

GLASENAPP-STIFTUNG
BAND 17

RUDOLF OTTO FRANKE
KLEINE SCHRIFTEN
TEIL 2



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1978

RUDOLF OTTO FRANKE
KLEINE SCHRIFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
OSKAR V. HINÜBER
TEIL 2



FRANZ STEINER VERLAG GMBH · WIESBADEN
1978

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Franke, Rudolf Otto

[Sammlung]

Kleine Schriften / hrsg. von Oskar v. Hinüber – Wiesbaden: Steiner.

ISBN 3-515-02727-0

Teil 2. – 1. Aufl. – 1978.

(Glasenapp-Stiftung; Bd. 17)

- I. 3 ¹(⁸⁵)^a vgl. auch Rockhill's Udānavarga 185 (nach Rhys Davids, JRAS. 1899, p. 428). Vgl. auch Āyāraṅgasutta I. 8. 3 ⁷^a, s. unter SN. III. 9 ⁸⁶(⁶²⁹)^a, ZDMG. 64. 21.
- I. 3 ²(⁸⁶) auch in der Mahāvibhāṣā, Nanjio Nr. 1263 (nach Anesaki a. a. O., p. 9).
- I. 3 ⁴(⁸⁸)^b auch = Netti p. 35 ^{8d}, wo ebenfalls *apekkhā* mit v. l. S *apekkhā*; und = Udv. II (Kānavarga) ^{5d} *putreṣ[u] dāreṣ[u] ja yā avekṣāḥ*.
- I. 3 ¹¹(⁴⁵)+¹²(⁴⁶) auch in der chinesischen Dharmapada-Version Nanjio Nr. 1365 und 1439 (Anesaki a. a. O., der aber falsch 46+47 statt 45+46 des SN. angibt).
- I. 3 ¹⁶(⁶⁰)^{a+b} nicht = ParDīp. VI. 11 ^{1a+b} (wie ZDMG. 63. 32 gedruckt), sondern IV. 11 ^{1a+b}.
- I. 3 ¹⁶(⁶⁰)^{a-c} auch = M. 82 ^{18a-c} (II. 74), wo *adīnavam* in ^c statt *ādīnavam* natürlich Druckfehler ist.
- I. 4 auch im chinesischen Saṃyuktāgama (VII. 5. 25) (nach Anesaki a. a. O.).
- I. 4 ¹(⁷⁶)^d. Der dazu gegebene Hinweis „vgl. auch SN. III. 9 ⁶(⁶⁰⁹)^f etc., s. dort“ in ZDMG. 63. 37 ist zu tilgen, da er weiter unten nochmals gegeben ist.
- I. 4 ⁵(⁸⁰)^d auch = Udv. XXIX ^{89d} *s[arva]duḥkh[ā]t pramucyate = sarvaduḥkhāt pramucyate* im angeblichen „Turfan Dh.“, Pischel a. a. O. 982 Z. 9.
- I. 5 auch im Mahāparinibbāna-Sutta des chinesischen Dīrghāgama, Nanjio Nr. 545, und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1121 (nach Anesaki a. a. O.).
- I. 6 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 9. 69) (nach Anesaki a. a. O., p. 10).
- I. 6 ¹(⁹¹)^c auch = M. 98 ^{4c} (in der Siam. Ausg. II. 5, p. 620), s. WZKM. XXVI. 210.
- I. 6 ¹⁶(¹⁰⁶)^c vgl. auch ^d einer G. in Vm. IV *laddham laddham vinassati*.
- I. 7 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 29) (nach Anesaki a. a. O., p. 10).
- I. 7 ²⁵(¹⁴⁰)^b vgl. auch SN. V. 1 ¹(⁹⁷⁶)^d, s. oben 204.
- I. 8 ⁸(¹⁴⁵)^{c+d} als Zitat auch in Vm. IX.
- I. 9 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 11. 11), im Arthapada (der SN. IV Aṭṭhakavagga entspricht) Nanjio Nr. 674 und im Lokasthiabhidharma Nanjio Nr. 1297 (nach Anesaki a. a. O. p. 10).
- I. 9 ¹¹(¹⁶⁸)^{c+d} auch = ^{c+d} einer G. in Vm. I.
- I. 9 ¹¹(¹⁶⁸)^d auch in der Prosa von D. XIV. 1. 29, von M. 123 (III. 123 Z. 24 (s. WZKM. XXVI. 221) und wahrscheinlich noch an anderen Prosastellen.

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 usw.) zu vervielfältigen. Gedruckt mit Unterstützung der Glasenapp-Stiftung. © 1978 by Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden. Herstellung Rheingold-Druckerei und Reprographie und Offsetdruck Proff

GmbH., Bad Honnef 1

Printed in Germany

- I. 9¹² (164)^c vgl. auch D. III. 1. 28^c (= D. XXVII. 32^c, welche Stelle schon ZDMG. 63. 48 angeführt ist).
- I. 9²² (174)^{a+b+d} auch = ^{a+b+d} einer G. in Vm. I.
- I. 9²⁸ (176)^c vgl. auch M. 98^{44c} (*nandābhavaparikkhinam* in der Siam. Ausg., s. WZKM. XXVI. 210) = SN. III. 9⁴⁴ (687)^c, welche letztere Stelle aber schon ZDMG. 63, 51 verglichen ist.
- I. 10 auch im chines. Samyuktāgama (VII. 11. 8) und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1118 (nach Anesaki a. a. O., p. 10).
- I. 10¹ (181)^a zitiert im Komm. zum Kaccāyanappakaraṇa I. 2. 5.
- I. 11⁹ (201)^d vgl. auch ^b einer G. in Vm. VIII *ye c'aññe atthi 10 pāṇino*.
- I. 11¹² (204)^{a+d} vgl. auch N^c. IX^{6c+d} (121) = ^{6c+d} (123) = SN. V. 9⁸ (1089)^{c+d} (welch letztere Stelle ZDMG. 63. 61 schon angeführt ist).
- I. 11¹² (204)^d vgl. auch Śāsanavamsa p. 10^{2b} *nibbānam pana accutaṃ*. 15
- I. 12⁵ (211)^b auch im chines. Samyuktāgama (VII. 1. 10) (nach Anesaki a. a. O., p. 10). Vgl. auch Udv. XXI¹ *Sarvābhūhū sarvavid eva cāsmiṃ sarvaiś ca dharmaiś sa* (hier bricht das Blatt ab).
- I. 12⁵ (211)^b vgl. auch SN. II. 14¹⁷ (892)^c, s. unten p. 703. 20
- I. 12⁶ (212)^{a+b} vgl. auch Udv. XII^{19a+b} *Prajñāyudho dhyānabalopapetaḥ samāhito dhyā[narataḥ] smṛtāmā*.
- I. 12⁷ (213)^a auch im Dharmagupta-Vinaya, Nanjio Nr. 1117 (Anesaki a. a. O., p. 10). 25
- I. 12¹⁵ (221)^a auch im chines. Samyuktāgama (VII. 1. 2) und im Prajñāpāramitāsāstra, Nanjio Nr. 1169 (nach Anesaki ebda.).
- II. 2¹⁴ (252)^{c+d} vgl. Thag. 269^{c+d} und etwas M. 86^{4c+d} (s. WZKM. XXVI. 194).
- II. 4 auch im chines. Dharmapada, Nanjio Nr. 1365 (nach Anesaki 30 a. a. O., der da auch auf Beal, Chinese Dharmapada, verweist).
- II. 4¹¹ (268)^c. Zu „Vgl. auch SN. III. 9⁴⁸ (688)^c ist „etc.“ hinzuzufügen.
- II. 5 auch im chines. Samyuktāgama (VII. 10. 6) (nach Anesaki a. a. O.).
- II. 6¹ (274)^d. Zu „Vgl. auch SN. V. 1²⁸ (1008)^b ... *pabbajati*“ ist 35 hinzuzufügen „etc.“, s. dort“.
- II. 6¹⁰ (288)^d vgl. auch *dukkhass' antaṃ karissanti* in der Prosa von D. II. 20, und so oder ähnlich wahrscheinlich noch an anderen Prosa-Stellen.
- II. 7 auch im chines. Madhyamāgama, Nanjio Nr. 542 (Nr. 156), 40 Dharmapārāyaṇa (nach Anesaki a. a. O.).
- II. 7⁶ (289)^b vgl. auch III. 7¹⁹ (566)^c etc., s. ZDMG. 64. 7.

- II. 7¹⁸ (296)^{a+b} vgl. auch ParDīp. IV. 203^{1a+b} (= Dh. 48^{a+b}, welche Stelle in ZDMG. 63. 271 schon angeführt). Vgl. auch Udv. XXXI^{10a+b} *Na tā [jñā pīta vāpi kuryāḥ] jñātis tathāparah*.
- 5 II. 7¹⁷ (300)^d vgl. auch M. 129^{1b} (III. 167) und KV. XX. 3. 5^{1b} (598), s. WZKM. XXVI. 212 f.
- II. 8⁸ (328)^{a+b} *Tasmā medhāvinañ c'eva bahussutañ ca* vgl. Thag. 556^{a+b} *Tasmā . . . medhāvino c'eva bahussute ca*.
- II. 9⁶ (329) vgl. Udv. XXII¹⁷ (nach de la Vallée Poussin).
- 10 II. 9⁷ (330), wovon ^{a-c} schon gegeben ZDMG. 63. 275, und ^d lautet *sutassa paññāya ca saram c'ijhagū*, = Dh. von Touen-houang* XXII¹⁹, wovon aber nur ^a und ^d z. T. erhalten . . . *ye py āryanivedit . . .*
.. (*jñāyās ca sāram adhyaguḥ*).
- 15 * Behandelt von S. Lévi J. As. X. Sér. T. XVI, p. 444—450. Unsere Stelle s. p. 447.
- II. 10 auch im chines. Samyuktāgama (VII. 11. 2) und im Prajñāpāramitāsāstra, Nanjio Nr. 1169 (nach Anesaki a. a. O.).
- II. 10¹ (331)^d. Darunter zu „Vgl. auch SN. IV. 1² (767)^d“ hinzuzufügen: „etc.“, s. ZDMG. 64. 760 f. 20
- II. 11⁴ (338)^b (s. II. 11⁴ (338)^{b+c} und ⁴ (338)^{b+d}) vgl. SN. IV. 16⁶ (960)^d etc., s. ZDMG. 64. 804.
- II. 11⁴ (338)^{b+d} vgl. auch Udv. XXXII^{80c+d} *mātrajñatā ca bhakteṣu prāntaṃ ca śayanāsanam*. 25
- II. 11⁷ (341)^{a+b} etc. (s. II. 11^{6c+d+7+a}) auch = ^{c+d} einer G. in Vm. I.
- II. 11⁸ (342)^d etc. vgl. auch ^d einer G. in Vm. XVII *upasanto carissati*.
- 30 II. 12 auch im chines. Samyuktāgama (VII. 8. 14) (nach Anesaki a. a. O., p. 11).
- II. 12⁹ (351)^a: Statt „M. 91^{11a}“ von ZDMG. 63. 281 herzustellen „M. 91^{11c}“.
- II. 13² (360)^b etc. (s. II. 13² (360)) vgl. in D. I. 1. 21 (Prosa!) 35 *uppōdam supinaṃ lakkaṇaṃ*.
- II. 13⁵ (368)^{b+d} s. IV. 15¹⁸ (947)^{b+c}, ZDMG. 64. 801.
- II. 13⁷ (368)^{b+d} s. IV. 15¹⁸ (947)^{a-c}, ebda.
- II. 13¹⁰ (368)^{c+d} s. IV. 15¹⁸ (947)^{a-c}, ebda.
- II. 13¹¹ (369)^c vgl. V. 10⁸ (1090)^a etc. und ⁴ (1091)^a etc., ZDMG. 40 66. 242 f.
- II. 13¹⁶ (374)^c: Statt „S. IV. 1. 7. 4^b“ von ZDMG. 63. 284 herzustellen „S. IV. 1. 7. 4^c“.
- II. 13¹⁷ (375)^a: Zu „vgl. V. 5⁹ (1057)^c“ ist hinzuzufügen „etc.“ (s. ZDMG. 66. 233)^a.

- II. 14⁶ (881)^a vgl. auch SN. IV. 13¹ (895)^a etc. verbunden mit IV. 8⁹ (882)^a etc., s. ZDMG. 64. 791 und 776. S. auch zu II. 14¹⁵ (890)^a.
- II. 14¹² (887): Zu „vgl. IV. 16^{20c+d+21a+c} (974^{c+d+975a+c})“ hinzuzufügen „etc.“, s. ZDMG. 64. 807^a. 5
- II. 14¹⁵ (890)^a *Vādaṃ hi* (Bst *vādañhi*) *eke paṭisensiyanti* vgl. SN. IV. 8⁹ (882)^d etc., ZDMG. 64. 776. S. auch zu II. 14⁶ (881)^a.
- II. 14¹⁶⁺¹⁷ (891+892)
Piṇḍaṃ vihāraṃ sayanāsanañ ca 10
āpañ ca saṃghāṭīrajūpavāhanaṃ („so alle 4 Mss.“)
utvāna dhammaṃ Sugatena desitaṃ
saṃkhāya seve varapaññasāvako.
Tasmā hi piṇḍe sayanāsane ca
āpe ca saṃghāṭīrajūpavāhane („so alle 4 Mss.“) 15
etesu dhammesu anūpalitto
bhikkhu yathā pokkhare vāribindu.
 = zwei G.'s in Vm. I.
- II. 14¹⁷ (892)^c etc. (s. II. 14¹⁶⁺¹⁷ (891+892)) vgl. I. 12⁵ (811)^b etc., s. ZDMG. 63. 20
- II. 14¹⁹⁻²⁹ auch im Śāriputra-abhidharma, Nanjio Nr. 1268 (nach Anesaki a. a. O., p. 11).
- II. 14¹⁹ (894)^{c+d}: Zu „vgl. III. 9⁸⁶ (829)^{a+b} = Dh. 405^{a+b}“ hinzuzufügen „etc.“, s. ZDMG. 64. 21. Vgl. auch SN. III. 11²⁶ (704)^d etc., s. dort.“ 25
- III. I auch im chines. Dharmagupta-Vinaya, Nanjio Nr. 1117, und im Sarvāstivāda-Vinaya, Nanjio Nr. 1123 (Anesaki a. a. O.).
- III. 1⁴ (408)^{a+b} vgl. auch V. 1¹ (976)^{a+b} etc., s. dort.
- III. I²⁰ (424)^b. Hinzuzufügen: „= Nc. XII^{6b=7b} (141. 143), Nc. aber ohne die v. l. von SN.“ 30
- III. 2¹²⁻²¹ (436-445) auch im Prajñāpāramitāsāstra, Nanjio Nr. 1169 (Anesaki a. a. O.).
- III. 2¹⁵ (439). In ^a *señ* zu korr. in *senā*.
- III. 2¹⁶ (440)^a. In der Anm. nach „Oldenberg ZDMG. 52. 663 Anm.“ hinzuzufügen: „und 62. 593“. 35
- III. 2¹⁷ (441)^{b+d} (s. III. 2¹⁷ (441)^{a+b} und III. 2¹⁷ (441)^{c+d}) vgl. IV. 10¹² (889)^{a+b} etc., s. ZDMG. 64. 783.
- III. 3 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 8. 11) und im Dharmagupta-Vinaya (Anesaki a. a. O.).
- III. 3¹⁻² (450-452) vgl. auch Ud. VIII⁸. 40
- III. 3⁵ (454) auch = Ud. VIII¹⁵, s. Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908, p. 970.
- III. 3⁵ (454)^b. Zu der verglichenen Stelle Divy. XII^{9d} (164) vgl. weiter M. 75^d (I. 508 ff.), s. WZKM. XXVI. 183.

- III. 4 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 36) (nach Anesaki a. a. O.).
- III. 4⁴ (458)^{a+b} vgl. auch V. 4² (1044)^{a+b} = 8 (1045)^{a+b}, s. ZDMG. 66. 228.
- III. 5 auch im chines. Saṃyuktāgama (VII. 5. 9) (nach Anesaki a. a. O.).
- 5 III. 5¹⁰ (496)^b. Zu „= IV. 5⁶ (801)^b“ hinzuzufügen: „etc.“, s. ZDMG. 64. 769 f.^a.
- III. 5¹⁶ (502)^b *ayam antimā n'atthi punabbhavo* vgl. Prosa von D. XIV. 1. 29 = M. 123 (III. 123 Z. 23) *ayam antimā jāti n'atthi dāmi punabbhavo*.
- 10 III. 5¹⁸ (504)^d. Zu „V. 5⁴ (1052)^f“ und den anderen angeführten Stellen hinzuzufügen: „etc.“, s. ZDMG. 66. 231; 233; 237; 246^a.
- III. 6²⁸ (587)^b. Hinzuzufügen: „s. auch unter V. 5⁷ (1056)^b“, ZDMG. 66. 232^a.
- III. 6⁸⁸ (547)^{a+b} vgl. auch SN. IV. 6⁸ (811)^d etc. und 9 (812)^{a+b} etc., s. ZDMG. 64. 771 f. 15
- III. 6⁸⁸ (547)^b etc. vgl. auch in der Prosa von D. XIV. 1. 32 (p. 18 Z. 1) *kāye na upalīpati* (v. l. S^d °*rimpati*, S^t °*līppati*); Prosa von D. XXX. 1. 2 (p. 143 l. Z.) *kāye na upalīppati* (v. l. S^c B^m °*līmpati*); Prosa von M. 91 (II. 136 Z. 20) *kāye na upalīppati* (v. l. S^k B^m Siam. Ausg. °*līmpati*). 20
- III. 7. Hinzuzufügen zu „M. 92 (II. 146)^a: „Siam. Ausg. II. 5. 536—40, deren Abweichungen s. WZKM. XXVI. 209 f.^a. Die in ZDMG. 64. 1 ff. zu „= M. 92^a gesetzten Fragezeichen sind nunmehr natürlich zu streichen.“
- 25 III. 7² (549)^d. Zu „= SN. V. 1²⁵ (1000)^b. 26 (1001)^b“ hinzuzufügen: „etc.“, s. ZDMG. 66. 215, auch = M. 91^{1b=5b} (II. 143)^a.
- III. 7⁴ (551)^b auch in der Prosa von D. XIV. 1. 32 (p. 17 Z. 3/2 v. u.) = XXX. 1. 2 (p. 143 Z. 4 v. u.) = M. 91 (II. 136 Z. 18 f.) *kañcanasanniḥattaco* (in D. XIV mit v. l. B^mK °*taco* und in M. mit v. l. B^m °*taco*, Siam. Ausg. °*thaco*). 30
- III. 7¹⁰ (557)^b. Es ist zu streichen „s. unter MV. I. 6. 8^{4a}, WZKM. XXIV^a.“
- III. 7¹¹ (558). „M. 91^b“ ist zu korr. in „M. 91^{6a}.“
- III. 7¹² (559). Hinzuzufügen nach „Das Übrige genau = SN.“: 35 „S. auch unter III. 7³ (550)^a.“
- III. 7¹⁹ (566)^c s. auch unter II. 7⁶ (289)^b, ZDMG. 63. 270.
- III. 7²¹⁺²² (568+569) vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV¹⁶⁺¹⁷ (s. WZKM. XXIV. 63 f.).
- III. 7²⁶ (578)^b auch = Uttarajjhayaṇa-S. XXV^{17b} (s. ebda).
- 40 III. 8¹ (574)^{c+d} vgl. auch Ud. I^{14a+b} *kyccchraṃ hrasvaṃ ca tad api dukkhānvītaṃ*.
- III. 8⁸ (576)^{a+b} vgl. auch Ud. I^{8d} von de la Vallée Poussin, I^{10d} von Rockhill.

- III. 8³⁻⁶ (576-579) auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1439 (nach Anesaki, a. a. O.).
- III. 8³⁺⁴ (576+577) = Udv. I¹¹⁺¹² (in Rockhill's Übersetzung).
- III. 8⁸ und¹² (576 und 585) auch Nanjio Nr. 1365 (Anesaki ebda.).
- III. 8⁴ (577)^d auch = Udv. I^{11 d. 12 d} von de la Vallée Poussin, s. I^{18 d. 14 d} von Rockhill.
- III. 8⁷ (580)^{c+d} (s. III. 8⁷ (580)) vgl. Udv. I^{12 a+c} (nach de la Vallée Poussin's Rückübersetzung) *yathā vadhyā . . . vadhyabhūmi-samīpaṃ gacchanti*.
- III. 8¹² (585) s. III. 8⁸ (576). 10
- III. 8²⁰ (598)^b auch = Udv. XXX^{29 d} *sāntiṃ prāpyeḥa cetasa[h]*.
- III. 9. Die Abweichungen der siames. M.-Ausgabe (von M. 98), siam. Tripiṭaka II. 5. 620—6 s. WZKM. XXVI. 210f. Die in ZDMG. 64, p. 14ff. zu „M. 98“ gesetzten Fragezeichen sind nunmehr natürlich zu streichen. 15
- III. 9⁸ (596)^f. Zu „vgl. SN. V. 1⁴⁷ (1022)^d“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 221“.
- III. 9⁵ (598)^{a-c} vgl. Uttarajjhayaṇa-S. XXV^{17 a-c} (s. WZKM. XXIV. 63f.).
- III. 9⁶ (599)^{e+f}. Zu „vgl. V. 1²⁴ (999)^{c+d}“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 214“.
- III. 9⁷ (600)^{a+b} vgl. auch M. 50^{10e+f} = Thag. 1196^{e+f}, s. WZKM. XXVI.
- III. 9¹⁹ (612) ff. vgl. J. 495⁵ ff. und D. I. 1. 10 ff.
- III. 9²⁷ (620) bis⁵⁴ (647) auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1365 und 1439 (nach Anesaki a. a. O.), vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV¹⁹⁻³⁵ (s. WZKM. XXIV. 65).
- III. 9³² (625)^c auch = Udv. XXX^{28 c} *yo na līpyati kāmebhir* (und = Udv. XXXIII^{41 c}, s. nächste Parall.).
- III. 9³² (625)^{c+d} = Udv. XXXIII^{41 c+d}.
- III. 9³⁸ (626)^b vgl. auch Udv. XXXI^{7 f} *ihaiva kṣaya[]gāh* (de la Vallée Poussin), resp. *ihaiva kṣayam adhyagāh* (Pischel).
- III. 9³⁵ (628)^{a+b} vgl. auch Uttarajjhayaṇa-S. XXV^{28 a+b}, wo aber *asamsattam*. (S. WZKM. XXIV, p. 67).
- III. 9³⁶ (629) vgl. auch ebda. 28 (s. a. a. O., p. 65).
- III. 9³⁶ (629)^b etc. vgl. auch III. 11²⁶ (704)^d etc., s. ZDMG. 64. 37. 35
- III. 9⁴⁰ (633) auch ganz allgemein verwandt mit Uttarajjhayaṇa-S. XXV²⁵. (S. WZKM. XXIV. 66).
- III. 9⁴³ (636)^a auch = DhpA. 528^{4 a}; Udv. XXXII^{19 a} *Yas tu purīyam ca pāpañ ca*.
- III. 9⁴⁴ (637)^a vgl. auch B. XIII^{2 a} *cando va vimalo suddho*. 40
- III. 9⁴⁴ (637) vgl. auch Udv. XXXIII⁴².
- III. 9⁴⁵ (638)^c vgl. auch Komm. zum Kaccāyanappakaraṇa I. 3. 5 *tinño pāragato ahu*.

- III. 9⁵² (645)^{a+b} vgl. auch IV. 15¹⁵ (949)^{a-c} etc., s. ZDMG. 64. 801.
- III. 9⁵⁷ (650) auch mit Uttarajjhayaṇa-S. XXV³⁸ verglichen in WZKM. XXIV. 68.
- III. 9⁶² (655) auch mit ebda. 32 verglichen a. a. O.
- III. 10 auch im chines. Samyuktāgama (VII. 9. 8) (nach Anesaki a. a. O.).
- III. 10¹ (657)^d vgl. auch Udv. VIII^{9 a}.
- III. 10⁶ (662) vgl. auch CV. VII. 4. 8⁴ = It. 89⁴; Udv. XIV¹.
- III. 10⁷ (663)^{c+d} vgl. Udv. XXV^{1 a+b}.
- III. 11¹⁰ (668) zitiert in Papañcasūdanī JRAS. 1895. 768.
- III. 11¹¹ (669)^d. Zu „vgl. SN. V. 1⁵³ (1028)^c“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 222“.
- III. 11²⁶ (704)^d s. III. 9³⁶ (629)^b.
- III. 11³⁷ (715)^{c+d} vgl. auch „Turfan Dhp.“ XXIX^{45 c+d} (Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908, p. 981) *sarvagrānthaprahāṇasya pa [ridāho na vidīyate]*.
- III. 12⁵ (728)^b. Zu „auch = V. 5¹ (1049)^d“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 230“.
- III. 12¹⁰ (733)^{b+d} s. auch unter III. 12²⁰ (743).
- III. 12¹⁵ (738)^{c+d} etc. (s. III. 12¹⁵ (738) +16 (739) a-d) vgl. auch V. 15² (1113)^{c+d} etc., s. ZDMG. 66. 250.
- III. 12¹⁷ (740)^{a+b} nach de la Vallée Poussin's Angabe = Udv. III^{18 a+b}.
- III. 12¹⁷ (740)^d = *samsāram nātivattati* in der Prosa von D. XV. 1 = S. XII. 60. 4 (II. 92) = A. IV. 199. 1 (II. 212, Z. 1).
- III. 12¹⁸ (741)^d. Zu „auch = SN. V. 2⁸ (1089)^d“ hinzuzufügen: „etc., s. ZDMG. 66. 226.“
- III. 12¹⁸ (741)^d auch = Tonen houang-Dhp. Bl. b¹⁰⁰ 5 (G^{6 d} des betreff. Varga) und Bl. b¹⁰⁰ 3 (G^{10 c} des betreff. Varga).
- III. 12²⁰ (743) *Tasmā upādānakkhayā* (b-d schon gegeben ZDMG. 64. 52) und III. 12¹⁰ (733)^{b+d} (s. ebenda 47) vgl. Udv. XXX³⁸ *Sarvatṛṣṇāṃ viprahāya sarvasamyojanākṣayāt sarvopadhīm paṛijñāya nāgacchanti punarbhavam*.
- III. 12²³ (746). Die beiden Sterne ZDMG. 64. 52 Z. 32 und 34 sind zu streichen, ferner ist hinzuzufügen: „= Udv. XXXII^{48 a} und nach der Stelle aus It. 94: „= Udv. XXXII⁴⁶. Vgl. auch XXXII^{49 a}.“
- III. 12²⁵ (748)^c vgl. auch Udv. („Turfan Dhp.“) XXIX^{35 b. 36 b. 37 b. 38 b} *ye pariñātabhojanāh*.
- IV entspricht dem chines. Arthapada Nanjio Nr. 674 (Anesaki a. a. O., 12).

- IV. 1 = Arthapada 1 und auch im Yogācārya Nanjio Nr. 1170 (Anesaki ebda.).
- IV. 1¹ (766) auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1264; 1263 (Anesaki ebda.).
- IV. 1² (767) auch im Nyāyāhusāra, Nanjio Nr. 1263; auch 1265⁵ (Anesaki ebda.).
- IV. 1⁵ (770)^c. Zu „= Dhp. 1⁵⁶“ hinzuzufügen „= Netti 129²⁰“ = Asl. § 211¹⁰ (an letzterer Stelle aber *dukkham*)^a, und nach „*anveti.*“ hinzuzufügen:
 „Udv. XXXI²⁸ *tatas te dukham anveti*“ 10
 = 'Turfan Dhp.' *tatas taṃ dukkham anveti.*^a
- IV. 2 = Arthapada 2 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 2¹ (772)^d *kāmā hi loke na hi suppahāyā*
 = Udv. I²⁷ *kāmā hi lokasya na suprahayā(h).*
- IV. 2⁴ (775)^d vgl. auch IV. 6¹ (804)^a etc. (s. ZDMG. 64. 770). 15
- IV. 3 entspricht auch Arthapada 3 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 4 entspricht auch Arthapada 4 (Anesaki ebda.).
- IV. 5 entspricht auch Arthapada 5 (Anesaki ebda.).
- IV. 6 entspricht auch Arthapada 6 (Anesaki ebda.).
- IV. 6¹ (804)^a *Appam vata jivitaṃ idaṃ* etc. (s. IV. 6¹ (804)) vgl. 30
 auch M. 82¹⁸ (II. 73) etc. (s. WZKM. XXVI. 188) und vgl.
 SN. IV. 2⁴ (776)^d (s. ZDMG. 64. 763).
- IV. 6¹ (804) auch im chines. Dharmapada Nanjio Nr. 1365 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 6⁴ (807) auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1263 und 1264²⁵ (Anesaki a. a. O.).
- IV. 7 entspricht auch Arthapada 7 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 7⁹ (822)^d auch = Udv. XXXII²⁵ *sa [vai nirvāṇasanti]ke.*
- IV. 8 entspricht auch Arthapada 8 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 8¹⁺² (824+825) auch im Prajñāpāramitāsāstra Nanjio Nr. 1169 30
 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 9 auch = Arthapada 9 und im Prajñāpāramitāsāstra (Anesaki a. a. O.).
- IV. 9⁵ (889)^{a+b}. Statt „V. 8⁵ (1082)^{b+c}“ ist zu korrigieren: „V. 8⁸ (1078)^{b+c} etc., s. ZDMG. 66. 238^a.“ 35
- IV. 9¹⁰ (844) auch im chines. Samyuktāgama (VI. 4. 6) und im Sarvāstivāda-Vinaya (Anesaki a. a. O.).
- IV. 10 auch = Arthapada 15 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 10¹ (848)^b vgl. auch Udv. XXXII²⁴ [- - ni]ruciya.
- IV. 10⁹ (856)^c auch = Udv. XXIX⁴⁰ (und „Turfan-Dhp.“) *dhavāya 40*
vibhavāya ca.
- IV. 11 entspricht auch Arthapada 10 (Anesaki a. a. O.).

- IV. 11¹⁸ (874) auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).
- IV. 12 entspricht auch Arthapada 11 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 12¹⁻⁴ (878-881) auch im Prajñāpāramitāsāstra Nanjio Nr. 1169 (Anesaki ebda.).
- 5 IV. 13 entspricht Arthapada 12 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 14 entspricht Arthapada 13 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 15 entspricht Arthapada 16 (Anesaki a. a. O.).
- IV. 15¹⁵ (949)^{a-c}. Statt „^{a-c}“ in „SN. III. 9⁵² (646)^{a-c}“ ist zu korrigieren „^{a+b}“.
- 10 IV. 15¹⁶ (950)^{b+c} auch
 = Udv. XXXII¹⁷^{b+c} *yasya nās[t]i mamā[y]i[tam]*
 [] *śocate naiva.*
- IV. 16 entspricht Arthapada 14 (Anesaki a. a. O., p. 13).
- IV. 16⁸ (962)^{c+d} auch = KV. I. 4. 17^{c+d} (108) = II. 9. 18^{c+d} (219),
 15 wo aber an beiden Stellen in ^c v. l. PS₂ *rajakass' eva* und
 im Text von ^d *malam*, und
 = Udv. II¹⁰^{c+d} *karmāro rajatasyeva*
nīrdhamen malom ātmanāḥ.
- V. 2 auch im Yogācārya, Nanjio Nr. 1170 (Anesaki a. a. O.).
- 20 V. 2³⁺⁴ auch in der Mahāvibhāṣā Nanjio Nr. 1263, 1264, 1279 (Anesaki a. a. O.).
- V. 2⁷ (1088) auch im Prajñāpāramitāsāstra (Anesaki a. a. O.).
- V. 3²⁺⁸ (1042+1043) auch im chines. Samyuktāgama (II. 5. 1 = Pāli-A. VI. 61) (Anesaki a. a. O.).
- 25 V. 4 auch im chines. Samyuktāgama Nanjio Nr. 544 (VI. 1. 3 = Pāli-A. III. 32) (Anesaki a. a. O.).
- V. 4⁴ (1046). Statt „(1026)^a“ zu korrigieren „(1046)^a“.
- V. 6³⁺⁴ (1068+1064) auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).
- V. 7⁷⁺⁸ (1075+1076) auch im Prajñāpāramitāsāstra (Anesaki a. a. O.).
- 30 V. 14¹ (1105)^a vgl. auch Udv. XXXIII⁶⁸^c.
- V. 14¹ (1105). Nach ^d herzustellen: „(c+d und ^d s. besonders)^a“.
- V. 14²⁺⁸ (1106+1107) auch im chines. Samyuktāgama (VI. 1. 4 = Pāli-A. III. 32) (Anesaki a. a. O.).
- V. 14⁶⁺⁷ (1110+1111) auch im Yogācārya (Anesaki a. a. O.).
- 35 V. 15² (1113) auch in der Mahāvibhāṣā (Anesaki a. a. O.).
- V. 18²⁸ (1146)^c. Dazu vgl. ZDMG. 63. 7.

Die Gāthās des Vinayapīṭaka und ihre Parallelen.¹

Von
R. Otto Franke.

Vorwort.

Über die Zwecke meiner Konkordanz der kanonischen Pāli-Gāthās, -Gāthā-Stücke und -Gāthā-Gruppen, von der ich im folgenden einen Abschnitt veröffentliche, habe ich mich *ZDMG.* 63 S. 1 ff. ausgesprochen und verweise dorthin. Hier begnüge ich mich, aus den unten gegebenen Parallelen einige Beispiele herauszuheben, die für meine a. a. O. vorgetragenen Ansichten weitere instruktive Belege sind.

Zu Parivāra VIII. 2. 48^b (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho* sind als Parallelen unter anderen angeführt Ud. v. 4^{1 d} und Thig. 247^b. Diese beiden letztgenannten Stellen sind geeignet, uns an einem Falle für viele zu zeigen, inwiefern eine solche Konkordanz mehr Nutzen zu stiften imstande ist als ein Studium der kanonischen Texte ohne ein derartiges Hilfsmittel. Für die Verse von Ud. v. 4 wäre mit Hilfe bloßer Einsicht in die Gāthā-Register der Ausgaben wohl keine Parallele festzustellen gewesen (wie ja tatsächlich, so viel ich weiß, bisher noch keine festgestellt worden ist), denn sie beginnen mit einem Schluß-Pāda, und in den Gāthā-Registern stehen nur die Gāthā-Anfänge. Und doch ist es in diesem Falle von ganz besonderem Interesse zu wissen, ob es eine Parallelstelle gibt. Kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß ein Verskomplex, der mit einem Versschluß beginnt, nicht original sein kann, sondern aus einem an-

¹ Das Verzeichnis der Abkürzungen und technischen Buchstaben s. unten nach dem Vorwort unmittelbar vor der Konkordanz.

deren Zusammenhang herausgerissen sein muß. Die Konkordanz zeigt uns eine solche Parallele, denn

Ud. v. 4 *sace vo dukkham appiyaṃ
mā kattha pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho.
sace va pāpakaṃ kammaṃ
karissatha karotha vā
na vo dukkhā mutty atthi
upeccāpi palāyatam.*
(vgl. Netti 131⁴⁺⁵)

entspricht Thig. 246^{d-248 b}:

*sace te dukkham appiyaṃ 246.
mā kāsi pāpakaṃ kammaṃ
āvi vā yadi vā raho
sace ca pāpakaṃ kammaṃ
karissasi karosi vā 247
na te dukkhā pamuty atthi
upeccāpi palāyato.*

Ich will vorläufig keine Erörterung anstellen über das Originalitätsverhältnis dieser beiden Stellen, denn es ist nicht so einfach, entscheidend darüber zu urteilen, da auch die Thig. schon sehr sekundär sind. Mag es aber damit wie immer bestellt sein, so viel scheint aus dem tatsächlichen Vorhandensein eines parallelen Verskomplexes, in welchem der dem ersten Udāna-Pāda entsprechende Pāda wirklich einen Gāthā-Schluß bildet, doch mit Sicherheit hervorzugehen, daß Udāna v. 4 ein sekundäres Literaturstück ist. Eine Arbeit, die mehr, oder gar viele, derartige wertvolle Schlüsse ermöglicht, erweist wohl zur Genüge ihre Existenzberechtigung.

Diese Parallele zeigt zugleich einen der zahlreichen Widersprüche innerhalb des Kanons auf, die die Māhr von dessen einheitlichem Ursprung und einheitlicher Redaktion als falsch erkennen lassen. In Ud. spricht nämlich Buddha die Verse zu fischenden Knaben (*kumārake macchake bādhente*) auf dem Wege vom Jetavana nach Sāvatti, in Thig. die Nonne Puṇṇikā zu einem den religiösen

Waschungen ergebenen Brahmanen. So sehr verschieden indessen die Situation ist, so ist doch das Vorhandensein eines gemeinsamen Elementes in beiden Kapiteln nicht zu leugnen: hier wie dort ist nämlich von Wassertieren die Rede. In Thīg. ²⁴⁰⁺²⁴¹ wendet Puṇṇikā dem wasserliebenden Brahmanen ein: ‚Welcher Urteilslose hat dir Urteilslosem das vorgeredet, daß man von böser Tat rein würde mit Hilfe von Wasserwaschungen? Dann würden ja sicherlich (auch) alle Frösche und Schildkröten, Wasserschlangen und Krokodile und alle anderen Wassertiere in den Himmel kommen.‘ Aber gerade diese Übereinstimmung zweier ganz verschiedenen Situationen in einer nebensächlichen Kleinigkeit spricht nur noch mehr gegen einen einheitlichen Ursprung und für die sekundäre Entstehung von Ud. v. 4. Denn es scheint mir klar, daß hier eine dunkle Erinnerung an Thīg. oder eine verwandte (uns nicht mehr erhaltene) Literaturstelle im Kopfe des Udāna-Verfassers nachspukete, die ihn veranlaßte, seine nichtssagende Prosa zu dem Verskomplex zu erfinden.

Beispiele stereotyper Gāthā-Stücke, die in verschiedenen Werken wiederkehren, die also geprägt sein müssen vor der Entstehung der meisten der Werke, in denen sie erscheinen, und demnach gegen einen einheitlichen Ursprung derselben zeugen (vgl. ZDMG. 63 S. 2), sind aus dem Vinaya (s. unten die Konkordanz) MV. I. 6. 8 ^{3d} etc., I. 6. 8 ^{4a} etc., I. 11. 2 ^{1b} etc., I. 11. 2 ^{2d} etc., I. 11. 2 ^{4a} etc., VI. 28. 11 ^{1d} etc., X. 3 ^{5d} etc.; CV. VI. 1. 5 ^{3b} etc., VI. 1. 5 ^{4a+b} etc., VI. 1. 5 ^{5d} etc., VI. 4. 3 ^d etc., VI. 4. 3 ^f etc., XII. 1. 3. ^{3d} etc.; Sekhiya 69 ^{2a+b} etc. und ^b etc.; Parivāra VIII. 1 ^{4d} etc., VIII. 2. 48 ^b etc.

Grammatische Abweichungen finden sich z. B. in folgenden kongruenten Stücken: MV. I. 6. 8 ^{3d} etc. *smi* neben *mhi*, I. 6. 8 ^{4d} *āhañhi* neben *āhañcam* und *dudrabhi* neben *dundubhi*, CV. IX. 1. 4 etc. *evan* neben *evam*, Sekhiya 69 ^{1b} etc. *passare* neben *passanti*, v. l. zu *passati*, ^{1d} etc. *adhiyyati* neben *adhiyati*, Parivāra VIII. 2 ^{1a} etc. *tvam* neben *taṃ*, VIII. 2 ^{1c} etc. *taṃ* neben *tad*, *iṅgha* neben *iṅgha* etc. Es kann doch aber in solchen parallelen Stücken immer nur eine von beiden Formen richtig sein, da die Stücke ja nur Reproduktionen eines Originalstückes sind. Die Konkordanz weist uns die

1*

Parallelstellen nach und verhindert es so, daß derartige verschiedene Formen selbständig, ohne Beziehung auf die Parallelstellen als solche, gebucht würden. Mit ihrer Hilfe gelingt es uns also, eine richtigere Bilanz der Formen aufzustellen.

Grammatische und metrische Verstöße lehrt uns die Konkordanz gelegentlich aus einer literarischen Abhängigkeit heraus begreifen. Ohne diese Aufklärung würden wir die betreffenden Fehler entweder als sprachliche, bzw. metrische Sonderbarkeiten gelten zu lassen oder als Korruptelen zu betrachten haben. So erklärt sich aus der Abhängigkeit von Pāc. XXII. 1 (Vin. IV. 54), wo sich *munino* findet, der falsch gebildete Acc. *muninaṃ*¹ von J. 421⁹ und *munināṃ* Mvu III. 195. 4, vgl. unten; aus der Abhängigkeit von MV. I. 6. 8 ^{4a} *dharmacakkam pavattetaṃ gacchāmi Kasinaṃ puram* oder von einer der Parallelstellen dazu die metrisch falsche Zeile

B. XX ^{2c+d} *dharmacakkam pavattetaṃ pakkāmi Bandhumatim puram*, und, um bei B. zu bleiben, aus der Abhängigkeit z. B. von:

B. III ^{4a+b} *Dharmacakkappavattente Koṇḍaññe lokanāyake*

die metrisch falsche Zeile

B. XXIII ^{3a+b} *Dharmacakkappavattente Kakusandhe lokanāyake*

und die grammatisch falsche Zeile

B. XXII ^{3a+b} *Dharmacakkappavattente Vessabhū lokanāyako*.

Bald nahm der Verfasser die Metrik auf die leichte Schulter, bald der Metrik zuliebe die Grammatik, denn *Vessabhū* erscheint an der zuletzt angeführten Stelle doch wohl nur, weil der Loc. nicht ins Metrum gepaßt hätte, der Nom. *Vessabhū* aber zog natürlich den Nom. *lokanāyako* nach sich.

J. 539 ^{115c+d} *kāmasamyojane checchaṃ ye dibbe ye ca mānuse* zeigt im letzten Pāda eine Kontamination zweier Ausdrucksweisen, die der Erklärung bedarf, denn man sollte entweder *dibbe mānuse ca* oder

¹ Dem Zusammenhange nach muß es ohne allen Zweifel Acc. sein; daß der Komm. ihn in künstelnder Weise als partitiven Gen. deutet und übersetzt ‚einen unter den Muni's, wobei er doch notgedrungen den Acc. wieder ergänzt, ist Notbehelf. Mvu ist denselben Weg gegangen und hat die Form noch mehr als Gen. Plur. zu charakterisieren gesucht. Das zeigt nur, wie sehr der Acc. *muninaṃ* beide frappte.

yāni dibbāni . . . erwarten. Das Phänomen ist zu erklären aus der Abhängigkeit der Stelle von MV. I. 11. 2^{1a+b}

*Baddho 'si sabbapāsehi
ye dibbā ye ca mānūsā,*

oder wohl vielmehr von den Parallelstellen hierzu:

It. 95^{2c+d} *sabbe pariccaje kāme ye dibbā ye ca mānūsā,* oder

Thīg. 350^{a+b} *vantā mahesinā kāmā ye dibbā ye ca mānūsā,* oder

Thīg. 47^{a+b} *sabbe kāmā samucchinnā ye dibbā ye ca mānūsā,* oder

Thīg. 76^{a+b} *sabbe yogā samucchinnā ye dibbā ye ca mānūsā.*

Es ist durchaus berechtigt, wenn dieser Erklärung gegenüber die Frage erhoben wird, was denn den J.-Verfasser veranlaßt habe, sich in Schwierigkeiten zu stürzen, nur um das Vergnügen zu haben, an eine beliebige Stelle sich anlehnen zu können, da ihm doch genügend viele andere ebenso gemeinplatzartige Stellen zur Verfügung gestanden hätten, deren Einverleibung nicht mit solchen Schwierigkeiten verbunden gewesen wäre. Die Antwort ist: Die Entlehnung erfolgte gar nicht dem Pāda *ye dibbā* . . . selbst zuliebe, sondern um benachbarter Worte willen. Die angeführte J.-Stelle hat in ^a das Wort *kāma* gemeinsam mit It. 95^{2c}, Thīg. 350^a, und *kāma* und *checcham* entspricht dem *kāmā samucchinnā* von Thīg. 47^a, und ^o*saṃyojane checcham* dem *yogā samucchinnā* von Thīg. 76^a, d. h. also, der Verfasser jener J.-Gāthā geriet, als er die Worte *kāma saṃyojana* und *checcham* gebrauchte, in befahrene Geleise, in denen er dann seine Karre weiterlaufen ließ.

Wir treten damit in einen anderen höchst beachtenswerten Kreis häufiger Erscheinungen ein, von denen ich noch einige weitere anführen will.

Schon die eben berührte Parallelenkette enthält noch andere Beispiele. Die Vergleichung von MV. I. 11. 2^{1a+b} *Baddho 'si sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānūsā* resp. von MV. I. 11. 2^{2a+b} *mutt' āham sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānūsā* und ihrer Parallelen mit J. 547^{630c+d} *sabbe jītā te paccūhā ye dibbā ye ca mānūsā* und mit

Mvu II. 366. 1 *sarve 'sya arthā vartanti ye divyā ye ca mānūsāh* zeigt, daß im J. das Wort *sabbe* und in Mvu *sarve* den identischen Pāda automatisch nach sich gezogen hat. Auch in der oben angeführten Stelle It. 95^{2c+d} und Thīg. 47^{a+b} und 76^{a+b} kann *sabbe* gewirkt haben. — Wenn in MV. I. 6. 8 und den Parallelstellen (s. die Konkordanz) auf G. 2^{2c+d} *sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi me paṭipuggalo* die Pādas ³*a+b+c aham hi arahā loke aham satthā anuttaro eko 'mhi sammāsambuddho* folgen und wenn auf der anderen Seite in D. XXI. 2. 9⁹ *Tuvaṃ ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo*

analoge Wendungen ganz ähnlich zusammengruppiert sind und doch in einer ganz anderen Situation und von einem ganz anderen Wesen (Sakka) gesprochen werden, so scheint es mir klar, daß der Anlaß, sie in ähnlicher Weise zusammenzustellen, kein sachlicher, sondern ein ganz formaler, literarischer gewesen ist, daß nämlich eine Phrase im Kopfe des Nachdichters die Erinnerung an die schon von einem Vorgänger ausgesprochene Versgruppe geweckt hat. Welcher von beiden der Nachdichter gewesen ist und ob überhaupt einer direkt vom anderen abhängig ist oder ob beide von einem Dritten beeinflusst sind, soll hier nicht erörtert werden. Ganz ähnliche Wortverbindungen finden wir SN. III. 6^{35c+d+36a} (^{644c+d+645a})

*sadevakasmiṃ lokasmiṃ n'atthi te paṭipuggalo.
Tuvaṃ Buddho tuvaṃ Satthā.*

Hier spricht der Wandermönch Sabhiya zu Buddha. Es ist zu beachten, daß schon D. a. a. O. 6^b *vicikicchā-vitāraṇam* (mit bezug auf Buddha gesagt) verwandt ist mit SN. a. a. O. 31⁽⁵⁴⁰⁾^b *vicikicchamam atārayi*, womit da Sabhiya sich an Buddha wendet. Es entspricht sich ferner D. a. a. O. 7^{c+d} *aham vande mahāviraṃ vandāṃ' ādicca-bandhanaṃ* und SN. a. a. O. 34⁽⁵⁴³⁾^b *mahāviraṃsa* und 31⁽⁵⁴⁰⁾^{c+d} *namo te . . . ādiccabandhu . . .* Die Zeile MV. I. 6. 8^{2c+d}, von der wir ausgingen, entspricht auch A. IV. 23. 3^{7c+d} = It. 112^{7c+d} (s. unten die Konkordanz). Aber auch diese Stellen sind noch durch weitere Kongruenzen verbunden. MV. I. 6. 8^{1a} etc. (s. die Konkordanz) *Sabbābhīhū . . . 'ham asmi:*

A. a. a. O. ^{3a} *Sa ve sabbābhikkhū dhiro* = It. 112 ^{2a}, wo aber *Sabbe* statt *Sa ve* steht; MV. a. a. O. ^{3b} und Parallelstellen *ahaṃ satthā anuttaro*: A. a. a. O. ^{4b} = It. a. a. O. ^{4b} *esa siho anuttaro*; MV. a. a. O. ^{4a} und Parallelen *dharmacakkaṃ pavattetuṃ*: A. a. a. O. ^{4d} = It. a. a. O. ^{4d} *brahmacakkaṃ pavattayī*; MV. I. 6. 9^b und Parallelen *ye pattā āsavakkhayaṃ*: A. a. a. O. ^{3c} = It. a. a. O. ^{3c} *sabbakammakkhayaṃ patto*.

Auch die Parallele zwischen MV. a. a. O. und SN. a. a. O. ist mit der oben gegebenen Kongruenz nicht erschöpft, es finden sich noch folgende Anklänge: MV. a. a. O. ^{1b} und Parallelen *sabbesu dhammesu anupalitto*: SN. a. a. O. ³⁸ (⁵⁴⁷)^d *ubhaye tvaṃ na lippasi*. MV. a. a. O. ^{3a+c} und Parallelen *Ahaṃ hi arahā loke*
eko 'mhi sammāsambuddho

: SN. a. a. O. ³⁰ (⁵³⁹)^b *arahāsi sammāsambuddho*.

MV. a. a. O. ^{3d} und Parallelen *sitibhūto 'smi nibbuto*:

SN. a. a. O. ³⁵ (⁵⁴²)^c *sitibhūto damappatto*.

Hinwiederum ist auch die angeführte mit MV. a. a. O. und Parallelen verwandte A.-Partie mit SN. a. a. O. außer durch die angeführte kongruente Zeile noch durch andere Entsprechungen verknüpft: A. a. a. O. ^{3a} = It. a. a. O. ^{3a} *Esa khīṇāsavo Buddho*: SN. a. a. O. ³⁰ (⁵³⁹)^b *khīṇāsavaṃ taṃ maññe*; A. a. a. O. ^{5a+c} = It. a. a. O. ^{5a+c} *Iti devamanussā ca* (It. *devā m° ca*) . . . *saṅgamma* (It. *saṃg°*) *taṃ namassanti* vgl. SN. a. a. O. ³⁴ (⁵⁴³)^c *sabbe devā anumodanti*; A. a. a. O. ^{6d} = It. a. a. O. ^{6d} *tiṇṇo tārayataṃ varo*: SN. a. a. O. ³⁶ (⁵⁴⁵)^d *tiṇṇo tāres' imaṃ pajam*; A. a. a. O. = It. a. a. O. ^{1d} *anūpayo* (It. *anūpamo* mit v. l. *anupayo*) + ^{3d} *vimutto upadhisaṅkhaye* + ^{4b} *siho anuttaro* + ^{5d} *vītasāradam* vgl. teils dem Inhalt, teils dem Wortlaut, teils auch dem bloßen Anklang nach mit SN. a. a. O. ³⁷ (⁵⁴⁶)

Upadhī te samatikkantā asavā te padālītā

siho si anupādāno pahīnabhayaḥheravo.

Die angeführten Partien, in denen diese Anklänge uns aufstoßen, sind nicht etwa verschiedene Versionen desselben Berichtes. Die Situationen und meist auch die Sprecher sind ganz verschieden. Sachlich oder durch Personalidentität des Sprechers sind also die

Kongruenzen nicht begründet. Und doch muß es eine Ursache für ihr Erscheinen gegeben haben, denn, um für zufällig gelten zu können, sind sie zu dicht gesät. Diese Ursache kann nur das Wirken von Erinnerungen der verschiedenen Verfasser sein, von Erinnerungen entweder an einen uns unbekanntem Text, der allen bekannt oder wenigstens dunkel erinnerlich war und aus dem in jedes Gedächtnis hier und dort eine Reminiszenz wie ein Lichtchen aufblitzte, oder von Erinnerungen verschiedener der betreffenden Autoren an die Stellen einiger der anderen in Betracht kommenden Werke. Und zwar wird sich in beiden Fällen eine Reminiszenz immer an der anderen entzündet haben. Ganz sicher aber ist das eine, daß das Vorhandensein dieser Partien nicht im Sinne der Überlieferung zu erklären ist. Sie sind irgendwie literarisch abhängig und entstammen weder einem einzelnen Kopfe noch sind sie durch einen einheitlichen Sammlungsakt festgelegt worden.

Die zu MV. I. 6. 8 ^{3d} angeführten parallelen Pādas sind in der manigfachsten Weise noch durch eine benachbarte Wortentsprechung verknüpft, und das Auftauchen des betreffenden Wortes im Kopfe der Verseschmiede wird wie der Druck auf einen elektrischen Knopf gewirkt haben, der prompt die Wirkung auslöst, d. h. die Wortentsprechung zog überall den von mir angeführten identischen Pāda nach sich. Über eine Reihe von Parallelen aus dieser Parallelenkette habe ich später noch in besonderem Sinne zu sprechen. Zu MV. I. 11. 2 ^{2d} *nihatō tvam asi Antaka* ist unten in der Konkordanz eine längere Parallelenreihe angeführt. Innerhalb dieser sind alle Stellen von S. IV. 1. 2⁴ bis Mvu III. 417. 4 noch durch das Wort *pāpima* bzw. *pāpīmaṃ* unter sich verbunden. Es ist also zu vermuten, daß dieses Wort überall den letzten Pāda nach sich gezogen hat, nachdem es einmal in dieser Verbindung ausgesprochen und geläufig geworden war. S. IV. 1. 2^{4c+d} = IV. 1. 3. 5^{1c+d} *alan te tena pāpīma nihatō tvam asi antaka*.

Thīg. ^{59c+d} = ^{62c+d}. ^{142c+d}. ^{188c+d}. ^{195c+d}. ^{203c+d}. ^{235c+d} *evaṃ jānāhi pāpīma nihatō tvam asi antaka*.

Mvu III. 417. 4 *evaṃ jānāhi pāpīmaṃ nihatō tvam asi antaka*.

MV. I. 22. 5¹ *ettha ca te mano na ramittha*
rūpesu saddesu atho rasesu
atha ko carahi devamanussaloke
rato mano . . .

vgl. J. 505^{14b+c} *pubbe v' ahaṃ devaloke ramissaṃ*
rūpehi saddehi atho rasehi.

ramittha: ramissaṃ und *devamanussaloke: devaloke* ist die Brücke gewesen, über die der verwandte Pāda eingedrungen ist.

MV. I. 22. 4^{1c} *pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ*
 + 5^{1c+d} *atha ko carahi devamanussaloke*
rato mano Kassapa brūhi me taṃ

vgl. SN. v. 4^{5(1047)c+e} *atha ko carahi devamanussaloke*
pucchāmi taṃ Bhagavā brūhi me taṃ
 = SN. v. 8^{5(1081)f+h}.

Hier hat beim MV.-Verfasser die Erinnerung an einen der beiden Pādas des SN. (oder eines uns unbekannteren anderen alten Werkes, in dem sie einander benachbart standen) sogleich auch die Erinnerung an den anderen geweckt.

MV. I. 24. 6 . . . *Tena hi bhikkhave ye tumhe imāya gāthāya codenti:*
Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbajāṇa
sabbe Sañjāye netvāna kaṃ su dāni nayissatiti,
te tumhe imāya gāthāya paṭicodetha:
Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā
dhammena nayamānānaṃ kā usūyyā vijānatan ti.

Vgl. S. IV. 3. 5. 19 *Atha kho Ragā ca Māra-dhītā Bhagavato santike*
imaṃ santi (sic) gātham abhāsi:

Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅghavāri
addhā carissanti (SS. tarissanti) bahū ca sattā
bahuṃ vatāyaṃ janatam anoko
acchijja nessati maccurājassa pārān ti.

20. *Nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā*
dhammena nayamānānaṃ kā usūyyā vijānatan ti.

Man fragt sich, wie es kommt, daß Buddha dieselbe Gāthā *Nayanti ve . . .* im MV. zu seinen Jüngern gesprochen haben soll,

als von der Fortführung der Sañjāya-Anhänger durch ihn die Rede war, und andererseits zu der Māra-Tochter, als diese ihm vorwarf er hätte sich vom Begehren freigemacht und würde auch viele andere Wesen vom Tode erlösen. Der Haken, an dem in S. diese G. angehängt worden ist, ist das Wort *nessati* in ^d der vorhergehenden. Dieses erinnerte den S.-Verfasser an *nayissati* von MV. I. 24. 6^{1d}. Von da aus glitt seine Erinnerung zur unmittelbar folgenden MV.-Gāthā hinüber, und er nahm in folgedessen diese herüber.

In MV. v. 1. 27^{2d+3a+b} *sammā cittaṃ vimuccati*
tassa sammāvimuttassa
santacittassa bhikkhuno

und in Dh. 373^{b+d} *santacittassa bhikkhuno*
sammā dhammaṃ vipassato

ist dem identischen Pāda das Wort *sammā* benachbart.

MV. VI. 28. 11¹ *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
silavantettha bhojetvā saññate brahmacariye

vgl. mit A. IV. 61. 14^{1e+f} (II. 68)

Uppatṭhitā silavanto saññatā brahmacarayo (BK °cariyā).
 + ^{2a+b} *Yadatthaṃ bhogaṃ iccheyya paṇḍito gharam āvasaṃ.*

Diese beiden Stellen enthalten nicht nur einen parallelen Pāda, sondern auch die Entsprechungen *vāsaṃ: gharam āvasaṃ, paṇḍita: paṇḍito, silavante: silavanto, bhojetvā: bhogaṃ*. Die können schwerlich zufällig sein. Nun haben aber die beiden Stellen nach Grundgedanken und Zusammenhang, in dem sie stehen, nicht das Geringste miteinander zu tun, ja in A. verteilen sich die entsprechenden Stücke auf zwei verschiedene Sätze und Gāthās. Denn der Sinn der MV.-Gāthā ist: ‚wenn wo ein kluger Mann wohnt, der die Tugendhaften, Bezähmten, Frommen speist . . .‘; die A.-Stelle aber bedeutet: ‚Beistand geleistet ist den Tugendhaften, Bezähmten, Frommen. Der Zweck, um dessentwillen ein kluger Hausherr (Bürger) sich Besitz wünscht, . . .‘. Das Vorhandensein der Kogruenzen läßt sich also nur so erklären, daß sie aus äußerlichen Gründen, die den Inhalt nichts angehen, sich eingestellt haben. Und da ist eben nur denk-

bar, daß der eine Gāthaverfasser seine Diktion durch Reminiszenzen hat bestimmen lassen, und daß diese Reminiszenzen immer eine durch die andere geweckt wurden, während er die einzelnen in seiner Gāthā festhielt. Der Gāthā-Komplex von A. iv. 61 kehrt wieder in v. 41 (III. 46). Das ist natürlich nur eine Verdoppelung von iv. 61.

Dem identischen Pāda CV. vi. 1. 5^{5b} (und Parallelen) = D. xxxii^{4c+d} (203) *sabbadukkhāpanūdanam* geht in CV. und Parallelen voran ^a *Te tassa dhammam desenti*, in D. ^c *yo imam dhammam adesesi*. CV. vi. 1. 5^{5c+d} (und Parallelen)

yam so dhammam idh' aññāya parinibbāti anāsavo
vgl. S. xxxv. 136^{8c+d} *Yam padaṃ sammad aññāya parinibbanti anāsavā*.
Hier geht dem verwandten Pāda beiderseits *aññāya* voran.

Komposita mit *sahassāni* wurden als oft an folgendes *āmuttamaṇikuṇḍalā* gekuppelt empfunden. Das beweist die Parallelenreihe CV. vi. 4. 3^{c+d} (und Parallelen)

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā.

J. 506^{8a+b}. 529^{54a+d}. 546^{221a+b}

Soḷas' itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā (und Parallelen).

PV. II. 9^{52a+b} *Saṭṭhi parisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā*.

Von CV. vii. 4. 8 (und Parallele)

Aduṭṭhassa hi yo dubbho pāpakammaṃ akubbato
tam eva pāpaṃ phusati duṭṭhacittaṃ anādaraṃ

ist ^c identisch mit ^e von

S. xi. 1. 7. 7 *Yam musā bhaṇato pāpaṃ yam pāpaṃ ariyūpavādino*
mittadduno ca yam pāpaṃ yam pāpaṃ akataññuno
tam eva pāpaṃ phusati yo te dubbhe Sujampati ti.

Außerdem aber entspricht sich *dubbho* dort und *mittadduno* und *dubbhe* hier. Sachlicher Zusammenhang kann nicht vorliegen, denn der Inhalt der beiden Gāthās im ganzen wie der zugehörigen Kapitel ist so verschieden wie nur denkbar. Und doch kann es auch nicht zufällig sein, daß auf beiden Seiten genau von demselben Vergehen gesagt wird, seine Wirkungen fielen auf den Verüber zurück, da ja von hundert anderen Schlechtigkeiten dasselbe gesagt werden

kann. So scheint die Annahme plausibel, daß der spätere Verfasser entweder durch seine Erwähnung des Wortes *dubbho* an den benachbarten Pāda oder durch diesen an jenes erinnert worden ist. CV. vii. 5. 4² *Sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānañ c'anuggaho*
samaggarato dhammaṭṭho yogakkhemā na dhaṃsati etc.

hat doch einen ganz anderen Grundgedanken als

Dhp. 194 *Sukho buddhānaṃ uppādo sukhā saddhammadesanā*
sukhā saṃghassa sāmaggī samaggānaṃ tapo sukho.

Daß diese beiden Gāthās einen identischen Pāda enthalten, ist also schon auffällig. Aber Pādas als rhythmisch abgeschlossene Einheiten sind leichtbeschwingt und die indische Luft war voll von solchen. Zwei Gāthās, die denselben Pāda enthalten, brauchen noch in keinem direkten Abhängigkeitsverhältnis zu stehen. Hier schließt sich aber noch das Wort *samaggānaṃ* auf beiden Seiten an. Von einer leichten Beflügelung eines derartigen Wortkomplexes kann keine Rede mehr sein. Hier muß ein konkreter Satzzusammenhang vorausgesetzt werden, und also ist gedächtnismäßige Abhängigkeit der einen Gāthā von der anderen (oder einer verwandten dritten) zu erschließen.

Wenn wir CV. 1. 3¹ *Rāgadosaparikkilīṭṭhā eke samaṇabrāhmaṇā*
avijjānivutā posā piyarūpābhinandino
(= A. iv. 50. 3¹) vergleichen mit Ud. vi. 4

Imesu kira sajjanti eke samaṇabrāhmaṇā
viggayha naṃ vivadanti janā ekaṅgadassino,

so scheint mir der Anklang des Gāthā-Schlusses außer der Identität des Pāda ^b nicht zufällig sein zu können, sondern so erklärt werden zu müssen, daß der Nachdichter durch Aufnahme des identischen Pāda auch für das weitere in eine gewisse Abhängigkeit seines Gedächtnisses von der Gāthā geriet, der jener Pāda zuerst angehörte. CV. xii. 1. 3⁵ (= A. iv. 50. 3⁵)

andhakārena onaddhā taṇhādāsā sanettikā
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoram ādiyanti punabbhavam.
hat mit Thag. 575 *Ye 'maṃ kāyaṃ mamāyanti andhabālā puthujjanā*
vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoram ādiyanti punabbhavam

nicht nur die ganze zweite Zeile gemein, sondern auch *andha-* als Anfang eines zusammengesetzten Wortes in der ersten, und doch sind die Gāthās im übrigen noch genügend verschieden, daß man die eine nicht für eine beabsichtigte Nachahmung der anderen zu halten braucht. Auch hier weckte wohl der Gebrauch des Wortes *andha-* die Erinnerung an die vorhandene Gāthā mit der Zeile *va-
ḍḍhenti . . .*, oder umgekehrt. Thag.⁵⁷⁵ wurde dann wohl wieder die Vorlage von

Thag.⁴⁶⁶ *Ye etā upasevanti rattacittā puthujjanā
vaḍḍhenti kaṭasim̐ ghoram̐ ācinanti punabbhavam̐.*

Es hat kein Bedenken, in demselben Werke auch eine Wirkung nach rückwärts anzunehmen. Da mit dem Gedächtnis operiert wurde, gibt es eigentlich kein Rückwärts und Vorwärts.

In Pāc. xxii. 1 (Vin. iv. 54)

*Adhicetaso appamajjato munino monapathesu sikkhato
sokā na bhavanti tādino upasantassa sadā satimato.*

und J. 421^a *Mā kiñci avacuttha Gaṅgamālāṃ
muninaṃ monapathesu sikkhamānaṃ
eso hi atarī aṇṇavam̐
yaṃ taritvā vicaranti vītasokā*

entspricht sich nicht nur der Pāda^b, sondern auch *sokā na* und *vī-
tasokā*. Da aber der Grundgedanke beider Gāthās verschieden ist, so würde man in der Annahme eines doppelten Zufalles schwerlich Befriedigung finden können. Vielmehr wird wiederum eine der Entsprechungen das Gedächtnis des Nachdichters auch auf die andere gebracht haben. Welches der Nachdichter ist, ist hier schon deshalb sehr leicht zu bestimmen, weil im Jāt. der Acc. *muninaṃ* falsch gebildet und nur aus der Anlehnung an *munino* von Pāc. zu erklären ist. Mvu ist dann, wie oft, noch weiter vom Ursprung abgeirrt, insofern er *munināṃ* (BM *muninā*) für *muninaṃ*, *maunapadehi* für *monapathesu* und *vitaraṅgāḷi* für *vītasokā* eingesetzt hat:

III. 195. 3—6 *Mā kiñci vadatha Gaṅgapālāṃ
munināṃ maunapadehi sikkhamānaṃ*

*eṣo atare tam arṇavogaṃ
yaṃ taritvāna bhavanti vitarāṅgāḷi.*

Fälle dieser Art beweisen, daß Mvu inhaltlich nicht gleich alt oder gar älter als der Pāli-Kanon sein kann, sondern diesen voraussetzt.

In der angeführten Pāc.-Gāthā stimmen die Schlußworte von *tādino* an überein mit denjenigen von

Ud. III⁷ *Piṇḍapātikassa bhikkhuno attabharassa anaññaṃposino
devā pihayanti tādino upasantassa sadā satimato.*

Auch diese Worte lagen also im Gedächtnis des Nachdichters offenbar so dicht beieinander, daß der Gebrauch von *tādino* auch den folgenden Pāda nach sich zog. Ähnlich stehen wenigstens *upasantassa tādino* zusammen S. VII. 1. 2. 12^{1d} = Dh. 9^{6d}.

In Sekhiya 69 (Vin. iv. 204) folgt auf

G³ *Dhīr atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhañ ca brāhmaṇa
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā*

als G⁴ *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino
mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhīdū ti.*

Die ganze Geschichte samt Gāthās kehrt wieder als J. 309. Nur sind dort G³ und G⁴ umgestellt. Sekhiya 69³ = J. 309⁴ findet sich aber ferner auch als J. 287³. 310². 433³. An allen diesen drei Stellen schließt sich als nächstfolgende G. (287³. 310³. 433⁴) an *Api ce pattam ādāya anāgāro paribbaje
esā vā* (310³ und 433⁴ *sā eva*) *jīvikā seyyā* (310³ *seyyo*, B^d ^o*ā*) *yā
cādhammena esanā.*

Es ist nun sehr auffällig, daß auch diese G. *paribbaje* enthält, wie die in Sekhiya = J. 309 folgende *Paribbaja*, ferner *pattam* entsprechend dem *kumbham* und *adhammena* entsprechend dem *adhammo* der in Sekhiya = J. 309 folgenden. Da aber dieses Zusammentreffen wiederum nicht in einer sachlichen Verwandtschaft begründet sein kann — denn die Erzählungen der J.-Gruppe 287. 310. 433 hängen zwar unter sich mehr oder weniger zusammen, aber nicht mit Sekhiya 69 = J. 309 — so ist es wieder das Plausibelste anzunehmen, daß für die Produktion von J. 287³, 310³, 433⁴, oder vielmehr derjenigen unter

ihnen, die zuerst da war (denn die anderen sind davon nur Verdopplungen), eine Reminiszenzen-Assoziation der Anlaß war. Die Prosa dieser drei Gāthās ist dann natürlich erst recht sekundär, denn sie ist inhaltlich unlösbar mit der G. verbunden. In Parivāra XI. 5^{4c+d} entspricht außer dem Pāda ^a *ubho* und die Schlußsilbe ^o *tvā* des Absolutivs dem *ubhinnaṃ* und ^o *tvā* von J. 332^{2c+d} (und dem *ubhābhyaṃ* und ^o *tvā* von MV. I. 275. 2), s. die Konkordanz. Es ist wiederum höchst wahrscheinlich, daß dieser Doppelanklang den Nachdichter an die betreffende andere Stelle erinnerte und daß er dann den folgenden Pāda ganz herübernahm.

Zum Schluß noch ein Beispiel, das beinahe den Humor weckt. Die G. Parivāra XIII. 4¹ ist auch sonst gut belegt, s. unten die Konkordanz. Als der Verfasser von J. 443 seine G. 1⁹ dichtete, rief das Schlußwort von ^b *pavaḍḍhati* eine dunkle Erinnerung hervor an *ativattati*, das Schlußwort von ^b jener älteren G., und die Folge davon war, daß er einfach im Wortlaute derselben fortfuhr!

Eine besondere Kategorie bilden die Fälle der Identität eines Pāda verbunden mit der weiteren Entsprechung dieses oder jenes Wortes, die in einer zusammenhängenden Kette ein und dasselbe Werk durchziehen. Auch diese beweisen natürlich den genetischen Zusammenhang der betreffenden Gāthās unter sich. Das besondere hierbei ist die Häufung solcher Parallelen in einem und demselben Werk. Und aus dieser Häufung geht, wie mir scheint, hervor, daß alle Gāthās der betreffenden Parallelenkette von einem und demselben Verfasser herrühren, mit anderen Worten, daß das betreffende Werk nicht eine Sammlung, sondern ein einheitlich verfaßtes Werk ist.¹ Eine solche Kette, beginnend mit Thīg.¹⁵, gehört den Thīg. an. Es sind auch andere Werke an dem identischen Pāda beteiligt, s. unten die Konkordanz zu MV. I. 6. 8^{3d} und oben S. 3, und der Pāda ist also von außerhalb in die Thīg. übernommen worden. Innerhalb derselben ist er dann aber in so spezieller Weise noch mit weiteren Wortentsprechungen in je zwei Gāthās verbunden worden, daß man

¹ Wobei natürlich zugegeben wird, daß eine Anzahl schon vorhandener Gāthās mit verarbeitet ist.

erkennt, ein einheitlicher Dichter habe hier mit dem von außen übernommenen Pāda weiter operiert. Wären die Thīg. wirklich die aufgezählten Strophen von vielen Nonnen und nicht ein einheitliches Werk, dann ließen sich, nach Analogie des früher Bemerkten, zwar gelegentliche Entsprechungen in den Strophen zweier oder mehrerer Nonnen begreifen, man würde aber nicht verstehen können, wie auf diese Weise so lange einheitliche Parallelenketten hätten zustande kommen können. In meiner Untersuchung über die SN.-Gāthās habe ich eine solche Kette aus den Thīg. nachgewiesen und wenigstens angedeutet, daß diese selbe Kette auch in die Thīg. hineinreicht. Jetzt sehen wir aufs neue, daß Thīg. und Thīg. dieselbe Eigenart zeigen.

Thīg.¹⁵ *Kāyena saṃvutā āsiṃ vacāya uda cetasā
samūlaṃ taṇham abbuyha sītībhūta mhi nibbutā.*

(Angeblicher Ausspruch der Uttarā.)

Mit dieser G. ist außer durch die Analogie des letzten Pāda durch das unmittelbare Benachbartsein verbunden

Thīg.¹⁶ *Sukhaṃ tvaṃ vuḍḍhike sehi katvā coḷena pārutā
upasanto hi te rāgo sītībhūta si (v. l. LC ^o *tā mhi*) nibbutā.*

(Angeblicher Ausspruch der Sumanā vuḍḍhapabbajitā.)

Mit dieser G. ist außer durch ^a noch durch *rāgo* enger verbunden

Thīg.²⁴ *Evaṃ viharamānāya sabbo rāgo samūhato
parīlāho samucchinno sītībhūta mhi nibbutā.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Abhayamātā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch Pāda ^a noch durch *samucchinna* verbunden

Thīg.⁷⁶ *Sabbe yogā samucchinna ye dībbā ye ca mānusa
khepetvā āsave sabbe sītībhūta mhi nibbutā.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Vimalā purāṇagaṇikā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda ^a noch durch *āsava sabbe* verbunden

Thig. ¹⁰¹ *Saṅkhāre parato disvā hetujāte palokine
pahāsiṃ āsave sabbe sītībhūta mhi nibbutā.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Sakulā gehörig.)

Mit dieser G. ist außer durch den Pāda ^a noch durch *disvā* und *āsavā* verbunden

Thig. ⁶⁶ *Disvā ādinavaṃ loke ubho pabbajitā mayam
ty amha khīṇāsavā dantā sītībhūta mha nibbutā.*

(Zum angeblichen Ausspruch der Bhaddā Kapilānī gehörig.)

Die Thig., an Zahl zusammen 522, sind ein verhältnismäßig kleines Werk, und im Verhältnis dazu ist die Kette lang genug, wenn sie auch nicht so lang wie die aus den Thag. in *ZDMG* 63. 16 f. angeführte ist.

Ein weiterer Gewinn aus der Konkordanz ist der Nachweis von Widersprüchen im Kanon. Natürlich wird eine eindringende Vergleichung auch ohne ein solches Hilfsmittel schon viele aufzufinden vermögen, aber die Sicherheit, daß wir in dieser Beziehung möglichst alles getan haben, kann uns doch nur eine solche Konkordanz verschaffen. Ich will auf einige solche Widersprüche hinweisen, bei denen Vinaya-Gāthās mit in Betracht kommen, ohne Rücksicht darauf, ob ich sie durch gewöhnliche Textvergleichen oder mit Hilfe der Konkordanz gefunden habe, was ich nicht für jeden Fall mehr feststellen kann, und auch ohne Rücksicht darauf, daß die eine oder andere Entsprechung der Stellen, in denen die Widersprüche liegen, schon von anderen festgestellt ist. Auf einen Widerspruch zwischen Thig. ^{246 a}–^{248 b} und Ud. v. 4 habe ich oben S. 2 schon hingewiesen. Daß beträchtliche Stücke des Berichtes über Buddhas Erleuchtung und über die nachfolgenden Ereignisse in MV. 1 und des Berichtes über die Erleuchtung des mythischen Buddha Vipassī und die nachfolgenden Ereignisse in D. xiv. 2. 21 bis 3. 8 übereinstimmen, war natürlich schon bekannt, s. D. ed. Rhys Davids and Estlin Carpenter II. p. 35. Wem von beiden Buddhas sind nun auch nur nach der Meinung von Buddhas Jüngern und ältesten Nachfahren diese Dinge wirklich passiert? D. ist im ganzen ein sehr respektables Werk, aber dieser sein Bericht ist historisch insofern wertlos, als er sich auf ein

mythisches Wesen bezieht. Der MV. auf der anderen Seite erzählt diese Dinge vom ‚historischen‘ Buddha, und das würde zunächst dafür sprechen, daß ihm mehr zu vertrauen wäre. Aber der MV. ist wahrscheinlich jünger als D. und von ihm abhängig. Sein Bericht über den angeblich historischen Buddha ist also möglicherweise oder gar wahrscheinlich nur die Kopie einer mythischen Erzählung. Zwar verknüpft auch M. 26 denselben Bericht mit dem historischen Buddha, aber auch der M. scheint von D. abhängig und von MV. benutzt zu sein.

Über den Widerspruch von MV. I. 24. 6 und S. IV. 3. 5. 19+20 habe ich mich oben, S. 9 f., geäußert.

Die Gāthā MV. x. 3⁶ = M. 128⁶ (III. 154) = J. 428 Einl.⁶ ist Buddha in den Mund gelegt (ob auch Dh. ⁶, ist nicht zu ersehen), die damit identische G. Thag. ²⁷⁵ soll aber Sabhiya Thera gesprochen haben und die wiederum identische Thag. ⁴⁹⁸ Mahākaccāyana Thera.

Den Schlangenzauber von CV. v. 6 (= A. IV. 67) trägt Buddha seinen Mönchen vor, in J. 203 aber eben denselben in der mythischen Vorzeit ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) anderen Einsiedlern.

Der G.-Komplex von CV. VI. 1. 5 kehrt wieder VI. 9. 2 bei ähnlicher, aber doch verschiedener Gelegenheit, so daß wir also eine Inconcinuität sogar in einem und demselben Werke anzuerkennen haben. Kehren wir aber den Standpunkt um und betonen statt der Verschiedenheit beider Stellen das Übereinstimmende in ihnen, so müssen wir sagen: Der eine Bericht ist nur eine Verdoppelung des anderen und auf einen anderen Fall zugeschnitten. Für die Frage der Authentizität des Kanons ist es ziemlich unerheblich, ob wir die Tatsache so oder so formulieren. Die Bedenklichkeit der traditionellen Annahme von der Authentizität ergibt sich in jedem Falle. Jede beider Parallelstellen leidet außerdem noch an einem Widerspruch in sich. Obwohl an beiden Stellen Buddha die Gāthās spricht (VI. 1. 5 *Atha kho bhagavā Rājagahakaṃ seṭṭhiṃ imāhi gāthāhi anumodi*; VI. 9. 2 *Atha kho bhagavā Anāthapiṇḍikaṃ gahapatiṃ imāhi gāthāhi anumodi*), heißt es doch beide Male in der zweiten derselben

vihāradānaṃ saṃghassa aggamaṃ buddhena vaṇṇitaṃ, d. h. in Wirklichkeit hat nicht Buddha, sondern irgendjemand anders vor der Entstehung von CV. VI. 1. 5 und VI. 9. 2 diese Gāthās gesprochen, an den angeführten Orten des CV. stehen sie an sekundärer Stelle, und die beiden CV.-Berichte sind willkürlich zurechtgemacht.

Die Gāthās erscheinen noch einmal in einem anderen Werke, Nidānakathā²⁹⁴⁻²⁹⁸. Die Erzählung, in die sie da eingefügt sind, ist im ganzen die von CV. VI. 9, aber doch ausführlicher.

Die 2 Gāthās von CV. VI. 4. 4 sind = S. X. 8. 15 (I. 212) und = A. III. 34 (I. 138), und bilden an allen drei Stellen übereinstimmend entweder Buddhas Antwort auf die Frage *Kacci bhante bhagavā sukhaṃ sayitthā ti* oder (in A.) einen Teil dieser Antwort. Während aber in CV. und S. Anāthapiṇḍika im Sītavana von Rājagaha jene Frage an den Erhabenen richtet, ist in A. Hatthaka Ālavaka der Fragende, die Örtlichkeit ist der Simsapa-Wald Gomagga von Ālavī, und die Prosa-einkleidung von A. hat nichts zu tun mit derjenigen von CV. = S.

CV. VII. 2. 5 spielt im Veḷuvana von Rājagaha, das damit identische Stück S. XVII. 35 (II. 241) und A. IV. 68 (II. 73) in Rājagaha auf dem Berge Gijjhakūṭa. Das ist der erste, zwar unerhebliche Widerspruch, aber immerhin doch ein Widerspruch. Nun findet sich die Gāthā aller drei Stellen noch einmal in S. VI. 2. 2, und daß diese Stelle mit den vorhin genannten auch im übrigen in Beziehung steht, beweist der Anfang *Ekamaṃ samayaṃ Bhagavā Rājagahe viharati Gijjhakūṭe pabbate acirapakkante Devadatte*, der Wort für Wort übereinstimmt mit dem von S. XVII. 35 und A. IV. 68. Im übrigen ist aber die Prosa-einkleidung von S. VI. 2. 2 eine ganz verschiedene, und es ist Brahmā Sahampati, der die Gāthā spricht, und zwar zu Buddha, während in CV., S. XVII. 35 und A. Buddha den Mönchen die G. vorträgt.

Die identische G. Pār. IV. 1. 3¹ (Vin. III. 90) und S. I. 4. 5. 3¹ (I. 24)

Aññathā santaṃ attānaṃ aññathā yo pavedaye

nikacca kitavasseva bhuttaṃ theyyena tassa taṃ

bildet an ersterer Stelle einen Teil einer Ansprache Buddhas an

2*

seine Mönche, an letzterer dagegen der Rede einer Gottheit zu Buddha.

In Saṃgh. VI. 1. 5 (Vin. III. 148) erzählt Buddha, daß in der Vorzeit (*bhūtapubbaṃ*) der Vater des Raṭṭhapāla zu diesem die G. *Ap' āhaṃ te na jānāmi . . .* gesprochen und der Sohn dem Vater mit der G. *Yācako appiyo hoti . . .* geantwortet habe. Mit beiden Gāthās sind die beiden ersten Gāthās des J. 403 identisch oder fast identisch. Da aber bilden sie den Dialog des Königs Brahmadata von Benares und des brahmanischen Einsiedlers Atṭhisena (des Bodhisattva).

Die G. von Pāc. XXII. 1 *Adhicetaso appamajjato* macht die ganze Predigt aus, die der Mönch Cūḷapanthaka den Nonnen hält. Die Nonnen mokieren sich darüber, daß er immer ein und dasselbe Udāna vorträge (*tañ ñeva . . udānaṃ ayyo Cūḷapanthako punappunaṃ bhaṇisati*). Die damit identische G. Thag. 68 wird entsprechend dem Ekudāniya Thera zugeschrieben (der, wie wir dank der Konkordanz nunmehr behaupten können, Ekudāniya Th. heißen sollte). In Ud. IV. 7 aber spricht sie Buddha mit Bezug auf Sāriputta!

Die G. *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ* (resp. *yasalābhaṃ*) . . . Sekhiya 69³ (Vin. IV. 204) = J. 309⁴ ist einem Caṇḍāla (dem Bodhisattva) im Gespräch mit einem Brahmanen in den Mund gelegt. Die damit identische G. J. 287² aber dem Schüler eines brahmanischen Lehrers von Takkaṣilā (des Bodhisattva) im Gespräch mit dem Lehrer. J. 310² = J. 433³, wiederum dieselbe G., spricht ein brahmanischer Einsiedler (der Bodhisattva) zum Minister des Königs von Benares.

Ich glaube, es bedarf keiner weiteren Belege, um die Richtigkeit meiner Ansicht zu erhärten, daß die Vinaya-Gāthā-Konkordanz, wie überhaupt die Konkordanz der Pāli-Gāthās im ganzen, für die Zukunft ganz unentbehrlich ist, sowohl wenn man über die Sprache wie wenn man über die Literaturgeschichte des Kanons und seinen religionshistorischen Gehalt urteilen will.

Ich schließe nur noch einige kurze redaktionelle Bemerkungen an, indem ich auch hier für das meiste, was zu sagen wäre, auf meine Auseinandersetzungen zur SN.-Konkordanz in ZDMG 63. 1 ff. verweise.

Die Konkordanz kann nicht bis in alle Kleinigkeiten erschöpfend sein. Es gibt zweifellos auch Kongruenzen und Abhängigkeitsspuren, die unterhalb des Grenzumfanges eines Pāda bleiben. Ich habe darauf verzichten müssen, auch diese alle nachzuweisen. Die Konkordanz wäre uferlos, ihre schriftstellerische Gestaltung verworren und ihre Straffheit und Beweiskraft verwaschen geworden, wenn ich es zu tun versucht hätte. Man betrachte also die Konkordanz nicht als ein bis in jede kleine Einzelheit informatorisches Reisehandbuch, sondern nur wie einen Wegweiser. Zu suchen und nachzutragen wird noch so manches übrig bleiben.

Die Entsprechungen zwischen Parivāra und Samantapāsādikā, die ihn benutzt hat, habe ich nicht mit notiert. Da der Parivāra so spät und sozusagen Gelehrtenarbeit ist, schien er mir der Ehre einer gleichen Behandlung wie die eigentlich kanonischen Werke nicht wert zu sein, um so weniger, als ich nicht einmal für diese alle Gāthā-Zitate in der Kommentarliteratur habe verwerten können.

Ein Stern am Rande bedeutet, daß der Wortlaut des betreffenden Parallelstückes schon in *ZDMG* 63. 23 ff. aufgeführt ist.

Abkürzungen und technische Buchstaben.

- ^{a, b} etc. bezeichnen den 1., 2. etc. Pāda einer Gāthā. Wo ein Kapitel nur eine G. enthält, stehen sie ohne Gāthā-Nummer und bedeuten dann ‚den und den Pāda der Gāthā‘ des angegebenen Stückes, z. B. CV. VII. 1. 6^{a+b} = die Pādas 1 und 2 der Gāthā von CV. VII. 1. 6.
- A. = Aṅguttaranikāya ed. PTS. 1885—1900, Bd. 1 und 2 von Morris, Bd. 3—5 von Edm. Hardy. (Ich zitiere die Zahlen der Bücher und ihrer Unterabteilungen, in Klammern Zahl des Bandes und der Seite.)
- Ap. = Apadāna. Die in Par. Dīp. v zitierten Ap.-Stücke sind mit Ap. in ParDīp. v gekennzeichnet. (Die arabische Zahl bezeichnet die Seite dieses Bandes und die Zahl über der Linie die Nr. der Gāthā innerhalb des betreffenden Ap.-Stückes.)

- Asl. = Atthasālinī, Buddhagosa's Commentary on the Dhammasaṅgaṇi ed. Edw. Müller, London 1897. PTS. (Zahl des Paragraphen und der Gāthā des betreffenden Paragraphen, in Klammern Seitenzahl.)
- Av. = Avadānaśataka ed. J. S. Speyer, Bibliotheca buddhica III. Vol. 1 St. Pétersbourg 1906. (Zahl des Avadāna und der Gāthā innerhalb desselben.)
- B. = Buddhavaṃsa ed. R. Morris, London 1882. PTS. (Zahl des Kap. und der G. innerhalb eines Kap.)
- D. = Dīghanikāya, Bd. 1 und 2 ed. T. W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, London 1890. 1903. PTS. Bd. 3 zitiert nach der Ausg. im Siamesischen Tripiṭaka, Abt. II., Bd. 3. (Von Bd. 1 und 2 zitiert Zahl des Sutta, der Unterabteilung davon und der Gāthā innerhalb der Unterabteilung, von Bd. 3 Zahl des Sutta und der durch das ganze Sutta durchgezählten Gāthā, in Klammern Seitenzahl.)
- Dhp. = Dhammapada ed. Fausböll, 1. Ausg. Hauniae 1855, 2. Ausg. London 1900.
- DhpA. = Dhammapada-Aṭṭhakathā ed. W. Dhammananda Thera and M. Ñānissara Thera. Colombo 1898. 2. Aufl. 1899. (Zahl der Seite dieser Ausg. und der Gāthā je einer Seite. Angaben aus Fausbölls Dhp.-Comm. werden besonders bezeichnet mit ‚Fausböll‘.)
- Divy. = Divyāvadāna ed. Cowell & Neil. Cambridge 1886.
- Dīp. = Dīpavaṃsa ed. H. Oldenberg. London 1879.
- Dutr. = Manuscript Dutreuil de Rhins ed. Senart J. As. IX. Sér. T. 12. 193—308.
- G. = Gāthā. Die Zahlen über der Zeile bezeichnen die G.-Nummern.
- It. = Itivuttaka ed. E. Windisch. London 1889. PTS. (Durchgezählte Zahl des Sutta und Zahl der Gāthā innerhalb des Sutta.)
- J. = Jātaka ed. Fausböll, Bd. 1—6. London 1877—1896.
- KV. = Kathāvattu ed. Arnold C. Taylor, Bd. 1 und 2. London 1994. 1897. PTS. (Zahl des Vagga, der Kathā, des Para-

- graphen und der Gāthā innerhalb des Paragraphen, in Klammern Band- und Seitenzahl.)
- LV. = Lalitavistara ed. Lefmann Bd. 1 Text, Halle a. S. 1902. (Zahl des Kapitels und der Gāthā innerhalb des Kapitels.)
- M. = Majjhimanikāya, Bd. 1 ed. V. Trenckner. London 1888. Bd. 2 und 3 ed. R. Chalmers. London 1898—1899. PTS. (Zahl des Sutta und der Gāthā innerhalb desselben, in Klammern Band- und Seitenzahl.)
- Mbh. = Mahābhārata.
- Mil. = Milindapañha ed. V. Trenckner. London 1880. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)
- Mpū. = Manorathapūraṇī singhales. Ausg. von Dharmārāma 1893 ff. (Zahl der Seite und der Gāthā der betreffenden Seite.)
- MV. = Mahāvagga (Vinayapiṭaka ed. Oldenberg, II.).
- Mvu. = Mahāvastu ed. Senart. 3 Bände. Paris 1882, 1890, 1897. (Band-, Seiten- und Zeilenzahl.)
- N°. = Cūḷa-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe, Siames. Tripiṭaka Abt. II, Bd. 19.)
- Nid. = Nidānakathā (d. i. Jātaka ed. Fausböll I., S. 1—94).
- N^m. = Mahā-Niddesa. (Zahl des Kap. und der Gāthā innerhalb des betreffenden Kap., in Klammern Seitenzahl der siamesischen Ausgabe. Abt. II, Bd. 18.)
- P. = Paṭisambhidāmagga ed. Arn. C. Taylor. Vol. I. London 1905. PTS. (Seitenzahl in Klammern.)
- Pāc. = Pācittiya (Vin. IV).
- Par. Dip. = Paramatthadīpanī. Bd. 3 und 4 ed. E. Hardy. London 1894, 1901. Bd. 5 ed. Edw. Müller. London 1893. PTS. (Zahl des Bandes, der Seite und der Gāthā auf der betreffenden Seite.)
- Pār. = Pārājika (Vin. III).
- PV. = Petavatthu ed. Minayeff. London 1888. PTS.

- Pv. = Parivāra (Vin. V).
- Rs. = Rūpasiddhi.
- S. = Saṃyuttanikāya. Bd. 1—5 ed. L. Feer. London 1884—1898. PTS. (Zahl des Saṃyutta, des Kap. innerhalb eines Saṃyutta, des Paragraphen innerhalb eines Kap., des Absatzes innerhalb eines Paragraphen, der G. innerhalb eines Absatzes, in Klammern Band- und Seitenzahl.)
- Sarṅgh. = Sarṅghādisesa (Vin. III).
- Smp. = Buddhaghosa's Samantapāsādikā ed. S. S. Dhammakitti. Heft 1—3. Colombo 1897, 1898, 1900 = Teil I (413 Seiten) und Teil II S. 1—72. Ein Stück auch ed. in Vin. III, 283—343.
- SN. = Suttanipāta ed. Fausböll, Part I Text. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga, des Sutta innerhalb eines Vagga, der Gāthā innerhalb des Sutta, in Klammern die durch den ganzen SN. durchgezählte Gāthā-Nummer.)
- Sum. = Sumaṅgalavilāsini ed. T. W. Rhys Davids & J. Estlin Carpenter. Part I. London 1886. PTS. (Zahl der Seite und der Gāthā auf je einer Seite.)
- Thag. = Theragāthā ed. H. Oldenberg. London 1883. PTS.
- Thīg. = Therigāthā ed. R. Pischel. London 1883. PTS.
- Ud. = Udāna ed. P. Steinthal. London 1885. PTS. (Zahl des Vagga und des Ud. innerhalb eines Vagga.)
- Vibh. = Vibhaṅgappakaraṇa. Ausgabe im Siamesischen Tripiṭaka. Abt. III. Bd. 2. (Zahl des Kap. und der G., in Klammern die der Seite.)
- Vin. = Vinayapiṭaka ed. H. Oldenberg. Bd. 1—5. London 1879—1883.
- VV. = Vimānavatthu ed. E. R. Gooneratne. London, ohne Jahreszahl. (Durchlaufende Zahl des Vimāna und der Gāthā innerhalb eines Vimāna, in Klammern Zahl des Buches, des Vimāna innerhalb eines Buches, der Gāthā innerhalb eines Vimāna nach der Zählung in Par. Dip. IV.)

Vinayapīṭaka Bd. I (Mahāvagga).

1. 3 + 5 + 7 = Ud. I. 1 + 2 + 3. KV. II. 3. 20¹⁻³ (I. 186). Asl. 45.

MV. I. 1. 3

Mvu II. 416. 16—19 + 417. 1—4. 9—12.*

* Die Herausgeber des Ud. und der Asl. haben die Entsprechung mit MV. schon notiert.

I. 1. 3 + 5 + 7 + I. 2. 3 = Ud. I. 1 + 2 + 3 + 4.

I. 1. 3^{a+b} etc. = I. 1. 5^{a+b} etc. = I. 1. 7^{a+b} etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5, I. 1. 7).

I. 1. 3^{a+b+c} etc. = I. 1. 5^{a+b+c} etc. (s. I. 1. 3, I. 1. 5).

I. 1. 3 *Yadā have pātubhavanti dhammā* (^{a+b} und ^{a+b+c} s. bes.)

atāpino jhāyato brāhmaṇassa

ath' assa kaṅkhā vapayanti sabbā

yato pajānāti sahetudhammaṃ.

Keine Abweichung in Ud., KV.

In Asl. gedruckt *sa hetudhammam* (sic).

Mvu II. 416. 16—19 *Yadā ime prādurbhavanti dharmā*

atāpino dhyāyato brāhmaṇasya

athāsya kaṅkṣā vyapanenti (C^opanayanti,

B^opananti) *sarvā*

yadā prajānāti sahetudharmā.

I. 1. 5^{a+b+c} = I. 1. 3^{a+b+c} etc. (s. dort).

^d *yato khayaṇi paccayānaṃ avedi.*

Keine Abweichung in Ud., KV.

Mvu II. 417. 1—3 = 416. 16—18 (s. unter MV. I. 1. 3).

⁴ *kṣayaṃ pratyayānāṃ avaiti.*

I. 1. 7^{a+b} = I. 1. 3^{a+b} etc. (s. dort).

^{c+d} *vidhūpayam tiṭṭhati Mārasenaṃ*

suriyo 'va obhāsayaṃ antalikkhaṃ.

Ud. *sūriyo*, das übrige ebenso.

KV. *suriyo* (v. l. M. *sūriyo*) *va obhāsayaṃ.*

In Asl. keine Abweichung von MV.

Mvu II. 417. 9 + 10 = 416. 16 + 17, s. unter MV. I. 1. 3

11 + 12 *vidharṣitā tiṭṭhati Mārasainyā*

sūryeṇaiva obhāsitaṃ antarikkhaṃ.

MV. I. 2. 3. I. 2. 3^a etc. (s. nächste und zweitnächste Parallele) vgl. Dh. 388^a *Bāhitapāpo ti brāhmaṇo.*

Vgl. auch S. VI. 1. 3. 8^{3c} (I. 141) *bāhitvā* (SS *bāhetvā*) *pāpāni anupalitto* (S² *anūpal°*).

SN. III. 6¹⁰ (519)^a *Bāhetvā* (B^{a1} *bāhi°*) *sabbapāpakāni* = N^m. IV^{6a} (81). N^c. V^{54a} (74) = VI^{6a} (83), überall ohne v. l. *bāhi°*.

I. 2. 3 *Yo brāhmaṇo*¹ *bāhitapāpadhammo* (^{a+b+d} s. auch bes.)

nīhuhuṅko nikaṣāvo yatatto

vedantaḡū vusitabrahmacariyo (^c s. auch bes.)

dhammena so brāhmaṇo brahmvādamaṃ vadeyya

yass' ussādā n'atthi kuhiṅci loke.

Ud. I. 4 abweichend nur: *nīhuhuṅko nikkasāvo.*

* *brāhmaṇo* in Ud. wird Druckfehler sein.

I. 2. 3^{a+b+d} etc. (s. vorige Parallele) vgl. auch Mvu III. 325. 6—9

Yo brāhmaṇo bāhitapāpadharmo

nīhuhuṅko niṣkaṣāyo (B^o *kāṣāyo*, M *kāpāyo*) *yatātmā*

kṣiṇāśravo antimadehadhārī

dharmena so brāhmaṇo brahmvādamaṃ vadeyya.

I. 2. 3^c etc. (s. I. 2. 3) auch = S. VII. 1. 9. 9^{2b} (I 168) *vedantaḡū vusitabrahmacariyo* =

SN. III. 4⁹ (468)^b *v° vusitabr°.*

Das Verbindende ist der gemeinsame Gedanke, daß nicht die Kastenzugehörigkeit den Wert des Menschen ausmacht.

I. 2. 3^e etc. (s. I. 2. 3) auch = SN. IV. 3⁴ (788)^d,* wo außerdem das unmittelbar vorangehende *vadanti* dem *vadeyya* entspricht, = N^m III^{8d} = 10^d (65. 67).

* Die Parallele von MV. und SN. schon notiert von FAUSBÖLL SN. p. xviii.

I. 3. 4¹⁺² = Ud. II. 1¹⁺². KV. II. 8. 8¹⁺² (I. 212).* LV. XXIV⁸¹⁺⁸² (380).

¹ *Sukho viveko tuṭṭhassa sutadhammassa passato*

*avyāpajjhaṃ sukhaṃ loke pāṇabhūtesu** saṃyamo* (^c s. auch bes.).

In Ud. *avyāpajjhaṃ* nach D, mit v. l. AB *°jjhaṃ.*

In KV. *viveko* mit v. l. P *vipāko*; *avyāpajjhaṃ*; *saññamo.*

LV. xxiv⁸¹ *Sukho vivekas tuṣṭasya śrutadharmasya paśyataḥ* MV. I. 3. 4. MV. I. 5. 3.
avyābadhyaṃ sukhaṃ loke prāṇibhūteṣu saṃyataḥ.

²*Sukhā virāgatā loke kāmānaṃ samatikkamo*
asmimānassa (B om. yo) *vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhaṃ* (^d s.
 auch bes.).

Ud. und KV. genau damit übereinstimmend, ohne die v. l.

LV. xxiv⁸³ *Sukhā virāgatā loke pāpānāṃ samatikramaḥ*
asmiṃ mānuṣyaviṣaye etaḍ vai paramaṃ sukhaṃ.

* Die Entsprechung von Ud. und MV. ist vom Herausgeber des Ud. schon
 notiert worden.

** *pānāḥ*^o in KV. ist wohl Druckfehler.

I. 3. 4^{1c} etc. (s. I. 3. 4¹⁺²), vgl. A. IV. 40. 3^{5c} (II. 44) = VI. 37. 3^{4c}
 (III. 337) = VIII. 37. 2^{2c} (IV. 244) *avyāpajjhaṃ sukhaṃ lokam*
 (in VI. 37 mit v. l. Ph. *loke*). It. 22^{2c} *avyāpajjhaṃ* (BM. °*jjaṃ*)
sukhaṃ lokam = It. 60^{2c} (ohne v. l.).

I. 3. 4^{2d} etc. (s. I. 3. 4¹⁺²) auch = KV. II. 8. 8^{3d} (I. 212).

I. 5. 3^{1a+b} etc. (s. folgende Parallelen) auch = ParDīp. IV. 25.*

* E. HARDY ParDīp. IV. 25 hat die Entsprechung mit MV. schon notiert.

I. 5. 3. 1¹⁺² + 7¹⁻³ + 12 + I. 6. 8¹⁻⁴ + 9 = M. 26¹⁻¹¹ (I. 168—171).
 I. 5. 3¹⁺² + 7¹⁻³ + 12 außerdem = S. VI. I. 1. 4¹⁺² + 9¹⁻³
 + 13 (I. 136—138).

I. 5. 3¹⁺² + 7²⁺³ + 12 (außer den Genannten) auch = D. XIV.
 3. 2¹⁺² (= 3. 4¹⁺²) + 3. 7¹⁻³.

I. 5. 3¹⁺² + 7¹⁺³ + 12 + 6. 8 + 9 vgl. (außer den Genannten)
 Mvu III. 314—327.

I. 5. 3¹⁺² + 7³ + 12 + I. 6. 8²⁻⁴ + 9 vgl. (außer den Ge-
 nannten) auch LV. xxv. 19 + 20 + 18 + 34 + xxvi¹⁻⁴.*

* Die Entsprechung von M. und LV. ist schon notiert M. I. 544f., die von
 MV., Mvu, LV. in Mvu III. 506f.

I. 6. 8¹⁻⁴ + 9 auch = KV. IV. 8. 7 (I. 289).

I. 6. 8¹⁺²⁺⁴ auch = ParDīp. V. 220 (schon gegeben von Pi-
 schel Thig. 203).

Und zwar gestalten sich die Entsprechungen samt den noch
 hinzutretenden Einzelparallelen Gāthā für Gāthā so:

I. 5. 3¹⁺² *Kicchena me adhigataṃ halaṃ dāni pakāsituṃ*
 (^{a+b} s. oben auch bes.)
rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambudho
 (^{c+d} s. unten bes.)

(v. l. AC *susambuddho*, C auch *susampuddho* und *su-
 sambuddho*.)

Paṭisotagāmi nipuṇaṃ gambhīraṃ duddasaṃ aṇuṃ
rāgarattā na dakkhanti tamokkhandhena āvuṭā.

(C corr. zu *paṭisotagāmiṃ*. D *paṭisotegāmin ti*. E *paṭi-
 sotagāmin ti*. D *dakkhinti*.)

D. XIV. 3. 2 abweichend: *halan . susambuddho*.

Paṭisotagāmiṃ dakkhinti (B^mK *dakkhanti*). °*kkhandhena*
āvaṭā (B^m *āvuṭā*, K *āvutā*).

M. 26¹⁺² (I. 168) abweichend: *halan . susambudho* mit v. l. ABMa*
 °*buddho*.

Paṭisotagāmiṃ mit v. l. NM* °*gāmi . dakkhinti* mit v. l.
 NM* °*anti*.

tamokkhandhena āvaṭā mit v. l. NM² *tamokh°*, N *āvuṭā*,
 M *āvutā* und *āvutā*.

S. VI. 1. 1. 4 abweichend: *halan . susambuddho*.

Paṭisotagāmiṃ . duddasaṃ . dakkhinti* mit v. l. B *dak-
 khanti*.

tamokkhandhena āvuṭā mit v. l. S² *āvataḥ*, S³ *āvaṭā*, C
āvuttā.

* *gambhīram* ist augenscheinlich nur Druckfehler, vielleicht auch *duddasaṃ*.

Mvu III. 314. 9—12 *Paṭisrotagāmiṇaṃ mārgaṃ gambhīraṃ durdṛ-
 ṣaṃ [mama]*

na rāgaraktā drakṣyanti alaṃ dāni prakāsituṃ.

Kṛcchreṇa me adhigato alaṃ dāni prakāsituṃ

anusrotam hi vuhyanti kāmeṣu grasitā narāḥ.

(^d s. auch bes.)

316. 20 + 21 *Paṭisrotagāmiko mārgo gambhīro durdṛṣo [mama]*

(BM *anu*)

rāgaraktā na drakṣyanti alaṃ brahme prakāsituṃ.

LV. xxv¹⁹⁺²⁰ *Pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama* MV. I. 5. 3. MV. I. 5. 7.
(^b s. auch bes.)

na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāsitum.
 *kāmeṣu patitā prajāḥ* (^b s. auch bes.)
kṛcchreṇa me 'yaṃ saṅgṛāptaṃ alaṃ tasmāt prakāsitum.
 MVu III. 314. 12^b und LV. xxv^{20b} vgl. SN. IV. 7¹⁰ (823)^d
kāmesu gathitā pajā.

LV. xxv^{19b} vgl. auch v. 34^b *gambhīradurdarśaduropa-*
gamaṃ und xxvi^{52a} *gambhīraṃ durdṛśaṃ sūkṣmaṃ.*

I. 5. 3^{1c+d} etc. (s. I. 5. 3¹⁺²) vgl. auch S. xxxv. 136. 4^{7a+d} (IV. 128)
Bhavarāgaparetehi
nāyaṃ dhammo* (B¹ maggo) *susambuddho* (B¹⁻² •budho.)
 = SN. III. 12⁴¹ (764)^{a+d} (*susambudho*, v. l. B^{si} •buddho. Ohne
 v. l. maggo.)

* *nāyaṃ* ist Druckfehler.

I. 5. 7¹ *Pāturahosi Magadhesu pubbe*
dhammo asuddho samalehi cintito
apāpur' etaṃ amatassa dvāraṃ (^c s. auch bes.)

* *suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ* (^d s. auch bes.)
 = M 26³, mit v. l. AE *avāpur'*.
 = S. VI. 1. 1. 9¹, aber *avāpur* — *etaṃ* mit v. l. BC *apāpu-*
retaṃ.

Vgl. MVu III. 317. 15—18 *Prādurahosi samalehi cintito*
dharmo asuddho magadheṣu pūrvaṃ (^b auch = 319. 7)
apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ
śṛṇontu (M •ṇvantu) *dharmāṃ vimalānubuddhaṃ* (BM
 •lenānu°).

LV. xxv²¹ *Vādo babbhūva samalair vicintito*
dharmo 'viśuddho magadheṣu pūrvaṃ
amṛtaṃ mune tad vivṛṇīṣva dvāraṃ
śṛṇvanti dharmāṃ vimalena buddhaṃ.

I. 5. 7^{1c} etc. (s. vorige Parallele und vgl. I. 5. 12^a) vgl. auch
 It. 84^{2c} [*apāvūṇanti*]* (B *apāmuṇanti*, A *apāpunenti*,

M *apāpurenti*, CDEPPa *apāpuranti*) *amatassa*
dvāraṃ.

VV. 64^{27c} (V. 14^{27c}) *apāpurantaṃ amatassa dvāraṃ.*

* Nur Coniectur.

* I. 5. 7^{1d} etc. (s. I. 5. 7¹) auch = SN. II. 14⁹ (384)^c
 und vgl. * S. VIII. 8. 6^{2a+b} (I. 192) *suṇanti dhammaṃ vi-*
malaṃ sammāsambuddhadesitaṃ = Thag. 1239^{a+b} s°
dh° vipulaṃ sammāsambuddhadesitaṃ. Cfr. ZDMG
 LXIII. 284.

I. 5. 7^{2a} etc. (s. I. 5. 7²) vgl. Sum. I. 61^{2d} *Siho yathā pabbatamud-*
dhani tṭhito.

I. 5. 7² *Sele yathā pabbatamuddhini tṭhito* (^{a+d+e+f} s. auch bes.)
yathāpi passe janataṃ samantato
tathūpamaṃ dhammamaṃ sumedha (^c u. ^{c+d} s. auch bes.)
pāsādam āruyha samantacakkhu
sokāvatiṇṇaṇi janataṃ apetasoko
avekkhassu (so AE, *apekkh°* CD, dann aber C *av°*) *jāti-*
jarābhīhūtaṃ.

= D. XIV. 3. 7¹, da aber •muddhani tṭhito,

sokāvatiṇṇaṃ,

avekkhassu ohne v. l.

= M. 26⁴ (I. 168), mit v. l. ABCDE *Selo* für *Sele*,

mit •muddhani tṭhito,

sokāvatiṇṇaṃ janataṃ,

avekkhassu ohne v. l.

= S. VI. 1. 1. 9² (I. 137), mit •muddhani tṭhito,

janataṃ in ^e, mit v. l. S¹⁻² *jantum*, S³ *jantam*, korr.

zu *janataṃ,*

avekkhassu ohne v. l.*

= It. 38³, mit v. l. CDE *Selo* für *Sele*, mit •muddhani tṭhito

(BPPa •tṭhito),

dhammamaṃ mit v. l. C *dhammavaraṃ,*

mit *sumedho*, v. l. BMP *sumedha,*

ārūyha mit v. l. B *ārūyha*, **cakkhu* mit v. l. BEM **ū*, MV. I. 5. 7. MV. I. 5. 7.

C **uṃ*,

sokāvatiṇṇaṃ mit v. l. DE **kiṇṇaṃ, janataṃ ap**, mit v. l.

DEMPPa **tam ap*,

C **tam mapetaṃ soko*,

avekkhati mit v. l. DE *apekkhati*.**

= N^m. XIV¹⁴ (337) = XVI⁵ (431), beide mit **muddhani t̄hito*,

sokāvatiṇṇaṃ janatammapeṭasoko,

*avekkh** (XIV¹⁴ *avekkhasu*).

= N^o XVI² (179), mit **muddhani t̄hito*,

sokāvatiṇṇaṃ janatammapeṭasoko,

avekkhassu.

* *tathūpamaṃ* von S. ist natürlich Druckfehler.

** Die Entsprechung von D., S. und It. schon notiert D. II. 39.

I. 5. 7^{2a+d+e+f} etc. (s. I. 5. 7²) vgl. auch Dhp. 28^{c-f} = Mil. 387^{2e-f}

paññāpāsādam āruyha asoko sokiniṃ (Mil. **niṃ*) *pajam*

pabbataṭṭho va bhummaṭṭhe (Dhp. v. l. B^r *bhūma**, Mil.

v. l. M *bhūma**)

dhīro bale avekkhati.

= Dutr. A³ 16^{e-f} *praṇaprasada aruyu asoka soino jana*
pravataṭṭho va bhumaṭṭha dhīru bala ave-
chiti.*

Vgl. auch Mbh. XII. 17²⁰ (Calc. XII. 530):

prajñāpāsādam āruhya asocyān (Calc. *na soicyān*) *socato*

janān

jagatīsthān ivādrīstho mandabuddhir na cekṣate.

* MV., Dhp., Dutr. und Mil. schon verglichen von FAUSBÖLL Dhp.

2. Ausg. S. 8f., Mil. und Dhp. auch schon von TRECKNER Mil.

p. 430.

* I. 5. 7^{2c} etc. (s. I. 5. 7²) vgl. SN. II. 1¹² (233)^c *tathūpamaṃ*

dhammavaraṃ adesayi (C^k b **yī*)

= Kh P. VI^{12c} (*adesayī*).

I. 5. 7^{2c+d} etc. (s. I. 5. 7²) auch = Sum. I. 183* (gedruckt *dham-*

mam ayaṃ Sumedha).

* Schon verglichen in D. II. 39.

I. 5. 7^{3a+b} etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch S. XI. 2. 7. 4^{a+b} (I. 233)

Uṭṭhāhi (B *uṭṭhehi*) *vīra vijitasāṅgāma*

pannabhāra anaṇa vicara loke

= MVU III. 315. 14 *Uṭṭhehi vijitasāṅgrāma pūrṇabhāro tvaṃ*
anṛṇa vicara loke

= LV. XXV^{17a+b} *Uṭṭiṣṭha vijitasāṅgrāma prajñākārā timi-*
srā vivara loke.

I. 5. 7³ *Uṭṭhehi vīra* (B *dhīra* korr. zu *vīra*) *vijitasāṅgāma*

sattavāha anaṇa vicara loke (^{a+b} s. auch bes.)

desetu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhaviṣanti.

= D. XIV. 3. 7², mit *vīra* ohne v. l., **sāṅgāma*,

anaṇa mit v. l. S^{ed} *anana*, S^t *anaṇa*, *vicara* mit v. l.

K *vivara*

= M. 26⁵ (I. 169), mit *vīra*, **sāṅgāma*,

desassu (NM* *desetu*).

= S. VI. 1. 1. 9³ (I. 137), nur in B, mit *Uṭṭhehi vīra* **sāṅgāma*,

dhammam.

= S. XI. 2. 7. 5 (I. 234),* mit *Uṭṭhāhi vīra vijitasāṅgāma*,

dhammam.

= MVU III. 316. 4 + 5 = 17 + 18 *Uṭṭhehi vijitasāṅgrāma*

pūrṇabhāro tvaṃ anṛṇa vicara loke

deṣehi sugata dharmmaṃ aññātāro bhaviṣyanti

= LV. XXV¹⁸ *Uṭṭiṣṭha vijitasāṅgrāma*

prajñākārā timisrā vivara loke

desayu tvaṃ mune dharmmaṃ aññātāro bhaviṣyanti.

* Die Entsprechung von M. und S. auch notiert M. Bd. I. 544; die von MV., D., S. und It. in D. II. 39; die von MV. und S. in S. I. 234.

(Fortsetzung folgt.)

Die Gāthās des Vinayapīṭaka und ihre Parallelen.

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

- i. 5. 12^a etc. (s. i. 5. 12 und i. 5. 7^{1c}).
 i. 5. 12^{a+b} etc. (s. nächste Par.) vgl. It. 84^{2c} (s. unter MV. i. 5. 7^{1c})^{+d} *yogā pamocenti* (CDE ^o*mocanti*, BM ^o*mucanti*) *bahujanam te* (BM ^o*nan te*).
 i. 5. 12 *Apārutā tesam amatassa dvārā*
ye sotavanto pamuccantu saddham
vihimsasāññī paguṇam na bhāsi*
dhammam paṇītam manujesu Brahme.
 = D. xiv. 3. 7³, mit v. l. K *te* statt *tesam*, und SS *Brahme*
 nach *dvārā*, *saddham* mit v. l. S^o *saccam*, S^d *sab-*
*bam***, n' *abhāsiṃ* (nach S^{cd} BK, *bhāsi* S^o).
 = M. 26⁶ (i. 169), mit v. l. B *Apārutāse tesam*, mit *dvārā*
Brahme (aber NM* ohne *Brahme*) *na bhāsiṃ*.
 = S. vi. 1. 1. 13, mit *tesam*, und SS *Brahmā* nach *dvārā*,
pamuccantu,
paguṇam na bhāsiṃ* (BC *nabhāsi*)
*paṇītam.****

* *paguṇam* in D. und S. wird Druckfehler sein.** DULVA setzt nach FEER die Lesart *kañcham* voraus.*** *paṇītam* in S. wohl nur Druckfehler, auch *m* von *paṇītam* und *tesam*
vielleicht nur Druckversehen?

MV. i. 5. 12.

- = MVu III. 319. 3—7 *Apāvrtam me amṛtasya dvārāṃ Brah-*
meti bhagavāṃ (so B; M ^o*vān*)*
ye śrotukāmā śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ
viheṭhasaṃjñāo praguṇo abhūṣi (BM *abhāṣi*)
dharmo (B ^o*rmaṃ*, M ^o*rmaḥ*) *asuddho Magadheṣu pūrvaṃ.*
 * SENART hat *bhagavantaṃ* in den Text gesetzt und die beiden ersten
 Pādas anders abgeteilt, nämlich in drei zerlegt.
 = LV. xxv. 34 *Apāvrtās teṣāṃ amṛtasya dvārā*
Brahman ti satataṃ ye śrotavantaḥ
praviṣanti śraddhā naviheṭhasaṃjñāḥ
śṛṇvanti dharmam Magadheṣu sattvāḥ.

- i. 6. 8¹⁻⁴ + 9 auch = KV. iv. 8. 7 (i. 289). i. 6. 8¹⁺²⁺⁴ = ParDīp.
 v, 220 (schon gegeben von FISCHER in Thīg. 203).
 i. 6. 8^{1a+b+c} etc. (s. folg. Parallele) vgl. auch SN. i. 12⁵ (211)
^{a-c} etc., s. ZDMG LXIII und s. MVu III. 118. 8—10 am Ende
 der nächsten Parallele.*
 * MV., Dh., SN., Thīg.-Komm. hat schon FAUSBÖLL SN. XVI verglichen,
 und MV., M., S., Dh., SN., MVu III. 326 in Dh. 2. Ausg. 79.
 (^{a-c} s. auch besonders)
 i. 6. 8¹ *Sabbābhikhū sabbavidū 'ham asmi*
sabbesu dhammesu anupalitto
sabbañjaho taṇhakkhaye vimutto (^{a-c} s. auch bes.)
sayam abhiññāya kam uddiseyyam.
 = M. 26⁷ (i. 171), mit *anupalitto*
sabbañjaho.
 = Dh. 353,* in 1. Ausg. mit v. l. AC ^o*bhu* ^o*vidu*
 B *sabbañjaho*, C *sabbañjaho*
 AB *abhiññāya*,
 und in beiden Ausgaben im Text mit *anupalitto*,
sabbañjaho.
 * Die Entsprechung von M. und Dh. schon notiert M. Bd. i. 545.
 = KV. iv. 8. 7¹, mit *'ham*, *anupalitto*, *sabbañjaho*, *kam*, v. l.
 PS, *taṇhakkhayo.*
 = ParDīp. v. 220¹, mit *'ham*, *anupalitto*, *sabbañjaho*, *kam*,
 Cod. *taṇhakkhayo*,

bei FISCHER in Thīg. 203 aber mit *'haṃ sabbañjaho taṅ*. MV. I. 6. 8. MV. I. 6. 8.
hakkhaye, im übrigen wie ParDip.

= MVU III. 326. 5—8 *Sarvābhīhū sarvavido ham asmi*
sarvehi dharmehi anopalipto
sarvajño haṃ tṛṣṇākṣaye vimukto
ahaṃ abhiññāya kim uddiseyaṃ.

Z. T. auch =

MVU III. 118. 8—11 *Sarvābhīhū sarvavidū ham asmi*
sarveṣu dharmeṣu anopaliptaḥ
sarvaṃ jahe tṛṣṇākṣayā vimukto
na māḍṛso saṃprajāneti vedanā.

Zu 11 vgl. MV. I. 6. 9^a etc. (s. dort).*

* Fast alle diese Entsprechungen sind schon notiert von FAUSBÖLL
 DhP. 2. Ausg. 79.

I. 6. 8^{1b} etc. (s. I. 6. 8. 1^{a+b+c} und I. 6. 8¹) auch = Thag. 10^c
sabbesu dhammeṣu anupalitto.

I. 6. 8^{2a} etc. (s. I. 6. 8²) auch Zitat in Visuddhim. VII.

I. 6. 8² *Na me ācariyo atthi, sadiso me na vijjati* (^a u. ^b s. a. bes.)
sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi me paṭipuggalo (^{c+d} s. a. b.)

= M. 26⁸. KV. IV. 8. 7² (I. 289). ParDip. v. 220² (= Thīg.
 203). Mpū 513. Mil. 235 = 236.*

Überall ohne Abweichungen.

* Die Entsprechung von M. und Mil. schon notiert M. I. 545, die von
 MV., M. und Mil. in Mil. 427.

Vgl. MVU III. 326. 11

Na me ācāryo asti kaścīṭ sadṛso me na vidyate
 + 16* *sadevakasmīṃ lokasmīṃ sadṛso me na vidyate.*

LV. XXVI^{1a+b} *Ācāryo na hi me kaścīṭ sadṛso me na vidyate*
 + ^{2c+d} *sadevāsuraṅgandharve nāsti me pratipuṅgalaḥ.*

* Gehört also in MVU in Wirklichkeit zur nächsten Strophe, mit der
 unsere Strophe die beiden letzten Pādas ausgetauscht hat. Ebenso
 verhält es sich mit LV.

I. 6. 8^{2b} etc. (s. I. 6. 8²) auch = Thag. 1087^d. Vgl. auch B. I^{42d}
sadiso te na vijjati.

I. 6. 8^{2c} etc. (s. I. 6. 8²) vgl. SN. III. 12³⁷ (⁷⁶⁰)^a etc., ZDMG 64. 55.

I. 6. 8^{2c+d} etc. (s. I. 6. 8²) vgl. auch D. XXI. 2. 9^{9c+d}. A. IV. 23.

15*

3^{7c+d} (II. 24) = It. 112^{7c+d}. SN. III. 6³⁵ (⁵⁴⁴)^{c+d} *sade-*
vakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi te paṭipuggalo.

I. 6. 8^{2c+d} etc. (s. eben) + ^{3b+c} (s. nächste Parallele) vgl. D. XXI.

2. 9⁹ *Tuvaṃ ev 'asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro;*
^{c+d} s. vorige Parallele.

I. 6. 8³ *Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ satthā anuttaro* (^{b+c} s. auch bes.)
eko 'mhi sammāsambuddho sītībhūto 'smi nibbuto (^d s. a. b.)

= M. 26⁹ (I. 171) ohne Abweichungen.

= KV. IV. 8. 7³ (I. 289), mit *Ahañ hi* (v. I. P *ahañ cā*).

Vgl. MVU III. 326. 15

Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ loke anuttaraḥ

+ 12 *eko smi loke saṃbuddho prāpto saṃbodhim uttamāṃ.**

LV. XXVI^{2a+b}

Ahaṃ evārahaṃ loke śāstā hy ahaṃ anuttaraḥ

+ ^{1c+d} *eko 'ham asmi saṃbuddhaḥ sītībhūto nirāśravaḥ.**

* S. die Anmerkung zu I. 6. 8².

I. 6. 8^{3d} etc. (s. I. 6. 8³) auch = VV. 83¹⁰ (VII. 9¹⁰)^b *sītībhūto 'smi*
nibbuto = PV. I. 8^{7b} = II. 5^{10b}. II. 6^{18b} = DhPA. 15^{4b}

(FAUSBÖLL 96). (In allen diesen Stellen entspricht außer-
 dem das vorhergehende *smi*, PV. I. 8⁷ *smiṃ*, dem *'mhi*
 von MV. I. 6. 8^{3c} etc.), ferner = Thag. 298^d (durch das
 vorhergehende *abbuyha* zusammenhängend mit *abbū-*
hasallo in ^a aller angeführten Stellen von VV. bis
 DhPA.).

Vgl. auch PV. II. 13^{15b} *sītībhūtāsmi nibbutā* (durch
 vorangehendes *abbūhasallāsmi* wegen des *smi* mit *'mhi*
 der Stellen MV. I. 6. 8³ etc. und wegen des *abbūha-*
 mit VV. 83¹⁰ [VII. 9¹⁰] etc., Thag. 298^d und der sogleich
 zu nennenden Stelle Thīg. 15^d verknüpft).

Vgl. auch Thīg. 15^d *sītībhūtāsmi nibbutā* (mit voran-
 gehendem *abbuyha*) = 16^d v. I. C. = 34^d (durch *rāgo* in ^b
 mit *rāgo* von 16^c verknüpft) = 76^d (durch *samucchinā*
 in ^a mit *samucchinno* von 34^c verknüpft) = 101^d (durch
āsave sabbe in ^c mit *āsave sabbe* von 76^c verknüpft).

Vgl. auch Thīg. ^{66d} *ṣitibhūta mha nibbutā* (durch *diṣvā* MV. I. 6. 8. MV. I. 6. 8. in ^a und *khīṇāsava* in ^o verknüpft mit *diṣvā* in ^a von ¹⁰¹ und *āsava* in ^{76o} und ^{101o}).

Vgl. auch Ap. in ParDīp. v. 156 ^{188d} *ṣitibhūta sunibbutā* (durch *Na sociyā* in ^a verknüpft mit *na socāmi* in ^o der angeführten Stellen VV. 83 ¹⁰ bis DhPA. 15 ^{4b} und PV. II. 13 ¹⁵).

I. 6. 8 ^{4a} etc. (s. I. 6. 8 ⁴ und I. 6. 8 ^{4a+b}) vgl. auch Smp. in Vin. III. 317 ^{4d} = Dīp. VIII ^{11d}, XIV ^{46b} *dharmacakkappavattanaṃ*.

B. I ^{58d}, ^{59d}, 70 ^d, IX ^{5b}, XVI ^{2b} *dharmacakkappavattane*.

LV. XXVI ^{46d} *dharmacakraṃ pravartane*. ^{74b} *dharmacakrapravartane*.

SN. III. 7 ⁹ (⁵⁵⁶) ^d = Thag. ^{826d} *dharmacakkaṃ pavattitaṃ* (in SN. mit v. l. B ^{si} *°cakkappavattiyaṃ*). LV. XXVI ^{42b}, ^{52b}, ^{53d}, ^{61b} *dharmacakraṃ pravartitaṃ*.

B. III ^{4a}, XIX ^{3a}, XXI ^{3a}, XXII ^{3a}, XXIII ^{3a}, XXIV ^{3a}, XXV ^{3a} *Dharmacakkappavattente*.

B. II ^{184b} *dharmacakkaṃ pavattayaṃ* und ^d *dh° pavattaya*.

S. XXII. 78. 11 ^{1b} *dharmacakkaṃ pavattayi* = A. IV. 33. 3 ^{1b} (II. 34).

Derselbe Pāda auch B. VII ^{2d}, ^{4b}, X ^{6b}, XII ^{3d}, XIII ^{3d}, XIV ^{2d} (an dieser Stelle *°cakkam*). XV ^{2b} (*°cakkam*). XVIII ^{3d}.

B. XXVI ^{2b} *dharmacakkaṃ pavattayaṃ*.

Dīp. I ^{30d} *dharmacakkaṃ pavattitaṃ*.

B. XX ^{3a} *dharmacakkam pavattetvā*.

B. XXI ^{2o} *dharmacakkaṃ pavattesi*.

LV. XXVI ^{10d} *dharmacakraṃ pravartayitā*.

Mvu I. 277. 3 ^b *dharmacakraṃ pravartate*.

I. 178. 9 ^b *dharmacakre* (v. l. CML *°cakraṃ*) *pravartite*. (v. l. BNACML *°varttate*).

III. 342. 9 ^a *dharmacakraṃ pravarteti*.

I. 125. 16 ^a *dharmacakraṃ pravartentānāṃ*.

I. 267. 16 ^a *dharmacakraṃ pravartesi*. 17 ^a *dh° pravartitvā* = LV. XXVI ^{67c}

III. 343. 16 ^a *dharmacakraṃ pravartentena*.

I. 6. 8 ^{4a+b} etc. (s. I. 6. 8 ⁴) vgl. auch B. XX ^{2o+d} *dharmacakkaṃ pavattetum pakkāmi Bandhumatim puraṃ*.

I. 6. 8 ⁴ *Dharmacakkaṃ pavattetuṃ* (^a s. auch bes., auch ^{a+b} s. bes.) *gacchāmi Kāsinaṃ puraṃ* (so C, *kāsinaṃ* AD., *°sinaṃ* oder *°sīnaṃ* E, *°siyaṃ* B)

andhabhūtasmi lokasmiṃ (AC *andhibhūtasmi*) (^o s. a. b.) *āhañhi* (so AE, *ahañhi* B, *āhañci* C, *ahañhi* D) *amatadudrabhiṃ* (D *°dudubhiti*).

= M. 26 ¹⁰ (I. 171), wo aber in ^b keine v. l.,

^o *andhabhūtasmiṃ* (v. l. M ^{*} *andhibh°*)

^d *āhañchaṃ* (v. l. C *āgacchaṃ*, A *āhaccaṃ*, B *agajūṃ*, N *āhañhi*, M *āhañña* und *ahañci*).

amatadundubhiṃ (v. l. NM ^{*} *°dudrabh°*).

= KV. IV. 8. 7 ⁴ (I. 289), wo ebenfalls in ^b keine v. l.,

^o *andhabhūtasmiṃ* (v. l. *Pantabhūtasmi*),

^d *āhañhi° amatadudrabhiṃ* (v. l. K *ahaññiṃ amatadundubhiṃ*, S ₂ *ahañci amantadudrubhiṃ*, S *āhañji amatadundubhiṃ*).

* Gedruckt *āhañ hi*.

= ParDīp. v. 220 ³, wo aber statt *dharmacakkaṃ* Cd *brahmacakkaṃ* hat,

^b ohne v. l.,

^o *andhabhūtasmiṃ*,

^d *āhañchūṃ amatadudrabhiṃ*.

In FISCHELS Thīg. 203 aber *dharmacakkaṃ, andhabhūtasmi, āhañhi*, im übrigen wie ParDīp.

Vgl. Mvu III. 327. 6 + 7 *Vārāṇasiṃ gamiṣyāmi*

āhaniṣyaṃ amṛtadundubhiṃ

dharmacakraṃ pravartayaṣyaṃ

loke aprativartiyaṃ.

Vgl. LV. xxvi⁴

*Vārāṇaṣīṃ gamiṣyāmi gatvā vai Kāśināṃ puriṃ
andhabhūtasya lokasya kartāsmṃ asadrśāṃ prabhāṃ*

+ ^{5d} *tādayiṣye 'mṛtadundubhiṃ*+ ^{6c+d} *dharmacakraṃ pravartīṣye lokeṣv aprativartitāṃ.*

i. 6. 8^{4c} etc. (s. i. 6. 8⁴) vgl. auch Dhṃ. 174^a *Andhabhūto* (in 2. Ausg. v. l. B^f *andhī°*) *ayaṃ loko*

= Mvu i. 303. 16^a (ohne v. l.).Vgl. auch LV. xxiii^{1c} *andhabhūtasya lokasya.*

i. 6. 9 *Mādisā ve jinā honti ye pattā āsavakkhayaṃ* (^b s. auch bes.)

jitā me pāpakā dhammā tasmāham Upaka jino.= M. 26¹¹, wo abweichend nur *tasmā 'haṃ Upakā.*= KV. iv. 8. 7⁵ (i. 289), wo *tasmā 'haṃ Upaka.*

= Mvu iii. 326. 19 + 20

*Jinā hi mādrśā bhonti ye prāptā āśravakṣayaṃ**jitā me pāpakā dharmā tasmād ahaṃ Upaka jino.*^d auch 327. 1 und 3 (Z. 1 aber mit *jinaḥ* statt *jino*).= LV. xxvi³*Jinā hi mādrśā jñeyā ye prāptā āśravakṣayaṃ**jitā me pāpakā dharmās tenopaga jino * hy ahaṃ. **** Gedruckt *tenopagajino.*** Vgl. M. MÜLLER, *Anecd. Oxon.*, Ar. Ser. I. ii. Oxford 1883, p. xi zu dieser Stelle.

i. 6. 9^b etc. (s. i. 6. 9) auch = A. v. 55. 3^{5d} (iii. 69). viii. 29. 6^{9d} (iv. 228). It. 58^{2d}. 96^{3d}. ^d einer G. in Visuddhim. viii.

i. 11. 2¹⁺² *Baddho* (v. l. ABC *Bandho*) *'si sabbapāsehi*

ye dibbā ye ca mānūsā (^b s. auch besonders)

mahābandhanabaddho 'si (A ^o*bandho*, C *Mārabandhanabaddho*
corr. zu *mahāb°*, B *Mārabandhanabandho*)

na me samaṇa mokkhasi. (^d s. auch bes.)*Mutt 'āhaṃ* (B *Muttohaṃ*) *sabbapāsehi**ye dibbā ye ca mānūsā* (^b s. auch bes.)

mahābandhanamutto 'mhi (so A, *Mārab°* B, *Mārab°* corr. zu
mahāb° C)

niḥato (B *niḥato*) *tvam asi Antaka.* (^d s. auch besonders.)

MV. i. 6. 8. MV. i. 11. 2. = S. iv. 1. 5. 3 + 4 (i. 106),* wo aber *Baddho 'si* ohne v. l.,
mahābandhanabaddho mit v. l. S² *Mārab°*,
Mutto haṃ mit v. l. B *muttāhaṃ*,
mahābandhanamutto und *niḥato* ohne v. l.

* Diese Entsprechung ist schon von FERR, S. i. 106, notiert.

Vgl. auch Mvu iii. 416. 3 + 5 + 6

*gāḍhabaṇḍhanabaddho 'si na me śramaṇa mokṣyasi.**Mukto 'haṃ sarvapāsehi ye divyā ye ca mānūsā**evaṃ jānāhi pāpīmaṃ* (M ^o*pīyaṃ*) *niḥato tvam asi Antaka.*Vgl. ferner MV. i. 13. 2¹⁻² etc. (s. dort).

i. 11. 2^{1b=2b} etc. (s. i. 11. 2¹⁺²) = i. 13. 2^{1b=2b} etc. (s. i. 13. 2¹⁺²)

auch = It. 95^{2d} (v. l. C *nibbā*). Thig. 47^b (v. l. S *nibbā*). 76^b. 350^b

(*vimuttā* in 350^c außerdem anknüpfend an *muttāhaṃ* von
MV. i. 11. 2^{2a} etc.). J. 547^{630d} (außerdem *sabbe* in 630^c
dem *sabba-* von MV. 1^a. 2^a etc. entsprechend). Mvu ii. 366.

1^b *ye divyā ye ca mānūsāḥ* (und in ^a *sarve*).

Vgl. auch J. 539^{115d} *ye dibbe ye ca mānuse* (und ^c *kāmasaṃyo-*
jane checchaṃ mit *kāma* anknüpfend an It. 95^{2c}, Thig. 47^a.
350^a, mit *saṃyojane* an *yogā* von Thig. 76^a, mit *checchaṃ* an
samuccinnā von Thig. 47^a. 76^a).

i. 11. 2^{1d} etc. (s. i. 11. 2¹⁺²) = i. 11. 2^{3d} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴) und i. 13.
2^{1d} etc. (s. i. 13. 2¹⁺²) auch = S. iv. 2. 9. 12^d (i. 116) = iv. 3. 4.
5^d (i. 123).

i. 11. 2^{2d} etc. (s. i. 11. 2¹⁺²) = i. 11. 2^{4d} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴). i. 13.
2^{2d} etc. (s. dort) auch

= S. iv. 1. 1. 4^{2d} (i. 103) (aber *tvam*). iv. 1. 2. 4^d (i. 104). iv. 1. 3.5^{1d} (i. 104) (an den beiden letzten Stellen *tvam*). Thig. 59^d = 62^d = 142^d = 188^d = 195^d = 203^d = 235^d = Mvu iii, 417, 4^b

(überall *tvam*. Alle diese Thig.-Stellen = Mvu haben außerdem in ^c *pāpīma* und Mvu in ^a *pāpīmaṃ* gemeinsam mit
S. iv. 1. 2. 4^c und iv. 1. 3. 5^{1c}).

i. 11. 2¹⁺² (s. oben) + ³⁺⁴ (s. nächste Parall.) vgl. Mvu iii. 416. 3 +

5 + 6 (s. oben unter MV. i. 11. 2¹⁺²) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (MV.i. 11. 2¹⁺²) + 17 + 18 + 417. 2 + 3 (s. unter MV. i. 11. 2³⁺⁴).

i. 11. 2³⁺⁴ *Antalikkhacaro pāso yv āyaṃ carati mānaso*
tena taṃ bādhayissāmi^d (= i. 11. 2^{1d} etc.) s. oben bes.
Rūpā saddā gandhā rasā (^a s. auch bes.)
phoṭṭhabbā ca manoramā (^{a+b} s. auch bes.; auch ^b)
ettha me vigato chando^d (= i. 11. 2^{2d} etc.) s. oben bes.
 = S. iv. 2. 5. 2 + 3 (i. 111), wo aber *yo'yam* mit v. l. B *yv āyaṃ*,
bādhayissāmi wie MV.,
Rūpā saddā rasā gandhā (B *gandhā rasā*),
poṭṭhabbā.

Vgl. Mvu III. 416. 17 + 18 + 417. 2 + 3 + 4

Dṛḍho nāma mayā pāso carati mānasam tava
tena tvam bandhayiṣṣāmi^b (= III. 416. 3^b etc.) s. oben u. i. 11. 2^{1d}.
Pañcakāmaguṇe loke manañ. ṣaṣṭhaṃ praveditaṃ (BM *ṣaṣṭhā*
praveditā)

tatra me vigato chando vidhvasto vinalikṛto

evam jānāhi pāpimaṃ^b (= Z. 6^b) s. oben unter i. 11. 2^{2d}.

(In 416. 17^a hat Mvu sich selbst kopiert: II. 235. 10^a *dṛḍho vāra-*
trako pāso = J. 359^{2c} *daḷho vārattiko pāso*. In 417. 2
 ist der Mvu-Kompilator in S. i. 3. 10² = SN. i. 9¹⁹
 (171) = KV. VIII. 3. 2 (II. 367) geraten,* verführt durch
 417. 3^a: S. i. 3. 10^{2c} = SN. i. 9¹⁹ (171)^c *ettha chandaṃ*
virājetvā und durch den Umstand, daß in A. v. 55. 3³ =
 Thag. 455 die Zeile *rūpā saddā* etc. mit *Pañca kāmaguṇā*
ete verbunden ist).

* Ich habe hier also eine ganz andere Ansicht als SENART Mvu III. 523.

i. 11. 2^{4a} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴ und i. 11. 2^{4a+b}) auch = S. xxxv. 136.
 4^{1a} (iv. 127) = SN. III. 12³⁶ (759)^a (aber in SN. *rasā gandhā*
 mit v. l. B^{ai} *gandhā rasā*). Auch = S. iv. 2. 7^{1a} (i. 113) (aber *rasā*
gandhā). S. auch unter MV. i. 11. 2^{4a+b}.

* Vgl. auch SN. II. 14¹² (387)^a *Rūpā ca saddā ca rasā ca gandhā*.
 Vgl. auch *Madhyamakavṛtti* Kap. 23, p. 456. 4 *rūpasābdarasa-*
sparśā gandhā . . .

Vgl. ferner *rūpe sadde rase gandhe* J. 544^{189a} etc. (s. unter i.
 11. 2^{4a+b}).

MV. i. 11. 2. i. 11. 2^{4a+b} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴) auch = S. v. 4. 5^{1a+b} (i. 131), wo
 aber *rasā gandhā poṭṭhabbā*. A. v. 55. 3^{3c+d} (III. 69) (*rasā gandhā*
phoṭṭhabbā) = Thag. 455^{a+b} (ebenso).
 Ebenso Thag. 895^{a+b}.

Vgl. auch PV. II. 9^{59c+d} und IV. 7^{1c+d} *rūpe sadde rase gandhe*
 (in ParDīp. III. 263 v. l. DB *gandhe rase*) *phoṭṭhabbe* (in
 der Ausgabe an beiden Stellen *poṭṭhabbe*, in ParDīp. III
 wenigstens an der zweiten) *ca manorame*.

i. 11. 2^{4b} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴ und i. 11. 2^{4a+b}) auch = VV. 81 (= VII. 7)
^{11d} (wo auch ^{a-c} verwandt MV. etc. ^a).

i. 11. 2^{4d} etc. (s. i. 11. 2³⁺⁴) = i. 11. 2^{2d} etc. (s. dort).

i. 13. 2¹⁺² *Baddho* (AB *Bandho*, C *Baddho* corr. zu *bando*) ^{'si} *Māra-*
pāsehi (AB *ṣpāsehi*)^b = i. 11. 2^{1b} etc. (s. dort).
mahābandhanabaddho ^{'si} (A *bandho*, BC *Mārabandhanabandho*)
^d = i. 11. 2^{1d} etc. (s. dort).

Mutt'āham (B *mutto hi*) *Mārapāsehi* (AB *ṣpāsehi*)

^b = i. 11. 2^{1b=2b} etc. (s. dort).

mahābandhanamutto (C *Mārabāndhanamutto*) ^{'mhi}

^d = i. 11. 2^{2d} etc. (s. dort).

= S. iv. 1. 4. 3 + 4 (i. 105) *Baddho* (B *Bandho*) *si Mārapāsehi*

^b = MV. i. 11. 2^{1b} etc. (s. dort).

Mārabandhanabaddho (B *bandho*) ^{'si}

^d = MV. i. 11. 2^{1d} etc. (s. dort).

Mutto'ham (BS² *muttāham*) *Mārapāsehi*

^b = MV. i. 11. 2^{1b=2b} etc. (s. dort).

Mārabandhanamutto ^{'mhi}

^d = MV. i. 11. 2^{2d} etc. (s. dort)

und vgl. überhaupt MV. i. 11. 2¹⁺² etc. (s. dort).

i. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺² vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 + 18—21 + 445.
 2—5.

i. 22. 4¹⁺² + 13¹⁻⁴ + 14 = Nid. 282—288 (J. i. 83 f.).

Einige Gāthās haben auch noch Sonderentsprechungen. Im
 einzelnen verhält es sich folgendermaßen:

i. 22. 4¹⁺² *Kim eva disvā Uruvelavāsi*

pahāsi aggim (C *aggi*) *kisako* (BD, *kissako* AC) *vadāno* MV. I. 22. 4. MV. I. 22. 4 + 5.
pucchāmi taṃ Kassapa etam atthaṃ (° auch = SN. II. 2³ (241)^c
 etc., s. ZDMG LXIII. 261)

kathaṃ pahīnaṃ tava aggihuttaṃ.

Rūpe ca sadde ca atho rase ca (* s. auch besonders)
kāmitthiyo (AC *kāmittiyo*) *cābhivadanti* (A *cātiv*°) *yaññā*
etaṃ malan ti upadhīsu ñatvā
tasmā na yiṭṭhe na hute arañjiṃ (ᵀ s. auch besonders).

= Nid. 282 + 283 (J. I. 83), wo aber 282^b ohne v. l.,
 auch 283^b *kāmitthiyo* ohne v. l., v. l. C^s *cābhivadanti*, C^v
cābhivadanti corr. zu *nābhiv*°, im Text *yaññāṃ* statt *yaññā*,
 v. l. C^k C^s *yaññāṃ*, C^v *saññāṃ* corr. zu *yaññāṃ*, in ᵀ *arañjiṃ*.
 Auch = J. 544 Einl. 1 + 2 (VI. 220), wo nur *yaññā* statt *yaññā*
 vom MV.-Text abweicht. vv. ll. sind nicht vorhanden.*

* Alle genannten drei Entsprechungen sind schon notiert von FAUSBÖLL
 J. VI. 220.

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16

Kim eva dṛṣṭvā Uruvilvavāsi
prahāya agniṃ (BM *agni*) *kṛśako vadāno*
pucchāmi te Kāśyapa etam arthaṃ
kathaṃ prahīnaṃ tava agnihotraṃ.
Annāni pānāni atho rasāni
kāmāṃ striyo cābhivadaṃti yajñe
etaṃ malan ti upadhīsu jñātvā
tasmān na yajñe na hute ramāmi.
 16 vgl. unten 445. 5. *

* Die Entsprechung mit MV. hat SENART schon angegeben Mvu III. 526.

- I. 22. 4^{2a} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²) vgl. auch I. 22. 5^{1b} etc. (s. dort).
 I. 22. 4^{2d} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²) auch = I. 22. 5^{2d} etc. (s. I. 22. 4¹⁺²
 + 5¹⁺²).
 I. 22. 4¹⁺² (s. vorvorige Parallele)
 + 5¹⁺² *Ettha ca* (A *ettheva*, B *etta ca*, C *ettha ca*) *te mano*
na ramittha Kassapā 'ti Bhagavā avoca
rūpesu saddesu atho rasesu (B *rasesu ca*) (ᵇ s. auch bes.)

atha ko carahi devamanussaloke (° s. auch besonders)
rato mano Kassapa brūhi me taṃ.

Disvā padaṃ santam anupadhīkaṃ (ABC °*dhīkaṃ*,
 D °*dhīnaṃ*)

akiñcanaṃ kāmabhava asattaṃ (= SN. I. 9²⁴ (176)^b etc.,
 s. ZDMG LXIII. 51)

anaññathābhāviṃ anaññaneyyaṃ

^d = I. 22. 4^{2d}.

Vgl. Mvu III. 444. 8—11 + 13—16 (s. vorvorige Parallele)
 + 444. 18—21 + 445. 2—5

Eteṣu tvaṃ na (BM *Eteṣu tena*) *mano akāsi* (M *akosi*)
anneṣu pāneṣu tathā raseṣu
aparaṃ (BM *apare*) *nu taṃ devamanuṣyaśreṣṭhaṃ*
yahiṃ rataṃ Kāśyapa tuhya cittaṃ.
Dṣṭvā muniṃ śāntam anupadhīkaṃ
akiñcanaṃ sarvabhaveṣu asaktaṃ
ananyathābhāvam ananyaneyyaṃ
*tasmān na yaṣṭe na hute ramāmi.**

* Die Entsprechung mit MV. von SENART a. a. O. schon notiert.

- I. 22. 5^{1b} etc. (s. unter I. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺²) auch = SN. IV. 16²⁰ (974)^c
 = Nm. XVI^{59c} = 63° (484. 486) = * zweier G.s in Visuddhim I,
 vgl. auch J. 505^{14c} *rūpehi saddehi atho rasehi* (wo ferner
 einerseits in * *devaloke ramissaṃ* entspricht mit MV. * *ramit-*
tha und ° *devamanussaloke rato* und andererseits in ᵀ *gandhehi*
passehi [sic] mit SN. ᵀ *gandhesu phassesu*).

Vgl. auch Mvu II. 366. 8 + 10^a *rupehi atha śabdehi rasehi* . . .
gandhehi atha sparṣehi, und Mvu III. 289. 13 *rūpehi atha*
śabdehi sparṣagandharasehi ca.

Vgl. ferner oben MV. I. 22. 4^{2a} etc.

- I. 22. 5^{1c} etc. (s. unter I. 22. 4¹⁺² + 5¹⁺²) auch = SN. V. 4⁵ (1047)^c
 = v. 8⁵ (1081)^f (außerdem vgl. den nächsten, bzw. nächst-
 nächsten Pāda beider SN.-Stellen *pucchāmi taṃ Bhagavā*
brūhi me taṃ mit MV. I. 22. 4^{1c} *pucchāmi taṃ Kassapa etam*
atthaṃ und 5^{1d} . . . *Kassapa brūhi me taṃ*).

I. 22. 13¹ *Danto dantehi saha purāṇajaṭilehi vip̄pamutto vip̄pa-* MV. I. 22. 13. MV. I. 22. 14.
muttehi

siṅgīnikkhasuvaṇṇo Rājagahaṃ pāvisi bhagavā (b^{-d} u. d s. bes.).
= Nid. 284, wo aber *vip̄pamutto* fehlt, nur v. l. C^v *vip̄pamutto*
vip̄pamuttehi.

= ParDīp. III. 22, wo nur *siṅganikkhasuvaṇṇo* von MV. abweicht.*

= Ap. in ParDīp. v. 59¹⁹, wo *purāṇajaṭilehi ca* und *siṅgīnik-*
khasuvaṇṇo von MV. abweicht. (Über die Gestalt von ParDīp.
IV. 13^{b+c} s. unter MV. I. 22. 13²).

* Die Identität dieser Stelle mit MV. ist schon notiert von E. HARDY, Ap. III. 22.

I. 22. 13^{1b-d} etc. (s. I. 22. 13¹) auch = I. 22. 13^{2b-d} etc. (s. dort)
und I. 22. 13^{3b-d}, und = b^{-d} einer Sonder-G. von B in I. 22. 13.

I. 22. 13^{1d} etc. (s. I. 22. 13^{1b-d}) auch = I. 22. 13^{4d} etc. (s. dort)
(Nid. 287^d aber hat *Rājagahaṃ* mit *m*).

I. 22. 13² *Mutto muttehi saha purāṇajaṭilehi* b^{-d} = I. 22. 13^{1b-d}
= Nid. 285, wo Abweichung wie Nid. 284 (s. unter MV. I. 22. 13¹).
= ParDīp. IV. 13, wo aber *purāṇajaṭilehi* (mit v. l. S₁ *pu*^o *vip̄-*
pamuttehi) *siṅgīnikkhasuvaṇṇo*.*

* Die Identität dieser Stelle mit MV. a. a. O. schon notiert von E. HARDY
Ap. IV. 13.

I. 22. 13³ *Tiṇṇo tiṇṇehi saha purāṇajaṭilehi* b^{-d} = I. 22. 13^{1b-d}
= Nid. 286, wo Abweichung wie Nid. 284 (s. unter MV. I. 22. 13¹).

I. 22. 13⁴ *Dasavāso* (so ABCE, *dasāvāso* D) *dasabalo*
dasadhamavidū dasabhi (so ACE, *dasahi* BD) *c' upeto*
so dasataparivāro (so B, *o*vārako AC)
^d = I. 22. 13^{1d} (s. dort).

= Nid. 287, wo aber *Dasāvāso*,
dasadhamavidū mit v. l. C^s *o*vidu, *dasahi* im Text ohne v. l.,
so dasataparivāro ohne v. l.,
^d *Rājagahaṃ* mit *m*.

I. 22. 14 *Yo dhīro sabbadhī* (so BD, *sabbadhi* AC) *danto*
buddho (so nach B, *suddho* AC) *appaṭipuggalo* (b s. auch bes.)
arahaṃ sugato loka (c s. auch besonders)
tassūhaṃ paricārako.

= Nid. 288, wo *sabbadhī* ohne v. l., auch *buddho* ohne v. l.,
paricārako mit v. l. C^s *parivārako*.

Vgl. auch MVu III. 423. 19 + 20

Yo viro dhṛtisampanno

dhyāyī apratipudgalo (v. l. M *o*puṅgavaḥ, B *o*puṅgalo)

arhanto (B *arhan*, M *arhaṃ*) *sugato loka*

tasyāhaṃ paricārako (d auch = 424. 2^b).

I. 22. 14^b etc. (s. I. 22. 14) auch = S. v. 8. 5^{2b} (I. 134) = Thig. 185^b
buddho appaṭipuggalo (in Thig. mit v. l. P *appati*^o).

I. 22. 14^c etc. (s. I. 22. 14) auch = S. IV. 3. 5. 2^a (I. 124). VII. 2. 3. 6^{1a}
(I. 175) = Thag. 185^a

MVu III. 282. 2^a *Arahāṃ sugato loka* = LV. xxiv^{74a} *Arahan* *
sugato loka

* WINDISCH Māra und Buddha 126 hat *Arhan* eingesetzt.

I. 23. 5 = 23. 10 *Ye dhammā hetuppabhavā tesam hetuṃ tathāgato āha*
tesaṃ ca yo nirodho evaṃvādī mahāsamaṇo.

= MVu III. 62. 8 + 9

Ye dharmā hetuprabhāvā hetuṃ teṣāṃ tathāgato āha

teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ

und III. 461. 15 + 16

Ye dharmā hetuprabhāvā hetuṃ teṣāṃ tathāgato (M *o*talī) *hy avadat*

teṣāṃ ca yo nirodho (B *o*dha, M *o*dhaḥ) *evaṃvādī mahāśramaṇaḥ*.

LV., Schluß-G.

Ye dharmā hetuprabhāvā hetuṃ teṣāṃ tathāgato hy avadat

teṣāṃ ca yo nirodha evaṃvādī mahāśramaṇaḥ.

Auch inschriftlich ist diese G. belegt.

I. 24. 5 = I. 24. 6¹ etc. (s. unter I. 24. 6¹⁺²).

I. 24. 6¹⁺² = 7¹⁺²

Āgato kho mahāsamaṇo Magadhānaṃ Giribbaṇaṃ (b s. auch bes.)

sabbe Saṅjaye netvāna kaṃ su dāni nayissati (G.¹ auch = I. 24. 5).

Nayanti ve mahāvīrā saddhammena tathāgatā

dhammena nayamānānaṃ (B *neya*^o, C *niya*^o)

kā usuyyā vijānataṃ (G.² s. auch besonders).

Vgl. Mvu III. 90. 13 + 14 + 16 + 17

[*Agato* (B *āgamo*) *śramaṇo Gautamo Magadhānāṃ girivrajaṃ*
(B *•rihvayaṃ*, M *•riguhvara*)

.....
..... *mahā*
..... *kā asūyā vijānato*].*

* In diesen beiden Strophen ist fast alles unsicher und das Meiste daher von mir ausgelassen. SENART hat sie aus der MV.-Stelle ergänzt. Mit Z. 13 ist vielleicht SN. III. 1. 4⁽⁴⁰⁸⁾ a zu vergleichen *Agamā* (B^a *āg°*) *Rājagahaṃ Buddho Magadhānāṃ Giribbajam* und also vielleicht *āgam°* zu halten? Da auch Mvu II. 198. 3^b *Māgadhānāṃ girigahvare*, BC *°hvaye* steht, so ist auch *girivrajaṃ* nicht unbedenklich.

I. 24. 6^{1b} = 7^{1b} etc. (s. I. 24. 6¹⁺²) = SN. III. 1. 4⁽⁴⁰⁸⁾ a (s. vorige Anmerk.) (auch *āgato* in MV. a entspricht dem *Āgamā* von SN. a). Vgl. auch S. xv. 10. 6^{2d} (II. 185) *Magadhānaṃ* giribbajo* (so S¹⁻³, *°bbaje* B, *°pabbaje* C) = It. 24^{2d} *M° giribbaje* = Dīp. IV^{40b}, *Māgadhānaṃ Giribbaje* Dīp. v^{5b}.

* *Magadhānaṃ* ist natürlich Druckfehler.

I. 24. 6² = 7² auch = S. IV. 3. 5. 20 (I. 127), wo aber in ° *nīyamānānaṃ* mit v. I. S¹ *nīyya* (Druckfehler für *nīyya°* ?), S² *nīyya°*, BC *nayya°*, S³ (Druckfehler für S³ ?) *nīyyamānaṃ* (Druckfehler für *°naṃ* ?), in ^d *usūyā* mit v. I. B *ussuyā*.

I. 24. 7¹ = I. 24. 6¹ etc., s. dort.

I. 24. 7¹⁺² = I. 24. 6¹⁺² etc., s. dort.

I. 24. 7² = I. 24. 6² etc., s. dort.

v. 1. 27¹⁻⁵ = A. VI. 55. 11¹⁻⁵. Thag. 640-644.* 27³⁻⁵ a. = KV. I. 2. 58 (I. 90).

* Die Entsprechung von Thag. und MV. ist schon von OLDENBERG Thag. 65 notiert.

Im einzelnen:

v. 1. 27¹ *Nekkhamaṃ adhimuttassa pavivekaṇ ca cetaso*

avyāpajjhādhimuttassa upādānakkhayaṃ ca.

= A. VI. 55. 11¹, wo aber *Nekkhamaṃ* mit v. I. Ph. *ni°*.

= Thag. 640, wo aber *Nekkhama* nach D, mit v. I. ABC *nikhame, abyāp°*.

v. 1. 27² *Taṇhakkhayaḍhimuttassa asaṃmohaṇ ca cetaso*

disvā āyatanuppādaṇ sammā cittaṇ vimuccati. (^{d+3a} s. a. b).

= A. VI. 55. 11² = Thag. 641, an beiden Stellen ohne jede Abweichung.

v. 1. 27^{2d} etc. (s. v. 1. 27²) + ^{3a} etc. (s. v. 1. 27³)

= A. VI. 45. 3^{14d+15a} (III. 354), ohne jede Abweichung, aber auch ohne die v. I. von MV. v. 1. 27^{3a}).

v. 1. 27³⁻⁵ etc. (s. oben v. 1. 27¹⁻⁵) auch = KV. I. 2. 58¹⁻³ (I. 90).

Im einzelnen:

v. 1. 27³ *Tassa sammāvimuttassa* (BC *°adhimu°*) (^a s. auch bes. unter v. 1. 27^{2d+3a})

santacittassa bhikkhuno (C *tādino*) (^b s. auch bes.)

katassa paṭicayo n'atthi

karaṇīyaṇ ca na (A *°ṇīyaṇ ca na*, C *kariyaṃ na*, B *karaṇīyaṃ na*) *vijjati.*

= A. VI. 55. 11³, wo aber in ° *paṭicayo*, in ^d *karaṇīyaṃ na*, die vv. II. von MV. fehlen.

= Thag. 642, mit *paṭicayo, karaṇīyaṃ na*, ohne die vv. II. von MV.

= KV. I. 2. 58¹, mit *paṭicayo** (v. I. PS. *pati°*), *karaṇīyaṃ na*.

* Denn *paṭicayo* im Text ist doch wohl Druckfehler (oder *pati°* der v. I. ist Druckfehler für *paṭi°*).

v. 1. 27^{3b} etc. (s. v. 1. 27³) auch = Dhp. 373^b (außerdem *sammā* in MV. ^{3a} etc. und *sammā* in MV. ^{2d} zu vergl. mit *sammā* Dhp. ^d)

= ^b einer G. in Visuddh. XX. Ud. IV. 9^{2b}. SN. III. 12²⁵ (746) ^b.

Dutr. B 12^b = 14^b *śatacitasa bhikkhuno*. Vgl. auch It. 94^b *netticchinnassa bhikkhuno*, da diese G. sicherlich zusammenhängt mit Ud. IV. 9² und SN. III. 12²⁵ (746). Vgl. ferner wegen der Verwandtschaft mit MV. v. 1. 27^{3b} v. I. C den im B. häufig erscheinenden Pāda *santacittānaṃ tādīnaṃ* III^{7d} etc.

v. 1. 27^{4a+b} etc. (s. v. 1. 27⁴) auch = Dhp. 81^{a+b}

Selo yathā ekaghano (in 2. Ausg. B^r *ekaghana*)

vātena na samīrati

(auch *evaṃ* am Anfang von ° = *evaṃ* am Anfang von Dhp. 81^c)

auch = Mil. 386^{1a+b} + Anfang *evaṃ* von ° (ohne die v. I. von Dhp.). Auch = ^{a+b} einer G. in Visuddhim I.

- v. 1. 27⁴ *Selo yathā ekaghano vātena na samīratī* (^{a+b} s. auch bes.) MV. v. 1. 27. MV. vi. 24. 6.
evaṃ rūpā rasā saddā gandhā phassā ca kevalā.
 = A. vi. 55. 11⁴, ohne Abweichung, aber v. l. M *evaṃ rūpā*
saddā gandhā rasā . . .
 = Thag.⁶⁴³, ohne Abweichung.
 = KV. I. 2. 58³, ohne Abweichung, aber mit v. l. P *oḡhaṇo*.
 v. 1. 27⁵ *Itthā dhammā anitthā ca na papedhenti tādīno*
ṭhitāṃ cittāṃ vip̄pamuttāṃ vayaṃ c'assānupassati.
 = A. vi. 55. 11⁵, wo aber *na papedhenti*,
 v. l. MPh. *vip̄pamuttāṃ ca*
 = Thag.⁶⁴⁴, wo ebenfalls *na papedhenti*,
 in ° *visaññuttāṃ*.
 = KV. I. 2. 58³, wo ebenfalls *na papedhenti*,
vip̄pamuttāṃ vayaṃ c'°, v. l. PS₂ *vayaṃ p'°*.
 v. 13. 10^a etc. (s. v. 13. 10) auch = Thīg.^{66a}, wo aber die Mss. *ādi-*
navāṃ haben, ferner = Mvu II. 166. 6^a *ḍṛṣṭvā ādinavaṃ loke*.
 v. 13. 10 *Disvā ādinavaṃ loke* (^a s. auch bes.) *ñatvā dhammaṃ nirū-*
padhī (^b s. auch bes.)
ariyo na ramati pāpe (C *kāme*) *sāsane ramati suciti.*
 = Ud. v. 6, ohne v. l., und mit *pāpe na* statt *sāsane*.^{*}
 v. 13. 10^b etc. (s. v. 13. 10) vgl. auch A. III. 39. 2^{3b} (I. 147) = v. 57. 8^{3b}
 (III. 75) *ñatvā dhammaṃ nirūpadhīṃ*. Mvu III. 456. 22^b *jñātvā*
dharmāṃ niropadhīṃ.
^{*} Auf die Entsprechung hat schon STEINTHAL, Ud. 57 hingewiesen.
 vi. 24. 6¹ *Yo saññātānaṃ paradattabhojinaṃ* (so nach A, °*datthabho-*
janaṃ BC)
kālena sakkaccaṃ dadāti yāguṃ
das' assa ṭhānāni anuppavacchati (so BC, *anupavacchati* A)
āyuṃ ca vaṇṇaṃ ca sukhaṃ balaṃ ca. (^d s. auch besonders.)
 Vgl. A. IV. 58. 3^{a-d} (II. 64) = IV. 59. 2^{a-d} (II. 64).
 A. IV. 58. 3^{a-d} *Yo saññātānaṃ paradattabhojinaṃ*
kālena sakkacca (BK *sakkaccaṃ*) *dadāti bhojanaṃ*
cattāri ṭhānāni anupaveccati (ST *anuppaveccati*)
āyuṃ ca vaṇṇaṃ ca (BK *vaṇṇaṃ*) *sukhaṃ* (sic)^{*} *balaṃ ca.*

- In A. IV. 59. 2 abweichend: *sakkacca* ohne v. l., *anupaveccati*
 ohne v. l., *vaṇṇaṃ ca* ohne v. l., *sukhaṃ ca*.
^{*} Offenbar Druckfehler entweder für *sukhaṃ ca* oder für *sukhaṃ*.
 vi. 24. 6^{1d} etc. (s. vi. 24. 6¹) auch = VV. 32^{7c}) *āyuṃ ca vaṇṇaṃ ca*
sulchaṃ balaṃ ca = VV. 64^{32a} (v. 14^{32a}). An beiden Stellen ist
 nur von diesen vier Dingen die Rede wie in A., in VV. 32^{7b}
 ist außerdem *catubbhi ṭhānesu* (sic) zu vergl. mit A. *cattāri ṭhā-*
nāni. Der Zusammenhang zwischen VV. und A. scheint hier also
 enger zu sein als zwischen VV. und MV.
 vi. 24. 6³ *Tasmā hi yāguṃ alam eva dātum**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyataṃ (B *°bhāgyatha*, AC *°bhāgyatam*) *ic-*
chatā vā.
 = VV. 67⁶ (vi. 3⁷ in ParDīp. IV. 290)
*Tasmā hi phalaṃ alam eva dātum**
niccaṃ manussena sukhatthikena
dibbāni vā patthayatā sukhāni
manussasobhāgyatam icchatā vā.
^{*} *dātum* in MV. und in der Textausgabe des VV. ist doch wohl Druckfehler.
 vi. 28. 11¹⁻³ + 13 + vi. 29. 2¹⁺² = D. XVI. 1. 31¹⁻³ + 34 + XVI. 2. 3¹⁺².
 vi. 28. 11¹⁻³ + 13 auch = Ud. VIII. 6.^{*}
^{*} Alle drei Entsprechungen schon notiert D. II. 84 und Ud. 85. Auf die Kon-
 gruenz von MV. und D. weist auch OLDENBERG hin Vin. I. 384.
 Im einzelnen:
 vi. 28. 11¹⁻³ *Yasmiṃ padese kappeti vāsaṃ paṇḍitajātiyo*
silavantettha bhojetvā saññate brahmacariye (v. l. B
 °*cāriye*) (^d s. auch bes.)
Yā tattha devatā āsuṃ tāsāṃ dakkhiṇam ādise
tā pūjitā pūjayanti mānitā mānāyanti naṃ
Tato naṃ anukampanti (^a s. auch bes.) *mātā puttāṃ*
va orasaṃ (^b s. auch bes.)
devatānukampito poso sadā bhadrāni passati (^{c+d} s.
 auch bes.).

- == D. XVI. 1. 31¹⁻³, wo aber in ^{1b} *paṇḍitajātiko* mit v. l. B^m K^oyo MV. VI. 28. 11. MV. VI. 28. 13.
^d *brahmacārayo* mit v. l. S^d K^oriyo, B^m ^oriye
^{2a} *assu* mit v. l. B^m K *āsum* (gedruckt *āsum*)
^{3a} *anukampanti* mit v. l. B^m ^openti.
- Ud. VIII. 6¹ ³, wo in ^{1d} *brahmacariye*,
^{2a} *āsum*,
^{3a} *anukampanti* mit v. l. A ^openti.
- VI. 28. 11^{1d} etc. (s. VI. 28. 11¹⁻³) vgl. auch
J. 528^{56b} *saññate brahmacārayo*.
A. IV. 40. 3^{1d} (II. 44) *saññatā brahmacariyā*.
A. IV. 61. 14^{1f} (II. 68) *saññatā brahmacarayo* (v. l. BK ^ocariyā)
(auch A. ^{1e} *sīlavanto*, ^{2a} *bhogam*, ^{2b} *paṇḍito gharam āvasam*
anknüpfend an MV etc. ^{1c} u. ^b). An der damit identischen Stelle
A. V. 41. 7^{1f} (III. 46) *saññatā brahmacāriyo*.
A. V. 35. 2^{1d} (III. 41) *saññatā brahmacārayo*.
A. VI. 37. 3^{2d} (III. 337) *saññatā brahmacārayo* (v. l. Ph. ^ocariyā, MS. ^ocārino).
VV. 34^{11b} (III. 6^{11b}) in ParDīp. IV. 151 *saññate brahmacāraye*
(mit v. l. S₂ BM ^oriye), in der Textausgabe des VV. da-
gegen *saññate brahmacārino*.
- VI. 28. 11^{3a} etc. (s. VI. 28. 11¹⁻³), vgl. auch J. 473^{12e} *tato naṃ anu-*
kampati und ebenda ^{5c} *tato naṃ nānukampati*.
- VI. 28. 11^{3b} etc. (s. VI. 28. 11¹⁻³) auch = D. XXXI^{16d} (195). J. 360^{4d}.
VI. 28. 11^{3c+d} etc. (s. VI. 28. 11¹⁻³) vgl. auch J. 545 Ms. B^d Sepa-
rat-G. ^{4c+d} (VI. 281) *mātānukampiko poso sadā bhadrāni pas-*
sati (außerdem hat vielleicht *Devate* in J. ^a Beziehung zu
devatā^o von MV. etc. ^c).
- VI. 28. 13 = D. XVI. 1. 34 = Ud. VIII. 6. 4 auch = Divy. III¹ (56).^{*}
VI. 28. 13 *Ye taranti aṇṇavaṃ saraṃ*
setuṃ katvāna vissajja (so DE, B *vessajja*, AC *visajja*)
pallalāni
kullaṃ hi jano bandhati (so AC, B *jano pabandhanti*,
E *jano pabandhati*, D *jano bandhati*)
tiṇṇā medhāvino janā.

- = D. XVI. 1. 34, wo *katvāna*, mit v. l. B^m *katvā*, und *visajja*,
jano pabandhati, mit v. l. S^c *sambandhati*, K *kullaṃ jano*
ca bandhati,
tiṇṇā mit v. l. B^m *nittiṇṇā*, *janā* mit v. l. S^c *jātā*.
= Ud. VIII. 6⁴, wo *visajja*, *kullaṃ hi*
kullaṃ hi jano bandhati mit v. l. A *va bandhati*, D *pa-*
bandhati, alles übrige mit dem Text von MV. über-
einstimmend.
- = Divy. III¹ *Ye taranti aṇṇavaṃ saraṃ*
setuṃ kṛtvā visrjya palvalāni (so die Mss. statt
palalāni des Textes)
kolaṃ hi janāḥ prabandhitā
uttirṇā medhāvino janāḥ.
^{*} Auf diese Entsprechung des Divy. mit D. XVI. 1. 34 haben schon die Her-
ausgeber des Divy. 705 hingewiesen.
- VI. 29. 2¹⁺² = D. XVI. 2. 3¹⁺² auch = S. LVI. 21. 5¹⁺² (v. 432).^{*}
VI. 29. 2¹⁺² *Catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā* (^b s.
auch bes.)
samsitaṃ (so E, *samhitam* B, *samsaritam* AC) *digham*
addhānaṃ (^c s. auch bes.)
tāsu tāsv eva jātisu (^d s. auch bes.).
Tāni etāni diṭṭhāni bhavanetti samūhatā (^b s. auch
bes.)
ucchinnaṃ (B *acchinna*) *mūlaṃ dukkhassa*
n'atthi dāni punabbhavo (^d s. auch bes.).
= D. XVI. 2. 3¹⁺², wo *samsitaṃ* mit v. l. B^m K *samsaritam*,
tāsu tāsv eva mit v. l. B^m K *tāsv eva*,
bhavanetti mit v. l. S^d *bhagavanteti*, S^t *bhavanteti*,
ucchinnaṃ mit v. l. SS *ucchinna*.
= S. LVI. 21. 5¹⁺², wo aber *Catunnam*, *yathābhūtam*,**
samsitam (sic, natürlich Druckfehler für ^otaṃ) mit v. l.
S¹ *samsatam* (sic), S³ *samsaraṃ* (sic), B² *samsa-*
ritam,**
tāsu tāsv eva,

Yāni (mit v. l. S¹⁻³ *tāni*) *etāni*,
ucchinnaṃ mit v. l. S¹⁻³ *ucchinna-*.

* Alle drei Parallelen auch notiert D. II. 91.

** Die meisten dieser *m* an Stelle zu erwartender oder an den Parallelstellen belegter *n* sind sicher, resp. vielleicht Druckfehler.

VI. 29. 2^{1b} etc. (s. VI. 29. 2¹⁺²) vgl. auch Thag. 662^d *yathābhūtaṃ adassino*. S. zu SN. I. 11² (194)^d, ZDMG LXIII. 58.

Zu VI. 29. 2^{1c}: S LVI. 21. 5^{1c} v. l. S³ = Thag. 215^a *Saṃsaraṃ dīgham addhānaṃ* (und zu . . . *ariyasaccānaṃ* . . . *adassanā* vgl. Thag. 215^c *apassaṃ ariyasaccāni*) und = Nid. 252^c (J. I. 44).

VI. 29. 2^{1d} etc. (s. VI. 29. 2¹⁺²), vgl. Abhidharmakośavyākhyā, Kap. IV, Fol. 307 des Ms. der Soc. Asiatique *tāsu tāsūpapattiṣu* (Mitteilung von DE LA VALLÉE POUSSIN).

VI. 29. 2^{2b} etc. (s. VI. 29. 2¹⁺²) auch = M. 86^{16d} (II. 105) = Thag. 881^d (vgl. außerdem *dīṭṭhāni* in MV. etc. ^a mit *passa* M^c = Thag. ^c). Thag. 135^d. 604^d (außerdem 135^b *vusitaṃ jinasāsanaṃ* vgl. 604^b *katam buddhassa sāsanaṃ*, und 136 = 605). Thig. 11^f. Ap. in ParDīp. v. 18^{30d} (diese ganze G. = Thag. 604 und die nächste analog Thag. 605). Thag. 604 außerdem = 656. 687. 792. 891. 918. 1016. 1050. 1088. 1185. Vgl. auch Mvu II. 307. 12^b *bhavanettriṃ samāhitaḥ* (vgl. außerdem Thag. 135^c . . . *jāla*^o mit Mvu 12^a *jāliniṃ*).

VI. 29. 2^{3d} etc. (s. VI. 29. 2¹⁺²) und Parallelen s. unter SN. I. 9¹¹ (168)^d, ZDMG LXIII. 48

VI. 35. 8¹⁺² = SN. III. 7²¹⁺²² (568+569)* und vgl. Mvu III. 426. 7—11.

VI. 35. 8¹⁺² *Aggihuttamukhā yaññā sāvatti* (so alle drei Mss.) *chandaso mukhaṃ*

rājā mukhaṃ manussānaṃ nadinaṃ sāgaro mukhaṃ.
Nakkhattānaṃ mukhaṃ cando ādicco tapataṃ mukhaṃ
(1^d+2^a+b s. auch bes.)

puññaṃ ākaṅkhamānaṃ (^c s. auch bes.)
saṃgho ve jayataṃ (so B, *ve yajataṃ* C, *veya etaṃ* A)
mukhaṃ.

= SN. III. 7²¹⁺²² (568+569), wo aber *Aggihuttamukhā* mit v. l. B^{ai} *huttam mukhaṃ*,

MV. IV. 29. 2. MV. VI. 35. 8.

Sāvitti,
tapataṃ mit v. l. B^{ai} *etaṃ*,
ākaṅkhamānaṃ,
saṃgho ve yajataṃ mit v. l. B^{ai} *va yajataṃ*.

Vgl. Mvu III. 426. 7—11

Agnihotramukhā yajñā sāvitri chandasāṃ mukhaṃ
rājā mukhaṃ manuṣyāṇaṃ nadinaṃ sāgaro mukhaṃ.
Nakṣatranāṃ candro mukhaṃ
ādityo tapasāṃ ūrdhvaṃ tiryag adhas tapasvatāṃ
sadevakasya lokasya sambuddho vadatāṃ varo.

* Die Entsprechung von MV. und SN. ist schon notiert von FAUSBÖLL, SN. XVIII und in SBE. XVII. 134, Anm. 4.

VI. 35. 8^{1d+2a+b} etc. (s. VI. 35. 8¹⁺²) und bes. Mvu III. 426. 8^b—11 vgl. auch S. II. 3. 10. 10^{1d+2} (I. 67) *ādicco aghagāminaṃ Samuddo udadhinaṃ** (B *samuddodhadinaṃ*) *setṭho nakkhattānaṃ** *va candimā sadevakassa lokassa buddho aggo pavuccati***

Zu S. II. 3. 10. 10^{2b} vgl. auch Mvu II. 196. 13^b *nakṣatrain iva candramāḥ*.

* Von FEER falsch * *m* gedruckt.

** Auf die Entsprechung mit MV. ist schon von FEER hingewiesen.

VI. 35. 8^{2c} etc. (s. VI. 35. 8¹⁺²) vgl. auch S. I. 4. 2. 3^c (I. 18) = I. 4. 3. 3^{2c} (I. 20) *puññaṃ ākaṅkhamānena*.

X. 3¹⁻¹⁰ = M. 128¹⁻¹⁰ (III. 154) = J. 428¹⁻¹⁰.*

* Alle drei Parallelen schon notiert M. III. 153, MV. und J. auch J. III. 488.

Im einzelnen:

X. 3¹ *Puthusaddo samajano na bālo koci maññatha*
saṃghasmim bhijjamaṇasmim n'aññaṃ bhiiyo amaññaruṃ.
= M. 128¹, wo Buddhagh.s Papañcasūdanī in ^a *sampajāno* gibt, und in ^b *maññetha*,
in ^d Text *nāññaṃ* und, mit Buddh., *amaññaruṃ*, wozu v. l. Sⁱ S^v *amaññatha*.

= J. 428¹, wo *nāññaṃ*, alles übrige = MV.

X. 3² *Parimuttā paṇḍitā bhāsā vācāgocarabhāṇiṇo*
yāv icchanti mukhāyamaṃ yena nītā na taṃ vidū.

- M. 128², wo aber *vācā gocara*^o gedruckt.
 — J. 428², wo aber *paṇḍitābhāsā vācāgocara bhāṇino* gedruckt.

Ferner — Ud. v. 9, ohne Abweichung von MV.*

* STEINTHAL hat schon die Entsprechung mit MV. notiert in Ud. 61.

x. 3³⁻⁵ außer = M. 128³⁻⁵. J. 428³⁻⁵ auch = J. 371⁴⁻⁶.

x. 3³⁻⁶ außer = M. 128³⁻⁶. J. 428³⁻⁶ auch = Dhp. 3-6.*

* Die Parallele zwischen Dhp., MV. und J. 371 und 428 hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 2 und J. III. 212 und 488 notiert, die zwischen MV. und Dhp. auch REYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

Im einzelnen:

x. 3^{3a} etc. (s. x. 3^{3a+b} und x. 3³) auch = Rs. 14.

x. 3^{3a+b} etc. (s. x. 3³) auch = x. 3^{4a+b} etc. (s. x. 3⁴).

Auch Zitat im Komm. zu Kacc.

x. 3³ *Akkocchi maṃ avadhi maṃ* (^a s. auch bes.)

ajini maṃ ahāsi me (^{a+b} s. auch bes.)

ye (so BDE, *yeva* A, *ye ca* C) *taṃ upanayhanti* (so AD, *upaneyhanti* CE, *nayhanti* B)

veraṃ tesam na sammati.

= M. 128³, wo in ^c *ye* nach S^{ky} Buddh. mit v. l. Sⁱ *ye ca*, und *upanayhanti* ohne v. l.

= Dhp. 3, wo in ^c *ye* mit v. l. B^r S^k *ye ca*, *upanayihanti* in der 1. und 2. Ausg., in letzterer nach C^{k2} C^{k1} und dem Kommentar, mit v. l. C^{k3} B^r S^k *upanayhanti*. Die Version in der DhpA. 22 hat *ye taṃ upanayhanti*.

= J. 371⁴, wo in ^c *ye* mit v. l. B^{id} *ye ca*, *upanayhanti* mit v. l. B^d *upaneyyanti*.

= J. 428³, wo in ^c *ye* mit v. l. B^{df} *ye ca*, *upanayhanti*.

x. 3⁴: ^{a+b} = ^{3a+b} etc. (s. dort).

ye taṃ na upanayhanti veraṃ tes' ūpasammati.

= M. 128⁴, wo *ye taṃ na upanayhanti* nach S^{ky}, und dazu v. l. Si *ye ca taṃ* (gedruckt *taṃ na up*^o).

= Dhp. 4, wo *ye taṃ na upanayhanti* in der 1. Ausg. mit v. l. A *na vupanayhanti*, in der 2. Ausg. mit v. l. B^r *ye ca taṃ nupanayhanti*, S^k *ye ca taṃ nūpanayhanti*;

veraṃ in der 2. Ausg. mit v. l. B^r *veran*.

MV. x. 3.

= J. 371⁵, wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B^d *upaneyyanti*.

= J. 428⁴, wo *ye taṃ na upanayhanti* mit v. l. B^{df} *ye ca taṃ*.

x. 3⁵ *Na hi verena verāni sammant' idha kudācanaṃ*

averena ca sammanti esa dhammo sanantano (^d s. a. b.).

= M. 128⁵, wo aber *sammantidha* mit v. l. Si *sammant' idha*

= Dhp. 5, wo aber *sammant' idha* mit v. l. ^o*tidha*, in der 1. Ausg. v. l. C, in der 2. v. l. C^{k2} B^r S^k.

= J. 371⁶, wo aber *sammantidha*

= J. 428⁵, wo *sammant' idha* mit v. l. C^k ^o*tidha*.

x. 3^{5d} etc. (s. x. 3⁵) auch = S. I. 4. 2. 5^{1d} (I. 18). VIII. 5. 9^{3b}

(I. 189) = SN. III. 3⁴ (⁴⁵³)^b = Thag. 1229^b. Ferner = J. 545^{113d} (VI. 288). J. 547^{322d} (VI. 528). Auch = Mhb. III. 2^{56d} und noch öfter in der Skr.-Literatur *eṣa dharmah sanātanaḥ*.

x. 3^{6a} etc. (s. x. 3⁶) vgl. auch SN. I. 7¹⁷ (¹⁸²)^b *paraṇ* (B^{ai} *pare*) *ca-m-avajānati*. SN. III. 2¹⁴ (⁴³⁸)^d *pare ca avajānati* (B^{ai} ^o*jānāti*).

x. 3⁶ *Pare ca na* (so B, *pare na ca* AC) *vijānanti* (^a s. a. b.)

mayam ettha yamāse

ye ca tattha vijānanti

tato sammanti medhagā.

= M. 128⁶, wo *yamāse* (nach S^{ky} Buddh.) als v. l. Si *yamāhase* neben sich hat.

= Dhp. 6, keine Abweichung von MV.

= J. 428⁶, keine Abweichung von MV.

= Thag. 275, wo v. l. D *Pare va na vij*^o.

= Thag. 498, keine Abweichung von MV.*

* Thag. 275 = 498 = MV. = Dhp. schon notiert von OLDENBERG Thag. 33 und FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. 3.

x. 3⁷ *Aṭṭhicchinnā* (so ACE, ^o*chiddā* B, ^o*chidā* D) *pāṇaharā*

gavāssadhanahārino (so BDE, *gavassa*^o AC)

raṭṭhaṃ vilumpamānānaṃ

tesam pi hoti saṃgati

kasmā tumhākaṃ no siyā.

M. 128⁷, wo aber *Atthicchidā* und neben *pāṇaharā* (nach MV. x. 3. S^{ky} und korrigiertem Si) die v. l. Si und S^k vor der Korrektur *pānā harā*,

gavāssa^o ohne v. l.,*

tumhāka mit v. l. Si *tumhākaṃ*.

* *rathaṃ* ist doch gewiß nur Druckfehler.

— J. 428⁷, wo aber *Atthicchiddā pāṇaharā* mit v. l. B^{df} *aṭhicchinnā*,
gavāssa^o ohne v. l.,

tesaṃ,

tumhāka mit v. l. B^{df} *o kaṃ*.

x. 3⁸⁻⁹ etc. (s. x. 3⁸⁻¹⁰) auch fast ganz = SN. I. 3¹¹⁺¹² (45+46) =
N^c XVIII⁴⁶ (264) = 47 (265) + 48 (265) = 49 (266). S. ZDMG
LXIII. 31.

x. 3⁸⁻¹⁰ außer = M. 128⁸⁻¹⁰ = J. 428⁸⁻¹⁰ auch = Dhp. 328-330.*

Im einzelnen:

x. 3⁸⁺⁹ etc. s. ZDMG a. a. O.*

x. 3¹⁰ *Ekassa caritaṃ seyyo*

n'atthi bāle sahāyatā (so B, *sahāyakā* AC) (^b s. bes.)

eko care na ca pāpāni kayirā (so A, *kavirā* C, *kerā* B)

apposukko mātaṅgaraññe va nāgo (so A, *o rañño* BC).
(^{c+d} s. auch bes.)

— M. 128¹⁰, wo *sahāyatā* ohne v. l.,

auch *kayirā* und *mātaṅg' araññe* ohne v. l.**

= Dhp. 330, wo in 1. Ausg. *sahāyatā* ohne v. l., in 2. Ausg. aber
sahāyitā,

*kayirā**** nur in 1. Ausg. mit v. l. C *kairā*,

in 1. Ausg. *mātaṅgarañño va nāgo* mit v. l. B *o rañño*
va nāgo, C *nāgo*.

= J. 428¹⁰, wo *sahāyatā* und *kayirā* ohne v. l.,

mātaṅg' araññe mit v. l. C^k *o rañño*.

Vgl. auch Dhp. 61 *Caraṇ ce nādhigaccheyya* = Thag. 320^c

seyyaṃ sadisam attano

*ekacarīyaṃ† dāhaṃ kayirā****

n'atthi bāle sahāyatā.††

MV. x. 3. ^c SN. IV. 7⁷ (821) ^c.

* MV. = Dhp. = J. auch von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. S. 73 notiert, und
MV. = Dhp. und = SN. von RHYS DAVIDS-OLDENBERG SBE. XVII. 307.

** *mātaṅg'* in M. ist natürlich-Druckfehler.

*** In der 2. Ausg. hat FAUSBÖLL *kayrā* eingesetzt, dessen Nichtberechtigung
schon durch die übrigen Parallelstellen erwiesen wird.

† FAUSBÖLL hat in der 2. Ausg. gegen die Mss. *ekacariyaṃ* eingesetzt.

†† Auf diese Parallele hat schon FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. p. 15 und 74 hin-
gewiesen.

x. 3^{10b} etc. (s. x. 3¹⁰) vgl. auch

J. 502^{3b} *n'atthi baddhe* (v. l. B^d *bhante*) *sahāyatā* (C^k *o nā*,
B^d *o kā*) (außerdem durch das unmittelbar vorangehende *settha*
noch verknüpft mit *seyyo* von MV. x. 3^{10a} etc.).

J. 533^{1d} *n'atthi bandhe* (so alle vier Mss.) *sahāyatā* (außer-
dem durch *Sumukha* in ^a und *pakkamanti* in ^b angeknüpft
an J. 502^{1d.3d} *Sumukha pakkama* und ^{1a} *pakkamanti*).

x. 3^{10c+d} etc. (s. x. 3¹⁰) vgl. auch SN. I. 3⁹ (43)^{c+d}, s. ZDMG
LXIII. 31.

x. 4. 7 *Evaṃ nāgassa nāgena isānantassa hatthino*
sameti cittaṃ cittena yad eko ramati vane.

= Ud. IV. 5 *Etaṃ* (so AC, D *evaṃ*, B *e*) *nāgassa nāgena isādan-*
tassa hatthino

sameti cittaṃ cittena yaṃ eko ramati vane.

* Die Entsprechung hat schon SFEINTHAL Ud. p. 41 notiert.

x. 6. 3^{5a} *Sagāravo vuḍḍhataresu bhikkhusu* = 10^a.

Vinayapīṭaka Bd. II (Cullavagga).

v. 6¹⁻⁵ = A. IV. 67. 3¹⁻⁵ (II. 72 f.) = J. 203¹⁻⁵. Zu 1-4 vgl. Mahā-
māyūrī Vidyārājñī ed. S. v. OLDENBURG, Zapiski Vostočnago Ot-
dēlenija Imperatorskago Russkago Archeologičeskago Obščestva
Bd. XI (1897—98), p. 221 f. = BOWER MS., Stück C, ed. HOERNLE
Ind. Ant. XXI. 349—369.* Vgl. auch die Gāruḍa-Upaniṣad.

* CV. = J. hat schon OLDENBERG festgestellt Vin. II. 316 und SBE. XX. 75. An-
merk. 4 (vgl. auch p. 77. Anm. 2), A. = CV. und J. MORRIS A. II. 72. Ver-

gleichung von J. 203¹ mit dem Mingai (Bower) Ms. von MORRIS JPTS. 1891 CV. v. G. bis 1893, p. 65 f. Vgl. auch HOERNLE a. a. O. K. WATANABE JRAS. 1907, p. 261 bis 266 hat diese Partie des Bower Ms. mit den chinesischen Übersetzungen der Mahāmāyūrīvidyārājñī verglichen und in Teil III der Pañcarakṣī nachgewiesen.

Im einzelnen:

v. 6¹ *Virūpakkehi me mettaṃ mettaṃ Erāpathehi me*

Chabyāputtehi me mettaṃ mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= A. IV. 67. 3¹ *Virūpakkehi me m° m° E° me*

Chabyāputtehi me mettaṃ Kaṇhāgotamakehi ca.

= J. 203¹ *Virūpakkehi me m° m° e° me*

chabbyāputtehi (Bⁱ chapyā°) me mettaṃ

mettaṃ kaṇhāgotamakehi ca.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. XI. 221. Z. 14 + 15 + 22^b

Maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu maitrī Airāvaṇeṣu ca

Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇagautamakeṣu ca

. *maitrī Cchitvāsutena ca (v. l. maitrī*

Chibbāsutena ca).

Bower Ms. Stück C Bl. 3 Obv. Z. 2 + 3 + 6

Maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca

Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca

. *maitrī Cchibbasutena ca.*

Bower Ms. Bl. 3 Vorderseite Z. 2 + Z. 3 + Z. 6

Maitrī me Dhṛtarāṣṭreṣu maitrī Nairāvaṇeṣu ca

Virūpākṣeṣu me maitrī Kṛṣṇa-Gautamakeṣu ca.

. *maitrī Cchibbasutena ca.*

Und vgl. zu Mahāmāyūrī Vi- und Bower Ms. ,C^c a. a. O., und
dyārājñī a. a. O: Bl. 3 Obv.:

221. Z. 16 *maitrī Vāsukinā ca me* Z. 3—4 *maitrī Vāsukinā m'api.*

21 *Takṣakena Anantena* 5 *Takṣakena Anantena.*

24 *Kālako* Rev. Z. 1 *Kālako.*

25 *Puṇḍarīko diśam patih* ebenda *Puṇḍarīko diśāṃ patih.*

26 *Karkoṭakāḥ Śaṅkhaḥpālāḥ* 1/2 *Karkoṭaka Saṅkhaḥpādāḥ.*

Kambalāśvatarāv ubhau *Kaṃbal-Āśvatarāv ubhau.*

29 *uragādhipena Kālana* 3 *ugāti.ena Kālana.*

CV. v. 6. 222. Z. 2 *Kolakena*

3 *Elapatreṇa*

Rev. Z. 4 *Kolakena.*

Elapatreṇa.

Gāruḍa-Up. § 2 (in WEBERS Ausg. Ind. Stud. XVII. 163):

Yady Anantakadūtas tvaṃ yadi vā 'nantakāḥ svayaṃ saṃca-
rati saṃcarati,

yadi Vāsukidūtas tvaṃ yadi vā Vāsukih svayaṃ,

yadi Takṣakadūtas tvaṃ yadi vā Takṣakāḥ svayaṃ,

yadi Karkoṭakadūtas tvaṃ yadi vā Karkoṭakāḥ svayaṃ,

yadi Śaṅkhaḥpulikadūtas tvaṃ yadi vā Śaṅkhaḥpulikāḥ svayaṃ,

yadi Padmakadūtas tvaṃ yadi vā Padmakāḥ svayaṃ, . . .

yady Elāpatrakadūtas tvaṃ yadi vai 'lāpatrakāḥ svayaṃ,

yadi Kālikadūtas tvaṃ yadi vā Kālikāḥ svayaṃ,

yadi Kulikadūtas tvaṃ yadi vā Kulikāḥ svayaṃ,

yadi Kaṃbalāśvataradūtas tvaṃ yadi vā Kaṃbalāśvatarāḥ svayaṃ.

v. 6² *Apādakehi me mettaṃ mettaṃ dvipādakehi me*
catuppadehi me mettaṃ mettaṃ bahuppadehi me.

= A. IV. 67. 3², wo nur *dipādakehi* abweicht.

= J. 203², wo nur *dipādakehi* mit v. l. Bⁱ *dvipātakehi* abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidyārājñī, Zap. XI. 222. Z. 9 + 10

Apādakeṣu me maitrī maitrī me dvipadeṣu ca

catuṣpadeṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.

Bower Ms. ,C^c Bl. 3 Rev. Z. 6 + Bl. 4 Obv. Z. 1

Apādeṣu me maitrī mai(tr)ḥ [m]e (d)[v]i[pa]d[e]ṣu ca

[catuṣpa]deṣu me maitrī maitrī bahupadeṣu ca.

v. 6³ *Mā maṃ apādako hiṃsi mā maṃ hiṃsi dvipādako*
mā maṃ catuppado hiṃsi mā maṃ hiṃsi bahuppado.

= A. IV. 67. 3³, wo nur *dipādako* abweicht.

= J. 203³, wo nur *dipādako*, mit v. l. Bⁱ *dvipā°*, abweicht.

Vgl. Mahāmāyūrī Vidy., Zap. XI. 222. Z. 11 + 12

Mā me apādakā hiṃsyur mā me hiṃsyur dvipādakāḥ

mā me catuṣpadā hiṃsyur mā me hiṃsyur bahupādakāḥ.

Bower Ms. ,C^c Bl. 4 Obv. Z. 1 + 2

Mā me apādak(o) h(iṃ)si mā (m)[e] hiṃsi d[v]i[pa]dakāḥ

[mā me catuṣpado hiṃsi na] ca me bahupādakāḥ.

v. 6⁴ *Sabbe sattā sabbe paṇā sabbe bhūtā ca kevalā
sabbe bhadrāni passantu mā kiñci pāpam āgamā.*

= A. iv. 67. 3⁴, wo aber in ^d mā kiñci mit v. l. BK kiñci.

= J. 203⁴, wo ebenfalls in ^d mā kiñci mit v. l. Bⁱ kiñci.

Vgl. Mahāmāyūri Vidy., Zap. xi. 222. Z. 16 + 18

*Sarve sattvāḥ sarve prāṇāḥ sarve bhūtās ca kevalāḥ
sarve bhadrāni paśyantū mā kāscit pāpam āgamat.*

Vgl. Bower Ms., C^c Bl. 4 Obv. Z. 3/4

sa[r]v[e] bhadrāni paśyaṃtu mā kaś-ca pāpam ācare.

v. 6^{5*} *Katā me rakkhā katā me parittā*

paṭikkamantu bhūtāni

so 'haṃ namo bhagavato

namo sattannaṃ sammāsambuddhānaṃ.

= A. iv. 67. 3^{5*}, ohne Abweichung.

= J. 203⁵, ohne Abweichung.

* In CV. und A. als Prosa gedruckt, aber das Stück macht metrischen Eindruck (11 + 8 + 8 + 11 Silben) und ist außerdem im J. ausdrücklich als ‚Gāthā‘ bezeichnet.

vi. 1. 5¹⁻⁵ = vi. 9. 2¹⁻⁵ = Nid. 294–298 (J. i. 93 f.) = Sum. i. 304.*

* Alle vier Stellen schon verglichen Sum. a. a. O. Auf die Identität beider CV.-Stellen mit Nid. haben auch RHYS DAVIDS-OLDENBERG hingewiesen SBE. xx. 159.

Im einzelnen:

vi. 1. 5¹ *Sitaṃ uṇhaṃ paṭihanti tato vālamigāni ca
sirīmsape ca makase ca sisire cāpi vuṭṭhiyo.*

= vi. 9. 2¹, ohne Abweichung.

= Nid. 294, wo vālamigāni mit v. l. C^s vāla°.

= Sum. i. 304¹, wo aber Sitaṃ (Druckfehler?).

vi. 1. 5^{2a} etc. (s. vi. 1. 5²) vgl. auch J. 532^{4a} *Tato vātātāpe ghore.
532^{78a} Tato vātātāpe ghore.*

vi. 1. 5² *Tato vātātāpo ghoro* (^a s. auch bes.) *sañjāto paṭihaññati
leṇatthañ ca sukhatthañ ca jhāyitūñ ca vipassitūñ
vihāradānaṃ saṃghassa aggaṇ buddhena vaṇṇitaṃ.*

vi. 9. 2², ohne Abweichung.

CV. vi. 1. 5. -- Nid. 295, wo aber vātātāpe ghore sañjāte paṭihaññati (mit v. l. C^s sañjāte paṭihaññati),

leṇatthañ.

= Sum. i. 304², wo leṇatthañ.*

* sukhatthañ und saṃghassa sind natürlich nur Druckfehler.

vi. 1. 5^{3a} etc. = Sāsanav. p. 10^{2a}. 53^{2a}.

1. 5^{3a+b} etc. (s. vi. 1. 5³) auch = M. 143^{3a+b} (III. 262) = S. i. 5.

8^{3a+b} (I. 34) = II. 2. 10. 1^{3a+b} (I. 55) = 5^{3a+b} (I. 55). III. 1.

1. 13^{a+b} (I. 70). III. 3. 5. 15^{4a+b} (I. 102). J. 493^{22a+b}. Mil. 420

^{3a+b}. (In M. bis S. II. 2. 10. 5^{3a+b} sind vier Gāthās identisch.)

vi. 1. 5³ *Tasmā hi paṇḍito poso sampassaṃ attham attano* (^{a, a+b} und ^b s. auch besonders)

vihāre kāraye ramme vāsayettha bahussute (^{c+d} s. auch b.).

= vi. 9. 2³.

= Nid. 296, wo vāsaya' ettha b° gedruckt.

= Sum. i. 304³, wo ebenso vāsaya' ettha b° (rämme ist wohl Druckfehler).

vi. 1. 5^{3b} etc. (s. vi. 1. 5^{3a+b} und vi. 1. 5³) auch

= S. xi. 3. 2. 10^{2d} (I. 238). J. 168^{2d} (wo v. l. K samphassaṃ und wo beide Mss. attam haben). J. 462^{2d}.

1. 5^{3c+d} etc. (s. vi. 1. 5³) auch = Mil. 211 ff.,* wo vāsaya' ettha gedruckt. Vgl. ferner S. III. 3. 4. 17^{3a+b} (I. 100), s. nächste Parallele.

1. 5^{3c+d} etc. (s. vi. 1. 5³) + vi. 1. 5⁴ etc. (s. dieses) vgl. auch S. III. 3. 4. 17^{3a+b} (I. 100)

Kāraye assame ramme vāsayettha bahussute

+ ⁴ *Annaṃ pānaṃ** khādaniyaṃ vattha-senāsanāni ca
dadeyya ujubhūtesu vipassanna cetasā.*

* Auch SBE. xx. 160 schon verglichen.

** pānaṃ kann natürlich nur Druckfehler sein.

vi. 1. 5^{4a} etc. (s. vi. 1. 5^{4a+b} und vi. 1. 5⁴) = ^a von vier G.s in Visuddh. XI *Annaṃ pānaṃ khādaniyaṃ.*

vi. 1. 5^{4a+b} etc. (s. vi. 1. 5⁴ und vgl. vi. 1. 5^{3c+d} etc. + vi. 1. 5⁴ etc., vgl. ferner vi. 1. 5^{4a+b+d} etc.) vgl. auch

PV. II. 4^{9c+d} *annaṃ pānaṃ* khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* CV. VI. 1. 5. (ParDīp. III. 91 abweichend *vatthaṃ*).

PV. II. 9^{32c+d} *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. III. 125 *a° khādanīyaṃ vatthas° ca*).

PV. IV. 1^{85e+f} *annapānaṃ khādanīyaṃ vatthaṃ senāsanāni ca* (ParDīp. III. 239^{85c+d} *a° khādanīyaṃ vatthaṃ* [nach S₂, alle ändern Mss. °a] *s° ca*).

Ap. in ParDīp. V. 48^{13a+b} *Annapānaṃ khādanīyaṃ vatthasenāsanāni ca*.

PV. II. 9^{26a+b} *Dassāmi annapānaṃ ca vatthasenāsanāni ca* (ParDīp. III. 119^{25a+b} *Dassāmi annapānaṃ* [MCDB *Dassām' anna°*] *ca v° ca*).

PV. II. 9^{34a+b} *Dassām' annaṃ ca pānaṃ ca vatthaṃ senāsanāni ca* (= ParDīp. III. 126^{34a+b**}).

J. 546^{61a+b} (VI. 378) *Haraṃ annaṃ ca pānaṃ ca vatthasenāsanāni ca*.

J. 547^{36a+b} *Annapānaṃ ca yo (B^b so) dajjā vatthasenāsanāni ca*.
Dīp. XV^{3a+b} *Tappema annapānena vatthasenāsanena ca*.

Mvu III. 44. 20 *tarpiṭo annapānena vastraśayyāsanena ca*.

Av. XXXVI^{2e+f} *athavā annapānena vastraśayyāsanena ca* (welche Stelle aber eigentlich Pāli *Annena atha pānena vatthena sayanena ca* A. III. 31^{2a+b} etc. entspricht).

* *pānaṃ* ist offenbar Druckfehler.

** Die einzige Abweichung *senāsanāni* ist doch wohl nur Druckfehler.

VI. 1. 5⁴ *Tesaṃ annaṃ ca pānaṃ ca vatthasenāsanāni ca* (^a und ^{a+b} s. oben auch besonders)

dadeyya ujubhūtesu vipprasannena cetasā (^{a+b+d}, ^{c+d} und ^d s. auch besonders) (VI. 1. 5⁴ vgl. auch VI. 1. 5^{3c+d} etc. + ⁴).

VI. 9. 2⁴.

Nid. 297.

Sum. I. 304⁴.

Vgl. PV. IV. 1^{80c+d+81a+b} (= ParDīp. III. 239^{79e-f}).

annapānaṃ khādanīyaṃ (ParDīp. °iyaṃ)

vatthaṃ (in ParDīp. alle Mss. außer S₂ *vattha*) *senāsanāni ca dadāhi ujubhūtesu vipprasannena cetasā*.

VI. 1. 5^{4a+b+d} etc. (s. VI. 1. 5⁴ (vgl. auch PV. II. 9^{36a+b+d}

Adā annaṃ ca pānaṃ ca vatthasenāsanāni ca

vipprasannena cetasā (= ParDīp. III. 126^{36a+b+d}).

VI. 1. 5^{4c+d} etc. (s. VI. 1. 5⁴ und VI. 1. 5^{3c+d} etc. + ⁴) vgl. auch

VV. 43^{6c+d} (IV. 5^{6c+d}) *adāsiṃ* (in ParDīp. IV. 186 S₂ °si) *ujubhūtasmiṃ* (in ParDīp. V. I. M °tesu) *vipp° c°*.

VV. 19^{6c+d} (II. 2^{6c+d}) *adāsiṃ ujubhūtesu vipprasannena cetasā* (in ParDīp. IV. 98 *adāsiṃ* mit V. I. S₂ °si).

= 22^{5c+d} (II. 5^{5c+d}, in ParDīp. IV. 112 mit V. I. S₂ °si).

= 23^{6c+d} (II. 6^{6c+d}).

= 24^{6c+d} (II. 7^{6c+d}).

= 25^{6c+d} (II. 8^{6c+d}).

= 26^{6c+d} (II. 9^{6c+d}).

= 37^{6c+d} (III. 9^{6c+d}, in ParDīp. IV. 171 mit V. I. S₂ °si).

PV. I. 10^{10c+d} *adāsiṃ ujubhūtasu vipprasannena cetasā* (= ParDīp. III. 51).

J. 541^{91e+f} = 122^{a+b} = 131^{a+b} = 138^{a+b} *adāsi ujubhūtesu vipprasannena cetasā*.

VI. 1. 5^{4d} etc. (s. VI. 1. 5⁴, VI. 1. 5^{4c+d} und VI. 1. 5^{4a+b+d}) auch = S. I. 5. 3^{2b} (I. 32) (wo in ^a *dadanti* und in ^{1a,d} und ^{2c} *annaṃ*).

= Dh. 79^b.

= It. 26^{2b} (wo in ^c *dajjūṃ*, V. I. C *dajjāṃ*, B *dajja*, folgt).

= VV. 47^{5b} (IV. 9^{5b} in ParDīp. IV. 200).

= VV. 52^{22d} (V. 2^{20d} in ParDīp. IV. 228).

= VV. 78^{11d} (VII. 4^{11d} in ParDīp. IV. 303) (in ^c *pādāsiṃ*, ParDīp. 'dāsi, V. I. M *adāsiṃ*, S₂ *adāsi*).

= Thag. 427^b.

Ap. in ParDīp. V. 72^{46d}. 92^{19d}. 213^{2b} (213^{2c} mit *daditvāna*)

VI. 1. 5^{5a+b} etc. (s. VI. 1. 5⁵ etc.) vgl. auch

D. XXXII^{4c+d} (203) *yo imaṃ dhammam adesesi sabhadukkhāpanūdanam*.

VI. 1. 5⁵ *Te tassa dhammaṃ desenti sabbadukkhāpanūdanaṃ* (^{a+b}s. a. b.). CV. VI. 1. 5.

yaṃ so dhammaṃ idh' aññāya parinibbāti anāsavo (^ds. a. b.).

= VI. 9. 2⁵.

= Nid. 298, wo aber ° *yaṃ yo dhammaṃ idh' aññāya* (v. l. C^s

idhamñāya).

= Sum. I. 304⁵, wo keine Abweichung von CV.

Ferner = A. v. 35. 2² (III. 41), wo in ^d v. l. S *parinibhātan*°,
T °*savā*.

= A. v. 38. 3⁵ (III. 43), wo gänzliche Übereinstimmung mit CV.
ohne v. l.

VI. 1. 5^{5d} etc. (s. VI. 1. 5⁵) auch = A. VI. 43. 2^{16d} (III. 347)

parinibbāti (v. l. Ph T M₆ M₇ S *parinibbissati*) ²*nāsavo* (v. l. MTM₆ S *anāsavo*) (außerdem knüpft an CV^{5a} etc. *desenti* an A. 15^d *desitaṃ*).

= Thag. 364^d *parinibbāti anāsavo*.

Vgl. Thag. 369^d *parinibbissaty anāsavo* (mit Thag. 364 außerdem durch den identischen Pāda ° verknüpft und mit CV. 5^c etc. *aññāya* durch 369^a *pariññāya*).

Thag. 100^d *parinibbissaty anāsavo* = Thag. 704^d (außerdem der ganze Komplex 689–704 = A. VI. 43. 2^{1–16} (III. 346 f.)).

Vgl. auch *parinibbanti anāsavā* S. XXXV. 136. 4^{8d} (IV. 128) = SN. III. 12⁴² (765)^d (beide durch unmittelbar vorangehenden *aññāya* noch speziell verknüpft mit CV. 5^c etc. *aññāya*).

In S. und SN. der ganze Komplex identisch.

Thag. 672^d (mit 364^d und 369^d, s. oben, außerdem durch die Identität des vorhergehenden Pāda ° verknüpft).

Dhp. 126^d* entsprechend Mvu. II. 66. 6^b *nirvāsyanti anāśravā* = II. 424. 9^b *parinirvāsyanti* (v. l. C *parinirvānti*) *anāśravā* (an beiden Stellen auch die vorhergehende Zeile zu vgl. mit Dhp. 126^{b+c}). Auch = Netti 94^{2d} (= Mvu.).

Vibh. XVIII^{6d} (532) *parinibbanti anāsavā* (in ° *pariññāya*).

Vgl. auch Thag. 576^d *parinibbissanti anāsavā*.

* FAUSDÖLL hat in der 2. Ausg. gegen die Handschriften *parinibbanti* eingesetzt. Das ist unberechtigt.

CV. VI. 4. 3. VI. 4. 3 + 4¹⁺² = S. x. 8. 7. (wiederholt in 10) + 15¹⁺² (I. 212)*

* Auch notiert in FEER'S Ausg. des S. I. p. 210.

Im Einzelnen:

VI. 4. 3^{a+b} etc. (s. VI. 4. 3) = J. 545^{12a+b} (VI. 266) *Sataṃ hatthi satam assā satam assatarī rathā*.

Auch *sataṃ* als Anfang von ° stimmt überein.

VI. 4. 3 *Sataṃ hatthi satam assā sataṃ assatarī rathā* (^{a+b}s. a. b.)

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā (^{c+d} und ^ds. a. b.)

ekassa padavīhārassa kaḷaṃ nāgghanti soḷasiṃ (^fs. a. b.).

= S. x. 8. 7, wo aber *satam** *assā satam** *assasarī* (mit v. l. B *assatarī*) *rathā, kalam, soḷasiṃ*.**

= S. x. 8. 10 (Wiederholung von x. 8. 7), wo dieselben Abweichungen wie x. 8. 7 außer *soḷasiṃ*.*** Für *assasarī* ist hier keine v. l. vermerkt.†

Vgl. VV. 20⁸ (II. 3⁸) = 43⁸ (IV. 5⁸)

Sataṃ nikkhā (Par. Dīp. IV. 103 u. 186 mit v. l. S₁ *nekkhā*)
sataṃ assā

sataṃ assatarī rathā (43⁸ *°tarī rathā*; Par. Dīp. IV. 103 *°tari*
[v. l. S₁S₂ *°sari*] *ratā*, 186 *°tarī rathā* [v. l. S₂ *°tari*°, S. *°sari*°])

sataṃ kaññāsahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā
etass' assa

kalam nāgghanti (Par. Dīp. *nāgghati*, IV. 103 mit v. l. S₂ M
n'aggh°, S₁ *nāgghanti*, IV. 186 mit v. l. S₁ *°nti*, S₂ M
naggh°) *soḷasiṃ*.

* *sataṃ* vor *assā* und *assasarī* in x. 8. 7 und x. 8. 10 ist vielleicht, und vor *hatthi* in x. 8. 10 sicher Druckfehler.

** Auch *soḷasiṃ* in x. 8. 7 vielleicht nur Druckfehler.

*** Über *sataṃ hatthi* s. Anm. *

† In S. sind auch die folgenden Worte *Abhikkama gahapati* etc. als G. gedruckt, doch wohl mit Unrecht, in der CV.-Ausg. richtig als Prosa.

VI. 4. 3^{c+d} etc. (s. VI. 4. 3) vgl. auch J. 506^{8a+b} = 529^{54a+d} = 546^{221a+b} (VI. 476)

Soḷas' (J. 546²²¹ *Sol*°) *itthisahassāni āmuttamaṇikuṇḍalā*.

Vgl. PV. II. 9^{52a+b+53a} *Satṭhi parisasahassāni* (B *purisa*°, Par. CV. VI. 4. 3.

Dīp. III. 133 *purisa*°, v. l. BS₂ *par*°)

āmuttamaṇikuṇḍalā.

Soḷasitthisahassāni.

Mvu. II. 183. 12 *Soḷasa strisahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (mit Jāt. 506 überhaupt identisch).

Mvu. III. 458. 15 *Saṣṭi kanyāsahasrāṇi āmuktamaṇikuṇḍalā* (also vermittelnd zwischen CV. etc., PV. und J.; mit J. 529 überhaupt viel entsprechend).

VI. 4. 3^d etc. (s. VI. 4. 3 und VI. 4. 3^{c+d}) auch = PV. II. 9^{51b}, J. 493^{10b}, 523^{14d}, 544^{123b} (diese drei J.-Stellen haben unter sich und mit der unter CV. VI. 4. 3^{c+d} angeführten G. J. 529⁵⁴ auch den vorhergehenden Pāda gemeinsam, bezw., mit 493¹⁰, aufs engste anklingend), ferner = J. 527^{8b}, 13^b (⁸ hat in ^c *nārī* verwandt mit *nārīyo* in ^c der unter CV. VI. 4. 3^{c+d} angeführten G. J. 546²²¹).

Vgl. auch J. 526^{7b} *āmuttamaṇikuṇḍalaṃ*.

VI. 4. 3^f etc. (s. VI. 4. 3) auch = VV. 20^{7f}, 9^f, 10^d (II. 3^{7f}, 9^f, 10^d) *kalaṃ nāgghanti so*° (Par Dīp. IV. 102f. *nagghati* mit v. l. S₂M *n'aggh*°, S₁ *nāgghanti*).

VV. 43^{9f} *k°nāgghanti so*°, 43^{7f}, 10^d *k°nāgghati so*° (Par. Dīp. IV. 186 an allen drei Stellen *k°nāgghati* mit v. l. S₁ *°nti*, S₂M *naggh*°).

S. XI. 2. 5. 3^{1d} (I. 233) *kalaṃ nāgghanti soḷasiṃ*.

Ud. II. 2^d *kalaṃ* (v. l. B *°lam*) *n'agghanti soḷasiṃ*. Ebenso ^d einer G. in Visuddhim. VIII.

Vgl. Dhp.^{70d} *kalaṃ* (in 2. Ausg. v. l. S^k *kallaṃ*) *nāgghati* (1. Ausg. v. l. ABC *nāgghanti*, 2. Ausg. v. l. C^cB^rS^k *agghati*) *soḷasiṃ*.

A. IV. 62. 7^{2d} (II. 70) *kalaṃ nagghati soḷasiṃ*.

Thag.^{1171d} *kalaṃ n'agghati soḷasiṃ*.

Dutr. C^{ro} 11^d, 12^d, 13^d, 14^d, 15^d *kala aveti soḷasa*. 16^d *kala naveti soḷasa*.

Mvu. III. 434. 20^b, 435. 2^b, 4^b, 8^b etc. *kalāṃ arghati soḷasiṃ* (entspr. Dutr. a. a. OO.). 435. 6^b *kalāṃ nārghati soḷasiṃ*.

17*

CV. IV. 4. 3.

Divy. XXVII^{57d} (394) *kalāṃ nārhati soḷasiṃ*.

Manu. II. 86^d *kalāṃ nārhanti soḷasiṃ*.

Vgl. auch S. I. 4. 2. 7^d ff. (I. 19) *kalaṃ pi* (*pi* fehlt in SS) *nāgghanti tathāvidhassa* = J. 450^{8d} *kalaṃ pi nāgghanti tathāvidhassa te* (zusammen mit dem vorhergehenden Pāda *sataṃ sahasānaṃ sahasayāgīnaṃ* zu vgl. Dutr. C^{ro} 11 ff.).

VI. 4. 4¹⁺² *Subbādā ve sukhaṃ seti brāhmaṇo parinibbuto* (^b s. a. bes.)

yo na lippati kāmesu (^c s. a. b.) *sitibhūto nirūpadhi* (^d s. a. b.).

Sabbā āsattiyo chetvā vineyya hadaye daraṃ (^b s. a. bes.)

upasanto sukhaṃ seti (^c s. auch bes.)

santiṃ [appuyya] (so kein Ms., AC *abbuyha*, B *pappuyya*)

cetaso (^d s. auch besonders).

= S. X. 8. 15¹⁺², wo aber ^{1c} *limpati*, ^{1d} *nirūpadhi*,

^{2b} *vineyya* mit v. l. S¹⁻³ *veneyya*,

^{2d} *santiṃ pappuyya cetasā*.

ferner = A. III. 34¹⁺² (I. 138)*, wo in

^{1c} *lippiati* (B^a, Ph *limpati*), ^{1d} *nirūpadhi*

^{2d} *santiṃ pappuyya* (v. l. Ph *appeyya*) *cetaso*.

* Die Identität dieser drei Stellen hat schon MORRIS, A. I. p. 138 konstatiert.

VI. 4. 4^{1b} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) vgl. auch S. I. 1. 1^b (I. 1) = II. 2. 8. 7^b (I. 54)

*brāhmaṇaṃ * parinibbutaṃ* (überhaupt S. I. 1. 1^{a+b+d} = II. 2. 8. 7^{a+b+d}).

Thag.^{948c} *brāhmaṇo parinibbāyi*.

* *brāhmaṇaṃ* in I. 1. 1. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4^{1c} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = Dhp.^{401c} = SN. III. 9^{32(625)c}

yo na lippati kāmesu = Smp. I. 143^{1c} *yo na limpati kāmesu*.

(In Dhp., SN. und Smp. ist die ganze G. und überhaupt ein großer Komplex identisch, mit CV. VI. 4. 4¹ etc. ist diese G. ferner durch *brāhmaṇa*, Dhp.^d etc., CV.^b, verknüpft.)

VI. 4. 4^{1d} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) vgl. auch Dhp.^{418b} = SN. III. 9^{49(642)b}

= Mil. 346^{5b} *sitibhūtaṃ nirūpadhiṃ* (in Dhp. und SN. ist die ganze G. identisch und gehört zu demselben identischen

Komplexe wie die eben genannte Dhp.-SN.-Stelle).

Vgl. ferner LV. XXVI. 1^d *sitibhūto nirāsravaḷ*.

VI. 4. 4^{2b} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = Thig. 32^d *vineyya* (v. l. C ^o *yye*) CV. VI. 4. 4. *hadaye darañ.*

= J. 545^{180b} (VI. 300) *vineyya hadaye darañ.*

VI. 4. 4^{2c} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = S. III. 2. 4. 7^c (I. 83) = DhP. 201^c *upasanto sukhaṃ* seti.*

= Dutr. C^{vo} 43^c *uvaṣatu sohu sayati.*

= Av. X. 1^c [*upaśāntah*] *sukhaṃ sete.*

(In S., DhP., Dutr., Av. ist die ganze G. identisch.)

Vgl. A. III. 126. 3^{4c} (I. 281) *upasantā sukhaṃ senti.*

* *sukham* in S. ist natürlich Druckfehler.

VI. 4. 4^{2d} etc. (s. VI. 4. 4¹⁺²) auch = SN. III. 8²⁰ (593)^b *santiṃ pappuyya cetaso.*

Vgl. auch SN. III. 8¹¹ (584)^b *santiṃ pappoti cetaso.*

Thig. 91^d *santiṃ pāpuṇi* (so die Mss.)* *cetaso.*

Vgl. ferner auch Mil. 420^{1d} *santiṃ papponti paṇḍitā.*

* In den Text hat FISCHER *pāpuṇim* gesetzt.

VI. 6. 3^a etc. (s. VI. 6. 3) vgl. auch J. 252 Comm. 1^b (II. 280) *yo vad-dham apacāyasi* (auch da ist ein Vogel im Spiel).

J. 298^{2b} *yo vaddham* (B^{1d} *vuḍḍham*) *apacāyati* (auch hier ein Baumtier, ein Affe, der Sprecher und der Angeredete).

VI. 6. 3 *Ye vaddham apacāyanti* (* s. a. bes.) *narā dhammassa kovidā ditṭheva dhamme pāsaṃsā* (^c s. auch bes.)

samparāye ca suggati (^{c, c+d} und ^d s. auch besonders).

= J. 37, wo *ditṭhe va* gedruckt ist, sonst ohne Abweichung.*

= Mpū. 512.

* Diese Parallele hat auch OLDENBERG, Vin. II, p. 322 notiert.

VI. 6. 3^c etc. (s. VI. 6. 3 und VI. 6. 3^{c+d}) auch

= VV. 63^{9c} (v. 13^{9c}) *ditṭhe 'va dhamme pāsaṃsā* (Par. Dīp. IV. 263 *ditṭh 'eva*).

Vgl. PV. IV. 7^{13a} *Ditṭhe va dhamme pāsaṃso* (Par. Dīp. III. 264 *Ditṭhe 'va, pasamso*).

VI. 6. 3^{c+d} etc. (s. VI. 6. 3) auch

= J. 393^{1c+d} *ditṭhe va dhamme pāsaṃsā samparāye ca suggati* (durch *Susukhaṃ* in * ist J. 393¹ außerdem mit *sukhito* von J. 298^{2a} verknüpft, dessen ^b s. oben unter CV. VI. 6. 3^a).

Vgl. auch SN. I. 7²⁶ (141)^{a+b} *Ditṭhe va dhamme gārayhā* (B^a *gāreyhaṃ*, B¹ *gāreyhā*) *samparāye ca duggati* (C^{kb} *oṭim*).

Vgl. ferner S. I. 5. 9^{10c+d} (I. 35) und I. 5. 9^{5e+f} (I. 34), s. ZDMG. LXIII. 45.

VI. 6. 3^d etc. (s. VI. 6. 3 und VI. 6. 3^{c+d}) vgl. auch Mvu. I. 281. 5^b *sam-parāye ca svargati* (v. l. BC *oṭim*).

VI. 9. 2¹⁻⁵ und Einzelparallelen s. unter VI. 1. 5¹⁻⁵.

VII. 1. 6^{a+b} etc. (s. VII. 1. 6) auch = SN. I. 1^{6a+b}, s. ZDMG. LXIII. 24.

VII. 1. 6 *Yass' antarato na santi kopā*

itibhavābhavataṇ ca vīvatto (^{a+b} s. auch besonders)

taṃ vigatabhayaṃ sukhiṃ asokaṃ

devā nānubhavanti dassanāya.

= Ud. II. 10 (wo *n'ānubhavanti* gedruckt, sonst keine Abweichung).*

* Auch ŠTEINTHAL Ud. p. 18 hat diese Parallele bemerkt.

VII. 2. 5 *Phalaṃ ve kadalim hanti phalaṃ veḷuṃ phalaṃ naḷaṃ* (^b s. a. b.) *sakkāro kāpurisaṃ hanti gabbho assatarim yathā.*

= S. VI. 2. 2. 3 (I. 154), wo aber *veḷu* (mit v. l. S¹ *veḷum** [sic], S³ *velū*), *naḷaṃ*, *assatarim** mit v. l. BS¹ *assatarī*.

* Die *m* von *phalam* vor *veḷu*, *kāpurisaṃ*, *assatarim* und in der v. l. *veḷum* sind augenscheinlich nur Druckfehler.

= S. XVII. 35. 10, wo aber *velum**

assatarim mit v. l. B *oṭari*, S¹ *oṭarī*, S³ *oṭarim*.

* *m* von *naḷam* nur Druckfehler.

= A. IV. 68. 2 (II. 73), ohne Abweichung von CV.

= DhP. A. 421², wo aber ^b *phalaṃ veḷuṃ phalaṃ naḷaṃ*

(= FAUSBÖLL 332, wo *veḷuṃ*, *naḷaṃ*, und *purisaṃ* statt *kāpurisaṃ*).

Vgl. Mil. 166. 26 f. *Yathā mahārāja kadali veḷu assatarī attajena hañṇati*.*

* Die Entsprechung von CV, S. VI. 2. 2, A. und Mil. hat schon MORRIS A. II. p. 73 festgestellt.

= Netti 130⁶, wo aber *assatarim* mit v. l. S *oṭarī*, B *oṭari*; S *veḷuph*°.

VII. 2. 5^b etc. (s. VII. 2. 5) vgl. auch J. 516^{34d} und 534^{36d}

phalaṃ veḷuṃ va taṃ vadhi (in J. 516 mit v. l. C^{ka} *kaṃ* für *taṃ*)

- VII. 3. 12¹⁺² *Mā kuñjara nāgam āsado*
dukkhaṃ hi kuñjara nāgamāsado
na hi nāgahatassa kuñjara
sugati (so nach C, B **tiṃ*) *hoti ito paraṃ yato* (C om. *yato*).
Mā ca mado (so nach C, B *Mā ca pamādo*) *mā ca pamādo*
na hi pamattā sugatiṃ vajanti te
tvam̐ ñeva (so C *na tvam̐ ñeva* B) *tathā karissasi*
yena tvam̐ sugatiṃ gamissasi.
 = J. 533, Einleitung¹⁺², wo aber in ^{1b} *dukkho*
^{1d} *sugati hoti itoparāyano* (v. l. C^{ks} *paraṃ-*
yato)
^{2a} ohne v. l.
^{2b} *vajanti* ohne folgendes *te*
^{2c} *tena tvañ ñeva.*
- VII. 3. 12³ *Daṇḍen' eke damayanti añkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena (° s. auch bes.) *nāgo danto mahesinā.*
 Vgl. M. 86¹³ (II. 105) *Daṇḍen' eke damayanti añkusehi kasāhi ca*
adaṇḍena asatthena ahaṃ danto'mhi tādinā.
 Letztere G. = Thag. 978, ohne Abweichung. (In M. und Thag.
 ist ein großer G.-Komplex identisch.)
- VII. 3. 12^{3c} etc. (s. VII. 3. 12³) auch = SN. v. 1²⁷ (1002)^c *adaṇḍena asat-*
thena = A. VII. 58. 11^{5c} (IV. 90), (wo auch ^d = SN.^b, und
dhammena von ^{6a} + *anusāsiyā* von ^{6b}: SN^d *dhammena-*
anusāsati) = Thag. 914^c (wo auch *vijitāvī* in ° und *dhammena*
anusāsatiṃ in † anknüpft wahrscheinlich an SN.).
- VII. 3. 17 *Sukaraṃ sādhuṇā sādhuṃ* (so C, °*dhu* B) *sādhuṃ* (C, °*dhu* B)
pāpena dukkaraṃ
pāpaṇi pāpena sukaraṃ pāpam ariyehi dukkaraṃ.
 = Ud. v. 8, wo aber *sādhu sādhu*,
ariyebhi
 = Dhp. A. 73² (PTS.-Ausg. I. 142²), mit *sādhu sādhu*,
ariyehi
 (= FAUSBÖLL, Dhp. p. 145², wo *sādhu sādhu* und *ariyehi*, wo aber
 außerdem das Ms. beide Male *sūkaraṃ* hat).

- CV. VII. 3. 12. CV. VII. 3. 17. = Dhp. A. 420¹ = FAUSBÖLL, Dhp. p. 332¹, an beiden Stellen
sādhu sādhu und *ariyehi*
 = Dhp. 2. Ausg. Ms. B^r zwischen ¹⁶² und ¹⁶³, da *sādhuṃ sādhuṃ*,
ariyebhi.*
- * CV. und Ud. schon verglichen von STEINTHAL in Ud. p. 60, alle außer CV.
 verglichen von FAUSBÖLL, Dhp. 2. Ausg. p. 38.
- VII. 4. 6¹⁺² *Yo ve na vyādhati* (B *vyādhitam̐*, C *byādhati*) *patvā*
parisaṃ uggavādinim̐
na ca hāpeti vacanaṃ
na ca cchādeti sāsanaṃ
Asandiddho (B °*daddho*, C °*diṭṭho*) *ca akkhāti*
pucchito ca na kuppati
sa ve tādisako bhikkhu (° s. auch besonders)
dūteyyaṃ gantum arahati.
 A. VIII. 16. 4¹⁺² (IV. 196), wo in ^{1a} TM₇ om. *ve*, im Text *byādhati*
patvā
 mit v. l. T *bbyādhatim̐*, M₇ *byādhatim̐*, PhM₈ S
vatvā.
^{1b} *uggahavādinam̐*, v. l. M °*dinam̐*, Ph *uggatādi*°,
 T *uggavādinam̐.*
^{1d} v. l. M₈ *va* statt *ca*, S *hāpeti* statt *cchādeti*.
^{2a} *Asanditthañ ca bhaṇati*, v. l. S °*diṭṭham̐ te*.
^{2b} *pucchito na ca*, v. l. TM₆ *ca na* M₆ *pucchati* statt *ku*°.
^{2c} v. l. M₈ M₆ (sic) *sace.*
- *VII. 4. 6^{3c} etc. (s. VII. 4. 6¹⁺²) = Parivāra XII. 3^{4c.7c} SN. II. 6⁵ (278)^c.
 Thag. 502^c, s. ZDMG. LXIII. 268.
- VII. 4. 8¹⁻⁷ = It. 89¹⁻⁷.
 VII. 4. 8¹ *Mā jātu koci lokasmiṃ*
pāpiccho udapajjatha (so B, *jjetha* C)
tad amināpi jānūtha (° s. auch besonders)
pāpicchānaṃ yathā gati (B *gatiṃ*).
 = It. 89¹, wo aber *upapajjatha*, v. l. M *upapajjati*
tadaminā mit v. l. B *tadāminā*, *gati* ohne v. l.

- * VII. 4. 8^{1c} etc. auch = SN. I. 7.²²(137)^a, s. ZDMG. LXIII. 45. CV. VII. 4. 8 CV. VII. 4. 8.
- VII. 4. 8^{2a} etc. (s. VII. 4. 8²) auch = S. II. 3. 9. 12^a = 13^a (I. 65) *Paṇḍito ti samaññāto*.
SN. IV. 7.⁷(820)^a *Paṇḍito ti samaññāto* (Bⁱ *pasaññāto*) = N^m. VII^{13a} = 14^a (143. 146).
- VII. 4. 8² *Paṇḍito 'ti samaññāto* (* s. auch besonders)
bhāvitatto 'ti sammato
jalaṃ va yasaṃ aṭṭhā
Devadatto 'ti me suttaṃ.
= It. 89², wo v. l. P^a *samaññāto*, B *sāmaññāto*
v. l. BC *jālaṃ*.
aṭṭhā nach M, v. l. *addhā* BCPPaAa, *atthā* DE.
- VII. 4. 8³ *So pamādaṃ anuciṃṇo* (Buddhagh. *°jino* und *°jiṃṇo*)
āsajjanaṃ (so BC, Buddhagh. *āpajjanaṃ*) *tathāgataṃ* (^b s. auch bes.)
avicinirayaṃ patto
catudvāraṃ bhayānakaṃ.
= It. 89³, wo aber *pamadam* nach DEPPa mit v. l. BC *°dam*, MAa *pamāṇam*. A erwähnt *pamādam anuyujjito* als eine andere Lesart.
āpajja naṃ nach BCAa, v. l. *āsajja* MPPa, *ārajja* DE.
patto mit v. l. C *yutto*.
- VII. 4. 8^{3b} etc. (s. VII. 4. 8³) auch = S. IV. 2. 8. 8^{1b} (I. 114) *āsajjanaṃ* (S² *°na*, S¹ *asajjana*) t^o.
M. 50^{19b}. 20^b (I. 338) *āsajjana* (Ma *°jjana*) t^o.
Thag. 1205^b. 1206^b *āsajja naṃ tathāgataṃ*
(S. IV. 2. 8. 8¹ ganz = M. 50²⁰ = Thag. 1206. Der ganze G.-Komplex von M. 50 = Thag. 1197-1208.)
- VII. 4. 8^{4a} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch J. 518^{38a} *Aduṭṭhassa tuvaṃ* (C^{ks} *tvaṃ*) *dūbhi* (B^d *dubbhi*).
J. 543^{118c} *adūbhassa* (B^d *aduṭṭhassa*) *tuvaṃ dūbhi*.
- VII. 4. 8⁴ *Aduṭṭhassa hi yo dubbho* (* s. auch besonders)
pāpakammaṃ akubbato (^b s. auch besonders)

- tam eva pāpaṃ phusati* (° s. auch bes.)
duṭṭhacittaṃ anādaraṃ (^d s. auch bes.)
= It. 89⁴, wo aber *dubbhe* nach DEMPPa mit v. l. ABC *dubbho*.
akubbato mit v. l. BC *akuppato*
phusseti nach C mit v. l. PPa *phuseti*, B *phussati*,
DEM *phusati*.
- VII. 4. 8^{4b} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch A. III. 40. 4^{1b} (I. 149) =
J. 305^{1b} *pāpakammaṃ pakubbato*. (In A. und J. auch ^a identisch *.)
Thig. 239^b *pāpakammaṃ pakubbati* (v. l. CP *pakuppatti*).
* A. = J. schon bemerkt von MORRIS, A. I p. 149.
- VII. 4. 8^{4c} etc. (s. VII. 4. 8⁴) auch = S. XI. 1. 7^{7c} (I. 225) *tam eva pāpam phusati* (B *°tu*) (und an *dubbho* und *pāpakammaṃ* von CV.^a und ^b etc. knüpft *pāpam* von S.^a ^b und ^d und *dubbhe* von S.^f an).
- VII. 4. 8^{4d} etc. (s. VII. 4. 8⁴) vgl. auch Thag. 974^b *duṭṭhacittā anādarā*.
- VII. 4. 8⁵ *Samuddaṃ visakumbhena yo maññeyya padūsitvaṃ*
na so tena padūseyya
bhasmā (C und Buddh., B *bhe°*) *hi udadhī mahā*.
= It. 89⁵, wo aber v. l. M *vīsa°*, C *vīsakujjhena*, B *visakujjhena*.
in ^d *tasmā* mit v. l. DEM *bhesmā*, *udadhī* nach CDEM mit v. l. BPPa *°i*, für *mahā* v. l. B. *matā*.
- VII. 4. 8⁶ *Evam evaṃ tathāgataṃ yo vāden' upahiṃsati*
sammāgataṃ (so B, C *samagg°*) *santacittaṃ*
vādo tamhi na rūhati.
= It. 89⁶ *Evam etaṃ* (M *evameva*) *Tathāgataṃ*
yo vādena vihiṃsati (C *vihisati*, P *vihisati*)
sammagataṃ (BCMPPa *samagg°*) *santacittaṃ*
vādo tamhi (C *tabbi*) *na rūhati* (B *vuhati*).
- VII. 4. 8⁷ *Tādisaṃ mittaṃ kubbetha tañ ca sevetha paṇḍito*
yassa maggānugo bhikkhu
khayaṃ dukkhassa pāpuṃe (^d s. auch besonders).
= It. 89⁷, wo in ^a *kubbetha* mit v. l. C *kubbeti*, MPa *krubbetha*,
B *kruppetha*, P *krupetha*.

in ^b *tañca seveyya* mit anonymer v. l. *tañce*.
in ^c *maggānugo* mit v. l. B ^o *ānubho*.

CV. VII. 4. 8. CV. VII. 5. 4.

VII. 4. 8^{7d} etc. (s. VII. 4. 8⁷) auch = It. 16^f (v. l. E *pāpuṇoti*, D ^o *nāti*).
(An *bhikkhu* am Ende von CV. ^{7c} und It. 89^{7c} knüpft ferner *bhikkhu* von It. 16^e an.)

It. 37^{3d} (v. l. DE *pāpuṇoti*).

Dutr. A¹ 3^d *chaya dukhasa pramuni*.

Vgl. A. IV. 14.^f (II. 17) *khayaṃ dukkhassa pāpuṇoti* =
A. IV. 69. 5^f (II. 74) *kh^o d^o pāpuṇāti*.

(In A. IV. 14 und IV. 69 ist die ganze G. identisch; und ihr Pāda^e *yehi bhikkhu idhātāpī* ist durch *bhikkhu* noch weiter verknüpft mit CV^{7c}, It. 89^{7c}, 16^e, und durch *ātāpī* mit It. 37^{3a} *Evaṃ vihārī ātāpī*.)

VII. 5. 4^{1a} etc. (s. VII. 5. 4. 1⁺²) auch = Divy. XII. 12^a *Āpāyiko nairayiko*

VII. 5. 4^{1a+b} etc. (s. VII. 5. 4¹) vgl. auch Pv. XVII. 78^{c+d} *āpāyikā nerayikā kappatṭhā saṃghabhedakā*.

VII. 5. 4¹ etc. auch = KV. XIII. 1. 3. (II. 477) = XX. 1. 9 (II. 595), s. unter VII. 5. 4. 1⁺².

VII. 5. 4¹⁺² = A. X. 38. 4 + X. 40. 4 (V. 76^f) = It. 18 + 19.

VII. 5. 4¹ *Āpāyiko nerayiko* (^a s. auch besonders)
kappatṭho saṃghabhedako (^{a+b} s. auch besonders)
vaggarato adhammatṭho
yogakkhemā paddhaṃsati (B ^o *kkhemato dhaṃs^o*, C ^o *khemā padhaṃs^o*).

saṃghaṃ samaggaṃ bhinditvā

kappaṃ nirayamhi paccati.

A. abweichend: *saṃghabhedako*.

yogakkhemato dhaṃsati (MPh ^o *mā pad^oh*).

saṃghaṃ (M *saṃgha^o*), *bhetvāna* (M *bhi^o*,
TM₇ *che^o*).

It. abweichend von CV: *Apāyiko* in allen Mss. außer M.

vaggārāmo (nach BCM, *vaggarāmo*

PPa, *vaggarato* DE).

yogakkhemato dhaṃsati (M *kkhemā vidhaṃsati*)
v. l. B *saṃghasāmaggi*, Text *bhitvāna* (v. l. DEP a
bhetvāna).

KV. abweichend von CV. *yogakkhemato dhaṃsati*.

bhetvāna.

VII. 5. 4^{2a} etc. (s. VII. 5. 4²) auch = DhP. 194^c *sukhā saṃghassa sāmaggī* (auch das erste Wort des nächsten Pāda *samaggānaṃ* ist identisch).

VII. 5. 4² *Sukhā saṃghassa sāmaggī* (^a s. auch besonders)
samaggānaṃ c' anuggaho
samaggarato dhammatṭho
yogakkhemā na dhaṃsati (^{c+d} und ^d s. auch besonders)
saṃghaṃ samaggaṃ katvāna
kappaṃ saggamhi modati.

A. X. 40. 4 abweichend *saṃghassa*.

samaggānaṃ ca (v. l. M₆ S c') *anugg^o*.

saṃghaṃ (TM₇ *saṃgha^o*).

It. 19 abweichend von CV.: Zu *Sukhā* v. l. B. *sukhāya*,
sāmaggī in allen Mss. *c' anuggaho* nach CDEMPPaAa mit
v. l. B *cānugg^o*. *saṃghaṃ samaggaṃ* nach M mit v. l. PPa
saṃghasam^o, DE *saṃghassa s^o*, C *saṃghasāmaggim*, B ^o *i*.

VII. 5. 4^{2c+d} etc. (s. VII. 5. 4²) auch = J. 475^{13c+d} *sāmaggirato*
(C^k B^d *sāmagya*, C^s *maggaratho*) *dhammatṭho*
yogakkhemā na dhaṃsati.

VII. 5. 4^{2d} etc. (s. VII. 5. 4² und VII. 5. 4^{2c+d}) auch = Mpū. 57^{3d}.

IX. 1. 4^{a+b} etc. (s. IX. 1. 4) vgl. auch DhP. 13^{a+b} *Yathāgāraṃ ducchannaṃ vutṭhi samativijjhati*.

IX. I. 4. *Channam ativassati vivataṃ nātivassati* (^{a+b} s. auch besonders)
tasmā channaṃ vivaretha evan taṃ nātivassati.

= Parivāra VIII. 2. 52 (Vin. v. 149. 20 + 21), wo abweichend *evaṃ*.

= Ud. v. 5, wo abweichend *evaṃ*.

= Thag. 447, wo *vivatam* nur nach D, mit v. l. ABC *vivaṭṭam. evan.**

* CV. = Ud. schon notiert von STEINTHAL Ud. p. 53, CV. = Thag. von OLDENBERG Thag. p. 47.

XII. 1. 3¹⁻⁵ = A. IV. 50. 3¹⁻⁵ (II. 54).*

* Auch bemerkt von MORRIS A. II. 54.

Im Einzelnen:

XII. 1. 3^{1a} etc. (s. XII. 1. 3¹) vgl. auch S. I. 5. 10^{1c} (I. 35) = Par.Dip.
v. 222^{1c} *rāgadosaparikkhīṇā*.

XII. 1. 3¹ *Rāgadosaparikkilīṭṭhā* (v. l. B. °*dosapakilīṭṭhā*, C °*dosa-*
parik°) (° s. auch besonders)

eke samaṇabrāhmaṇā (° s. auch besonders)

avijjānivutā posā (° s. auch besonders)

piyarūpābhinandino (°^{+d} s. auch besonders).

= A. IV. 50. 3¹, wo aber *Rāgadosapaṭikkilīṭṭhā* mit vv. II. BK
rāgamadaparituttā, SD °*paṭikkilīṭṭhā*, STR °*parikkilīṭṭhā*,
ST °*paṭikkilīṭṭhā*, SM °*pakkilīṭṭho*.

XII. 1. 3^{1b} etc. (s. XII. 1. 3¹) = ^{3b. 4b} etc. (s. XII. 1. 3³ und XII. 1. 3⁴).

Auch = Ud. VI. 4^b = 5^b = 6^b *eke samaṇabrāhmaṇā* (VI. 4
und 5 haben untereinander auch ° gemein, und 5 ganz = 6.
CV.¹ = A.¹ ist wohl auch noch durch den Ausgang von ^d
an Ud. VI. 4^d . . . *ekaṅgadassino* geknüpft).

SN. III. 2¹⁷ (44¹)^b *eke samaṇabrāhmaṇā* =

Mvu. II. 240. 9^b *eke śramaṇabrāhmaṇāḥ*:

LV. xviii^{20d} *ete śramaṇabrāhmaṇāḥ*.

(In SN., Mvu. und LV. ist der ganze Komplex identisch).

XII. 1. 3^{1c} etc. (s. XII. 1. 3¹ und XII. 1. 3^{1c+d}) vgl. auch

A. VIII. 29. 6^{6a} (IV. 228) *Avijjānivuto* (v. l. S °*nibbuto*) *posā*
(v. l. Ph *bālo*).

XII. 1. 3^{1c+d} etc. (s. XII. 1. 3¹) auch = A. IV. 66. 2^{3a} *Avijjānivutā posā*
+^{1b} *piyarūpābhinandino* (II. 72).

XII. 1. 3² *Suram pivanti merayaṇ paṭisevanti methunaṇ*

rajatajātarūpaṇ ca (° s. auch besonders)

sādiyanti aviddasū.

= A. IV. 50. 3², wo aber *rajataṇ jā*°.

aviddasū mit v. l. BK *avindasun*, SS *avid-*
dasun.

CV. XII. 1. 3. CV. XII. 1. 3. XII. 1. 3^{2c} etc. (s. XII. 1. 3²) auch

= Thag.^{957a} *rajataṇ jātarūpaṇ ca* (und außerdem CV.^d = A.^d
sādiyanti zu vgl. Thag.^d *sādiyissanti*).

Thig.^{342a} *rajataṇ jātarūpaṇ vā* (v. l. B. *rajata*°).

J. 256^{2a} *Rajataṇ jātarūpaṇ ca* = J. 493^{13c} = 534^{95c} = 539^{123c}

(In J. 256, 534 und 539 ist die ganze Zeile identisch, in 493
entspricht ihr ^{13c+b}. J. 534^{95c} bis ^{96d} = J. 539^{123c} bis ^{124d}.

J. 256² und 493¹³ sind außerdem durch das gleiche Schluß-
wort *vāṇijā* der vorangehenden G. verknüpft.)

XII. 1. 3³ *Micchājīvena jivanti eke samaṇabrāhmaṇā* (° s. XII. 1. 3^{1b} etc.)

ete upakkilesā vuttā buddhenādīccabandhunā (° s. auch bes.)

= A. IV. 50. 3³, ohne Abweichung.

XII. 1. 3^{3d} etc. (s. XII. 1. 3³) auch = SN. 1128^b = N^c. xvii. 15^b = 16^b
(202. 203).

Thag.^{158b. 417b. 1258b}. (Thag.⁴¹⁷ und ¹²⁵⁸ haben auch ° analog
und beide das letzte Wort von ° *cakkhumatā* gemeinsam mit
SN. 1128^a).

Sum. I. 59^{1b} (außerdem das letzte Wort von ° *vuttā* auch das
letzte Wort von CV.^{3c} = A.^{3c}).

Mvu. I. 282. 15^b *buddhenādītyabandhunā*.

XII. 1. 3⁴ *Yehi upakkilesehi upakkilīṭṭhā*

eke samaṇabrāhmaṇā (° s. XII. 1. 3^{1b} etc.)

na tapanti na bhāsanti (B fügt hinzu *na virocanti*)

asuddhā sarajā magā.

= A. IV. 50. 3⁴, wo aber ° *Yehi upakilīṭṭhā* (BK *Yehi upak-*
kilesehi)

° ohne die v. l. B. von CV.

^d *asuddhā sarajā pabhā* (v. l. BK
magā).

XII. 1. 3^{5a} etc. (s. XII. 1. 3⁵) = Dh. 146^c = J. 512 Einl. G^c (v. 11)
andhakārena onaddhā

(Dhp. I. Ausg. mit v. l. C *vonaddhā*).

Dutr. C^o 4^c *an . kar . . prachiti*

Mvu. III. 376. 11^a = 13^a *andhakārasmiṇ prakṣiptā*

(Dutr. C^{vo} 4 und Mvu. III. 376. 10+11 ganzentsprechend Dhp.¹⁴⁶). CV. XII. 1. 3.

Vgl. auch Dip. II. 22^c *andhakārena onaddho*.

XII. 1. 3⁵ *Andhakārena onaddhā* (* s. auch bes.) *taṇhādāsā sanettikā vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoram ādiyanti punabbhavam* (^{c+d} s. auch besonders).

= A. IV. 50. 3⁵, ohne Abweichung.

XII. 1. 3^{5c+d} etc. (s. XII. 1. 3⁵) auch

vgl. Thag.^{456c+d} *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoram ācinanti punabbhavam**

und = Thag.^{575c+d} *vaḍḍhenti kaṭasiṃ ghoram ādiyanti punabbhavam*.

(Die letzte Stelle außerdem durch *andhabālā* in ^b mit *andhakārena* von CV. * = A. * verknüpft, und durch *puthujjanā* in ^b mit *puthujjanā* von Thag.^{456b}).

* Thag.⁴⁵⁶ mit CV. XII. 1. 3⁵ auch von OLDENBERG Thag. p. 48 verglichen.

Vinayapīṭaka Bd. III.

Pārājika.

Pār. IV. 1. 3¹ (Vin. III. 90) *Aññathā santam attānam aññathā yo pavedaye nikaccakitavassevabhuttam theyyena tassa tam*.

= S. I. 4. 5. 3¹ (I. 24), wo aber *santam attānam*. v. l. B *pavedayi*.

IV. 1. 3²⁺³ = Dhp.³⁰⁷⁺³⁰⁸ = It. 48²⁺³.*

* Alle schon von FAUSBÖLL Dhp. 2. Ausg. p. 68 verglichen, Dhp. und It. auch von WINDISCH It. p. 42.

Im Einzelnen:

IV. 1. 3² *Kāsāvakanṭhā bahavo pāpadhammā asaṅṅatā* (^bs. auch bes.) *pāpā pāpehi kammehi nirayan te upapajjare* (^ds. auch bes.).

= Dhp.³⁰⁷, ohne Abweichung.

= It. 48², ohne Abweichung.

IV. 1. 3^{2b} etc. (s. IV. 1. 3²) auch = Dhp.^{248b} *pāpadhammā asaṅṅatā*.

Vgl. auch J. 516^{35b} *pāpadhammam amaṅṅatha* (C^{ks} *asaṅṅata*)

(und außerdem knüpft an CV. IV. 1. 3^{2c} etc. *pāpehi kammehi* vielleicht an J. 516^{34c} *pāpaṃ kammantaṃ*).

Vin. III. IV. 1. 3^{2d} etc. (s. IV. 1. 3²) = J. 459^{8d} *nirayan te upapajjare*.

IV. 1. 3³ *Seyyo ayoguḷo bhutto tatto aggisikhūpamo*

yañ ce bhunṅeyya dussilo raṭṭhapinḍam asaṅṅato.

= Dhp.³⁰⁸, wo *ayoguḷo*, in der 2. Ausg. mit v. l. B^r *oguḷho*. In 1. Ausg. v. l. ABC *osikhup*, und in ^d in 1. Ausg. v. l. B *asamṅato*.

= It. 48³, wo *ayoguḷo* mit v. l. DE *ogulo*, B *ayyoguḷho*, für *tatto* v. l. C *attho*, für *yañce* v. l. C. *yañca*.

= It. 91², wo *ayoguḷo* nach P, v. l. CDE *ogulo*, BMPa *oguḷho*.*

= Dutr. C^{ro} 33 *yok. ḍ. bh*
. *a raṭṭhapina asaṅṅatu*.

* Auch FAUSBÖLL a. a. O. hat diese Parallele notiert, und WINDISCH It. p. 43 und 90 die beiden It.-Stellen.

Samghādisesa.

VI. 1. 3¹⁻³ (Vin. III. 147) = J. 253¹⁻³.*

* Schon festgestellt von OLDENBERG Vin. III. p. 275. G.³ findet sich auch im Vinaya der Mahisāsaka-Schule, s. OLDENBERG Vin. I. XLVI.

Im Einzelnen:

VI. 1. 3¹ *Mam' annapānam vipulam ulāram*

uppajjat' imassa maṇikassa (so AB, *maṇissa* B [sic]) *hetu tan te na dassam atiyācako 'si*

na cāpi te assamaṃ āgamissam (^{c+d} s. auch besonders).

= J. 253¹, wo aber *vipulam* mit v. l. C^s *olaṃ* korr. zu *laṃ*, Bⁱ *laṃ*.

uppajjatimassa (Bⁱ *oti assa*, B^d *otimassa*) *maṇissa h*.

VI. 1. 3^{1c+d} etc. (s. VI. 1. 3¹) auch = VI. 1. 3^{2c+d} etc. (s. VI. 1. 3²).

VI. 1. 3² *Susu yathā sakkharadhotapāṇi*

tāsesi maṃ selam yācamāno

tan te na dassam atiyācako 'si

na cāpi te assamaṃ āgamissam (^{c+d} s. auch unter VI. 1. 3^{1c+d}).

= J. 253², wo aber *Susū*.*

* FAUSBÖLL hat gedruckt *tāses' imam*, was zu berichtigen ist.

VI. 1. 3³ *Na tam* (nach ACD, *naṃ* B) *yāce yassa piyaṃ jigimse videsso hoti atiyācanāya*

*nāgo maṇiṇ yācito brāhmaṇena
adassanaṇi ṇeva tad' ajjhagamā 'ti.*

= J. 253³, wo *Na taṃ* ohne v. l.; *desso*;
adassanaṇi yeva.

Vin. III.

VI. 1. 5¹⁺² (Vin. III. 148) vgl. J. 403¹⁺² = Mvu. III. 419. 4 + 5 + 7 + 8.

Im Einzelnen:

VI. 1. 5¹ *Ap' āhaṇ te na jānāmi Raṭṭhapāla bahujjanā
ye maṇ saṃgamma yācanti kasmā maṇ tvaṃ na yācasi.*

: J. 403¹ *Ye 'me (C^{ks} ve) āhaṇ na jānāmi Aṭṭhisena vanibbake
te maṇ saṃgamma yācanti kasmā maṇ tvaṃ na yācasi.*

Mvu. III. 419. 4 + 5 *Naiva dviṣanti saprajñā
Asthisena vanīpakaṇ
brahmacāri priyo me si
yāce brahme yad icchasi.*

VI. 1. 5² *Yācako appiyo hoti yācaṇ adadam appiyo
tasmāhan taṃ na yācāmi mā me viddesanā ahū 'ti.*

= J. 403², wo aber *tasmāhaṇ*; v. l. B^d *vindesanā*.

Mvu. III. 419. 7 + 8 *Yācento appiyo bhavati
adento bhavati appiyo
tasmād bhavantaṃ na yācāmi
mā me vidveṣaṇā bhavet.*

Vinayapīṭaka Bd. IV.

Pācittiya (Vin. IV. 1 ff.)

II. 1. 2 *Manāpam eva bhāseyya
nāmanāpaṇ kudācanaṇ
manāpaṇ bhāsamānassa
garuṇ bhāraṇ (C gurubhā*) udabbahi (AB udabbati)
dhanaṇ ca naṇ alabbhesi (so C, AB alabbhesi)
tena c' attamano ahū ti (C tena att*) (f s. auch bes.).*

= DhP. A. 448².

: J. 28 *Manuṇṇam eva bhāseyya nāmanuṇṇaṇ kudācanaṇ.
manuṇṇaṇ bhāsamānassa garuṇ bhāraṇ udaddhari
dhanaṇ ca naṇ alabbhesi tena c' attamano ahū 'ti.**

* Schon von OLDENBERG Vin. IV. 354 verglichen.

II. 1. 2^f vgl. auch D. XXI. 2. 9^{5c}, s. JPTS 1909. 360.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXIV. Bd.

18

Vin. IV. XXII. 1 (Vin. IV. 54) *Adhicitaso appamajjato
munino monapathesu sikkhato* (b s. auch besonders)
*sokā na bhavanti tādino
upasantassa sadā satimato* (d s. auch besonders)*

= Ud. IV. 7, ohne Abweichung.

= Thag. ⁶⁸, ohne Abweichung.*

= DhP. A. 125, wo aber *satimato*. PTS.-Ausg. II, 248ff. ohne diese G.
* Pāc. und Thag. hat schon OLDENBERG verglichen Thag. p. 10.

XXII. 1^b etc. (s. XXII. 1) vgl. J. 421^{9b} *muninaṇ monapathesu sikkhamānaṇ.
Mvu. III. 195. 4 munināṇ maunapadehi sikkhamānaṇ (und Pāc.^c
etc. vgl. J. 421^{9d} vītasokā).*

XXII. 1^d etc. (s. XXII. 1) auch = Ud. III. 7^d *upasantassa sadā satimato*,
v. l. D. *satimassā* (auch das unmittelbar vorangehende *tādino*
an allen Stellen).

Sekhiya.

69. 1⁻⁴ (Vin. IV. 204) vgl. J. 309¹⁻⁴.*

* Schon von OLDENBERG Vin. V. 260 verglichen.

Im Einzelnen:

69¹ *Ubho atthaṇ na jānanti ubho dhammaṇ na passare
yo cāyaṇ mantāṇ vāceti yo cādhammen' adhiyyati.*

: J. 309¹ *Sabbam idāṇ carimavataṇ*

ubho dhammaṇ na passati (B^{id} -anti)

ubho pakatiyā cutā

yo cāyaṇ (B^{id} cāyaṇ mante) sajjhāpayati (B^{id} sajjhāpeti)

yo ca dhammaṇ adhiyyati.

69^{2a+b} etc. (s. 69²) = Thag. ^{842c+d} *Sālīnaṇ odano bhutto sucimaṇ-
sūpasecano.*

Vgl. J. 346^{3a+b} *Sālīnaṇ odanaṇ bhūṇje*

*suciṇ (C^s °ci corr. zu °ci, B^{id} °ci) maṇisūpase-
canaṇ.*

= DhP. A. 173^{3a+b} (FAUSBÖLL 215, PTS.-Ausg. I, 344), wo aber in
singh. Ausg. *Sālīnaṇ*, in allen *bhutvā* und *suciṇ* in PTS. mit v. l. °i.

Divy. XXXVII^{10a+b} (559) *Śālīnam odanaṇ bhuktvā*

śuci māṇsopasevitam.

Auch J. 538^{85c+d} *sālīnaṃ odanaṃ bhūñje* Vin. iv.

suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. J. 547^{199c+d} (vi. 510) *sālīnaṃ odanaṃ bhutvā*

suciṃ maṃsūpasecanaṃ.

Vgl. auch Mvu. III. 271. 10^a + 11^a *Sālīnaṃ odanaṃ suci*

bhūñjitva

Vgl. J. 496^{2b-d} odanaṃ

sālīnaṃ viciṭaṃ bhattaṃ

suciṃ maṃsūpasecanaṃ (C^{ks} °sevanaṃ).

* Schon FAUSBÖLL J. III. 29 hat Dhp. p. 215 mit J. 309² verglichen.

69² *Sālīnaṃ odanaṃ bhutto*

suci maṃsupasecano (^{a+b} und ^b s. auch besonders)

tasmā dhamme na vattāmi (^c s. auch besonders)

dhammo ariyebhi vaṇṇito.

:J. 309² *Sālīnaṃ bhojanaṃ* (Bⁱ *odhanaṃ*, B^d *odanaṃ*) *bhūñje*

suciṃ (C^s B^d *suci*, Bⁱ *sukhi*) *maṃsūpasecanaṃ* (B^{id} *maṃ-*
su^o, C^s °*sevanaṃ*)

tasmā etaṃ na sevāmi

dhammaṃ isibhi sevitaṃ.

69^{2b} etc. (s. 69^{2a+b} und 69²) auch = J. 398^{1b} *suciṃ maṃsūpasecanaṃ.*

J. 451^{5b} *suciṃ* (B^{df} *suci*) *maṃsūpasecanaṃ.*

J. 496^{5d} *suci** *maṃsūpasecanaṃ* (C^k °*sevanaṃ*)

^{14d. 17d} *suciṃ* (B^d C^k *suci*) *maṃsūpasecanaṃ* (C^k *maṃsū-*
pasevanaṃ).

DhpA. 207^{3b} (FAUSBÖLL 251) *suciṃ maṃsūpasevanaṃ*** PTS.-

Ausg. I, 417 *sucimaṃsūpasecanaṃ.*

* So alle drei Mss., FAUSBÖLL hat aber *suciṃ* in den Text gesetzt.

** FAUSBÖLL hat °*sevanaṃ* in den Text gesetzt, aber „Cod.“ hat *sevanaṃ*, ebenso die singhales. Ausgabe.

69^{2o} etc. (s. 69²) vgl. J. 328^{1c} *tasmā etaṃ* (C^k *ekaṃ*, B^{id} *hetāṃ*) *na*
socāmi.

J. 354^{2c. 4c. 6c. 8c. 10c} *tasmā etaṃ na socāmi.*

PV. I. 12^{2c} in der Version Par. Dip. III. 62 *tasmā etaṃ* (MS₁ S₂
evaṃ) *na socāmi* (DB *rodāmi*). PV.-Ausgabe *evaṃ* mit v. l. B
etaṃ).

18*

Vin. IV. PV. I. 12^{4c. 6c. 8c. 10c} in der Version Par. Dip. III. 64ff. *tasmā etaṃ*
(v. l. CS₁S₂ *evaṃ*) *na rodāmi* (PV.-Ausgabe hat überall *evaṃ*
im Text. HARDY JPTS 1904—5. 148 gibt für ^{10c} die v. l. *etaṃ*).

69³ *Dhir atthu taṃ dhanalābhaṃ yasalābhaṃ ca brāhmaṇa*
yā vutti vinipātena adhammacaraṇena vā.

= J. 309⁴ *Dhi-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhaṃ ca brāhmaṇa* etc.

= J. 287², wo ebenfalls *yasalābhaṃ dhanalābhaṃ* und wo v. l.
B^d *adhammacariyāya.*

= J. 310² *Dhi-r-atthu naṃ* (B^{id} *taṃ*) *yasalābhaṃ dhanalābhaṃ . . .*,
adhammacaraṇena ohne v. l.

= J. 433³ *Dhi-r-atthu taṃ yasalābhaṃ dhanalābhaṃ* (B^d *dhana-*
lābhaṃ yasa^o) . . ., *adhammacaraṇena* ohne v. l.

(Außerdem sind diese drei letzten Stellen noch durch *parib-*
baje und *adhammena* der folgenden Gāthā mit Sekhiya 69⁴
und J. 309³ verknüpft.)

69⁴ *Paribbaja mahābrahme pacant' aññe pi pāṇino*

mā tvaṃ adhammo ācarito asmā kumbham iva bhidā ti.

:J. 309³ *Paribbaja mahā loko* (C^{ks} *mhāloke*, Bⁱ *paranippajja*
pahābrahme, B^d *-mahābrahme*)

pacant' aññe pi (C^k *aññeva*, C^s *paccantaññeva* korr. zu *pacant'*^o,

Bⁱ *paccantaññepi*, B^d *paccattaññepi*) *pāṇino*

mā tvaṃ adhammo ācarito (B^{id} *acarī*)

asmā kumbham (C^s korr. zu °*bhām*) *ivābhida* (Bⁱ *ivabhīdā*, B^d
ivabhīdā).

Bhikkhunīvibhaṅga:

Pācittiya.

i. 1^a etc. (s. i. 1) vgl. ^a einer G. in Visum. II *yaṃ i^o tena santuṭṭho.*

i. 1. (Vin. IV. 259) *Yaṃ laddhaṃ tena tuṭṭhabbaṃ atilobho hi pāpako*
haṃsarājaṃ gahetvāna suvaṇṇā parihāyatha.

= J. 136, ohne Abweichung.*

* Schon von OLDENBERG Vin. IV. 367 verglichen.

Parivāra (Vin. V).

Die Verse des Parivāra haben vorwiegend kanongeschicht-
lichen oder kirchengeschichtlichen oder auch nur registerhaften Inhalt

und sind meist spät entstanden. Die Strophen und Versstücke zu Parivāra. buchen, die sich innerhalb des Parivāra selbst wiederholen, hat daher keinen Wert. Die kanonischen Reminiscenzen sind wenig zahlreich. Die ziemlich zahlreichen Entsprechungen mit Smp. (d. h. Strophen des Parivāra, die Smp. aus diesem zitiert) notiere ich hier nicht.

I. 1^{8b} (Vin. v. 3) *paññāya atirocatha* vgl. J. 247^{1b} *paññāya atirocati*.
VIII. 1^{1a} etc. (s. VIII. 1^{1a+b}) = Netti 138^{10c}.

VIII. 1^{1a+b} (Vin. v. 144) *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā paggaṇḥitvāna añjaliṃ* (^b s. auch bes.)

= Dīp. XII^{11a+b} *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā paggaḥetvāna añjaliṃ*
vgl. Thag. 481^{a+b} *Ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā saṃharitvāna paṇiyo*.

VIII. 1^{1b} etc. (s. VIII. 1^{1a+b}) auch = J. 545^{178d} (VI. 299) *paggaḥetvāna añjaliṃ*.

VIII. 1^{2c+d} *taggha te aham akkhisaṃ yathāpi kusalo tathā*

= J. 515^{35a+b}, 516^{9a+b}, an beiden Stellen ohne Abweichungen.

Sum. I. 156^{a+b} *Jaggha te aham akkhisaṃ yathā pi kusalo tathā*.

Vgl. J. 547^{251a+b} *Taggha te mayam akkhāma*

yathāpi kusalā tathā.

VIII. 1^{4d} (Vin. v. 144) *taṃ me akkhāhi pucchito*

= S. I. 5. 2^{1f} (I. 32). II. 2. 7. 1. 1^f (I. 54). VV. v. 14^{25d} und VII. 4^{8d}

in der Version Par.Dīp. IV. 274 und 303 (während an den entsprechenden Stellen der Text-Ausgabe, 64^{25d} und 78^{8d} *tam*).

Thag. 950^d (*taṃ*). J. 348^{1d} (*tam*). 386^{4d} (*taṃ*). 401^{1f. 3f. 5f} (in

allen *tam*, B^d *taṃ*). 439^{9d} (*tam*). 440^{5d} (*tam*). 472^{13d} (*tam*).

477^{6d} (*taṃ*). 529^{3d} (*tam*). 530^{9d} (*tam*). 538^{55d} (*tam*). 103^d (*tam*).

543^{44d} (*tam*). 547^{65d} (*tam*). 444^d (*tam*) = 621^d (*tam*). Ap. in

Par. Dīp. v. 149^{74d} (*taṃ*). DhP. A. 21^d = PTS.-Ausg. 42 (*tam*).

457^{3d} (*taṃ*).

J. 306^{1d} *te* (B^{id} *taṃ*) *me akkhāhi pucchito*.

Mvu. III. 384. 10^b *taṃ me akkhāhi pucchito*.

Mvu. III. 186. 8^b *taṃ tvaṃ* (B *te*) *akkhāhi pucchito*.

Vgl. auch SN. v. 1¹³ (988)^b = N^c. I. 13^b (2) *tam me akkhāhi pucchitā* (B^{ai} *oto*) =

VV. 5^{6d}, ohne die v. l., in der Vers. Par.Dīp. IV. 35 aber *taṃ me* etc.

Parivāra. Mpū. 517^{1d} (*taṃ*) = DhP. A. 560^{1d}.

J. 437^{7d} *te* (B^{df} *taṃ*) *me akkhāhi pucchitā*.

VIII. 2^{1a} (Vin. v. 145) etc. (s. VIII. 2^{1a+c}) vgl. auch J. 546^{40a} (VI. 363)

Yaṃ tam apucchimha akittayī no.

VIII. 2^{1a+c} *Yan tvaṃ apucchimhā akittayī no* (* s. auch besonders)

aññaṃ taṃ pucchāmi tam iṅgha brūhi (c s. auch bes.).

vgl. SN. IV. 11¹⁴ (875)^{a+b} *Yan taṃ apucchimha* (B^{ai} *hā*) *akittayī*
no (B^{ai} *oyino*)

aññaṃ taṃ (C^b *na*) *pucchāma tad iṅgha*
brūhi.

= N^m. XI. 28^{a+b} (261) = 29^{a+b} (262 f.), wo aber nicht die vv. II. von SN. und wo *aññan* statt *aññaṃ* (*tad iṅgha* in 28 ist wohl nur Druckfehler).

SN. v. 5⁴ (1052)^{a+b} *Yan taṃ apucchimha akittayī* (B^{ai} *oyi*) *no*

aññaṃ taṃ pucchāmi tad iṅgha brūhi.

= N^c. V. 13^{a+b} (60) = 19^{a+b} (63), wo aber nicht die v. l. von SN. und wo *pucchāma*.

Mvu. III. 369. 23 + 24 *Yan te apucchē ham abhībhavesi*

(v. l. M *yaṃ te apucchēyaṃ abhībhavasi*, B

yan te apucchāṃ haṃ abhībhayasi)

anyan te pucchāmi tad iha brūhi.

VIII. 2^{1c} etc. (s. VIII. 2^{1a+c}) auch = J. 522^{20b. 26b. 31b. 33b} *aññaṃ taṃ*
pucchāmi tad iṅgha brūhi*.

Mvu. III. 371. 8. 372. 9. 19 *anyan te pucchāmi tad iha brūhi*.

* In 20^b und 33^b Druckfehler *iṅgha*.

VIII. 2. 45^d (Vin. v. 149. Z. 5^b) *yaṃ paresaṃ mamāyitaṃ* = SN. I.
7⁴ (119)^b.

VIII. 2. 48^b (Vin. v. 149) *āvi vā yadi vā raho*.

= Ud. v. 4^{1d}. Thīg. 247^b. PV. II. 7^{16d} in der Version Par.Dīp. III.
101^{16d} (mit v. l. S₁S₂ *āviṃ*, das die PV.-Ausgabe selbst im Text hat). Smp. Teil I. 166^{2b}.

Dhp. A. 479^{5d} (FLAUSBÖLLI 404 *āviṃ*).

S. x. 5. 3^{6d} (I. 209) und J. 489^{2f} *āviṃ vā yadi vā raho*.

(Außerdem entspricht *kare pāpaṃ* dem *kattha pāpakaṃ kammaṃ* von Ud. v. 4^{1c} und PV.^c und dem *kāsi pāpakaṃ kammaṃ* von Thig. 247^a und S. 6^c.)

- VIII. 2. 49^d (Vin. v. 149. 14^b) *saṅkiliṭṭhañ ca yaṃ padaṃ*.
 = S. II. 1. 8. 2^{5b} = II. 1. 8. 6^{5b} (I. 49 f.) *saṅkiliṭṭhaṃ ca yaṃ vataṃ*.
 = DhP. 312^b *saṅkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ* (inder 1. Ausg. v. l. C *vutaṃ*).
 = Thag. 277^b *saṅkiliṭṭhañ ca yaṃ vataṃ*.
- VIII. 2. 50^{a+b} (Vin. v. 149. 17) *sekhassa sikkhamānassa ujumaggānusārino*.
 = A. III. 84^{1a+b} (I. 231).
 = It. 62^{1a+b}, wo aber *sekhassa* mit v. l. DE *sekkhassa*.
 = It. 102^{1a+b}, wo v. l. C *bhikkhamānassa*, Pa *khayamānassa*.
 = Mpū. 379^{1a+b}.
- VIII. 2. 52 = CV. IX. 1. 4 etc., s. oben.
- X. 11^a. 13^a. 15^a. 17^a. 19^a. 21^a (Vin. v. 158 f.) *Saccaṃ aham pi jānāmi*
 vgl. PV. II. 3^{5a}. 9^a. 12^a. 15^a. 17^c (17^a in Par. Dip.) *Sabbaṃ* (v. l. B *saccam*) *aham (ahaṇi 9a etc.) pi jānāmi*, in der Version Par. Dip.
 III. 83 f. *Sabbaṃ* (nur 9a *Sabbaṃ*. An allen Stellen mit v. l. MCD; B *saccaṃ*) *aham* (nur so) *pi jānāmi*.
- XI. 5^{3a} (Vin. v. 161) = XIII. 4^{1a} etc., s. dort.
- XI. 5^{3c} (Vin. v. 161) *kāyassa bhedaṃ duppañño* = A. v. 174. 5^{3c} (III. 205).
 DhP. 140^c. It. 30^{2c}. 32^c. 64^{2c}. 70^{2c}. PV. IV. 8^{6c}. Außerdem beginnt sowohl im Pv. wie in allen übrigen Stellen außer PV. der nächste Pāda mit *nirayaṃ*.
- XI. 5^{4c+d} *ubho ete vivajjetvā yathādhammo tathā kare*.
 vgl. J. 332^{2c+d} *ubhinnaṃ vacanaṃ sutvā yathā dhammo tathā kare*.
 Mvu. I. 275. 2 *ubhābhyaṃ vacanaṃ śrutvā yathādharmam samācaret*.
- XI. 5^{5a} = SN. I. 71^{(116)a}. J. 382^{5a}. P. I. 2. 64^{1a} (I. 160). Vgl. Thag. 952^a.
 S. ZDMG. LXIII. 42.
- XII. 3^{3a} *Ratto dutṭho ca mūḷho ca* = Mil. 92^{2a}. 93^{1a}. Außerdem entspricht das in Parivāra unmittelbar folgende Wort *bhayā* dem in Mil. 93¹ unmittelbar folgenden *bhīru*.
- XII. 3^{4e} und 7^e = CV. VII. 4. 6^{2c} etc., s. oben.
- XIII. 4¹⁺² = D. XXXI²⁺³ (190). A. IV. 17 + 18 (II. 18) = 19¹⁺² (II. 19).

Parivāra.

Parivāra.

Im Einzelnen:

- XIII. 4¹ *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ ativattati*
nihiyati tassa yaso kālapakkhe va candimā (^{b+c+d} s. bes.).
 = D. XXXI², wo aber *kālapakkhe*.
 = A. IV. 17, wo aber *dhammam*, *kālapakkhe*.
 = A. IV. 19¹, wo keine Abweichung von Parivāra.
 Vgl. auch XIII. 4² etc., s. dort.
- XIII. 4^{1b-d+2c+d} etc. (s. XIII. 4¹ und 2) vgl. J. 443^{12b-d} *kodho yassa*
pavaḍḍhati
nihiyati tassa yaso kālapakkhe va candimā
^{+13c+d} *āpūراتi tassa yaso sukkapakkhe va candimā*.
- XIII. 4^{1c+d+2c+d} etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch
 Thag. 292^{a+b+c} *tass' atthā parihāyanti kālapakkhe va candimā*
āyasakyañ ca pappoti.
^{+294a+b+c} *tass' atthā paripūrantī* (Mss. *pūrentī*) *sukka-*
pakkhe va candimā
yaso kittiñ ca pappoti.
 Jāt. 537^{113a+b} *Kālapakkhe yathā cando hāyat' eva suve suve*
^{+115a+b} *Sukkapakkhe yathā cando vaḍḍhat' eva suve suve*.
- XIII. 4^{1c+d} etc. (s. vorige Parallelen) vgl. auch Thag. 361^{c+d} *parihā-*
yati saddhammā kālapakkhe va candimā. D. XXXI^{8d} (192)
nihiyati kālapakkheva candimā.
- XIII. 4² *Chandā dosā bhayā mohā yo dhammaṃ nītivattati*
āpūراتi tassa yaso sukkapakkhe va candimā (^{c+d} und ^d s.
 auch besonders).
 = D. XXXI³, ohne Abweichung.
 = A. IV. 18 = IV. 19². beide ohne Abweichung.
 Vgl. XIII. 4¹.
- XIII. 4^{2c+d} etc. s. unter XIII. 4^{1b-d+2c+d}.
- XIII. 4^{2d} etc. (s. XIII. 4²) auch = J. 515^{39d} *sukkapakkhe va can-*
dimā. Vgl. Mbh. v. 34^{55d} Bo. *suklapakṣa ivodurāt*.
- XVII 78^{c+d} vgl. CV. VII. 5. 4^{1a+b} etc., s. dort.
- XVII 107^c *pucchāvissajjanāya vā* vgl. Par. Dip. III. 286 Schluß-Gāthā^{2b}
pucchāvissajjanehi ca (S₁ S₂ vā).

Konkordanz der Gāthās des Majjhimanikāya.¹

Von

R. Otto Franke.

M 7^{3 a+b} (s. 7³) auch zitiert in Sum. I. 139 *Suddhassa ve sadā phaggu
suddhass' uposatho sadā.*

7³ (I. 39) *Suddhassa ve sadā phaggu
suddhass' uposatho sadā* (^{a+b} s. bes.)
*suddhassa sucikamassa
sadā sampajjate vataṃ.*

Vgl. Dutr. C^{ro} x *śudhasa hi sada phigu
śudhasa (?) posadh[o sada]*
+ C 29 *śudhasa suyī[kamasa]*
. . . *sa samajati vata.**

* Cfr. FRANKE ZDMG. LX. 484 f.

12 (I. 79) *So tatto* (C *sotatto*) *so sino* (M *so sino c'eva*, A *so sīto*,
C *so sīno*) *eko* (nur Siam. Ausg.)

*eko bhimsanake vane
naggo na c'aggim āsīno
esanāpasuto muniti.*

= J. 94*, wo ^a *Sotatto sosīto* und ohne *eko*, sonst keine Abweichung.

* Schon von TRECKNER M. I, p. 536 verglichen.

26¹⁻¹¹ (I. 168—171) = MV. I. 5. 3 + 5. 7 + 5. 12 + 6. 8. + 6. 9 und alle Einzelparallelen s. WZKM. XXIV. 27—32 und 225—231.

¹ Zu den Abkürzungen (s. Bd. XXIV. 21 ff.) ist hinzuzufügen: Vm = Visuddhimagga, nach den noch ungedruckten Gāthā-Exzerpten H. C. WARREN-LANMAN'S.

Es sind aber folgende abweichende Lesarten der Siames. Ausgabe des M. (Siam. Trip. II. 4. 308 ff.) nachzutragen:

In M. 26 ^{1d} *•buddho*, ^{2c+d} *dakkhanti tamokhandhena āvutā.*

26 ^{4e} *sokāvakiṇṇaṃ janatammāpetasoko.*

26 ^{5b} *sathāvāha*, ^c *desetu.*

26 ^{6a} ohne *Brahme.*

26 ^{6a+b} auch = Turfan-Dharmapada, Ms. Š 75 der dritten Turfan-Expedition (PISCHEL, Sitzungsber. k. pr. Ak. Wiss. 1908. 970).

Sarvābhībhūḥ sarvavid eva cāsmiṇ

sarvaiś ca dharmaiḥ sa.

(Turfan-Dhp. setzt also wohl die Lesung von Mvu. III. 326 voraus!) Weitere abweichende Lesarten der Siam. Ausgabe:

26 ^{7b} *anuppalitto*, ^c *sabbañj°.*

26 ^{9a} *Ahañ hi.*

26 ^{10d} *āhaññim.*

34 ^{1a} (I. 227) *Ayaṇ loko paraloko* (A *paraṇloko*)

* = SN. V. 16² (1117) ^a *Ayaṇ loko paro* (C^{kb} B^a *para*) *loko*

* = N^c. XVI 4^a (180) = ^{5a} (181) *Ayaṇ loko paro loko.*

34 ^{2a} (I. 227) *Sabbaṇ lokaṇ abhiññāya*

= A IV. 23. 3 ^{1a} (II. 24) *Sabbaṇ lokaṇ abhiññāya*

= It. 112 ^{1a} *Sabbalokaṇ abhiññāya.*

34 ^{2b} *sambuddhena pajānatā.*

Mvu. I. 193. 1^b und III. 388. 12^b *sambuddhena prajānatā.*

Vgl. ^b einer G. in Vm. I *sambuddhena pakāsītā.*

34 ^{2d} s. unter SN. III. 3 ⁵ (454)^b, ZDMG. LXIII. 569, und zu Divy. (s. ebenda) vgl. M. 75^d (I. 508 ff.), s. unten p. 183. Auch = Udānavarga VIII ^{15b}.

34 ^{3b} (I. 227) s. ZDMG. LXIII. 585 unter SN. III. 6 ³³ (542)^b.

49 ^{1a} etc. (s. 49 ^{1a+b} und 49¹) auch = Ras. 22 (nach LANMAN zu VIII.).

49 ^{1a+b} etc. (s. 49¹) = J. 258 ^{1a+b} *Yāvatā candimasuriyā* (Bⁱ *•sū°*)
*pariharanti**

disā bhanti virocāmānā

= Dhp. A. 461 ^{1a+b}, wo aber ^a ohne v. I., und in ^b *virocanā.*

* FAUSBÖLL hat das Wort *pariharanti* eingeklammert, was aber wahrscheinlich nicht berechtigt ist.

49¹ (s. 328) *Yāvatā candimasuriyā pariharanti* (C *ricaranti*) (* s. bes.)
disā bhanti virocana (^{a+b} s. bes.)
tāva sahasadhā loko
ettha te vattatī vaso.

= Smp. I. 55¹, wo aber ^a ohne die v. l. von M.

= J. 6. Komm. I. 132 *Yāvatā candimasuriyā*
pariharanti virocana
tāva sahasadhā loko
ettha te vattatī (C^k *vattatitī*) *vaso.*

= Vm. VII *Yāvatā candimasuriyā pariharanti*
disā bhanti virocamaṇā
 etc. = M.

49^{2a+c+d} (I. 328) *Paroparaṇi* (C *rovar**) *ca jānāsi* (^{a+d} s. auch bes.)
 * *itthabhāraṇṇathābhāvaṇ* (^c s. auch bes.)
sattānaṇ āgatiṇ gatiṇ (^{a+d} s. auch bes.)

vgl. Thag. ^{917a-c} *Cutūpapātaṇ jānāmi*
sattānaṇ āgatiṇ gatiṇ
itthabhāraṇṇathābhāvaṇ.

49^{2a+d} (s. 49^{2a+c+d}) vgl. auch Mvu. I. 9. 1 + 2^a *Imaṇ lokaṇ pāralokaṇ*
satvānāṃ āgatiṇ gatiṇ
cyutiūpapattisaṇsāraṇ
 II. 359. 12 *cyutopapādaṇ jānāti*
sarvasatvāna nāyako.

49^{2c} etc. (s. 49^{2a+c+d}) = A IV. 9^{1c} (II. 10); It. 15^{1c}; 95^{2a}; 105^{1c};
 SN. III. 12⁶ (729)^c; 17 (740)^c; 29 (752)^c etc.

S. ZDMG. LXIV. 46 und 50 f.

49³ (I. 330) *Bhave vihaṇ* (A *cāh**) *bhayaṇ disvā*
bhavaṇ ca vibhavesinaṇ (Siam. Ausg. *ṛinaṇ*)
*bhavaṇ nābhivadiṇ kiñci**
nandiṇ ca na upādiyaṇ (A und Siam. Ausg. *ṛyaṇ*).

* So beide Mss. A und M und der Komm., TRENCKNER hat trotzdem die Konjektur *kañci* in den Text gesetzt.

= einer G. in Vm. XII,* wo aber in ^a *cāhaṇ*,
 in ^b *vibhavesinaṇ* (?),

in ^c *kiñci* wie in den Mss. von M.,
 in ^d *upādiyaṇ*.

* Schon verglichen von LANMAN (zu WARREN'S Vm.-Materialien).

= einer G. im Turfan-Dharmapada (PISCHEL a. a. O., p. 980,
 No. 32) *Bhave cāhaṇ bhayaṇ dṛṣṭvā*
bhūyaś ca vi[bhave] . . .
. . d bhav[am] nābhinande.
nandi ca vibhavana me.

50¹⁻²² (I. 337 f.) = Thag. ¹¹⁸⁷⁻¹²⁰⁸ *

* Schon festgestellt von TRENCKNER M. I. 558. Vgl. dann auch WINDISCH, Māra und Buddha 156—160 (= Abh. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. xxxvi, resp. Abh. der philol.-hist. Cl. der k. sächs. Ges. der Wiss., Bd. xv, No. iv, Lpz. 1895).

Im Einzelnen:

50¹ (I. 337) *Kiḍiso nirayo āsi*
yattha Dūsī apaccatha
Vidhuraṇ sāvakam āsajja
Kakusandhaṇ (Siam. Ausg. *Kakkusandaṇ*) *ca brāh-*
maṇaṇ.

= Thag. ¹¹⁸⁷, wo aber in ^b *Dussī* nach Ms. A, mit v. l.
 BC *rūpi*,
 in ^c *Vidhuraṇ* in allen Mss.*

* OLDENBERG hat *Vidhuraṇ* in den Text gesetzt.

Vgl. auch M 50^{2c-f} etc., s. dort.

50² (I. 337) *Sataṇ āsi ayosaṅkū*
sabbe paccattavedanā
īdiso (Ma *iti so*) *nirayo āsi*
yattha Dūsī apaccatha
Vidhuraṇ sāvakam āsajja
Kakusandhaṇ (Siam. Ausg. *Kakkusandaṇ*) *ca brāh-*
maṇaṇ (^{c-f} s. bes.).

= Thag. ¹¹⁸⁸, wo aber in ^a *satam*, was wohl *satam* heißen
 soll, wie A hat, mit v. l.
 C *matam*, B *amataṇ*,
^c ohne v. l.,

- in ^d *Dussī* (nach A) mit v. l. BC *rūpi*,
in ^c *Vidhuraṇi* (nach B) mit v. l.
AC *Vidhuraṇi*.
- 50 ^{2c-f} etc. vgl. 50 ¹.
- 50 ^{3a+b} etc. (s. 50 ^{3a-c} und 50 ³) vgl. DhP. ^{75c+d}
evam etaṇ (in 2. Ausg. v. l. B^r *etam*) *abhiññāya* (in 1. Ausg.
v. l. B *abhiññāya*)
bhikkhu Buddhassa sāvako.
= ^{a+b} einer G. in Vm. XIX.
- 50 ^{3a-c} etc. (s. 50 ³) vgl. A VI. 54. 9 ^{5a+b+8a} (III. 373)
Yo c'ekaṇ ditṭhisampannaṃ
bhikkhuṇ (om. M 6) *buddhassa sāvakaṃ* (T *buddhassāva*°).
tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja.
- 50 ³ (I. 337) *Yo etam abhijānāti* (^{a-c} s. bes.)
bhikkhu Buddhassa sāvako (^{a+b} und ^{a-c} s. bes.)
tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja (^{a-c} und ^{c+d} s. bes.)
Kaṇha (v. l. A hier und an allen parallelen Stellen
außer zwei und Ma hier und ^{6d} *Kaṇham*)
dukkhaṃ nigacchasi (^{c+d} s. bes.)
= 50 ^{5.7} (I. 337). 9. 11. 15. 17 (I. 338).
= Thag. ¹¹⁸⁹, ohne Abweichung, = ^{1191. 1193. 1195. 1197. 1201. 1203}.
- 50 ^{3b} s. 50 ^{3a+b}, 50 ^{3a-c} und 50 ³.
- 50 ^{3c} s. 50 ^{3a-c}, 50 ³ und 50 ^{3c+d}.
- 50 ^{3c+d} etc. (s. 50 ³) = Thag. ^{25c+d} *tādisaṃ bhikkhuṃ āsajja*
Kaṇha dukkhaṃ nigacchasi.
- 50 ^{4a} etc. (s. 50 ⁴) vgl. SN. v. 11 ¹⁽¹⁰⁹²⁾ ^a = N^c. XI ^{1a} (130) =
^{2a} (134) *Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṇ* (*icc āyasmā Kappo*),
und SN. v. 11 ²⁽¹⁰⁹³⁾ ^a = N^c. XI ^{3a} (134) = ^{4a} (135)
Majjhe sarasmiṃ tiṭṭhataṇ (*Kappā ti Bhagavā*).
- 50 ⁴ (I. 337) *Majjhe sarassa tiṭṭhanti* (^a s. bes.)
vimānā kappathāyino (A ^{°tthā}°)
veḷuriyavaṇṇā rucirā (^c s. bes.)
accimanto pabhassarā (^d s. bes.)

- accharā tattha* (Siam. Ausg. *tattha accl*°) *naccanti*
puthu (Siam. Ausg. °ū) *nānattavaṇṇiyo*.
= Thag. ¹¹⁹⁰, wo aber ^a *Majjhe sāgarasmiṃ ti*°,
in ^b *kappathāyino*,
in ^f *puthū*.
- 50 ^{4c} etc. (s. 50 ⁴) vgl. J. 541 ^{157c} *veḷuriyārucirā citrā*.
50 ^{4d} etc. (s. 50 ⁴) vgl. J. 546 ^{126b} (VI. 448) *accimantā* (C^{ks} °nti)
pabhassarā.
J. 545 ^{88b} (VI. 279) *accimantaṃ pabhassa-*
saraṇi.
- 50 ⁵ und Einzelstücke (I. 337) s. unter 50 ³.
- 50 ⁶ (I. 337) *Yo ve* (v. l. Ma *Yo va*, Mb und Siam. Ausg. *Yo ca*)
Buddhena cudito (^{a+c+d} s. bes.)
bhikkhusaṅghassa (Siam. Ausg. °saṅgh°) *pekkhato*
(^b s. bes.)
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅgutṭhena kampayi (^{a+c+d}, ^{c+d} und ^d s. bes.)
= Thag. ¹¹⁹² *Yo ve buddhena codito*
bhikkhusaṅghassa pekkhato
etc. genau = M.
- 50 ^{6a+c+d} auch zu vgl. Thag. ^{1164a+c+d} *Codito bhāvitattena*
Migāramātu pāsādaṃ
pādaṅgutṭhena kampa-
yin (BC °yi)
- Und Thag. ^{1164a} wieder = PV II. 9 ^{68a} (in ParDīp. III. 138
aber II. 9 ^{67a}) *Codito bhāvitattena* (mit v. l. °tthena, m₁
Text als v. l. B, in ParDīp. CD; S₁)
= DhP. 451 ^{6a}.
- Und Thag. ^{1164a+b} * *Codito bhāvitattena*
sarirantimadhārīnā
Vgl. VV. 21 ^{3a+b} (II. 4 ^{3a+b})
Coditā bhāvitattena (in ParDīp. IV. 106 mit v. l.
S₂ °tthena)
sarirantimadhārīnā

50^{6b} etc. (s. 50⁶) vgl. B. xxvi^{6b} *bhikkhusaṅghassa majjhato*.

Dip. xix^{11b} *bhikkhusaṅghassa bhasato*.

50^{6c+d} etc. (s. 50⁶ und 50^{6a+c+d}) vgl. auch M. 50^{8a+b} etc., s. dort.

50^{6d} etc. (s. 50⁶, 50^{6a+c+d} und 50^{6c+d}) vgl. auch

Divy. xxvii^{60b} (395) *pādāṅguṣṭhena kampitam*.

50⁷ (I. 337) und Einzelstücke s. unter 50³.

50^{8a} etc. (s. 50^{8a+b} und 50⁸) vgl. auch 50^{10a}, s. dort.

50^{8a+b} etc. (s. 50⁸) s. unter 50^{6c+d}.

50⁸ (I. 337) *Yo Vejayantaṃ* (Siam. Ausg. ^onta) *pāsūdaṃ* (^a s. bes.)
pādaṅguṭṭhena kampayi (^{a+b} s. bes.)

iddhībalen' upatthaddho (v. l. M ^obalena *pakkhandho*,

Siam. Ausg. ^ona *patthaddho*) (^c s. bes.)

saṃvejesi ca devatā.

= Thag. 1194 *Yo Vejayantapāsādaṃ*

etc. ohne Abweichung, nur ^c ohne die v. l. von M.

50^{8c} auch = Thag. 1058^c *iddhībalen' upatthaddho*.

50⁹ (I. 338) und Einzelstücke s. unter 50³.

50^{10a} etc. (s. 50¹⁰) s. unter 50^{8a}.

50¹⁰ (I. 338) *Yo Vejayante* (v. l. M und Siam. Ausg. ^onta) *pāsāde*
(^a s. bes.)

Sakkaṃ so paripucchati

api āvuso (v. l. M *Vāsava*) *jānāsi*

taṇhakkhayavimuttiyo (^d s. bes.)

tassa Sakko viyākāsi (v. l. A *vyākāsi*)

pañhaṃ (Siam. Ausg. *pañh^o*) *puṭṭho yathātathaṃ*
(Siam. Ausg. ^oākathaṃ) (^{e+f} s. bes.)

= Thag. 1196, wo aber in ^a *Vejayantapāsāde*,

und ^c und ^e ohne die v. l. von SN.

50^{10d} vgl. auch A. III. 89. 2^{5b} (I. 236) *taṇhakkhayavimuttino*,
und A. IV. 38. 5^{2b} (II. 42) = It. 55^{2b} *taṇhakkhayavimuttino*
(in It. so nach DEPPa mit v. l. A ^ovimuttito *arahato*,
CM ^ovimuttiyā, B ^okharāvimuttiyā).

50^{10e+f} etc. (s. 50¹⁰) vgl. auch 13^{a+b} etc., s. dort.

Vgl. ferner SN. v. 18⁴ (1127)^{a+b}

Tesaṃ Buddho viyākāsi (C^{kb} *vyā^o*, B^{ai} *byā^o*)

pañhe puṭṭho yathātathaṃ.

= N^c. xviii^{5a+b} = 6^{a+b} (202) *Tesaṃ Buddho byākāsi*

pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ.

50¹¹ (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50³.

50¹² (I. 338) *Yo Brahmānaṃ paripucchati*

Sudhammāyaṃ (A ^oya) *abhito sabhaṃ*

ajjāpi te āvuso diṭṭhi

yā te diṭṭhi pure ahū (M und Siam. Ausg. *ahu*)

passasi vitivattantaṃ

Brahmaloke pabhassaraṃ (^{c-f} s. bes.)

= Thag. 1198 *Yo Brahmānaṃ paripucchati* (so nach BC,
nur *pucchati* A)

Sudhammāyaṃ (so nach B; A ^ommā[*naṃ*]

yaṃ, wo *naṃ* ausgestrichen ist; C ^ommā-

naṃ) *abhitosabhaṃ* (so nach BC; *ṭhito*
sabhaṃ A)

ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi

yā te diṭṭhi pure ahū

etc. genau = M.

50^{12c-f} etc. (s. 50¹² und 50^{12c-f+13c+d+14}) vgl. auch 13^{c+d+14a+b},
s. dort.

50^{12c-f+13c+d+14} (s. respektive 50¹², 13 und 14) auch

= S. VI. 1. 5. 12 + 13 (I. 145) *Ajjāpi te āvuso sā diṭṭhi*

yā te diṭṭhi pure ahu

*passasi vitivattantaṃ**

brahmaloke pabhassaraṃ.

Na me mārisa sā diṭṭhi

yā me diṭṭhi pure ahu

*passāmi vitivattantaṃ**

brahmaloke pabhassaraṃ

svāhaṃ (S¹⁻² *sohaṃ*) *ajja*
kathaṃ vajjaṃ
*ahaṃ nicco mhi sassato.***

* *vitivattantaṃ* gedruckt, ist aber wohl Druckfehler.

** Diese Entsprechung hat schon TRECKNER M I. 559 notiert.

50^{13a+b} etc. (s. 50¹³) s. unter 50^{10e+f}.

Vgl. auch SN. III. 9⁷ (600)^{a+b} = M 98, s. ZDMG. LXIV. 16.

50¹³ (I. 338) *Tassa Brahmā viyākāsi*
anupubbaṃ yathātathaṃ (Siam. Ausg. **kathaṃ*)
(^{a+b} s. bes.)
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me (v. l. M *yā 'yaṃ me*) *diṭṭhi pure ahū* (Siam.
Ausg. **u*) (^{c+d} s. bes.).

= Thag. 1199 *Tassa Brahmā viyākāsi*
pañhaṃ puṭṭho yathātathaṃ
na me mārisa sā diṭṭhi
yā me diṭṭhi pure ahū.

50^{13c+d} s. auch unter 50^{12c-f} und unter 50^{12c-f+13c+d+14}.

50^{13c+d+14a+b} s. unter 50^{12c-f}.

50^{13c+d+14} s. unter 50^{12c-f+13c+d+14}.

50^{14a+b} etc. (s. 50¹⁴) s. auch unter 50^{12c-f}.

50¹⁴ (I. 338) *Passāmi vitivattantaṃ*
Brahmaloke pabhassaraṃ (^{a+b} s. bes.)
so 'haṃ ajja kathaṃ vajjaṃ
ahaṃ nicco (Siam. Ausg. *nico*) *'mhi sassato.*

= Thag. 1200, wo nur in ^c *'ham* abweicht,
und s. unter 50^{12c-f+13c+d+14}.

50¹⁵ (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50³.

50¹⁶ (I. 338) *Yo Mahāneruno kūṭaṃ* (v. l. M *Mahāmerusela-*
kūṭaṃ)
vimokkena (Siam. Ausg. **mokkh**) *aphassayi* (AC
apassasi, M *apassayi* oder *aphassayi*?)
vanaṃ Pubbavidehānaṃ
ye ca bhūmisayā narā.

= Thag. 1202 *Yo Mahāneruno kūṭaṃ*
vimokkena apassayi (A *aphassayi* korr. zu
apassayi, B *aphassaya*, C *apassayi*),
das Übrige = M.

50¹⁷ (I. 338) etc. und Einzelstücke s. unter 50³.

50¹⁸ (I. 338) *Na ve* (v. l. M *ca*) *aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ (AM *bāla*) *ḍahāmi* (M *d**) *ti* (Siam.
Ausg. **mīti*)
bālo ca (A *va*) *jalitaṃ aggim*
āsajjana (AMb **naṃ*) *sa* (M *u*) *ḍayhati.*

= Thag. 1204 *Na ve aggi cetayati*
ahaṃ bālaṃ dahāmīti
bālo ca jalitaṃ aggim
āsajja naṃ paḍayhati.

50¹⁹ (I. 338) *Evam eva tuvaṃ* (AM *tvam*) *Māra*
* *āsajjana* (AMb **naṃ*) *Tathāgataṃ* (^b s. bes.)
sayam ḍahissasi attānaṃ
bālo aggim (Siam. Ausg. **i*) *va samphusaṃ.*

= Thag. 1205 *Evam eva tuvaṃ Māra*
* *āsajja naṃ tathāgataṃ*
sayam dahissam attānaṃ
bālo aggim va samphusaṃ (B *sampuyaṃ*, C
saṃmbuyaṃ).

50^{19b} auch = CV. VII. 4. 8^{3b} = It. 89^{3b}, s. WZKM. xxiv. 265;
und = M. 50^{20b} etc., s. ebenda und M. 50²⁰.

50^{20a} etc. (s. 50²⁰) vgl. auch A VI. 54. 9^{5f} (III. 373) *apuññaṃ*
pasave nara.

50²⁰ (I. 338) *Apuññaṃ pasavi Māro* (v. l. M **ra*) (^a s. bes.)
āsajjana (AMb **naṃ*) *Tathāgataṃ* (^b s. bes.)
kin nu (M *kinti*) *maññasi pāpima* (^c s. bes.)
na me pāpaṃ vipaccati.

= Thag. 1206 *Apuññaṃ pasavi* (B *passavi*, AC *passāmi*)
Māro

*āsajja naṃ tathāgataṃ
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati.*

= S IV. 2. 8. 8¹ (I. 114) *Apuññam* pasavi* (SS ^ovi) *Māro*
āsajjanaṃ (S² ^ona, S¹ *asajjana*)
*Tathāgataṃ***
kiṃ nu maññasi pāpima
na me pāpaṃ vipaccati (SS *na me*
te pā^o v^o).

* *n* kann Fehler des Herausgebers oder Druckversehen sein, nach vielen anderen analogen Fällen in S. zu schließen.

** Es ist ^om gedruckt, was aber offenbar Druckfehler ist.

50^{20b} etc. s. auch unter 50^{19b}.

50^{20c} vgl. auch des Anklanges wegen mit J. 546^{57d. 183d} (VI. 436 und 463) *kin nu maññanti paṇḍitā*.

50^{21a+b} etc. (s. 50²¹) vgl. auch J. 540^{36a+b}

*Tadā hi pakataṃ pāpaṃ
cīrarattāya kibbisaṃ,
weil auch da pāpaṃ das Wort cīrarattāya nach sich und
also für dieses offenbar als Stichwort gewirkt hat.*

50²¹ (I. 338) *Karoto cīyati* (M ^oto *te niyyati*, A ^oto *casati*)
pāpaṃ
cīrarattāya (A *virattāya*, M *visattāya*) *Antaka*
(Siam. Ausg. *kandatī*) (^{a+b} s. bes.)

*Māra nibbinda Buddhamhā
āsam mā kāsī bhikkhusu.*

= Thag. ¹³⁰⁷ *Karato te miyyate pāpaṃ*
cīrarattāya Antaka
Māra nibbinda (Siam. Ausg. *nibinda*) *Bud-*
dhamhā
āsam mā kāsī bhikkhusu (Siam. Ausg. ^oūsv).

50²² (I. 338) *Iti Māraṃ asajjesi** (so die v. l. M., *asaddhesi*
A, *atajjesi* Siam. Ausg.**)
bhikkhu Bhesakaḷāvane (Siam. Ausg. ^olā^o) (^b s. bes.)

*tato so dummano yakkho
tath' ev' antaradhāyatha* (^{c+d} und ^d s. bes.).

* TRENCKNER hat die Konjekturen *aghaffesi* in den Text gesetzt.

** Mit der Bemerkung in der Fußnote, daß die singhal. und europ. Lesung *aghaffesi* sei.

= Thag. ¹²⁰⁸, wo aber in ^a *atajjesi*, ohne v. l.,
in ^d *antaradhāyati*.

50^{22b} auch = Thag. ¹⁸⁶ *bhikkhu Bhesakaḷāvane*.

50^{22c+d} auch = S. IV. 3. 3. 22^{c+d} (I. 122) = SN. III. 2²⁵ (449)^{c+d}
= DhA. singh. Ausg. 215^{4c+d} (= FAUSBÖLL 256³) —
Mvu. II. 240. 17, s. ZDMG. LXIII. 567 f.

50^{22d} etc. (s. 50²² und 50^{22c+d}) auch = VV. 81^{28d} (VII. 7^{28d}),
Mvu. II. 404. 16^b und vgl. VV. 21^{12d} (II. 4^{11d}), s. ZDMG.
LXIII. 568.

53 (I. 358) = D III. 1. 28 zweimal = xxvii¹ (109) = ² (110) = S. VI.
2. 1. 3 (I. 153) = XXI. 11. 6¹ (II. 284) = A XI. 11. 10 zweimal
(v. 327 f.), s. JPTS. 1909. 362.* Außer den dort angeführten
Abweichungen ist zu erwähnen, daß D III. 1. 28 in ^a das erste
Mal *jane tasmim* (und nur das zweite Mal *janetasmim*) und
in ^b zu *ye* die v. l. *yo* hat, das erste Mal als v. l. S^{ct}, das
zweite Mal S^c.

* D III. 1. 28 ist dort infolge irgendeines Versehens oder eines Blattverlustes
ausgelassen. Übrigens sind alle diese Parallelen außer A. auch schon von Rhys
Davids SBB II. 122, Anm. 2 angeführt.

53^c etc. (s. 53) auch = S. VII. 1. 8. 4^c (I. 166) = 5^{3c} (I. 167); A VIII.
34. 6^{5a} (IV. 238) und vgl. D xxxii^{6c} (203)^{14e. 21e. 29e. 51e} (204 f.
208) = SN. I. 9¹² (164)^c. J. 530^{32c}; vgl. ferner ParDip. IV. 1
Einl. ^{2a}, S VII. 1. 7. 3^c (I. 166), s. JPTS. 1909. 362 und ZDMG.
LXIII. 48.

75^{a+b} (I. 508, auch dreimal 509 und zweimal 510)

Ārogyaparamā lābhā nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ (^b s. auch bes.)
= DhA. ^{204a+d} *Ārogyaparamā* (in 2. Ausg. B^r ^ogyā^o) *lābhā* . . .
. *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*.
= Dutr. C^{vo} 24^{a+d} *aroga parama labha*
. *nivana paramo suha*.

75^b auch = DhP. 203^d *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*

= Dutr. C^{vo} 25^d *nivana paramo suha*.

Asl. 99 (p. 41) *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*.

Vgl. auch Ap. in ParDīp. v. 144^{13b} *nibbānaṃ paramaṃ sivaṃ*.

75^{c+d} (I. 508 = 510) *aṭṭhaṅgiko ca maggānaṃ*

khemaṃ amatagāmināṃ (^d s. bes.)

vgl. Thīg. 222^{a+b} *bhāvito me maggo* (C °ā) *ariyo*

aṭṭhaṅgiko amatagāmī (BLP °gāmini, C °gāmi,
S °gāminī).

75^d (s. 75^{c+d}) = S IV. 3. 4. 7^b (I. 123) *khemaṃ* amatagāmināṃ* (v. l. SS °niṃ).

Vgl. A VI. 30. 8^{2d} (III. 329) *khemaṃ amatagāminīṃ* (MPh °naṃ, M₇ °nī).

Vgl. auch Divy. XII^{9d} (164) **kṣemaṃ nirvāṇagāminam*, das seinerseits mit M. 34^{2d} etc. zusammengehört, s. oben p. 2 und ZDMG. LXIII. 569.

* °m vielleicht nur Druckfehler, s. Anm. zu 50³⁰ (oben p. 11).

82¹⁻⁶ (II. 64 f.) = Thag. 769-774. 82⁷⁻¹⁹ (II. 72-74) = Thag. 776-788.*

* Auch OLDENBERG Thag. p. 75 und CHALMERS M. II, pag. 64 hat die Entsprechung von M. und Thag. notiert.

Im Einzelnen:

81^{1a} etc. (s. 82¹) vgl. 82^{2a} etc., s. dort.

82¹ (II. 64) *Passa cittakataṇi bimbaṃ* (° s. bes.)

arukāyaṃ (Siam. Ausg. ā°) *samussitaṇi*

āturaṃ bahusaṃkappaṃ

yassa na 'tthi dhavaṃ ṭhiti (^d s. bes.)

= Thag. 769, ohne Abweichung, aber in ^d *n'atthi* gedruckt.

= Thag. 1020 = 1157, an letzterer Stelle aber in ^a *bimbam* mit *m*.

= DhP. 147, wo aber in ^b in der 1. Ausg. *arukāyaṃ* mit v. l. C *arū°*,

in ^c in der 1. Ausg. *dhavaṃ*, in der 2. Ausg. *dhavaṃ* mit v. l. S^k *dhavaṃ*.

= ParDīp. IV. 77, wo aber in ^a *cittakataṃ* mit v. l. B *cittakaṃ*,

in ^c *bahusaṃkappaṃ*.*

* Die Entsprechung aller außer ParDīp. schon von OLDENBERG in Thag.-Ausg. und von FAUSBÖLL in der 2. DhP.-Ausg. notiert, die von DhP. und ParDīp. von E. HARDY, ParDīp., p. 77.

82^{1d} des Anklages wegen vielleicht auch zu vgl. SN. IV. 15¹⁷ (951)^a **Yassa n'atthi idam* (B^a *ida*, Bⁱ *idam*) *me ti* etc., ZDMG. LXIV. 802.

82^{2a} etc. (s. 82²) s. 82^{1a}.

82² (II. 64) *Passa cittakataṃ rūpaṃ* (° s. bes.)

maṇinā kuṇḍalena ca

*aṭṭhitacena** (so Si; B^m *aṭṭhiṃ tacena*, S^k *aṭṭhit-*
tañcena, Buddhagh. *aṭṭhitañcena*) *onaddhaṃ*
saha vatthehi (Siam. Ausg. °bhi) *sobhati*

* Der Herausgeber E. HARDY hat vielmehr *aṭṭhitañcena* in den Text gesetzt.

= Thag. 770, wo in ^c *aṭṭhitacena* ohne die vv. ll. von M.

82^{3a} etc. (s. 82³) = Thag. 459^c und DhPA. 659^{1a} *alattakakataṭṭapādā*.*

* Die Entsprechung von Thag. 459^c mit 771^a und M. hat schon OLDENBERG Thag. p. 75 notiert.

82³ (II. 64) *Alattakakatā* (Buddhagh. *alattakatā*) *pādā* (° s. bes.)

mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṇi (Buddhagh. *cuṇṇa-*
makkh°)

alaṃ bālassa mohāya

no ca pāragavesino (^{c+d} s. bes.)

= Thag. 771 *Alattakakatā pāpā**

mukhaṃ cuṇṇakamakkhitaṇi

etc. genau = M.

* Was OLDENBERG p. 75, Anm. in *pādā* korrigiert.

82^{3c+d} etc. auch = ^{4c+d} und ^{5c+d}, s. dort.

82⁴ (II. 65) *Aṭṭhapādakatā* (so nach S^k Sⁱ Buddhagh., *aṭṭhāpada°*
B^m) *kesā*.

nettā añjanamakkhitā

alaṃ bālassa mohāya

no ca pārugavesino (^{c+d} s. bes.).

= Thag. ⁷⁷² *Aṭṭhāpadakatā kesā*

etc. genau = M.

82 ^{4c+d} s. auch unter 82 ^{3c+d}.

82 ⁵ (II. 65) *Añjanī 'va navā cittā*

pūtikāyo alaṅkato

alaṃ bālassa mohāya

no ca pārugavesino (^{c+d} s. bes.)

= Thag. ⁷⁷³, wo aber zu ^a v. l. AB *añjanī*, A *nivā*, korr.
zu *navā*, BC *naṃvā*.

in ^b *alaṅkato*.

82 ^{5c+d} s. auch unter 82 ^{3c+d}.

82 ⁶ (II. 65) *Odahī* (nach Siam. Ausg. und Buddhagh., ^{hi} B^m,

ohuhī S^k) *migavo pāsam*

nāsādā (nach B^m, Siam. Ausg. und Buddhagh.,

nāsādā S^k) *vākaraṃ migo*

bhuvā nivāpaṃ gacchāma (Siam. Ausg. ^{mi})

kandante migabandhake

= Thag. ⁷⁷⁴ *Odahī migavo pāsam*

nāsādā vākuraṃ migo

bhuvā nivāpaṃ gacchāma

kandante migabandhake.

Vgl. auch Thag. ⁷⁷⁵ *Chinnā pāsā migavassa*

nāsādā vākuraṃ (A *nāsaṭṭhā vākkhuraṃ*

mit ausgestrichenem *kh*) *migo*

bhuvā nivāpaṃ gacchāma

socante migaluddhake.

82 ⁷ (II. 73) *Passāmi loke sadhane manusse*

laddhāna vittaṃ na dadanti mohā

luddhā (B^m *laddhā*) *dhanam sanniccayaṃ karonti*

(^c s. bes.)

bhiyyo va (so nach Buddhagh. und B^m; *ca* S^k Siam.

Ausg.) *kāme abhipatthayanti*.

= Thag. ⁷⁷⁶, wo in ^c *luddhā dhanam* nach A, mit v. l. BC

laddhā ca naṃ;

in ^d *va* in ABC, in A zu *dha* korr.*

* OLDENBERG hat trotzdem *ca* in den Text gesetzt.

82 ^{7c} v. l. B^m (s. 82 ^{7c}) vgl. VV. 74 ^{4c} (vi. 10 ^{4c} in ParDip. iv.

298) *laddhā dhanam saṃvibhāgaṃ akāsiṃ* (in ParDip.

mit v. l. S₂ ^{si}).

82 ⁸ (II. 72) *Rājā pasayhā* (so nach S^k; ^a Siam. Ausg. und B^m)

paṭhaviṃ (B^m *ppathaviṃ*) *vijitvā*

sasāgarantaṃ mahim āvasanto (S^k *mahiya vasanto*)

oraṃ samuddassa atittarūpo

pāraṃ samuddassa pi patthayetha.

= Thag. ⁷⁷⁷ *Rājā pasayha ppathaviṃ vijetvā*.

sasāgarantaṃ mahim āvasanto

oraṃ samuddassa atittarūpo

pāraṃ samuddassa patthayetha.*

* So in ABC, OLDENBERG hat aber vor *paṭh* ^o *pi* mit in den Text gesetzt.

= J. 467 ⁵ *Rājā pasayha paṭhavi** *vijetvā*

sasāgarantaṃ mahim āvasanto

oraṃ samuddassa atittarūpo

pāraṃ samuddassāpi patthayetha (B^d *samuddam*

abhipatthayeta).

* So ,alle vier Mss.', FAUSBÖLL hat ^o *viṃ* in den Text gesetzt.

Vgl. J. 536 ⁵³ *Rājā ca paṭhaviṃ sabbaṃ*

sasamuddaṃ sapabbataṃ

ajjhāvase vijjivitvā

anantaratanocitaṃ

pāraṃ samuddaṃ pattheti

ūnattā hi na piṇṇati.

Vgl. auch D. III. 1. 5 *So imaṃ pathaviṃ sāgarapariyan-*

taṃ . . . abhivijīya ajjhāvasati, und SN. v. 1 ²⁷ (100²)

etc. in der SN.-Konkordanz ZDMG. LXVI.

82 ⁹ (II. 73) *Rājā ca aññe ca bahū manussā*

avitataṇhā maraṇaṃ upenti

nnī va (B^m ca) hutvāna jahanti deham
kāmehi lokamhi na h'atthi titti.*

* Der Herausgeber CHALMERS hat *hutvā na* gedruckt.

= Thag. 778, wo ^c *ūnā va* (ohne v. l.) *hutvāna j^o d^o*.

82¹⁰ (II. 73) *Kandanti naṇṇi nāti (Siam. Ausg. °i) pakiriya (S^k
parikiriya, B^m pakirāya, Siam. Ausg. pa-
kiriya) kese*

*aho vatā no** (so Mss.; Buddhagh. *ne*, aber = *no*
erklärt) *amarā ti c'āhu*

*vatthena naṇṇi pārutaṇṇi nīharitvā
citaṇṇi (S^k citakaṇṇi) samādāya tato (S^k samādāya
nayato) dahanti (B^m und Siam. Ausg. d^o).*

* CHALMERS hat *ne* in den Text gesetzt. Siam. Ausg. hat wie die Mss. *no*.

= Thag. 779 *Kandanti naṇṇi nāti pakiriya kese
aho vatā no amarā ti cāhu
vatthena naṇṇi pārutaṇṇi nīharitvā
citaṇṇi samodhāya tato dahanti.*

Und s. 82¹⁰⁺¹¹.

82¹⁰⁺¹¹ etc. (s. 82¹⁰ und 82¹¹) vgl. auch Divy. xxxvii⁴⁰⁺⁴¹ (562)

.
prakirṇakesāsrumukhā rudanti

.
*aho vatāyam amaro bhaved iti.*⁴⁰

Duṣṣayair enaṇṇi prāvṛtaṇṇi nirharanti

jyotiḥ samādāya dahanti

sa dahyate jñātibhī rudyamāna (BD °naiḥ)

*ekena vastreṇa vihāya bhogam.*⁴¹

Eko hy ayaṇṇi jāyate jāyamānas

tathā mṛyate mṛyamāṇo 'yam ekaḥ

eko duḥkhānubhavatīha jantur

*na vidyate saṃsarataḥ sahāyaḥ.*⁴²

82¹¹ (II. 73) *So dayhathi sūlehi tujjamāno*

ekena vatthena pahāya bhoge

na miyamānassa (Siam. Ausg. miyy^o) bhavanti tāṇā

nāti 'dha (so nach S^k; ca B^m und Siam. Ausg.)
mittā atha vā sahāyā.

= Thag. 780 *So dayhathi sūlehi tujjamāno*

etena (so alle drei Mss.)* *vatthena (A gattena, BC
vattena) pahāya bhoge
na miyamānassa bhavanti tāṇā
nāti ca mittā athavā sahāyā.*

* OLDENBERG hat trotzdem *ekena* in den Text gesetzt.

Und s. oben 82¹⁰⁺¹¹.

82¹² (II. 73) *Dāyādakā tassa dhaṇaṇṇi haranti*

*satto pana gacchati yenakammaṇṇi**

*na miyamānaṇṇi (Siam. Ausg. miyy^o) dhanam an-
veti kiñci*

puttā ca dārā ca dhaṇaṇṇi ca raṭṭhaṇṇi.

* *yena kammaṇṇi* gedruckt.

= Thag. 781, wo aber in ^c *miyamānaṇṇi*.

82¹³ (II. 73) *Na dīgham āyuṇṇi labhate dhaṇena*

na cāpi vittaṇṇi jaraṇṇi viḥanti

appaṇṇi h' idaṇṇi (so nach S^k; *appaṇṇi hi tam* B^m;
appakaṇṇi c'idaṇṇi Siam. Ausg.) *jīvitāṇṇi āhu
dhīrā* (^c s. bes.)

asassataṇṇi vippariṇāmadhammaṇṇi (^d s. bes.)

= Thag. 782, wo aber ^c **appaṇṇi hi naṇṇi jīvitāṇṇi āhu dhīrā.*

82^{13c} etc. vgl. auch SN. IV. 2⁴ (776)^d = N^m. II 10^d (35) = 32^d (41),
s. ZDMG. LXIV. 763.

Vgl. ferner SN. IV. 6¹ (804)^a = N^m. VI 1^a (110) = 18^a (114)

= Dhpa. 498^{3a}.

appaṇṇi vata jīvitāṇṇi idaṇṇi

Thīg. 95^a *appakaṇṇi jīvitāṇṇi (P jivi^o, C vi ma^o) mayhaṇṇi*

S. VI. 1. 4. 7^a (I. 143) *appaṇṇi hi etaṇṇi na hi dīgham āyu
(S²⁻³ °uṇṇi)*

= J. 405^{2a}, ohne v. l.

82^{13d} etc. (s. 82¹³) = J. 524^{31d} *asassataṇṇi vippariṇāmadhammaṇṇi.*

Auch da steht *jīvitāṇṇi* im vorhergehenden Pāda.

Vgl. auch A. VIII. 5. 2^{1d} (IV. 157) = 6. 5^{1d} (IV. 159) *asassatā vipariṇāmadhammā* = J. 524^{48b} *asassatā vipariṇāmadhammā*.

82^{13d + 18c + d + 19} etc. vgl. J. 524^{48b-d+49} (s. M 82^{13d} und 82^{18c+d+19}).

82¹⁴ (II. 73) *Aḍḍhā daḍiddā* (B^m und Siam. Ausg. °li°) *ca phusanti phassaṃ*

bālo ca dhīro ca tath' eva phuṭṭho

bālo hi bālyā vadhito va seti

dhīro ca na vedhati phassaphuṭṭho.

= Thag. 783, wo aber ^a *Addhā daliddā ca phusanti phassaṃ*,
in ^c *vadhito va* mit v. l. BC *ca ṭhito va*,
A *va ṭhito va* korr. zu *dha ṭhito dha*.

82¹⁵ (II. 73) *Tasmā hi paññā va* (Siam. Ausg. *ca*) *dhanena seyyo*
(^{a+d} s. bes.)

yāya vosānaṃ indādhigacchati (Siam. Ausg. *idhā-dhi°*).

Asositattā (nach Buddhagh.; *ahotasittā* S^k; *abyosittattā* B^m Siam. Ausg.) *hi bhavābhavesu*

pāpāni kammāni karonti mohā (^{a+d} und ^d s. bes.).

= Thag. 784, wo aber in ^b *idhādhigacchati*,
in ^c *abyositattā*.

82^{15a+d} vgl. auch

J. 546^{23a+f} (VI. 357) *Pāpāni kammāni karoti bālo*
pañño (C^{ks} °ā) *va seyyo na yasassibālo.*

82^{15d} etc. (s. 82¹⁵ und 82^{15a+d}) auch

= J. 488^{16d} *pāpāni kammāni karonti mohā.*

82^{15d+17d+18c+d} etc. (s. M. 82^{15d}, 17 und 18) vgl. J. 488^{16d}
(s. M. 82^{15d})^{+17a} *Te pāpadhammā . . . + 17c+d* (s.
M. 82^{18c+d}).

82^{16a} etc. (s. 82¹⁶) auch = 82^{16d} etc., s. dort.

82¹⁶ (II. 73) *Upeti gabbhañ ca parañ ca lokam* (^a s. bes.)
samsāram āpajja paramparāya

tass' apparañño (Siam. Ausg. *appañño*) *abhisad-*
dahanto

upeti gabbhañ ca parañ ca lokam (^d s. bes.)

= Thag. 785, ohne Abweichung.

82^{16d} s. auch 82^{16a}.

82¹⁷ (II. 74) *Coro yathā sandhimukhe gahito* (Siam. Ausg. °hito)
sakammanā (B^m °unā) *haññati pāpadhammo* (^b
s. bes.)

evam pajā pecca paramhi loka

sakammanā haññati pāpadhammo (Siam. Ausg.
haññanti °ā) (^d s. bes.)

= Thag. 786, wo aber ^b *sakammunā haññati pāpadhammo*,
^d *sakammunā haññati pāpadhammo*
mit v. l. C °mmā.

= Netti 33² *Coro yathā sandhimukhe gahito*
sakammunā haññate bajjhate ca
evam ayaṃ pecca (B₁ S *pacca*) *pajā parattha*
*sakammunā haññate bajjhate ca.**

= 130¹ *Coro yathā sandhimukhe* (B₁ °mukhena) *gahit*
sakammunā (B °anā) *haññati bajjhate ca*
evam ayaṃ pecca (B₁ S *pacca*) *pajā parattha*
sakammunā (B °anā) *haññati* (om. S) *bajj-*
*hate ca.**

* Auch E. HARDY hat zu Netti 33² Thag. 786 und zu Netti 130¹ M 82¹⁷
verglichen.

82^{17b} = ^d s. 82¹⁷.

82^{17d} s. 82^{17b} und s. 82¹⁷.

82^{18a} etc. (s. 82^{18a+b}, 82^{18a-c} und 82¹⁸) auch = Thag. 111^{2a}
Kāmā hi citrā madhurā manoramā, s. ZDMG LXIII. 32.

82^{18a+b} etc. (s. 82^{18a-c} und 82¹⁸) auch zitiert in

ParDip. IV.* 11^{1a+b} *Kāmā hi citrā madhurā manoramā*
virūparūpena mathenti (S₂ *path°*)
cittam.

* In ZDMG. LXIII. 32 falsch VI gedruckt.

82^{18a-c} etc. (s. 82¹⁸) auch = SN I. 3¹⁶ (50)^{a-c} etc., s. ZDMG., a. a. O.*

* Dort hätte M. 82^{18a-c} mit angeführt werden sollen.

82¹⁸ (II. 74) *Kāmā hi citrā madhurā manoramā* (*, ^{a+b} und ^{a-c} s. bes.)

virūparūpena mathenti cittaṃ (^{a+b} s. bes.)

ādinavaṃ kāmaguṇesu disvā* (^{a-c}, ^c und ^{c+d} s. bes.)

tasmā ahaṃ (so S^k; *tasmāmahaṃ* B^m, *tasmā'haṃ* Siam. Ausg.) *pabbajito 'mhi rāja* (^{c+d} und ^d s. bes.)

* In der Ausg. *adinavaṃ* gedruckt.

= Thag. 787, wo aber ^d ohne die vv. ll. von M.

82^{18c} etc. (s. 82^{18a-c}, 82¹⁸ und 82^{18c+d}).

82^{18c+d} etc. (s. 82¹⁸ und 82^{18c+d+19}) vgl.

J. 488^{17c+d} *ādinavaṃ kāmaguṇesu disvā*
tasmā

und s. oben unter M. 82^{15d+17d+18c+d}.

82^{18c+d+19} etc. (s. 82^{18c+d} und 82¹⁹).

Vgl. J. 524^{48c+d+49} *ādinavaṃ kāmaguṇesu disvā*
saddhāy' ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.
⁴⁹ s. unter M. 82¹⁹.

Auch M. 82^{13d} etc. = J. 524^{31d} und vgl. 524^{48b}, und M. 82^{18d} zu vgl. J. 524^{2d}, s. oben und unten.

82^{18d} etc. (s. 82¹⁸, 82^{18c+d} und 82^{18c+d+19}) auch = J. 9 Komm.^d (I. 139) *tasmā ahaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem ist das unmittelbar vorangehende Wort *disvā* gemeinsam.)

Vgl. J. 524^{2d} *saddhāyāhaṃ pabbajito 'mhi rāja.* (Außerdem *disvāna* in ^c zu vgl. mit *disvā* in ^c der genannten Stellen.)

82^{19a+b} etc. (s. 82¹⁹) auch

= J. 510^{10a+b} *Dumapphalāneva patanti mānavā*
daharā ca vuddhā ca sarirabhedā

82¹⁹ (II. 74) *Dumapphalāneva* patanti mānavā* (Siam. Ausg. °ṇi°)
daharā ca vuddhā ca sarirabhedā (Siam. Ausg.
vuḍḍhā ca sarira°)

etaṃ pi disvā (Siam. Ausg. *etaṃ vīditvā*) *pabbajito*
'mhi rāja

apaṇṇakaṃ sāmāññaṃ eva seyyo

* So ‚alle Mss.‘ und Siam. Ausg. CHALMERS hat trotzdem °ānīva in den Text gesetzt.

= Thag. 788 *Dumapphalānīva patanti mānavā*
daharā ca vuḍḍhā ca sarirabhedā
etaṃ pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmāññaṃ eva seyyo.

= J. 524⁴⁹ *Dumapphalān' eva patanti mānavā* (C^{ks} °ṇa°)
daharā ca vuddhā (B^d *vuḍḍhā*) *ca sarirabhedā*
etaṃ pi disvā pabbajito 'mhi rāja
apaṇṇakaṃ sāmāññaṃ eva seyyo.

S. auch oben unter 82^{13d+18c+d+19}.

86¹⁻⁵⁺⁶⁻²¹ (II. 99 f. und 104 f.) = Thag. 866-886.*

* Diese Parallele war schon OLDENBERG bekannt, wie aus einigen Fußnoten von Thag. p. 81 und aus Preface p. x, Anm. 4 hervorgeht. Vgl. auch CHALMERS, M. II p. 99, Anm. 8 und p. 104, Anm. 7.

Im Einzelnen:

86¹ (II. 99) *Gacchaṃ vadesi samaṇa t̥hito 'mhi* (Siam. Ausg.
°ṇat̥hito 'mhi)

mamañ ca brūsi t̥hitam at̥hito ti (Siam. Ausg. *si*)
pucchāmi taṃ samaṇa etaṃ atthaṃ (^c und ^{c+d}
s. bes.)

kathaṃ t̥hito tvaṃ ahaṃ at̥hito 'mhi

= Thag. 866, wo aber ^a ohne die v. l.,

^d *kasmā t̥hito tvaṃ* etc.

86^{1c} vgl. auch MV. I. 22. 4^{1c} = SN. II. 2³ (241)^c = Nid. 282^c
(J. I. 83) und J. 544 Einl. 1^c (VI. 220) = Mvu III. 444. 10;
vgl. ferner J. 545^{247c}; 524^{28c}; 545^{271c}; 544^{143c}; 145^c;
147^a; 546^{20c}; 506^{38c}; 391^{3c}; 491^{5c}; s. ZDMG. LXIII. 261 f.

- 86² (II. 99) *Ṭhito ahaṃ Aṅgulimūla sabbadā*
sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ (^b s. bes.)
tuvañ (so nach der Siam. Ausg.; *tvañ* S^{kt}, *tvam* B^m)
ca pīnesu asaññato 'si
tasmā ṭhito 'haṃ tuvaṃ aṭṭhito 'si.
 = Thag. ⁸⁶⁷, wo aber in ^c *tvañ* ca.
 86^{2b} auch = SN. I. 3¹ (³³)^a etc., s. ZDMG. LXIII. 28. Hinzuzufügen ist Ayāraṃgasutta I. 8. 3^{7a} *nihāya daṇḍaṃ pāṇehiṃ.*
 86³ (II. 100) *Cirassaṃ* (B^{mp} ci^o) *vata me mahito mahesi* (B^m und Siam. Ausg. ^osi)
mahāvanaṃ (S^{kt} ^ona) *samaṇoyaṃ* (B^m *pāpuṇi*, Siam. Ausg. *samaṇa*) *paccavādi* (so Buddhagh.; B^m *saccav^o*, Siam. Ausg. und S^{kt} *paccupādi*)
so 'haṃ cirassā (so S^{kt} und v. l. der Siam. Ausg.; B^m Siam. Ausg. *carissāmi*) *pahāssaṃ* (B^m ^ohāya, S^{kt} ^ohāssa, Buddhagh. ^ohassaṃ, Siam. Ausg. *pajahissa* mit v. l. *pahāssa*) *pāpaṃ sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ* (^d s. bes.).
 = Thag. ⁸⁶⁸ *Cirassaṃ vata me mahito mahesi*
mahāvanaṃ (C ^ovaṇ^o) *samaṇo paccupādi* (so AB; *macc^o* C)
so 'haṃ cajissāmi sahassapāpaṃ (BC ^ossaṃ *pāpaṃ*)
sutvāna gāthaṃ tava dhammayuttaṃ.
 86^{3d} vgl. auch J. 323^{4d} = 403^{7d} *sutvāna gāthā tava dhammayuttā.*
 = Mvu. III. 420. 2 *śrutvāna gāthūṇa kathitāṃ* (BM *bhavimaṃ*) *subhāṣitāṃ.*
 Zu Mvu. vgl. dann noch J. 544^{173d} *sutvāna gāthū tava bhāsitā ise.*
 86⁴ (II. 100) *Itv* (Buddhagh. *idh'*) *eva coro asim āvudhañ ca*
sobbhe papāte narake anvakāri (so S^{kt} und Buddhagh.; B^m *akiri*, Siam. Ausg. *manvakāri*)

- avandi coro Sugatassa pāde*
tatth' eva naṃ pabbajjaṃ ayāci (^{c+d} s. bes.).
 = Thag. ⁸⁶⁹ *Itv* (so A; *icc* BC) *eva coro asim āvudhañ ca*
sobbhe papāte narake anvakāsi (so A, ^okāri B, *narakandhakāre* C)
avandi coro Sugatassa pāde
tatth' eva pabbajjaṃ ayāci buddhaṃ.
 86^{4c+d} und bes. Thag. ^{869c+d} vgl. auch SN. II. 2¹⁴ (²⁵²)^{c+d}
nīcamano vandi Tathāgatassa
*tatth' eva pabbajjaṃ arocayittha.**
 * Ist in ZDMG. LXIII. 263 nachzutragen.
 86^{5a} etc. (s. 86⁵) vgl. Dip. I ^{66a+c}
Buddho ca kho isinisabho
anukampako kārūṇiko mahesi.
 86⁵ (II. 100) *Buddho ca kho kārūṇiko mahesi* (Siam. Ausg. *bu^o*
ca kār^o ^osi) (^a s. bes.)
yo satthā lokassa sadevakassa
tam 'Ehi bhikkhū' ti tadā avoca
es' eva tassa ahu bhikkhubhāvo.
 = Thag. ⁸⁷⁰, wo *Buddho ca kho kārūṇiko mahesi* ohne v. l.,
 und alles Übrige ohne Abweichung von M.
 86⁶⁻⁸ (= Thag. ⁸⁷¹⁻⁸⁷³) auch = Dhp. ¹⁷²⁺¹⁷³⁺³⁸².
 * S. auch schon OLDENBERG Thag. 81, CHALMERS M. II. 104, ANM. 7, FAUSBÜLL Dhp., 2. Ausg. 40f., 85.
 Im Einzelnen:
 86⁶ (II. 104) *Yo ca* (so S^{kt} und Siam. Ausg., fehlt in B^m)
pubbe (B^m *pubbe va*) *pamajjitvā*
pacchā so nappamajjati
so 'maṃ (so nach B^m, Siam. Ausg. und Buddhagh.; *so imaṃ* S^{kt}) *lokaṃ pabhāseti*
abbhā mutto 'va candimā (^{c+d} s. bes.)
 = Thag. ⁸⁷¹, wo aber ^a *Yo pubbe pamajjitvāna* mit v. l. C
yo ca pubbe pamajjitvā,
^c *so 'maṃ lokaṃ pabhāseti.*

- = Dhṛ. 172, wo ^a *Yo ca pabbe pamajjītā,*
^c in 1. Ausg. *so imaṃ lokam pabh^o,*
in 2. Ausg. *so 'maṃ l^o pabh^o*
mit v. l. C^k C^c S^k *so imaṃ l^o p^o*
= Dutr. A² 3 *Yo tu puvi pramajiti**
pacha su na pramajati
so ita loku ohaseti
abha muto va suriu.

So nach LUDERS GN. philol.-hist. Kl. 1899. 487 statt SENART's
pramajati.

- 86^{6c+d} etc. = 86^{7c+d.8c+d} etc. (s. 86⁷ und 86⁸).
= Thag. 548^{e+f} *so 'maṃ lokam pabhāseti*
abbhā mutto va candimā.
= P. I. 3. 24^{e+f} (PTS.-Ausg. I. 172, Siam. Ausg. 200)
so imaṃ lokam pabhāseti
abbhā mutto va candimā.
= ^{e+f} einer G. in Vm. VIII *so imaṃ lokam pabhāseti*
*abbhā mutto va candimā.**
= Smp. I. 230^{e+f} *so imaṃ lokam pabhāseti*
etc.

(Alle diese vier Stellen haben unter sich die ganze
G. gleich.)

Die Identität der Vm.-G. mit Thag. und P. hat schon LANMAN
zu WARREN's Vm.-Materialien festgestellt.

- 86^{6+8b} vgl. Dutr. A² 3 + 4^b (s. 86⁶ und 86⁸).
86⁷ (II. 104) *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*
kusalena pithiyati (so nach S^k und Siam.
Ausg., B^m *pidhiyyati*)
so 'maṃ lokam pabhāseti
abbhā mutto 'va candimā (^{c+d} s. bes.).
= Thag. 872 *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ*
kusalena pithiyati
so 'maṃ lokam pabhāseti etc. = M.
(in A fehlt diese G.)

13*

- = Dhṛ. 173 *Yassa pāpaṃ kataṃ kammaṃ* (in 1. Ausg.
mit v. l. A *kamma*)
kusalena pithiyati (in 2. Ausg. mit v. l. B^r
pidhiyyati)
so imaṃ lokam pabhāseti (so 1. Ausg.; *so*
'maṃ l^o p^o mit v. l. C^k C^c S^k *so imaṃ*
l^o p^o in 2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.
86^{7c+d} s. auch unter 86^{6c+d}.
86^{8a+b} (s. 86⁸) auch = Thag. 203^{a+b} *Yo have daharo bhikkhu*
*yuṅjati buddhasāsane.**
* OLDENBERG Thag. 26 hat wenigstens Dhṛ. 382 verglichen.
86⁸ (II. 104) *Yo have daharo bhikkhu*
yuṅjati Buddhasāsane (^{a+b} und ^b s. bes.)
so 'maṃ lokam pabhāseti
abbhā mutto 'va candimā (^{c+d} s. bes.)
= Thag. 873 *Yo have daharo bhikkhu*
yuṅjati buddhasāsane
so 'maṃ lokam pabhāseti
abbhā mutto va candimā.
= Dhṛ. 382 *Yo have daharo bhikkhu*
yuṅjati (1. Ausg.; ^o*te* mit v. l. C^c B^r S^k ^o*i*
in 2. Ausg.) *buddhasāsane*
so imaṃ lokam pabhāseti (so 1. Ausg.; *so*
'maṃ l^o p^o mit v. l. C^k C^c S^k *so imaṃ* in
2. Ausg.)
abbhā mutto va candimā.
86^{8b} vgl. auch S. VI. 2. 4. 18^{1b} = 2. 4. 23^{1b} (I. 157) =
Thag. 266^b = KV. II. 5. 22^{1b} (203) = Mil. 245^b = Mpū.
23^{1b} *yuṅjatha buddhasāsane* (in KV. mit v. l. P *yuṅc^o*)
= Dutr. A² 4^b *yujatha budhasāsane* (und s. oben unter
M. 86^{6+8b})
= Divy. IV^{1b} (68) = XI^{1b} (138) *yujyadhvaṃ buddha-*
sāsane.

= Av. I^{1b} etc. (5 etc.) *yuḥyadhvaṃ buddhaśāsane*.

Divy. xxvi^{27b} (377) *yuḥyatā buddhaśāsane*.

Vgl. auch M. 86^{9b} etc., s. unten.

Vgl. ferner Ap. in ParDip. v. 182^{30b} *yuñjantī jinaśāsane*.*

* *jinaśāne* ist natürlich Druckfehler.

S. II. 2. 2. 2.^{1c} (I. 52) *yuñja* (SS *yajja*) *Gotamaśāsane*.

Thīg. 137^c *yuñjantī* (BS *•nti*, P *yuñcanti*, C *yujjanti*) *satthu* (P *vatthu*) *vacane*.

Thag. 1118^c *yuñjassu satthu vacane mahesino*.

86^{8c+d} s. auch unter 86^{6c+d}.

86⁹ (II. 104) *Disā hi me dhammakathaṃ suṇantu*

disā hi me yuñjantu Buddhasāsane

disā hi me te manusse (so S^{kt}, *manujā* B^m, Siam.

Ausg. und viell. Buddhagh.) *bhajantu*

ye dhammam ev' ādayanti (so B^m, Buddhagh.;

dhammevād° Siam. Ausg., *dhammemevād*° S^{kt})

santo.

= Thag. 874, wo aber in ^b v. l. B *yuñjanta*, C *yuñjatu*,

^c ohne die vv. ll. von M.,

^d mit v. l. A *evādāpayanti*, BC *evāramayanti*.

86¹⁰ (II. 105) *Disā hi me khantivādānaṃ* (so S^{kt}; Siam. Ausg.

•vodānaṃ; B^m *•pavadānaṃ*)

avirodhappasaṃsanaṃ (so Buddhagh.; S^{kt} *•inaṃ*;

Siam. Ausg. *•dhapasaṃsanaṃ*; B^m *•dhaṃ pa-*

saṃsanaṃ)

suṇantu dhammaṃ kālena

tañ ca anuvidhiyantu (so S^{kt}, Siam. Ausg. und Buddhagh.; *anudhiyantu* B^m) (^{c+d} s. bes.)

= Thag. 875, wo aber ^a und ^d ohne die vv. ll. von M.,

^b *avirodhappasaṃsinaṃ*.

86^{10c+d} vgl. auch AΣOKA's Girnar-Ed. x, Z. 1 f. *dighāya ca me jano dhammasusrusā susrusatāṃ dhammavutaṃ ca anuvi-*

dhiyatāṃ; Shābhāzgarhi XIII, Z. 10 *te pi śru[tu]* (*devanaṃ priyasa*) *dhramavutaṃ vidhena* (*ṃ dhramanuśasti dhramaṃ*) [*an*]u(*vidhiyaṃti*) *anu*(*vidhiyaṃ*)*ti ca*.

86¹¹ *Na hi jātu so mamaṃ hiṃse*

*aññaṃ va** (Siam. Ausg. *vā*) *pana kañcinaṃ***

pappuyya paramaṃ santiṃ (^c s. bes.)

rakkheyya tasathāvare (so S^{kt}, Siam. Ausg. und Buddhagh.; *•raṃ* B^m).

* Sic, Druckfehler?

** *kañci naṃ* gedruckt.

= Thag. 876, wo aber ^b *aññaṃ vā pana kiñcinaṃ**,

^d ohne die v. l. von M.

* So ABC; OLDENBERG hat *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86^{11c} auch = Thag. 364^c. 369^c. 672^c *pappuyya paramaṃ santiṃ*.

Vgl. auch S. VII. 1. 7. 4^{2c} (I. 166) *pappoti paramaṃ suddhiṃ*,

womit dann wieder zu vgl. M. 86^{19d} etc. s. unten.

86¹² (II. 105) *Udakaṃ hi nayanti nettikā*

usukārā namayanti tejanaṃ (^b und ^{b+d} s. bes.)

dāruṃ namayanti tacchakā

attānaṃ damayanti pañḍitā (^{b+d} s. bes.)

= Thag. 877, ohne Abweichung.

= Dh. 80 *Udakaṃ* (2. Ausg. mit v. l. B^r S^{kt} *•kañ*) *hi nayanti nettikā*

usukārā namayanti (2. Ausg. mit v. l. B^r *dam*°)

tejanaṃ

dāruṃ namayanti (2. Ausg. mit v. l. B^r *dam*°)

tacchakā

attānaṃ damayanti pañḍitā.

Thag. 19 *Udakaṃ hi nayanti nettikā*

usukārā namayanti (so nach CD; *dam*° AB)

tejanaṃ

dāruṃ namayanti (so nach CD; *dam*° AB) *tac-*

chakā

attānaṃ damayanti subbatā.

= Dh. 145 *Udakaṃ hi nayanti nettikā*

usukārā (in 2. Ausg. mit v. l. S^k **karā*) *nam-*
yanti (in 2. Ausg. mit v. l. B^r *dam**) *te-*
janaṃ

dāruṃ namayanti (in 2. Ausg. mit v. l. B^r *dam**)
tacchakā

attānaṃ damayanti subbatā (in 2. Ausg. mit v. l.
B^r *subbadā*; in 1. Ausg. v. l. BC *paṇḍita*)*

* Alle diese Parallelen hat schon OLDENBERG Thag. 4 hervorgehoben,
dann auch FAUSBÖLL Dh. 2. Aug., p. 19.

86 12^b vgl. auch Dh. 33^{c+d} *ujuṃ karoti medhāvī*
usukāro va tejanaṃ.*

= J. 96 Komm. cit. G. 6^{c+d} (I. 400).

* Hinweis auf die Verwandtschaft schon von FAUSBÖLL Dh., 2. Ausg.
p. 19 und auf die Identität von Dh. 33 mit J. 96, Komm. G. 6, ebd., p. 9.

86 12^{b+d} vgl. auch Thag. 29^{a+b} *Samunnamayam* (so nach A
ddam BC; **nnām** Da)
attānaṃ
usukāro va tejanaṃ.

86 13 (II. 105) = Thag. 87⁸ vgl. CV. VII. 3. 12³, s. WZKM.
XXIV. 263.

86 13^c auch = A. VII. 58. 11^{5c} (IV. 90), SN. v. 1²⁷ (1002)^c etc.,
Thag. 91^{4e}, s. WZKM. XXIV. 263 und ZDMG. LXVI. 215 f.

86 14 (II. 105) *Ahimsako ti me nāmaṃ*
himsakassa pure (B^m *pūre*) *sato*
ajjāhaṃ saccanāmo 'mhi
na naṃ himsāmi kañcinaṃ.

= Thag. 87⁹, wo aber in ^b *pure* ohne v. l.,
in ^d alle drei Mss. ABC *kiñcinaṃ*.*

* OLDENBERG hat aber *kañcinaṃ* in den Text gesetzt.

86 15 (II. 105) *Coro ahaṃ pure āsiṃ*
Aṅgulimālo ti vissuto (^b s. bes.)
vuyhamāno mahoghena (^c und ^{c+d} s. bes.)
Buddhaṃ saraṇam āgamaṃ (^{c+d} und ^d s. bes.).

= Thag. 88⁰, ohne Abweichung.

86 15^b auch = 86 16^b etc., s. dort. (Auch *pure āsiṃ* von
identisch.)

86 15^c etc. (s. 86 15 und 86 15^{c+d})

vgl. Thag. 88^c *vuyhamāno mahoghe va*.

C. II. 6^{4b} *vuyhamāno mahodake*.

J. 529^{25b} *vuyhamānaṃ mahaṇṇave*.

86 15^{c+d+16c+17a+b} etc. (s. 86 15, 86 16 und 86 17) auch

= Thag. 285^{c+d} *vuyhamāno mahoghena*
buddhaṃ saraṇam āgamaṃ.

+ 286^a *saraṇayamaṇaṃ passa*.

+ 285^{a+b} *Etādisaṃ karitvāna*

bahuṃ duggatigāminaṃ.

86 15^d etc. (s. 86 15 und 86 15^{c+d}) vgl. auch

Bodhicaryāvatāra II^{26a} *Buddhaṃ gacchāmi saraṇaṃ*.

86 16 (II. 105) *Lohitapāṇi* (so B^m, Siam. Ausg.; **ṇiṃ* S^{kt}) *pure*
āsiṃ

Aṅgulimālo ti vissuto (^b s. bes.)

saraṇāgamaṇaṃ (B^m und Siam. Ausg. **ṇag**) *passa*
(^c s. bes.)

bhavanetti samūhatā (Siam. Ausg. *sammūhatā*)
(^d s. bes.).

= Thag. 88¹, wo ^a *Lohitapāṇi pure āsiṃ*,
^c *saraṇāgamaṇaṃ passa*.

86 16^b s. auch unter 86 15^b.

86 16^c auch = Thag. 286^a *saraṇagamaṇaṃ passa*,
und s. oben 86 15^{c+d+16c+17a+b}

86 16^d auch = MV. VI. 29. 2^{2b} etc., s. WZKM. XXIV. 245.

86 17^{a+b} etc. (s. 86 17) s. oben unter 86 15^{c+d+16c+17a+b}.

86 17 (II. 105) *Tādisaṃ kammaṃ katvāna*

bahu (Siam. Ausg. **huṃ*) *duggatigāminaṃ* (^{a+b}
s. bes.)

phuttḥo kammavipākena

anaṇo (so nach B^m und Siam. Ausg.; *ānaṇo* S^{kt},
aṇaṇo mit v. l. *aṇino* Buddhagh.) *bhuñjāmi*
bhojanaṃ (^d s. bes.).

= Thag. ⁸⁸², wo ^b *bahuṃ d°*,
^d *anaṇo bh° bh°*.

86 ^{17 d} auch = Thag. ^{789 d} *anaṇo bhuñjāmi bhojanaṃ*.

Vgl. auch Thīg. ^{2 d} *anaṇā* (BCP *aṇaṇā*) *bhuñjāhi piṇḍakaṃ*.
 (Außerdem geht sowohl in M 86 ^{17 o} = Thag. ^{882 o} wie in
 Thīg. ^{2 o} ein Instr. auf *-ena* voraus, in Thīg. nämlich
cittena.)

86 ^{18 + 19} (II. 105) außer = Thag. ^{883 + 884} auch = S. I. 4. 6. 3 ^{3 + 4}
 (I. 25); Dhp. ^{26 + 27}.*

Alle außer M. schon verglichen von FAUSBÖLL. Dhp., 2. Ausg., p. 8,
 Thag. und Dhp. von OLDENBERG Thag. 82.

Im Einzelnen:

86 ^{18 a + b} etc. (s. 86 ¹⁸) auch = Mvu. II. 240. 14

Pramādam anuyuñjanti
bālā durmedhino janā.

86 ¹⁸ *Pamādam* (S^k fügt *mā* ein) *anuyuñjanti*

bālā dummedhino janā
appamādañ ca medhāvī
dhanaṃ seṭṭhaṃ va rakkhati.

= Thag. ⁸⁸³ ohne Abweichung, Thag. aber auch ohne
 v. l. von M. in ^a.

= S. I. 4. 6. 3 ³ (I. 25), wo ^a ohne v. l.,
^c *appamādaṃ ca m°*.*

seṭṭhaṃ in ^d ist natürlich nur Druckfehler.

= Dhp. ²⁶ *Pamādam anuyuñjati*
bālā dummedhino (in 1. Ausg. v. l. C ^o*dhino*)
janā
appamādañ ca medhāvī (in 1. Ausg. v. l. B ^o*vi*)
 etc. = M.

= Dutr. A ³ 14 *Pramada anuyujati*
bala drummedhino jana

apramada tu medhavi
dhana seṭhi va rachatī.*

* Dhp. und Dutr. hat schon SENART JAS., IX. Sér., T. 12 verglichen,
 dann auch FAUSBÖLL a. a. O.

86 ¹⁹ (II. 105) *Mā pamādam anuyuñjetha*

mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṇi (so nach S^{kt} und Siam. Ausg.;
 B^m *paramaṇi*) *sukhaṇi* (^{c + d} und ^d s. bes.).

= Thag. ⁸⁸⁴, wo aber ^d *pappoti paramaṇi sukhaṇi*.

= S. I. 4. 6. 3 ⁴ (I. 25) *Mā pamādam* (B *Nappamādam*)
anuyuñjetha
mā kāmaratisanthavaṃ (B ^o*raṃ-*
tisandhavam)
appamatto hi jhāyanto (C *jjhāy°*)
pappoti (S ³ *appoti*) *paramaṇi*
sukhaṇi.

= Dhp. ²⁷ *Mā pamādam* (1. Ausg. mit v. l. C *appa-*
mādam) *anuyuñjetha*
mā kāmaratisanthavaṃ
appamatto hi jhāyanto
pappoti vipulaṇi sukhaṇi.

Vgl. Dutr. A ¹ 2 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jhayatu
viṣeṣa adhikachati.*

* Schon von SENART mit Dhp. verglichen. Der letzte Piḍa von
 Dutr. vielmehr = J. ^{118 b} *viṣeṣam adhigacchati*, vgl. ZDMG.
 LX. 478 f.

Dutr. A ¹ 3 *Apramadi pramodia*
ma gami ratisabhamu
apramato hi jayatu
chaya dukhasa pramuni.*

* ^d vielmehr = CV. VII. 4. 8 ^{7 d} etc., vgl. WZKM. XXIV. 267.

86^{19c+d} auch = Dutr. A¹ 7^{c+d} *apramato hi jayatu*
*prānoti paramu sukhu.**

* Schon von SENART mit Dhṛ. 27 verglichen.

86^{19d} etc. (s. 86¹⁹ und 86^{19c+d}) s. auch oben unter 86^{11c}.

Vgl. auch Mbh. I. 140^{75d} (Calc. I^{5617d}) *prāpnoti ma-*
hatīṃ śriyam.

86^{20a+b} etc. (s. 86²⁰) = 86^{21a+b} etc. (s. 86²¹).

86²⁰ (II. 105) *Sāgataṃ nāpagataṃ* (so S^{kt} Buddhagh.; Siam.
Ausg. *svāgataṃ nāpagataṃ*, B^m *svāgataṃ*
nāma sagataṃ)

nayidaṃ (so B^m, Siam. Ausg. und S^{kt}) *dumman-*
titaṃ mama (^{a+b} s. bes.)

paṭibhatesu (so Buddhagh.; S^{kt} *paṭihantesu*; Siam.
Ausg. *suviḥhatesu*; B^m *saviḥh**) *dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag.⁸⁸⁵ *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach B; A *nāgat**,
C *nāvagat**)

n'etaṃ dummantitaṃ mama
saṃviḥhatesu dhammesu
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamaṃ.

= Thag.⁹ *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so nach D; A *na divā-*
gataṃ, B *nā duragataṃ*, C *nā divragato*.
Komm. erwähnt auch eine Lesart *dubha-*
gataṃ für *apagataṃ*)

na yidaṃ dummantitaṃ mama
saṃviḥhatesu (so nach A; BC *saviḥh**, D *viḥh**)
dhammesu

*yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ.**

* Auch verglichen von OLDENBERG Thag., p. 2 und 82.

Vgl. Thag.¹²⁶¹ *Svāgataṃ vata me āsi*
mama buddhassa santike
saṃviḥhatesu dhammesu*
yaṃ seṭṭhaṃ tad upāgamiṃ (?; A *upāgami*,
BC *upāgami*).**

S. VIII. 12. 2⁴ (I. 196) gehört dem Zusammenhange nach zu
Thag.¹²⁶¹, dem Wortlaut nach aber zu M. 86²¹
Thag.⁸⁸⁶ und wird darum erst dort angeführt.

* So nach OLDENBERG's Angabe, Thag. p. 112, in allen Mss., OLDENBERG
hat aber *saṃviḥh** in den Text gesetzt.

** Auch OLDENBERG a. a. O. hat Thag.⁹ und ¹²⁶¹ verglichen.

86^{21a+b} etc. (s. 86²¹) s. unter 86^{20a+b}.

86²¹ (II. 105) *Sāgataṃ* (Siam. Ausg. *svāg**) *nāpagataṃ*
nayidaṃ dummantitaṃ mama (^{a+b} s. bes.)
tisso vijjā anuppattā (^c s. bes.)
kataṃ Buddhassa sāsanaṃ (^{c+d} und ^d s. bes.)

= Thag.⁸⁸⁶ *Svāgataṃ nāpagataṃ* (so A; C *nāgat**)
n'etaṃ dummantitaṃ mama
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. S. VIII. 12. 2⁴ (I. 196) *Svāgataṃ vata me āsi**
mama buddhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

(Vgl. das unter M. 86²⁰ zu dieser S.-G. Gesagte.)

* *āsi* ist gedruckt.

= Ap. in ParDīp. v. 7⁴ *Svāgataṃ vata me āsi*
buddhaseṭṭhassa santike
tisso vijjā anuppattā
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

In Ap. kehrt diese G. noch sehr oft als vorletzte G. der
einzelnen Abschnitte wieder (in 274^{18b} mit v. l. A
mama buddhassa santike).

86^{21c} etc. (s. 86²¹ und 86^{21c+d}) auch = Thag.^{479c} *tisso vijjā*
anuppattā.

Vgl. PV. IV. 1^{34d} *tisso vijjā anuppatto jutimā.*

86^{21c+d} etc. (s. 86²¹) auch =

A. VIII. 30. 32^{3c+d} (IV. 235) *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa (T *buddhīma*)
sāsanaṃ

= Mpū. 118^{3c+d}, wo aber in ^e *anuppatto*,
^d ohne die v. l.

Thag. 24^{c+d}. 56^{c+d}. 66^{e+f}. 107^{c+d}. 108^{c+d}. 220^{c+d}. 224^{c+d}. 270^{c+d}.

286^{c+d}. 562^{c+d}. 639^{e+f} *tisso vijjā anuppattā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Thīg. 30^{e+f}. 187^{c+d}. 194^{c+d}. 209^{c+d}. 311^{c+d}. 331^{c+d}

tisso vijjā anuppattā (²⁰⁹ mit v. l. L *anuppattā*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. Thīg. 150^{c+d} *tisso vijjā anuppattā*
amogaṃ buddhasāsanaṃ.

Vgl. Thīg. 26^{e+f} *tisso vijjā sacchikatā* (^e auch = Netti 138^{3c})
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Damit wieder zu vergleichen:

Thīg. 71^{e+f} *cha me 'bhiññā* (BP *abhiñā*, S *abhiññā*)
sacchikatā

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

228^{c+d} *cha me abhiññā* (CL *•bhiñā*, S *abhiññā*)
sacchikatā

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

233^{c+d} *cha me abhiññā* (L *atiñā*) *sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Ap. ix. 2^{6c+d} (nach FEEB, JAS., 7. Sér., T. XVIII, 494 f.)

chaḷābhiññā sacchikatā

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

= Ap. in ParDip. v. 7^{5c+d} und noch sehr oft, als
 Schlußzeile der einzelnen Ap.-Abschnitte.

Ap. in ParDip. v. 274^{19c+d} aber *chaḷābhiññā sacchikatā*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. auch Thag. 117^{c+d} *tisso vijjā ajjhagamiṃ* (so Db; Da
ajjhāg° korr. zu *ajjhag°*, A *ajjhāg°*, B *ajjhāgamini*,
 C *ajjabhāsi*)

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Thag. 349^{c+d} *tisso vijjā ajjhagamiṃ*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

Vgl. ferner DhA. 628^{1c+d} *tevijjo iddhipatto mhi*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

(^{a-c} dieser G. = S. VIII. 12. 2^{5a-c}, dagegen ist ^d aus
 einer unserer Parallelstellen genommen, an die der
 Reproduktor durch *tevijjo* und durch *•ppatto* erinnert
 wurde.)

Vgl. Thag. 112^{a+c+d} *Tevijjo*
sadattho me anuppatto
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

332^{c+d} *sadattho me anuppatto*

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

1260^{c+d} ebenso.

Vgl. Thīg. 36^{c+d} *taṇhakkhayo* (P *•khiyo*, C *taṇhākhayo*,
taṇhakkhayo in der Version ParDip.
 v. 42) *anuppatto*

kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

38^{e+f} *taṇhakkhayo anuppatto* (B *nupatto*)
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

41^{c+d} *taṇhakkhayo anuppatto*
kataṃ buddhassa sāsanaṃ.

86^{21d} etc. (s. 86²¹ und 86^{21c+d}) = Thag. 604^b *kataṃ buddhassa*
sāsanaṃ = Ap. in ParDip. v. 18^{30b}.

Thīg. 96^d *kataṃ* (P *kata?*) *buddhassa sāsanaṃ.*

Divy. xxxvi. 533, Z. 3^b *krtaṃ buddhasya sāsanaṃ.*

Vgl. Abhidharmakośavyākhyā Kap. iv, Fol. 307 *krte bud-*
dhasya sāsane (Mitteilung von DE LA VALLÉE-POUSSIN).

Vgl. *kataṃ buddhasāsanaṃ*, v. l. C zu Thīg. 119^f *akaṃsu*
buddhasās°, während in ParDip. v. 119 *kataṃ bud-*
dhasya sāsanaṃ als Lesung der Cod. angegeben wird.

91^{1a+b} (II. 143) *Ye 'me dvattiṃsāti sutā*
mahāpurisalakkhaṇā (^b s. auch bes.)

Vgl. 5^{a+b} *Ye te dvattiṃsāti sutā*
mahāpurisalakkhaṇā.

91^{1b} auch = SN. III. 7²⁽⁵⁴⁹⁾^d etc. (s. dort*) und (nachzutragen) = M. 92^{2d} (Siam. Ausg. II. 5. 536).

* Unsere Stellen sind dort nachzutragen und Thag.⁵¹⁹ ist in Thag.⁵¹⁹ zu verbessern.

91^{3d} (II. 143) *kaṅkhaṃ* (so Siam. Ausg.; B^m *kaṃkhaṃvinaya*, S^k *kaṅkhā*) *vinaya no ise*.

= SN. v. 1⁵⁰⁽¹⁰²⁵⁾^d *kaṃkhaṃ vinaya no ise*.

91^{4a+b} etc. (s. 91⁴) s. JPTS. 1909. 336.

91⁴ (II. 143): 91⁷ und = D. XIX. 44^{4c-f} etc. s. ebenda 337.

91^{4b} etc. (s. 91^{4a+b} und 91⁴) s. ebenda 336.

91^{4c+d} etc. (s. 91⁴) s. ebenda 337.

91^{4d} etc. (s. 91⁴ und 91^{4c+d}) s. ebenda und ZDMG. LXIV. 576.

91^{5a+b} (II. 143) s. 91^{1a+b}.

91^{5b} s. 91^{1a+b}.

91⁶ (II. 143) = SN. III. 7¹¹⁽⁵⁵⁸⁾ etc., s. ZDMG. LXIV. 4. In M. 92¹¹ (Siam. Ausg. II. 5. 537) weicht aber *pahinaṃ* mit *ṃ* von 91⁶ ab.

91^{6d} s. ebenda.

91⁷ (II. 144) s. unter 91⁴.

91^{7b} s. unter 91^{4b}.

91^{7c+d} s. unter 91^{4c+d}.

91^{7d} s. unter 91^{4d}.

91^{8a+b+d} (II. 144) *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati vedagū
sotthiyo kinti vuccati.

Vgl. J. 487^{6a+b+d} *Kathaṃ bho brāhmaṇo hoti*
katham bhavati kevalī
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

= ^{9a+b+d} *Kathaṃ so brāhmaṇo hoti*
kathaṃ bhavati kevalī
dhammaṭṭho kin ti vuccati.

(Der dem J.-Pāda^b genau entsprechende Pāda mit *kevalī* erscheint in M. erst als ^{9b}.)

91^{9b} (II. 144) *kathaṃ bhavati kevalī* = J. 487^{6b=9b}, s. vorige Parallele.

91^{9d} (II. 144) *Buddho kin ti pavuccati*

vgl. 91^{11f} *Buddho tādi pavuccati.*

91^{10a-c} (II. 144) = 98^{54a-c} = SN. III. 9⁵⁴⁽⁶⁴⁷⁾^{a-c} etc. s. ZDMG. LXIV. 27 f.

91¹⁰ (II. 144) (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññā vosito* (Siam. Ausg. *abhiññāvoso*) *muni.*

= S. VII. 1. 8. 5² (I. 167) (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso* (S¹⁻³ *vositavo*) *muni.*

VII. 2. 3. 12¹ (I. 175) (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso* (S¹ *abhiññā*^o, S¹⁻³ *vositavo*) *muni.*

A. III. 58. 6⁴ (I. 165) (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso* (Ph *o* *bodhito*) *muni.*

= III. 59. 4² (167) (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso muni.*

Dhp. 423 (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso muni.*

It. 99² (^{a-c} s. a. a. O.),

^d *abhiññāvoso* (C *o* *desito*) *muni.*

Thig. ^{63c+d+64a+b} (^{63c+d+64a} s. a. a. O.),

^{64b} *abhiññāvoso* (P *o* *ñāte* *pito*, S *o* *tesiso*, C¹

1. Hand *abhiñāte pi bho*, 2. Hand *abhiñāvopibho*, C² *o* *vopite*) *muni.*

Ap. in ParDip. v. 73 ^{64c+d+65a+b} (^{64c+d+65a} s. a. a. O.),

^{65b} *abhiññāvoso muni.*

91^{10d} etc. vgl. auch It. 53^{2c+d} *abhiññāvoso* (C *o* *vesito*, B *o* *tosato*,

PP^a *o* *pariyosito*) *santo*

. *muni*

= 72^{2c+d} *abhiññāvoso* (C *abhiññā* *ahosito*)

santo

. *muni*

= 85^{2c+d} *abhiññāvoso* *santo*

. *muni.*

91^{11c*} etc. (s. 91^{11c+d} und 91^{11c+d+e})

vgl. SN. II. 12^{9(351)a} = Thag. 1271^a, s. ZDMG. LXIII. 281.

* In ZDMG. a. a. O. ist falsch ^a gedruckt.

91^{11c+d} etc. (s. 91^{11c+d+e}) = Thag. 679^{c+d} *pahīnajātīmarāṇo*
brahmacariyassa kevalī.

Mvu. I. 267. 14 *pahīnajātī brāhmaṇo*
brahmacariyasmim kevalī.

91^{11c+d+e} (II. 144) *pahīnajātīmarāṇo* (° s. bes.)

brahmacariyassa (B^m *brahmacārissa*) *kevalī* (c+d
s. bes.)

pāragū sabbadhammānaṃ (° s. bes.).

Vgl. A. III. 57. 2^{5a+b+6a} (I. 162) = v. 179. 8^{11a+b+12a} (III. 214)

pahīnajātīmarāṇo

brahmacariyassa kevalī (in III v. l. Ph °*lam*)

pāragū sabbadhammānaṃ

A. IV. 22. 3^{2e+3a+b} (II. 23) *pāragū sabbadhammānaṃ*

pahīnajātīmarāṇo

brahmacariyassa kevalī.

91^{11e} etc. auch = N^c. xv^{1c} (164) = 2^c (166). (Diese G. im Übrigen
= SN. v. 15¹⁽¹¹¹²⁾, s. ZDMG. LXVI. 249 f.)

Mvu. I. 190. 13^a *pāragāḥ* (CM °*go*) *sarvadharmāṇāṃ.*

Vgl. SN. v. 14^{1(1105)c}. 15^{1(1113)e} *pāraguṃ sabbadhammānaṃ* (N^c.
a. a. O. °*gū*).

91^{11f} s. unter 91^{9d}.

92 = SN. III. 7*, und also die G.'s von 92 = SN. III. 7¹⁻²⁶⁽⁵⁴⁸⁻⁵⁷³⁾
= Thag. 818-841, s. ZDMG. LXIV. 1-9.

Der Text von 92 ist darum in CHALMERS' Ausg. II. 146 ausgelassen.

Aus der siames. M.-Ausg. sind folgende Abweichungen vom
SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. II. 5. 536-540):

M. 92^{1a} *surucī*, ^d *savirīyavā*. ^{2b} *vissuñjanā*. ^{3b} *brahmā*. ^{4c} *kiṃ*,
^d °*vaṇṇiṇo*. ^{5d} ohne die v. l. ^{6b} *anuyuttā bhavantu te*. ⁸ ohne
die v. l. von SN. ^{9a} *senāpati*, ^c *ko nomāṃ*, ^b und ^d ohne die
vv. ll. von SN. ^{11c} *pahīnaṃ*. ^{12a} *mayi*. ^{13a} *yesaṃ ve*, ^b *pātu-*
bhavo. ^{15c} *mahāviro*, was aber offenbar Druckfehler ist. ¹⁶ ohne

die vv. ll. von SN. ^{17b} *yo ca nicchati acchatu*. ^{18a} *evaṃ ce*
ruccati, ^b ohne die v. l. von SN., ^c *mayam*. ^{20a} *svākhātam*,
^d ohne die v. l. von SN. ^{21a} *aggihuttamukhā*, ^b *sā vittī*. ^{22b} *ta-*
patam, ^c *puññam ākaṃkha*, ^d *ve* (ohne v. l.) *ya jataṃ*. ^{23a} *āgamha*,
^b *cakkhuma*, ^d *amhā*. ^{24c} *anusaye cheko* und ohne die vv. ll.
von SN. ^{25c} *sīho va*.

98 = SN. III. 9,* und also die G.'s von 98 = SN. III. 9¹⁻⁶³⁽⁵⁹⁴⁻⁶⁵⁶⁾,
s. ZDMG. LXIV. 14-30.

* Der Text von 98 ist darum in CHALMERS' Ausg. II. 196 ausgelassen.

Aus der siames. M.-Ausgabe sind folgende Abweichungen vom
SN.-Text nachzutragen (Siam. Trip. II. 5. 620-626):

M. 98^{1a} °*paṭi*, ^b *assubho*, ^d *Tārukkassāyamaṇavo*. ^{2c} *padak'*
asmā no byākaraṇā, ^d *jappe* ohne v. l. ^{3a} und ^e ohne die v. l.
von SN. ^{4a} *Tena sakkoma nāpetuṃ*, ^c *bhagavantam puttḥum*
āgamma. ^{5b} *pañjālikā*, ^d *lokasmim*. ^{6a} *cakkhum* ohne v. l.,
^d *kammanā* ohne v. l., ^e *no ca brūhi*. ^{7a} *vohaṃ byāsikkhissam*,
^b *yathākathaṃ*, ^c °*vibhaṅgaṃ pā* ohne v. l. ^{8a} *pi jānātha* ohne
v. l., ^b *na vāpi paṭijānane*, ^c (und ^c der folgenden G.'s) *liṅgaṃ*
ohne v. l. ^{9a} *paṭaṅge*. ^{10a} *pi* ohne v. l., ebenso ^{11a}, ^{12a}, ^{13a}.
^{12b} *udake* ohne v. l. ^{13a} s. 10a. ^{14a} *jātisu*. ^{16c} *ūrasmā*, ^d ohne
die vv. ll. von SN. ^{17b} und ^c ohne vv. ll., ^d *na vaṇṇena na*
sarena vā, ^e °*mayan neva*, ^f *jātisu*. ^{18a} *Paccattaṇ ca sariresu*
(sic), ^b ohne die v. l. von SN., ^c *vokāraṃ ca*. ^{21d} ohne die v. l.
von SN. ^{24d} *yodhājivo* ohne v. l. ^{25b} *porohiccena* ohne v. l.,
^d *yājako* ohne v. l. ^{26b} *ratthaṇ ca*. ^{27c} *bhovādi*, ^d *sa ve* ohne
v. l. ^{28a} *sabbaṃ saṇṇojanaṃ*, ^c *saṅgātitaṃ visaṇṇuttam*. ^{29a} *nad-*
dhiṃ, ^c °*palighaṃ*. ^{30b} *tītikkhati*, ^c *khantibalaṃ*. ^{31a} *akko-*
dhanam dhutavantaṃ, ^b *anussudaṃ*. ^{32b} *āraggeriva* ohne v. l.
^{33c} *visaṇṇuttam*. ^{35c} *anokasāriṃ* ohne die v. l. von SN. ^{38b} *pā-*
tito ohne die v. l. von SN. ^{39a} *viññāpaniṃ*, ^c *kiñci*. ^{40a} *yo pi*
dighaṃ va, ^c *nāmeti* (sic). ^{41c} *nirāsāsaṃ visaṇṇuttam*. ^{43b} *saṅgaṃ*.
^{44c} *nandibhava*. ^{45c} *pāraṃ gato*. ^{46a} *pahantvāna*, ^c ohne die
v. l. von SN. ^{47a} *pahantvāna*, ^c *kāmahavaparikkhiṇaṃ* (wie
^{46c}, Druck- oder Überlieferungsfehler?). ^{48b} *dibbayogaṃ*. ^{49a} *ra-*

tiṇ aratiṇ ca. ^{53a} *viram* (sic). ^{54b} *passasi*, ^c *jātikhayaṃ*.
^{55c} *samucca*. ^{56c} *ajānantā no ca brūhanti*.

⁵⁷ *Na jaccā vasalo hoti na jaccā hoti brāhmaṇo*
kammaṇā vasalo hoti kammanā hoti brāhmaṇo.

⁵⁸ und ⁵⁹ ohne die vv. ll. von SN. ^{60c} ohne die v. l. von SN.
^{61a+b} *kammanā vattati loko kammanā vattati pajā*, ^d *rathassā-*
ṇīva ohne v. l. ^{62d} *brahmānam* (sic).

116 ^{5c} (III. 70) *Paccekabuddhā bhavanettikhīṇā* = ^{12b} (III. 71).

116 ^{5a} (III. 70) *Kāḷūpakāḷā Vijito Jito ca* vgl. J. 544 ^{157c} *Kāḷūpakāḷā*
nirayamhi ghore.

116 ^{6a} (III. 70) *Satthā Pavattā Sarabhaṅgo Lomahaṃso*

* vgl. D. XVI. 4. 41 ^{2a} = Ud. VIII. 5 ^{4a} *Satthā pavattā bhagavā 'dha*
(Ud. idha) dhamme.

116 ^{10c} (III. 70) *santaṃ padaṃ ajjhagam' Upaṇīto* (Siam. Ausg.
Ūpaṇīto)

vgl. S. VIII. 2. 6 ^{5c} (I. 187) *santapadam* (B *santaṃ padam*) *ajjha-*
gamā muni
 = Thag. ^{1218c} *santaṃ padam ajjhagamā muni*.

116 ^{12b} s. unter ^{3c}.

116 ^{12d} (III. 71) *parinibbute vandatha appameyye*

vgl. Mpū. 79 ^d *parinibbutaṃ vandatha Sāriputtaṃ*,
^{82d} *parinibbutaṃ vandatha Moggallānaṃ*,
^{83d} *parinibbutaṃ vandatha Mahākassapaṃ*.

Vgl. ferner VV. 36 ^{7c} (III. 8 ^{7c}) *parinibbute Gotame appameyye*.

123 (III. 123 Z. 24, in der Prosa) s. Nachträge.

128 ¹⁻¹⁰ (III. 154) = MV. x. 3 ¹⁻¹⁰ etc. und die Einzelparallelen s.
WZKM. XXIV. 246 ff.

129 ¹⁺² (III. 167, Z. 15—17*) = 130 ¹⁺² etc., s. dort.

* Bei CHALMERS und in der Siam. Ausg. II. 6 p. 295 als Prosa gedruckt, von
 CHALMERS aber p. 183 Anm. 4 korrigiert.

130 ¹⁻⁶ (III. 183 und 187) = A. III. 35. 4 ¹⁺² + 6 ¹⁻⁴ (I. 141 f.)* 130 ¹⁺²
 = 129 ¹⁺² auch = KV. xx. 3. 5 ¹⁺² (598); vgl. auch PV.
 I. 10 ¹³⁺¹⁴ = II. 7 ^{13c} bis ^{14d} und vgl. J. 530 ¹⁸⁺¹⁹ = MVu. I. 9.

14*

12—15; III. 454. 11—14. — 130 ⁵⁺⁶ auch = A. VI. 23. 3 ²⁺³
 (III. 311).**

* Auch von CHALMERS M. III. 183 Anm. 4 verglichen, und von MORRIS A. I. 141
 Anm. 15 A. und MVu.

** Die Entsprechung der beiden A.-Stellen konstatiert schon MORRIS A. I. 142.

Im Einzelnen:

130 ¹ (III. 183) *Catukkaṇṇo catudvāro*
viḥhatto bhāgaso mīto (^b s. bes.)
ayopākārapariyantō
ayasā paṭikujjito.

= 129 ¹ (III. 167), ohne Abweichung.

= A. III. 35. 4 ¹ (I. 141), wo aber in ^a *catukkaṇṇo*,
 in ^d *paṭikujjito* mit v. l.
Ph paṭikujjhito.

= KV. xx. 3. 5 ¹ (598), wo in ^a *catukkaṇṇo* mit v. l. P ^o*kanno*,
S catukkavaṇṇo,
 in ^d *paṭikujjito* mit v. l. P ^o*kujito*.

Vgl. PV. I. 10 ¹³ *Catukkaṇṇaṃ* (ParDīp. III. 51 *catukk^o* mit
 v. l. B *catukk^o*) *catudvāraṃ*.

viḥhattaṃ bhāgaso mītaṃ
ayopākārapariyantaṃ
ayasā paṭikujjitaṃ.

= II. 7 ^{13c-f} *Catukkaṇṇaṃ catudv^o*

etc. ebenso.

(In ParDīp. III. 101 nur Rückverweis ge-
 geben.)

= IV. 3 ^{35c+d+36a+b} (IV. 3 ³⁶ in ParDīp. III. 248)

Catukkaṇṇaṃ catudvāraṃ

viḥhattaṃ bhāgaso (in ParDīp. mit v. l. D *bhāgasso*)
mītaṃ

ayopākārapariyantaṃ (in ParDīp. mit v. l. B ^o*pāṇāra-*
*parikhittaṃ**)

ayasā paṭikujjitaṃ (in ParDīp. mit v. l. S *pari^o*).

* Vielleicht wichtig wegen MVu, s. unten.

Vgl. J. 530¹⁸ *Catukkaṇṇā catudvārā
vibhattā bhāgasō mitā
ayopākārapariyantā
ayasā paṭikujjitā.*

= Mvu I. 9. 12 + 14 *Catukkalā caturdvārā
vibhaktā bhāgasō mitā*

.
.
*ayahprākāraparikṣiptā
ayasā pratikubjitāḥ.*

= III. 454. 11 + 13 *Catukarṇā caturdvārā
vibhaktā bhāgasō mitā*

.
.
*atha ye narakaprakṣiptā
ayasā pratikubjitā.*

130^{1b} etc. s. unter SN. II. 7¹⁷⁽³⁰⁰⁾^d *ZDMG. LXIII. 273.*

130^{1b+2c} (s. unter 130¹ und 130²) vgl. VV. 44^{10b+d} (IV.
6^{10b+d})

vibhattā bhāgasō mitā (s. *ZDMG. LXIII. 273*)
samantā satayojanaṃ.

130² (III. 183) *Tassa ayomayā bhūmi*

jalitā tejasā yutā (Siam. Ausg. *yuttā*)
samantā yojanasataṃ (° und °+^d s. bes.)
pharivā tiṭṭhati sabbadā (°+^d und ^d s. bes.)

= 129² (III. 167. 16 f.), wo ebenfalls in ^b Siam. Ausg. *yuttā*.

= A. III. 35. 4² (I. 142), wo in ^b *yutā*,

in ° *°ntā yojanasataṃ* mit v. l.
B^a *samanta-ayojana*, Ph
°*ntā yojanā.*

= KV. xx. 3. 5² (598) *Tassa ayomayā* (S °*mahā*) *bhūmi
alitā tejasā yuttā* (PS *yutā*)
samantā yojanasataṃ
pharivā tiṭṭhati sabbadā.

Vgl. PV. I. 10¹⁴ (= ParDīp. III. 51), wo in ^b *tejasāyutā*

= II. 7¹⁴ (ParDīp. III. 101), wo in ^b *tejasāyutā* (in
ParDīp. der Text nicht gegeben, sondern zurück-
verwiesen).

= IV. 3^{36c+d+37a+b} (IV. 3³⁷ in ParDīp. III. 248), wo
tejasā yutā, ParDīp. *tejasāyutā* und *tiṭṭhati* in
ParDīp. mit v. l. C °*si*, das HARDY JPTS. 1904/5.
155 auch als v. l. P gibt.

Vgl. J. 530¹⁹ *Tesaṃ ayomayā bhūmi
jalitā tejasā yutā
samantā yojanasataṃ
phuṭā tiṭṭhanti sabbadā.*

: Mvu. I. 9. 13 + 15 *udgatā yojanasataṃ
samantāc chatayojanaṃ*

.
.
*teṣāṃ ayomayī bhūmiḥ
prajvalitā tejasāyutā.*

: III. 454. 12 + 14 *udgatā yojanasataṃ
samantā yojanasataṃ*

.
.
*teṣāṃ ayomayā bhūmi
prajvalitā tejasāyutā.*

130^{2c} etc. (s. 130^{1b+2c} und 130²)

vgl. auch J. 530^{49d} *samantā satayojanaṃ.*

B. xx^{31d} *samantā sattayojane.*

VV. 63^{27d} (IV. 13^{27d}) *samantato yojanasatam* (in
ParDīp. IV. 268 mit v. l. S₂ °*satasam*) *āyato.*

B. x^{28b} *samantā yojane janā*

J. 539^{12d} *samantā yojane nidhi.*

S. auch oben unter 130^{1b+2c}.

130^{2c+d} etc. (s. 130²) vgl. B. VI^{25d} **samantā phari yojanaṃ*
und B. XII^{27d} **samantā pharati yojanaṃ.* Die in JPTS.

1909. 355 geäußerte Ansicht kann möglicherweise doch hierneben bestehen bleiben.

130^{3d} etc. (s. 130²), speziell J. 530^{19d}, vgl.

Mvu. II. 266. 11^b und 17^b *sphuṭaṃ tiṣṭhati paṇḍita* (außerdem entspricht in ^a *tejena* dem *tejasā* in ^b der Pali-G.);

II. 398. 7^b *sphuṭo* (C ^o*ṭaṃ*) *tiṣṭhati sarvaṣo*.

130³ (III. 187) *Coditā devadūtehi*

ye pamajjanti māṇavā

te dīgharattaṃ socanti

hīnakāyūpagā (so S¹⁷, ^o*upagā* Siam. Ausg., ^o*ūpakā* Buddhagh.) *narā*.

= A. III. 35. 6¹ (I. 142), wo ^d *hīnakāyūpagā* mit v. l. Ph ^o*kānīpakā*

= Sum. I. 36*, ganz ohne Abweichung von M., aber auch ohne v. l.

* Die Entsprechung von Sum. wenigstens mit A. schon von den Herausgebern der Sum. notiert.

130^{3d} vgl. auch VV. 34^{12b} (III. 6^{11f} in ParDīp. IV. 151)

hīnakāyūpagā ahaṃ*

* *hina*^o in der Ausg. natürlich Druckfehler.

130⁴ (III. 187) *Ye ca kho devadūtehi*

santo sappurisā idha (^{b+d} s. bes.)

coditā nappamajjanti

ariyadhamme kudācanaṃ (^{b+d} s. bes.)

= A. III. 35. 6² (I. 142), ohne Abweichung.

130^{4b+d} vgl. auch J. 6^{c+d} *santo* (C^k *satto*) *sappurisā loke*

devadhammā ti vuccare

= Dhpa. 383^{c+d} *santo sapp^o l^o* etc.

(FAUSBÖLL 304 *te santo sapp^o l^o* etc.)

130⁵⁺⁶, wie gesagt, auch = A. VI. 23. 3²⁺³ (III. 311).

130⁵ (III. 187) *Upādāne bhayaṃ disvā*

jātimaraṇasambhava

anupādā vimuccanti (^c s. bes.)

jātimaraṇasaṃkhaye.

= A. III. 35. 6³ (I. 142), wo nur ^d *jātimaraṇasaṅkhaye* mit v. l. Ph ^o*saṅkhāye* abweicht*.

* Denn *Upādāne* ist natürlich nur Druckfehler.

= A. VI. 23. 3² (III. 311), ohne jede Abweichung von M.

130^{5c} etc. vgl. auch B. XIX. 7^c *anupādāvimuttānaṃ*.

130^{6a} etc. (s. 130⁶) vgl. Dutr. A¹ 1^a . . . *pratasuhino*.*

* In meinem Artikel über das Ms. Dutr. de Rh. ZDMG. LX. 478 nachzutragen.

130⁶ (III. 187) *Te khemapattā sukhino* (^a s. bes.)

diṭṭhadhammābhiniḃbutā (^b s. bes.)

sabbaverabhayātītā (^c s. bes.)

sabbadukkhaṃ upaccaguṃ (^d s. bes.).

= A. III. 35. 6⁴ (I. 142), wo aber ^a *Te khemapattā* (D *te khe pamattā*, TTr *te kho pamattā*, Ph *tañ kho sam-pattā*) *sukhitā* (Ph *sukhino*).

= A. VI. 23. 3³ (III. 311), wo aber ^a *Te khemapattā* (T *kho pamattā*, M⁷ *ten' eva pattā*) *sukhino*,
^c *sabbaverabhayātītā* mit v. l. M₆ S *sabbe vera*^o.

130^{6b} auch = SN. V. 9⁴ (1087)^b. 11⁴ (1095)^b *diṭṭhadhammābhiniḃbutā*.

130^{6c} vgl. auch S. IV. 3. 3. 11^{1c} (I. 121) *sabbe verabhayātīta* = Dhpa. 214^{1c} (FAUSB. 255) *sabbaverabhayātīta* (bei FAUSB. Cod. ^o*taṃ*).

130^{6d} auch = It. 8^{2d} *sabbadukkhaṃ* (M ^o*m*) *upaccaguṃ* (CPPa *upajjhagā*).

Vgl. It. 7^d *sabbadukkhaṃ* (M ^o*m*) *upaccagā* (CPPa *upajjhagā*).

131¹⁻⁴ (III. 187 = 189) = 132¹⁻⁴ (III. 190 f.) = 133¹⁻⁴ (III. 193 ff.) = 134 (III. 199—202) und in jedem einzelnen dieser Suttas wiederholt, bis zu sieben Malen.

131^{2b} etc. *tattha tattha vipassati* vgl. Thag. Einl. 3^a *tattha tattha vipassitvā*.

131^{2c} etc. *asaṃhiraṃ* (134^{2c} ^o*am*; Siam. Ausg. durchgehend *asaṃhiraṃ*) *asaṃkuppam*.

- = SN. v. 18 ²⁶(1149)^a *asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ*
 = N^c. xvii ⁶²a (233) *asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ*
 = ⁶³a (234) *asaṃhīraṃ as^o*.
 = Thag. ⁶⁴⁹a *asaṃhīraṃ asaṃkappaṃ*.
 Vgl. Dip. iv ¹²c *asaṃhīrā asaṃkuppā*.
 131 ^{3a+b} etc. (s. 131 ³) vgl. J. 529 ³⁷a+b=42^a+b=45^a+b=48^a+b=51^a+b
 = 53^a+b=55^a+b *Ajj' eva pabbajissāmi*
ko jaññā maraṇaṃ suve
 = Mvu. III. 458. 13; 17 *Adyaiva pravrajissyāmi*
ko jāne maraṇaṃ suve.
 (J. 529³⁷ und Mvu. haben unter sich auch ^{c+d} gleich.)
 131 ³ etc. (s. 131 ¹⁻⁴) *Ajj' eva kiccaṃ* (133 ^{3a} *kiccaṃ*) *ātappaṃ*
ko jaññā maraṇaṃ suve
na hi no saṃgāraṇa tena
mahāsenena maccunā.
 = J. 538 ¹¹⁹, wo aber ^a *Ajj' eva kiccaṃ ātappaṃ* mit v. l. C^k B^d
ātappaṃ,
 in ^c *saṃgāraṇa* mit v. l. B^d *saṃkaraṇa*.
 = Dhpa. 543 ¹, wo in ^a *kiccaṃ ātappaṃ*,
 in ^c *saṃgāraṇa*.
 Vgl. Mvu. III. 457. 18 + 19; 458. 4 + 5; 458. 21 + 459. 1; 459.
 5 + 6; 10 + 11; 15 + 16
Adyaiva pravrajissyāmi
ko jāne maraṇaṃ suve
na hi na (457 v. l. B *naḷi*, M *no*, 458. 5 BM *naḷi*, 459. 1 B
naḷi, 459. 6 M *naḷi*, 459. 11 BM *naḷi*, 11 M *naḷi*) *saṃ-*
gāmantena (so 457. 19; *saṃgātaṃ tena* in allen übrigen
 Stellen)
mahāsainyena mṛtyunā.
 III. 461. 1 + 2 *Adyaiva ca kuryād iṣṭaṃ* (mit vv. II.)
ko jāne maraṇaṃ suve
na hi na (BM *na hi taṃ*) *saṃgātaṃ tena*
bahūsainyena (M *mahāsainy^o*) *mṛtyunā*.
 131 ³⁺⁴ etc. (s. 131 ¹⁻⁴) = Dhpa. 453 ¹⁺² (s. unter 131 ³ und 131 ⁴).

- 131 ^{4a} etc. (s. 131 ^{4a+b} und 131 ⁴) = It. 111 ^{3a} *Evaṃ vihārim* (so M,
^oi BCDEPa, *vihāraṭi* P) *ātāpi*.^{*}
 Vgl. It. 37 ^{2a} *Evaṃ vihārī* (so M, ^oi alle anderen Mss.) *ātāpī* (so
 M, ^oi alle anderen Mss.).
^{*} So alle Mss., WINDISCH hat ^opiṃ in den Text gesetzt.
 131 ^{4a+b} etc. (s. 131 ⁴) vgl. A. IV. 37. 6 ^{2a+b} (II. 40)
Evaṃ viharamāno pi (ST, STr, SD ^omānāpi, BK *vihārī ātāpi*)
ahorattam atandito.
 131 ⁴ etc. (s. 131 ¹⁻⁴) *Evaṃvihārim ātāpiṃ* (^a und ^{a+b} s. bes.)
ahorattam atanditaṃ (^{a+b} und ^b s. bes.)
taṃ ve bhaddekaratto ti
santo ācikkhate muni.
 = Dhpa. 543 ², wo aber ^a *Evaṃvihārī ātāpī*.
 131 ^{4b} etc. (s. 131 ⁴ und 131 ^{4a+b}) vgl. auch Dutr. C^{ro} 20^d *divaratra*
atadrito.
 140 (III. 239 Z. 13 etc., in der Prosa) s. Nachträge.
 142 ¹⁻⁵ (III. 257) sind unter sich alle verwandt.
 142 ¹ *Yo silavā dussilesu dadāti*
dānaṃ dhammena laddhā (Siam. Ausg. ^oaṃ mit v. l. singh. ^oā;
^{S^{ky}} ^oāna) *supasannacitto* (^{S^{ky}} *pasannacitto*)
abhisaddhahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.
 = Mil. 258 *Yo silavā dussilesu dadāti dānaṃ*^{*}
dhammena laddhā supasannacitto
abhisaddhahaṃ kammaphalaṃ uḷāraṃ
sā dakkhiṇā dāyakato visujjhati.
^{*} Es ist wohl fraglich, welches von beiden die richtigere Pāda-Abteilung ist,
 denn entweder hat ^a oder ^b 13 Silben. Die siam. Ausg. von M hat wie die
 europ. *dānaṃ* am Anfang von ^b.
 143 ¹⁻⁴ (III. 263, zweimal) = S. I. 5. 8 ¹⁻⁴ (I. 33 f.) = II. 2. 10. 1 ¹⁻⁴
 = II. 2. 10. 5 ¹⁻⁴ (I. 55 f.).^{*}
^{*} CHALMERS M. III. 262 hat schon diese Stellen verglichen, FEER S. I. 33 und
 55 wenigstens die S.-Stellen unter sich.
 Im Einzelnen:
 143 ¹ *Idaṃ hitaṃ Jetavanaṃ*
isisaṃghanisevitaṃ (^b s. bes.)

āvutthaṃ dhammarājena

pītisañjananam mama.

= S. I. 5. 8¹ (I. 33), wo aber in ^b *saṅgha°,
in ^c *āvutthaṃ* mit vv. ll. S¹⁻² *avuttha*, S³ *avuttam*, B
āvuttham,

in ^d *sañjananam, was aber auch Druckfehler sein
kann.

= S. II. 2. 10. 1¹ (I. 55), wo in ^b *saṅgha°,
in ^c *āvutthaṃ** mit v. l. S³ *avuttham*, S² *avuttaṃ*, B
āvuttham,

in ^d *pītisañjananam*.

* *am* ist natürlich Druckfehler.

= S. II. 2. 10. 1⁵ (I. 55), wo in ^b *saṅgha°,
in ^c *āvutthaṃ* mit v. l. B *āvuttham*, S²⁻³ *avuttha-ṃ*,
in ^d *sañjananam*.

143^{1b} vgl. auch Thag. ^{763d} *isisaṅghanisevito*.

143^{2a} etc. (s. 143²) vgl. J. 539^{137c} *kammaṃ vijjāṇ ca dham-*
mañ ca.

Vgl. auch VV. 63^{12b} (v. 13^{12b}) *kammaṃ vijjā ca porisaṃ*
(auch *maccā* in M. etc. ^c entspricht *macco* in VV. ^c).

143² (III. 262 zweimal) *Kammaṃ vijjā ca dhammo ca* (so S^{ky}
und Buddhagh.; Siam. Ausg.
dhammā ca) (^a s. bes.)

sīlam (Buddhagh.? *sīla-*) *jīvitam ut-*
tamaṇi

etena maccā (so S^{ky} und Siam. Ausg.;
Buddhagh. *manas ā*) *sujjhanti* (^c
s. bes.)

na gottena na dhanena vā.

= S. I. 5. 8² (I. 34), aber S. ohne die vv. ll. von M.,
und ^d *na gottena dhanena vā.*

= II. 2. 10. 1² = 2. 10. 5² (I. 55), ebenso.*

* *m* von *sīlam* in II. 2. 10. 1^{2c} und *a* von *vajjā* in II. 2. 10. 5^{2a} ist natür-
lich Druckfehler.

= einer G. in Visuddhim. I, die von M. außer durch das
Fehlen der vv. ll. nur abweicht durch ^d *na gottena*
dhanena vā.

143^{2c} der Klangverwandtschaft wegen zu vgl. mit

S. I. 1. 10^{3c} (I. 5) = J. 538^{90c} *etena bālā sussanti*.

143^{3a} etc. (s. 143^{3a+b} und 143³) auch = Sāsanav. 10^{2a}, 53^{2a}
Tasmā hi paṇḍito poso, s. WZKM. XXIV. 254.

143^{3a+b} etc. (s. 143³) = CV. VI. 1. 5^{3a+b} etc. s. WZKM.
a. a. O.

143³ (III. 262, zweimal) *Tasmā hi paṇḍito poso* (^a und ^{a+b}
s. bes.)

sampassaṃ attham attano (^{a+b} und ^b
s. bes.)

yoniso vicine dhammaṃ (^c s. bes.)

evaṃ tattha visujjhati (^d s. bes.).

= S. I. 5. 8³ (I. 34), ohne Abweichung.

= S. II. 2. 10. 1³ (I. 55), wo abweichend nur in ^b *attham*
mit v. l. S¹⁻³ *attam*

= 2. 10. 5³ (I. 55 f.), wo abweichend nur in ^b *sampassaṃ*
attham mit v. l. S¹⁻³ (viell. SS) *attam*.

143^{3b} etc. (s. 143^{3a+b} und 143³) auch = CV. VI. 1. 5^{3b} etc.;
s. WZKM. a. a. O.

143^{3c} etc. (s. 143³) = A. VII. 3. 2^{2c} (IV. 3) *yoniso vicine* (M₈
ⁿⁱ) *dhammaṃ*

= VII. 4. 9^{2c} (IV. 4) *yoniso vicine dhammaṇi*.

143^{3d} etc. (s. 143³) vgl. SN. III. 12¹⁶ (⁷³⁹)^d etc., s. ZDMG.
LXIV. 49.

143⁴ (III. 262, zweimal) *Sāriputto va paññāya*
sīlena upasamena ca
yo hi pāragato bhikkhu
etāva paramo sīyā.

= S. I. 5. 8⁴ (I. 34), wo nur abweicht in ^c *yo pi pāragato*
mit v. l. B *pāram g°*.

= S. II. 2. 10. 1^a (I. 55), wo aber in ^b *sīlen-upasamena* mit
v. l. SS *sīlena* upa-*
samena,
in ^c *yo pi pāraṅgato***

* Wohl Druckfehler für *sīlena*.

** Wohl Druckfehler für *pāraṅg°*.

= S. II. 2. 10. 5^a (I. 56), wo aber von M. abweicht
in ^b *sīlen-upasamena* mit v. l. SS *sīlena upas°*,
in ^c *yo pi pāraṅgato*,
in ^d *paramo* mit v. l. S¹ *paramā*.

Vgl. S. XXII. 3. 14 (II. 277) *Sāriputto va paññāya*
sīlenupasamena ca
so pi pāraṅgato bhikkhu
eso (S¹⁻³ etāva) paramo siyāti.

144 (III. 264 Z. 10, in der Prosa) s. Nachträge.

Nachträge.

In der Prosa des M. habe ich bisher folgende metrische Bruchstücke durch Parallelen belegt:

123 (III. 123 Z. 24) = D. XIV. 1. 29 *ayam antimā jāti natthi dāni punabbhavo* vgl. SN. III. 5¹⁶ (50²)^b *ayam antimā natthi punabbhavo ti*. Die Worte *natthi dāni punabbhavo* = D. XVI. 2. 3^{2d} etc., s. unter SN. I. 9¹¹ (163)^d, ZDMG. LXIII. 48.

140 (III. 239 Z. 13 = 246 Z. 19 und Z. 25) *muni santo ti vuccati* vgl. DhP. 269^d *munī* (in 2. Ausg. mit v. l. B^r *muni*) *tena pavuccati* = N^m. II 33^d *muni tena pavuccati*.

144 (III. 264 Z. 10) *nāvakaṅkhāmi jivitaṃ* = S. XXXV. 87. 12 (IV. 57, in der Prosa) *nāvakaṅkhāmi jivitaṃ* = J. 533^{9d} *nāvakaṅkhāmi jivitaṃ*.

Vgl. S. IV. 3. 3. 13^b (I. 121) *nāvakaṅkhanti jivitaṃ*; J. 533^{60d}; 61^d *nāvakaṅkhanti jivitaṃ*; J. 496^{10b} *nāvakaṅkhasi jivitaṃ*.

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya.

(„Gotama Buddha ist ein Tathāgata“.)

Von

R. Otto Franke.

In einer Untersuchung in ZDMG LXVII, 409 ff. glaube ich aus den Berührungen im Wortlaut der einander benachbarten Suttas des Dīghanikāya bewiesen zu haben, daß die einzelnen Suttas nicht für sich, unabhängig, entstanden sein und also von Buddha herrühren können, sondern daß sie eins im Hinblick auf das andere und im Zusammenhange miteinander entstanden sein müssen; und durch die Gegenprobe an der Sūtra-Anordnung im chinesischen Dīrghāgama habe ich dieses Ergebnis gegen den Einwand gesichert, daß ich ja gar nicht wissen könne, ob die Anordnung im Pāli-Dīghanikāya die ursprüngliche sei. Ich stellte a. a. O. in Aussicht, daß ich in einer anderen Abhandlung auch einen verbindenden Grundgedanken in allen D.-Suttas nachweisen würde. Diesen Nachweis will ich hier zu erbringen versuchen. Gedankenzusammenhänge zwischen Nachbar-suttas habe ich in der Einleitung zu meiner D.-Übersetzung, Leipzig 1913, aufgezeigt. Um nicht wieder mißverstanden zu werden, hebe ich ausdrücklich hervor, daß ich natürlich im Prinzip wenigstens das Vorhandensein eines dritten gestaltenden Faktors, des historischen oder quasi-historischen Erzählungs- und des Lehrstoffes, im D. anerkenne. Wie viel aber von diesem dritten Element tatsächlich-historisch oder wenigstens dem Verfasser wirklich vorliegender Überlieferungstoff und wie viel durch ihn einfach erfunden ist, entzieht sich unserem Urteil. Diesen dritten Faktor lasse ich darum ganz unerörtert.

Der Grundplan des D. ist der Nachweis, daß Gotama Buddha, der Erhabene, ein Tathāgata (,so gegangen¹) sei, d. h. daß Gotama selbst den in D. II. 40—97 vorgeschriebenen Heilsweg zur erlösenden Erkenntnis zurückgelegt habe.² Daß, ganz allgemein betrachtet, der D.-Verfasser am Titel Tathāgata ein besonderes Interesse hatte, zeigt schon das ausführliche Sprechen über denselben in xxix. 28 f.

Es könnte nun wie ein törichtes Spiel und also höchst unwahrscheinlich erscheinen, daß der Autor des D. sein ganzes großes Werk der unnötigen Aufgabe gewidmet habe, eine Tautologie zu beweisen (da ja *tathāgata* dasselbe oder etwas sehr Ähnliches wie *buddha* zu bedeuten scheine), resp. etwas den Zeitgenossen ganz Bekanntes erst noch zu demonstrieren, resp. auch, falls diese Benennung neu war, etwas in hundertfacher Wiederholung und in der umständlichsten Weise zu sagen, was sich in einem einzigen Satze hätte feststellen lassen. Lassen wir indessen vorgefaßte Meinungen zu Hause! Wir wissen ja, selbst wenn meine Worterklärung diese Frage nicht verneinend beantwortete, vorderhand gar nicht, ob ‚*buddha*‘ und ‚*tathāgata*‘ noch auf andere Weise als sozusagen vermöge der Personalunion in Gotamas Person etwas miteinander zu tun haben, und ebensowenig wissen wir wirklich etwas über das Vertrautsein der Zeitgenossen des D.-Verfassers mit der Bezeichnung Gotamas als des *tathāgata*. Selbst aber, wenn sie ihnen geläufig war, ist es denkbar, das der Verfasser sie ihnen nachdrücklich einschärfen wollte, daß er sie über

¹ Sehr bezeichnend dafür ist auch D. xxviii. 20: *Yan taṃ bhante saddhena kulaputtana pattaḅbaṃ āradhāviriyaṇa . . . anuppatāṃ taṃ bhagavatā.*

In xxiv. 1. 8 heißt es von Sunakkhatta, der an eine Prophezeiung Buddhas, und d. h. an dessen auf dem Heilswege errungene übermenschliche Fähigkeiten (vgl. II. 87; 89; 95) nicht glauben will: *tathāgatassa asaddhamāno* ‚weil er dem Tathāgata nicht glaubte‘ (d. h. ‚nicht an des Buddha Tathāgata-Eigenschaften glaubte‘). Vgl. auch die in xvi. 3. 40 von Buddha an Ānanda gerichtete Frage: ‚Glaubst du denn an den Tathāgata?‘ (s. unten).

² Vgl. Anhang I meiner D.-Übersetzung, S. 287 ff. Gelegentlich begnügt er sich auch mit dem Nachweise, daß Gotama Buddha seiner Lehre und Wirksamkeit nach ein solcher Tathāgata sei, wie der in II. 40 hypothetisch erwähnte. Aber dieser seinerseits ist doch als bezeichnet zu denken als ‚einer, der den Weg, welchen er lehrt, selbst gegangen ist‘.

deren Sinn nachzudenken zwingen wollte. Vielleicht war das schon damals eine so wenig überflüssige Aufgabe wie heutzutage noch für uns. *buddha* und *tathāgata* sind, was ihren Gehalt an anregender Kraft, ihren programmatischen Wert betrifft, sehr verschiedene Worte. *buddha* bezeichnet einen Fertigen ohne Andeutung des Werdens, *tathāgata* legt den Nachdruck auf das Werden; *buddha* erweckt die Idee von einem unerreichbar Hohen, *tathāgata* schlägt eine Brücke zwischen diesem hoffnungslos hohen Ideal und dem gewöhnlichen Sterblichen. *tathāgata* sagt jedem Menschen: ‚Diesen Weg, auf dem der Buddha zu seiner Höhe gelangt ist, kann jeder gehen, er steht auch für dich offen: wohlan, folge ihm auf demselben Wege!‘ Indem der D.-Verfasser fort und fort einschärfte: ‚Gotama Buddha ist ein Tathāgata‘, indem er auf allerlei Fähigkeiten von ihm hinwies, die Errungenschaften der Tathāgata-Karriere darstellen, und indem er die Ehren aufzählte, die dem Erhabenen als Tathāgata zuteil wurden (z. B. xvi. 2. 14 ff.; 3. 10; 5. 2; 5. 4 f.; 5. 7 ff.; 6. 10 ff.; xviii ff.; Verehrung durch Geisterscharen in xxxii. 3 ff.), sprach er also nichts Selbstverständliches und Gleichgültiges aus, sondern feuerte zum Versuche an, den Heilsweg von D. II. 40 ff. ebenfalls zu gehen. Vgl. dazu auch A. III. 79. 2 (I. 226), wo des Ruhmes Erwähnung geschieht, dessen sogar die Laien gläubigen von Menschen- und Götterseite teilhaftig werden, die nur den ersten Teil jenes Heilsweges zurücklegen.

Der Gedanke ‚Gotama ist ein Tathāgata‘ hat aber noch eine andere Bedeutung: ‚Haltet ihn für weiter nichts als für einen, der selbst den Weg gegangen ist, den er lehrt; erwartet nicht, daß er euch etwas anderes als diesen Heilsweg verkündet! Folgt einfach seinem Wege!‘ Dieser Sinn ist wohl der maßgebende in den Stellen, namentlich der Abschiedsreden, wo der Buddha die Aufmerksamkeit und Wertschätzung von seiner Persönlichkeit auf seine Lehre lenkt, diese für die Zukunft als Autorität hinstellt und ihre Reinheit durch Feststellung ihres Inhaltes sichert. (Vgl. das unten zu xvi. 2. 25 Bemerkte.) Mit dieser Bedeutung ist schließlich auch die Ablehnung aller metaphysischen Probleme logisch gegeben, und durch sie ist es motiviert, daß der D.-Verfasser Buddhas Abweisung der Beantwortung

derartiger Fragen hie und da erörtert (z. B. I. 1. 29—I. 3. 72; II. 16—33; VI. 15 ff. = VII; IX. 25 ff.; XV. 32; XVI. 5. 26; XXIX. 30).

Der D. ist kein Erzählungsbuch, auch keine Sammlung philosophischer Vorträge, sondern eine Propagandaschrift. Die Forderung, dem Tathāgata Buddha zu folgen, wird gelegentlich direkt ausgesprochen: das allein sei die richtige Art, den Tathāgata zu ehren (XVI. 5. 3; ähnlich XVI. 5. 11). Der erste Schritt auf dem Wege zum Heile ist nach D. II. 41 der Glaube an den, der die in II. 40 erwähnte Lehre predigt, als einen Tathāgata, als einen, der selbst den Weg gegangen ist, den er predigt (Vgl. auch Sum. I. S. 180 zu D. II. 41).

Warum aber sprach der D.-Verfasser nicht unumwunden aus, was sein Streben war, warum versteckte er seine Tendenz hinter erbaulichen Erzählungen von historischem Anstrich? Wahrscheinlich weil schon damals hinten herum mehr zu erreichen war als auf jedem Wege.

Ich gebe nun das Beweismaterial für meine These aus den einzelnen Suttas nach der Sutareihenfolge der Ausgabe. Nur aus den Suttas XXII—XXXIV habe ich die Beweisstücke größtenteils in möglichster Kürze den früheren Partien meiner Erörterung mit eingefügt, um so Raum zu sparen und die mir gesetzte Raumgrenze nicht zu überschreiten.

D. I. + II.

In D. I und in den ersten Partien von II, bis II, 33, behandelt der Verfasser zunächst die negative Kehrseite des Tathāgata-Ideals und hebt hervor, daß der Tathāgata mit dieser nichts zu schaffen hat: nämlich 1. mit der Überschätzung des *śīlam* (der vom mönchischen Standpunkt aus korrekten Lebensführung, I, 1, 8—27), welches *śīlam* zwar auch der Buddha lehrt (II, 43—62),¹ aber nur als propädeutisches

¹ Und auch befolgt, denn I. 1. 8—27 soll zugleich durch das Zeugnis des Volkes positiv beweisen, daß Gotama diesen Teil seines Heilsweges auch selbst gegangen ist. Auch in früheren Existenzen hat er schon die Forderungen des *śīlam* erfüllt, das erörtert der Verfasser in XXX. 1. 4 ff. und nennt ihn deshalb dort fortgesetzt Tathāgata.

Mittel zur Erreichung der höheren Ziele, als etwas ‚Nebensächliches‘ (*appamattakaṃ oramattakaṃ silamattakaṃ* I. 1. 7; I. 1. 27; und in II. 43 ff. ist es für den Beginn des Heilsweges gelehrt); 2. mit metaphysischen Glaubenssätzen¹ und theoretischen Erörterungen: daß das Selbst und die Welt ewig (I, 1, 30—35) oder z. T. ewig z. T. nicht-ewig (I. 2. 1—14), daß die Welt endlich oder daß sie unendlich (I. 2. 16—21), daß sie kausalitätslos entstanden sei (I. 2. 30—32), daß das Selbst nach dem Tode bewußt (und zwar gestaltet, ungestaltet u. a.) weiter existiere (I. 2. 38—39) oder nicht-bewußt (I. 3. 1—3) oder als weder bewußt noch nicht-bewußt (I. 3. 5—7), daß es eine Vernichtung einer von den einen so, von anderen so definierten seienden Seele gebe (I. 3. 9—17), daß ein wahres Nibbāna für die seiende Seele schon in der irdischen Welt zu erlangen sei, das verschieden definiert wird (I. 3. 19—25), daß es Gut und Böse nicht gebe (Pūraṇa Kassapa, II. 17), daß Glück und Unglück jedem durch Schicksalsbestimmung ohne sein eigenes Zutun zufalle² (Makkhali-Gosāla, II. 20), daß es überhaupt nichts gebe, keine verdienstliche Tat, keine Vergeltung, keine irdische Welt, kein Jenseits, keine Jenseitswesen, keine Menschenseele (Ajita Kesakambali, II. 23), daß es sieben Elemente gebe (Pakudha Kaccāyana, II. 26), daß — womit allerdings nicht etwas Metaphysisches, sondern ein Gegensatz zum *śīlasaṃvara* (II. 63), d. h. zu der Tathāgata-*śīla*-Lehre von D. II. 42 ff. ausgesprochen wird — ein Nigaṇṭha mit dem *cātu-yāmasaṃvara*, dem ‚vierfachen Gehege der Selbstzucht umgeben‘ sei (Nigaṇṭha Nātaputta, II. 29), daß der Tathāgata aber auch nichts gemein hat mit der molluskenhaften Unentschiedenheit des Urteils über metaphysische Fragen, die nach I. 2. 27 gewisse ‚beschränkte‘ Samaṇas und Brahmanen zeigen und nach II. 32 Saṅjaya Belaṭṭhiputta, nach des Königs Ajātasattu Urteil (II. 33) ‚der allerbornierteste und verworrenste‘ der Sektentifter.

¹ Vgl. hierzu das oben, p. 200, schon Bemerkte.

² Das so eigentümliche Zahlenschema mit den verschiedensten zusammengewürfelten Dingen, das Makkhali-Gosāla noch hinzufügt, soll wohl versinnbildlichen, wie die ganze Welt des Seienden durch starres Weltgesetz in Kategorien mit unverrückbaren Grenzen gebannt ist.

Wie hier die Tathāgata-*śīla*-Lehre den Gegensatz zu Nigaṇṭha Nātaputtas *cātuyāma-saṅvara*-Lehre, so bezeichnet der erhabene Gotama Buddha in xxv. 16 als den wahren *cātuyāma-saṅvara-saṅvuta* denjenigen, der kein lebendes Wesen tötet, nicht stiehlt, nicht lügt etc., d. h. größtenteils: den Erfüller der Elemente des Tathāgata-*śīlaṇ* von II. 43 f.

Der Tathāgata dagegen, das ist dann der positive Gedanke, besitzt eine sublime ihm eigene Erkenntnis, die erhaben ist sowohl über alles, was *śīlaṇ* heißt (I. 1. 28 *Atthi bhikkhave aññ' eva dhammā gambhīrā duddasā . . . paṇitā . . . ye tathāgato sayañ abhiññā sacchikatvā pavedeti . . .*), wie auch über diese Dogmen anderer Samaṇas und Brahmanen: I. 1. 36; 2. 15; 2. 22; 2. 29; 2. 34; 2. 36; 2. 40; 3. 4; 3. 8; 3. 18; 3. 26; 3. 28; 3. 30: *Tayidaṇ bhikkhave tathāgato pajānāti: Ime diṭṭhiṭṭhānā . . . evañ-gatikā bhavissanti evañ-abhisam-parāyā ti. Tañ ca tathāgato pajānāti tato ca uttaritarañ pajānāti, tañ ca pajānanañ na parāmasati aparāmasato c'assa paccattañ yevu nibbuti viditā vedanānaṇ samudayañ ca atthagamañ ca assādañ ca ādinavañ ca nissaraṇañ ca yathābhūtaṇ viditvā anupādā vimutto bhikkhave tathāgato.* = ‚Aber, Bhikkhus, dem, der diesen Heilsweg bis zu Ende gegangen ist (*tathāgata*), ist offenbar²: ‚Diese (vorher angeführten) Ansichten (gewisser Samaṇas und Brahmanen) . . . werden nur zu diesen und diesen Existenzformen und zu diesem und diesem Schicksal im Jenseits führen‘. Das ist dem, der diesen Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, offenbar und noch mehr. Aber auf solches Wissen legt er kein Gewicht, ein anderes Wissen trägt er in seinem Inneren, das Wissen von der Erlösung, und er, der der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis, und wie man ihnen entflieht, der Wahrheit gemäß erkannt hat, der den Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, ist durch die Abkehr³ erlöst‘. Ein größtenteils wörtlich entsprechender Satz auch xxiv. 2. 14.

¹ Vgl. *dhammā uttaritarā ca paṇitatarā ca* in vi. 12, womit dort (s. 13) die vier *phalas* gemeint sind.

² Weil man nämlich von einer bestimmten Station des Heilsweges (D. II. 95) an imstande ist, mit dem ‚himmlischen Auge‘ wahrzunehmen, wie und wo die einzelnen Wesen abscheiden und wiedergeboren werden.

³ Oder ‚ohne weiteres‘, falls *anupādā* ganz = *anupādiseso* aufzufassen sein sollte.

Dieses Wissen dessen, der den Heilsweg zurückgelegt hat, wird erst näher bestimmt in II. 97: *So 'idaṇ dukkhan' ti yathābhūtaṇ pajānāti . . . ,ime āsavā' ti yathābhūtaṇ pajānāti . . . ,vimuttasmiṇ' vimuttam' iti nāṇañ hoti . . .*; und der Heilsweg, der zu diesem Wissen und zur Erlösung führt, ist in II. 40—96 dargelegt und in 40 ausdrücklich an den Tathāgata angeknüpft, wie auch der, vom *śīlaṇ* handelnde, erste Hauptteil desselben (II. 42—62) sich Wort für Wort vollständig deckt mit dem, was in I. 1. 7—27 ausdrücklich als *śīlaṇ* des Tathāgata Gotama gepriesen ist. D. I und II gehören also untrennbar zusammen als im großen und ganzen negativer und positiver Teil der Darlegung der Tathāgata-Lehre. Daß dieser ‚Tathāgata‘, d. h. derjenige, der erst selbst den Weg gegangen ist, den er lehrt, aber der Buddha selbst ist, läßt der Verfasser nicht im Zweifel, denn er sagt in II. 40: . . . *tathāgato . . . buddho bhagavā*, und in I. 1. 6—8 stellt er als sich entsprechend gegenüber *mamaṇ . . . vaṇṇañ* (als Worte Gotamas, in 6), *tathāgatassa vaṇṇañ* (7) und *samaṇo Gotamo* (8).

Sehr rätselhaft und zusammenhangslos muß, nebenbei bemerkt, jedem, der von der hier gegebenen Erklärung von *tathāgata* und vom Grundgedanken des D. nichts weiß, I. 3. 73 erscheinen. Nachdem in 72 gesagt ist, daß die Samaṇas und Brahmanen mit ihren vielen metaphysischen Dogmen von des Buddha umfassender Erkenntnis¹ wie von einem Netz umspannt werden, fährt 73 ganz überraschend fort: *Ucchinnabhavanettiko bhikkhave tathāgatassa kāyo tiṭṭhati. Yāv' assa kāyo ṭhassati tāva naṇ dakkhinti devamanussā. Kāyassa bheda uddhaṇ jivitapariyādānā na dakkhinti devamanussā.* = ‚Bhikkhus, für das körperliche Teil dessen, der den Heilsweg bis zu Ende gegangen ist, ist die Brücke² zum (weiteren) Sein abgebrochen. (Zwar) so lange sein Körper noch bestehen wird, werden Götter und Menschen

¹ Weil die *avijjā*, worauf solche Dogmen beruhen, ein *āsava* ist z. B. nach II. 97, resp., z. B. nach xvi. 1. 12, die Dogmen selbst *āsavas* sind, und weil nach II. 97 derjenige, der das abschließende erlösende Wissen hat (d. h. der Tathāgata), die *āsavas* durchschaut.

² Wörtlich ‚der Kanal‘,

ihn sehen. Aber nach dem Vergehen des Körpers, nach seinem Lebensende, werden Götter und Menschen ihn nicht mehr erblicken'. In Wirklichkeit hat dieser Ausspruch nichts Überraschendes, da der *tathāgata*, der alle jene Dogmen mit seiner universalen Erkenntnis überschaut, eben derjenige ist, der bis zur erlösenden Erkenntnis von

97 durchgedrungen ist und dadurch alles Empirische, auch den empirischen Seelenbegriff, abgestreift hat. Eine weiter existierende ‚Seele‘ eines solchen kommt mithin gar nicht in Frage, und auch der derzeitige empirische Körper, den die göttlichen oder menschlichen Zeitgenossen zu sehen gewöhnt sind, wird nur solange existieren, als diese ihn sehen. Vgl. auch xvi. 2. 25. Vgl. ferner S. xii. 25. 14 (ii. 40): *Avijjāya tv eva Ānanda asesavirāganirodhā so kāyo na hoti* ‚Wenn aber, Ānanda, das Nichtwissen restlos aufgehoben wird, indem man kein Gefallen mehr (am Irdischen) findet, dann existiert dieser Körper nicht mehr‘. In D. xvi. 4. 2 sagt Buddha zu seinen Jüngern, sie und er hätten so lange im Saṃsāra wandern müssen, weil sie die vier Teile des Heilsweges, *silāṇ*, *samādhi*, *paññā*, *vimutti*, nicht gekannt hätten, aber nun seien diese erkannt, und nun sei der Durst nach Sein vernichtet, die Brücke zum Sein abgebrochen und jede Wiederkehr ausgeschlossen (*ucchinnā bhavataṇhā khīṇā bhavanetti n'atthi dāni punabbhavo*). Vgl. auch das später zu xvii. 2. 17 Bemerkte.

Die nächste Stelle, in der vom *tathāgata* in beachtenswerter Weise gesprochen wird, ist das schon wiederholt berührte Stück 40 ff., das auch in allen folgenden Suttas bis inkl. xiii wiederkehrt: *Idha . . tathāgato loka uppajjati arahaṇ* sammāsambuddho¹ *vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṇ* buddho bhagavā. *So imaṇ* lokaṇ *sadevakaṇ* samārakaṇ *sabrahmakaṇ* *sassamaṇabrāhmaṇiṇ* *pajaṇ* *sadevamanussaṇ* *sayāṇ* *abhiññā sacchikatvā pavedeti*. *So dhammaṇ* *deseti ādikalyāṇaṇ* *majjhe kalyāṇaṇ* *pariyosāna-kalyāṇaṇ* . . . = ‚Es handelt sich hier um den Fall, daß in der Welt einer ersteht, der selbst den (in ii. 42 ff. dargelegten) Weg zur erlösenden Erkenntnis zurückgelegt hat, ein vollendeter (*arahaṇ*) vollkommen Erleuchteter, kundig des rechten

¹ Zu dem Satzstück bis hier vgl. xiv. 1. 4 etc., s. später, p. 214 f.

Wissens und des rechten Weges, ein Pfadvollender (*sugata*), ein Welt-erkenner, ein unvergleichlicher Menschenerzieher, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein erhabener Buddha. Der offenbart (das Wesen) dieser Welt samt der der Götter, Māras und Brahṇā-Götter, das Wesen der Kreaturen einschließlich der Samaṇas, Brahmanen, Götter und Menschen, nachdem er selbst es erkannt und durchschaut hat. Er predigt die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte und schön am Ende ist . . .‘

Das Meiste hiervon bedarf nach dem früher Gesagten keiner Erörterung. *tathāgata* ist auch hier der Vollender des Heilsweges (*sugata*, das in der buddhistischen Literatur geradezu als Synonym von *tathāgata* erscheint); und mit ‚Anfang, Mitte und Ende der Lehre‘ ist sehr wahrscheinlich *silāṇ*, *samādhi* und *paññā* gemeint, die die drei Abteilungen des Heilsweges vor der erlösenden Erkenntnis bilden.¹ *tathāgata* ist ferner auch hier der zur Erkenntnis Durchgedrungene, der den Weg vollendet hat (*abhiññā sacchikatvā*).

Mit dieser Partie gehört auch zusammen aus xxix. 29 *Yaṇ kho Cunda sadevakassa lokassa samārakassa sabrahmakassa sassamaṇabrāhmaṇiṇyā pajāya sadevamanussāya diṭṭhaṇ suttaṇ mutaṇ* etc. *sabbaṇ tathāgatena abhisambuddhaṇ*. — *Tasmā tathāgato ti vuccati (!)*. Der *Tathāgata* erklärt, wie in der Stelle aus ii. 40 gesagt ist, u. a. das Wesen der Samaṇas. Nun erklärt Gotama Buddha im ganzen D.-Sutta ii, das ja *Sāmaññaphalasutta* (‚das Sutta von den Früchten der Samaṇaschaft‘) heißt, das Wesen der Samaṇas, d. h.: Gotama Buddha ist der *Tathāgata*. Auch viii ist in demselben Sinne zu erwähnen, denn dort spricht Buddha über den wahren Samaṇa und Brahmanen. Auch in xxvii, 9 und 26 ff. erklärt Buddha das Wesen der Samaṇas.

Nach ii. 43 hat des ‚*Tathāgata*‘ Predigt (ii. 40) die Wirkung, daß man vom Töten, Stehlen etc. abläßt, nach xxxii. 2 predigt der

¹ In xvi. 1. 12 ff. begnügt sich der D.-Verfasser damit, des ‚Erhabenen‘ Heilslehre immer nur durch diese drei Worte anzudeuten. In D. x. 1. 6 konstatiert Ānanda ausdrücklich, daß dieses die drei Themata von des Erhabenen Lehre seien. Nach Sum. i. 176 ist *silāṇ*, achtfacher Weg (der ja in *sammā-samādhi*, rechte Konzentration, ausläuft) und Nibbāna (d. h. Erlösung durch Erkenntnis) gemeint mit ‚Anfang, Mitte und Ende der Lehre‘.

‚Erhabene‘, also Gotama Buddha, die Lehre zu dem Zwecke, daß man vom Töten, Stehlen etc. ablasse.

I + II sind die grundlegenden Texte des ganzen D. So werde ich denn die folgenden D.-Suttas immer wieder an diese beiden Suttas, besonders an II, anzuknüpfen gezwungen sein.

III—XIII sind nur andere Einkleidungen der Predigt über den Heilsweg, die in II. 40—98 niedergelegt ist.¹ Was mit Bezug auf II gesagt ist, gilt also auch von den Suttas III—XIII: sie sind Variationen der positiven Kehrseite von I und gehören logisch hinter I. Wenn also im chinesischen Dīrghāgama das dem Sutta III entsprechende Sūtra vor demjenigen steht, das Dīghanikāya I entspricht, so kann das kein ursprünglicher Zustand sein (vgl. ZDMG. LXVII p. 418).

Es erhebt sich nun die Frage, warum die Predigt vom Heilsweg in so vielen Wiederholungen erscheint. Einen der Gründe, den allgemeinen, können wir mit ziemlicher Bestimmtheit aussprechen: Diese Predigt erschien dem D.-Verfasser, weil sie den Heilsweg darlegt, als dessen Erfüller Gotama Tathāgata heißt, als so wichtig, daß er sie nicht oft genug vortragen zu können glaubte.

III.

Ziemlich deutlich ist der Anlaß für die Abfassung von III (und somit die Verknüpfung von II und III) zu erkennen. In II. 40 heißt es hypothetisch: ‚Es handelt sich hier um den Fall, daß in der Welt ein Tathāgata erstcht, ein vollendeter vollkommen Erleuchteter . . . ein erhabener Buddha . . . Er predigt die Lehre‘ . . . Nun war ja,

¹ Und auch in XVI wird, wie gesagt, wenigstens auf die Disposition zu derselben (*īti sīlam, īti samādhi, īti paññā*) immer wieder hingewiesen (s. unter XVI. 1. 12). Vgl. p. 206. XXII entspricht in einer Anzahl von Punkten dem Heilswegschema von II und scheint dem Zweck zu dienen, zur Verfolgung des Heilsweges anzuregen, resp. auch einige Elemente desselben weiter auszuführen oder zu erläutern. Auch XXV rekapituliert und empfiehlt eine Reihe von Punkten aus dem Heilswegschema, resp. stellt sie als von Buddha selbst realisiert hin. Ein Abriß des Heilsweges ist auch in XXVIII. 3—19 gegeben, wenn auch z. T. in etwas anderer Kategorienzusammenfassung als gewöhnlich. Ähnlich wie in X. 1. 6 (s. p. 206, Anm. 1) und XVI. 1. 17 bezeugt ein Jünger diesen Inhalt der Lehre, hier wie in XVI. 1. 17 Sāriputta, und ebenso in XXXIII und XXXIV, die sozusagen Register zur Lehre sind.

wie aus des D.-Verfassers Darstellung hervorging, ein solcher Fall eingetreten: Gotama selbst predigte diesen Heilsweg, dessen Zurückleger und Kenner eben mit *tathāgata* gemeint war. Ganz von selbst ergab sich die Frage: ‚Ist Gotama ein solcher (*tathā santo, tādiso*)?‘ Das ist denn auch genau die Frage, auf die Antwort zu suchen in III. 1. 4 der brahmanische Lehrer Pokkharasādi seinen Schüler Ambaṭṭha zu Gotama schickt¹: *Ehi tvaṃ tāta Ambaṭṭha yena samaṇo Gotamo ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā samaṇaṃ Gotamaṃ jānāhi yadi vā taṃ bhavantaṃ Gotamaṃ tathā santaṃ yeva saddo abbhuggato yadi vā no tathā, yadi vā so bhavaṃ Gotamo tādiso yadi vā na tādiso.* = ‚Wohlan, lieber Ambaṭṭha, gehe zum Samaṇa Gotama und sieh ihn dir daraufhin an, ob die Fama von ihm mit Recht berichtet, daß er so sei, oder nicht, ob jener verehrliche Gotama wirklich ein solcher² ist oder nicht!‘ Wir können gar nicht im Zweifel sein, daß sich das auf die in II. 40 gegebenen, vorhin erwähnten Epitheta des Buddha bezieht, denn diese sind von *arahaṃ* bis *pakāseti* hier in III. 1. 4 noch einmal ausdrücklich wiederholt. Auch in IV—VI, XII und XIII wird Gotama schon durch die im Volke umlaufende Fama für den Träger dieser Eigenschaften erklärt.

Nun scheint es aber bedenklich, daß an der angeführten Stelle von III der Titel Tathāgata selbst doch nicht erwähnt wird, ja daß die Erzählung auf ein ganz anderes Gedankengleis zu geraten scheint. Pokkharasādi weist den Ambaṭṭha an, an Gotamas Körper nach den 32 Kennzeichen des ‚Großen‘ (*mahāpurisa*) zu forschen. Der Verfasser scheint später selbst erkannt zu haben, daß er seinen Gedanken unzureichend ausgedrückt habe, und in XXX den Fehler reparieren zu wollen. Er weist dort nach, daß Gotama die 32 Kennzeichen sich durch Befolgung des *sīlam* in früheren Existenzen verdient habe, und

¹ Beinahe wie Johannes der Täufer Jünger zu Jesus schickt mit der Frage: ‚Bist du, der da kommen soll?‘ (Matth. XI. 3). Die ausdrückliche Bezeichnung als *tathāgata* wird in XXX nachgeholt. S. später, zu XXX.

² Seit der Abfassung dieser Stelle D. III. 1. 4 (oder einer uns unbekannteren älteren mit ähnlichem Zusammenhang?) bedeuten die verwandten Worte der verschiedenen Dialekte für ‚ein solcher‘ (wie *tādiso, tādi*, z. B. D. XVI. 6. 10 Str. 3, *tāi, tāyin, etādya*) geradezu ‚Buddha‘ oder ‚Arhat‘, d. h. ‚Tathāgata‘.

dabei nennt er ihn (I. 4 ff.), wie gesagt, fortgesetzt ‚Tathāgata‘, was Buddha als *sīla*-Befolger ja in der Tat war.

In III belehrt dann Buddha den Ambaṭṭha, einen jungen Brahmanenlummel, über seine Abstammung und weist hin auf die Verschlechterung des Wesens der Brahmanen der Gegenwart. In IV stellt er dann im Gespräch mit einem anderen Brahmanen auf sokratische Manier das fest, was allein den Brahmanen ausmacht, und in V den Unwert von etwas Brahmanischem, dem brahmanischen Opferwesen. Vgl. auch das zu VIII und XIII Bemerkte. Da nach II. 40 der Tathāgata u. a. das Wesen der Brahmanen erklärt, so will, wie mir scheint, der D.-Verfasser durch Sutta III—V und XIII wiederum beweisen, daß Gotama Buddha ein Tathāgata ist.

III. 1. 16—22 berichtet, wie in der Diskussion zwischen Buddha und jenem jungen Brahmanen Ambaṭṭha dieser letztere der Unwahrheit überführt wird, Buddhas Behauptungen aber sich als wahr erweisen. Dadurch soll festgestellt werden, daß Buddha die in II. 44 ausgesprochene Forderung der Heilsweglehre *musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭivivāto saccavādī saccasandho theto paccayiko* selbst erfüllt, also ein Tathāgata ist. Vgl. auch das zu XVI. 1. 2 und zu XXIV. 1. 18 Bemerkte. Auch aus XXIV. 1. 18 gehört der Satz hierher: *Api nu . . . tathāgato taṃ vācaṃ bhāseyya yā sā vācā dvayaḡāminī?*, in dem Buddha mit *tathāg*^o sich selbst meint. Ferner aus XXI. 29 der Satz: ‚Alles was der Tathāgata zwischen der Nacht, in der er die höchste vollkommene Erleuchtung gewinnt und der Nacht, in der er ins volle Nibbāna eingeht, redet, spricht, vorträgt, verhält sich so und nicht anders. Darum heißt er Tathāgata‘. Hier wird ja ausdrücklich bestätigt, was ich beweisen will.

IV und V

sind schon unter III erwähnt.

VI.

In VI erzählt der Licchavi Mahāli dem Buddha, der Licchavi Sunakkhatta habe ihm anvertraut, er sei zwar imstande, angenehme himmlische Erscheinungen zu sehen, aber nicht, angenehme himmlische

Töne zu hören. Mahāli fragt den Buddha nach dem Grunde des Nichthörens solcher Töne. Er berührt also Dinge, die zum Tathāgata-Heilswege gehören (II. 89). Buddha antwortet, es läge daran, daß Sunakkhatta seine Konzentration nur auf das Sehen solcher Erscheinungen, nicht auf das Hören solcher Töne gerichtet habe; bei entsprechend dirigierter Konzentration könne man auch solche himmlischen Töne hören. Darauf fragt (in 12) Mahāli, ob denn die Bhikkhus um der Erreichung derartiger Konzentrationsziele willen bei ihm, dem Erhabenen, das Leben der Heiligkeit führten (*brahmacariyaṃ caranti*). Buddha erwidert: Nein, es gebe höhere und erhabener Dinge (*dhammā uttaritarā ca paṇītatārā ca*, zugleich angeknüpft an *aññ’ evu dhammā . . . paṇītā* von I. 1. 28 und an *sāmañña phalaṃ uttaritaraṃ vā paṇītaraṃ vā n’ atthi* von II. 98. Vgl. auch die *dhammā* des ‚Tathāgata‘ in XXVIII. 21), zu deren Erreichung sie es täten: die vier Heilserkungenschaften und den achtfachen Weg, der zu ihnen führe (dessen letzte Stufe *sammāsamādhi* ‚rechte Konzentration‘ ist, sodaß also das, was Buddha sagt, in einer direkt gegensätzlichen Beziehung zu der falschen Konzentration steht, mit deren Erörterung Mahāli das Gespräch eröffnete). Mit anderen Worten: Buddha lehrt den Mahāli das wahre, reine und vollkommene *brahmacariyaṃ*. VI ist also die Illustration für die Worte von II. 40 *tathāgato . . . kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti*, und der Verfasser deutet somit wieder an, daß Gotama Buddha Tathāgata sei. Auch in XXI. 14 sagt Buddha von seinen Jüngern: *kevalaṃ ca tesam paripūraṃ brahmacariyaṃ āvikataṃ*.

In XXV. 7; 8; 9 und 13—15; 17 und 19 unterhalten sich Buddha und Nigrodha über Askese, die *aparipūṇṇa*, *aparisuddha* und die *paripūṇṇa* und *parisuddha* ist, und als die letztere Art wird Buddhas Heilsweg festgestellt. Buddha dieser Stellen und Tathāgata von II. 40 ist also wieder ein und derselbe.

Nach der in VI dann folgenden Darlegung des Tathāgata-Heilsweges (16) weist Buddha die metaphysische Frage nach der Identität von Seele und Körper als gegenstandslos ab, wodurch er wohl wiederum sich als Tathāgata legitimiert, vgl. oben p. 200.

VII

ist = vi. 15–19 und wohl erst in der Überlieferung von vi abgespalten und selbständig gemacht.

VIII.

viii. 14 ff. handelt über falsche Askese und über den wahren Samaṇa und Brahmanen. Auch diesem Sutta liegt also wie den Suttas i ff. der Gedanke aus ii. 40 *tathāgato . . . sassamaṇa-brāhmaṇiṃ pajam . . . pavedeti . . . pariśuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti* zugrunde. Außerdem spiegeln sich die den Erfolg der Tathāgata-Predigt schildernden Worte von ii. 41 *Taṃ dhammaṃ suṇāti gahapati vā gahapati-putto vā aññatarasmiṃ vā kule paccājāto. So taṃ dhammaṃ sutvā tathāgate saddhaṃ paṭilabhāti . . . So . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajjati* in des Buddha-Jüngers Kassapa Worten von viii, 23 *Aham pi bhante bhagavato dhammaṃ sutvā . . .*, und in der Bemerkung von 24 über Kassapa *Alattha kho acelo Kassapo bhagavato santike pabbajjaṃ . . . Acirūpasampanno kho paṇ' āyasmā Kassapo . . . na cirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajjanti tad . . .* D. h. wieder: Buddha ist Tathāgata.

IX.

ii. 52 lehrt als einen Punkt des zum Heilswege gehörigen *silam* die Enthaltung von nichtigem Geschwätz. In ix. 4 verweist Poṭṭhapāda, geradeso wie in xxv. 6 Nigrodha (beides Leiter je einer Gemeinde von Wanderasketen) beim Nahen Buddhas seine Jünger zur Ruhe mit der Begründung: *Ayaṃ samaṇo Gotamo āgacchati* (resp. *caṅkamati*) *appasaddakāmo kho pana so āyasmā appasaddassa vaṇṇavādi* ‚Da kommt der Samaṇa Gotama; dieser Ehrwürdige liebt und lobt die Schweigsamkeit‘. Gotama erfüllt also auch diese Forderung der Heilsweglehre (wie ja übrigens auch schon in i. 1. 17 festgestellt ist), d. h. er ist Tathāgata.

In ix. 25 ff. lehnt der Buddha es ab, sich auf die Beantwortung der üblichen metaphysischen Fragen, ob die Welt ewig sei (*sassato loko?*) etc. einzulassen, wofür also das oben p. 200 Gesagte gilt. Auch

hier folgt dann die positive Darlegung von Gotama Buddhas eigener Lehre wenigstens in Quintessenz (29), geradeso wie ii die positive Lehre als Gegensatz zu der abgelehnten Metaphysik von i bringt.

X.

x müßte ohne die hier vorgetragene Auffassung vom Grundgedanken des D. ganz zwecklos erscheinen, während von ihr aus betrachtet dieses Sutta aufs höchste bezeichnend und bedeutungsvoll wird. Das Sutta spielt in der Zeit nach Buddhas Tode (*aciraparinibbute Bhagavati*). Ānanda wird von Subha, dem Sohne des Todeyya, interviewt, was denn des Gotama Lehre gewesen sei, er, Ānanda, müsse als langjähriger Diener desselben das ja am besten wissen. Ānanda antwortet (1. 6): Dreierlei habe der Erhabene eingeschärft, den Komplex des *silam* (*silakkhandha*), der Konzentration (*samādhikkhandha*) und der Erkenntnis (*paññakkhandha*)¹, und dann trägt er in 1. 7 ff. als Buddhas Predigt über diese drei Themata die den Suttas ii—xiii gemeinsame Tathāgata-Lehre vom Heilswege vor (*Idha tathāgato loke uppajjati . . .*).

Am Ende jedes Abschnittes (in 1. 30, 2. 19 und 2. 37) versichert Subha, außerhalb von Buddhas Lehre, bei anderen Samaṇas und Brahmanen, gebe es nichts von diesen Sätzen. Der Sinn von dem allen ist klar: Der D.-Verfasser führt als kompetentesten Zeugen den Ānanda ins Treffen dafür, daß die Tathāgata-Lehre eben die des erhabenen Gotama, und einen Laien als Gewährsmann dafür, daß ausschließlich Gotama ihr Verkünder war. Ein Pendant dazu ist Sutta xxviii, s. oben p. 207, Anm. 1.

XI.

xi ist als Antwort auf einen supponierten Einwand gegen die Zuerteilung des Prädikates Tathāgata an Gotama Buddha gedacht. Nach ii. 87 besitzt der Bhikkhu, der den Heilsweg bis zur Absolvierung der Versenkungsstufen durchgemessen hat, die Fähigkeit Wunder zu tun (*iddhi*) und nach ii. 91 diejenige, Geist und Herz der Menschen

¹ Vgl. oben p. 206.

zu durchschauen. Von Buddha war es nun vielleicht bekannt, daß er sich gelegentlich weigerte solche Wunder auszuüben. Man hätte darum einwenden können: Er besitzt diese Fähigkeiten nicht, hat also auch den Heilsweg nicht selbst zurückgelegt, ist kein Tathāgata. Um solche Einwürfe zu entkräften, läßt der D.-Verfasser in xi den Buddha darlegen, warum er solche Fähigkeiten, obwohl er selbst sie ‚realisiert‘ hat (xi, 3), nicht hochschätzt: weil das Wundertun (4, wörtlich = ii. 87) als Taschenspielererei (*Gandhārī nāma vijjā*, 5) und das Offenbaren des Inneren als Gedankenleserei (*Maṅḅiko nāma vijjā*, 7) ausgelegt werden könne. (In xxiv weist übrigens der Verfasser der Sicherheit wegen noch nach, daß der Erhabene tatsächlich Wunder tue.¹ Vgl. auch unten zu xvi. 1. 33 und 4. 25, auch fliegt der Erhabene durch die Luft nach dem Geierkopfberge in xxv. 24.) Offenbar um zu beweisen, daß auf dem von ihm gelehrteten Heilswege tatsächlich die in ii. 87 angegebenen magischen Fähigkeiten gewonnen würden (wozu das Vermögen gehört, bei lebendigem Leibe bis in den Brahmā-Himmel zu gelangen, *yāva Brahma-lokā pi kāyena va saṁvatteti*, v. l. *saṁvattati*), erzählt Buddha dann in xi. 67 ff., daß einmal ein Bhikkhu seiner Gemeinde (*imasmiṅ yeva bhikkhusaṅghe*) infolge seiner Versenkung (*tathārūpaṅ samādhīṅ samāpajjī yathā . . .*) es fertigbrachte, durch alle Himmel bis zu dem des Brahmā (81) emporzusteigen und dem Brahmā eine Frage vorzulegen. Der Verfasser beweist damit, daß Buddhas Heilsweglehre eben die Resultate hervorbringt, wie die in ii. 40 ff. vorgetragene, die dort in ii. 40 als ‚Tathāgata‘-Lehre bezeichnet ist, d. h., er erweist den Buddha wiederum als Tathāgata.

Buddha erzählt, der Bhikkhu habe von keinem einzigen der vielen Götter bis zu Brahmā hinauf Auskunft auf seine Frage erhalten

¹ Wenn auch die in xxiv angeführten Wunder zum größten Teile andere sind als die in xi. 4 (= ii. 87) aufgezählten, nur als Reihe von Beispielen zu denkenden, so wird trotzdem die Identität bewiesen durch die Gemeinsamkeit des Ausdruckes *iddhipāṭihāriyaṅ* in xxiv. 1. 4 und xi. 4.

Das Klarmachen des Trinkwassers ist ja in ii. 87 auch nicht mit aufgezählt und doch in xvi. 4. 25 ausdrücklich als *mahiddhikatā* bezeichnet.

können, sei dann zu ihm gekommen, und er, Buddha, hätte ihm Antwort erteilt. Es scheint mir wiederum klar, was der Verfasser damit beweisen will. In ii. 40 heißt der Tathāgata *anuttaro purisa-dammasārathi satthā devamanussānaṅ* ‚der höchste Lenker der ungebändigten Menschheit und (höchste) Lehrer von Göttern und Menschen‘. Der Verfasser wollte zeigen, daß Gotama Buddha eben ein solcher, also ein Tathāgata, sei.

XII.

Buddha ist in xii. 3 (und wieder in xiii. 7) durch das über ihn unlaufende Gerücht als Tathāgata charakterisiert, denn dieses Gerücht deckt sich Wort für Wort mit der Charakterisierung des ‚Tathāgata‘ in ii. 40, vgl. oben p. 205.

XIII.

Über xiii. 7 s. unter xii. Ein weiterer Beweis in xiii für die Tathāgata-Natur des Gotama Buddha ist sein vernichtendes Urteil über die *tevijja*-Brahmanen, das dieses Sutta durchzieht (s. besonders 25, 27, 32), denn es ist mit den Worten von ii. 40 über die Lehrtätigkeit des Tathāgata, durch die er unter anderem das Wesen der Brahmanen aufkläre, zusammenzuhalten. Vgl. das oben p. 209 zu iii Bemerkte.

XIV.

xiv ist im Sinne meiner These wieder außerordentlich bezeichnend, während ohne die Beleuchtung durch sie der Zweck des Erscheinens dieses Sutta an dieser Stelle vollkommen dunkel bleibt. Denn welchen vernünftigen Zweck könnte die wüste Buddha-Mythologie von xiv unmittelbar neben der Darstellung von Gotama Buddhas Lehre in ii—xiii an sich wohl haben? Die Predigt über den Heilsweg in ii—xiii wird jedesmal eingeleitet durch die hypothetischen Worte *Idha tathāgato loke uppajjati* ‚Es handelt sich da um den Fall, daß in der Welt ein Tathāgata erscheint‘. Zwischen xiii und xiv ist die Frage aufgeworfen zu denken: ‚Ist dieser Fall denn schon einmal eingetreten?‘ xiv gibt die Antwort: ‚Ja, schon wiederholt‘. xiv. 1. 4 enthält die Aufzählung von sieben Buddhas durch den Erhabenen: *Itō*

so bhikkhave ekanavuto kappo yaṃ Vipassī bhagavā arahaṃ sammāsambuddho loke udapādi . . . (Man beachte, wie eng die beiden letzten Worte sich an die angeführten Worte aus II etc. [s. oben p. 205] anschließen!). Der letzte Satz dieses Paragraphen dient dann zugleich dem Grundgedanken des ganzen D., den Gotama als Tathāgata-Buddha zu erweisen: *Imasmīṃ yeva kho bhikkhave bhaddakappe ahaṃ etarahi arahaṃ sammāsambuddho loke uppanno*. Ähnlich xxix. 14: *Ahaṃ kho pana . . . etarahi satthā loke uppanno*. In diesen Partien ist freilich der Titel *tathāgata* nicht gebraucht, er ist aber bei dem angegebenen Gedankenzusammenhang auch gar nicht nötig. Überdies enthalten ihn die nächsten mit den Gedanken von xiv in Zusammenhang stehenden Stellen wirklich: xvi. 5. 5 *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* und xvi. 5. 8 *Idha tathāgato jāto etc.*¹

In xiv. 1. 2 erfahren wir außerdem, daß der Erhabene das himmlische Gehör besaß (*Assosi kho bhagavā dibbāya sotadhātuyā visuddhāya . . . tesāṃ bhikkhūnaṃ imaṃ kathāsallāpaṃ*, analog auch xxv. 6), daß er also die Errungenschaft jenes Stadiums des Heilsweges zu eigen hatte, die in II. 89 besprochen ist. Auch hierdurch wird Gotama als Tathāgata erwiesen. Aber wie bezeichnend verhält sich dazu D. I. 1. 4! Diese Stelle ist ganz verwandt: Auch da kennt Gotama den Inhalt eines Bhikkhugesprächs, obwohl er nicht zugegen ist, indessen heißt es da nur: *Atha kho bhagavā tesāṃ bhikkhūnaṃ imaṃ saikhīyādhammaṃ veditvā . . .*; von der *dibbā sotadhātu* ist da keine Rede. Warum? Weil erst in II. 89 über diese gehandelt wird und es also in I. 1. 4 für den Verfasser noch nicht möglich war, II. 89 im stillen als Beweis dafür wirken zu lassen, daß Gotama der Erfüller des Heilsweges und also der Tathāgata sei. Ebenso rühmen schon in I. 1. 3 die Bhikkhus, daß der Erhabene die Verschiedenheit der Geistesdisposition der verschiedenen Individuen wohl erkannt habe, und das hat offenbar Beziehung zu II. 91, diese Beziehung wird aber

¹ Die sieben Buddhas sind auch in den Versen xxxii. 3 und 4 ff. namhaft gemacht, und *Ye te ahesuṃ atīlam addhānaṃ arahanto sammāsambuddhā* und *Ye te bhavissanti anāgataṃ addhānaṃ a^o s^o* und Gotama in der Mitte zwischen beiden Klassen werden öfter erwähnt, z. B. xvi. 1. 17; xx. 4.

noch durch kein bezeichnendes Wort angedeutet. In xxiv. 1. 7 dagegen sagt Buddha von sich mit Bezug darauf, daß er des Sunakkhatta verborgene Gedanken erraten hat: *Atha kho ahaṃ . . . Sunakkhattassa Licchaviputtassa cetasā cetoparivitakkam aññāya . . . avocaṃ* mit deutlichem Anklang an *cetasā ceto paricca pajānāti* von II. 91. Vgl. noch xvi. 6. 6. Zu Buddhas *dibbā sotadhātu* vgl. auch das unten zu xvi. 5. 5 und xviii ff. Bemerkte. In xxv. 6 vernimmt Buddha vermöge seiner *dibbā sotadhātu* das Gespräch zwischen dem Bürger Sandhāna und dem Wanderasketen Nirodha. In xvi. 6. 11; 15 und 21 besitzt Anuruddha sie.

Daß Gotama sich der (in xiv. 1. 4 ff. behandelten) Buddhas der Vorzeit nach Namen, Abstammung etc., also natürlich auch seiner eigenen gleichzeitigen Existenzen erinnert, ist eine weitere auf dem Tathāgata-Heilswege zu erringende Fähigkeit (s. II. 93 *pubbe nivāsaṃ anussarati*).

Es ist ein offener Hinweis darauf, daß in xiv. 1. 2 als Thema des Gespräches der Bhikkhus, zu dem dann der Erhabene hinzukommt, angegeben war: *Iti pubbe nivāso iti pubbe nivāso*. Durch den Nachweis des Besitzes dieser Fähigkeit will der D.-Verfasser den Erhabenen also wiederum als Tathāgata erweisen, und xiv. 1. 13 nimmt uns in dieser Beziehung jeden Zweifel, weil das lobende Zeugnis, das da die Bhikkhus dem Erhabenen wegen seiner soeben bewiesenen Fähigkeit ausstellen, ihm ausdrücklich das ‚Tathāgata‘-Prädikat zuerteilt: *Acchariyaṃ āvuso . . . tathāgatassa mahiddhikatā mahānubhāvataṃ yatra hi nāma tathāgato atīte buddhe . . . jātito pi anussarissati nāmato pi anussarissati . . .* Und der Erhabene bestätigt in I. 15: *Tathāgatass’ ev’ esā bhikkhave dhammadhātu suppaṭividdhā yassā dhammadhātuyā suppaṭividdhatā tathāgato . . . anussarati . . .*

Daß Buddha sich an frühere Existenzen erinnert, wird in D. noch öfter nachgewiesen; xvi. 5. 18; xvii; xix. 61; xxiv. 2. 14 ff.; xxvi; xxix. 27 (*Atitāṃ kho Cunda addhānaṃ ārubha tathāgatassa satānu-sāri-viññānaṃ hoti. So yāvatakaṃ ākarikhati tāvatakaṃ anussarati*).

(Fortsetzung folgt.)

Das einheitliche Thema des Dīghanikāya.

(Gotama Buddha ist ein Tathāgata¹.)

Von

R. Otto Franke.

(Schluß)

XV.

xv ist eine erweiterte Ausführung von xiv. 2. 2ff. (Nidānakette) und kommt darum für das Grundthema des D. nicht in Betracht.

XVI.

xvi nimmt den Grundgedanken des D. wieder auf und schließt sich eng an xiv an.¹ Es setzt das Thema des konkreten Erscheinens von Tathāgatas in der Welt, das in xiv behandelt wurde, fort und zwar in logisch ganz geschlossener Weise. Nachdem in xiv von dem ersten der sieben dort erwähnten Buddhas, Vipassī, die Geburts-, Jugend- und erste Wirkensgeschichte erzählt ist, berichtet xvi die Geschichte des letzten Wirkens und des Lebensendes des letzten dieser sieben Buddhas, des erhabenen Gotama.² Nebenbei ergreift der Verfasser in xvi jede Gelegenheit, auch im einzelnen die Überzeugung zu fördern, daß Gotama ein Tathāgata ist.

Gleich in 1. 2 läßt er den König Ajātasattu zu seinem Minister sprechen: „und was der Erhabene dir antwortet, das merke dir wohl

¹ Hängt aber auch mit xv zusammen, so daß xv nicht als Einschiebsel betrachtet werden darf.

Aber auch die Geburts-, Erleuchtungs- und erste Wirkensgeschichte ist, ganz nach dem Schema von xiv, wenigstens angedeutet in xvi. 5. 8, durch die Sätze: *Idha tathāgato jāto; Idha tathāgato anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho; Idha tathāgatena anuttaraṃ dhammacakkaṃ pavattitaṃ*. Die Geschichte der Tathāgatas wird dann auch in die Zukunft hinein fortgesetzt, s. zu xvi. 1. 16 f.

und melde es mir, denn Tathāgatas sagen nichts Falsches³ (*na hi tathāgatā vitathaṃ bhaṇanti*). Sie sagen nichts Falsches, weil einer, der den Heilsweg gegangen ist, *musāvādaṃ pahāya musāvādā paṭi-virato* (II. 44) ist. Vgl. auch oben p. 209 zu III. 1. 16—22 etc.

Daß Gotama in xvi. 1. 1 ff. dem Könige Ajātasattu auf eine Frage der hohen Politik Auskunft geben muß und ihn vom Kriege gegen die Vajji zurückhält, wird wohl belegen sollen, daß auf ihn die Worte von II. 40 zutreffen: . . . *tathāgato . . . lokavidū anuttaro purisa-dammasārathi . . . So imaṃ lokam . . . pavedeti*. „ . . ein Tathāgata, ein Weltkenner, ein unübertrefflicher Lenker unbändiger Menschen . . . Er predigt über (die Verhältnisse?) dieser Welt“ . . .

In xvi. 1. 12 (= 14; 18; 2. 4; 2. 10; 2. 20; 4. 4; 4. 12) erfahren wir, daß der Erhabene predigte über *silam, samādhi, paññā*; d. h.: er predigte den Heilsweg von II. 40 ff., s. oben p. 206 und 207. Wir würden die lästige Häufigkeit nicht verstehen, mit der dieser Passus in xvi immer wiederkehrt, wenn nicht der Gedanke an das Grundthema des D. uns Aufklärung gäbe: Der Verfasser will immer wieder daran erinnern, daß Gotama die Tathāgata-Lehre verkündet, und verschiedentlich hängt diese nachdrückliche Betonung mit dem unmittelbar Vorangehenden deutlich zusammen, wie ich später im einzelnen zeigen werde (zu xvi. 1. 16 f.; 2. 2; 2. 8; 2. 14 ff.; 4. 3 f.; 4. 8 ff.). xvi schließt sich also eng an die Suttareihe II—XIII an, die die ausführliche Darlegung des Tathāgata-Heilsweges enthalten.

xvi. 1. 16 f. (= xxviii. 1) spinnt den in xiv behandelten Gedanken von den schon erschienenen Buddhas auch in die Zukunft hinein fort, vorläufig nur ganz allgemein und skizzenhaft.¹ Sāriputta spricht die Überzeugung aus, daß von den Buddhas der Vergangenheit und Zukunft doch keiner dem Gotama Buddha gleiche. Buddha nennt das ein kühnes Wort (*sihanāda*)², da Sāriputta deren Herz und Nieren nicht zu erforschen vermöge und ihr *silam* etc. nicht kennte. Sāriputta erwidert, man könne sie doch alle im Hinblick auf den ihnen allen

¹ Deutlicher spricht sich in dieser Hinsicht der Verfasser in xxvi. 25 aus.

² Es scheint fast, daß sich auch dieses Wort in xxvi fortsetzt, denn dessen Titel heißt *Cakkavattī-sihanāda-sutta*.

gemeinsamen *dhamma*, d. h. die Heilsweglehre, abschätzen, und referiert kurz über dieselbe.¹ Sie alle hätten doch sich von den fünf Hemmnissen freigemacht, resp. die zukünftigen würden sich davon freimachen (vgl. II. 75) etc. Ist auch hierin logisch nicht alles vollkommen klar, so scheint doch Gotama als einer aus der Reihe der Erfüller des Tathāgataweges hingestellt werden zu sollen. Und zur besseren Bekräftigung schickt der Verfasser eine jener erwähnten Wiederholungen des dreifachen Heilswegthemas unmittelbar hinterher (in XVI. 1. 18 = I. 12, s. oben).

In XVI. 1. 26 zieht Gotama sich ins *suññāgāraṃ*, ins stille Kämmerlein, zurück, zur Versenkung, wie aus M. 8 (I. 46, Z. 8f.) und 152 (III. 302, Z. 8f.) hervorgeht (*Etāni . . rukkhāmūlāni etāni . . suññāgārāni, jhāyatha . .* ‚Da sind die Plätze am Fuße der Bäume, da sind die stillen Klausen, gebt euch der Versenkung hin!‘ . .) Was der D.-Verfasser hier andeuten will, ist, daß Gotama D. II. 67 des Heilsweges erfüllt habe: *vivittaṃ senāsanaṃ bhajati* ‚er sucht eine einsame Unterkunft auf‘ (vgl. auch das unten zu XVI. 3. 41ff. Bemerkte). Nach dem Schluß von II. 67 gibt sich der Betreffende da der Versenkung hin. In II. 75ff. kommt die Darstellung der Versenkungsstufen. Eine der Errungenschaften der Versenkung ist das ‚göttliche Auge‘ (*dibba cakkhu* II. 95). Wenn wir nun in XVI. 1. 27 erfahren, der Erhabene habe mit dem *dibba cakkhu* die Gottheiten erschaut, die den Baugrund von Pāṭaligāma inne hatten, wo nach XVI. 1. 26 die Minister Sunidha und Vassakāra gerade eine befestigte Stadt (Pāṭaliputta) anlegten, so scheint mir deutlich, daß der Verfasser anzudeuten beabsichtigte, dieses Hellsehen des Erhabenen käme von der vorausgehenden Versenkung, und daß er also mit der Angabe von des Erhabenen Eintritt ins *suññāgāraṃ* die folgende Erzählung über die Götterinvasion in den Baugrund von Pāṭaligāma vorbereitete, daß er also nach einem Plane arbeitete, und daß dieser Plan auch hier ist, nachzuweisen, daß Gotama ein Erfüller der einzelnen Stadien des Heilsweges von II. 40ff. ist.

¹ Vgl. oben p. 207.

Augenscheinlich vermöge desselben *dibba cakkhu* verkündet der Erhabene dann am Ende von XVI. 1. 28 den zukünftigen Untergang von Pāṭaliputta. S. auch zu XVI. 2. 6 + 7. Vgl. auch XVIII. 1ff. Auch in XXIV. 1. 7—10 und 1. 13f. weist sich der Erhabene als Besitzer des *dibba cakkhu* aus, indem er der Nacktgänger Korakkhattiya und Kandaramasuka baldigen Tod prophezeit. In XVI. 6. 11; 15 und 21 besitzt Anuruddha das himmlische Auge.

In XVI. 1. 33 setzt der Erhabene ohne Boot oder Floß über den Ganges. Damit soll augenscheinlich wieder bewiesen werden, daß er die Errungenschaft des Tathāgata-Weges besaß, die in II. 87 *iddhi* heißt: *udake pi abhijjamaṇo gacchati seyyathā pi paṭhaviyaṃ akāse pi pallaṅkena kamati seyyathā pi pakkhī sakuṇo* ‚auf dem Wasser wandelt er ohne einzusinken wie auf dem Erdboden und er schwebt behaglich sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel‘. Vgl. auch zu XI, oben p. 213.

In XVI. 2. 2: *Tay idaṃ bhikkhave dukkhaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ . . dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ* etc. ‚Bhikkhus, diese hehre Wahrheit vom Leiden habe ich nun erschaut und die von der Entstehung des Leidens‘ etc. soll Gotama dann dargestellt werden als der Erfüller von II. 97: *So idaṃ dukkhaṃ ti yathābhūtaṃ pajānāti ayaṃ dukkhasamudayo ti yathābhūtaṃ pajānāti . .* (S. ferner D. IX, 29.) Auch das Wort *yathābhūtaṃ* steht in XVI in der Gāthā des folgenden § 3 *Catunnaṃ ariyasaccānaṃ yathābhūtaṃ adassanā*. Das *Tay idaṃ* von XVI. 2. 2 aber knüpft gleichzeitig auch an *Tay idaṃ bhikkhave tathāgato pajānāti* von II. 36 (s. oben p. 203) an, der Verfasser suggeriert dem Hörer also schon durch die zwei Worte *Tay idaṃ* die Idee, daß der erhabene Gotama der Tathāgata sei. Um es aber ja recht deutlich einzuprägen, wiederholt er unmittelbar danach in XVI. 2. 4 wieder das dreifache Thema des Tathāgata-Heilsweges (vgl. oben p. 277).

In XVI. 2. 6 + 7 unterhalten sich Ānanda und Buddha über das Schicksal (*gati*) einer Anzahl eben Verstorbener im Jenseits. Diese beiden Paragraphen erbringen einen neuen, und zwar den bündigsten, Beweis für Gotamas *dibba cakkhu* und damit für seine Tathāgata-

Natur, denn gerade daß man mit dem *dibba cakkhu* die Schicksalswege der Verstorbenen im Jenseits überblicken könne, ist in II. 95 hervorgehoben (*So dibbena cakkhunā . . sugate duggate yathākammūpage satte pajānāti*).

In XVI. 2. 8f. geht die Behandlung dieses Themas weiter. Buddha sagt dem Ānanda, wie sie, die Jünger, über ihre *gati* im Jenseits sich selbst ein Urteil bilden könnten, indem sie nämlich glaubten an den Buddha, die Lehre und die Gemeinde, d. h., wie ausdrücklich hinzugefügt wird, glaubten, daß der Erhabene (d. h. Gotama) sei *arahaṇ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato* etc. = II. 40 (mit anderen Worten also, daß er der Tathāgata von II. 40 sei), daß der Erhabene den *dhamma* (d. i. die Heilsweglehre von II) wohl verkündet habe (was wieder bedeutet, daß er der Tathāgata . . . *satthā* von II. 40 sei), und daß die Jüngergemeinde auf dem richtigen Wege des zum *samādhi* führenden *sīla* sei (d. h. daß Gotamas Jünger Tathāgata-Jünger seien). Den Beweis, daß Gotama, wie in II der Tathāgata, seine Jünger auf diesen richtigen Heilsweg weist, soll auch XXIX. 22 ff. erbringen: 22 ‚Cunda, darum sollt ihr euch daran genügen lassen, daß das Gewand, welches ich euch bestimmt habe, Kälte und Hitze abhält . . . und daß die Almosenspeise, die ich euch erlaubt habe, euren Körper erhält‘ (was II. 66 entspricht; vgl. auch XVI. 4. 17 ff.) . . ; in 23 verurteilt er das Handeln im Gegensatz zu den vier ersten Verboten von II. 43 f.; in 24 empfiehlt er aufs neue die Versenkungsstufen. Die ganze Erörterung von XVI. 2. 8 spitzt sich wieder auf den Tathāgata-Beweis zu. Der Anfang von § 8 macht das ja auch ganz klar: ‚Kommt nicht jedesmal, wenn jemand stirbt, mit der Frage nach seinen weiteren Schicksalen zum Tathāgata gelaufen, orientiert euch im Spiegel des *dhamma*!‘ Gotama sagt also eben im Hinblick auf diese Fähigkeit des *dibba cakkhu* und auf seine Lehre selbst ausdrücklich, daß er der Tathāgata sei. Zu größerer Deutlichkeit folgt unmittelbar auf diese Erörterung in 2. 10 wieder das dreifache Heilswegthema (vgl. oben p. 277).

In XVI. 2. 12 empfiehlt der Erhabene dann den Bhikkhus, daß sie ernst besonnen (*sata*) und vollbewußt (*sampajāna*) ihr Leben führen

sollen, d. h. er verweist sie auf *sati-sampajānā* des Tathāgata-Heilsweges von II. 65. Die Einzelheiten von XVI. 2. 12 sind wörtlich = II. 65. Vgl. auch XVI. 2. 23 etc.

Die Geschichte in XVI. 2. 14 ff. von der doppelten Einladung des Gotama durch eine im damaligen Indien so bedeutende Person wie die Hetäre Ambapālī und durch die aristokratischen Licchavi, die nach 2. 17 herrlich wie die Tāvātimsa-Götter waren, und das Sichreißen beider Parteien um den Gotama hat wie alles über Ehrungen des Tathāgata in XVI (namentlich gegen den Schluß hin) Gesagte wohl den Zweck zu zeigen, wie sehr es sich lohnt, ein Tathāgata zu sein, und also recht eindringlich zur Verfolgung des Tathāgata-Heilsweges anzuregen (vgl., was ich oben p. 200 darüber schon gesagt habe). Und um zu beweisen, daß dieser so geehrte Gotama der Tathāgata ist, wird in 20 wieder berichtet, daß er über das dreifache Heilswegthema predigte (vgl. oben p. 277).

XVI. 2. 23 ist durch die Worte *sato sampajāno* an 2. 12 + 13 angeschlossen (s. oben p. 280—81; es wird in 23 berichtet, der Erhabene sei von einer ernsten Krankheit befallen worden, er habe sie aber *sato sampajāno* ertragen (was besagt, daß er die Krankheit als weiter nichts als eine empirische Erscheinungsform betrachtete). D. h. wieder: er besaß selbst die Eigenschaften (von II. 65), die er predigte, er war ein wirklicher Tathāgata. Bei einer anderen Gelegenheit kommt dasselbe noch einmal (XVI. 4. 20). Vgl. auch 2. 12; 3. 10. In 2. 26 empfiehlt er auch Ānanda und den anderen, *sampajāno* und *satimā* zu sein. D. h., er spornt hier ausdrücklich zur Tathāgata-Nachfolge an.

In XVI. 2. 25 weist der Erhabene den Ānanda an, statt seiner Person die von ihm, dem ‚Tathāgata‘, gegebene Lehre für die Zukunft als die Autorität anzusehen. Der Gedanke ist also derselbe wie in XVI. 2. 8f. und knüpft daran an. In XVI. 3. 51 und 6. 1 kehrt dann der Gedanke nochmals wieder. Über den Sinn dieser Weisungen ist oben p. 200 gesprochen. Um die Lehre für die Zukunft ganz klar und unverfälscht sicherzustellen, rekapituliert Buddha ihren Inhalt in XVI. 3. 50 und in XXIX. 17, resp. läßt sie durch Sāriputta rekapitulieren in XXXIII. 1. 7 ff. und XXXIV und weist (resp. Sāriputta weist) die Blik-

khus an, sie sorgfältig sich zu merken und zu pflegen (*sādhukam uggahetvā āsevitabbā bhāvetabbā . . . xvi. 3. 50*) und sich auf die Lehr-elemente in dieser vorgetragenen Form zu einigen, aber keine Verschiedenheiten der Meinung darüber aufkommen zu lassen (*Tattha sabbeḥ' eva saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ xxix. 17; xxxiii. 1. 7 ff.*). Dieses Verbum *saṃgāyati* stößt uns wieder auf im sogenannten ersten Konzilbericht C. V. xi. 1 (*dhammañ ca vinayañ ca saṃgāyāma*), wie umgekehrt der sogenannte Bericht über ein angebliches zweites Konzil in C. V. xii ein Beispiel für das *vivadanam* ist. Wenn *saṃgāyati* die revidierende Tätigkeit eines Konzils bedeutete, dann würde der Verfasser von C. V. xi sicherlich nicht verfehlt haben darauf hinzuweisen, daß der Meister selbst solche Konzile gefordert habe. Maßregeln zur Sicherung der Überlieferung von Dhamma und Vinaya gibt Buddha auch in xvi. 4. 8. Vgl. auch unten zu xvi. 6. 5. Es ist sehr bezeichnend, daß Gotama sich in xvi. 2. 25 wieder direkt Tathāgata nennt: ‚Ich habe die Lehre verkündet, ohne ein Drinnen und Draußen zu unterscheiden, der Tathāgata hat bei der Verkündigung seiner Lehrsätze keine verschlossene Hand gehabt‘. In 2, 25 vergleicht Buddha ferner seinen, des ‚Tathāgata‘, Körper mit einem wackligen Karren, der nur mit Hilfe von Stricken (?) etc., also auf künstelnde Weise, zusammengehalten werde. Diese Bemerkung scheint als Hindeutung auf die Worte von ii. 83 von der Erkenntnis der Hinfälligkeit des Körpers gemeint zu sein. Und noch in anderer Beziehung erklärt Buddha der Tathāgata zu sein: er habe die Aufhebung aller Gefühle, die Geisteskonzentration, die alle empirischen Wahrnehmungen ignoriere (*animitta*), erreicht (d. h., er habe die erlösende Erkenntnis), und sein alter Körper komme also gar nicht mehr in Betracht (*phāsukato . . . tathāgatassa kāyo*). Das ist eine Hindeutung auf ii. 97, wonach durch die erlösende Erkenntnis, die am Ende des Tathāgata-Heilswegs liegt, auch die weltliche Schwäche des Seinsglaubens (*bhavāsava*) beseitigt wird. Vgl. auch zu i. 3. 73 oben p. 204. Was er sonst in xvi. 2. 25 noch sagt, ist vom Tathāgata-Gedanken aus leicht verständlich: ‚Wer den Gedanken hat ‚Ich will der Leiter einer Bhikkhu-Gemeinde sein‘ . . ., der mag betreffs der Bhikkhu-

Gemeinde noch Anordnungen treffen. Was aber in aller Welt sollte der Tathāgata noch betreffs der Bhikkhu-Gemeinde bestimmen?‘ Alles Nötige hat er ja in der Heilswegpredigt (ii. 40 ff.) gesagt. Wer außerdem bis ans Ende des Heilsweges gegangen ist und die erlösende Erkenntnis erreicht hat, also ein Tathāgata ist, für den ist ja alles Empirische, also auch die sogenannte Bhikkhu-Gemeinde, Schall und Rauch. Auf die Lehre (*dhamma*) als auf die alleinige ‚Zuflucht‘ der Jünger verweist also Buddha in § 26 den Ānanda (wie in xxvi. 27 die Bhikkhus insgesamt), und außerdem auf das eigene Streben nach ernstem Sichbesinnen und Vollbewußtheit, die eben erst bewiesenen Tathāgata-Eigenschaften des Gotama selbst (vgl. zu 2. 23).

In xvi. 3. 3 ff. nimmt der Beweis, daß Gotama der Tathāgata sei, direkt die Form einer logischen Schlußfolgerung an. Der Erhabene Gotama spricht da zu Ānanda: ‚Wer die vier Grundlagen übernatürlicher Kräfte (vgl. ii. 87 der Heilskarriere) gelegt hat, kann, wenn er will, auf eine Weltperiode seine Lebensdauer ausdehnen. Der Tathāgata hat sie nun gelegt. Er kann also seine Lebensdauer so lange ausdehnen‘. Hier beabsichtigt der Verfasser, in recht feiner Weise, den Hörer zu veranlassen, selbst den Gedanken logisch fortzuspinnen und die Anwendung auf Gotama Buddha zu machen. Ein geschicktes Mittel, der Erzählung die innere Anteilnahme der Hörer zu sichern, Spannung hervorzurufen. Jeder soll hier von sich aus ganz unwillkürlich bestätigen, daß G. ein Tathāgata ist. Jeder wird, meint er, weiterfolgern: ‚Also kann unser erhabener Gotama sein Leben weiter ausdehnen‘. Auch Ānanda hätte die Folgerung zu Ende führen können und sollen. Er tat es nicht. Warum nicht? Ānandas Persönlichkeit benutzt der Verfasser als Demonstrationsobjekt, um die Begriffsstützigkeit gegenüber dem Nachweis von Gotamas Tathāgataschaft vor Augen zu führen und auch die Folgen, die solche nach sich zieht. Noch ein zweites und noch ein drittes Mal läßt der Verfasser den Erhabenen dem Ānanda den Syllogismus Wort für Wort vorsprechen. Man merkt deutlich, wie viel Gewicht er darauf legt. Umsonst, Ānanda ist vernagelt. Er versteht nicht, was gemeint ist, weil er selbst noch kein Tathāgata (*arahā*) ist. Daß

er den Heilsweg noch nicht zu Ende gegangen war, ist ja ein vom Autor in D. XVI noch öfter ausgesprochener Gedanke, der dann auch in den ‚Konzil‘-Bericht des C. V. übergegangen ist. Was diese Rückständigkeit Ānandas für Folgen für ihn hatte, erfahren wir später. Und in 3. 40 läßt der Verfasser den Erhabenen dem Ānanda eine herbe Rüge für diese Verständnislosigkeit aussprechen: . . . *tuyh' ev' etaṃ dukkataṃ tuyh' ev' etaṃ aparaddhaṃ* ‚es ist ganz allein deine Schuld!‘

xvi. 3. 4 und 3. 5 schließt mit der Bemerkung, Ānanda hätte nicht eingesehen, worauf es ankam, weil Māra Besitz von seinem Geiste ergriffen hatte. Māra wünschte nämlich, daß Gotama nun sterben sollte, denn Māra selbst spricht in xvi. 3. 7 ff. diesen Wunsch dem Erhabenen aus. Der Verfasser beweist hier wieder die Identität des Tathāgata und des Gotama, denn während in 3—5 vom Weiterleben des Tathāgata die Rede gewesen ist, richtet in 7 in deutlichem Zusammenhang damit Māra an den ‚Erhabenen‘ die Bitte, nicht weiterzuleben. Zugleich gibt er dem Gotama das Zeugnis, daß er die Lehre verkündet und viele Nachfolger gewonnen habe, d. h., er bestätigt, daß Gotama auch ein erfolgreicher *satthā* (vgl. II. 40) des Tathāgata-Heilsweges gewesen ist, und daß der fromme Wandel, soweit Götter und Menschen wohnen, von ihm gut verkündet sei (*brahmacariyaṃ . . . yāva devamanussehi suppakāsitāṃ*). Vgl. *satthā devamanussānaṃ* und . . . *brahmacariyaṃ pakāseti* von II. 40.

Was Ānandas Erkenntnis verschlossen blieb, daß Gotama der Tathāgata sei, das spricht dann als Abschluß dieser ganzen Partie Gotama selber aus: *Apposukko tvaṃ pāpima hohi, na ciraṃ tathāgataṃ parinibbānaṃ bhavissati*.

In 10 bestätigt er dann wieder durch die Tat, daß er der Tathāgata ist, er zeigt sich wieder *sato sampajāno* (vgl. II. 65), wie in xvi. 2. 23 etc., s. oben p. 281. Das, worauf sich diese Besonnenheit und Klarbewußtheit erstreckt, ist hier die empirische Erscheinungsform oder Anschauungsform ‚Leben‘ (*āyusaṅkhāra*), die er eben vermöge dieser besonnenen Klarbewußtheit als bloße ‚Vorstellung‘ beurteilt und annulliert, aufgibt (*ossaji*). Für oberflächliche Betrachtung liegt hier ein Gegensatz zu 2. 23 vor. In 2. 23 zeigt der Erhabene

sich als *sato sampajāno* gerade umgekehrt dadurch, daß er sich auf den *jīvitasamkhāva* stellt (*adhiṭṭhāya*), d. h. die Vorstellung ‚Leben‘ festhält. Aber dort in 2. 23 gibt er dieser Vorstellung gegenüber die Vorstellung ‚Krankheit‘ auf, und nur auf dieses Aufgeben bezieht sich *sato* und *sampajāno*. Ein Widerspruch besteht nicht, in beiden Fällen handelt es sich um das Sich-Emanzipieren von einer empirischen Anschauungsform, und die Fähigkeit dazu kennzeichnet eben den Tathāgata. xvi. 3. 10 knüpft auch an den Ausspruch von xvi. 2. 25 an, daß des Tathāgata Körper ‚leicht‘, d. h. irrelevant, null und nichtig werde, wenn er die Wahrnehmungsbilder ignoriere und in Geisteskonzentration eingetreten sei.

Das Erdbeben und der Donner in xvi. 3. 10 sind honoris causa in Szene gesetzt und nach oben p. 200 zu beurteilen. In 3. 17—20 stößt uns dann der Verfasser der Sicherheit wegen noch mit den Köpfen darauf, daß es der Tathāgata-Charakter des Gotama ist, der durch Erdbeben und Donner attestiert und geehrt werden soll.

In xvi. 3. 21 ff. erklärt der Buddha, in allen den achterlei Versammlungen, unter denen außer menschlichen auch die Versammlungen der Götter des Reiches der vier göttlichen Weltherrscher, der Tāvātīsa-Götter, der Māras und der Brahmās genannt werden, gepredigt zu haben (*dhammiyā kathāya sandassemi . . .*). Dieser Passus soll beweisen, daß Gotama *satthā devamanussānaṃ* ist wie der Tathāgata von II. 40. Die folgenden Paragraphen, über die acht Stufen des Überwindens und die acht Stufen der Loslösung, sagen uns dann, was Buddha predigt, nämlich Konzentration und Loslösung (Erlösung), d. h. also dasselbe, was im Heilswegschema von II. 40 ff. gelehrt ist. Das heißt also wieder: Buddha ist der Tathāgata von II. 40.

Nachdem dann in xvi. 3. 37 der erhabene Gotama nochmals die Tatsache von 3. 10 und seine Tathāgataschaft dem Ānanda ausdrücklich konstatiert hat mit den Worten *Idān' eva kho Ānanda ajja tathāgataṃ . . . āyusaṅkhāro ossaṭṭho* ‚Ānanda, eben jetzt hat der *tathāgata* die Anschauungsform „Leben“ aufgegeben‘ (nachdem er im vorhergehenden Absatz *ahaṃ* gebraucht hat!), da begreift Ānanda endlich, daß Gotama der Tathāgata ist, erinnert sich dabei, was der Meister

ihm betreffs der Fähigkeit eines Tathāgata, sein Leben zu verlängern, gesagt hat, und bittet ihn nunmehr (in 38), eine Weltperiode lang am Leben zu bleiben. Gotama lehnt ab, nicht aber ohne nochmals zu konstatieren, daß er der Tathāgata ist: *mā tathāgataṃ yāci*, bitte nicht den Tathāgata! In xvi. 3. 40 fragt dann Gotama auf den Einwurf des Ānanda, daß er selbst, der Erhabene, ihm doch gesagt habe, ein Tathāgata sei zu solcher Lebensverlängerung im Stande, auffälliger Weise: *saddahasi tvam Ānanda?* ‚Glaubst du denn (nun mit einem Male,) Ānanda?‘ Jetzt, bei meiner Auffassung, wird es ganz klar, was der Buddha mit dieser Frage meint: ‚Glaubst du denn meinen Worten, daß ich ein Tathāgata sei?‘¹ ‚Ja, Herr‘. ‚Ānanda, dann ist es ganz allein deine Schuld, daß du den Tathāgata nicht damals schon gebeten hast‘. In xvi. 3. 41 ff. zählt dann Buddha eine lange Liste von Örtlichkeiten und Gelegenheiten auf, wo er dem Ānanda schon denselben Wink gegeben habe und wo Ānanda nicht darauf eingegangen sei. Wer meiner Erklärung fern steht, der muß diese so oftmalige Wiederholung unsäglich albern und langweilig finden. Für mich besagt sie, wie wichtig dem Verfasser dieser Punkt war. Die Aufzählung hat aber wohl auch noch einen speziellen Zweck. Alle diese Aufenthaltsorte sind Berge, Bergabhänge, Höhlen, Wälder, Parks. Hierzu ist auch zu ziehen xxv. 4 und 21 *Bhagāvā araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni paṭisevati*. Nun heißt es in II. 67, daß der mit sittlicher Zucht, Wachsamkeit usw. ausgerüstete Bhikkhu eine weltentrückte Wohnstätte aufsuche: die Einöde, den Platz am Fuße eines Baumes, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle usw. Der Verfasser belehrt uns also wiederum, daß Gotama Buddha selbst die Vorschriften des Heilswegschemas befolgt, d. h. ein Tathāgata ist. Vgl. zu xvi. 1. 26, oben p. 278. Vgl. auch unten zu XXI. 1. 1.

Die Worte *saddahasi tvam Ānanda* hängen außerdem auch zusammen mit *So taṃ dhammaṃ sutvā tathāgata saddham paṭilabhati* von II. 41. Gotama steht also wieder in Parallele mit dem Tathāgata von II. 40.

¹ Vgl. das über den Unglauben des Sunakkhatta (xxiv. 1. 8) oben p. 199 Anm. 1, Bemerkte.

xvi. 3. 50 rekapituliert Buddha vor den eigens dazu zusammenberufenen Bhikkhus die Hauptpunkte seiner Lehre. Dieser Paragraph ist ein neuer Beleg dafür, daß Gotama der lehrende *Tathāgata* von II. 40 ist. Vgl. das oben p. 281 zu xvi. 2. 25 etc. Bemerkte.

In 3. 51 ermahnt er sie zum Schluß, achtsam der (Tathāgata-) Lehre zu folgen, da der Tathāgata selbst in drei Monaten abscheiden werde. 50 + 51 ist zu beurteilen nach oben p. 200. Vgl. auch xvi. 2. 25 etc., oben p. 281.

xiv. 4. 1. Der Erhabene konstatiert wieder, daß er der Tathāgata sei, indem er, auf Vesāli zurückblickend, zu Ānanda sagt: ‚Das ist des Tathāgata letzter Blick auf Vesāli gewesen‘.

Wie xvi. 4. 2 an das Grundthema des ganzen D. angeschlossen ist, habe ich schon oben p. 205 gesagt.

In 4. 3 und 4 folgt zur weiteren Bestätigung wieder die Angabe, daß er über das dreifache Thema der Heilswegpredigt gepredigt habe. Vgl. oben p. 277.

In 4. 8 ff. läßt der Verfasser den Buddha Maßregeln zur Reinhaltung seiner Lehre anordnen, was nach oben p. 200 zu beurteilen ist (vgl. auch p. 281 zu xvi. 2. 25), und in 4. 12 gibt er wieder einmal den Grundriß dieser Lehre *iti silam iti samādhi iti paññā* (vgl. oben p. 277).

Es folgt dann in 4. 17 ff. die Geschichte vom Schweinefleischessen beim Schmied Cunda.¹ *sūkaramaddava*, das Cunda dem Erhabenen vorsetzte, scheint mir weich, faulig gewordenes Schweinefleisch zu bedeuten. Das Schweinefleisch ist schon an sich nicht leicht zu verdauen, verdorbenes kann dem Magen eines Achzigjährigen natürlich erst recht verderblich werden, und es macht also jedenfalls keine Schwierigkeiten, dem Verfasser zu glauben, daß Buddha an den Folgen dieser Mahlzeit gestorben sei, wenn das des Verfassers Meinung war, was mir indessen keineswegs ausgemacht scheint, da er nichts Derartiges ausdrücklich sagt, vielmehr umgekehrt den Buddha in 4. 19 sagen läßt, daß niemand außer dem Tathāgata solches Fleisch

¹ Warum der Versuch, in *sūkara-maddavaṃ* ein Pilzgericht zu sehen, abgelehnt werden muß, wolle man in meiner D.-Übersetzung p. 222 f. nachlesen.

verträge. Was veranlaßte nun aber den Buddha, den ‚erlesenen (*paṇita*) Speisen‘, die sonst noch aufgetragen wurden, dieses jedenfalls bedenkliche Schweinefleisch vorzuziehen (*Yan te Cunda sūkaramad-davaṃ paṭiyattam tena maṃ parivisa* ‚Cunda, das faule Schweinefleisch, das du zugerichtet hast, das trage mir auf!‘)?

Ich glaube erstens, gerade die Unappetitlichkeit des schon fauligen Stückes. Es bleibt dann natürlich nicht sehr wahrscheinlich, daß diese Geschichte wirklich passiert ist, denn man wird dem wackeren Schmied nicht zutrauen wollen, daß er einen Gast wie den erhabenen Buddha schäbigerweise mit verdorbenem Fleisch hätte bewirten wollen. Die ganze Geschichte wird dann vielmehr eine tendenziöse Konstruktion des Verfassers sein, zu dem bestimmten Zweck erfunden, eine weitere Tathāgata-Eigenschaft Buddhas zu erweisen. In II. 42 heißt es von dem, der sich auf dem Heilswege befindet, daß er unter anderem mit allem zufrieden (*santuṭṭho*) sei; und in II. 66 wird diese Zufriedenheit dahin erklärt, daß er sich an jeder Almosenspeise genügen lasse, wenn sie ihm nur den Bauch fülle (*kucchiparihārikena piṇḍapātena*). Der Verfasser unserer Stelle hat, scheint es mir, an Buddha diese Tathāgata-Genügsamkeit in besonders hohem Grade nachweisen wollen. Vgl. die Anführung aus XXIX. 22 oben p. 280 zu XVI. 2. 8. Eine Genügsamkeit Buddhas auf geistigem Gebiete, die aber auch *santuṭṭhitā* heißt, wird XXVIII. 21 erwähnt: ‚Herr, es ist etwas Wunderbares um des Tathāgata Bescheidenheit und Genügsamkeit, daß er, obwohl so groß an Kräften, sich doch nicht in Szene setzt‘. Zweitens will der Verfasser wohl zugleich die Wundermacht des Tathāgata, die D. II. 87 entspricht,¹ erweisen, darum läßt er den Buddha in XVI. 4. 19 ausdrücklich hinzufügen, den übrig gebliebenen Rest dieses Fleisches möge Cunda verscharren, denn einem anderen Wesen als einem Tathāgata würde es nicht bekommen. Für die Richtigkeit meiner Auffassung spricht, daß in 22 ff. als Pendant eine Trinkgeschichte folgt, die sich ebenfalls als Beleg

¹ Was in D. II. 87 an Äußerungen der *iddhi* angeführt ist, das stellt nur eine Beispielaufzählung, keine Aufzählung aller möglichen Fälle dar, vgl. das zu D. XXV Bemerkte.

für Buddhas Genügsamkeit deuten läßt und zugleich als Beweis für Buddhas Wundermacht von Ānanda aufgefaßt wird. 4. 20: Der Erhabene kam allerdings vorderhand mit dem Leben davon (insofern bewährte er seine Wundermacht), aber er wurde krank (so schlimm war die Speise!), was vielleicht gerade die Stärke seiner Wundermacht in um so helleres Licht setzen soll, die Schmerzen ertrug er indessen *sato sampajāno* (vgl. II. 65), worüber ich oben p. 281 zu XVI. 2. 23 schon gesprochen habe.

In XVI. 4. 22 ff. folgt, wie vorhin erwähnt, eine Geschichte, die Buddhas Tathāgata-Genügsamkeit (II. 42) vielleicht auch für das Trinken erweisen soll. Er bittet Ānanda, ihm Wasser zum Trinken zu holen. Ānanda erwidert, der nahe Bach sei aufgerührt und trübe, weil soeben eine Karawane von fünfhundert Wagen durchgefahren sei. Ohne diese Antwort eines Wortes zu würdigen, wiederholt Buddha seine Aufforderung noch zweimal. Schließlich gehorcht Ānanda und holt das Wasser. Als Ānanda an den Bach kam, war das Wasser durch ein Wunder plötzlich klar geworden. Das war eine Äußerung der Tathāgata-Wunderkraft, die in II. 87 *iddhi* heißt. Auch Ānanda bestätigt das. In 25 kommt ihm bei dieser Wahrnehmung der Gedanke *Acchariyaṃ vata bho abbhutaṃ vata bho tathāgatassa mahiddhikatā . . .* ‚Wunderbar und erstaunlich ist doch des Tathāgata große Wunderkraft‘.

Es scheint fast, als solle außerdem dem armen Ānanda hier wieder ein Makel angehängt werden: daß er nicht schon vorher sich sagte, der Erhabene wäre Tathāgata und würde also das schmutzige Wasser zu verwandeln vermögen, und daß er erst die zweimalige Wiederholung der Aufforderung abwartete, ehe er ihr folgte. Ānanda war, wie oben bemerkt, so zurück, daß er von den Errungenschaften eines Tathāgata wenig Ahnung hatte. Der D.-Verf. stellt ihn in dieser Beziehung als belehrenden Gegensatz zum Tathāgata Gotama hin.

Die folgende Geschichte vom Malla Pukkusa, 4. 26 ff., ist augenscheinlich durch die Fünfhundert-Wagen-Episode, die Pukkusa in 4. 27 erzählt, an die eben besprochene Geschichte geknüpft. Pukkusa spricht bewundernd von der Tiefe der Konzentration der Weltent-

sagenden; sein Lehrer Ālāra Kālāma habe einmal eine vorbeifahrende Karawane von fünfhundert Wagen weder gesehen noch gehört. Der Erhabene erwidert, das sei noch gar nichts, er selbst habe einmal nichts davon gemerkt, daß es in Strömen regnete, blitzte und donnerte, und daß nahe bei ihm zwei Bauern und vier Ochsen vom Blitze erschlagen wurden. Der Sinn dieser an sich recht läppischen Geschichte ist wiederum klar. Gotama Buddha soll erwiesen werden als Virtuos in dem in II. 75 ff. dargelegten *samādhi*, d. h. als Tathāgata, und dieser Nachweis soll noch verstärkt werden durch die Übertrumpfung des vorausgeschickten Berichtes von der Tiefe der Versenkung eines anderen Meisters der Meditation.¹

Höchst interessant ist dann die dieser Versenkungsgeschichte unmittelbar folgende, an sich wieder sehr alberne Geschichte von den goldenen(?)² Zeugstücken, die Pukkusa dem Erhabenen schenkte, deren Glanz aber vom Körperglanze des Erhabenen überstrahlt wurde (4. 35 ff.). Ānanda ruft in 4. 37 hingerissen aus: *Acchariyaṃ bhante abbhutaṃ bhante yāva parisuddho bhante tathāgatassa chavivaṇṇo pariyoḍāto*, 'Wunderbar ist es, Herr, und erstaunlich, wie glänzend rein und strahlend hell das Äußere des Tathāgata ist!' Er stellt also seine Tathāgata-Natur fest, und das läßt vermuten, daß hierdurch wieder eine Stelle von II belegt werden soll. Wir suchen danach, da eben von Versenkung die Rede war, in der Darlegung der vier Stufen der Versenkung in II. 75—82. Da heißt es von dem, der die höchste, vierte Stufe der Versenkung erreicht hat: *So imam eva kāyaṃ parisuddhena cetasā pariyoḍātena pharivā nisinnō hoti*, 'Er sitzt da seinen Körper durchdrungen habend mit dem glänzend reinen und strahlend hellen Geiste'.

In II. 82 heißt es weiter: *Seyyathā pi . . . puriso oḍātena vatthena pārupitvā nisinnō assa . . .*, 'Gerade wie wenn jemand mit

¹ Er hatte es M. 26 (I. 164) bis zum Stadium der Annahme von ‚nicht irgend etwas‘ gebracht.

² Falls *siṅgi* wirklich eine Art Gold bedeutet. Es könnte, da skr. *śrīṅga* auch den Elefantenzahn bezeichnet, eventuell ‚elfenbeinweiß‘ bedeuten, was in gewisse Beziehung viel besser passen würde.

einem weißen Gewande angetan dasitzt' . . . (*oḍāta* ‚weiß‘ ist dem *pariyoḍāta* von XVI. 4. 37 enger verwandt als ich in der Übersetzung zum Ausdruck bringe). Dieses ‚Gewand‘ mag dann die Phantasie des Verfassers bei der Gestaltung der Pukkusa-Geschichte auch mit beeinflußt haben. Es folgt im letzten Absatze von 4. 37 dann noch die ausdrückliche Feststellung, daß es der Tathāgata ist, dessen Körper so strahlend wird.

In XVI. 4. 40 und 5. 1 legt Buddha sich nieder *sato sampajāno*. Er erfüllt also II. 65: . . . *gate t̥hite nisinne sutte jāgarite . . . sampajānakārī hoti*, wenigstens dem Gedanken nach, wenn auch die Worte hier nicht übereinstimmen.

In XVI. 5. 2 ‚ehren‘ die Zwillings-Sälabäume den ‚Tathāgata‘, der sich unter ihnen niedergelegt hat, indem sie außer der Zeit blühen und ihn mit Blüten überstreuen. Und es regnet ‚ehrenhalber‘ vom Himmel rote Mandārava-Blüten und Sandelpulver etc. Daß selbst die Natur und der Himmel einen Tathāgata so ehrt, soll wieder die Tathāgata-Karriere empfehlen (vgl. das oben p. 200 Gesagte). Es geht denn auch in diesem Sinne der Anfeuerung weiter, Buddha erklärt dem Ānanda: *Yo kho Ānanda bhikkhu . . . dhammānudhammapaṭiṭṭhā viharati . . . so tathāgataṃ sakkaroti*, ‚in Wahrheit aber ehrt der Bhikkhu . . . den Tathāgata, der seiner Heilslehre folgt‘. *Tasmāt ih' Ānanda dhammānudhammapaṭiṭṭhā viharissāma . . . ti evaṃ hi vo Ānanda sikkhitabbāṃ*, ‚Darum müßt ihr, Ānanda, euch Mühe geben, die Heilslehre zu befolgen‘.

In XVI. 5. 4 f. wird der Tathāgata (5. 5) dann ferner durch den Besuch der Gottheiten der zehn Weltsysteme geehrt. Der Sinn davon ist derselbe wie von XVI. 5. 2. Aber XVI. 5. 4 besagt noch mehr. Die dabei gesprochenen Worte der Götter *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* (auch wieder in 5. 24) verknüpfen nämlich diese Stelle mit II. 40 *Idha . . . tathāgato loke uppajjati arahāṃ sammāsambuddho* und bringen dem Hörer den Gedanken eindringlich nahe, daß das, was in II. 40 hypothetisch ausgesprochen ist, in der Person des erhabenen Gotama sich erfüllt hat. Ja, die Götter sagen es rund heraus: *ajja ca rattiyā pacchima-yāme*

tathāgatassa parinibbānaṃ bhavissati, und in der letzten Nachtwache dieser Nacht wird der Tathāgata abscheiden. Sogar Götter bestätigen, daß Gotama der Tathāgata ist, das ist der Sinn dieser Partie.

Indem Buddha diese Worte versteht (5. 5 und 6) und dem Ānanda in 5. 6 diese Gottheiten beschreibt, wie er sie sieht, beweist er, nebenbei bemerkt, daß er das ‚himmlische Gehör‘ (die *dibbā sotadhātu* von II. 89 vgl. oben zu XIV) und das ‚himmlische Auge‘ (*dibbaṃ cakkhu* vgl. zu XVI. 1, 27 oben p. 278) besitzt, also II. 95 erfüllt.

XVI. 5, 7 ist dann durch die mit 5. 5 identischen Worte *tathāgataṃ dassanāya* an die vorhergehende Partie angeknüpft. Ānanda bemerkt, früher seien nach der Regenzeit immer aus allen Himmelsgehenden Bhikkhus gekommen, um den Tathāgata zu besuchen, damit sei es nun aus. Natürlich auch als Ehrung des Tathāgata vom Verfasser gedacht und dementsprechend zu beurteilen.

In XVI. 5. 8 hebt Buddha hervor, was Gläubige nach seinem Tode durch Besuch statt seiner ehren würden: die Stätte, wo der Tathāgata geboren sei, die, wo er die Erleuchtung gewonnen habe, die, wo er das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt habe, und die, wo er ins Nibbāna eingegangen sei. Also Ehrung des Tathāgata sogar nach seinem Tode.

In 5. 10 fragt Ānanda: ‚Was sollen wir mit dem Leichnam des Tathāgata anfangen?‘ Buddha verweist ihn, wie so oft in XVI, von seiner sterblichen Persönlichkeit auf die Sache, den Tathāgata-Heilsweg: ‚ihr, Ānanda, ringet nach dem Heile!‘ (zu beurteilen nach oben p. 200). ‚Es gibt kluge Khatiyas und Brahmanen . . ., die werden dem Leichnam des Tathāgata Ehren erweisen.‘ Also Tathāgata-Ehrung, und zwar zu dem Zweck, von ihr die Gedanken anfeuernd hinüberzuleiten auf den Heilsweg (worüber zu vgl. oben p. 200).

Nach 5. 11 sollen dem Leichnam des Tathāgata dieselben Ehren zuteil werden wie einem Cakkavattī, und nach 5. 12 ist nicht nur dem Tathāgata ein Thūpa zu errichten, sondern sogar jedem Jünger. Also wieder Erwähnung der Ehren zum Zweck der Propaganda (vgl. oben p. 200).

In 5. 13 sucht der Verfasser durch Darlegung der abschreckenden negativen Kehrseite zur Befolgung des Tathāgata-Heilsweges anzuspornen (vgl. oben p. 200). Er schildert die Trauer eines Jüngers, der zu spät einsieht, daß er sich nicht rechtzeitig Mühe gegeben hat, dem Tathāgata-Vorbild zu folgen (Ānanda weint und klagt: ‚Ich bin noch ein unfertiger Schüler [*sekho*, was *sikkhati* in II. 42 entspricht], und meines Lehrers Abscheiden steht schon bevor!‘). Ānanda hat sich immer zu viel um Nebensächliches, Irdisches, um die Person des Erhabenen, gekümmert und darüber das Streben nach dem Tathāgata-Ziele hintenangesetzt. Zwar selbst jetzt wäre es noch Zeit gewesen, das zeigt der Verfasser dann (5. 23 ff.) an dem Beispiele des Subhadda. Aber Ānanda soll eben das abschreckende Beispiel des unverbesserlichen Gemütsmenschen bis zu Ende bilden. Buddha tröstet ihn in 5. 14 damit, daß er durch seine liebevolle Fürsorge Gutes getan habe (*mettena kāyakamma . . . vacikamma . . ., katapuñño si*), d. h. daß er wenigstens den Anfang des Heilsweges betreten habe (vgl. II. 42: *kāyakamma-vacikamma . . . kusalena*), und stellt ihm in Aussicht, daß er, wenn er nun auch ringen (*padhānaṃ anuyuñja*), d. h. wenn er den Heilsweg von II. 67 an weiter verfolgen würde, bald von den irdischen Schwächen (*āsava*) frei zu werden, d. h. das in II. 97 gepredigte Ziel zu erreichen überzeugt sein dürfe. Also Anspornung (vgl. oben p. 200).

5. 18 erbringt den Beweis, daß Gotama das *pubbenivāsa-anussatiñāṇa* (‚die Fähigkeit früherer Existenzen sich zu erinnern‘) von II. 93 besitzt: Buddha weist darauf hin, daß Kusinārā einst die Residenz des mythischen Weltherrschers Mahāsudassana gewesen sei. Vgl. das oben zu XIV Gesagte.

In 5. 24 denkt Subhadda wie in 5. 5 die Götter: *Kadāci karahaci tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā* (was wieder mit II. 40 zusammenhängt) und dann weiter: *Ajja ca . . . Gotamassa parinibbānaṃ bhavissati*, ‚Und diese Nacht wird das Abscheiden des Gotama vor sich gehen.‘ Er setzt also Tathāgata und Gotama als identisch, und der Verfasser hat also durch das Zeugnis des Subh. seine These gestützt.

Subhadda dient dem Verfasser als leuchtendes Gegenbeispiel zu Ānanda: Subh. unterscheidet sich von Ān. durch das eifrige Verlangen nach der erlösenden Erkenntnis, die am Ende des Heilsweges liegt. Nicht einmal durch Ānandas Abweisung läßt er sich abschrecken und setzt es durch, daß er von Buddha empfangen wird.

Buddha lehrt dann in 5. 26 den Subhadda die Heilslehre, wieder, wenn auch abgekürzt, in der Weise von II.: Zuerst Desavouierung der Erkenntnisse der sechs Irrlehrer und dann die positive Lehre: *Dhammaṃ te Subhadda desissāmi*. Subhadda erreicht das Heilswegziel (5. 30).

In 6. 1 verweist der sterbende Meister auf die von ihm gepredigte Heilslehre als zukünftige Autorität (zu beurteilen nach oben p. 200. Vgl. auch XVI. 2. 25 etc., oben p. 281).

6. 2 verliert den Charakter kindlicher Albernheit nur bei der Annahme, daß der Verfasser anfeuern wollte. Der sterbende Buddha verordnet da, daß der würdigere Bhikkhu den Neuling auf dem Heilsweg einfach mit seinem Personen- oder Familiennamen oder als ‚mein Lieber‘ anreden solle, der Neuling aber den würdigeren mit ‚Herr‘ oder ‚Ehrwürden‘ — eine Quisquillie, die im Munde des sterbenden gewaltigen Religionsstifters sich doch recht töricht ausnehmen würde. Betrachten wir aber die Verordnung als Anfeuerungsmittel zu eifrigem Heilswegstreben (vgl. oben p. 200), des größeren Eindruckes wegen vom Verfasser dem Buddha in den Mund gelegt, so gewinnt sie Sinn und Verstand.

Das Schlimmste, was einem in den Augen von jemand passieren kann, der mit solchem Eifer wie der D.-Verfasser eintritt für die Nachfolge des Tathāgata, ist natürlich der Ausschluß von diesem Wege, von der Belehrung über diesen Weg. Der Verfasser führt der Vollständigkeit und des abschreckenden Beispiels wegen auch einen an, dem es so erging, den Channa in 6. 3: Kein Bhikkhu sollte ihn nach Buddhas Tode beraten oder belehren. In des sterbenden milden Lehrers Munde würde eine so harte Bestimmung wiederum unverständlich erscheinen. Als Ausfluß der Gesamtidee des Verfassers dagegen gewinnt auch sie Zusammenhang und Sinn.

Buddhas Aufforderung an die Bhikkhus in 6. 5, zu fragen, solange es noch Zeit sei, wenn ihnen irgend ein Punkt der Lehre unklar sei, hängt natürlich damit eng zusammen, daß in 6. 1 diese Lehre als Autorität nach Buddhas Tode hingestellt ist, und knüpft also daran an, außerdem aber wohl auch an Subhaddas Zweifel in 5. 23 (*kaṅkhā* an beiden Stellen).

In 6. 6 zieht Ānanda, nachdem auf die diesbezügliche dreimalige Frage Buddhas niemand geantwortet hat, das Fazit, er glaube, daß kein einziger Bhikkhu mehr einen Zweifel oder eine abweichende Meinung habe. Buddha erklärt darauf, Ānanda glaube das nur, er aber wisse es. Damit will der Verf. belegen, daß Gotama Buddha die Tathāgata-Fähigkeit von II. 91, im Inneren anderer zu lesen, (*cetopariyañāṇa*) besaß. Vgl. oben zu XIV. 1. 2.

In 6. 7 fordert Buddha die Bhikkhus nochmals zur Wachsamkeit (*appamāda*) auf, d. h. zum *pātimokkhasamvara* von II. 42 und dazu, *indrigesu guttadvāra* zu sein (ebenda).

In 6. 9 durchläuft er noch einmal die Versenkungsstufen, erfüllt also nochmals die Bedingung von II. 75 ff. und geht dann unmittelbar ins Nibbāna ein.

Fast alles Folgende bis zum Schluß des Sutta (Erdbeben, Donner, dichterische Leistungen Brahmās und Sakkas, die Totenfeier der Malla, die gar auf sieben Tage ausgedehnt wird, das Eingreifen der Gottheiten in diese, der Blumenregen, das Nichtbrennen des Scheiterhaufens, bevor auch Kassapa angekommen ist und dem Tathāgata-Leichnam seine Reverenz erwiesen hat, der Streit um die Knochenreste, die Errichtung von Thūpas über ihnen) ist allerlei Ehrung für den ‚Tathāgata‘ und also zum Zwecke der Anregung zur Nachfolge hier erzählt (vgl. oben p. 200). Ich hebe nur sonstiges Bemerkenswertes noch besonders hervor.

In XVI. 6. 11 setzt Anuruddha den Bhikkhus auseinander, wie sich die Götter in der Trauer um den Entschlafenen benehmen. Daß er das wahrzunehmen und ihre Worte zu verstehen vermag, beweist seinen Besitz des ‚himmlischen Ohres‘ und des ‚himmlischen Auges‘ und also sein Vordrangensein mindestens bis D. II. 89 und 95 des

Tathāgata-Heilsweges. Auch in 6. 15 und 21 zeigt An. diese Fähigkeiten. Anuruddha ist also, das soll dadurch offenbar gezeigt werden, ein würdigerer (*theratara*) unter den Bhikkhus. Und diesen Nachweis hielt der Verfasser wahrscheinlich wegen 6. 8 für nötig. Dort redet nämlich Ānanda, wie er glaubt, daß Buddha schon tot sei, in Ausführung der Bestimmung von 6. 2, den Anuruddha sofort mit *bhante* Herr' an. Daß Ānanda kein *theratara* sei, konnte der Verfasser nach allem, was er früher von ihm erzählt hat, als anerkannt voraussetzen, Anuruddhas Vorgeschrittenheit aber mußte noch bewiesen werden. Auch die in 6. 10 von Anuruddha und Ānanda rezipierten Strophen sind vielleicht im Hinblick auf den Unterschied der geistlichen Stufen, auf denen sie stehen, ihnen zugewiesen: Anuruddha spricht über Buddhas höchste Errungenschaften und sein Erlöstsein, Ānanda gut bürgerlich über die schrecklichen Naturerscheinungen, die Buddhas Sterben begleiteten.

Daß in xvi. 6. 20 ein gewisser Subhadda so zynisch über den Toten urteilt: „Es ist gut, daß wir den großen Samaṇa nun los sind; er machte sich uns doch recht lästig mit seinem (ewigen) ‚Das dürft ihr, das dürft ihr nicht!‘ . . ., soll sicherlich dessen geistig-geistliche Zurückgebliebenheit auf dem Tathāgata-Heilswege kennzeichnen. Darum heißt er wahrscheinlich auch *buddhapabbajita* (‚der erst im Alter Samaṇa geworden war‘). Er gehört mit Ānanda und Channa in einen Topf als eins der abschreckenden Beispiele, die der Verfasser zwecks positiver Anregung vorführt.

XVII

enthält die von Buddha vorgetragene Geschichte des mythischen Weltherrschers der Vorzeit Mahāsudassana, die nur eine weitere Ausspinnung von xvi. 5. 17 + 18 (wörtlich = xvii. 1. 2 + 3) ist. Für den Nachweis des leitenden D.-Gedankens kommt dieses Sutta also im großen und ganzen nur in demselben Sinne wie xvi. 5. 18 in Betracht: als Beleg dafür, daß Gotama die in ii. 93 erörterte Fähigkeit besaß, sich an frühere Existenzen zu erinnern, vgl. oben p. 293.

Am Ende des Sutta findet sich dann noch eine doppelte Selbsteleichsetzung des Gotama Buddha mit dem Tathāgata, in Worten

und der Sache nach. Im Schlußparagrafen 2. 17 sagt nämlich Buddha: ‚Ich (*ahaṃ*) erinnere mich aber, in diesem Lande schon sechsmal meinen Körper abgelegt zu haben, . . ., diese (bevorstehende) ist die siebente Körperablegung. Aber das Land vermag ich nicht zu erkennen . . . wo der Tathāgata noch ein achttes Mal seinen Körper ablegen sollte‘. *ahaṃ* und *tathāgata* sind dieselbe Person. Und daß Buddha deshalb, weil er des Körpers nun ein für allemal ledig ist, sich Tathāgata nennt, geschieht im Hinblick auf ii. 97, in sehr enger Entsprechung mit dem Ideengange von i. 1. 73.

XVIII

und eine Reihe folgender Suttas zeigen uns Buddha im Gespräch mit Göttern oder im Besitz von Mitteilungen von seiten eines Gottes oder sonstigen überirdischen Wesens. So erzählt in xviii. 9 Buddha dem Ānanda: . . . ‚ein Yakkha ließ mich die Worte hören (*saddam anussāvesi*): ‚Erhabener, ich bin Janavasabha‘. Der Zweck dieser Suttas ist, den Buddha insofern als Tathāgata zu erweisen, als er die in ii. 89 dargelegte Fähigkeit (*dibbā sotadhātu*) besitzt, ‚beiderlei Laute, göttliche wie menschliche, zu vernehmen‘ (*ubho sadde suṇāti dibbe ca mānuse ca*). Vgl. das oben zu Sutta xiv Gesagte. Die Götterbesuche sollen außerdem wohl als Ehrung des Tathāgata genommen werden, worüber zu vgl. oben p. 200.

In xviii. 1 ff. gibt Buddha Auskunft über die Schicksale einer Reihe Verstorbener im Jenseits, was wie xvi. 2. 6 f. zu beurteilen ist (ein großes Stück von xviii. 1 ist auch = xvi. 2. 7), s. oben p. 279 f.

Als ehrendes Zeugnis aus Göttermund für den Tathāgata Gotama und als Ansporn für die Nachfolger (vgl. oben p. 200) sind die Worte des Yakkha Janavasabha von xviii. 12 gedacht: ‚Herr, die Götter, die, nachdem sie in der Nachfolge des Erhabenen das Leben der Heiligkeit geführt haben, jetzt in der Schar der Tāvātimsas eine neue Existenz gewonnen haben, überstrahlen die anderen Götter‘ . . ., und ebenso und besonders die Worte des Gottes Sakka in den Versen von 13 und dann sogar des Brahmā Sanāpkumāra in denselben Versen von 18: ‚Es freuen sich die Tāvātimsa-Götter . . ., den

Tathāgata verehrend (*tathāgataṃ namassantā*) . . ., wenn sie neue Götter sehen, die hierher gelangt sind, nachdem sie beim Pfadvollender (*sugataṃ*) den heiligen Wandel geführt haben‘.

In 22 bekennt Gott Brahmā, selbst vom erhabenen Buddha belehrt zu sein und infolge davon seine übernatürlichen Kräfte (*iddhā-nubhāva*) zu besitzen. Das bedeutet, daß Buddha wie der Tathāgata von II. 40 *satthā devamanussānaṃ* ist, und daß man unter seinem Lehreinfluß die *iddhi* gewinnt wie nach II. 87 unter dem des Tathāgata. Vgl. auch XIX; XXI.

XIX.

Das göttliche Wesen, das Buddha in diesem Sutta vermöge seiner *dibbā-sotadhātu* sprechen hört (s. oben p. 297 zu XVIII.) ist Pañcasikha. Auch in XIX. 5 ff. bestätigt ein Gott, diesmal Sakka, Buddhas große Wirksamkeit als Lehrer (*satthā* und *dhammassa desetā*), der seinen Weg geht zum Heile von Göttern und Menschen (*devamanussānaṃ*), und also dessen Identität mit dem Tathāgata von II. 40. Sakka rühmt den Erhabenen weiter u. a. als wahrhaftig (*yathāvādī tathākārī* 11), was vielleicht mit II. 44 zu vergleichen ist und sicher mit XXIX. 29: *Iti yathāvādī tathākārī . . . tasmā tathāgato ti vuccati*, und als Überwinder des Zweifels (*tiṇṇavicikiccha* 12), wodurch er, da es auch in II. 68 heißt . . . *tiṇṇavicikiccho viharati*, den Buddha als Tathāgata kennzeichnet.

Aus XIX. 61 erfahren wir, daß der Erhabene sich seiner früheren Existenz als der Brahmane Mahā-Govinda erinnert, dessen Jātaka in den vorhergehenden Paragraphen von 29 an berichtet wird. Er besitzt also wieder das auf dem Tathāgata-Heilswege gewonnene *pubbenivāsānussatiñāṇa* von II. 93. Vielleicht soll auch dargetan werden, daß der Erhabene schon als Bodhisattva, in früheren Existenzen, Leistungen, die Teile des Tathāgata-Heilsweges ausmachen, vollbrachte. Er ging aus dem Heim in das Einsiedlerleben, weil er einsah, daß ein das Hausleben Führender die Heilsaufgaben nicht erfüllen könne (46 ff. . . . *te na sunimmadayā agāraṃ ajjhāvasatā, pabbajissām’ ahaṃ bho agārasmā anagāriyaṃ* vgl. II. 41 . . . *Na idaṃ sukaraṃ agāraṃ ajjhāvasatā . . . Yan nūnāhaṃ . . . agārasmā ana-*

gāriyaṃ pabbajjeyyaṃ). Er wies alle Reichtümer zurück, die befreundete Khattiyas ihm schenken wollten, um ihn zu halten (48), und ließ die im Stich, die er selbst schon besaß (*pahūtaṃ sāpateyyaṃ . . . tam ahaṃ yasaṃ pahāya agārasmā anagāriyaṃ pabbajjissāmi* ebenda), ja sogar seine Frauen (*mama p’ imā cattārisā bhariyā sādisiyo, tā p’ ahaṃ sabbā pahāya agārasmā anagā pabbajjissāmi*), verhielt sich also dem Heilswegschema entsprechend, so wie es in II. 41 geschrieben steht: *So . . . mahantaṃ vā bhogakkhandhaṃ pahāya . . . mahantaṃ vā nātiparivaṭṭaṃ pahāya . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajjati*.

XX

zeigt uns Götterscharen, die Buddha besuchen und mit ihm sprechen, ist also nach oben p. 297, zu XVIII, zu beurteilen. In 4 nennt zudem der Erhabene sich selbst Tathāgata: ‚Die Mehrzahl der Götter aller zehn Welten ist versammelt, um den Tathāgata zu sehen‘ und ordnet sich in die Tathāgata-Reihe von XIV und XXVI ein (vgl. zu XIV. 1. 4), indem er ausspricht, daß auch zu den ‚erhabenen vollendeten vollkommen Erleuchteten‘ der Vergangenheit und Zukunft die Götter ebenso zu Besuch gekommen wären und kommen würden.

XXI.

Sakka und Pañcasikha besuchen den Buddha. Also gilt das oben p. 297 Gesagte auch für XXI. Buddha wohnt nach 1. 1 auf dem Vedyaka-Berge in der Indasāla-Höhle, erfüllt also die in II. 67 gegebene Norm (*bhājati . . . giriguhaṃ*), ist demnach ein Tathāgata. Vgl. auch oben p. 286 zu XVI. 3. 41 ff. In 1. 4 erklärt ferner Sakka implicite den erhabenen Gotama für einen Tathāgata mit den Worten ‚Tathāgatas sind für meinesgleichen schwer zu sprechen‘, ebenso in 1. 11 mit den Worten: ‚(Ich habe gehört . . .): ‚Wenn Tathāgatas . . . in der Welt erscheinen, dann mehren sich die himmlischen Heerscharen und die Dämonenscharen nehmen ab‘. Herr, nun habe ich es mit eigenen Augen gesehen, daß, weil ein Tathāgata . . . in der Welt erschienen ist, die himmlischen Heerscharen sich mehren . . .‘ Alles folgende bis zum Ende des 1. Kap. ist nichts als der Tatsa-

chenbeweis hierfür. Da ein solcher Beweis seiner Natur nach an Wahrscheinlichkeit gewinnt, wenn sich das Tatsachenmaterial nicht von gestern auf heute erstreckt, ist in ganz geschickter Weise eine Datierung vorangeschickt, in ganz anderem Zusammenhange, wo man bei argloser Lektüre gar nicht auf den Gedanken kommt, daß damit schon auf 1, 11 hingezielt werden soll, wo aber freilich umgekehrt diese Zeitangabe im unmittelbaren Zusammenhange etwas frappiert: in 1. 6. Nachdem nämlich der Gandhabba Pañcasikha dem Buddha ein Ständchen gebracht hat (5), fragt ihn Buddha (in 6), wann er denn das Lied komponiert habe. Pañcasikha antwortet: zu der Zeit, als der Erhabene in Uruvelā unter dem Feigenbaume des Ziegenhirten gesessen habe, unmittelbar nach der Erleuchtung; er habe dann durch das Lied das Jawort der Angebeteten gewonnen; und er fügt am Ende von 1. 7 hinzu (wir erkennen nun, zu welchem Zwecke): *na ca dāni, tato pacchā*, nicht erst neuerdings, sondern (bald) nach jenem Zeitpunkt'. Und dann weist der Verfasser noch durch eine zweite Episode, die an sich ganz zwecklos erscheint, von unserem Gesichtspunkt aus aber sofort sehr verständlich wird, nach, daß seit jenem Datum der ersten Erleuchtung schon eine geraume Zeit verflissen ist. Zunächst läßt er in 1, 9 den Sakka zum Erhabenen sagen, er habe schon lange die Absicht gehabt, zu kommen, sei aber zu sehr mit Angelegenheiten der Tāvatiṃsas beschäftigt gewesen. Einmal aber (das muß also schon vor diesem ‚lange‘ liegen) hätte er schon den Versuch gemacht, ihn in Sāvathī zu besuchen (Sāvathī beweist, daß das nach Beginn von Buddhas Wirksamkeit gewesen sein muß), er sei aber nicht vorgelassen worden. Der ganze Inhalt des 1. Kap. von XXI konzentriert sich also um Sakkas Bemerkung, er habe nun mit eigenen Augen erkannt und könne es beweisen, daß der Erhabene der Tathāgata von II. 40 sei. Einen besseren Beweis dafür, daß es sich für den Verfasser des D. wirklich um diesen Nachweis handelte, können wir doch kaum verlangen.

Im 2. Kap. läßt sich Sakka dann über allerlei von Buddha belehren, d. h. der Verfasser erweist den Gotama Buddha wiederum als den *tathāgato . . . satthā devamanussānaṃ* von II. 40. Es befinden

sich darunter auch direkt Themata, die in II. 40 ff. angedeutet oder behandelt sind: *pātimokkhasaṃvara* XXI. 2. 4 und II. 42; *indriyasamvara* XXI. 2. 5 und II. 64. Und in XXI. 2. 7 fragt Buddha den Sakka gerade so, ob er diese Fragen schon anderen Samaṇas und Brahmanen vorgelegt hätte, wie er in II. 15 den König Ajātasattu fragte. Und auch in XXI wird, namentlich in den Versen von 2. 9, der Lehre jener Samaṇas und Brahmanen die des Buddha entgegengestellt, und die letzte Strophe lautet:

*Tuam ev' asi sambuddho tuvaṃ satthā anuttaro
sadevakasmīṃ lokasmīṃ n'atthi te paṭipuggalo.*

Vgl. II. 40: . . . *tathāgato . . . sammāsambuddho . . . anuttaro . . . satthā devamanussānaṃ . . . So imaṃ lokaṃ sadevakaṃ . . .* Zu diesem Resultate aber ist Sakka gelangt auf der Suche nach dem Tathāgata (Str. 1: . . . *vicarī dīgham addhānaṃ anvesanto tathāgataṃ*).

XXII.

S. oben p. 297 Anm.

XXIII

gehört indirekt zum Tathāgata-Thema insofern, als es der Widerlegung eines Einwandes dient, der erhoben wird gegen die Annahme der Fähigkeit, von den Göttern gesprochene Worte zu hören (II. 89), auf der die Suttas XVIII-XXII beruhen. In XXIII. 2. ff. behauptet nämlich der Rājāñña Pāyāsi, es gebe gar kein Jenseits und keine überirdischen Wesen (*n'atthi paraloko n'atthi sattā opapātikā*, vgl.

23). Buddhas Jünger Kumārakassapa belehrt ihn eines Besseren, und Pāyāsi wird auch durch die Tatsache widerlegt, denn er wird dann selbst als Gott wiedergeboren.

XXIV

erbringt in der Hauptsache den Nachweis, daß Gotama Buddha Wunder zu vollbringen vermag. Vgl. das zu XI Gesagte. XXIV. 1. 7. s. zu XVI. 1. 27; 1. 2, oben zu XIV; XXIV. 1. 7—10 und 13 f. s. zu XVI. 1. 27 f., p. 279; XXIV. 1. 8 s. p. 199; XXIV. 1. 18 s. zu III. 16—22, p. 209; XXIV. 2. 14 s. zu I. 1. 36 etc.; XXIV. 2. 14 ff. s. zu XIV.

XXV.

S. oben p. 207, Anm. xxv. 6 s. zu ix; xxv. 7; 8; 9; 13—15; 17; 19 s. zu vi; xxv. 16 s. p. 203; xxv. 24 s. zu xi.

XXVI.

S. zu xiv. xxvi. 27 s. zu xvi. 2. 26, p. 283.

XXVII.

xxvii. 8: ‚Der König Pasenadi von Kosala bezeigt dem Tathāgata fußfällige Verehrung . . . in der Erwägung: ‚Der Samaṇa Gotama ist edel, (ihm gegenüber) bin ich ein niedriger Mensch‘. — 9: ‚Wer Glauben an den Tathāgata hat . . ., der darf sagen: ‚Ich bin des Erhabenen Sohn‘ (und dieses ist mit Bezug auf *Sakyaputtiyā* gesagt). — 9 und 26 ff. s. zu ii, p. 206.

XXVIII.

S. zu x und s. oben p. 207, Anm., zu ii. — xxviii. 1 s. zu xvi. 1. 16 f., p. 277; xxviii. 20 s. p. 199 Anm.; xxviii. 21 s. zu vi und zu xvi. 4. 17 ff., p. 288. xxviii. 22 zeigt, daß dieses Sutta gegen Zweifel am Tathāgata gerichtet ist, d. h. natürlich daran, daß Gotama ein Tathāgata sei: ‚Sāriputta, bei den Toren, die am Tathāgata zweifeln und über ihn nicht ins Reine kommen, wird dadurch, daß sie diese Lehrdarlegung hören, Zweifel und Unsicherheit getilgt werden‘. Ja in einem vorausgeschickten Satze will der Verfasser glauben machen, Gotama Buddha selbst hätte die Überzeugung verbreiten wollen, daß er der Tathāgata sei: ‚Sāriputta, trage diese Lehrdarlegung also häufig den Bhikkhus, Bhikkhunīs und den Laienfreunden beiderlei Geschlechts vor!‘ Daß hier ein Interesse an der Ausbreitung zutage tritt, ist zuzugeben. Aber es ist das Interesse des D.-Verfassers.

XXIX.

xxix. 14 s. zu xiv. 1. 4 und s. zu vi; xxix. 17 s. zu xvi. 2. 25, p. 281; xxix. 22 ff. s. zu xvi. 2. 8, p. 280; xxix. 27 s. zu xiv.

Nach xxix. 28 verkündet der Tathāgata (und das heißt im Zusammenhange dieses Paragraphen mit § 27, aus dem die Absicht der

Identitätserklärung deutlich hervorgeht, der Samaṇa Gotama) nur, was wahr, heilsdienlich (*atthasaṃhitam*) etc. ist, er ist *kālavādī bhūtavādī atthavādī dhammavādī vinayavādī*. Das sind Prädikate aus ii. 44. Der Samaṇa Gotama als Tathāgata ist also derjenige, der unter anderem ii. 44 erfüllt. § 28 schließt mit Worten, die genau besagen, was ich behaupte: *Tasmā tathāgato ti vuccati* ‚Darum wird (für den Samaṇa Gotama) die Bezeichnung Tathāgata gebraucht‘. xxix. 29 s. zu ii, p. 206, und s. zu iii. 1. 16-22, p. 209.

XXX.

xxx. 1. 4 ff. s. p. 201 Anm.

XXXI.

Dieses Sutta hängt zwar nicht direkt mit dem Tathāgata-Thema zusammen, aber indirekt, durch seine Verbindung mit dem Heilswegthema; und insofern als der Erhabene in xxxi eine Stelle der Tathāgata-Heilswegpredigt erläutert und weiter ausführt, betätigt er sich eben wieder als jener lehrende Tathāgata von ii. 40. Die Beziehung dieses Sutta zur Heilswegpredigt nun ist eine höchst interessante.

In ii. 63 heißt es: *Sa kho so . . bhikkhu evaṃ silasaṃpanno na kutoci bhayaṃ samanupassati yad idaṃ silasaṃvarato*. ‚Der Bhikkhu, der solcher sittlichen Zuchtbewährung sich befleißigt, sieht von keiner Seite eine das Gehege der sittlichen Zucht betreffende Gefahr‘.

In xxxi läßt der Verfasser den Buddha darlegen, wie man sich durch moralisches Handeln nach allen sechs¹ Himmelsrichtungen ‚deckt‘ (*chaddisā paṭicchādī hoti* 3 und 27). Die ‚sechs Himmelsrichtungen‘ entsprechen dem *na kutoci* ‚von keiner Seite‘ von ii. 63. Sie sind hier allegorisch ausgedeutet als die verschiedenen Kategorien von Menschen, mit denen man am häufigsten in Berührung kommt und die die Objekte dieses moralischen Verhaltens sind: die Eltern, Lehrer, Frauen u. Kinder, Freunde u. Hausgenossen, Sklaven und Diener, Samaṇas und Brahmanen. Daß der einfache Gedanke nicht einfach und natürlich ausgesprochen, sondern in ganz gekün-

¹ Sechs, weil ‚oben‘ und ‚unten‘ außer den gewöhnlichen mitgerechnet werden.

stelter und fernliegender Weise mit dem Bilde von den Himmels-
gegenden verquickt wird, zeigt an sich schon deutlich genug, daß in
diesem Sutta noch eine andere Tendenz als die einfache direkte
Lehrabsicht mit maßgebend gewesen ist. Es sei gleich hinzugefügt,
daß das folgende Sutta xxxi dann den Gedanken noch weiterspinnt,
indem es das *kutoci* über die Grenzen des Irdischen hinaus verfolgt
und über die Gefahren von seiten der Jenseitswesen aller vier Him-
melsgegenden (*purimā disā* p. 197 Z. 1, *dakkhiṇā disā* p. 198 Z. 1,
pacchimā disā p. 198 Z. 2 v. u., *uttarā disā* p. 202 Z. 7) handelt und
gegen diese eine Beschwörung lehrt. In xxxi aber ist, wie gesagt,
das *silam* das Schutzmittel gegen die Gefahr, darum heißt es denn
auch in der dritten Strophe von 26: *Paṇḍito sīlasampanno jalam*
aggiva bhāsati. Dieses *silam* ist natürlich dasjenige des Tathāgata-
Heilsweges, von II. 43 ff., und einige Punkte entsprechen sich denn
auch im einzelnen: xxxi. 3: . . . *Pāṇātipāto . . . kammakilesa adinnā-*
dānaṃ . . . kāmesu micchācāro . . . musāvādo . . . vgl. II. 43; xxxi. 7:
. . . *na sevati . . . samajjābhicaraṇaṃ* (Besuch von Volksfesten), wobei
nach xxxi. 10 gefragt wird: *Kuvaṃ naccaṃ, kuvaṃ gītaṃ, k° vāditaṃ,*
k° akkhānaṃ, k° paṇissaraṃ, k° kumbhathūnaṃ? (‘Wo ist Tanz, Kon-
zert?’ etc.) . . . *jūtapamādaṭṭhānānuyogaṃ* vgl. II. 48 (Belustigungen,
unter denen genannt sind: *naccaṃ gītaṃ vāditaṃ . . . akkhānaṃ pa-*
ṇissaraṃ . . . kumbhathūnaṃ) und 49: . . . *jūtapamādaṭṭhānānuyoga . . .*

XXXII.

Darüber s. unter xxxi, oben auf dieser Seite; xxxii. 2 s. zu II;
xxxii. 3 ff. s. p. 200 und s. zu XIV.

XXXIII und XXXIV

s. zu II, p. 207 Anm. und s. zu XVI. 2. 25, p. 281 f.

Den letzten Satz des Sutta xxxiv und damit des ganzen D.
läßt der Verfasser nicht ausklingen, ohne das Themawort *tathāgata*
noch einmal ausgesprochen zu haben: *It’ ime sataṃ dhammā . . .*
tathāgatena abhisambuddhā ‘Das sind die hundert Punkte der Lehre,
die der Tathāgata erschaut hat’.

Die Verknüpfung der Dīghanikāya-Suttas untereinander.

Von

R. Otto Franke.

Einleitung.

Vor etwa sechzehn Jahren bemerkte ich zum ersten Male
Zusammenhänge zwischen Nachbarstücken eines kanonischen Werkes,
nämlich zwischen Gāthās benachbarter Jātakas des zweiten Jātaka-
Bandes. Mein Hinweis darauf in BB. XXII, 291—6 hat aber nicht
die leiseste Beachtung gefunden. Eine kurz darauf (1897) ausge-
führte Untersuchung über die Gāthā-Zusammenhänge des 1. Jātaka-
Bandes habe ich unveröffentlicht zurückgehalten, weil ich bei den
damals herrschenden Anschauungen über den Kanon betreffs des
Grundes dieser Erscheinung mit meiner Ansicht doch keinen An-
klang gefunden hätte¹⁾. Inzwischen haben meine weiteren Be-
obachtungen immer mehr solche Zusammenhänge benachbarter Texte,
auch Prosa-Texte, festgestellt und zugleich meine Gāthā-Konkor-
danzen den Nimbus der Authentizität der buddhistischen Literatur
zerstört, so daß das Suchen nach einer richtigen Erklärung sich
durch die heilige Scheu vor dem Kanon und seinem Kultus nicht
mehr hemmen zu lassen braucht.

Ich lege zunächst die Nachweise der Zusammenhänge zwischen
den Dīghanikāya-Suttas vor, d. h. die den direkt benachbarten oder
wenigstens nahe beieinander stehenden Suttas des D. gemeinsamen
Partien, Sätze oder auffälligen Satzstücke²⁾. Der D. ist mindestens 20

1) Ich war auf der richtigen Spur, wie mir folgender Satz des Ms. meines
damaligen Artikels beweist. „Gelingt mir dieser Nachweis, dann ergibt sich
daraus, daß die Jātaka-Prosa nicht ein Konterfei eines zugrunde zu legenden
Ur-Jātaka ist, sondern daß der Verfasser der Prosa mit höchstens fragmentarischem
Wissen von dem Inhalt und dem Sagenschatze eines solchen „Ur-Jātaka“ es
unternommen hat, einzelne, entweder willkürlich aus dem Zusammenhange ge-
rissene oder vielleicht auch nur vereinzelt ihm überlieferte Gāthās mit einer
mit dem Wortlaut derselben möglichst übereinstimmenden, entweder aus seinem
Gedächtnis geschöpften oder eigens erfundenen Geschichte zu umkleiden“. Ich
hob in den Einleitungsworten dieser Untersuchung auch schon richtig hervor,
„daß die Jātakas nicht das einzige Werk sind, dessen den verschiedenen Stücken
eingefügten Gāthās unter sich in Zusammenhang stehen“.

2) Die Konkordanz der D.-Gāthās habe ich im JPTS. 1909, p. 1 ff. ver-
öffentlicht.

eins der zwei ältesten Werke des Sutta-Piṭaka und jedenfalls sein allerältestes Prosawerk. Es hängt also für die Frage nach der Authentizität des ganzen südbuddhistischen Kanons — und das wird trotz aller neueren Versuche doch wohl bedeuten, des buddhistischen Schrifttums überhaupt — ungemein viel davon ab, ob der D. Spuren davon an sich trägt, daß er nicht eine Sammlung von Reden Buddhas (und von Jüngern von ihm), sondern ein schriftstellerisch verfaßtes Buch ist. Darum beginne ich meine Nachweisungen mit dem D.

Es war meine Absicht, die Zusammenhänge aller D.-Suttas untereinander aufzuzeigen. Dazu reicht indessen der zugestandene Raum entfernt nicht aus. Ich habe mich deshalb darauf beschränkt, auf die bezeichnendsten dieser Zusammenhänge aufmerksam zu machen, auf diejenigen, die zwischen benachbarten Suttas bestehen¹⁾. Eine Ergänzung wird dieser Artikel finden in einem andern über den leitenden Grundgedanken des D. (der in WZKM. XXVII erscheinen soll). Nach einheimischer Überlieferung ist der D. ebenso wie die anderen kanonischen Werke eine Zusammenstellung von Reden und Aussprüchen Buddhas, die unmittelbar nach Buddhas Tode auf dem angeblichen ersten Konzile von Rājagaha erfolgt sei (CV. XI, 8 etc.). Dieses Dogma, dem sich z. B. Oldenberg und Kern mit Recht ganz verschlossen haben (vgl. Oldenberg's Vinaya Piṭakam Vol. I, Introduction und dessen Buddha² p. 399, Kern's Manual of Indian Buddhism Straßburg 1896, p. 2)³⁾ möchte ich am liebsten ganz mit Stillschweigen übergehen dürfen. Es muß aber zur Sprache kommen, weil es selbst in Europa noch vereinzelt Anhänger hat. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, 2. Aufl. besorgt von Lüders, Leipzig 1910, (= Aus Natur und Geisteswelt 109) p. 100, nennt den CV.-Bericht von der Feststellung des Vinayapiṭaka und Suttapiṭaka auf diesem Konzil „eine Angabe, an der zu zweifeln kein Grund vorliegt“. Dieses Konzil- und Sammlungs-Dogma wird durch meine Nachweisungen aufs neue in seiner Hinfälligkeit erwiesen. Selbst der D., der älteste Prosa-Text des Suttapiṭaka, ist eine Einheit mit fortlaufenden Zusammenhängen³⁵ zwischen den benachbarten Suttas. Mögen diese Zusammenhänge (was vorläufig noch in der Schwebe gelassen werden mag) so zu-

1) Natürlich sind sie für meine Zwecke nicht alle von gleicher Beweiskraft, ich wollte sie aber auf jeden Fall möglichst vollzählig anführen. Freilich werde ich vielleicht diesen oder jenen noch übersehen haben.

2) Rhys Davids' Glaube, Dialogues of the Buddha translated, Vol. I. London 1899 (Sacred Books of the Buddhists Vol. II.) p. XIX, daß die vier großen Nikāya's schon in den nächsten fünfzig Jahren nach Buddhas Tode gesammelt seien, ist natürlich noch lange kein Glaube an das erste Konzil und dessen redigierende Tätigkeit. Er nimmt ja eine Literatur-Entwicklung an, s. auch seine Tafel in „Buddhist India“, New York und London 1903, p. 188. Wenn de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Paris 1909 Chap. I im Kanon alte Bestandteile annimmt, was ja wohl ziemlich jeder tun wird, so ist das natürlich auch etwas ganz anderes als die Konzil-Theorie; s. bes. p. 34.

stande gekommen sein, daß eine Reihe von Verfassern nacheinander am D. arbeitete und jeder, durch das vorhergehende Sutta oder durch vorhergehende Suttas angeregt, ein anderes oder andere hinzufügte, oder daß ein einheitlicher Verfasser alle schuf und daß also die Wort- und Gedankenzusammenhänge der einzelnen Suttas⁵ in der denkbar natürlichsten Weise (aus dem Weiterschwingen und Weiterwirken im Geiste des Verfassers) zu erklären sind, auf jeden Fall sind die D.-Suttas im Anschluß an und im Hinblick aufeinander entstanden, nicht aber unabhängig voneinander bei ganz verschiedenen Gelegenheiten von Buddha gesprochen und von seinen Jüngern ein-¹⁰ gekleidet und erst nachträglich zusammengruppiert.

Das Kausalitätsbedürfnis fragt da, wo zwei Nachbartexte eine eigenartige Wendung oder eine größere Partie gemeinsam haben,¹ ohne daß sie im übrigen stofflich, zeitlich oder durch Gelegenheit und Umstände zusammengehören, nach dem Grunde, der gerade¹⁵ diese beiden Texte zu Nachbarn gemacht hat und nach der andern Seite zu Nachbarn von anderen Texten, mit denen sie auch wieder verknüpft sind — denn es wäre doch ein sonderbarer und geradezu wunderbar komplizierter Zufall, der das gefügt hätte. Daß z. B. in D. XIX, 30 ein König zum Sohne seines verstorbenen Purohita²⁰ sagt: „Ich will dich in das Amt deines Vaters einsetzen“ und in XXI, 2. 10 Gott Sakka genau dieselben Worte an den Gandhabba Pañcasikha, den Sohn des Gandhabba-Königs, richtet, schon das kann doch kein bloßer Zufall sein. Die Wendung ist auch in jedem der beiden Suttas viel zu nebensächlich, als daß man denken²⁵ könnte, die angeblichen Sammler von Buddhas Reden hätten mit Rücksicht auf diese Übereinstimmung beide Suttas nebeneinander gestellt. Sie stehen ja nicht einmal direkt nebeneinander. Ebenso wenig kann man wohl bezweifeln, daß z. B. die Übereinstimmung des Anfanges der Suttas D. III—VI keinen sachlich historischen,³⁰ sondern nur den literarischen Grund ihrer Entstehung nebeneinander oder in Abhängigkeit voneinander hat. Und wenn die Suttas D. II—XIII, die nur verschiedene Einrahmungen ein und desselben Themas „*Idha Tathāgato loke uppajjati . . .*“ sind, in einer Reihe nebeneinander stehen, so sind auch diese Suttas ohne Zweifel im³⁵ Zusammenhänge miteinander geschaffen, aber nicht Reden Buddhas, die er bei verschiedenen fast über die ganze Zeitdauer seiner Wirksamkeit verstreuten Gelegenheiten gehalten und die man dann zusammengestellt hat. Daß sie und sonstige durch gemeinsame Partien verknüpfte Nachbar-Suttas des D. solche wären, möchte man allen-⁴⁰ falls noch denken können, wenn die betreffenden vorgäben, alle aus einer zeitlich eng begrenzten Periode zu stammen, so daß man vielleicht denken könnte, Buddha hätte während der Zeit so sehr in diesen Gedanken gelebt, daß sie ihm bei jeder Gelegenheit auf die Zunge gekommen wären. Aber die Suttas sind ja ganz un-⁴⁵ chronologisch geordnet. In buntem Wechsel gehen auch im D. durcheinander Suttas aus angeblicher früher und später Zeit, ja

aus seinen letzten Tagen, und selbst solche, die gar nicht mehr von ihm selbst herrühren können, weil sie sich selbst ausdrücklich auf die Zeit nach Buddhas Tode datieren¹⁾.

D. II spielt unter Ajātasattus Regierung, also in Buddhas „Greisenalter“ (s. Oldenberg, Buddha⁶ p. 183), D. IV und V noch unter Ajātasattus Vater Bimbisāra, und dann wahrscheinlich auch III, da in III Pokkharasādi eine der Hauptpersonen ist, der in IV und V mit Bimbisāra genannt wird, wie ja auch der Umstand, daß nach III. 1. 2, IV, V und VI das über Gotama Buddha umlaufende Gerücht von ihm rühmt, er habe dem Leben in der Familie entsagt, den Gedanken nahelegen muß, diese Suttas gehörten einer frühen Periode seines Wirkens an. In IV. 5 und V. 6 heißt Gotama auch direkt „jung“ (*taruno*). X spielt „nicht lange nach Buddhas Tode“ (*acirapariniḅbute Bhagavati*). XII betrifft vielleicht Buddhas frühere und sicher nicht seine allerletzte Zeit, da der in III, IV und V erwähnte König Pasenadi-Kosala auch hier in 1 genannt wird, und da man auch hier an Gotama rühmend hervorhebt, daß er dem Familienleben entsagt habe. In XIII kommt Pokkharasādi vor, und es wird also etwa wie III zu beurteilen sein. XVI berichtet über Buddhas letzte Lebensstage, seinen Tod und seine Knochenreste, auch XVII enthält eine angebliche Rede Buddhas vom Tage vor der Nacht, in der er starb. XVIII berichtet ein um einige Monate früheres Vorkommnis, von dem schon XVI. 2. 5 ff. handelte, erzählt es dann aber im weiteren Verlaufe anders. Auch die folgenden Suttas sind zu denken als vor der Zeit der Begebnisse von XVI liegend. XXIII und XXVII gehören wie III etc. in die Zeit des Pasenadi-Kosala. XXVIII. 1 + 2 ist identisch mit XVI. 1. 16 + 17, ist also, Sinn und Verstand bei der Überlieferung vorausgesetzt, auf einen Zeitpunkt wenige Monate vor Buddhas Tode zu verweisen. Die übrigen D.-Suttas sind auf nicht näher bestimmbare Zeitpunkte aus Buddhas Lebenszeit datiert, die auf jeden Fall vor den Begebnissen von D. XVI liegen müssen.

Die Suttas haben also unter sich keine historische Berührung.

Wenn sie trotzdem zusammenhängen, können diese Zusammenhänge nur literarisch erklärt werden.

XVI. 5. 17 + 18 = XVII. 1. 2 + 3 scheint eine Ausnahme zu machen und historischen Zusammenhang vorauszusetzen, denn beide Stellen beziehen sich notwendig auf ein und dieselbe Gelegenheit, auf Buddhas letzte Lebensstunden, in Wirklichkeit macht aber dieser angebliche historische Zusammenhang die Ausschließlichkeit des literarischen noch deutlicher. XVI. 5. 17 + 18 enthält die Erzählung über den mythischen Mahāsudassana und seine Residenz. In XVI ist damit die Sache erledigt. In XVII aber ist diese Erzählung zu einem ganzen Sutta von dreißig Druckseiten breitgetreten. Einer

1) Und doch soll „kein Grund vorliegen“ an dem Konzil und der Sammlung des Kanon unmittelbar nach Buddhas Tode zu zweifeln?

von beiden Berichten könnte doch aber höchstens wahr sein, denn entweder hat Buddha so oder so gesprochen (und natürlich hat er seine letzten Atemzüge nicht zu solchem breiten Gewäsch, wie XVII enthält, gemißbraucht). Aber beide Berichte werden ganz unbenutzt und in aller Biederkeit dicht nebeneinander vorgetragen! Es ist klar, daß solch ein schreiender Unsinn nicht mit dem Anspruch historisch zu sein unmittelbar nach Buddhas Tode fixiert sein kann; es ist vielmehr mit Händen zu greifen, daß XVI. 5. 17 + 18 die Lust anregte, des Mahāsudassana Herrlichkeit noch weiter zu schildern, und daß dann aus dem geilen Umsichwuchern der Phantasie Sutta XVII hervorging. XVI ist natürlich zu gleicher Zeit mit diskreditiert, denn beide Suttas haben als Teile des Kanons das gleiche Recht auf Glaubwürdigkeit, und geht es dem einen verloren, so hat es auch das andere verwirkt. Ganz ähnlich verhält es sich mit VI und VII. VII ist aus VI nur abgespalten. Das ist keine Historie, sondern Schriftstellerwillkür, und gesetzt einmal, wenigstens VI wäre historisch, dann wäre der Schluß von VII um so sicherer eine direkte Fälschung und rein literarisch zu erklären, wie unten unter „VI und VII“ auseinandergesetzt ist. Es kommt nun aber noch mehr hinzu. Wie gesagt, hängen nicht nur die benachbarten D.-Suttas unter sich zusammen, sondern auch andere. Dabei brauchte von vornherein nichts Auffälliges zu sein, denn alle kanonischen Werke haben untereinander gemeinsame Stücke¹⁾, was ebenso für die metrischen Teile wie für die prosaischen gilt, und speziell den D. haben alle anderen oder wenigstens die meisten benutzt. Der Sachverhalt ist aber der, daß der D. (wie übrigens die meisten kanonischen Werke) bei weitem am meisten sich selber gleicht. Da die Übereinstimmungen und Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen kanonischen Werken ohne Beeinträchtigung des einen oder andern kreuz und quer hin und herlaufen und keine Spur einer Grenzscheide besteht, so müßte, wenn die einzelnen Werke objektive Zusammenstellungen von Reden Buddhas wären, die Verteilung der Parallelen wenigstens auf die einzelnen gleichartigen Werke ja doch ohne allen Zweifel eine ungefähr gleichartige sein. Daß der D. keinem anderen kanonischen Werke so gleicht wie sich selbst, beweist aufs neue das Vorhandensein von etwas Persönlichem, und daß er nicht eine Sammlung von Reden Buddhas ist. Und hier werden wir schon schließen müssen, daß er ein persönlich verfaßtes Werk eines einheitlichen Schriftstellers ist²⁾.

Es ist noch weiter zu beachten: Nicht jedes einzelne D.-Sutta weist denselben Reichtum von Zusammenhängen mit den übrigen auf, sondern es gibt einige in dieser Hinsicht ganz besonders fruchtbare:

1) Am meisten wohl D. und M. Nur die Partien mit Zahlenschemata haben begrifflicher Weise eine besonders enge Beziehung zum A., deren Grund ja auf der Hand liegt.

2) Die ganz allgemeine Möglichkeit vereinzelter nachträglicher Einschübe soll natürlich nicht ausgeschlossen werden.

namentlich I, II (und die eine oder andere von dessen Variationen III—XIII), XIV, XVI, von III besonders das Mahāpurisa- und Cakkavattī-Motiv etc. Auch das spricht gegen bloßen Zufall. Diese hervorragend fruchtbaren sind auch gerade die, die überhaupt 5 grundlegende Bedeutung im D. haben. Hierüber Ausführliches in dem schon angekündigten Artikel über den Grundgedanken des D.

Auch von den nicht sehr zahlreichen Kongruenzen der übrigen D.-Suttas mit nicht benachbarten sind mehrere eigenartig genug, um nach allem schon Gesagten und gestützt auf das noch zu Sagende 10 auch für sie die Erklärung als am nächsten liegend betrachten zu dürfen, die Suttas, in denen sie stehen, entstammten einem und demselben Autorenkopf. So D. V. 19 = XVII. 1. 24 *Atha kho . . . khattiyā anuyuttā . . .* (XVII *brāhmaṇagahapatikā*) *pahūtaṃ sāpateyyaṃ ādāya rājānaṃ Mahāvijitaṃ* (XVII *Mahāsudassanaṃ*) 15 *upasamkamitvā evaṃ āhamsu: Idam deva pahūtaṃ sāpateyyaṃ devaṃ yeva uddissa ābhataṃ* (XVII *āhataṃ*) *taṃ devo patigaṇhātūti* (XVII *hatūti*). *Alam bho mama pi idam* (in XVII fehlt *idam*) *pahūtaṃ sāpateyyaṃ dhammikenā balinā abhisaṃkhittam* (in XVII *khataṃ*). *Tañ ca* (*ca* fehlt in XVII) *vo hotu ito ca* 20 *bhīyo harathāti. Te raññā paṭikkhittā ekamantaṃ apakkaṃma evaṃ sammantesuṃ* (XVII und v. l. B^{mp} von V *samacintesuṃ*): *Na kho etaṃ amhākaṃ patirūpaṃ* (XVII hat hier noch *yaṃ*) *mayā imāni sāpateyyāni punad eva sakāni gharāni paṭihareyyāma* (XVII *paṭiharāma*). — IX. 35 + 37 = XIII. 19 + 21 25 *Seyyathā pi puriso evaṃ vadeyya: Ahaṃ yā i janapade janapadakalyāṇi taṃ icchāmi taṃ kāmemeṭi. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yaṃ tvam janapadakalyāṇiṃ icchasi kāmesi jānāsi taṃ janapadakalyāṇiṃ khatti* (*khattiyi* in XIII) *vā brāhmaṇi vā vessi vā suddi vā ti? Iti pu, no ti vadeyya.* 30 *Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yaṃ tvam janapadakalyāṇiṃ icchasi kāmesi jānāsi taṃ janapadakalyāṇiṃ evaṃ nāmā evaṃ-gottā ti vā dīghā vā rassā vā majjhimā ti vā* (in XIII fehlen diese drei Worte) *kālī vā sāmā vā maṅgura-ochavi vā ti amukasmīṃ gāme vā nigame vā naḡare vā ti? Iti puṭṭho no ti vadeyya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yaṃ tvam na jānāsi na passasi taṃ tvam icchasi kīmesīti? Iti puṭṭho āmo ti vadeyya. Tam kim maññasi Po.* (*Vāsetṭha* in XIII) *Nanu evaṃ sante tassa purisassa appāṭihirakataṃ bhāsitaṃ sampajjatī? Addhā kho bhante* (XIII *kho bho Gotama*) 40 *evaṃ sante tassa purisassa appāṭihirakataṃ bhāsitaṃ sampajjatī . . . Seyyathā pi Poṭṭhapāda* (*Vāsetṭha* in XIII) *puriso cātum ahāpāthe nissenīṃ kareyya pāsādassa ārohaṇāya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yassa tvam pāsādassa ārohaṇāya nissenīṃ karosi, jānāsi taṃ pāsādaṃ puratthimāya vā disāya pacchimāya vā disūya uttarāya vā disāya dakkhiṇāya vā disāya* (XIII ohne diese *vā* und mit Vertauschung von *pacchimāya* und *dakkhiṇāya*) *ucco vā nīco vā majjhimo* (in XIII

majjho mit v. l. BB *majjhimo*) *vā ti? Iti puṭṭho va* (XIII ohne *va*) *no ti vadeyya. Tam enaṃ evaṃ vadeyyuṃ: Ambho purisa yaṃ tvam na jānāsi na passasi tassa tvam pāsādassa ārohaṇāya nissenīṃ karositi? Iti puṭṭho āmo ti vadeyya. Tam kim maññasi Poṭṭhapāda* (XIII *Vāsetṭha*)? *Nanu evaṃ sante tassa purisassa appāṭihirakataṃ bhāsitaṃ sampajjatī? Addhā kho bhante* (XIII *kho bho Gotama*) *evaṃ sante tassa purisassa appāṭihirakataṃ bhāsitaṃ sampajjatī.* 5

Was dann noch ganz besonders für den Schluß auf einheitliche persönliche Abfassung des D. in die Wagschale fällt, das ist die 10 Tatsache, daß er von einem leitenden Gedanken durchzogen ist und seine Suttas durch diese verbunden sind. Vgl. oben p. 410. Diese Art Verknüpfung kann schwerlich erklärt werden aus Erweiterungen des D. durch Fortsetzer und aus dem Eingehen derselben auf die Intentionen des Grundstock-Verfassers, denn diese leitenden Gedanken 15 sind nicht so massiv ausgeprägt, daß die Fortsetzer sie erkannt und sich nach ihnen gerichtet haben würden. Sutta II—XIII freilich sind ja als variierende Einrahmungen desselben Textes leicht kenntlich. Aber wie mit dieser Serie das Sutta I zusammenhängt und wieder Sutta XIV, wie das Thema von II—XIII z. B. in XVI nur 20 so ganz leichtin angedeutet, aber doch angedeutet wird, wie sich XVI im übrigen zum Grundthema von II—XIII, zu I und zu XIV verhält und XXVI zu den genannten, und wie namentlich Suttas I und II für die späteren den Kompaß bilden, das alles ist in viel zu feinen Linien skizziert, als daß spätere Fortsetzer es 25 herauszufinden im Stande gewesen sein würden.

Wir sind in der angenehmen Lage, durch eine Gegenprobe die Verlässlichkeit des von mir aus den Suttazusammenhängen gezogenen Schlusses zu erweisen. Wären diese Zusammenhänge zufällig, dann müßte natürlich jede andere Anordnung der D.-Suttas eine ungefähr 30 gleiche Menge von Zusammenhängen der dann benachbarten nachzuweisen ermöglichen. Wählen wir, damit eine solche andere Anordnung nicht nach meinen Wünschen ausgesucht erscheine, eine historisch gegebene! Im chinesischen Dīrghāgama entsprechen die einzelnen Suttas von No. I an folgenden des Pāli-Dīghanikāya¹⁾: 35 XIV; XVI + XVII; XIX; XVIII; XXVII; XXVI; XXIII; XXV; XXXIII; XXXIV; ?; ?; XV; XXI; XXIV; XXXI; XXIX; XXVIII; XX; III; I; IV; V; XI; VIII; XIII; II; IX; XII; ?²⁾. Wir gehen natürlich hinweg über das Verhältnis von XIV: XVI, XVI: XVII, XIX: XVIII, XXVII: XXVI, XXXIII: XXXIV, XXIX: XXVIII und 40 IV: V, da wir das ja schon aus der Betrachtung der Pāli-Anordnung kennen, und da dadurch die Anordnung des Pāli-D. schon von

1) Nach Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, Vol. XXXV, Part. III.

2) Die Fragezeichen bedeuten, daß Anesaki das dem an der betreffenden Stelle stehenden chines. Sūtra entsprechende Sutta des Pāli-D. nicht festgestellt hat.

vornherein für diese Suttas im wesentlichen bestätigt wird. Abgesehen von den Zusammenhängen dieser Suttas hat mir die Lektüre sämtlicher Dīghanikāya-Suttas nach dieser chinesischen Reihenfolge¹⁾ nur nachstehende dürftige Berührungen gezeigt. XVII und XIX berühren sich dadurch, daß in beiden eine Geschichte der Vergangenheit (*bhūtapubbam*) erzählt wird (XVII. 1. 3 ff.; XIX. 29 ff.). Beide Geschichten haben aber nichts miteinander zu tun.

In XVIII. 25 steht: *idaṃ kusalan ti yathābhūtam nappajānāti, idaṃ akusalan ti yathābhūtam nappajānāti idaṃ sāvajjaṃ idaṃ anavajjaṃ, idaṃ sevītabbāṃ idaṃ na sevītabbāṃ*, in XXVII. 5 + 6: *ye 'me dhammā akusalā . . sāvajjā . . asevitabbā; 6: ye 'me dhammā kusalā . . anavajjā . . sevītabbā*.

In XXVI. 12 und XXIII. 7 stimmt die Form des Befehles zu einer Hinrichtung überein: *Tena hi . . imaṃ purisaṃ dalhāya rajjuyā pacchā-bāhaṃ gālha-bandhanam bandhītvā khuramundam karītvā kharassarena panavena rathiyāya rathiyam sīnghātakena sīnghātakam parinetvā dakkhīnena dvārena nikkhamītvā dakkhīnato nagarassa . . sisam assa* (in XXIII. 7 *sisaṃ* ohne *assa*) *chīndatha*.

In XXIII. 11: *Ye kho te . . samaṇa-brāhmaṇā araṇṇe vana-paṭṭhāni paṭṭhāni senāsanāni paṭisevanti appasaddāni appaniggḥosāni*; in XXV. 4: *. . so Bhagavā araṇṇe vanapaṭṭhāni paṭṭhāni senāsanāni paṭisevati appasaddāni appaniggḥosāni*.

In XXV. 17 und XXXIII. 1. 11 (VI): *mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharītvā viharatī tathā dutiyam tathā tatiyam tathā catuttham* (in XXIII. 11 *tthim*). *Iti uddham adho tīriyam sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokam mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamānena averena avyāpajjhena pharītvā viharatī. Karuṇāsahagatena cetasā . . . mudītāsahagatena cetasā . . . upekkhāsahagā c . . .* Es ist aber zu beachten, daß XXXIII registerartig die Begriffs-Schemata aus dem ganzen D. rekapituliert und daß unser Stück noch an verschiedenen anderen Stellen des D. erscheint.

In XXI. 2. 7: *tyāham upasaṃkamītvā ime paṇhe pucchāmi. Te mayā puṭṭhā na sampāyantī, asampāyantā mamaṃ yeva paṭipucchantī . . . Tesāham puṭṭho vyākaroṃi*; XXIV. 2. 14: *Te 'haṇi upasaṃkamītvā evaṃ vadāmi . . . Te mayā puṭṭhā na sampāyantī. Asampāyantā mam aṇṇe va paṭipucchantī. Tesāham puṭṭho vyākaroṃi*. Außerdem in XXI. 2. 7 und XXI. 2. 6 je eine „*Bhūtapubbam*“-Geschichte.

In XXIV. 2. 7 ist die Rede von einem Schakal (*sigāla*, v. 1. 40 *B^{mr} sigāla*), in XXXI (*Sīngālovāda-Sutta*) von einem Bürger Namens *Sīngālaka*.

In XXXI. 5: *Chandāgatim gacchanto pāpakammaṃ karotī dosāgatim gacchanto p° k° mohāgatim g° p° k° bhayāgatim g° p° k°*; in XXIX. 26: *Abhabbo khīṇāsavo bhikkhu chandāgatim gantuṃ*.

1) Nur der Pāli-Texte nach der chinesischen Folge, da die chinesischen Texte selbst bis auf verschwindende Teile noch nicht zugänglich sind!

Abhabbo kh° bh° dosāgatim gantuṃ. A° kh° bh° mohāgatim g°. A° kh° bh° bhayāgatim g°.

In XXVIII. 1: *Kim nu Sāriputta ye te ahesuṃ atītam addhānam arahanto sammā-sambuddhā, sabbe te . . . Kim pana Sāriputta ye te bhavissanti anāgatam addhānam arahanto sammā-sambuddhā, sabbe te . . .*; in XX. 4: *Ye pi te bhikkhave ahesuṃ atītam addhānam arahanto sammā-sambuddhā tesam pi . . . Ye pi te bhikkhave bhavissanti anāgatam addh° ar° s°-s° tesam pi*. Das sind aber nicht die einzigen D.-Stellen, die diese Worte enthalten.

V. 10 ff. und XI. 67 ff. enthalten je eine „*Bhūtapubbam*“-10 Geschichte.

In VIII. 13 ist der *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo* gegeben, XIII handelt vom *uju maggo . . . Brahmaśāhavyatāya*.

XIII. 7 sowohl wie II. 8 enthalten die auch sonst im D. noch öfter erscheinende Partie *Tam kho pana bhavantaṃ* (in II *Bhaga-15 vantam*) *Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammā-sambuddho vijjācaranāsampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathī sathā devamanussānam buddho bhagavā ti*.

II. 10 dreht sich um die große Schweigsamkeit von Buddha's 20 Bhikkhu-Schar (. . . *Katham hi nāma tava mahato bhikkhu-saṃghassa . . . n' eva khīpitāsaddo bhavissati na ukkāsitāsaddo na nigghoso*), womit zu vgl. ist in IX. 4: *Appasaddā bhonto hontu . . . Ayam Samaṇo Gotamo āgacchati, appasaddakāmo kho pana so āyasmā appasaddassa vaṇṇavādī*. II. 32 und IX. 27 enthält die 25 Fragen: *Hoti Tathāgato param maraṇā, na hoti Tathāgato param maraṇā, hoti ca na hoti ca T° p° m°, n' eva hoti na na hoti T° p° m°*.

Von der Reihe IV, V, XI, VIII, XIII, II, IX, XII hat außerdem natürlich geradeso wie in der Pāli-Anordnung jedes Sutta mit den 30 Nachbarsuttas dieser Reihe die Partie *Idha Tathāgato loka uppajjati* gemeinsam.

Das ist, so viel ich sehe, alles. Übersehen haben könnte ich wohl höchstens ein paar unbedeutende Kleinigkeiten. Ein höchst kümmerliches Resultat gegenüber dem, das sich auf Grund der 35 Reihenfolge des Pāli-D. ergibt! Wenn man die Suttas in der chinesischen Reihenfolge liest, nachdem man sie in der des Pāli-D. gelesen hat, ist die Nichtverwandtschaft der benachbarten Suttas in Wortlaut und Gedankengang so stark auffällig, daß man auf den Gedanken kommen könnte, der Schöpfer der chinesischen Reihen- 40 folge hätte den Suttas diese Anordnung eigens mit der Absicht gegeben, die wortlautlichen und gedanklichen Berührungen der Nachbar-Suttas in der Reihenfolge des Pāli-D. zu vermeiden, wenn nicht eben doch die paar aufgeführten Zusammenhänge auch in der chinesischen wären, die man vielleicht am besten wenigstens z. T. 45 auffaßt als Anlässe für den Anordner des chinesischen Dīghāgama, die betreffenden Sūtras nebeneinander zu stellen. Man wolle sich

von oben p. 413 her erinnern, daß ich schon sagte, es seien im Pāli-D. vereinzelt Berührungen auch nichtbenachbarter Suttas vorhanden. Solche erscheinen eben in der Reihenfolge des chinesischen Dīrghāgama z. T. als Berührungen von Nachbar-Suttas.

5 Wägt man die beiderseitigen Zusammenhänge und zählt sie nicht nur, so muß sich der Eindruck noch wesentlich verstärken, daß eine Anordnung wie die chinesische mit der des Pāli-D. gar nicht konkurrieren kann. XV mit der Anfangsfrage (XV. 2) *Atthi idappaccayā jarā-maraṇaṃ* und der Herleitung dieser Übel Alter und Tod aus der ersten Ursache mittelst der Kausalitätsreihe paßt 10 ausschließlich an die Stelle unmittelbar nach XIV, in dem von dem schrecklichen Eindruck des erstmaligen Anblickes eines Greises und eines Leichnams auf den zukünftigen Buddha Vipassī erzählt wird und wo es schon heißt (in 18) *Kimhi nu kho sati jarāmarāṇaṃ* 15 *hoti kimpaccayā jarā-maraṇaṃ* und wo in 19 (= XV. 3) schon die ganze Kausalitätsreihe erscheint.

I gehört unmittelbar vor die Suttas, die die Partie *Idha Tathāgato loke uppajjati* enthalten (II etc. des Pāli-D.), denn I zeigt die negative Seite (was Buddha nicht lehrt), II etc. die positive 20 (was er lehrt). III vor I steht also an ungehöriger Stelle. I wirkt auch umgekehrt störend innerhalb der Reihe derer von II—XIII, weil diese zusammengehören, da jedes von ihnen die Darlegung des ganzen Heilsweges, d. h. die angegebene Partie *Idha T° l° u°* in sich enthält. U. a. m.

25 Der Nutzen der hier angestellten Gegenprobe erschöpft sich nicht darin, daß sie die Beweisführung für die Tatsache ganz sicher stellt, daß die Suttas des Pāli-D. nicht in Unabhängigkeit voneinander entstanden sind. Sie entscheidet zugleich über die Frage der relativen Originalität der Pāli- und der chines. Version unseres 30 Werkes. Wenn anders nicht die Suttas der letzteren inhaltlich ganz wesentlich von denen des Pāli-D. abweichen, sind sie als sekundär gegenüber den letzteren zu betrachten. Und selbst dann, wenn sie sehr abweichen, stehen sie jener Frage nicht gleichberechtigt gegenüber, es bleibt vielmehr bis zum Beweis des Gegen- 35 teils mindestens die höchste Wahrscheinlichkeit bestehen, daß der Dīrghāgama auf dem Pāli-D. oder auf einer, vielleicht dialektisch abweichenden, aber im Prinzip von diesem nicht verschiedenen Rezension desselben beruht, aber als Ganzes nicht einen besonderen unabhängigen Ursprung hat oder etwa gar originaler und älter sein 40 könnte als der Pāli-D. Auch der 1. Konzilbericht der Nördlichen beweist ja dasselbe. Derjenige der Dharmaguptas läßt den Dīrghāgama ebenso mit dem Fan-tung (Brahmajāla) anfangen (s. Oldenberg, ZDMG. 52, 653) wie der Konzilbericht des Pāli-Kanons in CV. XI, 8¹) und wie das Brahmajāla im Pāli-D. tatsächlich das 1. 45 ist und seinem Inhalt nach logischer Weise das 1. sein muß; im

1) Vgl. JPTS. 1908, p. 47.

chinesischen Dīrghāgama aber steht es an 21. Stelle. Die Suttas I—XII des Pāli-D., die ihrem Inhalt nach untrennbar zusammengehören, hat deshalb auch der Anordner des chines. Dīrghāgama beieinander belassen. Und das Mahāparin.-Sūtra ist sowohl im Dulva 5 wie in der einen chines. Version (des Po Fā-tsu¹) in den Grundlinien nicht verschieden vom Mahāparinibbāna-Sutta des Pāli-D., dessen Gestalt in ihren Einzelheiten am besten erklärlich ist aus der Stellung, die es in der Reihenfolge der Suttas des Pāli-D. hat. Vgl. in dieser Hinsicht meine Abhandlung über die leitenden Gedanken des D. wahrscheinlich in WZKM. XXVII.

Die Möglichkeit, daß Einzelnes im chinesischen Dīrghāgama gleich alt wie der Inhalt des Dīghanikāya oder gar älter sein könnte, gebe ich, ganz allgemein betrachtet, gern zu, weil ich, vielleicht besser als mancher Mitforscher, weiß, daß auch die südbuddhistische Überlieferung keine einheitliche Masse, sondern eine Summe von 15 vielfach zufälligen Reminiszenzen der Werkverfasser ist, von Reminiszenzen also, die in dem einen Falle an ganz altes, im anderen an jüngeres anknüpfen. Um mich gegen Mißdeutungen zu sichern, hebe ich auch noch ausdrücklich hervor, daß ich natürlich weit davon entfernt bin zu behaupten, der Verfasser des originalen D. 20 hätte den ganzen Inhalt seines Werkes nur aus sich selbst geschöpft und hätte gar kein Überlieferungs-Gut vorgefunden und verwertet. Schon die metrischen Bruchstücke, die er mit in seinen Prosa-Text verwebt hat, beweisen ja, daß er gelegentlich etwas von älterer Literatur zehrte. Nur wissen wir nicht, was im D. alles alt ist. 25 Zugestehen, daß manches darin alt sein wird, und behaupten, der D. sei echte urbuddhistische Überlieferungsmasse und authentisch, ist aber natürlich sehr zweierlei. Die Überzeugung, daß Altes mit darin steckt, ist der einzige Trost in der ganzen Trostlosigkeit des buddhistischen Schrifttums. Dürften wir nicht den Glauben hegen, 30 daß doch Altes in den Werken steckt, — wenn wir auch wissen, daß von dem, was wir haben, vieles nicht ursprünglich ist, und wenn wir ganz besonders wohl die Hoffnung gänzlich werden aufgeben müssen festzustellen, was „Buddha“ wirklich gelehrt hat, — dann könnten wir die buddhistischen Forschungen lieber einfach 35 einstellen.

Liste der Verknüpfungen.

I und II.

D. I behandelt Leben und Lehre „mancher Samaṇas und Brahmanen“ (I. 1. 11 und immer wieder *eke samaṇa-brāhmaṇā*) 40 im Gegensatz zur Lebensweise des Samaṇa Gotama (I. 1. 8 ff.) und zur erlösenden Erkenntnis des Tathāgata (I. 1. 28 ff.). Dieses Doppel-Thema nimmt D. II wieder auf: In II. 1 fragt König Ajātasattu

1) So Anesaki a. a. O.; Po-fa-tsu nach Puini, Giorn. Soc. As. It. XXII, Florenz 1909/10.

Vedebiputta seine Minister und Höflinge: *Kaṃ nu kh' ajja samaṇaṃ vā brāhmaṇaṃ vā payirūpāseyyāma, yaṃ no payirūpāsato cittaṃ pasideyya* „Welchem Samaṇa oder Brahmanen wollen wir unsere Aufwartung machen, um unserem Geiste Befriedigung zu verschaffen?“
 6 Er besucht schließlich den Gotama Buddha, erzählt diesem, was für Ansichten er von anderen Lehrern (es sind hier die bekannten sechs Tittbiya) hätte vortragen hören, und wird im Gegensatz dazu von Buddha in dessen Heilsmethode und Lehre eingeweiht (II, 35 ff.).

Auch im einzelnen finden wir, wenn wir hier etwas vorgreifen,
 10 Entsprechungen in den Angaben über die Lehren der Anderen. I. 1. 31 und 34: *So evaṃ āha: Sassaṭṭa attā ca loko ca vañjho kūṭṭho esikaṭṭhāyithito*. „Und daher behauptet er: ‚Ewig ist mein Selbst und die Welt, Neues nicht hervorbringend, unwandelbar wie ein Berg, feststehend ohne Wanken wie ein Pfeiler‘“. Nach II. 26
 15 lehrte Pakudba Kaccāyana: *Satt' ime kāyā akatā . . . vañjhā kūṭṭhā esikaṭṭhāyithitā* „Diese sieben Elementarstoffe sind ungeschaffen . . . , Neues nicht hervorbringend“ . . . etc. wie eben.

I. 2. 27 *Idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā mando hoti momūho. So mandattā momūhattā tatha tatha pañ-*
 20 *ham puṭṭho samāno vācā-vikkhepaṃ upajjati . . . Atthi paro lok ti iti ce maṃ pucchasi atthi paro loko ti iti ce me assa atthi paro loko ti iti te naṃ vyākareyyaṃ. Evaṃ pi me no. Tathā ti pi me no. Aññathā ti pi me no. No ti pi me no. No no ti pi me no. Natthi paro loko ti . . . Atthi ca natthi ca paro*
 25 *loko. N'ev' atthi na natthi paro loko. — Atthi sattā opapātikā . . . — Atthi sukata-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko . . .*
 „Bhikkhu's, es kommt vor, daß ein Samaṇa oder Brahmane dumm und einfältig ist. Der gibt, weil er das ist, worüber er auch befragt wird, ausweichende Antworten . . . : 'Wenn du mich fragtest:
 30 ‚Gibt es ein Jenseits?‘, so würde ich, wenn ich der Ansicht wäre: ‚Es gibt ein Jenseits‘, dir antworten: ‚Es gibt ein Jenseits‘. Aber das ist nicht meine Ansicht. Ich sage dazu weder Ja noch etwas Anderes, noch auch Nein, noch ist es meine Ansicht, daß es nicht der Fall sei, daß die Sache sich nicht so verhalte. Wenn du mich
 35 fragtest: ‚Gibt es kein Jenseits?‘ so würde ich . . . (etc. wie eben). ‚Gibt es weder ein Jenseits noch gibt es kein solches?‘ . . . ‚Gibt es übernatürliche Wesen im Jenseits?‘ . . . ‚Gibt es eine Frucht und Vergeltung der guten und bösen Taten?‘ . . .¹⁾ In II. 32 sind diese selben ausweichenden Antworten in ihrem ganzen Umfange
 40 dem Sañjaya Belaṭṭhiputta in den Mund gelegt: *Evaṃ vutte bhante Sañjayo Belaṭṭhiputto maṃ etad avoca: Atthi paro loko ti iti ce maṃ²⁾ pucchasi, atthi paro loko ti iti ce me assa . . . etc.* wie I. 2. 27. In 33 bemerkt der König: *Tassa mayhaṃ bhante etad*

1) Auch schon die §§ 24—26 haben ähnlichen Inhalt und stimmen jeder gegen das Ende auch im Wortlaut mit § 27 überein.

2) *taṃ* ist Druckfehler.

ahosi: Ayañ ca imesaṃ samaṇabrāhmaṇānaṃ sabbabālo sabbamūlho „Herr, da dachte ich bei mir: ‚das ist doch der allerthörichtste und allerkonfuseste von diesen Samaṇas und Brahmanen‘“. Aber auch schon in II. 23 finden wir als eine der Ansichten des Ajita Kesakambala: *natthi sukata-dukkatānaṃ kammānaṃ phalaṃ vipāko, natthi ayaṃ loko natthi paro loko . . . natthi sattā opapātikā*.
 5

I. 1. 8—27, die ausführliche Darlegung des *silā*, der sittlichen Zucht, entspricht, so weit möglich, Wort für Wort II. 43—62. Eine Inextenso-Anführung dieser Partien verbietet die Rücksicht auf die Raumgrenzen.
 10

I. 1. 31 s. oben p. 420.

I. 1. 31 + 32 *Idha bhikkhave ekacco samaṇo vā brāhmaṇo vā . . . tathārūpaṃ cetosamādhim phusati yathāsamaṃhite citta anekavhiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathidaṃ ekam pi jātim dve pi jātiyo tisso pi jātiyo catasso pi jātiyo pañca pi jātiyo*
 15 *dasa pi jātiyo visatim pi jātiyo tiṃsam pi jātiyo cattārisam pi jātiyo paññāsam pi jātiyo jātisatam pi jātisahassam pi jātisatasahassam pi anekāni pi jātisatāni anekāni pi jātisahassāni anekāni pi jātisatasahassāni* (vor dem Rest von 31 gebe ich erst aus 32:) *ekam pi samvattavivattaṃ dve pi samvattavivattāni tīni*
 20 *pi samvattavivattāni cattāri pi s° v° pañca pi s° v° dasa pi s° v°*: (Es folgt sowohl in 31 wie in 32): *Amutrāsīm evaṃnāmo evaṃgotto evaṃvaṇṇo evamāhāro evaṃ sukhadukkhapaṭisaṃvedī evamāyupariyanto. So tato cuto amutra upapādiṃ. Tatrāp' āsīm evaṃnāmo evaṃgotto etc.* wie eben. *So tato cuto idhūpaponno ti*
 25 *iti sākāraṃ sa-uddesaṃ anekavhiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarati*.

II. 93: *So evaṃ samāhite citta . . . anekavhiṭaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathidaṃ ekam pi jātim etc.* (wie I. 1. 31) *jātisatasahassam pi aneke pi samvattakappe aneke pi vivattakappe aneke pi samvattavivattakappe: Amutrāsīm etc.* (wie I. 1. 31 und 32).
 30

I. 2. 27 s. oben p. 420.

I. 3. 12 . . . *Atthi kho bho añño attā dibbo rūpī manomayo sabbāṅgapaccāṅgī ahinindriyo¹⁾* vgl. II. 85: . . . *So imamhā kāyā aññaṃ kāyama abhinimmināti rūpiṃ manomayaṃ sabbāṅgapaccāṅgim ahinindriyaṃ*.
 35

I. 3. 21—24: . . . *Yato kho bho ayaṃ attā vivicc' eva kāmeli vivicca akusaladhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati . . . 22 . . . Yato kho bho ayaṃ attā vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sam-*
 40 *pasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijaṃ pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . . 23 . . . Yato kho bho ayaṃ attā pītīyā ca virāgā upekkhako ca viharati sato ca sampajāno sukhañ ca kāyena paṭisaṃvedetī yan taṃ ariyā ācikkhanti upekkhako satimā sukhavihārī ti tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . . 24 . . . Yato kho bho ayaṃ attā su-*
 45

1) Vgl. auch IX. 22 (s. unter „I und IX“).

khassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā pubb' eva somanassa-
domanassānam atthagamā adukkhāṃ asukkhāṃ upekkhāsati pāri-
suddhiṃ catutthajjhānaṃ upasampajja viharati . . .

II. 75 + 77 + 79 + 81: . . . So vivicc' eva kāmehi vivicca
alcusalehi dhammehi savitakkam savicāram vivekajam pītisukham
paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati . . . 77 Puna ca param . .
bhikkhu vitakkavicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ etc.
(ganz wie oben aus I. 3. 22) . . . 79 Puna ca param . . bhikkhu
pītiyā ca virāgā ca upekkhā ca viharati sato ca sampajāno etc.
10 (ganz wie oben aus I. 3. 23) . . . 81 Puna ca param . . bhikkhu
sukhassa ca pahānā etc. (ganz wie oben aus I. 3. 24) . . .¹⁾

II und III.

II. 8: Ayaṃ deva Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho am-
hākaṃ Ambavane viharati mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ
15 aḍḍhatelasehi bhikkhusatehi. Taṃ kho pana Bhagvantaṃ
Gotamaṃ evaṃ kalyāno kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā
arahaṃ sammāsambuddho vijjācarāṇasampanno sugato lokavidū
anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho
bhagavā ti. III. 1. 2. Assosi kho Brāhmaṇo Pokkharasādi:
20 Samaṇo khalu bho Gotamo . . . mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ
pañcamattehi bhikkhusatehi . . . Icchānaṅkale viharati Icchānaṅkala-
vanasaṅde. Taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāno
kittisaddo abbhuggato: Iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsamb-
25 buddho vijjācarāṇasampanno sugato lokavidū anuttaro puri-
sadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā. Diese
Entsprechung setzt sich dann noch weiter durch die folgenden Sutta's
fort: IV. 2; V. 2; VI. 1; XII. 3; vgl. auch XIII. 7; XXIII. 2 und 3.
Der letzte Satz von *iti* an auch XVI. 2. 9 und XXIV. 1. 6; und
von *iti* bis *bhagavā* auch in II. 40 und dessen Parallelstellen.

30 II. 9, letzten Satz vgl. III. 2. 16, 2. Abschnittes erstem Satze.
II. 11: Atha kho rājā Māgadho Ajātasattu Vedehiputto yā-
vatikā nāgassa bhūmi nāgena gantvā nāgā paccorohitvā pattiko
va yena maṇḍalamālassa dvāraṃ ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā
35 Jivakaṃ Komārabhaccaṃ etad avoca: Kahaṃ pana samma Ji-
vaka Bhagavā ti? III. 1. 6: . . . Ambaṭṭho māṇavo . . . yāvatikā
yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattiko va . . .
7: . . . yena te bhikkhū ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā te
bhikkhū etad avoca: Kahaṃ nu kho bho etarahi so bhavaṃ
40 Gotamo viharati? Bis *upasaṃkamitvā* mutatis mutandis z. T.
ebenso auch III. 2. 13 und 16. Vgl. auch XIV. 2. 1 und 3. 10;
XVI. 1. 3 unter „XIV und XVI“.

II. 40—98 = III. 2. 2: *Idha mahārāja* (resp. in III *Ambaṭṭha*)
Tathāgato loke uppajjati arahaṃ sammāsambuddho vijjācarāṇa-

1) Vgl. ferner unten p. 424; und D. XVII. 2. 3; XXII. 21; XXIX. 24;
XXXIII. 1. 11 (IV).

sampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā
devamanussānaṃ buddho bhagavā. So imaṃ lokaṃ sadevakam
samārakam sabrahmakam sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajam sadeva-
manussam sayam abhiññā sacchikatvā pavedeti. So dhammaṃ
deseti ādikalyānaṃ majjhe kalyānaṃ pariyoṣānakalyānaṃ sāttham
savayaṇjanam kevalaparipuṇṇam parisuddham brahmācariyam
pakāseti. Etc.¹⁾ Diese ganze Paragrafenreihe findet sich auch
wieder als IV. 23; V. 27; VI. 16—19; VII. 2—5; VIII. 18—20;
IX. 7—13²⁾; X. 1. 7—2. 36; XI. 9—53; XII. 19—76; XIII. 40—75.
Das dreifache Thema dieser Paragrafen ist *śīla*, *saṃādhi*, *paññā*³⁾.
Es ist also augenscheinlich eine abgekürzte Andeutung dieser selben
Partie, wenn in XVI so häufig (XVI. 1. 12; 14; 18; 2. 4; 10; 20;
4. 4; 12) der Satz erscheint: *Tatra sudaṃ Bhagavā . . . viharanto*
etad eva bahulaṃ bhikkhūnaṃ dhammiṃ kathaṃ karoti: Iti śīlam
iti saṃādhi itī paññā . . . Und wie am Schluß jener Paragrafen-
15 reihe (II. 98 etc.) die Bemerkung steht: *Tassa evaṃ jānato evaṃ*
passato kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati bhavāsavā pi cittaṃ v°
avijjāsavā pi c° v°, so fährt XVI. 1. 12 etc. fort: . . . *paññā pari-*
bhāvitaṃ cittaṃ sammad eva āsavehi vimuccati seyyathidaṃ
kāmāsavā bhavāsavā dīṭṭhāsavā avijjāsavā ti.

II. 40 ff. wirkt auch weiter in XXVI. 25 + 28: . . . *Metteyyo*
nāma Bhagavā loke uppajjissati arahaṃ sammāsambuddho vijjā-
carāṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi
satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā seyyathā pi 'ham etarahi
loke uppanno arahaṃ sammāsambuddho vijjācarāṇasampanno
25 *sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devama-*
nussānaṃ buddho bhagavā. So imaṃ lokaṃ sadevakam samārakam
sabrahmakam sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajam sadevamanussam sa-
yam abhiññā sacchikatvā pavedessati seyyathā pi 'ham etarahi
imaṃ lokaṃ sadevakam samārakam sabrahmakam sassamaṇa-
30 *brāhmaṇiṃ pajam sadevamanussam sayam abhiññā sacchikatvā*
pavedemi. So dhammaṃ desissati ādikalyānaṃ majjhekalyānaṃ
pariyoṣānakalyānaṃ sāttham savayaṇjanam kevalaparipuṇṇam
parisuddham brahmācariyam pakāsesati seyyathā pi 'ham etarahi
dhammaṃ desemi ādikalyā aṃ majjhekalyānaṃ pariyoṣānakalyā-
35 *naṃ sāttham savayaṇjanam kevalaparipuṇṇam parisuddham brahma-*
cariyam pakāsemi. Das Folgende entspricht sich dann so mit D. II:
II. 42: *Evaṃ pabbajito samāno pātimokkhasamvarasamvuto viharati*
ācāragocarasampanno anumatteṣu vajjesu bhayadassāvī samādāya
sikkhāti sikkhāpadesu. XXVI. 28: Gocare bhikkhave caratha sake
40 *pettike visaye . . . Idha bhikkhave bhikkhu silavā hoti pātimokkha-*

1) Ich gebe oben im Text nur den Wortlaut von 40. Raumgründe ver-
bieten die Extensio-Anführung der ganzen Partie.

2) Genauer gesagt entspricht IX. 7—13 nur II. 40—81.

3) Wie ja auch Ananda in D. X. 1. 6 von Buddha im Hinblick auf jene
*Idha Tathāgato . . .*Partie sagt, daß er drei Dinge empfehle: *ariya sila-*
kkhandha, *ariya saṃādhi-kkhandha* und *ariya paññakkhandha*.

saṃvarasaṃvuto viharati ācāragocarasampanno aṇumattesu vājjesu bhayaḍassāvī samādāya sikkhati sikkhāpadesu . . .

II. 75: . . . *So vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 77 *Puna ca paraṃ . . . bhikkhu vitakka-vicārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijā pītisukhaṃ dutiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 79 *Puna ca paraṃ . . . bhikkhu pītīyā ca virāgā ca upekhako ca viharati sato ca sampajāno* 10 *sukhañ ca kāyena patisaṃvedeti yaṃ taṃ ariyā ācikkhanti upekhako satimā sukhavīhāri ti tatiyajjhānaṃ upasampajja viharati . . .* 81 *Puna ca paraṃ . . . bhikkhu sukhaṃ ca pahānā dukkhaṃ ca pahānā pubb' eva somanassadomanassānaṃ atthagamā adukkhaṃ asukhaṃ upekhāsati pārisuddhīṃ catutthajjhānaṃ upa-* 15 *sampajja viharati*¹⁾. XXVI. 28, Fortsetzung: *Idha . . . bhikkhu vivicc' eva kāmehi vivicca akusaladhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja viharati vitakkavīcārānaṃ vūpasamā ajjhataṃ sampasādanaṃ cetaso ekodibhāvaṃ avitakkaṃ avicāraṃ samādhijā pītisukhaṃ duti-* 20 *yajjhānaṃ . . . pe . . . tatiyajjhānaṃ . . . pe . . . catutthajjhānaṃ upasampajja viharati.*

Mit II. 40 hängt ferner zusammen der Satz von XVI. 5. 23: *Kadāci karahaci Tathāgatā loke uppajjanti arahanto sammāsambuddhā*²⁾; der von XXI. 1. 11: *Yadā Tathāgatā loke uppajjanti* 25 *arahanto sammāsambuddhā*; auch der Satz von XXIX. 8: *Idha pana Cunda satthā ca loke udapādi araham sammāsambuddho . . .*, und der von 14: *Aham kho pana Cunda etarahi satthā loke uppanno araham sammāsambuddho.*

II. 40, die beiden letzten Sätze (*So imaṃ lokam bis pakāseti*) 30 auch genau = III. 1. 2: . . . *So imaṃ lokam . . . pakāseti.*

II. 98 s unter II. 40—98.

II. 99 = III. 2. 22: . . . *Abhikkantaṃ . . . bhikkantaṃ . . .* 35 *Seyyathā pi . . . nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya paticchannaṃ vā vivareyya mūlhassa vā maggaṃ ācikkheyya andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya cakkhumanto rūpāni dakkhinti evam eva Bhagavatā* (in III *bhotā Gotamena*) *anekaparīyāyena dhammo pakāsito. So ahaṃ bhante Bhagavantaṃ* (in III *Esāham kho bho Gotama saputto sabhariyo sapaṛiso sāmacco bhagavantaṃ Gotamaṃ*) *saraṇaṃ gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṃghaṃ ca,* 40 *upāsakam maṃ Bhagavā* (in III *bhavaṃ Gotamo*) *dhāretu ajjattaṃ pānupetaṃ saraṇaṃ gataṃ*³⁾.

1) Über die Zusammengehörigkeit dieser vier Paragraphen-Stücke mit I. 3. 21—34 s. oben p. 421f.

2) Wie dieser selbe Gedanke in D. XIV weiter gewirkt hat, werde ich in meiner Untersuchung über die Gedankenzusammenhänge der D.-Suttas darlegen.

3) Ähnlich auch wieder IV. 24; V. 28; VIII. 23; IX. 54 und 55; X. 2. 37; XVI. 5. 28 und überhaupt oft im Kanon. Wenn aber auch dieses Stück

III. 1. 2 s. unter II. 8 und unter II. 40.

III. 1. 6 s. unter II. 11.

III. 2. 2 s. unter II. 40—98.

III. 2. 13 und 16 s. unter II. 11.

III. 2. 22 s. unter II. 99.

III und IV.

Der Anfang beider Suttas ist ganz übereinstimmend gebaut: III. 1. 1 bis in den Beginn von III. 1. 3 hinein: *Evam me sutam. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhīṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Icchā-* 10 *naṅkalam nāma Kosalānaṃ brāhmaṇagāmo tad avasari. Tatra sudam Bhagavā Icchānaṅkale viharati Icchānaṅkalavanasaṅde. Tena kho pana samayena Brāhmaṇo Pokkharasādi Ukkattham ajjhāvasati* 15 *sattussadam satīnakatthodakam sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Pasenadīkosalena dīnaṃ rājadāyaṃ brahma-* 15 *deyyaṃ. 2. Assosi kho Brāhmaṇo Pokkharasādi: Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Kosalesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhīṃ pañcamattehi bhikkhusatehi Icchānaṅkalam anupatto Icchānaṅkale viharati Icchānaṅ-* 20 *kalavanasaṅde. Tam kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ* 20 *kalyāṇo kittisaddo abhuggato: Iti pi so Bhagavā* (etc. s. oben 422). *So imaṃ lokam sadevakaṃ* (etc. s. oben p. 423). *Sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahantaṃ dassanaṃ hoti. 3. Tena kho* 25 *pana samayena brāhmaṇassa . . .*

IV. 1 bis in den Beginn von IV. 3 hinein: *Evam me sutam. 25 Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Aṅgesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhīṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Campā tad avasari. Tatra sudam Bhagavā Campāyaṃ viharati Gagga-* 30 *rāya Pokkharaniyā tire. Tena kho pana samayena Sonadaṅḍo Brāhmaṇo Campaṇ ajjhāvasati* 30 *sattussadam satīnakatthodakam* 30 *sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Magadhena Seniyena Bimbisārena dīnaṃ rājadāyaṃ brahmadeyyaṃ. 2. Assosum kho Campeyyakā brāhmaṇagahaṃpatikā: Samaṇo khalu bho* (etc. = mit, bezw. analog zu III. 1. 2). 3. *Tena kho pana samayena Sonadaṅḍo brāhmaṇo . . .*

Es schließt sich dann ferner auch Sutta V mit ganz ent- 35 sprechend gebautem Anfange an: 1. *Evam me sutam. Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Magadhesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhīṃ pañcamattehi bhikkhusatehi yena Khānumataṃ nāma Magadhānaṃ Brāhmaṇagāmo tad avasari. Tatra sudam Bhagavā Khānumate viharati Ambalattikāyaṃ. Tena kho pana* 40 *samayena Kūṭadanto brāhmaṇo Khānumataṃ ajjhāvasati* 40 *sattussadam satīnakatthodakam sadhaññaṃ rājabhoggaṃ raññā Māya-*

eine stereotype Phrase geworden ist, so dürfen wir es darum doch nicht übergehen, denn wir wissen ja gar nicht, ob unsere beiden Stellen nicht die ersten Stellen gewesen sind, an denen es erschien.

Zeitschrift der D. M. G. Bd. LXXVII.

dhenā Seniyena Bimbisārena dinnam rājadāyam brahmadeyyam . . .
 2. Assosum kho Khānumatakā brāhmaṇagahapatikā: Samaṇo
 khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Magadhesu
 cārikam caramāno mahatā bhikkhusamghena saddhīm pañca-
 5 mattehi bhikkhusatehi Khānumatam anuppatto Khānumate viharati
 Ambalaṭṭhikāyam. Tam kho pana Bhagavantam Gotamam evam
 kalyāṇo kittisaddo (etc. = III. 1. 2). Sādhu kho pana tathārū-
 pānam arahatam dassanam hotiti . . . 3. Tena kho pana sama-
 yena Kūṭadanto brāhmaṇo . . .

10 Auch der Anfang von VI stimmt in der Hauptsache damit
 überein: 1. Evam me sutam. Ekaṃ samayam Bhagavā Vesāliyam
 viharati Mahāvane kūṭagārasālāyam. Tena kho pana samayena
 sambahulā Kosalakā ca brāhmaṇadūtā Māgadhakā ca brāhmaṇa-
 15 dūtā Vesāliyam pativasanti kenacid eva karaṇiyena. Assosum
 kho te Kosalakā ca brāhmaṇadūtā Māgadhakā ca brāhmaṇadūtā:
 Samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito
 Vesāliyam viharati Mahāvane kūṭagārasālāyam. Tam kho pana
 Bhagavantam Gotamam evam kalyāṇo kittisaddo (etc. = III. 1. 2).
 Sādhu kho pana tathārūpānam arahatam dassanam hotiti. 2. . .
 20 Tena kho pana samayena . . .

Dann entspricht XII. 1: Evam me sutam. Ekaṃ samayam
 Bhagavā Kosalesu cārikam caramāno mahatā bhikkhusamghena
 saddhīm pañcamattehi bhikkhusatehi yena Sālavatikā tad avasari.
 Tena kho pana samayena Lohicca brāhmaṇo Sālavatikam ajjhā-
 25 vasati sattussadam satīnakatthodakam sadhaññaṃ rājabhoggam
 rañña Pasenadi-Kosalena dinnam rājadāyam brahmadeyyam . . .
 3. Assosi kho Lohicca Brāhmaṇo: Samaṇo khalu bho Gotamo
 Sakyap° Sakyakulā pabb° Kosalesu car° car° mahatā bhikkhu-
 samgh° saddh° pañcamattehi bhikkhusat° Sālavatikam anuppatto.
 30 Tam kho pana Bhagavantam Got° ev° kaly° kitt° (etc. = III. 1. 2).
 Sādhu kho pana tathārūpānam arahatam dassanam hotiti.

Der Anfang von XXIII ist ebenfalls entsprechend gebaut:

1. Evam me sutam. Ekaṃ samayam āyasmā Kumārakassapo
 Kosalesu cārikam caramāno mahatā bhikkhusamghena saddhīm
 35 pañcamatt° bhikkhusat° yena Setavyā nāma Kosalānam nagaram
 tad avasari. Tatra sudam āyasmā Kumārakassapo Setavyāyam
 viharati uttarena Setavyā Simsapāvane. Tena kho pana sama-
 yena Pāvāsī rājāñño Setavyam ajjhāvasati sattussadam satīna-
 katthodakam sadhaññaṃ rājabhoggam rañña Pasenadi-Kosalena
 40 dinnam rājadāyam brahmadeyyam. 2. . . Assosum kho Setavyakā
 brāhmaṇagahapatikā: Samaṇo khalu Kumārakassapo samaṇassa
 Gotamassa sāvako Kosalesu cārikam car° mah° bhikkhus° saddh°
 pañcamatt° bhikkhusat° Setavyam anuppatto Setavyāyam viharati
 45 uttarena Setavyā Simsapāvane. Tam kho pana bhavantam Kumā-
 rakassapo evam kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Paṇḍito vyatto me-
 dhāvī bahussuto cittakathī kalyāṇapatibhāno vuḍḍho c'eva arahā ca.
 Sādhu kho pana tathārūpānam arahatam dassanam hotiti.

Kehren wir wieder zu der Vergleichung von III und IV allein
 zurück! III handelt zunächst vom Brahmanen Pokkharasādi. Da
 ist es denn augenscheinlich kein Zufall, wenn sein Name auch in
 IV. 5, und zwar ohne eigentlichen sachlichen Grund, erscheint. Die
 Brahmanen sprechen da zum Brahmanen Soṇadaṇḍa: Bhavam hi
 5 Soṇadaṇḍo brāhmaṇassa Pokkharasādissa sakkato garukato . . .
 und in IV. 6 spricht Soṇadaṇḍa: Samaṇo khalu bho Gotamo
 brāhmaṇassa Pokkharasādissa sakkato garukato . . .

III. 1. 3: Tena kho pana samayena brāhmaṇassa Pokkharasā-
 dissa Ambaṭṭho māṇavo antevāsi hoti ajjhāyako mantadharo
 10 tiṇṇam vedānam pāragū sanighaṇḍu-keṭubhānam sakkharappa-
 bhedanam itihāsapāncamānam padako veyyākaraṇo lokāyata-
 mahāpurisalakkhanesu anavayo . . . IV. 5: . . . Bhavam hi,
 Soṇadaṇḍo ajjhāyako mantadharo tiṇṇam vedānam pāragū sani-
 ghaṇḍu-keṭubhānam (etc. = III. 1. 3); und IV. 20: . . . Aṅgako kho
 15 bho mānavako ajjhāyako mantadharo (etc. = III. 1. 3).

In III. 1. 5 sagt der Brahmane Pokkharasādi zum jungen
 Brahmanen Ambaṭṭha: Aham kho pana tāta Ambaṭṭha mantānam
 dātā = „Lieber Ambaṭṭha, ich habe dir die Verse überliefert“, in
 IV. 20 der Brahmane Soṇadaṇḍa betreffs seines Neffen, des jungen
 20 Brahmanen Aṅgaka: Aham assa mante vāceta = „Ich habe ihn
 die Verse gelehrt“.

In III. 1. 17 reden plötzlich die Genossen, die Ambaṭṭha mit-
 gebracht hat, mitten hinein in die Diskussion zwischen ihm und
 Buddha. In IV. 17 tun die Brahmanen, die mit Soṇadaṇḍa ge-
 25 kommen sind, dasselbe. Und sowohl in III. 1. 18 wie in IV. 18
 verweist Buddha sie in ihre Grenzen mit den Worten: Sace kho
 tumhākaṃ . . . evam hoti: . . . appassuto ca Ambaṭṭho māṇavo
 (resp. Soṇadaṇḍo brāhmaṇo) akalyānavākkaraṇo ca . . . duppañño
 ca . . . na ca pahoti . . . samaṇena Gotamena saddhīm asmim vacane
 30 patimantetun ti, tiṭṭhatu Ambaṭṭho māṇavo (resp. Soṇad° br°),
 tumhe mayā saddhīm asmim vacane (in v. l. S^{em} und S^t von III.
 1. 18 und in IV. 18 fehlt hier asmim vacane) mantavho. Sace
 pana tumhākaṃ . . . evam hoti: . . . bahussuto ca Ambaṭṭho māṇavo
 (resp. Soṇad° br°) kalyānavākkaraṇo ca . . . paṇḍito ca . . . pahoti
 35 ca . . . samaṇena Gotamena saddhīm vacane (IV. 18 asmim vacane)
 patimantetun ti, tiṭṭhatha tumhe, A° m° (resp. S° br°) mayā saddhīm
 mantetūti.

III. 2. 2 = IV. 23, s. oben p. 423.

III. 2. 12: . . . Samannāgato kho samaṇo Gotamo dvattim-
 40 samahāpurisalakkhaṇehi . . . IV. 6 (p. 116): . . . Samaṇo khalu
 bho Gotamo dvattimsa-mahāpurisalakkhaṇehi samannāgato.

III. 2. 19 + 20: Adhivāsetu me bhavam Gotamo ajjatanāya
 bhattam saddhīm bhikkhu-samghenāti. Adhivāsesi Bhagavā
 tumhābhāvena. 20. Atha kho brāhmaṇo Pokkharasādi Bhagavato
 45 adhivāsanaṃ viditvā Bhagavato kalam ārocesi: Kālo bho Gotama,
 niṭṭhitam bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṅhasamayam

nivāsetvā pattacivaraṃ ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena brāhmaṇassa Pokkharasādissa parivesanā ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi. Atha kho brāhmaṇo P. Bhagavantam paññatena khādaniyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampavāresi mānavakā ca bhikkhusaṃgham. Atha kho brāhmaṇo P. Bhagavantam bhuttāvīṃ onītapattapāṇīm aññataram nīcam āsanam gahetvā ekamantaṃ nisīdi. IV. 24 f.: Adhivāsetu ca me bh° G° svātānāya bhattam s° bh°-s°. Adhivāsesi Bh° t°. Atha kho Soṇadaṇḍo brāhmaṇo Bhagavato a° v° . . . Bhagavato kalam ārocāpesi: K° bho G° n° bh° ti. 25. Atha kho Bh° p° n° p° ā° s° bh° y° Soṇadaṇḍassa br° nivesanam ten' u° u° p° ā° n°. Atha kho Soṇad° br° Buddhapamukham bhikkhusaṃgham paññatena khādaniyena bh° s° s° sampavāresi. Atha kho Soṇad° br° Bhagavantam bh° o° a° n° ā° g° e° nisīdi. Diese Sätze sind

15 allerdings im Kanon noch sehr oft zu finden. Da aber unsere beiden Stellen die ältesten Stellen ihres Vorkommens sind, so müssen sie hier mit in Betracht gezogen werden. Außerdem beweist z. B. die ganz besonders nahe Entsprechung von IV. 24 f. + 27 mit V. 30, daß auch bei diesen oft wiederkehrenden stereotypen Phrasen der

20 Einfluß des Nachbar-Suttas doch sehr wohl maßgebend gewesen sein kann.

III. 2. 22: . . . *Abhikkantaṃ* etc. (s. oben p. 424) auch = IV. 24.

In III. 2. 22 bekehrt sich Pokkharasādi zu Buddha mit der Formel *Esāham kho bho Gotama saputto sabhāriyo sapaṇiso*

25 *sāmacco bhagavantam Gotamam saraṇam gacchāmi . . . Upāsakamam bhavam Gotamo dhāretu . . . pañupetaṃ saraṇam gataṃ.* In IV. 6 heißt es: *Samaṇam khalu bho Gotamam brāhmaṇo Pokkharasādi saputto sabhāriyo sapaṇiso sāmacco pañehi saraṇam gato.*

30 IV. 1—3 s. unter III. 1. 1—3.

IV. 5 s. unmittelbar vor und unter III. 1. 3.

IV. 6 s. unmittelbar vor III. 1. 3 und unter III. 2. 12 und unter III. 2. 22.

IV. 18 s. unter III. 1. 18.

35 IV. 20 s. unter III. 1. 3 und unter III. 1. 5.

IV. 23 s. unter III. 2. 2.

IV. 24 s. unter III. 2. 22.

IV. 24 f. s. unter III. 2. 19 + 20.

IV und V.

40 IV. 1—3 und V. 1—3 s. zu III. 1. 1—3 unter „III und IV“ (oben p. 425). Zwischen IV und V reicht aber die Entsprechung noch viel weiter:

IV. 1—7 + 9 ist (abgesehen von Land-, Orts- und Personen-namen) wörtlich = V. 1—8. Aus Raumrücksichten unterlasse ich

hier die Anführung des Wortlautes. In V ist nur neu hinzugekommen der letzte Satz von 1 und der erste Absatz von 4¹⁾.

IV. 13 fast ganz = V. 14: *Pañcahi . . . aṅgehi samannāgataṃ brāhmaṇā brāhmaṇam paññāpentī . . . Idha bho brāhmaṇo (V: Purohito brāhmaṇo catuk' aṅgehi samannāgato:) ubhato sujāto*

5 *hoti (in V fehlt hoti) mātiḥ ca pītiḥ ca pītiḥ ca samsuddhagahaniko yāva sattamā pitāmahāyugā akkhitto anupakkuttho jātivādena. Ajjhāyako hoti (hoti fehlt in V) mantadharo tinnaṃ vedānaṃ pārāgū sanighanduketubhānaṃ sakkharappabhedānaṃ iṭṭhāsa-paṇcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu*

10 *anavayo . . . Sīlavā hoti (in V fehlt hoti) vuddhasīli vuddhasīlena samannāgato. Pañḍito ca hoti (in V fehlt ca hoti, es hat dagegen hier noch viyatto) medhāvī paṭhamo vā dutiyo vā sūjama paggaṇhantānaṃ. Imehi kho . . . pañcahi aṅgehi samannāgataṃ brāhmaṇā brāhmaṇam paññāpentī (so IV. In V: Purohito brāhmaṇo imehi*

15 *catuk' aṅgehi samannāgato).*

IV. 23 = V. 27, s. oben p. 423.

IV. 24 = V. 28, s. oben p. 424 Anm. 3.

IV. 24 von *Adhivāsetu ca* an (s. oben p. 428) + 25 + 27 ist noch viel verwandter als mit III. 2. 19 + 20 mit V. 30. Denn

20 sowohl in IV wie in V lautet diese Stelle: *Adhivāsetu (in IV hier noch ca) me bhavam Gotamo svātānāya bhattam saddhiṃ bhikkhusaṃghenāti. Adhivāsesi Bhagavā tuṅhībhāvena. Atha kho Soṇadaṇḍo (V: Kūṭadanto) brāhmaṇo Bhagavato adhivāsanaṃ viditvā utthāy' āsanā Bhagavantam abhivādetvā padakkhinaṃ*

25 *katvā pakkāmi. Atha kho Soṇadaṇḍo (V: Kūṭadanto) brāhmaṇo tassā rattiyā accayena sake nivesane (V: yaññāvāte) paññatam khādaniyam bhojanīyam paññādetvā (V: paññādetvā) Bhagavato kalam ārocāpesi: Kālo bho Gotama niṭṭhitaṃ bhattam ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayam nivāsetvā pattacivaraṃ*

30 *ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena Soṇadaṇḍassa (V: Kūṭadantassa) brāhmaṇassa nivesanam (V: yaññāvāto) ten' upasaṃkami upasaṃkamitvā paññatte āsane nisīdi. Atha kho Soṇadaṇḍo (V: Kūṭadanto) brāhmaṇo Buddhapamukham bhikkhusaṃgham paññatena khādaniyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampavāresi.*

35 *Atha kho Soṇadaṇḍo (V: Kūṭadanto) brāhmaṇo Bhagavantam bhuttāvīṃ onītapattapāṇīm aññataram nīcam āsanam gahetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisīnaṃ (IV: nisīnaṃ, worauf ein Passus folgt, den V nicht hat) kho Bhagavā Soṇadaṇḍam brāhmaṇam (V: kho Kūṭadantaṃ brāhmaṇam Bhagavā) dhammīyā*

40 *kathāya sandassetvā samādapetvā samuttejetvā sampahamsetvā utthāyāsanaṃ pakkāmiti.*

V. 1—3 s. unter IV. 1—3.

V. 1—8 s. unter IV. 1—7 + 9.

1) Auch D. XXIII. 1—4 ist diesen beiden Sutta-Anfängen sehr verwandt.

- V. 14 s. unter IV. 13.
 V. 27 s. unter IV. 23.
 V. 28 s. unter IV. 24.
 V. 30 s. unter IV. 24 + 25 + 27.

IV und VI.

IV. 4: *Tena kho pana samayena nānāverajjakānaṃ brāhmaṇānaṃ pañcamattāni brāhmaṇasatāni Campāyaṃ paṭivasanti kenacid eva karaṇiyena. Assosum bho te brāhmaṇā . . . VI. 1: Tena kho pana samayena sambahulā Kosalakā ca brāhmaṇadūtā*
 10 *Māgadhakā ca brāhmaṇadūtā Vesāliyaṃ paṭivasanti kenacid eva karaṇiyena. Assosum kho te Kosalakā ca brāhmaṇadūtā . . .*

V und VI.

- V. 1 + 2 und VI. 1 + 2 s. oben p. 425 f.
 V. 27 entsprechend VI. 16—19, s. oben p. 423.

VI und VII.

15 VII ist nur ein Abschnitt (§ 15—18) der Rede Buddha's in VI, zu einem besonderen Sutta verselbständigt:
 VI. 15: *Ekam idāhaṃ Mahāli samayaṃ Kosambiyaṃ viharāmi Ghositārāme. Atha kho dve pabbajitā Maṇḍisso ca*
 20 *paribbajako Jāliyo ca dārupattikantevāsi yenāhaṃ ten' upasamkamim̐su upasamkamitvā mama saddhīṃ sammodim̐su sammodānīyaṃ kathāṃ sārāṇīyaṃ vitisāretvā ekamantaṃ aṭṭhaṃsu. Ekamantaṃ thitā kho dve pabbajitā maṃ etad avocum̐: Kin nu kho avuso bho* (fehlt in S^m) *Gotama taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ udāhu añ-*
 25 *ṇaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ ti . . . VII. 1: Evam me sutaṃ. Ekam samayaṃ Bhagavā Kosambiyaṃ viharati Ghositārāme. Atha kho dve pabbajitā M° ca p° J° ca d° yena Bhagavā ten' upasamkamim̐su. Upasamkamitvā Bhagavatā saddhīṃ sammodim̐su s° k° s° v° e° a°.* *E° thī° kho te dve p° Bhagavantaṃ etad avocum̐:*
 30 *Kin nu kho avuso Gotama t° j° t° s° u° a° j° a° s° ti?* Alles übrige ist gleich, nur daß natürlich statt des Pronomens der 1. Pers. und statt der 1. Pers. des Verbs in VI immer *Bhagavā* und die 3. Pers. des Verbs in VII steht. Eingeschlossen ist wieder die mit D. II. 40—97 oder 98 und den folgenden Suttas gemeinsame Partie,
 35 s. p. 423. VI schließt mit: *Idam avoca Bhagavā. Attamaṃ Otthaddho Licchavi Bhagavato bhāsitaṃ abhinanditī.* Dieser Licchavi ist nämlich in VI einer von Buddhas Hörern. VII schließt: *Idam avoca Bhagavā. Attamaṃ te dve pabbajitā Bhagavato bhāsitaṃ abhinandun ti.* Es ist hier einmal ganz klar, daß der
 40 Verfasser sich selbst etwas erdacht hat. Denn VI, aus dem VII abgespalten ist, enthält keine Bemerkung darüber, wie Maṇḍissa und Jāliya Buddhas Worte aufgenommen hätten, und nur VI, d. h.

Buddhas angeblicher eigener Bericht, könnte gegenüber jedem anderen als authentisch in Betracht kommen. Die Schluß-Notiz von VII ist also einfach aus der von VI umgemodelt.

VI + VII¹⁾ und VIII.

In VI. 13: . . . *Puna ca param Mahāli bhikkhu āsavānaṃ*
 5 *khayā anāsavaṃ cetovimuttim̐ paññāvimuttim̐ diṭṭhe va dhamme sayam̐ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.* VIII. 15: . . . *Yato kho Kassapa bhikkhu . . . metta-cittaṃ bhāveti āsavānañ ca khayā anāsavaṃ cetovimuttim̐ paññāvimuttim̐ diṭṭhe va*
 10 *dhamme sayam̐ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati.*

VI. 14: *Atthi kho Mahāli maggo atthi paṭipadā etesaṃ dhammānaṃ sacchikiriyāya. Katamo pana bhante maggo katamā paṭipadā . . . ? Ayam̐ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ*
 15 *sammādītthi sammāsaṃkappo sammāvācā sammākamanto sam-*
mājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi. Ayam̐ kho
Mahāli maggo, ayam̐ paṭipadā . . . Vgl. VIII. 13: Atthi Kassapa maggo atthi paṭipadā yathāpaṭipanno sāmam̐ yeva ñassati sāmam̐
dakkhiti Samaṇo Gotamo kālavādī . . . ti? Katamo ca Kassapa maggo katamā paṭipadā yathāpaṭipannā . . . Ayam̐ eva ariyo
 20 *aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ* (etc. = VI. 14).

VI. 16—19 = VII. 2—5 entspricht VIII. 18—20, s. p. 423.

VI + VII und IX.

VI. 4: *Purimāni bhante divasāni purimatarāni . . . IX. 6* ebenso.

VI. 15 = VII. 1: *Kin nu kho avuso bho* (fehlt in VII) *Gotama taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ udāhu aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ ti?*
 25 IX. 26: *Kim pana bhante, taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ? . . . Kim pana bhante, aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ ti?*

VIII und IX.

VIII. 18—20 entspricht IX. 7—13, s. p. 423.

VIII. 23 von *Abhikkantaṃ* an + 24 letzter Absatz entspricht 30 IX. 55 + 56, nur die Namen sind verschieden: *Abhikkantaṃ bhante* (etc. bis *bhikkhusaṃghañ ca* = II. 99 etc., s. p. 424, statt des dort folgenden Satzes *upāsakam̐ maṃ . . .* folgt aber an unseren beiden Stellen:) *Labheyāhaṃ bhante Bhagavato santike pabbajam̐ labheyam̐ upasampadam̐ ti* (In VIII folgen hier zwei Absätze, die 35 IX nicht hat. Es geht dann an beiden Stellen weiter:) *Alattha kho acelo Kassapa* (in IX statt *a° K°: Citto Hatthīsārīputto*) *Bhagavato santike pabbajam̐ alatthūpasampadam̐* (IX: *alattha upasampadam̐*). *Acirūpasampanno kho paṇ' āyasmā Kassapa* (in IX: *Citto Hatthīsārīputto*) *eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpi*
 40 *pahitatto viharanto na cirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad*

1) Wegen der eben erwähnten eigentlichen Zugehörigkeit von VII zu VI müssen beide hier zusammengekommen werden.

eva' agārasmā anāgariyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭhe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsi: Khinā jāti vusitaṃ brahmacariyaṃ kataṃ karaṇiyaṃ nāparaṃ itthattāyāti abbhāññasi. Aññataro ca kho pan' āyasmā Kassaṇṇo (in IX: Citto Hatthisāriputto) arahataṃ ahoṣīti.

Verknüpfung von IX und X.

IX. 7—13 entspricht X. 1. 7—2. 36 (s. p. 423), d. h. X enthält überhaupt nur die Erörterung des Heilsweges (*Idha Tathāgato* etc.), wozu nur noch eine die näheren Umstände angegebende Einleitung und ein Schluß hinzugefügt ist. Für weitere Anknüpfungen war also kaum Gelegenheit. Übrigens knüpft der Schluß X. 2. 37 mit *Abhikkantaṃ* . . . immerhin an die früheren Suttas und also auch an IX 54 und 55 an.

Über Zusammenhang zwischen IX und XIII s. oben p. 414.

X und XI.

X. 1. 7—2. 36 entspricht XI. 9—53, s. p. 423.

X und XII.

X. 1. 1: *Evam me sutam. Ekam samayaṃ āyasmā Anando Sāvattihīyaṃ viharati . . . Tena kho pana samayena Subho māṇavo Todeyyaputto Sāvattihīyaṃ paṭivasati . . .*

2. *Atha kho Subho māṇavo Todeyyaputto aññatarāṃ māṇavakaṃ āmantesi:*

Ehi tvaṃ māṇavaka, yena samaṇo Anando ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā mama vacanena samaṇaṃ Anandaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchā: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Anandaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchatīti, evañ ca vadehi: . . .

3. *Evam bho ti kho so māṇa-*

XII. 1¹⁾: *Evam me sutam. Ekam samayaṃ Bhagavā Kosalesu cārikaṃ caramāno . . . yena Sālavatikā tad avasari. Tena kho pana samayena Lohicca brāhmaṇo Sālavatikāṃ ajjhāvasati.*

4. *Atha kho Lohicca brāhmaṇo Bhesikaṃ nahāpitaṃ āmantesi:*

Ehi tvaṃ samma Bhesike, yena samaṇo Gotamo ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā mama vacanena samaṇaṃ Gotamaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchā: Lohicca bho Gotama brāhmaṇo bhagavantaṃ Gotamaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchatīti, evañ ca vadehi: . . .

5. *Evam bhante ti kho Bhesiko*

1) Daß XII. 1—3 ferner mit III. 1. 1—3 etc. sich nahe berührt, ist schon p. 426 erwähnt.

vako Subhassa māṇavassa Todeyyaputtassa paṭissutvā yen' āyasmā Anando ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā . . . ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho so māṇavako āyasmantaṃ Anandaṃ etad avoca: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Anandaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadehi: . . .

4. *Atha kho so māṇavako utthāy' āsanā yena Subho māṇavo Todeyyaputto ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā Subhaṃ māṇavaṃ Todeyyaputtaṃ etad avoca: Avocumha kho mayam bhoto vacanena taṃ bhavantaṃ Anandaṃ: Subho māṇavo Todeyyaputto bhavantaṃ Anandaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadehi: . . .*

5. *Atha kho āyasmā Anando tassā rattiyā accayena pubbaṃhasamayam nivāsetvā pattacivaram ādāya Cetakena bhikkhunā pacchāsamaṇena yena Subhassa māṇavassa Todeyyaputtassa nivesanaṃ ten' upasaṅkama.*

XI und XII.

In XI. 3 ff. handelt Buddha von dreierlei Wundern, von denen er zwei Arten ablehnt; in XII. 16 ff. von dreierlei Lehrern, die Tadel verdienen; XI und XII sind also erstens durch die Gemeinsamkeit dieser Dreizahl verknüpft. Das dritte jener drei Wunder in XI ist das Wunder der Heilslehre: „*Idha Tathāgato . . .*“ (XI. 8 ff.). Den drei tadelnswerten Lehrern stellt Buddha in XII als den rechten Lehrer den Tathāgata gegenüber, der die Heilslehre verkündet: „*Idha Tathāgato . . .*“ (XII. 19 ff.). Über die Entsprechung von XI. 9—53 und XII. 19—76 s. p. 423.

XII und XIII.

XII. 3: . . . *Samaṇo khalu bhō Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Kosalesu cārikaṃ caramāno . . . Sālavatikāṃ*

nahāpito Lohiccassa brāhmaṇassa paṭissutvā yena Bhagavā ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā . . . ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Bhesiko nahāpito Bhagavantaṃ etad avoca: Lohicca bhante brāhmaṇo Bhagavantaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadehi: . . .

6. *Atha kho Bhesiko nahāpito . . . utthāy' āsanā . . . yena Lohicca brāhmaṇo ten' upasaṅkama, upasaṅkamitvā Lohiccaṃ brāhmaṇaṃ etad avoca: Avocumha bho mayam bhante tava vacanena taṃ bhagavantaṃ: Lohicca bhante brāhmaṇo Bhagavantaṃ appābādhaṃ appātāṅkaṃ lahuṭṭhānaṃ balaṃ phāsuvihāraṃ pucchati evañ ca vadehi: . . .*

7. *Atha kho Bhagavā pubbaṃhasamayam nivāsetvā pattacivaram ādāya saddhiṃ bhikkhusaṃghena yena Sālavatikā ten' upasaṅkama.*

anuppatto. Taṃ kho pana Bhagavantam Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abhuggato: Iti pi so Bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaranasampanno sugato lokavidū anuttaro purisa-
*dammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā*¹⁾ . . .
 5 XIII. 7: . . . *Ayaṃ kho Bhāradvāja Samaṇo Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Manasākaṭe viharati. . . Taṃ kho pana bhavantam Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abhuggato: Iti pi so Bhagavā araham sammāsambuddho vijjācaranasampanno*
 (etc. wie XII. 3).

10 XII. 19—76 entspricht XIII. 40—75, s. p. 423.

XII. 78: *Abhikkantam bho Gotama* etc. bis *ajjatagge pānupetaṃ saraṇaṃ gatan ti* = XIII. 82: *Abhikkantam bho Gotama* etc. bis *ajjatagge pānupetaṃ saraṇaṃ gate ti*. S. auch oben p. 424 und Anm. 3.

XIII und XIV.

15 XIII. 40 etc. (und überhaupt in allen Suttas von II—XIII, s. oben p. 422 f.): *Idha . . . Tathāgato loka uppajjati araham sammāsambuddho . . . bhagavā* vgl. XIV. 1. 4: *Iti so . . . ekanavuto* (etc.) *kappo yaṃ Vipassī bhagavā araham sammāsambuddho loka u da-*
 20 *pādi*, resp. dann . . . *yaṃ Sikhī bhagavā araham sammāsambuddho loka udapādi*, etc., bis *Imasmuṃ yeva kho bhikkhave bhaddakappe aham etarahi araham sammāsambuddho loka uppanno*.
 D. h. also: nachdem II—XIII hypothetisch vom Erscheinen eines Tathāgata gehandelt haben, gibt der Verfasser von XIV konkrete
 25 Beispiele des Auftretens solcher Tathāgatas, indem er die letzten sieben Buddhas aufzählt, die in der Welt erschienen sind: *Vipassī* bis *Gotama*. Und von Gotama sprechen die Bhikkhus in XIV. 1. 13 als vom *Tathāgata*; und daran knüpfen Buddhas Schlußworte in XIV. 3. 33 an. Augenscheinlich will es der Verfasser recht augen-
 30 fällig machen, daß man in den Aufgezählten solche Tathāgatas und ganz speziell in Gotama Buddha einen solchen Tathāgata zu sehen habe. Der die Suttas II—XIV verbindende Gedanke kommt, wie schon bemerkt (p. 423 f.), auch in XXVI. 25 + 28 und XXIX. 14 wieder zum Durchbruch.

35 Aus XIV sind dann sowohl in XV wie in XVI Gedanken und Sätze wieder aufgenommen und weiter behandelt.

XIV und XV.

In XIV. 2. 2 ff. werden des jungen Vipassī Ausfahrten erzählt, auf denen er einen Greis (*jiṇṇa*, 2), einen Kranken (6), einen
 40 Toten (10) und einen Weltentsagenden sieht. Diese Erscheinungen rufen in ihm folgende Gedanken hervor: *Dhīr atthu kira bho jāti nāma yatra hi nāma jātassa jarā paññāyissati* „Wehe über das, was man Geburt nennt, da an dem Geborenen einst das Alter wahr-
 zunehmen sein wird“ (2), . . . *Dhīr atthu kira bho jāti nāma*,

1) S. auch oben p. 426.

yatra hi nāma jātassa jarā paññāyissati, vyādhi paññāyissati, maraṇaṃ paññāyissati „ . . . da einst des Geborenen . . . Tod wahr-
 zunehmen sein wird“. In 2. 18 findet Vipassī dann die Kausalitäts-
 reihe: *Atha kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa etad ahoṣi: Kimhi nu kho sati jarāmaranaṃ hoti kimpaccayā jarāmaranaṃ*
ti? . . . Jātiyā kho sati jarāmaranaṃ hoti jātipaccayā jarāmaranaṃ
ti. „Bhikkhus, da stieg im Bodhisatta Vipassī der Gedanke auf:
 Was muß da sein, damit Alter und Tod da ist, worauf beruht
 Alter und Tod? Wenn es Geburt gibt, dann ist Alter und Tod
 da, auf der Geburt beruht Alter und Tod“. . . *Kimhi nu kho*
 10 *sati jāti hoti . . . ? . . . Bhave kho sati jāti hoti . . .* „Was muß
 da sein, damit Geburt da ist? . . . Wenn Sein allgemein da ist, ist
 auch Geburt vorhanden“ . . . Usw. Daran knüpft doch ganz deutlich
 an XV. 2: *Atthi idappaccayā jarāmaranaṃ ti? . . . Kimpaccayā*
jarāmaranaṃ ti? . . . Jātipaccayā jarāmaranaṃ ti. „Ist es möglich
 15 zu sagen: Hierauf beruht Alter und Tod? . . . Worauf beruht
 Alter und Tod? . . . Auf der Geburt beruht Alter und Tod“. *Atthi idappaccayā jātiṃ? . . . Kimpaccayā jātiṃ? . . . Bhavappaccayā jātiṃ*. Usw.

XIV. 2. 19 ist größtenteils auch im Wortlaut identisch mit
 20 XV. 3. Das Übereinstimmende lautet: . . . *nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā salāyatanam, salāyatanapaccayā* (in XV. 3 fehlen diese beiden Worte)
phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānaṃ, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā
 25 *jarāmaranaṃ* (XV. 3 hat hier noch *jarāmaranaṃpaccayā*) *soka-paridevadukkhadomanassupāyāsā sambhavanti, evam etassā kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti*.

XIV. 2. 19 hat ferner mit XV. 22 die Worte gemein *Ettāvata jāyetha vā jiyetha vā miyetha vā cavetha vā uppajjetha vā*.
 30

In XIV. 2. 22 fügt der Verfasser nach Abschluß der Erörterung über des Buddha Vipassī Erkenntnis der Kausalitätsreihe (in 21) noch hinzu, daß er später über Entstehen und Vergehen der fünf
Upādāna-kkhandā's (*rūpaṃ, vedanā* etc.) nachgedacht habe, und daß er bald zur Abkehr von ihnen (*anupādāya*) und somit zur
 35 Geistes-Erlösung gelangt sei (*cittam vimucci*). Ganz ähnlich spricht in XV nach der Darlegung der Kausalitätsreihe (bis 22) Gotama Buddha über die Auffassung des Selbstes als *rūpi* („gestaltet“, 22 ff.) und als *vedanā* („Gefühl“, 27 ff.) und nennt (32) den, der diese Auffassung nicht mehr hat und zur Abkehr gelangt ist (*anupādiyaṃ*),
 40 *vimuttacitta*. Wenn nebenbei bemerkt die Erörterung dann sofort zu dem bekannten Thema „*Hoti Tathāgato param maraṇā?*“ hinübergleitet, so geschieht das in Anknüpfung an D. I. wo in 1. 36 und öfter der durch die Erkenntnis von der Gefühle (*vedanā*) Entstehen und Vergehen zur Abkehr Gelangte (*anupādā*) und somit
 45 Erlöste (*vimutto*) *Tathāgata* genannt wird. Über *Tathāgata* vgl. den Anhang des im Druck befindlichen 1. Bandes meiner Tipiṭaka-

Übersetzungen (in „Religiöse Urkunden der Völker“), und meine Abhandlung über den leitenden Grundgedanken des D. (wahrscheinlich in WZKM. XXVII).

XV. 2 s. unter XIV. 2. 2 ff.

5 XV. 3 s. unter XIV. 2. 19.

XV. 22 s. unter XIV. 2. 19.

XV. 22 ff. s. unter XIV. 2. 22.

XIV und XVI.

Andere Fäden laufen aus XIV neben XV vorbei in das Sutta 10 XVI hinein. Über den sachlichen Zusammenhang beider Suttas wird noch an anderer (schon erwähnter) Stelle besonders gesprochen werden.

XIV. 1. 17 ... *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā mātu kucchiṃ okkamati* ... *Ayañ ca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati*. 30 ... *yadā Bodhisatto mātu kucchiṃ mā nikkhamati* ... *Ayañ ca dasasahassī lokadhātu saṃkampati sampakampati sampavedhati*.

XVI. 3. 15 + 16 ... *yadā Bodhisatto Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātukucchiṃ okkamati tadā 'yaṃ paṭhavī kampati saṃkampati sampavedhati* ... *yadā Bodhisatto sato sampajāno mātukucchiṃ mā nikkhamati tadā 'yaṃ paṭhavī kampati saṃkampati sampavedhati*. Es ist auch an die Erdbeben von XVI. 3. 10 und XVI. 6. 10 zu erinnern. XIV. 1. 28: *Yadā Bodhisatto mātu kucchiṃ mā nikkhamati dve udakassa dhārā antalikkhā pātubhavanti*. XVI. 6. 23: *Daḍḍhe kho pana Bhagavato sarīre 25 antalikkhā udakadhārā pātubhavitvā* ...

XIV. 1. 29: *n 'atthi 'dāni punabbhavo*, augenscheinlich ein Versbruchstück, ebenfalls am Schluß von XVI. 2. 2.

XIV. 2. 1: *Yojehi* ... *bhaddāni bhaddāni yānāni* ... *Atha kho* ... *bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddhehi bhaddhehi yānehi 30 uyyānabhūmiṃ niyyāsi*. 3. 10 ... *bhaddāni bhaddāni yānāni yojāpetvā bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddhehi bhaddhehi yānehi Bandhumatiyā rājadhāniyā niyyāsi, yena Khemo migadāyo tena pāyaṃsu, yāvatikā yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattikā va yena Vipassī bhagavā* ... *ten' upasaṃkamāsi*. 35 *Upasaṃkamitvā* ... *ekamantaṃ nisīdiṃsu*. XVI. 1. 3 ... *bhaddāni bhaddāni yānāni yojāpetvā bhaddaṃ yānaṃ abhiruhitvā bhaddhehi bhaddhehi yānehi Rājagahamhā niyyāsi, yena Gijjhakūto pabbato tena pāyāsi, yāvatikā yānassa bhūmi yānena gantvā yānā paccorohitvā pattiko va yena Bhagavā ten' upasaṃkamāsi, upasaṃ-* 40 *kamitvā* ... *ekamantaṃ nisīdi*. XVI. 2. 14 ist genau dasselbe wieder mit Bezug auf Ambapālī gesagt und 2. 15 + 16 + 18 mit Bezug auf die Licchavis. Eine erhebliche Beweiskraft wohnt natürlich der Übereinstimmung zweier Stellen mit so nichtssagendem Inhalt nicht inne. Aber die Möglichkeit, daß dem Geiste des Verfassers 45 von XVI jene beiden Stellen von XIV. 2 noch gegenwärtig waren

und daß sie ihm deshalb mit einfließen, können wir doch nicht abweisen. Vgl. schon D. II. 11 etc. oben p. 422.

XIV. 2. 19: *Samudayo samudayo ti kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu calkkhūṃ udapādi 5 nānaṃ udapādi* „Entstehen, Entstehen (aus Ursachen)!“ Das war das Schauen, die Erkenntnis ... , welche dem Bodhisatta V. über Dinge aufgingen, von denen vorher noch niemand gehört hatte“, und 21 *Nirodho nirodho ti kho bhikkhave Vipassissa Bodhisattassa pubbe ananussutesu dhammesu calkkhūṃ udapādi nānaṃ udapādi* „Vergehen, Vergehen!“ (etc. ebenso). XVI. 2. 2: *Dukkhasamudaya-* 10 *yassa bhikkhave* ... *ananubodhā* ... und *dukkhamārodhassa bhikkhave* ... *ananubodhā* ... „Wegen der Nichterkenntnis des Entstehens des Leidens (aus Ursachen) und des Vergehens des Leidens ...“ Es hat hier aber zugleich aus XV. 1 die Wortgruppe *Etassa Ananda dhammassa ananubodhā* ... mitgewirkt (s. „XV und XVI“). 15

XIV. 3. 10 s. unter XIV. 2. 1.

XVI. 1. 3 s. unter XIV. 2. 1.

XVI. 2. 2 s. unter XIV. 1. 29 und unter 2. 19.

XVI. 2. 14—16 + 18 s. unter XIV. 2. 1.

XVI. 3. 10; 15 + 16 und 6. 10 s. unter XIV. 1. 17. 20

XVI. 6. 23 s. unter XIV. 1. 28.

XV und XVI.

XV. 1: *Etassa Ananda dhammassa ananubodhā appaṭivedhā evam ayaṃ pajā* ... *samsāraṃ nātivattati* (die letzten beiden Worte übrigens augenscheinlich ein Versbruchstück) „Ananda, wegen 25 des Nichterkennens .. dieser Tatsache (nämlich des Resultierens der leidenvollen Seinserscheinungen aus Ursachen oder Prämissen) kommen diese Kreaturen aus dem Kreislauf der Geburten nicht heraus“. XVI. 2. 2: *Dukkhasamudayassa bhikkhave* ... *ananubodhā appaṭivedhā evam idaṃ dīghaṃ addhānaṃ* ... *samsaritaṃ* 30 *mamañ c' eva tumhākañ ca* „Mönche, wegen des Nichterkennens des Entstehens des Leidens (aus Ursachen) bin ich und seid ihr so lange im Kreislauf der Geburten herumgeirrt“. XIV. 2. 19 aber hat auf XVI. 2. 2 zugleich mit eingewirkt, s. oben.

XV. 32: *parinibbāyati* und *maraṇa* in *Hoti Tathāgato* 35 *param maraṇā*? wirkt im Inhalt von XVI (dem Mahāparinibbāna-sutta) nach, was erst in der Untersuchung über die Gedanken-zusammenhänge der D.-Suttas ausführlicher dargelegt werden kann.

XV. 33 behandelt zwei Zahlenschemata, *satta* ... *viññānaṭṭhitiyo, dve ca āyatanāni*. XVI ist voll von solchen Schemata, die die in 40 XV. 33 angefangene Reihe fortspinnen. Das ist nicht vage Vermutung von mir, sondern sicher zu erweisen: Ein großer Teil von XV. 33 gehört eng zusammen mit dem weiteren Zahlenschema XV. 35, welches seinerseits Wort für Wort = D. XVI. 3. 33 ist. Dieser Teil von XV. 33 lautet: *Sant' Ananda sattā sabbaso rūpa-* 45

*saññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthagamā nānatta-
saññānaṃ amanasikārā 'Ananto ākāso' ti ākāsañācāyatanūpagā ...*

*Sant' Ananda sattā sabbaso ākāsañācāyatanam samati-
kkamma 'Anantaṃ viññānaṃ' ti viññānañcāyatanū pagā ... Sant'
5 Ananda sattā sabbaso viññānañcāyatanam samatikkamma 'N'
atthi kiñciti' ākiñcaññāyatanūpagā ... Asaññasattāyatanam
nevasaññānañcāyatanam eva dutiyam¹⁾. Durch Vergleich mit
der folgenden Gegenüberstellung ist die Verwandtschaft leicht zu
ersehen.*

10 XV. 35 ist = XVI. 3. 33. Dieses übereinstimmende Stück
lautet: *Attha kho ime Ananda vimokhā. Katame attha? Rūpi
rūpāni passati. Ayaṃ paṭhamo vimokho. Ajjhataṃ arūpasāññi
bhiddhā rūpāni passati. Ayaṃ dutiyo vimokho. Subhan t'eva
adhimutto hoti. Ayaṃ tatiyo vimokho.*

15 *Sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ at-
thagamā nānattasaññānaṃ amanasikārā 'Ananto ākāso' ti ākā-
sañācāyatanam upasampajja viharati. Ayaṃ catuttho vimokho.*

*Sabbaso ākāsañācāyatanam samatikkamma 'Anantaṃ viñ-
ñānaṃ' ti viññānañcāyatanam upasampajja viharati. Ayaṃ pañ-
20 camo vimokho.*

*Sabbaso viññānañcāyatanam samatikkamma 'N' atthi kiñciti'
ākiñcaññāyatanam upasampajja viharati. Ayaṃ chaṭṭho vimokho.*

*Sabbaso ākiñcaññāyatanam samatikkamma nevasaññāna-
saññāyatanam upasampajja viharati. Ayaṃ sattamo vimokho.*

25 *Sabbaso nevasaññānañcāyatanam samatikkamma saññā-
vedayitānīrodham upasampajja viharati. Ayaṃ atthamo vimokho.
Ime kho Ananda attha vimokhā.*

XVI. 2. 2 s. unter XV. 1.

XVI. 3. 33 s. unter XV. 33 und unter XV. 35.

30 XVI und XVII.

XVI. 2. 23: *Atha kho Bhagavato vassūpagatassa kharo
ābādhō uppajji, bālā vedanā vattanti māraṇantikā²⁾, und XVI.
4. 20: *Atha kho Bhagavato Cundassa kammāraputtassa bhantaṃ
bhuttāvissa kharo ābādhō uppajji .. pabālā vedanā vattanti
35 māraṇantikā²⁾. XVII. 2. 13: *Seyyathā .. bhōjanam bhuttāvissa
... rañño Mahāsudassanassa māraṇantikā vedanā ahoṣi.***

XVI. 3. 48 = XVI. 5. 14: *Nanu evaṃ (in 5. 14 etaṃ) Ananda
mayū paṭigacc' eva akkhātaṃ: sabbe' eva piyehi manāpehi nānā-
bhāvo vinābhāvo aññathābhāvo, und XVI. 6. 11: *Nanu etaṃ āvuso
40 Bhagavatā paṭigacc' eva akkhātaṃ: sabbe' eva (etc. ebenso) =
XVI. 6. 20 vgl. XVII. 2. 11: *Evaṃ kho maṃ tvaṃ devī samudācara:
Sabbe' eva deva piyehi manāpehi nānābhāvo vinābhāvo aññathā-
bhāvo.***

1) Diese Partie hängt auch zusammen mit D. I. 3. 13—1f.

2) Diese beiden Worte wohl Versbruchstück.

XVI. 4. 20 s. XVI. 2. 23.

XVI. 4. 37: *... yāva parisuddho .. Tathāgatassa chavivaṇṇo
pariyodāto, und: Dvīsu .. kālesu ativiya Tathāgatassa parisuddho
hoti chavivaṇṇo pariyodāto: ... yañ ca rattim ... parimibbāyati.
Vgl. XVII. 2. 10: ... Mahāsudassanassa .. parisuddho chavivaṇṇo 5
pariyodāto, mā h' eva kho rājā Mahāsudassano kalam akāsi.*

XVI. 4. 40 = XVI. 5. 1: *Atha kho Bhagavā dakkhiṇena
passena sihaseyyam kappesi pāde pādam accādhāya sato sam-
pajāno. Vgl. XVII. 2. 9: *Atha kho Ananda rājā Mahāsudassano
dakkhiṇena passena sihaseyyam kappesi pāde pādam accādhāya 10
sato sampajāno.**

XVI. 5. 1, Absatz 3 + 5 s. XVI. 5. 17 + 18. — XVI. 5. 1
Schluß s. XVI. 4. 40.

XVI. 5. 14 s. XVI. 3. 48.

XVI. 5. 17 + 18, genauer XVI. 5. 1, Absatz 3 und 5 + 5. 17 + 18: 15
*Atha kho Bhagavā ... yena Kusinārā-upatattanam Mallānam
sālvanaṃ ten' upasamkamī ... Anando Bhagavato paṭissutvā
antarena yamakasālānaṃ .. mañcakaṃ paññāpesi. 17. Evaṃ
vutte āyasmā Anando Bhagavantaṃ etad avoca: Mā bhante
Bhagavā imasmim kuḍḍalanagaraṃ ujjāngalanagaraṃ sākha- 20
nagaraṃ parinibbāyatu. Santi hi bhante aññāni mahānagarāni
seyyathidaṃ. Campā Rājagahaṃ Sāvattī Sāketam Kosambī
Bārāṇasī. Ettha Bhagavā parinibbāyatu ettha bahū khattiya-
mahāsālā brāhmaṇamahāsālā gahapatimahāsālā Tathāgate
abhīppasannā te Tathāgatassa sarīrapūjam karissantīti. Mā h' 25
evaṃ Ananda avoca mā h' evaṃ Ananda avoca kuḍḍanaṃ rakaṃ
ujjāngalanagaraṃ sākhanagaraṃ ti. 18. Bhūtapubbam
Ananda rājā Mahāsudassano nāma ahoṣi cakkavattī dhammiko
dhammarājā cāturanto vijitāvī janapadatthāvariyaṃ patto satta-
ratanasamannāgato¹⁾. Rañño Ananda Mahāsudassanassa ayaṃ 30
Kusinārā Kusāvati nāma rājadhāni ahoṣi puratthimena ca
pacchimena ca dvādasa yojanāni āyāmena uttarena ca dakkhiṇena
ca satta yojanāni vitthārena. Kusāvati Ananda rājadhāni iddhā
c'eva ahoṣi phitā ca bahujanā ca ākiṇṇamanussā ca subhikkhā
ca. Seyyathā pi Ananda devānaṃ Alakamandā nāma rājadhāni 35
iddhā c' eva phitā ca bahujanā ca ākiṇṇayakkhā ca subhikkhā
ca evaṃ eva kho Ananda Kusāvati rājadhāni *iddhā c' eva
ahoṣi phitā ca bahujanā ca ākiṇṇamarussā ca²⁾ subhikkhā ca.
Kusāvati Ananda rājadhāni dasahi saddehi avivittā ahoṣi divā
c' eva rattī ca seyyathidaṃ hatthisaddena assasaddena ratha- 40
saddena bherisaddena mutiṅgasaddena vināsaddena gūtasaddena
sammasaddena tālasaddena asnātha-pivatha-khādathāni dasamena
saddena.*

1) Von cakkavattī bis hier außerdem = D. III. 1. 5 etc.

2) Von * bis hier außerdem = D. XI. 1.

XVII. 1. 1—3 ... *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Kusinārāyaṃ viharati upavattane Mallānaṃ sālavana antarena yamakasālānaṃ parinibbānasamaye*¹⁾.

2. *Atha kho āyasmā Anando yena Bhagavā ten' upasaṃkami*²⁾ 5 *upasaṃkamitvā Bhagavantaṃ abhivādetvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisīno kho āyasmā Anando Bhagavantaṃ etad avoca: Mā bhante Bhagavā imasmiṃ kuḍḍanagarake etc.* genau wie in XVI. 5, nur *parinibbāyi* statt *parinibbāyatu*, *Santi* statt *Santi hi*, *Mā h' evaṃ Ananda avaca* nur einmal, *khattiyō muddhāvāsitto* 10 statt *cakkavattī dhammiko dhammarājā*, ohne *sattaratanasamannāgato*, *Sā kho Ananda Kusāvati pacchimena ca puratthimena ca* statt bloßem *puratthimena ca pacchimena ca*³⁾.

XVI. 6. 10 Str. 2:

Aniccā vata saṃkhārā uppāḍavayadhammiṇo 15 *uppajjitvā nirujjhanti tesam vūpasamo sukho*

= der Str. am Ende von XVII. 2. 17.

XVI. 6. 11 s. XVI. 3. 48.

XVI. 6. 20 s. ebda.

XVII. 1. 1—3 s. XVI. 5. 17 + 18.

20 XVII. 2. 9 s. XVI. 4. 40.

XVII. 2. 10 s. XVI. 4. 37.

XVII. 2. 11 s. XVI. 3. 48.

XVII. 2. 13 s. XVI. 2. 23.

XVII. 2. 17 s. XVI. 6. 10.

25 XVI und XVIII⁴⁾.

XVI. 2. 5: *Āyāmaṃ Ananda yena Nāḍike ten' upasaṃ-* *kamissāmāti. ... Tatra sudam Bhagavā Nāḍike viharati Giṅ-* *jakāvasathe. 7. ... Paropaññāsa Ananda Nāḍike upāsakā* *kālakatā pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ saṃyojanānaṃ parikkhaya* 30 *opapātikā tatthapariniḍḍāyino anāvattidhammā tasmā lokā. Sādhikā navuti Ananda Nāḍice upāsakā kālakatā tinṇaṃ saṃ-* *yojanānaṃ parikkhaya rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmino* *sakid eva imaṃ lokam āgantvā dukkhass' antaṃ karissanti*⁵⁾. *Sātirekāni Ananda pañcasatāni Nāḍike upāsakā kālakatā tinṇaṃ* 35 *saṃyojanānaṃ parikkhaya sotāpannā avinēpātadhammā nīyatā sambodhiparāyāna.*

1) Die Gelegenheit ist also genau dieselbe wie D. XVI. 5. Daß das ganze weitschweifige Sutta XVII da gesprochen sein soll, während XVI davon nichts weiß, ist ein Beweis gegen die Authentizität dieses Berichtes.

2) Ein neuer, wenn auch nebensächlicherer, Widerspruch: In XVI. 5 ist Ananda von Anfang an bei Buddha.

3) Das sind natürlich nur die gewöhnlichen Abweichungen zweier identischen Texte. Die Inder sind ganz außer Stande einen Text in genauer Entsprechung zweimal zu geben.

4) Weil zwischen XVII und XVIII zufällig keine Zusammenhänge nachzuweisen sind, gebe ich als Ersatz dafür die zwischen XVI und XVIII.

5) Diese drei Worte sind ein einverleibtes Versbruchstück.

Vgl. XVIII. 1: *Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Nāḍike viharati* *Giṅjakāvasathe. Tena kho pana samayena Bhagavā ... kālakate* *.. vyākaroti ... Paropaññāsa Nāḍikiyā paricārakā .. kālakatā* *pañcannaṃ etc.* wie vorhin. *Sādhikā navuti Nāḍikiyā paricā-* *rakā .. kālakatā tinṇaṃ etc.* wie vorhin. *Sātirekāni pañcasatāni* 5 *Nāḍikiyā paricārakā .. kālakatā tinṇaṃ saṃyojanānaṃ pari-* *kkhaya sotāpannā etc.* wie vorhin¹⁾.

XVI. 2. 9: *Idh' Ananda ariyasāvako Buddhhe aveccappa-* *sādena samannāgato hoti ... Dhamme aveccappasādena samannā-* *gato hoti: Svākkhāto Bhagavatā dhammo sandiṭṭhiko akāliko* 10 *ehiṃpassiko opanayiko paccattaṃ vedītabbo viññūhīti. Saṃghe* *aveccappasādena samannāgato hoti. Ariyakantehi sīlehi samannā-* *gato hoti ..*

Vgl. XVIII. 27: *Svākkhāto hi bho Bhagavatā dhammo* *sandiṭṭhiko akāliko ehiṃpassiko opanayiko paccattaṃ vedītabbo* 15 *viññūhīti*²⁾ ... *Ye hi keci bho Buddhhe aveccappasādena samannā-* *gatā Dhamme aveccappasādena samannāgatā, Saṃghe aveccappa-* *sādena samannāgatā ariyakantehi sīlehi samannāgatā ...*

XVI. 2. 12: *Kathaṃ ca bhikkhave bhikkhu sato hoti? Idha* *bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati atāpī sampajāno* 20 *satimā vineyya loke abhiṃjjhādomanassaṃ, vedanāsu ... citte ...,* *dhammesu dhammānupassī viharati atāpī sampajāno satimā* *vineyya loke abhiṃjjhādomanassaṃ (auch 2. 26), und XVI. 3. 50:* *... Katame ca te .. dhammā mayā abhiññāga desitā ...?* *Seyyathidaṃ cattāro satipatthānā ...* 25

Vgl. XVIII. 26: ... *yāva suppaññattā v' ime tena Bha-* *gatā jānatā passatā ... cattāro satipatthānā .. Katame cattāro?* *Idha bho bhikkhu ajjhataṃ kāye kāyānupassī viharati atāpī* *sampajāno satimā vineyya loke abhiṃjjhādomanassaṃ .. Ajjhataṃ* *vedanāsu etc.* wie XVI. 2. 12³⁾. 30

XVI. 3. 3 = 3. 40: ... *Tathāgatassa kho Ananda cattāro* *iddhipādā bhavitā ... und 3. 50: (... Katame ca te .. dhammā* *mayā abhiññāya desitā ...?) ... cattāro iddhipādā ... vgl.* *XVIII. 22: ... yāva suppaññattā v' ime tena Bhagavatā jānatā* *passatā .. cattāro iddhipādā ...* 35

XVI. 3. 4: ... *Tiṭṭhatu .. Bhagavā ... kappam bahujana-* *hitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya* *devamanussānaṃ (s. auch XVI. 3. 50) vgl. XVIII. 20: ... yāva* *ca so Bhagavā bahujanahitāya patipanno bahujanasukhāya lokā-* *nukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*⁴⁾. 40

1) Vgl. auch VI. 13; XIX. 62 (s. unter „XVIII und XIX“); XXVIII. 13; XXIX. 25.

2) S. auch zu XVIII. 27 unter „XVIII und XIX“.

3) S. auch unter „XXVI und XXIX“.

4) XVIII. 20: XIX. 5 siehe dann später, p. 445. XVI. 3. 4: XIX. 14 s. später, p. 442.

XVI. 3. 8: ... *Etarahi kho pana bhante Bhagavato brahmacariyaṃ iddhañ c'eva phitañ ca vitthārikaṃ bhūjajñānaṃ puthubhūtaṃ yāva devamanussehi suppakāsitaṃ* (vgl. XVI. 3. 35) vgl. dem Schluß von XVIII. 29 und überhaupt des ganzen Sutta XVIII: 5 *Tayidaṃ brahmacariyaṃ iddhañ c'eva phitañ ca vitthāritaṃ bhūjajñānaṃ puthubhūtaṃ yāva devamanussehi suppakāsitaṃ ti*. XVIII ist augenscheinlich dem Nachweis gewidmet, daß des Buddha Lehre und Lebensordnung (*brahmacariyaṃ*) auch bei den Göttern bekannt und festgewurzelt sei¹⁾.

10 XVI. 3. 35 s. XVI. 3. 8.

XVI. 3. 40 s. XVI. 3. 3.

XVI. 3. 50 s. XVI. 2. 12 und XVI. 3. 3 und 3. 4.

Aus XVI. 3. 50 ferner: (*Katame ca te . . . dhammā mayā abhiññāya desitā . . . ?*) . . . *ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*, und XVI. 5. 27: 15 . . . *Imasmiṃ kho Subhadda dhammavināyey ariyo aṭṭhaṅgiko maggo upalabbhati* vgl. XVIII. 27: . . . *yāva suppaññattā v'ime tena Bhagavatā jānatā passatā satta samādhīparikkhārā sammāsamādhissa²⁾ bhāvanāya . . . Katame satta? Seyyathidaṃ sam-*

30 *māājīvo, sammāvāyāmo, sammāsati³⁾*.

XVI. 5. 27 s. XVI. 3. 50.

XVIII. 1 s. XVI. 2. 5 + 7.

XVIII. 20 s. XVI. 3. 4.

XVIII. 22 s. XVI. 3. 3.

25 XVIII. 26 s. XVI. 2. 12.

XVIII. 27 s. XVI. 3. 50 und XVI. 2. 9.

XVIII. 29 s. XVI. 3. 8.

XVI und XIX.

XVI. 2. 7 vgl. XXIX. 62 (vgl. XVIII. 1) s. unter „XVI und 30 XVIII“ und „XVIII und XIX“.

XVI. 2. 9 vgl. XXIX. 6 = 21 (vgl. XVIII. 27), s. ebda

XVI. 2. 25: . . . *Ahaṃ kho pan' Ananda etarahi jīṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto . . . XIX. 32: . . . Disam-*

35 *pati bho rājā jīṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto*. XVI. 3. 4 = XIX. 5 und 14 (und XVIII. 20) s. unter „XVI und XVIII“ und „XVIII und XIX“.

XVIII und XIX.

XVIII. 1: . . . *Paropaññāsa bis sambodhiparāyanā* (s. zu XVI. 2. 7 unter „XVI und XVIII“, oben p. 440f.) vgl. XIX. 62: *Ye 40 kho pana me . . . sāvakā . . . na sabhena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti*

1) Darum babe ich die Schreibung *yāva devamanussehi* der an beiden Stellen der Ausgabe erscheinenden *yāvad eva m^o* vorgezogen.

2) Das 8. Glied des *aṭṭhaṅgiko maggo* ist hier als Ziel der sieben anderen gefaßt.

3) Vgl. dann weiter XIX. 61 unter „XVIII und XIX“

app ekacce pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ samyojanānaṃ parikkhayā opapātikā honti tatha parinibbāyino anāvattidhammā tasmā lokā. Ye na sabhena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti app ekacce tinnaṃ samyojanānaṃ parikkhayā rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmiṇo honti sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā 5 dukkhass' antaṃ karonti. Ye na sabhena sabbaṃ sāsanaṃ ājānanti app ekacce tinnaṃ samyojanānaṃ parikkhayā sotāpannā honti avinipātadhammā nīyatā sambodhiparāyanā¹⁾.

XVIII. 12 + 13 = XIX. 2 + 3. *Purimāni bhante divasāni purimatarāni tadahu 'posathe paṇṇarase vassūpanāyikāya pu-* 10 *ṇāya* (in XIX. 2 an Stelle dieser beiden Worte *pavāraṇāya*) *pu-* *ṇamāya rattiya kevalakappā ca devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā honti sannipatiṭṭā mahatī ca dībbā parisā samantato nisinnā honti, cattāro ca mahārājā catuddisa* (in XIX. 2 *cā^o*) *nisinnā honti. Puratthimāya disāya Dhatarattho mahārājā 15 pacchāmukho* (mit v. l. B^m *pacchābhīmu^o*; in XIX. 2 *pacchābhīmu^o* mit v. l. B^m *pacchāmu^o*) *nisinno hoti deve purakkhatvā. Dakkhī-* *ṇāya disāya Virūlhako mahārājā uttarābhīmuḥko nisinno hoti deve purakkhatvā. Pacchimāya disāya Virūpakkeho mahārājā 20 puratthābhīmuḥko nisinno hoti deve purakkhatvā. Uttarāya 20 disāya Vessavaṇo mahārājā dakkhinābhīmuḥko nisinno hoti deve purakkhatvā. Yada bhante kevalakappā ca devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā honti sannipatiṭṭā mahatī 25 ca dībbā parisā samantato nisinnā honti cattāro ca mahārājā catuddisā nisinnā honti, idaṃ tesam hoti āsanasmim. Atha 25 pacchā amhākaṃ āsanaṃ hoti. Ye te bhante devā Bhagavati brahmacariyaṃ caritvā adhunuppannā Tāvatiṃsakāyaṃ* (in XIX. 2 *kāyā* mit v. l. B^mK *kāyaṃ*) *te aññe deve atirocanti vaṇṇena c'eva yasasā ca. Tena sudaṃ bhante devā Tāvatiṃsā attamaṇā honti pamuditā pītisomanassajātā: Dībbā vata bho kāyā pari-* 30 *pūrenti hāyanti asurakāyātī.*

13. (resp. 3 in XIX) *Atha kho* (mit v. l. SS, ohne *kho*; in XIX. 3 ohne *kho*, mit v. l. B^mK *kho*) *bhante Sakko devānaṃ Indo devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sampasādaṃ* (in XIX. 3 *pāsādaṃ* mit v. l. B^mK *sappasādaṃ*) *viditvā imāhi gāthāhi anumodī:* 35

Modanti vata bho devā Tāvatiṃsā sahindakā

Tathāgataṃ namassantā Dhammassa ca sudhammataṃ.

Nave va deve passantā vaṇṇavante yasassino

Sugatasmim brahmacariyaṃ caritvāna idhāgate

Te aññe atirocanti vaṇṇena yasasāyunā 40

Sāvakā Bhūripaññassa visesūpagatā idha.

Idaṃ divāna nandanti Tāvatiṃsā sahindakā

Tathāgataṃ namassantā Dhammassa ca sudhammatan ti.

Tena sudaṃ bhante devā Tāvatiṃsā bhūyosomattāya atta-

1) Vgl. auch VI. 13.

manā honti pamuditā pitisomanassajātā: Dibbā vata bho kāyā paripūrenti hāyanti asurakāyā ti.

XVIII. 14—19 = XIX. 14, dritter Absatz, — 18: Atha bhante yen' atthena devā Tāvatiṃsā Sudhammāyaṃ sabhāyaṃ sannisinnā 5 honti sannipatitā taṃ atthaṃ cintayitvā taṃ atthaṃ mantayitvā vuttavacanā pi taṃ cattāro mahārājā tasmīṃ atthe honti paccanusīṭṭhavadanā pi taṃ cattāro mahārājā tasmīṃ atthe honti sakesu āsanesu tṭhitā avipakkantā.

10 Te vuttavākyaṃ rājāno paṭigayhānusāsaniṃ
Vipprasannamanā santā aṭṭhaṃsu samhi' āsane ti.

15 15. Atha kho (XIX. 15 ohne kho, aber mit v. l. K kho) bhante uttarāya disāya ulāro āloko sañjāyī, obhāso pātur ahoṣi atikkamm' eva devānaṃ devānubhāvaṃ. Atha bhante Sakko devānaṃ indo deve Tāvatiṃse āmantesi: Yathā kho mārisā 15 nimittaṃ dissanti āloko sañjāyati obhāso pātu bhavati Brahmā pātu bhavissati¹⁾, Brahmuno etaṃ pubbanimittaṃ pātubhāvāya yadidaṃ āloko sañjāyati obhāso pātu bhavati²⁾.

Yathā nimittaṃ dissanti Brahmā pātu bhavissati
Brahmuno h' etaṃ nimittaṃ obhāso vipulo mahā ti.

20 16 (in XIX noch 15). Atha kho (kho fehlt in XIX) bhante devā Tāvatiṃsā (XIX hat hier noch yathā) sakesu āsanesu nisidīmsu: Obhāsam etaṃ ṇassāma yaṃvipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti. Cattāro pi (XIX ca statt pi) mahārājā yathāsakesu āsanesu nisidīmsu: Obhāsam etaṃ ṇassāma yaṃ- 25 vipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti. Idam sutvā devā Tāvatiṃsā ekaggā (XIX ekaggatā mit v. l. B^mK ekaggā) samāpajjīmsu: Obhāsam etaṃ ṇassāma yaṃvipāko bhavissati sacchikatvā va naṃ gamissāmāti.

30 17 (16 in XIX). Yadā bhante Brahmā Saṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimminivā pātu bhavati. Yo kho pana bhante Brahmuno pakatīvaṇṇo anabhisambhavanīyo so devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ cakku- pathasmīṃ. Yadā bhante Brahmā Saṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati so aññe deve atirocati vaṇṇena c' 35 eva yasasā ca. Seyyathā pi bhante sovaṇṇaviḍḍāho manussa- viḍḍāho atirocati evam eva kho bhante yadā Brahmā Saṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati so aññe deve atirocati vaṇṇena c' eva yasasā ca. Yadā bhante Brahmā Saṃkumāro devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātu bhavati na tassa 40 parisāyaṃ koci devo abhivādeti vā paccuttṭheti vā āsanena vā nīmanteti (in XIX so wenigstens als v. l., im Text nīmanteti vā).

1) Ein vorausgenommenes Stück aus der folgenden Strophe, oder schon von anderswoher übernommen.

2) Auch schon in XI. 80 dieses Stück von yathā an, s. oben unter XI und XVIII.

Sabbe va (in XIX va nur in v. l. B^mK) tuḥhūhūtā pañjalikā pallāṅke na nisidanti¹⁾. 'Yassa dāni devassa icchissati Brahmā Saṃkumāro tassa devassa pallāṅke nisidissati. Yassa kho pana bhante devassa Brahmā Saṃkumāro pallāṅke nisidati ulāraṃ so labhati devo vedapaṭilābhaṃ ulāraṃ so labhati devo 5 somanassapaṭilābhaṃ. Seyyathā pi bhante rājā khattiyō muddhāvasitto adhunābhissitto rajjena ulāraṃ so labhati vedapaṭilābhaṃ ulāraṃ so labhati somanassapaṭilābhaṃ evam eva kho bhante yassa devassa Brahmā Saṃkumāro pallāṅke nisidati ulāraṃ so labhati devo vedapaṭilābhaṃ ulāraṃ so labhati devo somanassa- 10 paṭilābhaṃ.

18 (17 in XIX). Atha bhante Brahmā Saṃkumāro...²⁾ (in XIX. 17 steht das ausgelassene Stück gar nicht da) devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ sampasādam viditvā (XIX hat hier noch antara- hito) imāhi gāthāhi anumodi: Modanti vata bho devā etc. die- 15 selben Verse wie in 13 (resp. XIX. 3).

19 (18 in XIX). Idam atthaṃ bhante Brahmā Saṃkumāro abhāsītha. Idam atthaṃ bhante Brahmuno Saṃkumārassa bhāsato aṭṭhaṅgasamannāgato saro hoti viṣṣattho ca viññeyyo ca mañjū ca savanīyo ca bindu ca avisāri ca gambhūro 20 ca ninnādī ca. Yathāparisaṃ kho pana bhante Brahmā Saṃkumāro sarena viññāpeti na c' assa bahiddhā parisāya ghoso niccharati. Yassa kho pana bhante evam aṭṭhaṅgasamannāgato saro hoti so vuccati Brahmāssaro ti.

XVIII. 18 = XIX. 28. Atha bhante Brahmā Saṃkumāro 25 oḷārikaṃ attabhāvaṃ abhinimminivā kumāravaṇṇī hutvā Pañcasikho devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ pātur ahoṣi. So (in XIX fehlt so, außer in den vv. ll. B^mK) vehāsaṃ abbhuggantvā ākāse antalikkhe pallāṅkena nisīdi (in XIX nisiditvā mit v. l. B^mK nisīdi). Seyyathā pi bhante balavā puriso supaccatthate vā pallāṅke same 30 vā bhūmibhāge pallāṅkena nisideyya evam eva kho bhante Brahmā Saṃkumāro vehāsaṃ abbhuggantvā ākāse antalikkhe pallāṅkena nisiditvā...³⁾.

XVIII. 20 = XIX. 5: ... Taṃ kiṃ maññanti bhonto devā Tāvatiṃsā yāva ca (XIX. 5 c' assa) so Bhagavā bahujanahitāya 35 paṭipanno bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ⁴⁾.

XVIII. 20: ... Ye hi keci bho Buddhaṃ saraṇaṃ gatā ... te kāyassa bhedaṃ paraṃ maraṇā app ekacce Parinimmita-Vassa- vattinaṃ devānaṃ saḥavyataṃ uppajjanti app ekacce Nimmā- 40 naratīnaṃ dev' saḥ upp' app ekacce Tusitānaṃ dev' saḥ upp'

1) Versbruchstück?

2) Das ausgelassene Stück bildet die nächste Parallele.

3) In XVIII. 18 geht es, wie früher schon zitiert, weiter devānaṃ Tāvatiṃsānaṃ etc., in XIX. 28 deve Tāvatiṃse āmantesi.

4) Die Berührung dieses Stückes von XVIII. 20 seinerseits mit XVI. 3. 4 etc. ist oben p. 441 verzeichnet.

... *Yāmānaṃ dev° ... Tāvatiṃsānaṃ dev° ... Catummahārājikānaṃ devānaṃ saḥavyataṃ uppañjanti. Ye sabbanihinānaṃ kāyaṃ paripūrenti te gandhabbalkāyaṃ paripūrenti.*

Vgl. XIX. 60. *Ye ... Mahā-Govindassa brāhmaṇassa sāvakaḥ ... na sabbena sabbam sāsanaṃ ājānimsu te kāyassa bhedaṃ param maraṇā app ekacce Paranimmita-Vasavattinaṃ etc.* wie in XVIII. 20, nur *uppañjimsu, paripūresum, Catumm°* und *sabbe sabbanihinakāyaṃ* statt *uppañjanti, paripūrenti, Catumm°* und *sabbanihinak°*.

XVIII. 25. *Puna ca param bho idh' ekacco idam kusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti idam akusalan ti yathābhūtaṃ nappajānāti idam sāvajjaṃ idam anavajjaṃ idam sevītabbam idam na sevītabbam idam hīnaṃ idam paṇītaṃ idam kaṅhasukkasappaṭibhāgan ti yathābhūtaṃ nappajānāti. So aparena samayena ariyaṃ dhammaṃ suṇāti ...*

Vgl. XIX. 7. *Idam kusalan ti kho pana tena Bhagavatā suppaññattaṃ idam akusalan ti suppaññattaṃ idam sāvajjaṃ idam anavajjaṃ idam sevītabbam idam na sevītabbam idam hīnaṃ idam paṇītaṃ idam kaṅhasukkasappaṭibhāgan ti suppaññattaṃ.*

XVIII. 27 (s. zu XVI. 3. 50 unter „XVI und XVIII“, oben p. 441) vgl. XIX. 61: ... *ayaṃ eva ariyo atthaṅgiko maggo seyyathā idam sammādiṭṭhi sammāsaṅkappo sammāvācā sammā-kammanto sammāājīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsāmadhi.*

Mit XVIII. 18 ist auch schon XIX. 1 verknüpft durch *Pañcasikho*.

XVIII. 27, aus dem dritten Absatze: *Svākkhāto hi bho Bhagavatā dhammo etc. bis viññūhi* (s. zu XVI. 2. 9 unter „XVI und XVIII“, oben p. 441) vgl. XIX. 6 = 21 *Svākkhāto kho pana tassā Bhagavato dhammo sandiṭṭhiko akāliko ehipassiko opanayiko paccattaṃ vedītabbo viññūhi.*

XIX. 1 s. XVIII. 18.

XIX. 2 + 3 s. XVIII. 12 + 13.

XIX. 5 s. XVIII. 20.

XIX. 6 s. XVIII. 27.

XIX. 7 s. XVIII. 25.

XIX. 14—18 s. XVIII. 14 + 19.

XIX. 21 s. XVIII. 27.

XIX. 28 s. XVIII. 18.

XIX. 60 s. XVIII. 20.

XIX. 61 s. XVIII. 27.

XIX. 62 s. XVIII. 1.

XVIII und XX.

XVIII. 20. *Atha kho ... Brahmā Saṅgumhāro ... deve Tāvatiṃse āmantesi: ... Ye hi keci bho Buddhaṃ saraṇaṃ gatā ... te kāyassa bhedaṃ param maraṇū ... devānaṃ saḥavyataṃ uppañjanti ... gandhabbalkāyaṃ paripūrenti.* XX. 3 Str. 4.

Ye keci Buddhaṃ saraṇaṃ gatāse ... pahāya mānusaṃ dehaṃ devakāyaṃ paripūressanti.

XVIII und XXI.

XVIII. 4 = 6: ... *Te kho pana pi ahesuṃ Buddhhe pasannā dhamme pasannā saṃghe pasannā silesu paripūrakārino.*

XXI. 1. 11: ... *Idh' eva bhante Kapilavattusmiṃ Gopikā nāma Sakyadhītā ahoṣi (resp. Ahaṃ hi iṭṭhikā samānā) Buddhhe pasannā dhamme pasannā saṃghe pasannā silesu paripūrakārini.*

XVIII. 12: ... *Tena sudam bhante devā Tāvatiṃsā attamaṇā honti pamuditā pītisomaṇassajātā: Dibbā vata bho kāya paripūrenti hāyanti asurakāyāti.* XXI. 1. 11: *Ye te bhante devā amhehi paṭhamataraṃ Tāvatiṃsakāyaṃ uppannā tesam me samīmulhā sutam ... Yadā Tathāgatā loke uppañjanti .. dibbā kāya paripūrenti hāyanti asurakāyāti.*

XIX und XX.

Nachdem in XIX (und schon in XVIII) die Götter sich lebhaft mit Buddha und seiner Lehre beschäftigt haben, machen sie und andere übermenschliche Wesen ihm in XX ihren Besuch, womit ihnen in XIX Pañcasikha schon vorangegangen ist. Außerdem übertrumpft Sutta XX Sutta XIX durch die Aufzählung der Götternamen (in Versen). Direkte Anknüpfungen gibt es folgende wenige, aber genügende:

In XIX. 2 werden aufgezählt: ... *Purathimāya disāya Dhatarattho ... Dakkhinaṃ disāya Virūlhako Mahārājā ... Pacchimāya disāya Virūpakkho Mahārājā ... Uttarāya disāya Vessavaṇo (d. i. Kuvera) Mahārājā ...*, in XX. 9, Str. 1: *Purimaṇ ca disaṃ rājā Dhatarattho pasāsati ... Mahārājā ...*, Str. 3: *Dakkhinaṇ ca disaṃ rājā Virūlho taṃ pasāsati ... Mahārājā ...*, Str. 5: *Pacchimaṇ ca disaṃ rājā Virūpakkho pasāsati ... Mahārājā ...*, Str. 7: *Uttaraṇ ca disaṃ rājā Kuvero pasāsati ... Mahārājā ...*

XIX. 3 Str. 1 = 17 Str. 1 beginnt: *Modanti vata bho devā.* In XX ist der fortwährend wiederkehrende Refrain in den die Götternamen aufzählenden Strophen: *Modamānā abhikkāmam.*

XX. 7 Str. 1 ff. *Modamānā* s. XIX. 3 Str. 1.

XX. 9 Str. 1 ff. s. XIX. 2.

XIX und XXI.

XIX. 30: ... *Jotipālaṃ mānavaṃ rājā Disampati etad avoca: Pettike taṃ thāne thapayissāmi ...* XXI. 2. 10: *Atha kho Sakko devānaṃ indo Pañcasikhaṃ gandhabbaputtaṃ āmantesi: ... Pettike thāne thapayissāmi ...*

XIX und XXII.

XIX. 51—55 vgl. XXII. 22 etc. (s. unten p. 450) (Korr.-Zusatz)

XX und XXI.

Das Thema der Götter-Besuche beim Buddha (XX) wird in XXI weiter behandelt, und zwar macht da (der auch schon in XX. 14 mit erwähnte) Sakka mit den Tāvatiṃsa-Göttern, begleitet vom Gandhabba Pañcasikha (der auch schon in XX. 10 bei der Partie ist) seinen Besuch.

In XX. 10, 11 und 12 werden unter den göttlichen etc. Besuchern aufgeführt die Gandhabba's (*gandhabbo* 10 Str. 3), *nāgā* 11 Str. 2, *asurā* 12 Str. 1. In XXI. 1. 8 und 2. 1 werden ebenso dicht beieinander genannt *asurā nāgā gandhabbā*.

XX. 10 Str. 3: *āgu Pañcasikho c' eva Timbarū Suriyavaccasā* „es kam P., T. und (dessen Tochter) die sonnenstrahlgleiche“. XXI. 1. 5 + 6: ... *Pañcasikho Gandhabbaputto ... imā ... gāthā abhāsi*: 5. *Vande te pitaram bhadda Timbaruṃ Suriyavaccase*. Auch in XXI. 2. 10 sind *Pañcasikha* und *Suriyavaccasā* noch einmal zusammen genannt: *Atha kho Sakko ... Pañcasikhaṃ gandhabbaputtam āmantesi*: ... *Gandhabbarājā bhavissasi Bhaddaṃ ca te Suriyavaccasam dammi*.

XXI und XXII.

XXI. 1. 12 Str. 14: ... *Tass' ete puttā satiyā vihīnā cutā mayā te sati* (v. l. B^m *satiṃ*) *paccalathuṃ* „(Sie, die) dessen (des Buddha) Jünger waren, waren bei ihrem Abscheiden ohne ernste Sammlung, durch mich sind sie erst wieder zur ersten Sammlung gekommen“. XXII ist das *Mahāsati-paṭṭhāna-Sutta* „das Sutta von der vierfachen ersten Sammlung“ und enthält in der Einleitung die Worte *Ekāyano ayam .. maggo sattānam visuddhiyā ... yadīdam cattāro satipaṭṭhānā* „Das ist der einzige Weg, der zur Reinheit der Wesen führt: ... das Erringen der vierfachen ersten Sammlung“.

XXI. 2. 3. *Kathaṃ-paṭipanno .. bhikkhu papañcasaññā-saikkhānirodhasāruppagāminīpaṭipadam paṭipanno hoti?* „Welchen Weg geht der Mönch, der auf dem Wege zur Vernichtung der Verstrickung in die irdische Erscheinungswelt ... sich befindet?“ XXII. 21: *Katamaṃ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā ariyasaccam?* „Und welches ist, ihr Mönche, die hehre Wahrheit (die heißt:) der Weg zur Vernichtung des Leidens?“

XXI. 2. 4: *kāya-samācāram p' ahaṃ .. duvidhena vadāmi, sevītabbam pi asevītabbam pi* „Das körperliche Verhalten, sage ich dir, ist zwiefacher Art: so wie man es pflegen soll und so wie man es nicht pflegen soll“. XXII. 1: ... *Katame cattāro?* (sc. *satipaṭṭhānā*, s. oben). *Idha .. bhikkhu kāye kāyānupassī viharatī ... sampajāno satimā* ... „Welches ist die viererlei Gewinnung erster Sammlung? Der Mönch sinnt (erstens) vollbewußt und ernst gesammelt über den Körper nach“ ... (d. h., nach 2, er hält

ihn in der Pose ernster Meditation und regelt das Aus- und Einatmen, er achtet, nach 3, genau darauf, wenn er geht, steht etc.).

XXI. 2. 8 Str. 3^{c+d} *nāyena viharissāmi sampajāno paṭissato* „ich werde nach der Regel leben, vollbewußt und ernst gesammelt“ läßt sich wiederum in Beziehung setzen zum ganzen Grundgedanken und zur Einleitung von XXII, s. oben, und vgl. auch die eben angeführte Stelle aus XXII. 1.

XXI. 2. 9 Str. 3^{c+d} *itī puṭṭhā na sambhonti magge paṭipadāsu ca* „so von mir gefragt waren sie (die anderen Gattungen von Asketen) nicht im Stande (mir Auskunft zu geben) über Weg und Pfad (zum Heile)“. Es ist eine deutliche Anknüpfung daran, wenn in XXII. 1 Buddha seine Predigt beginnt: *Ekāyano ayam .. maggo sattānam visuddhiyā* „Dies ist der einzige Weg“ ... (s. oben unter XXI. 1. 12). Und auch XXII. 21: *Katamaṃ ca bhikkhave dukkhanirodhagāminīpaṭipadā* ... (s. schon unter XXI. 2. 3) mag auch daran mit anknüpfen. Einige geringfügigere oder unsicherere Beziehungen übergehe ich.

XXII. 1 s. unter XXI. 1. 12, unter XXI. 2. 4, unter XXI. 2. 8 und unter XXI. 2. 9.

XXII. 21 s. unter XXI. 2. 3 und unter XXI. 2. 9.

XXI und XXIII.

XXI. 1. 11: ... *Ahaṃ hi ... silesu paripūrakārīnī .. purī-sacittam bhāvetvā kāyassa bhedaṃ param maraṇā sugatim saggam lokam uppannā devānam Tāvatiṃsānam sahayyatam ... ajjhū-pagatā ... Tunhe pana mārisā ... caritvā hinam Gandhabba-kāyam uppannā*. XXIII. 33: ... *Uttaro nāma māpavo so sak-kaccam dānam datvā ... kāyassa bhedaṃ param maraṇā sugatim saggam lokam uppanno devānam Tāvatiṃsānam sahayyatam. Ahaṃ pana asakkaccam dānam datvā ... Cātummahārājikānam devānam sahayyatam uppanno* ...

XXI. 2. 7: ... *Ye sāhaṃ bhante maññāmi samaṇa-brāhmaṇe āraññakā pantasenāsanā ti ty ahaṃ upasamkamitvā* ... XXIII. 11: ... *Ye kho te Rājāñña samaṇa-brāhmaṇā araññe .. pantāni senāsanāni paṭisevanti* ... *te tatha* ...

XXII und XXIII.

XXII. 5: ... *maṃsam nahārū atthi atthimīṇjā* ... XXIII. 18: *maṃsaṃ ca nahārūṃ ca atthiṃ ca atthimīṇjā ca* ... Aufzählung der sechs *āyatana*s *cakkhu* und *rūpa* etc. in XXII. 15 und 19 und in XXIII. 19. XXII. 21: ... *sammāditthi sammā-saṃkappo sammāvācā sammākammanto sammācīvo sammāvāyāmo sammāsati sammāsamādhi*. XXIII. 31: ... *micchādīṭṭhi micchāsaṃkappā micchāvācā micchākammantā micchācīvo micchāvāyāmā micchāsati micchāsamādhi*.

1) Vgl. auch XXV. 4 unter „XXIII und XXV“.

XXII und XXV.

XXII. 22: ... *Tiṭṭhantu bhikkhave satta vassāni, yo hi koci bhikkhave ime cattāro satipaṭṭhāne evaṃ bhāveyya cha vassāni ... pañca vassāni ... cattāri vassāni ... tīni vassāni ... dve vassāni ... ekaṃ vassam ... tiṭṭhatu ... ekaṃ vassam ... satta māsāni ... cha māsāni ... pañca māsāni ... cattāri māsāni ... tīni māsāni ... dve māsāni ... ekaṃ māsam ... adḍhamāsam ... sattāhaṃ, tassa dvinnam phalānaṃ aññataram phalaṃ paṭi-*
 10 ... *kāṅkham ... XXV. 22: ... Tiṭṭhantu Nigrodha satta vassāni ... Yathānusiṭṭhaṃ tathā paṭipajjamāno ... viharissati cha vassāni, pañca vassāni, cattāri vassāni, tīni vassāni, dve vassāni, ekaṃ vassam ... satta māsāni ... cha māsāni, pañca māsāni, cattāri māsāni, tīni māsāni, dve māsāni, ekaṃ māsam, adḍhamāsam ... sattāhaṃ.*

XXIII und XXIV.

Im Wortlaut nur eine ganz geringfügige Berührung:

XXIII. 6: ... *Santi kho bho eke samaṇa-brāhmaṇā ...*
 (s. XXI. 2. 7 unter „XXI und XXIII“): XXIV. 2. 14: ... *Santi Bhagava eke samaṇa-brāhmaṇā ...*

Beide Suttas sind aber durch die Gemeinsamkeit des Erzählungs-
 20 motifs verbunden, daß jemand, der auf Erden einem ketzerischen Dogma resp. einer eigentümlichen Observanz angehangen hat, nach dem Tode dann Kunde über die jenseitige Existenzform gibt, in der er wiedergeboren ist, in XXIII. 33 der ehemalige *rājanā* und
 25 nunmehrige *devaputta* Pāyāsi, der immer behauptet hatte, es gebe kein Jenseits und keine Jenseitswesen und nicht Vergeltung der guten und bösen Taten im Jenseits, und in XXIV. 1. 7—9 der ehemalige Nacktgänger und Hundeobservanzler Korakkhattiya, der als *Asura* wiedergeboren ist. Auch aus XXIV. 1. 18 ist wenigstens
 30 als z. T. verwandt der Fall anzuführen, daß der Licchavi-General Ajita nach seinem Tode dem Buddha Meldung davon macht, daß er als Tāvatisa-Gott wiedergeboren sei, nicht aber in einer Hölle, wie ihm der Nacktgänger Pāṭikaputta prophezeit habe.

XXIII und XXV.

XXIII. 11: ... *Ye kho te Rājanā samaṇa-brāhmaṇā araṇṇe vanapatthāni pantāni senāsāni¹⁾ paṭisevanti appasaddāni appanigghosāni ...*
 35 XXV. 4: ... *Aññathā ca paṇa so Bhagavā araṇṇe vanapatthāni pantāni senāsāni paṭisevati appasaddāni appanigghosāni ...* Auch XXXII. 2: ... *Santi hi bhante Bhagavato sāvaka a° v° p° s° paṭisevanti a° a° ...*

XXIII und XXVI.

XXIII. 7: ... *Idha te purisā coraṃ āgucārīṃ gahetvā dasseyyuṃ: Ayaṇ te bhante coro āgucārī ... Te tvaṃ evaṃ va-*

1) Vgl. auch XXI. 2. 7 unter „XXI und XXIII“, oben p. 449.

deyyāsi: Tena hi bho imaṃ purisaṃ dalhāya rajjuyā pacchā-
bāhaṃ gāḥabandhanaṃ bandhitvā khuramūḍaṃ karitvā lchara-
ssarena paṇavena rathiyāya rathiyam siṅghāṭakena siṅghāṭakaṃ
parinetvā dakkhiṇena dvārena nikkhamitvā dakkhiṇato nagarassa
 .. *sisam chindathāti.* XXVI. 12: ... *Tam enaṃ .. gahetvā*
 5 *rañño ... dassesuṃ: Ayaṃ deva puriso paresam adinnaṃ they-*
yasankhātāṃ adiyāti ... Atha kho .. rājā .. purise anāpesi:
Tena hi bhane imaṃ purisaṃ dalhāya rajjuyā pacchābāhaṃ
 (etc. = XXIII. 7) ... *sisam assa chindathāti.*

XXIV und XXV.

XXIV. 1. 1: ... *Atha kho Bhagavato etad ahoṣi: Atippaḃo*
kho tāva Anupiyāya piṇḍāya caritūṃ, yaṇ nūnāhaṃ yena
Bhagavagottassa pariḃbājakassa ārāmo yena Bhagavagotto
pariḃbājako ten' upasamkameyyan ti. Atha kho Bhagavā yena
Bhagavagottassa pariḃbājakassa ārāmo yena Bhagavagotto
 15 *pariḃbājako ten' upasamkami.* XXV. 1: ... *Atha kho Sandhā-*
nassa gahapatissa etad ahoṣi: Akālo kho tāva Bhagavantam
dassanāya ... , yaṇ nūnāhaṃ yena Udumbarikāya pariḃbāja-
kārāmo yena Nigrodho pariḃbājako ten' upasamkameyyan ti.
Atha kho Sandhāno gahapati yena Udumbarikāya pariḃbājako
 20 *rāmo yena Nigrodho pariḃbājako ten' upasamkami.*

XXIV. 1. 1 + 2: ... *Atha kho Bhagavā yena ... Bhagava-*
gotto pariḃbājako ten' upasamkami. (Dieser Satz schon in der
 vorigen Parallele). 2. *Atha kho Bhagavagotto pariḃbājako Bhaga-*
vantam etad avoca: Etu kho bhante Bhagavā sāgataṃ bhante
 25 *Bhagavato, cirassaṃ kho bhante Bhagavā imaṃ pariyāyam akāsi*
yadidaṃ idh' āgamanāya. Nisidatu bhante Bhagavā idam āsa-
naṃ paññattan ti. Nisidi Bhagavā paññatte āsane. Bhagava-
gotto pi kho pariḃbājako aññataram nicam āsanam gahetvā
ekamantaṃ nisidi. Ekamantaṃ nisinnaṃ kho Bhagavagotto pari-
 30 *ḃbājako Bhagavantam etad avoca. XXV. 7: Atha kho Bhagavā*
yena Nigrodho pariḃbājako ten' upasamkami. Atha kho Nigrodho
pariḃbājako Bhagavantam etad avoca: Etu kho bhante Bhagavā
sāgataṃ bhante Bhagavato, cirassaṃ kho bhante Bhagavā imaṃ
pariyāyam akāsi yadidaṃ idh' āgamanāya, nisidatu bhante
 35 *Bhagavā idam āsanam paññattan ti. Nisidi Bhagavā paññatte*
āsane. Nigrodho pi kho pariḃbājako aññataram nicam āsanam
gahetvā ekamantaṃ nisidi. Ekamantaṃ nisinnam kho Nigrodhan
pariḃbājakaṃ Bhagavā etad avoca.

XXIV. 1. 7: ... *ucelo Korakkhattiyo ... XXV. 8: Idha*
 40 *Nigrodha tapassī acelako hoti ...* (Vgl. auch VIII. 14).

XXIV. 2. 21: ... *Dukkaram kho evaṃ Bhagava tayā añña-*
diṭṭhikena aññakhantikena aññarucikena aññatr' āyogena aññatr'
ācariyakena ... viharitūṃ. XXV. 7: ... Dujjānaṃ lcho etaṃ
 45 *Nigrodhu tayā aññadiṭṭhikena aññakhantīcena aññarucikena*
aññatr' āyogena aññatr' ācariyakena ... (= IX. 24).

XXV. 1 s. unter XXIV. 1. 1.
 XXV. 7 s. unter XXIV. 1. 1 + 2 und unter XXIV. 2. 21.
 XXV. 8 s. unter XXIV. 1. 7.

XXIV, XXVI und XXVII.

5 In XXIV. 1. 5 kündigt der Licchavi Sunakkhatta dem Buddha unter anderem deshalb die Gefolgschaft, weil der Buddha ihm keine Weltanfangs- oder Urzeitgeschichten (*aggañña*) erzählte. XXVI bringt dann solche Urzeitgeschichten (wie das Böse in die Welt kam), und XXVII (*Aggaññasutta*) enthält nicht nur solche, sondern 10 ist auch nach ihnen benannt. XXIV. 2. 15 vgl. auch XXVII. 10.

XXV und XXVI.

XXV. 17 = XXVI. 28: *So ime pañca nivarane pahāya . . .* (so XXV, wofür in XXVI: *Idha bhikkhave bhikkhu mettāsahagatena cetasā ekam disaṃ pharivā viharati tathā dutiyaṃ tathā 15 tatiyaṃ tathā catuttham. Iti uddham adho tiriyaṃ sabbadhi sabbattatāya sabbāvantaṃ lokaṃ mettāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharivā viharati. Karuṇāsahagatena cetasā . . . muditāsahagatena cetasā . . . upekhāsahagatena cetasā ekam disaṃ pharivā viharati tathā dutiyaṃ 20 tathā tatiyaṃ tathā catuttham. Iti uddham adho tiriyaṃ . . . upekhāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena avyāpajjhena pharivā viharati*¹⁾ . . .
 XXVI. 28 s. unter XXV. 17.

XXV und XXVII.

25 XXV. 19: . . . *Ime vata bhonto sattā kāyaduccaritena samannāgatā vaciduccaritena samannāgatā manoduccaritena samannāgatā . . . micchādīṭṭhikā micchādīṭṭhikammasamādānā. Te kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nīrayaṃ upapannā. Ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannā-*
 30 *gatā vacisucaritena s° manosucaritena s° . . . sammādīṭṭhikā sammādīṭṭhikammasamādānā te kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggam lokaṃ upapannā ti.* XXVII. 27: *Khattiyo pi kho Vāsetṭha kāyena duccharitaṃ caritvā vācāya d° c° manasā d° c° micchādīṭṭhiko micchādīṭṭhikammasamādānāhetu kāyassa bhedā param 35 maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nīrayaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi . . . Vesso pi . . . Suddo pi . . . Samaṇo pi . . .* (ebenso wie bei *Khattiyo*). 18. *Khattiyo pi kho Vāsetṭha kāyena succharitaṃ caritvā vācāya s° c° manasā s° c° sammādīṭṭhiko sammādīṭṭhikammasamādānāhetu kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggam 40 lokaṃ uppajjati. Brāhmaṇo pi . . . Vesso pi . . . Suddo pi . . . Samaṇo pi . . .*

1) Auch schon XIII. 76 + 78, XVII. 2. 4, und wieder XXXIII. 1. 11 (VI).

XXV und XXVIII.

XXV. 18: . . . *So ime pañca nivarane pahāya . . . mettāsahagatena cetasā . . . pharivā viharati . . . So anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathidaṃ ekam pi jātiṃ* (etc. wie in II. 93). XXVIII. 15: . . . *Idha bhante ekaccō Samaṇo vā Brāh-*
 5 *maṇo vā ātappam anvāya . . . tathārūpaṃ cetosamādhīṃ phusati yathāsamaṃhite citte anekavihitaṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathidaṃ ekam pi jātiṃ* (etc. wie in I. 1. 31 + 32).

XXV. 21: . . . *Ye te ahesuṃ atitam addhānaṃ arahanto Sāmmā-Sambuddhā . . .* 10

XXVIII. 1: . . . *Kin nu Sāriputta ye te ahesuṃ atitam addhānaṃ arahanto Sāmmā-Sambuddhā . . .*¹⁾

XXVI und XXVII.

XXVI. 3: . . . *Atha kho . . . rājā Dalhanemi . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajī.* XXVII. 26: *Ahu kho so . . . samayo yaṃ 15 khattiyo pi . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajati.*

XXVI. 5 Z. 14—16 vgl. XXVII. 5 Z. 7f. (Korrektur-Zusatz).

In XXVI. 10 heißt es von der Regierungszeit eines hypothetischen Cakkavattī, daß während derselben die Armut zunehme, und dann weiter: *Daliddiye vepullagate aññataro puriso paresaṃ adinnaṃ 20 theyyasamkhātaṃ ādiyī. Tam etaṃ aggahesuṃ, gahetvā . . . ; . . . rājā . . . taṃ purisaṃ etad avoca . . .* XXVII. 19. *Atha kho . . . aññataro satto . . . aññataram bhāgaṃ adinnaṃ ādiyitvā paribhuñjī. Tam enaṃ aggahesuṃ, gahetvā etad avocum . . .*

XXVI. 13. *Assosum . . . manussā: Ye kira bho paresaṃ 25 adinnaṃ theyyasamkhātaṃ ādiyanti . . . rājā . . . sisāni tesam chindatīti.*

14: . . . *adinnādāne vepullagate satthaṃ vepullam agamāsi satthe vepullagate pañātīpāto vepullam agamāsi pañātīpāte vepullagate musāvādo vepullam agamāsi.* „Die Leute hörten, der 30 König ließe denen den Kopf abschlagen, die sich anderer Besitz aneigneten, ohne daß diese ihnen denselben gegeben hätten — was Diebstahl heißt — . . . Als solches Nehmen von nicht Gegebenem häufig wurde, wurde auch die Anwendung des Schwertes häufig, und damit das Töten, und in Folge davon das Lügen“. XXVII. 19: 35 . . . *Tadagge . . . adinnādānaṃ paññāyati garahā paññāyati musāvādo paññāyati daṇḍādānaṃ paññāyati.* „Von da an gab es Nehmen von nicht Gegebenem, Tadel dafür, Lüge und den Gebrauch von Knüppeln (d. h. Gewalttat oder Strafe).“

XXVI. 19: (Wenn der moralische Niedergang dann noch weiter 40 vorgeschritten ist) *imāni rasāni antaradhāyissanti seyyathidaṃ sappi navanītaṃ . . . madhupphānītaṃ . . .* = „dann werden die wohlschmeckenden Dinge: zerlassene Butter, frische Butter, . . . Honig,

1) Hergenommen ist dieses Stück natürlich vielmehr aus XVI. 1. 16. Hier handelt es sich nur um die eventuelle Anknüpfung.

Melasse, .. verschwinden“. XXVII. 13: *Tesaṃ . . . mānātimāna-jātikānaṃ rasapaṭhavi andharadhāyi* = „Weil sie hochmütig waren, hatte es für sie ein Ende mit der wohlschmeckenden Erde (die die Menschen bis dahin genossen hatten)“. 14: . . . *badālatā pāturahosi . . . Sā ahoṣi . . . rāsasampannā. Seyyathāpi nāma sampannaṃ vā sappi . . . navaṇitaṃ evaṃvaṇṇā ahoṣi . . . khudda-madhu-anēlakaṃ evamassādā ahoṣi*. „... dann entstand die Badā-Pflanze¹⁾ . . . Diese war . . . voll Wohlgeschmack. Sie sah aus wie ausgezeichnete Schmelz- oder frische Butter und schmeckte süß wie tadelloser Bienen-Honig“.

XXVI. 21: *Atha kho tesaṃ . . . sattānaṃ ekaccānaṃ evaṃ bhaviṣṣati: . . . yan nūna mayaṃ tiṇagahaṇaṃ vā vanagahaṇaṃ vā . . . pavisitvā vanamūlaphalāhārā yāpeyyāmaṃti*. „Dann wird einigen von diesen Wesen der Gedanke aufsteigen: ‚Wir wollen uns doch in das Gras-Jungel oder in ein Walddickicht zurückziehen und von den Wurzeln und Früchten des Waldes leben!‘“ XXVII. 22: *Tesaṃ űeva kho . . . sattānaṃ ekaccānaṃ etad ahoṣi: . . . Yan nūna mayaṃ . . . Te araṇṇāyatane paṇṇakuṭṭiyaṃ karitvā paṇṇakūṭṭisu jhāyanti*. „Einigen von diesen Wesen stieg der Gedanke auf: ‚Wir wollen doch . . .!‘ Sie bauten sich Blätterhütten in der Waldwildnis und gaben sich in ihnen der Versenkung hin“.

XXVI. 21 ferner: *Atha kho tesaṃ . . . sattānaṃ evaṃ bhaviṣṣati: Mayaṃ kho akusalānaṃ dhammānaṃ samādānāhetu . . . Yan nūna mayaṃ paṇātipātā virameyyāma . . . 22. . . Yan nūna mayaṃ adinnādānā virameyyāma . . . musāvādā virameyyāma . . .* „Dann wird diesen Wesen der Gedanke kommen: ‚Weil wir uns Böses zu Schulden kommen ließen, haben wir . . . Wohlan, wir wollen ablassen vom Töten . . ., vom Stehlen . . ., vom Lügen . . .!‘“ XXVII. 22: *Tesaṃ űeva kho . . . sattānaṃ ekaccānaṃ etad ahoṣi: Pāpakā vata bho dhammā sattesu pātubhūtā yatra hi nāma adinnādānaṃ paṇṇāyissati garahā paṇṇāyissati musāvādo paṇṇāyissati danḍādānaṃ paṇṇāyissati . . . Yan nūna mayaṃ pāpake akusale dhamme bāheyyāmaṃti*. „Einigen von diesen Wesen kam der Gedanke: ‚Unter den Wesen kam das Böse auf, denn man lernte Stehlen, Tadel, Lüge und Gewalttätigkeit kennen. Wohlan, wir wollen diese bösen üblen Dinge abtun!‘“.

Überhaupt ist der ganze Grundgedanke von XXVI und XXVII verwandt: Niedergang der Wesen und der Zustände von einem idealeren Urzustande aus und das Wiederaufsteigen dank rechter Selbsterkenntnis. Zum Schluß Erscheinen des *Metteyya* in XXVI. 25, Triumph des *Dhamma* in XXVII. 31. Und beides entspricht sich, denn in XVI. 6. 1 weist Buddha beim Sterben statt auf den zukünftigen Buddha hin auf den *Dhamma* als Leiter der Gemeinde nach seinem eigenen Tode: *Yo vo Ananda mayā Dhammo ca*

1) Ich habe für dieses Wort und seine Bedeutung nirgendwoher einen Beleg. *Mahāvastu* I, 341, Z. 5 ff. hat dafür *vanalatī*, was ein von der Not erzeugtes Quidproquo sein mag.

Vinayo ca desito paṇṇatto so vo mam' accayena Satthā. Der Verfasser des von *Metteyya* handelnden Sutta XXVI knüpft ja auch greifbar deutlich an D. XVI an, da er das Sutta XXVI beginnt und schließt (27) mit den aus XVI. 2. 26 stammenden Worten *attadipā viharatha attasaraṇā anaṇṇasaraṇā dhammadipā dhammasaraṇā anaṇṇasaraṇā*. „Seid eure eigene Leuchte und Zuflucht, habt keine andere Zuflucht, laßt den *Dhamma* eure Leuchte und Zuflucht sein!“

XXVII. 13 und 14 s. unter XXVI. 19.

XXVII. 19 s. unter XXVI. 10 und unter XXVI. 13 + 14.

XXVII. 22 s. unter XXVI. 21, zweimal.

XXVII. 26 s. unter XXVI. 3.

XXVII. 31 s. unter XXVI. 25.

XXVI und XXVIII.

XXVI. 28: . . . *Idha bhikkhave bhikkhu āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paṇṇāvimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayama abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati. Idam kho bhikkhave bhikkuno balasmiṃ*. XXVIII. 3: . . . *Idha bhante bhikkhu āsavānaṃ khayā a° c° p° d° va dh° s° a° s° u° v°*. *Etad ānuttariyaṃ bhante kusalesu dhammesu*.

XXVI und XXIX.

XXVI. 1: . . . *Idha bhikkhave bhikkhu kāye kāyānupassī viharati* etc. außer entspr. zu XVI. 2. 12 etc. auch zu XXIX. 40 etc., s. unter „XXIX und XXXIII“ und unter „XVI und XVIII“.

XXVII und XXVIII.

XXVII. 22: . . . *Yan nūna mayaṃ pāpake akusale dhamme bāheyyāmaṃti*. Vielleicht knüpft daran an XXVIII. 3: . . . *yathā Bhagavā dhammaṃ deseti kusalesu dhammesu*.

XXVII. 27: *Khattiyo pi kho . . . kāyena duccharitaṃ caritvā, vācāya duccharitaṃ caritvā manasā duccharitaṃ caritvā micchā-diṭṭhiko micchādiṭṭhikammasamādānāhetu kāyassa bheda param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppijati. Brāhmaṇo pi kho . . . Vesso pi kho . . . etc.* 28. *Khattiyo pi kho . . . kāyena sucaritaṃ caritvā vācāya sucaritaṃ caritvā manasā sucaritaṃ caritvā sammādiṭṭhiko sammādiṭṭhikammasamādānāhetu kāyassa bheda param maraṇā sugatiṃ saggam lokam uppijati. Brāhmaṇo pi kho . . . Vesso pi kho . . . etc.*

XXVIII. 17: . . . *Ime vata bhonto sattā kāyaduccharitena samannāgatā vaciduccharitena samannāgatā manoduccharitena samannāgatā . . . micchādiṭṭhikā micchādiṭṭhikammasamādānā te kāyassa bheda param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ uppanā. Ime vā pana bhonto sattā kāyasucaritena samannāgatā . . . sammādiṭṭhikā sammādiṭṭhikammasamādānā*

te kāyassa bhedaṃ param maraṇā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ upa-
pannā ti¹⁾.

XXVII und XXXII.

XXVII. 3: ... Taggha no bhante brāhmaṇā akkosanū pari-
bhāsanti attarūpāya paribhāsāya paripunnāya no aparipunnāyāti.
XXXII. 8: ... Apī ssa naṃ Mārīsa amamussā attāhi pi pari-
punnāhi paribhāsāhi paribhāseyyum.

XXVII. 16 und 18: ... akatthapāko sāli pātur ahoṣi akaṇo
athuso (B^mK fügen *suddho* hinzu, und in 18 haben es alle Hand-
schriften) *sugandho taṇḍulapphalo*. XXXII. 7 Str. 2—3 ...
akatthapakīmaṃ sāliṃ paribhūjanti mānusa. *Akaṇaṃ athusaṃ*
suddhaṃ sugandhaṃ taṇḍulapphalaṃ.

XXVIII und XXIX.

XXVIII. 3: ... yathā Bhagavā dhammaṃ deseti ... sey-
yathādaṃ cattāro satipaṭṭhānā cattāro sammappadhānā cattāro
iddhipādā pañc' indriyāni pañca balāni satta bojjhaṅgā ariyo
aṭṭhaṅgiko maggo. XXIX. 17: ... Katame ca te .. mayā dhammā
abhiññā desitā ...? Seyyathādaṃ cattāro satipaṭṭhānā etc.²⁾ =
XXVIII. 3.

XXVIII. 13 = 14: *Ayaṃ puggalo tinnaṃ saṃyojanānaṃ*
parikkhayaṃ sotāpanno bhavissati avinipātadhammo niyato sam-
bodhiparāyano ... Ayaṃ puggalo tinnaṃ saṃyojanānaṃ pari-
kkhayaṃ rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmi bhavissati (in 14
fehlt *bhavissati*) *sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ*
karissatī. ... *Ayaṃ puggalo pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ*
saṃyojanānaṃ parikkhayaṃ opapātiko bhavissati (in 14 ohne
bhavissati) *tattha parinibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā ti ...*
Ayaṃ puggalo āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ paññā-
vimuttiṃ diṭṭhe va dhamme sayamaṃ abhiññā sacchikatvā upasam-
paṃja viharissatī.

XXIX. 25: ... Idh' āvuso bhikkhu tinnaṃ saṃyojanānaṃ
parikkhayaṃ sotāpanno hoti avinipātadhammo niyato sambodhi-
parāyano ... Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu tinnaṃ saṃyo-
janānaṃ parikkhayaṃ rāgadosamohānaṃ tanuttā sakadāgāmi hoti
sakid eva imaṃ lokaṃ āgantvā dukkhass' antaṃ karoti ...
Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu pañcannaṃ etc. opapātiko hoti
tattha etc. ... Puna ca paraṃ āvuso bhikkhu āsavānaṃ khayā etc.
*viharati*³⁾.

XXVIII. 15: ... Idha bhante ekacco Samaṇo vā Brāhmaṇo
vā ... *tathārūpaṃ cetosamādhīṃ phusati yathā samāhīte cīte*
aneka vihitāṃ pubbenivāsaṃ anussarati ... XXIX. 27: ... Atītaṃ
.. addhānaṃ ārabha Tathāgataṃ satānusāri viññānaṃ hoti.
So yāvatakaṃ ākaṅkhati tāvatakaṃ anussarati.

1) Diese Partie auch schon in II. 95.

2) Auch = XVI. 3. 50.

3) Vgl. auch VI. 13.

XXVIII. 20: ... *Na ca bhante Bhagavā kāmesu kāma-*
sukhallikānuyogayutto hinam gammaṃ pothuṃjanikaṃ anariyaṃ
anattasamhītaṃ ... XXIX. 16: ... Tam kho ... Uddakena
Rāmaputtena bhāsitaṃ hinam gammaṃ pothuṃjanikaṃ anariyaṃ
anattasamhītaṃ ... und XXIX. 23: ... Cattāro 'me .. sulchalli-
kānuyogā hinā gammā pothuṃjanikā anariyā anattasamhīta ...

XXVIII. 21: ... *aññatitthiyā paribbājaka ... XXIX. 23*
und öfter: ... *aññatitthiyā paribbājaka ...*

XXIX. 16 s. unter XXVIII. 20.

XXIX. 17 s. unter XXVIII. 3.

XXIX. 23 s. unter XXVIII. 20.

XXIX. 25 s. unter XXVIII. 13 und 14.

XXIX. 27 s. unter XXVIII. 15 und unter XXVIII. 21.

XXVIII und XXX.

XXVIII. 11: ... *Idha bhante ekacco ... na ca vebhūtiyaṃ 15*
... *bhāsati ...*

XXX. 2. 21 Str. 1: *Vebhūtiyaṃ ... n'abhañi*.

XXIX und XXX.

XXIX. 28: ... *Tathāgato kālavadī bhūtavādī atthavadī*
dhammavadī vinayavadī. XXX. 2. 25: Yam pi bhikkhave Tathā-
gato ... kālavadī bhūtavādī atthavadī dhammavadī vinayavadī ...¹⁾

XXIX. 29 ... *tathāgato abhībhū anabhībhūto*. Den Gedanken
hiervon setzt die zweite Hälfte der letzten Strophe von XXX. 1. 21
fort *Tena uttaritaro na vijjati sabbam lokaṃ abhībhuyya viharati*.

XXIX und XXXI.

XXIX. 26: ... *Abhabbo khīṇāsavo bhikkhu chandāgatiṃ*
gantum. Abhabbo kh' bh' dosāgatiṃ gantum. Abhabbo .. mo-
hāgatiṃ gantum. Abhabbo .. bhayāgatiṃ gantum ... abhabbo
so imāni nava ṭhānāni ajjhācaritum. XXXI. 5: ... Yato kho
gahapatiputta Ariyasāvako n' eva chandāgatiṃ gacchati na 30
dosāgatiṃ gacchati na mohāgatiṃ gacchati na bhayāgatiṃ gacchati
imehi catūhi ṭhānehi pāpakammaṃ na karoti. XXXIII. 1. 11 (XIX):
Cattāri agatigamanāni. Chandāgatiṃ gacchati, dosāgatiṃ gacchati,
mohāgatiṃ gacchati, bhayāgatiṃ gacchati.

XXIX und XXXIII.

XXIX. 1: ... *Tena kho pana samayena Niṅaṅtho Nātha-*
putto Pāvāyaṃ adhuna kālakato hoti. Tassa kālakriyāya bhinnā
Niṅaṅthā dvedhīkajātā bhaṇḍanajātā kalahajātā vivāḍapannā
aññamaññaṃ mulhasattihī vitūdanā viharanti: Na tvaṃ imaṃ
dhammavinayaṃ ājānāsi, ahaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānāmi, 40
kiṃ tvaṃ imaṃ dhammavinayaṃ ājānissasi? Micchāpatipanno

1) Vgl. auch I. 1. 9.

tvam asi, aham asmi sammāpatipanno. Sahitam me asahitan te. Pure vacanīyaṃ pacchā avaca, pacchā vacanīyaṃ pure avaca. Avicinnaṃ te viparāvattaṃ. Aropito te vādo, niggaḥito si. Cara vādappamokkhāya, nibbeḥeḥi vā sace pahositi¹⁾. Vadho yeva kho maññe Niḡaṇṭhesu Nāthaputtiyesu vattati. Ye pi Niḡaṇṭhassa Nāthaputtassa sāvaka gihī odātavasanā te pi Niḡaṇṭhesu Nāthaputtiyesu nibbīnarūpā virattarūpā paṭivānarūpā yathā taṃ durakkhāte dhammavināye duppavedite anīyyānīke anupasamasavattanīke asammāsambuddhappavedite bhinnathūpe appaṭisarane
10 = XXXIII. 1. 6.

XXIX. 2: Atha kho Cundo samanuddeso Pāvāyaṃ vassaṃ vuttho . . . XXXIII. 1. 1 Tatra sudam Bhagavā Pāvāyaṃ viharati Cundassa kammāraputtassa ambavane.

XXIX. 17: Tasmāt iha Cunda ye vo mayā dhammā abhiññā
15 desitā tattha sabbe' eva . . . saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ yathayidaṃ brahmacariyaṃ addhanīyaṃ assa ciraṭṭhīkaṃ tad assa baḥjanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ²⁾. XXXIII. 1. 7: . . . Ayaṃ kho paṇḍitāvuso asmākaṃ Bhagavatā dhammo svākkhāto . . . Tattha
20 sabbe' eva saṃgāyitabbaṃ na vivaditabbaṃ yathayidaṃ etc. ganz wie XXIX. 17.

XXIX. 26 (p. 133 Z. 14—20): . . . Abhabbo āvuso khīṇāsavo bhikkhu sañcicca pānaṃ jīvitaṃ voropetuṃ. Abhabbo khīṇāsavo bhādinnaṃ theyyasamkhātaṃ ādātuṃ . . . methunaṃ dhammaṃ
25 paṭisevituṃ . . . sampajāna-musā bhāsituṃ . . . sannidhi-kāraṃ kāme pariḍhuñjituṃ seyyathā pi pubbe agāriyabhūto. = XXXIII. 2. 1 (X).

XXIX. 26 (p. 133 Z. 20—23): XXXIII. 1. 11 (XIX): XXXI. 5 s. unter „XXIX und XXXI“.

30 XXIX. 40: . . . evaṃ mayā cattāro satipaṭṭhānā desitā paññattā. Katame cattāro? Idha Cunda bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpi sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ, vedanāsu . . ., citte . . ., dhammesu dhammānupassī viharati ātāpi sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomanassaṃ. XXXIII.
35 1. 11 (I) Cattāro satipaṭṭhānā. Idh' āvuso bhikkhu kāye kāyānupassī viharati etc. ganz wie XXIX. 40.

Auch wieder ebenso XXXIV. 1. 5 (II). Und schon XXVI. 1 (s. unter „XXVI und XXIX“) und schon früher öfter.

XXX und XXXI.

40 XXX. 1. 4: . . . kāyasucarite vacīsucarite manosucarite dāna-saṃvibhāge . . . XXXI. 33: . . . mettena kāyakammaṃ mettena vacīkammaṃ mettena manokammaṃ . . . āmāsānuppādānena.

1) Von Na tvam imaṃ dhammavināyaṃ bis hier = I. 1. 18.

2) Vgl. auch XVI. 3. 50.

XXX. 1. 7: Yam pi . . . Tathāgato . . . bhayaṃ apanuditā dhammikaṃ ca rakkhāvaranaguttim samvidhātā saparivāraṃ ca dānaṃ adāsi . . . XXXI. 22: . . . Pamattaṃ rakkhati, pamattassa sāpateyyaṃ rakkhati, bhīssa saraṇaṃ hoti, . . . bhogaṃ anuppādeti (vgl. auch 31).

XXX. 1. 10: Yam pi . . . Tathāgato . . . pañātipātaṃ pahāya . . . und 2. 16 . . . musāvādaṃ pahāya . . . XXXI. 3: . . . Pañātipāto . . . musāvādo . . . Imassa cattāro kammakilesā pahinā honti.

XXX. 1. 10 und öfter = XXXI. 3: . . . kīyassa bheda param maranā sugatiṃ saggaṃ lokaṃ uppajjati.

XXX. 1. 13: . . . datā ahoṣi pañānaṃ rasiṭānaṃ . . . XXXI. 32: . . . paccupaṭṭhātabbā . . . rasānaṃ saṃvibhāgena.

XXX. 1. 16: Yam pi . . . Tathāgato . . . saṃgahitā ahoṣi dānena peyyavācena (v. 1. SS vajjena) atthacariyāya samānattatāya . . . XXXI. 31: . . . paccupaṭṭhātabbā dānena peyyavajjena atthacariyāya samānattatāya . . .

XXX. 1. 17: . . . Susaṃgahitaparijano hoti . . . XXXI. 30: . . . susaṃgahitaparijana ca . . .

XXX. 1. 25: Yam pi . . . Tathāgato . . . Samanaṃ vā Brāhmaṇaṃ vā upasaṃkamitvā paripucchitā ahoṣi . . . XXXI. 33: . . . Samana-Brāhmaṇa paccupaṭṭhātabbā . . .

XXX. 1. 31: Yam pi . . . Tathāgato . . . nāti-mitte . . . samānetā ahoṣi, mātaram pi puttana . . . puttam pi mātara . . . pītaram pi puttana . . . puttam pi pītara XXXI. 27: . . . Puratthimā disā mātāpitaro veditabbā . . . Pacchimā disā puttadāra veditabbā.
25 Uttarā disā mittāmaccā veditabbā . . .

XXX. 2. 16 s. unter XXX. 1. 10.

XXXI. 3 s. unter XXX. 1. 10, zweimal.

XXXI. 22 s. unter XXX. 1. 7.

XXXI. 27 s. unter XXX. 1. 31.

XXXI. 30 s. unter XXX. 1. 17.

XXXI. 31 s. unter XXX. 1. 16.

XXXI. 32 s. unter XXX. 1. 13.

XXXI. 33 s. unter XXX. 1. 4 und unter XXX. 1. 25.

XXXI und XXXII.

XXXI. 3: Pañātipāto . . . kammakilesa, adinnādānaṃ . . . kāmesu micchācāro . . ., musāvādo . . . Imassa cattāro kammakilesā pahinā honti. 7: . . . Surāmerayamajjapamādaṭṭhānānuyogo . . . apāyamukhaṃ. XXXII. 2: . . . Bhagavā hi bhante pañātipātā veramaṇiyā . . . adinnādāna veramaṇiyā . . . kāmesu micchācāra veramaṇiyā . . . musāvāda veramaṇiyā . . . surāmerayamajjapamādaṭṭhānā veramaṇiyā dhammaṃ deseti.
40

XXXI. 27: . . . Puratthimā disā mātāpitaro veditabbā . . . Bei den Gepflogenheiten der Pāli-Werkverfasser ist es nicht ganz ausgeschlossen, daß hieran angeknüpft ist XXXII. 4 Str. 3^e (p. 197
45 Z. 1) Ito sā purimā disā.

XXXI und XXXIII.

XXXI. 5: XXXIII. 1. 11 (XIX) vgl. auch XXIX. 26 unter „XXIX und XXXI“.

XXXI. 31: *Pañcahi kho . . . mittāmaccā paccupaṭṭhātabbā: dānena peyyavajjena atthacarīyāya samānattatāya avisaṃvādanatāya.*

XXXIII. 1. 11 (XL): *Cattāri saṃgahavatthūni. Dānaṃ peyyavajjaṃ atthacarīyā samānattatā.*

XXXI. 33: *Pañcahi kho . . . thānehi kulaputtena . . . Samaṇa-Brāhmaṇā paccupaṭṭhātabbā: mettena kāyakammaṇa, mettena vacīkammaṇa, m° manokammaṇa, anāvaṭadvāratāya āmisānuppādānena.*

XXXIII. 2. 2 (XIV): *Cha sārāṇiyā dhammā. Idh' āvuso bhikkhuno mettaṃ kāyakammaṃ paccupaṭṭhitaṃ hoti sabrahmacārīsu . . . mettaṃ vacīkammaṃ . . . mettaṃ manokammaṃ . . . appatīvibhattabhogī hoti . . .*

XXXII und XXXIII.

XXXII. 2: . . . *Bhagavā hi . . . pānātipātā veramaṇiyā* etc. (s. zu XXXI. 3 unter „XXXI und XXXII“). XXXIII. 2. 1 (IX) *Pañca sikkhāpadāni: Pānātipātā veramaṇi, adinnādānā veramaṇi, kāmesu micchācārā ver°, musāvādā ver°, surāmerayamaṃjapamādaṭṭhānā veramaṇi.* Die Berührungen zwischen XXXII und XXXIII sind auf diese eine beschränkt, weil XXXIII überhaupt nur eine Art Register ist. Enthielte XXXII noch mehr Registerhaftes aus der Lehre, so wäre wahrscheinlich daraus in XXXIII noch mehr erschienen.

XXXIII und XXXIV.

Beide Suttas sind Zusammenstellungen von Zahlen-Schemata. Außerdem entsprechen sich viele Einzelheiten, die von Anfang bis zu Ende anzuführen überflüssig ist.

Von XXXIII. 1. 9

No. (I) *Nāmañ ca rūpañ ca* und (II) *Avijjā ca bhavataṇhā ca* = XXXIV. 1. 3 (III) . . . *Nāmañ ca rūpañ ca . . .* und (IV) . . . *Avijjā ca bhavataṇhā ca*

(VI) *Dovacassatā ca pāpamittatā ca* und (VII) *Sovacassatā ca kalyāṇamittatā ca* = XXXIV. 1. 3 (V): . . . *Dovacassatā ca pāpamittatā ca . . .* und (VI) . . . *Sovacassatā ca kalyāṇamittatā ca . . .*

(XVIII) *Sati ca sampajaññañ ca*¹⁾ = XXXIV. 1. 3 (I)

(XXIII) *Samatho ca vipassanā ca* = XXXIV. 1. 3 (II).

(XXXII) *Vijjā ca vimutti ca* = XXXIV. 1. 3 (X)

(XXXIII) *khaye ñāṇaṃ anuppāde ñāṇaṃ* = XXXIV. 1. 3 (VIII).

XXXIII. 1. 10

1) Ist natürlich ein irgendwoher entnommenes Versbruchstück, das auch noch in einer Strophe vorkommt, Thag. Str. 694.

No. (I) *Tiṇi akusalamūlāni. Lobho akusalamūlaṃ, doso akusalamūlaṃ, moho akusalamūlaṃ* = XXXIV. 1. 4 (V).

(II) *Tiṇi kusalamūlāni. Alobo kusalamūlaṃ, adoso kusalamūlaṃ, amoho kusalamūlaṃ* = XXXIV. 1. 4 (VI).

(XIII) *Aparā pi tisso dhātuyo. Kāmadhātu rūpadhātu arūpadhātu* = XXXIV. 1. 4 (IX).

(XVI) *Tisso taṇhā. Kāmataṇhā bhavataṇhā vibhavataṇhā* = XXXIV. 1. 4 (IV).

(XXVI) *Tisso vedanā. Sukhā vedanā dukkhā vedanā adukkhamasukhā vedanā* = XXXIV. 1. 4 (III).

(L) *Tayo samādhi. Savitakko savicāro samādhi, avitakko vicāramatto samādhi, avitakko avicāro samādhi* = XXXIV. 1. 4 (II).

(LVIII) *Tisso vijjā. Pubbe-nivāsānussati-ñāṇaṃ vijjā, sattānaṃ cutūpapāte ñāṇaṃ vijjā, āsavānaṃ khaye ñāṇaṃ vijjā* = XXXIV. 1. 4 (X).

XXXIII. 1. 11

No. (I) *Cattāro satipaṭṭhānā. Idh' āvuso bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpi sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomaṇassaṃ, vedanāsu . . ., cātte . . ., dhammesu dhammānupassī viharati ātāpi sampajāno satimā vineyya loke abhijjhādomaṇassaṃ* = XXXIV. 1. 5 (II).

(XI) *Cattāri ñāṇāni. Dhamme ñāṇaṃ, anwaṃ ñāṇaṃ, paricchede ñāṇaṃ, sammutiñāṇaṃ* = XXXIV. 1. 5 (VIII).

(XXXI) *Cattāro oghā. Kāmogho, bhavogho, diṭṭhogho, avijjogho* = XXXIV. 1. 5 (IV).

(XXXII) *Cattāro yogā. Kāmayogo, bhavayogo, diṭṭhiyogo, avijjāyogo* = XXXIV. 1. 5 (V).

(XXXIII) *Cattāro viśaṃyogā. Kāmayogaviśaṃyogo, bhavayogaviśaṃyogo, diṭṭhiyogaviśaṃyogo, avijjāyogaviśaṃyogo* = XXXIV. 1. 5 (VI).

XXXIII. 2. 1

No. (II) *Pañcūpadāna-kkhandhā. Rūpūpadāna-kkhandho, vedanū padāna-kkhandho, saññūpadāna-kkhandho, saṃkhārūpadāna-kkhandho, viññānūpadāna-kkhandho* = XXXIV. 1. 6 (III).
etc.

Majjhimanikāya und Suttaṅnipāta.

Von

R. Otto Franke.

Im ersten Anhang zu meiner Dīghanikāya-Übersetzung, Göttingen und Leipzig 1913 (Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 8, Bd. 1), habe ich (p. 291) betreffs einer, mir damals immerhin schon wahrscheinlichen, Abhängigkeit des Suttaṅnipāta vom D. mich noch vorsichtig ausgedrückt. Inzwischen habe ich eine Untersuchung des Majjhimanikāya auf seine einheitliche Entstehung hin angestellt und etwa die Hälfte des Beweismaterials für die nicht mehr zu bezweifelnde Tatsache dieser einheitlichen Entstehung in einem Artikel niedergelegt, der unter dem Titel ‚Die Zusammenhänge der Majjhimanikāya-Suttas‘ in ZDMG. 68 erscheinen wird. Es hat sich bei dieser Untersuchung zugleich ergeben, daß der M. in Abhängigkeit vom D. entstanden ist, was in einem späteren Artikel dargetan werden soll. Drittens fanden sich auch genügend Anhaltspunkte, um der Frage nach dem Verhältnis von M. und SN. näher zu treten und sie in dem Sinne zu entscheiden, daß, vorläufig gesagt, wenigstens an den in Betracht kommenden Stellen der SN. vom M. abhängig und also mindestens in der Gestalt, in der er diese Stellen enthält, jünger als D. und M. ist.

Daß M.-Sutta 92 (Selasutta) und 98 (Vāseṭṭhasutta) sich mit den gleichnamigen Suttas des Suttaṅnipāta (SN. III, 7 und III, 9, 2. SN.-Ausgabe, p. 102—112 und 115—123) Wort für Wort decken, war schon bekannt, und R. CHALMERS hat sich darum in seiner Ausgabe des 2. M.-Bandes begnügt, auf die genannten beiden SN.-Suttas zu

verweisen und von den M.-Suttas 92 und 98 nur die Nummern zu drucken.

Ich werde nachweisen, daß diese beiden Suttas¹ im Zusammenhang mit den benachbarten M.-Suttas und also als Teile des einheitlich verfaßten M. entstanden sein müssen und somit weder als Teile des SN. entstanden sein können noch als selbständige Literaturstücke, die bei der angeblichen Zusammenstellung der kanonischen Werke aus vorhandenen Suttas sowohl in den M. wie in den SN. Aufnahme gefunden hätten. Sie hängen nämlich mit den Nachbar-Suttas des M. eng zusammen und sind außerdem durch bezeichnende Fäden auch mit sonstigen M.-Suttas verbunden.

Beide Suttas fügen sich zunächst schon insofern sehr passend in ihre M.-Umgebung, d. h. in den *Brāhmaṇavagga* (M. 91—100), ein, als beide von Brahmanen (92: *Sela*, 98: *Caṃki*, *Tārukkho* etc. und *Vāseṭṭha* und *Bhāradvāja*) handeln, während der Titel (*Mahāvagga*) des III. SN.-Vagga keine Beziehung zu ihrem Inhalte hat. Dieser Umstand soll natürlich nur als harmonisierend mit dem übrigen Beweismaterial hervorgehoben werden, nicht aber selbst als ausreichender Beweisgrund gelten. Denn, daß Brahmanen in ihnen vorkommen, brauchte nur der Anlaß gewesen zu sein, diese Suttas in den *Brāhmaṇavagga* aufzunehmen, sie könnten aber, nur von dieser Seite betrachtet, schon vor der Entstehung des M. vorhanden gewesen sein.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 23, 54, 63, 64 und 66.

Die letzte Strophe von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 112, Z. 19) schließt: *nāgā vandantu Satthuno* ‚die Nāgas mögen sich vor dem Meister verneigen!‘ Diese ‚Nāgas‘ sind die samt ihrem brahmanischen Lehrer *Sela* zur buddhistischen Arhatschaft durchgedrungenen dreihundert ehemaligen Schüler dieses Brahmanen *Sela* (p. 112, Z. 5 f.: *Aññataro ca kho panāyasmā Selo sapaṛiso arahatṃ ahoṣi*), und er selbst ist es, der diese Aufforderung an sie richtet. Nach M. 23 (I, p. 145,

¹ Ihren Majjh.-Text habe ich in der Siames. Ausg. (Abt. II, Band 5, p. 530—540 und 618—627) verglichen, zitiere aber hier nur nach der SN.-Version, 2. Ausgabe.

Z. 5 f.) ist *nāga* eine Bezeichnung des von den *Āsavas*, den weltlichen Schwächen, freien Bhikkhu, d. h. des Arahāt (*Nāgo ti kho bhikkhu khīṇāsavass' etaṃ bhikkhuno adhvacaṇaṃ*).

Die Ortsangabe am Anfang des Sutta (*Aṅguttarāpesu, Āpaṇaṃ nāma nigamo*) ist dieselbe wie in zwei früheren M.-Suttas, 54 (I, p. 359, Z. 5 f.) und 66 (I, p. 447, Z. 10 f.). Sie kommt freilich auch MV. VI, 35, 1 vor, was aber seine guten Gründe hat. Es ist ja leicht zu sehen, daß jene MV.-Partie mit M. 92 = SN. III, 7 sich deckt. Auf das Verhältnis des M. zum MV. gehe ich hier nicht weiter ein.

Über die eventuelle Beziehung zu M. 63 und 64 s. unten, p. 271, Anm. 1.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 86.

Die Wendung . . . *Keṇiyo jaṭilo dakkhiṇaṃ bāhaṃ paggaheṭvā Selaṃ brāhmaṇaṃ etad avoca: yen' esā . . .* (SN. 2. Ausg., p. 106, Z. 22—107, Z. 1) hat eine Vorläuferin in M. 86 (II, 101, Z. 23—25): . . . *Bhagavā dakkhiṇabāhaṃ* (v. l. *B^m dakkhiṇaṃ bāhaṃ*) *paggaheṭvā rājānaṃ Pasenadiṃ Kosalaṃ etad avoca: Eso . . .* Die Stelle SN. 2. Ausg., p. 111, Z. 22—112, Z. 6 *Atha kho āyasmā Selo . . . eko* (fehlt in der Siam. Ausg.) *vūpakaṭṭho appamatto ātāpi pahitatto. viharanto nacirass' eva yass' atthāya kulaṃ puttā sammad eva agārasmā anagāriyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ diṭṭhe va dhamme saṃyaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihasi, khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇiyaṃ, nāparaṃ itthattāyā ti abbaññāsi. Aññataro ca kho panāyasmā Selo . . . arahataṃ ahoṣi. Atha kho . . .* entspricht außer früheren M.-Stellen M. 86 (II, 103, Z. 27—104, Z. 3) *Atha kho āyasmā Aṅgulimālo eko vūpakaṭṭho appamatto* etc. wie eben, *aññataro kho pan' āyasmā Aṅgulimālo arahataṃ ahoṣi. Atha kho . . .*

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 89.

Vielleicht nicht sehr bezeichnend, aber doch mit anzuführen ist die Wendung von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 6 f.) *jaṅghārihāraṃ anucaṇikamāno anuvicaramāno* = M. 89 (II, 118, Z. 16).

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 20—22) fragt Sela den Keṇiya: *Kahaṃ pana bho Keṇiya etarahi so bhavaṃ Gotamo viharati arahaṃ sammāsambuddho?*, in M. 89 (II, p. 119, Z. 21 f.) König Pasenadi Kosala Buddhas Bhikkhus: *Kahaṃ nu kho bhante etarahi so Bhagavā viharati arahaṃ sammāsambuddho?*

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 7 f.) schärft der Brahmane Sela seinen Schülern auf dem Wege zum Besuche beim Buddha ein: *mā me bhonto antarantarākathaṃ opātetha, kathāpariyosānaṃ me bhavanto āgamentu* ‚sprecht mir nicht etwa dazwischen, wartet ab, bis ich ausgeredet habe!‘ In M. 89 (II, 122, Z. 3—6) klagt König Pasenadi Kosala vor Buddha: ‚Ich, ein König aus Khattiya-Stamm, . . . kann nicht einmal meinen Willen durchsetzen, wenn ich bei einer Gerichtssitzung verlange: „Sprecht mir, wenn ich zu Gericht sitze, nicht dazwischen, wartet ab, bis ich ausgeredet habe!“ Ein ganz ähnlicher Satz findet sich dann auch noch in einem auf M. 92 = SN. III, 7 folgenden M.-Sutta, M. 95, worüber später, p. 269.

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 91.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 103, Z. 2—16): *Assosi kho Keṇiyo jaṭilo: samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Aṅguttarāpesu cārikaṃ caramāno mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ aḍḍhatelasehi bhikkhusatehi Āpaṇaṃ anuppatto; taṃ kho pana bhavantaṃ Gotamaṃ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato iti pi: so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathī satthā devamanussānaṃ Buddho Bhagavā, so imaṃ lokaṃ sadevakaṃ samūraṇaṃ sabrahmaṇaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṃ pajāṃ sadevamanussaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā pāvedeti, so dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyosānakalyāṇaṃ sātthaṃ savyañjanaṃ kevalaparipuṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti; sādhu kho pana tathārūpānaṃ arahataṃ dassuṇaṃ hoti. In M. 91 (II, p. 133, Z. 16—29) entspricht: *Assosi kho Brahmāyu brāhmaṇo: samaṇo khalu bho Gotamo Sakyaputto Sakyakulā pabbajito Videhesu cārikaṃ carati mahatā bhikkhusaṃghena saddhiṃ pañcamattehi bhikkhusatehi; taṃ kho pana bhavantaṃ Gota-**

maṇ evaṃ kalyāṇo kittisaddo abbhuggato: Iti pi so bhagavā arahaṇ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ buddho bhagavā, so imaṇ lokaṃ sadevakaṃ samāraṇaṃ sabrahmakaṃ sassamaṇabrāhmaṇiṇiṃ paṇaṃ sadevamanussaṃ sayamaṃ abhiññā sacchikatvā pavedeti, so dhammaṃ deseti ādikalyāṇaṃ majjhe kalyāṇaṃ pariyoṣānakalyāṇaṃ sātthaṃ sabyañjanaṃ kevalaparipuṇṇaṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ pakāseti; sādhu kho pana tathārūpaṇaṃ arahataṃ dassanaṃ hoti. Daß der M.-Verfasser seinerseits dieses Stück aus D. III, 1, 2 oder aus einem der folgenden D.-Suttas entlehnt hat, kommt nicht in Betracht.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 1—3) ist der Brahmane Sela bezeichnet als *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāragū sanighaṇḍukeṭubhānaṃ sākharappabhedānaṃ itihāsapañcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo*, in M. 91 (II, 133, Z. 13—16) buchstäblich ebenso der Brahmane Brahmāyu, und wieder in 93 (II, 147, Z. 10—12) der Brahmanenjüngling Assalāyana, und hergenommen hat der M.-Verfasser diese Worte natürlich aus D. III, 1, 3. Nicht das ist das Entscheidende, daß eine stereotype Phrase überhaupt in verschiedenen Suttas wiederkehrt, sondern daß sie in drei aufeinander folgenden Suttas (und außerdem auch noch in 95, p. 168, Z. 19—21) wiederkehrt.

In SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 1—7) frappt es den Brahmanen Sela, daß der flechtentragende Asket Keṇiya den Gotama als ‚Buddha‘ bezeichnet (*Buddho ti bho Keṇiya vadesi? Buddho ti bho Sela vadāmi!*), und daraus entwickelt sich alles übrige, was in diesem Sutta berichtet wird, nämlich der Nachweis aus des Gotama Körpermerkmalen, daß er wirklich ein Buddha ist. Die Berechtigung des Buddha-Titels nachzuweisen, hat sich der M.-Verfasser augenscheinlich veranlaßt gesehen durch (die von ihm selbst in M. 91 (II, 143, Z. 30f. und p. 144, Z. 23) dem Buddha in den Mund gelegte metrische Behauptung *tasmā Buddho ’smi brāhmaṇo* und *Buddho tīdī paruccati*.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 106, Z. 7—20): *Āgatāni kho pana asmākaṃ mantesu dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni, yeḥi samannāgatassa mahāpurisassa dve va gatiyo bhavanti anuññā: sace agāraṃ ajjhāvasati,*

18*

*rājā hoti cakkavatti dhammiko dhammarājā caturanto vijitāvī janapadattthāvariyaṃpatta sattaratanasamannāgato, tass’ imāni satta ratanāni bhavanti seyyathidaṃ: cakkaratanaṃ hatthiratanam assaratanam maṇiratanam itthiratanam gahapatiṭatanam pariṇyākaratanam eva sattamaṃ, parosahassaṃ kho paṇ’ assa puttā bhavanti sūrā viraṅgarūpā parasenappamaddanā, so imaṃ paṭhaviṃ sāgarapariyantam adaṇḍena asatthena dhammena abhiviṃsiya ajjhāvasati. Sace kho paṇnāgārasmā anagāriyaṃ pabbajati, arahaṃ hoti sammāsambuddho loke vivattacchaddo. Ebenso M. 91 (II, 134, Z. 15—28): *Āgatāni kho tāta Uttara amhākam mantesu* etc. bis *vivattacchaddo*. Der M.-Verfasser hat diese Partie natürlich aus D. III, 1, 5 entnommen. (Der in 91, p. 134, Z. 28f. noch hinzukommende Schlußsatz: *Ahaṃ kho pana tāta Uttara mantānaṃ dātā, tvaṃ mantānaṃ paṭiggahetā* entspricht ja auch dem Schlußsatze von D. III, 1, 5: *Ahaṃ kho pana tāta Ambaṭṭha mantānaṃ dātā, tvaṃ mantānaṃ paṭiggahetā*.)*

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 8—108, Z. 4): *Atha kho Selo brāhmaṇo yena Bhagavā ten’ upasaṃkami, upasaṃkamitvā Bhagavatā saddhiṃ sammodi sammodaniyaṃ kathaṃ sārāṇiyaṃ vitisāretvā ekamantaṃ nisīdi. Ekamantaṃ nisinno kho Selo brāhmaṇo Bhagavato kāye dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni samannesi. Addasā kho Selo brāhmaṇo Bhagavato kāye dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni yebhuyyena ṭhapetvā dve, dvisu mahāpurisalakkhaṇesu kaṃkhati vicikicchati nādhimuccati na sampasīdati: kosohite ca vatthaguyhe pahūtajivhatāya ca. Atha kho Bhagavato etad ahoṣi: passati kho me ayaṃ Selo brāhmaṇo dvattiṃsa mahāpurisalakkhaṇāni yebhuyyena ṭhapetvā dve, dvisu mahāpurisalakkhaṇesu kaṃkhati vicikicchati nādhimuccati na sampasīdati: kosohite ca vatthaguyhe pahūtajivhatāya ca. Atha kho Bhagavā tathārūpaṃ iddhābhisaṃkhāraṃ abhisaṃkhāsi* (Siam. Ausg. °saṃkhāresi) *yathā addasa Selo brāhmaṇo Bhagavato kosohitaṃ vatthaguyhaṃ. Atha kho Bhagavā jivhaṃ nimmāmetvā ubho pi kaṇhasotāni anumasi paṭimasi, ubho pi nāsikasotāni anumasi paṭimasi kevalam pi* (Siam. Ausg. kevalakappaṃ) *nalūṭamaṇḍalam jivhāya chādesi. Atha kho . . . M. 91 (II, 142, Z. 29—143, Z. 5 + Z. 15—25): Atha kho Brahmāyu brāhmaṇo yena Bhagavā ten’ upasaṃkami* etc.,

bis auf drei oder vier kleine graphische Abweichungen und *pacchādesi* (p. 135, Z. 19 v. l. *chādesi*) statt *chādesi* am Ende wörtlich gleich, nur daß natürlich in M. überall *Brahmāyu* statt *Selo* erscheint. Der M.-Verfasser hat auch diese Partie größtenteils aus D. III, 2, 18 + 19 entnommen.¹

Auch in den in SN. III, 7 (= M. 92) dann folgenden Strophen stammt einiges — und das macht den Beweis für meine Behauptung vollständig — aus den Strophen von M. 91: SN. III, 7 (2. Ausg., p. 108, Z. 19): *sabbe te tava kāyasmīṃ mahāpurisalakkhaṇā* vgl. M. 91 (II, p. 143, Z. 4 f.) *mahāpurisalakkhaṇā sabbe te mama kāyasmīṃ*. SN. (p. 108, Z. 22): *kañcanasannibhattaco* = dem aus D. stammenden Versstück *kañcanasannibhattaco* in der Prosa von M. 91 (II, 136, Z. 18 f.). SN. (p. 109, Z. 19—21):

Abhiññeyyaṃ abhiññātaṃ bhāvetabbañ ca bhāvitaṃ

²*pahātattaṃ pahīnaṃ me tasmā Buddho 'smi brāhmaṇa*

= M. 91 (II, 143, Z. 29—31):

Abhiññeyyaṃ abhiññātaṃ bhāvetabbañ ca bhāvitaṃ

²*pahātattaṃ pahīnaṃ me tasmā Buddho 'smi brāhmaṇa*.

SN. (p. 109, Z. 22): *Vinayassu mayī kaṅkhaṃ* vgl. M. 91 (II, 143, Z. 12) *kaṅkhaṃ vinaya no ise*.

Das Prosastück SN. III, 7 (p. 110, Z. 23—111, Z. 7): *Atha k'ho Keṇiyo jaṭilo tassā rattiyā accayena sake assame paṇitaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyādāpetvā Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: kālo bho Gotama, niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacivaraṃ ādāya yena Keṇiyassa jaṭilassa assamo ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā paññatte āsane nisīdi saddhiṃ bhikkhusaṅghena. Atha kho Keṇiyo jaṭilo Buddha-pamukhaṃ bhikkhusaṅghaṃ paṇitena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampā-*

¹ S. übrigens auch schon M. 91 (II, p. 134, Z. 32—135, Z. 19) entsprechend D. III, 2, 11 + 12.

² Schon die Worte *pahātattaṃ* und *pahīnaṃ* stempeln diese Stücke zu echten M.-Besitz, denn kaum etwas anderes steht im M. so im Vordergrund wie die Idee des *pahāna*. Auch in G. ²⁵ (572) auf p. 112 erscheint wieder eine Form des für M. bezeichnenden Verbs *pa-hā*: *pahānabhayabheravo*. Vgl. ZDMG. 68.

vāresi ist zu vergleichen mit M. 91 (II, 145, Z. 31—146, Z. 6): *Atha kho Brahmayu brāhmaṇo tassā rattiyā accayena sake nivesane paṇitaṃ khādanīyaṃ bhojanīyaṃ paṭiyādāpetvā Bhagavato kālaṃ ārocāpesi: Kālo, bho Gotama, niṭṭhitaṃ bhattan ti. Atha kho Bhagavā pubbaṇhasamayaṃ nivāsetvā pattacivaraṃ ādāya yena Brahmayussa brāhmaṇassa nivesanaṃ ten' upasaṅkami, upasaṅkamitvā paññatte āsane nisīdi saddhiṃ bhikkhusaṅghena. Atha kho Brahmayu brāhmaṇo sattahaṃ Buddhapamukhaṃ bhikkhusaṅghaṃ paṇitena khādanīyena bhojanīyena sahatthā santappesi sampavāresi*. Man könnte ja vielleicht sagen, dieses Stück sei ein so häufig erscheinender Gemeinplatz, daß aus dessen Entsprechung nicht viel folge. Es kommt mir aber erstens darauf an, zu zeigen, wieviel alles in allem zwischen SN. III, 7 (= 92) und M. 91 gemeinsam ist. Zweitens war zur Zeit der Entstehung des M. manches wahrscheinlich noch nicht Gemeinplatz, was seit dem Abschluß der ganzen Reihe der kanonischen Werke als solcher erscheint, von denen eins immer aus dem andern abgeschrieben ist. Drittens ist aber die zuletzt angeführte M.-Stelle auch noch wichtig wegen der Erwähnung einer ganzen ‚Woche‘ (*sattahaṃ*) als Dauer der Bewirtung.

Diese ‚Woche‘ ist nämlich aus M. 91 auch in eine Strophe von M. 92 = SN. III, 7 übergegangen, wo ihre Erwähnung, durch nichts motiviert, recht unverständlich erscheint. Nach SN. III, 7 (2. Ausg., p. 110, Z. 23 ff.) fand die Bewirtung bei Keṇiyo am Tage nach der Aufnahme des Sela in die Bhikkhu-Gemeinde (Z. 21 f.) statt. Unmittelbar nach dem Bericht über diese Bewirtung erfahren wir dann, Sela samt seiner Schülerschar sei, inzwischen zur Arhatschaft gelangt, bei Buddha erschienen und habe diesen mit den Strophen angedet, von denen die erste bedeutet: ‚Seit wir, du Seher, vor acht Tagen unsere Zuflucht zu dir nahmen, sind wir, Erhabener, in deiner Lehre im Laufe einer Woche (*sattarattena*) gebündigt worden.‘

SN. III, 7 (= M. 92) und M. 93, 94 und 95.

Auch mit den auf M. 92 folgenden M.-Suttas ist SN. III, 7 verknüpft. Abgesehen davon, daß, wie schon gesagt, auch in ihnen von

Brahmanen die Rede ist, kehrt die Bezeichnung des Brahmanen, über den erzählt wird, als *tiṇṇaṃ vedānaṃ pāraḡū sanighaṇḍukeṭu-bhānaṃ sākkaḡarappabhedānaṃ itihāsaḡaṇcamānaṃ padako veyyākaraṇo lokāyatamahāpurisalakkhaṇesu anavayo* (s. oben, p. 265) auch in M. 93 (II, p. 147, Z. 10—12) und in 95 (II, p. 168, Z. 17—21) wieder.

In einer Strophe von SN. III, 7 (2. Ausg., p. 110, Z. 16 und 18) sagt Buddha zu Sela: *Svākkhātaṃ brahmacariyaṃ . . . yattha amoghā pabbajjā* ‚wohlverkündet ist der heilige Wandel, zu dem sich zu flüchten nicht umsonst ist‘. In M. 93 (II, p. 155, Z. 23 f.) ist im Gegensatz dazu von dem Eingeständnis von sieben brahmanischen Wald-einsiedlern: *Moghaṃ vata no tapo, aphalaṃ brahmacariyaṇi* ‚Umsonst ist unsere Askese, fruchtlos unser heiliger Wandel‘ die Rede.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 105, Z. 5—8): *Atha kho Selo brāhmaṇo . . . jaṃghāvihāraṃ anucaṃkamamāno anuvicaramāno yena Keṇiyassa jaṭilassa assamo ten’ upasaṃkami* vgl. M. 94 (II, p. 157, Z. 25—158, Z. 2): *Atha kho Ghoṡamukho brāhmaṇo jaṃghāvihāraṃ anucaṃkama-māno anuvicaramāno yena Keniyambavanaṃ ten’ upasaṃkami*.

SN. III, 7 (2. Ausg., p. 107, Z. 3—8, s. oben, p. 264): *Atha kho Selo brāhmaṇo te māṇavake āmantesi: . . . mā me bhonto antarantarakathaṃ opāsetha, kathāpariyosānaṃ me bhavanto āgamentūti* vgl. M. 95 (II, p. 168, Z. 23—27): *Atha kho Bhagavā Kāpaṭhikam māṇavaṃ apasādesi: Mā ’yasmā Bhāradvājo vuddhānaṃ vuddhānaṃ brāhmaṇānaṃ mantayamānānaṃ antarantarakathaṃ opāsetu, kathāpariyosānaṃ āyasmā Bhāradvājo āgamentūti*.

Es ist ein winziger Rest, der von SN. III, 7 (= M. 92) noch übrig bleibt, wenn man alles das abzieht, was dieses Sutta mit den benachbarten M.-Suttas und sonstigen Suttas des M. gemeinsam hat. Hierzu kommt noch, daß das Forschen nach Buddhas zweiunddreißig Körpermerkmalen des ‚Großen‘ in M. 91 deshalb noch besser als in 92 = SN. III, 7 am Platze ist, weil 91 noch viel deutlicher als 92 eine Variation von D. III ist, dem Sutta von der Aussendung des Brahmanenschülers Ambaṭṭha durch seinen Lehrer zum Zweck der Feststellung der zweiunddreißig Merkmale des ‚Großen‘ an Buddhas Körper.

Noch von einer anderen Betrachtung aus läßt sich wohl einiges zugunsten der Annahme sagen, daß der SN.-Verfasser nicht ein einzelnes schon vorhandenes Sutta zu seinem Sutta III, 7 machte, sondern daß er es als Sutta des M. kennen lernte und verwertete. Auch SN. III, 6 ist in seinem Grundgedanken einer Partie von M. 91 verwandt. In M. 91, Str. 8 und 9 (II, p. 144, Z. 13—16) fragt der Brahmane Brahmāyu den Erhabenen:

Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?

Kathaṃ bhavati vedagū?

Sotthiyo (d. i. *sottiyo*) *kinti vuccati?*

Kathaṃ bhavati kevali?

Muni ca bho kathaṃ hoti?

Buddho kinti pavuccati?

SN. III, 6 hat diese Fragen wieder aufgenommen und daraus ein ganzes Sutta gemacht: Str. 4 (2. Ausg., p. 94) *buddho ti kathaṃ pavuccati?*, Str. 9 (p. 95) *Kiṃpattinaṃ āhu brāhmaṇaṇi?*, Str. 10 (p. 96) *samsāraṃ aticca kevali so*, Str. 14 (p. 97) *muni nāma kathaṃ pavuccati?*, Str. 19 (p. 98) *Kiṃpattinaṃ āhu vedagum?*, Str. 24 (p. 98) *Kiṃpattinaṃ āhu sottiyaṃ* (v. l. *B^{vi} sotthi-*)? Am Ende von SN. III, 6 aber hat der Verfasser schon fünf Gāthazeilen, G. 36 + 37 + 38 e + f vom Ende von M. 92 (= SN. III, 7²⁴⁻²⁶, 2. Ausg., p. 112) *Tuvaṃ Buddho* etc. bis *pāde vira pasārehi* vorausgenommen, den letzten Pāda derselben, *nāgā vandantu Satthuno*, aber abgeändert in *Sabhiyo vandati Satthuno*. Die metrische Fehlerhaftigkeit der letztgenannten Paclform gegenüber der metrischen Richtigkeit der erstgenannten zeigt, daß die erstgenannte die originale Form ist und daß also die letzten Gāthas von SN. III, 6 nach den Schlußgāthas von M. 92 = SN. III, 7 gemacht sind. Diese überwiegende Identität von SN. III, 6³⁶⁻³⁸ mit III, 7²⁴⁻²⁶ ist dann, nebenbei gesagt, eines der Belegstücke dafür, daß auch mindestens manche SN.-Suttas untereinander zusammenhängen, gerade so wie ich es für die D.-Suttas untereinander und die M.-Suttas untereinander gezeigt habe. Darüber bei einer anderen

Gelegenheit. Hier sei nur das bemerkt, daß dieser Zusammenhang der beiden genannten SN.-Suttas nicht etwa als eine genügende Grundlage angesehen werden darf, um an Stelle meiner Auffassung über das Verhältnis von SN. III, 6 + 7 zu M. 91 + 92 die gerade umgekehrte zu setzen, daß diese SN.-Stücke die Vorlage für den M.-Verfasser gewesen seien. Gegenüber der erdrückenden Masse von Beweismaterial zugunsten des M. ist dieses Sichentsprechen einer Stelle in jedem der beiden SN.-Suttas viel zu dürftig. Sie berührt nicht die fundamentale Anlage der beiden Suttas, während M. 92 = SN. III, 7 nicht denkbar ist ohne das mit M. 91 gemeinsame Material.

Auch mit dem folgenden Sutta SN. III, 8 und den folgenden hat SN. III, 7 (= M. 92), obwohl es verständlich wäre, wenn es nach seiner Aufnahme nach SN. III, 6 dann seinerseits weiterzeugend gewirkt hätte, fast nichts gemeinsam, nämlich nur ein Stichwort, das es verständlich macht, warum SN. III, 8 zum Nachbarsutta von III, 7 gemacht wurde. Nachdem in III, 7¹³ (560) = M. 92¹³ Buddha sich als *sallukatto* ‚Stachelausschneider‘, ‚Pfeilausschneider‘, ‚Wundarzt‘ bezeichnet hat¹ und in¹⁵ (562) so genannt ist, verordnet er in III, 8¹⁰ (592): *attano sukham esīno abbahe sallam attano* ‚wer Glück für sich sucht, der ziehe sich seinen Stachel (Pfeil) aus‘, und III, 8 führt ja auch den Titel *Sallasutta*.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 22.

SN. III, 9²⁹ (622)^{c+d} *ukkhattapaligham buddham tam aham brūmi brāhmaṇaṃ* ‚einen, der den Riegel aufgehoben hat . . .‘ +³³ (626)^c *pannabhāraṃ viṣaṃyuttaṃ* vgl. M. 22 (I, p. 139, Z. 16 f. + 17 f.): *Ayaṃ rucate . . . bhikkhu ukkhittapaligho iti pi . . . pannabhāro viṣaṃyutto iti pi*.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 50.

SN. III, 9⁷ (600)^{a+b} *Tesaṃ vo ’haṃ vyakkhissaṃ anupubbaṃ yathātathaṃ* vgl. M. 50^{13 a + b} (I, p. 338, Z. 12) *Tassa Brahmā vijjākāsi anupubbaṃ yathātathaṃ*.

¹ Diese Bezeichnung stammt wahrscheinlich aus M. 63 (I, p. 429, Z. 3) und 64 (I, p. 435, Z. 31).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 86.

SN. III, 9³⁶ (629)^a *Nidhāya daṇḍaṃ bhūtesu* vgl. M. 86^{2b} (II, p. 99, Z. 29 f.) *sabbesu bhūtesu nidhāya daṇḍaṃ*.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 91.

In der Prosa von SN. III, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 10 f.) steht das Versviertel *kathaṃ bho brāhmaṇo hoti?* Es stammt aus M. 91 (II, p. 144, Z. 13) *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?* In M. 91 ist auf diese Frage keine Antwort gegeben. Auch keines der folgenden M.-Suttas bis 98 exkl. ist auf sie zurückgekommen. So nimmt sie der M.-Verfasser in 98 endlich wieder auf und gibt eine ausführliche Antwort auf sie, die das ganze Sutta 98 = SN. III, 9 ausmacht. Man sieht: ein ganz fester, unbezweifelbarer Gedankenzusammenhang verbindet M. 91 und 98, und mit Bewußtsein und Absicht ist mitten in der Prosa von 98 die Frage in derselben metrischen Form gestellt wie in 91. Damit aber nicht genug. In M. 91 ist weiter gefragt: *Tevijjā bho kathaṃ hoti?* (II, p. 144, Z. 14). Auch diese Frage hat weder in 91 noch in den folgenden Suttas eine Antwort gefunden. So berücksichtigt denn auch sie der M.-Verfasser in 98, in der Weise, daß er eine Anleihe beim ‚Tevijja-Sutta‘ (D. XIII) macht. Die Prosa von M. 98 = SN. III, 9 lehnt sich deutlich an D. XIII an, ja, der größte Teil davon ist wörtlich = D. XIII, 2 f. und 6—8, und Vāseṭṭha, der eine der beiden aus D. XIII herübergenommenen Brahmanenjünglinge Vāseṭṭha und Bhāradvāja, erklärt in G. 3 (SN., p. 117): *Tesaṃ no . . . vivādo atthi Gotama*, gerade wie in D. XIII, 8: . . . *atthi vivādo*, und in G. 1+2 (SN., p. 116) selbst: *tevijjā mayam asm’ ubho* und *Tevijjānaṃ yad alkhātāṃ tatra kevalino smase*. Vermöge der Abhängigkeit von D. XIII wird denn auch der von der Wiedergeburt Erlöste als *tīhi vijjāhi sampanno* bezeichnet und als für die Wissenden identisch mit Brahmā und Sakka, wohl, weil in D. XIII es sich um den Weg zu Brahmā handelt. Was aber hätte wohl für den SN.-Verfasser für ein Anlaß vorgelegen, auf die Frage: *Kathaṃ kho brāhmaṇo hoti?* einzugehen und sie genau in die in M. 91 vorliegende

Form zu kleiden, nachdem er sie schon in SN. III, 6 (2. Ausg., p. 95 f.) beantwortet und ihr dort (p. 95) die Form gegeben hatte: ‚*Kiṃpat-tinaṃ āhu brāhmaṇaṃ*?‘!

Der Zusammenhang von M. 98 (= SN. III, 9) mit M. 91 wird uns auch noch auf andere Weise eingeschärft: SN. III, 9⁵⁴ (647)^{a-c}: *Pubbenivāsaṃ yo vedi saggāpāyaṃ ca passati atho jātikkhayaṃ patto* ist wörtlich = M. 91^{10 a-c} (II, p. 144, Z. 19 f.).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 93.

In SN. III, 9³ (2. Ausg., p. 117, Z. 1) spricht Vāseṭṭha zu Buddha: *Tesaṃ no jātivādasmim vivādo atthi Gotama* ‚Gotama, wir werden nicht einig bezüglich der These, daß die Geburt (das Entscheidende für die Kastenzugehörigkeit sei)‘. Das Wort *jātivāda* steht schon in M. 93 in dem Satze (II, p. 157, Z. 11 f.): *Te hi nāma, Assalāyana, satta brāhmaṇisayo Asitena Devalena isinā sake jātivāde samanuyū-jīyamānā . . . na sampāyissanti* ‚Assalāyana, jene sieben brahmanischen Isis werden dem Isi Asita Devala die Antwort auf die Frage nach dem Problem der Geburt schuldig geblieben sein‘.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 95.

Caṃkī brāhmaṇo SN. III, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 5) = *Caṃkī brāhmaṇo* M. 95 (II, p. 164, Z. 5). *Bhāradvāja* kommt in beiden Suttas vor (SN. III, 9, p. 115, Z. 11 etc., M. II, p. 169, Z. 20).

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 96.

SN. III, 9¹⁸ (611)^{c+d} (2. Ausg., p. 119) *vokāraṃ ca manussesu samaññāya pavuccati* ‚bei den Menschen kommt der Unterschied der Abstammung nur in der (Verschiedenheit des Kasten-)Namens zum Ausdruck‘ vgl. M. 96 (II, p. 181, Z. 9 f.) *yattha yatth’ eva attabhāvassa abhinibbatti hoti, tena ten’ eva suṅkhaṃ gacchati* etc. ‚in welcher Kaste das Individuum geboren wird, danach wird es bezeichnet‘ etc.

SN. III, 9²³ (616) *Yo hi koci manussesu adinnam upajivati . . . coro eso, na brāhmaṇo* ‚Wer in der menschlichen Gesellschaft sein

Dasein vom Diebstahl fristet, der ist ein Dieb, aber kein Brahmane‘ vgl. M. 96 (II, p. 179, Z. 19 ff.) *Uccākulino pi hi, brāhmaṇa, idh’ ekacco . . . adinnādāyī hoti . . . ; tasmā na uccākulinatā seyyaṃso ti vadāmi* ‚Wenn, Brahmane, einer von hoher Geburt ein Dieb ist, so behaupte ich dieserhalb, seine hohe Geburt ist kein Vorzug‘.

SN. III, 9³⁹ (632) *Akakkasaṃ . . . giraṃ saccaṃ udīraye . . . und* 40 (633) *Yo ca . . . loke adinnaṃ nādiyati tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ* ‚Wer keine rauhen . . . Worte und nur die Wahrheit spricht, wer . . . nicht die Menschen bestiehlt, den nenne ich einen Brahmanen‘ vgl. M. 96 (II, p. 181, Z. 34—182, Z. 4) *Brāhmaṇakulā ce pi . . . adinnādānā paṭivirato hoti . . . musāvādā paṭivirato hoti . . . pharusāvācāya paṭivirato hoti . . . ārādhako hoti . . . dhammaṃ kusalam* ‚Mag einer z. B. einer brahmanischen Familie entstammen und er hat dem Diebstahl . . . der Lüge . . . rauhen Worten . . . entsagt, so ist er teilhaftig des . . . Guten‘.

SN. III, 9⁴⁶ (639) *Yo ’dha . . . anāgāro paribbaje* ‚Wer . . . heimatlos herumwandert‘ . . . vgl. M. 96 (a. a. O.) *Brāhmaṇakulā ce pi . . . agārasmā anagāriyaṃ pabbajito hoti* ‚Wenn einer, z. B. aus brahmanischer Familie, . . . aus dem Heim in die Heimatlosigkeit geht‘.

SN. III, 9 (2. Ausg., p. 123, Z. 12 ff.) *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. vgl. M. 96 (II, p. 184, Z. 21 ff.) *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc.

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 97.

SN. III, 9 ist, wie oben (p. 272) hervorgehoben, von D. XIII beeinflusst, wo Buddha den Weg lehrt, der zur Gemeinschaft mit Brahmā führt (D. XIII, 39 *Sādhu no bhavaṃ Gotamo Brahmānaṃ sahavyatāya maggaṃ desetu*). Auch in M. 97 (II, p. 195, Z. 1 ff.) wird, von Sāriputta, ein Weg zu Brahmā gelehrt: *Katamo ca . . . Brahmānaṃ sahavyatāya maggo?*

SN. III, 9 (= M. 98) und M. 99.

Auch mit dem auf M. 98 folgenden M.-Sutta 99 hängt SN. III, 9 zusammen. Die Brahmanen-Aufzählung von SN. III, 9 (2. Ausg., p. 115, Z. 4—6) *brāhmaṇamahāsālā . . . seyyathidaṃ Caṃkī brāhmaṇo Tā-*

rukkho brāhmaṇo Pokkharasāti brāhmaṇo Jāṇussoṇi brāhmaṇo Todeyyabrāhmaṇo (Siam. Ausg. *Todeyyo br^o*) entspricht M. 99 (II, p. 202, Z. 7—10) *brāhmaṇamahāsālā seyyathidaṃ Caṅki brāhmaṇo Tārukkho brāhmaṇo Pokkharasāti brāhmaṇo Jāṇussoṇi brāhmaṇo pitā vā te Todeyyo*; vgl. auch p. 196, Z. 14 *Subho māṇavo Todeyyaputta*.

Ein Zusammenhang verrät sich auch darin, daß auch M. 99 von D. XIII abhängig ist gerade so wie M. 98 = SN. III, 9 (s. oben, p. 272). M. 99 (II, p. 199, Z. 24—200, Z. 23) ist aufs nächste verwandt, resp. identisch mit D. XIII, 12—15 und M. 99 (p. 206, Z. 16—207, Z. 14) mit D. XIII, 37—39. Auch von einem Wege zu Brahmā handelt M. 99 (II, p. 207, Z. 14 ff.) gerade wie D. XIII, nur von einem anderen, demselben, der auch in M. 97 (II, p. 195, Z. 1 ff.) dargelegt ist.

SN. III, 9¹⁹ und²¹ (2. Ausg., p. 119) *kassako so, na brāhmaṇo und vāṇijo so, na brāhmaṇo* vgl. M. 99 (p. 197, Z. 19 ff.) *Brāhmaṇā . . . evam āhaṃsu: Mahatṭhaṃ idaṃ mahākiccaṃ . . . gharāvāsakammaṭṭhānaṃ . . . + p. 198, Z. 3 ff. Kasī yeva kho . . . kammaṭṭhānaṃ mahatṭhaṃ mahākiccaṃ . . . Vanijjā kho . . . kammaṭṭhānaṃ appaṭṭhaṃ appakiccaṃ . . .*

Es ist endlich anzuführen, daß auch der Gedanke des ‚Aufgebens‘, der für den ganzen M. so charakteristisch ist,¹ in SN. III, 9 = M. 98 wiederholt Ausdruck findet, so in G. 28² (2. Ausg., p. 119) *Sabbasaṃyojanaṃ chetvā yo ve na paritassati . . . tam ahaṃ brūmi brāhmaṇaṃ*; G. 41⁽⁶³⁴⁾ *nirāsayaṃ visaṃyuttaṃ* ‚wer sich von den anhaftenden Neigungen und den Ketten freigemacht hat‘, 42⁽⁶³⁵⁾ *Yasālayā na vijjanti, aññāya akathaṃkathū . . .* ‚Bei dem keine Wünsche zu finden sind, wer frei ist von Zweifeln, weil er die Erkenntnis hat‘, 43⁽⁶³⁶⁾ *Yo ’dha puñṇaṃ ca pāpaṃ ca ubho saṅgaṃ upaccagā, asokaṃ virajam . . .* ‚Wer hienieden jenseits von Gut und Böse ist und beiderlei Formen des Haftens überwunden hat, den Kummer- und Befleckungs- (Leidenschafts-) lösen‘, 44⁽⁶³⁷⁾ *nandibhavaparikkhānaṃ* ‚den, der das Interesse abgetan hat‘, 46⁽⁶³⁹⁾ *kāmaḥavaparikkhānaṃ* ‚der das liebende Verlangen abgetan hat‘, 47⁽⁶⁴⁰⁾ *taṇhābhavaparikkhānaṃ* ‚der den Durst abgetan hat‘ etc. Und die Wurzel, die im

¹ S. oben, p. 267.

M. ganz überwiegend das Aufgeben ausdrückt (*pa-hā*), erscheint auch hier: 46⁽⁶³⁹⁾ *Yo ’dha kāme pakatvāna* ‚Wer hienieden das Begehren aufgegeben hat‘, 47⁽⁶⁴⁰⁾ *Yo ’dha taṇhaṃ pakatvāna* ‚wer hienieden den Durst (nach Sein) aufgegeben hat‘.

Prüfen wir nun auf der anderen Seite, in welcher Weise SN. III, 9 (= M. 98) mit den umstehenden SN.-Suttas zusammenhängt, so finden wir auch hier wieder nur Verknüpfungen durch einige Einzelheiten, und diese sind es wohl gewesen, die den SN.-Verfasser oder -Zusammensteller veranlaßt haben, M. 98 als SN. III, 9 einzustellen und dann wieder an dieses SN. III, 10 anzuschließen. SN. III, 8²⁰ (598) heißt:

*Abbūhasallo asito santim pappuyya cetaso
sabbasokaṃ atikkanto asoko hoti nibbuto*

‚Wer sich den Stachel (Pfeil) ausgezogen hat und keine Anlehnung mehr sucht, der erreicht den Frieden des Herzens; wer allen Kummer überwunden hat, ist frei von Kummer und selig.‘ Als geeignete Anknüpfung hieran ist aus SN. III, 9 (= M. 98) G. 43⁽⁶³⁶⁾ + 45⁽⁶³⁸⁾ empfunden worden: *asokaṃ . . . etc.* (s. oben, p. 275) und *anupādāya nibbuto* ‚der durch Abkehr selig ist‘.

Die Verknüpfung von SN. III, 9 (= M. 98) und SN. III, 10, die den Anlaß gebildet haben wird, III, 10 auf III, 9 folgen zu lassen, nachdem dieses an seine Stelle gesetzt war, liegt in dem Gegensatz von ‚abgetaner Begierde‘, ‚nicht-rauher, freundlicher Rede‘, ‚Nicht-stehlen‘ etc. in SN. III, 9^{38; 39; 40} (631; 632; 633) etc. und der Darlegung der Höllestrafe für den ‚Lügner‘, den ‚Gierigen‘, den ‚Verleumder‘ etc. (in SN. III, 10⁵ ff. [661 ff.]).

Über die sonstigen Spuren der Abhängigkeit des SN. von M., die sich etwa noch auffinden lassen, werde ich bei anderer Gelegenheit berichten.

Wir haben nunmehr Hoffnung, in nicht sehr ferner Zeit die wichtigsten und ältesten Werke des buddhistischen Kanons in eine chronologische Reihenfolge zu bringen und so die Möglichkeit zu gewinnen, die Entwicklung der buddhistischen Lehren von der Dighanikaya-Entstehung an historisch zu durchschauen.

Die Zusammenhänge der Majjhimanikāya-Suttas.

Von

R. Otto Franke.

Im Folgenden soll an den 76 Suttas des ersten Bandes des Majjhimanikāya gezeigt werden, daß auch die Suttas dieses Werkes im Zusammenhänge mit und in Abhängigkeit von einander entstanden sind, ganz ebenso wie die des Dīghanikāya (s. ZDMG. 67, 409—461 und WZKM. 27, 198—216 und 276—304), und daß also der M. 5 ebensowenig wie dieser eine Sammlung von Reden Buddhas und seiner Jünger sein kann, sondern ebenfalls ein schriftstellerisch verfaßtes Werk sein muß. Die Möglichkeit, daß Bruchstücke echten Buddhawortes mit hineingearbeitet sind, soll natürlich auch für den M. nicht ausgeschlossen werden. Ja, es kann als ganz allgemein 10 möglich, in einzelnen Fällen als wahrscheinlich oder sicher, zugegeben werden, daß vereinzelt auch ganze schon vorhandene Suttas aufgenommen wurden, wenn sie ein beachtenswerteres Stichwort oder mehrere enthielten, das oder die sie mit einem schon ausgearbeiteten Sutta des M. gemeinsam hatten. Nur wird auch in 15 solchen an sich möglichen Fällen zu fragen sein, was der M.-Verfasser etwa abänderte, da es mindestens im ersten M.-Bande kaum ein Sutta geben wird, das nicht zugleich mit beiden Nachbarsuttas verknüpft wäre; und überhaupt wird die abstrakte Möglichkeit, daß schon vorhandene Suttas mit verwertet seien, ein Anrecht auf 20 ernstlichere Erwägung nur da haben, wo solche durch besondere Gründe herausgefordert wird¹⁾; und jene Möglichkeit verliert in dem gleichen Maße an Wahrscheinlichkeit, wie sich die Zusammenhänge des jeweilig in Betracht kommenden Sutta mit den beiden Nachbarsuttas häufen. — Auch hier bin ich geradeso wie bei der 25 Untersuchung des D. nur auf die Verknüpfungen der Nachbarsuttas eingegangen, weil bei ihnen die Tatsache der Abhängigkeit voneinander am deutlichsten in die Augen springt, und weil die Nachweisung der Zusammenhänge auch der nichtbenachbarten M.-Suttas sich zu einem Buche auswachsen würde, das an Umfang dem fast 30 1100 Druckseiten messenden M. wohl mindestens gleichkäme. Denn

1) Wie bei Sutta 10, weil dieses schon im Dīghanikāya steht, der vom M.-Verf. sicher benutzt ist.

die hin- und herlaufenden Entsprechungen ganzer Partien oder Sätze und charakteristischer Wendungen oder Worte im M. sind schier zahllos, sicherlich noch viel zahlreicher als im D., und wenn schon für den D. die Tatsache über jedem Zweifel steht, daß er keinem 5 anderen Werke so wie sich selber gleicht, so muß dem, der sich in ein gründlicheres Studium des M. vertieft, die gleiche Tatsache sich wohl noch viel schneller und nachhaltiger aufdrängen. Das besagt aber, daß auch der M. mindestens im großen und ganzen¹⁾ das einheitlich, im Zusammenhang, verfaßte Werk eines Schriftstellers 10 ist. Natürlich kann dies Urteil vorderhand genau genommen nur für den ersten Band beanspruchen, von meinen Lesern gebilligt zu werden. Die Resultate einer von mir durchgeführten Untersuchung des ganzen M. sind in einem einzigen Zeitschriftenartikel nicht unterzubringen. Besonders hervorzuheben ist eine Art von Ent- 15 sprechungen. Fast alle Suttas des ersten M.-Bandes ohne Ausnahme enthalten in irgend einer Beziehung den Gedanken des Aufgebens, des Sichfreimachens von etwas, und mit verschwindend wenig Ausnahmen ist dieser Gedanke durch eine Form oder Ableitung des Verbuns *pa-hā* ausgedrückt. Auch das kann natürlich 20 kein Zufall sein. Doch soll hier nicht näher darauf eingegangen werden. Ich weise besonders darauf hin, um deutlich zu machen, warum ich bei der Betrachtung der einzelnen Suttas gerade den Gedanken des Aufgebens als darin nachweisbar feststelle.

1 und 2.

1 handelt durchgehend vom falschen Glauben (*maññati*). In 2 heißt es (p. 12, Z. 5f.) *sammā-mānā-bhīsamayā antam akāsi dukkhassa* „weil er den Weg zum rechten Glauben fand, führte er des Leidens Ende herbei“.

1 (p. 1, Z. 9 ff.) = 2 (p. 7, Z. 16 ff.): *Idha bhikkhave assutavā pu- 30 thujjano ariyānaṃ adassāvī ariyadhammassa akovido ariyadhamme avinīto sappurisānaṃ adassāvī sappurisadhammassa akovido sappurisadhamme avinīto . . . sañjānāti* (resp. in 2 . . . *na ppajānāti*).

1 (p. 4f.): „Der Bhikkhu aber, der vollendet ist und die weltlichen Schwächen von sich getan hat (*khīṇ'āsavo*) . . . , nimmt 35 Erde (etc.) freilich auch als Erde (etc.) wahr, aber er glaubt nicht (*na maññati*) an Erde (etc.) . . .“ 2 (p. 6) *Sabb'āsavaṃvara-pariyāyaṃ vo bhikkhave desessāmi* „Bhikkhus, ich will euch die Lehre von der Niederzwingung der weltlichen Schwächen vortragen“.

1 (p. 6, Z. 19 f.): *nandi dukkhassa mūlaṃ . . . bhavā jāti, 40 bhūtassa jarāmaranaṃ* „Daß man die Erscheinungswelt gutheißt, das ist die Wurzel des Leidens; aus der (Annahme von) Existenz folgt (die von) Geburt, für den Daseienden gibt es dann Alter und

1) Daß er einzelne spätere Einschübe enthält mag, ist natürlich nicht ausgeschlossen. So kann, ganz allgemein betrachtet, in den wenigen Fällen, wo zwei nebeneinander stehende Suttas fast ganz identisch sind (wie 29 und 30), das eine vielleicht eine nachträgliche Verdoppelung des anderen sein.

Tod*. 2 (p. 8, Z. 3 ff.): „Ein solcher bringt in seinem Nachdenken die unphilosophischen Fragestellungen fertig: ‚War ich in der Vergangenheit oder war ich nicht? Was war ich? Wie war ich? . . . Was werde ich in der Zukunft sein? . . .‘ . . . Ein solcher unbelehrter Alltagsmensch wird nicht frei von Alter und Tod . . . und vom Leiden“ (*jātiyā jarāmaraneṇa . . . dukkhasmā*).

Außerdem hat 1 (p. 6, Z. 13 ff.) *Tathāgato sabbaso taṅhānaṃ khayā virāgā nirodhā cāgā paṭinissaggā . . .* Die Idee des „Aufgebens“ (vgl. oben p. 474) gemein mit 2 (p. 7, Z. 10 ff.), s. unter „2 und 3“. Daß *paṭinissaggā* Synonym von *pahāna* ist, geht 10 z. B. hervor aus M. 66 (I, 448, Z. 11 f.) *tassa pi no Bhagavā pahānaṃ āha, tassa pi no Sugato paṭinissaggam āha* und 8 (p. 40, Z. 24 f.) und 74 (I, p. 499, Z. 7 f.) *evam etāsaṃ dīṭṭhinaṃ pahānaṃ hoti evam etāsaṃ dīṭṭhinaṃ paṭinissaggo hoti*.

2 und 3. 15

2 (p. 7, Z. 10 ff.) *Atthi bhikkhave āsavā . . . pahātābā* „die weltlichen Schwächen sind aufzugeben“. 3 (p. 15, Z. 2 f.) *yesañ ca dhammānaṃ Sattā pahānaṃ āha te ca dhamme pajahanti* „und die Dinge aufgeben, deren Aufgeben der Meister verordnet hat“; und 3 (p. 15, Z. 25 f.) *lobhassa ca pahānāya dosassa ca* 20 *pahānāya* „zum Aufgeben von Begehren und Haß“. 2 (p. 9, Z. 19 f.) *ayaṃ dukkhanurodhagāmiṇi paṭipadā* „dies ist der Pfad, der zur Beendigung des Leidens führt“. 3 (p. 15, Z. 28 ff.) *Katamā ca sā āvuso majjhimā paṭipadā . . . nibbānāya samvattati* „Und welches ist dieser mittlere Pfad, der zum . . . Nibbāna führt“? 25

2 und 4.

2 (p. 10, Z. 14) *paṭisaṅkhā yoniso senāsaṇaṃ paṭisevati* „(Setze den Fall, daß ein Bhikkhu) in philosophischer Erwägung seine Einsiedelei bewohnt“. 4 (p. 17, Z. 11 ff.) *Ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā aparisuddhakāyakkammantā araṇṇe vanapatthāni* 30 *paṭṭhāni senāsanāni paṭisevanti . . .* „Die Samaṇas oder Brahmanen, die unreinem Tun ergeben ihre Wald-Einsiedeleien bewohnen“; . . . *na kho panāhaṃ aparisuddhakāyakkammanto . . . senāsanāni paṭisevāmi* „ich aber bewohne nicht als ein unreinem Tun Ergebener die Waldeinsiedelei“ (vgl. auch „3 und 4“). 35

3 und 4.

In 3 spricht Śāriputta über die, die des Meisters Leben in Zurückgezogenheit (*paviveka*) nicht nachmachen, resp. nachmachen, in 4 Buddha über die Gefühle noch nicht geläuterter Samaṇas und Brahmanen gegenüber den Schrecknissen des Einsiedlerlebens und über seine eigenen (vgl. auch 2 und 4). Außerdem vgl. folgende Einzelheiten. 3 (p. 12, Z. 15 f.) *atthi me tumhesu anukampā* „ich habe Erbarmen mit euch“. 4 (p. 23, Z. 37) *Anukampitarūpā yaṃ bhotā Gotamena pacchimaṃ janatā* „Der Herr Gotama hat

31*

Erbarmen mit diesen Niedrigsten“. Vgl. auch 8 (p. 46, Z. 6—8) *Yaṃ kho . . . sathārā karaṇīyaṃ . . . anukampakena anukampaṃ upādāya kataṃ . . . mayā*. 3 (p. 14, Z. 13 ff.) „Freund, stelle dir einmal vor, es gäbe Jünger, die dem Meister, wenn er zurückgezogen 5 lebt, darin nicht nacheifern, . . . andern voran in der Abtrünnigkeit, fahnenflüchtig gegenüber der Zurückgezogenheit“ (*okkamane pubbaṅgamā paviveke nikkhittadhurā*). 4 (p. 16, Z. 15 ff.) „für die Abkömmlinge aus edlen Familien, die . . . aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen sind, bin ich das Vorbild (*pubbaṅgamo*), . . . schwer 10 durchzuführen ist die Zurückgezogenheit (*pavivekaṃ*)“.

Der Gedanke des „Aufgebens“ in 4: Buddha sagt (p. 17, Z. 35 ff. —18, Z. 37), er sei nicht *abhijjhālu* etc., d. h. er hat die 5 *nivāraṇa* von D. II, 68 und 75 abgetan (*abhijjhaṃ* etc. *pahāya*), und p. 22, Z. 5 f., er habe Glück und Leiden aufgegeben (*sukhassa ca* 15 *pahānā dukkhassa ca pahānā*); s. auch p. 23, Z. 13.

3 und 5.

In 3 verbreitet sich Śāriputta über die Jünger, die die vom Meister bezeichneten Eigenschaften nicht aufgeben resp. aufgeben (s. unter „2 und 3“), in 5 derselbe Śāriputta über das Aufgeben 20 des *aigaṇa* und der bösen Wünsche (*aigaṇassa pahānāya* p. 25, Z. 18; Z. 28; p. 26, Z. 6; *pāpakā akusalā icchāvaccarā appahinā dissanti*). Vgl. außerdem die Einzelheit 3 (p. 14, Z. 13 ff.) *Idh' āvuso . . . sāvakā . . . nānusikkhanti . . . bhūlikā ca honti sāthalikā, okkamane pubbaṅgamā paviveke nikkhittadhurā*; 5 (p. 32, 25 Z. 11—13) *sikkhāya na tibbagārava, bhūlikā sāthalikā, okkamane pubbaṅgamā paviveke nikkhittadhurā*.

3 und 7.

3 (p. 15, Z. 34—p. 16, Z. 2) *Tatr' āvuso kodho ca pāpako upanāho ca pāpako makkho ca p' issā ca . . . palāso ca . . . maccheraṇ ca . . . māyā ca . . . sāṭṭheyyaṇ ca . . . thambho ca . . . sārāmbho ca . . . māno ca . . . atimāno ca . . . mado ca . . . pamādo ca . . .* 7 (p. 36, Z. 26—p. 37, Z. 1) . . . *cittassa upakkilesā: . . . kodho ca upakkileso upanāho ca u' makkho . . . palāso . . . issā . . . macchuriyaṃ . . . māyā . . . sāṭṭheyyaṇ . . . thambho . . . sārāmbho . . . māno . . . atimāno* 35 *. . . mado . . . pamādo cittassa upakkileso*.

4 und 5.

5 handelt über solche Samaṇas und Brahmanen, die mit weltlichen Wünschen und Gedanken in Wald-Einsiedeleien leben, 5 über weltentsagende Bhikkhus, die die bösen irdischen Wünsche und die 40 Geisteszerstreutheit noch nicht aufgegeben haben und darum nicht geehrt werden, mögen sie auch z. B. als Waldeinsiedler leben. Vgl. im einzelnen 4 (p. 17, Z. 11—13) *Ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā aparisuddhakāyakkammantā araṇṇe vanapatthāni paṭṭhāni senāsanāni paṭisevanti* ebenso Z. 33 . . . *abhijjhālu . . .* und 5 (p. 30,

Z. 18—20) *Yassa kassaci . . bhikkhuno ime pāpakā akusalā icchāvacarā appahinā dissanti . . . kiñcāpi so hoti ārañṇako pantasenāsano*. Ferner 4 (p. 19, Z. 30) und 5 (p. 32, Z. 13) *kusitā hinaviriyā*; 4 (p. 20, Z. 10) und 5 (p. 32, Z. 13 f.) *asamāhitā viḍḍhantacittā*; 4 (p. 20, Z. 19) und 5 (p. 32, Z. 14) *duppañṇā eḷamūgā*.⁵
Der Gedanke des „Aufgebens“ in 5: p. 25, Z. 18 etc. *tass’ aṅganassa pahānāya*; p. 31, Z. 4/5 *Yassa kassaci . . bhikkhuno ime pāpakā akusalā icchāvacarā pahinā dissanti . . .*

4 und 6.

4 (p. 17, Z. 15 etc.) und 6 (p. 33, Z. 27 f.) *bhayabheravaṃ*. — 10
In 4 (p. 21—23) und in 6 (p. 33, Z. 30—p. 36) sind die vier Versenkungsstufen dargelegt, resp. erwähnt, und die höheren Er-rungenschaften vorgetragen.

4 und 7.

4 (p. 17, Z. 32 f.) *Ye kho keci samaṇā vā brāhmaṇā vā abhi- 15*
jjhālū . . araṇṇe vanapatthāni pantāni senāsānāni paṭisevanti und
4 (p. 18, Z. 4 f.) . . . *byāpannacittā . . .* 7 (p. 36, Z. 26 f.) *Abhijjhā-*
visamalobho cittassa upakkilesa, byāpādo c° u°.

5 und 6.

5 über die Folgen der Nichterfüllung von allerlei Wünschen 20
von Bhikkhus, 6 über das *silam* etc. als den einzigen Weg zur
Erfüllung der auf höhere Errungenschaften gerichteten Wünsche;
über die Sätze des *silam* handelt dann 8 (42 ff.). Im einzelnen
vgl. 5 (p. 30, Z. 7—9) . . . *aham eva lābhī assaṃ paṇitānaṃ*
piṇḍapātānaṃ . . paṇitānaṃ senāsānānaṃ, paṇitānaṃ gilāna- 25
paccayabhesajjaparikkhārānaṃ und 6 (p. 33, Z. 12 f.) *lābhī assaṃ*
civara-piṇḍapāta-senāsana-gilānapaccayabhesajjaparikkhārānaṃ.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 6 in der Weisung *silesv*
ev-assa paripūrakāri mit enthalten. Denn zum *silam* gehört nach
D. II, 43 f. z. B. *pāṇātipātāṃ pahāya pāṇātipātū paṭivirato hoti*. 30

5 und 7.

5 (p. 25, Z. 18 etc.), s. unter „3 und 5“, vgl. 7 (p. 37, Z. 3 etc.)
. . . *cittassa upakkilesaṃ pajahati* und Z. 15 *upakkilesa pahino hoti*.

5 (p. 25, Z. 19) *so sarāgo sadoso samoho sāvgaṇo saṅkilī-*
thacitto kalam karissati vgl. 7 (p. 36, Z. 19) *evam eva kho bhik- 35*
khava citte saṅkilīthe duggati pātikaṅkhā, und im folgenden werden
dann diese Befleckungen des Geistes (*upakkilesā*) aufgezählt.

5 (p. 31, Z. 11 f.) *sāliṃam odanaṃ vicitakālakam anekasūpaṃ*
anekabyañjanaṃ, vgl. 7 (p. 38, Z. 11 f.) *sāliṃañ ce pi piṇḍapātāṃ*
bhuñjati vicitakālakam anekasūpaṃ anekabyañjanaṃ. 40

6 und 7.

Der letzte der in 6 besprochenen Bhikkhu-Wünsche heißt
(p. 35, Z. 36—p. 36, Z. 3): „Ich möchte nach Ablegung der welt-

lichen Schwächen (*āsava*) die von den weltlichen Schwächen freie
Erlösung in Gemüt und Erkenntnis hier in dieser sichtbaren Welt
erkennen, gewinnen und dauernd besitzen. 7 scheint den Weg zur
Erfüllung dieses Wunsches zu schildern, denn die Erörterungen über
5 die Ablegung der *upakkilesa*'s und die darauf folgende Versenkung
(*samādhi*) und die Durchdringung der Welt mit Wohlwollen etc.
schließen mit den Worten: „Wenn einer so erkennt und sieht,
wird sein Geist erlöst von der weltlichen Schwäche des Begehrens . . .
und in dem Erlösten entsteht die Erkenntnis: ‘Die Erlösung ist
10 eingetreten’, er erkennt: ‘. . . es gibt keine Wiederkehr zu dieser
Existenz‘“.

Der Gedanke des „Aufgebens“ in 7 (p. 37, Z. 3 ff.) *cittassa*
upakkilesaṃ pajahati; Z. 10 f. etc. *cittassa upakkilesa pahino hoti*.¹

6 und 8.

15 6 (p. 33, Z. 30 f.) *catunnaṃ jhānānaṃ . . diṭṭhadhamma-*
sukhavihārānaṃ.

In 8 (p. 40, Z. 30—p. 41, Z. 18) heißt es von jedem einzelnen
der vier *jhāna*: *diṭṭhadhammasukhavihārā ete ariyassa vinaye*
vuccanti.

20 6 (p. 33, Z. 33 f.) *ye te santā vimokhā*, womit die vier höheren
Stufen der Versenkung gemeint sind. In 8 (p. 41, Z. 24 ff.) heißt
es von denselben vier, *ākāsānañcāyatanaṃ* etc.: *santā ete viharā*
ariyassa vinaye vuccanti. 6 (p. 33, Z. 5 = p. 36, Z. 4): *Sampanna-*
silā bhikkhave viharatha und 6 (p. 33, Z. 9 f. etc.): *silesv ev’ assa*
25 *paripūrakāri*, nämlich zum Zwecke der Erreichung höherer Ziele,
z. B. (p. 35, Z. 35 ff.) der Erlösung in Gemüt und Erkenntnis
(s. unter „6 und 7“); in 8 (p. 42—45) werden dann die einzelnen
Punkte des *silam* erwähnt, und es heißt von ihnen (p. 45, Z. 11 ff.)
hoti parinibbānāya „sie führen zum Nibbāna“.

7 und 8.

30 7 über das Aufgeben der *upakkilesa* (p. 37, Z. 3 etc. *pajahati*,
Z. 55 *pahino*), 8 über das Aufgeben der unfruchtbaren Dogmen
(p. 40, Z. 24 *diṭṭhinam pahānaṃ*) und das Ablassen vom Töten
und den anderen verbotenen Dingen, darunter auch wieder der
35 schon in 7 aufgezählten *upakkilesa*'s, denn die Aufzählung von 7
(p. 36, Z. 35—p. 37, Z. 1) *kodho* bis *pamādo* entspricht fast ganz
der Aufzählung von *kodhanā* bis *pamattā* in 8 (p. 42, Z. 35 bis
p. 43, Z. 14).

In 7 (p. 37) heißt es ferner von dem, der von den *upakkilesa*'s
40 frei ist, er besitze den Glauben an Buddha, aus diesem gewinne er
infolge seiner Entsagung (*pahinaṃ paṭinissatṭham*) Freudigkeit
und dann Glücksgefühl (*sukhaṃ vedeti*), und im Gefühl dieses
Glückes gelange er zur Versenkung (*sukhino cittaṃ samādhiyati*).

Vgl. 8 (p. 40, Z. 24 f.) *evam etāsaṃ diṭṭhinam pahānaṃ hoti*,
45 *evam etāsaṃ diṭṭhinam paṭinissaggo hoti*. Daran schließt sich

unmittelbar eine Darlegung der Versenkungsstufen, die mit der schon unter „6 und 8“ aufgeführten Bemerkung schließen, daß dieselben *ditthadhammasulchavihārā* „Zustände des Glücksgefühls schon in diesem irdischen Dasein“ heißen.

Der Gedanke des „Aufgebens“ außer in den schon angeführten 5 Worten von p. 40, Z. 24 auch in *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* p. 41, Z. 13.

8 und 9.

8 handelt vom Aufgeben der unfruchtbaren Dogmen (*ditthinam pahānam*) (s. unter „7 und 8“), das Thema von 9 bildet deutlich 10 den Gegensatz dazu: *sammāditthi* „die rechte Ansicht“, und auch in 8 war dieses Wort schon in untergeordnetem Zusammenhange gefallen: *Pare micchādittihī bhavissanti, mayam ettha sammādittihī bhavissāma*. Auch das schon in den früheren Suttas belegte Wort „Aufgeben“ spinnt sich wieder von 8 nach 9 hinüber: die Ent- 15 sprechung zu *ditthinam pahānam* von 8 (p. 40, Z. 24) ist *rāgānusaṃyamaṃ pahāya* „Leidenschaft und Neigung aufgegeben habend“ (p. 47, Z. 22 und oft) und *avijjāṃ pahāya* „das Nichtwissen aufgegeben habend“ (p. 47, Z. 24 und oft). In 8 (p. 40, Z. 21) ist gesagt *yattha c' etā ditthiyo . . . anusenti taṃ . . . n'eso 'ham* 20 *asmī . . . ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappañāya passato* „Wenn jemand das, worauf diese unfruchtbaren Dogmen basieren, in rechter Erkenntnis so auffaßt, daß er nicht mehr denkt 'das bin ich selbst' . . . Daran knüpft offenbar an in 9 (p. 47, Z. 23 f.) *asmāti ditthimānānusayaṃ samūhanitvā* „nachdem er die Grundlage 25 des unfruchtbaren Dogmenwahnes ‚ich bin‘ enturzelt hat“.

9 und 10.

In 9 ist fort und fort der hehre achtfache Weg (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*) wieder vorgetragen. Dieses Wort *maggo* hat den einen Anlaß gegeben, als 10 das Satipaṭṭhānasutta aufzunehmen, das, nur 30 wenig ausgedehnter, schon in D. als Nr. XXII steht, denn dieses D.-Sutta beginnt nicht nur seine Auseinandersetzungen mit den Worten: *Ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā . . . dukkhadomanassānaṃ aṭṭhagamāya . . .* „Bhikkhus, der einzige rechte Weg zur Reinheit der Wesen . . . zum Zuruhekommen von 35 Leid und Trauer ist“ . . ., sondern D. XXII, 21 enthält auch geradezu selbst die Formel dieses achtfachen Weges: *Katamañ ca bhikkhave dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā ariyasaccam?* [entsprechend M. 9 (p. 48, Z. 30 f.) *katamā dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*] *Ayam eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo seyyathidaṃ sammā-ditthi* etc. Ein 40 zweiter Anlaß für die Aufnahme des Satipaṭṭhānasutta war vielleicht das Vorkommen von *pahānam* und *pahīnassa* darin (D. XXII, 13 und 15 = M. 10, p. 60, Z. 16) *kāmacchandassa pahānam*, Z. 17 *pahīnassa kāmacchandassa*; p. 61, Z. 18 *saṃyojanassa pahānam*, Z. 19 *pahīnassa saṃyojanassa*). 45

9 und 11.

In 9 werden die Glieder der Kausalitätsreihe eins nach dem andern einer eingehenden Behandlung nach dem Schema der vier Wahrheiten unterzogen, p. 50 ff. speziell *upādāna* und die andern, 5 nach rückwärts. 11 (p. 67, Z. 15 ff.) enthält ebenfalls die Kausalitätsreihe, in kürzerer Form. Eine untergeordnetere Entsprechung ist *sammāditthi* in 9 (oft) und in 11 (p. 65, Z. 16) *Dve mā bhikkhave ditthiyo: bhavaditthi ca vibhavaditthi ca*.

10 und 11.

10 In 10 (p. 60, Z. 37—p. 61, Z. 10) legt Buddha dar, wie der Bhikkhu über Wesen, Ursprung, Annullierung der 5 *upādāna-kkhandha* nachsinnen soll, in 11 (p. 66, Z. 1—p. 67, Z. 7) lehrt er dann die vier *upādāna* selbst. Ein Ausdruck für das Aufgeben ist das Wort *pahīna* in *avijjā pahīna hoti* von p. 67, Z. 32.

10 und 12.

15 Die *cattāro satipaṭṭhānā* von 10 (speziell p. 56, Z. 3) kehren wieder in 12, nicht nur in den Worten *catunnam satipaṭṭhānānam* von 12 (p. 83, Z. 2), sondern auch in den daran angeschlossenen Bemerkungen, denn 10 (p. 57, Z. 8 f.) *asite pite khāyite sāyite* und 20 *uccārapassāvakkamma* entspricht 12 (p. 83, Z. 5 f.): *aññatra asita-pīta-khāyita-sāyita aññatra uccārapassāvakkamma*.

11 und 12.

Von größtem Interesse und ungewöhnlich belehrend ist die Entstehungsgeschichte von 12 und die Art des Zusammenhanges 25 von 11 und 12, die übrigens schon durch die Titeltgemeinschaft (11 *Cūla-sihanādasutta*, 12 *Mahā-sihanādasutta*) als zusammengehörig anerkannt sind. Der Verfasser des M. nennt nämlich im Anschluß an den D. den Gotama Buddha auch Tathāgata, schon in 1 (p. 5 f.), und wieder in 11 (p. 68 ff.). In 11 wendet sich Buddha 30 gegen gewisse „Dogmen“ (*ditthi*) von Samaṇas und Brahmanen und im Anschluß daran gegen die *upādāna*, weil eins derselben das *ditth'-upādāna* ist; und weil in D. II nach Abweisung von allerlei *ditthi* (in D. I und im ersten Teile von II) die positive Buddha-Lehre als Tathāgata-Lehre bezeichnet ist (II, 40 ff.), so heißt auch 35 in M. 11 (p. 67, Z. 3) Buddha als Verkünder der rechten Lehre Tathāgata. 12 ist nun bestimmt, den Zweifeln zu begegnen, daß Gotama Buddha wirklich ein Tathāgata sei. Der Licchavi Sunakkhatta ist es, der darin diesen Zweifeln Worte gibt, er behauptet (p. 68, Z. 8 f.), der Samaṇa Gotama besitze nicht das übermenschliche 40 erkennende Schauen (*ñānadassanaviseso*) der *ariya*, „der Erlesenen“, d. h. der auf den höchsten Stufen des Heilsweges Stehenden und das höhere Wissen Besitzenden von D. II, 83 ff. (vgl. II, 83 *ñānadassanāya*; II, 79 *ariyā*), d. h., Gotama habe den von ihm dort gelehrten Heilsweg nicht selbst zurückgelegt (und d. h., er sei kein

tathāgata). Buddha nennt sich darum ausdrücklich Tathāgata (p. 68, Z. 31 und p. 69, Z. 1). Und was er dann (p. 69, Z. 4—30 sagt), wird verständlich bei der Auffassung, daß der Buddha dadurch den Tatbestand seiner Nichtanerkennung als Tathāgata durch Sunakkhatta feststellt: „Sāriputta, dem törichten Sunakkhatta wird es meiner Person gegenüber an Verständnis für (meine eigene) Befolgung der Heilsweglehre (von D. II, 40—97) fehlen“ (*Sunakkhattassa moghapurisassa mayi dhammanvayo na bhavissati*). Ganz ähnlich spricht ja in D. XVI, 1, 17 Sāriputta zu Buddha: „Ich besitze zwar keinen intuitiven Einblick in das Innere der gewordenen, gegenwärtigen 10 und zukünftigen Buddhas, aber ich weiß, daß sie selbst der Heilsweglehre folgten, resp. folgten“ (*Api ca dhammanvayo vidito*) . . . („Und darum weiß ich, daß) sie alle von den fünf Hemmnissen sich freigemacht haben“¹⁾) . . . Sollte auch dem Wortsinne nach meine Deutung von *dhammanvayo* das Richtige noch nicht treffen, 15 so kann über den Sachsinne jedenfalls kein erheblicher Zweifel walten, also: „dem törichten Sunakkhatta wird es . . . an Verständnis dafür fehlen, daß ich selbst ein Befolger meiner Heilsweglehre bin (und er erkennt also nicht): ‚Wahrlich, das ist der Erhabene, der vollendete vollkommen Erleuchtete, der Pfadvollender . . .‘ 20 (= den Worten von D. II, 40, mit denen dort der Tathāgata charakterisiert ist). Und . . . er (erkennt nicht): ‚Wahrlich, er, der Erhabene, besitzt die verschiedenen übernatürlichen Kräfte; daß er seine eine Person in eine Vielheit umwandeln kann . . .‘ (etc. = II, 87). Und . . . er (erkennt nicht): ‚Wahrlich, er, der Erhabene, 25 vernimmt mit dem reinen übermenschlichen himmlischen Gehör alle Laute, göttliche und menschliche, aus der Ferne so gut wie aus der Nähe‘ (= D. II, 89). Und . . . er (erkennt nicht): ‚Wahrlich, er, der Erhabene, durchschaut mit seinem Geiste das Innere anderer Wesen, anderer Individuen . . .‘ (etc. = II, 91). 30

Der allgemeine Sinn dieser Partie ist also ganz sicher der: „Sunakkhatta hat keine Ahnung davon, daß ich selbst ein Befolger meiner Heilsweglehre von D. II, 40—97, d. h. Tathāgata, bin“. Das wird um so klarer durch den folgenden Satz, M. 12, p. 69, Z. 31f.: „Sāriputta, der Tathāgata hat folgende zehn Tathāgatakräfte“, deren 35 Aufzählung sich entweder sachlich oder sogar dem Wortlaut nach mit den Tathāgata-Errungenschaften von D. II, 40—97 deckt: so wird das sich-Erinnern an frühere Existenzen (*anekavīhitam pubbenvāsam amussarati* = D. II, 93), das himmlische Auge (*dibba cakku* = D. II, 95), die Erlösung in Herz und Geist von den 40 weltlichen Schwächen (*anāsavā cetovimutti paññāvimutti* = D. II, 97) gleichlautend hervorgehoben.

Dann rühmt Gotama Buddha von sich noch aufs neue die Kenntnis der fünf Wege der Wesen nach dem Tode (*pañca gatiyo*, p. 73, Z. 18—p. 77, Z. 10), d. h. noch einmal den Besitz der 45

1) D. b. D. II, 74 erfüllt haben.

Tathāgata-Eigenschaft des *dibba cakku* (D. II, 95)¹⁾ und die Fähigkeit, das Innere der Wesen zu durchschauen (p. 74 ff.), dann die Tathāgata-Leistung der Askese (p. 77, Z. 23 ff. *brahmacariyam*, vgl. D. II, 41 f. und 67)²⁾, und diese ist durch das Wort *abhijānāmi* 5 „Ich erinnere mich daran“ noch außerdem an die Aufzählung der achterlei Versammlungen angeschlossen, von denen Buddha ebenfalls sagt: *abhijānāmi*. Alle diese Dinge erörtert Buddha im Gespräch mit Sāriputta. Das ist kein Zufall. Auch an der für *dhammanvaya* oben angeführten zweiten Belegstelle D. XVI, 1, 17 unterhält 10 sich Buddha mit Sāriputta, und daß diese Übereinstimmung auf Abhängigkeit dieses M.-Sutta von D. XVI beruht, wird sogleich deutlich werden. Unser Sutta hat nämlich noch weitere Beziehungen zu D. XVI. Unmittelbar auf die Erörterung der zehn Tathāgatakräfte (M. 12, p. 69, Z. 31—p. 71) folgt (p. 71, Z. 32—p. 72, Z. 17) 15 die der vier „Unerschrockenheiten“ (*vesārajjā*) des Tathāgata, natürlich als weiterer Beweis für dessen Tathāgata-Natur. Nun kann aber auf Grund des M. allein sicherlich kein Mensch sagen, warum im Anschluß hieran dann (p. 72, Z. 18 ff.) Buddha die achterlei Versammlungen (*aṭṭha parisā*) aufführt, die vielhundertfach besucht 20 zu haben er sich erinnert (*abhijānāmi*). Zunächst ist festzustellen, daß diese Angaben über die *aṭṭha parisā* wörtlich ebenso in D. XVI, 3, 21—23 stehen. Die achterlei Versammlungen sind *khattiya-parisā*, *brāhmaṇa-parisā*, *gahapati-p°*, *samaṇa-p°* etc. Diese vier Arten sind auch erwähnt in D. XVI, 1, 24, also nicht weit von 25 der schon berührten Stelle (XVI, 1, 17), an der *dhammanvayo* vorkommt, und in XVI, 1, 24 heißt es vom *silavā*, dem in sittlicher Zucht Lebenden, daß er diese viererlei Versammlungen „ohne Schüchternheit, unerschrocken“, *visārado*, betrete. Die vermengte Erinnerung an D. XVI, 1, 24 und XVI, 3, 21—23 ist also, wie man 30 wohl überzeugt sein darf, für den Verf. von M. 12 der Anlaß gewesen, das Stück über die achterlei Versammlungen aus D. XVI, 3, 21—23 in M. 12 überhaupt, und speziell im Anschluß an die *vesārajjā*-Partie, aufzunehmen. Es wirkte aber mit, daß durch die Erwähnung der zehn Tathāgatakräfte und der vier Unerschrockenheiten beim M.-Verfasser die in jedem damaligen Inder lauernde 35 Lust am zahlenmäßigen Schematisieren entzündet wurde und also u. a. in dem an solchen Schemata reichen D. XVI sich nach weiteren Gelegenheiten ihrer Betätigung umsaß. Jedenfalls hat sie in M. 12 noch weiter grassiert: die vier Arten der Entstehung (*catasso yoniyo*, 40 p. 73, Z. 2—17) sind an ihrer Stelle außer aus dieser weiterglimmenden Schematisierlust kaum zu erklären. Dann folgen, durch sie mit herbeigezogen, die „fünf Wege“ (*pañca gatiyo*) der Wesen

1) Daß dieser Gedanke hier noch einmal in Form eines Zahlenschemas ausgesprochen wird, hat einen besonderen Grund, auf den ich noch zu sprechen komme.

2) Wiederum aus besonderem noch zu nennendem Grunde in einem Zahlenschema.

nach dem Tode (p. 73, Z. 18—p. 77, Z. 10) und die vier Seiten des *brahmacariyaṃ* (p. 77, Z. 23—27), welche beider Elemente Darlegung aber wenigstens, wie schon dargetan, dem Tathāgata-Gedanken dienstbar gemacht ist. Der letzte Beweis für die Abhängigkeit des Sutta M. 12 von D. XVI ist der aus D. XVI, 2, 25 stammende Ausspruch Buddhas *Ahaṃ kho pana Sāriputta* (in D. pan' Ananda) *etarahi jīṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto asitiko me vayo vattati* „Ich bin jetzt gebrechlich, alt, betagt, am Ende meines Lebensweges, ein Greis, achtzig ist die Zahl meiner Jahre“. Einer von beiden Suttavfassern hat hier 10 doch wahrscheinlich entlehnt, und dann doch mit recht großer Wahrscheinlichkeit der Verfasser des durch keine noch so leise Bemerkung aus seinen Nachbarsuttas als etwas Besonderes herausgehobenen Sutta M. 12 aus D. XVI, das die Vorgänge aus Buddhas letzten Lebenswochen zu erzählen wenigstens vorgibt. So liegen 15 denn alle Elemente, aus denen M. 12 aufgebaut ist, klar vor uns: Der Gedankenstoß durch das Wort *tathāgata* in M. 11, der Tathāgata-Gedanke aus D. II, Reminiscenzen aus D. XVI und die Freude an Zahlenschemata. Wo steckt da etwas Historisches?

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist ausgedrückt p. 71, Z. 25 f. 20 und 29—31 = p. 77, Z. 15—17 und 20 f. *taṃ Sāriputta vācam appahāya taṃ cittaṃ appahāya taṃ diṭṭhiṃ appaṭinissajīvā*.

11 und 13.

In 11 (p. 64, Z. 3 ff.) sowohl wie in 13 (p. 84, Z. 3 ff.) ist ein Gespräch mit Wander-Asketen anderer Sektenzugehörigkeit (*aññatit-* 25 *thiyā paribbājakā*) erwähnt, und an beiden Stellen kommt darin derselbe Satz vor *idha no āvuso ko viśeso ko adhiṭṭhāyo kiṃ nānā-karaṇaṃ* „was ist denn da für Besonderes, für ein Unterschied, für eine Abweichung zwischen . . .?“

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 13 vor in *chandarāga-* 30 *ppahānaṃ* 13 (p. 87, Z. 30; p. 89, Z. 22; p. 90, Z. 19) und *sukkhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* in der Formel der vierten Ver-senkungsstufe (p. 90, Z. 8).

12 und 13.

In den Schluß-Partien von 12 treten die Ansichten „mancher 35 *Samaṇas* und Brahmanen“ in Gegensatz zu denen des Buddha Tathāgata. Auch in 13 wird ein ähnlicher Gegensatz behandelt, zwischen den Ansichten von „Wander-Asketen anderer Sektenzugehörigkeit“, die sich einbilden, ganz dasselbe zu lehren wie der *Samaṇa Gotama*, und dessen Lehren, der sich dabei, in Anknüpfung 40 an 12, nachdrucksvoll Tathāgata nennt (p. 85, Z. 20).

13 und 14.

Nach der Auseinandersetzung mit den „Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit“ in 13 folgt in 14 der Bericht über eine Aus-

einandersetzung mit der Sekte der Nigaṇṭha. Der Inhalt beider Darlegungen ist z. gr. T. sogar wörtlich der gleiche (die angenehme und die unangenehme Seite der irdischen Genüsse: 13, p. 85, Z. 22—p. 87, Z. 28 = 14, p. 92, Z. 13—25, wo natürlich vom Heraus- 5 geber gekürzt ist).

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 14 vor in *Ko su nāma me dhammo ajjhataṃ appahīno* und *So eva kho te . . . dhammo ajjh° appahīno* (p. 91, Z. 13 f. und 17), woraus sich das ganze Sutta 14 herausentwickelt. Auch 14, p. 93, Z. 23 f. *akusalānaṃ* 10 *dhammānaṃ pahānaṃ* ist anzuführen.

13 und 16.

13 (I, p. 87, Z. 29 f.) *kāmesu chandarāgaviṇayo chandarā-* *gappahānaṃ* und p. 89, Z. 22 *rūpesu chandarāgaviṇayo chanda-* *rāgappahānaṃ* vgl. 16 (I, 101, Z. 28) *bhikkhu kāme avītarāgo* 15 *hoti avigatachando*, p. 102, Z. 1 *rūpe avītarāgo hoti*.

14 und 15.

Die einzige Verknüpfung dieser beiden Suttas ist die durch die identischen Worte 14 (I, 93, Z. 32 f.) *akusalānaṃ dhammānaṃ pahānaṃ* „Aufgeben der schlechten Eigenschaften“ und 15 (I, 98, 20 Z. 29 f. und 100, Z. 22 f.) *akusalānaṃ dhammānaṃ pahānaṃ*, Z. 21 *akusale dhamme appahīne*, Z. 24 f. *akusale dhamme pahīne* und überhaupt die Idee des Aufgebens, die beide Suttas durchzieht. Vgl. auch *Ko* (und *So eva*) *dhammo ajjhataṃ appahīno* 14 (I, 91, Z. 13 f. resp. Z. 17) Mit zweien der früheren Suttas steht 15 25 außerdem noch in besonders enger Verbindung, mit 5 und 8: 5 sowohl wie 15 handelt vom Aufgeben der *aṅgaṇa* „Befleckungen“, und 8 wie 15 zählt die aufzugebenden bösen Eigenschaften nicht nur mit denselben Termini auf, sondern spricht auch ebenso vom Wahrnehmen derselben an anderen und im Gegensatz dazu vom 30 Sichselbstfreihalten oder -Machen von ihnen, vgl. z. B. 8 (I, 43, Z. 33 f.) *asandīṭṭhiparāmāsi-anādhānagāhi-suppaṭinissaggi bhaviṣṣāmāti cittaṃ uppādetabbaṃ* und 15 (I, 98, Z. 33 f.) *Asandīṭṭhiparāmāsi bhaviṣṣāmāti anādhānagāhi suppaṭinissaggi ti cittaṃ uppādetabbaṃ*.

13 und 16.

35 S. vor „14 und 15“.

15 und 16.

Beide Suttas sind deutlich nach gleichem Schema aufgebaut: in jedem ist zweimal dasselbe in ganzer Ausführlichkeit auf der einen Seite in positiver, auf der anderen in negativer Form gesagt, 40 in 15 (I, 95, Z. 12) *Pavāreti ce pi āvuso bhikkhu* und das bis p. 96, Z. 16 sich anschließende, und dann p. 96, Z. 17 *No ce pi āvuso bhikkhu pavāreti* und das sich anschließende, in 16 (I, 101, Z. 5 f.) *Yassa kassaci bhikkhave bhikkhuno pañca cetokhīlā appahīnā pañca cetaso vinibandhā asamucchinnā* und das bis

p. 102, Z. 19 sich anschließende, und dann p. 102, Z. 20 f. *Yassa kassaci bhikkhave bhikkhuno pañca cetokhilā pahinā pañca cetaso vinibandhā susamucchinnā* und das bis p. 103, Z. 31 sich anschließende; jedes der beiden Suttas schließt außerdem mit einem Gleichnis.

Der Gedanke des „Aufgebens“ in 16 ausgedrückt in *appahinā* und *pahinā* in den Phrasen *pañca cetokhilā appahinā* (p. 101, Z. 6) und *pañca cetokhilā pahinā* (p. 102, Z. 20 f.).

16 und 17.

In 16 (I, p. 101, Z. 29—32) heißt es: „Desjenigen Bhikkhu 10 Geist, der nicht frei ist vom Begehren, vom Verlangen, von der Neigung, dem Durst, der Brunst, der Gier nach den irdischen Dingen (*kāme*), ist nicht geneigt zu erstem Streben, zur Anspannung, zur Beständigkeit, zum Ringen“. 17 zieht dann offenbar die Folgerung aus diesem Satze: Darum darf ein Einsiedler, der in der 15 Nachbarschaft seiner Einsiedelei seine Bedürfnisse aufzutreiben nicht oder nur kümmerlich imstande ist und es deshalb nicht zu erster Sammlung bringt (*sati na upatthāti, asamāhitañ ca cittaṃ na samādhīyati*) und von den weltlichen Schwächen (*āsavā*) nicht frei wird¹⁾, vorübergehend sich anderswohin begeben, denn „nur 20 um sich zu sorgen um Gewand, Almosen, Unterkunft, Medizin und das sonstige Notwendige“ ist er „nicht aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen“ (z. B. p. 105, Z. 23 ff.).

Eine Anknüpfung an 16 und die vorhergehenden Suttas mittelst eines Wortes aus der Sippe *pahāna* ist in 17 nicht vorhanden, die 25 anders ausgedrückte Idee des Aufgebens, Sichfreimachens aber suchen wir nicht umsonst, fort und fort kehrt die Wendung wieder: *aparikkhīṇā ca āsavā na parikkhayaṃ gacchanti* „und meine noch nicht aufgegebenen weltlichen Schwächen kommen nicht zum Schwinden“ resp. „... kommen zum Schwinden“ (p. 105, Z. 4; 30 Z. 22 etc.). In 2 fanden wir ja dafür den Ausdruck *āsavā pahātabbā*, s. „2 und 3“.

Daß in 17 (p. 104, Z. 21 *vanapatthapariyāyaṃ*, Z. 24 etc. *vanapattham* und im Titel des Sutta *Vanapatthasutta*) Elemente 35 aus 4 (p. 17, Z. 12 f. *araññe vanapatthāni pantāni senāsanāni*) und (p. 104, Z. 30 etc. *cīvarapiṇḍapāta-senāsana-gilānapaccaya-bhesajjaparikkhārā*) aus 5 (p. 30, Z. 30 *paṇitānaṃ piṇḍapātānaṃ... senāsanānaṃ . . gilānapaccayabhesajjaparikkhārānaṃ*) und 6 (p. 33, Z. 12 f. *lābhī assaṃ cīvara-piṇḍapāta-senāsana-gilānapaccaya-bhesajjaparikkhārānaṃ*) weiter wirken, sei nebenbei bemerkt. 40

17 und 18.

Beide Suttas haben das gemein, daß an ihrem Anfang eine kurze Hindeutung auf den Inhalt vorausgeschickt wird, in 17 (p. 104,

1) Einer der *āsava* ist *kām-āsava*.

Z. 21) das Thema oder der Name (*Vanapattha-pariyāya*), in 18 ein Resumée des Inhalts, ein *uddesa* (p. 110, Z. 9): p. 109, Z. 34—110, Z. 5, wie ja in den späteren Teilen des Majjh. solche *uddesa* eine besondere Liebhaberei des Verfassers sind. Und sogar eine zweite 5 noch genauere Entsprechung zu *Vanapatthapariyāya* von 17 haben wir in 18 insofern, als auch dessen Name im Sutta selbst, und zwar ebenfalls mit *-pariyāya* gebildet, angegeben wird, p. 114, Z. 16 *Madhupiṇḍika-pariyāya*.

Die Idee des „Aufgebens“ liegt vor in den Worten von 18 10 (p. 109, Z. 36—p. 110, Z. 5), also Worten des Inhalts-Resumées selbst: *es' ev' anto rāgānusayānaṃ, es' ev' anto paṭiḅhānusayānaṃ . . . es' ev' anto daṇḍādāna-satthādāna-kalaha-viggaha-vivādativantva-pesūñña-musāvādānaṃ, etth' ete pāpakā akusalā dhammā aparisesā nirujjhanti* „das ist das Ende der *anusaya* . . ., damit 15 finden die bösen üblen Eigenschaften restlos ihr Ende“; gerade mit den Worten *akusalā dhammā* sind ja in 15 Ableitungen von *pahā* „aufgeben“ verbunden, s. unter „14 und 15“.

17 und 19.

17 besprach (wie 16) die Hindernisse ersten Strebens resp. 20 erster Sammlung (s. „16 und 17“). Hieran knüpft in gewissem Sinne 19 wieder an: p. 116, Z. 12—14 *Api ca kho me aticīraṃ anuvitakkayato anuvicārayato kāyo kilameyya, kāye kilante cittaṃ ūhaññeyya, ūhate citta āra cittaṃ samādhimhā*. „Aber wenn ich zu lange nachgesonnen hätte, würde es mein Körper nicht aus- 25 gehalten haben, und dann wäre auch der Geist in Mitleidenschaft gezogen worden, in diesem Falle aber wäre der Geist fern von erster Sammlung gewesen“. Der Wendung *sati na upatthāti* von 17 (I, 105, Z. 3 etc.) steht auch direkt gegenüber *upatthāta sati* von 19 (I, 117, Z. 5).

18 und 19.

30 *vitakketi* von 18 (I, 112, Z. 1) ist wohl der Anknüpfungspunkt für 19, das sich in Erörterungen über die *vitakka* „Erwägungen“ ergeht. Beide Suttas haben ferner das Übereinstimmende in der Anlage, daß jedes mit einem Gleichnisse schließt, wodurch beide 35 ja auch noch mit 16 und 15 verwandt sind. Daß *Tathāgata* sowohl in 18 (p. 111, Z. 14) wie in 19 (p. 118, Z. 12 f.) erscheint, soll nicht ernstlich betont werden. Die Idee des „Aufgebens“ ist in 19 wieder durch Bildungen von *pahā* ausgedrückt: p. 115, Z. 12 *Kāmavitakkaṃ pajahūm' eva* etc., p. 117, Z. 15 *sukhassa ca 40 pahānā dukkhassa ca pahānā*. — *kāma-* von *kāmavitakko* (p. 114, Z. 27) und *vivicc' eva kāmehi* (p. 117, Z. 6/7) ist natürlich auch mit *kāme* von 16 (I, 101, Z. 28) zusammenzuhalten. — Ein großes Stück (p. 117, Z. 18—22, in Wirklichkeit viel länger, da im Druck gekürzt) ist, beiläufig bemerkt = M. 4 (I, p. 22, Z. 9—p. 23, Z. 28); 45 und p. 118, Z. 20—25 = M. 8 (I, p. 46, Z. 6—11).

19 und 20.

Die Erörterungen über die *vitakka* in 19 werden in 20 fortgesetzt. Auch im einzelnen sind einige Anklänge hervorzuheben: 19 (p. 116, Z. 14f.) *ajjhantam eva cittaṃ saṅghapemī sannisādemī ekodīkaromī samādahāmi*; 20 (p. 119, Z. 13f.) *ajjhantam eva cittaṃ 5 santiṅṅhati sannisādati ekodihoti samādhīyati*. 19 (p. 115, Z. 35) *addasaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ ādinavaṃ . . .*; 20 (p. 119, Z. 30f.) *vitakkānaṃ ādinavo upaparikkhitabbo: iti p' ime vitakkā akusalā*. Die Wendung *abbhatthaṃ gacchati* steht sowohl in 19 (p. 115, Z. 6) wie in 20 (p. 119, Z. 12). Das „Aufgeben“ ist in 20 10 (p. 119, Z. 12 und 13) ausgedrückt durch *pahiyanti* und *pahānā* in dem Satze (Z. 10—13) *ye pāpakā akusalā vitakkā . . . te pahiyanti te abbhatthaṃ gacchanti, tesam pahānā . . .*

20 und 21.

Das Thema von 20 (Aufgeben böser Erwägungen) wird in 21 15 durch das Beispiel der Sklavin Kālī noch ganz besonders eingeschärft und zu der durch Gleichnisse erläuterten Lehre erweitert, daß der Bhikkhu sich durch keine Worte, ja nicht einmal durch die Auferlegung körperlicher Qualen, zur Bitterkeit reizen lassen soll. Das Wort *vitakkā* erscheint auch selbst wieder p. 123, Z. 26. 20 Das „Aufgeben“ ist in 21 durch Formen von *pahā* ausgedrückt: p. 123, Z. 26f. und 124, Z. 1f. *tatrāpi ye gehasitā vitakkā te pajahēyyāsi*; p. 124, Z. 25f. *Tasmātiha bhikkhave tumhe akusalāṃ pajahatha*. — Sonst ist aus dem Sutta 21 noch besonders beachtens- 25 wert, daß p. 129, Z. 15—17 wörtlich in 28 (I, 186, Z. 11—14) wiederholt wird und zwar ausdrücklich als ein Zitat aus dem Kakacūpamovāda, d. h. aus unserem Sutta.

21 und 22.

Die Namen beider Suttas sind analog gebildet: 21 heißt *Kakacūpama-Suttaṃ* und 22 *Alagaddūpama-Suttaṃ*, und in 21 30 kommt *kakacūpamaṃ* auch im Sutta selbst vor (p. 129, Z. 25), in 22 wenigstens eine ähnliche Bildung: p. 134, Z. 30 *Kullūpamaṃ vo . . . dhammaṃ desissāmi*. Beide Suttas haben ferner das gemein, daß im ersten Teile eines jeden von ihnen ein Bhikkhu vor den Meister geladen wird, und beide analogen Partien sind mit Aus- 35 nahme der Namen wörtlich gleich: 21 (I, 122, Z. 30—123, Z. 10); 22 (I, 131, Z. 35—132, Z. 9)¹.

1) Nebenbei bemerkt ist M. 22 (I, 130—132, Z. 24) = CV. I, 32, 1—3 = Pāc. LXVIII (Vin. IV, 133—135). Auf das Abhängigkeitsverhältnis von M. und Vinaya gehe ich hier nicht ein, da bei dieser Stelle doch vielleicht eine doppelte Auffassung möglich ist, obwohl M. I, p. 131—132 (und also auch die beiden Vinaya-Parallelen) nicht nur, wie gesagt, an M. 21 (I, 122f.), sondern auch auf der anderen Seite an M. 23 (s. unter „22 und 23“), ferner an M. 38 (I, 256ff.) und durch *appassādā kāmā* etc. von p. 130, Z. 24f. auch an M. 13 (I, 85, Z. 22) angeknüpft ist und die auf p. 130, Z. 25—28 nur durch Schlag-

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 22 vor: p. 135, Z. 25 *dhammā pi vo pahātābbā pag eva adhammā*; p. 139, Z. 20 *avijjā pahinā hoti*; Z. 24 *ponobhaviko jātisamsāro pahino hoti*; Z. 28 *tanhā pahinā hoti*; Z. 32 *orambhāgiyāni saṃyojanāni pahināni 5 honti*; Z. 36 *asmimāno pahino hoti*; p. 140, Z. 33ff. *yam na tumhākaṃ taṃ pajahatha taṃ vo pahinaṃ digharattaṃ hitāya sukhāya bhavissati. Vedanā bhikkhave na tumhākaṃ*; p. 141 *taṃ pajahatha, sā vo pahinā . . . Saññā . . . na tumhākaṃ, taṃ 10 pajahatha, te vo pahinā . . . Saṅkhārā . . . na tumhākaṃ, te 10 pajahatha, te vo pahinā . . . Viññānaṃ . . . na tumhākaṃ, taṃ pajahatha, taṃ vo pahinaṃ . . .*; p. 141, Z. 27f. *yesaṃ bhikkhūnaṃ pañc' orambhāgiyāni saṃyojanāni pahināni . . .*; Z. 32 *yesaṃ bhikkhūnaṃ tīni saṃyojanāni pahināni . . .*

22 und 23.

In 22 (I, 130, Z. 25—29) werden die *kāma*, die irdischen 15 Genüsse, ganz kurz, ohne irgendwelche Erklärung, mit einer Reihe von Dingen verglichen. 23 geht noch einen Schritt weiter und redet direkt in Allegorien. Der Bhikkhu Kumārakassapa gräbt auf Aufforderung einer Gottheit aus einem Ameisenhaufen allerlei Dinge 20 und Lebewesen aus (p. 142, p. 18—143, Z. 12), deren allegorische Bedeutung ihm dann (p. 144f.) Buddha auseinandersetzt: es sind allegorische Benennungen (*adhivācana*) für Begriffe der buddhistischen Lehre. Der Gedankenzusammenhang zwischen beiden Suttas unter- 25 liegt ganz besonders deshalb keinem Zweifel, weil zwei der verglichenen Dinge von 22 und der Allegorien von 23 sich geradezu decken: *mamsapesi* „Fleischstück“ 22 (130, Z. 26) und 23 (143, Z. 8) und *asisūnā* 22 (130, Z. 28) und 23 (143, Z. 5). In 22 sind beides bildliche Bezeichnungen der Sinnengenüsse (*kāma*), nach 23 bezeichnet *m°* allegorisch das Begehren (*nandīrāga*, 145, Z. 3) und 30 *a°* (144, Z. 31ff.) die angenehmen Eindrücke der fünf Sinne. — In 22 (139, Z. 17) ist ferner eins der Epitheta des erlösten Bhikkhu *ukkhittapaligho* „der den Riegel aufgehoben hat“. Diesem *ukkhitta-* entspricht in 23 zunächst einmal die immer wiederkehrende Auf- 35 forderung der Gottheit an Kumārakassapa *ukkhīpa* „hebe auf“ im Zusammenhang mit der Aufzählung der aus dem Ameisenhaufen ausgegrabenen Dinge (142, Z. 23ff.) und sodann dem ganzen Terminus *ukkhittapaligho* und mehr noch den Sätzen 139, Z. 19f. *Kathaṅ ca . . . bhikkhu ukkhittapaligho hoti? Idha . . . bhikkhuno avijjā pahinā hoti . . .* „Und inwiefern hat der Bhikkhu den Riegel 40 aufgehoben? Er hat das Nichtwissen beseitigt“ in 23 (144, Z. 13f.) *Langī ti kho . . . avijjāy' etaṃ adhvācanaṃ; ukkhīpa langīm,*

worte angedeuteten Vergleiche für die *kāma*'s ihre breite Ausführung in M. 54 (I, p. 364—367) finden. Ähnlich steht es mit S. XXII, 33 (III, 33f.) = M. 22 (I, 140, Z. 33—141, Z. 19), welche Stelle durch *pajahatha* und *pahina* organisch mit den früheren M.-Suttas und auch mit M. 23 zusammenhängt.

pajaha avijjāṃ. „Riegel“ ist eine allegorische Bezeichnung für das Nichtwissen; hebe den Riegel auf, beseitige das Nichtwissen!“

Das „Aufgeben“ ist in 23 ausgedrückt in folgenden Wendungen: I, p. 144, Z. 14 *pajaha avijjāṃ*; Z. 16 f. *pajaha kodhupāyāsaṃ*; Z. 19 *pajaha vicikicchāṃ*; Z. 24 f. *pajaha pañca nīvaraṇe*; Z. 30 *pajaha pañc' upādānakkhandhe*; p. 145, Z. 1 *pajaha pañca kāmāgūṇe*; Z. 4 *pajaha nandirāgaṃ*.

23 und 24.

In 23 wird in dem dort aufgefundenen Ameisenhaufen auch eine Schlange (*nāga*) gefunden (p. 143, Z. 11), betreffs deren dann 10 Buddha p. 145, Z. 5—7 sagt: *nāgo ti kho . . . khīṇāsavass' etaṃ bhikkhuno adhvācanāṃ . . . namo karohi nāgassa* „*nāga* ist eine allegorische Bezeichnung für einen Bhikkhu, der die weltlichen Schwächen (*āsava*) abgelegt hat . . . erweise dem *nāga* Verehrung“. Wie z. B. aus D. II, 97 hervorgeht, ist der, der die weltlichen 15 Schwächen abgelegt hat, erlöst (*vimutta*). Nun handelt 24 von solch einem Erlösten (p. 145, Z. 28 *vimutti-sampanno*), dem Puṇṇa Mantāniputta, und ihm erweist da in der Tat sogar der hervorragende Jünger Sāriputta Verehrung: er macht ihm zum Schluß das Kompliment (p. 150, Z. 20—22): *Amhākaṃ pi labhā amhākaṃ 20 pi suladdhaṃ ye mayāṃ āyasmantaṃ Puṇṇaṃ Mantāniputtaṃ labhāma dassanāya labhāma payirupāsānāya* „Auch für mich ist es ein Vorzug und ein großes Glück, Gelegenheit gefunden zu haben, den ehrwürdigen Puṇṇa Mantāniputta zu sehen und ihm 25 meine Verehrung zu zeigen“. Da aber ja auch Sāriputta ein 25 bedeutender und von den weltlichen Schwächen freier Bhikkhu ist, so gibt ihm Puṇṇa M. das Kompliment wortwörtlich zurück. Wir suchen nur noch nach dem Worte *nāga* und finden es tatsächlich im letzten Satze des Sutta auf beide angewandt (p. 151, Z. 4 f.): *Itiha te ubho mahānāgā aññamaññassa subhāsitaṃ samanū- 30 modimsu* „So ließ sich ein jeder dieser beiden großen Nāgas die freundliche Rede des anderen erfreut gefallen“, welcher Satz übrigens aus 5 (p. 32, Z. 33 f.) wörtlich wiederholt ist, wo er sich auf die beiden großen Jünger Sāriputta und Moggallāna bezieht. Nun ist noch zu beachten, daß *nāga* auch „Elefant“ bedeutet, und daß es 35 wohl eigentlich in diesem Sinne gemeint ist, wo es als Epitheton ornans gebraucht wird. Dann läuft also das Ganze auf einen Wortwitz hinaus, und einem solchen zu Gefallen erscheint ein ganzes Sutta! Sonstigen Inhalt hat es nämlich nicht. Die *nāga*-Allegorie ist dann auch die Grundlage des Sutta 27 und damit des 40 mit 27 zusammenhängenden Sutta 28.

Eine Anknüpfung mit einer Ableitung von *pahā* an die früheren Suttas liegt in 24 nicht vor, wahrscheinlich weil es als eine Ergänzung, eine Illustration zu 23 gedacht war. Für diesen Grund des Fehlens spricht auch, daß nur 23, nicht 24, mit 25 Zusammen- 45 hänge hat.

23 und 25.

Die Allegorien von 23 finden in 25 ihre Fortsetzung, und wie es in 23 (p. 144, Z. 31 f.) speziell von der *asīsūnā* heißt *Asīsūnā ti kho bhikkhu pañcann' etaṃ kāmāgūṇānaṃ adhvācanāṃ*, so in 25 (p. 155, Z. 30 f.) vom Lock- und Fangplatz des Wildes *Nivāpo ti kho bhikkhave pañcann' etaṃ kāmāgūṇānaṃ adhvācanāṃ*. 23 (p. 145, Z. 6) *khīṇāsavassa . . . bhikkhuno* erinnert an 25 (p. 160, Z. 9) *paññāya c'assa . . . āsavā parikkhīṇā*; und 23 (p. 145, Z. 7) *mā . . . ghaṭṭesi* an 25 (p. 155, Z. 22) *ghaṭṭessāma* im 10 gleichen Sinne „beruhigen“. — Zusammenhänge mit früheren M.-Suttas (12 und 19) übergehe ich hier. Zum Zweck der Anknüpfung von 25 an 23 auch mittelst des durchgehenden Anknüpfungsmittels, einer Ableitung von *pahā*, hat der Verfasser hier wieder einmal die vier Versenkungsstufen eingefügt, betreffs deren vierter 15 es (p. 159, Z. 26) heißt *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*.

24 und 27.

Wie in 24 (I, 151, Z. 4) zwei bedeutende Jünger *mahā-nāga* heißen entsprechend der allegorischen Verwendung von *nāga* in 23 (s. „23 und 24“), so wird in 27 (176, Z. 2) Gotama mit einem 20 *mahā-nāga* verglichen: Wie ein des Elefantenwaldes (*nāga-vana*) Kundiger aus den Elefantenfußspuren erkennt, ob es ein großer Elefant war, von dem sie herrühren, so beurteilt dort der Brahmane Jāpussoṇi nach den „Fußspuren“ des Gotama ihn, seine Lehre und Gemeinde. Und sowohl in 24 (146, Z. 11—14) wie in 27 (177, 25 Z. 37—178, Z. 2) hofft mit Bezug auf einen „*nāga*“ (dort auf den *mahā-nāga* Puṇṇa Mantāniputta, hier auf den „*nāga*“ Gotama) jemand (dort Sāriputta, hier Jāpussoṇi): *app' eva nāma mayāṃ kadāci karahaci āyasmatā Puṇṇena Mantāniputtena* (resp. *tena 30 bhotā Gotamena*) *saddhīm samāgaccheyyāma app' eva nāma siyā*

25 und 26.

In 25 wird vergleichsweise vom Wild gesprochen, das der ausgestreuten Lockspeise nachgehend sich in das Fanggehege verirrt, und im Gegensatz dazu (p. 154, Z. 32 ff.) von dem Wilde, das sich 35 von diesem Fangplatze fernhält. M. 26 handelt über das zweierlei Suchen, das edle und das unedle (161, Z. 34 ff.). Schon darin zeigt sich ein gewisser Gedankenzusammenhang, um so deutlicher, als sowohl das in seiner blinden Gier in die Falle gehende Wild in 25 (p. 151, Z. 9 etc.) wie der im „unedlen Suchen“ Begriffene in 26 40 (p. 162, Z. 8 f.) resp. in die Sinnengenüsse Verstrickte (p. 173, Z. 27) *mucchita* „verblendet“ heißt. Diese Sinnengenüsse (*kāmāgūṇa*, p. 173, Z. 21 ff.) selbst sind auch schon in 25 (155, Z. 31) erwähnt¹⁾. In 25 (p. 155, Z. 36—156, Z. 4) heißen die der ersten Kategorie

1) Ausführlich hergezählt wie in 26 (p. 173, Z. 21 ff.) sind sie schon in M. 13 (I, 85, Z. 22 ff.).

des Wildes gleichenden „Samaṇas und Brahmanen“ *Yathākāma-karaṇīyā Mārassa* „ganz dem Gutdünken des Māra anheimgegeben“, in 26 (p. 173, Z. 26 ff.) die „Samaṇas oder Brahmanen“, die verblendet in die Sinnengenüsse verstrickt sind, *yathākāmakaraṇīyā pāpimato* „ganz der Willkür des Bösen (d. h. des Māra) anheimgegeben“. Ja, auch der Vergleich der Samaṇas und Brahmanen mit zweierlei Wild, dem in die Schlingen gehenden und dem sie meidenden, erscheint wieder in 26 (p. 173, Z. 30 ff.): *ārañṇako mago*; und der Jäger ist sowohl in 25 wie in 26 Māra (p. 174, Z. 9 ff.). Die Mittel, sich von Māras Gewalt frei zu halten, sind in 25 und 26 sogar im Wortlaute die gleichen, nämlich die vier Versenkungsstufen (*jhāna*) und die fünf letzten Vimokhas, 25 (p. 159, Z. 10 ff.) und 26 (p. 174, Z. 9 ff.); auch der zwischen den einzelnen Jhānas und Vimokhas eingeschaltete Refrain *Ayam vuccati bhikkhave bhikkhu: andham akāsi Māraṃ apadaṃ vadhitvā 15 Māraccakkhum adassanaṃ gato pāpimato* (p. 159, Z. 19 f. etc. und p. 174, Z. 15—17 etc.) ist auf beiden Seiten der gleiche.

Aber auch abgesehen von diesen so handgreiflichen Zeichen der Abhängigkeit des Sutta 26 von 25 steht der ganze Gedanken-gang und Aufbau des Sutta 26 unter dem Einfluß von Gedanken-20 anregungen, die dem Inhalt von 25 entstammen. Das ist gerade in diesem Falle von ganz hervorragender Bedeutung, weil 26 für eine der Hauptquellen zur Kenntnis der Lebensgeschichte Buddhas von seiner Weltflucht bis zur Lehreröffnung gegolten hat. M. 25, p. 159, Z. 10—p. 160, Z. 12 ist nämlich nicht nur, wie eben dar-25 gelegt, in 26 wörtlich hinübergenommen worden, sondern hat auch unter der Oberfläche des ausdrücklichen Wortlautes weitergewirkt. Die a. a. O. von 25 aufgezählten Stufen der Versenkung und die übrigen Vimokhas erinnerten den M.-Verfasser an jemand, der nach D. XVI (wo ja auch die acht Vimokhas behandelt sind, in XVI, 30 3, 33) ein großer Virtuos der Versenkung war (XVI, 4, 27), an Ālāra Kālāma, und so hat es, wie mir scheint, sehr wenig zu be-sagen, daß er, von Gedanken-Reminiscenzen aus 25 beeinflusst, den werdenden Buddha auf der Suche nach dem Wege zur Vermeidung des Māra, welcher Weg schon nach 25 (p. 159, Z. 10 ff.) in den 35 Versenkungsstufen etc. besteht, der Belehrung durch Ālāra Kālāma teilhaftig werden läßt (p. 163, Z. 27 ff.). Was dieser als die ihm eigentümliche Lehre dem Gotama verkündet, das *akīṇcañṇāyatana*, ist der dritthöchste der Vimokhas = M. 25 (p. 160, Z. 1). Es ist selbstverständlich, daß Gotama bei diesem nicht Halt gemacht haben 40 konnte. Somit mußte er noch zu einem zweiten Lehrer gekommen sein, zu Uddaka Rāmaputta (p. 165, Z. 15 ff.), der ihn den nächst-hohen Vimokha, das *nevasañṇānāsañṇāyatana* (Z. 35) = 25 (p. 160, Z. 4) als das ihm speziell Eigene lehrte. Nun geht aber nach 25 (p. 160, Z. 8 f.) und nach D. XVI, 3, 33 auch über diesen Vimokha der 45 *sañṇāvedoyitamirodha* noch hinaus, und wer diesen erreicht, schaut mit dem hellseherischen Auge des höheren mystischen Wissens

(*paññāya disvā* 25. p. 160, Z. 9) und ist der weltlichen Schwächen ledig (*āsavaṃ parikkhīṇā* ebda). Darum muß Gotama weiter gesucht und die letzte mögliche Stufe durch sich selbst erreicht haben, da sie ja eben das ist, was ihn aus allen anderen heraushebt. So 5 läßt ihn denn der M.-Verfasser schließlich in 26 (p. 167, Z. 27 f.) sprechen: *ñāṇaṃ ca pana me dassanaṃ udapādi: Akuppā me vimutti ayam antimā jāti natthi dāni punabbhavo* „Mir kam das erkennende Schauen: Unabänderlich ist meine Erlösung, dies ist meine letzte Geburt, jetzt gibt es keine Wiederkunft mehr“. Es 10 ist dieselbe Erkenntnis von der eigenen Erlösung, die in D. II, 97 mit den Worten dargelegt ist: *Tassa evaṃ jānato evaṃ passato kāmāsavaṃ pi cittaṃ vimuccati bhavāsavaṃ pi . . . Vimuttasmim vimuttam' itī ñāṇaṃ hoti, khīṇā jāti' . . . nāparaṃ ithattāyāti'* 15 *pajānāti* „Indem er das erkennt und schaut, wird sein Geist erlöst von der weltlichen Schwäche des Begehrens, der weltlichen Schwäche des Seins . . . Dem so Erlösten kommt die Erkenntnis: ‚Die Erlösung ist eingetreten‘. Er erkennt: ‚Aufgehoben ist alles Werden, . . . eine Wiederkunft gibt es nicht.‘“ Die nächste Partie, p. 167, Z. 30—p. 169, Z. 33, stammt aus D. XIV, 3, 1—8, weil auch dort 20 kurz vorher dem werdenden Buddha Vipassī *ñāṇaṃ udapādi'* (D. XIV, 2, 21, Ende). Und an beiden Stellen scheint mir die Unterredung mit Brahmā Sahampati nur den Zweck zu haben zu zeigen, daß der Buddha in Übereinstimmung mit D. II, 89 göttliche Laute versteht, also wirklich des höheren Wissens teilhaftig ist, das der 25 erfolgreich Ringende aus der Versenkung schöpft. Was dann in M. 26 folgt an Erwägungen darüber, wem Buddha die Lehre zuerst verkünden solle, hat den Zweck, weitere Beweise dafür zu erbringen, daß er das hellseherische Erkennen und Schauen tatsächlich sich errungen hat. Zunächst p. 170, Z. 4 ff. *Ñāṇaṃ ca pana me dassa-30 naṃ udapādi: Sattāhakālakato Ālāro Kālāmo ti. Tassa maḃhaṃ bhikkhave etad ahoṣi: Mahājāṇiyo kho Ālāro Kālāmo, sace hi so imaṃ dhammaṃ suṇeyya khippam eva ajāneyyāti.* „Es kam mir das erkennende Schauen: ‚Ālāra Kālāma ist vor einer Woche gestorben‘. Da dachte ich bei mir: ‚Ālāra Kālāma war groß an-35 gelegt, könnte er diese Lehre noch hören, er würde sie sofort verstehen.‘“ Ebenso weiß dann (p. 170, Z. 10 ff.) Buddha von Uddaka Rāmaputta aus Mitteilungen seitens der Götter (Z. 15) und vermöge seines *ñāṇaṃ dassanaṃ* (Z. 16 f.) daß dieser am Abend vorher gestorben und daß auch er ein groß angelegter Mensch gewesen 40 sei. Was durch diese Angaben bewiesen werden soll, ist, daß Buddha das „himmlische Gesicht“ (*dibba cakku*) besitzt, das nach D. II, 95 dem zu eigen ist, der die Versenkungsstufen absolviert hat, und vermöge dessen man das „Abscheiden und Wiedererscheinen der Wesen“ überschaut; daß er ebenso des „himmlischen Gehöres“ 45 (*dibbā sotadhātu*) teilhaftig ist, das nach D. II, 89 den Versenkten auszeichnet, und mit dem man „göttliche und menschliche Laute“ vernehmen kann; daß er schließlich, wie D. II, 91 vom Versenkten

es angibt, die Fähigkeit besitzt, das Innere anderer zu durchschauen und unter anderen den „großgearteten“ (*mahaggata*) als großgeartet zu erkennen. Gotama Buddha „sieht“ dann ferner (p. 170, Z. 28ff.) — und hier ist direkt erklärt: „vermöge des *diḅba cakkhu*“ —, wo die fünf Bhikkhus, die ehemals seine Mit-Asketen waren, sich aufhalten, und beschließt, ihnen zuerst die Lehre zu verkünden. Es begegnet ihm dann auf dem Wege dorthin, nach Benares, der Ājīvika-Asket Upaka und spricht zu ihm: *Vippasannāni kho te āvuso indriyāni, parisuddho chavivaṇṇo pariyoḍāto* „heiter ist dein Gesicht, klar und hell sind deine Mienen“. Da nun nach 10 D. II, 81 derjenige, der die vierte Versenkungsstufe erreicht hat, seinen Körper *parisuddhena cetasā pariyoḍātena* „mit seinem geklärten und hellen Geiste“ durchdringt, so scheint mir der M.-Verfasser auch durch diese Episode den Buddha als einen durch den Besitz der Früchte der Versenkung Ausgezeichneten charakterisieren zu wollen. Die folgenden Strophen (p. 171) bestätigen das, z. B. *sadevakasmim lokasmim natthi me paṭipuggalo. Ahaṃ hi arahā loke ahaṃ sathā anuttaro, eko 'mhi sammāsambuddho . . . Dhammacakkaṃ pavattetaṃ gacchāmi . . .* denn ein Blick auf D. II, 40 *Idha . . . Tathāgato loke uppijati araham sammāsambuddho . . . anuttaro . . . sathā devamanussānaṃ . . . So dhammaṃ deseti . . .* zeigt, daß Gotama Buddha durch diese Verse als „*tathāgata*“ gekennzeichnet werden soll, d. h. als der, der den Weg durch die Versenkung und das daraus fließende mystische Schauen zur Erlösung wirklich zurückgelegt hat. In der letzten Strophe läßt 25 der Verfasser ihn noch sagen *Mādisā ve jinā honti ye pattā āsavakkhayaṃ, jīta me pāpakā dhammā . . .* „Leute wie ich sind Jinas („Sieger“), die das Schwinden der weltlichen Schwächen erreicht haben; besiegt sind von mir die bösen Eigenschaften“ . . . Der erste Satz entspricht natürlich der oben angeführten Wendung 30 von 25 (160, Z. 9) *āsavā parikkhinā* und der Wendung *kāmāsavā . . . bhavāsavā . . . avijjāsavā pi cittaṃ vimuccati* von D. II, 97, was den vom M.-Verfasser beabsichtigten Beweis von Buddhas Tathāgataschaft und Besitz der höheren Erkenntnis krönt.

Dann folgt (p. 171, Z. 18 ff.) der bekannte Bericht von dem 35 Vorsatz der fünf Bhikkhus, dem Gotama keine Ehre zu erweisen, und von den Ehren, die sie ihm dann doch erwiesen. Dieser Bericht gehört deutlich zusammen mit denen von D. XVI über die dem Gotama Buddha erwiesenen Tathāgata-Ehren, s. meinen „*Dīghanikāya* in Auswahl übersetzt“, Göttingen und Leipzig 1913, 40 p. XXVIII f., und soll also ebenfalls in Anknüpfung an M. 25 das Tathāgata-Wesen des Buddha einschärfen. Daß Buddha dann durch seine Belehrung auch die Fünf zur Erlösung führt (p. 173, Z. 18—20), soll in Anlehnung an den Grundgedanken von D. II, 40—97, daß der Heilsweg beschritten und bis zum Erlösungsziele zurückgelegt 45 wird unter dem Einfluß eines Tathāgata (vgl. D. II, 40 f.), wiederum einschärfen, daß Gotama Buddha ein Tathāgata ist, und d. h., wie

3 7 *

nun abschließend nochmals bemerkt werden mag, das schon in M. 25 (p. 159, Z. 11—p. 160, Z. 12) Gesagte verwirklicht.

Die Idee des Aufgebens liegt in 26 vor in den Worten *jīta me pāpakā dhammā* der letzten Strophe von 26 (p. 171, Z. 15) 5 (s. oben p. 493).

In 15 ist ja das „Aufgeben“ der bösen *dhamma*'s wirklich mit dem gewöhnlich erscheinenden *pahā* ausgedrückt, s. unter „14 und 15“. Eine noch deutlichere Anknüpfung dieser Art ist *sabbam-jaho* „alles aufgebend (bin ich)“ p. 171, Str. 1. Und die Worte 10 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* p. 174, Z. 25 f. — M. 25 (p. 159, Z. 26) sind natürlich auch wieder mit anzuführen.

Einen Einwand gegen die oben gegebenen Darlegungen über die Genesis von M. 26 könnte man nun vielleicht daraus herleiten wollen, daß die Erzählung von p. 167, Z. 30—p. 173, Z. 2 auch 15 in MV. I, 5, 2—I, 6, 16 steht. Es soll hier noch nicht definitiv über das Verhältnis von M. und MV. abgeurteilt werden, aber man wird doch wohl als das Wahrscheinlichste zugestehen müssen, daß MV. hier von M. 26 abhängig ist, da das Stück sowohl mit dem Umstehenden in 26 selbst wie mit 25 durch Fäden verwebt ist, 30 die in der MV.-Partie keine Anknüpfung haben.

24 und 27.

s. vor „25 und 26“.

26 und 27.

In 26 (174, Z. 9) handelt ein Gleichnis von dem Wild des 25 Waldes (*ārañṇako mago pavane*), das dem Jäger noch „nicht über den Weg gelaufen“ ist, 27 geht, wie schon bemerkt, aus von dem Gedanken, daß ein im Elefantenwalde bewanderter Mann aus einer Elefantenspur auf einen großen Elefanten schließt. In 26 (p. 172, Z. 15) spricht Gotama Buddha zu den fünf ehemaligen Bußgenossen 30 von sich selbst: *Arahaṃ . . . Tathāgato sammāsambuddho . . . ahaṃ dhammaṃ desemi yathānusitthaṃ tathā paṭipajjamānā naciras's' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anaḡariyaṃ pabbajanti tad anuttaraṃ brahmacariyaṃ pariyoḍānaṃ ditthe va dhamme sayāṃ abhiñṇā sacchikatvā upasampajja vi-* 35 *harissatha*. „Der Tathāgata ist der vollendete vollkommen Erleuchtete . . ., ich lehre euch die Lehre, der nachwandelnd ihr das höchste Endziel frommen Lebens, umdeswillen Söhne vornehmer Familien für immer aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen, in kurzem schon in dieser irdischen Welt selbst erkennen, verwirklichen 40 und dauernd besitzen werdet“. In 27 will dann der Verfasser augenscheinlich den Beweis für die Richtigkeit von Gotamas eben angeführten Behauptungen erbringen und zugleich den Tathāgata als Lehrer in Gegensatz zu dessen Lehrern Ājāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta von 26 stellen. Vgl. zunächst 27 (p. 176, 45 Z. 23—26) *Yadā 'haṃ . . . imaṃ paṭhamam padaṃ addasaṃ*

3 7 *

athāhaṃ niṭṭham agamaṃ: sammāsambuddho Bhagavā svākkhāto Bhagavatā dhammo supaṭipanno saṅgho ti „Als ich diese erste Fußspur sah, da kam ich zu dem Schlusse: ,der Erhabene ist der vollkommen Erleuchtete, wohlverkündet vom Erhabenen ist die Lehre, auf dem rechten Wege wandelt die Gemeinde.“. p. 177, Z. 8 f. + 16—19: *Te samaṇo Gotamo dhammiyā kathāya sandasseti . . . , te . . . samaṇāñ ñeva Gotamaṃ okāsaṃ yācanti agārasmā anaḡāriyaṃ pabbajjāya, te samaṇo Gotamo pabbajeti. Te tathā pabbajitā samānā . . . nacirass' eva yass' atthāya kulaputtā sammad eva agārasmā anaḡāriyaṃ pabbajanti taḍ anuttaraṃ brahmacariyapariyosānaṃ dīṭṭhe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharanti.* „Die belehrt der Samaṇa Gotama . . . , und sie bitten ihn um Erlaubnis, aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen zu dürfen, und er erteilt sie ihnen. Und wenn er sie so in die Heimlosigkeit hat gehen lassen, dann erkennen und verwirklichen sie in kurzem selbst in dieser irdischen Welt das höchste Endziel frommen Lebens, um des willen Söhne vornehmer Familien für immer aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen, und besitzen es dauernd.“. p. 177, Z. 34 f. *Namo tassa Bhagavato arahato sammāsambuddhassa* „Verehrung dem Erhabenen, dem vollendeten vollkommen Erleuchteten!“ p. 178, Z. 37—p. 179, Z. 21 (aus D. II, 40): *Evam eva kho . . . idha Tathāgato loke uppajjati araham sammāsambuddho . . . So dhammaṃ deseti . . . pariuddham brahmacariyaṃ pakāseti . . . So . . . agārasmā anaḡāriyaṃ pabbajati.* „Gerade so erscheint ein Tathāgata in der Welt, ein vollendeter vollkommen Erleuchteter . . . Er predigt die Lehre . . . und verkündet das reine fromme Leben . . . Dann geht einer . . . aus dem Heim in die Heimlosigkeit“. Was im folgenden weiter von dem Wandel und Tun eines solchen unter des Tathāgata Einfluß stehenden Weltentsagenden berichtet wird, ist eine Rekapitulation des in D. II über den Tathāgata-Heilsweg Gesagten, woraus folgt, daß der Verfasser wirklich Gotamas Behauptung von 26, er sei ein Tathāgata, als wahr erweisen will. Darum fügt der Verfasser von p. 181, Z. 28 an denn auch fort und fort refrainartig den Satz ein *Idam pi vuccati . . . Tathāgatapadaṃ iti pi.* „Das heißt ‚Fußspur des Tathāgata‘ . . .“. Daß innerhalb dieses Heilswegs-Schemas p. 181, Z. 25—p. 182, Z. 14 die vier Versenkungsstufen mit erscheinen, ist natürlich in erster Linie darin begründet, daß sie D. II, 75 ff. gelehrt sind, aber auch ihre Anführung schon in 26 (p. 174, Z. 12 ff.) kann mit von Einfluß gewesen sein.

Das „Aufgeben“ kommt auch in 27 zur Sprache: p. 179, Z. 23 etc. *pānātipātaṃ pahāya* etc.; und p. 182, Z. 11 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā.*

27 und 28.

Der Zusammenhang von 27 (*Cūḷa-Hatthipadopamasutta*) und 28 (*Mahā-Hatthipadopamasutta*) zeigt sich in den Titeln beider

Suttas. Im Sutta 28 selbst knüpft nur ein Satz am Anfang (p. 184, Z. 26—30) *Seyyathā pi āvuso yāni kāñci jaṅgamānaṃ pāṇānaṃ padajātāni sabbāni tāni hatthipade samodhānaṃ gacchanti . . . evam eva kho āvuso ye keci kusalā dhammā sabbe te catusu ariyasaccesu saṅgahaṃ gacchanti* „Freund, wie alle Arten Fußspuren lebender Wesen in der Fußspur des Elefanten Platz finden, so sind alle guten Dinge mit enthalten in den vier hehren Wahrheiten“ an die Bemerkungen über die Fußspur von Elefanten in 27, speziell an *hatthipadaṃ* p. 176, Z. 1, an, aber diese eine Entspruchung ist ja für den genetischen Zusammenhang beider Suttas beweisend genug. Es ist übrigens augenscheinlich kein vom M.-Verfasser selbst erfundenes Bild, das er p. 184, Z. 26—30 vorbringt, da es sich auch im Mbh. findet, XII, 245, 18 (Calc. 8932) *Yathā nāgapade 'nyāni padāni padagāmināṃ sarvāṇy evāpi dhīyante padajātāni kauñjare.* Das „Aufgeben“, *pahāna*, ist erwähnt in dem Satze p. 191, Z. 6 . . . *chandarāgapahānaṃ . . . dukkhamirodho* „das Aufgeben des Begehrens (nach den fünf Komplexen empirischer Affektion) ist das Ende des Leidens“.

27 und 29.

Wie gesagt, rekapituliert 27 den Tathāgata-Heilsweg von D. II, 40—97, der *śīla, samādhi, paññā* (mystische Erkenntnisse) und *vimutti* umfaßt. 29 behandelt dieselben Stadien des Heilsweges (p. 193 *śīlasampadā*, 194 *samādhi-sampadā*, 195 *ñāṇadassanaṃ*, 197 *vimokkha*) unter dem Gesichtspunkte, daß alle außer der letzten nur wie Borke, Rinde und Bast eines Baumes zu betrachten seien und daß als der feste Kern nur die Erlösung gelten könne.

27 und 30.

Die vier Versenkungsstufen und zum Schluß des Sutta die Laien-Bekennnisformel p. 181, Z. 25—p. 182, Z. 14 und p. 184, Z. 11 ff. und in 30 p. 203, Z. 25 ff. und p. 205, Z. 4 ff.

28 und 29.

In 28 (184, Z. 29 ff.) spricht, wie hervorgehoben, der Verfasser über die vier hehren Wahrheiten vom Leiden, von dessen Entstehung, Beendigung und vom Wege, der zur Beendigung führt. In 28 legt der Erhabene dar, wie der Weltflüchtige seinen Wunsch, den Weg zur Beendigung dieser ganzen Masse des Leidens (*iṃmassa kevalassa dukkha-kkhandhassa antakiriya*) zu finden, erfüllen könne.

Eine Ableitung des Verbums *pahā* (vgl. oben p. 474 und p. 496) in 29 anzubringen hat der Verfasser nicht für nötig gehalten, weil Sutta 30 eine enthält, das, wie wir sehen werden

mit 29 sich deckt. Vielleicht ist ja 29 auch nur eine interpolierte Verdoppelung von 30.

27 und 30.

s. vor 28 und 29.

29 und 30.

Beide Suttas sind, die beiden Einleitungen¹⁾ und von 30 die Schlußpartien abgerechnet, ganz identisch, nur verschieden angeordnet; während in 29 jeder Auseinandersetzung ein Gleichnis nachfolgt, sind in 30 diese Gleichnisse alle zusammengenommen und zuerst vorgetragen und dann erst folgen, ebenfalls zusammenge-
10 nommen, die Auseinandersetzungen, die durch jene Gleichnisse erläutert werden. Die Titel beider Suttas sind ja auch nahe verwandt (29 *Mahā-sāropamasutta*, 30 *Cūla-sāropamasutta*).

Vom „Aufgeben“ ist, wie unter „28 und 29“ gesagt, erst im zweiten Sutta dieses identischen Sutta-Paares, in 30, die Rede:
15 p. 204, Z. 2f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*; und Z. 25 *āsavā parikkhīṇā honti*.

30 und 31.

30 (= 29) skizziert, wie unter „27 und 29“ bemerkt, das Heilswegschema von D. II, 40—97 kurz durch Anführung der Be-
20 zeichnungen seiner vier Stationen, führt indessen p. 203, Z. 24—p. 204, Z. 25 die Erörterung der vier Versenkungsstufen und der angeschlossenen fünf letzten Stufen des *vimokha*, der „Befreiung“, im einzelnen durch, das alles aber nur theoretisch. 31 gibt Beispiele von Jüngern, die diese Versenkungs- und „Befreiungs“-Stufen
25 (p. 207, Z. 30—p. 209, Z. 23) und die Vorstufen dazu wirklich absolviert haben: Anuruddha, Nandiya und Kimbila, und beweist dann, daß sie tatsächlich die hellseherischen Fähigkeiten besitzen, die nach D. II die Frucht der Versenkungsstufen sind. Anuruddha erklärt nämlich dem Buddha p. 207, Z. 30—p. 209, Z. 24, daß sie
30 alle drei diese Stufen mit (innerem) Erfolg durchgemacht hätten. Wie Buddha fort ist, fragen Nandiya und Kimbila den Anuruddha, wie er das denn von ihnen beiden wissen könne, da sie ihm darüber nichts mitgeteilt hätten (p. 210, Z. 1—5). Anuruddha erwidert, er lese mit seinem Geiste in ihrem Inneren (*cetasā ceto paricca vidīto*).
35 Das ist, wie uns aus D. II, 91 bekannt ist, eine der Fähigkeiten, zu denen man durch Absolvierung der vier Versenkungsstufen gelangt. Anuruddha fügt weiter hinzu: *Devatā pi me etam atthaṃ ārocesum* „Auch die Götter haben es mir mitgeteilt“, an sich eine recht absurde Bemerkung, deren Zweck bei naiver Lektüre schwerlich abzusehen ist. Da aber nach D. II, 89 der auf der Höhe der

1) Die von 30 ist wohl aus D. XVI, 5, 26 entnommen, entspricht jedenfalls dieser Stelle.

vierten Versenkungsstufe Stehende imstande ist, „beiderlei Laute, göttliche wie menschliche, zu hören“ (*ubho sadde sūnāti, dibbe ca mānuse ca*), so soll ganz sicher auch jene Bemerkung dem Anuruddha die erfolgreiche Durchführung der Versenkung beglaubigen. Es ist
5 kein Zufall, daß gerade Anuruddha hier der Besitzer solcher Fähigkeiten ist, von ihm ist die letztere der beiden angeführten nämlich auch schon im D. XVI, 6, 11. 15. 21 nachgewiesen worden (s. meine Dīghanikāya-Übersetzung in Auswahl, Göttingen und Leipzig 1913, p. XXXV).

10 Was in M. 31, p. 210, Z. 13 ff. noch folgt, soll den Beweis erbringen, daß auch Buddha-Jünger der höchsten Ehren teilhaftig werden, wenn sie den Tathāgata-Heilsweg zu Ende gegangen sind. Der D. hat uns die Ehren berichtet, die Gotama Buddha in seiner
Eigenschaft als Tathāgata geerntet hat (s. WZKM. XXVII, p. 200
15 und meine Dīghanikāya-Übersetzung p. XXVIII f.). In M. 31 (p. 210, Z. 15 ff.) preist zunächst der Yakkha¹⁾ Dīgha dem Erhabenen gegenüber die Vajji glücklich, daß der Tathāgata-Buddha und zugleich die ehrwürdigen Anuruddha, Nandiya und Kimbila in ihrem
Lande weilen. Die Erdgottheiten¹⁾ hören diese Lobeserhebung und
20 geben sie weiter, von ihnen hören sie die Götter der Reiche der vier Weltgegendenkönige und stimmen ein, und so immer höhere Götterklassen. Und Buddha drückt den Stempel darauf, indem er (p. 210, Z. 33 bis Schluß des Suttas) in sehr bezeichnender Steigerung und breiter Ausführlichkeit erklärt, wenn die Familien, Heimatsorte,
25 -Städte, -Länder dieser drei ehrwürdigen Bhikkhus und wenn Khattiyas, Brahmanen, Vessas, Suddas, ja wenn alle Welten, die der Götter und Māras eingeschlossen, dieser drei in Treue gedächten, würde ihnen allen das auf ewig zu Heil und Segen reichen.

Die Idee des „Aufgebens“ hat hier ihren Ausdruck wieder in
30 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* p. 208, Z. 25 und in *āsavā parikkhīṇā* p. 209, Z. 23 gefunden.

31 und 32.

Schon mit ihren Titeln (*Cūlagosīngasutta* und *Mahāgosīngasutta*) hängen beide Suttas zusammen. Wie 31 so enthält 32
35 Gespräche einer Reihe von ehrwürdigeren Bhikkhus, und in beiden ist Anuruddha einer derselben. In 31 zeigt Anuruddha sich im Besitze der *dibbā sotadhātu*, des himmlischen Gehöres (s. unter „30 und 31“), in 32 preist er *dibba cakkhu*, das „himmlische Gesicht“, als das Schönste. In 31 werden die verschiedenen Stationen
40 des Heilsweges auf ihren relativen Wert hin beurteilt, in 32 von verschiedenen Bhikkhus verschiedene Kategorien des Heilstrebens als die jedem von ihnen als schönste erscheinende besprochen. Für die höchste jener Stationen erklärt in 31 der Erhabene das System

1) Der Gedanke, die Ehrung durch Gottheiten vollziehen zu lassen, ergab sich hier schon leicht aus dem Zusammenhänge mit dem Vorangehenden.

der vier Versenkungsstufen und fünf höchsten Vimokhas mit dem Resultat der Befreiung von den weltlichen Schwächen (der *āsavā parikkhīnā* p. 209, Z. 23), in 32 die erste Beschauung nach dem Mahle (*sati*) mit dem Resultate der Befreiung des Geistes von den weltlichen Schwächen (*āsavehi cittaṃ vimuccissati* p. 219, Z. 32). Die Idee des „Aufgebens“ ist in 32 in eben diesen Worten ausgedrückt.

32 und 33.

Das Mahāgoṣiṅgasutta 32 und das Mahāgopālakasutta 33 hängen durch das gemeinsame Wort *go* in ihrem Titel zusammen und ein wenig auch durch die Verwandtschaft einiger Gedanken: In 32 (p. 214, Z. 5—7) wird es für schön erklärt, wenn ein Bhikkhu an drei Kleidungsstücken sich genügen läßt (*tecivariko*), anspruchlos (*appiccho*) und zufrieden (*santuṭṭho*) ist; in 33 (p. 222, Z. 2—5) nennt der Verfasser den Bhikkhu einen „die Kühe ganz rein ausmelkenden“, der kein Maß kennt, wenn Bürger ihm Kleidung (*civara*), Almosenspeise etc. anbieten. Schön ist es nach 32 (p. 214, Z. 24—28), wenn Bhikkhus über die Lehre sich befragen und belehren, und in der Einleitung von 32 (p. 32, Z. 10 ff.) gehen mehrere ehrwürdige Bhikkhus zum Sāriputta, um von ihm etwas über die Lehre zu hören (*dharmasavanāya*); nach 33 (p. 223, Z. 31—37) sind dem Kuhtränkplatze am Flusse zu vergleichen die in den Texten der Lehre und Satzung gut bewanderten Bhikkhus, und die anderen Bhikkhus sollen sie von Zeit zu Zeit besuchen, sie befragen und von ihnen sich aufklären lassen. Schön ist es schließlich nach 32 (p. 214, Z. 36), wenn ein Bhikkhu sein Geistesleben in der Gewalt hat (*cittaṃ v sam vatteti*), nicht aber von diesem abhängig ist, so daß er jeden Augenblick zu der Art der Geistesbeherrschung imstande ist, die er gerade wünscht; nach 33 (p. 223, Z. 6 ff. und 13 ff.) soll ein guter Bhikkhu weltliches Denken (*vitakkā*) und das gutgläubige Hinnehmen der Sinneseindrücke abtun.

Eins dieser Worte für „abtun, aufgeben“ ist wieder *pajahati* (p. 220, Z. 35—p. 221, Z. 1 und p. 223, Z. 10 f. *pāpake akusale dhamme . . . pajahati*).

33 und 34.

Schon die Titel *Mahāgopālak sutta* und *Cūḷagopālakasutta* binden beide Suttas aneinander. Beide handeln im Gleichnis von einem unfähigen und einem klugen Kuhhirten, und die Bhikkhus sind es, über die mittels dieses Gleichnisses geredet wird. Beide kommen auf Tränkplätze resp. Furten (*tīṭha*) durch einen Fluß zu sprechen: der Hirt in 33 kennt das *tīṭha* nicht (p. 220, Z. 9) resp. kennt es (p. 222, Z. 23), der in 34 läßt bei Hochwasser das Vieh durch die Furt gehen ohne sie erst zu prüfen (p. 225, Z. 5 ff.), der andere prüft sie erst, indem er immer die stärksten Tiere zuerst sie passieren läßt (Z. 21 ff.). Hier wie dort werden die Leit-

stiere genannt und auf dieselbe Weise bezeichnet *ye te usabhā gopītaro gopariṇāyakā* (33: p. 220, Z. 11 und 34: p. 225, Z. 25).

Der Gedanke des Aufgebens ist in 34 ausgedrückt durch *khīṇāsavā* (p. 226, Z. 13) und durch *saṃyojanānaṃ parikkhayā* (p. 226, Z. 19. 24. 30).

34 und 35.

In 34 läßt der Verfasser den Erhabenen mit den Leitstieren die Bhikkhus vergleichen, *ye te bhikkhū arahanto khīṇāsavā vusitavanto katakaraṇīyā ohītabhārā anuppattasaddhā parikkhīnābhavasamyojanā sammad-aññā vimuttā* (p. 226, Z. 12—14). In 35 fragt dann Saccaka Nigaṇṭhaputta den Erhabenen, wodurch denn der Bhikkhu ein solcher *arahaṃ . . . werde: Kittāvatā pana bho Gotama bhikkhu araham hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohītabhāro anuppattasaddhā parikkhīṇabhavasamyojano sammad-aññā vimutto?*

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 35 ausgedrückt in den eben angeführten Worten *khīṇāsavo* und *parikkhīṇabhavasamyojano* und vielleicht in *vitaraṅgaṃ, vītaḍosaṃ, vītamohaṃ* „Freiheit von Liebe, Haß und Verblendung“ (p. 236, Z. 36 und p. 237, Z. 2), vielleicht auch in p. 228, Z. 20 *pāpakā dīṭṭhigatā viveceyyāma* „ob wir vielleicht der verkehrten Ansicht uns entledigen könnten“.

35 und 36.

Beide Suttas hängen schon durch ihre Titel *Cūḷasaccakasutta* und *Mahāsaccakasutta* zusammen, und natürlich tritt Saccaka Nigaṇṭhaputta in dem einen wie in dem anderen als Disputant auf, und hier wie dort zunächst als *jaṅghāvīhāraṃ anucaṅkamaṃ māno anuvicāraṃ māno* (p. 227, Z. 29—p. 228, Z. 1; p. 237, Z. 9), und beiderseits bezeichnet als *bhassappavādiko paṇḍitavādo sādhusammato bahujanassa* (p. 227, Z. 17 f.; p. 237, Z. 13 f.). In 35 (p. 227, Z. 23) steht die Wendung *kacchehi sedā mucceyyuṃ* = „dem (von mir angegriffen) nicht Schweiß aus den Achselhöhlen hervorbrechen würde“; in 36 (p. 242, Z. 30) kehrt sie, aber in ganz anderem Zusammenhange, wieder: „Als ich so die Zähne aufeinanderbeißend . . . den Geist abstrapazierte, brach mir Schweiß aus den Achselhöhlen (*kacchehi sedā muccanti*)“. *Tathāgata* ist in 35 (p. 235, Z. 30) und in 36 (p. 249, Z. 27) erwähnt und an beiden Stellen verbunden mit einer Bemerkung darüber, zu welchem Zweck er die Lehre verkünde, und an beiden Stellen geht ein Ausspruch über das Freiwerden von den *asava* und die Erlösung voraus (p. 235, Z. 24 *khīṇāsavo . . . vimutto*; p. 249, Z. 14 ff. *kāmasavā* etc. *pi cittaṃ vimuccittha*).

Der Begriff des „Aufgebens“ ist in 36 zu belegen in den Worten: *su-ppahino* der Wendung *yo ca nesam kāmesu kāmacchando . . . kāmapariḷāho so . . . na suppahino hoti* „und das Verlangen nach den Sinnengenüssen . . . die Brunst der Sinnen-

genüsse ist noch nicht gründlich aufgegeben“ (p. 241, Z. 4—6 und öfter); *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* (p. 247, Z. 30 f.); *ye āsavā . . . appahinā*, resp. *pahinā*, und *āsavānaṃ appahānā*, resp. *pahānā* (p. 250, Z. 7—12).

36 und 37.

36 behandelt (p. 239, Z. 13 ff.) das gewöhnliche sogenannte „angenehme Gefühl“ (*sukhā vedanā*), das dann in ein „leidenvolles“ (*dukkhā vedanā*) umschlägt, und im Gegensatz dazu (p. 248, Z. 16—18 und vorhergehende) die wahre *sukhā vedanā*, die sich infolge der rechten Versenkung einstellt. In 37 belehrt Buddha den Gott Sakka über die Erlösung durch Aufhebung des „Durstes“ (nach empirischem Sein), welche Erlösung zur Voraussetzung hat, daß der Bhikkhu in allen Gefühlen, angenehmen, leidvollen und neutralen (*yaṃ kañci vedanaṃ vedeti, sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā*), etwas Vergängliches etc. sieht (p. 251, Z. 25 ff.) und darum nichts in der Welt mehr zu seinem Ich in Beziehung treten läßt (*na kiñci loke upādiyati* p. 251, Z. 30). 38 setzt dann, um das gleich hier zu bemerken, diesen Gedanken wieder fort, denn es heißt darin (p. 266, Z. 28 f.) vom naiven Weltmenschen, der an der Sinnenwelt seine Freude hat: *So . . . yaṃ kañci vedanaṃ vedeti, sukhaṃ vā dukkhaṃ vā adukkhamasukhaṃ vā, so taṃ vedanaṃ abhinandati* „Er . . . läßt das Gefühl gelten, das angenehme wie das leidvolle und das neutrale“. Und es geht ähnlich wie in 37 weiter (p. 266, Z. 31 f.): *yā vedanāsu nandi tad upādānaṃ* „das interessierte Geltenlassen der Gefühle heißt *upādāna*“ („Adoptieren der Erscheinungswelt, In-Beziehungsetzen derselben zum Ich“).

Das „Aufgeben“ ist hier angedeutet durch das Wort *paṭinissagga* „Fahrenlassen“ in der Wendung p. 251, Z. 26—28: *tāsu vedanāsu . . . paṭinissaggānupassī viharati* „er richtet bei diesen Gefühlen sein Augenmerk darauf, sie los zu werden“.

37 und 38.

Eine wichtige Übereinstimmung ist schon unter „36 und 37“ angeführt. Weiter ist die zusammenfassende Inhaltsangabe der in beiden Suttas vorgetragenen Lehre in beiden dieselbe: *taṇhāsaiṅkha-yavimutto* p. 252, Z. 3 und *taṇhāsaiṅkha-yavimutti* p. 270, Z. 37. Auch die Titel beider Suttas, 37 *Cūḷataṇhāsaiṅkha-yasutta* und 38 *Mahātaṇhāsaiṅkha-yasutta*, entsprechen sich.

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 38 ausgedrückt einmal in den Worten p. 260, Z. 17 etc. *vicikicchā . . . pahiyati*, die aber samt der ganzen umgebenden Partie wohl eine zu untergeordnete Bedeutung haben, um ernsthaft in Betracht zu kommen, und zweitens in den mit dem Grundplane des ganzen Sutta in engem Zusammenhange stehenden Worten p. 267, Z. 29—31 *bhogakkhandhaṃ pahāya, nātiparivaṭṭaṃ pahāya*, Z. 35 ff. und p. 268, Z. 2 ff.

pānātipātaṃ pahāya, adinnādānaṃ pahāya etc.; p. 269, Z. 28 ff. *abhijjhaṃ loke pahāya* etc.; p. 270, Z. 1 *So ime pañca nivarane pahāya*; Z. 13 *So evaṃ anurodhavirodhavippahino*.

38 und 39.

38 (p. 267, Z. 13—p. 270, Z. 8) enthält fast das ganze Heilsweg-Schema von D. II (D. II, 40—81). 39 behandelt zunächst Schlagworte von D. II, 42 mit den dazugehörigen Erläuterungen von D. II, 64 und 65 und reproduziert dann (p. 274, Z. 30—p. 280, Z. 8) in ganzer Ausführlichkeit das übrige Heilswegschema von D. II, 67—98. Dabei ist höchst beachtenswert, daß gerade D. II, 42, mit dem sich 39 so eingehend beschäftigt, in 38 (p. 267 zwischen Z. 33 und 34) ganz ausgelassen ist, daß also 39 wohl eine Ergänzung zu 38 bilden sollte, und daß andererseits einige Stücke des Schemas in wörtlicher Entsprechung beider Suttas gemeinsam sind. Die Idee des „Aufgebens“ ist in 39 in den mit 38 gemeinsamen Partien natürlich in derselben Weise ausgedrückt wie in 38, also: p. 274, Z. 35 ff. *abhijjhaṃ loke pahāya* etc.; p. 276, Z. 17 *So ime pañca nivarane pahāya*; außerdem aber noch p. 276, Z. 12 *ime pañca nivarane appahine* und p. 277, Z. 20 f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*; und durch andere Verba als *pahā* p. 280, Z. 12 *samitā 'ssa honti pāpakā akusalā dhammā* „seinen bösen Eigenschaften ist ein Ende gemacht“ (falsche Etymologie von *samaṇa*) und Z. 15 f. *bāhitā 'ssa honti pāpakā ak' dhi* „seine bösen Eigenschaften sind abgestoßen“ (falsche Etymologie von *brāhmaṇa*).

39 und 40.

Beide Suttas sind schon durch Titelgemeinschaft verbunden: 39 *Mahāassapurasutta*, 40 *Cūḷaassapurasutta*. Beide handeln von dem, was das wahre Wesen des *Samaṇa* ausmacht, 39 nur in positiver Weise (die Befolgung des Heilsweges), 40 zuerst negativ (die Äußerlichkeiten der verschiedenen *Samaṇa*-Sekten sind bedeutungslos, wenn nicht das Innere geläutert ist), dann positiv (die Läuterung des Inneren von den bösen Eigenschaften, die Konzentration, die Durchdringung der Welt mit Liebe etc., das Freiwerden von den *āsava* macht den wahren *Samaṇa* aus, mag er entstammen welcher einer Kaste er will). Im Eingange beider Sutta ist ein Stück von 14 resp. 15 Zeilen mit Ausnahme weniger Worte wörtlich gleich.

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 40 ausgedrückt in p. 281, Z. 16 ff. *abhijjhā appahinā hoti, . . . byāpādo appahino hoti* etc., Z. 24—26 *samaṇamalānaṃ . . . appahānā* und p. 283, Z. 9 ff. *abhijjhā pahinā hoti* etc.

40 und 41.

Auf die Darstellung des falschen und des rechten Wandels

eines Samaṇa in 40 folgt in 41 die Darstellung des frommen und rechten Wandels, der in gute Existenzen bis hinauf in die höchsten Himmel führt, und des tadelnswerten, der Wiedergeburt in der entgegengesetzten Richtung zur Folge hat. Auch einige Wortentsprechungen sind zu verzeichnen: 40 (p. 281, Z. 16 f. und 23): *yassa kassaci . . . abhijjhālussa . . . byāpannacittassa . . . micchādīṭhissa*; 41 (p. 287, Z. 7. 9. 12): *ekacco abhijjhālu hoti . . . ; Byāpannacitto . . . ; Micchādīṭhi . . .*

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 41 ausgedrückt p. 287, Z. 27—p. 288, Z. 18 . . . *pāṇātipātāṃ pahāya . . . Adinnādānaṃ 10 pahāya . . . Kāmesu micchācāraṃ pahāya . . . Samphappalāpaṃ pahāya . . .*

40 und 43.

In 40 wird eine Definition des Wesens wahrer Samaṇas eingeleitet mit *samaṇā samaṇā (ti vo bhikkhave jano sañjānāti)*. 15 Geradeso gibt 43 eine Reihe von Erklärungen, die jedesmal das Wort, das erklärt werden soll, in derselben Weise zweimal voranstellen: *duppañño duppañño ti* (p. 292, Z. 8); *pañṇavā pañṇavā ti* (Z. 17) etc.

41 und 42.

Örtlichkeit und Hörer ausgenommen ist in beiden Suttas alles Wort für Wort gleich.

41 (= 42) und 43.

Beide Suttas sind zunächst durch die Aufzählung von Zahlenschemata verwandt: 41 (p. 286, Z. 20 ff.) *Tividhaṃ kāyena . . . , 25 catubbidhaṃ vācāya . . . , tividhaṃ manasā adhammacariyā-visamacariyā*; 43 (p. 294, Z. 2) *Dve . . . paccayā sammādīṭhiyā uppādāya . . . , Z. 7 ff. Pañcahi . . . aṅgehi anuggahitā sammādīṭhi . . . , Z. 16 f. Tayo 'me . . . bhavā . . . etc.* Zweitens knüpft an 41 (p. 289, Z. 33 ff.) . . . *thānaṃ kho paṇ' etaṃ vijjati yaṃ so 30 āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttiṃ pañṇāvimuttiṃ dīṭhe va dhammaṃ sayāṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyya = . . . „so liegt es im Bereiche der Möglichkeit, daß ein solcher (recht Handelnder) nach dem Schwinden der weltlichen Schwächen die von weltlichen Schwächen freie Erlösung in Herz und Erkenntnis 35 schon in diesem irdischen Dasein durch eigene Erkenntnis verwirklicht und sich dauernd zu eigen macht“* Sutta 43 in doppelter Weise an: es handelt (p. 296, Z. 24 bis Schluß) von der Erlösung im Herzen (*cetovimutti*) und (p. 292, Z. 8 ff.) vom schlecht Erkennenden (*dup-pañño*), vom Erkennenden (*pañṇavā*) und von der 40 Erkenntnis (*pañṇā*), woran sich dann eine Erörterung über andere Geistesfunktionen und deren gegenseitige Abgrenzung und ihren Zusammenhang schließt und dann überhaupt psychologische und physiologische Kategorien und Darlegungen.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 43 einmal ausgedrückt p. 293, Z. 36 f. *Pañṇā . . . abhiññatthā . . . pahānatthā* „Die Erkenntnis dient dem Erkennen und dem Aufgeben“, sodann p. 294, Z. 32 f. *Paṭhamaṃ . . . jhānaṃ kataṅgavippahīnaṃ* „Mit dem Aufgeben wie vieler Dinge ist die erste Versenkungsstufe verbunden“?, Z. 35 ff. *Idh' āvuso paṭhamaṃ jhānaṃ samāpannassa bhikkhuno kāmacchando pahīno hoti* etc. „Freund, von dem Bhikkhu, der die erste Versenkungsstufe erreicht hat, ist das Begehren etc. aufgegeben“, ferner p. 296, Z. 26 f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa 10 ca pahānā*, schließlich p. 298, Z. 9 etc. *te khīṇāsavassa bhikkhuno pahīnā* „von dem von weltlichen Schwächen freien Bhikkhu sind diese (nämlich Liebe, Haß und Verblendung) aufgegeben“.

43 und 44.

Schon die Titelgemeinschaft (*Mahāvedallasutta* und *Cūḷa- 15 vedallasutta*) verbindet beide Suttas, und beide enthalten Definitionen von Stücken¹⁾ der Lehre. Auch verschiedene Einzelheiten entsprechen sich oder knüpfen aneinander an. 43 (p. 294, Z. 1 ff.) behandelt die Frage, wie viel Voraussetzungen es gibt für das Entstehen der „rechten Ansicht“ (*sammādīṭhi*), und 44 (p. 299, Z. 13 ff. 20 und 300, Z. 33 f.) zählt dann *sammādīṭhi* und die sieben übrigen Teile des achtfachen Weges her. 43 (I, 295, Z. 36 ff.) spricht von den *āyu-saṅkhārā* und 44 (p. 301, Z. 17 ff.) von den drei *Saṅkhāras kāya-saṅkhāro, vaci-saṅkhāro* und *citta-saṅkhāro*. In 43 (p. 293, Z. 9 ff.) werden unmittelbar hintereinander Gefühl und Bewußtsein 25 (*vedanā* und *saññā*) erörtert, in 44 (p. 301, Z. 28 f.) stehen *saññā* und *vedanā* nebeneinander als *cittasaṅkhāro*. In 43 (p. 296, Z. 3) ist vom Bhikkhu die Rede, „der zur Beendigung von Bewußtsein und Gefühl gelangt ist“ (*saññāvedayitanirodhaṃ samāpannassa bhikkhuno*), in 44 (p. 301, Z. 31 f.) von *saññāvedayitanirodhaṃ 30 samāpajantassa bhikkhuno*. Sowohl 43 (p. 293, Z. 9—13) wie 44 (p. 292 ff.) enthält Erörterungen über die drei Gefühle (*vedanā*): *sukhā, dukkhā, adukkhamasukhā vedanā. rāgo* kommt vor in 43 (p. 298, Z. 8; 14 und 19), und daran knüpft vielleicht an *rāg' ānusaṃyo* von 44 (p. 303, Z. 9 ff.). Sowohl in 43 (p. 294, Z. 24 ff. 35 + 296, Z. 26 ff.) wie in 44 (p. 303, Z. 30—p. 304, Z. 6) sind von den vier Versenkungsstufen nur die erste und die vierte hervorgehoben. Vgl. ferner 43 (p. 294, Z. 19 f.) *taṇhā-saṃyojanānaṃ tatrataṭṭhābhīnandanā . . . punabbhavābhīnābhatti hoti* und 44 (p. 299, Z. 18 f.) *taṇhā ponobhavikā . . . tatrataṭṭhābhīnandinī*. 43 40 (p. 292, Z. 15—17) *Sādh' āvuso ti kho āyasmā Mahākotṭhito āyasmato Sāriputtassa bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā āyasmantaṃ Sāriputtaṃ uttarim paṇhaṃ apucchi* vgl. 44 (p. 299, Z. 13—16) *Sādh' ayye ti kho Visākho upāsako Dhammādinmāya*

1) Daher wohl auch der Name der beiden Suttas, *vedalla* kommt von Skr. *bidala* „Spahn“, „Splitter“.

bhikkhuniyā bhāsitaṃ abhinanditvā anumoditvā Dhammadinnaṃ bhikkhunaṃ uttarim pañhaṃ apucchi.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 44 in folgender Weise durch Ableitungen von *pahā* ausgedrückt: p. 303, Z. 18 ff.: *Sukhāya . . . vedanāya kiṃ pahātappaṃ, dukkhāya vedanāya kiṃ pahātappaṃ, adukkham-asukhāya vedanāya kiṃ pahātappaṃ ti. Sukhāya . . . vedanāya rāgānusayo pahātappaṃ, . . . paṭighānusayo pahātappaṃ, . . . avijjānusayo pahātappaṃ etc.*; Z. 32 f. *paṭhamam jhānaṃ upasampajja viharati, rāgaṃ tena pajahati*; p. 304, Z. 1 f. *paṭighaṃ tena pajahati*; Z. 3 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*; Z. 6 *avijjan tena pajahati*.

44 und 45.

44 enthält einige Zahlenschemata (p. 300, Z. 31 ff. den „nehren achtteiligen Weg“, p. 301, Z. 17 ff. „drei Saṅkhāras“, p. 302, Z. 28 ff. die „drei Gefühle“), 45 fährt in gleichem Stile fort, indem es die vier Arten des Verhaltens (*cattāri dhammasamādānāni*) gibt. Außerdem lehrt 44 das Aufgeben des Hanges zur Liebe (*rāgānusayo pahātappaṃ* p. 303, Z. 21 ff.), und in 45 (p. 305, Z. 22 ff.) sprechen „manche Asketen und Brahmanen“, die der Liebe frönen: „Welche zukünftige Gefahr mögen diejenigen Samaṇas und Brahmanen wohl in der Liebe sehen, die das Aufgeben des Liebeslebens (*kāmānaṃ pahānaṃ*) predigen?“ Im Zusammenhänge stehen ferner die Erörterungen von 44 (p. 302, Z. 28—p. 304, Z. 14) über *sukhā, dukkhā* und *adukkhamasukkhā vedanā* und die Feststellungen in 45 (p. 305, Z. 29 und p. 307, Z. 14 etc.) *Te tattha dukkhā . . . vedanā vediyanti* etc. Und die Versenkungsstufen werden sowohl in 44 (p. 303, Z. 30—32; p. 304, Z. 2—5) wie in 45 (p. 309, Z. 2 ff.) dargelegt.

Was die Idee des „Aufgebens“ anbetrifft, so findet sich in 45 *kāmānaṃ pahānaṃ* (p. 305, Z. 24) und *Sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* (p. 309, Z. 10 f.).

45 und 46.

Beide Suttas sind schon durch die Titelverwandschaft verbunden (45 *Cūḷadhammasamādānasutta*, 46 *Mahādhammasamādānasutta*), und beide behandeln die vier Arten des Verhaltens: das zwar vorderhand mit Annehmlichkeit verbundene, aber im Jenseits unangenehme Folgen nach sich ziehende, das sowohl vorderhand unangenehme wie im Jenseits unangenehme Folgen nach sich ziehende, etc. (*dhammasamādānaṃ paccuppannasukhaṃ āyatiṃ dukkhavipākaṃ, dhammasamādānaṃ paccuppannadukkhāṃ c' eva āyatiṃ ca dukkhavipākaṃ* etc.). Die jenseitigen Folgen sind in denselben Worten geschildert in 45 (p. 307, Z. 12 f. etc.) und 46 (p. 313, Z. 22—24 etc.): *Te (46 So) kāyassa bhedā param maraṇā apāyaṃ duggatiṃ vinipātaṃ nirayaṃ upapajjanti (46 upapajjati)*

und 45 (p. 308, Z. 28 f. etc.) und 46 (p. 315, Z. 2—4 etc.) *So kāyassa bhedā param maraṇā sugatiṃ saggam lokaṃ upapajjati.*

Der Gedanke des „Aufgebens“ kommt in 46 zum Ausdruck in den Sätzen p. 314, Z. 15 ff.: „Welches ist die Art des Verhaltens, die in der Gegenwart zwar mit Unbequemlichkeit und Unlust verbunden ist, in der Zukunft aber angenehme Folgen hat? Es läßt jemand . . . ab (*paṭivirato*) von der Verletzung lebender Wesen, . . ., von“ etc., und entsprechend dann p. 315, Z. 6 ff. Ein Blick auf die zugrunde liegende Stelle D. II, 43 f. *pānātipātaṃ pahāya* 10 *pānātipātā paṭivirato* lehrt, daß dem M.-Verfasser auch *pahāya* vorgeschwebt hat.

46 und 47.

Die richtige Art des Verhaltens in 46 (p. 315, Z. 6 ff.), d. h. Ablassen von der Verletzung lebender Wesen, und weiter Z. 24 ff. vom Begehren etc., deckt sich mit einem großen Teile dessen, was im Heilsweg-Schema von D. II, 40 ff. speziell 43 f. und 68, als sittliche Zucht (*silam*) und als Aufgeben der „Hemmnisse“ aufgeführt ist. Wer diesen Heilsweg gegangen ist, heißt ein *tathāgata*. Es geschieht also in ganz deutlichem logischen Zusammenhänge mit 46, wenn 47 vom Tathāgata handelt und von der Art, wie man einen solchen auf seine Tathāgataschaft hin prüft (*tathāgata samānnesanā* p. 317, Z. 25, *tathāgato samānnesitabbo* p. 318, Z. 4), und wenn es ferner p. 319, Z. 32 f. vom Tathāgata heißt: *sathā dhammaṃ deseti uttaruttariṃ paṇitapanātaṃ* „(ein solcher) Lehrer predigt die Heilslehre als immer aufwärts fortschreitende und als immer erhabener“, denn tatsächlich schreitet das Heilsweg-Schema von D. II fort vom *silam*, erst zum *samādhi*, dann zur *paññā* und *vimutti*, und tatsächlich heißt es eben im Hinblick darauf in D. I, 1, 28, nachdem vorher das *silam* dargelegt ist: *Atthi aññ' eva dhammā . . . paṇitā . . .* „es gibt aber andere Lehren, die . . . erhaben . . . sind“. Solche feinen inneren Gedankenzusammenhänge werden erst durch unsere Betrachtungsweise aufgedeckt, und das ist wohl der beste Beweis, daß sowohl meine Deutung der Entstehungsweise des D. wie derjenigen des M. richtig ist. Es sind zwei ganze Sätze von 46 (p. 309, Z. 31—p. 310, Z. 4) und 47 (p. 317, Z. 26—29) identisch: *Bhagavaṃ-mūlakā no bhante dhammā Bhagavaṃnettikā Bhagavaṃpaṭisaraṇā. Sādhu vata bhante Bhagavantaṃ yeva paṭibhātu etassa bhāsitaṃ attho, Bhagavato sutvā bhikkhū dhāressanti* (auch noch die folgenden zwei, aber die 40 haben auch noch eine Menge andere M.-Suttas). In 46 (p. 310, Z. 10 ff.) ist ferner von den *asevitabbā dhammā* die Rede, in 47 (319, Z. 4) heißt es: *kāme na sevati khayā rāgassa*, und *kāme* knüpft zugleich an *kāmesu* von 45 (p. 305, Z. 20 ff.) an, und *khayā rāgassa* an *rāgaṃ tena pajahati* von 44 (p. 303, Z. 32 f.). Weiter 45 hängt zusammen von 46 (p. 310, Z. 20 f.) *sutavā . . . ariyasāvako* „ein Jünger des Hohen . . ., der ihn viel gehört hat“ und von 47

(p. 319, Z. 32 f.) *Evamvādiṃ . . . sathāraṃ arahatī sāvako upasāṅkamitūṃ dhammasavanāya* „Einen so sprechenden Meister muß der Jünger aufsuchen, um die Lehre von ihm zu hören“.

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 47 etwas verhüllt. Nach p. 318, Z. 5 f. soll man bei der Prüfung der Tathāgataschaft darauf sehen, ob der Betreffende frei ist von schlechten Dingen, die mit Auge oder Ohr wahrzunehmen sind, d. h. Taten und Worten, und man wird erkennen, daß ein solcher davon frei ist; und p. 319, Z. 2 ff. handelt es sich darum, ob er *a-bhay’-ūparato* („ablassend“) ist. Frei sein von schlechten Taten und Worten das heißt frei sein von den in D. II, 43 f. verbotenen Vergehen, und da es D. II, 43 f., wie gesagt, heißt *pānātipātam* etc. *pahāya*, so hat dem M.-Verfasser *pahāya* wieder mit vorgeschwebt.

47 und 48.

Handelt 47 von der Prüfung eines Tathāgata auf seine Tathāgataschaft hin, um mit Vertrauen sein Jünger (*sāvako* p. 319, Z. 32) werden zu können (vgl. auch p. 320, Z. 17 *Tathāgata saddhā*), so 48 von der Selbstprüfung seines Jüngers (*ariya-sāvako*) auf die sieben Erkenntnisse hin, die ihn geeignet machen, die Stufe eines „in den Strom Gelangten“ zu erklimmen (*sotāpattiphalasacchikiri-yāya*). Die Übereinstimmung einer Wendung gegen das Ende beider Suttas hebt den Zusammenhang der beiden Grundgedanken über allen Zweifel hinaus: 47 (p. 320, Z. 20—22) *Evam kho bhikkhave . . . Tathāgato dhammatā* (nach Komm. = *dhammatāya*) *susamannāṭṭho hoti* „Bhikkhus, so ist der Tathāgata auf sein Wesen (seine Geeignetheit) hin wohl geprüft“ und 48 (p. 325, Z. 24 f.) *Evam sattaṅgasamannāgatassa kho bhikkhave ariyasāvakassa dhammatā susamannāṭṭhā hoti . . .* „Bhikkhus, so ist das Wesen (die Geeignetheit) eines mit diesen sieben Erfordernissen versehenen Jüngers des Hohen wohl geprüft“ . . . Wie in 47 (p. 319, Z. 33, 30 im Zusammenhange mit dem im unmittelbar Vorangehenden wiederholt ausgesprochenen Worte *tathāgata*) für den *sāvaka* von der Lehre des Tathāgata die Rede ist (*dhammam deseti*), so auch in 48 (p. 325, Z. 17) für den *ariya-sāvaka* (*tathāgatappavedite dhammavināyey desiyamāne*). Als nebensächlicherer Anklang ist vielleicht noch hervorzuheben, daß sowohl in 47 (p. 319, Z. 4) *kāma* und *rāga* erwähnt werden: *kāme na sevati khayā rāgassa* wie auch in 48 (p. 323, Z. 9) *Sace . . bhikkhu kāmarāgaparinyuṭṭhito hoti* „Wenn der Bhikkhu von Liebe und Verlangen be- 40 sessen ist“.

Der Gedanke des „Aufgebens“ kommt in 48 wieder in einer Ableitung von *pahā* zum Ausdruck: p. 323, Z. 5—7 *iti paṭisañcikkhati: Atthi nu kho me taṃ pariyuṭṭhānaṃ ajjhataṃ appahinaṃ* „er erwägt so: habe ich die Besessenheit meines Inneren wohl noch nicht abgestreift?“ 45

48 und 49.

In 48 handelt es sich um die (rechte) Ansicht (*dīṭṭhi*), bei deren Pflege man sich bewußt wird, daß man inneren Frieden, Nibbāna des Inneren gewinnt (p. 323, Z. 26 ff.); in 49 um eine 5 verkehrte Ansicht (*pāpakam dīṭṭhigataṃ* p. 326, Z. 7) des Baka Brahmā. In 48 heißt es weiter, daß derjenige, der jene (rechte) Ansicht besitzt, voll Energie sein Augenmerk (*tibbāpekkhā*) auf die Schulung in der sittlichen Zucht (*adhisila-*), in der Geistes- (Konzentration) (*adhicitta-*), in den höheren Erkenntnissen (*adhipaññā-* 10 *sikkhāya*) richtet (p. 324, Z. 28), und er wisse, daß außerhalb dieses Lehrkreises (*ito bahiddhā*) bei keinem Samaṇa oder Brahmanen diese rechte Ansicht zu finden sei (p. 323, Z. 35—p. 324, Z. 1), Wie damit Sutta 49 zusammenhängt, wird ganz alleir aus dem D. klar. In D. X, 1, 30 und 2, 19 und 2, 37 erklärt ein gewisser 15 Subha dem Ānanda, ein so vollkommenes System der sittlichen Zucht, der Konzentration und der höheren Erkenntnisse vermöchte er „außerhalb dieses Lehrkreises (des Buddha) (*ito bahiddhā*) bei anderen Samaṇas und Brahmanen nicht zu entdecken“. In XI sucht dann ein Bhikkhu *bahiddhā* (83), nämlich bei allen Götter- 20 klassen durch alle Himmel hinauf bis zu Brahmā selbst, vergeblich eine gewisse höhere Erkenntnis. Wenn man sich daran erinnert, dann wird es verständlich, warum im Anschluß an M. 48 dann in 49 ein Gespräch Buddhas mit Gott Baka Brahmā folgt und warum in 49 auch eine Reihe Götter und Götterklassen mit Namen ge- 25 nannt werden (die im übrigen aus M. 1 herkommen). Denjenigen aber, der mir hier nicht glaubt, weil ihm die unheilvolle Macht der Reminiszenz als literaturschaffenden Faktors in Indien vielleicht immer noch nicht glaubhaft geworden ist, will ich Beweise erbringen, denen er sich schwerlich wird verschließen können. M. 49 enthält 30 p. 329, Z. 30 f. mitten in die Prosa hineingeflossen eine Verszeile, die im Druck als solche gar nicht hervorgehoben ist: *Vīññānaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbatopabhaṃ*. Diese entstammt den Strophen am Schlusse von D. XI. Auch die Epithetareihe des Baka Brahmā von M. 49 (p. 326, Z. 35—p. 327, Z. 2) ist dieselbe 35 wie die des Brahmā in D. XI, 81: *brahmā mahābrahmā abhībhū anabhībhūto aññadattudaso vasavattī issaro kattā nimmātā setṭho sañjitā vasi pitā bhūtabhabyānaṃ*. In 49 (p. 329, Z. 12 ff.) spricht Buddha von der Auffassung der Erde, des Wassers, des Feuers, des Windes etc. als Erde, Wasser, Feuer, Wind etc., und in den Strophen 40 von D. XI, aus denen vorhin schon eine Zeile angeführt ist, erklärt er, daß Wasser, Erde, Feuer, Wind etc. nur in der Wahrnehmung vorhanden sind. Das alles bestätigt zugleich wieder die Tatsache der Abhängigkeit des M. vom D. Da M. 1 mit M. 49 so nahe verwandt ist (in 49, p. 326, Z. 5 f. bezieht sich Buddha sogar 45 augenscheinlich auf M. 1, p. 1, Z. 1 f.), ist auch M. 1 offenbar durch D. XI beeinflusst. — Ein verknüpfendes Band zwischen M. 48 und 49 ist schließlich noch daß in beiden Suttas von der Lehre des

Tathāgata die Rede ist: 48 (p. 325, Z. 6 und 17) *Tathāgatappa-vedhite dhammavina ye desiyamāne . . .*, 49 (p. 331, Z. 18 f.) *Desento pi Tathāgato . . . dhammam . . .*

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist auch in 49 wieder durch eine Form von *pahā* ausgedrückt: p. 331, Z. 22—24 *Tathāgatassa . . . ye āsavā saṅkilesikā . . . te pahinā . . .*

49 und 50.

Aus 49 erfahren wir, daß „Māra der Böse“ Besitz von zwei zum Brahmā-Kreise Gehörigen ergreift und durch deren Mund zu Buddha redet (p. 326, Z. 33 f. und p. 330, Z. 23 f.): *Atha kho . . . Māro pāpimā aññataram Brahmāpārisajjam anvāvisitvā maṃ etad avoca*. Dieses Thema wird in 50 fortgesetzt: Māra setzt sich im Bauche, speziell im Magen, des Mahāmoggallāna fest, so daß es diesem ist, als sei ihm der Bauch mit Bohnen vollgeladen. Mahāmoggallāna erzählt dann dem Māra analoge Geschichten von 15 Dūsī, einem Māra der Vorzeit, einer früheren Existenzform von ihm, Mahāmogg., selber. Dieser Dūsī sei in brahmanische Bürger eingegangen (*anvāvisi* p. 334, Z. 11 und p. 336, Z. 5) und habe in diesen fromme Bhikkhus geschmäht (p. 334), resp. gelobhudelt (p. 336). In 49 (p. 327, Z. 28—30 und p. 331, Z. 10—13) spricht 20 Buddha zu Māra und in 50 (p. 332, Z. 22—24) Mahāmoggallāna zu demselben: *Jānāmi kho tāhaṃ pāpima, mā tvam māññittho: na maṃ jānātīti, Māro tvam asi pāpima*. In 49 spricht (p. 328, Z. 33 f. in einer Strophe) Buddha zum Gott Baka Brahmā: . . . *jānāsi . . . sattānaṃ āgatim gatim* „du überschaust die Wege der 25 Wesen (nach dem Tode)*“; in 50 (p. 334, Z. 3—5) denkt der Māra Dūsī bei sich: *Imesaṃ . . . bhikkhūnaṃ . . . n'eva jānāmi āgatim vā gatim vā* „Ich weiß nichts von den Wegen dieser . . . Bhikkhus (nach dem Tode)“ . . . Und schließlich zeigen sogar die Verse von 50 (p. 337 f.) eine Verknüpfung mit der Prosa von 49: In 49 30 (p. 326, Z. 7 f.) hat Gott Baka Brahmā die verwerfliche Ansicht (*pāpakam dīṭṭhigatam*) *Idaṃ niccam . . . idaṃ sassatam* . . . = „Diese Welt ist unvergänglich . . . ewig“ . . .; in 50 (p. 338, Z. 13 und Z. 15) bekennt Brahmā: *na me, mārisa, sā dīṭṭhi yā me dīṭṭhi pure ahū . . . so 'haṃ ajja kathaṃ vajjam: ahaṃ nicco 35 'mhi sassato* = „ich habe die Ansicht nicht mehr, die ich früher hatte . . ., wie könnte ich jetzt wohl noch behaupten: ‚ich bin unvergänglich, ewig‘?“

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 50 zwar nicht direkt ausgedrückt, liegt aber den eben angeführten Worten des Brahmā von p. 338, 40 Z. 13 zugrunde.

50 und 51.

In 50 erzählt Mahāmoggallāna, er sei in einer früheren Existenz der Māra Dūsī gewesen, zu gleicher Zeit habe der Buddha Kakusandha gelebt, der ein Paar ganz vorzüglicher Jünger, Vidhura und 45 Sañjiva, besessen habe; Vidhura sei der höchsten Stufe der Ver-

senkung, des *saññāvedayitanirodha*, teilhaftig gewesen, so daß ihn die Hirten sogar für tot gehalten und, um ihn zu verbrennen, Feuer über seinem Körper angezündet hätten, was ihm aber nicht geschadet hätte; und was Kakusandhas Jünger, im allgemeinen an- 5 betrifft, so hätte er sie belehrt, wie sie die Listen des Māra Dūsī durch ihr frommes Verhalten (*mettāsahagatena cetasā ekam disom pharitvā viharatha* etc. p. 335, *asubhānupassī kāye viharatha* p. 336, Z. 22 ff.) zuschanden machen könnten. In 51 beantwortet Buddha Gotama die Frage seiner Bhikkhus, ob auch die früheren 10 Buddhas ihre Bhikkhus so vorzüglich erzogen hätten wie Gotama die seinen, und sagt von den seinen, daß diese z. B. *kāye kāyānupassī viharanti* (p. 340, Z. 1).

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 51, da p. 344—348 das ganze Heilsweg-Schema aus D. II, 40 ff. herübergenommen ist, 15 natürlich wiederholt auch durch Formen von *pahā* ausgedrückt: p. 345, Z. 5 ff.: *pānātipātam pahāya, adinnādānam pahāya* etc., p. 347, Z. 11 *ime pañca nivarane pahāya*, Z. 20 f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*.

51 und 52.

In 51 (p. 339, Z. 28—31) spricht Buddha zu einem gewissen 20 Kandaraka: „Es gibt in diesem Bhikkhu-Orden vollendete Bhikkhus, die der weltlichen Schwächen ledig (*khīnāsavā*) . . ., die frei von den Banden des Werdens (*parikkhīna-bhava-samyojanā*) und durch die rechte Erkenntnis erlöst (*vimuttā*) sind“, und p. 348, Z. 21—23: 25 „Einer mit so konzentriertem Geiste richtet ihn hin auf die Erkenntnis des Schwindens der weltlichen Schwächen (*āsavānaṃ khayañānāya*). In 52 gibt Ananda Antwort auf die Frage, ob Buddha gelehrt habe, wie eines eifrig strebenden Bhikkhu noch nicht erlöstes Innere erlöst werden könne und seine noch nicht ge- 30 schwundenen weltlichen Schwächen zum Schwinden zu bringen seien (*avimuttam vā cittaṃ vimuccati aparikkhīnā vā āsavā parikkhayaṃ gacchanti* p. 349, Z. 27 f.). Und p. 350, Z. 18 ff. und öfter heißt es, daß der die Versenkungstufen etc. Erreichende dadurch mindestens des Schwindens der fünf Fesseln . . . teilhaftig werden 35 würde (*samyojanānaṃ parikkhaya*).

Außerdem hängt 52 auch mit 50 insofern zusammen, als die Aufzählung der anderwärts sogenannten *appamaññā*, der Durchdringungen der Welt mit *mettā* etc., beiden Suttas gemeinsam ist (50: p. 335, Z. 8 ff.; 52: p. 351, Z. 18 ff.).

Die Idee des „Aufgebens“ liegt in 52 nicht nur in den schon angeführten Wendungen mit *parikkhīna* und *parikkhaya* vor, sondern auch mit dem Worte *pahāna* ausgedrückt p. 351, Z. 11 f. in *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*.

51 und 53.

51 (p. 343, Z. 31) *navam santhāgāram kārapetvā* „nachdem

er ein neues Rasthaus hat bauen lassen“. 53 (p. 353, Z. 18—20) *Tena kho pana samayena Kāpilavatthavānaṃ Sakyānaṃ navamaṃ santhāgāraṃ acira-kāritaṃ hoti* „Damals hatten die Sakyas von Kapilavatthu vor nicht langer Zeit ein neues Rasthaus bauen lassen“. Auch die Aufzählung der drei höheren Erkenntnisse (*nāṇa*), nämlich der Erinnerung an die früheren Existenzen, des Überschauens der Wege der Seelenwanderung und der Erkenntnis von Schwänden der weltlichen Schwächen, in 51 (p. 347, Z. 24—p. 348, Z. 23) kehrt wieder in 53 (p. 357, Z. 24—p. 358, Z. 1).

52 und 53.

In 52 belehrt Ānanda einen Bürger Namens Dasama über den Weg zur Erlösung des Inneren, zur Freiheit von den weltlichen Schwächen, zum höchsten Heile (p. 349, Z. 26—29), in 53 ebenfalls Ānanda die Sakkas von Kapilavatthu über den methodischen Weg zur Freiheit von den weltlichen Schwächen, zur Erlösung (p. 357, Z. 35 f. und p. 358, Z. 22 f. *āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttim*), resp. nach dem Ausdruck von p. 354, Z. 25 über den, der sich dem Ringen auf diesem Wege hingibt (*sekho paṭipādo*), und die Darlegung der vier Versenkungsstufen findet sich sowohl in 52 (350 f.) wie in 53 (p. 356, Z. 22—31). Und weil nach D. II, 10 auf dem die Darlegung dieses Heilsweges natürlich größtenteils beruht, in D. III die Elemente dieses Heilsweges in die beiden Hauptteile *carāṇa* „Wandel“ und *viññā* „Wissen“ zusammengefaßt werden (III, 2, 2), so verfällt auch der Verfasser von M. 53 in offener Abhängigkeit von D. II + III auf dieselbe Idee, auch 15 die Strophe p. 358, Z. 28 f. stammt aus D. III, 1, 28.

Was den Gedanken des „Aufgebens“ in 53 anbelangt, so wird man wohl das „Aufgeben des Bösen“ (*akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya* p. 356, Z. 15) als zu nebensächlich unbeachtet zu lassen haben. Es bleibt dann nur hervorzuheben die Wendung *sukhassa o ca pahānā dukkhassa ca pahānā* in der Formel der vierten Versenkungsstufe p. 356, Z. 30, denn diese dort nur in Abkürzung angedeutete Formel ist natürlich in extenso ausgeführt vorzustellen. Außerdem ist natürlich auch „das Aufgeben der weltlichen Schwächen“ (*āsavānaṃ khaya*, s. oben) in dieser Beziehung hervorzuheben. 35

53 und 54.

In 53 (p. 357, Z. 22 ff.) sowohl wie in 54 (p. 367, Z. 9 ff.) heißt es von dem Jünger, der sein Inneres bis zum Gleichmut (*upekkhā*) geläutert hat: *Sa kho so . . ariyasāvako imaṃ yeva anuttaram upekkhāsati* *parisuddhīṃ āgamma anekavihitāṃ pubbenivāsaṃ anussarati seyyathādaṃ ekam pi jātiṃ dve pi jātiyo -pe- itī sākāraṃ sauddesaṃ anekavihitāṃ pubbenivāsaṃ anussarati*, und: *Sa kho so . . ariyasāvako imaṃ yeva anuttaram upekkhāsati* *parisuddhīṃ āgamma dibbena cakkhunā viuddhena atikkantaṃ ānusaṅkhaṇaṃ sate passati* *cavamaṇe upapajjamāne hīne paṇāte* 45

suvaṇṇe dubbāṇe sugate duggate -pe- yathākammūpaṇe sate pajānāti, und *Sa kho so . . ariyasāvako imaṃ yeva anuttaram upekkhāsati* *parisuddhīṃ āgamma āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttim ditthe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati*.

Vom „Aufgeben“ ist an folgenden Stellen von 54 die Rede: p. 360, Z. 22 ff. *pānātipāto pahātabbo, adinnādānaṃ pahātabbam, musāvādo pahātabbo, pisunā vācā pahātabbā, giddhiloḥho pahātabbo, nindāroso pahātabbo, kodhupāyāso pahātabbo, atimāno* 10 *pahātabbo*. Auch das Thema des ganzen Sutta, *voḥārasamucchedo* („Beendigung der Alltagsmenschen-Lebenshaltung und -Lebensauffassung“) ist nicht nur dem Sinne nach ein Aufgeben, sondern der zweite Teil dieses Kompositums, *samuccheda*, ist p. 361, Z. 4 f. synonym mit *pahāna* gebraucht.

54 und 55.

In 54 belehrt Buddha einen Bürger: *pānātipāto pahātabbo* „der Verletzung lebender Wesen ist zu entsagen“ (p. 360, Z. 22 etc.). Daran schließt sich dann ganz folgerichtig in 55 die Erörterung des Problems, ob zur Bewirtung Buddhas und seiner Jünger Tiere geschlachtet werden dürfen: *Ye te bhante evam āhaṃsu: samaṇaṃ Gotamaṃ uddissa paṇaṃ ārabhanti, taṃ samaṇo Gotamo jānaṃ uddissakaṭaṃ maṃsaṃ paribhuñjati . . ti, kacci te bhante Bhagavato vuttavādino? . . .* „Herr, die da sagen: ‚Für den Samaṇa Gotama schlachtet man lebende Wesen, und der Samaṇa ißt wissentlich das Fleisch‘, berichten die das tatsächliche Verhalten des Erhabenen?“ (p. 368, Z. 24—28) Die Antwort ist: Wenn ein Bhikkhu, der mit liebendem, mitleidigem etc. und gleichmütigem (*upekkhā-sahagatena*) Geiste alle Himmelsgegenden durchdrungen hat, eingeladen wird, so ißt er das Fleisch gar nicht mit Bewußtsein und 25 wird somit nicht in Schuld verstrickt; der Schuldige ist derjenige, der für den Tathāgata¹⁾ oder einen Jünger des Tathāgata ein Tier schlachtet. Das soeben angeführte Wort *upekkhā* ist wohl ein zweites Band, das 54 (p. 367, Z. 10, s. unter „53 und 54“) und 55 verbindet. Auch den Schluß-Passus *Abhikkantaṃ bhante* 35 *abhikkantaṃ bhante* etc. haben beide Suttas gemeinsam.

Der Gedanke des „Aufgebens“ hat in 55 seinen Ausdruck gefunden in *pahīno* von p. 370, Z. 2 und 34: *Yena kho Sivaka rāgena yena dosena yena mohena byāpādavā, resp. vihesāvā . . ., assa so rāgo so doṣo so moho Tathāgatassa*²⁾ *pahīno* „Neigung,

1) Diese Bezeichnung ist mit Absicht gewählt, weil zu dem Wege, den der „so Gegangene“ gegangen ist, auch die Befolgung des Verbotes des *pānātipāto* (D. II, 43) gehört, vgl. meinen Aufsatz in WZKM. XXVII und meine D.-Übersetzung.

2) Auch hier „Tathāgata“, weil das Aufgeben der Böswilligkeit (*vyāpādo* D. II, 68) mit zum Heilswege eines „so Gegangenen“ gehört.

Haß und Verblendung, die den Bösgesinnten, resp. den Wesenverletzer . . ., charakterisieren, hat der Tathāgata aufgegeben“.

54 und 56.

54 (p. 359, Z. 17—19) und 56 (p. 372, Z. 2—4) haben einen Satz gemeinsam, der angeführt zu werden verdient, weil er nicht ganz gewöhnlich ist: *Ekamantaṃ thitaṃ kho Potaliyaṃ gahapatiṃ* (so 54, *Dighatapassim nigaṇṭhaṃ* 56) *Bhagavā etad avoca: Samvijjante kho gahapati* (so 54, *Tapassi* in 56) *āsanāni, sace ākaṅkhasi nisidāti*.

55 und 56.

Das Band, das diese beiden Suttas verbindet, ist dasselbe, das auch 54 und 55 zusammenhält (s. „54 und 55“), das Thema der Nicht-Tötung lebender Wesen (*pāṇa*). Und zwar richtet sich 56 gegen eine Sekte, die das Prinzip dieser Wesenschonung übertreibt, die Sekte des Nigaṇṭha Nātaputta. Es heißt in 56 (p. 377, Z. 1—4) *idh' assa nigaṇṭho cātuyāmasaṃvarasaṃvuto sabbavārivarito . . ., so abhikkamanto paṭikkamanto bahū khuddake pāṇe saṅghātaṃ apādeti* „Der Nigaṇṭha, der mit dem vierfachen Gehege asketischer Zucht umgeben ist und dem alles (kalte) Wasser verboten ist¹⁾, zertritt doch auf Hin- und Rückweg viele kleine Lebewesen“. Auch in dem folgenden Gleichnisse spielt *pāṇā* (Z. 22) eine Rolle, die aber nicht direkt mit dem Thema der Wesenschonung zusammenhängt. Auch das Schlußstück von 55, *Abhikkantaṃ bhante* etc. kehrt in 56 wieder (p. 378, Z. 30—p. 379, Z. 2).

Der Gedanke vom „Aufgeben“ soll in 56 vielleicht nach zwei Seiten betont werden, nach der negativen, verwerflichen und nach der positiven, empfehlenswerten: Der Nigaṇṭha hat, wie eben erwähnt, allem (kalten) Wasser entsagt, was aber das wahre Entsagen, das wahre Aufgeben ist, das rühmt in den dithyrambischen Gāthās am Ende des Sutta (p. 386) der bekehrte Upāli am erhabenen Buddha: Er ist frei von: Verblendung (*vigatamoha*), Starrsinn (*pabhinnakhila*), Leiden (*anigha*), Befleckung (*vimāla*), Zweifel (*akathamkathā* und *nikkaṅkha*), materiellem Lebensgenuß (*vantalokāmisā*), dem Dunst des Weltlichen (*virāja vitadhūma*), Haften (*saṅgātiga*), von Fesseln (*khīṇasaṃyojana*), Liebe (*vitārāga*), Realitätsglauben (*nippapañca*), Begierde (*vitālobha*), Durst nach Sein (*taṇhacchida*). Auch eine Ableitung von *pahā*, dem in diesem Sinne im M. so beliebten Verbum, findet sich unter den Epitheta, diesmal aber anscheinend in anderem Sinne (p. 386, Z. 25 *appahinassa*).

56 und 57.

In 56 richtet Buddha sich gegen die asketischen Nigaṇṭhas, in 57 gegen noch wunderlichere Asketen, einen „Hundeobservanzler“

1) Zwecks Schonung der kleinen Lebewesen darin.

und einen „Kuhobservanzler“ (*kukkuravatika* und *govatika*). In beiden spricht er über das *kamma*, nur unter verschiedenen Gesichtspunkten, nach zwei verschiedenen Dispositionen, in 56 nämlich über *kāya*-, *vacī*- und *manokammaṃ* (p. 373, Z. 10), in 57 zunächst über *cattāri kammāni* (p. 389, Z. 21 ff.), nämlich über unreines (*kaṇhaṃ*) mit bösen Folgen (*kaṇhavipākaṃ*), über reines mit reinen Folgen (*sukkaṃ sukkavipākaṃ*), über gemischtes mit gemischten Folgen und über solches, das weder unrein noch rein ist und weder unreine noch reine Folgen hat, dann aber wieder über Taten des Körpers, der Rede und des Geistes (p. 389, Z. 27 ff.), nur daß er sie hier *kāya-saṅkhāra*, *vacī-s°* und *mano-s°* nennt. Daß auch in 57 mit dieser letzteren Trias die Trias von *kāya*-, *vacī*- und *mano-kamma* gemeint ist, geht daraus hervor, daß p. 390, Z. 1 ff. als Fazit des über die drei Saṅkhāra's und ihre Folgen Bemerkten ausgesprochen wird: *yaṃ karoti tena upapajjati, . . . kamma-dāyādā sattā ti vadāmi* „wie man handelt, so wird man wiedergeboren, . . . die Wesen sind die Erben ihres *kamma*, so sage ich“. Schon p. 310 meiner D.-Übersetzung habe ich die Identität von Saṅkhāra und Kamma angedeutet. Wenigstens eine gewisse Entsprechung besteht ferner zwischen der Bemerkung von 56 (p. 377, Z. 7 f.), daß *cetanā* „Denken“ nach Nigaṇṭha Nātaputta's Ansicht *manodaṇḍa* sei (und das heißt, aus N. N.'s Terminologie in die Buddhas übersetzt, *manokammaṃ*, vgl. p. 372, Z. 8—18 mit p. 373, Z. 1—11) und der Bemerkung von 57 (p. 391, Z. 6—8), daß das Sinnen (*cetanā*) auf Aufgeben des *kammaṃ kaṇhaṃ*, des *kammaṃ sukkaṃ* und des *kammaṃ kaṇhasukkaṃ* heiße *kammaṃ akaṇhaṃ asukkaṃ*. Schließlich haben beide Suttas den Passus *Abhikkantaṃ bhante . . .* (p. 378, Z. 30 ff. und p. 391, Z. 12 ff.) gemein.

Das Thema des „Aufgebens“ kommt in 56 wieder in Ableitungen von der typischen Wurzel *pa-hā* zum Ausdruck: *pajahēyyaṃ* und *pajahēyya* in dem Satze p. 389, Z. 14—17 *pahoti Bhagavā tathā dhammaṃ desetum yathā ahañ c' ev' imaṃ govataṃ pajahēyyaṃ ayañ ca acelo Senīyo kukkuravatiko taṃ kukkuravatam pajahēyya* „der Erhabene vermag uns seine Lehre in einer Weise vorzutragen, daß ich diese Kuhobservanz aufgabe und dieser nackte Hundeobservanzler Seniya sich von seiner Hundeobservanz frei macht“, und *pahāna* in dem Satze p. 391, Z. 3—6 . . . *yaṃ idaṃ kammaṃ kaṇhaṃ . . . tassa pahānāya yā cetanā, yaṃ p' idaṃ kammaṃ sukkaṃ . . . tassa pahānāya yā cetanā, yaṃ p' idaṃ kammaṃ kaṇhasukkaṃ . . . tassa pahānāya yā cetanā, idaṃ vuccati . . . kammaṃ akaṇhaṃ asukkaṃ . . .*

56 und 58.

Beide Suttas haben das miteinander gemein, daß ein Laien-jünger des Nigaṇṭha Nātaputta mit dessen Zustimmung resp. (in 58) auf dessen Geheiß, zu Buddha geht, um ihn in der Diskussion zu widerlegen, resp. mit einer Frage zu fangen. Auch ein Satz ent-

spricht sich auf beiden Seiten: p. 375, Z. 6—8 *Gaccha tvaṃ gahapati samaṇassa Gotamassa . . vādaṃ āropehi* und p. 392, Z. 14f. *Ehi tvaṃ rājakumāra samaṇassa Gotamassa vādaṃ āropehi*.

57 und 58.

In 57 spricht Buddha u. a. über böse und nichtböse Rede (*sabyābajjha vacisaṅkhāra* p. 389, Z. 31 ff., *abyābajjha vacisaṅkhāra* p. 390, Z. 9) und erklärt dann p. 391, Z. 8—10, er habe die Unterscheidung dieser zwei Arten und drittens der Mischung beider und des Freiseins von beiden kraft eigener Erkenntnis gepredigt. 58 scheint mir durch die stille Frage veranlaßt zu sein, wie sich denn Buddha, der doch Tathāgata sei, d. h. den von ihm gepredigten Heilsweg selbst gehe, in der eigenen Praxis dazu verhalte. Der Nigaṅṭha-Laienfreund Abhaya, ein Prinz, legt ihm die Frage vor: *Bhāseyya nu kho bhante Tathāgato taṃ vācaṃ yā sā vācā paresaṃ appiyā amanāpā* „Herr, würde der (ein) Tathāgata wohl ein Wort aussprechen, das für andere unangenehm und verletzend wäre?“ (p. 392, Z. 22f.). Buddha antwortet (p. 395, Z. 7—23), angenehm oder unangenehm sei für ihn kein maßgebender Gesichtspunkt, nur darauf komme es ihm an, daß seine Rede seinen Zwecken diene, *atthasaṃhitā* sei (p. 395, Z. 13 und 21), zu solcher Rede sei er *kālaññū* (Z. 14 und 21), d. h. sie halte er für an der Zeit, für angebracht. Seine Antwort zusammengenommen mit der Frage klingt also an die in D. II, 44 (und I, 1, 9) niedergelegte Stelle des Heilswegsschemas an, die heißt *Samphappalāpaṃ pahāya . . . kālavādi . . . vācam bhāsita . . . atthasaṃhitam* „Unnützes Reden hat er aufgegeben, . . . er spricht nur, wo es an der Zeit (angebracht) ist, . . . und redet nur das, was seinen Zwecken dient“.

Aus dieser Stelle, die dem Verfasser vorgeschwebt haben wird, ist denn wohl auch der Gedanke des „Aufgebens“ (*pahāya*) zu ergänzen, der sonst in unserem Sutta nicht ausgedrückt ist. Dem buddhistischen Hörer war er auch unausgesprochen suggeriert mit den Anspielungen von p. 395 auf D. II, 44.

57 und 59.

In 57 ist von den Gefühlen (*vedanā*) ausschließlichen Leidens (*ekanta-dukkhā* p. 389, Z. 36), ausschließlicher Seligkeit (*ekanta-sukhā* p. 390, Z. 14) und der Mischung von Leiden und Seligkeit (*voḷiṇṇā sukhaduḷkha* p. 390, Z. 31) die Rede. Hieran knüpft nicht 58, sondern erst 59 an, denn dort fragt Pañcakaṅga den Udāyi, wie viele Gefühle (*vedanā*) es gebe. Dieser erwidert: drei, *sukhā vedanā, dukkhā vedanā* und das neutrale *adukkhamasukhā vedanā*. Pañcakaṅga behauptet aber, der Erhabene habe nur die beiden ersten gelehrt; beide streiten sich darüber, Ānanda berichtet dem Buddha über diesen Streit, und Buddha setzt dem Ānanda auseinander, es gebe noch mehr Gefühle, und über die Gefühle hinaus

noch höhere Seligkeiten, nämlich die, welche vermittelt der Verenkungsstufen und der Vimokhas *ākāsānañcāyatana* etc. gewonnen würden.

58 und 59.

5 Daß an die Worte *vācā paresaṃ appiyā amanāpā* „Rede, die anderen unlieb und unangenehm ist“ (p. 392, Z. 22f.), resp. *vācā paresaṃ piyā manāpā* (p. 395, Z. 16f.) die Worte *saddā . . . manāpā piyarūpā* „angenehme, liebe Laute“ angeknüpft seien, wage ich nicht zu behaupten, sie sind zu nebensächlich, und der Anklang wird wohl zufällig sein.

Der Gedanke des Aufgebens liegt vor in *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* (p. 399, Z. 16).

59 und 60.

An die Erörterungen von 59 über das Glücks- oder Seligkeits-Empfinden (*sukham*), das auf den höheren und höchsten Stufen des Erlösungsringens gewonnen wird (vgl. „57 und 59“), schließt sich 60 an mit der Darlegung des Heilsweges, auf dem dieses *sukham* zu gewinnen ist (p. 412, Z. 25—p. 413, Z. 15, d. h. Wort für Wort des Tathāgata-Heilsweges von II, 40—97), welche Darlegung p. 413, Z. 17—19 mit den Worten schließt *so . . . ditthe va dhamme . . . sukhapaṭisaṃvedī brahmabhūtena attanā viharati* „ein solcher . . . empfindet schon in dieser sichtbaren Welt Seligkeit mit brahmawordenem Selbst“. Auf diesen Schluß spitzt sich nämlich das ganze Sutta zu. Die Partie p. 412, Z. 25—p. 413, Z. 19 ist nicht etwa nur ein Anhängsel an die übrige Masse des Sutta, wenn diese auch von p. 400—412 reicht. Das ganze Sutta ist nach dem Muster von D. II angelegt, wie in D. II, 17 ff. eine negative Erörterung, über falsche Dogmen, der positiven Demonstration des Heilsweges vorangeht, ebenso in M. 60, und die meisten der angeführten falschen Dogmen entsprechen sich auf beiden Seiten sogar Wort für Wort. Ein neuer Beweis für die Abhängigkeit des M. vom D. Ein weiterer Zusammenhang von 59 und 60 ist vielleicht darin zu sehen, daß in 59 zwei sich über einen Punkt der Lehre streiten, und daß 60 nicht nur von den schon erwähnten Dogmen und ihren Vertretern spricht, sondern auch von den gerade entgegengesetzten Dogmen und deren Vertretern, den Samaṇas und Brahmanen, die „gerade Entgegengesetztes behaupten“ (*ujjuvipaccanikā* p. 402, Z. 1, p. 405, Z. 16 etc.). Eine übereinstimmende Wendung in beiden Suttas ist *tesam etaṃ paṭikankham* „für die ist dieses zu erwarten“ (p. 398, Z. 9 und p. 402, Z. 16, p. 405, Z. 19, p. 406, Z. 22, p. 408, Z. 5).

Das „Aufgeben“ ist in 60 erwähnt p. 404, Z. 3, p. 407, Z. 2f., p. 409, Z. 25 *Iti . . . assa dussilyaṃ pahinaṃ hoti* „so ist er frei von Inkorrektheit des Verhaltens“, ferner p. 412, Z. 26 *So ime pañca nivarane pahāya*.

An die Darlegung des Tathāgata-Heilsweges in 60 schließt sich dann sowohl 61 wie 62 an, auch noch 63, 64, 65 und 67.

60 und 61.

Das in M. 60 (p. 412, Z. 26) durch *pe* angedeutete ausgelassene Stück des Tathāgata-Heilsweges von D. II, 40—74 umfaßt u. a. die Verbote der Tat-, Wort- und Gedanken-Sünden von D. II, 43f. Auf diese geht M. 61 ein mit seinen Auseinandersetzungen über *kāya-, vaci-, mano-kamma* (p. 415, Z. 25 ff. und ff. pp.), und wie als eine dieser Sünden, als erste der Wort-Sünden, in D. II, 44 die Lüge (*musā-vāda*) genannt ist, so leitet in M. 61 Buddha seine Unterweisung des Rāhula über die *kammāni* ein mit den Worten: p. 414, Z. 13 f. *Evam parittam . . . tesam sāmāññaṃ yesam natthi sampajānamusāvāde lajjā* „Gerade so mangelhaft ist es bestellt mit der Samaṇaschaft derer, die keine Scheu vor bewußter Lüge haben“ und p. 415, Z. 16—19 . . . *yassā kassaci sampajāna-musāvāde natthi lajjā nāhan tassa kiñci pāpam akaraññyan ti vadāmi. Tasmātiha te Rāhula: hassā pi na musā bhañissāmīti evam hi te Rāhula sikkhitabbaṃ.* „Wer sich vor einer bewußten Lüge nicht scheut, dem ist, behaupte ich, alles zuzutrauen. Darum mußt du, Rāhula, dich befeissigen selbst im Scherze keine Unwahrheit zu sagen“. Weiter ist wohl ein gewisser Zusammenhang anzunehmen zwischen 60, p. 411, Z. 29—31 *Idha . . . ekacco puggalo attantapo hoti . . . Idha . . . ekacco puggalo parantapo hoti* „Der eine schadet sich selber . . . Ein anderer schadet anderen . . .“ und 61, p. 415, Z. 27—29 ff. *idam me kāyakammaṃ attabyābādāya pi samvatteyya parabyābādāya pi samvatteyya . . .* „wenn diese Körperbetätigung auf Schädigung meiner selbst und auf die Schädigung anderer hinausläuft . . .“

Das durchgehende Thema des „Aufgebens“ hat hier wohl nur einen indirekten Ausdruck in dem schon angeführten Satze „Darum mußt du dich befeissigen auch im Scherze keine Unwahrheit zu sagen“ gefunden, aber der direkte Ausdruck wird dem buddhistischen Hörer ohne weiteres mit suggeriert, da der zugrunde liegende Satz von D. II, 44 lautet: *Musāvādam pahāya musāvādā paṭivīratō.*

Es ist bekannt¹⁾, daß Aśoka in seinem Bhabra-Edikte vielleicht auf das Sutta 61 hindeutet mit den Worten *e cā lāghulovāde musāvādam adhigīya bhagavatā budhena bhāsīte.* Wir können dem Aśoka sehr dankbar sein, daß er nicht nur den Titel des Sutta genannt, sondern auch eine Angabe über dessen Inhalt hinzugefügt hat, die gerade hier von besonderer Wichtigkeit ist. Gerade die Sutta-Worte über das Lügen sind das Band zwischen Sutta 60 und 61, und die Entstehung des Majjhimanikāya-Rāhulovādasutta über das Lügen gerade an dieser Stelle, zwischen 60 und 62, ist

1) Durch Oldenberg Vin. I, p. XL, Anm. 1; vgl. auch Oldenberg, ZDMG. 52, p. 634 f.

dadurch gesichert. Es fehlt nur noch der Nachweis, daß der M.-Verfasser hier nicht einen überlieferten älteren Bericht über eine Belehrung des Rāhula betreffs des Lügens angeschlossen und, weil er an diese Stelle des Gesamtzusammenhanges des M. paßte, eben hier eingefügt hat, wie ich Ähnliches schon bei anderen Suttas¹⁾ hie und da gezeigt oder für möglich erklärt habe, und wir hätten die beste Datierung des M. in der Hand, die wir erwarten dürfen²⁾. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht vielleicht schon jetzt dafür, daß Aśoka eben unser Sutta meinte und daß also der M. im 3. Jahrh. vor Chr. vorhanden war, mehr aber als eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht. Authentizitätsfrage und Zeitfrage ist natürlich zweierlei, und ich brauche kaum zu versichern, daß es auch mir lieb sein würde die kanonischen Suttas auf möglichst frühe Zeit sicher datiert zu sehen, obwohl ich die Hand dafür ins Feuer lege, daß sie als ganze nicht echtes Buddhawort sind.

60 und 62.

Auch 62 ist einfach eine Fortsetzung von 61, wie ja schon die Titelverwandtschaft beider Suttas (61 *Ambalaṭṭhikā-Rāhulovādasutta*, 62 *Mahā-Rāhulovādasutta*) und das Auftreten Rāhulas in der Rolle des Belehrteten in beiden Texten zeigt, daß 61 und 62 zusammenhängen. Zu dem in M. 60, p. 412, Z. 26 mit *pe* als ausgelassen markierten Stücke des Tathāgataheilsweges gehört aus D. II, der Vorlage für M. 60, auch § 42 und § 64. In D. II, 42 heißt es, daß der Weltentsagende unter dem Einfluß der Tathāgata-Predigt *indriyesu guttadvāro satisampajāññaṃ samannāgato* „die Tore der Sinne hütend und in Sammlung und Vollbewußtheit“ sei, und in 64 *Idha . . . bhikkhu cakkhunā rūpaṃ divā na nimittaggahī hoti . . .* „Dazu gehört, daß der Bhikkhu, wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt, kein reales Objekt des Sehens annimmt“. In 62 belehrt Buddha den Rāhula mit den Worten: *Yaṃ kiñci Rāhula rūpaṃ . . . ajjhataṃ vā bahiddhā vā . . . sabbam rūpaṃ n' etaṃ mama . . . ti evam etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ* „Rāhula, was es auch immer für Gestaltetes . . . am eigenen Körper oder außerhalb desselben gibt, all dieses Gestaltete ist der Wahrheit gemäß mit rechter Erkenntnis so aufzufassen: „Es geht mich nichts an“ . . .“, und dann folgt die Darlegung durch Sāriputta, daß alle Körperteile nicht verschieden von den Elementen seien. Daran schließt sich p. 423, Z. 18 ff. die Aufforderung, nach Gleichmut zu ringen, der der Gleichgiltigkeit der Elemente gleiche (*Paṭhavisamaṃ etc. bhāvanam bhāvehi*), und (p. 424, Z. 27 ff.) Liebe, Mitleid etc. zu pflegen (*mettam etc. bhāvanam bhāvehi*), dadurch werde man frei

1) So bei den vom D. abhängigen M.-Suttas.

2) S. Lévi's sehr verdienstliche Nachweisung einer chinesischen Version des uns als M. 61 bekannten Sutta in J. As. IX. Sér. T. 7 (1898), 475—485 erzibt. soviel ich sehe. nichts für eine Datierung des M.-Sutta.

von *byāpādo*, *rāgo* etc. Der *byāpādo* entspricht dem *vyāpādo* und der *rāgo* der *abhijjhā* von D. II, 68 und also zweien der *pañca nivarāṇa* von M. 60 (p. 412, Z. 16). Den schon angeführten Worten *satisampajañhena samannāgato* von D. II, 42 = M. 60, p. 412, Z. 26 entspricht die Aufforderung von 62 (p. 425, Z. 3 ff.) *Anāpānasatiṃ bhāvanam bhāvehi* „Pflege die Geistesschulung der Gesammeltheit beim Ein- und Ausatmen“, und was mit dieser *bhāvanā* gemeint ist, wird dann eingehend erklärt. Der erste Satz dieser Erklärung *Idha Rāhula bhikkhu araṇṇagato vā rukkhamaḷagato vā . . . nisidati pallāṅkam ābhujitvā ujum kāyaṃ* ¹⁰ *pañidhāya parimukhaṃ satiṃ upaṭṭhapetvā* entspricht fast vollständig D. II, 67 = M. 60 (p. 412, Z. 16 in *pe* enthalten) *So . . . iminā ca ariyena satisampajañhena samannāgato . . . vivittaṃ senāsanaṃ bhajati araṇṇam rukkhamaḷam . . . nisidati pallāṅkam ābhujitvā ujum kāyaṃ pañidhāya parimukhaṃ satiṃ* ¹⁵ *upaṭṭhapetvā*. M. 60 (p. 412, Z. 28 f.) = D. II, 75 *pīṭisukhaṃ* der Formel der ersten Versenkungsstufe entspricht M. 62 (p. 425, Z. 16 und 18) *Pīṭi-paṭisaṃvedī assasissāmi . . .* und *Sukha-paṭisaṃvedī assas°*, wie ja außerdem auch in 60 (p. 412, Z. 24 und p. 413, Z. 19) das schon früher (unter „59 und 60“) genannte *sukha-paṭisaṃ-* ²⁰ *vedī* erscheint.

60 und 63.

s. nach „61 und 62“.

60 und 65.

s. nach „63 und 64“.

60 und 67.

s. vor 66 und 67.

61 und 62.

Über einen Zusammenhang beider s. schon oben unter „60 und 62“. Außerdem entspricht 61 (p. 415, Z. 19) *evam sikkhitabbaṃ* ³⁰ dem in 62 (p. 425) häufig erscheinenden *sikkhati*.

Das „Aufgeben“ ist in 62 ausgedrückt p. 424, Z. 27—p. 425, Z. 2 *yo byāpādo so pahiyissati, yā vihesā sā pahiyissati, yā arati sā pahiyissati, yo paṭigho so pahiyissati, yo rāgo so pahiyissati, yo asmimāno so pahiyissati*. ³⁵

60 und 63.

Das Weiterwirken von 60 ist auch noch im Aufbau von 63 zu spüren. Wie 60 (nach dem Vorbild von D. II) zuerst negativ eine Reihe *dīṭṭhi*'s behandelt, die Buddha nicht lehrt, und dann positiv Buddhas Lehre gibt, so zählt in 63 Mālunkhyāputta dem ⁴⁰ Erhabenen erst eine Reihe *dīṭṭhi*'s, die bekannte Reihe metaphysischer Probleme („Ewigkeit der Welt“ etc.), auf und fragt, warum er über

diese sich nicht geäußert habe, und auf diese Erörterung folgt dann p. 431, Z. 27 ff. des Buddha positive Lehre (über das Leiden). Natürlich entspricht sich bei dieser Sachlage auch im Speziellen 60, p. 413, Z. 9—11 *So idam dukkhan ti yathābhūtaṃ pajānāti* ⁵ *pe-¹) ayam āsavanirodhagāminī paṭipadā ti yathābhūtaṃ pajānāti* und 63, p. 431, Z. 28—31 *Idam dukkhan ti Mālunkhyāputta mayā byākatam etc., ayam dukkhanirodhagāminī paṭipadā ti mayā byākatam*.

60 und 64.

¹⁰ s. nach „62 und 63“.

62 und 63.

Der Zusammenhang dieser beiden Suttas ist, weil 63 wie 61 und 62 eben noch unter dem Einfluß von 60 entstanden ist, ein recht schwacher, aber doch zu bemerken. Dem *virāgānupassī* „der Freiheit vom Begehren nachforschend“ und *nirodhānupassī* „Dem Ende nachforschend“ von 62 (p. 425, Z. 30 f.) entspricht in 63 (p. 431, Z. 30 und 33 f.) *dukkhanirodho* und *virāgāya nirodhāya . . . samvattati*.

In diesem *virāgāya* und in dem *dukkhanirodha*, der Erlösung ²⁰ vom Leiden, haben wir, soviel ich sehe, auch den einzigen Ausdruck des Gedankens des „Aufgebens“ in 63 zu erblicken.

60 und 64.

64 setzt die Rekapitulation des Heilswegschemas von 60 (p. 412, Z. 25—p. 413), die wir in 61, 62 und 63 fanden, weiter ²⁵ fort, indem es (p. 435, Z. 27 ff.) die Versenkungsstufen (= 60, p. 412, Z. 27—30) aufzählt.

62 und 64.

Sachlich hängt 64 mit 62 und nur in einigen äußerlichen oder nebensächlichen Punkten mit 63 zusammen. Denn an Buddhas ³⁰ Ausspruch von 62 (p. 421, Z. 3—8), man solle Gestalt, sei sie die eigene oder befinde sie sich außerhalb, nicht als einem selbst gehörig, als sich selbst, als sein eigenes Selbst betrachten, knüpfen die Erörterungen über den „Glauben an einen seienden Körper“ (*sakkāyadīṭṭhi*) und über die vier anderen „irdischen Fesseln“ ³⁵ (*oramābhāgiya saṃyojana*) von 64 (p. 432, Z. 15 und p. 433, Z. 22 ff.) an. Auch die fünfte dieser „Fesseln“, der *byāpādo*, 64 (p. 432, Z. 22), ist schon in 62 (p. 424, Z. 28) mit genannt, und die vierte, *kāmacchando* „Liebesbegehren“ (p. 432, Z. 20), wofür p. 433, Z. 11 *kāmarāga* steht, darf als Entsprechung zu *rāgo* von 62 (p. 424, ⁴⁰ Z. 35) gelten. Auch das Freiwerden von beiden Fehlern ist so wohl in 62 (p. 424, Z. 28 *yo byāpādo so pahiyissati* und 35 f.

1) In dem *pe* steckt, wie D. II, 97 beweist, auch *ayam dukkhanirodhagāminī paṭipadā*.

yo rāgo so pahiyissati) wie in 64 (p. 434, Z. 21 *tassa so kāmārāgo . . . pahiyati*, Z. 24 *so byāpādo . . . pahiyati*) in gleicher Weise ausgedrückt. Weitere Anklänge sind *aniccānupassī* „der Vergänglichkeit nachforschend“ von 62 (p. 425, Z. 29) und *aniccato . . . samanupassati* „als vergänglich . . . ansieht“ von 64 (p. 435, Z. 33—35), ferner *paṭinissaggānupassī* „dem Entsagen nachsinnend“ von 62 (p. 425, Z. 33) und *sabbūpadhipaṭinissaggo* von 63 (p. 436, Z. 2).

63 und 64.

virāgāya von 63 (p. 431, Z. 33) kann natürlich auch mit *kāmārāgo . . . pahiyati* von 64 (p. 434, Z. 21 f.) zusammenhängen, 10 und die Wortgruppe *virāgāya nirodhāya . . . nibbānāya* von 63 (p. 431, Z. 33 f.) ist zu vergleichen mit *virāgo nirodho nibbānam* von 64 (p. 436, Z. 3). Das Gleichnis von dem durch einen Pfeil Verwundeten (*sallena viddho*) von 63 (p. 429, Z. 3) hängt zusammen mit der Wendung *So . . . te dhamme . . . sallato . . . saman-* 15 *passati* „Ein solcher betrachtet die Phaenomena wie einen Pfeil“ von 64 (p. 435, Z. 34). Beide Suttas hängen ja auch dadurch zusammen, daß Māluṅkyāputta in beiden auftritt, wie denn auch die Titel beider Suttas (63 *Cūḷa-Māluṅkyasutta*, 64 *Mahā-Māluṅkyasutta*) Pendants sind. 20

Die Idee des „Aufgebens“ ist in 64 reich zu belegen: p. 434, Z. 12—24 *tassa sā sakkāyaditṭhi . . . pahiyati*, *tassa sā vicākiicchā . . . pahiyati*, *tassa so silabbataparāmāso . . . pahiyati*, *tassa so kāmārāgo . . . pahiyati*; *tassa so byāpādo . . . pahiyati*; Z. 25 f. und p. 435, Z. 26 f. und p. 437, Z. 7 f. *pañcannaṃ orambhāgiyānaṃ* 25 *saṃyojanānaṃ pahānāya*; p. 434, Z. 27 f. *pañc’ orambhāgiyāni saṃyojanāni . . . pajalissati*; p. 435, Z. 28 *akusalānaṃ dhammānaṃ pahānā*.

60 und 65.

In 65 wirken immer noch die Gedanken von 60 (die Dar- 30 legung des Tathāgataheilsweges p. 412, Z. 25 ff.) nach. Nämlich erstens die in dem „pe“ von p. 412, Z. 26 mit steckenden Worte *sikkhati sikkhāpadesu* der Vorlage D. II, 42, auf deren Weiterwirken schon *evaṃ hi te Rāhula sikkhitabbaṃ* von 61 (p. 415, Z. 19) und das oft wiederholte *sikkhati* von 62 (p. 425, Z. 14 ff.) 35 zurückzuführen ist. In 65 handelt es sich nämlich um den Anlaß, daß der ehrwürdige Bhaddāli sich für unfähig erklärt, ein von Buddha gegebenes Gebot (*sikkhāpada* p. 438, Z. 4) zu befolgen, während die übrige Bhikkhu-Schar die Verhaltensmaßregel auf sich nimmt (*sikkhaṃ samādiyamāne*), und es ist dann fortgesetzt 40 von Bhaddāli als Nichterfüller (*sikkhāya aparipūrakāri*) und einem Bhikkhu als Erfüller (*s’ paripūrakāri*) derselben die Rede; auch das Epitheton *a-sekha* ist p. 446, Z. 32 ff. allen 10 Eigenschaften, die den guten Bhikkhu charakterisieren, mit Absicht hinzugefügt. Zweitens enthält 65 (p. 441, Z. 31—p. 442 Z. 20) aus dem Heils- 45

wegschema von 60 (p. 412, Z. 30—p. 413, Z. 15) die Partien, die noch keins der folgenden Suttas wieder aufgenommen hatte: die Angabe der übernatürlichen Fähigkeiten und Erkenntnisse, die man durch die Konzentration gewinnt, darunter der Erkenntnis der vier- 5 geteilten Wahrheit vom Leiden und des Gewinnes der Erlösung von den weltlichen Schwächen (den *āsava*).

63 und 65.

63 (I, 431, Z. 28—31) *Idaṃ dukkhan ti Māluṅkyāputta mayā byākatam, ayaṃ dukkhasamudayo ti mayā byākatam, ayaṃ dukkhanirodho ti mayā byākatam ayaṃ dukkhanirodhagāmini paṭipadā ti mayā byākatam* vgl. 65 (I, 442, Z. 12 f.) *So idaṃ dukkhan ti yathābhūtam pajānāti pe- ayaṃ dukkhanirodhagāmini paṭipadā ti yathābhūtam pajānāti*.

64 und 65.

15 Beide Suttas haben die Darlegung der vier Versenkungsstufen gemein (p. 435, Z. 29—31 + p. 436, Z. 10—13 und p. 441, Z. 11—28); und an 64 (p. 436, Z. 3 f.) *So tattha tṭhito āsavānaṃ khayam pāpuṇāti* knüpft an 65 (p. 442, Z. 11) *āsavānaṃ khayānāya cittaṃ abhininnāmeti*.

20 Das „Aufgeben“ ist in 65 ausgedrückt durch p. 441, Z. 26 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*.

64 und 66.

In 64 sind die „fünf Fesseln, die an das Irdische fesseln“ (*orambhāgiyāni saṃyojanāni*) behandelt, in 66 (p. 449, Z. 10 ff.) 25 Fesseln, die stark sind, obwohl sie für schwach gelten, resp. keine Beachtung finden, und p. 456, Z. 8 sind sie auch mit demselben Worte *saṃyojana* bezeichnet. Außerdem entspricht sich in 64 (p. 436, Z. 2) *sabbūpadhipaṭinissaggo* und in 66 (p. 453, Z. 7) *upadhipaṭinissaggāya*; in 64 (p. 437, Z. 10) *indriyavemattataṃ* 30 und in 66 (p. 453, Z. 12) *indriyavemattatā*. Beide Suttas haben die ganze Darlegung des *ākāsānañcāyatanaṃ*, des *viññānañcāyatanaṃ* und des *ākīñcaññāyatanaṃ* gemein (p. 436, Z. 18—29 und p. 455, Z. 20—32).

65 und 66.

35 65 sowohl wie 66 beginnt mit Betrachtungen über die Mahlzeiten, 65 mit einer Empfehlung des *ekāsana-bhojanaṃ* durch Buddha (p. 437, Z. 18 ff.), 66 mit einer Erörterung von Buddhas Verbot des *vikālabhojanaṃ* durch Udāyī (p. 448, Z. 8 ff.). Auch 67 setzt, um das gleich hier zu bemerken, das Thema des Essens 40 noch fort: p. 460, Z. 26 ff. *Idaṃ te khādītabbaṃ idaṃ te na khādītabbaṃ* etc. und *vikāle te na khādītabbaṃ* etc. Beide Suttas 65 und 66 enthalten das Schema der vier Versenkungsstufen (p. 441, Z. 11—29 und p. 454, Z. 16—22). In 65 (p. 444, Z. 18, 19 und

22) findet sich das in buddhistischen Texten mindestens nicht häufige Wort *pema* „Liebe“, zusammengruppiert mit *saddhā*- und also wahrscheinlich im Sinne von „Liebe zum Erhabenen“, und schon wieder in 66 (p. 448, Z. 13) stoßen wir auf *Bhagavati pemañ ca* „Liebe zum Erhabenen“. Und mit *sikkhā-kāmā* (p. 449, Z. 14 5 und öfter) schließt sich 66 nicht nur an *sikkham samādiyamāne* und an *sikkhāpade* von 65 (p. 438, Z. 5 etc. und Z. 4) und damit an *sikkhati* früherer Suttas an (s. unter „60 und 65“), sondern auch an *so sikkham paccakkhāya* von 67 (I, 460, Z. 16 etc.).

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 66 überaus häufig ausgedrückt: p. 448, Z. 8f. und 17f. *etaṃ . . . vikalābhojanam pajahatha*; Z. 11f. *tassa pi no Bhagavā pahānam āha*; Z. 15 und 27 *pajahimhā*; p. 449, Z. 10f. und öfter *idam pajahatha*; Z. 13 *te tañ c' eva na ppajahanti*; p. 450, Z. 2f. und 452, Z. 33f. *pahātabbassa yassa no Bhagavā pahānam āha*; p. 450, Z. 5 *Te 15 taṃ pahāya*; p. 451, Z. 8ff. *ekaṃ aḡarakam . . . pahāya* etc.; p. 452, Z. 11ff. *nekāni nikkhagaṇāni pahāya*; p. 453, Z. 6f. und öfter *upadhipahānāya paṭipanno*; Z. 9 *so te . . . na ppajahati*; Z. 16f. etc. *so te . . . pajahati*; p. 455, Z. 2 *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā*; Z. 7 und öfter *pajahathāti vadāmi*; p. 456, Z. 6f. *nevasaññānāsaññāyatanassa pi pahānam vadāmi*; Z. 8f. *yassāhaṃ no pahānam vadāmi*. Daß der Verfasser nach einer so gründlichen Betonung seines Lieblingsgedankens im folgenden Sutta 67 einmal nicht davon zu reden sich entschloß, läßt sich verstehen.

60 und 67. 25

67 gehört zur Reihe derjenigen Suttas, die auf einzelne Punkte des in 60 (p. 412, Z. 25 ff.) aus D. II, 40—97 reproduzierten Heilswegschemas näher eingehen (s. oben p. 516), und zwar beschäftigt es sich, wie ebenfalls schon einige der früheren Suttas, mit dem korrekten Mönchsverhalten, mit den Vorschriften von D. II, 42 (= 30 M. 60 a. a. O.), *ācāragocarasampanno, indriyesu gutta-dvāro* und *satisampajāññena samannāgato* zu sein, denn der Bericht von p. 456, Z. 16—p. 457 von den Bhikkhus, die der Erhabene wegen ihres lauten Wesens aus seiner Nähe verwies, besagt doch wohl, daß sie nicht den rechten *ācāra* hatten, p. 460 ff. dreht sich um 35 die Vorschriften über die Haltung beim Gehen und Kommen, über das rechte Blicken etc., über rechtes Essen und Trinken und über das Achtgeben auf den eigenen Körper, was alles sich in den weiteren Ausführungen des *satisampajāñña*-Begriffes in D. II, 65 angedeutet findet, und p. 461, Z. 26 und 462, Z. 8 spricht direkt 40 von nicht vorhandener ernster Bedachtsamkeit *anupaṭṭhitāya satiyā* und nicht im Zaume gehaltenen Sinnen, *asamvutehi indriyehi*, welcher letzterer Ausdruck nahe entspricht den Wendungen *cakkhundriyam asamvutaṃ* etc. und *indriyasamvareṇa samannāgato* von D. II, 64, welcher Abschnitt die nähere Erläuterung für *indriyesu 45 guttadvāro* von D. II, 42 enthält und also auch in M. 60 p. 412,

Z. 25 ff. mit enthalten ist. Da D. II, 42 (und also auch M. 60 a. a. O.) auch die Wendung *sikkhati sikkhāpadesu* enthält, so findet sich auch in unserem Sutta 67 wiederholt das Wort *sikkhā*, in der Wendung *so sikkham paccakkhāya hināy' avattati* (p. 460, 5 Z. 16 und öfter), wodurch 67 dann auch zugleich, wie schon unter 65 und 66 bemerkt, mit 66 und anderen Suttas zusammenhängt.

66 und 67.

Vgl. zunächst das soeben Bemerkte und das unter „65 und 66“ über das Thema „Essen“ Gesagte. Gemeinsam ist beiden 10 Suttas weiter, daß sie je ein Schema von „vier“ Dingen enthalten: 66 (p. 453, Z. 5) *Cattāro 'me . . . puggalā . . .*, 67 (p. 459, Z. 29) *Cattār' imāni bhikkhave bhayāni*. An die *pañca kamaṇṇā . . . cakkhuvīññeyyā rūpā* etc. von 66 (p. 454, Z. 7 ff.) schließt sich in 67 natürlich die Hindeutung auf die nicht im Zaume gehaltenen 15 Sinne (s. unter „60 und 67“ und auch direkt das Wortpaar *pañcahi kamaṇṇehi* von p. 461, Z. 29 f. an.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist, wie am Ende von „65 und 66“ hervorgehoben, in 67 nicht ausdrücklich ausgesprochen. Daß 20 der Verfasser aber meint, man solle die in diesem Sutta gerügten 25 Dinge, das unpassende Benehmen, die Gedankenlosigkeit, die Nachgiebigkeit gegen die Sinne, aufgeben, ist ja klar. Dem Verfasser klang wenigstens an einer Stelle auch unausgesprochen ein *pahātabbo* ins Ohr, denn bei den Worten von p. 460, Z. 18 *umibhayan ti kho bhikkhave kodhupāyāsassa' etaṃ adhivaacanam* „Bhikkhus, das 25 Wort ‚Gefahr der Wellen‘ ist nur ein allegorischer Ausdruck für *kodhupāyāsa*“ dachte er natürlich an seine Worte von 54 (I, p. 360, Z. 26 f.) *kodhupāyāso pahātabbo*.

67 und 68.

In 67 (p. 460, Z. 4 ff.) spricht der Verf. davon, daß der eine 30 oder andere Weltentsagende aus guter Familie (*kulaputto*), der von seinem Glauben getrieben aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen sei (*saddhā aḡarasmā anagāriyam pabbajito*) dann den Geschmack am heiligen Wandel verliert, weil die Bußenossen zu viel an ihm herummeistern. In 68 wird berichtet, eine Anzahl mit 35 Namen genannter sehr namhafter Männer aus guten Familien (*kulaputtā* p. 462, Z. 24) hätten der Welt entsagt *saddhā aḡarasmā anagāriyam pabbajitā* (p. 463, Z. 8), und Buddha hätte dann andere Bhikkhus und darauf die genannten Weltentsagenden selbst gefragt, ob diesen der heilige Wandel gefiele (p. 463, Z. 9 und 40 Z. 13 etc.). Der treibende Gedanke des weltentsagenden *kulaputta* von 67 (p. 460, Z. 5—8) ebenso wie jedes der *kulaputtā* von 68 (p. 463, Z. 26—29) ist: *otiṇṇo 'mhi jātiyā jarāya maramena sokehi paridevehi dukkhehi domanassehi upāyāsehi dukkhotiṇṇo 45 antakiriyaṃ paññāyetha*.

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 68 durch *a-ppahinā* und *pahinā* ausgedrückt vor: p. 464, Z. 11—13 *ye āsavā sankilesikā . . . jāṭijarāmaranīyā appahinā te Tathāgatassa . . . ?* und Z. 22 . . . *pahinā te Tathāgatassa* und Z. 27 *pahinā ucchinmūlā . . .* 5

68 und 69.

In 68 (p. 463, Z. 36 ff.) ist von dem Weltflüchtigen die Rede, der die Aufgeregtheit (*uddhacca*) und die anderen Hemmnisse (von D. II, 68) noch nicht losgeworden ist und der das wahre oder friedvollere (*santatarāṃ*) Glück noch nicht gewonnen hat, das 10 jenseits des durch Loslösung gewonnenen *pīṭisukhaṃ* der ersten Versenkungsstufe (D. II, 75) liegt, und auf der anderen Seite von dem, der jene losgeworden ist und diese gewonnen hat. In 69 (p. 470, Z. 9 f.) heißt es, der in der Waldeinöde siedelnde Bhikkhu solle nicht aufgeregt sein (*an-uddhata*), und p. 472, Z. 14 f., er 15 solle mit Eifer ringen nach den friedvollen Stufen der Befreiung (*santā vimokhā*), auf denen es keine Gestalt-Wahrnehmung mehr gebe.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 69 nicht ausdrücklich ausgesprochen, steckt aber doch z. B. in den Verboten p. 470, Z. 9 f. 20 *an-uddhatena bhavitabbaṃ* und 17 f. *amukharena bhavitabbaṃ a-vikiṇṇavācena*, denn das erstere entspricht ja D. II, 68 *uddhaccakukkuccam pahāya anuddhato viharati* und das zweite wohl D. II, 44 *Samphappalāpaṃ pahāya*, aus welchen Stellen das Wort 25 *pahāya* dem M.-Verfasser vorgeschwebt haben mag.

69 und 70.

Unter den Geboten für den Waldeinsiedler in 69 findet sich eins über das Essen (das die früheren Erörterungen zum Thema „Essen“, in 65, 66 und 67 fortsetzt): *bhojane mattaññunā bhavitabbaṃ* „er soll beim Mahle mäßig sein“ (p. 471, Z. 4). Daran 30 schließt sich in 70 an *Ahaṃ kho bhikkhave aññatr’ eva rattibhojanā bhūñjāmi* und *Etha tumhe pi bhikkhave aññatr’ eva rattibhojanā bhūñjatha* „Bhikkhus, ich esse niemals am Abend . . . Wohlan, eßt auch ihr niemals am Abend“ (p. 473, Z. 7 f. und 11 f.). Eine nebensächlichere Wort-Entsprechung ist *kalyāṇamītena* in 69 35 (p. 470, Z. 25) und *kalyāṇamīte* in 70 (p. 477, Z. 15), und eine erheblichere in 69 (p. 472, Z. 14 f.) *ye te santā vimokhā atikkamma rūpe ārūppā tattha yogo karanīyo* und in 70 (p. 477, Z. 26) *ye te santā vimokhā atikkamma rūpe ārūppā te kāyena phassivā viharati.* 40

Der Ausdruck für „Aufgeben“ ist in 70 *pajahatha* in dem Satze *sukhaṃ vedanaṃ vedīyato pajahatha* (p. 475, Z. 32) und *evārūpaṃ adukkhamasukhaṃ vedanaṃ pajahatha* (p. 476, Z. 19).

70 und 71.

Unter den „sieben *puggalā*“ von 70 ist der „in beiden Hinsichten Erlöste“ (*ubhatobhāgavimutto*) und der „durch Erkenntnis Erlöste“ (*paññāvimutto*) genannt (p. 477, Z. 23). In 71 sagt 5 Buddha von sich: „Vaccha, ich habe . . . die von weltlichen Schwächen freie Erlösung in Herz und Erkenntnis (*cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ*) . . . selbst erkannt . . . und dauernd gewonnen“.

Das „Aufgeben“ ist in 71 ausgedrückt durch *a-ppahāya* in *Natthi kho Vaccha koci gihī gihisaṃyojanaṃ appahāya kāyassa 10 bhedaḍḍhass’ antamaṅkaro* „Vaccha, kein das Hausleben Führender erreicht, wenn er nicht die Fessel des Hauslebens abstreift, nach der Auflösung des Körpers des Leidens Ende“ (p. 483, Z. 6 f.).

71 und 72.

In 71 wie in 72 und auch in 73 unterredet sich der Wander- 15 Asket Vacchagotta mit Buddha, und auch die Titel von 71 (*Tevijja-Vacchagottasutta*) und 72 (*Aggi-Vacchagottasutta*) entsprechen sich. Außerdem ist an Buddhas Bemerkung über seine eigene Erlösung in 71 (s. unter „70 und 71“) Buddhas Ausspruch in 72 (p. 486, Z. 18—20) angeknüpft: *Tasmā Tathāgato . . . anupāḍā 20 vimutto ti vadāmi* „Darum sage ich: ‚Der Tathāgata ist . . . durch Abkehr erlöst‘“.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 72 ausgesprochen p. 487, Z. 32 . . . *taṃ rūpaṃ tathāgatassa pahinaṃ . . .*, p. 488, Z. 3 ff. *sā vedanā tathāgatassa pahinā, sā saññā t’ pahinā, te saṅkhārā 25 t’ pahinā, taṃ viñāṇaṃ t’ pahinaṃ . . .*

71 und 73.

73 knüpft deutlich an 71 an, nicht nur dadurch, daß, wie erwähnt, auch in 73 wie in 71 und 72 der Wanderasket Vacchagotta sich mit Buddha unterhält, und daß auch 73 *Vacchagotta-* 30 *sutta* heißt wie 71 und 72 (zum Unterschied *Mahā-Vacchagotta*°). 71 (p. 482, Z. 27—34) *Ahaṃ hi Vaccha yāvade ākaṅkhāmi anekavihītaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi seyyathīdaṃ . . . iti sākāraṃ sauddesaṃ anekavihītaṃ pubbenivāsaṃ anussarāmi. Ahaṃ hi Vaccha yāvade ākaṅkhāmi dibbena cakkhunaḍḍhena 35 atikkantaṃanusakena satte passāmi cavamāne upapajjamāne . . . yathākammūpage satte pajānāmi* vgl. mit 73 (p. 495, Z. 23—p. 496, Z. 16) *So tvaṃ Vaccha yāvade ākaṅkhissasi anekavihītaṃ pubbenivāsaṃ anussareyyaṃ seyyathīdaṃ . . . iti sākāraṃ . . . pubbenivāsaṃ anussareyyaṃ ti . . . So tvaṃ Vaccha yāvade 40 ākaṅkhissasi dibbena cakkhunaḍḍhena atikk’ satte passeyyaṃ cāv’ up’ . . . yathākammūpage satte pajāneyyaṃ ti . . .* Und auf 71 (p. 482, Z. 34—36) *Ahaṃ hi Vaccha āsavānaṃ khayā anāsa-* *vaṃ cetovimuttiṃ paññāvimuttiṃ ditthe va dhamme sayāṃ abhiññā* *sacchikatvā upasampajja viharāmi* nimmt ganz augenscheinlich 45 73 (p. 490, Z. 13—16 und p. 496, Z. 18—20) Bezug: *Tiṭṭhatu*

bhavaṃ Gotamo („Vom Herrn Gotama wollen wir nicht reden“), *atthi pana bhoto Gotamassa ekabhikkhu pi sāvako āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttim ditthe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja viharati* und *So tvaṃ Vaccha yāvade ākanikhasi: āsavānaṃ khayā anāsavaṃ cetovimuttim paññāvimuttim ditthe va dhamme sayam abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyyan ti*, . . . 71 (p. 483, Z. 11—14) *Na kho Vaccha ekaṃ yeva satam nā dve satāni na tīṇi satāni na cattāri satāni na pañca satāni, atha kho bhīyyo va, ye gihī . . . kāyassa bhedaṃ saggūpagā* vgl. mit 73 (p. 490, Z. 34 ff.) *Na kho Vaccha ekaṃ yeva satam . . . na pañca satāni, atha kho bhīyyo va, ye upāsakā mama sāvakā gihī . . . anāvattidhammā tasmā lokā*. Ähnliches steht wieder in 76 (p. 523, Z. 31—33).

72 und 73.

Beide Suttas sind, wie gesagt, durch die Gemeinsamkeit des 15 Titels und des Vacchagotta als mit Buddha sich unterredender Person verbunden. Und wenn in 72 (p. 486, Z. 20) Buddha sagt, daß der Tathāgata *anupādā vimutto* sei, so hängt natürlich auch damit das in 73 über Buddhas *cetovimutti paññāvimutti* Gesagte zusammen, das unter „71 und 73“ hervorgehoben ist. 72 (p. 488, 20 Z. 34—p. 489, Z. 4) *Abhikkantaṃ bho Gotama . . . bis inkl. Gotamaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammañ ca bhikkhusaṅghaṃ ca* ist = 73 (p. 493, Z. 28—34), so daß also Vacchagotta zweimal seine „Zufucht genommen“ haben müßte, wenn diese Berichte 25 wahr wären.

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 73 nicht nur vor in *alobho kusalam, adoso kusalam, amoho kusalam* und in *pāṇātipātā* etc. *veramaṇi* (p. 489, Z. 21 ff.), sondern auch wieder durch *pahā* ausgedrückt in *Yato kho Vaccha bhikkhuno taṅhā pahinā hoti* (p. 490, Z. 8). 30

73 und 74.

In jedem dieser beiden Suttas unterhält sich Buddha mit einem Wanderasketen (*paribbājako* p. 489, Z. 9 und p. 497, Z. 22). An *micchādittthi* „falsche Ansicht“ von 73 (p. 490, Z. 6) knüpft in 74 wahrscheinlich an *evamditthi* des Satzes p. 497, Z. 25 f. *Dighanakho paribbājako Bhagavantam etad avoca: Aham hi . . . evamvādi evamdittthi* „Der Wanderasket Dighanakha sprach zum Erhabenen: . . . ich vertrete das Dogma und habe die Ansicht: . . .“. In 73 (p. 490, Z. 13—16) fragt Vacchagotta den Erhabenen: „Vom Herrn Gotama wollen wir nicht reden; kommt es denn aber vor, daß auch ein Bhikkhu, der Jünger des Herrn Gotama ist, indem er frei wird von den weltlichen Schwächen, die von den weltlichen Schwächen freie Erlösung in Herz und Geist schon im irdischen Dasein selbst erkennt, erschaut und dauernd gewinnt?“ (den Pāli-Wortlaut s. unter „71 und 73“). 74 (p. 500, Z. 27 ff.) klingt wie eine Ant- 45

wort darauf: „Aggivessana (d. i. Dīghanakha), ein wohl unterrichteter Jünger des Hohen, der dies erkennt, wird, indem er so . . . frei wird vom Begehren, erlöst, und im Erlösten entsteht die Erkenntnis: ‚die Erlösung ist eingetreten‘. Auch p. 501, Z. 4—6 *Itih' . . . āyasmato Sāriputtassa . . . āsavehi cittaṃ vimucci* „So wurde des ehrwürdigen Sāriputta Geist von den weltlichen Schwächen frei“ gehört zu dieser Antwort. Auch die Worte von 74 (p. 500, Z. 31 f.) *khinā jāti, vusitāṃ brahmacariyaṃ, kalam karanīyaṃ nāparaṃ itthattāya* stehen schon in 73 (p. 496, Z. 30 f.). In 73 (p. 491, 10 Z. 4—7) fragt Vacchagotta ferner den Gotama: . . . „kommt es aber auch vor, daß ein Laienfreund, der Jünger des Herrn Gotama ist. . . , die Zweifel überwindet, die Skrupel abtut, festes Vertrauen gewinnt und zu dem Gefühle durchdringt, daß er zum Verständnis von des Meisters Lehre keiner anderen Hilfe mehr bedürfe?“ 74 15 (p. 501, Z. 10 ff.) berichtet: „Da überwand der Wanderasket Dīghanakha . . . die Zweifel, er tat die Skrupel ab, gewann festes Vertrauen, drang zu dem Gefühle durch, daß er zum Verständnis von des Meisters Lehre keiner anderen Hilfe mehr bedürfe, und sprach zum Erhabenen: . . . Als Laienfreund wolle der Herr Gotama 20 mich betrachten . . .“. Die Formel der Bekehrungserklärung *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. steht sowohl in 73 (p. 493, Z. 28—34) wie in 74 (p. 501, Z. 12—19).

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 74 ausgedrückt in *te tañ c' eva ditthim pajahanti* (p. 498, Z. 6 f.), *tañ c' eva ditthim pajahati* (p. 499, Z. 6. 20. 34), *evam etāsaṃ ditthiṇaṃ pahānaṃ hoti* (p. 499, Z. 7. 21. 35), *yo . . . kāyachando kāyasneho kāyavayatā sā pahiyati* (p. 500, Z. 7 f.), *Tesaṃ tesaṃ kira no Bhagavā dhammānaṃ abhiññā pahānaṃ āha* (p. 501, Z. 2 f.).

73 und 75.

30 s. unter „74 und 75“.

73 und 76.

s. nach „74 und 75“.

74 und 75.

Beiden Suttas ist gemeinsam, daß Buddha in ihnen sich mit 35 einem Wanderasketen (*paribbājako* p. 497, Z. 22 und p. 502, Z. 1) unterredet. In 74 (p. 500, Z. 4 f.) heißt der Körper (*kāyo*) *rogato gaṇḍato sallato aghato ābādhato . . . samanupassitabbo* „zu betrachten wie eine Krankheit, eine Beule, ein Pfeil (in der Wunde, vgl. 63, I, p. 429, Z. 3 ff., und 64, p. 435, Z. 33—35). . . . Daran 40 knüpft 75 in zweierlei Weise an, erstens mit der Wortgruppe p. 510, Z. 11—13 *Ayam kho pana . . . kāyo rogabhūto gaṇḍabhūto sallabhūto aghabhūto ābādhabhūto* und p. 512, Z. 11 f. *ime rogā gaṇḍā sallā*, zweitens mit seinem ganzen zentralen Gedanken, daß das Nibbāna wie die Heilung von der Krankheit der Körperlichkeit

aufzufassen sei: p. 508, Z. 30 und öfter *Ārogyaparamā lābhā, nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ* „Gesundheit ist das höchste Gut, Nibbāna ist das höchste Glück“, wie denn auch die vorangehenden und folgenden Gleichnisse p. 506, Z. 6—p. 508, Z. 10 und p. 509, Z. 14—p. 512, Z. 2 vom Aussatz und der angeborenen Blindheit und von deren Heilung handeln und p. 506, Z. 11 die Worte *arogo assa sukhi* erscheinen. Zugleich hängt *nibbānaṃ* von p. 508, Z. 30 etc. natürlich auch zusammen mit 73 p. 493, Z. 24f. *ayaṃ bhoto Gotamassa parisū . . nibbānaninnā nibbānapoṇā nibbānapabbhārā nibbānaṃ āhacca tiṭṭhati* „dieser Jüngerkreis des Herrn Gotama läuft dem Nibbāna als seinem Ziele zu und ruht erst, wenn er dieses erreicht hat“. 74 und 75 hat auch die Partie *Abhikkantaṃ bho Gotama* etc. (p. 501, Z. 12—19 und p. 512, Z. 18—24) gemein, 73 und 75 (p. 493, Z. 28—p. 494, Z. 13 + p. 496, Z. 26—32 und p. 512, Z. 18—p. 513, Z. 9) aber ein noch größeres Stück.

Der Gedanke des „Aufgebens“ ist in 75 ausgedrückt in *rūpataṇhaṃ pahāya* (p. 504, Z. 4f.), *phoṭṭhabbataṇhaṃ pahāya* (Z. 14), *kāmatāṇhaṃ pahāya* (p. 506, Z. 28f.; p. 508, Z. 25), *kāmatāṇhaṃ appahāya* (p. 508, Z. 13f.), *yo . . chandarāgo so pahiyetha* (p. 511, Z. 19f.) und *yo pañcas' upādānakkhandhesu chandarāgo so pahiyetha* (Z. 28f.)¹⁾.

73 und 76.

73 (p. 490, Z. 34f.) *Na kho Vaccha ekaṃ yeva satam* etc. (s. unter „71 und 73“); 76 (p. 523, Z. 31—34) *Na kho Sandaka ekaṃ yeva satam na dve satāni . . na pañca satāni, atha kho bhīyyo va ye . .*

74 und 76.

74 (p. 497, Z. 25f.) *Ahaṃ hi bho Gotama evaṃvādī evaṃdiṭṭhi*, p. 498, Z. 8f. etc. *eke samaṇabrāhmaṇā evaṃvādīno evaṃdiṭṭhino*; 76 (p. 515, Z. 3 etc.) *Idha Sandaka ekacco satthā evaṃvādī hoti evaṃdiṭṭhi*. 74 (p. 498, Z. 32f. und öfter) *tattha viññū puriso iti paṭisañcikkhati*; 76 (p. 515, Z. 19 und öfter) *Tatra Sandaka viññū puriso iti paṭisañcikkhati*.

1) Eine Version von Sutta 74 findet sich, wie Pischel, Sitzungsber. der k. pr. Ak. der Wiss. 1904, Nr. XXV, p. 822f. festgestellt hat, auch unter den buddhistischen Fragmenten aus Idyikutšari. Seine Ansicht, daß diese Version keine Übersetzung der Pāli-Version sei, widerstreitet natürlich nicht meiner Annahme, daß diese Geschichte im Zusammenhang des (dialektisch irgendwie aussehenden) Majjhimanikāya entstanden sei. Bei der lässigen Art der Inder Literaturstücke wiederzugeben wären wohl ganz andere Argumente für den Nachweis erforderlich, daß die Majjh.-Version nicht die Vorlage sein könne, als Pischel sie für das fragliche Stück erbracht hat. Das möchte ich auf jeden Fall feststellen, ohne im übrigen für 74 mehr zu behaupten, als die Sachlage erlaubt.

75 und 76.

Auch in 76 ist wie in 75 etc. die eine der beiden sich unterredenden Personen ein Wanderasket (*paribbājako* p. 513, Z. 13). 75 (p. 502, Z. 19) *ñāye dhamme kusale*; 76 (p. 514, Z. 33) *ñāyaṃ dhammaṃ kusalaṃ*. An 75 (p. 503, Z. 16 etc.) *tassa ca* (sc. des Auges etc.) *saṃvarāya dhammaṃ deseti* (sc. *Tathāgato*, Z. 15) ist wohl die Darlegung des Heilswegschemas (von D. II, 40—97) in 76 (p. 521, Z. 25 ff. ZZ. und SS.) *Idha Sandaka Tathāgato loke uppajjati* etc. angeknüpft, denn darin heißt es (D. II, 40) *So dhammaṃ deseti . .*

Der Gedanke des „Aufgebens“ liegt in 76 zunächst überall da vor, wo er in dem in 76 reproduzierten Heilswegschema enthalten ist, also z. B. in *pāṇātipātaṃ pahāya* etc. (aus D. II, 43 f.) und *So ime pañca nivarane pahāya* (p. 521, Z. 32), aber auch dann in den unabhängigen Partien von 76, denn z. B. p. 523, Z. 4 ff. *abhabbo khīṇāsavo bhikkhu sañcicca paṇaṃ jivita voropetum, abhabbo . . adinnaṃ theyyasāṅkhātaṃ ādātum* etc. setzt *pāṇātipātaṃ pahāya, adinnādānaṃ pahāya* etc. (von D. II, 43 f.) voraus; auch *khīṇā me āsavā* (p. 523, Z. 18) bedeutet „meine weltlichen Schwächen sind abgetan, aufgegeben“.

DIE ZUSAMMENHÄNGE DER NACHBAR-SUTTAS VON SUTTANIPĀTA I.

VON R. OTTO FRANKE in Königsberg i. Pr.

Nachdem für den Dīghanikāya (in ZDMG. 67, 409 ff. und in der Einleitung zu meiner Dīghanikāya-Übersetzung, Göttingen und Leipzig 1913) und den Majjhimanikāya (in ZDMG. 68, 473 ff.) nachgewiesen worden ist, daß die Suttas eines jeden dieser Werke unter sich in Zusammenhang stehen, soll hier nun für das geschichtlich nächste¹⁾ Werk des südbuddhistischen Kanons, für den Suttanipāta (Sn.) wenigstens der erste Teil des Materiales für den Versuch des gleichen Nachweises zusammengestellt werden. Für mehrere Sutta-Paare des hier behandelten I. Sn.-Kapitels darf ich diesen Nachweis wohl als schon hierdurch geführt erachten.

Ich betone auch hier wieder, daß ich nicht meine, daß der Verfasser alle Verse und allen Stoff „sich aus den Fingern gezogen“ hätte — ich bin weit davon entfernt und verfolge eine ganz andere Fährte —, wohl aber meine ich, daß wir auch dem Sn. gegenüber, bis wir wissen, was darin wirklich von einem sogenannten Buddha Gotama herrührt resp. mit Recht über ihn berichtet ist, allerdings uns so vorsichtig zu verhalten haben, als sei alles aus der Luft gegriffen.

Über die Frage, ob die Sn.-Suttas von einem einzigen Autor in ihrer Ganzheit (mit eventueller Hineinverarbeitung alter Lieder oder Lied-Teile) oder nur in Abhängigkeit voneinander (von irgend wie vielen Autoren) verfaßt seien, enthalte ich mich noch des Urteils.

¹⁾ Daß der Sn. in der Form, in der er uns vorliegt, vom M. abhängt, habe ich in einer Untersuchung darzutun mich bestrebt, die für WZKM. 28 eingereicht ist.

I, 1 und I, 2.

Sn. I, 1 handelt in der ersten Gāthā vom Zorne: *Yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ* „Wer den sich regenden Zorn unterdrückt“. I, 2, 2(19) beginnt: *Akkodhano vigatakhīlo 'ham asmi* „Ich bin frei von Zorn und Eigensinn“. Auch dieser Satz bildet den Anfang des Lehrvortrages dieses Sutta, denn G. 1 ist nur als wortspielerisches und anklingendes Pendant dazu entstanden: *Pakkodano duddhakhīro 'hum asmi . . .* „Mein Brei ist gekocht und die Milch gemolken . . .“

I, 1 und I, 3.

I, 1, 11b, 12b, 13b *sabbaṃ vitatham idan ti vitarāgo*, resp. . . . *vitadoso, vitamoḥo* „frei von Liebe, Haß und Verblendung, weil diese ganze Welt ja doch nur Trugerscheinung ist“. I, 3, 40(74)a *Rāgañ ca dosañ ca pahūya mohaṃ* „Aufgebend Liebe, Haß und Verblendung . . .“

I, 2 und I, 3.

I, 2 schildert uns die indolente Zufriedenheit eines auf sein Haus, sein Vieh, seine Familie und seine Ställe stolzen Viehzüchters namens *Dhaniya* („der Reiche“). I, 3, 26(60) rät „Weib, Kind, Eltern und Reichtümer . . . dahinten zu lassen“ (*Puttañ ca dāraṃ pitarañ ca mātaraṃ, dhanāni dhaññāni ca bandhavāni ca hitvāna . . .*). Und zu der speziellen Hervorhebung von „Weib und Kind“ in I, 3, 26(60) ist darauf hinzuweisen, daß in I, 2, 5(22) der Viehzüchter betont, er habe eine gefügige Frau (*gopī mama assavā*), und daß auch die Kinder (*puttā*) in I, 2, 16(33) f. erwähnt sind (*Nandati puttehi puttīmā, Socati puttehi puttīmā*). Auf diese *puttā* ist unten noch einmal zurückzukommen. — In I, 2, 1(18) prahlt *Dhaniya* mit seinem wohlgedeckten Hause (*channā kuṭi*), in I, 3, 9(43) ff. wird Hausbesitzern (*gahaṅghā ghuram āvasantā* und *gīhi-*) der Rat gegeben, die Fesseln des Hauslebens (*chetvāna . . . gīhi-bandhanāni*) zu zerbrechen. Auch I, 2, 12(29)a *chetva bandhanāni* entspricht aufs engste diesem *chetvāna . . . bandhanāni* von I, 3. In I, 2, 12(29) ist bildlich von starken Tieren die Rede, die ihre Fesseln zerbrechen, dem Stier (*usabho*) und Elefanten (*nāgo*). Da ist es denn wohl mehr als Zufall, daß auch in I, 3, 10(44) der die häuslichen Fesseln Zerbrechende einem starken Tiere, dem Rhinoceros, verglichen wird (*chetvāna viro gīhibandhanāni eko care khayyavisāna-kuppo*), und daß dieser Vergleich ja bekanntlich den roten Faden des ganzen Sutta I, 3 bildet. Wer zweifelt, sei auf I, 3, 19(53) verwiesen, wo der Vergleich sowohl mit dem Elefanten wie mit dem Rhinoceros erscheint: „Wie ein ausgewachsener gewaltiger Elefant (*nāgo*) sich von der

Herde absondernd allein nach seinem Belieben im Walde herumzieht, so soll man dem Nashorn gleich allein im Walde weilen.“ Ferner sind die beiden Strophen I, 3, 11+12(45+46) = M. 128, 8+9 (Bd. III p. 154, Z. 17—24), abgesehen vom letzten Pāda beider Strophen. Der letzte Pāda von M. 128, 9 aber heißt (abweichend von *eko care khaggarisānalajjyo* des Su.) vielmehr *eko care mātaṅg' araṅṅe va nāgo*, und es ist wohl deutlich, daß dem Dichter von Sn. I, 3 ein solcher Schluß vorgeschwebt hat, als er dieses Sutta dichtete oder in den Sn. einreihete oder beides. Das Zerreißen der Fesseln ist in I, 2, 12(29) ausgedrückt durch das Absolutivum *dālayitvā* und fast gleich in I, 3, 40(74) durch *san-dālayitvā*. — Zu dem, was oben schon über die Erwähnung der Kinder (*puttā*) in beiden Suttas bemerkt ist, muß noch hinzugefügt werden, daß auf die Schluß-Gāthā von I, 2, die beginnt mit den Worten *Socati puttahi puttimā*, geradezu als Fortsetzung in I, 3, 1(35)c der Satz folgt *na puttam iccheyya* „man wüschte sich kein Kind!“, wie denn dieses Sutta wiederholt das Kinder-Thema berührt.

I, 2 und I, 4.

I, 2 handelt von einem Viehzüchter, I, 4 von einem Bauern, und in beiden Fällen vergleicht Gotama Buddha sich, seine Lebensumstände usw. mit den Betreffenden und deren Lebensumständen usw. Der Gedankenzusammenhang scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen.

I, 3 und I, 4.

Die wenigen Anklänge, die diese beiden Suttas verbinden, sind I, 3, 28(62) *anivattamīno* („wie das Feuer zu dem, was es verbrannt hat, nicht zurückkehrt, so möge man einsam wandeln, nachdem man die irdischen Fesseln zerbrochen hat“) und I, 4, 4(79) *viriyam me . . . gacchati anivattantaṃ, yattha gantrā na socati* („Mein energisches Ringen geht, ohne zurückzukehren, dorthin, wo es keinen Kummer mehr gibt“); und vielleicht *āradhāviriyo* von I, 3, 64(68)a („energisch ringend“, *paramatthapattiyā . . . eko care . . .* „nach der Erreichung des höchsten Zieles“, „möge man einsam wandern . . .“) und das eben angeführte *viriyam* von I, 4, 4(79)a. Sie scheinen mir trotz ihrer äußeren Kümmerlichkeit ihrem Gedanken nach ausreichend bezeichnend zu sein, um die Anführung zu verdienen.

I, 3 und I, 6.

I, 3, 23(57)a+b *Pāpaṃ sahāyaṃ parivajjayetha anatthadassim* „Man hüte sich, einen schlechten Menschen zum Freunde zu machen,

der einem nur zeigt, was nicht zum Heile dient“ vgl. I, 6, 4(94) „Ihm (mit dem es bergab geht) sind Schlechte lieb, Gute macht er nicht zu seinen Freunden, er wählt die Lehre Schlechter“.

I, 4 und I, 5.

In I, 4, 2(77)a wird die *saddhā* „der Glaube“ erwähnt, als „Saat“, die der Regen des asketischen Strebens gedeihen macht, in I, 5, 8(90)d ebenfalls die *saddhā*, sofern sie unter gewissen Voraussetzungen nicht wieder verkümmert. Eine gewisse Gedankenverwandtschaft scheint also zu der an sich allerdings wenig besagenden Wortentsprechung hinzuzukommen. Bemerkenswert ist sodann *buddhā* im Plural in I, 4, 6(81)c und I, 5, 3(85)a und 5(86)d, ja es liegt ein gewisser Gleichklang der betreffenden Versviertel vor: 81c *gāthābhūgitaṃ panudanti buddhā*, 85a *Kam maggajinaṃ vadanti buddhā*.

I, 4 und I, 7.

I, 4 enthält die Unterredung Buddhas mit einem „Landwirt Bhāradvaja“ (*Kasi-Bhāradvāja*), I, 7 mit einem „Feuerverehrer Bhāradvaja“ (*Aggika-Bhāradvāja*). Die Verbindung der Beschäftigungs-Bezeichnung mit dem Familiennamen ist nicht so selbstverständlich, daß die beiden Namen nicht angeführt zu werden verdienten.

I, 5 und I, 6.

Beide Suttas geben Antworten Buddhas auf Fragen, die an ihn gerichtet werden, dadurch sind sie verbunden. I, 5 beginnt: *Pucchāmi munim, I, 6 . . . mayaṃ pucchāma Gotamaṃ*. Außerdem läuft aber auch ein Gedankenfaden von I, 5 nach I, 6 hinüber. Die letzte der in I, 5 behandelten vier Kategorien von Samaṇas ist die des *maggadūsi*, des „den Weg Verderbenden“; I, 6 zählt die schlechten Eigenschaften auf, derentwegen es mit einem abwärts geht. Die Eigenschaften des *maggadūsi* [in I, 5, 7(89)] sind u. a.: Er ist *pakkhandī*, entweder = „angriffslustig“ oder vielleicht = „leichtfertig“. Im ersteren Falle läßt sich damit vergleichen I, 6, 2(92)d *dhammadessī parābhavo* „bergab geht es mit dem, der der Lehre feindselig ist“, im zweiten Falle I, 6, 16(106) *Itthidhutto surādhitto akkhadhutto ca yo naro laddhaṃ laddhaṃ vināseti* „Wessen Passionen Weiber, Alkohol und Würfel sind, und wer alles, dessen er habhaft wird, durchbringt, . . .“ und 18(108) „Wer nicht genug hat an seiner Frau und in der Gesellschaft von Huren zu sehen ist . . .“ Der *maggadūsi* ist nach I, 5, 7(89) ferner *kuladūsako* „die Familie zugrunderichtend“. Als herunterkommend gilt in I, 6, 8(98) „Derjenige,

der die alten Eltern nicht unterhält, obwohl er dazu imstande ist“. Der *maggadūsi* heißt in 89 weiter *pagabbho* „anmaßend“. Nach I, 6,14(104) geht es mit dem bergab, „der stolz auf seine Geburt, sein Geld, seinen Stammbaum ist und seine (geringeren) Verwandten verächtlich behandelt“. Der *maggadūsi* heißt in I, 5,7(89) *māyāvī* „trügerisch“; „herunterkommend“ in I, 6,10(100) „derjenige, der einen Brahmanen, einen Samaṇa oder sonst einen Bettelnden mit einer Lüge hintergeht“. Der *maggadūsi* heißt in I, 5,7(89) *asaññato* „ungezügelt“. Damit sind vielleicht wieder die schon angeführten Strr. I, 6,16(106)f. zu vergleichen. Schließlich sind vielleicht *padāpo* „geschwätzig“ in I, 5,7(89) und *sabhāsī* „der fortwährend in Gesellschaft läuft“ in I, 6,6(96) als sich entsprechend anzuführen.

I, 5 und I, 7.

Das nicht ganz gewöhnliche Kompositum *sakkhipuṭṭho* „persönlich befragt“ steht sowohl in I, 5,2(84)b wie in I, 7,7(122)c.

I, 5 und I, 8.

I, 5,4(86)b *anānugiddho* und 7(89)b *kuladūsako pagabbho* vgl. I, 8,2(144)d *appagabbho kulesu ananugiddho*.

I, 6 und I, 7.

In I, 6,6(96)c wird der Zornmütige (*kodhapuññāno*) erwähnt als einer von denen, mit welchen es bergab geht, in I, 7,1(116)a der Zornige (*kodhano*) als einer der wahren Parias (*vasala*). Die Gāthās

I, 6,8(98) *Yo mātaraṃ vā pitaraṃ vā jīmakaṃ gatayobbanāṃ
pahu santo na bharati tam parābhavato mukhaṃ.*

und 10(100) *Yo brāhmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā aññaṃ vāpi vaṇṭṭhakaṃ
musāvādēna vaṇṭṭeti tam parābhavato mukhaṃ.*

sind fast ganz gleichlautend mit

I, 7,9(124) *Yo mātaraṃ vā pitaraṃ vā jīmakaṃ gatayobbanāṃ
pahu santo na bharati, taṃ jaññā vasalo itī.*

und 14(129) *Yo brāhmaṇaṃ vā samaṇaṃ vā aññaṃ vāpi vaṇṭṭhakaṃ
musāvādēna vaṇṭṭeti taṃ jaññā vasalo itī.*

Mit *musāvādēna* ist ferner *musā brūti* von I, 7,7(122)c zu vergleichen. Es gehören ferner deutlich zusammen

I, 6,18(108) *Sehi dārehi asantuṭṭho vesiyāsu padissati*

dissati paradāresu tam ... „Wer sich an seiner Frau (oder seinen Frauen) nicht genügen läßt und bei Huren und Frauen anderer zu sehen ist, den“ ...

u. I, 7,8(123) *Yo ñātinaṃ sakhānaṃ vā dāresu patidissati ...* „Wer bei den Frauen von Verwandten und Freunden zu sehen ist“ ...

An I, 6,14(104) *Jātitthaddho dhanatthaddho gottatthaddho ca yo naro saṃ ñātiṃ atimaññeti ...* „Wer, eingebildet auf Kaste, Geld und Familie, seine (geringeren) Verwandten (oder Bekannten) geringerschätzt“ ... knüpft überhaupt das ganze Sutta I, 7 an, in dem Buddha darlegt, daß nicht Geburt und Kaste (*jāti* 21[136]), sondern die Gesinnung und das Tun den wahren Paria und Brahmanen ausmacht. Es ist sodann noch im einzelnen mit der eben angeführten Strophe I, 6,14(104) zu vergleichen I, 7,17(132). „Wer sich selbst überschätzt und andere geringerschätzt, gemein in seinem Dünkel, den“ ...

I, 6 und I, 8.

I, 6,14(104)c *saṃ ñātiṃ atimaññeti* (s. unter „I, 6 und I, 7“) vgl. mit

I, 8,1(143)d *anātimāni* und 6(148)b *nātimaññetha ...*

I, 6,25(115)c *dassanasampanno* vgl. mit I, 8,10(152)b *dassanena sampanno*.

I, 6 und I, 10.

Zu I, 6,6(96)b + d *an-uṭṭhātā ca yo naro ... tam parābhavato mukhaṃ* „nicht sich anzustrengen ... ist der Weg zum Herunterkommen“ kommt ein Gegensatz in I, 10,7(187)b *uṭṭhātā vindate dhanāṃ* „wer sich anstrengt, bringt es zu Reichtum“.

I, 7 und I, 8.

I, 7,17(132) (s. unter „I, 6 und I, 7“) vgl. I, 8,6(148) *nātimaññetha ... kañci* „wer ... keinen geringerschätzt“.

I, 7,18(133)a *Itosako* vgl. I, 8,6(148)c *vyā-rosanā*.

I, 7,24(139)c *kāmarāgaṃ virājetvā* „die Begierde nach den Sinnen- genüssen abgetan habend“ vgl. I, 8,10(152)c *kāmesu vineyya gedhaṃ* mit demselben Sinne. S. ferner unter „I, 8 und I, 9“.

I, 7 und I, 9.

Im Gegensatz zu einem, der (I, 7,2[117]ff.) die Verbote der Wesensverletzung, des Diebstahls, der Lüge, der Unsittlichkeit etc.

übertritt, unterhalten sich in I, 9, 2 (154) ff. zwei Yakkhas darüber, daß Gotama kein Wesen verletzt, nicht stiehlt, nicht lügt, nicht den Sinnesgenüssen ergeben ist etc. Vielleicht ist auch zu vergleichen I, 7, 24 (139) a *So devayānaṃ āruya* und I, 9, 24 (176) d *diḅbe pathe kamamānaṃ*.

I, 7 und I, 11.

I, 7, 17 (132) a + b *Yo c'attānaṃ samukkaṃse paraṃ ca-m-avajānati* (Übersetzung s. unter „I, 6 und I, 7“ vgl. I, 11, 14 (206) b + c *yo maññe unnametave paraṃ vā arajāneyya kim aññatra adassanā* ... „Wenn einer ... es für angebracht hält, sich zu überheben, und einen anderen gering schätzt, was ist das anderes als Einsichtslosigkeit?“

I, 8 und I, 9.

I, 8 fordert Wesenschonung und freundliche Gesinnung gegen alle Wesen, Befolgung des *silā* (10 [152] *silavā*) und Gewinnung des übermenschlichen Schauens (10 [152] *dussana*). In I, 9, 2 (154) ff. wird (in einem Gespräch zwischen zwei Yakkhas) festgestellt, daß Gotama selbst diesen Forderungen nachkommt, denn 2 (154) ff. enthalten das, was in D. II, 43 ff. *silā* heißt und die Wesenschonung als erstes Gebot in sich begreift, außerdem findet sich in I, 9, 22 (174) a auch das Wort *silā-sampanno*; und *vijjā* (I, 9, 10; 11 [162; 163]) und *paññā* (I, 9, 22 [174] b) sind bekannte Bezeichnungen für das übernatürliche Schauen. Dazu kommen noch folgende Entsprechungen im einzelnen. I, 8, 7 (149) c und I, 9, 2 (154) b *sabbabhūtesu*. I, 8, 9 (151) c *etaṃ satim adhiṭṭheyya*, I, 9, 22 (174) c *satimā*. I, 8, 10 (152) c *kāmesu vineyya gedhaṃ* und I, 7, 24 (139) c *kāmarūpaṃ virājetvā* (s. unter „I, 7 und I, 8“ vgl. I, 9, 9 (161) a *Na so rajjati kāmesu* und 19 (171) *Pañca kāmagaṇā loke ... ettha chandaṃ virājetvā* ... I, 8, 10 (152) d *na hi jātu gubbhaseyyaṃ punar eti* vgl. I, 9, 11 (163) d *n'atthi tassa punabbhavo*).

I, 8 und I, 11.

I, 8, 9 (151) a + b *Tiṭṭhaṃ caraṃ nisinno vā sayāno vā* ... vgl. I, 11, 1 (193) a + b *Caraṃ vā yadi vā tiṭṭhaṃ nisinno uda vā sayāṃ*. I, 8, 10 (152) b *dassanena sampanno* vgl. I, 11, 14 (206) d *adassanā* (siehe unter „I, 7 und I, 11“).

I, 9 und I, 10.

I, 10 ist ganz deutlich eine Fortsetzung von I, 9, denn sowohl in I, 9, 16 (168) — 23 (175) wie in I, 10 legt ein Yakkha dem Gotama

auf die Lehre bezügliche Rätselfragen vor und dieser beantwortet sie. Außerdem sind folgende spezielle Zusammenhänge des Gedankens oder des Wortlauts zu verzeichnen. I, 9, 18 (170) d *kathaṃ dukkhā pamuccati* vgl. I, 10, 3 (183) c *kathaṃ su dukkhaṃ acceti*.

I, 9, 21 (173) a + b *Ko sū 'dha tarati oghaṃ ko 'dha tarati añṇavaṃ* vgl. I, 10, 3 (183) a + b *Kathaṃ su tarati oghaṃ kathaṃ su tarati añṇavaṃ*. Auch die Schluß-Gāthā beider Suttas ist identisch:

I, 9, 28 (180) *Te mayaṃ vicarissāma gāṃā gāmaṃ nagā nayaṃ namassamānā Sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammatāṃ*

I, 10, 12 (192) *So aham vicarissāmi gāṃā gāmaṃ purā purāṃ namassamāno Sambuddhaṃ dhammassa ca sudhammatāṃ*.

I, 9 und I, 11.

I, 9, 19 (171) c *ettha chandaṃ virājetvā* (s. oben unter „I, 8 und I, 9“ vgl. I, 11, 11 (203) d *kūye chandaṃ virājaye* und 12 (204) a *Chandaviravirutto so*. Da das ganze Sutta eine Beschreibung der Scheußlichkeit dieses *kāya* ist, aus der eben die Notwendigkeit der Entsagung (*chandaṃ virāje*) gefolgert wird, so hängt das ganze Sutta I, 11 an jenem *ettha chandaṃ virājetvā* von I, 9, 19 (171) c. — Ferner kann noch *paññavā* von I, 9, 22 (174) b vielleicht der Anlaß für *paññavā* von I, 11, 10 (202) b und 12 (204) b gewesen sein.

I, 9 und I, 12.

I, 9, 13 (165) c *muninṃ vanasmiṃ ghāyantam* und 14 (166) a *Sihaṃ v'ekacaraṃ nūyaṃ* ist vielleicht bzw. wohl zusammenzuhalten mit I, 12, 2 (208) c *ekaṃ muniraṃ carantaṃ*, I, 9, 15 (167) b *sabbadhammāna pūraguṃ* mit I, 12, 4 (210) d *pūragato*, I, 9, 21 (173) a + b *Ko sū 'dha tarati oghaṃ ko 'dha tarati añṇavaṃ* und I, 10, 3 (183) a + b, s. unter „I, 9 und I, 10“ mit I, 12, 13 (219) b *oghaṃ samuddaṃ atituriya*; I, 9, 22 (174) a + b *Sabbudā silasampanno paññavā susamāhito ajjhatacinti satimā* mit I, 12, 6 (212) a + b *Paññābalaṃ silavatūpapannaṃ samāhitaṃ jhānarataṃ satimaṃ*, I, 9, 25 (177) c ... *sabbaviduṃ sumedhaṃ* mit I, 12, 5 (211) a ... *sabbaviduṃ sumedhaṃ*; I, 9, 26 (178) d *anūsaṃ* mit I, 12, 6 (212) c *anūsaṃ*. Daß die Stellen I, 9, 14 (166) a und I, 12, 2 (208) c außerdem mit dem Refrain von I, 3 *eko care* ... zusammenhängen, und I, 9, 14 (166) a speziell mit I, 3, 19 (53) a + d *Nāgo va ... araññe eko care* ... ist wohl nicht zu bezweifeln. Ist ja doch auch I, 3, 37 (71) *Siho va saddesu asantasanto vāto va jñlumhi asajjamāno padumaṃ va toyena aliṃpamāno* identisch mit I, 12, 7 (213) c — e

*sihaṃ va saddesu asantasantaṃ vūluṃ va jālamhi asajjamānaṃ padu-
maṃ va toyena alippumānaṃ.*

I, 10 und I, 12.

I, 10, 3(183)a + b vgl. I, 12, 4(210)d (s. unter „I, 9 und I, 12“).

I, 11 und I, 12.

I, 11 schließt mit der Wendung *kim aññatra adassanū* „was ist das anders als Einsichtslosigkeit?“ (s. unter „I, 7 und I, 11“), und die Anfangs-Gāthā von I, 12 enthält die Worte *đ etaṃ ve munidassanaṃ* „das ist die Einsicht des Weisen“. Beide Wendungen werden nicht grundlos unmittelbar aufeinander folgen. Ferner ist doch wohl verknüpft I, 11, 12 (204) *đ santiṃ nibbānapadam* und I, 12, 2 (208) *đ santīpadam*.

Auf die vielen Zusammenhänge nicht unmittelbar oder näher benachbarter Suttas untereinander gehe ich nicht ein, weil das zu weit führen würde. Beispiele s. oben unter „I, 9 und I, 12“. Viele andere sind meiner Suttanipāta-Konkordanz zu entnehmen. Es trifft auch beim Sn. wie bei den bisher auf Abfassung im Zusammenhang hin untersuchten Werken (D. und M.) zu, daß er keinem anderen Werke in so hohem Grade gleicht wie sich selbst.

Der einheitliche Grundgedanke des Majjhimanikāya: Die Erziehung gemäß der Lehre (dhamma-vinaya).

Von

R. Otto Franke.

Wenn es sich wirklich so verhält, wie ich in ZDMG. 68, 473—530 nachgewiesen zu haben glaube, daß die Suttas des Majjhimanikāya (M.) nicht gesammelte Reden des Buddha und einiger seiner Jünger, sondern im Zusammenhange miteinander verfaßt sind, so liegt es nahe, zu fragen, ob dieser Zusammenhang nicht auch an irgend einem einheitlichen Zuge zu spüren ist, der alle oder die meisten Einzeltexte des M. durchzieht, also z. B. und namentlich an der Einheitlichkeit eines besonderen Gedankens, der sie beherrscht. Und gelingt es, einen solchen nachzuweisen, so ist auch der letzte Zweifel daran beseitigt, daß wir im M. ein einheitlich verfaßtes Buch und nicht eine Sammlung einzelner Reden zu sehen haben.

Wer in dieser Hinsicht den M. mit Aufmerksamkeit durchliest, der wird sich dem Eindrucke schwerlich entziehen können, daß Haltung und Streben dieses Werkes ganz anders ist als im Dīghanikāya,¹ dessen einheitliches Thema ich in WZKM. 27, 198—216 und 276—304 und in der Einleitung zu meiner Übersetzung des Dīghanikāya, S. X ff., aufzufinden mich bemüht habe. Wären beide Werke

¹ Die registerartigen, dem Sāriputta in den Mund gelegten Suttas D. XXXIII und XXXIV sind für sich zu beurteilen, sie stehen in einigen Beziehungen dem M. näher und haben dessen Verfasser vielleicht mit als Anregung gedient, so z. B. die Gegenüberstellung von zweierlei, weltlichen und hohen, *voḥāras* in D. XXXIII, 1, 11 (XLI ff.) vielleicht für M. 54 (I, 360), die Aufstellung der *dhammā pahātubbā* in D. XXXIV, 1, 2 ff. für den ganzen M.

bloße Predigtsammlungen, so müßten sie im Geiste ja zweifellos übereinstimmen, da beide aus demselben Schatze überlieferter Predigten ein und desselben Lehrers und seiner Jünger geschöpft wären. Allerdings sind beiden große Stücke gemeinsam, die sie entweder wirklich aus einer gemeinsamen Quelle, der Überlieferung, geschöpft haben mögen oder das eine (M.) aus dem andern (D.) entnommen haben kann, was zu entscheiden nicht die augenblickliche Aufgabe ist. Wenn trotzdem der maßgebende Gedanke in beiden ganz verschieden ist, so beweist das, daß jedes von ihnen nach einem besonderen Programm einheitlich ausgearbeitet und daß das Überlieferungsgut aus gemeinsamer Quelle, was ja nicht geleugnet zu werden braucht, diesem leitenden Programme dienstbar gemacht und darauf zugeschnitten worden ist.

Aus dem D. lesen wir ein ‚So ist es‘, aus dem M. ein ‚Das sollt ihr!‘ Der D. enthält objektive Lehre und Charakterisierung des Predigers dieser Lehre, der M. Vorschriften, wie man dieser Lehre gerecht wird, wie man die Ziele dieser Lehre und ihr hohes Endziel erreicht. Daß der D. keine Spur von Anspornung und der M. nichts von einfacher Lehrdarlegung enthielte, zu behaupten ist natürlich nicht mein Wille. Vielmehr habe ich ja nicht nur die Ansicht vertreten, daß der D. als ganzes Werk die Tendenz der Anfeuerung verfolge, den Weg zu gehen, den der ‚so gegangene‘ (*tathāgata*) Buddha gegangen sei, sondern es fehlt auch im einzelnen darin nicht ganz an Worten und Wendungen, die die Idee des Antreibens oder Strebens enthalten: *sikkhā* ‚Schule‘, ‚Methode‘ heißt in IX, 7 ff. das Heilwegschema, *tisso sikkhā* sind aufgezählt in XXXIII, 1, 10 (XLVII); *ariyassa vinaya* ‚des Hohen Erziehungslehre‘ heißt in II, 100; XIII, 27; XXXI, 2 Buddhas Lehre (wobei freilich nicht speziell von der im D. niedergelegten Lehre die Rede ist); wir lesen ferner z. B.: *ko nāma so . . Bhagavato dhammo yena Bhagavā sāvake vineti*, welches ist die Lehre des Erhabenen, mit der er die Jünger erzieht? XXV, 6; *dhammu-vinayo* VIII, 24; XIV, 2, 16 = 3, 14; XVI, 3, 51, Str. 3; 5, 27; *vinayavādi* XXIX, 28; *ayaṃ vo amhākaṃ anusāsani* XVI, 2, 12; *sikkhitabbaṃ* XVI, 5, 3; auch die ‚Voraussetzungen des Gedeihens

der Mönche‘ in XVI, 1, 6 ff. wird man vielleicht als Spuren erzieherischer Tendenzen auffassen dürfen. Es ist sogar ganz gut denkbar, daß durch solche vereinzelt ausgesprochene Aussprüche im D. der M.-Verfasser angeregt worden ist, sein Buch zu schreiben. — Daß umgekehrt der M. gelegentlich auch Lehrstücke vortragen muß, denen gemäß die Mönche eben ihr Streben einrichten sollen, kann nicht wundernehmen. Verschieden, umgekehrt, ist aber das Verhältnis beider Elemente zueinander in beiden Werken.

Prüfen wir im folgenden die zahlreichen Spuren, in denen sich das erzieherische Interesse des M.-Verfassers verrät.

Der M. ist, wie mir scheint, geradezu das älteste Werk der Vinaya-Literatur,¹ und er läßt uns erkennen, was *vinaya* ursprünglich bedeutete, und wie sich der Begriff zu dem von ‚Mönchssatzungen‘ entwickelte. *Vinaya* ist zunächst die ‚Erziehung‘ (durch die Lehre und gemäß der Lehre²), die dem M.-Verfasser hauptsächlich am Herzen lag. In M. 35 (I, 228, Z. 6) fragt Saccaka Nigaṇṭhaputta den ehrwürdigen Buddha-Mönch Assaji und I, 230, Z. 1 den Erhabenen selbst: *Kathaṃ pana bho Assaji samaṇo Gotamo sāvake vineti* ‚Assaji, wie erzieht der Asket Gotama seine Jünger?‘, bzw. *Kathaṃ pana bhavaṃ Gotamo sāvake vineti*. Buddha antwortet mit einem Lehrvortrag über die Vergänglichkeit und Nichtselbsthaftigkeit der fünf Kategorien des Erscheinungswelt-Eindrucks, der das ganze Sutta füllt. In 107 (III, 2, Z. 3 ff.) antwortet Buddha dem Brahmanen Gaṇaka-Moggallāna auf dessen Frage: ‚Brahmane, wie ein geschickter Pferde-Einfahrer, wenn er ein gutes edles Pferd unter die Hände bekommt, es zuerst daran gewöhnt, das Gebiß im Maule zu tragen, und dann es weiteren

¹ Daß die Wendungen ‚vielwissende Mönche, die Lehre, Erziehungsvorschriften und Register(-Verse) kennen‘ von M. 33 (I, 221, Z. 21 f.) und ‚Kenner der Erziehungsvorschriften‘ in 113 (III, 39) und die Erwähnungen von *dhamma* und *vinaya* in D. XVI, 4, 8 und 6, 1 eine Literatur des Vinaya speziell von der Art des Vinaya im Vinaya-Piṭaka anzunehmen zwingen, daran ist nicht zu denken, wie ja schon die oben angeführte Stelle D. XXV, 6 mit *vineti* zeigt.

² Daß die Lehre zum Begriffe mit hinzugehört, zeigt M. 38 (I, 266, Z. 11 f.), wo *vinaya* geradezu ‚Lehre‘ heißt: ‚Die Muttermilch ist nach der Lehre des Hohen nichts anderes als Blut‘.

Übungen unterwirft, ebenso erzieht (*vineti*) der Tathāgata, wenn er einen (religiös) noch zu erziehenden Menschen findet, ihn zuerst so: ‚Wohlan, Mönch, sei der sittlichen Zucht ergeben . . . !‘, dann erzieht er (*vineti*) ihn weiter so: ‚Wohlan, Mönch, halte Wache an den Toren der Sinne . . . !‘ usw. In verwandter Weise spricht Buddha in 125 (III, 133) von der Dressur eines Elefanten und fährt auf der nächsten Seite (III, 134) fort: ‚Gerade so ist es, wenn ein Tathāgata in der Welt erscheint . . .‘ und unter der Einwirkung seiner Predigt jemand aus dem Heim in die Heimlosigkeit geht . . . Den erzieht (*vineti*) der Tathāgata dann weiter so: ‚Wohlan, Mönch, sei der sittlichen Zucht ergeben . . . !‘ (usw., wie eben). Die Gebote, mit denen der Tathāgata beiden Stellen zufolge erzieht, entsprechen größtenteils Partien des Heilswegschemas von D. II, 40 ff., und es ist also deutlich, was ja ohnehin nicht zu bezweifeln wäre, daß die Erziehung gemäß der Lehre gemeint ist. Im selben Sinne heißt es denn auch in 85 (II, 95, Z. 29 ff.): ‚Ein . . . Mönch, der den Tathāgata als „Erzieher, Führer“ (*vināyaka*) findet, erreicht jenes höchste Endziel des frommen Wandels . . .‘ In 147 (III, 277) denkt Buddha bei sich: . . . *yan nūnāhaṃ Rāhulaṃ uttarīṃ āsavānaṃ khaye vineyyaṃ . . .* ‚wie, wenn ich Rāhula weiter bis zum Schwinden der Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche (*āsava*) lehrend erzogete?‘, und er hält ihm im übrigen Sutta einen Vortrag über die Vergänglichkeit, Leidhaftigkeit und Nicht-Selbsthaftigkeit der Sinne und der Sinneswahrnehmungen. In 141 (III, 248, Z. 25 f.) rühmt Buddha von seinen beiden Jüngern Sāriputta und Moggallāna: *Sāriputto . . . sotāpattiphale vineti, Moggallāno uttamathe* ‚Sāriputta erzieht (lehrend) bis zur Stufe des In-den-Strom-Gelangtseins, Moggallāna bis zum höchsten Ziele‘. In 75 (I, 502, Z. 17 ff.) spricht ein Brahmane zu einem Wanderasketen: ‚ . . . viele kluge Khattiyas, Brahmanen, Bürger und Asketen sind dem verehrlichen Gotama gläubig zugetan, erzogen (*vinitā*) in der hohen, richtig führenden, guten Lehre‘, und in 131 (III, 188 Z. 28 ff. und 189 Z. 7 ff.) = 132 und 134 stellt Buddha einander gegenüber *assutavā vuthujjano . . . ariyadhamme avinīto*, den ‚Alltagsmenschen, der von der Lehre nichts weiß . . . und in der hohen Lehre unerzogen ist‘,

der ‚Gestalt usw. als das Selbst ansieht‘, und *sutavā ariyasāvako . . . ariyadhamme vinito*, den ‚Jünger des Hohen . . ., der in der hohen Lehre erzogen ist‘ und der ‚Gestalt‘ usw. ‚nicht als Selbst ansieht‘. In 44 (I, 300, Z. 4 ff.), 109 (III, 17, Z. 23 ff. und 18, Z. 4 ff.) und 138 (III, 227 f.) sind dieselben zwei Arten Individuen einander gegenübergestellt als . . . *ariyadhamme avinīto . . .* und *ariyadhamme suvinīto* (‚wohl erzogen‘). Nach 46 (I, 310, Z. 7 ff.) versteht ‚der . . . in der hohen Lehre nicht Erzogene‘ nicht, die zu pflegenden und die nicht zu pflegenden Dinge zu unterscheiden, während ‚der . . . in der hohen Lehre Wohlerzogene‘ es versteht. Nach 64 (I, 433, Z. 22 ff. und 434, Z. 6 ff.) ist der Geist des ‚nicht Erzogenen‘ ‚eingonnen von der Idee des wirklich seienden Körpers‘, nicht aber der Geist des ‚Wohlerzogenen‘. In 109 (III, 19, Z. 20 f.) sagt Buddha im Zusammenhang einer Erörterung über das wahre Wesen der fünf Kategorien des Erscheinungswelt-Eindrucks: *Paṭicca vinitā kho me tumhe* ‚Ihr seid von mir erzogen, diese Dinge als nur bedingt (vorhanden aufzufassen)‘. Andere Stellen zeigen *vinīta* in einer Anwendung, die mehr in der Richtung dessen liegt, was gewöhnlich unter Erziehung verstanden wird und was dann auch mit dem Titel *Vinaya-Piṭaka* der ersten Abteilung des buddhistischen Kanons gemeint ist. In 90 (II, 129) fragt der Erhabene: ‚Was meinst du? Unterziehen sich (z. T. schon) wohldressierte wohlerzogene (*suvinīta*) Elefanten, Pferde oder Stiere ihrer Dressur und erreichen (schließlich) die Stufe des vollen Dressiertseins?‘ Antwort: ‚Ja, Herr‘. Aber auch ‚nicht-dressierte nichterzogene?‘ ‚Nein, Herr‘. ‚Geradeso ist ausgeschlossen, daß ein ungläubiger . . ., trügerischer, träger und unweiser Mensch das erreicht, was nur von einem gläubigen . . ., nichttrügerischen, energischen und weisen zu erreichen ist.‘ Ganz ähnlich ist die Stelle in 125 (III, 130, Z. 2 ff.). In 89 (II, 122, Z. 17 f.) erklärt König Pasenadi dem Buddha: ‚Herr, eine andere ebenso wohlerzogene (*suvinīta*) (Mönchs-)Gemeinde (*parisā*) (wie diese) kenne ich sonst nicht‘, und das sagt er mit Rücksicht darauf, daß Buddhas Mönche nicht wie ‚andere Asketen und Brahmanen‘ das heilige Leben nur eine Zeit lang führten, sondern dauernd, daß sie immer einträchtig

miteinander lebten, daß sie immer heiter seien und daß sie nicht lärmten.

Mit Betonung der erziehlichen Tendenz heißt Buddhas Lehre *ariyassa vinaya* ‚die Erziehungs(lehre) des Hohen‘ und *dharmavinaya* ‚die Erziehung gemäß der Lehre‘. Nach 8 (I, 40, Z. 31 f.) heißen die vier Stufen der Versenkung ‚in der Erziehungs(lehre) des Hohen irdische Glückszustände‘. In 36 (I, 239, Z. 4 ff.) erklärt Buddha dem Nigaṇṭha Saccaka: ‚Deine frühere Körperdressur, von der du sprichst, ist nicht die lehrgerechte Körperdressur nach der Erziehungslehre des Hohen!‘ In 54 (I, 360, Z. 12 f.) spricht Buddha zum Bürger Potaliya: ‚Etwas anderes bezeichnest du als Abbrechen des weltlichen Lebens, und etwas anderes ist das, was in des Hohen Erziehungslehre so heißt‘ und Z. 20 ff.: ‚Achterlei ist in des Hohen Erziehungslehre ein Abbrechen des weltlichen Lebens: Verletzung lebender Wesen ist zu meiden . . . , das Nehmen von Nichtgegebenem ist zu meiden . . . ‘ etc. In 105 (II, 258, Z. 14 ff.) belehrt der Meister den Licchavi Sunakkhatta: ‚In des Hohen Erziehungslehre gilt das als Sterben, wenn einer die Selbsterziehung (*sikkhā*) aufgibt und wieder hinabsinkt‘. In 152 (III, 298, Z. 23 ff.): ‚Als der Erhabene Uttara, den Schüler des Pārāsariya, schweigen . . . und den Kopf hängen . . . sah, sprach er zum ehrwürdigen Ānanda: „Ānanda, etwas anderes ist die Sinnendressur, die der Brahmane Pārāsariya seinen Schülern predigt, und etwas anderes die unübertreffliche Sinnendressur in der Erziehungslehre des Erhabenen“.‘ Die Stelle 38 (I, 266, Z. 11 f.) ist schon oben, S. 136, Anm. 2, erwähnt. Auch in 103 (II, 240, Z. 3 f.) steht nichts entgegen, *Iti . . . yo dhammo yo vinayo so bhāsitaḥ* wiederzugeben mit: ‚So soll . . . (objektive) Lehre und Erziehungslehre vorgetragen werden‘, und in 69 (I, 472, Z. 5 f.) *Āraññakena . . . bhikkhunā abhidhamme abhivinaye yogo karaṇīyo* zu übersetzen mit: ‚Der in der Wildnis lebende Mönch soll sich Mühe geben um die Lehre und um die Erziehungslehre‘, wenn auch an beiden Stellen aus dem Zusammenhang ein fester Anhalt für die Deutung sich nicht ergibt. Über *sammukhāvinayo* und *sativinayo* von 104 (II, 247, Z. 8 ff.) werde ich später (169) bei Betrachtung des ‚Vinaya‘-Stoffes im M. implicite zu sprechen haben.

Am häufigsten finden wir *vinaya* in der Verbindung *dharmavinaya* ‚Erziehung gemäß der Lehre‘.¹ 16 (I, 101, Z. 6 f.): ‚Daß ein Mönch, der die fünf geistigen Mängel (*cetokhilā*, Zweifel an Buddha, der Lehre, Gemeinde, an der *sikkhā* = Heilmethode und Gehässigkeit gegen die Mitmönche) noch nicht beseitigt und die fünf Fesseln noch nicht zerbrochen hat, in diesem (System der) Erziehung nach der Lehre es zu etwas bringen könnte, ist ausgeschlossen‘. 21 (I, 124, Z. 25 ff.): ‚Darum, Mönche, gebt das Böse auf und müht euch um die guten Dinge, denn so werdet ihr in diesem (System der) Erziehung nach der Lehre Fortschritte machen‘. In 22 (I, 132, Z. 26 f.) fragt Buddha die Mönche in betreff des Mönches Ariṭṭha, der die ketzerische Ansicht von der Harmlosigkeit der Lüste hat: ‚Glaubt ihr wohl, daß der Mönch Ariṭṭha in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre es zur Vollkommenheit² bringen werde?‘ Dieselbe Frage richtet der Meister in 38 (I, 258, Z. 25 ff.) in betreff des Mönches Sāti an die Mönche, der die ketzerische Ansicht hat, daß ein fortexistierendes wahrnehmendes Prinzip die Seelenwanderung durchmache. In 33 (I, 220 ff.) zählt Buddha die elf Eigenschaften auf, ‚mit denen behaftet der Mönch nicht imstande ist, in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre Fortschritte zu machen (220, Z. 14 ff.). S. 221, Z. 29 heißt es dafür ‚in diesem vom Tathāgata gepredigten (System der) Erziehung gemäß der Lehre‘. Zu den elf Eigenschaften gehört z. B., daß der Mönch nicht weiß, daß Gestalt nur auf *upādāna* beruht, daß er, wenn er eine Sinneswahrnehmung hat, ein wirkliches Objekt dieser Wahrnehmung voraussetzt, daß er den achtteiligen Weg nicht richtig kennt usw., aber auch, daß er, wenn fromme Bürger Almosen austeilen, kein Maß kennt, und daß er die Theras, d. h. die alten würdigen Mönche, nicht in auszeichnender Weise

¹ Daß dies die grammatische Beziehung beider Kompositionsglieder ist, geht schon aus D. XXV, 6 hervor: *dhammo yena Bhagavā sāvake vīneti*. Das hindert aber natürlich nicht, daß gelegentlich in anderem Zusammenhange *dharmavinaya* ein Dvandva-Kompos. sein kann, wie es OLDBERGER: *Vinaya-Piṭaka* Vol. I, p. X Note, auffaßt.

² Eigentlich: ‚zu Hitze, zu Dampf, gemacht sein werde‘?, was vielleicht bedeuten soll ‚gar gekocht, d. h. zur Vollendung gebracht‘.

ehrt, d. h., manche dieser Eigenschaften betreffen schon Dinge, die unter den Begriff ‚Vinaya‘ fallen, wie er sich dann zur Zeit des Vinaya-Piṭaka zugespitzt hat. In 40 (I, 284, Z. 9 ff.) erklärt Buddha: ‚. . . ebenso nenne ich einen, sei er von Khattiya-, Brahmanen-, Vessa-, Sudda- oder von irgendwelcher anderen Familie, der aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen ist und, nachdem er Zugang zu dem vom Tathāgata gepredigten (System der) Erziehung gemäß der Lehre gewonnen hat, freundliche Gesinnung, Mitleid, Milde und Gleichmut pflegt . . ., „auf dem rechten Pfade befindlich“. Analog ist die Stelle 96 (II, 181, Z. 27 ff.), 48 (I, 325, Z. 5 ff.): ‚Mönche, das ist die Kraft eines im Besitze der rechten Einsicht Befindlichen, daß er, wenn das vom Tathāgata gepredigte (System der) Erziehung gemäß der Lehre verkündet wird, aufmerksam . . . sein Ohr öffnet und die Lehre hört‘. In 67 (I, 457, Z. 31 ff.) entschuldigt man das laute Wesen einer eben angekommenen Mönchschar beim Erhabenen mit den Worten: ‚Meister, es sind Mönchs-Neulinge, die noch nicht lange der Welt entsagt haben und erst vor kurzem (diesem System) der Erziehung gemäß der Lehre beigetreten sind‘. 67 (I, 459, Z. 33 ff.): ‚Mönche, ebenso sind für manchen, der hier in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre aus dem Heim in die Heimlosigkeit gegangen ist, folgende vier Gefahren zu befürchten . . .‘. 70 (I, 480, Z. 20 ff.): ‚Mönche, wie weit sind diese törichten Menschen von diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre abgeirrt‘. 75 (I, 512, Z. 26 ff.) und schon 57 (I, 391, Z. 23 ff.) und 73 (I, 494, Z. 1 ff.) ‚Wer früher einer anderen Sekte angehört hat und dann die erste und zweite Weihe in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre wünscht, der hat eine Probezeit von vier Monaten durchzumachen‘ ist ohne Beweiskraft, da dieses Stück schon im D., z. B. VIII, 24, steht. 76 (I, 523, Z. 30) ‚Ānanda, wie viele Hinausgelangende‘ (? d. h. zum Ziel, zur Erlösung Gelangende) gibt es aber in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre?‘ In 104 (II, 244, Z. 7) spricht der Verfasser von dem *dhammavinaya* der Nigaṇṭha-Sekte als einem ‚schlecht verkündeten‘. In 124 (III, 127, Z. 13) bittet der Nacktgänger Kassapa um die beiden Weihen ‚in diesem (System der) Erziehung gemäß der Lehre‘.

Daß die Erziehung, um die es sich für den M.-Verfasser handelt, eine solche im Sinne der Lehre, auf das Lehrziel, die Erlösung, hingerichtet ist, wird auch deutlich aus M. 137 (III, 222, Z. 3 ff.). Am Anfang dieses Sutta spricht nämlich Buddha vom ‚unübertrefflichen Erzieher noch zu erziehender Menschen‘ (*anuttaro purisadamma-sārathī*). Der Wahl der Bezeichnung ‚Zugtierlenker‘ (*sārathī*) für ‚Erzieher‘ liegt das Bild von der Pferde- oder Elefantendressur zugrunde, das wir schon kennen. Am Schlusse des Sutta 137 wird klar, daß mit diesem ‚Erzieher‘ der Tathāgata gemeint ist (wie ja auch schon in D. II, 40). Es heißt da (III, 222, Z. 11 ff.), daß unter der Dressur des Tathāgata der dressierte (*sārīto* = ‚der zu gehen Getriebene‘, Wortspiel mit *sārathī* oder Etymologie davon) Zögling zu acht Punkten gelangt. Diese acht Punkte sind die ‚acht Stufen der Befreiung‘ von D. XV, 35 und XVI, 3, 33, deren achte, höchste, die Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl, d. h. das Nibbāna, ist. Nachdem in 92 der Brahmane Sela mit anderen Brahmanen unter Buddhas Mönche aufgenommen ist, bekennt er in Str. 23: *danṭ’ amhā tava sāsane* ‚wir sind gezähmt (als Anhänger) deiner Lehre‘. König Pasenadi nennt in 86 (II, 102, Z. 30 f.) den Buddha ‚Bändiger der Ungebändigten‘, nachdem dieser den Räuber Aṅgulimāla bekehrt hat. Man wird mir nicht einwenden, daß es Aussprüche des Buddha seien, in denen diese Termini *vineti*, *vinaya* usw. vorkommen, daß einige von ihnen schon im D. erscheinen (s. oben S. 135 f.), und daß sich also nichts für den angeblichen Verfasser des M. ergebe. Das, worauf es ankommt, ist die Häufigkeit, mit der sie im M., im Gegensatz zum D., auftreten. Mag man immerhin glauben, daß Buddha selbst es war, der sie gebrauchte. Daß gerade Texte, in denen sie vorkommen, in so großer Anzahl im M. aufgehäuft sind, das bleibt unter allen Umständen charakteristisch für den M. im Gegensatz zum D. und spricht für ein besonderes einheitliches Programm des M.-Schöpfers. Dasselbe gilt bezüglich der weiteren Beweisstücke, die ich vorzubringen habe.

Gleich wichtig wie die ‚Erziehung‘ erschien dem M.-Verfasser begreiflicherweise die Selbsterziehung, *sikkhā*. Ableitungen von

sikkhati ‚sich üben in‘, ‚sich erziehen in‘ stoßen uns daher sehr häufig auf, und zwar, was ein neuer Beweisgrund ist, besonders solche grammatischen Formen davon, die eine Forderung ausdrücken, das Participium necessitatis und der Optativ. In der folgenden Stellenanzählung übergehe ich einige, in denen z. B. *sikkhā* in zu allgemeiner Weise erwähnt ist.

In M. 3 (I, 14, Z. 13 ff.) lehrt Sāriputta die Mönche, dem Meister im Streben nach Absonderung von der Welt (*viveka*) nachzueifern (*anusikkh*). In 6 (I, 33, Z. 7) spricht Buddha zu den Mönchen: ‚*samādāya sikkhatha sikkhāpadesu* ‚nehmt die Gebote an und erzieht, übt euch darin‘. In 15 (I, 98, Z. 33 ff.) lehrt Moggallāna: . . . ‚dann soll der Mönch Tag und Nacht sich im Streben nach den guten Dingen üben‘ (*vihātabbaṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu*). 16 (I, 101, Z. 18 f.): ‚welcher Mönch an der Methode der Selbsterziehung (*sikkhā*) zweifelt, dessen Inneres ist nicht geneigt zum eifervollen Ringen . . .‘ Den Mönch Moliya-Phagguna, der zu viel mit den Nonnen verkehrt und zu hitzig ihre Partei ergreift, ermahnt der Meister in 21 (I, 123, Z. 24 ff.): ‚Phagguna, wenn jemand vor deinen Ohren jene Nonnen tadelt . . ., dann mußt du dich eifrig bestreben (*sikkhitabbaṃ*), dich nicht aufzuregen, kein böses Wort zu sagen . . .‘. Auch S. 126, Z. 29 etc. *evaṃ bi vo bhikkhave sikkhitabbaṃ*. 38 (I, 267, Z. 34 ff.): ‚Wenn er der Welt entflohen ist, dann lebt er dahin in den Mönchsregeln der Selbstzucht (*bhikkhūnaṃ sikkhāsājīvasamāpanno*) und läßt ab von der Verletzung lebender Wesen . . .‘. Entsprechend 112 (III, 33, Z. 18 ff.). 39 (I, 271, Z. 10 ff. und 272): ‚Mönche, da ihr euch Samaṇas nennt, müßt ihr euch auch bestreben (*evaṃ hi vo sikkhitabbaṃ*), die Eigenschaften anzunehmen und zu wahren, die den Samaṇa ausmachen . . .‘. Ähnlich 40 (I, 281, Z. 7 ff.). 61 (I, 415, Z. 18 f.): ‚Darum, Rāhula, mußt du dich eifrig bestreben (*sikkhitabbaṃ*), selbst im Scherz keine Lüge zu sprechen‘. Ebda 419, Z. 34 f.: . . . ‚Rāhula, du mögest Tag und Nacht dich im Streben nach den guten Dingen üben‘ (*vihareyyāsi ahorattānusikkhī kusalesu dhammesu*). Vgl. 15 (I, 100, Z. 4 ff.), oben auf dieser S. In 65 (I, 437) erlaubt der Meister dem Mönche Bhaddāli,

sein Essen, statt es, der Satzung folgend, ‚in einem einzigen Niedersitzen‘ einzunehmen (*ekāsanabhojanaṃ*), auf mehrere Mahlzeiten zu verteilen. ‚Da erklärte der ehrwürdige Bhaddāli, das wage er nicht, da doch die ganze übrige Mönchsgemeinde, wenn der Erhabene ein Gebot der Zucht (*sikkhāpada*) erlassen habe, dieser Selbstzucht sich unterwerfe (*sikkhaṃ samādiyamāne*).‘ Ebda 445, Z. 9 ff. spricht Buddha: ‚Bhaddāli, wenn in der Gemeinde einzelne Eigenschaften zum Vorschein kommen, die mit den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche zusammenhängen, dann gibt der Meister den Jüngern ein Gebot der Selbstzucht (*sikkhāpadaṃ*) zum Zweck der Beseitigung jener Eigenschaften‘, und trägt ihm dann S. 446 ein Gleichnis, von der Pferdedressur, vor. In 92, Str. 20, antwortet Buddha den Brahmanen, die ihre Absicht, der Welt zu entfliehen, äußern: ‚Wohl verkündet ist der heilige Wandel, dem weltflüchtig sich zuzuwenden nicht vergeblich ist für den Ernsten, sich selbst Erziehenden (*appamattassa sikkhatō*)‘. 103 (II, 239, Z. 1 f.): . . . ‚in deren (d. h. der „guten Dinge“, die in den vorhergehenden Zeilen aufgeführt sind) Pflege (oder Gewinnung) müssen einträchtig und ohne Zwiespalt alle sich schulen (*sikkhitabbaṃ*)‘. 104 (II, 245, Z. 26 ff.): ‚Ānanda, der Mönch, der zornmütig ist, . . . wird der Methode der Selbstzucht (*sikkhā*) nicht voll gerecht‘. 105 (II, 258, Z. 14 ff.) ist oben S. 139 schon angeführt. Nach 107 (III, 2, Z. 6 ff.) fordert der Tathāgata vom Zögling: . . . *samādāya sikkhassu sikkhāpadesu* ‚nimm die Gebote der Selbstzucht an und übe dich in (deren Erfüllung)!‘, und das gehört nach S. 1, Z. 2 v. u. zur *anupubbasisikkhā*. 115 (III, 61, Z. 24 f.): ‚Darum müßt ihr, Mönche, euch darin schulen (*sikkhitabbaṃ*), weise . . . zu sein!‘ 121 (III, 109, Z. 13 ff.): ‚Darum, Ānanda, müßt ihr euch schulen in dem Streben die höchste reine Leerheit zu erreichen.‘ 139 (III, 237, Z. 12 ff.): ‚Darum, Mönche, müßt ihr euch schulen . . .‘ 140 (III, 240, Z. 15 und 246, Z. 7) *santim eva so sikkheyya* ‚er schule sich in der Selbstberuhigung‘. 143 (III, 259, Z. 11 ff.): ‚Darum müßt du, Bürger, dich so erziehen: „Ich will das (Vorhandensein des) Auges, des Ohres usw. nicht annehmen“‘ etc. 151 (III, 295, Z. 20): . . . ‚der Mönch muß sich

Tag und Nacht im Streben nach den guten Dingen üben' (*tena . . . bhikkhunā . . . vihātabbāṃ ahorattānusikkhinā kusalesu dhammesu*). Vgl. 15 (I, 100, Z. 4 ff.) und 61 (I, 419, Z. 34 f.), oben S. 143. 151 (III, 297, Z. 29 ff.): ‚Darum, Sāriputta, müßt ihr euch darin schulen (*evaṃ sikkhitabbāṃ*), durch Achtsamkeit das Bettelgehen um Almosenspeise zu adeln.‘

Eine im M. häufiger erscheinende Ableitung von *sikkh* ist auch *sekho* ‚der der Schulung noch Bedürfende‘. Von den Stellen, an denen es erscheint, führe ich aber nur die an, die im Sinne unseres Themas nicht gleichgültig sind. 1 (I, 4, Z. 7 ff.): *Yo . . . bhikkhu sekho . . . , so pi paṭhavim paṭhavito abhijānāti, paṭhavim paṭhavito abhiññāya paṭhavim mā maññi . . .* ‚Der mit der Heilmethode noch nicht fertige Mönch . . . nimmt Erde freilich als Erde wahr, er soll aber nicht an wirkliche Erde glauben . . .‘ (Weil er noch *sekha* ist, muß ihm das erst eingeschärft werden, während der von den *āsavas* Befreite von selbst nicht an Erde glaubt, ebd. Z. 26 f.) 70 (I, 477, Z. 11 ff.): ‚Ich sage euch: die der Schulung noch bedürftenden Mönche (*bhikkhū sekhā*) . . . müssen sich der Wachsamkeit befeißigen‘ (*appamādena karaṇīyaṃ*). In 53 (I, 354, Z. 25 ff.) heißt dieser der Schule noch unterworfenen Mönch *sekho paṭipado* ‚der der Schulung noch Bedürfende, der sich noch auf dem Wege befindet‘ (schon in D. XIX, 9 kurz erwähnt). Buddha läßt an dieser M. Stelle den Ānanda dem Sakya Mahānāma eine Predigt über diesen *sekho paṭipado* halten: es ist der Mönch, der den Heilsweg bis einschließlich der vier Versenkungsstufen erfüllt. In 152 (III, 300 f.) spricht Buddha selbst darüber: Der *sekho paṭipado* nimmt kein Interesse an den Sinneswahrnehmungen, wie es a. a. O. in 53 heißt, daß er Wache hält am Tore der Sinne. Dem *sekha* steht der *asekha*, der ‚Fertige‘, gegenüber, und nach diesem sind ‚zehn Dinge‘ als ‚den Fertigen auszeichnend‘ benannt (die auch D. XXXIII, 3, 3 [VI] und XXXIV, 2, 3 [X] schon kennt und zwar zusammenfassend als ‚die zehn den Fertigen auszeichnenden Dinge‘ bezeichnet), in M. 65 (I, 446, Z. 31 ff.) und 78 (II, 29, Z. 2 ff.): Es sind außer den acht Stücken des achtteiligen Weges noch ‚die den Fertigen auszeichnende rechte Erkenntnis‘

(*asekha sammāñāṇa*) und ‚die den Fertigen auszeichnende rechte Loslösung‘ (*asekhā sammāvimutti*).

Bezeichnend für das Erziehungsstreben des M. ist sodann, wie schon angedeutet, der häufige Gebrauch grammatischer Formen, die das Sollen zum Ausdruck bringen, des Partic. necessitatis, des Optativs und des Imperativs bzw. Prohibitivs. In 1 (I, 4, Z. 7 ff.) . . . *bhikkhu sekho . . . mā maññi*. 2 (I, 7, Z. 10 ff.) *Atthi bhikkhave āsavā dassanā pahātabbā, . . . saṃvarā pahātabbā, . . . etc.* ‚Mönche, es gibt Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche, die zu beseitigen sind entweder vermöge des Sehens, oder der Sinneshut, oder . . .‘ (Die einzelnen Arten werden dann besprochen). 3 (I, 12, Z. 14): *Dhammadāyādā me bhikkhave bhavatha mā āmisadāyādā* ‚Mönche, nehmt (was ihr von mir geschenkt erhaltet) im Interesse des Lehrgedankens und nicht zum Zwecke des Genusses an!‘ 6 (I, 33, Z. 5 ff.): ‚Mönche, lebt (*vihāraṭṭha*) der sittlichen Zucht ergeben . . .,‘ dann, Z. 8 ff. etc.: ‚. . . der Mönch sei vollkommen in (der Erfüllung der Forderungen) der sittlichen Zucht . . . (*silesv ev' assa paripūrakārī . . .*). 8 (I, 42, Z. 3 ff. etc.): *Idha kho pana vo Cunda sallakho karaṇīyo* ‚Und zwar ist, Cunda, die Selbstläuterung (in dieser Weise) von euch vorzunehmen‘. Ebda I, 46, Z. 9 f. und wieder 19 (I, 118, Z. 23 ff.): *Jhāyatha, Cunda, mā pamādattha . . . ayaṃ vo amhākaṃ anusāsani* ‚Gebt euch der Versenkung hin, Cunda, lebt nicht in Zerstreung dahin . . ., das ist meine Weisung für euch‘. 13 (I, 85, Z. 11 ff.): ‚Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit muß man so fragen‘ (*evaṃ assu vacanīyā*). 15 (I, 97, Z. 18 ff. etc.): *Tatr' āvuso bhikkhunā attanā va attānaṃ evaṃ anuminitabbāṃ . . .* ‚Freund, in solchem Falle muß der Mönch die Nutzenanwendung auf sich selbst machen‘; ebda Z. 24 etc. . . . *ti cittaṃ uppādetabbāṃ* ‚und er muß sich vornehmen . . .‘; ebda S. 98, Z. 25 ff. etc.: *Tatr' āvuso bhikkhunā attanā vā attānaṃ evaṃ paccavekkhitabbāṃ . . .* ‚Freund, in solchem Falle muß der Mönch in bezug auf sich selbst überlegen: . . .‘ und Z. 29 f. etc. . . . *bhikkhunā tesāṃ yeva pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya vāyāmitabbāṃ* ‚. . . der Mönch muß sich anstrengen, diese bösen Eigenschaften aufzugeben‘. Über

vihātabbaṃ ahorattānūsikkhinā kusalesu dhammesu S. 98, Z. 33 f. etc. ist schon oben S. 143 gesprochen. 17 (I, 104 f.): *Tena bhikkhunā iti paṭisañcikkhitabbaṃ . . .* ‚Ein solcher Mönch muß so überlegen: . . .‘ Ebd. S. 105, Z. 8 ff. *Tena . . . bhikkhunā . . . pakkamitabbaṃ, na vatthabbaṃ* ‚Ein solcher Mönch muß von da weggehen, darf da nicht wohnen‘, u. s. f. 20 (I, 119, Z. 3 f.): ‚Der Mönch, der für seinen Geist bedacht ist, muß von Zeit zu Zeit fünferlei beachten (*manasikātabbāni*). *sikkhitabbaṃ* in 21 und sonst ist oben S. 143 ff. schon besprochen. Es findet sich ferner in 21 (I, 124, Z. 12 f.) *Etha tumhe pi bhikkhave ekāsanabhojanaṃ bhūñjatha* ‚Wohlan, Mönche, nehmt auch ihr (wie ich) eure Mahlzeit auf einmal, auf einem und demselben Sitze, zu euch!‘ Ebd., Z. 25 f.: *Tasmātiha bhikkhave tumhe akusalaṃ pajahatha . . .* (s. oben S. 140). 22 (I, 135, Z. 25 f.): . . . *dhammā pi vo pahātabbā, pag eva adhammā . . .* ‚sogar meine Lehren müßt ihr hinter euch lassen‘ (denn sie sind nur Mittel zum Zweck), ‚wie viel mehr das, was nicht der Lehre entspricht (das Böse)‘. Ebd., S. 140, Z. 24 ff.: ‚Darum, Mönche, dürft ihr, wenn andere euch auch schimpfen, schmähen und ärgern, keinen Zorn, Ärger und Unmut empfinden (*karaṇīyā*)‘, etc. Z. 33 ff.: ‚Darum, Mönche, gebt auf (*pajahatha*), was euch nicht gehört!‘ 23 (I, 144, Z. 14): *pajaha avijjaṃ* ‚befreie dich vom Nichtwissen!‘, Z. 16 f.: *pajaha kodhupāyāsaṃ* ‚mache dich frei von Zorn und Unmut!‘, Z. 19: *pajaha vicikicchāṃ* ‚gib den Zweifel auf!‘, Z. 24: *pajaha pañca nīvaraṇe* ‚mache dich los von den fünf Hemmnissen!‘ usw. 28 (I, 185, Z. 23—25 und öfter): ‚Das ist mit rechter Erkenntnis so zu betrachten (*daṭṭhabbaṃ*): „Das gehört mir nicht, ich bin das nicht, das ist nicht mein Selbst.“‘ 38 (I, 270, Z. 36 f.): ‚Mönche, merkt euch diese in Kürze von mir (im vorhergehenden vorgetragene) Erlösung durch Vernichtung des Durstes!‘ In 39 finden wir außer dem schon erwähnten Part. Nec. *sikkhitabbaṃ* noch den fortwährend wiederholten Prohibitivsatz (I, 271, Z. 28 f. etc.) ‚ihr dürft nicht nachlassen im Streben nach Asketenschaft, solange von euch noch Aufgaben zu erfüllen sind‘ (*mā vo sāmāñnatthikānaṃ satāṃ sāmāñnattho parihāyi sati uttarim karaṇīye*) und den immer sich anschließenden Satz *Kiñ ca bhikkhave uttarim karaṇīyaṃ*

‚Und welche Aufgaben habt ihr zu erfüllen?‘, worauf diese aufgezählt werden. 44 (I, 303, Z. 20 ff.): ‚Bei einem angenehmen Gefühl ist das wollüstige Sichihmhingeben abzutun (*pahātabbo*), bei einem unangenehmen die Abneigung dagegen, bei einem neutralen das Nichtwissen‘. 47 (I, 317, Z. 24 ff.) ‚Sorgfältig untersuchend muß der Mönch . . . betreffs eines den Heilsweg Gegangenen (*tathāgata*) durch Prüfung sich versichern, ob er ein vollkommener Buddha ist oder nicht (*samannesanā kātabbā . . . viññāṇāya*); S. 319, Z. 19: ‚Dabei ist der Tathāgata des weiteren zu fragen: (*uttarim paṭipucchitabbo*)‘. Es folgt ebd., Z. 32 der Satz: ‚Einen so sprechenden Lehrer soll (*arāhati*) ein Jünger aufsuchen, um ihn zu hören‘. In 50 (I, 335, Z. 8 ff.) ist es zwar der frühere Buddha Kakusandha, der eine Anweisung gibt, das ändert aber nichts daran, daß hier eine Anweisung für die Mönche gegeben wird: ‚Wohlan, Mönche, durchdringt mit liebevollem . . . Geiste die eine, die zweite . . . Himmelsgegend und verharret so (*viharatha*)‘. Z. 18 ff.: ‚Und die Mönche, so belehrt und angewiesen (*ovadiyamānā, anusāsiyamānā*) . . . taten so‘. Auf S. 336, Z. 22 ff. finden wir noch eine andere Anweisung Kakusandhas an seine Mönche.

Aus den folgenden Suttas, die ich nicht systematisch auf solche Aufforderungswendungen hin durchgesehen habe, wie die fünfzig ersten, führe ich nur die an, die mir zufällig ins Auge gefallen sind. 54 (I, 361, Z. 1 ff.) . . . *pāṇātipāto pahātabbo . . .* ‚die Verletzung lebender Wesen (etc.) ist aufzugeben‘ . . . 82 (II, 68, Z. 25, und 70, Z. 30—71, Z. 13) *sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*. 83 (II, 83, Z. 4 f.): ‚Ānanda, ich sage euch: „Setzt diesen guten von mir festgelegten Weg fort (*anuppavattēyyātha*)!“‘ 89 (II, 124, Z. 30, 125, Z. 2): *Uggaṇhātha bhikkhave dhammacetiyaṇi, pariyaṇipunātha bh. dh°, dhāretha bh. dh.* 104 (II, 246, Z. 6 und 9 f.) *vivādamūlassa pahānāya vāyameyyātha* und *viv. āyatim anavassavāya paṭipajjeyyātha*. 118 (III, 79, Z. 17 f.) ‚Darum, Mönche, widmet euch noch energischerem Ringen (*viriyam ārabhatha*), um das noch nicht Erreichte zu erreichen!‘ 122 (III, 114, Z. 16 f.): . . . *yattha bhikkhunā abhikkhaṇaṃ sakaṇcittaṃ paccavekkhitabbaṃ* ‚welchen (fünf Sinnengenüssen) gegenüber

der Mönch seinen Geist beobachten soll . . . ' Ebd. S. 115, Z. 17 ff.: ,Ānanda, um die Erklärung von Suttas und Liedern soll (*arahati*) der Jünger den Meister nicht drängen. Aber er darf es . . . um die Predigt, die . . . zum Nibbāna führt . . . ' 138 (III, 223, Z. 8 ff.): *Tathā tathā bhikkhave bhikkhu upaparikkheyya yathā yathā . . .* ,Mönche, der Mönch soll immer so achthaben, daß . . . ' 139 (III, 230, Z. 8 ff.): ,Man gebe sich nicht dem Genusse hin (*anuyūñjeyya*), . . . aber auch nicht der Selbstpeinigung . . . ' , und es folgt eine Reihe weiterer Optative. Ebda S. 233, Z. 23 f.: ,Ich sage euch, (dem Glück der Sinnengenüsse) soll man sich nicht hingeben (*na āsevitabbam*) . . . , man soll dieses Glück fürchten (*bhāyitabbam*)'. 140 (III, 239, Z. 14 f.) *paññaṃ nappamajjeyya, saccam anurakkheyya, cāgam anubrūheyya* ,man sei nicht gleichgültig gegen die Erkenntnis, man sei auf das Wahre bedacht, man strebe eifrig nach Entsagung'. 151 (III, 294, Z. 21 f.): , . . . der Mönch soll sich eifrig bemühen (*vāya-mūtabbam*), jene bösen Dinge loszuwerden'.

Der M.-Verfasser läßt den Buddha auch gelegentlich ausdrücklich von solcher Anweisung, Weisung (*anusāsānī, sāsana, ovāda*) sprechen. So 8 (I, 46, Z. 9 f.), s. oben S. 146. *sāvakesu anusāsānī* 35 (I, 228, Z. 7 f.; 230, Z. 4). *Ettāvatā . . . mama sāvako sāsana-karo hoti ovādapatikaro . . .* ebd. (I, 235, Z. 7 f.). *Ye kho te . . . bhikkhū sekhā . . . , tesu me ayaṃ evarūpī anusāsānī hoti* 107 (III, 4, Z. 13 ff.). Es ist allerdings zu erwähnen, daß auch im D. XVI, 2, 12 ein Fall solcher Verwendung von *anus*^o vorliegt. Die übrigen wenigen Fälle des Vorkommens des Wortes im D. gehören nicht hierher.

Eines der Mittel, mit denen der M.-Verfasser seinem Erziehungszwecke zu dienen sucht, ist die Hinstellung von leuchtenden oder abschreckenden Beispielen. Zwar hat auch der D.-Verfasser dieses Mittel angewandt, aber doch spärlicher als der des M. Außerdem ist für den D.-Verfasser nicht, wie für den M.-Verfasser, die Erfüllung von Einzelforderungen der Heilmethode oder gar des Mönchslebens dasjenige, wozu er durch Beispiele interessieren und anfeuern will, sondern die ganze Lehre und der ganze Heilsweg. S. S. XXIX meiner D.-Übersetzung. Dem Meister selbst (im Streben nach Ab-

sonderung) nachzueifern lehrt der M. in 3, worüber schon oben S. 143 gesprochen ist. Auch in 4 ist Buddhas Verhalten, seine Unterdrückung der Furcht vor der Waldeinsamkeit und seine Wahl der Mittel dazu als Beispiel gedacht, und die Aufzählung dieser Mittel ist augenscheinlich zugleich erziehlich gemeint. Daß der Meister hier ein Beispiel gibt, wird uns auch ziemlich deutlich S. 23, Z. 32—36 mit folgenden Worten Buddhas gesagt: ,Zwei Zwecke habe ich im Auge, wenn ich entlegene Waldeinsiedeleien als Wohnstätte wähle: ich erwarte davon eigenes irdisches Behagen und ich tue es aus Erbarmen für die Geringsten'. Da das Wort *bhayabherava* den Suttas 4 und 6 gemeinsam ist (p. 17, Z. 15 etc. und p. 33, Z. 27 f.) und 6 also offenbar an 4 anknüpft, hat das, was wir über 4 ausmachen, auch noch für 6 eine gewisse Bedeutung. In 12 und 36 spricht Buddha von seiner ehemaligen strengen Askese, fügt aber (I, 81, Z. 30 ff. und 246, Z. 28 ff.) hinzu: ,Ich erreichte aber durch dieses Verhalten und durch diesen asketischen Wandel nicht das erkennende Schauen des Auserwählten', d. h. offenbar, Buddha dient hier als Beispiel dafür, wie man es nicht machen soll. In 26 (I, 173, Z. 2 ff.) soll des Buddha Art, mit anderen Mönchen, nämlich seinen fünf ersten, zusammen das Mönchsleben einträchtig und gegenseitig sich helfend zu führen, vorbildlich sein: ,Zwei Mönche unterwies ich, drei gingen auf den Almosengang, was die drei zurückbrachten, davon lebten wir alle sechs. (Oder) ich unterwies zwei, drei gingen . . . ' (usw., wie eben). In 56 (I, 386, Z. 3—32) preist ein Laie den Buddha, dessen Jünger er ist (*tassa sāvako 'ham asmi'*), mit einer großen Reihe von Epitheta wie *vigatamoha, anigha, susamacitta, vuddhasīla, sādhu-pañña*, die sich auf des Meisters Errungenschaften auf dem Heilswege beziehen. Auch sie sollen wohl zur Nacheiferung anspornen. Der in jeder dritten Zeile wiederkehrende Refrain *tassa sāvako 'ham asmi* leitet ja die Gedanken direkt hinüber von diesem so erfolgreich vorangegangenen Meister auf die Jüngerschaft, die seinem Vorbilde folgt. Sutta 91 (II, 137 ff.) stellt den Buddha für den Mönch als Muster des Benehmens hin, es schildert in dieser Partie seine Körperhaltung beim Gehen, beim Betreten eines Hauses, beim Sitzen, beim

Empfangen der Almosen, beim und nach dem Essen. Es ist schon geradezu Vinaya-Stoff von der Art des im Vinaya-Piṭaka aufgespeicherten, den wir in diesem Suttastück, wie in verschiedenen anderen Suttas, finden. Darüber später mehr. In einer der Strophen von 91 (II, 143, Z. 29—31) läßt der M.-Verfasser den Buddha seine Buddhaschaft mit Leistungen begründen, die nichts hoffnungslos Hohes an sich haben, sondern auch den geringsten Mönch interessieren müssen und für ihn Bedeutung haben: ‚Was erkannt werden muß, habe ich erkannt, was eifrig gepflegt werden muß, habe ich gepflegt, was aufgegeben werden muß, habe ich aufgegeben, darum bin ich, Brahmane, der Buddha‘. In 121 schildert Buddha dem Ānanda, wie er, Buddha selbst, oft sich dem Streben hingibt, das Bewußtsein der ‚Leerheit‘ zu gewinnen. Daß der M.-Verfasser ihn hierin als Vorbild hinstellen will, geht hervor aus den Worten am Ende: ‚Ānanda, ihr müßt euch darin ebenfalls üben‘. Wenn die trockene und geistlose Aufzählung der Privatbuddhas (*paccekabuddhā*) der Vorzeit in 116 (III, 68—71) überhaupt einen vernünftigen Sinn haben soll, so kann es nur der sein, daß sie als Vorbilder gemeint sind. Darum heißt es denn auch S. 71, Z. 5: *Te . . . vandatha* ‚Die . . . verehrt!‘ Vorbilder stellt der M.-Verfasser aber auch sonst eine ganze Reihe auf, für alle Grade und Stufen des Heilstrebens und für Laienjünger so gut wie für Mönche. Wer zum Streben nach dem höchsten Endziele ungeeignet ist, mag sich mit einem niedrigeren begnügen, wie z. B. der Brahmane Dhānañjāni, der in 97 als ermunterndes Vorbild für diejenigen Laiengläubigen hingestellt wird, die mit Errungenschaften zufrieden sind, durch die sie für einen Himmel reif werden. Śāriputta predigt ihm nur die Durchdringung der Welt mit liebevoller, erbarmender, milder Gesinnung und mit Gleichmut und stellt ihm als Lohn dafür das Eingehen zu Brahmā in Aussicht, das er, wie wir S. 196, Z. 6f. erfahren, nach dem Tode auch erreicht. Buddha fragt (II, 195, Z. 32 ff.) den Śāriputta, warum er ihm kein höheres Ziel gezeigt habe. Śāriputta antwortet (II, 196, Z. 2 ff.): ‚Ich hatte den Gedanken: „Diese Brahmanen sind ja doch auf den Brahmā-Himmel aus, ich will also dem Brahmanen

Dhānañjāni den Weg zur Gemeinschaft mit Brahmā zeigen“.¹ Sektens wie die nacktgehenden ‚Hundeobservanzler‘, die in allem das Benehmen der Hunde nachahmen, und die Kuhobservanzler sollen die Hoffnung nicht aufgeben, das lehrt M. 57 am Beispiele des Seniya und des Puṇṇa Koliyaputta, von denen der zweite vom Erhabenen als Laienjünger angenommen wurde und der erste nicht nur die beiden Weihe empfangt, sondern auch die Arahatschaft, d. h. die Erlösung, gewann. Den Laienfreunden stellt M. 81 den Ghaṭṭikāra, den Laienjünger des ehemaligen Buddha Kassapa, als Ideal selbstloser Freundlichkeit gegenüber den Mönchen hin: er habe sich gefreut, als er, nachdem er ausgegangen war, bei der Rückkehr in sein Haus erfahren habe, daß unterdessen der Buddha Kassapa ihm sein Essen weggegessen habe (II, 52), und er habe sich sogar gefreut, als ihm Kassapas Mönche während seiner Abwesenheit das Stroh vom Dach seines Hauses geholt hätten (II, 53).

Welchen Zeitpunkt der Mensch für seinen Übergang aus dem weltlichen Laienleben zum Leben der Weltentsagung spätestens wählen soll, wenn er nicht früher schon in die Heimatlosigkeit gegangen ist, lehrt M. 83 an dem Beispiele des ehemaligen Königs Makhādeva, der der Welt entsagte, als er die ersten ‚Todesboten‘, die ersten grauen Haare, wahrnahm (II, 75). Allerdings ist dies zu lehren nur der Nebenzweck des Sutta, der Hauptzweck ist die Einschärfung des achtteiligen Weges (II, 82, Z. 33 ff.), dieser Hauptzweck ist ja aber erst recht ein erzieherischer. Als eine der Hauptaufgaben, die um den Zeitpunkt der Weltentsagung liegen, gilt schon dem D.-Verfasser und gilt ebenso dem M.-Verfasser, daß man sich fernhalte von ‚falschen Ansichten‘ (*diṭṭhi*, *micchā-diṭṭhi*), weil diese die Erwerbung der ‚rechten Einsicht‘ (*sammā-diṭṭhi*) erschweren. Während aber der D. diese Forderung in großen Zügen aufstellt, geht der M.-Verfasser seiner ganzen Art getreu detaillierter und häufiger darauf ein. Ich habe davon noch zu sprechen. Hier nur das eine, daß in 63 der M.-Verfasser in der Maluṅkyāputta-Geschichte an einem Paradigma zeigt, wie solche Ansichten gehegt werden, wie sie zu betrachten sind, und warum der Erhabene in seiner Lehre auf die Probleme,

mit denen solche Ansichten sich beschäftigen, gar nicht eingegangen ist.

Weiter werden Beispiele dafür gegeben, wie man durch heiligen Wandel, bezw. speziell durch Befolgung des Heilswegschemas, zum Heilsziele, zum vollen Parinibbāna, gelangt. Als Ideal eines Mönches und Lehrers der Mönche preisen die anderen Mönche in 24 (I, 145 f.) den Puṇṇa Mantāniputta, und dieser P. M. belehrt dann (I, 147, Z. 15 ff.) den Sāriputta auf dessen Fragen, daß er, P. M., den heiligen Wandel in der Nachfolge des Erhabenen nicht nur irgend eines Teilzieles willen führe, sondern um das volle Parinibbāna zu erreichen. Noch einmal erscheint ein Puṇṇa (derselbe?) als idealer Mönch, in 145. Er spricht dort zum Erhabenen von seiner Absicht, ins Land Sunāparanta zu gehen. Dieser warnt ihn davor, weil die Bevölkerung dieses Landes grausam sei und ihn beschimpfen und verhöhnen würde. Puṇṇa antwortet: „Ich werde dann denken: „Die Leute von Sunāparanta sind doch gut, daß sie nicht mit Fäusten auf mich losdreschen.“ Buddha: „Wenn sie aber das auch tun?“ „Dann werde ich denken: „Sie sind doch gut, daß sie mich nicht mit Erdklumpen werfen.“ Usw. Schließlich Buddha: „Wenn sie dich aber umbringen?“ Puṇṇa: „Es kommt ja vor, daß Jünger des Erhabenen aus Ekel am Körper und am Leben zum Messer greifen. Ich aber werde dann solch eines Messerstiches teilhaftig werden, ohne mich selbst darum bemühen zu müssen.“ Den Sāriputta stellt M. 111 uns als Beispiel eines Verwirklichers der neun Zustände der Stufenfolge (vgl. D. XXXIII, 3, 2 (V) und XXXIV, 2, 2 (IX), auch XVI, 6, 8 f.) vor Augen, die eine Variante der letzten Hälfte des Heilsweges sind. Als Vorbilder friedlich-freundlichen Zusammenlebens von Mönchen will der M.-Verfasser außer Buddha selbst und seinen fünf ersten Mönchen (s. oben S. 150) in 31 und 128 auch die Mönche Anuruddha, Nandiya und Kimbila betrachtet wissen. Sie sind liebevoll gegeneinander in Werken, Worten und Gedanken, jeder von ihnen bemüht sich, keinen eigenen Willen zu haben, sondern den Willen der beiden anderen für sich maßgebend sein zu lassen: „Herr, nur unsere Körper sind verschieden, der Geist ist sozusagen einer“ (I, 206 f.; III, 156).

Wer von ihnen zuerst vom Bettelgange heimkehrt, der macht die Sitze zurecht, stellt Trinkwasser hin, usw. (I, 207. III, 157). Dies letzte erinnert schon sehr an das Vinaya-Piṭaka. Sie haben aber auch die neun Zustände (vgl. vorige Seite) gewonnen (I, 207—9). Vorbildlich wird auch das wirken sollen, was in 124 der ehrwürdige Bakkula von sich aussagt: daß er Sinnengenuß, boshafte Gesinnung usw. gemieden habe, aber auch, was schon sehr an das Vinaya-Piṭaka erinnert, daß er niemals sein Gewand zugeschnitten oder genäht habe, usw. (III, 125 ff.). Es ist nicht unmöglich, daß der M.-Verfasser es auch als Vorbild meint, wenn er gelegentlich an Stelle Buddhas diesen und jenen namhafteren Mönch anderen Mönchen oder Laien eine Predigt halten läßt, so in 3 (I, 13 ff.); 5 (I, 24 ff.); 9 (I, 46 ff.); 28 (I, 184 ff.) etc. den Sāriputta, in 15 (I, 95 ff.) den Moggallāna, in 18 (I, 111 ff.) etc. den Mahākaccāna, in 53 (I, 354 ff.) etc. den Ānanda, usw.

Als weiteres Erziehungsmittel dient dem M.-Verfasser Hoffnung und Furcht, der Hinweis auf Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits. Nach 5 (I, 30, Z. 18 ff.) ehren und achten den die Genossen im frommen Wandel nicht, der die „Befleckungen“ (*aṅgaṇa*) noch nicht los ist, mag er auch ein noch so asketisches Mönchsleben führen, z. B. einsam in der Einöde wohnen, ein Gewand aus Lumpen tragen, die von Kehrlichthaufen aufgelesen sind usw. Den aber ehren und achten sie, der diese „Befleckungen“ los ist. 6 (I, 33 ff.) verspricht demjenigen allerlei Wunscherfüllungen, der die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllt. Es heißt da S. 33, Z. 8 ff.: „Mönche, wenn ein Mönch wünschen sollte: „Ich möchte den Genossen im frommen Wandel lieb, angenehm . . . sein“, so möge er die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllen, sich der Beruhigung seines Inneren widmen, die Versenkung nicht vernachlässigen, das Schauen erringen und im stillen Kämmerlein sich häufig der Beschauung hingeben. Wenn einer wünschen sollte: „Möchte es mir nicht fehlen an Gewandung, Almosen, Quartier und Arzneien für Krankheitsfälle“, so möge er . . .“ (wie oben), und so fort bis zum Schlusse des Suttas. In 22 (I, 141, Z. 20 ff.) stellt Buddha denen, die nach seiner wohlverkündeten Lehre handeln,

eine der vier ‚Früchte‘ in Aussicht (Arahat, aus dem Jenseits nicht Wiederkehrender, nur noch einmal aus dem Jenseits Wiederkehrender und in den Strom Gelangter zu werden). 45 (I, 305, Z. 27 ff.): Die Sanaṃas und Brahmanen, die sich im Punkte der Sinnenlust vergehen, gehen nach dem Tode in leidvolle Existenzen und in die Hölle ein, wo sie bittere Schmerzen erdulden. 84, (II, 86 f.) und 93 (II, 149 f.): Wer lebende Wesen verletzt, stiehlt, unkeusch lebt, lügt, verleumdet, beleidigt, Geschwätz liebt, Begierden ergeben, böswillig ist und falsche Ansichten hat und, nach 84, Einbruch verübt usw., kommt in böse Existenzen und in die Hölle und wird (nach 84) hienieden hingerichtet, verbrannt usw., gleichviel, welcher Kaste er angehört; wer aber alles dieses meidet, kommt ohne Rücksicht auf seine Kastenangehörigkeit in den Himmel. Ähnlich in 96 (II, 179 f.): ‚Ich behaupte nicht, daß Herkunft von vornehmer Familie oder Kaste und Besitz großen Reichtums etwas Gutes oder Schlechtes sei. Denn es gibt unter denen aus vornehmer Familie und Kaste und unter den Reichen sowohl solche, die lebende Wesen verletzen, stehlen . . ., wie solche, die Verletzung lebender Wesen, Diebstahl . . . meiden . . . Ich behaupte nicht, daß man jeden durch Unterwürfigkeit ehren müsse, ich behaupte auch nicht, daß keiner durch Unterwürfigkeit geehrt werden dürfe. Wessen unterwürfige Ehrung den Glauben, die sittliche Zucht, das Wissen von der Lehre, die Entsagung, die Erkenntnis fördert, den, behaupte ich, soll man durch Unterwürfigkeit ehren‘. Die Ehrung des auf dem Heilswege Tüchtigen ist vielleicht ebenfalls als Ansporn gedacht, solch ein Tüchtiger zu werden, obgleich es sich allerdings nicht sicher behaupten läßt. In 108 (III, 11, Z. 12 ff.) gibt Ānanda einem Brahmanen auf die Frage, ob bei den Mönchen Buddhas mancher Mönch von den andern besonders geehrt werde, folgende Auskunft: ‚Brahmane, vom wissenden und schauenden Erhabenen, dem vollendeten Buddha, sind zehn zum Frieden führende Dinge gepredigt worden. Bei wem von uns diese Dinge sich finden, den ehren, achten und schätzen wir und zu dem halten wir uns in Ehrerbietung. Welche zehn sind das? Daß derselbe der sittlichen Zucht ergeben ist . . ., viel von der

Lehre weiß . . ., usw. Nach 120 (III, 99 ff.) erlangt der, der Glauben, sittliche Zucht, Wissen an der Lehre, Entsagung und Erkenntnis besitzt, nach dem Tode jede vornehme irdische und jede himmlische Existenz, auf die er seine Wünsche richtet (aus D. XXXIII, 3, 1 [VII] entnommen). Nach 127 (III, 151 f.) richtet es sich nach den Leistungen auf dem Heilswege (daß man z. B. die inneren Hemmnisse Trägheit und Schläffheit usw. bei sich getilgt hat oder nicht), ob man nach dem Tode ein Gott mit reinem oder mit getrübttem Glanze wird. M. 129 schildert die Leiden, die der ‚Tor‘, d. h. der böse Gedanken Denkende, böse Worte Sprechende und böse Taten Tuende, schon hienieden und dann in der Hölle oder in niederen tierischen Existenzen duldet, mit weniger Aussicht, jemals wieder als Mensch geboren zu werden, als es zu erwarten ist, daß eine alle hundert Jahre einmal aus dem Meere auftauchende blinde Schildkröte durch Zufall ihren Kopf gerade durch die Halsöffnung eines auf dem Meere schwimmenden Zugtierjoches stecken würde, und schildert dann (III, 170 ff.) die Freuden, die der Weise, d. h. der gute Gedanken Denkende usw., schon hienieden und nach dem Tode im Himmel genießt, welche letzteren um so vieles größer sind als selbst die Freuden und das Glück eines Cakkavatti, d. h. Ideal-Weltherrschers, um wie viel der Himālaya, der König der Berge, größer ist als ein Steinchen, welches man in der Hand hält. Auch 135 und 136 schildern Lohn oder Strafe in Menschen-, Himmels- und Höllenexistenzen für Erfüllung oder Nichterfüllung der Forderungen der Heilsmethode. ‚Alle Wesen sind Besitzer, Erben ihres eigenen Tuns, aus dem Mutterschoß des Tuns geboren, ihr Tun ist ihre Familie und ihre Zuflucht‘ (III, 203, Z. 4 f.). Und in 130 erklärt Buddha zunächst (III, 178 f.), die Schicksale der Verstorbenen im Jenseits überschauen zu können, wie die einen, die in Werken, Worten und Gedanken Gutes getan haben, in den Himmel gelangen oder unter den Menschen wiedergeboren werden, andere aber, die Böses getan haben, entweder Manen (Gespenster) werden oder in die Hölle kommen, dann schildert er sehr eindringlich die Höllenstrafen, die sie dort erwarten. In 150 (III, 291) gibt er den Weltbürgern Anweisung, wie sie auf

die eventuelle Frage von Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit, welche Asketen und Brahmanen Ehre und Achtung nicht verdienten, antworten sollen: „Nicht zu ehren und zu achten sind Asketen und Brahmanen, die noch befangen sind im Begehren, in der Abneigung und der Verblendung gegenüber den Gestalten, die innerlich noch nicht beruhigt sind und bald den ebenen, bald den unebenen Weg wandeln in Werken, Worten und Gedanken“. Selbst ein Räuber (Angulimāla) wird, weil er sich zum frommen Mönche Buddhas bekehrt hat, in 86 von einem Könige (Pasenadi) geehrt einmal durch ehrfurchtsvollen Gruß usw. (II, 101, Z. 17 ff.), ferner durch das Versprechen, ihm zu liefern, was er als Mönch braucht, Gewand, Almosenspeise usw. (II, 102, Z. 9—11). Lohn, idealer Art, ist es auch, wenn dem ringenden Mönche in 119 (III, 97 ff.) in Aussicht gestellt wird, daß er für die Übung des auf den Körper gerichteten ernstesten Sichbesinnens zehnerlei „Segnungen“ (*ānisaṃsā*) erwarten darf: daß er die Fähigkeiten gewinnt, Mißvergnügen zu überwinden, Kälte und Hitze, Hunger, Durst usw. zu ertragen, sich nach Wunsch und mühelos zu den vier Versenkungsstufen zu erheben, und daß er der höheren Kräfte teilhaftig wird. Daß die Erfüllung der Forderungen der Heilmethode dem Mönche „auf lange zu Heil und Segen gereichen“ werde, z. B. nach 34 (I, 227, Z. 3—5) das Hören der Predigt des Erhabenen und der Glaube an ihn, ist vielleicht eine zu farblose Lohnverheißung, als daß im Sinne unseres Themas zu viel Nachdruck darauf gelegt werden dürfte. Wer auch im übrigen bezweifeln wollte, daß meine Deutung des Zweckes der Lohnverheißungen die richtige sei, den verweise ich zum Schluß auf die Stelle 68 (I, 464, Z. 34—465, Z. 11), wo Buddha zum Mönche Anuruddha spricht: „Was glaubst du, Anuruddha? Zu welchem Zwecke wahrsagt wohl der Tathāgata von den Existenzen eines verstorbenen Jüngers im Jenseits: „der ist dort wiedergeboren, jener dort“? . . . Nicht um die Leute zu täuschen, oder ihnen Geschwätz vorzumachen, oder des Vorteils, der Ehre, des Ruhmes willen . . . Anuruddha, es gibt Gläubige . . . aus vornehmen Familien, die richten, wenn sie das hören, ihren Geist darauf, eben solchen (Lohnes) teilhaftig zu werden (*tathattāya*)“.

Zur Erziehung, die der M.-Verfasser im Auge hat, gehört es auch, die Menschen vor falschen Lehrern und Lehren zu warnen und zu dem einzigen rechten Lehrer und seiner Lehre hinzuführen. Nur ganz allgemein angedeutet ist die erste Hälfte dieser Doppelpabsicht in einem Sutta, das vom schlechten und vom guten Hirten handelt, 34. Buddha setzt darin auseinander (I, 225): Einst habe ein unkluger Hirt des Landes Magadha im letzten Monat der Regenzeit (also bei Hochwasser), ohne erst eine Furt ausfindig zu machen, seine Herde durch den Ganges getrieben, die auf diese Weise zugrunde gegangen sei. Z. 15 ff.: „Geradeso verhält es sich mit allen Asketen und Brahmanen, die weder von dieser Welt etwas verstehen noch von jener, weder vom Reiche des Māra noch von dem, was nicht Reich des Māra ist, . . . Die diese zu hören und ihnen zu glauben für angebracht halten, denen wird das auf lange zu Unheil und Leid ausschlagen“. Ein kluger Hirte dagegen habe seine Herde eine Furt benutzen und außerdem zuerst die stärksten Tiere und erst dann allmählich immer schwächere hindurchgehen lassen (um auszuprobieren, wo die Grenze der Sicherheit gegenüber der Kraft der Strömung liege). S. 226, Z. 37 — 227, Z. 5: „Ich aber, ihr Mönche, bin kundig sowohl dieser wie jener Welt, kundig des Reiches des Māra wie dessen, was nicht Reich des Māra ist. Die also mich hören und mir glauben zu sollen meinen, denen wird das auf lange zu Heil und Glück gereichen“. In 72 (I, 485, Z. 28 ff.) spricht Buddha zum Wanderasketen Vacchagotta: „Die Welt ist ewig“, resp. „Die Welt ist nicht ewig“, „Die Welt ist endlich“, resp. „Die Welt ist unendlich“ usw., „das (alles sind bloße) Ansichten, es ist ein Dickicht von Ansichten, ein Wald von Ansichten . . ., die nicht zum Widerwillen (gegen die Welt), zur Freiheit vom Begehren, zum Ende, zum Aufhören, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führen“. S. 486, Z. 11 ff.: „(Solche) Ansichten zu hegen ist ausgeschlossen beim Tathāgata. Ansicht des Tathāgata ist: „Das ist Gestalt“, „Das das Entstehen“, „Das das Vergehen der Gestalt“; „Das ist Gefühl“. . . Darum ist der Tathāgata infolge des Schwindens . . . alles Meinens, aller Neigungen zu den Wahnideen des Ich- und Mein-Bewußtseins rest-

los losgelöst, so behaupte ich'. In 74 spricht Buddha gegen des Wanderasketen Dighanakha Aggivessana und ‚mancher anderen Asketen und Brahmanen‘ Weltanschauung (*dit̥ṭhi*) ‚Nichts gefällt mir‘ und die entgegengesetzte ‚mancher Asketen und Brahmanen‘, lehrt diese aufzugeben (*dit̥ṭhinam pahānam* 499 Z. 2 v. u.) und trägt dann als eigene Lehre vor, wie man durch rechte Erkenntnis des Wesens des Körpers und der Gefühle die Erlösung gewinnt, welche Predigt den Dighanakha so überzeugt, daß er sich zu Buddhas Laienjünger bekehrt. In 75 (I, 410, Z. 2 ff.) erklärt der Erhabene dem Wanderasketen Māgandiya: ‚So sind also die Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit blind und nichtsehend, sie wissen nichts von der (wahren) Gesundheit, und das Nibbāna ist ihren Augen verborgen‘ . . . Und Māgandiya erkennt dem gegenüber dann Buddhas Lehre als die wahre an mit den Worten Z. 18 ff.: ‚Ich habe den Glauben an Gotama: „Der verehrungswürdige Gotama vermag mir eine Lehre zu predigen, daß ich die (wahre) Gesundheit kennen lerne und das Nibbāna erschau“‘. In 77 erzählt der Wanderasket Sakuludāyi dem Buddha, er habe gehört, die bekannten sechs Sektenführer würden von ihren Jüngern gar nicht respektiert, Gotama dagegen werde als Lehrer aufs höchste respektiert. Nicht einmal ein Hüsteln sei zu hören, wenn er predige, weil keiner sich ein Wort entgehen lassen wolle. Ähnlich preist in 89 König Pasenadi den Buddha Gotama und seine Mönche im Gegensatz zu anderen Sekten, s. oben S. 138. In 79 beklagt sich der Wanderasket Sakuludāyi bei Buddha, der Sektenstifter Nigaṇṭha Nātaputta habe sich der Allwissenheit gerühmt, dann aber, als er, Sakuludāyi, ihn um Auskunft über die Vorzeit gefragt habe, Ausflüchte gemacht (II, 31). Buddha antwortet (II, 32, Z. 5): ‚Udāyi, lassen wir Vorzeit und Zukunft auf sich beruhen. (Meine) Lehre will ich dir verkünden: „Wenn dieses ist, ist jenes, wenn dieses entsteht, entsteht jenes, wenn dieses nicht ist, ist jenes nicht, infolge der Aufhebung von diesem wird jenes aufgehoben“‘. Auch in 80 (II, 43, Z. 28 ff.) spricht Buddha im Hinblick auf ‚Asketen und Brahmanen‘, die über Vorzeit und Endzeit nichts wissen und doch sich mit Erkenntnis brüsten: ‚Kaccāna, lassen wir indessen Vor-

zeit und Zukunft auf sich beruhen! Möge ein kluger Mann kommen! Ich unterweise und predige die Lehre, der nachwandelnd ein solcher in kurzem selbst erkennen und selbst schauen wird‘. Wahrscheinlich ist der Zweck des ganzen Kapitels von Wanderasketen (Sutta 71—80) und des ‚Kapitels von Brahmanen‘ (Sutta 91—100), die größere Vorzüglichkeit von Buddhas Lehre vor denen der Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit und der Brahmanen darzutun, jedenfalls ist das der tatsächliche Inhalt aller dieser Suttas, was alles im einzelnen klarzumachen aber der Raum fehlt. Darauf aber möchte ich doch besonders hinweisen, daß in 76 Ānanda, nachdem er dem Wanderasketen Sandaka gegenüber verschiedenerlei Lehrer kritisiert hat, auf die dann folgende Frage des Sandaka, was denn der Erhabene lehre (I, 521, Z. 21f. etc.: *So pana . . . satthā kiṃvādī kimakkhāyī*), mit der Darlegung von Buddhas Heilswegschema (von D. II, 40—97) antwortet und, was ganz besonders wichtig ist, nach jedem Abschnitt desselben die Bemerkung einfließt: ‚Sandaka, bei welchem Lehrer der Jünger einen so großen Vorteil gewinnt, bei einem solchen sollte ein kluger Mann gewißlich den heiligen Wandel führen und würde, wenn er es tut, der rechten guten Lehre teilhaftig werden‘. 101 ist dann der Widerlegung der Nigaṇṭha-Lehre gewidmet. Das Fazit ist, der Nigaṇṭhas Bestrebungen, ihre asketischen Übungen, seien zwecklos (*Evam kho bikkhave aphalo upakkamo hoti aphalam padhānam* II, 223, Z. 5 f.). Zweckmäßig (*saphala* II, 227, Z. 3) dagegen seien die Bestrebungen und Übungen, die sich auf die Befolgung des Heilswegschemas des Tathāgata (226, Z. 6 — 227, Z. 2, aus D. II, 40—97) richteten. In 102 berichtet Buddha über die mancherlei Ansichten der Asketen und Brahmanen betreffs des Zustandes des Selbstes nach dem Tode und betreffs der bekannten Probleme, ob das Selbst und die Welt ewig sei oder nicht usw., und tut sie alle ab mit der immer wiederholten Bemerkung . . . *tassa nissaraṇadassāvī Tathāgato tad upātivatto* . . . der Tathāgata aber weiß, wie man davon loskommt, er ist über solche (Ansichten) hinaus‘ und schließt II, 237, Z. 28 das ganze Sutta mit dem Satze: ‚Der Tathāgata aber hat die höchste Stätte des besten Friedens erschaut, und sein ist, weil er

Wesen, Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis der sechs Gebiete der Sinneseindrücke und wie man von ihnen loskommt der Wahrheit gemäß erkannt hat, die vollkommene Erlösung'. In 104 beginnen nach des Sektenstifters Nigaṇṭha Nātaputta Tode dessen Jünger sofort Streit, weil sie unter der Herrschaft eines schlechten Lehr- und Erziehungssystemes stehen (*durakkhāte dhammavinaye* (II, 244, Z. 7). Dem gegenüber bezeugt Ānanda dem Erhabenen, daß über dessen Lehren auch nur zwischen zwei seiner Mönche keine Meinungsverschiedenheit bestehe (II, 245, Z. 7 ff.). In 126 (III, 140, Z. 6 ff.) belehrt der Erhabene den Mönch Bhūmija: ‚Wenn Asketen oder Brahmanen mit falschen Ansichten usw. (d. h. dem Gegenteil des „achtteiligen Weges“) den heiligen Wandel führen wollen, so können sie unmöglich ihr Ziel erreichen, denn es ist ein Versuch dazu mit untauglichen Mitteln (*ayoni*, Z. 13), gerade als wollte man Öl aus angefeuchtetem Sande pressen (Z. 15 ff.) oder aus den Hörnern der Kuh melken‘ (S. 141, Z. 3 ff.) usw. Die aber erreichen das Ziel des frommen Wandels, die im Besitz der rechten Einsicht usw. sind (142, Z. 15 ff.), d. h. die den ‚achtteiligen Weg‘ wandeln, den der Erhabene als Weg zur Aufhebung des Leidens lehrt. Buddhas Kritik an der Lehre des Pārāsariya und gegensätzlicher Hinweis auf seine eigene Lehre in 152 haben wir schon oben S. 139 betrachtet. Ich schließe diese Erörterungsreihe mit dem Hinweis auf 13 (I, 84f.), wo Buddha mit Bezug auf die Behauptung von ‚Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit‘, auch sie kennten ebensogut wie Gotama das Wesen der Sinnengenüsse, der Gestalten und der Gefühle, sagt (I, 85, Z. 17 ff.): ‚Mönche, ich sehe in der ganzen Welt . . . keinen, der mit der Beantwortung dieser Fragen die Geister befriedigte außer dem Tathāgata oder den Jüngern des Tathāgata oder einem, der von diesen sein Wissen hat.

Neben solchen doppelseitigen Empfehlungen Buddhas als Lehrer, die von einer Ablehnung oder Kritik sonstiger Lehrer begleitet sind, gibt es im M. auch einfache. 12 erbringt den Nachweis, daß Gotama Buddha ein Tathāgata, d. h. den Erlösungsweg bis zu Ende gegangen sei, und das besagt, daß er der denkbar beste Erlösungslehrer ist.

Am Schlusse von 99 (II, 209, Z. 14—17) preist der Brahmane Jāpussoṇi den König Pasenadi glücklich, weil in seinem Reiche der Tathāgata lebe. In 47, wo Vorschriften über die Prüfung eines Tathāgata daraufhin, ob er wirklich ein Buddha ist, gegeben werden, heißt es (I, 319, Z. 32f.): ‚Mönche, einen so sprechenden Lehrer soll der Jünger aufsuchen, um seine Lehre zu hören.‘ Da Buddha bekanntlich ein Tathāgata ist (s. D. II). läuft der Satz auf eine Empfehlung Buddhas hinaus. In 49 (I, 330, Z. 15—22) preisen die Götter des Brahmā-Kreises mit Brahmā selbst den Gotama: ‚Wir haben bisher noch keinen so gewaltigen Asketen oder Brahmanen gesehen oder von ihm gehört, wie dieser Asket Gotama aus dem Geschlechte der Sakyas einer ist, . . .‘ In 73 (I, 490, Z. 16 ff.) hebt Buddha selbst in seiner Antwort auf eine diesbezügliche Frage des Wanderasketen Vacchagotta die Erfolge seiner Lehrtätigkeit hervor: ‚Vaccha, es sind nicht hundert oder zwei-, drei-, vier-, fünfhundert Mönche, sondern viel mehr, die als meine Jünger infolge des Schwindens all ihrer Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche die von diesen Überschwemmungen freie Loslösung in Herz und Erkenntnis hier im Irdischen selbst erschaut und verwirklicht haben.‘ In 92 (wie auch in 91) stellt ein Brahmane, den die Bezeichnung Gotamas als ‚Buddha‘ frappiert hat, nach dem Vorbilde von D. III an den zwei- und dreißig Merkmalen fest, daß er wirklich der Buddha ist, und Buddha antwortet in 92, Str. 7, er sei der unvergleichliche König der Lehre (oder der Wahrheit, *dhammarājā anuttaro*), und in Str. 23 bekennt der Brahmane noch einmal: *Tvaṃ Buddho, tvaṃ Satthā* ‚du bist der Buddha, du der Lehrer.‘ Es ist eine der bedeutsamsten Eigenschaften des großen Lehrers, daß er eine eigene Lehre verkündet. Buddha rühmt das denn auch von sich in 100 (II, 211, Z. 19 ff.).

Nun hätte man dem M.-Verfasser eine Einwendung machen können. Seine Zeit war ja zweifellos eine spätere als die Buddhas, d. h. wurde von ihm als eine spätere empfunden als die, in die er den sagenhaften Lehrer Gotama, den Erhabenen, setzte. Mit besonderer Deutlichkeit geht das aus 94 hervor. Nachdem dort der Mönch

Udena den Brahmanen Ghoṭamukha belehrt hat, sagt dieser in seiner Bekehrungserklärung (II, 162, Z. 16 ff.), er nehme seine ‚Zuflucht zum verehrten Udena‘. Udena antwortet, er müsse seine Zuflucht zum Erhabenen nehmen (Z. 19 ff.), der sei aber schon tot (Z. 24 f.). Der bekehrte Ghoṭamukha ließ dann der Gemeinde von Pāṭaliputta eine Kulthalle bauen. Über diese heißt es im letzten Satze des Sutta: *Sā etarahi Ghoṭamukhā ti vuccati* ‚Diese heißt jetzt die Ghoṭamukha-halle‘. Dieses ‚jetzt‘ liegt (mindestens um den Zeitraum, den das Bauen erforderte) nach dem Zeitpunkte der Bekehrung des Ghoṭamukha, die selbst schon nach dem Tode des Buddha erfolgte. Man hätte dem M.-Verfasser also einwenden können, seine Empfehlung Buddhas als Lehrer hätte ja keinen Sinn und die Erziehung zur Befolgung von Buddhas Lehre keine Autorität mehr, da dieser nicht mehr lebte. Was kann da verständlicher sein, als daß er (übrigens nach dem Muster von D. XVI, 6, 1) auseinandersetzte, an Stelle von des Meisters Person sei dessen Lehre Trägerin der Autorität geworden. In 108 antwortet Ānanda ‚nicht lange nach dem Abscheiden des Erhabenen‘ (III, 7, Z. 13) dem Brahmanen Gopaka-Moggallāna auf dessen Fragen, ob denn Gotama oder die Gemeinde einen Mönch bestimmt habe, nach Gotamas Tode die Zuflucht (der Leiter) der Mönche zu sein, mit ‚Nein‘ (III, 9) und dann auf seine weitere Frage, wie sie es fertig brächten, ohne Leiter so einträchtig zu leben (III, 9, Z. 21 f.): ‚Brahmane, wir sind nicht ohne Leiter, wir haben einen Leiter, die Lehre ist unser Leiter‘ (Z. 23 f.). Natürlich ist das so zu verstehen, daß es Jünger gibt, die die Lehre genau kennen und treu überliefern. Und das als tatsächlich zu erweisen ist vielleicht der Zweck oder mit der Zweck der Stellen, an denen (wie aber auch schon im D. vereinzelt) Mönche als Verkünder der Lehre erscheinen (s. oben S. 154), und besonders der Stellen, an denen Buddha selbst sie entweder beauftragt, die Lehre vorzutragen oder ihnen das Zeugnis ausstellt, daß sie zur Lehre und Erziehung fähig sind. In 118 (III, 79, Z. 3 f.) unterweisen z. B. Theras, würdige Mönche, die neuen Mönche. In 53 läßt Buddha den Ānanda die Sakyas von Kapilavattu lehren (I, 354, Z. 24 ff.), in 146 (III, 270, Z. 3 v. u.) den

11*

Nandaka die Nonnen. In 141 erteilt Buddha das Zeugnis: ‚Sāriputta erzieht zur Stufe („Frucht“) des in den Strom Gelangtseins, Moggallāna zum höchsten Ziele (*Sāriputto . . . sotāpattiphale vineti, Moggallāno uttamatthe* III, 248, Z. 25 f., schon oben S. 137 angeführt), in 92, Str. 10: ‚das unvergleichliche Rad der Lehre setzt Sāriputta in Bewegung, dem Tathāgata es nachtuend‘, in 114 (III, 60, Z. 22 ff.): ‚Sāriputta, wenn alle Khatiyas, Brahmanen, Vessas und Suddas den Sinn des von mir im Umriß Vorgetragenen so richtig auszuführen wüßten (wie du), so würde ihnen das auf lange zu Heil und Segen gereichen‘.

Was ich bisher zum Beweis meiner Ansicht vorgebracht habe, daß es das einheitliche Programm des M. war, die Menschen methodisch im Sinne von Buddhas Lehre zu erziehen, bezieht sich im großen und ganzen auf die äußeren Spuren eines solchen Strebens. Ein vollständiges Beweisverfahren hat natürlich auch an der Art, wie die Lehre selbst vom M.-Verfasser vorgetragen wird, zu erweisen, daß in ihr Methode liegt und daß diese Methode der Absicht zu erziehen entspricht. Auch diese Forderung läßt sich erfüllen. Nur sind die Grenzen eines Zeitschriftartikels dafür zu eng gezogen. Außerdem muß die Lehre des M. sowieso ausführlich dargestellt werden und es wäre Vergeudung von Mühe und Raum, jener ausführlichen Darstellung hier eine Skizze vorzuschicken. Nur auf zweierlei aus dem Lehrinhalte des M. will ich hier noch die Aufmerksamkeit lenken. Vorher aber bemerke ich, daß die erzieherische Absicht des M.-Verfassers bei der Darstellung der Lehre darin zum Ausdruck kommt, daß er die Lehre nicht ausschließlich in den großen Grundlinien zeichnet wie der D.-Verfasser,¹ sondern überwiegend mehr ins Kleine und Einzelne geht, für den unsicheren Fuß schwacher Emporstrebender Zwischenstufen baut und dem Erlösungsbedürftigen zeigt, mit Hilfe welcher Mittel er die Forderungen der Heilsweglehre des Erhabenen erfüllen könne.² Von den Einzelbeispielen dieses Ver-

¹ Wenigstens in den wirklich ausgearbeiteten Teilen des D., d. h., vielleicht abgesehen von den beiden letzten, registerartigen, D.-Suttas XXXIII und XXXIV.

² Vielfach scheint er dazu allerdings D. XXXIII und XXXIV benutzt zu haben.

fahrens ist das allertypischste des M.-Verfassers immer wiederholte Vorschrift des ‚Aufgebens (*pahāna*)‘ alles Weltlichen, weltlichen Besitzes, weltlicher Beziehungen, weltlicher Eigenschaften. Während im D. nur an einigen Stellen vom *pahāna* die Rede ist (II, 43 f. *pāṇātipātāṃ, adinnādānaṃ, abrahmacariyaṃ, musāvādaṃ, piṣuṇā-vācam, pharusāvācam, samphappalāpaṃ pahāya*, 74 f. *pañca nīvaraṇe pahīne*, 81 *sukhassa ca pahānā dukhassa ca pahānā*, XXII, 21 *mīcchā-ājīvaṃ pahāya* und *pāpakānaṃ akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya*, letzteres auch in XXXIII, 1, 11 (II); XXXIII, 1, 11 (IX) *pahānārāmo*; 2, 2 (XV) *pāpakassa vivādāmūlassa pahānāya*; 2, 3 (XXII) *pahāna-saññā*; 3, 3 (V) *kāma-saṃkappo* etc. *pahīno*; XXXIV, 1, 2 ff. *dhammā pahātābbā*, und an wenigen anderen Stellen), ist der M. voll von Erörterungen und Forderungen dieses Aufgebens.¹ Für den I. M.-Band habe ich die Stellen angegeben in meinem Artikel ‚Die Zusammenhänge der Majjhimanikāya-Suttas‘ in ZDMG. 68, 473 ff. Aus Band II und III führe ich nur einige Stellen an, wie sie mir beim Überfliegen einiger Suttas aufstießen: 77 (II, Z. 15): *akusalānaṃ dhammānaṃ pahānāya* (auch 78: II, 26, Z. 26 f. und öfter, auch 85: II, 95, Z. 24); 90 (II, 128, Z. 23); 141 (III, 251, Z. 33); S. 16, Z. 23 f. *sukhassa ca pahānā dukkhassa ca pahānā* (aus D.); *kāyaduccaritaṃ* etc. *pahāya* 78 (II, 26, Z. 18 ff.); 79 enthält (II, 38) das Heilswegschema aus D. II, 40—97 und also *pahāya* und *pahīna* ebenso oft wie jene D.-Partie; 82 (II, 68, Z. 25 und 70, Z. 30; 71, Z. 13) *sabbaṃ pahāya gamanīyaṃ*; 86 (II, 100, Z. 3) *so ’haṃ cirassā pahāssaṃ pāpaṃ*; 88 (II, 115, Z. 12 f.) *Kiṃ nu kho . . . so Bhagavā sabbesaṃ yeva akusalānaṃ dhammānaṃ pahānaṃ vappetiti? Sabbākusaladhammapahīno kho . . . Tathāgato*; 104 (II, 246, Z. 6 und 27) *tass’ eva pāpakassa vivādāmūlassa pahānāya vāyameyyātha*; 140 (III, 245, Z. 22) *Ty* (nämlich *upadhī*) *assa pahīnā honti*; Z. 28 *Svāssa pahīno hoti* (nämlich *chando sārāgo*); Z. 30 f. ebenso (nämlich *āghāto byāpādo sampadoso*); Z. 33 ebenso (nämlich *sammoho sampadoso*); 141 (III, 251, Z. 26 f.) *ariya-sāvako mīcchā-ājīvaṃ pahāya sammā-ājīvena jivikaṃ kappeti*. Es ist

¹ Für die sein Verfasser eine Reihe von Kategorien des Aufzugebenden allerdings aus D. XXXIV entnommen haben mag.

sehr verständlich, warum gerade die Entsagung, das Aufgeben dem zur Befolgung der Lehre Buddhas Erziehenden der Betonung so sehr wert erschien, ist doch für den, der Buddhas Heilsziel erreichen will, nichts so notwendig als das Aufgeben und immer wieder das Aufgeben von allem, was der Weltmensch hat, was er gewohnt ist und was ihm natürlich erscheint.

Das Zweite, was mir aus dem Lehrinhalte des M. schon hier besonders hervorhebenswert erscheint, ist der ‚Vinaya‘-Stoff des M., d. h. alles, was an Erörterungen des für das Mönchsleben Wünschenswerten oder Notwendigen darin vorhanden ist und was schon gar sehr dem Inhalt des Vinaya-Piṭaka ähnelt, ja z. T. damit übereinstimmt. Wenn auch im Zusammenhange mit diesem Stoffe der Terminus *vinaya* oder *vineti* meist nicht erscheint, so zeigt doch seine Aufnahme in das Vinaya-Piṭaka, daß er als Vinaya-Stoff empfunden wurde. Es ist nicht wunderbar, daß der M.-Verfasser auch diese Dinge in seinem Erziehungsbuche zu besprechen für angebracht hielt. Viele der Mönchsregeln können ja in der Tat als Erziehungsmittel in der Richtung auf das Heilsziel hin gelten, und daß, wenn einmal Mönchsregeln gegeben werden, dann auch einzelne mit unterlaufen, die keine direkte Beziehung zum Heilsziele haben oder nur die allgemeine Beziehung, die alle Erziehung auf Seele und Geist und damit auch auf den Erfolg im Kampfe um ein spezielles Ziel hat, hat nichts Auffälliges. Auch dieser Vinaya-Stoff im M. ist also ein Beweis, daß des M.-Verfassers Zweck der *dhamma-vinaya* war, die ‚Erziehung gemäß der Lehre und zum erfolgreichen Streben nach dem Lehrziele‘. Folgendes ist Vinaya-Stoff. M. 5 (I, 27, Z. 10 ff.): ‚Es kann vorkommen, daß ein Mönch den Wunsch hegt, die anderen Mönche möchten, wenn er eines Vergehens sich schuldig macht, nichts davon merken, daß aber die Mönche es doch merken, und daß er sich darüber ärgert. Der Ärger darüber und die Unzufriedenheit sind eine Befleckung seines Inneren (*aṅgaṇaṃ*). Es kann auch vorkommen, daß ein Mönch wünscht, die anderen Mönche möchten, wenn er eines Vergehens sich schuldig macht, ihn im geheimen vernahmen und nicht inmitten der Versammlung, daß aber doch

die Mönche ihn in der Versammlung vermahnen', usw. Vgl. MV. (= Vin. I) IX 5, 1 f.; CV. IV, 6. Im M. wird des öfteren erzählt, ein Mönch oder Mönche hätte oder hätten das und das Falsche gesagt oder getan, die anderen Mönche hätten dem Erhabenen die Sache berichtet, der habe ihn (sie) vor sich zitiert, ihn (sie) gefragt: ‚Ist das wirklich wahr?‘ und ihn (sie) dann eines Besseren belehrt, so in 21, 22, 38. Diese Darstellungsart setzt sich im Vinaya-Piṭaka fort und ist dort außerordentlich beliebt, s. z. B. gleich den Anfang des CV., I, 1, 1 f. In M. 15 (I, 95, Z. 12 ff.) spricht Moggallāna: ‚Wenn ein Mönch (andere Mönche) auffordert (*pavāreti*): „Die Ehrwürdigen mögen mir sagen (*vadantu maṃ āyasmanto*, was etwa an mir auszusetzen ist), ich bedarf der Aufklärung durch die Ehrwürdigen!“ . . . Im Vinaya-Piṭaka werden dann Regeln für die *pavāraṇā* gegeben, z. B. MV. IV, 5, 1 ff. Auch da spricht ein Mönch: *vadantu maṃ āyasmanto*. In M. 82 wird am Beispiele des Raṭṭhapāla eingeschärft, daß nur mit Erlaubnis der Eltern deren Sohn der Welt entsagen darf, S. 56, Z. 17 f. sagt Buddha ausdrücklich: ‚Raṭṭhapāla, die Tathāgatas gewähren keinem, der nicht die Erlaubnis seiner Eltern dazu hat, die Weihe der Weltentsagung‘ (*Na kho Raṭṭhapāla Tathāgatā ananuññātam mātāpitūhi pabbajenti*). Dazu vgl. MV. I, 54, 6 *na bhikkhave ananuññāto mātāpitūhi putto pabbajetabbo*. M. 84 handelt darüber, daß nach Buddhas Tode der sich zum Laienjünger Bekehrende in seiner Bekehrungserklärung seine ‚Zuflucht‘ immer noch zum Erhabenen zu nehmen hat, nicht zu einem Mönche, daß aber diese Erklärung, wie es nach Buddhas Lebzeiten ja nicht anders mehr möglich war, einem Mönche gegenüber abgegeben werden darf (II, 90, Z. 11 f. *Mā kho maṃ tvaṃ, mahārāja, saraṇaṃ aḡamāsi, tam eva tvaṃ Bhagavantaṃ saraṇaṃ gaccha*, Worte des Mönches Mahā-Kaccāna, auf die der König Madhura Avantiputta dann erwidert: *upāsakaṃ maṃ bhavaṃ Kaccāno dhāretu*). 94 (II, 162 f.) behandelt den gleichen Fall mit denselben Worten und nur anderen Namen. Im Vinaya-Piṭaka dürfen wir eine Bestimmung darüber nicht suchen, weil dieser auf der Fiktion aufgebaut ist, daß der lebende Buddha die Bestimmungen darin erlassen habe. Daß aber Buddha

bei seinen Lebzeiten seinen Mönchen erlaubte, Bekehrungserklärungen anzunehmen, und daß die Bekehrten in diesem Falle ‚ihre Zuflucht zu Buddha . . .‘ nehmen sollten, ersehen wir aus MV. I, 12, 3 f. Die Lust an der mönchischen Kasuistik beginnt im M. zu erwachen. Auch 85 behandelt einen abnormen Bekehrungsfall. Dort gibt (II, 96, Z. 25 ff.) der sich bekehrende Prinz Bodhi keine Bekehrungserklärung ab und erklärt einem darüber sich wundernden anwesenden Dritten, seine Mutter habe schon, als sie mit ihm schwanger ging, diese Erklärung für ihn abgegeben, und dann noch einmal seine Amme, als sie ihn als Säugling auf dem Arme trug. — Aus der Geschichte der Bekehrung des Räubers Aṅgulimāla lernen wir schon die Formel kennen, mit der die Mönchsaufnahme erfolgt: *Buddho . . . tam ‘Ehi bhikkhūti’ tadā avoca; es’ eva tassa ahu bhikkhubhāvo*, ‚Buddha sprach da zu ihm: „Komm, Mönch!“; so wurde er zum Mönche‘ (II, 100, Z. 9 ff.). Im MV. heißt es von der ersten Mönchsgewinnung: *‘Ehi bhikkhūti’ bhagavā avoca . . . Sā’va tassa āyasmato upasampadā ahoṣi*. Die angeführte M.-Stelle, Z. 13 f., berichtet dann weiter, der Erhabene sei mit dem ehrwürdigen Aṅgulimāla als Famulus (*pacchāsamaṇa*) nach Sāvatti gewandert, setzt also schon Kenntnis des *pacchāsamaṇa* voraus, betreffs dessen z. B. MV. I, 25, 9 = CV. VIII, 11, 3 zu vgl. In M. 88 (II, 116, Z. 29 u. 117, Z. 9) wird erzählt, wie König Pasenadi dem Ānanda Stoff zu einem neuen Dreigewand schenkt und auf dessen ablehnenden Bescheid, er habe ja sein vollständiges Dreigewand (*paripuṇṇaṃ me ticivaraṃ* Z. 33), ihm rät, das seine unter die Mitbrüder zu verteilen, wie aber dann Ānanda den Stoff dem Erhabenen bringt. Hier spüren wir schon deutlich ein Interesse für die Regelung der Mönchskleiderfrage, die ja im Vinaya-Piṭaka so ausgiebig behandelt wird, vgl. z. B. MV. VIII, 5 ff., besonders die Bestimmung wegen des *ticivara* in MV. VIII, 13, 5, des *atirekacivara* ebd. 13, 6—8 und des *accekacivara* in Nissaggiya XXVIII, 1 (Vin. III, 261). Über den Vinaya-Inhalt von M. 91 s. oben S. 150 f. In 94 (II, 163) bietet der Brahmane Ghoṭamukha dem Mönch Udena eine Geldrente als fortlaufendes Almosen (*nicca-bhikkhā*) an, Udena aber antwortet (Z. 14 f.): ‚Brahmane, wir dürfen

kein Gold oder Silber annehmen¹, worauf der Brahmane sich erbietet, ihm ein Mönchsheim (*vihāra*) bauen zu lassen, aber auf Udenas Bitte vielmehr eine Kulthalle für die Gemeinde von Pāṭaliputta zu bauen verspricht. Das Verbot der Annahme von Gold oder Silber finden wir im Vinaya-Piṭaka wieder, MV. I, 56; Nissaggiya XVIII, 1 (Vin. III, 237), und merkwürdigerweise (aber doch nur zufällig?) handelt es sich in der Geschichte, die da den Anlaß für dieses Verbot abgibt, ebenfalls um einen Dauer-Stipendiaten (*niccabhattika*). Was die Ablehnung des angebotenen Mönchsheims anbetrifft, so ist vielleicht daran zu erinnern, daß nach CV. VI, 1 *vihāras* zuerst nicht erlaubt waren (*na kho gahapati bhagavatā vihārā anuññātā*). In 103 (II, 239—241) predigt Buddha gegen Zwietracht unter den Mönchen, ebd. 241 f. über das Verhalten gegenüber Mönchen, die sich ein Vergehen (*āpatti*) haben zuschulden kommen lassen. Über *āpatti* handelt auch das Vinaya-Piṭaka an vielen Stellen. M. 104 enthält die Aufzählung von sechs Gründen der Zwietracht unter den Mönchen und (II, 247, Z. 3 ff.) von viererlei ‚Gerichtsfällen‘ (*adhikarāna*): Zwietracht usw. und von sieben Arten der Erledigung dieser Fälle.¹ Wie sehr das Vinaya-Stoff ist, geht daraus hervor, daß diese Disziplinarfälle auch im Vinaya-Piṭaka, im IV. Buche des CV., zum Teil in wörtlicher Übereinstimmung, behandelt sind. In M. 124 gibt der Mönch Bakkula einem Befrager Auskunft, mit welcher Gewissenhaftigkeit er, seitdem er der Welt entsagt habe, in der Kleiderfrage und in anderen Fragen des mönchischen Lebens verfahren sei: Er erinnere sich z. B. nicht, jemals das Gewand eines Weltbürgers (*gahapaticivara*) angenommen, je mit dem Messer sein Gewand zugeschnitten, es mit einer Nadel genäht, es mit Farbe gefärbt zu haben (III, 126, Z. 1 f.). Dieses *gahapaticivara* ist auch Gegenstand der Erörterung in MV. VIII, 1, 3, 5 und in Saṃghādisesa IX, 2, 3 und X, 1 (Vinaya-Piṭaka III, 169 und 171), vom Schneiden und Färben des Gewandes ist z. B. in MV. VIII, 10—12 die Rede, wegen der Farbe vgl. auch MV. VIII, 29 und CV. X, 10, 5;

¹ Welche sieben auch schon in D. XXXIII, 2, 3 (XIV) aufgezählt sind.

vom Nähen des Gewandes mit der Nadel handelt MV. V, 11, 2. Daß diese Dinge zum Teil in anderem Sinne behandelt werden als im M. (in MV. VIII, 1, 34 erlaubt z. B. der Erhabene ausdrücklich das *gahapaticivara*. Bakkula will sich offenbar durch besonders strenge Observanz auszeichnen), ändert nichts an der Tatsache, daß der M.-Verfasser sich für sie, und also für Vinayafragen, schon interessiert. In M. 140 (III, 247, Z. 11 ff.) verweigert Buddha einem Mönche die zweite Weihe (*upasampadā*), weil er sich noch kein Almosengefaß (*patta*) und kein Mönchsgewand (*civara*) verschafft hat, und fügt hinzu: ‚Mönch, die Tathāgatas erteilen keinem die Upasampadā, der nicht Almosengefaß und Mönchsgewand vollständig hat.‘ Ganz entsprechend verordnet Buddha in MV. I, 70, 3: ‚Mönche, einem, der kein Almosengefaß und Mönchsgewand hat, darf die Upasampadā nicht erteilt werden.‘ Auf Z. 4 ff. der angeführten M.-Stelle spricht Buddha zu dem eben erwähnten Mönche, der ihn vorher mit *āvuso* ‚Freund‘ angeredet hat, weil er noch nicht wußte, daß es der Erhabene sei, der mit ihm redete: ‚Mönch, du hast allerdings einen Fehler gemacht . . ., daß du mich mit „Freund“ anredetest. . .‘ Daß auch die richtige Anrede an den Meister als zur guten Mönchs-erziehung, zum Vinaya, gehörig angesehen wurde, können wir wiederum dem Vinaya-Piṭaka entnehmen. In der Geschichte von der Lehreröffnung Buddhas in MV. I, 6, 11 f. heißt es von den fünf, zu denen Buddha da eben kommt, um ihnen als ersten zu predigen: ‚Sie redeten aber den Erhabenen mit Namen und mit „Freund“ an. Da sprach der Erhabene zu ihnen: „Mönche, redet den Tathāgata nicht mit seinem Namen und mit „Freund“ an. Er ist der vollendete vollkommen Erleuchtete!“ In M. 142 bringt Buddhas’ ehemalige Pflegemutter Mahāpajāpatī Gotamī ihm zwei Stücke *dussa*, was augenscheinlich ein besserer Stoff ist, zum Geschenk, die sie ihm selbst gewebt und als Bekleidungsstücke für ihn zugeschnitten hat. Der Erhabene lehnt das Geschenk ab, offenbar aus Anspruchslosigkeit, und rät, es der Mönchsgemeinde zu schenken. Daß das als Vinayafall empfunden worden ist, können wir aus MV. VIII, 1, 34 f. entnehmen, wo der Laienjünger Jivaka Komārabhacca ebenfalls zwei

kostbare Stücke *dussa* dem Erhabenen schenkt, die dieser annimmt, indem er gleichzeitig der Mönchsgemeinde erlaubt, auch bei den Weltkindern übliche Stoffe (*gahapaticivara*) zu tragen. In M. 146 kommt dieselbe Mahāpajāpati Gotami als Nonne mit fünfhundert anderen Nonnen zum Erhabenen und bittet um Predigt und Belehrung (III, 270, Z. 15 *anusāsatu*, Z. 17 *dhammikathā*, Z. 19 *ovadanti*). „Damals belehrten die würdigsten Mönche (*therā*) die Nonnen, einer nach dem andern der Reihe nach. Der ehrwürdige Nandaka (an dem die Reihe war) hatte aber keine Lust . . . Da sprach der Erhabene zu Nandaka: „Nandaka, belehre und berate die Nonnen, halte ihnen eine Predigt“.‘ Den Verfasser von CV. I, 1–4 hat zweierlei Vinaya-Stoffliches in dieser Erzählung gereizt: einmal, daß Gotami und ihre fünfhundert hier als ‚Nonnen‘ (*bikkhunī*) erscheinen, während sie in M. 142 nur als laiengläubige Buddha-Anhängerin auftritt. Er hat darum in X, 1, 1 ff. die Aufnahme eben dieser Gotami als Nonne und die Zulassung von Nonnen in Buddhas Weltentsagergemeinde als einen Vinayafall von größter Wichtigkeit behandelt und zweitens in X, 1, 4 als eins der Gebote Buddhas für die Nonnen die Forderung aufgestellt, daß sie alle vierzehn Tage einmal zu den Mönchen kommen müßten, um sich von ihnen belehren zu lassen (*ovādūpasamkamaṇa*). Vgl. auch CV. X, 9. Es kommt noch manches andere Vinaya-artige im M. vor, die Grenze des freundlich bewilligten Raumes ist aber erreicht und das Angeführte genügt ja wohl, des M.-Verfassers Interesse für ‚Vinaya‘-Fragen und damit aufs neue sein erzieherisches Bestreben zu erweisen.

Der dogmatische Buddha nach dem Dīghanikāya.

Von

R. Otto Franke.

In der Einleitung zu meiner Übersetzung des Dīghanikāya¹ glaube ich den Nachweis geführt zu haben, daß dieses Werk, wohl das älteste des südbuddhistischen Kanons und somit des buddhistischen Schrifttums überhaupt, einheitlich verfaßt ist und also keine bloße Sammlung von Reden Buddhas sein kann, wie die buddhistische Überlieferung es behauptet. An diesem Ergebnis noch zweifeln zu wollen, dürfte um so weniger angebracht sein, als inzwischen weitere Untersuchungen mir gezeigt haben, daß auch das in der kanonischen Reihenfolge auf den Dīgh. folgende Werk, der Majjhimanikāya, in ganz derselben Weise zusammenhängend entstanden sein muß und nicht eine einfache Aneinanderreihung von Reden Buddhas darstellen kann.² Vom SN. habe ich erst das 1. Buch auf den Zusammenhang seiner Suttas hin untersucht und auch in diesem den Gedanken bestätigt gefunden.³ Mit den noch späteren kanonischen Werken, die von diesem Gesichtspunkt aus noch nicht betrachtet worden sind, wird es schwerlich anders stehen.

¹ Dīghanikāya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons in Auswahl übersetzt, Göttingen, VANDENHOECK & Ruprecht, und Leipzig, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1913 (Quellen der Religions-Geschichte, herausgegeben im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Gruppe 8, Band 1).

² Vgl. des Verfassers Artikel in der ZDMG., Bd. 68, und in WZKM., Bd. 28, S. 261 ff.

³ S. Festschrift an E. Windisch, S. 196 ff.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes. XXVIII. Bd.

Daß der Dīgh. (und der Majjh.) nichts enthielte, was aus des sogenannten Buddha Munde stammt, ist damit aber natürlich nicht gesagt.¹ Nur dürfen wir uns nicht länger verhehlen, daß wir mindestens vorläufig gar nicht wissen können, wie viel oder wie wenig und was im einzelnen das ist, was wir für Aussprüche oder wenigstens für Gedanken des Buddha halten dürfen. Ob die Zukunft uns günstigere Aussichten eröffnen wird, müssen wir abwarten. Sind die kanonischen Werke also vorläufig für uns wertlos? Hat speziell der Dīgh. bei seiner zweifellosen Nichtauthentizität für uns noch Interesse und eine bleibende positive Bedeutung? Eine Antwort auf diese Frage soll im folgenden versucht werden.

Die Erkenntnis von der Hinfälligkeit der buddhistischen Tradition über die Genesis der kanonischen Texte hat das Gute, daß sie die Bahn frei macht für die Fragen nach der historischen Entwicklung jener Texte. Indem wir Abhängigkeiten der einzelnen Werke untereinander feststellen, gewinnen wir Anhaltspunkte für die relative Chronologie. Und während wir bei der Auffassung des Kanons als einer im ganzen oder überwiegend authentischen Überlieferungsmasse den Widersprüchen darin hilflos gegenüberstanden, gibt uns die historische Betrachtungsweise ein Mittel an die Hand, älteres und jüngerer zu sondern und so zu entscheiden, welches von zwei sich widersprechenden Elementen besser berechtigt ist. Und während wir bei der früheren Annahme, daß die einzelnen Werke aus lose aneinander gereihten, selbständig entstandenen Stücken zusammengesetzt seien, aus der Beziehung einer Textstelle auf ein Stück in einem anderen Werke keinen Schluß auf das zeitliche Verhältnis der beiden ganzen Werke zueinander ziehen durften, wird, wenn meine Ansicht richtig ist, daß die Werke jedes in innerem Zusammenhange

¹ Ist es denn, trotz meiner immer wieder ausgesprochenen ergänzenden Erklärungen, so furchtbar schwer zu verstehen, was ich mit der einheitlichen Abfassung meine, daß ich damit nicht meine, daß der Verfasser auch den ganzen Stoff aus sich hervorgebracht habe? Wenn man von einem Baumeister sagt, daß er ein Haus gebaut habe, meint man da, daß er auch die Ziegelsteine geformt habe und das Bauholz habe wachsen lassen? Warum trauen aber mir meine Kritiker zu, daß ich so etwas behaupte?

entstanden sind, nunmehr eine solche relative Chronologie der einzelnen Werke möglich werden. Es scheint nun, daß wir die ältesten Werke des Kanons schon zu einer solchen chronologischen Kette ordnen können. Ich möchte darüber das letzte Wort noch nicht in jeder Beziehung gesprochen haben, halte aber für annähernd sicher, daß der Dīghanikāya die älteste Grundlage der ganzen uns erhaltenen buddhistischen Literaturmasse bildet, daß auf ihm der Majjh. sich aufbaute,¹ auf diesen beiden der Suttanipāta,² auf diesen allen das Vinayaṭṭakāya und der Saṃyuttanikāya. Mehr möchte ich vorderhand nicht sagen. Da nun manches aus Werken, die erst an noch späterer Stelle dieser Stufenleiter stehen, schon in vorchristlichen Inschriften erwähnt ist, so werden wir vielleicht bald mit einiger Sicherheit von einer recht langen Kette von Werken, deren eines immer das andere voraussetzt, sprechen können, die von einem vorchristlichen Datum aus in die Vergangenheit zurückreicht, und die Altertümlichkeit namentlich der ältesten Werke dieser Kette könnte dann unter Umständen vielleicht sogar eine größere sein, als man bisher im Kielwasser der Tradition für sie vorauszusetzen hätte wagen dürfen. Wer diese Werke verfaßt hat, ist in Dunkel gehüllt. Für Indien ist das nicht auffällig, in den in Betracht kommenden vorchristlichen Jahrhunderten vielmehr das Normale. LEOP. VON SCHROEDER hat in einer Abhandlung ‚Orient und Individualismus‘ vom Jahre 1905 (wieder abgedruckt in seinen ‚Reden und Aufsätzen‘, Leipzig 1913, S. 236—244) sehr richtig die Tatsache betont, daß in der alten indischen Literatur die Autorenpersönlichkeiten zurücktreten, ‚im Ganzen‘ ‚verschwinden‘ (S. 239), daß ‚verhältnismäßig wenige Gestalten als scharfumrissene Persönlichkeiten hervortreten‘, und ‚daß der Begriff des geistigen Eigentums‘ ‚gar nicht zu existieren scheint‘ (S. 240). Daß die Werke, die wir als die buddhistisch-kanonischen kennen, die aber, wie gesagt, als ganze wohl Werke einzelner Schriftsteller sind, in eine von einem großen Namen gedeckte differenzlose Masse zusammengeworfen wurden, was um so leichter möglich war, als die

¹ Vgl. meinen Artikel in der Festschrift an WINDSCH.

² Vgl. meinen Artikel oben, S. 261 ff.

Sonderverfasser jeder von seinen Vorgängern oder der Grundquelle viel entlehnte und deren stereotype Redewendungen kopierte, so daß die Sprache der Texte auf den ersten Blick wie einheitlich aussieht,¹ braucht uns also nicht zu überraschen. Für die Bewertung des Inhaltes dieser Werke macht es wenig aus, ob er auf ‚Gotama Buddha‘, den Königssohn von Kapilavatthu, zurückgeht oder auf irgend einen Autor oder eine Reihe von Autoren sonst. Von irgend jemandem im vorchristlichen Indien sind ja diese Gedanken zweifellos gedacht worden. Diese Tatsache ist das kulturhistorisch vorwiegend Wichtige. Und wenn wir eine leidlich sichere Datierung auf eins oder wenige der nicht allerletzten Jahrhunderte v. Chr. für die ältesten buddhistischen Werke gewinnen, so können wir für diese historische Gewißheit die fragwürdige Tradition gern drangeben. Wird der traditionelle Buddha und sein Eigentumsrecht auf die Texte, die seinen Namen tragen, aber zum nicht greifbaren Schemen und ist der Dīghanikāya das allerfrüheste Sichere, bis zu dem wir vordringen können, so gewinnt er eine gar nicht hoch genug zu schätzende Bedeutung. Wenn überhaupt in irgendeinem Werke, so haben wir in diesem ältesten der buddhistischen Werke das vor uns, was in erster Linie als eine Verarbeitung, als eine Einkleidung von Lehren Buddhas in Frage kommen kann. Und auch wenn von dem, was darin steht, nichts auf den sogenannten Buddha, auf einen gewissen Gotama, zurückgehen sollte, so haben wir im D. doch das älteste Dokument für eine indische Lehre von welthistorischer Bedeutung anzuerkennen. Das ist die positive bleibende Bedeutung des D. Die Darstellung von Buddhas Person und Lehre wird hinfort, zunächst wenigstens, keine einheitliche sein dürfen, sondern sich in eine Reihe von Darstellungen auf Grund je eines der verschiedenen Werke des Kanons aufzulösen haben, damit wir Sicherheit gewinnen, nichts in das Bild hinein-gezeichnet zu haben, was ursprünglich nicht dazu gehört hat, und damit wir den Entwicklungsgang der Legende und des Lehrsystems klar überschauen. Auch wenn das Gesamtergebnis dieser zergliedernden

¹ Bei genauerem Zusehen aber enthält z. B. der Majjh. und SN. sehr wohl charakteristische Besonderheiten.

Betrachtungsweise manche Partien des Geltenden schließlich unverändert lassen sollte, so hat es doch seinen prinzipiellen Eigenwert und wird besondere Schlüsse ermöglichen.

Es folgt hier zunächst eine Zusammenfassung der buddhistischen Legende, wie sie aus dem Dīghanikāya sich ergibt, und zwar in diesem Aufsatz erst der Legende, nicht des individuellen Buddha Gotama, sondern des dogmatischen, typischen Buddha.

Es ist bekannt, daß vieles von dem, was wir aus späteren Werken über Gotama Buddhas Empfangenwerden, Geburt, Jugend, Weltentsagung, Erleuchtung und erste Wirksamkeit erfahren, schon im Sutta xiv des Dīghanikāya berichtet wird. Es bezieht sich da aber, was wohl oft nicht die gebührende Würdigung findet, weit überwiegend nicht auf den sogenannten historischen Buddha, den Mann namens Gotama,¹ sondern zu einem Teile auf eine mythische Gestalt, den angeblichen siebentletzten Buddha namens Vipassī (einiges sogar auf sechs solcher Buddha-Vorgänger), zum andern Teile auf einen dogmatischen Buddha-Typus, der nach ‚ewigem Gesetz‘ immer wieder unter den aufgezählten speziellen Umständen auf Erden Gestalt gewinnt, und nur ganz spärlich sind auch einige Einzelbemerkungen über Gotama Buddha eingestreut. An anderen Stellen des D. ist summarisch von den vollendeten, vollkommenen Buddhas der Vergangenheit und Zukunft die Rede (xvi, 1, 16f. = xxviii, 1f.; 5, 15; xx, 4). Es wäre sehr willkürlich und ungefähr das Gegenteil des methodisch Richtigen, wenn man behaupten oder auch nur als wissenschaftlich diskutabel Vermutung äußern wollte, daß diese dogmatische Buddha-Legende ein Abklatsch derjenigen des Gotama Buddha sei. Bis sichere oder wenigstens einigermaßen beachtenswerte Anhaltspunkte für die Berechtigung einer solchen Annahme gefunden werden, haben wir die Geschichten, die späterhin von Gotama Buddha, in Dīgh. xiv aber vom dogmatischen Buddha schlechthin oder vom Buddha Vipassī (und den fünf übrigen Vorgängern Gotamas) erzählt werden, aus dem Bericht über Buddhas Personalien auszuschneiden. D. h., sie sind nicht einmal Legende vom Gotama Buddha speziell,

¹ Dessen Personennamen Siddhattha überhaupt noch nicht erscheint.

geschweige denn Geschichte von ihm. Sie als Historie hinzunehmen, würde sich bei dem Charakter des Wunderbaren vieler dieser Stücke ja ohnehin größtenteils von selbst verbieten. Es scheint mir ziemlich deutlich auf der Hand zu liegen, daß zu der Zeit, als der D.-Verfasser sein Werk schuf, die Buddha-Idee ein vorhandener dogmatischer Begriff war, wohlgemerkt: vorhanden, aber als Begriff, nicht als historische Erinnerung. Es mag wohl sein oder wird wohl so sein, daß der D.-Verfasser, wie augenscheinlich den Vipassī,¹ so auch den Gotama Buddha nach dieser dogmatischen Schablone betrachtet wissen wollte. Das ist ja aber natürlich ganz ohne Belang, wenn wir nach Gotamas persönlicher Legende oder Geschichte fragen. Von dieser bloß dogmatischen Art sind alle Angaben von D. xiv, 1, 17—30. Es ist nach diesen Abschnitten ‚ewiges Gesetz‘ (*Ayam ettha dhammatā*, resp. *Dhammatā esā*), daß der Bodhisatta² aus dem Tusita-Himmel in den Mutterleib herniedersteigt (17), daß bei der Empfängnis in allen Welten einschließlich der Welten der Götter und des Satans (Māra) und in den finsternen Höllen ein unermeßlicher Lichtglanz entsteht³ und daß die Welt bebt (17), (auch nach xvi, 3, 15 bebt bei solch einem Anlaß die Erde), daß von der Empfängnis an vier Götter anwesend sind, um die schwangere Mutter und das Kind in ihrem Leibe vor Gefahr aus einer der vier Himmelsgegenden zu schützen (17), daß die schwangere Mutter vom Augenblick der Empfängnis an tugendhaft lebt (18) und kein Begehren nach einem Manne mehr empfindet (19), daß sie von dem Augenblicke an frei von Krankheit, Unbehagen und Schwäche ist und daß sie das Buddha-Kind in ihrem

¹ Wofür besonders D. xiv, 1, 17 bezeichnend ist, wo der Verfasser die Herabkunft aus dem Tusita-Himmel zugleich von Vipassī aussagt und ein ewiges Gesetz nennt.

² D. h., das Wesen, welches Buddha zu werden bestimmt ist.

³ Gegenüber den Parallelen des biblischen Religionskreises, soweit solche in Betracht kommen, macht es natürlich keinen Unterschied, ob diese Legenden dem ‚historischen‘ oder dem dogmatischen Buddha zugehören. Die der letzteren Art gewinnen wohl sogar dadurch, daß sie als nur dogmatische erwiesen werden, denn als solche sind sie wahrscheinlich als vor der Entstehungszeit des D. schon festgewurzelt zu betrachten, und der großen Wahrscheinlichkeit, daß einige, wie die Erleuchtung unter einem Baume, sogar schon auf die indogermanische Urmythologie zurückgehen, steht nicht ihr erst historischer Charakter im Wege.

Leibe sehen kann (21), daß sie erst nach genau zehn Monaten,¹ nicht nach neun bis zehn, wie es sonst wohl geschieht, entbunden wird (23), und zwar im Stehen (24), daß Götter, nicht Menschen, das Kind auffangen und vor der Mutter niederlegen mit den Worten: ‚Freue dich, Königin,² einen Gewaltigen hast du als Sohn geboren!‘ (25 und 26), daß das Kind bei der Geburt von Unsauberkeiten frei ist (27), daß zwei Wasserstrahlen aus der Luft, ein warmer und ein kalter, Mutter und Kind baden (28), daß der Bodhisatta, eben geboren, auf die Füße springt, sieben Schritte nach Norden zu macht, wobei ihm ein weißer Sonnenschirm³ nachgetragen wird, und, nach allen Himmelsrichtungen sein Gesicht wendend, die Worte ruft: Ich bin der erste in der Welt, ich bin der höchste in der Welt, ich bin der beste in der Welt, ich werde nicht geboren mehr, hinfort gibt’s keine Wiederkehr!‘ (29), und daß die Geburt, gerade so wie die Empfängnis, von einem gewaltigen Lichtglanz und Weltbeben begleitet wird (30, auch nach xvi, 3, 16 bebt die Erde, wenn ein Bodhisatta geboren wird). Es bebt ferner nach xvi, 3, 17—20 die Erde, wenn ein Tathāgata⁴ die höchste Erleuchtung gewinnt, wenn er ‚das Rad der Lehre in Bewegung setzt‘, wenn er auf das, was Leben heißt, (durch einen bloßen Denk- und Willensakt) verzichtet und wenn er dann tatsächlich abscheidet. Und in der Nacht, in der ein Tathāgata die höchste Erleuchtung gewinnt, und in der, in welcher er ins vollkommene Nibbāna eingeht, wird seine Haut hellglänzend nach xvi, 4, 37. Aus xxix, 27 ist als zum Wesen eines Tathāgata gehörig die Fähigkeit hervorzuheben, der Vorzeit sich zu erinnern, so weit zurück er will. Auch das Vorhandensein eines Schemas von zweiunddreißig Zeichen, an denen man erkennt, daß der Träger entweder zum Buddha oder zum Weltherrscher (*Cakkavattī*) bestimmt

¹ Gemeint sind Mondmonate, resp. Menstrualperioden, deren ja auch bei uns zehn gerechnet werden.

² Im Falle der brahmanischen Buddhas muß *devī* dann wohl durch *brāhmaṇī* ersetzt werden?

³ Königsinsigne.

⁴ D. h., ein Buddha, der den Heilsweg, welchen er predigt, vorher selbst zurückgelegt hat, s. Einleitung und Anhang 1 meines ‚Dīghanikāya‘.

ist (III, 1, 5; XIV, 1, 31 ff.; XXX, 1, 1 ff.), erweist ein Buddha-Dogma, wie auch die verwandte Cakkavatti-Theorie dogmatischer Natur ist. Selbst den Besitz von Mönchen,¹ Nonnen,¹ Laienjüngern und -jüngereinnen garantieren solche Zeichen dem Träger (XXX, 1, 8; 17; 2, 11; 14; 17 etc.), ja sogar die Anhängerschaft von Göttern, Dämonen, Schlangengöttern und Gandhabbas (a. a. OO.). Rein dogmatischer Natur ist auch der (in XIX, 14 vom Gotte Sakka gegenüber den Tāvatisa-Göttern ausgesprochene) Satz, daß in einer und derselben Welt zu gleicher Zeit immer nur ein Buddha erschiene.

Dazu kommen dann, wie gesagt, als wohl ebenfalls nur dogmatische Züge des typischen Buddha-Bildes die Angaben über den mythischen Buddha Vipassī (und dessen fünf Nachfolger; Vipassī erschien vor einundneunzig Weltperioden, Sikhī und Vessabhū vor einunddreißig, XIV, 1, 4). Alle sechs, auch aufgeführt in XXXII, 3, sind ja doch sicherlich nur konstruierte Paradigmata des Buddha-Typus. Wie sonderbar müßte es sonst erscheinen, daß z. B. von allen sechs einer wie der andere (und Gotama Buddha dann ebenso) die Erleuchtung unter einem Baume gewonnen haben soll (XIV, 1, 8). Daß die drei letzten Vorgänger Gotama Buddhas, Kakusandha, Konāgamana und Kassapa (5), nicht wie die drei ersten, Vipassī, Sikhī, Vessabhū (5), und wie Gotama Buddha als Adelige, sondern als Brahmanen klassifiziert werden — Konāgamanā auch in XXXII, 3, Str. 3 — könnte auf den ersten Blick individuell und historisch anmuten, ist es aber nicht. Nach D. XIV, 1, 4 sind die drei brahmanischen Buddhas in derselben letzten Weltperiode erschienen wie Gotama Buddha, Gotama mußte also vor ihnen durch irgend etwas ausgezeichnet werden. Im D. und in den Pāli-Texten überhaupt sind nun nicht die Brahmanen, sondern die Adelligen (Khattiya) der erste Stand. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß die Durchbrechung der dogmatischen Schablone zugunsten der Brahmanen nur den Zweck hatte, dem Gotama Buddha

¹ Abweichend von der D.-Übersetzung gebrauche ich mit Rücksicht auf das allgemeinere Interesse statt der unübersetzten Pāli-Worte hier doch lieber wieder die Bezeichnungen ‚Mönch‘ und ‚Nonne‘ für *bhikkhu* und *bhikkhunī* und ‚Asket‘ für *samaṇa*.

vor den drei Mit-Buddhas unserer Weltperiode mehr Relief zu geben. Vipassī, aus dem Geschlecht der Koṇḍañña¹ (6), war Sohn eines Königs (12), und seine Vaterstadt war die Königsresidenz (12). Dasselbe war der Fall mit den beiden folgenden, Sikhī und Vessabhū (5 und 12). Vipassī wurde achtzigtausend Jahre alt, Sikhī siebzigtausend, Vessabhū sechzigtausend, Kakusandha vierzigtausend, Konāgamana dreißigtausend, Kassapa zwanzigtausend² (7). In den Versen von XXXII, 3 drückt der Gott Vessavaṇa seine Verehrung für jeden der Sechs aus. Die Epitheta sind nichtssagend. — Auch in Zukunft werden, wie erwähnt, Buddhas erscheinen, und zwar in einer sehr fernen Zukunft, wenn die Menschen wieder achtzigtausend Jahre alt werden, der Buddha Metteyya, der Wiederbringer des goldenen Zeitalters (XXVI, 25 ff.). — Nach der Geburt des Vipassī fanden die brahmanischen Zeichendeuter an ihm die zweiunddreißig charakteristischen Merkmale des ‚Großen‘ und prophezeiten dem Könige aus ihnen, daß seinem Sohne zwei große Schicksalswege offen ständen: Wenn er später das Hausleben wählte, würde er ein weltbeherrschender König werden . . . , wenn er aber dem Weltleben entsagte, ein Vollendeter, ein Universal-Buddha, der die Welt entschleiern würde (31). Es folgt die Aufzählung dieser Kennzeichen (XIV, 1, 32). Auch an Gotama Buddha läßt der D.-Verfasser sie durch zwei Brahmanen feststellen, in D. III, 1, 5 ff. (und vgl. XXX), nur daß diese Feststellung nicht wie bei Vipassī gelegentlich der Geburt, sondern in der Zeit von Gotamas Lehrtätigkeit erfolgt. Der königliche Vater des Vipassī bestimmte vier Pflegerinnen für das Kind (34). Tag und Nacht wurde ein Schirm darüber gehalten (34). Das Kind gewann viel Liebe bei den Menschen (34). Seine Stimme wurde lieblich wie die eines indischen Kukuks (35). Schon gleich nach der Geburt besaß

¹ Auch die beiden folgenden sind Koṇḍaññas, die drei dann folgenden Kassapas.

² Daß der Verfasser a. a. O. den Gotama seine eigene Existenz in die Zeit verlegen läßt, wo die Menschen nur noch höchstens hundert Jahre alt werden, ist natürlich nicht als Beweis für den historischen Charakter Gotamas zu deuten. Wie hätte er es anders halten sollen mit jemandem, den er als noch in frischer Erinnerung lebend darstellen wollte?

es die Gabe des ‚himmlischen Auges‘, mit dem es bei Nacht wie bei Tage eine Meile in die Runde sehen konnte (36). Seine Augen blinzelten nicht (37). Im Schoße seines Vaters sitzend, entschied es Rechtsfälle¹ (37). Der König ließ ihm drei Paläste erbauen, für jede Jahreszeit einen besonderen (38). So lebte der Knabe und Jüngling tausende von Jahren dahin, bis er bei Gelegenheit von Ausfahrten Dinge kennen lernte, die ihm bis dahin unbekannt gewesen waren und die in ihm den Entschluß reifen ließen, der Welt zu entsagen (xiv, 2, 1): Er sah auf der ersten Ausfahrt einen gebrechlichen Greis und lernte die Geburt verwünschen, aus der das Altwerden folge (2, 2). Der König umgab ihn darauf mit allem, was ans Leben fesselt (2, 4). Auf einer zweiten Ausfahrt erblickte Vipassī einen schwer Kranken (2, 6), auf einer dritten einen Leichnam (2, 10), auf einer vierten einen geschorenen Weltentsagenden (2, 14). Nach diesem letzten Anblick ließ er den Wagenlenker allein nach Hause fahren, er selbst ließ sich Haar und Bart scheren und legte das Gewand der Weltentsagenden an (2, 15). Als die Bevölkerung der Residenzstadt davon hörte, folgten vierundachtzigtausend Menschen seinem Beispiele, entsagten ebenfalls der Welt und scharten sich um ihn (2, 16). Er aber entzog sich ihnen und entwich in die Einsamkeit (2, 16f.). Und er erkannte die Kette der Ursachen, aus denen Leiden, Alter und Tod entsteht, die sogenannte Kausalitätsreihe, bis zurück zu Wahrnehmung und zu Name und Gestalt als erstem gegenseitig sich bedingenden Ursachenpaare (2, 18f.), und den Weg zur Aufhebung von Leiden, Alter und Tod durch fortschreitende Aufhebung der bedingenden Ursachen (2, 20f.), und Wesen, Entstehung und Aufhebung der fünf Kategorien empirischer Affektion (der *upādāna-kkhandha*, 2, 22), und so wurde sein Geist durch Abkehr erlöst von den ‚Überschwemmungen‘ durch die weltliche Seinsauffassung (2, 22). Unter einem Pāṭali-Baume (*Bignonia suaveolens*) gewann er seine Er-

¹ Aus diesem dogmatischen Zuge ist dann in der Anwendung auf Gotama Buddha vielleicht die Erzählung der Mahosadha-Geschichten im Mahāummagga-Jātaka (546) geworden, zu denen auch die vom salomonischen Urteil gehört (Jāt., Band vi, S. 336 f.).

leuchtung (1, 8). Als er dann Bedenken hatte, ob er seine Lehre der Welt verkünden sollte, ob die Menschen sie verstehen würden (3, 1), und schon dem Entschlusse sich zuneigte, sie nicht zu predigen:

‚Was mühsam mir gelang zu schau,
Will ich der Welt nicht anvertraun,
Denn dafür sind die Menschen blind,
Die lieb- und haßbefangen sind.

Die Wahrheit, fremd und tief und fein,
Geht schwer nur dem Verständnis ein,
Sie wird von denen nicht erblickt,
Die Lust und Finsternis umstrickt.‘ (3, 2),

da erschien ihm der¹ große Brahmā (3, 3), und bat:

‚Wie einer auf des Felsgebirges Gipfel steht
Und nach den Menschen rings zu seinen Füßen späht,
So du auf deiner Lehre Zinnen steige,
Du Weiser, und hinab dein Antlitz neige
Und sieh die Menschheit rings, selbst gramentrückt,
Die kummervolle, die Geburt und Alter drückt!
Steh auf, du Held, an Siegen reicher Streiter,
Zieh durch die Welt, du reiner Wegeleiter!
Zu lehren, Herr, ist deine Pflicht,
Es mangelt an Erkennern nicht.‘ (3, 7.)

Vipassī ließ sich umstimmen:

‚Geöffnet sei’n der Toderlösung Tore
Für Gläubige mit aufmerksamem Ohre!
Ich wollt’ aus Furcht nur, Brahmā, vor Beschwerde
Das Hohe künden nicht der Menschenherde.‘ (3, 7.)

Die Verse sind dieselben, die dann Majjh. 26 (Bd. I, 168 Z. 4) und noch spätere Texte (*Mahā-Vagga* I, 5, 3ff. und *Samyuttanikāya* vi,

¹ Genauer ‚ein großer Brahmā‘, es gibt für den damaligen Volksglauben deren viele.

1, 1) als Dialog zwischen Gotama Buddha und Brahmā Sahampati bei der entsprechenden Gelegenheit, daß Brahmā den Gotama zur Lehrverkündigung überredet, vortragen. Das Spaßige an dieser Entsprerung ist, daß nicht nur an unserer Stelle D. xiv, 3, 2 die Verse des Vipassī, sondern auch an den späteren Parallelstellen die damit identischen des Gotama *pubbe assutapubbā* ,früher noch nie gehört‘ heißen. Für ein gläubiges Buddhistengemüt mußten sie doch aber, als Gotama sie gebrauchte, eigentlich als früher von seiten des Vipassī schon gehört gelten! Noch spaßiger ist, daß in D. xiv, 3, 2 sowohl wie in M. 26 Gotama selbst die Verse als ,früher noch nie gehört‘ bezeichnet. Wer nicht an die Echtheit der kanonischen Texte glaubt, der ist hier buddhismusfreundlicher als die Buddhisten, denn wer daran glaubt, der muß bekennen, daß der allwissende Gotama Buddha in M. 26 entweder gelogen oder wie der Sänger Homeros einmal geschlafen hat. Natürlich ist der einfache Sachverhalt der, daß Majjh. etc. aus D. gedankenlos abgeschrieben sind.

Vipassī erwog dann, wem er zuerst seine Erkenntnis anvertrauen sollte, und entschied sich für den königlichen Prinzen Khaṇḍa in der Residenzstadt Bandhumatī (also einen Bruder von ihm) und für Tissa, den Sohn des Hofpriesters (3, 8). In einem Parke bei der Stadt, in den er sich auf übernatürliche Weise mit Gedankenschnelle versetzte, ging diese erste Predigt vor sich (3, 8—10). Er belehrte die beiden Hörer schrittweise, predigte ihnen zuerst Freigebigkeit, sittliche Zucht, Himmelslohn, das Bedenkliche der Sinnengenüsse und den Segen des Freiwerdens von ihnen und erst dann, als er erkannte, daß sie fähig geworden seien, die Lehre aufzunehmen, die die höchste Lehre der Buddhas ist, auch die Lehre vom Leiden, von dessen Entstehung, von dessen Aufhebung und von dem Wege zur Aufhebung (3, 11). Auch z. B. in D. iii, 2, 21 heißt es, daß dieses ,die höchste Lehre der Buddhas‘ sei. Beide Hörer erklärten sich für bekehrt und baten um die Weißen (3, 12), die sie erhielten, worauf sie bald der Erlösung von den Überschwemmungen durch die weltliche Seinsauffassung teilhaftig wurden (3, 13). Beide wurden des Vipassī zwei Säulenjünger, wie jeder der sieben Buddhas von Vipassī bis

Gotama ein solches Jüngerpaar besitzt (1, 9). Es bekehrten sich dann in derselben Weise vierundachtzigtausend Einwohner der Residenzstadt zu Vipassī, erhielten die Weißen und gewannen die Erlösung (3, 14—17), dann ebenso die vierundachtzigtausend, die sich schon vorher um Vipassī geschart hatten, vor denen er aber geflohen war (3, 18—21). Besonders hervorgehoben wird ein Jünger namens Asoka, der sich dem Dienste des Vipassī widmete. Auch alle folgenden sechs Buddhas hatten solch einen Jünger, jedesmal nur mit anderem Namen (1, 11). Auch in xvi, 5, 15 setzt Gotama auseinander, nicht nur, daß jeder der Buddhas der Vorzeit einen besonders eifrigen, treuen dienenden Jünger gehabt habe, sondern auch, daß jeder zukünftige Buddha einen solchen haben werde. Vipassī schickte seine einhundertundachtundsechzigtausend Jünger als Apostel aus mit der Weisung, sie sollten die Lehre verkünden, ohne jemals zu zweien denselben Weg zu gehen, und alle sechs Jahre sollten sie zur Pātimokkha-Feier in die Residenzstadt zurückkehren (3, 22—27). Nach sechs Jahren geht diese Feier vorsich (3, 28).

Wie mit der Legende, so wird es leider auch mit der Buddha-Lehre stehen. Heißt sie ja doch geradezu *Buddhānaṃ sāsanam*, ,die Lehre der Buddhas‘, in xxxiii, 3, 1, Abschnitt (v): ,Da hat z. B. ein Mönch etwas zu tun. Der denkt: . . . Wenn ich das besorge, wird es für mich nicht leicht sein, ordentlich acht zu geben auf die Lehre der Buddhas.‘ Man könnte ja diesen Plural auch als Pluralis majest. erklären wollen, der in indischen Texten sehr beliebt ist. Die vorhin erwähnte Wendung ,die Lehre . . . die die höchste Lehre der Buddhas ist, die Lehre vom Leiden‘, macht das aber sehr unwahrscheinlich, denn diese Lehre ist ja sicher nicht nur die des Vipassī, sondern bekanntlich vor allem auch die des Gotama. Ebenso ist ja die Kausalitätsformel und die Lehre vom Entstehen und Vergehen von Gestalt, Gefühl etc. ein Lehrelement Gotamas und nach xiv, 2, 18ff. und 22 von Vipassī. Wenn wir nicht auch von der Lehre schon von vornherein große Stücke als ,dogmatischen Lehrtypus‘ abtrennen und für sich behandeln oder gar die ganze Lehre als dogmatisch-typisch hinstellen, so gibt uns das Recht dazu nur der Umstand, daß, im Unterschied von der Legende, der konkrete Inhalt der Lehre uns

im D. nicht vorwiegend als von Vipassī verkündet oder unter dem Gesichtspunkt einer allgemeinen, ewig-gesetzmäßigen Lehrverkündigung vorgetragen wird, sondern überwiegend, bzw. ausschließlich als von Gotama Buddha verkündet. Wie ich in der Legende alles, was der D. dem Gotama oder auch nur unter anderen auch dem Gotama ausdrücklich zuerteilt, diesem belassen habe, so werde ich es später auch mit der Lehre halten, freilich nur vorläufig, bis zur Untersuchung der Herkunft der einzelnen Lehrstücke. Man wird aber schon hier zugestehen müssen, daß der Zweifel eine starke Berechtigung hat, ob nicht auch von einer Lehre des ‚Buddha‘ schon gesprochen wurde, bevor man die Lehre des oder eines angeblichen Gotama Buddha formulierte. Daß nicht nur der D.-Verfasser, sondern auch Gotama selbst in des D.-Verfassers Darstellung außer den schon genannten noch einige andere Elemente von Gotamas Lehre und Ordnung mit Selbstverständlichkeit auch auf die mythische Vorzeit überträgt, gibt solchen Zweifeln noch mehr Nahrung. In xxvi, 3—8 erzählt Gotama Buddha, daß schon Daḥanemi und andere Welt-herrscher grauer mythischer Vorzeiten Haupt- und Barthaar sich hätten abschneiden lassen, die gelb-roten Gewänder angelegt hätten und aus dem Heim in die Heimatlosigkeit gegangen wären, wie z. B. II, 41 Gotama es unter dem Einflusse seiner eigenen Predigt geschehen läßt. Auch die Uposatha-Feier lassen dieselben Paragraphen schon jene mythischen Herrscher begehen. Und in xxx, 1, 4 will Gotama Buddha selbst sie in früheren Existenzen begangen haben. Man wird vielleicht einwenden, es sei ja bekannt, daß die Uposatha-Feier schon brahmanischer Brauch gewesen sei, als der Buddhismus sie angenommen habe. Mit diesem Einwande ist aber der Zweifel nicht aus der Welt geschafft, denn es ist natürlich zweierlei, ob etwas schon kürzere oder längere Zeit vor Buddha Brauch war oder ob es in mythische Vorzeit zurückverlegt wird. Daß dieses Lehr-element eben vor Buddha schon vorhanden war, das wird ja auch so zugegeben. Das aber ist das, worauf es in letzter Linie ankommt. Ebenso steht es damit, daß Buddha die vier ersten großen Verbote (des Tötens, Stehlens, der Unkeuschheit, der Lüge) seines Heilweg-

schemas (II, 43 f.) schon von jenen erwähnten mythischen Welt-herrschern eingeschärft sein läßt (xxvi, 6).

Nun ist aber natürlich zu fragen, woher denn der dogmatische Buddhabegriff gekommen sei. Vom Himmel gefallen kann er nicht sein. Irgendwohin muß er zuerst gehaftet haben. Ich kann nur nicht glauben, daß dieses Irgendetwas die historische Stifterperson gewesen sein müsse und daß der dogmatische Buddha und die mythischen Vor-Buddhas nur Abklatsche des ‚historischen‘ gewesen seien.¹ Um das behaupten zu können, müßte man doch erst sicher wissen, ob der Lehrer, den wir Gotama nennen, wirklich von Anfang an für einen ‚Buddha‘ galt. Und selbst wenn es so gewesen wäre, wäre die Frage, um die es sich handelt, doch nicht beantwortet, sondern nur in ein anderes Fach geschoben, denn es bliebe dann zu fragen: Wie kam man dazu, Gotama als Buddha zu schildern? Woher kam das ‚Buddha‘-Element in die Überlieferung vom Stifter des Buddhismus? Das Vorhandensein solch eines Elementes mythischer Art als Koeffizienten in der Gotama Buddha-Figur wird ja doch wohl kein Vernünftiger leugnen wollen. Und wenn die mythologisierende Buddha-erklärung abgewirtschaftet zu haben scheint, so liegt das nur an der in der Tat sehr unglücklichen Art, wie sie gehandhabt worden ist. Die Mythendichtung war keine lebendige mehr, als sie mit dem Stifter des Buddhismus in Berührung geriet; ein fertiger, alter Mythos, dessen Sinn für die, die ihn handhabten, gar nicht mehr verständlich, und der wahrscheinlich schon so und so oft anderen großen Persönlichkeiten wie ein Mantel umgehängt worden war (ich erinnere z. B. an einige verwandte Züge in der Kṛṣṇa-Legende²), legte sich auch um die Gestalt des großen Denkers, der Buddha heißt. Denn

¹ Es ist eine sehr große Kühnheit, anzunehmen, wir besäßen Knochenreste dieses ‚historischen‘ Buddha. Ich habe das kürzlich an anderer Stelle auseinander gesetzt, obgleich es nach Senarts und Aug. Barths Artikeln (J. As. x. Sér. T. VII p. 132—136, bzw. J. des Sav. 1906, p. 541—554) nicht nötig hätte sein sollen.

² Ferner ist aus dem Inhalt des Rāmāyaṇa die Erzählung hervorzuheben, daß dessen Dichter Vālmīki dieses Kunstpos dichtete auf Verlangen des Brahmā, geradeso wie nach D. XIV Buddha Vipassī seine Lehre erst auf die Bitte Brahmās hin zu predigen sich entschloß.

zweierlei ist für ein richtiges Verständnis des Naturmythus zu beachten: Er wird, wo er zu Menschenschilderung benutzt wird, nicht erst für die menschliche Persönlichkeit, die er umkleidet, geschaffen, und er arbeitet nicht pedantisch mit Einzelheiten. Es ist schon ein ganz unheilvoller Irrtum, daß irgend eine Götterfigur nichts als eine Personifikation von Sonne, Mond oder einem Sterne u. a. sei, so sehr er auch geherrscht hat und noch herrscht. Daß gar z. B. der Arzt Jivaka ein personifizierter Jahresabschnitt sei, Uddaka Rāmaputta der Stern α Orionis, in Auffassungen solcher und ähnlicher Art darf sich Mythologie und Sagenklärung nicht verirren, wenn sie ernst genommen werden will. Es steht hier nicht Raum genug zur Verfügung, die ganze Buddha-Legende daraufhin zu untersuchen, wie viele ihrer Elemente wahrscheinlich oder möglicherweise aus dem Göttermythus stammen und also nicht erst der Abstraktion von der historischen Stifterperson her ihr Dasein verdanken. Nur einiges will ich kurz andeuten. Die Theorie von den Weltperioden (s. oben p. 418) ist aus der alten indischen Mythologie übernommen. Schon im R̥gveda ist sie bis zu einem gewissen Grade vorhanden. Indra z. B. inauguriert mit seinem Siege über den bis dahin herrschenden Vṛtra eine neue Welt, er stemmt Himmel und Erde auseinander, stützt die Erde, festigt die wankenden Berge, läßt die Wasser aufs neue strömen, zeugt Sonne, Tag und Morgenröte, setzt die Sonne wieder an den Himmel usw. Wegen einer Stelle im Atharvaveda, x, 8, 39f., hat ferner Jacobi den Glauben an die Weltperioden für vorbuddhistische Zeiten angenommen in den GGA. 1895, S. 210. Daß schon R̥gveda und Atharvaveda von verschiedenalten Göttern, von verschiedenen Göttergenerationen sprechen, das wenigstens hat auch MACDONELL, Vedic Mythology, S. 17 hervorgehoben. Der Flutmythus des Śatapatha-Brāhmaṇa, I, 8, 1, 1ff. setzt den Glauben mindestens an ein Vergehen und Wiederentstehen des Lebens in der Welt lange vor dem Buddhismus voraus. Ist es da noch die eine die Flut überdauernde und eine neue Welt des Lebens begründende und beherrschende Manu-Gottheit (denn Manu ist im Grunde Urgott und als solcher der Stammvater der Menschheit), so hat im Mahābhārata dieser eine Manu sich

zu (zunächst) sieben entfaltet, die sieben große Zeitperioden beherrschen. Und diese sieben Manus sind, wie schon WINDISCH, Buddhas Geburt, Leipzig 1908, S. 97 vermutet hat, vielleicht die Vorbilder der sieben Buddhas, resp. gehen mit ihnen zusammen auf eine gemeinsame Quelle zurück. Man kann nämlich auch an den ṛgvedischen Götterkreis der sieben Ādityas als (mittelbaren) Prototyp denken, wobei übrigens daran zu erinnern ist, daß ein Epitheton Gotamas, *ādiccabandhu*, ihn als ‚Verwandten‘ entweder ‚der Ādityas‘ oder ‚der Sonne‘ bezeichnet (da Sanskrit *āditya*, Pāli *ādicca*, auch die Bedeutung ‚Sonne‘ hat), und außerdem, wie ebenfalls WINDISCH a. a. O. es schon getan hat, auch an die sieben Sänger (*R̥ṣi*) des R̥gveda. Die Namen Kaśyapa und Gotama von zweien dieser R̥ṣis entsprechen ja auch, wie wiederum WINDISCH a. a. O. mit Hinweis auf Śatapatha-Brāhmaṇa xiv, 5, 2, 6 schon bemerkt, dem Eigennamen Kassapa des vorletzten Buddha und Familiennamen Kassapa der drei dem Gotama unmittelbar vorangehenden Buddhas (D. xiv, 1, 6) und dem Namen Gotama des sogenannten historischen Buddha (z. B. ebda), und Kaunḍinya, die Sanskritform zu Koṇḍañña‘ (dem Familiennamen von Vipassī, Sikhī und Vessabhū nach D. xiv, 1, 6) ‚findet sich wenigstens unter den R̥ṣi-Namen eines alten Vaiṣṇava, Śatapatha-Br. xiv, 5, 5, 20‘. Gotama heißt im D. einmal (xxxii, 3, Str. 4) auch Aṅgīrasa. Diesem Namen entspricht im Sanskrit entweder Aṅgīrasa, der Name eines der vedischen R̥ṣis, oder Āṅgīrasa, das Patronymicum davon. Der vedische Gotama gehört zu den Āṅgīrasa! Es scheint der Erwägung wert, ob die sieben R̥ṣis nicht nur eine legendär gewordene Form von sieben alten Gottheiten und also mit den Ādityas verwandt sind. Es gibt wenig in der ältesten indischen Literatur, das nicht in irgend einer Art von der Gottheit hergeleitet wurde. — Im Mahābhārata liegt auch der ‚Kalpa‘-Gedanke vor, z. B. in dem Satze von den ‚Tagen‘ und ‚Nächten‘ des Brahmā, d. i. von der sich wiederholenden Neuentstehung und Wiedervernichtung der Welt (z. B. Mahābh. Bombyer Ausg. III, 188, 85 = Kalkuttaer Ausg. 12890 und III, 189, 42), der ja auch im Digh. I, 1, 32 etc. und I, 2, 2ff. etc. und dann in den Aśoka-Inschriften zum Ausdruck kommt. Auch in

der Śvetāśvatara-Upaniṣad (s. DEUSSENS ‚Sechzig Upanishads des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt, Leipzig 1897, S. 288ff.) ist der Mythos von den Weltperioden verschiedentlich angedeutet. Ist auch die Frage der Datierung von Mahābh. und Śvet.-Up. und von beider Werke zeitlichem Verhältnis zur buddhistischen Literatur keine klare, so ist doch wenigstens so viel wohl sicher, daß die angeführten Stellen zusammen mit dem Dīgh. eine solche Verbreitung und solches Eingewurzeltsein des Weltperioden-Mythos erweisen, daß wir ihn für die Entstehungszeit der ältesten buddhistischen Literatur als schon vorhanden unbedenklich werden voraussetzen dürfen. Auch der Satz, daß zu gleicher Zeit immer nur ein Buddha in der Welt vorhanden sei (xix, 14; xxviii, 20), steht mit dem Brahmā-Tag- und dem Manu-Perioden-Mythos in Einklang. (Da aber innerhalb eines Kappa nach Dīgh. xiv, 1, 4 mehrere Buddhas nacheinander folgen können — nur daß sie nicht gleichzeitig sind — so hängt die Sieben-Buddha-Lehre wohl enger zusammen mit der Sieben-Manu-Lehre als mit der Brahmā-Tag-Lehre.) Auch die Namen der mythischen Buddhas können, wenigstens so weit sie durchsichtig sind, ganz gut Götternamen gewesen sein. *Vipassī*, Sanskrit *Vipaśyī*, bedeutet ‚der nach allen Seiten Sehende‘, was gewiß eine gute Bezeichnung für eine Gottheit ist. Der Name liegt im Sanskrit auch in einer falschen Rückübersetzung als *Vipaścit* vor und bedeutet in dieser Form nicht nur einen Buddha, sondern auch Gott Indra. Über *Vipassī* erfahren wir aus D. xiv, 1, 37 weiter, daß er ‚ohne Augenblinzeln blickte wie die Tāvātimsa-Götter‘ und daß er mit Rücksicht darauf seinen Namen *Vipassī* erhalten hätte. Hier ist direkt zugestanden, daß es eine göttliche Eigenschaft ist, die der Name *Vipassī* andeutet. Schon im Rgveda III, 59, 1 heißt es von dem großen Gotte Mitra, daß er ‚ohne Blinzeln auf die Völker blickt‘. Der tiefe Sinn ist natürlich, daß die Gottheit in ihrer Wachsamkeit nie ermüdet und alles sieht. — Der Name des zweiten Buddha, *Sikhī*, bedeutet ‚Flammen habend‘ und ist im Sanskrit als *Śikhī* eine Bezeichnung des Feuers und des Feuergottes. Der Name des dritten, *Vessabhū*, wird im Sanskrit repräsentiert durch *Viśvabhū* und bedeutet, wenn diese Form nicht Produkt einer falschen Rück-

übersetzung ist, ‚alles seiend‘, ‚sich zu allem entfaltend‘, was eine vorzügliche Benennung der pantheistischen Gottheit, also z. B. des Brahmā, sein würde. Denkbar wäre auch, daß vielmehr Sanskrit *viśvabhuj* ‚alles verzehrend‘ die Grundform wäre (so heißt ja auch wenigstens in Mahāvīyutpatti 2 der entsprechende Sanskritname), welches Wort ebenfalls sehr passend die pantheistische Gottheit als die alles wieder zerstörende bezeichnen könnte und in der Tat auch verschiedene Götter (Mahāpuruṣa, Viṣṇu, Indra) bezeichnet. Die Herkunft und Bedeutung von *Kakusandha* ist dunkel, ebenso von *Konāgamana*. Sollte die Sanskritform des letzteren Namens *Kanakamuni* (so im Divyāvadāna S. 333, Mahāvastu I, S. 318 und in Mahāvīyutpatti 2) die ursprünglichere sein und *kanaka* = ‚Gold‘ darin stecken, so könnte dieser Name mit der lichtgöttlichen Natur zusammenhängen (vgl. unten S. 430). *Kassapa*, der persönliche Name des letzten und nach xiv, 1, 6 auch der Familienname der drei letzten Buddhas vor Gotama, entspricht lautgesetzlich entweder Sanskrit *Kaśyapa* oder Sanskrit *Kāśyapa*. *Kaśyapa* wenigstens ist ein Gottesname, ‚ein bestimmtes Wesen göttlicher Art neben oder identisch mit *Prajāpati*‘. *Prajāpati*, ‚Herr der Wesen‘, ist ein alter Name der umfassenden Allgottheit. Dem Namen *Gotama* selbst endlich kann im Sanskrit sowohl *Gautama* wie *Gotama* entsprechen. *Gautama* ist schon Name mehrerer alter vorbuddhistischer, darunter auch mythischer, Persönlichkeiten, so daß es wohl auch ein alter Gottesname sein kann und auf jeden Fall ein schon aus der Vorzeit überkommener Name ist. Sanskrit *Gotama* aber würde etymologisch wohl als Superlativ von *go* ‚Stier‘ zu deuten und also als ‚der stärkste Stier‘ zu übersetzen sein. Da im Rgveda ‚Stier‘ eine häufige bildliche Bezeichnung der Götter, z. B. des Indra, ist, so könnte also auch der Buddha Gotama seinem Namen nach ursprünglich eine Gottheit gewesen sein. Es ist hier daran zu erinnern, daß eines der charakteristischen Merkmale des Buddha nach D. xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2 ist, daß er ‚Augenwimpern wie ein Stier hat‘ (*gopakhumō*). Der Name des zukünftigen Buddha *Metteyya* (Sanskrit. *Maitreya*) hängt indirekt mit dem des vedischen Gottes *Mitra* zusammen.

Nach D. xiv, 1, 15 hat Gotama Buddha sein Wissen von den sechs Buddhas der Vorzeit aus eigener übermenschlicher Erinnerungskraft, es ist ein ‚Tathāgata‘-Wissen, also nicht ein Wissen des gewöhnlichen Menschen, der die mystischen Errungenschaften des Heilsweges noch nicht gewonnen hat, und die Götter teilen dieses Wissen dem Tathāgata mit. Daraus geht klipp und klar hervor, daß der Verfasser dieser Stelle es nicht für ein traditionelles und also jedem zugängliches Wissen hielt. Damit ist die Ansicht derjenigen Forscher widerlegt, die die sechs Vorbuddhas oder diesen und jenen von ihnen für historische Personen halten.¹ Die Buddhas (und besonders Gotama) zeigen auch gewisse Zusammenhänge mit Brahmā: Gotama heißt in iv, 6 und v, 7 ‚brahmāgleich aussehend und -glänzend‘ (*brahmavaṇṇī brahmavaccasī*), er und Vipassī (und also die Buddhas überhaupt) heißen in xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2; 10; 12 ‚schlankgliedrig wie Brahmā‘ und ‚mit Brahmās Stimme begabt‘ (das sind zwei von den ‚zweiunddreißig Kennzeichen‘), und in xxvii, 9 heißt der Tathāgata *brahmakāyo*, ‚den Körper Brahmās habend‘.

Von den zweiunddreißig Kennzeichen des ‚Großen‘ (xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2), d. h. sowohl des ‚Buddha‘ wie des ‚Cakkavattī‘, sind überhaupt mehrere deutlich göttlicher Herkunft. Die langen Finger und die langen Arme bezeichnen wohl die weitreichende göttliche Allmacht, das in einer Höhlung versteckte Zeugungsglied vielleicht² die im Inneren der Dinge und Wesen verborgen wirkende göttliche Zeugungskraft, der goldene Glanz des Körpers (auch in der Pukkusa-Geschichte von xvi, 4, 37) charakterisiert die Buddhas als lichte Gottheiten. Die Buddhas haben vierzig lückenlose, gleichmäßige, hellstrahlende Zähne, also mehr als gewöhnliche Menschen, außerdem eine übermäßig große Zunge und die Kinnladen eines Löwen. Sie

¹ WALLESEERS Ansicht (Die philosophische Grundfrage des älteren Buddhismus S. 58), daß Vipassī eine historische Person sei, hat schon OLDENBERG, Buddha², S. 266 = 6. Aufl., S. 260, abgelehnt. — Ob vielleicht die Sechszahl der Sektenstifter, die im D. dem Gotama gegenüber gestellt werden, ein Reflex der Sechszahl seiner mythischen Vorgänger ist, kann nur Gegenstand von Vermutungen sein.

² Natürlich können aber auch einfache Gründe der Schamhaftigkeit die Angaben hierüber veranlaßt haben.

sind also, wenn man dem Sinne dieser Eigenschaften auf den Grund geht, augenscheinlich als große Fresser charakterisiert. Daß das wirklich auf die Buddhas direkt gemünzt sei, ist ganz undenkbar, schon deshalb, weil Gotama in den kanonischen Texten immer als außerordentlich mäßig im Essen geschildert wird. Nur als altes Erbstück sind jene Epitheta verständlich. Im Ṛgveda hat Gott Agni hellstrahlende Zähne (v, 7, 7) und frißt ‚mit seinen scharfen Zähnen‘ die Wälder (i, 143, 5). Eine große Fresserin ist auch die pantheistische Gottheit, die alles Leben wieder in sich hineinfrißt, wie es aus ihr hervorgegangen ist. So ist ja im 11. Gesange der Bhagavadgītā des vi. Mahābhārata-Buches der universale Gott Viṣṇu-Kṛṣṇa als solcher Verschlinger geschildert. — Was die weiße oder hellglänzende (*odāta*) ‚Wolle‘ (*uṇṇā*) mitten zwischen den Augenbrauen der Buddhas bedeutet, die in den bildlichen Darstellungen die Form eines Kreises oder einer runden Fläche hat, ist nicht sicher. Aber wenn sie ein Bild der Sonne und mit dem dritten Auge Śivas mitten auf der Stirne zu vergleichen sein sollte (Mahābhārata xiii, 140, 30), wie SENART (Journal Asiatique, 7. Série, T. 2, 1873, p. 268f.) will, dann wären auch durch sie die Buddhas deutlich als Formen der pantheistischen Universalgottheit charakterisiert. Die Sonne heißt im Ṛgveda z. B. das Auge Mitras und Varuṇas (vii, 61, 1; 63, 1; x, 37, 1) oder auch das Auge Mitras, Varuṇas und Agnis (i, 115, 1). Nach x, 90, 13 entstand aus dem Auge des Urwesens (*Puruṣa*) die Sonne. Daß die Buddhas Schwimmhäute an Händen und Füßen gehabt haben sollen, charakterisiert sie deutlich als Erben der Ur- und Universalgottheit, die nicht nur deshalb auch im Wasser wohnt, weil sie überall wohnt, sondern weil sie als Urwesen mit dem Urwasser zusammen gehört und weil sie wie das Urwasser die Welt umgibt und trägt. Auch Varuṇa, der ‚Umfassende‘, kleidet sich im Ṛgveda (ix, 90, 2) ‚in die Wasser‘ und ist späterhin geradezu Meergott geworden, Agni verbirgt sich im Wasser (x, 51, 1), die Wasser gebaren ihn (x, 121, 7) etc. — Auf den Händen und Füßen der Buddhas waren tausendspeichige Räder zu sehen. Das Rad ist im Indogermanenglauben ein Symbol des allumfassenden Wesens der Universalgottheit, wie hier

nicht näher nachgewiesen werden kann. Für unsere augenblicklichen Zwecke genügt ja auch der Hinweis auf Ṛgveda I, 32, 15, wo es von Gott Indra heißt: ‚Er herrscht über die Völker und umfaßt sie wie der Radkranz die Speichen.‘ Von dieser Grundidee aus ist auch das Rad oder der Reif als Symbol der Weltherrschaft und dann der Königsherrschaft verständlich. Daher heißt z. B. die mythische¹ Figur des weltbeherrschenden Königs im D. ‚Raddreher‘ (*cakkavatti*), unter seinen sieben Attributen ist ausdrücklich auch das tausendspeichige (xxvi, 4) Rad genannt (z. B. III, 1, 5 und xxvi), in xxvi, 2 ff. heißt einer der vorzeitlichen Cakkavattis Daḥhanemi, ‚der mit festem Radkranz‘, das Rad gewinnt dem Cakkavatti die ganze meerumgürtete Erde (xxvi, 7). Darum gibt es nach Majjh. 115 (III, 65) in einer und derselben Welt zu gleicher Zeit nur einen Cakkavatti, und darum haben Vipassī und Gotama als Erben der alten Gottheit so enge Beziehung auch zur Cakkavatti-Idee; aus ihren charakteristischen Merkmalen ist zu erkennen, daß sie entweder Cakkavattis oder Buddhas sein werden, und Gotama Buddha wird wie ein Cakkavatti bestattet. Auch das angeborene ‚Diadem‘ (*uṇhisa*, xiv, 1, 32 und xxx, 1, 2) und der dem unmittelbar nach der Geburt sieben Schritte gehenden Kinde nachgetragene Sonnenschirm kennzeichnet ja vielleicht den Vipassī und Gotama als Herrscher, d. h., im letzten Grunde als die weltbeherrschende Gottheit. In Majjh. 89 (II, 119, Z. 27) legt König Pasenadi vor dem Eintreten bei Gotama Schwert und *uṇhisa* ab. Danach erscheint es möglich, daß letzteres ein Zeichen königlicher Würde war, dessen Pasenadi sich hier aus Höflichkeit begibt. Der Sonnenschirm ist in Indien zweifellos königliches Insigne. Vielleicht ist es, weil sie eigentlich göttliche Weltherrscher sind, daß Vipassī, Sikhi und Vessabhū sowohl wie Gotama als Königssöhne geboren werden. — Daß das eben geborene Buddha-Kind auf die Füße springt und sieben Schritte macht, erinnert an Ṛgveda IV, 18, wo der Sänger vom eben geborenen Gotte Indra rühmt (GELDNER-KAEGI,

¹ Mit Genugtuung stelle ich fest, daß auch E. KUHN in der Festschrift, Wilhelm Thomsen dargebracht, Leipzig 1912, S. 217, Senarts Ansicht von der mythischen Natur der Cakkavatti-Idee teilt.

Siebzig Lieder des Rigveda, S. 63): ‚Jetzt wirft bei Seite dich die junge Mutter . . . und jetzt erhebt in aller Kraft sich Indra.‘ Darin, daß alle Götter und überirdischen Wesen den Gotama verehren, kann ebenfalls der Gedanke von seiner Göttlichkeit nachwirken. Nach D. xxx, 1, 11 ist derjenige, der gewisse von den genannten Merkmalen (die Langfingrigkeit, die brahmägliche Geradgliedrigkeit etc.) hat, ‚langlebig‘, kein Mensch ist imstande, ihn vor der Zeit zu töten. Das kann ein Nachklang der Idee von der Ewigkeit der alten Universalgottheit sein. In xvi, 3, 23 erzählt Gotama, in den Götterversammlungen, sogar in den Brahmägötterversammlungen, in denen er gepredigt habe, habe niemand ihn von den Göttern unterscheiden können, und wenn er darin geredet habe und wenn er dann vor ihren Augen verschwunden sei, habe niemand von ihnen zu unterscheiden gewußt, ob da ein Gott oder Mensch zu ihnen gesprochen habe und vor ihren Augen verschwunden sei. Daß die ganze Welt in Bewegung gerät in den großen Augenblicken der Buddha-Karriere, daß sie bebzt, daß der Donner rollt, daß unermeßlicher Lichtglanz hervorbricht, daß Wasserströme vom Himmel fallen usw., ist ganz stilgerecht, wenn es eigentlich die universale Weltgottheit ist, die da geboren wird, zur Höhe steigt und schließlich untergeht. Es ist auch mit zu beachten, daß der typische Buddha als Gott aus dem Tusita-Himmel in den Schoß seiner Mutter herniedersteigt. Übrigens hat auch hierfür schon der Ṛgveda vielleicht eine Art Vorbild geboten, dort heißt es in VII, 6, 6, Vaiśvānara Agni, der ‚universale‘ Agni, habe sich in der Eltern Schoß niedergelassen. Daß Gotama imstande ist Wunder zu tun und solche tut, könnte auch als Ausfluß seiner göttlichen Natur gedacht werden. Wir wollen aber darauf kein Gewicht legen, weil Gotama selbst im D. diese Fähigkeiten als Errungenschaften des erfolgreichen Emporsteigens auf dem Heilswege erklärt. Das ‚himmlische Gesicht‘, das nach D. II, 95 erst auf dem Heilswege errungen wird, ist freilich nach xiv, 1, 36 dem Vipassī gleich angeboren.¹

¹ Daß Vipassī und Gotama ihr Epitheton *bhagavā* ‚Erhabener‘ mit Gott Viṣṇu-Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā teilen, darf als Beweisgrund deshalb nicht angeführt

Auf einen negativen Umstand muß aber zum Schluß noch hingewiesen werden, der trotz seiner negativen Natur sehr wichtig ist und, obgleich er mit dem D. direkt nichts zu tun hat, doch in unsere Betrachtung hineingehören dürfte. Die älteste (einheimisch-)¹ indische Bildhauerkunst hat weder Gotamas noch eines der sechs Vorbuddhas Person dargestellt, obwohl, wie sich aus den Bharhut-Inschriften² und, wenigstens was Konāgamana anbetrifft, auch aus Aśokas Nigrliva-Inschrift³ ergibt, ihre Namen damals auch außerhalb der Literatur bekannt waren. Es ist nicht daran zu denken, daß man noch unfähig gewesen sei, eine entsprechende Figur zu schaffen, denn es gibt genug Darstellungen von Menschen und Göttern auf den Reliefs von Bharhut und den etwa gleichzeitigen von Sānchi, und man merkt an ihnen nichts von Ratlosigkeit und Unfähigkeit. Der Platz des Buddha aber wird immer leer gelassen, auch wo seine Anwesenheit ein logisches Erfordernis ist, und durch Symbole (Baum, Fußabdrücke,⁴ Rad etc.) ersetzt. S. z. B. A. GRÜNWEDEL, *Buddhistische Kunst in Indien*, Aufl. von 1900, Berlin, S. 67. Wie geht das zu? Daß der Baum ein Symbol der (durch die ganze Welt sich verzweigenden universalen) Gottheit gewesen ist, ist aus dem gesamten alten Indogermanenglauben erweisbar. Ich wage sogar die Vermutung, daß der Buddha, der unter einem Baume seine allem gewöhnlich-menschlichen Denken und Empfinden so fremde Erkenntnis gewann, unter einem Baume starb und nach erst später belegter Überlieferung auch unter einem Baume geboren wurde, und an dessen Stelle man (wie aus Bildwerken ersichtlich) einen Baum verehrte, ursprünglich die als Baum gefaßte Gottheit und dann die Gottheit dieses Baumes oder bei diesem Baume war. Über das Rad als Symbol der allumfassenden

werden, weil auch andere, gewöhnliche, Asketen und Brahmanen gelegentlich *bhagavā* tituliert werden, z. B. Majjh. 77 (II, 3, Z. 5).

¹ Im Gegensatz zu der späteren, griechisch-beeinflußten.

² Wohl schon dem 3. Jahrhundert v. Chr., Aśokas Zeit, zugehörig, wie neuerdings, *Jourual of the Royal Asiatic Society*, 1914, S. 138—141, L. A. WADDELL auf neue betont hat.

³ In der er ihn Konākamāna nennt.

⁴ Fußabdrücke Buddhas sind auf indischem Boden überhaupt häufig.

Gottheit ist oben gesprochen worden. Die Fußspuren symbolisieren, um nur bei den vorbuddhistischen Gottheiten Indiens zu bleiben und nicht auf Indogermanengebiet hinüberzuschweifen, z. B. den Gott Viṣṇu in seiner Eigenschaft als Weltdurchdringenden, so Ṛgveda I, 154, 3: ‚Der diesen weit gedehnten Raum mit drei Schritten ganz allein durchmaß‘ etc. Da seine höchste Fußspur nach mehreren Ṛgveda-Stellen im Himmel ist, so wird die unterste auf der Erde sein. Nach Śatapatha-Brāhmaṇa I, 9, 3, 9 machte Viṣṇu seine drei Schritte in der Tat auf der Erde, in Luft und Himmel. Die Fußstapfe des Śiva auf dem Himalaya wird, wie es im Meghadūta 55f. heißt, stets mit Darbringungen geehrt und Śiva ist stets bei dieser seiner Fußstapfe. Nach Ṛgveda X, 90, 14 ist die Erde aus den Füßen des Urwesens geschaffen. Die Fußstapfen versinnbildlichen ursprünglich also wohl die Anwesenheit der weltdurchdringenden Gottheit auf Erden.

Man wird mir nach dem Gesagten wohl wenigstens so viel zugeben müssen, daß sich mancherlei anführen läßt zur Begründung meiner Auffassung, daß der dogmatische Buddha und der Begründer des historischen Buddhismus in seiner dogmatischen Gestaltung als ‚Buddha‘ eine alte Göttergestalt mit neuem, besser wohl, in der alten Zeit von uns noch nicht belegtem, Namen ist, und zwar vielleicht eine Form der alten tief-philosophisch gefaßten Gottheitsidee im Gegensatz zu den massiveren Götterfiguren des Alltagslebens jener Tage.

Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya).

Von

R. Otto Franke.

Einleitung.

Es darf ebensowenig wundernehmen, daß ich jede der Untersuchungen über des Buddha Gotama Lehre, die ich hier zu veröffentlichen beginne, nur auf einem einzigen Werke des buddhistischen Kanons aufbaue, wie, daß ich an die Spitze dieser Untersuchungen die über den Lehrinhalt des Dīghanikāya (D.) stelle. Da nach allem, was sich bisher, schon mit recht guter Sicherheit, sagen läßt, der D. die älteste erreichbare Quelle des buddhistischen Schrifttums ist, so ist natürlich von ihm auszugehen. Es ist ebenso selbstverständlich, daß wir das wertvolle Zeugnis der ältesten Urkunde so unentstellt, unverdunkelt und mit Angaben aus anderen Werken unvermischt wie möglich zu hören suchen müssen, nicht weniger aber das Zeugnis jedes der wichtigsten dem Alter und dem Abhängigkeitsverhältnisse nach nächststehenden Werke, daß wir also die Darstellung von Gotamas Lehre vorläufig in eine Reihe von Einzeldarstellungen, je nach einem besonderen Buche des Kanons, aufzulösen haben. Vor dem D. ist die Buddhalehre für uns mit Dunkel umhüllt. Der Kürze wegen rede ich von Buddha, Gotama oder Buddha Gotama, als ob wirklich ein solcher Gotama, dessen Lebensumstände die und die waren, der Verkünder der ältesten buddhistischen Lehre gewesen sei. Ich möchte aber nicht den Anschein erwecken, als ob ich glaubte, wir wüßten auch nur das Geringste über die Persönlichkeit des Begründers dieser Lehre¹⁾. Irgend jemand (oder irgend welche Jemande) hat (oder haben) sie natürlich geschaffen, sonst wäre sie nicht da. Wer aber dieser jemand war und ob es nicht vielmehr mehrere Jemande gewesen sind, davon haben wir keine Kunde. Daß wir gar das Grab Buddhas kannten und seine Knochenreste besäßen, ist eine unbegründete An-

1) Entsprechend ist es zu beurteilen, wenn ich im folgenden Buddhas Jünger Sāriputta als Prediger von Lehrelementen Buddhas zitiere.

nahme¹⁾. Für mich ist „Buddha Gotama“ gleichbedeutend mit „N. N.“ und die sogenannte Buddhalehre vielleicht nur eine Zusammenfassung eines Bündels von Lehrelementen aus dem großen Schatze philosophischer Gedanken, die dem damaligen Indergeiste in wuchernder und ausgebreiteter Fülle entströmten. Der D.-Verfasser scheint, wenn auch der D. die älteste uns erhaltene Urkunde der Buddhisten ist, nicht der erste buddhistische Autor und noch weniger der erste Denker der Grundgedanken dieser Überlieferungsmasse gewesen zu sein. Wir werden in den folgenden Darstellungen mehr als einmal den Eindruck zu gewinnen Gelegenheit haben, daß die Lehrschemata, die in den D. verarbeitet sind, z. T. sich untereinander decken, also schon Gesagtes unnötig wiederholen, daß manche Elemente in den verschiedenen Schemata in widerspruchsvoller Weise einander unter- und übergeordnet sind, daß manches ursprünglich unmittelbarer mit der Erlösung in Beziehung gestanden zu haben scheint, als es in der D.-Darstellung steht, usw. Solche Umstände sprechen dafür, daß der D. Balken aus älteren Bauwerken verwertet, aber sie in neuer Weise angeordnet, gelegentlich vielleicht auch in Unordnung gebracht hat. Der D. hat aber auch sein Eigenes. Und unser Bestreben kann nur und wird wohl nicht ohne Erfolg darauf gerichtet sein, festzustellen, wie die Lehrdarstellung des D. in ihrer Eigenart die Grundlage der Weiterentwicklung der Buddhalehre geworden ist. Nach rückwärts über den D. hinaus vorzudringen vermögen wir nicht. Begnügen wir uns mit der Überzeugung, daß es kein kleiner Geist war, der das erdachte, was wir den ältesten Buddhismus nennen, und mit der Tatsache, daß es ein indischer Arier irgend eines der (vorläufig gesagt) nicht allerletzten Jahrhunderte v. Chr. gewesen ist.

Während ich in meiner D.-Übersetzung die Pāliworte *Bhikkhu* und *Samana* unübersetzt beibehalten habe, habe ich hier doch vorzuziehen, dafür wieder die üblichen Übersetzungen „Mönch“ und „Asket“ einzuführen, weil man jene Fremdworte auf die Dauer als lästig empfindet.

Kap. I. Was Buddha nicht lehren wollte.

Für eine richtige Würdigung von Buddhas Lehre ist es genau ebenso wichtig, festzustellen, was er nicht, wie, was er lehren wollte. Er wollte nicht, daß man von ihm Aufklärungen über metaphysische Probleme erwartete, er wollte aber ebensowenig Begründer und Verkünder einer praktischen Lehre der Lebensführung, sei es einer

1) Meine Ansicht hierüber, die sich im wesentlichen an die Senart's und Barth's anschließt, habe ich in einem Artikel dargelegt, der für die Zeitschrift „Erde“ angenommen wurde, die gleich darauf ihr Erscheinen einstellte. Was aus meinem Aufsätze werden wird, weiß ich nicht. Hoffentlich können wir mit der älteren Edda sagen: „Sieht er heraufkommen zum zweiten Male eine neue Erde, eine wiedergrüne“. [Korrekturnote: Der Artikel erscheint in der *Ostasiat. Zeitschr.*]

Sittenlehre, sei es von kultischen Bräuchen, Riten oder von asketischen Bestrebungen, sein. Er hat freilich den Wert sittlicher Zucht wohl anerkannt und auch asketischer Entsagung einen Platz in seiner Heilsordnung eingeräumt, diese praktischen Betätigungen hatten aber für ihn nicht Selbstzweck, sie galten ihm als untergeordnete Mittel zur Erreichung des eigentlichen Heilszieles.

In uneingeschränktem Sinne war es gemeint, wenn er es ablehnte, auf metaphysische Fragen Antwort zu geben: auf die Fragen nach der Ewigkeit bzw. Nichtigkeit der Welt (I, 1, 30 ff.; IX, 25; 31; 33; XXIX, 34 ff.), des Selbstes (I, 1, 30 ff.; XXIX, 10 34 ff.; auch zu vgl. XXVIII, 15), von Leid und Glück (XXIX, 34 ff.), der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt (I, 2, 16 ff.; IX, 25; 31; 33), der Entstehung in nicht-bedingter Weise der Welt und des Selbstes (I, 2, 30 ff.; XXIX, 34 ff.), von Leid und Glück (XXIX, 34 ff.), dem Hervorgebrachtsein der Welt und des Selbstes, von 15 Leid und Glück durch einen selbst oder durch einen andern (XXIX, 34 ff.)¹⁾, der Einheitlichkeit oder Nichteinheitlichkeit von Seele und Leib (VI, 15 ff.; VII; IX, 26; 31; 33), der Fortexistenz des Selbstes nach dem Tode (I, 2, 38 ff.), resp. des durch Vollendung des Heilsweges erlösten Selbstes, des „Tathāgata“ (IX, 27; 31; 33; XV, 32; 20 XXIX, 30), der Bewußtheit oder Nichtbewußtheit, der Gestalthaftigkeit, dem Leiden oder der Seligkeit usw. eines fortexistierenden Selbstes (I, 2, 38 ff.; IX, 34 ff.; XXIX, 37 ff.), der Vernichtung der Seele nach dem Tode (I, 3, 9 ff.; XXIX, 37 ff.), der Seligkeit einer seienden Seele im irdischen Dasein, die schon durch die vier Ver- 25 senkungsstufen zu erreichen sei (I, 3, 19 ff.)²⁾, dem Wege zur Vereinigung mit Brahmā (XIII, 8 ff.). Der Buddha Gotama erklärt sich für hinausgelangt über solche Dogmen, aus ihrem Banne befreit (I, 1, 36; 2, 15; 22; 34; 36; 3, 4; 8; 18; 26; 28; 30), und jedes erlösten oder der Erlösung nahen Mönches Erkennen für höher 30

1) Die Kammalehre (z. B. in XXX) kann also Buddha nicht in dem ernstesten Sinne vertreten haben, den sie sonst hatte und für die heutige Auffassung noch hat (oder wir müssen annehmen, daß in solchen Stellen ein anderer zu uns spricht als in XXIX, 34). Und wenn Buddha in IV, 6 und V, 7 *kam-mavādī* und *kiyavādī* „an den Wert der Werke und des Handelns glaubend“ heißt, so ist damit das sogenannte moralische und das im Sinne Buddhas erziehblich zu nennende Handeln gemeint, s. Kap. XI, 5 und XXI, *katakaraniyo* „der das ihm zu tun Obliegende getan hat“ ist ja sogar eins der stehenden Epitheta des „Vollendeten“ in Buddhas Munde, z. B. XXVII, 7. Freilich führt z. B. nach II, 95; XXVII, 27 ff. falsche Einsicht und falsches Handeln zum Leiden und zur Hölle und rechte Einsicht und rechtes Handeln zum Glück und in den Himmel. Aber das Himmels- und Höllendasein hat Buddha sich nicht realer vorgestellt als er sich das Erdendasein vorstellte. — Die Frage der Jünger Jesu: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blindgeboren?“ (Ev. Joh. IX, 2) könnte aufgefaßt werden wie hervorgerufen durch einen Nachhall von D. XXIX, 34.

2) Die Erreichung des Nibbāna schon im irdischen Dasein weicht nicht ab von dem, was auch Gotama lehrte, wohl aber die Erreichung allein durch die vier Versenkungsstufen und die seiende Seele.

(I, 3, 71; VI, 16 ff. und VII; XV, 32), die Asketen und Brahmanen, die ihnen nachgrübeln, aber für urteilslos und blind (I, 3, 32 ff.); er stellt ausdrücklich fest, daß er über solche Probleme sich nicht äußere (*avyōkatam mayā* IX, 25, *avyō Bhagavatā* XXIX, 30) resp. 5 eine bestimmte Lehrmeinung darüber zu äußern vermieden habe (IX, 33), weil sie mit der Frage nach dem Heile nichts zu tun haben und nicht zur Abkehr, zum Nibbāna, führen (IX, 28; 33; XXIX, 31), daß er darauf bezügliche Ansichten nicht teile, weil jeder eine andere habe (man also offenbar nichts darüber wissen 10 könne, XXIX, 35 f.; 38 f.). Die Frage nach einigen unter ihnen erklärt er auch geradezu für unangebracht (VI, 16 ff. und VII; XV, 32). Durch diese Stellen des D. sind wir ein für alle Mal gewarnt, mit unseren Auffassungen einzelner Stücke aus Gotamas Lehre metaphysisches Gebiet zu betreten. Die Frage z. B., ob 15 Nibbāna Fortexistenz nach dem Tode oder Vernichtung sei, auch nur zu stellen ist ein Unding.

Es gibt im D. noch eine andere Liste von Lehren, die mit Gotamas Lehre nichts zu tun haben. Von ihnen ist nicht mit gleicher Deutlichkeit wie von den bisher aufgeführten angegeben, 20 daß er von ihnen nichts habe wissen wollen. Daß aber wenigstens der D.-Verfasser sie als Gegensatz zu Gotamas Lehre hinstellen wollte, darüber kann kein Zweifel sein. Es sind die Lehren der sechs Sektenstifter (II, 2 ff. und XVI, 5, 26 *tīthakara*), die in II, 16 ff. und XVI, 5, 26 mit Namen genannt werden. In II, 18 ff. 25 erfahren wir aus des Königs Ajātasattu Vedehiputta Munde, daß er sich über die Unzulänglichkeit dieser Lehren schon klar geworden war, ehe er zu Gotama kam, und in XVI, 5, 26 heißt Gotama den Belehrung suchenden Subhadda schweigen, als dieser sein Urteil über sie hören will, und trägt ihm sofort seine eigene 30 Lehre vor (*„Dhammam te Subhadda desessāmi“*). Fünf von den Sechs theoretisierten, wenn man den Inhalt ihrer Lehren im großen ganzen zusammenfassend angeben will, über die Bedeutungslosigkeit der Begriffe Gut und Böse, über das Fehlen einer Vergeltung des Guten und Bösen in einem angeblichen Jenseits oder in kom- 35 menden Existenzen und über das Nichtvorhandensein einer Seele als Empfängerin dieser Vergeltung. Der sechste, Nigaṇṭha Nāta-putta, verkündete eine praktische Lehre, die rituelle Reinheit zum Ziele hatte, die Lehre von dem „vierfachen Gehege der Selbstzucht“. Auch zu solchen Tendenzen galt also dem D.-Verfasser Gotamas 40 Lehre als Gegensatz.

Das leitet uns hinüber zu den mehr praktischen Dingen, die Gotama außer den Dogmen nicht als Themen oder Hauptthemen seiner Lehre aufgefaßt wissen wollte. Die sittliche Zucht (*silam*) ist zwar ein Element seiner Heilslehre, er will sie aber nicht über- 45 schätzt sehen: er lehrt sie nicht nur bloß als niedrigste, propädeutische, Stufe derselben, sondern bezeichnet sie auch ausdrücklich als „gering und von untergeordneter Bedeutung“ (I, 1, 7). Freigebig-

keit und sittliche Zucht sind die zwei ersten und also am niedrigsten bewerteten Stücke in Buddhas „schrittweise aufsteigender Belehrung“ (III, 2, 21 etc.). Die Befolgung der sittlichen Zucht führt nur zum Himmel (XVI, 1, 24). „Überschätzen der sittlichen Zucht...“ (*silabbataparāmāsa*) gilt nach Angabe Śāriputtas in XXXIII, 1, 10 (XIX) für eine der drei ersten Fesseln, und *aparāmatthāni* „an die man sein Herz nicht hängt“ ist eins der Epitheta, mit denen Gotama in XVI, 1, 11 und 2, 9 die vollkommenen *śīla*'s kennzeichnet. Wer den Heilsweg vollendet hat (*araham*), für den versteht sich die Erfüllung des *śīlam* von selbst, er ist gar nicht imstande, die *śīla*-Forderungen nicht zu erfüllen (XXIX, 26).

Was den Kult anbetrifft, so gibt es nach Gotamas Ansicht, die er auch schon in einer früheren Existenz geäußert haben will (V, 10 ff. und 21), höhere Opfer als die Darbringung und Ab-schlachtung von Tieren (vgl. auch XXIII, 31).

Entsprechend stellt er sich zu anderen Betätigungen der praktischen Seite religiösen Lebens. Feuerkult und Waldeinsiedlerleben, ja sogar die Almosenspenden¹⁾, sind „Irrwege“ gegenüber dem Besitze des rechten Wissens und Weges (III, 2, 3), auch nach V, 25 ist die Zufuchnahme bei Buddha, der Lehre und der Gemeinde höher als Almosenspenden. „Mag jemand auch nackt gehen, ... nur Kohl essen ... oder Kuhmist ..., nur Hanfkleidung tragen ... oder Kleidung aus Lumpen, die von Kehrlichthaufen zusammengelesen sind, ..., immer stehen und das Sitzen verschmähen ... und er hat nicht nach Vollendung seiner sittlichen Zucht, nach der höchsten Bildung des Herzens und nach vollkommener Weisheit getrachtet, noch es dazu gebracht, so ist er weit entfernt von Asketenschaft und Brahmanentum“ (VIII, 15). Nur das ist wahre Askese, die frei ist von Dünkel und den anderen schlechten Regungen (*upakkilesa*), die sie so leicht im Gefolge hat (XXV, 9 ff.).

Wunder der gewöhnlichen Art erklärt Gotama für eine bedenkliche und unerfreuliche Sache gegenüber dem Wunder, das darin besteht, daß jemand den Heilsweg anderen predigt, den er selbst gegangen ist, und daß diese ihm nachfolgen und die Erlösung gewinnen (XI, 3 ff. Vgl. dazu auch XXIV, 1, 4).

Schließlich sei der Vollständigkeit wegen noch ein von Gotama abgelehntes Element erwähnt, das größtenteils vielmehr auf gesellschaftlichem Gebiete liegt. Kaste und Stammbaum sind für Gotama bedeutungslos: „Wer im vollkommenen Besitze des Wissens und Weges ist, für den gibt es gar nicht die Begriffe Kaste und Stammbaum“ (III, 2, 1). „Vāseṭṭha! Der Mönch, der, mag er entstammen welcher der vier Kasten er will, ein Vollendeter geworden ist, die Überschweimmungen durch das Erscheinungsweltliche abgetan und die Aufgabe erfüllt hat, ... zum guten Ziele gelangt ... und durch die rechte vollkommene Erkenntnis erlöst ist, der gilt für den

1) Vgl. aber Kap. XXI.

höchsten von ihnen allen und zwar seinem Wesen nach (oder: mit Recht) und nicht wegen irgend etwas Unwesentlichem“ (oder: nicht mit Unrecht) (XXVII, 31). Dem Brahmanen Śoṇadaṇḍa gewinnt er durch seine sokratischen Fragen das Geständnis ab, daß die Eigenschaften, die nach der herrschenden Auffassung das Wesen des Brahmanen ausmachen, in Wirklichkeit unwesentlich sind (IV, 11 ff.).

Kap. II. Buddhas positive Lehre.

An einigen der D.-Stellen, an denen Gotama es ausspricht, 10 welcherlei Lehren man von ihm nicht erwarten solle, schließt sich dann die Frage an, die in IX, 29 aus Poṭṭhapādas Munde kommt: „Worüber aber hat sich dann der Erhabene eigentlich geäußert?“ In XXIX, 32 formuliert Buddha sie selbst in dieser Art: „Cunda, es ist möglich, daß die Wanderasketen anderer Sektenzugehörigkeit 15 dann fragen: ‚Freund, worüber hat sich denn der Samaṇa Gotama dann eigentlich geäußert?‘“ Auch in IX, 33 spricht er selbst die Frage aus: „Und welche Lehrmeinungen habe ich klar und deutlich ausgesprochen?“ An allen drei Stellen lautet die Antwort, die also das umfaßt, was wir als Inbegriff von Buddhas Lehre auf- 20 zufassen haben: „Dies ist das Leiden‘, das habe ich offenbart (XXIX, 32: das hat der Erhabene offenbart, IX, 33: das habe ich als meine Lehrmeinung klar und deutlich ausgesprochen), ‚Dies ist der Ursprung des Leidens‘, das habe ich offenbart (resp. wie eben), ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens‘, das habe ich offenbart (resp. 25 wie eben), ‚Dies ist der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt‘, das habe ich offenbart (resp. wie eben)*. Aus II, 97 wissen wir, daß diese vier Sätze der Gipfelpunkt des zur Erlösung führenden Erkennens sind und daß unmittelbar darauf das erlösende Erkennen und die Erlösung eintritt. Sie sind auch der Gipfelpunkt des vom 30 Buddha Gotama selbst zurückgelegten Erlösungsweges, denn er lehrt ja diesen Weg in II, 40—97 als ein „selbst diesen Weg Gegangener“ (*tathāgata*). In XVI, 2, 2 sagt der Erhabene ausdrücklich, daß er diese vierteilte Erkenntnis gewonnen habe, und zugleich erfahren wir an dieser Stelle, von welcher einzigartiger schicksalsschwerer 35 Wichtigkeit diese Erkenntnis ist: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis der vier hehren Wahrheiten noch nicht durchgedrungen waren, haben wir, ich und ihr, diesen, langen Weg ohne Ruh und Rast durchwandern müssen ..., der hehren Wahrheit vom Leiden, der hehren Wahrheit vom Ursprunge des Leidens, ... Mönche, jetzt 40 bin ich durchgedrungen zur Erkenntnis dieser hehren Wahrheit vom Leiden“ usw. „Vernichtet, verfliegen ist das Verlangen nach Sein, es gibt nun keine Wiederkehr zum Werden“, und in der zweiten Liedstrophe des folgenden Absatzes 3 rühmt der Erhabene: „... das Leid hat keine Wurzel mehr, nun gibt's nicht 45 Werdens Wiederkehr“. „Als“ in der Unterredung mit dem Brahmanen

Pokkharasādi in III, 2, 21 und mit dem Brahmanen Kūṭadanta in V, 29 „der Erhabene erkannte, daß der Brahmane P. (K.) im Geiste vorbereitet, empfänglich, der Hemmnisse ledig, freudig und dem Glauben zugeneigt sei, da predigte er ihm die Lehre, die der Buddhas Vorzug ist: vom Leiden, vom Ursprunge, von der Aufhebung und vom Wege“. Entsprechend XIV, 3, 11 und 19. Auch an den angeführten Stellen der Unterredungen des Erhabenen mit Poṭṭhapāda und mit Cunda schließt der Erhabene die Erörterung über das, was er allein offenbart habe, nach der Frage: „Warum aber hat der Erhabene (gerade) dieses offenbart?“ (IX, 30 und ähnlich IX, 33 und XXIX, 33) ab mit den Worten: „Weil es zusammenhängt mit dem, worauf es ankommt, . . . , weil es zur inneren Abkehr, zur Freiheit vom Verlangen, zur Aufhebung, zum Frieden, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führt, deshalb habe ich es offenbart“. Als „die vier zu erkennenden Lehrstücke“ sind diese „vier hehren Wahrheiten“ auch XXXIV, 1, 5 (IX) von Sāriputta kurz gegeben.

Wir sind also zweifellos im Rechte, wenn wir das Thema vom Leiden in den Mittelpunkt von Buddhas Lehre stellen und den vier Einzelsätzen, den „vier hehren Wahrheiten“, entsprechend disponieren. 30

Kap. III. Die hehre Wahrheit vom Leiden.

Der Grundtext für Verständnis und Beurteilung der ersten hehren Wahrheit, vom Leiden, ist die Stelle XXII, 18: „Und worin, Mönche, besteht die hehre Wahrheit vom Leiden? Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden¹⁾, Sterben ist Leiden, Kummer, 25 Klage, Leid, Trauer²⁾ und Verzweiflung sind Leiden, [gebunden sein an Unliebes ist Leiden, Trennung von dem, was uns lieb ist, ist Leiden]³⁾, wenn man nach etwas sich sehnt und es nicht erlangt, das ist Leiden, kurz gesagt, sind (überhaupt) alle fünf Formen, in denen wir uns auf die Erscheinungswelt einlassen, sie auf ein Ich 30 beziehen, (*upādāna-kkhandha*) Leiden“. Dann erklärt der Erhabene eingehend die einzelnen Glieder dieser Leidenskette. Diese Erklärung ist nicht durchgehend von der Art, wie sie uns wünschenswert und nötig erschiene, sondern größtenteils die aus der bekannten tautologischen Erklärungen, die wir nur zu gut auch aus indischen 35

1) Diese Worte „Krankheit ist Leiden“ sind in der Textausgabe eingeklammert, weil sie in B^m K. fehlen und auch später bei den Einzelerklärungen ausgelassen sind. Auch in der sogenannten Kausalitätsreihe von XIV, 2, 18 ff. und XV kommt „Krankheit“ nicht mit vor, nur immer „Geburt und Alter“. Da aber in der Geschichte von den vier Ausfahrten des Bodhisatta Vipassī in XIV, 2, 6 neben Alter und Tod auch Krankheit eine Rolle spielt, sind wir nicht sicher, ob sie nicht doch auch hier zu halten ist.

2) XXI, 2, 3 ist diese Trauer aber näher begrenzt.

3) Das eingeklammerte Stück findet sich nur in der Handschrift B^m und in der siamesischen Ausgabe. Vgl. dazu XVI, 3, 48 und 5, 14.

Kommentaren kennen. Für die ersten Glieder der Leidenskette, Geburt vielleicht ausgenommen, bedürfen wir aber auch keiner Erklärung. Gotama hat da gleich am Anfange die handgreiflichsten Formen des Leidens zusammengestellt. Es bleibt uns aber auch 5 unbenommen, nähere Erklärungen wenigstens der Worte Alter, Krankheit, Sterben aus der Erzählung von den drei ersten Bodhisatta-Ausfahrten in XIV, 2, 2 ff. zu entnehmen. Freilich dürfen wir nicht vergessen, daß diese Erzählung vom erstmaligen Erblicken eines Greises, eines Kranken und eines Leichnams nicht mit Bezug 10 auf den Bodhisatta Gotama, sondern auf den vorzeitlichen Bodhisatta Vipassī berichtet ist. Was aber von Alter, Krankheit und Sterben gesagt ist, ist natürlich allgemeingültig. Wir können hier auf die Wiedergabe jener unerfreulichen Schilderungen verzichten (wie wir bei der Betrachtung des ersten Sichbesinnens in Kap. XIV sehen 15 werden, sind die von XXII, 5 ff. wohl noch unerfreulicher). Sie sind indessen insofern von speziellem Werte, als sie uns darüber aufklären, warum auch die Geburt Leiden heißt. In XIV, 2, 2 ruft der erschrockene Prinz Vipassī aus: „Wehe über die Geburt, da an (allem) Geborenen einmal das Alter“, resp. (6 und 10) „Alter, 20 Krankheit und Sterben“, „zur Erscheinung kommt!“ Auch das frischeste, kräftigste Leben verfällt. Der Gedanke: „Alles ist vergänglich, und Vergänglichkeit ist Leiden“ klingt mit aus diesen Worten. In I, 3, 21 ist dieser Gedanke mit aller wünschenswerten Klarheit ausgesprochen: „Die Sinnengenüsse (*kāma*) sind unbeständig, 25 Leiden, der Vergänglichkeit unterworfen, aus ihrer Veränderlichkeit und ihrem Verfall entsteht Kummer, Klage, Leid, Trauer und Verzweiflung“. An die Leiden der Gebärenden hat Buddha in diesem Zusammenhange bei dem Worte „Geburt“ nicht gedacht, wie schon die Erklärung von XXII, 18 beweist.

30 Unter Geburt müssen logischerweise auch die Geburten zu nicht-menschlichen Existenzen mit gemeint sein, wie auch aus XV, 4 hervorgeht: „Ānanda, wenn es nicht Geburt (*jāti*) in irgend einer Form, z. B. der Götter zur Götterexistenz, . . . der Dämonen zur Dämonenexistenz, der Menschen zur Menschenexistenz, der Vierfüßler zur Vierfüßlerexistenz . . . gäbe, . . . würde dann wohl Alter 35 und Sterben zur Erscheinung kommen?“ Auch Überirdische altern und sterben, auch sie sind vergänglich und somit dem Leiden unterworfen. Die Vergänglichkeit der Volksgötter ist in Buddhas Lehre (wie im damaligen Indien überhaupt) durchgehende Anschauung. 40 Vgl. z. B. I, 2, 3 ff. Außerdem sind natürlich auch sie ebenso wie die irdischen Existenzen nur eine Summe von fünf *upādāna-kkhandha*'s und, da diese nach XXII, 18 leidenvoll sind, leidenvoll wie sie. Auch XV, 34 ist in diesem Sinne bezeichnend. Immerhin sind die Götterexistenzen die mildesten Formen des Leidens, 45 vom Standpunkt empirischer Weltauffassung aus sogar Stadien hohen Glückes. Daß die Fortexistenz als Gott in einem Himmel daher gelegentlich sogar als eine Form der Vergeltung von Verdienst und

im ganzen nicht so nachdrücklich wie die irdische Existenz unter den Gesichtspunkt des Leidens gestellt erscheint, ist verständlich und besagt nichts gegen den Grundgedanken der Lehre. Himmelslohn stellt Gotama da, wo er „schrittweise belehrt“ (*anupubbikathā*, z. B. III, 2, 21), im Beginne seiner Predigt in Aussicht, also solchen, die noch ganz in der empirischen Denkweise der breiten Masse stecken, als Belohnung z. B. für sittliche Zucht (so XVI, 1, 24), die ja auch nur ein Elementarstadium des Heilsweges ist. Wo ohne spezielle Hindeutung auf Götterexistenzen allgemein vom Kreislauf aller Existenzen die Rede ist, da ist es anders. Die Seelenwanderung im allgemeinen ist als Leiden bezeichnet in der schon angeführten zweiten Strophe von XVI, 2, 3, denn diese enthält den durch die Erkenntnis der vier Wahrheiten begründeten Gegensatz der Leidensaufhebung zu den Begriffen „Samsāra“ und „Werdens Kette“ in Str. 1: „... drum hörte des Samsāra Lauf, des Werdens Kette niemals auf“. Die dritte Strophe von XVI, 3, 51 schließt: „... der läßt Geburten und Samsāra hinter sich und erreicht des Leidens Ende“.

Wir müssen uns nunmehr des längeren mit dem letzten Satze der ersten hehren Wahrheit vom Leiden beschäftigen: „alle fünf Formen (*khandhā*), in denen sich unser Uns-einlassen auf die Erscheinungen, ihre Beziehung auf ein angenommenes Ich, vollzieht, (*upādāna*) sind Leiden“. Ich will sie einmal kurz die Formen des Realisierens nennen. Welche fünf Formen das sind, erfahren wir in XXII, 18: „die Realisierungsform Gestaltensonderung¹⁾ (*rūpa*), die Realisierungsform Gefühl (*vedanā*), ... Bewußtsein (*saññā*), ... Vorstellung (*saṃkhāra*), ... Wahrnehmung (*viññāna*)“. Diese fünf Formen, in denen das Empirische sich uns bemerkbar macht, schließen also nach Buddhas Ansicht alles ein, worauf sich das *upādāna*, das „Adoptieren“²⁾ der Erscheinungswelt durch das Ich, richtet, d. h. die ganze Erscheinungswelt, und alle fünf sind leidenvoll. Sie sind schon in XIV, 2, 22, XXII, 14 und später in XXXIII, 1, 11 (V) aufgezählt, an der ersten Stelle mit der Bemerkung, daß der frühere Bodhisatta ihrem Entstehen und ihrem Vergehen nachgesonnen habe, dadurch vom Adoptieren (der Sinnenwelt) abgekomen (*anupādāya*) und von den „Überschwemmungen“ (durch das Sinnenweltliche, *āsava*) erlöst worden sei, und an den beiden letzten Stellen mit der Angabe, daß der Mönch über ihr Entstehen und Vergehen nachsinnt. Aus allen drei Stellen erfahren wir also schon, daß die *upādāna-kkhandhā*'s vergänglich sind, was im Grunde besagt, daß sie Leiden in sich bergen. In der Tat beruht ja alles Leiden auf der Vergänglichkeit. Auch Seelenkummer

1) Und wahrscheinlich die Unterscheidung einer eigenen Gestalt von den anderen. In dem Schema der „Stufen der Befreiung“ (Kap. XIX) heißt der auf der untersten Stufe Stehende *rūpi* „der (seinem Glauben nach) eine Gestalt hat“. *sakkāyadīthi* „Ansicht, daß es einen seienden Körper gebe“ bedeutet dasselbe.

2) Denn *upādāna* heißt wörtlich „Annehmen“.

kommt doch nur dadurch zustande, daß unsere „Seele“ beeinflusbar, d. h. der Veränderlichkeit unterworfen, ist. Der Tathāgata ist, wie Buddha in I, 1, 36 und öfter ausspricht, erlöst, weil er der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis und, wie man ihnen entrinnt, der Wahrheit gemäß erkannt hat. — Einfach aufgezählt sind die *upādāna-kkhandhā*'s auch XXXIII, 2, 1 (II) und mit der Bemerkung, daß sie erkannt werden müssen, auch in XXXIV, 1, 6 (III).

Hier ist noch kurz zu erwähnen, daß die Empfindung für das Leiden und das Unschöne der Welt auch *ādinavaśāññā* und *asubhasaññā* heißt XVI, 1, 10; XXXIII, 2, 3 (VIII) und XXXIV, 1, 8 (VIII).

In den großen Gedankenkreis, daß alles nur Leiden sei, gehört es auch wohl im letzten Grunde, wenn Buddha gelegentlich Dinge, die gewöhnlich für wertvoll gelten, als unwesentlich hinstellt, nämlich Kaste und Stammbaum (III, 2, 1).

Das Prädikat „vergänglich“ (*anicca*), um darauf zurückzukommen, wird ganz besonders oft der „Vorstellung“ (*saṃkhāra*) beigelegt, genauer gesagt, den „Vorstellungen“ in der Mehrzahl. Gemeint sind da, wenn wir aus unseren Denkgewohnheiten heraus urteilen, natürlich vielmehr eigentlich die einzelnen Objekte der Vorstellung und nicht die Geistesfunktion selbst. Wo aber die Dinge Realität nur durch die Vorstellung haben, da ist beides ein und dasselbe, und man braucht nicht einmal von einer Übertragung zu reden. Nun heißt der wohl am häufigsten zitierte Vers des Buddhismus, der zuerst in D. XVI, 6, 10 und XVII, 2, 17 erscheint: *Aniccā vata saṃkhārā* ... ,

„Was Vorstellung nur ist, vergeht,
Es schwindet hin, wie es entsteht,
Und kaum entstanden, ist's dahin,
Drum ist sein Ende ein Gewinn.“

Aniccā saṃkhārā steht auch schon in XVI, 5, 6. „Vergänglichkeit ist das Wesen der Saṃkhāras“ spricht Buddha zu den Mönchen XVI, 3, 51 und 6, 7. In XVII, 2, 16 schließt er seine Schilderung der Herrlichkeiten des mythischen Königs Mahāsudassana mit den Worten: „Sieh, Ānanda, alle diese Saṃkhāras sind vergangen, zu Ende gekommen, anders geworden. So vergänglich sind die Saṃkhāras, Ānanda ...“. Im gleichen Sinne wie von Vorstellungen kann erst recht auch vom „Vorgestellten“ gesprochen werden und wird davon gesprochen: in XVI, 3, 48 belehrt der Erhabene den Ānanda: „Wie wäre es wohl möglich, daß das, was entstanden, geworden, vorgestellt und seinem Wesen nach dem Zerfalle geweiht ist, nicht zerfiele?“ Ähnlich XVI, 5, 14. „Die Vergänglichkeit aller Saṃkhāras ist dazu angetan, Überdruß an ihnen hervorzurufen und zu veranlassen, daß man sich von ihnen losmacht“ (XVII, 2, 16). Die Idee der Flüchtigkeit (weil Abhängigkeit) von vier der fünf *upādāna-kkhandhā*'s, der „Gestalt“, des „Gefühles“, der „Vor-

stellung“ und der „Wahrnehmung“, kommt auch in einer anderen Formel, von der in Kap. V noch zu handeln ist, in der sogenannten Kausalitätsreihe, zum Ausdruck, insofern, als darin die vier als „nur unter Voraussetzungen erscheinend“ (*paṭicca-samuppāna*) bezeichnet sind. Auch an einem auf das Bewußtsein bezüglichen ähnlichen Aussprüche fehlt es nicht. In IX, 7 belehrt Buddha den Poṭṭhapāda: „Daß des Menschen Bewußtseinszustände ohne Grund und Voraussetzung entstanden und zu Ende gingen, ist eine grundfalsche Annahme jener Asketen und Brahmanen“ (von denen dort die Rede ist). „Gerade nur mit Grund und durch Voraussetzung bedingt erscheinen und vergehen sie“.

Es mag hier gleich hinzugefügt werden, daß die Vergänglichkeit alles Irdischen natürlich auch zu direktem Ausdruck gelangt, ohne den Umweg über die Idee der *upādāna-kkhandha's*. In XXXIII, 2, 3 (VIII), in Sāriputtas Lehrvortrag, ist u. a. das Bewußtsein der Vergänglichkeit genannt, und daß die Mönche „die Idee der Vergänglichkeit nähren“, nennt in XVI, 1, 10 der Meister mit unter den Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche. Die Tatsache, daß Buddhas Lehrgedanke auch in einem Hörer oder in Hörern klar erkannt aufleuchtet, ist immer mit der stehenden Wendung ausgedrückt: „es tat sich ihm (ihnen) das reine, ungetrübte Auge der Wahrheit auf: „Alles, was entsteht, muß notwendig wieder vergehen“ (III, 2, 21; XIV, 3, 11; 15; 19; XXI, 2, 10).

Was der D. sonst noch über die *upādāna-kkhandha's* vorbringt, ist, daß sie nicht etwa ein Selbst (*attā*) darstellen. Ausdrücklich wird diese Erörterung wenigstens an einigen von ihnen durchgeführt, die vermöge ihrer geistigen Natur und weil sie von allen fünf wohl am subjektivsten, innerlichsten, sind, am ehesten für das Selbst der Wesen gehalten werden könnten, Bewußtsein (*saññā*) und Gefühl (*vedanā*). In IX, 21 richtet der Wanderasket Poṭṭhapāda die Frage an den Erhabenen: „Herr, ist das Bewußtsein jemandes Selbst, oder ist das Bewußtsein etwas anderes und etwas anderes das Selbst?“ Der Buddha weist ihm nach, daß in jedem Falle, wie er sich auch das Selbst vorstelle, dieses vom Bewußtsein verschieden sei, denn wenn man auch das Selbst als geistig fasse, aus dem Kommen und Gehen der Bewußtseinszustände ergebe sich, daß Bewußtsein und Selbst nicht ein und dasselbe sei. Es liegt ja im philosophischen Begriffe des Selbst, daß es unveränderlich ist. Es wäre mithin ein Widerspruch in sich, wenn man das veränderliche Bewußtsein für das Selbst erklären wollte. Die Idee der Vergänglichkeit der *upādāna-kkhandha's* ist also eine der Grundlagen auch dieser Diskussion. Daß auch das Gefühl (*vedanā*) nicht das Selbst sein könne, setzt in XV, 27 ff. der Erhabene dem Ānanda auseinander: Es gebe dreierlei Gefühle, das angenehme, das unangenehme und das neutrale, keins von allen drei könne das Selbst sein, denn das Selbst sei nur einzig, alle drei Gefühle aber seien nicht gleichzeitig; ferner seien alle drei Gefühle ver-

gänglich und durch Ursachen bedingt, und welches von ihnen auch man für das Selbst erklären wolle, man müsse dann, wenn das betreffende Gefühl vergangen sei, erklären: „Mein Selbst ist vergangen“. Das wäre wieder derselbe Widerspruch in sich selbst.

Zweierlei Beachtenswertes ergibt sich also aus den Erörterungen über einzelne *upādāna-kkhandha's*, wo solche angestellt werden: Sie sind nicht das Selbst und sie sind — dies deckt sich mit dem, was wir schon von allen zusammen wissen — vorübergehend, vergänglich, und dies letzte besagt zugleich, daß sie leidenvoll sind. Sāriputta führt darum als erste drei von seinen fünf „die Erlösung zustande bringenden Ideen“ in XXXIII, 2, 1 (XXVI) an „die Idee der Vergänglichkeit“, „die, daß Leiden in der Vergänglichkeit“, und „die, daß kein Selbst im Leiden ist“. In IX, 40—42 spricht denn auch Buddha zu Poṭṭhapāda: „Euch frei zu machen von der Idee des Selbstes“ (in allen drei Formen, in denen dieses vorgestellt wird) „predige ich die Lehre . . .“, und in 53: „Das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungen, welche (weil sie einmal in Gebrauch sind) auch der Tathāgata gebraucht. Aber er nimmt sie nicht ernst“. In XVI, 1, 10 bezeichnet er das Bewußtsein, es gebe kein Selbst, als eine der Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche, und nach Sāriputtas Worten in XXXIII, 2, 3 (VIII) gehört zu den sieben Bewußtseinsäußerungen und nach XXXIV, 1, 8 (VIII) zu den acht Bewußtseinsäußerungen, die zu betätigen sind, auch das Bewußtsein, daß kein Selbst vorhanden ist (*an-atta-saññā*).

Ein Selbst ist nicht einmal im Leiden vorhanden, denn nach XXXIII, 2, 1 (XXVI) gehört zu den Bewußtseinsakten, die zur Erlösung führen, auch *dukkhe annatta-saññā*, „das Bewußtsein vom Nichtvorhandensein eines Selbstes im Leiden“ (auch aufgeführt in XXXIII, 2, 2 (XXII)).

Es ergibt sich uns nun wahrscheinlich auch Klarheit darüber, warum in der Definition von „Leiden“ die ganze Erscheinungswelt „Formen des Adoptierens“ heißt. Das Leiden besteht eben nur insofern, als irgendwie, uns unerklärlich, die Selbst-„Annahme“ eines Ich erfolgt (*upādā*) und dieses die Erscheinungswelt „annimmt“ (*upādā*), d. h. in Beziehung zu sich selbst setzt¹⁾. Daß das Selbst Produkt des eigenen oder fremden Tuns, d. h. durch das Kamma hervorgerufen, sei, ist eine der von Buddha abgelehnten Ansichten mancher Asketen und Brahmanen (XXIX, 34). Sobald eine solche Selbst-, Ich-Annahme durch sich selbst den Erscheinungen einen Angriffspunkt, einen Zugang, bietet, wird die erörterte Vergänglichkeit der *upādāna-kkhandha's* als Leiden empfunden und ist somit das Leiden vorhanden. Nach XXXIII, 2, 1 (XXVI) führt u. a. das

1) Sāriputta sagt in XXXIV, 1, 2 (III), die Berührung der Sinne mit ihren Objekten (*phasso*), also die Sinneswahrnehmung, sei *upādāniya* „dazu angetan, *upādāna* hervorzurufen“.

Bewußtsein, daß das Leid auf der Vergänglichkeit beruhe (*anicce dukkha-saññā*), zur Erlösung. Darum spricht in XV, 32 der Meister zu Ānanda: „Wenn aber, Ānanda, ein Mönch sein Gefühl nicht als Selbst betrachtet und auch kein nicht-empfindendes Selbst annimmt und die Sache auch nicht in der Weise ansieht: ‚Mein 5 Selbst übt das Fühlen aus, es ist die Eigenschaft meines Selbstes, zu fühlen‘, dann nimmt er nichts in der Welt mehr an (*upādiyati*) und dann wird er nicht mehr (durch Reize von außen) in Unruhe versetzt, und dann hat er im Inneren das volle Nibbāna“. Das Selbst, mag man es als körperlich, als geistig, aber gestaltet, oder 10 als gestaltlos auffassen, ist in jedem Falle nur ein Begriff (IX, 53, s. oben). Über die richtige Erkenntnis der Gefühle als die Erlösung ausmachend s. Kap. VII, gegen Ende. Darum heißt eins der vier Upādānas, die die Schematisiersucht in XV, 6; XXXIII, 1, 11 (XXXV) aufstellt, *attavādūpādānam*, „das Up., das sich offen- 15 bart im Glauben an ein Selbst“, ein anderes „das Up. der falschen Ansicht“. Auch das dritte, „das Up. des Begehrens“, fühlt ein Selbst, und das vierte, „das Up. der Beobachtung der sittlichen Zucht“ ist wohl die Negation des dritten.

Wenn man nun kein Selbst voraussetzen kann, dann kann man 20 vernünftigerweise auch nicht sagen „Ich bin“. Darum erklärt in XXXIV, 1, 2 (IV) der Jünger Sāriputta mit Recht und ganz zweifellos im Sinne von Buddhas Lehre: „Welches eine Ding ist aufzugeben? Der Wahn ‚Ich bin‘, und in XXXIII, 2, 2 (XVII): „Freiwerden vom Stachel der Zweifel und Skrupel ist die Zer- 25 störung des Wahnes ‚Ich bin“. Die Sein schaffende Idee „Ich bin“, also das Zum-Ich-werden, beruht allein auf jener „Annahme“ eines Selbstes (*upādāna*). Das ist in der Kausalitätsformel genau wie zu erwarten ausgedrückt: *upādāna-paccayā bhavo* „auf der Annahme beruht das Werden“ (XIV, 2, 18; XV, 6). Ein eben- 30 solcher Wahn wie „ich bin“ ist aber natürlich auch jedes „es ist“, weil eben nirgends ein Selbst, d. h. ein Prinzip des Seins, zu erkennen ist. Wir haben die ganze erste hehre Wahrheit vom Leiden nunmehr durchforscht, ohne auch nur ein einziges Mal auf das Wort „Sein“ gestoßen zu sein. Nicht einmal der Satz „Sein ist 35 Leiden“, den wir Neueren so viel aussprechen, würde berechtigt sein. Es gibt Leiden, leidenvolle *upādāna-kkhandha*'s, aber von einem Sein zu reden ist nicht am Platze, und ebensowenig natürlich von einem Sein in der Vergangenheit oder Zukunft. *bhūtaṃ* „geworden, seiend“, *saṃkhatam* „vorgestellt“ und *paṭiccasamup-* 40 *pannaṃ* „bedingt vorhanden“ sind in XXXIV, 1, 4 (VII) Synonyma. Wenn Buddha von eigenen früheren Existenzen redet, wie z. B. von seiner Existenz als Mahāsudassana in XVII, 2, 14, so ist das nur die hergebrachte façon de parler, an ein wirkliches Sein kann er ebensowenig ernstlich gedacht haben, wie wenn er vom sogenannten 45 Sein in der Gegenwart spricht. Zeit und Zeitunterschied ist irreal wie jedes Sein, es gibt nur zeitloses Leiden. Auch jene Mahā-

sudassana-Existenz war nur eine Summe von Saṃkhāras, die vor- über sind (XVII, 2, 16). In I, 3, 32 ff. erklärt Buddha ausdrücklich, daß nur Leute, die unter der Herrschaft des „Durstes“ stehen, an Ewigkeit in Vergangenheit oder Zukunft und überhaupt an Dogmen, 5 die sich auf ein Sein beziehen, glauben. Über diesen „Durst“ als Ursache des angeblichen Seins s. Kap. IV.

Suchen wir nach Antwort auf die Frage, wo wir denn nun mit dem „Sein“ der empirisch denkenden Alltagsmenschen hinsollen, denn durch irgend eine Tür in Buddhas Lehre muß es doch hinaus- 10 gelassen werden, so stehen als solche Türen von den fünf *upādāna-kkhandha*'s zwei im Vordergrund: *saṃkhāra* „Vorstellung“ und *viññāna* „Wahrnehmung“. Sie sind es ganz besonders, die den Eindruck, als ob draußen Dinge seien, verschulden; und sie spielen daher eine wichtige Rolle unter den fünf. Von den Saṃkhāras ist 15 in dieser Beziehung alles schon oben S. 464 gesagt. Für *viññāna* habe ich hinzuweisen auf XI, 67 ff. Alles Sein besteht nur in der Wahrnehmung, das ist die Lehre, die der Erhabene dort einschärft,

XI, 85: „Die Wahrnehmung selbst niemand sieht,
Doch endlos rings ist ihr Gebiet,
20 In ihr ohn' andre Stützen ruht
Luft, Erde, Feuer, Wasserflut,
Und sie schließt lang, kurz, grob und fein
Und schön und unschön in sich ein:
Gestalt und Name nicht besteht,
25 Wenn Wahrnehmung zu Ende geht“.

In gleichem Sinne heißt es in der Kausalitätsformel XIV, 2, 18 und XV, 2, *viññāna-paccayā nāmarūpaṃ* „auf Grund der Wahrnehmung ist Name und Gestalt (Begriff- und Objektwelt) vorhanden“.

Wie sehr alles auf die „Wahrnehmung“, also auf die subjektive 30 Seite und nicht auf die Objekte der Wahrnehmung, ankommt, zeigt auch das in XV, 33 von Buddha vorgetragene System der „sieben Stufen der Wahrnehmung“ (s. Kap. XIX, b).

Fassen wir den Inhalt der ersten hehren Wahrheit vom Leiden kurz zusammen, so heißt er: Alles, was dem Alltagssinn als Sein 35 erscheint, irdisches wie überirdisches, vergangenes und zukünftiges wie gegenwärtiges, ist nur eine Summe von leidenvollen, vergänglichen, eines Selbstes, d. h. Seinsprinzips, entbehrenden, Wahrnehmungen und anderen psychischen Erscheinungen.

Kap. IV. Die hehre Wahrheit vom Ursprunge des Leidens.

40 Besteht, wie wir sahen, das Leiden letzten Endes im *upādāna*, der „Annahme“ eines wahrnehmenden, fühlenden Selbstes und von Beziehungen vergänglicher Erscheinungen zu diesem Selbst, so lautet die Frage, die sich aus diesem Sachverhalt ergibt: „Was ist der 45 Grund für dieser ‚Annahme‘?“ Den Grundtext der Antwort darauf

finden wir wieder in XXII, 19: „Es ist der Durst, der immer wieder aufs Werden gerichtet ist (*ponobhavikā*), der begleitet ist von Lust und Begierde¹⁾ und der bald da bald dort²⁾ sich letzt, nämlich der Durst, der sich offenbart im liebenden Begehren, als (Wille zum) Werden und als (Wille zum) Vergehen“³⁾. Das liebende Begehren und (der Wille zum) Werden erscheinen dann ganz logisch auch wieder da, wo es sich um die Befreiung vom Leiden, die Erlösung, handelt. S. unten Kap. VI. Für weitere Aufklärung zwar belanglos, aber doch der Anführung wert ist Buddhas Ausspruch in XVI, 1, 6: „Solange die Mönche der Macht des erwachenden 10 Durstes, der immer wieder aufs Werden gerichtet ist, sich nicht unterworfen werden, ist für sie kein Niedergang abzusehen...“. Ganz entsprechend zu XXII, 19 heißt es in der Kausalitätsformel (Kap. V), XIV, 2, 18 und XV, 7: *taṇhā-paccayā upādānam* „der Grund, aus dem das ‚Annehmen‘ folgt, ist der Durst“. Vgl. auch 15 Kap. III, oben, S. 468.

Der Sinn liegt auf der Hand. Da von Sein (oder Nichtsein, der bloßen Negierung des Seins), wie wir bei Betrachtung der Wahrheit vom Leiden sahen, an sich gar nicht die Rede sein kann, so muß die Idee des Seins (und Nichtseins) willkürlich in die Verhältnisse hineingetragen sein, durch ein Erpichtsein darauf, einen „Durst“, wie der alte indische Philosoph sagt. Dieser Durst ist durch die indische Schematisierung dann dreifach disponiert, nach der positiven und negativen Seite hin und außerdem noch nach der Hauptform seiner Betätigung, der Liebe oder dem Begehren 25 (auch XXXIII, 1, 10 (XVI) und XXXIV, 1, 4 (IV)). Diese Einteilung ist ohne tiefere Bedeutung. In Śāriputtas Referat XXXIII, 1, 10 (XVII f.) finden sich andere, wahrscheinlich noch willkürlichere, Dreiteilungen dieses „Durstes“ und in XV, 7; XXXIII, 2, 2 (VIII) und XXXIV, 1, 7 (IV) eine nach den sechs Sinnesobjekten. 30

Abzulehnen ist jeder Versuch, Buddha die Ansicht unterzuschieben, er habe das Leiden als Folge der Taten früherer Existenzen aufgefaßt, also im Zusammenhange mit der Lehre vom Leiden die Kammlehre vertreten. Er weist vielmehr die Ansicht einiger Asketen und Brahmanen, Leid und Glück beruhe auf eigener oder 35 fremder Tat, zurück in XXIX, 34, und wo er doch von der Folge von Existenzen aus früheren Taten redet, ist das nicht aufzufassen als Lehre von ihm, sondern als notgedrungenes Wirtschaften mit hergebrachten und allgemeingültigen Anschauungen.

1) Was das besagt, ist aus der Erörterung der dritten Wahrheit (Kap. VI) zu ersehen.

2) D. h. an den Wahrnehmungen der verschiedenen Sinne, s. Kap. VI.

3) Im übrigen ist in XXII, 19 nur eine Aufzählung dessen gegeben, worauf dieser „Durst“ sich richtet, der angenehmen Sinneswahrnehmungen, Gefühle und sonstigen psychischen Tätigkeiten, die daraus sich ergeben. Die ist ohne Belang. Auch in XV, 7 ist der „Durst“ nach den verschiedenen Sinneswahrnehmungen spezialisiert in „Gestaltendurst“, „Tönedurst“, „Gerüchedurst“ usw.

Kap. V. Die Kausalitätsreihe oder Nidānakette¹⁾.

Außer dem „Durst“ lassen sich nun aber auch noch andere Gründe des Leidens anführen. Die „Annahme eines Selbstes“ usw., in der das Leiden besteht, ist Ausdruck einer falschen Erkenntnis, des Mangels der Erkenntnis, oder eines falschen Wissens. So spricht ja Buddha in XV, 1: „Ānanda, wegen des Nichterkenntniss dieses 5 Lehrsatzes vom ‚Ursprung (des Leidens) infolge von‘ kommt dieses Geschlecht... nicht von der Seelenwanderung los“, und in XVI, 2, 2: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis der vier hehren Wahrheiten noch 10 nicht durchgedrungen waren, haben wir, ich und ihr, diesen langen Weg (der Seelenwanderung) ohne Ruh und Rast durchwandern müssen“. Von den als Sein sich darstellenden Erscheinungen hat ferner der Mensch, wie wir sahen, Kenntnis durch die Wahrnehmung und durch die Vorstellungen, beide erstrecken sich ihrerseits auf 15 Gestalten und deren Namen (*nāmarūpa*). Wir haben außerdem gesehen, daß Buddha sich einmal gegen die falsche Ansicht wandte, das Gefühl sei das Selbst, also muß wohl hie und da das Gefühl als Selbst gegolten haben, und es ist sonach nicht verwunderlich, wenn auch das Gefühl unter den Gründen der Selbstannahme, des 20 *upādāna*, erscheint²⁾. Wenn wir uns alle diese Elemente zusammengenommen und, so gut es geht, in ein Schema der gegenseitigen Abhängigkeit oder auch nur der logischen Beziehung³⁾ zu einander gebracht denken, dann haben wir das, was wir die Kausalitätsreihe der Gründe für das Leiden zu nennen pflegen, welche Reihe das 25 Leiden umständlicher und ausführlicher erklärt als die zweite hehre Wahrheit. Das Nichtwissen als letzter Grund ist aber im D. noch nicht mit in die Reihe aufgenommen (sondern nur für sich an den beiden oben angeführten Stellen anerkannt), erst in späteren Werken. Daß diese Formel noch nicht die spätere fest abgegrenzte Gestalt 30 hatte, beweist die Tatsache, daß in XV, 9 an den „Durst“ noch ein mehr auf die Praxis bezüglicher als philosophisch gedachter Seitenschößling ansetzt, der allerlei irdische Regungen und Bestrebungen erklären soll, das Trachten nach Gewinn, Neid, Habgier und die daraus sich ergebenden bösen Folgen (*akusalā dhammā*): 35 Streit, Gewalttat mit Stock und Schwert, Verleumdung und Lüge, wovon dann weitere Ausführungen XXVI, 10 ff. und XXVII, 11 und 18 f. sind.

Die Kausalitätsformel hat keine grundlegende Bedeutung für die Buddhalehre, sondern ist ein Surrogat für die zweite Wahrheit, 40 das größere Gründlichkeit zeigen sollte, aber nur ein wirrer Knäuel ist. Sie ist kein philosophisches Glanzstück. Daß der erste Be-

1) *nidāna* heißt „Grund“, so XV, 4 im Zusammenhange der Kausalitätsreihe selbst. Die Pālibezeichnung der Kette aber ist *paṭicca-samuppāda*.

2) Ein anderer Grund wirkt aber mit, s. S. 471, Anm. 4.

3) Diese logische Beziehung ist bei den einzelnen Gliedern verschieden: s. die folgenden Anmerkungen.

gründer der Buddhalehre, also der Große, dessen Gestalt sich verliert in dem Dunkel, welches jenseits des D. sich ausbreitet, dieses Sammelsurium zuwege gebracht habe, dürfen wir wohl für ausgeschlossen halten. Vielleicht ist das Wort *paṭicasamuppanna* „bedingt vorhanden“, was ursprünglich einfach „durch Durst . . .“⁵ oder „durch Vorstellung bedingt“ bedeutet haben mag, der Anlaß geworden, eine solche ganze Kette von Gründen aufzustellen.

Wir betrachten nun in möglichster Kürze die einzelnen Glieder dieser Kette vom Ende an rückwärts. Die Grundtexte dafür sind XIV, 2, 18 ff. und XV, 2 ff., ich beschränke mich auf XV, da die 10 Version von XIV als Denkergebnis des vorzeitlichen Bodhisatta Vipassī dargestellt ist. XV, 2: „Aus der Geburt folgt Alter und Sterben . . . Aus dem Werden⁴) folgt²) Geburt . . . Aus dem ‚Annehmen‘ (eines Selbstes und der Beziehungen der Erscheinungen zu diesem, *upādāna*) folgt³) Werden . . . Aus dem ‚Durst‘ folgt 15 das ‚Annehmen‘ . . . Aus dem Gefühle⁴) folgt³) der ‚Durst‘ . . . Aus der Berührung (der Sinneswerkzeuge mit den sogenannten Sinnesgegenständen⁶) folgt³) das Gefühl . . . Aus (dem Erscheinen von) Name⁶) und Gestalt folgt³) die Berührung (des Verstandes und der Sinne mit ihnen)⁷) . . . Aus der Wahrnehmung folgt⁸) 20 Name und Gestalt . . .“ Buddha spricht mit Bezug auf dieses Glied der Kausalitätsreihe in XV, 21 zu Ānanda: „Ānanda, wenn die Wahrnehmung nicht in den Mutterleib eindrange, würde dann wohl Name und Gestalt im Mutterleibe zustande kommen?“ Ānanda antwortet: „Nein, Herr“. „Und wenn, Ānanda, die Wahrnehmung, 25 nachdem sie in den Mutterleib eingedrungen ist, wieder von dannen

1) D. b. dem Zum-Ich-Werden, der Annahme eines seienden Ich, siehe Kap. III, oben, S. 467.

2) Das Wort „folgt“ (*-paccayā*) bedeutet hier die Konsequenz.

3) Hier bezeichnet „folgt“ einen logischen Schluß.

4) Weil das die Sinneswahrnehmungen begleitende angenehme oder unangenehme Gefühl das Interesse an den Dingen der Erscheinung hervorruft. Nicht philosophisch gemeint sind die Gründe (Gegenstände) des mönchischen Durstes (Verlangens), die in XXXIII, 1, 11 (XX) aufgezählt sind: Gewandung, Almosen usw.

5) Die sechs nach den „sechs“ Sinnen verschiedenen Arten dieser Berührung sind aufgezählt XXXIII, 2, 2 (IV). Sāriputta bringt in XXXIV, 1, 2 (III) die Berührung (*phassa*) direkt mit dem *upādāna* in Zusammenhang. Wenn nach XXXIII, 1, 11 (XVII) und XXXIV, 1, 5 (III) *phassa*, ferner Denken und Wahrnehmen Arten der „Speise“ (*āhāra*) sind neben der materiellen Speise, so ist das ein bildlicher Ausdruck. Wie die Speise den Körper aufbaut, so Sinneswahrnehmung usw. die Vorstellung vom Körper usw. *sabbe sattā āhāratthikā* in XXXIV, 1, 2 (IX) „alle Wesen bestehen durch Speise“ könnte in diesem doppelten Sinne gemeint sein.

6) Aus den Erörterungen von XV, 20 ist zu entnehmen, daß die Namen für die Gestalten, d. h. die Begriffe, gemeint sind.

7) Die Kette von Sinnesberührung bis Alter und Tod, Kummer, Klagen, Leid, Trauer und Verzweiflung hat, in dieser Reihenfolge, auch I, 3, 71.

8) Hier bezeichnet „folgt“ eine Tautologie, also den Erkenntnisgrund.

schweifte, würde dann wohl Name und Gestalt zum irdischen (empirischen) Sein zutage kommen?“ „Nein, Herr“. Man hat diese Stelle so aufgefaßt, als ob hier etwas irgendwie dunkel wesenhaft Gedachtes als in den Mutterleib eingehend und dort sich einen 5 Körper bildend vorgestellt wäre. Diese Auffassung ist unberechtigt. Da einerseits, in rechter philosophischer Weise angesehen, alles nur in der Wahrnehmung besteht (XI, 85, s. Kap. III, oben, S. 468), da andererseits das empirische Denken die Empfängnis und Geburt als etwas Reales ansieht, muß Buddha gelegentlich auch auf diese 10 Dinge eingehen und sie als nur in der Wahrnehmung bestehend bezeichnen. Wie hätte er das Eindringen des befruchtenden Samens, der, philosophisch betrachtet, nur in der Wahrnehmung besteht, in den Mutterleib philosophisch anders beschreiben sollen als mit den Worten, daß die darauf bezügliche Wahrnehmung in den Mutter- 15 leib einginge? Auch die vom empirischen Denken angenommene Entfaltung des Keimes zum namen- und gestalthaften Individuum ist, philosophisch angesehen, nur in der Wahrnehmung vorhanden, nur die Wahrnehmung also wächst und kommt ans Licht. Wo aber der Keim sich nicht entfaltet, da ist auch diese Nichtentfaltung 20 nur Wahrnehmung, und nur Wahrnehmung ist es also, die ohne Ergebnis vom Mutterleibe abläßt.

Nun heißt es in XV, 22 (und XIV, 2, 18) noch weiter: „(Umgekehrt) folgt aus Name und Gestalt die Wahrnehmung“. Der Satz bietet nicht die geringste Schwierigkeit. Da, wie oben ausgesprochen, 25 Wahrnehmung und Apperzeption von Gestalt und Name (Begriff) ein und dasselbe ist, so kann man ebensogut sagen, diese folge aus jener, wie, jene folge aus dieser.

Die Version der Kausalitätsreihe, die Buddha Gotama in XIV, 2, 18 ff. als von Vipassī gefunden darstellt, deckt sich im wesentlichen 30 mit der soeben besprochenen. Sie fügt nur noch ein zwischen Berührung und Name-und-Gestalt: „Aus den sechs Sinnengebieten folgt die Berührung“, d. h. „Aus dem Erscheinen der fünf Sinne nebst dem Verstande und der entsprechenden Wahrnehmungsgegenstände nebst den Begriffen folgt das Aufeinanderstoßen beider Gruppen“, 35 und dann: „Aus Name und Gestalt folgen¹) die sechs Sinnengebiete“. „Gestalt“ ist hier offenbar eine prägnante Bezeichnung für „Sinnesobjekte“, im übrigen ist der Sinn dieser überflüssigen Erweiterung klar. XIV, 2, 19 sowohl wie XV, 22 schließt die Aufzählung der Kausalitätsreihe mit den Worten: „Infolge davon wird 40 man geboren, altert man, stirbt man, scheidet man aus den Existenzen ab und tritt in sie ein, infolge nämlich davon (das Folgende nur XIV, 2, 19), daß aus Name-und-Gestalt die Wahrnehmung, aus der Wahrnehmung Name-und-Gestalt, aus Name-und-Gestalt die Sechszahl der Sinnengebiete, aus der Sechszahl der Sinnengebiete die

1) „Folgen“ ist hier wieder im Sinne der Identität zu nehmen wie S. 471, Anm. 8.

Berührung (zwischen den Sinnen und ihren Gegenständen), aus der Berührung das Gefühl, aus dem Gefühle der Durst, aus dem Durste das Annehmen (des Selbstes und der Beziehungen der Erscheinungen zu diesem), aus diesem Annehmen das Werden, aus dem Werden die Geburt, aus der Geburt Alter und Sterben, Kummer, Klage, 5 Leid, Trauer und Verzweiflung folgt. Das ist der Ursprung der ganzen Masse des Leidens“. XV, 22 aber hat an Stelle dieses Schlußstückes nach „infolge nämlich davon“ nur die Worte: „infolge nämlich von Name-und-Gestalt samt Wahrnehmung“.

In XIV, 2, 20 und XV, 4 ff. folgt noch die Darlegung der Auf- 10 hebung des Leidens durch Aufhebung (*nīrodha*) der einzelnen Glieder der Kausalitätsreihe vom ersten bis zum letzten. Aber das gehört erst in das Kap. VIII.

Kap. VI. Die hehre Wahrheit von der Aufhebung 15 des Leidens.

XXII, 20: „Und welches ist, Mönche, die hehre Wahrheit ‚Aufhebung des Leidens‘? Die gänzliche in Nichtverlangen¹⁾ bestehende Aufhebung eben dieses Durstes, sein Aufgeben, Fahrlassen, das Sichlosmachen von ihm, das Nichtfesthängen an ihm“. (Auch in XXXIV, 1, 3 (IV) sagt Sāriputta: „Das Nichtwissen und der Durst 20 nach Werden sind abzutun“. In einer der Strophen von XXI, 2, 9 nennt Gott Sakka selbst den Buddha den „Vernichter des Stachels Durst“. XXII, 20 fährt fort: „Und wo bat dieses Aufgeben und Hemmen des Durstes einzusetzen? Bei den Dingen dieser Welt, die uns lieb²⁾ und angenehm³⁾ sind. Und was in der Welt ist 25 uns lieb und angenehm? Das Auge . . . , das Ohr . . . , das Riechorgan . . . , die Zunge . . . , der Körper⁴⁾ . . . , der Verstand⁴⁾ . . . ; die Gestalten . . . , die Töne . . . , die Gerüche . . . , die Geschmacksreize . . . , die Tastempfindungen . . . , die Begriffe⁶⁾ . . . ; die Wahrnehmung durch das Auge . . . , . . . durch das Ohr . . .“ (usw., es 30 folgt wieder die ganze Reihe; dann die Gefühle und die Denkprozesse, die sich an die einzelnen Sinne anschließen).

Damit ist in der Tat alles gesagt, was sich sagen läßt. Ist der Grund des Leidens der Durst nach Werden, dann ist die Aufhebung des Leidens natürlich herbeizuführen durch Aufhebung 35

1) In XXXIII, 2, 1 (XX) steht *avigatataṅho* „nicht frei von Durst“ Seite an Seite mit *avigatarāgo*, *-chando* und *-pemo* „nicht frei von Verlangen“.

2) *rūpa* in *piyarūpaṃ sātārūpaṃ* ist nur in ganz allgemeinem Sinne oder vielmehr bedeutungslos, pleonastisch, zu *piya* und *sāta* hinzugefügt, wie so oft, es sind nicht etwa nur liebe Gestalten gemeint, denn über die Kategorie „Gestalt“ handelt Buddha erst später in diesem Paragraphen.

3) Als Sitz der Tastempfindungen.

4) Als Organ der Vereinheitlichung der Sinneserfahrung.

5) Die Objekte des Verstandes. Nach diesen sechs Gruppen der Sinnesobjekte ist, wie schon früher bemerkt, der „Durst“ eingeteilt in XV, 7; XXXIII, 2, 2 (VIII) und XXXIV, 1, 7 (IV).

dieses Durstes. Dieser Durst hat erklärlicherweise an den Stellen angeknüpft, die ihm am liebsten sind, und die sind, da es ja der Durst nach Beziehung zur Erscheinungswelt ist, die, wo das eigene angebliche Ich und die Erscheinungswelt in Berührung treten, die 5 Tore der Sinneswerkzeuge, was durch sie von außen eindringt, und das, was dadurch in angeblichen Selbst hervorerufen wird.

Den Durst nach Liebem kann man ebensogut kurz als „Liebe“ oder „Verlangen“ (*kāma*) bezeichnen. Es ist also leicht zu verstehen, wenn Buddha in XIII, 27 (s. noch XXXIII, 2, 1 (III)) die 10 angenehmen Sinnesindrücke *kāmaguṇa* nennt, was zu bedeuten scheint „die durch Verlangen charakterisiert sind“, vielleicht aber auch, woran Buddhaghosa zu denken scheint, „Fäden des Verlangens“. Die Sinnesindrücke sind ja in der Tat die Fäden, die unser Inneres an die Außenwelt knüpfen, ja fesseln, und Buddha hat Recht, wenn 15 er die angenehmen, die mit *kāmaguṇa* gemeint sind, ebenda „Kette und Fessel“ (*andū, bandhanaṃ*) nennt. Es ist auch verständlich, wenn in XXXIV, 1, 5 (IV) Sāriputta unter den Dingen, die aufzugeben sind, auch *kāmogha*, die „Flut des Begehrens“, nennt. *nekkhamma* „Freiheit vom Begehren“ ist ein Synonym oder eine 20 Voraussetzung von *nibbāna* III, 2, 21, verglichen mit XIV, 3, 13. Ein Synonym von *kāma* ist *rāga*, und der Gegensatz dazu, *dosa* „Haß“, ist nur ein negatives Begehren, aber auch ein Begehren. Die Wendung *rāgadosamohakkhayā sa nibbuto* „der ist erlöst wegen des Schwindens von Leidenschaft, Haß und Verblendung“ 25 (XVI, 4, 43) ist, was „Leidenschaft und Haß“ anbetrifft, ebenfalls verständlich. Wegen der Verblendung s. Kap. VIII.

In XVI, 2, 2 und 4, 2 sagt Buddha von sich selbst: *ucchinā bhavatanhā* „vernichtet ist (durch mich) der Durst zum Werden“ (d. h. der Durst, zu einem seienden Selbst zu werden, mich als 30 solches zu betrachten). In der zweiten Strophe von 2, 3 aber sagt er statt dessen: *bhavanetti samūhatā* „Der Kanal zum Werden ist zerstört“¹⁾. Dieser Kanal ist eben der „Durst“. Er fügt ebenda weiter hinzu: *ucchināṃ mūlam dukkhassa* „die Wurzel des Leidens ist ausgerodet“: das ist auch nach unserer dritten hehren Wahrheit 35 der „Durst“. Die Strophe schließt: *n’atthi dāni punabbhavo* „jetzt gibt es kein neues Werden mehr“, weil der „Durst“ beseitigt ist, der ja in der zweiten hehren Wahrheit *ponobhavikā* „immer wieder zum Werden führend“ heißt.

Neben der Aufhebung des Durstes ist hie und da auch die 40 Beseitigung anderer Gründe des Leidens als Mittel zu dessen Aufhebung verordnet. Darüber handelt Kap. VIII. Hier in diesem Kapitel dürfte aber noch ein Terminus zu betrachten sein, der in XIV, 3, 1 und 3, 4 Seite an Seite mit *tanhakkhayo* „Schwinden des Durstes“ erscheint: *sabbūpadhipatinissaggo* „das Aufgeben aller

1) In I, 3, 73 nennt Buddha den Körper dessen, der den Heilsweg gegangen ist, *ucchinna-bhavanettiko*.

Grundlagen“. Die „Grundlagen“ (*upadhi*) werden wohl die Erscheinungen sein, die der „Durst“ nach Werden dem Ich- und Seinsbewußtsein (*asmimāno*) zugrunde legt.

Die Bezeichnungen für die Aufhebung des Leidens werden wir im nächsten Kapitel kennen lernen.

Kap. VII. Nibbāna (Parinibbāna¹), Erlösung.

Als weiteres Synonym von *tanhakkhayo* tritt in XIV, 3, 1 und 3, 4 auch das im Buddhismus eine so bedeutende Rolle spielende Wort *nibbānaṃ* auf, das im D. auch sonst noch öfter erscheint. In XIX, 1 und 61 z. B. heißt es von den vier Übungen des ersten Sichbesinnens und dem heiligen Wandel, d. i. dem achtteiligen Wege, daß sie zum Nibbāna führen (*ekāyano maggo . . . nibbānassa sacchikiriyāya; nibbānāya samvattati*). In XIX, 8 und 23 ist von dem „zum Nibbāna führenden Wege“ die Rede, den der Erhabene verkündet habe. In XIV, 3, 1 denkt der Buddha Vipassī bei sich: „Auch dieses Ding ist schwer zu begreifen: das Zur-Ruhe-Kommen der Vorstellungen, . . . , das Nibbāna“. Es bedeutet „Verlöschen“ und „Kühlwerden“. Eigentlich heißt es „Hinausgehen“, „Ausgehen“, wie ich schon vor Jahren, Lit. Zbl. 1897, Sp. 1366—68 ausgesprochen habe. Sowohl der Pāṇini-Dhātupāṭha (II, 41) wie die Pāli-Wurzelverzeichnisse (Kaccāyana-Dhātumañjūsā: *vā gatibandhanesu pi, Dhātupāṭha: vi vā gamane*) sprechen es rundweg aus, daß *vā* „gehen“ heißt, und *paṭi-vāna* heißt ebenso zweifellos „Zurückgehen, Ablassen“, z. B. D. XXIX, 1; M. 104 (II, 244); A. II, 1, 5 (I p. 50), *paṭivāpeti* „zurückgehen machen“, „abbringen von“ M. 64 (I, 435) usw. Nun sind gegen diese meine Auffassung Einwendungen erhoben worden, sowohl öffentlich durch einen nun toten Gelehrten wie privatim durch einen lebenden. Es wird mir entgegengehalten, *gati* in der Erklärung des Pāṇini-Dhātupāṭha (und folglich auch in der Dhātumañjūsā) bedeute nicht „Gehen“, sondern ganz allgemein „Bewegung“, und könne also auch als Erklärung für „Wehen“ dienen. Ich halte es wenigstens für möglich, daß wir die Sache am entgegengesetzten Ende anzufassen haben: Das Wehen des Windes, das ja freilich schon in indogermanischer Zeit die spezielle Bedeutung der Wurzel *vā* gewesen ist, ist ursprünglich durch diese Wurzel vielleicht als ein „Gehen“ bezeichnet gewesen, weil das Wehen eine Bewegung ist. Wir sprechen ja auch von „bewegter Luft“ und sagen „der Wind geht“. Mit dem „Wehen“ des Windes war, um es anders auszudrücken, vielleicht keine dem Winde speziell eigene Tätigkeit gemeint. Ebenso war vielleicht mit *nir-vā*, Pāli *nib-bā*, „verlöschen“ eigentlich nichts dem Feuer speziell Eigentümliches gemeint, kein

1) Zusammensetzung mit Präfix *pari*, das hier wohl die Vollständigkeit bezeichnen soll, z. B. XV, 32 *paccattam yeva parinibbāyati*; XVI, 4, 2, Str. 2: *Satthā parinibbuto*; XXVI, 5 *attānam parinibbāpentī*.

„Verwehen“, wie man zur Erklärung zu sagen pflegt, sondern das „Ausgehen“, das ja auch wir vom Feuer gelegentlich aussagen, d. h. das Verschwinden desselben. Sicher steht auf jeden Fall, wie es sich auch in der Indogermanenzeit verhalten haben mag, daß im Pāli *vā* auch „gehen“ bedeutet und daß also *nir-vā* „ausgehen“ oder „hinausgehen“ bedeuten kann. Aber es kommt mir für unsere Zwecke hier nicht mehr auf die etymologische Seite der Frage an. Was die sachliche Seite anbetrifft, so handelt es sich darum, ob *Nirvāna* und *Nibbāna* in der indischen Philosophie direkt und ohne speziellen bildlichen Nebensinn das „Hinausgehen“ (aus der Verstrickung ins Leiden, in die leidenvolle empirische Erscheinungswelt) bedeutet oder mit solchem Nebensinne, d. h. mit Zugrundelegung des Bildes vom ausgehenden Feuer, ein Ausgehen, ein Verlöschen, des bildlich als Feuer aufgefaßten Erscheinungsprozesses. Beides wäre denkbar, und für die erste Auffassung lassen sich z. B. einige andere Bezeichnungen der Erlösung anführen, worüber am Ende dieses Kapitels, die zweite Auffassung ist aber wahrscheinlich die berechtigtere (was im Jahre 1897 nicht meine Ansicht war), weil das Bild vom Feuer¹) und vom Verlöschen des Feuers als ein im damaligen Indien sehr übliches gar nicht anzuzweifeln ist (vgl. D. XVI, 6, 10 *Pajjotasseva nibbānaṃ vimokkho cetaso ahū* „Es trat Befreiung seines Geistes ein wie das Verlöschen eines Lichtes“), und weil das Verlangen gelegentlich auch ein Brand oder ein Fieber, eine Brunst (*parilāho*) heißt, z. B. D. XXVII, 16 *parilāho kāyasmim okkama*; XXXIII, 2, 1 (XX) *kāme . . . aviḡataparilāho aviḡatatanho*. Mindestens ist diese Auffassung also neben der erstgenannten anzuerkennen. Sie paßt auch vortrefflich zu dem, was mit dem buddhistischen Terminus *Nibbāna* bezeichnet werden soll: Das Schwinden, das Aufhören (warum also nicht auch das „Verlöschen“?) des leidenvollen Seins-Eindrucks (also sowohl des Leidens wie der Erscheinungswelt und des eingebildeten Selbstes), und dessen, was diesen Eindruck hervorbringt, also des „Durstes“, Begehrens — auch wir sprechen ja vom Löschen des Durstes —, Nichtwissens, der *Samkhāras*, und wie sonst man noch diesen Grund bezeichnen mag.

Da *Nibbāna* nichts als das Aufhören des Eingehens auf die empirischen Erscheinungen bedeutet, so ist Buddha sehr im Recht, wenn er in XV, 32 dem *Ānanda* auseinandersetzt, wie wenig am Platze es sei, von einem durch den Heilsweg Erlösten (*tathāgata*), dessen Inneres zum Frieden des *Nibbāna* gelangt ist (*pari-nibbāyati*), zu sagen, er existiere nach dem Tode oder er existiere nicht nach dem Tode usw. Umgekehrt wäre und war es eine Verkennung

1) Vgl. z. B. D. XXXIII, 1, 10 (XXXII) *rāgaggi, doḡaggi, mohaggi* „das Feuer des Verlangens, des Hasses und der Verblendung“, D. XXI, 1, 5, Str. 3 *Parinibbāpaya bhaddhe jalantam iḡa vāriṇā* „Lüsche, Holde, (meine Liebesglut) wie einen in Flammen Stehenden mit Wasser!“ und Buddhas Rede „Alles brennt“ in *Mahāvagga* I, 21 (Vin. I, S. 34 f.).

des Wesens des Nibbāna, es mit dem leiblichen Tode des Erlösten zusammenfallen zu lassen, wozu man freilich die Berechtigung herleiten zu dürfen wohl glauben kann und sie hergeleitet haben wird aus dem Umstande, daß *parinibbāyati* tatsächlich auch „zum letzten Male sterben“ bedeutet (so im ganzen Sutta D. XVI und vielleicht auch in der Formel *tatthaparīnibbāyī anāvattidhammo tasmā lokā* „dort [im Himmel] zum letzten Male sterbend, ohne aus jener Welt [noch einmal in diese] zurückkehren zu müssen“, z. B. VI, 13; XVI, 2, 7; XXVIII, 13). Es ist aber nicht schwer einzusehen, wieso diese Doppelheit der Bedeutung bei der Allgemeinheit des Sinnes der Wurzel *vā* möglich war. „Hinausgehen“ ohne weiteren Zusatz kann natürlich ebensogut das Hinausgehen aus dem Leben, das „Abscheiden“, wie das Hinausgehen aus der Verstrickung oder das Ausgehen des Feuers des leidenvollen Erscheinungstruges sein.

Die Erlösung wird auch noch mit anderen Namen bezeichnet. Die dem Klange nach verwandteste Bezeichnung *nibbuti* (I, 1, 36 und öfter) und die des Erlösten, *nibbuto*, scheint zu einer ganz anderen Wurzel zu gehören als *nibbāna*, zu Sanskrit *vr* „einhüllen“, und also eigentlich zu bedeuten „Herauswicklung“, „herausgewickelt (aus der Verstrickung)“. XVI, 4, 43 *rāgadosamohakkhayā sa nibbuto* „er ist erlöst, weil Leidenschaft, Haß und Verblendung schwand“. Dieses *nir-vr* ist aber mit *nir-vā* (*nib-bā*) eine so enge Verbindung eingegangen, daß es sich sogar an der Bedeutungsnuancierung von *nibbā* beteiligt¹⁾: *nibbuto* heißt auch „abgekühlt“ (XXIII, 17 *ayoguḷa nibbuta* „ein abgekühlter Klumpen [glühend gemachten] Metalles“).

Auch *vimutti*, vielleicht das am häufigsten gebrauchte Wort für „Erlösung“, bedeutet „Loslösung“ und das ebenfalls häufig erscheinende Partizip *vimutto* „losgelöst“. Man erwartet vielleicht, daß das, wovon man sich dabei loslöst, eine Fessel und als solche bezeichnet sei. Diese Erwartung trifft aber nicht zu. Zwar wird von drei und fünf Fesseln (*samyojana*) in VI, 13, XVI, 2, 7, XVIII, 1 f., XXIX, 25 usw. gehandelt. Die drei Fesseln sind nach XXXIII, 1, 10 (XIX) die falsche Ansicht, daß es Körper gebe (*sakkāyaditthi*), der Zweifel (*vicikicchā*) und das Überschätzen der sittlichen Zucht (*silabbataparāmāso*); die fünf sind nach XXXIII, 2, 1 (VII) außer diesen drei noch leidenschaftliches Begehren (*kāmacchando*) und Böswilligkeit (*vyāpādo*). Von allen fünf Fesseln ist der Erlöste frei, aber nicht erst durch die Erlösung ist er es geworden, sondern schon an früheren Stellen des Erlösungsweges²⁾, denn wer von den ersten drei frei ist, hat erst die erste oder zweite

1) Weshalb man doch die Möglichkeit nicht ganz außer Auge lassen darf, daß *nibbuti* und *nibbuto* vielleicht ungewöhnliche Bildungen von *nibbā* sein könnten.

2) Welche das aber sind, wird nicht klar, denn gegenüber den oben im Text wiedergegebenen Äußerungen einzelner Stellen hierüber, aus denen sich sowieso schon wenig ergibt, findet sich in XXIX, 25 die ganz anders lautende

der vier „Früchte“ (*phala*) gewonnen und heißt ein „in den Strom Gelangter“ (*sotāpanno*, der nach XVI, 2, 9 den dreifachen Glauben und die sittliche Zucht, *silam*, hat und nicht wieder hinabsinken kann in die Hölle, in die Manenwelt, in einen Tierleib, oder eine qualvolle Existenz¹⁾, oder, wenn auch noch Leidenschaft (*rāga*), Haß (*dosa*) und Verblendung (*moha*) bei ihm abgeschwächt sind, ein „nur einmal noch Wiederkehrender“ (*sakadāgāmi*), der nur noch einmal in dieser irdischen Welt geboren werden wird, um dann des Leidens Ende herbeizuführen (VI, 13); und wer von den fünf frei ist, hat erst die dritte Frucht, die des zwar nicht mehr auf die Erde Wiederkehrenden (*anāgāmi*²⁾), aber doch noch einmal in einer himmlischen Existenz Erscheinenden³⁾ und erst aus dieser dann ins Nibbāna Eingehenden. Erst die vierte „Frucht“ ist die Vollendung (*arahattam*), der Zustand dessen, der die von den „Überschwemmungen“ durch das Erscheinungsweltliche freie Erlösung des Inneren und der Erkenntnis schon in der sichtbaren Welt selbst erkannt und verwirklicht hat⁴⁾. In XVI, 5, 27 heißen die Angehörigen dieser vier Stufen, nebenbei bemerkt, „erster, zweiter, dritter, vierter Asket“.

Fesseln (*samyojana*) von Göttern, Menschen, Dämonen usw. nennt Buddha in XXI, 2, 1 ferner den Neid und die Habsucht (*issā*, *macchariyam*). Da diese zu den „schlechten Regungen“ (*upakkilesa*) gehören und *upakkilesa* ein Attribut der *nīvaraṇa*'s ist (s. Kap. XI, 10), so gilt das im folgenden über die *nīvaraṇa*'s als „Ketten“ Gesagte auch für Neid und Habsucht. Als Fesseln finden wir ferner in XIII, 27 die *kāmaguṇa*'s, d. h. die angenehmen Sinneswahrnehmungen, bezeichnet (s. Kap. VI, oben, S. 474). In XIII, 30 bestrebt sich Buddha recht ausdrücklich auch dem Ohre deutlich zu machen, daß die fünf „Hemmnisse“ „Fesseln“ sind (*pañc' ime nīvaraṇā . . . āvaraṇā ti pi vuccanti, nīvaraṇā ti pi vuccanti, onahā ti pi vuccanti, pariyaṇahā ti pi vuccanti*), und schon in 29 hat er es durch ein Gleichnis eingeschränkt. Drei von den *samyojana*'s (Zweifel, leidenschaftliches Begehren und Böswilligkeit) stehen ja auch gleichzeitig in der Liste der *nīvaraṇa*'s II, 68. Aber auch von diesen Fesseln der *kāmaguṇa*'s und *nīvaraṇa*'s wird der Mönch, wenn wir nach den Auseinandersetzungen des Heilswegschemas urteilen, nicht erst durch die definitive Erlösung frei, sondern auf viel früheren Stufen (s. Kap. XI, 6; 8; 10).

Bemerkung Buddhas, daß denen, die sich um die vier Versenkungsstufen mühen, die vier „Früchte“ in Aussicht stehen.

1) Nach XVIII, 9 f. wurde König Seniya Bimbisāra, der nach ebenda 4 den dreifachen Glauben hatte und die Forderungen der sittlichen Zucht erfüllte, in der nächsten Existenz ein himmlisches Wesen (*yakkha*).

2) Daß vom *anāgāmi* in XXXIII, 2, 1 (XVIII) durch Sāriputta fünf Arten unterschieden werden, ist für uns belangloser Ausfluß der Lust am Schematisieren.

3) Vgl. aber das in Kap. III, oben, S. 462, über die Götterexistenz Gesagte.

4) Zu diesen vier Stufen, „Früchten“, vgl. VI, 13; XII, 13; XVI, 2, 7; XVIII, 1 f.; XIX, 62; XXVIII, 13 f.; XXIX, 25.

Wovon die Erlösung uns befreit, das sind vielmehr die „Überschwemmungen“¹⁾ (*āsava*) der wollenden Seite und des Intellektes des Menschen durch das Empirische, das Erscheinungsweltliche²⁾, im einzelnen diejenige, die besteht in Liebe oder Begehren, die besteht im Werden, d. h. in der Annahme eines Subjektes der Wahrnehmungen und der Annahme der Realität des Geschehens³⁾, die besteht in falscher Ansicht (über die Natur des Empirischen) und die besteht im Nichtwissen (vom wahren Wesen des Empirischen) (... *sammad eva āsavehi vimuccati seyyathidaṃ kāmāsavā bhavāsavā ditthāsavā avijjāsavā* XVI, 1, 12; *kāmāsavā pi cittaṃ vimuccati bhavāsavā pi c' v' avijjāsavā pi c' v' ...* II, 97; *āsavehi cittaṃ vimucci* XIV, 2, 22 usw.). Da der Grund zum Leiden, die *taṇhā*, wie wir in Kap. IV, oben, S. 469, sahen, spezialisiert wird u. a. als Durst, der sich offenbart in Liebe oder Begehren, als (Wille zum) Werden, so ist es folgerichtig, daß auch in der Formel von der Erlösung *kāma* und *bhava* eine Stelle gefunden haben. In II, 97 etc. und XXXIII, 1, 10 (XX) fehlt in der Aufzählung dieser „Überschwemmungen“ diejenige, die in „falscher Ansicht“ besteht. Da diese ja aber mit derjenigen, die im Nichtwissen besteht, sich deckt und nur der positive Ausdruck für eben das ist, was *avijjāsava* negativ ausdrückt, so ist dies Fehlen verständlich und diese Version vielleicht vorzuziehen⁴⁾. Die *vimutti* ist also, kurz gesagt, die Loslösung vom Erscheinungsweltlichen, und zwar sowohl dieser wie jeder kommenden Existenz, sei es als irdisches oder als überirdisches Wesen, denn das ist wohl mit Buddhas Worten in XXIX, 22 gemeint: „Cunda, ich lehre euch die Lehre nicht nur, damit ihr die *āsava*'s der jenseitigen Existenzen ablehnt, sondern auch damit ihr auf der Hut seid gegen die der irdischen“. Alles Dasein ist ja empirisch, mag es menschlich oder übermenschlich heißen. *khiṇāsavo* „dessen *āsava*'s geschwunden sind“ ist eins der stehenden Epitheta des „Vollendeten“, z. B. XXVII, 7; XXIX, 9; 26. Und der dem Tode nahe Meister spornt den noch in den Elementen der Heilmethode steckenden Ānanda an mit den Worten XVI, 5, 14 „Gib dich dem Ringen hin und bald wirst du von den *āsava*'s frei (*anāsavo*) sein“. Die drei *āsava*'s von II, 97 lassen sich, wenn man es genau besieht, sogar auf zwei einschränken, denn *bhava*

1) Denn in XXXIV, 1, 5 (IV) ist nicht *āsava*, sondern *ogha* „Flut“ das Wort, mit dem *kāma*, *bhava*, *ditthi* und *avijjā* verbunden sind, und auch *āsava* kommt ja von *sru* „fließen“. Die vier genannten „Fluten“ sind nach der angegebenen Stelle „dahinten zu lassen“.

2) Sāriputta bezeichnet in XXXIV, 1, 2 (III) den *phassa*, die Berührung der Sinne mit den Objekten, als *sāsavo*, „mit *āsava* verbunden“.

3) Siehe Kap. III, oben, S. 463.

4) In XXXIII, 2, 1 (XXIV) und XXXIV, 1, 6 (VII) spricht Sāriputta von *āsava*'s, die veranlaßt sind durch *kāma*, durch Böswilligkeit (*vyāpāda*), Wesenverletzung (*vīhesā*), Gestaltenbeachtung und Körperbeachtung. Daß die *āsava*'s mit irdischen Neigungen und irdischen Anschauungen zu tun haben, geht auch aus dieser Serie hervor, wie sie auch im übrigen zu beurteilen sein mag.

„Werden“ ist ja nur ein Produkt aus Begehren und Nichtwissen. Dann haben wir es einfach zu tun mit einer Überschwemmung des Wollens und des Intellektes, also der zwei Seiten der sogenannten Menschenseele, und so ist es erklärlich, wenn öfter von zweierlei überschwemmungsfreier (*anāsavā*) *vimutti*, von der des Herzens (*ceto-v'*) und der durch Erkenntnis (*paññā-v'*), die Rede ist, z. B. XV, 36; XVI, 2, 7 und XIX, 62, oder auch zusammenfassend, von dem *ubhatobhāgavimutta*, dem „in beiden Beziehungen Erlösten“, XV, 36. Diese Zweiteilung ist auch wohl anzuerkennen für die Wendung *rāgadosamohakkhayā nibbuto* „erlöst infolge des Schwindens von Verlangen, Haß und Verblendung“ (XVI, 4, 43), denn Verlangen und Haß gehören zu einer Einheit zusammen als positive und negative Seite des wollenden Triebes. Über die *vimutti* direkt durch Sammlung, nach Sāriputtas Referat, s. Kap. XI, 11. Gelegentlich finden wir auch *anupādā vimutto*, z. B. I, 1, 36, für *anupādāya vimutto*, wie z. B. in XIV, 2, 22 zu lesen ist, = „erlöst, ohne noch (irgendwie ein Sein der Erscheinungswelt und des Selbstes) anzunehmen“, d. h. erlöst wegen Nichtannehmens (eines solchen).

Wurzel- und bedeutungsverwandt mit *vimutti* ist *vimokha* „Befreiung, Loslösung“ (vgl. z. B. die 4. Str. von XVI, 6, 10, in diesem Kapitel, oben, S. 476), doch ist dieser Ausdruck auch in ganz bestimmtem technischen Sinne verwandt, zur Bezeichnung der acht Stufen der Loslösung (s. Kap. XIX). XV, 36 enthält beide Worte und zeigt so die Nüancierung des Sinnes beider.

nissaraṇaṃ „Hinausgelangen“ ist eine weitere Bezeichnung für das Freiwerden von den „Gebilden“ des Nichtwissens, d. h. vom Erscheinungstrug (*nīrodha* des *saṃkhataṃ*) in XXXIV, 1, 4 (VII). Sie steckt auch in der Wendung *vedanānaṃ ... assādaṇ ca ādinavaṇ ca nissaraṇaṇ ca yathābhūtaṃ viditvā* (resp. *pañānāti*) „Annehmlichkeit und Bitternis der Gefühle ... und wie man ihnen entrinnt, der Wahrheit gemäß erkannt habend“ (z. B. I, 1, 36, resp. I, 3, 71), in dem Epitheton *anissaraṇapañña* („die Erlösung davon nicht kennend“) der dreivedenkundigen Brahmanen, die sich dem Genuß der Sinneswelt hingeben (*kāmaguṇe paribhuñjanti*) in XIII, 27 und des mit äußerer Askese sich zufriedengegebenden Büssers in XXV, 10 und in der von Gotama schon dem Buddha Vipassī untergeschobenen Wendung *imassa dukkhassa nissaraṇaṃ ... jarāmaraṇassa* „das Freiwerden vom Leiden dieser Welt, ... von Alter und Tod“ (XIV, 2, 18).

Eine Bezeichnung der Erlösung ist schließlich auch noch *aññā*, „die (volle) Erkenntnis“ in dem Satze von XXII, 22: „Wer diese vier Übungen des ernststen Sichbesinnens pflegt, dem steht von zwei Ergebnissen eins in Aussicht: entweder die volle Erkenntnis schon in der sichtbaren Welt oder, wenn ihm noch ein Rest von Haften am Irdischen eignet, (wenigstens) das Nichtwiederkehren aus dem Jenseits“ (in das er in der nächsten Existenz kommt und aus dem er dann ins Nibbāna geht), denn da die „Erkenntnis“ in diesem

Sätze mehr sein muß als die Nichtwiederkehr, kann sie nur das volle sofortige Nibbāna sein. Die Erkenntnis ist natürlich die von der wahren Natur der Wahrnehmungsdinge und der Verwerflichkeit des Begehrens nach ihnen, mit anderen Worten (II, 97) die Erkenntnis der *āsava's*, welche Erkenntnis den „Durst“ und das Leiden aufhebt (s. Kap. VI). Der Erlöste heißt darum auch *sam-mad-aññā vimutto* „infolge der rechten Erkenntnis erlöst“, z. B. XXIX, 26.

VIII. Die Aufhebung des Leidens durch Aufhebung der Kausalitätsreihe.

Wie an Stelle des einen Grundes des Leidens, des Durstes, in der Kausalitätsreihe ein kompliziertes System von einander stützenden Gründen gesetzt worden ist, so wird, wie früher kurz bemerkt, logischerweise auch an Stelle des einen Mittels zur Aufhebung des Leidens das System der Aufhebung der ganzen Kausalitätsreihe gesetzt, in XIV, 2, 20 und XV, 4—8 und 19—22. Aber auch die Aufhebung einzelner Elemente dieser Reihe wird gelegentlich einzeln als notwendig eingeschärft. Es ist natürlich nicht zu sagen, ob sie da als Glieder der Reihe oder in ihrer Bedeutung an und für sich gemeint sind. Auch das letztere ist möglich, vielleicht sogar das Wahrscheinlichere, weil diese Elemente auch positiv, als Gründe des Leidens, einzeln erscheinen (s. Kap. V, oben, S. 470). Wie nach der Kausalitätsformel auch das Gefühl einer der Gründe des Leidens ist, so besteht die Erlösung in der rechten Erkenntnis über das Wesen der Gefühle, durch die diese aufgehoben werden (I, 1, 36 und öfter, s. unten). Die Vorstellung (*samkhāra*) gehört zur Gesamtmasse des Leidens, die leidenvollen Dinge der Erscheinungswelt heißen *Samkhāras*, und die *Samkhāras* gehören in der Kausalitätsreihe zu den Gründen des Leidens, und ihre Aufhebung nimmt eine Stelle ein in der Kette der Aufhebungen der Glieder der Kausalitätsreihe. Es ist also verständlich, daß auch einzeln „das Aufhören aller *Samkhāras*“ gleichbedeutend mit „Schwinden des Durstes“ (*tanhakkhaya*) erwähnt wird (XIV, 3, 1 und 3, 4) und daß in XVII, 2, 16 Buddha zu Ānanda spricht: *alam eva sabbasamkhāresu nibbinditum* „es ist angebracht, Überdruß gegen alle *Samkhāras* zu empfinden“ und in der Strophe von 17 (= XVI, 6, 10) „ihr Ende ist darum ein Glück“. In XVI, 3, 10 läßt er selbst die Vorstellung „längere Lebensdauer“ (*āyu-samkhāra*) fahren. Das „Hinausgelangen“, d. h. die Erlösung, ist nach XXXIV, 1, 4 (VII) die Aufhebung des *samkhatam*, des „Vorgestellten“. Die „Geburt“ ist eins der letzten Glieder der Kausalitätsreihe, und von ihr heißt es immer in der Formel der Arhat-Erkentnis: *khinā jāti* „Geburt ist aufgehoben“ (z. B. VIII, 24; XVI, 5, 30), und in XVI, 3, 51: *Pahāya jāti-samsāram dukkhass' antam karissati* „der wird, indem er Geburt und Kreislauf der Geburten aufgibt, des Leidens Ende

herbeiführen“. Das Fehlen der Erkenntnis gilt als ein Grund der Leiden der Seelenwanderung, und in Texten, die nach dem D. entstanden sind, ist darum das „Nichtwissen“ (*avijjā*) zur Grundursache der Kausalitätsreihe und somit des Leidens gemacht. Aber schon im D. lehrt der Jünger Sāriputta: *avijjā . . . pahātābbā* „vom Nichtwissen muß man sich losmachen“ (XXXIV, 1, 3 (IV)), resp. *avijjogho . . . pahātābbo* „von der Flut des Nichtwissens muß man sich losmachen“ (XXXIV, 1, 5 (IV)) und positiv: *vijjā ca vimutti ca . . . sacchakātābbā* „das Wissen und die Loslösung muß man gewinnen“ (XXXIV, 1, 3 (X)). Man ist „ohne Haften erlöst, indem man der Gefühle Entstehen und Vergehen, Annehmlichkeit und Bitternis und, wie man ihnen entrinnt, erkennt“ (*viditvā*), z. B. I, 1, 36.

Synonym mit *avijjā* ist *moha* „Verblendung“. *rāgadosamohakkhaya sa nibbuto* von XVI, 4, 43 „erlöst wegen des Schwindens von Leidenschaft, Haß und Verblendung“ bietet keine Schwierigkeit (vgl. auch Kap. VI). Begrifflich verwandt mit *avijjā* ist auch *dīṭṭhi* „Ansicht“. Eigentlich bedeutet es „Blick“, übertragen aber auch „Ansicht“ (wie ja auch unser „Ansicht“ auf derselben Übertragung beruht) und überwiegend „falsche Ansicht“, und zwar eine insofern falsche Ansicht, als sie entweder direkt auf der empirischen Auffassung beruht oder darin besteht, daß der sie Hegende nach empirischen Formen und Arten des Denkens über transzendente Dinge urteilt. Z. B. der Glaube an ein jenseitiges, überirdisches Sein (*hoti*) des zum Erlösungsziel Gelangten (*tathāgata*) ist eine solche *dīṭṭhi* (XV, 32), weil „sein“ ein Prädikat ist, das am Erscheinungsweltlichen erwachsen und also nur auf dieses anwendbar ist¹⁾. Da das Wort *dīṭṭhi* „Blick“ eine der typischsten empirischen Aussagen ist, so war es besonders gut geeignet, die Übertragung empirischer Urteilsweise auf Überempirisches exemplifizierend zu bezeichnen. Es ist also verständlich und im Sinne von Aufhebung des Grundes zum Leiden zu verstehen, wenn in XXXIV, 1, 5 (IV) Sāriputta unter anderem fordert: *dīṭṭhogho . . . pahātābbo* „die Flut der Ansichten ist dahinten zu lassen“. Darum hat ja Buddha selbst in D. I sich so ablehnend gegen Ansichten metaphysischer Natur verhalten.

Kap. IX. Die Wege zur Erlösung.

Es ist im Wortlaut nicht immer ein und dasselbe Rezept, das der D. den Buddha zur Heilung des Leidens anempfehlen läßt. Vielmehr haben wir da einmal die Formel der vierten hehren Wahrheit, vom „Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt“, d. h. die

1) Der Philosoph meint freilich mit „sein“ etwas anderes, das wahre, also gerade nicht-erscheinungsweltliche, Sein und erklärt die Anwendung dieses Prädikates auf Erscheinungsweltliches für unberechtigt. Das ändert aber nichts daran, daß es in dieser, philosophisch betrachtet, unberechtigten Anwendung ursprünglich ist.

Formel vom „hehren achtteiligen Wege“ (Kap. X); sodann das „Heilswegschema“, wie ich es genannt habe (ausführlich in Kap. XI behandelt), das den eigentlichen Lehrkern des D. ausmacht (und wohl seinerseits wieder in sich verschiedene Versuche einer Darstellung des Erlösungsweges vereinigt), drittens das Schema der vier Übungen des ersten Sichbesinnens (Kap. XIV), viertens eine Reihe schematischer Zusammenstellungen von Artikeln der Lehre (Kap. XVI ff.), die nicht alle ausdrücklich, aber doch merkbar, darauf abzielen, zur Erlösung hinzuführen, unter denen sich übrigens das Schema der vier Übungen des ersten Sichbesinnens mit befindet, und fünftens auch manche Einzelvorschriften, die denselben unausgesprochenen Zweck verfolgen (Kap. XX). Ich behandle zuerst die Formeln, die ausdrücklich als Weg zur Erlösung bezeichnet sind.

Das Heilswegschema ist in D. so in den Vordergrund gestellt, 15 daß man zunächst meinen könnte, es hätte das allergrößte Recht darauf, als authentischste Formulierung von Buddhas Lehre über den Heilsweg zu gelten. „Dieses Schema durchzieht, und Anspielungen darauf durchziehen das ganze Werk. Alle Suttas der Reihe II—XIII enthalten es in ganzer Ausführlichkeit. In XVI ist wenigstens der Grundriß desselben immer wieder angedeutet (1, 12 etc.) durch die drei Worte *śīlam* ‚sittliche Zucht‘, *samādhi* ‚Sammlung‘, *paññā* ‚Wissen‘ und das Ziel dieses Weges durch *vimuccati* ‚frei, erlöst werden‘. Daß die genannten drei Themata dasjenige gewesen seien, was Buddha den Hörern ans Herz gelegt habe . . ., 25 läßt der D.-Verfasser den Ānanda nach des Meisters Tode in Sutta X ausdrücklich bezeugen¹⁾. In XVI, 4, 2 spricht Buddha: „Mönche, weil wir zur Erkenntnis von vier Dingen noch nicht durchgedrungen waren, darum haben wir, ich und ihr, diesen langen Weg des Saṃsāra ohne Ruh und Rast durchwandern müssen. Welche vier Dinge sind das? Die hehre sittliche Zucht, die hehre Sammlung, das hehre Wissen und die hehre Loslösung. Nun aber ist diese hehre sittliche Zucht“ etc. „gefunden und erkannt . . .“. Auch das muß unsern Eindruck der diesem Schema beigelegten Wichtigkeit noch erhöhen, daß ein Laie von jedem der drei Artikel desselben, *śīlam*, 35 *samādhi*, *paññā*, d. h. in Summa, vom ganzen Heilswegschema, zugesteht, daß es außerhalb von Buddhas Lehrkreis, bei anderen Asketen und Brahmanen, nicht zu finden sei (X, 1, 30; 2, 19; 2, 37).

Auf der anderen Seite erklärt Buddha, nachdem er in VI, 12 bemerkt hat, daß höherer und erhabenerer Dinge wegen als wegen 40 der Fähigkeit, himmlische Gestalten zu sehen und himmlische Töne zu vernehmen, seine Jünger den heiligen Wandel bei ihm führten, nämlich wegen der vier „Früchte“, d. h. Stufen der Erlösung

1) Vgl. S. X ff. meiner D.-Übersetzung („Quellen der Religionsgeschichte“, hg. im Auftrage der religionsgeschichtlichen Kommission bei der Kgl. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen, Gruppe 8, Bd. 1, Göttingen und Leipzig 1913).

(s. Kap. VII, oben, S. 478), dann in VI, 14, daß der Weg, der zu ihrer Erreichung führe, der hehre achtteilige Weg sei. Nur ein anderer Ausdruck für denselben Gedanken ist Buddhas Ausspruch in XVI, 5, 27: „Subhadda, wenn in einer Lehre der hehre achtteilige Weg keine Stelle hat, so gibt es in diesem Lehrkreise auch keinen (wirklichen) Asketen, (weder des ersten, noch des zweiten, noch des dritten, noch des vierten Grades“. Entsprechend sind in XXVIII, 13 die vier (Mönch)-Kategorien (*puggala*), die die vier „Früchte“ erlangen, bezeichnet als „auf dem vorgeschriebenen Pfade wandelnd“ (*yathānusīṭṭham tathā paṭipajjāmaṇa*)¹⁾. Aber das alles bedarf kaum noch besonderer Hervorhebung neben der in Kap. II, oben, S. 460, schon betonten Tatsache, daß als seine allereigentlichs-te Lehre Buddha die vierfache hehre Wahrheit vom Leiden hinstellte, deren vierten Satz die Formel vom hehren achtteiligen 15 Wege bildet. In XIII fragen zwei Brahmanen den Gotama nach dem Wege zu Brahmā, und er predigt ihnen das Heilswegschema als den wahren Weg zu Brahmā (XIII, 40 ff.), in XIX, 61 aber ist es die Lehre vom hehren achtteiligen Wege, die er, in wahrscheinlichem Gedankenzusammenhange mit XIII, der Lehre vom Wege 20 zur Brahmāwelt gegenüberstellt.

Wir werden also die Aufgabe nicht umgehen dürfen, beide Formeln inhaltlich zu vergleichen (Kap. XII).

In XXII, 1 ist es sodann das Schema der vier Übungen des ersten Sichbesinnens, das Gotama als den einzigen Weg zum 25 Nibbāna hinstellt: „Mönche, dies ist der einzige Weg, der führt zur Reinigung der Wesen (vom Erscheinungsweltlichen), zur Überwindung von Kummer und Klage, zum Zurruekommen von Leid und Trauer, zur Erreichung der rechten Richtung, zur Gewinnung des Nibbāna: die vier Übungen des ersten Sichselbstbesinnens“. In XXII, 22 spricht Buddha: „Mönche, wer immer diese vier 30 Übungen des Sichselbstbesinnens sieben Jahre“, oder auch nur „sechs Jahre“ (usw. abwärts bis auf vierzehn Tage) „pflegt, dem steht von zwei Früchten eine (sicher) in Aussicht: die Erkenntnis (*aññā*) schon in dieser irdischen Welt, oder wenn noch ein Erden- 35 rest ihm anhaftet, die Nichtwiederkehr“ (aus der allein noch folgenden himmlischen Existenz, in der er dann das Nibbāna erreicht). Auch die diesem Schema zugrunde liegenden Gedanken werden wir also den in den beiden schon genannten Schemata ausgesprochenen vergleichen und, wenn möglich, als ihnen entsprechend zu erkennen 40 suchen müssen.

In XXXVIII, 3 bezeugt wenigstens Sāriputta, daß der Mönch auf Grund der „guten Dinge“, über die der Erhabene predige, (Kap. XVI) „die von den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche freie Erlösung in Herz und Erkenntnis schon in der

1) Daß die vier Früchte gewissen Teilen des achtgeteilten Weges entsprächen, ist aber nirgends gesagt und aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich.

irdischen Welt* (d. h. das Nibbāna) erreiche, und Buddha selbst sagt von ihnen in XXVII, 30: „Sowohl ein Khatiya wie ein Brahmane, Vessa oder Sudda gewinnt, wenn er in Werken, Worten und Gedanken sich zügelte, infolge der Pflege der sieben zur Erkenntnis gehörigen Dinge schon im irdischen Dasein das volle Nibbāna“ 5 (*parinibbāyati*).

Es ist möglich, daran ist kein Zweifel, alle diese Lehrelemente der vierten Wahrheit und damit dem ganzen Lehrsystem anzugliedern. Aber jede Formel hat ihre speziellen Gesichtspunkte, nach denen sie den Erlösungsweg betrachten läßt. Und daß, wenn 10 wir sie alle in Gleichung setzen, dadurch ein ganz restlos Ausgeglichenenes, Harmonisches sich ergebe, dürfen wir uns nicht einreden. Ich brauche nur auf das eine hinzuweisen, daß der achteilige Weg sowohl an sich allein den Inhalt der vierten Wahrheit 15 ausmacht wie auch zu den „guten Dingen“ gehört, die nach XXVIII, 3 alle zusammen zur Erlösung führen, also als dem Inhalt der vierten Wahrheit entsprechend aufgefaßt werden dürfen, und drittens einen der zahlreichen Gegenstände der vier Übungen des ersten Sichbesinnens bildet, das seinerseits, wie vorhin hervorgehoben, „der einzige Weg . . . zur Gewinnung des Nibbāna“ heißt. Die vier heiligen 20 Wahrheiten sind ein geschlossenes Lehrsystem. Aber die Auslassungen über den Weg zur Erlösung, also die, die wir in der vierten Wahrheit unterzubringen suchen müssen, bilden kein einheitliches System.

Die Erlösungswege sind die praktische Seite der Buddhalehre. Wenn von *dhamma* „Lehre“ und *vinaya* „Erziehung“ die Rede ist 25 (z. B. II, 44; 53; XII, 13; XIV, 2, 16; XVI, 3, 51; 6, 1; XXIX, 3 ff.; 28), so dürfte sich, wo es auf eine Unterscheidung ankam und wo also *dhamma* nicht alle Lehrelemente, auch die praktischen, zusammenfaßt, *dhamma* auf den Inhalt der drei ersten Wahrheiten, *vinaya* aber ursprünglich auf die Erziehung zur Befolgung des Er- 30 lösungsweges bezogen haben. *Ariyassa vinaye* „nach der Schulungsmethode des Hohen“ in XXXI, 2 geht nicht auf Mönchsvorschriften, sondern auf Forderungen der sittlichen Zucht. Klar ist aber dieser Sachverhalt nicht mehr, da in XVI, 4, 8 ff. der Gegensatz von *sutta* und *vinaya* neben dem von *dhamma* und *vinaya* schon vielmehr 35 den Gegensatz von Literaturmassen anzudeuten scheint.

Kap. X. Die vierte hehre Wahrheit,

vom Wege der zur Aufhebung des Leidens führt.

(Anhang: Die „zehn Dinge, die den Fertigen auszeichnen“.)

XXII, 21 spricht Buddha: „Und welches, Mönche, ist die hehre 40 Wahrheit, Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt? Es ist dieser hehre achteilige Weg (*ariyo atthāṅgiko maggo*): rechte Einsicht (*sammāditthi*), rechtes Wollen (*s°-saṅkappo*), rechte Rede (*s°-vācā*), rechtes Handeln (*s°-kammanto*), rechtes Leben (*s°-ājīvo*),

rechtes Streben (*s°-vāyāmo*), rechtes Sichbesinnen (*s°-sati*), rechte Sammlung (*s°-samādhi*)“. An allen Stellen, an denen die acht Teile des achteiligen Weges aufgezählt werden, geschieht das in dieser selben Form: VI, 14; VIII, 13; XIX, 61; XXXIV, 2, 1 (II); 5 vgl. auch XVI, 3, 50 und XXVIII, 3; XVIII, 27 und XXXIII, 2, 3 (III); XXXIII, 3, 1 (II) und (I); XXXIV, 2, 1 (IV); 2, 3 (IV); 2, 3 (IX). In XIX, 61 nennt Gotama diesen achteiligen Weg „seinen“, d. h. den nun von ihm verkündeten „heiligen Wandel“ (*me . . . brahmacariyaṃ*), der zur vollkommenen Abkehr . . . , zum 10 Nibbāna, führe (im Gegensatz zu seiner Lehre vom Wege zur Brahmāwelt, die er in einer früheren Existenz verkündet habe, von der im Vorhergehenden die Rede ist). In XIX, 8 bezeugt Gott Sakka, daß der Erhabene den Weg verkündet habe, der zum Nibbāna führe (*nibbāna-gāminī patipadā*).

15 XXII, 21 enthält eine Erklärung der acht Teile dieses achteiligen Weges, die ich im folgenden einzeln wiedergebe¹⁾.

Die rechte Einsicht ist nach dieser Erklärung die Einsicht in das Leiden, in dessen Ursprung, in dessen Aufhebung und die Kenntnis vom Wege, der zu dessen Aufhebung führt, also zu ihrem 20 vierten Teile eine Kenntnis des Weges selbst, von dem sie ein Abschnitt ist. Mit der „hehren zur Erlösung führenden Einsicht“ (*ditthi ariyā-niyyānikā*), die „den danach Handelnden zur vollkommenen Aufhebung des Leidens führt“, in XVI, 1, 11 und XXXIII, 2, 2 (XIV) wird wohl diese selbe „rechte Einsicht“ gemeint sein. 25 Das Gegenteil der rechten Einsicht bezeichnet *micchā-ditthi* „falsche, schlechte Einsicht (Ansicht)“ und *micchā-ditthika* „schlechte Einsicht habend“, z. B. II, 95.

Daß die folgenden Abschnitte des Weges, obwohl sie wie Moralforderungen aussehen, keine solchen sind, wird aus Kap. XI, 30 Abschnitt 5 klar werden.

Das rechte Wollen (in XXXIII, 1, 10 (VIII) genannt „das gute Wollen“, *kusala-saṅkappa*) ist nach XII, 21 der Wille, Begehren (Liebe) und Böswilligkeit aufzugeben und kein Wesen mehr zu verletzen. In XXXIII, 1, 10 (VII) zählt Sāriputta die Gegensätze 35 dazu auf.

Rechte Rede ist die, welche nicht in Lüge, Verleumdung, Grobheit oder unnützem Geschwätz besteht²⁾ (XXII, 21). Vgl. auch XXVIII, 11. Nicht als Synonym, aber als Bezeichnung einer

1) Der sachliche Inhalt der vier ersten Abschnitte des achteiligen Weges ist, in genau umgekehrter Reihenfolge, in XXXIII, 3, 3 (IV) von Sāriputta als Schema der „zehn Wege des guten Verhaltens“ (wörtlich „Handelns“) aufgezählt, und 3, 3 (III) enthält die zehn Gegensätze dazu, die bezeichnet sind als die „zehn Wege des bösen Verhaltens (Handelns)“.

2) Sāriputta bezeichnet in XXXIII, 1, 11 (XLII) die in dieser vierfachen Richtung rechte Rede als die vierfache edle Art zu reden und in XLI die Gegensätze dazu als die vierfache unedle Art zu reden (*ariya-* und *anariya-voharā*).

speziellen Art der rechten Rede wird *mettaṃ vacī-kammaṃ* „freundliche Rede“ zu nennen sein in der Trias *mettaṃ kāya-, vacī-, mano-kammaṃ* in XVI, 1, 11; XXXIII, 2, 2 (XIV) und XXXIV, 1, 7 (I), von deren Vorhandensein bei den Mönchen nach XVI, 1, 11 deren Gedeihen abhängen soll. Allerdings ist es an allen drei 5 Stellen ein freundliches Tun in Werken, Worten und Gedanken speziell gegen die frommen Mitbrüder (*sabrahmacārisu*). Die andere Trias *kāya-sucaritaṃ, vacī-s°, mano-s°* in XXXIII, 1, 10 (IV) „gutes Verhalten in Werken, Worten und Gedanken“ gehört natürlich erst recht hierher. Der Gegensatz ist *kāya-, vacī-, mano-duccaritaṃ* 10 XXXIII, 1, 10 (III).

Rechtes Handeln ist dasjenige, welches nicht besteht in Töten, Stehlen und Unkeuschheit (XXII, 21). Über „gutes“ und „freundliches Verhalten in Werken“ usw. ist soeben gesprochen.

Rechtes Leben ist dasjenige, das nicht auf falsche Weise seinen 15 Unterhalt sucht (XXII, 21).

Rechtes Streben ist das Streben, die „bösen Dinge“ (*pāpakā akusalā dhammā*) nicht aufkommen zu lassen, resp. sie wieder loszuwerden, wenn man damit behaftet ist, und statt deren die „guten“ zu entwickeln und zu pflegen (XXII, 21)¹⁾. „Böse Dinge“ heißen 20 in II, 64 „Verlangen und Kümmernis“, die über einen kommen, wenn man sich nicht wachsam gegen die Sinne verhält²⁾, in XV, 9 Gewalttätigkeit mit Stock und Schwert, Streit, Zwietracht, Verleumdung, Lüge. Je nach Gelegenheit wird man auch noch anderes Böse dazu gerechnet haben. Die „guten Dinge“ siehe unten in 25 Kap. XVI³⁾.

Rechtes Sichbesinnen besteht (ebenso wie in XVI, 2, 26 = XXVI, 1 das Sich-selbst-Asyl-und-Zufucht-sein) darin, daß man dem Wesen des Körpers, der Gefühle, des Geistes, den Begriffen

1) Diese Definition ist wörtlich dieselbe wie in XXXIII, 1, 11 (II) die des zu den „guten Dingen“ (Kap. XVI) gehörenden rechten Ringens (*samma-ppadhāna*). Die Begriffe „achtteiliger Weg“ und „rechtes Streben“ oder „rechtes Ringen“ sind also, da der achtteilige Weg auch zu den guten Dingen gehört (XVI, Nr. VII), in mannigfacher und widerspruchsvoller Weise einander über-, unter- und nebengeordnet, welche Weise wohl schwerlich aus einem und demselben Kopfe, wenigstens einem intelligenten Kopfe, stammen kann. Vgl. Anm. 5. — Es ist auch das „vierfache Ringen“ (*cattāri padhānāni*) XXXIII, 1, 11 (X) hier zu vergleichen, von dem eine Art darauf gerichtet ist, die Sinneseindrücke abzuwehren, eine andere darauf, die bösen Dinge wieder loszuwerden, wenn sie vorhanden sind.

2) Vgl. die betreffende Anmerkung zu der Stelle über die erste Stufe der Versenkung in Kap. XI, 11.

3) *kusalā dhammā* heißen in XXX, 1, 4 auch: „Gutes Verhalten in Werken, Worten und Gedanken, Freigebigkeit, Befolgen der sittlichen Zucht, Sonntagsheiligung, kindliches Betragen gegen Vater und Mutter, Freundlichkeit gegen Asketen und Brahmanen, Ehrerbietung gegen den Ältesten in der Familie u. a.“. Aber das sind überwiegend Forderungen der Laienmoral und hier also wohl nicht gemeint.

(oder wohl: Elementen der Lehre¹⁾) nachsinnend und seine Tage in ernstem Streben, in Vollbewußtheit und ernstem Sichbesinnen verbringend das Verlangen nach der Welt und die Kümmernis abtut (XXII, 21)²⁾. Inhaltlich verwandt ist XVIII, 26: „... wie gut 5 vom Erkennenden und schauenden Erhabenen, dem vollendeten, vollkommen Erleuchteten die vier Übungen des ernstesten Sichbesinnens verkündet sind zum Zwecke der Erreichung des Guten. Welche vier? Daß der Mönch sich dauernd damit beschäftigt, bei sich dem (Wesen des) Körpers nachzusinnen, ernst strebend in Voll- 10 bewußtheit und ernstem Sichbesinnen, indem er das Verlangen nach der Welt und die Kümmernis abtut. Wenn er das tut, gewinnt er nach dieser Richtung die rechte Sammlung und die rechte Abklärung. Und wenn er in dieser Richtung recht gesammelt und abgeklärt ist, entwickelt er nach außen in bezug auf einen anderen 15 Körper das Erkennende Schauen“. Dann ebenso: ... „dem (Wesen der) Gefühle“ ... „des Geistes“ ... „den Begriffen“ (oder: „Elementen der Lehre“) ...

Rechte Sammlung (d. i. nach XVIII, 27 das „Hingerichtetsein des Inneren auf einen einzigen Punkt, *citass' ekaggatā*) besteht 20 nach XXII, 21 in dem Durchlaufen der vier Versenkungsstufen, die auch das Heilswegschema (II, 75 ff.³⁾) enthält, s. Kap. XI, 11. Sammlung, Einkehr in sich, *samādhi*, ist wörtlich „Zusammenschluß“, „Zusammenlegen“, sicherlich der zur Erscheinungswelt in Beziehung tretenden Organe und Strebungen, das Sichabschließen, das, um 25 ein erst nach dem D. belegtes Bild zu gebrauchen, dem Glieder-einziehen der Schildkröte gleicht.

Das letzte Glied in dieser achtgliedrigen Kette der Aufwärtsentwicklung, die der achtteilige Weg heißt, gilt als das wichtigste, um dessentwillen alle vorhergehenden da sind. Das läßt sich ja 30 schon von selbst denken. Es wird uns außerdem insofern ausdrücklich gesagt, als die sieben vorhergehenden Glieder die „sieben Vorbereitungsstufen zur Sammlung“ (*satta samādhi-parikkhārā*) heißen (XVIII, 27; XXXIII, 2, 3 (III)).

Die Sammlung (*samādhi* ohne den Zusatz *sammā* „rechte“) ist 35 auch einer der „sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis“, siehe Kap. XVI, Nr. VI. Die in XXXIV, 1, 5 (VII) unterschiedenen vier Arten der „Sammlung“ sind wohl nur Tüfteleien und für uns ohne Bedeutung.

1) So aus XXII, 13—21 zu erschließen.

2) = XVI, 2, 12 und = einem Teile der Definition der *satipatthāna*'s in XXII, 1 ff. Vgl. auch das in Kap. XI, 7 und in Kap. XIV über das ernste Sichbesinnen Gesagte. Das Ende der Definition deckt sich also mit einem Teile derjenigen des rechten Strebens. Vgl. vorhergehende Seite Anm. 1.

3) In X, 2, 1 ist aber das Kapitel über die Sammlung des Heilswegschemas schon von II, 64 (Wachehalten am Tore der Sinne) an gerechnet. Weiteres hierzu s. in Kap. XI, 6.

Die Gegensätze zu diesen acht rechten Dingen zählt Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (I) ohne Erklärung als die „acht Verkehrtheiten“ (*micchattā*) auf, es sind die ersten acht der nachher zu erwähnenden „zehn Verkehrtheiten“.

Über das Verhältnis des achtteiligen Weges zu den vier „Früchten“ ist in Kap. IX (oben, S. 483 f.) gesprochen.

Anhang.

Die achtgliedrige Reihe des achtteiligen Weges erscheint zu einer zehngliedrigen dadurch erweitert, daß auch die Ziele, zu denen der achtteilige Weg führen soll, mit in die Formel aufgenommen wurden: das Teilziel, das „rechte Erkennen“ (*sammā-ñāṇam*, wozu wohl *ñāṇa-dassanam*, *cetopariya-ñāṇam*, *pubbēnivāsānussati-ñāṇam*, *cutūpapāta-ñāṇam*, *āsavānam khaya-ñāṇam* und *vimuttasmiṃ vimuttam itī ñāṇam* als durch die vier Versenkungsstufen gewonnene Errungenschaften in II, 83; 91; 93; 95; 15 97 zu vergleichen sind¹⁾), und das abschließende Ziel, die „rechte Erlösung“ (*sammā-vimutti*, vgl. II, 97). Wer diese Ziele erreicht hat, der ist fertig (*asekha*), nicht mehr ein der Schulung noch Bedürftiger (*sekha*). In XIX, 9 sind darum die *sekhā patipadā* „die der Schulung noch bedürftenden auf dem Pfade Befindlichen“²⁰ und die *khīṇāsavā* „die von den Überschwemmungen durch das Erscheinungsweltliche Freien“ unterschieden. Und in Majjh. 117 (III, 76, Z. 8) heißt es sehr ähnlich, der im Besitze des (achtteiligen) Weges Befindliche heiße „Besitzer des Weges, aber der Schulung noch bedürftend und noch auf dem Pfade befindlich“²⁵ (*sekho patipado*), „der im Besitze der zehn Dinge Befindliche“ aber „vollendet“ (*arahā*). Die zehn Dinge sind da im vorhergehenden aufgezählt, es sind außer den acht Stücken des achtteiligen Weges noch *sammāñāṇa* und *sammāvimutti* (Z. 6 f.). Eigentlich sind bei einer solchen Auffassung für den Vollendeten im Gegensatze zum *sekha* nur die Nummern 9 und 10 der zehngliedrigen Reihe bezeichnend. Da aber der Vollendete alle zehn Dinge besitzt, ist diese ganze zehngliedrige Reihe nach ihm benannt worden als „die zehn Dinge, die dem nicht Unfertigen eigen sind“ (*dasa asekhā dhammā* XXXIII, 3, 3 (VI); XXXIV, 2, 3 (X); vgl. auch XXXIV, 35 2, 3 (IV) und (IX)).

1) Nach Sāriputtas Angabe XXXIV, 1, 6 (VIII) sind bei der Übung der „rechten Sammlung“ fünf Gedanken (wörtlich Erkenntnisse, *ñāṇa*) zu hegen. Diese sind aber anscheinend zu nebensächlich, als daß eins dieser *ñāṇa*'s gemeint sein könnte, die ja außerdem als Begleitumstände der Sammlung, nicht als Folge von ihr, hergezählt werden. Eher könnte die eine der vier Folgen der „Pflege der Sammlung“ (*samādhi-bhāvanā*), die in XXXIII, 1, 11 (V) aufgeführt sind, das *ñāṇa-dassanam*, wie oben schon angedeutet, als jenes „rechte Erkennen“ in Betracht kommen. Mindestens im übrigen aber sind diese beiden Stellen für uns belanglos.

Es sind die Gegensätze zu diesen zehn Dingen, die Sāriputta in XXXIV, 2, 3 (IV) als die „zehn aufzugebenden Dinge“ (*dasa dhammā pahātābbā*) oder die „zehn Verkehrtheiten“ (*micchattā*) ohne Erklärung aufzählt: „Falsche Einsicht (Ansicht), falsches Wollen, falsche Rede, falsches Handeln, falsches Leben, falsches Streben, falsche Selbstbesinnung, falsche Sammlung, falsches Erkennen, falsche Erlösung“. Beide Reihen sind ineinander gearbeitet in der Reihe der „zehn Fälle der Zermalmung“, die Sāriputta in XXXIV, 2, 3 (IX) vorträgt: „Bei dem, der die rechte Einsicht hat,¹⁰ ist die falsche Einsicht zermalmt, und die vielen übeln Dinge, die infolge falscher Einsicht zustandekommen, sind bei ihm auch zermalmt, und die vielen guten Dinge, die infolge rechter Einsicht zustandekommen, gelangen zu vollkommener Entwicklung. Bei dem, der das rechte Wollen hat, ist das falsche Wollen zermalmt“ usw.

(Fortsetzung folgt.)

Die Buddhalehre in ihrer erreichbar-ältesten Gestalt (im Dīghanikāya)¹⁾.

Von

R. Otto Franke.

Kap. XI. Das Heilswegschema²⁾.

1. Einleitung.

Über die hohe Bedeutung des Heilswegschemas als Weges zur Erlösung im D. habe ich in Kap. IX gesprochen und dort schon die D.-Stellen angegeben, an denen es von Buddha vorgetragen wird. Ich berufe mich im folgenden immer nur auf die erste von ihnen, II, 40—97.

Man könnte zunächst zweifeln, ob die im Heilswegschema vorgetragenen Dinge als Lehre Gotamas gemeint seien, weil einmal eine hypothetische Größe, ein *tathāgata*, als Autorität für diese Dinge angegeben ist, nicht Gotama Buddha: „Wenn einer, der selbst so gegangen ist (*tathāgata*), in der Welt auftritt, ein Vollendeter, vollkommen Erleuchteter, im Besitze des (rechten) Wissens und Wandels, ein Pfadvollender, ein Weltkenner, ein unvergleichlicher Erzieher der noch zu zügelnden Menschen, ein Lehrer von Göttern und Menschen, ein erhabener Buddha, so lehrt er diese Welt . . ., die Wesen, Götter wie Menschen, das, was er selbst erkannt und

1) Fortsetzung zu Band 69, S. 455.

2) Als *sikkhā* „Methode“ bezeichnet es Buddha in IX, 7 ff., vielleicht auch am Schlusse von XVI, 2, 26. Diese Benennung ist wohl besser als „Heilswegschema“, die ich leider beibehalten mußte, weil ich sie in der Einleitung meiner D.-Übersetzung angewandt habe. — Die Formel von der stufenweise fortschreitenden Predigt (III, 2, 21 usw.) entspricht den Haupt-Etappen des Heilswegschemas, s. Kap. XIII. — In III, 2, 1 f. zerlegt Buddha das Heilswegschema in die zwei Teile *carāṇa* „Wandel, Weg“, welcher Teil bis einschließlich der Versenkungsstufen reicht, und *vijjā* „(höheres) Wissen“, und Buddha selbst als „so Gangener“ (*tathāgata*) heißt fort und fort (III, 1, 2 usw.) *vijjācarāṇasampanno* „das (höhere) Wissen und den (rechten) Wandel besitzend“. Ob dagegen bei der Einteilung des Heilswegschemas in *sīla* „sittliche Zucht“ und *paññā* „(höhere) Erkenntnis“ (IV, 21 ff.) die *paññā* nicht die vier Versenkungsstufen und überhaupt die „Sammlung“ im weitesten Sinne (s. Abschnitt 6) mit einbegreift, ist aus der an jener Stelle abgekürzten Textausgabe nicht klar zu ersehen.

geschaut hat, er verkündet die Lehre, die schön am Anfang, schön in der Mitte und schön am Ende ist, . . ., den vollen reinen Wandel der Heiligkeit predigt er“; und weil zweitens dann in II, 41 ff. (und den Parallelstellen der übrigen elf Suttas) das dort durch Gotama Gesagte nicht als Lehre, sondern als Summe der Errungenschaften unter dem Einfluß der in II, 40 erwähnten „Tathāgata“-Lehre vorgetragen wird. Diese Zweifel sind aber zu beseitigen. Jener allgemein gedachte hypothetische Tathāgata ist in Gotama Buddha zur konkreten Person geworden. Jedenfalls wird, um lange Erörterungen über diese an anderer Stelle schon behandelte Frage zu umgehen, ohne jedes Bedenken zugegeben werden, daß im D. „Tathāgata“ eine Bezeichnung des Gotama Buddha ist. Daß aber die Darlegungen von II, 41 ff. über die Wirkungen der Tathāgata-Predigt zugleich uns den Inhalt dieser Predigt erkennen lassen, ist augenscheinlich vorausgesetzt und gemeint in X, wo, wie schon oben in Kap. IX bemerkt ist, bald nach Gotamas Tode Buddhas Jünger Ānanda, der am meisten um ihn gewesen war und am meisten von des Meisters Reden gehört hatte, dem Subha, dem Sohne des Todeyya, bezeugt, daß der Erhabene die drei Dinge empfohlen habe, die, wie wir wissen, den Grundriß des Heilswegschemas bilden. Nach II, 65 und 66 ist der Mönch unter dem Einflusse der Predigt eines Tathāgata ernst, besonnen und vollbewußt und zufrieden, wenn sein Gewand seinen Körper schützt usw.; in XVI, 2, 12 aber lehrt Gotama ausdrücklich: „Der Mönch soll stets ernst besonnen und vollbewußt dahinleben, das ist meine Unterweisung für euch“; auch in XXII, 1 ff. ist es der Erhabene selbst, der ganz ins einzelne gehend lehrt, wie man die vier Übungen des ernststen Sichbesinnens anstellt; in XXIX, 22 spricht ebenfalls er: „Das Gewand, das ich euch verstatet oder verordnet habe, soll nur dazu dienen, euch Kälte und Hitze fern zu halten . . .“ Nach II, 42 befolgt jemand, den sein Glaube an die Lehre eines Tathāgata in die Heimatlosigkeit getrieben hat, die Regeln des Pātimokkha¹⁾ und die (fünf) Gebote (d. h. er meidet das Töten und Verletzen lebender Wesen, Diebstahl usw.); in XXXII, 2 aber bezeugt sogar ein Gott dem Gotama, daß dessen Lehre darauf abziele, daß man vermeiden lerne das Töten und Verletzen lebender Wesen . . . (dieselben fünf Gebote); und in XIV, 3, 28, Str. 3 heißt das „Sichrichten nach den Pātimokkha-Regeln“ ein „Gebot der Buddhas“. So vergleiche man auch XXVIII, 11 ff. mit II, 43 f. und 55, und XXVIII, 16 ff. mit II, 93 ff. und 87.

2. Der Glaube.

Der Erlösungsweg des Heilswegschemas beginnt mit dem Glauben. II, 40 spricht Gotama: „Wenn einer, der selbst den betreffenden Weg gegangen ist (*tathāgata*), in der Welt auftritt . . ., so predigt

1) Darüber s. unten unter Abschnitt 4.

er die Lehre, die schön ist am Anfang, in der Mitte und am Ende . . .
 41: „Diese Lehre hört ein Bürger oder dessen Sohn oder ein Ab-
 kömmling aus sonst einer Familie und gewinnt Glauben (*saddhā*)¹⁾
 an den Tathāgata“. Auch in XXVII, 9 *Tathāgate saddhā*, in
 5 XVI, 5, 10 *Tathāgate abhīppasannā*. Dieser Glaube besteht
 in der Überzeugung, daß Gotama als „selbst so Gegangener“ der ver-
 läßlichste Lehrer des Erlösungsweges sei, mit anderen Worten, daß
 die von ihm verkündete Lehre die rechte Erlösungslehre sei. In
 XVI, 3, 39 fragt der Erhabene den Ananda: „Glaubst du denn an
 10 des Tathāgata erlösende Erkenntnis?“ (*saddahasi . . . tathāgatassa*
bodhiṃ?). Dieser vertrauende Glaube ist in seine Elemente aus-
 einandergelegt in der dreifachen Glaubensformel XVI, 2, 9: „Ein
 15 Jünger des Hohen hat die sichere vertrauensvolle Klarheit (*avecca-*
pasāda) über den Buddha: ‚Er, der Erhabene, ist der vollendete,
 vollkommen Erleuchtete, kundig des rechten Wissens und Weges,
 der Pfadvollender, der Welterkenner, . . ., der Buddha, der Erhabene‘,
 die sichere vertrauensvolle Klarheit über die Lehre: . . . und die
 sichere vertrauensvolle Klarheit über die Mönchs-Schar: ‚Alle vier
 Paare und acht Kategorien der Jünger-Schar des Erhabenen wandeln
 20 den rechten Pfad . . .‘“ (Auch XXXIII, 1, 11 (XIV). Vgl. auch
 XVIII, 4 und XXI, 1, 11 *Buddhe pasannā*, *Dhamme pasannā*,
Samghe asannā; XVIII, 27 *Buddhe . . ., Dhamme . . ., Samghe*
aveccappasādena samannāgatā; XXI, 1, 12, Str. 1 . . . *Buddhe ca*
Dhamme ca abhīppasannā Samghaṅ c' uppatthāsiṃ pasannacittā;
 25 XXVIII, 2 *sathhari pasādiṃ: Sammāsambuddho Bhagavā, svā-*
kkhāto Bhagavatā Dhammo, supatipanno Samgho). Im fast gleichen
 Sinne wie Glaube ist das Wort *saraṇaṃ* „Zuflucht“ gebraucht,
 z. B. V, 25: *Yo kho . . . pasannacitto Buddhāṃ saraṇaṃ gacchati,*
Dhammaṃ saraṇaṃ gacchati, Samghaṃ saraṇaṃ gacchati „Wer
 30 gläubigen Herzens seine Zuflucht zu Buddha, seiner Lehre und seiner
 (Jünger-)Schar nimmt“. Die zum Glauben Bekehrten erklären in
 stereotyper Wendung (z. B. II, 99): „Ich nehme meine Zuflucht
 zu Buddha, zu seiner Lehre und zu seiner Gemeinde“.

Den Gegensatz zu diesem Glauben drückt Buddha aus mit den
 35 Worten: *kaṅkhā vā vimati vā Buddhe vā Dhamme vā Samghe*
vā magge vā . . . „Zweifel oder abweichende Meinung bezüglich
 Buddhas, der Lehre, der Mönchs-Schar, des Weges“ XVI, 6, 5, und
 ähnlich Śāriputta in XXXIII, 2,¹ (XIX) und XXXIV, 1, 6 (V) mit
 den Worten: *sathhari . . ., dhamme . . ., samghe kaṅkhati vici-*
 40 *kiçchati . . . na sampasidati* „am Lehrer . . ., an der Lehre . . .,
 an der Mönchs-Schar zweifeln und nicht zu vertrauensvoller Klar-
 heit kommen“. Vgl. das, was in Abschnitt 10 dieses Kapitels über
 die „fünf Hemmnisse“ gesagt wird.

Wert und Zweck des Glaubens ist, daß er die Richtung auf
 45 das rechte Ziel gibt. Er bewahrt davor, sich durch die philo-

1) In allgemeiner Anwendung heißt *saddhā* einfach ‚Vertrauen‘ XXIII, 23

sophischen Spintisierereien „anderer Asketen und Brahmanen“ in
 die Irre führen zu lassen, die deshalb unmittelbar vor II, in I, als
 vom Tathāgata Gotama abgewiesen dargestellt sind. Natürlich ist
 der Glaube nicht als unerläßliche Vorbedingung gemeint. Es ist
 denkbar, daß jemand von sich aus den rechten Weg zur Erlösung 5
 findet, wie Buddha Gotama ihn selbst gefunden hat. Aber am
 sichersten und leichtesten ist er doch unter solcher Anleitung
 jemandes zu finden, der „so gegangen ist“. Daher auch die For-
 derung in XVI, 1, 8, daß die Mönche viel von der Lehre gehört
 haben sollen (*bahussutā*). 10

3. Die Weltflucht.

Durch solchen Glauben getrieben¹⁾ verläßt dann der Gläubige¹⁾
 Haus und Familie, weil das Leben im Hause voll Zwang und „eine
 Stätte der Unreinheit (*rajopatho*) ist, weil es für jemand, der das
 Hausleben führt, nicht leicht ist, den vollkommen reinen heiligen 15
 Wandel zu führen“²⁾, „läßt sich Haar und Bart scheren, tut gelb-
 rote Gewänder an und geht aus dem Heim in die Heimlosigkeit“
 (II, 41). Da das Ziel des Erlösungsweges das Nibbāna, das Frei-
 werden vom Erscheinungsweltlichen ist, so kann es nicht wunder-
 nehmen, wenn gleich der erste Schritt auf dem Heilswege wenigstens 20
 in der äußerlichen Selbstbefreiung von dieser Welt besteht.

Die Haarschur und das Anlegen gelbroter Gewänder sind eine
 symbolische Verdeutlichung dieses Schrittes. Wem das Haar ab-
 geschnitten wurde, dessen Leben oder wenigstens Leben im Lande

1) Ein späteres Werk, der Milindapaṇha, hat also sehr Recht, wenn er
 als die zwei Charakteristika des Glaubens die Klärung und das Streben aufstellt
 und, um das verständlich zu machen, hinzufügt: Wie, wenn man einen Klärungs-
 Edelstein in unreines Wasser werfe, alle Unreinheit zu Boden sinke, so werde
 auch der Geist klar und frei von allen Hemmungen, wenn der Glaube in ihm
 erwache; und wie die Menschen über einen angeschwollenen Bach zu springen
 wagten, wenn erst einer es ihnen vorgemacht habe, so bekäme man auch Mut,
 nach den Früchten des Heilsweges zu streben, wenn man sehe, daß einer die
 Erlösung schon erreicht habe.

2) Hier ist auch ein im D. erst vereinzelt, später häufiger auftretendes
 Wort, *āmagandha*, zu erwähnen, dessen technischer Sinn nicht ganz deutlich
 ist. Wörtlich scheint es „Geruch von Rohem“ zu bedeuten, vgl. Sanskr. *āma-*
gandhi „Geruch von rohem Fleische“, und es ist zu erinnern an die „fünf
 Gedanken, die geeignet sind, die Erlösung fertig zu kochen“, in Kap. XVII. Es
 scheint irgendwie ein Ausdruck für die weltlichen Fehler und Schwächen zu
 sein, wenigstens sagt in XIX, 46 und 48 der Brahmane Mahā-Govinda mit einiger
 Entsprechung zu unserer Stelle: „die *āmagandha*'s . . . sind nicht leicht aus-
 zurotten von jemand, der das Hausleben führt; ich werde der Welt entfliehen“,
 und es scheint, daß die in den vorhergehenden Strophen aufgezählten Untugenden
 diese *āmagandha*'s sein sollen: Zorn, Lüge, Unredlichkeit, Betrug, Habgier (Geiz),
 Hochmut, Mißgunst, Wünschen, Zweifel, Verletzung anderer, Begehrlichkeit, Haß,
 Übermut, Verblendung. Die Reihe ist ihrem Grundgedanken nach und in
 Einzelheiten nahe verwandt mit der Reihe der *upakkilesa*'s, die ich in Ab-
 schnitt 10 dieses Kapitels aufzuführen werde. *nirāmagandha* heißt in XIX, 45,
 Str. 2 und 46, Str. 2 derjenige, der jene *āmagandha*'s nicht hat.

seiner Geburt und bürgerliches Leben war verwirkt. An Delinquenten, die hingerichtet oder aus dem Lande verbannt werden sollten, vollzog man im damaligen Indien die radikale Haarschur, die den Menschen ehrlos machte (XXIII, 7; XXVI, 12; Samy. XII, 70, 60 [II, 128]; D. III, 1, 26 f.; Manu VIII, 379. Vgl. auch Jolly, Recht und Sitte, S. 118, 128, 130; L. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur, Leipzig 1887, S. 417, Anm. 2). Das Kausativum *pabbajeti* des Verbs *pabbajati*, das die Weltflucht bezeichnet, bedeutet ebenso wohl „verbannen“ wie „die Weihe der Weltflucht jemandem erteilen“, und *pabbājanā* heißt „Verbannung“, z. B. D. V, 11. Gelbrote Kleider tragen Angehörige verachteter Kasten und Berufe, Caṇḍālas, Scharfrichter (J. 505, Str. 7 [IV, 477]), die eben Caṇḍālas waren (s. Jolly a. a. O., S. 147) und Jäger (J. 485 [IV, 283, Z. 16]; Komm. zu J. 533, Str. 13 [V, 342, Z. 7]). Wer Haarschur und gelbrote Gewänder trug, zeigte in denkbar deutlichster Weise, daß er alle Bande zerschnitten habe, die ihn an das bürgerliche, d. h. weltliche, Leben fesselten.

4. Leben nach den Pātimokkha-Regeln und den Geboten und Selbstzucht überhaupt.

II, 42 fährt fort: „Wenn er so der Welt entflohen ist, lebt er dahin sich streng nach den Regeln richtend (*pātimokkha-saṃvara-saṃvuto*), guter Führung befeißigt er sich, auch in kleinen Verfehlungen sieht er eine Gefahr; er übt sich in der Erfüllung der Gebote, die er auf sich genommen hat¹⁾, gut ist sein Verhalten in Werken und Worten, untadlig die Art, wie er sein Leben fristet, er ist im Besitze der sittlichen Zucht, sorgsam hält er Wache am Tore seiner Sinne, er handelt in ernst besonnener Vollbewußtheit, er ist voll Zufriedenheit“. Vgl. auch V, 26: „Wenn einer gläubigen Sinnes geworden (*pasanna-citto*) die Gebote auf sich nimmt“.

II, 42 gibt größtenteils nur die Disposition für die folgenden Partien II, 43—66, über die noch gesprochen werden wird. Es bedarf hier nur einiger Worte über *pātimokkham* und die Gebote. *pātimokkham* ist in seiner etymologischen Bedeutung noch strittig und auch in seinem Wesen noch nicht ganz aufgeklärt. Während die abendländische Exegese überwiegend dazu neigt, es mit Sanskr. *mokṣa* „Befreiung“ zusammenzubringen, erklärt es der Mahāvagga des Vinaya, der jünger ist als der D., in II, 3, 4 als „anfänglich“, „erst“ (*pamukham*), nämlich als das erste von den guten Dingen. In unserer D.-Stelle ist es in der Tat als erstes unter den Elementen des eigentlichen Heilsweges genannt, und der Mahāvagga mag also, wenn seine Erklärung als die richtige sich nicht erweist, doch durch unsere D.-Stelle veranlaßt sein, sie zu geben. Entscheidend für die

1) In XXVI, 28, wo Buddha einige alltägliche Begriffe in höhere umwertet, nennt er eben diese Arten des Verhaltens „Schönheit“ (*vaṇṇo*), was für uns aber wohl ohne Bedeutung ist.

Wörterklärung des MV. ist unsere D.-Stelle keineswegs, denn auch die Auffassung, das *pātimokkham* sei das „zur Befreiung Führende oder Notwendige“, würde sehr gut zum Grundgedanken des Heilswegschemas passen.

Die Frage, ob das in D. II, 42 erwähnte *pātimokkham* dasselbe sei wie das, was die Grundlage des Vinayaṭṭhaka bildet und als besonderes Literaturwerk uns erhalten ist: ein als Beichtformular zugestütztes Verzeichnis von Vergehungen, ein Sündenregister, werden wir nach dem D. urteilend zu verneinen haben. D. XIV, 3, 28 zeigt uns, daß dessen Verfasser einen viel allgemeineren Sinn mit dem 10 Ausdruck verband. Er läßt da den Buddha Vipassī seinen Mönchen folgende Vorschriften in Strophenform als *pātimokkham* vortragen:

„Geduld und Langmut höchste Buße heißen,
Als höchsten Frieden¹⁾ sie die Buddhas preisen,
Nicht fügen Böses zu und Kränkung andern
Asketen, die dem Heim entfliehend wandern
Daß einer Böses nie vollbringt,
Erfolgreich nach dem Guten ringt
Und daß er läutert seinen Geist,
Das ist's, was Buddha-Forderung heißt. 20
Zu schmähen nicht, zu kränken nicht,
Zu tun die Pātimokkha-Pflicht,
Und daß man Maß beim Essen hält,
Zum Wohnen stille Stätten wählt,
Sich müht zu läutern seinen Geist, 25
Das ist's, was Buddha-Forderung heißt“

Auf einen allgemeinen Sinn deutet auch die Auseinandersetzung Buddhas in XXI, 2, 4 hin, die besagt, daß derjenige auf dem Wege zur Erfüllung des Pātimokkha sei, der ein Verhalten in Werken und Worten und ein Streben habe, wie man es pflegen solle, nämlich das Verhalten und das Suchen, infolge deren das Böse in einem abnimmt und das Gute wächst, und der dasjenige Verhalten und Suchen meidet, infolge dessen das Böse wächst und das Gute abnimmt²⁾.

Die „Gebote“ (*siḷkkhāpada*), von denen die vier ersten sich 35 decken mit den vier ersten Punkten des *śīlam*, der sittlichen Zucht, über die ich noch zu sprechen habe, sind folgende fünf (in V, 26

1) „Nibbāna“ ist hier also wohl das Freisein von Zorn, das Erlöschen des Zornes.

2) Aber daß a. a. O. XIV, 3, 28 Buddha Vipassī diese Vorschriften „rezitiert“ (*uddisati*) und daß er in XIV, 3, 26 ihre Rezitation (*pātimokkhuddesa*) zu bestimmten Zeiten zur Pflicht macht, ist doch etwas, was dieses Pātimokkha des D. mit dem späteren Pātimokkha-Formular gemein hat, denn auch dieses Formular soll in regelmäßiger Wiederkehr „rezitiert“ werden. Eine gewisse Verbindung zwischen beiden ist also trotz der Verschiedenheit im Wesen nicht zu leugnen. Diese Verbindung wird mithin als eine solche der Entwicklung von der D.- zur Vinaya-Form aufzufassen sein.

und XXXIII, 2, 1 (IX): „zu vermeiden das Töten und Verletzen lebender Wesen, das Nehmen von Nichtgegebenem, den schlechten Wandel der Lüste (*kāmesu micchācārā*), die Lüge und berauschende geistige Getränke¹⁾“. Über die *sikkhāpada*'s s. auch Abschnitt 5, unten S. 56, Anm. 3 und S. 57. In XXXII, 2 bezeugt Gott Vessavaṇa dem Erhabenen, derselbe predige seine Lehre, damit man vermeiden lerne: das Töten und Verletzen lebender Wesen usw. wie eben. Daß vier dieser Verbote doppelt rubriziert sind, wird man sich so zu erklären haben, daß der D.-Verfasser verschiedene Register von Lehr-
10 Elementen fertig vorfand und einfach neben einander stellte.

5. Die sittliche Zucht (*sīlam*).

In 43—63 folgt die sehr breit ausgeführte Erklärung der in 42 erwähnten „sittlichen Zucht“, die hier im Wortlaut wiederzugeben ich aus Raumrücksichten mir versagen muß²⁾. Manche Sätze (§ 43; 44; einige von 45; einige Wendungen von 55) könnten uns auf den Gedanken bringen, das *sīlam* sei die Moral in Buddhas Lehre. Man kann schwerlich leugnen, daß in den Worten von 43 „mitleidvoll, nur von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein bewegt“, von 44 „an der Eintracht hat er sein Vergnügen, seine
15 Lust und Freude“, „liebvolle Worte“ und auch in sonstigen Forderungen wie in der Formel des Durchdringens aller Himmels- gegenden mit Wohlwollen, milder Gesinnung, Mitleiden, das Gemüt mitredet, und daß sie, aus dem Gesamtzusammenhange gerissen, moralische Bedeutung zu haben scheinen. Es sind in der Tat
20 wohl alte Moralgebote in das Schema des *sīlam* mit aufgenommen³⁾. Aber in diesem sind sie nicht mehr moralisch gemeint. Vgl. dazu Kap. XXI. Was soll denn das *sīlam* im Zusammenhange von D. II? Nur den Mönch erziehen in der Richtung auf die Erlösung hin, d. h. ihn fähig machen, sein Ich vom Irdischen loszulösen, es ist
30 die Vorschule der Loslösung. Vielleicht darum nennt Buddha Gotama in XVI, 1, 11 und 2, 9 die *sīla*'s unter anderem *bhujissāni* „befreiend“ (?), mindestens erklärt Buddhaghosa das Wort in diesem Sinne. Freilich ist ja alle Moral höherer Völker im Grunde nichts als Verleugnung, Loslösung des Selbstes. Wir nennen aber nicht
35 alles Moral, was auf Aufhebung und Loslösung des Ich berechnet ist oder hinausläuft. Es liegt auf der Hand, daß alles gewalttätige

1) Nach XIV, 1, 18 befolgt die Mutter eines jeden Bodhisatta während der Schwangerschaft diese selben fünf Gebote und heißt mit Bezug darauf *sīlavatī*. Die Gebote des idealen Weltherrschers (Cakkavattī) für die unterworfenen Könige sind dieselben, aber um ein weiteres vermehrt, s. Kap. XXI.

2) Ich verweise dafür auf meine D.-Übersetzung.

3) Die fünf großen Gebote (*sikkhāpada*'s), deren vier erste den vier ersten Geboten des *sīlam* entsprechen, sind im D. sogar gelegentlich auch als Laienmoral hingestellt, s. Kap. XXI. Es braucht darum nicht falsch zu sein, wenn in X, 1, 30 Subha den Ānanda betreffs des *sīlam* in seiner Gesamtheit versichert, ein so vollkommenes Ganze des *sīlam* kenne er bei anderen Asketen und Brahmanen nicht.

oder überhaupt andere verletzende Handeln einschließlich Lüge, Verleumdung und Zank den Handelnden schon äußerlich viel stärker und zwingender in die Beziehungen zur Außenwelt hineinreißt als Leben, das solches Tun meidet. Daß ebenso das eigene Innere dadurch aufgestört, in Unruhe und Unfrieden gestürzt wird,
5 bedarf keines Beweises. In gleichem Sinne spricht Buddha in II, 102 über den König Ajātasattu Vedehiputta: „Wenn dieser König nicht seinen gerechten Vater ums Leben gebracht hätte, würde ihm gleich hier, als er vor mir saß, der reine fleckenlose Einblick in die Lehre aufgegangen sein“. Die allerstärksten Beun-
10 ruhigungen schafft die Geschlechtslust, und deren Erwähnung darf deshalb weder unter den fünf *sikkhāpada*'s noch unter den ersten Geboten des *sīlam* (II, 43) fehlen. Und Śāriputta rühmt in XXVIII,¹⁾ 12, daß man unter der Einwirkung von des Erhabenen Predigt nicht nach den Freuden der Liebe gierig sei (*kāmesu giddho*).
15 Daß Alkoholgenuß das Begehren steigert, ist ebenfalls eine bis auf den heutigen Tag anerkannte Wahrheit, darum hat (in 42) auch das Verbot des Genusses berauscher Getränke (als in den *sikkhāpada*'s enthalten) seine Stätte gefunden.

Manche der Verordnungen des *sīlam* haben einfach den Zweck,
20 und die schon genannten Verbote von groben Vergehen haben außer dem erörterten noch den Zweck, den Menschen dazu zu erziehen, sein Ich zu meistern. Dem, der diese Lehren zuerst verkündete, war schon so viel richtige psychologische Erkenntnis eigen, daß er wußte, es komme zuerst überhaupt nur auf eine irgendwie geartete Beherr-
25 schung des Selbstes an, ein gefügiges Selbst lasse sich dann auch willig bei Seite schieben, ausschalten aus dem Vorgang der Auffassung der Erscheinungswelt. Mit Recht bezeichnet sowohl Buddha wie Śāriputta in XVI, 1, 11 resp. XXXIII, 2, 2 (XIV) die *sīlāni* als *samādhi-samvattanikāni*, als „zur Sammlung“, d. h. zum Zu-
30 sammenschluß des Geistes gegenüber der Sinnenwelt, „führend“. Und weil die Frucht dieser Sammlung nach II, 83 ff. das höhere Wissen, die Weisheit (*paññā*) ist, darum kann Gotama in IV, 22 mit Recht sagen, durch sittliche Zucht werde die Weisheit geläutert. (Er fügt freilich hinzu: „und durch Weisheit wird die sittliche
35 Zucht geläutert“, aber das ist eine davon unabhängige selbstverständliche Wahrheit.) Von diesem Gesichtspunkt aus zu betrachten ist z. B. die Forderung, nur einmal am Tage zu essen (II, 45), die aber außerdem natürlich auch durch den Gedanken veranlaßt sein wird, daß ein zu gut genährter Körper mit zu viel Kräfteüberschuß
40 geiler, den Begierden zugänglicher, sei als ein eben ausreichend ernährter.

Einen breiten Raum nehmen die Regeln ein, die den Mönch vor Zerstreuung des Geistes und vor Oberflächlichkeit bewahren sollen. Sie sind ja am unmittelbarsten darauf berechnet, im Inneren
45 Raum zu machen und zu erhalten für die ernste Sammlung und Versenkung, die zur gänzlichen Loslösung von der Erscheinungswelt,

zur Erlösung, führt. Zu ihnen gehört alles, was sich bezieht auf das Meiden von Vergnügungen, von Luxus, Bequemlichkeit, Putz unnötigem Besitz, namentlich solchem, der die Begierden anstachelt von seichem Geschwätz, von Zänkereien, von Beschäftigung mit 5 (prophetischem, magischem, mystischem, medizinischem) Afterswissen und von äußerlichen Riten, also der Inhalt der Paragraphen 45—62¹⁾

6. Die Sinnenwacht.

Der durch die sittliche Zucht geschulte und dadurch für höhere Pflichten fähig gewordene Mönch wird nunmehr vor die 10 dem Alltagsmenschen schwierige Aufgabe gestellt, „Wache an den Toren der Sinneswerkzeuge“ zu halten (II, 64, erklärende Ausführung der kurzen Hindeutung in II, 42)²⁾, ein Gehege (*samvara*) gegen die Sinneswahrnehmungen samt dem Verstand und der Sinneserfahrung und gegen das, was daraus folgt (z. B. das „Gestalten-Bewußtsein, Ton- 15 Bewußtsein usw., XXXIII, 2, 2 (VI) f.), um sich aufzurichten und das Kausalitätsgefühl, das wir den Sinneswahrnehmungen entgegenbringen, ihnen gegenüber nicht mehr zu haben (*na nimittaggāhī hoti*, wörtlich „keinen Grund für die Sinneswahrnehmungen mehr anzunehmen“), d. h. aus den Sinneswahrnehmungen und der Sinnes- 20 erfahrung nicht auf das Vorhandensein von Sinnesobjekten zurückzuschließen. Denn die Sinnengenüsse (*kāmaguṇā*) sind, wie in Kap. VII schon ausgeführt, nach XIII, 27 Ketten und Fesseln (*andu, bandhanam*), und sie sind ja in der Tat das, was unser Ich an die Außenwelt fesselt, von dem wir uns also, wollen wir erlöst 25 sein, lösen müssen. Mehr vom Wortlaut von II, 64 s. in Kap. XII. In XXII, 15 erörtert Gotama die rechte Beurteilung der Sinnesempfindungen in anderer Form, die ich in Kap. XIV nachzulesen bitte. Über die Wahrnehmungen der Sinne weder froh noch betrübt, vielmehr gleichmütig, ernst besonnen und vollbewußt ihnen 30 gegenüber zu sein, das nennt Sāriputta in XXXIII, 2, 2 (XX) die „Beständigkeiten“. In XXXIII, 1, 11 (X) nennt Sāriputta diese Sinnenwacht *samvara-padhānam* „das Ringen der Abschließung“(?).

In X, 2, 1 wird schon dieses Wachehalten und das Folgende mit in das Kapitel von der „Sammlung“ eingerechnet, und damit 35 stimmt Buddhas Ausspruch in XVI, 2, 25 überein: „Ānanda, wenn der Tathāgata mit Nichtbeachtung irgendwelcher Sinnesobjekte und unter Aufhebung der einzelnen Gefühle die wahrnehmungslose Sammlung des Inneren erreicht, dann steht es wohl um des Tathāgata Körper“, ebenso die Bemerkung in der Str. von XVI, 3, 10, daß der Er-

1) Im übrigen aber sind die langatmigen Aufzählungen, z. B. von allen möglichen Besitzstücken in 45, wohl einfach Kollektaneen oder Glossaren entnommen (auch wieder ein Zeichen, daß nicht der erste Verkünder der buddhistischen Lehre selbst zu uns spricht). Einen Abriß des von Buddha geforderten „Wandels nach dem *sīla*“ gibt Sāriputta in XXVIII, 12.

2) Darlegungen des Sinnenapparates XXI, 2, 5; XXII, 15 u. 19; XXVIII 4-XXXIII, 2, 2 (I) ff.; XXXIV, 1, 7 (III); 2, 3 (III).

habene „gesammelt“ (*samāhito*) das „Werden“ (wörtlich die Vorstellung Werden, da alles nur Vorstellung, *samkhāra*, ist) abgestreift habe, und die des Brahmā Saṃkumāra in XVIII, 26, daß der Mönch die „rechte Sammlung“ habe (*sammā samādhiyati*), indem er dem Körper, den Gefühlen usw. nachsinne, welche Tätigkeit sonst Auf- 5 gabe des rechten Sichbesinnens (und der Vollbewußtheit) ist.

Dieser ganze Abschnitt der „Sammlung“ im weitesten Sinne heißt „Geistes-Vollendung“ (*cittasampadā*) in VIII, 19.

7. Das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit.

Es folgt in II, 65 (= XXII, 4) die Darlegung über das *sati-* 10 *sampajāññam*, „das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit“, als erklärende Ausführung der kurzen Erwähnung dieses Begriff-Paares in II, 42. Sāriputta nennt in XXXIV, 1, 3 (I) beide *bahukārā* „viel bewirkend“. Es sind auch insofern wichtige Begriffe, als sie häufig erscheinen. In II, 67 z. B. pflegt der meditierende 15 Mönch das ernste Sichbesinnen, in 68 reinigt er „erst besonnen und vollbewußt“ sein Inneres von Trägheit und Schläftheit, in 79 erreicht er „erst besonnen“ die dritte Stufe der Versenkung und in 81 auf der vierten Stufe „die vollkommene Läuterung durch ernstes Sichbesinnen“. Nach XVI, 1, 6 und 8 ist eine der Voraus- 20 setzungen für das Gedeihen der Mönche die Übung des ersten Sichbesinnens. Die erste Selbstbesinnung ist auch eins der „fünf Vermögen“, eine der „fünf Kräfte“ und einer der „sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis“ (s. Kap. XVI). Gotama selbst hat sich nach der D.-Darstellung bei dieser und jener Gelegenheit „erst 25 besonnen und vollbewußt“ gezeigt (XVI, 2, 23; 3, 10; 19; 4, 20; 4, 40; 5, 1)¹⁾, und den Mönchen schärft er in seinen Abschiedsreden ein, ernst besonnen zu sein (*satimanto*, XVI, 3, 51) und im Verkehr mit Frauen ernste Besonnenheit zu wahren (XVI, 5, 9). Sāriputta bestätigt in XXVIII, 12 dem Erhabenen, daß man unter dem Ein- 30 flusse seiner Lehre unter anderem ernst besonnen (*satimā* und *sato*) sei. Vgl. noch XXXIV, 1, 2 (II). In II, 65 ist folgendes gesagt: „Worin besteht das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit des Mönches? Darin, daß er vollbewußt handelt, wenn er wohin geht und wenn er zurückkehrt, wenn er geradeaus blickt und wenn 35 er umherblickt, wenn er Arme oder Füße beugt und wenn er sie ausstreckt, wenn er sein Hüftenkleid, sein Obergewand und sein Almosengefaß trägt, wenn er ißt, trinkt, kaut oder kostet, seine Notdurft in der einen oder der anderen Form verrichtet, geht, steht, sitzt, schläft, wacht, spricht oder schweigt“. In XVI, 2, 13 ist genau 40 mit diesen selben Worten der vollbewußte (*sampajāno*) Mönch gekennzeichnet, während der ernst besonnene (*sato*) Mönch in 2, 12 mit denselben Worten geschildert ist wie in XXII, 1 (s. Kap. XIV) die „vierfache Pflege der Selbstbesinnung“ (und wie in XVI, 2, 26

1) Auch der frühere Buddha Vipassī sogar bei seiner Empfängnis (XIV, 1, 17).

= XXVI, 1 derjenige, der „sein Selbst und die Lehre als Asyl und Zuflucht betrachtet“). Da in dieser Schilderung aber auch das Wort „vollbewußt“ (*sampajāno*) erscheint, so wird wohl kein rechter Unterschied zwischen beiden Begriffen empfunden worden sein, was ja auch die Verbindung beider zu dem Kompositum *sati-sampajānā* in II, 65 nahelegt.

Sinn und Zweck des ersten Sichbesinnens und der Vollbewußtheit ist nun offenbar der, daß der Mönch die Grenze, die er gegen den Ansturm der Sinnenwelt um sein Ich gezogen hat, nicht von diesem durchbrechen lassen soll. Das eigne Ich ist es ja, das dem Alltagsmenschen in erster Linie das Gefühl der Realität erweckt und bestärkt. Jeder Schritt, jeder Blick und jedes damit verbundene Gefühl der Lust oder Abneigung bohrt sozusagen ein Loch in die Wand, mit der der Mönch die Sinnenwelt vom Ich abgeschlossen hat, und das Ich gleitet mit jeder Regung und Betätigung gewissermaßen wieder hinaus und tritt in Beziehung zur Welt. Offenbar darum soll der Mönch nicht die kleinste Tätigkeit verrichten, ohne mit ganzem von der Außenwelt abgezogenen gesammelten Bewußtsein bei dieser Tätigkeit selbst zu sein, d. h. über den Tätigkeitsakt nachzudenken, nicht etwa über die Dinge, mit denen dieser ihn in Berührung bringt. Wer das kann, ist, solange er es tut, dagegen sicher, daß seine Gedanken auf die Dinge der Außenwelt abirren und sein Gefühl Anteil daran nimmt. Śāriputta nennt in XXXIII, 2, 2 (XX) und XXXIV, 1, 7 (VIII) denjenigen „gleichmütig, ernst besonnen, vollbewußt“, der weder erfreut noch betrübt ist über die Sinneswahrnehmungen, und nennt diese Gleichmutszustände die „sechs Zustände der Gleichmäßigkeit“ (*satatavihārā*), weil die Inder unter Einschluß des Verstandes und der Begriffe und Urteile als seiner Objekte sechs Sinnensphären rechneten.

Im Heilswegschema ist diese ernste Besonnenheit und Vollbewußtheit von der Versenkung, die in Abschnitt 11 behandelt werden wird, gesondert. Aber sie ist dieser mindestens nahe verwandt, wie ja zur Schilderung der dritten Versenkungsstufe geradezu die eben erwähnten Worte „gleichmütig, ernst besonnen und vollbewußt“ mit gebraucht sind und auch zur vierten Versenkungsstufe ernstes Sichbesinnen gehört. In X, 2, 1 ist das „Ganze der Sammlung“ im Heilswegschema schon vom Wachehalten am Tore der Sinne (II, 64) an gerechnet, schließt also erst recht das ernste Sichbesinnen und die Vollbewußtheit mit ein (s. oben, S. 58), in dem Referat Śāriputtas über die Unübertrefflichkeiten in Buddhas Lehre in XXVIII faßt derselbe (in 7) die Betrachtung aller Bestandteile des Körpers, die nach XXII, 5 zu den vier Übungen des ersten Sichbesinnens gehört, als Ergebnis der Sammlung. Nach II, 91 ist die Erkenntnis des Inneren ein Ergebnis der Sammlung, nach XXII, 12 aber das klare Bedenken des Inneren anderer eine Übung des ersten Sichbesinnens. Die dritte der vier Arten der Pflege der Sammlung, die Śāriputta kennt, führt zu erstem „Sich-

besinnen und Vollbewußtheit“, s. zu den Versenkungsstufen in Abschnitt 11.

8. Die Zufriedenheit.

Als nächstfolgendes Thema im Heilswegschema finden wir die Zufriedenheit (II, 66), das darüber Gesagte ist die weitere Ausführung von deren einfacher Erwähnung im Programm von II, 42. Die Unzufriedenheit ist, wie schon der Name sagt, ein Feind des Seelenfriedens, der Sammlung, des In sichgekehrtheits. Sie ist nicht sehr verschieden vom „Durst“ (*taṇhā*), eine Art des Begehrens, also einer der stärksten Formen des Haftens an der Erscheinungswelt, und sie ist ja auch an und für sich schon nach außen gerichtet, auf allerlei Dinge, die sie nicht am eigenen Selbst findet, oder auf das Gegenteil der Dinge oder Zustände, die ihr am eigenen Selbst mißfallen, eventuell auch auf Personen, an denen sie mit Neid wahrnimmt, was dem eigenen Selbst fehlt. Und sie ist ihrem Wesen nach auf Vielheit gerichtet, während zum Wesen der Erlösung gerade das Loskommen von der Vielheit gehört. Je wunschloser der Mensch ist, je weniger Bedürfnisse er hat, um so unabhängiger, vom Irdischen losgelöster, ist er. Zufriedenheit predigen heißt also ziemlich dasselbe wie Aufhebung des Durstes als Mittel zur Erlösung und Entsagung predigen. Die Zufriedenheit liegt ihrem Wesen nach der Erlösung näher als die Unzufriedenheit. Daß sie auch mehr Glücksgefühl in sich birgt, ist damit schon gesagt und darin begründet. In II, 66 stellt Buddha einfach fest, worin der Mönch seine Zufriedenheit, seine entsagende Wunschlosigkeit an den Tag lege: „Und worin besteht die Zufriedenheit eines Mönches? Darin, daß er nichts weiter verlangt als ein Gewand, das seinen Körper schützt, und Almosenspeise, die seinen Leib erhält; wohin er auch geht, überall nimmt er seine Habe mit sich. Wie ein beschwingter Vogel, wohin er auch fliegt, auf dem Fluge seine ganze Federmasse mit sich trägt, geradeso steht es mit dem zufriedenen Mönche“. In XXXIII, 1, 11 (IX) erwähnt Śāriputta noch die Zufriedenheit mit der Aufenthaltsstätte und in 3, 3 (I) desselben Sutta außer diesen drei auch noch die Zufriedenheit mit den Heilmitteln, die dem Mönche in Krankheitsfällen zur Verfügung stehen. Und in XXIX, 22 spricht der Meister zum Novizen Cunda: „... Das Gewand, das ich euch verstatet habe, soll nur dienen, von euch Kälte, Hitze, Stechfliegen, Mosquitos fernzuhalten und auch zu schützen vor den Berührungen des Windes, Sonnenbrandes und der Schlangen. Die Almosenspeise, die ich euch verstatet habe, soll nur dienen, diesen euren Körper aufrecht zu erhalten und euch zu ermöglichen, der Verletzung (lebender Wesen) euch zu enthalten und ungestört dem Wandel in Heiligkeit euch hinzugeben. Die Aufenthaltsstätten, die ich euch erlaubt habe, sollen nur dazu dienen, euch Kälte, Hitze ... fernzuhalten ...“ (dasselbe wie oben vom Gewand gesagt). „Die Heilmittel für

Krankheitsfälle, die ich euch verstatet habe, sollen nur dienen, euch von Krankheitsschmerzen frei zu machen . .“.

9. Die äußere Vorbereitung zur Versenkung.

Es folgt dann in II, 67 f.¹⁾ die Vorbereitung zur Versenkung, die zweifach ist, eine äußere und eine innere. Wer in der beschriebenen Weise über Sinne und Inneres die Herrschaft gewonnen hat, der ist reif für die Aufgabe der Versenkung. Er soll ihr die Wege ebnen, indem er allen, äußeren wie inneren, Störungen, Hemmungen aus dem Wege geht. Den äußeren, indem er nach seiner Tagesmahlzeit sich einen stillen einsamen Aufenthaltsort aufsucht²⁾. II, 67: Wer „ausgerüstet ist mit jenen hohen Dingen: dem Schätze der sittlichen Zucht, der Wachsamkeit gegen die Sinne, der ernst besonnenen Vollbewußtheit und der Zufriedenheit, der sucht eine weltentrückte Aufenthaltsstätte auf, die Wildnis, den Platz unter einem Baume, einen Berg, eine Schlucht, eine Berghöhle, einen Bestattungsplatz, die Waldeinsamkeit, eine Stelle unter freiem Himmel oder einen Strohhafen“. (Wer das tut, heißt nach XIX, 45 f. *ekodibhūto*, was also, wenn man diese Stelle allein für die Erklärung maßgebend sein ließe, bedeuten müßte „Einsiedler“, „weltentrückt“ oder ähnlich.) „Dort setzt er sich nach der Mahlzeit vom Almosengange zurückgekehrt, mit gekreuzten Beinen nieder mit gerade aufgerichtetem Oberkörper, und hüllt (die Sinneswerkzeuge seines) Gesichtes in ernste Selbstbesinnung³⁾ ein“. Daß Buddha und die Seinen die Stille liebten, erfahren wir aus IX, 4 und XXV, 3, daß er die Stille einsamer, menschenleerer Wälder aufsuchte, aus XXV, 4. Das Sitzen scheint als sehr wünschenswert für die Meditation und Versenkung gegolten zu haben, denn Gotama „sitzt“ auch, wenn er sie pflegt, z. B. XXI, 1, 10 *samādhinā nisīno hoti . . patisallino*, und vgl. II, 81 in der Formel von der vierten Stufe der Versenkung, unten in Abschnitt 11. Das Sitzen mit gekreuzten Beinen aber hat wohl keinen besonderen Zweck, sondern einfach den Grund, daß man in Indien so zu sitzen pflegte. Die straffe aufrechte Haltung des Oberkörpers ist eine wohlbedachte Forderung. Sie fördert die Straffheit des Denkens. Verständlich ist auch die Wahl der Zeit nach dem Essen. Wem der Magen knurrt, der hat sein Denken nicht in der Gewalt. Vor der anderen Gefahr für Geistesversenkung, die von einem sehr vollen Magen kommt, waren Gotamas Mönche wohl meist schon dadurch gesichert, daß sie von

1) Wieder in XXV, 13.

2) Wozu auch eine Stelle aus XVI, 1, 6 zu vergleichen ist, s. Kap. XVII.

3) Die ihm nunmehr ja geläufig ist. In XXII, 2 ist z. T. mit denselben Worten das Nachsinnen über den Körper vorgeschrieben. Solches Meditieren an einsamer Stätte heißt auch *dvāvihāra* „Verbringen des Tages“. Nach der angeführten Stelle XXII, 2 kann das ernste Sichbesinnen auch im „stillen Kämmerlein“ (*suññāgāra*) vor sich geben. In XVIII, 7—9 ist das Erkennen des Schicksals Verstorbenen im Jenseits Gegenstand dieses versunkenen Sinns.

Erbetteltem lebten, außerdem aber war „Mäßigkeit beim Essen“ (*mattaññutā ca bhattasmim*) eine jener Regeln, deren Befolgung einen Teil der Selbsterziehung des Mönches ausmachte (II, 42 und XIV, 3, 28, s. Abschnitt 4, oben, S. 55).

10. Die innere Vorbereitung zur Versenkung (die Beseitigung der fünf Hemmnisse).

(Anhang: Die schlechten Regungen.)

II, 68 zählt die (auch in XIII, 30; XXII, 13; XXV, 16; XXXIII, 2, 1 (VI) und XXXIV, 1, 6 (IV) aufgeführten) fünf Hemmnisse (*nīvaraṇa* II, 75) her, nach deren Beseitigung erst der Prozeß der Versenkung ungehindert von statten geht. Ob diese Beseitigung gedacht ist als unmittelbar vor der Versenkung erst bewirkt¹⁾, vielleicht sogar erst mittelst des ernstesten Sichbesinnens²⁾ an der weltentrückten Stätte (II, 67), oder als Ergebnis der gesamten Selbsterziehung des Inneren, die von II, 41 an gelehrt ist, ist nicht klar. Man könnte meinen, die Beseitigung der beiden ersten, des Begehrens und der Böswilligkeit, müßte schon durch die sittliche Zucht und die nächstfolgenden Erziehungsstufen herbeigeführt sein. (Das Begehren nach der Welt ist durch das ernste Sichbesinnen ausgerottet, nach XVI, 2, 12; betreffs der Böswilligkeit vgl. II, 43 f. 20 Die Wendung „nur bewegt von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsin“ ist 43 und 68 gemeinsam.) Es kann aber sein, daß dem Verfasser von D. II zum Bewußtsein kam, daß er früher durch Gotama zwar das Vermeiden der Tat- und Wortsünden, aber noch nicht ausdrücklich das der Verfehlungen der Gedanken, des Herzens, hatte erwähnen lassen und daß er das hier nachholte. Vielleicht läßt er es auch absichtlich erst an dieser Stelle geschehen. Das Böse in Werk und Wort zu vermeiden, ist leichter, elementarer, als das in Gedanken, und dies letztere abzutun galt dem, der hier lehrt, also vielleicht als aussichtsvoll erst für einen, der die Schule der Selbsterziehung größtenteils schon hinter sich hat. Inwiefern diese fünf Hemmnisse unbeseitigt die Versenkung hindern, ist ohne jedes Wort der Erklärung zu verstehen. II, 68 lautet: „Er unterdrückt das Begehren³⁾ nach der Welt und hält sein Herz dauernd

1) Wofür sprechen könnte, daß auch in XVII, 2, 2 der mythische Idealerherrscher Mabāsudassana wenigstens den Gedanken Halt gebietet, die zweien dieser Hemmnisse entsprechen, den Gedanken des liebenden Begehrens und der Böswilligkeit und Lust zu schaden, unmittelbar bevor er, in 2, 3, die Versenkungsstufen erklimmt.

2) Denn die Beseitigung des ersten, des „Begehrens zur Welt“, ist ja auch nach XVI, 2, 12 eine Leistung des ernst Besonnenen, und nach II, 68 selbst läutert man sein Inneres „besonnen und vollbewußt“ von Trägheit und Schläftheit.

3) In II, 68 und XXV, 16 *abhiijhā*, in XIII, 30; XXII, 13; XXXIII, 2, 1 (VI) und XXXIV, 1, 6 (IV) *kāmacchando* genannt.

frei davon, er läutert sein Inneres, daß es ihm nicht anheimfällt. Er tut von sich ab Böswilligkeit und Lust zu schaden und verschließt ihnen fortan sein Herz; nur bewegt von der Sorge um aller Kreaturen Wohlsein läutert er sein Inneres, daß Bosheit und Schadenfreude ihm fernerhin fremd bleiben. Trägheit und Schläf-
 5 rheit legt er ab und hält sie hinfort von sich fern, lichten Geistes, ernst besonnen und vollbewußt läutert er sein Inneres von Trägheit und Schläfheit. Übertriebene Ängstlichkeit und Unruhe überwindet er . . . Von Zweifeln hat er sich frei gemacht und ist fortan
 10 über sie hinaus, er kennt kein Schwanken des Urteils¹⁾ gegenüber dem Guten²⁾, er läutert sein Inneres so weit, daß es der Skepsis nicht wieder anheimfällt“.

In XVI, 1, 17 und XXV, 17 nennt Buddha die fünf Hemmnisse *cetaso upakkilese paññāya dubbhikarane*, was etwa bedeutet
 15 „Belastungen, Befleckungen, des Geistes, die die Erkenntnis schwächen“, und in II, 83 ff. den Geist dessen, der die Versenkungsstufen durchlaufen und also auch vorher die fünf Hemmnisse beseitigt hat, wiederholt *vigatūpakkilesa* „fleckelos“. Es tritt hier also ein Wort
 20 wenigstens als Epitheton auf, das in späteren buddhistischen Werken zu einem Kunstausdruck geworden ist, und dessen Bedeutung wir daher schon hier genauer festzustellen suchen müssen. In XXV, 9 ff. meint Buddha mit *upakkilesa* schlechte Regungen, die dort die Askese im Gefolge hat, er zählt solche Regungen auf und betont
 25 dazu jedesmal wieder: „auch das ist ein *upakkilesa* des Asketen“. Es ist schwer zu sagen, ob alle diese schlechten Regungen als in den fünf Hemmnissen mit inbegriffen gedacht waren oder ob die *upakkilesa*'s allmählich als eine Erweiterung oder ein Zusatz dazu betrachtet wurden. Jedenfalls haben wir auch sie zu denken als
 30 zu beseitigen vor oder durch die Versenkung.

Als solche schlechten Regungen führt Buddha a. a. O. an, daß der Asket selbstzufrieden, dünkelhaft, unduldsam, lässig, in
 35 Habgier (nach Almosen) und Ehrsucht aufgehend, wählerisch im Essen (der Almosenspeisen), futterneidisch, scheinheilig, lügnerisch, ungeneigt, das Gute der Tathāgatalehre anzuerkennen, zornmütig,
 40 feindselig, unwahrhaftig (die eigenen Gebrechen verheimlichend, *makkhī*), heuchlerisch (*palāsī*), neidisch (eifersüchtig) und mißgünstig, falsch und trügerisch, aufgeblasen und hochmütig, voll böser Wünsche, falschgläubig, zu viel gebend auf die Dinge dieser Welt (? *sandittihī-parāmāsī*) und ein ungern darauf Verzichtender wird. Verwandt
 ist, wie schon hervorgehoben, die Reihe der *āmagandha* genannten bösen Eigenschaften, die ich in Abschnitt 3, oben, S. 53, Anm. 2, besprochen habe.

1) S. das in Abschnitt 2, oben S. 52, über den Glauben und dessen Gegenteil Bemerkte.

2) Oder: den guten Dingen, *kusalesu dhammesu*, s. Kap. XVI.

11. Die vier Stufen der Versenkung (*jhāna*).

II, 75—81 zeigt die Stufenleiter der Stadien der Versenkung¹⁾, der vier *jhāna*'s, — die ganze Stufenleiter heißt auch *samādhi* „Sammlung“²⁾ — durch die sich emporarbeitend man schließlich zur Empfindungslosigkeit für Glück und Leid, zum „Gleichmut“,
 5 gelangt. In XXIX, 24 erklärt der Erhabene dem Cunda, daß sie zur „vollkommenen Abkehr, zum Freiwerden von Leidenschaft, zum Ende, zum Zurrubekommen, zur Erkenntnis, zur Erleuchtung, zum Nibbāna führen“. Er bezeichnet sie da als Zustände des wahren Glücksgenusses und schon in XXVI, 28 als „Glück“, geradeso wie sie
 10 nach Sāriputtas Worten in XXXIII, 1, 11 (V) zu Glücksgenuß führen, augenscheinlich, weil wenigstens die drei ersten von diesen vier Stufen durch das Vorhandensein dieses Glückes charakterisiert sind. Diese Stufenleiter setzt ein mit dem Gefühl von Freude, Lust und Glück des Behagens, das hervorgerufen ist durch das in Abschnitt 10
 15 erörterte Freiwerden von den fünf Hemmnissen. Infolge dieses beglückenden Behagens zieht sich der Geist in sich selbst zurück, kehrt in sich selber ein, sammelt sich (*samādhiyati*), offenbar, weil er nicht draußen nach Lust und Glück suchend herumzuschweifen braucht. Schon diese Sammlung infolge des glücklichen Behagens
 20 (das an der betreffenden Stelle aber das Hören, Weiter-Predigen oder Bedenken der Lehre zum Anlaß hat) heißt „Loslösung“ (*vimutti*) in XXXIII, 2, 1 (XXV). Der Geist löst sich, auf der ersten Stufe, los von den Objekten des Begehrens (*kāmehi*) und von den „bösen Dingen“, (s. Kap. X, oben Bd. 69, S. 487 und s. nächste S.) denkt und er-
 25 wägt aber noch³⁾. Auf der zweiten entäußert er sich dieses Denkens und Erwägens, empfindet aber noch immer Freude und Glück, auf der dritten macht er sich frei von dieser Freude und setzt Gleichmut an ihre Stelle, auf der vierten macht er sich auch frei von dem Glückempfinden der drei ersten Stufen. Die vier Versenkungs-
 30 stufen sind also ein System der Selbstläuterung und -Beruhigung⁴⁾ wohl besonders der Wollens-, Gefühlsseite⁵⁾, die immer tiefere

1) Schon in I, 3, 21. 24 sind sie gegeben, jede von ihnen als nach dem Glauben mancher Asketen und Brahmanen das Nibbāna schon in der sichtbaren Welt verschaffend.

2) In X, 2, 1 aber gehört noch mehr zum *samādhi*, s. Abschnitt 6, oben S. 58. Etymologisch und sachlich gehört mit *samādhi* zusammen die Forderung in einer von Buddhas Abschiedsreden, XVI, 3, 51, Str. 2: *su-samāhita-samkappā sacittam anurakkhatha* „mit wohl gesammeltem, eingezogenem, Willen hütet euer Inneres!“

3) Vgl. hierzu S. 66, Anm. 4.

4) *samatho* „Beruhigung“ ist auch eine Bezeichnung des *samādhi* im weitesten Sinne, wenigstens scheint der Satz des Sāriputta in XXXIV, 1, 3 (II) *samatho ca vipassanā ca bhāvetabbū* „Beruhigung und Schauen“ sich zu beziehen auf Versenkung, resp. allgemeiner Sammlung, und das daraus sich ergebende höhere Wissen.

5) Während die intellektuelle Loslösung in ausführlicherer Darstellung wohl in fünf weiteren Stufen erfolgt (s. Abschnitt 12).

Schichten der Persönlichkeit ergreift: zuerst das psychische Gebiet, das mit den Sinneswahrnehmungen unmittelbar zusammenhängt, dann den Intellekt und schließlich die Gefühlssphäre und in dieser wieder zuerst das Vermögen sich zu freuen, das, weil es Gründe zur Freude voraussetzt, noch in gewissem Sinne mit dem Draußen zusammenhängt, und zuletzt das Glücksempfinden, das von den hier behandelten seelischen Funktionen die sublimste und innerlichste ist. Nach Sāriputta's Angabe (XXXIV, 1, 2 (VII)) ist ununterbrochene Sammlung des Inneren schwer, vgl. auch XXXIV, 1, 5 (VII).

Die D.-Stelle II, 75 ff. lautet so: 75. „Sobald er wahrnimmt, daß die fünf Hemmnisse aus seinem Innern getilgt sind, erwacht in ihm Freude und Lust, dadurch kommt auch sein Körper zu behaglicher Ruhe¹⁾ (*kāyo passambhāti*), im Besitze dieser Ruhe empfindet er Glück (*passaddha-kāyo sukhaṃ vedeti*), und wenn er Glück empfindet, kehrt sein Geist in sich selber ein (*samādhiyati*)²⁾. Indem er sich losmacht vom Begehren (*kāmehi*), von den bösen Dingen³⁾, erreicht er die noch mit Denken⁴⁾ und Erwägen verbundene glück- und freudenreiche (*pitīasukhaṃ*) erste Stufe der Versenkung⁵⁾, die durch Loslösung gewonnen wird, und hält sie fest. Er trinkt . . . diesen seinen Körper mit der Freude und dem Glück, die aus der Loslösung erwachsen . . .

77. „Dann wieder erreicht er, indem er allem Denken und Erwägen ein Ende macht, die von Denken und Erwägen freie⁶⁾ glück-

1) So nach T. W. Rhys Davids' Dialogues of the Buddha I, p. 84 und nach L. de la Vallée Poussin im Muséon, XIV (1914), S. 302 gegenüber meiner D.-Übersetzung. Vgl. auch *passambhayaṃ kāya-saṃkhāraṃ* „den Körper-Saṃkhāra beruhigend“ XXII, 2 (s. Kap. XIV), XVIII, 24. *Tassa . . . kāya-saṃkhārā paṭippassambhanti, . . . vaci-saṃkhā, . . . citta-saṃkhā paṭippassambhanti. Tassa . . . kāya-saṃkhārānaṃ . . . vaci-saṃkhārānaṃ . . . citta-saṃkhārānaṃ paṭippassaddhiyā uppojjati sukhaṃ* und XVI, 2, 25: „Wenn der Tathāgata, indem er alle Wahrnehmungsbilder unbeachtet läßt und den einzelnen Gerühen ein Ende macht, der durch Wahrnehmungsbilder nicht mehr gestörten inneren Sammlung sich dauernd hingibt, dann wird des Tathāgata Körper ihm leicht“. Vgl. auch die *passaddhi* in Kap. XVI, VI.

2) Vgl. XXXIII, 2, 1 (XXV), s. S. 65.

3) S. Kap. X, oben, Band 69, S. 487. Aus Dh. S. § 365 ergibt sich für *akusala dhammā* etwa der Sinn „verwerfliche geistige und seelische Tätigkeiten“, und nach Asl. § 382 sind die fünf Hemmnisse gemeint. Das Verlangen ist auf jeden Fall eines der bösen Dinge.

4) XVII, 2, 2—3 läßt es als entfernt möglich erscheinen, daß speziell das Denken an die Sinnesgenüsse (*kāma-vitakka*), an Bosheit (*vyāpāda-vit*) und an Verletzung (*vihimsā-vit*) damit gemeint sei (die Sāriputta in XXXIII, 1, 10 (V) „die drei bösen Gedanken“ (*akusala-vitakkā*) nennt, und von deren Ablegung er in XXXIII, 1, 11 (X) spricht. In XXI, 2, 2 ist ja *vitakka* der Grund des Verlangens (*chando*). Vgl. dazu Kap. X, oben, Bd. 69, S. 486, und XXII, 19: Das Denken an Gestalten, Töne usw. (also an sinnlich Wahrgenommenes) und das Erwägen derselben.

5) Vgl. XVIII, 23: „Wenn er (infolge des Hörens der Lehre) mit den Begierden und den bösen Dingen nichts mehr zu tun hat (*asaṃsaṭṭha kāmehi . . .*), beginnt für ihn Glück“ (*uppojjati sukhaṃ*).

6) In XXI, 2, 3 bezeichnet Buddha dem Gotte Sakka Glückseligkeit (*soma-nassam*), die ohne Denken und Erwägen ist (*avitakka avicāra*), für besser als

und freudenreiche zweite Stufe der Versenkung, die Frieden im Innern und auf einen einzigen Punkt gerichtetes Streben¹⁾ (*celaso ekodibhāva*) ist und durch Sammlung gewonnen wird, und hält sie fest. Er trinkt . . . diesen seinen Körper mit Freude und Glück, die aus der Sammlung erwachsen . . .“

79. „Dann wieder erreicht er, indem er sich von der Freude läutert, in Gleichmut dahin lebt, ernst besonnen und vollbewußt, und körperlich Glück empfindet, die dritte Stufe der Versenkung, welche die Auserwählten meinen, wenn sie sagen: ‚gleichmütig, ernst besonnen und beglückt‘, und hält sie fest. Er trinkt . . . diesen seinen Körper mit dem Glück, das frei von Freude ist . . .“

81. „Dann wieder erreicht er die vierte Stufe der Versenkung, wo nach dem Freiwerden von Glück sowohl als Leid, nach dem Einschlafen der früher vorhandenen Empfindung für Glück und Leid, Leid- und Glücklosigkeit herrscht, und wo er geläutert ist durch Gleichmut²⁾ und ernstes Sichbesinnen, und hält sie fest. Er sitzt da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistes-Läuterung und -Helle durchdringend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben von ihr durchdrungen bleibt³⁾“.

Der sterbende Buddha ging, wie wir aus XVI, 6, 9 erfahren, durch diese vier Versenkungsstufen ins vollkommene Nibbāna ein, allerdings erst, nachdem er vorher (in XVI, 6, 8f.) die neun Stufen hinauf- und wieder hinuntergestiegen war, die in XXXIII, 3, 2 (V) die „neun Zustände der Stufenfolge“ heißen (s. Abschnitt 12), deren vier unterste die vier Versenkungsstufen sind, die aber darüber hinaus noch fünf weitere Stufen der Überwindung des Irdischen umfassen. Haben wir darin vielleicht den Widerspruch zweier verschiedenen Theorien zu erblicken?

Über *samādhi* „Sammlung“ in jeder der Bezeichnungen der vier „Grundlagen übernatürlicher Kräfte“, s. Kap. XVI, Abschnitt III. 30

Sāriputta nennt in XXXIII, 1, 11 (V) vier Arten der Sammlung (*samādhi*): die erste führe zum Glück schon im irdischen Dasein, die zweite führe zum erkennenden Schauen, und wer diese pflege,

solche mit Denken und Erwägen. Sāriputta unterscheidet in XXXIII, 1, 10 (L) und XXXIV, 1, 4 (II) dreierlei Sammlung: Sammlung mit Denken und Erwägen, ohne Denken und nur mit Erwägen, ohne Denken und ohne Erwägen, und in (LI) noch eine andere Dreierheit von Arten der Sammlung. Das alles ist ohne Wert.

1) So nach Kern, Museum XXI, Nr. 10, Sp. 370. Vgl. auch meine D.-Übersetzung, p. LXXVIII. Aber vielleicht Weltentrücktheit? S. Abschnitt 9, oben S. 62. In der 11. Str. von XXI, 1, 5 steht *ekodi* allein als Adj., also wohl = *ekodi/hūto*, und verbunden mit *jhānena*.

2) In XXI, 2, 3 spricht Buddha von zweierlei Gleichmut (*upekkhā*): von dem, den man pflegen soll, und dem, den man nicht pflegen soll. Welcher Art aber der letztere ist, wird aus der Stelle nicht klar, wahrscheinlich die verwerfliche Gleichgültigkeit, die nicht die Lehrauffassung an Stelle der empirischen setzt.

3) Wie Sāriputta in XXXIII, 3, 2 (VI) auseinandersetzt, ist auf der vierten Versenkungsstufe außerdem Ein- und Ausatmen aufgehoben.

der hege bei Nacht wie bei Tage die Idee, daß Tageslicht sei, und fülle so sein Inneres mit Lichtglanz; die dritte führe zu ernstem Sichbesinnen und Vollbewußtheit, und wer sie pflege, bei dem ent-
 5 ständen, beständen und vergingen keine Gefühle, keine Bewußtseins-
 zustände und keine Gedanken, ohne daß sie ihm deutlich bewußt
 würden; die vierte führe zum Schwinden der „Überschwemmungen“
 durch das Erscheinungsweltliche (*āsavānam khayāya*), und wer sie
 pflege, der erkenne (anstatt an die Realität des Empirischen zu
 glauben), worin die Eindrücke „Gestalt“, „Gefühl“ usw., die *upāda-*
 10 *nakkhandha*'s, beständen, wie sie entständen und wieder vergingen
 (vgl. Kap. III, oben, Bd. 69, S. 463 ff.). Da auch im Heilswegschema
 das erkennende Schauen und das Schwinden der *āsava*'s Ergebnisse
 der Sammlung (der Versenkungsstufen) sind (s. Abschnitt 14 und 15
 dieses Kapitels), da ferner auch ernstes Sichbesinnen und Vollbewußt-
 15 heit zur zweiten und dritten Versenkungsstufe des Heilswegschemas
 gehört und der Lichtglanz, der das Innere füllt, wohl nichts anderes
 ist als der „überaus klare und helle Geist“, von dem nach II, 81
 auf der vierten Versenkungsstufe der Versenkte durchdrungen ist,
 und da Sāriputtas erste Art wohl überhaupt sich mit den vier
 20 Versenkungsstufen deckt, so sind diese von Sāriputta vorgetragenen
 vier Arten der Sammlungs-Pflege vermutlich nur aus der Zerlegung
 des Sammlungs-Begriffes hervorgegangen. Sāriputtas vierte Art
 knüpft außerdem wohl an Buddhas Ausspruch in XVI, 2, 25 über
 die „Sammlung des Inneren“ „infolge des Nichtbeachtens irgend-
 25 welcher Sinnesobjekte und infolge der Aufhebung der einzelnen
 Gefühle“ an. Hierüber und über sonstigen Gebrauch des Begriffes
 Sammlung in weiterem Sinne s. Abschnitt 6, oben, S. 58 f.

Vier andere Arten der Sammlung, die noch weniger wirkliche
 Bedeutung haben, unterscheidet Sāriputta in XXXIV, 1, 6 (VII).

30 Die fünf Eigenschaften (*aṅga*) der rechten Sammlung, die
 Sāriputta in XXXIV, 1, 6 (II) schematisierend aufzählt, sind z. T.
 aus der Formel der Versenkungsstufen des Heilsweges, teils aus
 Sāriputtas eben angeführter Aufzählung der vier Arten der Pflege
 der Sammlung entnommen, teils (daß sie „durch Betrachtung ge-
 35 kennzeichnet“ sei) auch einfach dem Begriffe der Sammlung. Irgend-
 welche religionsgeschichtliche Bedeutung hat dieses scholastische
 Schema nicht.

12. Die acht Stufen der Aufhebung des Bewußtseins und die neun Zustände der Stufenfolge.

40 Das System der vier Versenkungsstufen ist auf zweierlei Weise
 durch die Hinzufügung von vier, resp. fünf, noch höheren Stufen
 der Geistes-Abziehung und -Verflüchtigung erweitert worden. Diese
 vier, resp. die ersten vier von diesen fünf, neuen Stufen beziehen
 sich, während die sogenannten Versenkungsstufen vorwiegend die
 45 Gefühlsseite zu betreffen scheinen, vielmehr auf den Intellekt. Beide

umfangreichere Systeme sind eigentlich vollständige Erlösungswege¹⁾
 und sollten daher erst zusammen mit den „acht Stufen des Über-
 windens“, den „acht Stufen der Befreiung“ und den „sieben Stufen
 der Wahrnehmung“ (Kap. XVIII und XIX) erörtert werden, mit
 5 welch beiden letzteren sie auch drei bis vier, resp. vier der letzten
 Stufen gemein haben. Weil sie aber, abweichend von diesen letz-
 teren Systemen, von den vier Versenkungsstufen ausgehen, rede ich
 von ihnen schon hier, unmittelbar nach den Versenkungsstufen und
 innerhalb der Betrachtung über das Heilswegschema, aus dessen
 Rahmen sie eigentlich herausfallen. 10

a) Die acht Stufen der Aufhebung des Bewußtseins.

Dieses System trägt Buddha in IX, 10—17 dem Wander-As-
 keten Poṭṭhapāda vor. Die vier ersten Stufen, die der Versenkung,
 kann ich übergehen. Buddha spricht dann weiter: 14. „Poṭṭhapāda,
 wenn dann weiter der Mönch, indem er das Gestalten-Bewußtsein 15
 vollständig überwindet, dem Bewußtsein von materiellen Dingen
 ein Ende macht und dem von der Mannigfaltigkeit der Objekte in
 seinem Geiste keine Stätte mehr gewährt und nur noch den un-
 begrenzten Raum anerkennt, erreicht er den Zustand (des Bewußt-
 seins von) der Unbegrenztheit des Raumes²⁾ und lebt in ihm. 20
 Dann erlischt das Gestalten-Bewußtsein, das er vorher hatte . . .
 15. Poṭṭhapāda, wenn dann weiter der Mönch, indem er den Zu-
 stand des (Bewußtseins vom) grenzenlosen Raumes gänzlich über-
 windet, auf den Gedanken kommt, daß die Wahrnehmung unbegrenzt
 sei, erreicht er den Zustand (des Bewußtseins von) der Unbegrenzt- 25
 heit der Wahrnehmung³⁾ und lebt in ihm. Dann erlischt das Be-
 wußtsein von der feinen Wahrheit der Unbegrenztheit des Raumes . . .
 16. P., wenn dann weiter der Mönch, indem er den Zustand (des
 Bewußtseins von) der Unbegrenztheit der Wahrnehmung gänzlich
 überwindet, zu der Vorstellung kommt, daß überhaupt nichts existiere, 30
 dann erreicht er den Zustand des (Bewußtseins vom) Nichtvorhanden-
 sein von irgend etwas (Erscheinungsweltlichem)⁴⁾ und lebt in ihm.
 Dann erlischt das Bewußtsein von der feinen Wahrheit der Un-
 begrenzttheit der Wahrnehmung . . . 17. P., von diesem Punkte
 dieser Schulung an, wo der Mönch nur noch sein (von der Außen- 35

1) Das erstere genauer gesagt nur ein fast vollständiger Erlösungsweg, da
 ihm das abschließende Ende fehlt, s. unten, S. 70, Anm. 2.

2) In dem also von der Gestalten-, Sinnenwelt nur noch die Idee des
 durch Ding-Grenzen nicht mehr geteilten Raumes geblieben ist.

3) In dem das sogenannte Ich von dem Letzten sich losmacht, was für
 ein Äußerliches gelten könnte, von der Idee des Raumes, und auch diesen (wie
 Kant!) in sich selbst verlegt, also nur noch die eigene Wahrnehmung (oder wie
 wir *ṽāññāna* hier in schicklicherer Weise wiedergeben wollen) und auch diese
 natürlich nur noch ohne innere Grenzen (wahrgenommener Dinge) und ohne
 äußere (ihrer selbst) anerkennt.

4) Selbst der unbegrenzten Wahrnehmung, die wenigstens sozusagen als
 Rahmen noch zum Erscheinungsweltlichen gehört.

welt unabhängiges) Bewußtsein hat, steigt er allmählich zu immer höheren Zuständen des Bewußtseins empor, bis er dessen höchsten Zustand erreicht hat. In diesem Stadium denkt er: „Es ist für mich unangebrachter, zu denken, als nicht zu denken. Wenn ich denke und (innerlich) bilde, dann werden diese meine jetzigen Bewußtseinszustände verdrängt, und andere, größere, treten an ihre Stelle. Es ist also besser, wenn ich nicht denke und (innerlich) bilde“. Und er denkt nicht und bildet (innerlich) nicht. Dann schwinden sowohl die Bewußtseinszustände dahin, in denen er sich befand, wie auf der anderen Seite keine anderen, größeren, mehr erscheinen. So erreicht er die Aufhebung (des Bewußtseins). P., auf diese Weise geht also die stufenweise fortschreitende vollbewußte Erreichung der Aufhebung der Bewußtheit vor sich“.

b) Die neun Zustände der Stufenfolge¹⁾.

Die sieben ersten Zustände dieses Systems sind genau die gleichen wie die des soeben, unter a), besprochenen, und der achte ist wenigstens dem Sinne nach gleich dem achten von jenem. Er heißt in dem System b) der „Zustand von zugleich Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit“, in a) dagegen einfach „Aufhebung (des Bewußtseins)“. Etwas anderes als Aufhebung des Bewußtseins ist auch mit der Bezeichnung von b) nicht gemeint, so eigenartig und dunkel sie zunächst auch klingen mag. Der Zusatz „und Nichtnichtbewußtheit“ soll nur die Möglichkeit der Auffassung beseitigen, als ob in diesem Zustande mit „Nichtbewußtheit“ die Vernichtung eines vorher wirklich vorhandenen Bewußtseins gemeint sei, und die Auffassung betonen, daß auch das Bewußtsein bis dahin uns als seiend nur erschien, in Wirklichkeit es aber nicht war. „Nichtbewußtheit und Nichtnichtbewußtheit“ heißt also: „tatsächliches Nichtvorhandensein des (scheinbaren) Bewußtseins (seit je), nicht aber etwa eine Vernichtung des vorher vorhandenen Bewußtseins²⁾“. Siehe auch Abschnitt 15. Neu ist in dem Neunsystem also nur der neunte Zustand „Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl“. Inhaltlich tut aber auch dieser Zustand nichts Neues hinzu, er faßt einfach das Resultat sowohl der vier mehr das Gefühl angehenden Versenkungsstufen wie der vier den Intellekt betreffenden folgenden Stufen zusammen.

Die Zustände 5—8 des Neun-Systems b) (und also zwar nicht ausdrücklich, aber, cum grano salis, doch implicite auch des Acht-

1) XXXIII, 3, 2 (V) und XXXIV, 2, 2 (IX) *anupubba-vihārā*, an beiden Stellen von Sāriputta aufgezählt. Nach XVI, 6, 8 f., wo sie auch schon aufgezählt sind, durchlief sie, wie in Abschnitt 11, oben, S. 67, schon bemerkt, der Erhabene aufwärts und abwärts, ehe er, in 9, nur durch die vier Versenkungsstufen ins Parinibbāna einging.

2) Daß diese Stufen sogar bis hierher zum Gebiete des Leidens gehören, geht aus XV, 34 hervor. Das System von a), das nur bis hierher führt, ist also kein bis zum vollständigen Abschluß reichender Erlösungsweg.

Systems a)) nennt Sāriputta in XXXIII, 1, 11 (VII) die „vier Stufen der Gestaltlosigkeit“ (*cattāro arūpā*). Der Name rührt daher, daß die Definition der ersten von ihnen (z. B. in IX, 14) beginnt: „Wenn der Mönch, indem er das Gestalten-Bewußtsein vollständig überwindet“ . . . Auch in I, 3, 13—16 finden wir diese vier Zustände. Buddha stellt sie dort dar als von anderen Asketen und Brahmanen diskutiert.

Alle fünf letzten Stufen unseres Neun-Systems erscheinen, wie oben, S. 69, schon angedeutet, auch als Stufen 4—8 des Schemas der acht Stufen der Befreiung und größtenteils auch als Stufen der sieben Stufen der Wahrnehmung (Kap. XIX). In XV, 33 (s. auch XXXIII, 2, 3 (X) und XXXIV, 1, 8 (III)) sind die Stufen 5—8 genauer: die entsprechenden „Stufen der Wahrnehmung“ (Kap. XIX), aufgefaßt als Aufenthaltsorte von (Götter-)Wesen, und noch deutlicher in XXXIII, 3, 2 (III), vgl. dazu Kap. III, oben, Band 69, S. 462. Da es nach I, 2, 31 und XXIV, 2, 20 Götter gibt, die „bewußtlose Wesen“ heißen (vgl. die achte unserer Stufen) und die aus ihrem Dasein abscheiden, wenn Bewußtsein bei ihnen erwacht, und da in I, 2, 7 die Götter einer gewissen Götterklasse aus ihrem Dasein abscheiden, weil ihnen in ihren Tändeleien das ernste Sichbesinnen verloren geht, so scheinen solche den Heilsweg und die Götter-Himmel in Beziehung zu einander setzenden Ideen keine bloß zufälligen Entgleisungen dessen zu sein, den wir an diesen Stellen sprechen hören. Ob von einer derartigen Auffassung der Stufen von der fünften an und von deren Bezeichnung als der der Gestaltlosigkeit in XXXIII, 1, 11 (VII) (s. oben auf dieser Seite) auch sogar die Annahme von *arūpa*-Göttern und -Himmeln in späteren Werken kommt, ist vorläufig nicht zu sagen.

13. Die vier Weltdurchdringungen.

Nicht in allen Suttas, die das Heilswegschema enthalten, aber doch in einem von ihnen (XIII) gehört zu diesem Schema als unmittelbar auf die vier Versenkungsstufen folgender Teil¹⁾ noch das System der vier Arten, in denen der in sich gesammelte Mönch mit alle Grenzen überspringendem liebevollen usw. Geiste (Inneren) die Welt durchdringt. In XXXIII, 1, 11 (VI) nennt Sāriputta sie die vier Arten des Überschreitens aller Grenzen (*appamaññā*). Vgl. dazu das in Abschnitt 14, unten, S. 76, Bemerkte. Daß in einer allegorisierenden Stelle, XXVI, 28, Buddha sie als *bhoga*, „Genuß“, bezeichnet, hat keine weitere Bedeutung.

Die Stelle XIII, 76—78 lautet: „Ein solcher durchdringt (füllt) mit liebevoller . . ., mit mitleidvoller²⁾ . . ., mit gütiger Gesinnung,

1) Auch der mythische Idealkönig Mahāsudassana übt in XVII, 2, 4 diese Weltdurchdringungen unmittelbar nach dem Durchlaufen der vier Versenkungsstufen. In XXV, 17 dagegen folgen die vier Weltdurchdringungen unmittelbar auf die Beseitigung der fünf inneren Hemmnisse, stehen also an der Stelle der vier Versenkungsstufen.

2) Vgl. dazu auch XIX, 46.

mit Gleichmut (*mettā-sahagatena, karuṇā-sahagatena, mudītā-sah°, upekhā-sah° cetasā*) erst eine Himmelsgegend, dann ebenso die zweite, dritte und vierte, und so durchdringt (füllt) er nach oben und unten und horizontal die ganze Welt an allen Stellen vollständig mit umfassender, großer, alles Maß überschreitender, friedfertiger, liebevoller . . . , mitleidvoller . . . , . . . Gesinnung, mit Gleichmut¹⁾). Ein kürzerer Ausdruck hierfür scheint der Satz von VIII, 15 zu sein: „Wenn ein Mönch eine friedfertige liebevolle Gesinnung entwickelt“ . . .

Der Zweck dieser Übung, sofern ein Zweck anzunehmen und diese Übung nicht vielmehr nur als Beweis für die Erreichung einer gewissen Stufe gedacht ist, ist derselbe wie der des ganzen Heilswegschemas, daß der Mönch sich von der Welt des Empirischen, vom Erscheinungsweltlichen, löst, auch von seinem Selbst, das ja ebenfalls nur etwas Empirisches ist, durch Selbstlosigkeit, selbstloses Aufgehen in Liebe, Mitleid, Freundlichkeit, durch nichtselbstisches Nichtmehrbegehren (d. i. Gleichmut²⁾) und durch Interessellosigkeit (Gleichmut) gegenüber den Dingen der Welt da draußen. Darum nennt Sāriputta in XXXIII, 2, 2 (XVII) die liebevolle, mitleidvolle, freundliche Gesinnung und den Gleichmut *ceto-vimutti*, „Loslösung des Inneren“, und *nissaraṇam*, „Loskommen“. Mit Moral hat diese fast christlich klingende Erlösungsvorschrift außer der gemeinsamen Grundlage, der Selbstlosigkeit, nichts gemein.

Natürlich hat auch jede andere Vorschrift „liebervollen“ Verhaltens für Mönche (neben dem Zwecke, ein friedvolles Beieinanderwohnen der Mönche dadurch zu sichern) denselben Hauptzweck wie die Weltdurchdringung mit liebevoller Gesinnung. Die betreffenden Stellen sind in Kap. XXI angeführt.

14. Das höhere Wissen und Können³⁾.

Durch diesen Läuterungsprozeß, der in den Stufen der Versenkung (resp. den neun Zuständen der Stufenfolge und in den Weltdurchdringungen) gipfelt, ist der Geist „rein“ (im Sinne Kants, = vom Empirischen ledig⁴⁾), „von der Befleckung (durch das Irdische) frei“, „empänglich“ und „bildsam“⁵⁾), „stetig“ und „unerschütterlich“⁶⁾ geworden (II, 83) und darum zu den höchsten

1) Vgl. auch XIX, 59.

2) Denn der Gegensatz dazu ist in XXXIII, 2, 2 (XVII) *rāgo* „leidenschaftliches Begehren“.

3) II, 83 ff. Vgl. auch XXV, 18 f.; XXVIII, 11 ff. Dieses höhere Wissen und Können einschließlich der erlösenden Erkenntnis ist gemeint, wenn Sāriputta in XXXIV, 1, 3 (II) den Heilsweg in „Beruhigung und Schauen“ einteilt.

4) Vgl. XXIII, 11: „Die . . . an einsamen . . . Stätten wohnen und wachsam (gegen die Sinneswahrnehmungen) . . . sind, die reinigen (*visodhenti*) ihr Auge (daß es) göttlich wird“. Vgl. auch unten, S. 76.

5) Etwa wie weicher, noch unverarbeiteter und ungebrannter Ton.

6) Weil er nicht mehr durch die wechselnden Reizungen von außen nach tausend Richtungen gezogen wird.

Erkenntnissen fähig (von denen eine die ist, die dann „zum vollkommenen Schwinden des Leidens führt“, vgl. Abschnitt 15), zu denen das durch die empirische Auffassungs-Art belastete und gehemmte Denken des Alltagsmenschen nicht imstande ist (*Ālayārāmāya pajāya duddasam idam thānam* XIV, 3, 1). Man sage dem philosophisch Ungeschulten, daß die uns umgebenden Dinge, wir selbst, nur Erscheinung, Auffassungsform seien, vielleicht — wir können es nicht wissen — eine bloße Trugerscheinung, und er lacht. Und doch kann der mit philosophischem Denken ein wenig Vertraute gar nicht anders als zugestehen, daß es sich so verhält.

So weit ist es klar, was die über das höhere Wissen und Können handelnde Partie des Heilswegschemas, II, 83—97, soll. Wir haben aber Schwierigkeiten, im einzelnen alle im D. angegebenen Arten dieses höheren Wissens und Könnens zu verstehen und einzusehen, was dieses Wissen und Können denn dann zur endlichen erlösenden Erkenntnis (in II, 97) nützen soll. Unklar ist zunächst die tiefere Bedeutung von II, 83: „Und er erkennt (weiß) dann: ‚Dieser mein gestalthabender Körper, der aus den vier Elementen zusammengesetzt, von Vater und Mutter hervorgebracht und eine Summe von Reisbrei und saurem Reisschleim ist, ist vergänglich . . . , dem Zerfall und Untergang geweiht. Auf diesem Etwas aber ruht meine Wahrnehmung und ist daran gebunden‘¹⁾“. Wie kann zu einer so simplen Erkenntnis ein (durch den Apparat der Versenkungsstufen) „gesammelter“ und „gereinigter“ Geist (II, 83) als notwendig erachtet werden? Und was soll man sich dann unter dem in II, 85 ersagten vorstellen: „Aus diesem Körper heraus schafft er einen anderen Körper, der auch Gestalt hat, aber aus Geist besteht und doch alle Haupt- und Nebenorgane und Vermögen (des leiblichen) hat“? Daß etwa der in Schwärmerkreisen so viel genannte „Astralkörper“ gemeint sei, müßte mindestens erst bewiesen werden. Der Sachverhalt erklärt sich in sehr viel einfacherer Weise, wenn wir uns an die Unterscheidung mehrerer Arten des Selbst erinnern. In IX, 39 spricht Buddha von der Annahme von dreierlei Selbst (*tayo atta-paṭilabhā*), des „grob-materiellen“ (*olāriko*), des „aus Geist bestehenden“ (*manomayo*) und des „gestaltlosen“ (*arūpo*), die er in 40 ff. alle aufzugeben lehrt. I, 3, 10—12 hängt noch enger als IX, 39 ff. mit II, 85 zusammen, deckt sich nämlich damit z. T. auch im Wortlaut. In I, 3, 10 läßt Buddha einen hypothetischen „Asketen oder Brahmanen“ sprechen vom „gestalthabenden Selbst“ (*attā rūpi*), das aus den vier Elementen zusammengesetzt und von Vater und Mutter hervorgebracht ist“ und in 12 einen anderen vom „himmlichen gestalthabenden aus Geist bestehenden Selbst, das alle Haupt- und Nebenorgane und Vermögen (des leiblichen) hat“. Die ver-

1) Vgl. XXVIII, 7, wo Sāriputta auseinandersetzt, daß man durch Sammlung dahin gelange, den Körper als voll von Unreinheit zu betrachten, und wo er dann alle Bestandteile des Körpers aufzählt.

schiedenen Selbste sind in I, 3, 10 ff. in eine aufsteigende Stufenfolge von Asketen- und Brahmanen-Auffassungen des Selbstes geordnet. Das kann uns als Wegweiser zur Erklärung von II, 83 und 85 dienen. Die Erkenntnisse des gesammelten Geistes, die in II, 83—97 dargelegt werden, sind also augenscheinlich auch als bis zur erlösenden Erkenntnis emporsteigende Stufen gedacht (nicht als Nebenergebnisse der Versenkung neben der erlösenden Erkenntnis, die aber ihrerseits im übrigen in keiner Beziehung zu diesen ständen)¹⁾ und haben an sich keinen Wert. So wird es einmal verständlich, was die Aufzählung des höheren Wissens und Könnens überhaupt hier soll, und zweitens, wie eine so elementare Erkenntnis wie die von II, 83 hier erscheinen kann. Es ist die unterste der Reihe, zu der sie gehört, und, das ist ein weiterer wichtiger Schluß, es ist hier vom Verfasser ein vorliegendes Schema verwertet worden, ohne Rücksicht darauf, daß dessen erstes Glied im neuen (Heilswegschema-)Zusammenhange eigentlich nicht am Platze war. II, 83 ff. scheint mir eine Erklärung einiger Punkte jenes Schemas zu sein, was ich sogleich noch eingehender begründen werde. Das Verhältnis des Heilswegschemas zum achteiligen Wege scheint mir, wie ich in Kap. XII erwähnen werde, nach demselben Gesichtspunkte zu beurteilen zu sein. Was in II, 85 über die Herauentwicklung eines gestalthabenden aus Geist bestehenden Körpers aus dem leiblichen so mystisch klingend gesagt ist, verliert alles Auffällige, wenn wir wieder von dem Schema in I, 3, 12 als Grundlage dafür ausgehen. Daß von manchen ein geistiges Selbst angenommen wird, das Gestalt hat, ist bis auf den heutigen Tag eine Tatsache. Daß die Seele gestalthaft gedacht wird, zeigen die Volksvorstellungen von Erscheinungen der Seelen Verstorbener, Gespenstern. Das dritte Selbst ist nach IX, 39 das „gestaltlose“, und Sāriputta nennt in XXXIII, 1, 11 (VII) den Zustand der Grenzenlosigkeit des Raumes den ersten der vier „gestaltlosen“. Buddha selbst beschreibt in IX, 14 diesen Zustand mit den Worten *sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā* „eintretend nach der vollkommenen Überwindung der Gestaltideen“. Und genau entsprechend folgt in I, 3, 13 auf das gestaltete aus Geist bestehende Selbst als nächst höheres Selbst das auf der Stufe der Grenzenlosigkeit des Raumes stehende. *akā-sānañca* wird gewöhnlich mit „Raumunendlichkeit“ übersetzt. Man kann es aber auch übersetzen „das Nichtvorhandensein von Enden, Grenzen, im Raume“, d. h. „Grenzenlosigkeit des Raumes“, und *ananto okāso* mit „der Raum ist ohne (Zwischen-)Grenzen“²⁾. II, 87 läßt sich auf Grund dieser Auffassung sehr gut verstehen, und ich

1) Nach Sāriputtas Referat in XXXIII, 2, 1 (XVI) führt denn auch die *paññā*, das höhere Wissen oder Erkennen, zum vollkommenen Schwinden des Leidens (*sammā-dukkha-kkhaya-gāminī*).

2) Für diese Auffassung sprechen ja auch die näheren Bestimmungen, mit denen die Benennung dieses Selbstes definiert ist, *rūpa-saññānaṃ samatikkamā* und *nānatta-saññānaṃ amanasikārā*.

glaube daher, daß sie dem D.-Verfasser bei der Abfassung von II, 87 vorschwebte. Wenn der Raum keine Zwischengrenzen hat (da keine Gestalten mehr existieren), dann sind die meisten Kräfte der Heiligkeit (besser wohl: der Vollkommenheit, der Fortgeschrittenheit auf dem Heilswege über die Versenkung hinaus) leicht zu betätigen, wie II, 87 (auch XXXIV, 1, 7 (X) und vgl. XXVIII, 18) sie mit den Worten beschreibt: „aus der einen Person wird er zu einer Vielheit und aus der Vielheit wieder zu einer einzigen Person, bald läßt er sich sehen, bald verschwindet er, ungehemmt geht er durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie leere Luft, er taucht in die Erde und wieder heraus, als wäre sie Wasser, und auf dem Wasser wandelt er, ohne einzusinken, wie auf dem Erdboden, er schwebt auf gekreuzten Beinen sitzend durch die Luft wie der beschwingte Vogel, jene beiden so mächtigen und gewaltigen (Himmelskörper) Mond und Sonne faßt er mit der Hand und streichelt sie, 15 und in körperlicher Gestalt vermag er bis in die Welt Brahmās zu gelangen“³⁾. Manche dieser Künste, die aus unserem Gesichtspunkte der Grenzenlosigkeit des Raumes allein nicht genügend zu begreifen sind, und auch solche, die zu begreifen sind, werden vielleicht zu verstehen haben als Erbstücke aus der alten Götterschilderung. Das Sichverwandeln zur Vielheit z. B., das Heimischsein im Wasser oder auf dem Wasser, das Fliegen als Vogel in der Luft sind im Rgveda usw. ganz gewöhnliche Vorstellungen von den Fähigkeiten der Götter. Die beiden Kräfte des göttlichen Gehörs und Gesichtes (II, 89 und 95) sind ja im D. sogar geradezu als göttlich (*divva*) bezeichnet. Und umgekehrt sind die übernatürlichen Kräfte der Götter in IX, 6; XVI, 3, 14 und XVIII, 22 ebenso mit *iddhi* bezeichnet wie die der erfolgreichen Heilsweggänger. Da auch die Götter als über die Gesetze des Raumes erhaben gedacht wurden, konnte wohl auch die Aufzählung von 30 Götterkräften mit einfließen.

Der gesammelte, in den Versenkungsübungen rein gewordene, Geist ist nach II, 89 und 95 (s. auch VI, 8 ff.) ferner imstande, mit dem „reinen göttlichen Gehör“ nicht nur menschliche, sondern auch göttliche Laute, aus der Ferne wie aus der Nähe zu vernehmen²⁾ und (nach II, 95) mit dem „reinen göttlichen Auge“ die abscheidenden und neu geborenen Wesen auf allen ihren Schicksalswegen auf Erden und in Himmel und Hölle zu überschauen (s.

1) Das scheinen nur Beispiele zu sein, und es scheint noch mehr zu geben, so z. B. Kapitel XVI, Abschnitt III. Diese Ausübung übermenschlicher Kräfte hat aber Buddha nicht sehr geschätzt, wie aus XI, 5 hervorgeht, und auch in XXVIII, 18 in Sāriputtas Darstellung der Lehre Buddhas heißt sie *sāvavā* „irdisch“ und *no ariyā* „niedrig“. Da das Heilsziel, das Ablegen der *āsava*'s, erst in II, 97 erreicht wird, so ist die Bezeichnung der in II, 87 stehenden Dinge als „mit den *āsava*'s behaftet“ ja auch sehr natürlich.

2) Wie Buddha selbst es tut in XIV, 1, 2.

3) Und nicht mit dem aus Fleisch, XXIII, 11.

auch VIII, 3; VI, 6 ff.; XXVIII, 17), nach II, 91, Seele und Geist anderer zu durchschauen (vgl. auch XXVIII, 6)¹⁾, und nach II, 93, früherer Existenzen sich zu erinnern (s. auch XXV, 18; XXVIII, 15 f. und I, 1, 31 ff.). Ebenso wenig wie räumliche Grenzen gibt es für einen solchen Grenzen zwischen Natur und Übernatur, zwischen Körper und Geist und zeitliche Grenzen (in letzterer Beziehung vgl. auch Kap. XVI). Das Wissen und Können von II, 93, 95 und 97 (dieses letzte, das Wissen vom Schwinden der *āsava*, wird erst im nächsten Kap. behandelt) nennt Śāriputta in XXXIII, 1, 10 (LVIII) und XXXIV, 1, 4 (X) das „dreifache Wissen“ (*tiṣṣo vijjā*).

Diese Dinge entsprechen, glaube ich, der nun folgenden Stufe der *arūpa*'s von XXXIII, 1, 11 (VII), die da und IX, 15 die Stufe der „Wahrnehmungsgrenzenlosigkeit“ (*viññāṇānañcāyatana*) heißt, resp. dem nächsthöheren Selbst, dem auf der Stufe der Wahrnehmungsgrenzenlosigkeit befindlichen, von I, 3, 14. Für die unbegrenzte Erinnerung an frühere Existenzen wenigstens wird diese meine Auffassung durch einen Ausspruch Buddhas, in XXIX, 27, bestätigt: „Cunda, mit Bezug auf die Vergangenheit besitzt der Tathāgata die der Erinnerung folgende Wahrnehmung“ (*satānusāri-viññāṇam*), die Canda im vorhergehenden ein „grenzenloses Erkennendes Schauen“ genannt hat. Das Recht, all dieses höhere Wissen und Können mit den höheren Stufen (nach den vier Versenkungsstufen) in IX, 14 f. zu vergleichen, gibt uns nicht nur die so erreichte Verständlichkeit der Beschreibung jenes Wissens, sondern auch der Umstand, daß die Stufen von IX, 14 ff. ebenso auf die vier Versenkungsstufen (IX, 10—13) folgen, wie in II, 83 ff. das höhere Wissen auf sie folgt. Da in XIII, 76 auf die Versenkungsstufen auch noch die „Weltdurchdringungen“ folgen (s. Abschnitt 13), so werden möglicherweise auch diese vom D.-Verfasser zugleich als Aufhebungen der Grenzen im Raume gemeint sein.

Die folgende Art des Selbstes, das auf der „Stufe des Nichtvorhandenseins von irgend etwas“ stehende, finde ich im Heilswegschema von II nicht vertreten. Der D.-Verfasser hat das selbst wohl wie eine Auslassung empfunden und ist darum in IX noch einmal auf diese Stufenleiter zu sprechen gekommen (s. oben, S. 69), und führt da, IX, 16, jene Stufe mit an. Die letzte Stufe des Selbstes ist dann in I, 3, 16 die des Nichtbewußtseins, die, wie schon gesagt, um Mißverständnisse zu vermeiden, mit dem Versuche neutraler Bezeichnung zugleich die des Nichtnichtbewußtseins genannt wird, d. h. der Zustand, in dem von einem Bewußtsein zu reden weder pro noch contra Anlaß vorliegt. Das, worauf es sachlich allein ankommt, ist für diese Stufe der Gedanke, daß Bewußtsein nicht vorhanden ist. Diesem Gedanken entspricht die ganze

1) Nach XI, 6 f. schätzt Buddha auch diese Kunst nicht, weil sie mit der öffentlich gezeigten Kunst des Gedankenlesens verwechselt werden kann. Vgl. noch XXII, 12 in Kapitel XIV.

Erörterung in IX, über die Aufhebung des Bewußtseins (*abhisaññā-nirodha*). Buddha setzt dem Poṭṭhapāda auseinander, daß die Bewußtseinszustände durch die „Methode“ (*sikkhā*), d. h. auf dem Wege des Heilswegschemas, beseitigt werden, und er lehrt dann im Verlauf der Darlegung des Heilswegschemas, in IX, 17, die Art, wie das Bewußtsein aufgehoben wird: *tā c' eva saññā nirujjhanti* ... *So nirodham phusati* = „die Bewußtseinszustände werden aufgehoben. So erreicht er die Aufhebung“. Auf diese Aufhebung bezieht sich auch die letzte, alles Frühere zusammenfassende, Stufe der „neun Zustände der Stufenfolge“ (s. Abschnitt 12, oben, S. 70), 10 die der Aufhebung von Bewußtsein und Gefühl, *saññā-vedajyitanirodha* (s. z. B. XVI, 6, 8).

15. Die erlösende Erkenntnis.

Der Gipfel all dieses hohen Wissens und Erkennens ist dann die in II, 97 dargelegte doppelte Erkenntnis, die in II, 98 „die höchste und erhabenste Frucht des Asketenlebens“ heißt, „über die hinaus es keine höhere und erhabenere gibt“: die Erkenntnis der vier Wahrheiten vom Leiden und die der vier Wahrheiten von den „Überschwemmungen“ durch das Erscheinungsweltliche, d. h. die doppelte Erkenntnis davon, was das Dasein wirklich ist, und von seiner falschen Auffassung. II, 97 lautet: „Wessen Geist so gesammelt, rein¹⁾ (*parisuddha pariyodāta*) ... geworden ist, der richtet ihn hin und entwickelt ihn zur Erkenntnis vom Schwinden der „Überschwemmungen“ durch das Erscheinungsweltliche (*āsavānaṃ khayañānāya*). Er erkennt der Wahrheit gemäß: ‚Dies ist das Leiden‘ und: ‚Dies ist der Ursprung des Leidens‘, und: ‚Dies ist die Aufhebung des Leidens‘ und: ‚Dies ist der Weg, der zur Aufhebung des Leidens führt‘ und er erkennt der Wahrheit gemäß: ‚Dies sind die „Überschwemmungen“ durch das Erscheinungsweltliche‘, ‚Dies ist ihr Ursprung‘, ‚Dies ist ihre Aufhebung‘ und ‚Dies ist der Weg, der zu ihrer Aufhebung führt‘. Und wenn er so erkennt und schaut, so wird sein Inneres erlöst von der „Überschwemmung“, die besteht im Begehren, der Überschwemmung, die besteht im Werden, und der Überschwemmung, die besteht im Nichtwissen, und in dem Erlösten ist die Erkenntnis: ‚Die Erlösung ist eingetreten‘. Und er erkennt: ‚Aufgehoben ist die Geburt, zu Ende geführt ist der heilige Wandel, gelöst die Aufgabe, eine Wiederkehr gibt es nicht‘. In den Berichten über die Erreichung der Arahatschaft, der „Vollendung“, d. h. des Zustandes des Erlöstseins, durch Mönche, die in der Einsamkeit ringen und sich versenken (z. B. VIII, 24) heißt diese Erkenntnis immer „das höchste Ziel des heiligen Wandels, dessentwegen Angehörige vornehmer Familien aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen“.

Eingehend über die Erlösung gesprochen ist in Kap. VII.

1) Vgl., wie gesagt, Kants Gebrauch des Wortes „rein“.

Kap. XII. Der achteilige Weg und das Heilswegschema.

Da sowohl der achteilige Weg (Kap. X) wie das Heilswegschema (Kap. XI) zur Erlösung führen soll, ist, wie schon bemerkt, eine Vergleichung beider nicht zu umgehen.

Die „rechte Einsicht“ dürfen wir gleichsetzen mit dem „Glauben“ von II, 40. Beide stehen am Anfange je des Erlösungsweges, zu dem sie gehören. Beide sind natürlich nicht ohne weiteres und in jeder Beziehung gleich. Die Gedankenbeziehungen, auf Grund deren beide Bezeichnungen erscheinen, sind nicht genau dieselben. Die rechte Einsicht heißt „Glaube“ nur insoweit, als sie gewonnen ist durch das Anhören der rechten Lehre des Buddha Gotama. Insoweit aber ist „rechte Einsicht“ und „Glaube“ dasselbe. Majjh. 9 (I, 46 ff.) erklärt „rechte Einsicht“ in der Tat so, daß jemand die von Gotama gepredigten Ansichten (z. B. über Wesen und Ursprung usw. des Leidens) hat, und gebraucht außerdem das Wort *avecca-pasāda* „sicherer Glaube“ (S. 47, Z. 2), von dem ich in Kap. XI, Abschnitt 2, sprach.

Das „rechte Wollen“ (d. i. der Wille, Begehren und Böswilligkeit aufzugeben und kein Wesen zu verletzen), das im Heilswegschema kein scharf ausgeprägtes Gegenstück zu haben scheint, entspricht, wenn man näher zusieht, vielleicht doch dem in II, 41 und einigem in 42 Gesagten, denn dieses steht ebenso zwischen „Glaube“ (II, 41) und der Vermeidung der Tat- und Wortsünden (II, 43f.) wie „rechtes Wollen“ zwischen „rechte Einsicht“ und „rechte Rede, rechtes Handeln“. Das rechte Wollen werden wir dann als ausgedrückt ansehen durch die Worte von II, 41 f.: „Im Besitze dieses Glaubens erwägt er so: „Eine drangvolle Enge ist das Leben im Hause, ein Tummelplatz der Leidenschaften, Weltflucht befreit davon. Für jemand, der das Hausleben führt, ist es nicht leicht, den ganz vollkommenen, ganz reinen, perlmuttergleichen heiligen Wandel zu führen. Wohlan, ich will . . . aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen!“ . . . 42. In diesem Stande lebt er dahin in Zucht gehalten durch die Schranken der Pātimokkha-Vorschriften, guter Führung befließigt er sich, auch in kleinen Verfehlungen sieht er eine Gefahr, die Gebote hat er auf sich genommen und müht sich ihnen nachzuleben . . . er ist voll Zufriedenheit“. Die Pātimokkha-Schulung ist nach XXI, 2, 4 auf das rechte Verhalten in Werken und Worten und auf das rechte Suchen, also Wollen, (*sevītabbā pariyesanā*) gerichtet. Die Gebote sind, wie aus XXXIII, 2, 1 (IX) hervorgeht, bis auf eine, die Forderungen, die im folgenden (II, 43 f.) aufgeführten schweren Sünden zu unterlassen, zu denen Verletzung lebender Wesen und (sexuelles) Begehren ebenso gehört, wie „rechtes Wollen“ der Wille ist, von diesen zwei abzulassen. Auch die Zufriedenheit werden wir nebenbei als anderen Ausdruck für rechtes Wollen auffassen dürfen. „Rechte Rede“ deckt sich genau mit „Er meidet Lüge . . . , Ver-

leumdung . . . , grobe Worte . . . , leeres Geschwätz“ . . . (II, 44), „rechtes Handeln“ mit „Er enthält sich der Verletzung lebender Wesen . . . , er verabscheut, etwas zu nehmen, was ihm nicht gegeben ist, . . . , er meidet Unkeuschheit . . .“ (II, 43).

Zu dem Begriffe „rechtes Leben“ (*sammā-ājīva* ist II, 45—62 geradezu ein breit ausgeführter Kommentar. Es gehört dazu das Vermeiden jeder Bequemlichkeit, Lässigkeit, oberflächlichen Freude und Zerstreuung, jeder nicht auf das Seelenheil gerichteten Bestrebung, Beschäftigung und Berufsarbeit, jeder Verletzung anderer Wesen und Unredlichkeit usw. im täglichen Leben. Der in diesem Stücke so häufig wiederholte Ausdruck *micchājīva* „falsche Lebensweise“ (II, 58 ff.) ist sogar mit deutlicher Beziehung auf *sammā-ājīva* „rechtes Leben“ gebraucht, wie beide auch in XXII, 21, dem Grundtexte für „rechtes Leben“, neben einander stehen¹⁾.

Daß mit „rechtes Streben“ II, 64 des Heilswegschemas zusammenzunehmen ist, wurde schon in Kap. X, oben, Band 69, S. 487, auseinandergesetzt. Von den „bösen Dingen“, auf deren Fernhaltung oder Wiederbeseitigung nach XXII, 21 das rechte Streben gerichtet ist, heißt es in II, 64: „Worin . . . besteht die Wachsamkeit des Mönches am Tore der Sinne? Darin . . . daß ein Mönch, wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt, . . . , wenn er mit dem Ohre einen Ton hört, . . . , wenn er mit der Nase einen Geruch riecht“ . . . (usw.), „weder diesen Sinnesreiz im ganzen beachtet, noch dessen Drum und Dran. Er geht vielmehr darauf aus, demjenigen Schranken zu ziehen, vermöge dessen die bösen Dinge Verlangen und Kummer über einen kommen, der nicht sich wachsam gegen den Gesichtssinn“ . . . (usw.), „verhält: er ist auf seiner Hut gegenüber dem Gesichtssinne“ . . . (usw.), „er richtet sein Streben darauf, dem Gesichtssinne“ . . . (usw.), „gegenüber sich mit einer Schranke zu umgeben“ . . .

Das „rechte Sichbesinnen“ (*sammā-sati*) besteht nach XXII, 21 (s. Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487 f.) darin, daß man dem Körper usw. nachsinnt und vollbewußt und ernst besonnen (*sampajāno satimā*) dahin lebt . . . Hieran knüpft geradezu II, 65 an: „Und worin . . . besteht die besonnene Vollbewußtheit (*sati-sampajāñña*) des Mönches? Darin . . . , daß er vollbewußt handelt, wenn er wohin geht und wenn er zurückkehrt, wenn er geradeaus blickt und wenn er umherblickt, wenn er Arme oder Füße beugt und wenn er sie ausstreckt, . . . wenn er . . . geht, steht, sitzt, schläft, wacht, spricht oder schweigt“. Diese Erklärung deckt sich z. T. sogar im Wortlaut mit einer Partie aus der Beschreibung der vier Übungen des ersten Sichbesinnens, die, wie wir in Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487, sahen, zum rechten Streben gehören. In XVI, 2, 12 f. fordert Buddha vom Mönche, daß er ernst besonnen und vollbewußt sei, und erklärt diese Worte übereinstimmend mit XXII, 21 und II, 65.

1) Vgl. auch *bahulājīvo* in XXV, 11.

Die „rechte Sammlung“ endlich wird, wie in Kap. X, oben, S. 488, schon hervorgehoben, in XXII, 21 wörtlich genau übereinstimmend ebenso dargestellt wie im Heilswegschema die vier Stufen der Versenkung in II, 75; 77; 79; 81. Was im Heilswegschema diesen noch vorangeht, in 67 und 68 (nebst den darauf bezüglichen Gleichnissen in 69—74): das Aufsuchen einer einsamen Stätte, das Niedersitzen daselbst in der Pose der Versenkung und das Sich-entäußern von den fünf inneren „Hemmnissen“, ist als Vorbereitung zu dieser Versenkung zu verstehen und hat also keine selbständige Bedeutung.

Selbst die zwei weiteren Stücke des aus dem Schema des „achtteiligen Weges“ erweiterten Schemas der „zehn Dinge, die dem Fertigen eigen sind“, das „rechte Erkennen“ (*sammā-ñāṇam*) und die „rechte Erlösung“, sind im Heilswegschema behandelt. Das höhere Wissen, das in diesem als Ergebnis des Durchlaufens der vier Versenkungsstufen erscheint (als *ñāṇa* bezeichnet in II, 83; 91; 93; 95; 97) ist wohl dieses „rechte Erkennen“ und die Erlösung (*vimuttam*) in II, 97 diese „rechte Erlösung“ (*sammā-vimutti*). Damit ist aber auch der positive Lehrinhalt von II erschöpft. Es läßt sich also mit leidlicher Bestimmtheit sagen, daß das Heilswegschema eines „selbst so Gegangenen“ (*tathāgata*) von II, 40—97 nichts als eine weitere Ausführung des „achtteiligen Weges“ ist. Ob der D.-Verfasser das Schema vom achtteiligen Weg als vorhandenes übernahm, muß unentschieden gelassen werden. Wenn er aber eins von beiden Elementen übernahm, dann dürfte die Umgestaltung der Formel vom achtteiligen Wege in die Form des Heilswegschemas die ihm eigentümliche Leistung gewesen sein.

Wenn das Heilswegschema dem achtteiligen Wege entspricht, dann sind mit diesem oder mit Teilen von diesem auch die anderen Schemata des D. indirekt in Gleichung zu setzen, die nichts anderes als Grundrisse oder Einteilungen, Inhaltsangaben des Heilswegschemas sind, wie der größte Teil des Schemas der „Unübertrefflichkeiten“ des Erhabenen, XXVIII, 11—18, wie ferner No. IV und V des Schemas der „guten Dinge“ (die fünf „Vermögen“ oder „Kräfte“ Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung, Weisheit oder höheres Wissen) in Kap. XVI. Auch das nun folgende Kap. XIII ist zu vergleichen.

Kap. XIII. Die stufenweise fortschreitende Predigt.

Einige Male finden wir im D. die Bemerkung: „Da begann der Erhabene die stufenweise fortschreitende Belehrung, d. h. er predigte erst Freigebigkeit, sittliche Zucht und das Trachten nach dem Himmel, wies dann das Leidenvolle, Verächtlich-Eitle und Befleckende des irdischen Begehrens nach und zeigte, daß Heil nur in der Freiheit vom Begehren zu finden sei. Als der Erhabene erkannte, daß N. N. im Geiste vorbereitet, empfänglich, der Hemm-

nisse ledig, freudig und abgeklärt sei, da predigte er ihm die Lehre, die der Buddhas besonderes Eigentum ist: vom Leiden, von (dessen) Entstehung, Aufhebung und von dem Wege (zur Aufhebung des Leidens)* (III, 2, 21; V, 29; nach XIV, 3, 11; 15; 19 predigte so auch schon der Buddha Vipassī).

Diese stufenweise aufsteigende Predigt ist im großen und ganzen dieselbe wie die Lehre des Heilswegschemas. Die Freigebigkeit, die dem Heilswegschema gegenüber etwas Neues ist, ist mit Recht an den Anfang gestellt, da sie nur auf den bürgerlichen Laien, der den Heilsweg noch nicht betreten hat, gemünzt sein kann, — Mönche haben nichts zu verschenken — und tatsächlich hält Buddha diese Predigt immer nur Laien. Es folgt dann die sittliche Zucht, die auch im Heilswegschema nahe am Anfange steht. Von Himmelslohn als Anfeuerungsmittel erfahren wir aus dem Heilswegschema direkt nichts, was ja aber sehr verständlich ist, da den Mönchen für die dieses berechnet ist, der Sinn nach einem viel höheren Ziele als nach Himmelsfreuden stehen soll. Die Verschiebung des Schwerpunktes nach der Seite der Laien-Verhältnisse und -Interessen hin ist also das, was die stufenweise fortschreitende Predigt vom Heilswegschema besondres unterscheidet. Der Freiheit vom Begehren entspricht im Heilswegschema ziemlich genau an derselben Stelle, nach dem Kapitel von der sittlichen Zucht, in II, 68: „Er entsagt dem Verlangen nach der Welt“ und in II, 75: „Wenn er sich freigemacht hat von allem Begehren“. Dieses Verlangen und vier weitere böse Regungen, denen der Ringende nach II, 68 entsagt, heißen dann in II, 75 die fünf „Hemmnisse“. Die Formel von der stufenweise fortschreitenden Belehrung fährt in entsprechender Weise fort: „Als der Erhabene erkannte, daß N. N. . . . der Hemmnisse ledig sei“. Und wie diese Belehrung endet mit dem vierfachen Satze vom Leiden, so steht auch im letzten Paragraphen des Heilswegschemas dieser vierfache Satz.

Kap. XIV Die vier Übungen des ernststen Sichbesinnens. (*satta satipatthānā*)¹

Daß die vierfache Pflege des ernststen Sichbesinnens in XXII, 1 als der Weg zum Nibbāna hingestellt ist, wurde in Kap. IX erwähnt. Wir müssen uns (aus Kap. VI) erinnern, daß die Aufhebung des Leidens besteht in der Aufhebung des Durstes und daß (s. eben jenes Kap.) diese Aufhebung ins Werk zu setzen ist gegenüber der Sinnenwelt, d. h. doch offenbar, daß die Übung

¹ Ausführlich dargelegt in XXII, kurz definiert in XVIII, 26; XXIX, 40; XXXIII, 1, 11 (I); XXXIV, 1, 5 (II), als allen Buddhas eigen von Sāriputta kurz erwähnt in XVI, 1, 17. In XXXIII, 1, 11 (I) bezeugt derselbe Sāriputta und in XVIII, 26 Gott Brahmā Sanaṅkumāra, daß es Lehrartikel des erhabenen Buddha seien, und in XXII ist es Buddha, der sie predigt. Sie gehören auch zu den „guten Dingen“, s. Kapitel XVI.

der Abkehr von der Sinnenwelt der Weg zum Nibbāna ist. Diese Übung der Abkehr aber ist zu denken als eine Ablenkung des Denkens und Begehrens vom Inhalte der Sinneswahrnehmungen. (Vgl. hierüber schon Kap. XI, Abschnitt 7, oben, S. 60.) Dies beides und deshalb teilweise auch die Erregung des Ekels vor der Scheußlichkeit des Körpers (XXII, 5 und 7 ff.) ist denn auch der Zweck der vierfachen Pflege des ernstesten Sichbesinnens, heißt es ja doch in XVIII, 26 ausdrücklich, daß sie zur rechten Sammlung führt (*sammā samādhīyati*), und in XXII, 3 ff., daß man dabei ohne Haften am Erscheinungsweltlichen sei. Dieser Weg zum Nibbāna ist also zwar keine ausgeführte Variation des achtteiligen Weges und des Heilswegschemas, aber doch ein anderer, abgekürzter Ausdruck für den auch diesen beiden Formeln zugrundeliegenden Gedankenkern, ein kürzerer Ausdruck nicht der äußeren Form nach, denn er ist recht breit ausgesponnen, aber doch insofern, als der Weg zur Erlösung hier nicht in eine Folge von Stufen zerlegt ist. Wenn in XXIX, 40 Buddha erklärt, die vier Übungen des ernstesten Sichbesinnens gepredigt zu haben zum Zwecke der Aufgabe der mit dem Ehemals und dem Zukünftigen zusammenhängenden Grundlagen der falschen Ansichten (*dūṭṭhi-nissayā*), so meint er damit die falschen Ansichten über die Realität des Seins auch in Vergangenheit und Zukunft, d. h. die irri- ge Annahme von Ewigkeit, früheren Existenzen und Fortexistenz. Der Erhabene spricht in XXII, 1: . . . „Welches sind diese vier Übungen? Folgende¹⁾, ihr Mönche: Daß der Mönch sich dauernd damit beschäftigt, in ernstem Streben, vollbewußt und ernst besonnen dem Wesen des Körpers, der Gefühle, des Geistes, der Gegenstände der Lehre (*dhamma*) nachzusinnen, indem er das Begehren nach der Welt und die (daraus erwachsende) Kummernis abtut. 2. Und wie sinnt der Mönch dem Wesen des Körpers nach? In der Waldeinöde oder am Fuße eines Baumes oder im stillen Kämmerlein sitzt er mit gekreuzten Beinen und gerade aufgerichtetem Oberkörper und hüllt (die Sinneswerkzeuge seines) Gesichtes in ernstes Sichbesinnen ein²⁾. Mit ernstem Sichbesinnen atmet er ein und aus. Wenn er langsam ein- oder ausatmet, ist er sich deutlich bewußt, daß er langsam ein- oder ausatmet, wenn er kurz ein- oder ausatmet, daß er kurz ein- oder ausatmet. Er übt sich, beim Ein- und Ausatmen seinen ganzen Körper zu empfinden, und er übt sich, beim Ein- und Ausatmen die Körpervorstellung aufzuheben . . .“ (Es folgt ein Vergleich.) „So sinnt er entweder mit Bezug auf sich oder die Außenwelt oder mit

1) Der § 1 von hier an = XXII, 21, wo diese vierfache Pflege des ernstesten Sichbesinnens das „rechte Sichbesinnen“ heißt, zum „hehren achtteiligen Wege“ gehört und mit diesem ein Objekt der vierfachen Pflege des ernstesten Sichbesinnens bildet, also ein Objekt von sich selbst. Siehe darüber Kapitel X, oben, Bd. 69, S. 487. Anm. 1. Man kann ja auch über das Sichbesinnen nachsinnen.

2) Vgl. II, 67 in Kapitel XI, Abschnitt 9.

Bezug auf sich und die Außenwelt dem Körper nach. Er sinnt betreffs des Körpers dessen dem Entstehen oder dem Vergehen oder dem Entstehen und Vergehen Unterworfenheit nach. Oder er sammelt sein ernst besonnenes Denken auf (den Gedanken), ob der Körper existiere, zum rein theoretischen Zwecke der (vorübergehenden Hervorbringung) dieser Idee und des Daraufgerichtetseins des ernst besonnenen Denkens (?). Und er ist dabei ohne Haften (an den Dingen der Erscheinungswelt)¹⁾ und er nimmt (*upādiyati*) nichts an von den Dingen der Erscheinungswelt. 3. Ferner ist sich der Mönch, wenn er geht, deutlich bewußt, daß er geht, wenn er steht, daß er steht, wenn er sitzt, daß er sitzt, wenn er liegt, daß er liegt. Mit welcher Tätigkeit sein Körper gerade beschäftigt ist, dieser Tätigkeit desselben ist er jedesmal sich deutlich bewußt. So sinnt er entweder dem Wesen seines eigenen Körpers oder dem Wesen der außerhalb befindlichen Körper nach . . .“ (wie in 2). 4. „Ferner handelt der Mönch mit vollbewußtem Denken, wenn er wohin geht . . .“ (= II, 65)²⁾. „So sinnt er entweder dem Wesen seines eigenen Körpers oder dem Wesen . . .“ (wie in 2 und 3). 5. „Ferner betrachtet der Mönch diesen Körper zwischen Fußsohlen und Haarspitzen bis an die Grenze der Haut, die ihn umgibt, als voll von vielerlei Unreinheit: „In und an diesem Körper sind Haare, Härchen, Nägel, Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Zwerchfell, Milz, Lunge, Gedärme, Gekröse, Magen, Exkreme, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Serum, Speichel, Rotz, Gelenkschmiere, Urin.“³⁾ (Es folgt ein Vergleich.) „So sinnt er . . .“ (wie in 2, 3 und 4). 6. „Ferner betrachtet der Mönch diesen Körper, in welcher Situation und Tätigkeit dieser auch begriffen sein mag, auf seine Elemente hin: „In diesem Körper ist enthalten das Element Erde, das Element Wasser, das Element Feuer und das Element Luft.“ Wie ein geschickter Kuhschlächter oder Kuhschlächtergeselle, nachdem er eine Kuh geschlachtet hat, auf dem Platze an einer Wegkreuzung mit dem in Stücke zerlegten Fleische sitzt, so betrachtet der Mönch diesen Körper, in welcher Situation und Tätigkeit dieser auch begriffen sein mag, auf seine Elemente hin . . . So sinnt er . . .“ (wie in 2, 3, 4 und 5). 7. „Ferner macht der Mönch, als sähe er den auf den Bestattungsplatz geworfenen Leichnam eines vor einem Tage oder vor zwei oder drei Tagen Verstorbenen, der aufgedunsen und blauschwarz ist und zu zerfließen beginnt, die Anwendung auf seinen eigenen Körper: „Auch dieser mein Körper ist von derselben Art, ebenso zu werden bestimmt und hat das

1) Wörtlich: „Er ist ohne Stütze Substrat“ (*anissito*). D. h. das Konzentrieren des Denkens soll die einzelnen Sinneseindrücke auslöschen.

2) Siehe Kapitel XI, Abschnitt 7, oben S. 59.

3) Vgl. XXVIII, 7, wo diese Betrachtung als Äußerung des *samādhī* angesehen ist.

noch vor sich.⁴ So sinnt er . . .“ (wie in 2, 3, 4, 5 und 6).
 8. „Ferner macht der Mönch, als sähe er einen auf den Bestat-
 tungsplatz geworfenen Leichnam, von dem Krähen, Adler, Geier,
 Hunde, Schakale und sonstige Tiere von allerlei Art fressen, die
 5 ⁵ Nutzanwendung auf seinen eigenen Körper: „Auch dieser mein
 Körper ist von derselben Art, ebenso zu werden bestimmt und
 hat das noch vor sich.“ So sinnt er . . .“ (wie in 2—7). In 9f.
 betrachtet der Mönch seinen Körper wie ein Leichengerippe in
 allen Stadien der Zerstörung. 11. „Und wie sinnt der Mönch
 10 über die Gefühle nach? Wenn er ein angenehmes Gefühl emp-
 findet, bringt er sich deutlich zum Bewußtsein: „Ich empfinde ein
 angenehmes Gefühl“, wenn er ein unangenehmes empfindet“ usw.
 „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2ff.) 12. „Und wie sinnt der Mönch
 nach über den Geist? Betreffs eines leidenschaftsgefüllten Geistes
 15 bringt er sich deutlich zum Bewußtsein: „Das ist ein leidenschaft-
 erfüllter Geist“, betreffs eines leidenschaftslosen: „Das ist ein leiden-
 schaftsloser“, betreffs eines haßerfüllten: „Das ist ein haßerfüllter“,
 betreffs eines haßlosen: „Das ist ein haßloser“, betreffs eines ver-
 blendeten: „Das ist ein verblendeter“, betreffs eines von Verblendung
 20 freien: „Das ist ein von Verblendung freier“, betreffs eines straff
 im Zügel gehaltenen: „Das ist ein straff im Zügel gehaltener“, be-
 treffs eines zerfahrenen: „Das ist ein zerfahrener“, betreffs eines
 weiten: „Das ist ein weiter“, betreffs eines engen: „Das ist ein
 enger“, betreffs eines hochsinnigen: „Das ist ein hochsinniger“, be-
 25 treffs eines gewöhnlichen: „Das ist ein gewöhnlicher“, betreffs eines
 gesammelten: „Das ist ein gesammelter“, betreffs eines zerstreuten:
 „Das ist ein zerstreuter“, betreffs eines erlösten: „Das ist ein er-
 löster“, betreffs eines unerlösten: „Das ist ein unerlöster.“ (Vgl.
 die Schilderung der aus der Sammlung sich ergebenden Fähigkeit,
 30 anderer Inneres zu durchschauen, in II, 91.) „So sinnt er . . .“
 (Analog zu 2ff. und zu 11.) 13. „Und wie sinnt der Mönch über
 die Gegenstände der Lehre nach? Er sinnt (erstens) nach über
 die Gegenstände der Lehre, die die „fünf Hemmnisse“¹⁾ heißen.
 Wenn in seinem Inneren leidenschaftliches Begehren vorhanden ist,
 35 so bringt er sich klar zum Bewußtsein, daß es in seinem Inneren
 vorhanden ist. Wenn es nicht vorhanden ist, daß es nicht vor-
 handen ist. Und er macht sich klar und deutlich, wie nicht vor-
 handenes leidenschaftliches Begehren zustande kommt, wie man
 seiner, wenn es aufgekommen ist, wieder ledig wird, und wie
 40 es, wenn man seiner ledig ist, in Zukunft nicht wieder zustande
 kommen kann. Wenn in seinem Inneren Böswilligkeit . . ., Träg-
 heit und Schläfheit . . ., übertriebene Ängstlichkeit und Unruhe . . .,
 Zweifelucht vorhanden ist, so bringt er sich klar zum Bewußt-
 sein . . .“ (bei jedem dieser „Hemmnisse“ wieder dieselbe Darlegung
 45 wie betreffs des leidenschaftlichen Begehrens). „So sinnt er . . .“

1) Sie sind in II, 68—75 gelehrt; siehe Kapitel XI, 10.

(Analog zu 2ff. und zu 11 und 12.) 14. „Ferner sinnt der Mönch
 über die Gegenstände der Lehre nach, die die „fünf Formen des
 Annehmens des Erscheinungsweltlichen“ (*upādānakkhanda*, vgl.
 Kap. III) heißen. Und wie geschieht das? Er (bedenkt): „Dies
 ist (die Form) Gestaltensonderung, so kommt sie zustande, so
 5 schwindet sie; dies ist (die Form) Gefühl, so kommt sie zustande,
 so schwindet sie; dies ist (die Form) Bewußtsein, so kommt sie
 zustande, so schwindet sie; dies ist (die Form) Vorstellungen, so
 kommt sie zustande, so schwindet sie; dies ist (die Form) Wahr-
 nehmung, so kommt sie zustande, so schwindet sie.“ So sinnt 10
 er . . .“ (Wie in 13 und analog zu 2ff. und zu 11 und 12.)
 15. „Ferner sinnt der Mönch über die Gegenstände der Lehre nach,
 die „die sechs subjektiven und objektiven Sinnesgebiete“ heißen.
 Und wie macht er das? Er bringt sich das Auge deutlich zum
 Bewußtsein, ebenso die Gestalten, die Berührung beider, auch wie 15
 die noch nicht vorhandene Berührung beider zustande kommt, und
 wie man von der vorhandenen Berührung loskommt, macht er
 sich deutlich klar, und wie die Berührung, wenn man von ihr
 losgekommen ist, in Zukunft nicht wieder zustande kommen kann.
 Er bringt sich das Ohr deutlich zum Bewußtsein . . .“ (usw., ebenso 20
 für alle fünf Sinnesgebiete und sechstens für den Verstand und
 die durch diesen gebildete Sinneserfahrung durchgeführt). „So
 sinnt er . . .“ (Analog zu 2ff. und zu 11—14.) 16. „Ferner
 sinnt der Mönch nach über die Gegenstände der Lehre, die „die
 sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis“ heißen¹⁾. Wie macht 25
 er das? Wenn er das zur höchsten Erkenntnis notwendige ernste
 Sichbesinnen in sich trägt, so bringt er sich deutlich zum Be-
 wußtsein, daß er es hat; wenn er es nicht in sich trägt, daß er
 es nicht hat; und er macht sich deutlich klar, wie das noch nicht
 vorhandene zur höchsten Erkenntnis notwendige Sichbesinnen zu- 30
 stande kommt und wie man die Pflege des vorhandenen voll-
 kommen erfüllt . . .“ (dasselbe dann ebenso von den übrigen sechs
 gesagt: vom Nachdenken über die Lehre, vom energischen Streben,
 von der Fröhlichkeit, der Beruhigung des Körpers, der Sammlung
 und vom Gleichmut). „So sinnt er . . .“ (Analog zu 2ff. und zu 35
 11—15.) 17. „Ferner sinnt der Mönch nach über die Gegen-
 stände der Lehre, die „die vier hehren Wahrheiten“ heißen. Und
 wie macht er das? Er bringt sich deutlich zum Bewußtsein:
 „Dies ist das Leiden“, ebenso: „Dies ist der Ursprung des Leidens“,
 „Dies ist die Aufhebung des Leidens“ und „Dies ist der Weg, der 40
 zur Aufhebung des Leidens führt.“ Liegt hier ein Widerspruch
 zwischen dieser Stelle und II, 97 vor? In II, 97 ist die Er-
 kenntnis dieser vier Wahrheiten die Hälfte der erlösenden End-
 erkenntnis, während sie nach XXII, 17 zur vierfachen Pflege des
 45 rnensten Sichbesinnens gehört, die z. B. in XXII, 16 einer der 45

1) Siehe Kapitel XVI, Nr. VI.

„Faktoren der höchsten, erlösenden Erkenntnis“ heißt, also jedenfalls nicht mit der höchsten Erkenntnis selbst gleichzusetzen ist.

In XXII, 18—21 erklärt dann der Verfasser noch bis in alle Einzelheiten hinein die „vier hohen Wahrheiten vom Leiden“ (von mir in Kap. X verwertet), und damit schließt dieses „Große Sutta von den Übungen des ernstesten Sichbesinnens“ ab.

Kap. XV. Die sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis.

Behandelt in Kap. XVI, Abschnitt VI.

Kap. XVI. „Die guten Dinge (Lehren?).“¹⁾

10 In XVI, 3, 50 spricht Buddha: „Mönche, prägt euch also die Dinge (Lehren?, *dhamme*), die ich erkannt und gepredigt habe, gut ein, beschäftigt euch damit, pflegt sie und bürgert sie ein, damit die heilige Lebensführung weitergehe und langen Bestand habe²⁾, vielen zum Segen und Glück . . .! Und welches
15 sind diese? Die vier Übungen des ernstesten Sichbesinnens . . .“³⁾ Es mag sein, daß wir die Worte „Segen“ und „Glück“ nicht auf die vollkommene Erlösung beziehen dürfen. Aber auch dann ist es klar, daß die „guten Dinge (Lehren)“ als eine Formel für den
20 Erlösungsweg aufzufassen sind, denn sie enthalten kein einziges Lehrelement, das nicht zum Erlösungswege gehörte, nichts, das wir zu einer der ersten drei von den vier hehren Wahrheiten gruppieren dürften. Nicht nur, daß der hehre achtteilige Weg geradezu eins dieser sieben Dinge ist. Alle diejenigen von diesen
25 Artikeln, die eins der Worte oder den Begriff Ringen, Streben, Energie enthalten, gehören schon deshalb zum Erlösungswege, die fünf Vermögen oder Kräfte (Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung, Weisheit oder höheres Wissen) bilden Hauptstationen des Heilswegschemas, vier davon sogar dem Namen nach, und
30 ernstes Sichbesinnen und Sammlung gehören sowohl zum Heilswegschema wie zum hehren achtteiligen Wege. Fröhlichkeit, Beruhigung und Gleichmut haben ihren Platz in der Formel von den vier Versenkungsstufen, die ebenfalls zu beiden gehört. Das Nachdenken über die Lehre ist nicht nur die Voraussetzung für den „Glauben“, der den Anfang des Heilswegschemas bildet, und
35 gehört so sicherlich mit zum Erlösungswege, sondern ist auch wahrscheinlich die Aufgabe der Meditation, zu der sich dem Heilswegschema zufolge der nach der Erlösung Strebende, wenn er seine Mahlzeit eingenommen hat, zurückziehen soll (II, 67). Die

1) Siehe Kapitel X, oben, Bd. 69, S. 487. Die „guten Dinge (Lehren, *kusalī dhammā*)“ heißen sie in XXVIII, 3, einfach „die Dinge (Lehren), die ich erkannt und gelehrt habe“ in XVI, 3, 50 und XXIX, 17, die „zur Erkenntnis gehörigen Dinge“ (*bodhipakkhiyā dhammā*) in XXVII, 30.

2) Etwas Ähnliches sagt Buddha speziell vom VI. dieser Dinge, s. unten.

3) Es folgt die Aufzählung. Ich bespreche sie später im einzelnen.

„sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis“ (No. VI der „guten Dinge“) deuten schon durch das Wort *sambodhi* „höchste Erkenntnis“, das zu ihrem Namen gehört, auf die (in Erkenntnis bestehende) Erlösung als ihr Endziel hin. Von allen guten Dingen zusammen spricht es, wie schon bemerkt, in XXVIII, 3 Sāriputta
5 aus, daß sie zur Erlösung vom Irdischen führen. Die „guten Dinge (Lehren)“ umfassen folgende Kategorien:

I. Die vier Übungen des ernstesten Sichbesinnens (s. Kap. XIV).

II. Das viererlei rechte Ringen, s. Kap. X, oben, Bd. 69, S. 487, Anm. 1.

III. Die vier Grundlagen übernatürlicher Kräfte (*iddhipāda*)
10 sind aufgezählt in XVIII, 22; XXVI, 28 und XXXIII, 1, 11 (III). Der Sinn der vier sehr umfangreichen und verwickelten Termini (der einzelnen Grundlagen¹⁾) ist nicht ganz klar. Unter Zuhilfenahme ihrer Wiedergabe im chinesischen Kanon (nach Puini, Giorn.
15 Soc. As. It. XXII, 1909, S. 5) kann man aber wohl wenigstens die Umriss desjenigen feststellen, um das es sich bei jeder dieser vier Grundlagen handelt: das Ringen nach geistiger Sammlung, die gerichtet ist 1) auf das Begehren (nach Puini den Willen, von jeder Art Form des Wünschens frei zu werden), 2) auf die
20 Energie (d. h. nach P. auf Ausdauer im Glauben und in der Tugend), 3) auf das Denken (d. h. nach P. auf die Befreiung des Geistes von jeder falschen Idee), 4) auf die Erwägung (d. h. nach P. auf die Fäbigerhaltung des Denkens, falschen Ideen keine Aufnahme mehr zu gewähren).
25

Wie der Erhabene in XVI, 3, 5 auseinandersetzt, kann der, der diese vier Grundlagen entwickelt hat, d. h. infolge davon die übernatürlichen Kräfte besitzt (s. XVIII, 22), wenn er will, sein Leben auf eine ganze Weltperiode ausdehnen. In XVII, 1, 19 führt Gotama es auf eine solche übernatürliche Kraft zurück, daß der
30 mythische Idealkönig Mahāsudassana lange lebte.

IV. Die fünf Vermögen sind Glaube, Energie, ernstes Sichbesinnen, Sammlung und Weisheit²⁾. IV ist = V, und Energie, ernstes Sichbesinnen und Sammlung gehören auch zu VI.

V. Die fünf Kräfte³⁾ sind dieselben wie die fünf Vermögen.
35

VI. Die sieben Faktoren der erlösenden Erkenntnis sind nach XVI, 1, 9: das ernste Sichbesinnen (*sati*), das Nachdenken über die Lehre (*dhammavicaya*), das energische Streben (*virīya*)⁴⁾, die

1) *chanda-samādhi-padhāna-saṅkhāra-samannāgatam iddhipādam* (Accus.). *virīya-samādhi-padhāna-saṅkhāra-samannā iddh°, citta-samādhi- vīmaṃsū-samādhi-*

2) *saddhā, virīya, sati, samādhi, paññā* (XXXIII, 2, 1 (XXIII) und XXXIV, 1, 6 (VI)).

3) Aufgezählt erst Majjh. 77 (II, 12, Z. 7f.). In D. XXXIII. 1. 11 (XXVI) vier (es fehlt „Glaube“), und in XXXIII, 2. 3 (IX) sieben (zu den fünf sind da noch *hiri* und *ottappaṇ* „Scheu . . .“ und „Furcht vor dem Bösen“ binzugefügt).

4) Gehört auch zu den „zum Heile der Mönche unerläßlichen Dingen“, s. Kapitel XVII.

Fröhlichkeit (*pīti*), die Beruhigung (*passaddhi*), die Sammlung (*samādhi*), der Gleichmut (*upekkhā*). Auch XXII, 16; XXVIII, 9; XXXIII, 1, 11 (X); 2, 3 (II); XXXIV, 1, 8 (II).

Drei von diesen sieben „Faktoren“ gehören auch zu den fünf 5 Vermögen oder Kräften, s. IV und V.

Die Pflege dieser sieben Faktoren heißt in XXXIII, 1, 11 (X) „das Pflege-Ringen“ (*bhāvanā-padhānam*), was dort als eins der vier *padhāna*'s aufgeführt ist. Haben wir also einfach als einen schriftstellerischen Verweis anzusehen, wenn es in XXVIII, 9 heißt, 10 daß der Erhabene die Lehre über die *padhāna*'s vortrage, und dann sogleich diese sieben „Faktoren“ aufgezählt werden? An beiden Stellen ist Sāriputta der Sprechende.

Energisches Streben (*virīya*) bringt Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (V) und XXXIV, 2, 1 (VI) in Gegensatz zur Trägheit von 15 XXXIII, 3, 1 (IV) und XXXIV, 2, 1 (V). In XVI, 2, 23 denkt der kranke Gotama Buddha bei sich: „Ich will doch mit Energie (*virīyena*) diese Krankheit unterdrücken“, und der D.-Verfasser fügt hinzu: „Da unterdrückte der Erhabene mit Energie diese Krankheit.“ An sich könnte hier „Energie“ im allgemeinen Sinne 20 gemeint sein, wie auch wir sagen, man könne einer Krankheit durch seinen Willen Herr werden, und was Sāriputta in XXXIII, 3, 1 (V) und XXXIV, 2, 1 (VI) sagt, spricht dafür, daß *virīya* sonst in diesem allgemeinen Sinne mit gemeint sein kann. In XVI, 2, 23 aber ist das Wort doch in ganz speziellem Sinne ge- 25 braucht, denn es folgt: „und ich will auf dem Saṃkhāra (der ‚Vorstellung‘) Leben fußen.“ Mit „Energie“ mag also zuweilen (oder gewöhnlich?) die Energie des Heilstrebens überhaupt gemeint gewesen sein, XVI, 2, 23 aber zeigt, daß auch die Energie gemeint war, die dazu gehört, von der empirischen Seinsauffassung 30 sich loszumachen und alles Erscheinende nur als Vorstellungen von uns aufzufassen, deren Kommen und Gehen von uns selbst abhängt.

VII. Der hehre achtteilige Weg ist schon in Kap. X dargelegt worden.

35 Kap. XVII. Die Schemata der „zum Heile der Mönche unerläßlichen Dinge“.

In XVI, 1, 6—11 zählt der Erhabene den Mönchen mehrere Reihen von Dingen vor, die er unerläßliche Voraussetzungen für ihr Gedeihen und ihren Nicht-Niedergang nennt. So weit sie 40 nicht einfach aus dem Wesen des Mönchsgemeindelebens sich ergebende Forderungen sind (einige von 1, 6 und die von 1, 11¹⁾,

1) Aber auch von diesen hat die Forderung des freundlichen Verhaltens gegen die Mitbrüder in Werken, Worten und Gedanken zugleich noch Bedeutung im Sinne des Heilswegschemas (vgl. Kapitel XI, Abschnitt 5), insofern als alles altruistische, selbstlose, Verhalten vom Selbst, also vom Empirischen, loslöst.

decken sie sich ungefähr mit einzelnen Stücken des achtteiligen Weges oder des Heilswegschemas oder mit dem Gesamtsinne beider Schemata.

Die Mönche sollen sich nicht dem „Durst“ (zum Werden), der zu immer neuem Werden führt, unterwerfen (1, 6). „Schwinden des Durstes“ ist eine andere Bezeichnung für die Erlösung, für 5 die Aufhebung des Leidens (s. Kap. VI), der Weg zu dieser Aufhebung ist aber eben der achtteilige Weg oder das Heilswegschema. Die Mönche sollen die (fünf) Gebote befolgen (1, 6); auch die Befolger des Heilswegschemas erfüllen diese (II, 41). Die Mönche sollen nach Einsiedeleien in unbewohnter Gegend ver- 10 langen (1, 6). Auch diese Forderung entspricht der Stelle II, 41 des Heilswegschemas, der zufolge die Hörer der Predigt aus dem Heim in die Heimlosigkeit gehen, und II, 67, wonach sie eine weltentrückte Wohnstätte aufsuchen. Die Mönche sollen ernstes Sichbesinnen pflegen (*satim upatthāpessanti* XVI, 1, 6, *upatthāta-* 15 *sati* 8), geradeso wie der Heilswegwanderer nach II, 42 und 65 ernstes Sichbesinnen und Vollbewußtheit übt (*sati-sampajāñhena samannāgato*), wie ferner in der Formel vom achtteiligen Wege an siebenter Stelle rechtes Sichbesinnen gefordert wird und wie die vier Übungen des ersten Sichbesinnens ja auch für sich als 20 Weg zum Nibbāna gelten, s. Kap. XIV. Die Mönche sollen nicht an Tätigkeit ihre Freude haben (XVI, 1, 7), wie auch zum Heilswegschema II, 45 ff. das Meiden weltlicher Beschäftigungen und Berufe gehört, und wie es in demselben Schema II, 41 heißt: „Für jemand, der das Hausleben führt, ist es nicht leicht, den 25 ganz vollkommenen, . . . heiligen Wandel zu führen.“ Die Mönche sollen Geschwätz und Geselligkeit vermeiden (XVI, 1, 7), und ebenso ist im Heilswegschema gesagt, daß der strebende Mönch leeres Geschwätz meidet (II, 44), wie z. B. Geschwätz über Könige, Diebe usw. (II, 52), und ein Abschnitt des achtteiligen Weges 30 ist „rechte Rede“. Buddha und seine Jünger heißen bei anderen Sekten *appasadda-kāma* „die Stille liebend“ in IX, 4 und XXV, 3. Die Mönche sollen nicht verschlafen sein (XVI, 1, 7), und XXVIII, 12 bezeugt Sāriputta, daß der Mönch, der der Predigt des Erhabenen folgt, sich des Wachens befließigt (*jāgariyānuyoyam anuyutto*); 35 nach dem Heilswegschema (II, 68) ist Trägheit und Schläffheit eins der fünf Hemmnisse, deren Beseitigung der Sammlung des Geistes in den Versenkungsstufen vorangehen muß. Sie sollen nicht böse Wünsche hegen (XVI, 1, 7), wie rechtes Wollen zum achtteiligen Wege gehört, dem im Heilswegschema wohl II, 41 f. 40 entspricht (s. Kap. XII). Sie sollen gläubig sein (XVI, 1, 8) und alle miteinander die wahre hohe Einsicht teilen (XVI, 1, 11); im Heilswegschema entspricht „Glaube“ (II, 41) und im Satze vom achtteiligen Wege „rechte Einsicht“. Sie sollen *hirīmanā* und *ottāpi* sein (XVI, 1, 8)¹⁾. Wenn *hirīmanā* im wörtlichen Sinne 45

1) Vgl. *hiri ca ottappaṇ ca* XXXIII, 1, 9 (V).

„schamhaft“ zu nehmen ist, so entspricht es dem Worte *lajjī* „schamhaft“ des Heilswegschemas (II, 43), das ich in meiner D-Übersetzung mit „anspruchslos“ wiedergegeben habe. Wenn aber des Kommentators Buddhaghosa Auffassung beider Worte („scheu und furchtsam vor dem Bösen“) die richtige ist, so werden wir sie vergleichen dürfen den Worten *anumattesu vajjesu bhaya-dassavī* des Heilswegschemas (II, 42) „... auch in kleinen Verstößen eine Gefahr erblickend“. Sie sollen (in der Lehre) wohl-
 10 unterrichtet sein (XVI, 1, 8), natürlich damit sie das Richtige glauben können; es gehört aus dem Heilswegschema dazu der Satz von dem Hören der Predigt eines Tathāgata, II, 41: „Der gelangt, nachdem er die Predigt gehört hat, zum Glauben an den Tathāgata.“ — Sie sollen energisch streben (*āraddha-viriya*, XVI, 1, 8); vom achteiligen Wege wird entsprechen „rechtes
 15 Streben“ und damit vom Heilswegschema die Wachsamkeit gegen die Sinneswahrnehmung und ihre Folgen (II, 64). Namentlich aber hat das *viriya* (die Energie, das energische Streben) seine Stelle im Schema der „guten Dinge“ (s. oben Kap. XVI), es gehört da sowohl zu No. IV, wie zu V und VI, und dort zu VI
 20 s. Näheres. — Sie sollen weise, wissend, sein, d. h. das höhere Wissen haben (XVI, 1, 8). Dieses höhere Wissen nimmt im Heilswegschema das Stück II, 83 — 97 ein; der achteilige Weg freilich enthält nichts Entsprechendes, wohl aber dessen erweiterte Fassung, die Formel der „zehn Dinge, die den Fertigen aus-
 25 zeichnen“ (s. Kap. X): das „rechte Erkennen“ (*sammā-ñāṇa*). — Sie sollen ferner an der Entfaltung der sieben Dinge arbeiten, die zur höchsten Erkenntnis notwendig sind (XVI, 1, 9). Diese sind schon in dem Schema der „guten Dinge“, Kap. XVI, No. VI, oben, S. 88, behandelt und also als zum Erlösungswege gehörig
 30 erwiesen. — Die Mönche sollen weiter die Idee der Vergänglichkeit, der Nicht-Selbsthaftigkeit, der Unschönheit, des Elends, der Entsagung¹⁾, der Begierdelosigkeit, der Aufhebung (Beendigung) nähren (XVI, 1, 10)²⁾. Wie man einen Teil dieser Ideen nähren soll, fanden wir schon ausgesprochen in dem Schema der vier
 35 Übungen des ersten Sichbesinnens: das Nachsinnen über die Hin-fälligkeit und Ekelhaftigkeit des Körpers in XXII, 5 und 7 ff. (Kap. XIV, oben, S. 81 f.), und die Pflege der betreffenden Ideen ist damit als zu einem der Erlösungswege gehörig dargetan. Außer-dem begreift die „rechte Einsicht“ des achteiligen Weges, die ja (s.
 40 Kap. X, oben, Bd. 69, S. 486) die Einsicht in das Wesen des Leidens,

1) Der Einprägung dieser Idee scheint sich dann der Majjh. ganz besonders gewidmet zu haben.

2) Diese selbe Liste von Ideen von Sāriputta aufgezählt in XXXIII, 2, 3 (VIII) und verwandte in XXXIII, 2, 1 (XXVI) und 2, 2 (XXII). Die von XXXIII, 2, 1 (XXVI), die nur fünf enthält, heißt: „die fünf Ideen, die geeignet sind, die Erlösung zustande zu bringen“ (wörtlich „fertig zu kochen“, wozu zu vgl. Kapitel XI, Abschnitt 2, oben, S. 53, Anm. 2).

in dessen Ursprung und Aufhebung und in den Weg zu dieser Aufhebung ist, alle die angeführten Ideen und deren Pflege in sich. Die Forderungen von XVI, 1, 11 sind alle, wie vereinzelt schon einige von 1, 6, darauf berechnet, die Harmonie unter den Mönchen und so das Gedeihen der Mönchsgemeinde zu fördern,⁵ haben also nichts Direktes mit der Betrachtung über den Weg zur Erlösung zu tun. Es ist aber doch außer der schon erwähnten Forderung der gemeinsamen wahren Einsicht daraus noch hervor-zuheben die der Gemeinsamkeit in der sittlichen Zucht (XVI, 1, 11), die dem *śīla*-Kapitel des Heilswegschemas II, 43 ff. entspricht.¹⁰ Eine Forderung von XVI, 1, 11 könnte dem Klange nach auch allgemeinere moralische Bedeutung haben: die Forderung liebe-vollen Verhaltens in Werken, Worten und Gedanken. Man wird sie bis zu einem gewissen Grade zusammennehmen müssen mit der Forderung, die zuerst in XIII, 76 ff. dem Heilswegschema zu-¹⁵ gefügt ist, der Forderung, mit liebevoller Gesinnung, mit Mit-leid, Milde und Gleichmut alle Himmelsgegenden zu durchdringen (s. Kap. XI, Abschnitt 13). Aus XVI, 1, 7 ist noch eine bis-her übergangene Forderung hervorzuheben, die, schlechte Freund-schaften zu meiden. In den verschiedenen Formulierungen des
 20 Weges zur Erlösung haben wir sie noch nicht angetroffen, in den späteren Texten aber spielt sie eine beträchtliche Rolle, als deren Anfang unsere Stelle zu betrachten und darum zu betonen ist. In den Gesamtrahmen des Erlösungsweges sie hineinzupassen ist nicht schwer, wenn sie auch ausdrücklich in den anderen Formeln²⁵ nicht erscheint. Schlechte Freunde fördern, das ist sicherlich gemeint, weder durch Belehrung die Kenntnis des Erlösungsweges noch durch ihr Beispiel das Streben und die Fähigkeit, ihn erfolg-reich zu gehen. Und so nennt Buddha tatsächlich in XXXI, 18 f. diejenigen „Scheinfreunde, in Wirklichkeit aber Feinde“, von jemand,³⁰ die nichts einzuwenden haben gegen sein böses Tun, ihn abhalten vom Guten, seine Zech- und Hasardspielkumpane und Kameraden bei nächtlichen Herumtreibereien und beim Besuche von Volks-festen sind, in 24 aber wirkliche Freunde diejenigen, die ihn abhalten vom Bösen und anhalten zum Guten, die ihn belehren,³⁵ wenn er die Lehre noch nicht kennt, und ihm den Weg zum Himmel weisen (d. h. ihn zur sittlichen Zucht anhalten, da die Himmelsfreunden im D. als Lohn dafür gelten). Freilich gibt Buddha hier auch noch allgemeinere Merkmale falscher und wahrer Freunde an, der falschen in 16 und 17, daß sie für kleine Ge-⁴⁰ schenke große Gegengeschenke haben wollen, daß sie ins Gesicht loben und hinter dem Rücken tadeln usw., und der wahren in 21—23 und 25, daß sie hilfreich sind, Freud und Leid mit einem teilen, einem zum Besten raten, für Erhaltung seines Besitzes be-sorgt sind, wenn er selbst ein Leichtfuß ist, kein Geheimnis vor
 45 ihm haben und, was er ihnen anvertraut, geheimhalten, ihn im Unglück nicht verlassen, ja ihr Leben für ihn opfern usw. Aber

sicherlich ist es nur die Freude am Schematisieren, die den hier Lehrenden veranlaßt hat, der Vollständigkeit wegen auch die allgemeineren Merkmale mit aufzuzählen. Wenn es aber wirklich Buddhas eigene Worte sein sollten, die wir an dieser Stelle vernehmen, müssen wir uns sagen, daß auch er natürlich nicht immer nur Gedanken seines Lehrsystems, sondern gelegentlich auch allgemein-menschliche Weisheiten vorgetragen hat, die freilich wohl meist in den Filtern der Überlieferung hängen geblieben sind.

Kap. XVIII. Die acht Stufen des Überwindens.

10 In XVI, 3, 24—32 belehrt Buddha den Ānanda: „Folgende acht Stufen eines Überwindenden (*abhibhāyatanāni*) gibt es: 25. Es sieht einer, der das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt¹⁾, außerhalb Gestalten von geringem Umfange, schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, 15 sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die erste Stufe eines Überwindenden. 26. Es sieht einer . . . (ebenso wie oben) dann außerhalb Gestalten, die unendlich groß sind²⁾, schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die 20 zweite Stufe . . . 27. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten von geringem Umfange, schöne oder häßliche, und indem er diese überwindet, gelangt er zu dem Bewußtsein, sie erkannt und durchschaut zu haben. Das ist die dritte Stufe . . . 28. . . . dann außerhalb 25 Gestalten, die unendlich groß sind, . . . das ist die vierte Stufe . . . 29. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten, die dunkelblau³⁾ aussehen . . . , . . . 30. . . . , die gelb . . . , . . . 31. . . . , die rot . . . , . . . 32. . . . , die weiß aussehen . . . Das ist die fünfte . . . sechste . . . siebente . . . 30 achte Stufe eines Überwindenden.“ (Auch XXXIII, 3, 1 [X] und XXXIV, 2, 1 [IX].)

Manches an dieser Formel erscheint uns Abendländern noch unverständlich, sei es, daß die altindische Art, zu denken, und die unsere zu weit auseinandergehen, sei es, was nicht unwahrscheinlich ist, daß es uns noch zu sehr am philologischen Verständnis fehlt. Der Grundgedanke, auf den es ankommt, ist aber doch wohl klar. Es ist derselbe wie der der rechten Sammlung, des achtteiligen Weges und der vier Versenkungsstufen des Heilswegschemas, namentlich der ersten Versenkungsstufe, II, 75, 40 in Verbindung mit der Weisung von II, 64, wachsam gegen die

1) *rūpi*, d. h. einer, für den *upādāna-kkhanḍha* „Gestalt“ noch vorhanden ist.

2) D. h. er hebt sich noch mehr über das Empirische hinaus.

3) D. h. nur noch Farben, er hat seinen Geist noch mehr von der Körperwelt losgelöst.

Sinneswahrnehmungen und die daraus folgenden „bösen Dinge“ zu sein. Die Selbstbefreiung von der sinnlichen Anschauung, in welcher Selbstbefreiung das Nibbāna, die Erlösung, besteht, ist für den Alltagsmenschen nicht leicht. Hier wird eine Anweisung gegeben, diese Selbstbefreiung methodisch durchzuführen. Sie 5 richtet auf alle Propädeutik, wie sie der achtteilige Weg und das Heilswegschema enthält, und geht gerade aufs Ziel los. Ob freilich diese Art Technik wirklich zur Erlösung führt, ob, wenn sie es tut, diese „Erlösung“ unseren Ansprüchen genügt und ob drittens diese Heilmethode wirklich von demselben Manne gepredigt ist, 10 dem wir so manches Hohe im ältesten Buddhismus verdanken, sind Fragen für sich, von denen die letzte mindestens vorläufig nicht einmal diskutabel ist.

Kap. XIX. Die acht Stufen der Befreiung und die sieben Stufen der Wahrnehmung¹⁾.

a) Die „acht Stufen der Befreiung“

Viel deutlicher ist der am Schlusse des vorigen Kapitels aus den acht Stufen des Überwindens herausgelesene Gedanke ausgeprägt in der Formel von den „acht Stufen der Befreiung“ (*aṭṭha vimokhā* XV, 35; XVI, 3, 33; XXXIII, 3, 1 [XI]; XXXIV, 20 2, 1 [X]; die dritte Stufe auch erwähnt in XXIV, 2, 21), deren Stufen 4—8 dieselben sind wie die Zustände 5—9 der „neun Zustände der Stufenfolge“ in Kap. XI, Abschnitt 12 (s. dort). Ich kann mich damit begnügen, ohne weitere Bemerkung einfach die 25 Übersetzung der Formel zu geben.

XVI, 3, 33: „Folgende acht (Stufen der) Befreiung gibt es, Ānanda: Es sieht einer, der das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt²⁾, (außerhalb) Gestalten. Das ist die erste (Stufe der) Befreiung. Es sieht einer, der nicht das Bewußtsein der Realität der Gestalten hegt, außerhalb Gestalten. Das ist die zweite (Stufe der) Befreiung. Er wendet sein Interesse der Schönheit³⁾ zu. Das ist die dritte (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er das Bewußtsein, daß es Gestalten gebe, vollständig überwindet, dem Bewußtsein von materiellen Dingen ein Ende macht und dem von einer Mannigfaltigkeit von Objekten in seinem Geiste keine 35

1) Vgl. die acht Arten des Selbstes (*attā*), über die nach I, 3, 10—16 „andere Asketen und Brahmanen“ diskutieren, und von denen Nr. 5—8 sich vollständig decken mit Nr. 5—8 unserer Reihe. Auch das Wort *rūpi* von Nr. 1 ist beiden Reihen gemeinsam. Vgl. auch die „Stufen der Aufhebung des Bewußtseins“ und die „Zustände der Stufenfolge“ in Kapitel XI, 12.

2) Denn in der Reihe der acht Arten des Selbstes entspricht in I, 1, 10 *attā rūpi cātummahābhūṭiko mātāpettikasambhavo* „das gestaltete Selbst, das aus den vier Elementen zusammengesetzt und von Vater und Mutter gezeugt ist“.

3) Nach *Aṭṭhasālinī* § 422 der Reinheit der Farbe des farbigen Kasiṇa. Vgl. auch XXIV, 2, 21.

Stätte mehr gewährt und nur noch den grenzenlosen Raum anerkennt, den Zustand der Grenzenlosigkeit des Raumes und hält ihn fest. Das ist die vierte (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er den Zustand der Grenzenlosigkeit des Raumes gänzlich überwindet und zu der Idee gelangt, daß nur die Wahrnehmung als grenzenlos vorhanden sei, den Zustand der Grenzenlosigkeit der Wahrnehmung und hält ihn fest. Das ist die fünfte (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er den Zustand der Grenzenlosigkeit der Wahrnehmung gänzlich überwindet und zu der Idee gelangt, daß überhaupt nichts vorhanden sei, den Zustand des Nichtvorhandenseins von irgendetwas und hält ihn fest. Das ist die sechste (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er den Zustand des Nichtvorhandenseins von irgendetwas gänzlich überwindet, den Zustand der Nichtbewußtheit und zugleich Nichtnichtbewußtheit und hält ihn fest. Das ist die siebente (Stufe der) Befreiung. Er erreicht, indem er den Zustand der Nichtbewußtheit und zugleich Nichtnichtbewußtheit gänzlich überwindet, dauernd die Aufhebung von Bewußtseinserscheinungen und Gefühlen. Das ist die achte (Stufe der) Befreiung. Das, Ānanda, sind die acht (Stufen der) Befreiung.“

b) Die „sieben Stufen der Wahrnehmung“ (*satta viññānatthitīyo*)¹⁾.

Das Schema noch eines anderen Weges zur allmählichen Loslösung der Wahrnehmung und des Bewußtseins und schließlichen Aufhebung des Bewußtseins hat Buddha gezeichnet in dem Kapitel über die „sieben Stufen der Wahrnehmung“ (XV, 33). Die ersten von diesen Stufen sind nicht ganz deutlich, aber es handelt sich auf ihnen um ein Aufsteigen vom Bewußtsein der Vielheit zu dem der Einheit, was ja offenbar ein Aufsteigen auf dem Wege zur Loslösung von der empirischen Auffassung bedeutet. Es folgen dann die drei ersten von den vier *arūpa's*, über die in Kap. XI, Abschnitt 12 b alles Notwendige schon gesagt ist. Auch das vierte dieser *arūpa's* folgt in XV, 33 noch nach, aber nicht mehr als eine der „Stufen der Wahrnehmung“, sondern als zu der dort un- mittelbar angeschlossenen Gruppe der „zwei Zustände“ gehörig. Diese zwei Zustände sind der der „bewußtlosen Wesen“ und „der Nichtbewußtheit und zugleich Nichtnichtbewußtheit“. Daß diese nur eine doppelte Benennung eines einzigen Zustandes (der Aufhebung des nur scheinbar vorhandenen Bewußtseins) darstellen, ist in XI, 12, b schon ausgesprochen.

Kap. XX. Einzelstücke des Erlösungsweges.

Es kann natürlich nicht fehlen, daß Forderungen, die Teile der Erlösungsmethode sind, wenn sie besondere Wichtigkeit haben,

1) Vgl. hierzu die Bemerkung in Kapitel III, oben, Bd. 69, S. 468.

ab und zu auch für sich allein, aus ihrem Zusammenhange gelöst, erhoben werden. In XVI, 2, 12 f. schärft der Erhabene den Mönchen ein, ernst besonnen und vollbewußt zu sein (wozu Kap. XI, 7 zu vergleichen ist). In XVI, 2, 26 fordert er, sie sollen sich selbst allein Asyl und Zuflucht sein, und definiert das mit denselben Worten, mit denen in XXII, 21 der Begriff „ernst besonnen“ des Erlösungsweges definiert ist. Die Wachsamkeit am Tore der Sinne (II, 64) und das ernste Sichbesinnen (II, 42; 65 usw.) sind sehr wichtige Bestandteile der Heilsweglehre. Daber taucht denn hie und da die Einzelforderung auf, „wachsam, eifrig, ernst, nicht-lässig“ (*appamatta, na pamatta*) zu sein, die Lässigkeit, Leichtfertigkeit (*pamāda*) zu meiden, Wachsamkeit (*appamāda*) zu pflegen. Nach Buddhaghosas Erklärung in Sum. I, 104 bedeutet *appamādo* „Nichtfehlen des ersten Sichbesinnens“ (*satīyā avippavāso*). In seinen Abschiedsreden fordert der Meister (XVI, 3, 51 und 6, 7): *appamādena sampādetha* „rüstet euch aus mit Wachsamkeit!“ und in den Versen, die sich in XVI, 3, 51 anschließen und den ganzen Heilsweg in wenigen Schlagworten rekapitulieren: *appamattā satimanto susilā hoṭha bhikkhavo susamāhita-samkappā* „Mönche, seid wachsam, ernst besonnen, sittlicher Zucht ergeben und gesammelten Geistes!“; in XVI, 5, 10 gibt er dem Ānanda auf dessen Frage, wie die Jünger nach dem Tode des Erhabenen dessen Leichnam ehren sollen, den Bescheid: „Ānanda, lasset die Ehren für den Leichnam des Erhabenen nicht eure Sorge sein, wohlan, Ānanda, . . . ringet ihr wachsam (eifrig, mit eifrigem Ernste) nach eurem Heile!“ (*sadatthe appamattā . . . viharatha*). Sāriputta spricht in XXXIV, 1, 2 (I) mit Recht: *appamādo bahukāro kusalesu dhammesu* „die Wachsamkeit ist nötig, um die guten Dinge zu erreichen“. Das Verbot einer besonderen Art der Leichtfertigkeit, des Genusses berauscher Getränke, gehört nach V, 26 sogar zu den fünf *sikkhāpada's* (II, 42), also zum Heilswegschema. Eine aus dem Gesamtsinne der Heilsweglehre zu verstehende Einzelforderung ist natürlich auch die bezüglich des Verhaltens der Mönche zu den Frauen. In XVI, 5, 9 fragt Ānanda: „Herr, wie sollen wir uns gegen das Frauenvolk verhalten?“ Buddha antwortet: „Nicht ansehen, Ānanda!“ Ā.: „Wenn wir sie aber doch angeblickt haben, Erhabener, wie sollen wir uns dann verhalten?“ „Nicht anreden, Ā!“ „Wer aber doch ins Gespräch gerät, wie soll der sich dann verhalten, Herr?“ „Der möge sich mit ernster Selbstbesinnung rüsten!“ Eine weitere solche Einzelforderung ist die des Maßhaltens beim Essen (*bhōjane mattaññutā*). In XXVIII, 12 bezeugt nämlich Sāriputta, zum rechten Wandel in der sittlichen Zucht (*sīla-samācāra*), den der Erhabene einschärfe, gehöre es, daß der Mönch mäßig beim Essen sei, und in XXXIII, 1, 9 (XX), der Erhabene habe, unter anderen Paaren von Lehrvorschriften, Wachsamkeit am Tore der Sinne und Mäßigkeit beim Essen gelehrt. Daß diese Vorschrift der Mäßigkeit eine

Pātimokkha-Forderung (XIV, 3, 28, Prosa) aller Buddhas (ebd., Verse) sei, also zum Heilswegschema gehört, ist in Kap. XI, 4 dargelegt.

Kap. XXI. Moral.

5 Alles, was bürgerliche Moral heißt, ist als außerhalb des Heilsweges der Mönche, vor demselben liegend, zu denken. Zwar ist gelegentlich in Fichte'scher Weise moralisches Handeln als Voraussetzung für das Aufkommen rechter Einsicht und damit des Betretens des Erlösungsweges betont (darüber später) und reicht
10 ferner der Anfang des Heilswegschemas, das Erwachen des Glaubens, natürlicherweise ins Laienleben hinein. Sofort aber versetzt uns das Heilswegschema dann aus dem Laienleben hinüber ins Mönchsleben, denn der Glaube treibt den Gläubigen, wie in II, 41
15 auseinandergesetzt ist, zur Weltflucht. Für Moral im wirklichen Sinne dieses Wortes hat also das Heilswegschema (und somit auch die Formel vom achtteiligen Wege, der es in allen seinen Teilen entspricht, s. Kap. XII), keinen Platz, ja, Gotama nennt z. B. die Freigebigkeit da, wo er sie an den höheren Zielen seiner Lehre mißt, einen Irrweg (s. Kap. I). Wenn der nach jenem Schema
20 Lebende unter anderem die Verletzung oder Tötung lebender Wesen meidet (II, 43), so ist der maßgebende Gedanke im D.-System nicht etwa, daß es Verletzung, Tötung nicht geben und daß den Wesen der Schmerz erspart werden soll, sondern daß speziell der Weltentflohene nicht verletzen (töten) soll. Buddha selbst hat
25 Schweinefleisch gegessen (XVI, 4, 17 ff.) und mindestens nicht unter allen Umständen Anstoß daran genommen, daß Laien Tiere schlachteten, wenn er auch, wollen wir den Darlegungen von V Glauben schenken, Tieropfer nicht billigte.

Solcher Tatsachen und Erwägungen ungeachtet würden wir
30 aber doch wohl alle uns schwer entschließen, ganz auf die Frage zu verzichten, ob Gotama, abgesehen von den moralisch klingenden Worten des Heilswegschemas¹⁾ und des achtteiligen Weges, die für die philosophische Betrachtung als moralisch gemeint nicht gelten dürfen, nicht doch gelegentlich Sätze oder Forderungen aus-
35 gesprochen habe, die als moralisch zu bezeichnen sind. Hier will ich Antwort auf diese Frage geben. Ja, es gibt solche Elemente in Buddhas Lehre. Darauf freilich wird man nicht zu viel Gewicht legen dürfen, daß nach XIV, 1, 18 die Mutter eines jeden Bodhisatta, also doch eine Laienfrau, während der Schwangerschaft
40 die fünf Gebote (s. Kap. XI, 4) erfüllt und daß nach XXVI, 6 der ideale Weltherrscher (*Cakkavattī*) den von ihm unterworfenen Königen dieselben fünf Gebote und außerdem die Pflicht auferlegt: „Esset so, daß man es Essen (nicht Fressen) nennen kann!“, denn die fünf Gebote mögen in beiden Fällen einfach übertragene Forde-

1) Vgl. Kapitel XI, Abschnitt 5, oben, S. 56.

rungen aus der sittlichen Mönchszucht sein. In der Formel über Buddhas „stufenweise fortschreitende Predigt“ (III, 2, 21 usw., s. Kap. XIII) steht an erster Stelle „die Predigt der Freigebigkeit“. Da es stets Laien sind, denen Buddha so predigt, so ist die Forderung der Freigebigkeit, wie es ja auch in der Natur
5 der Sache liegt, eine Forderung für Laien, bürgerlich Lebende. In XVI, 1, 4 setzt er auseinander, von welchen Eigenschaften das Gedeihen eines ganzen Volkes abhängt. Soweit diese nicht rein politischer Natur sind, sind es die in folgenden Sätzen ausgedrückten: „Ananda, solange die Vajji in Eintracht sich versammeln,
10 in Eintracht Entschlüsse fassen und in Eintracht das Notwendige durchführen, . . . ; solange sie ihre Greise wert- und hochhalten, achten, ehren und ihnen zu gehorchen für ihre Pflicht ansehen, . . . ; solange sie nicht durch Raub und Gewalt sich Frauen und Mädchen von guter Familie zum Zusammenleben verschaffen, . . . ; so-
15 lange sie ihre Heiligtümer, private und öffentliche, wert- und hochhalten, . . . ; und solange bei ihnen für Schutz, Schirm und Sicherheit der Vollendeten (Heiligen) gut gesorgt wird, ist für sie kein Niedergang abzusehen, sondern Gedeihen.“ In XVII erzählt Buddha die Geschichte des Mahāsudassana, eines mythischen
20 Idealkönigs der Vorzeit. In XVII, 2, 1 läßt er diesen M. bei sich selbst überlegen, daß der Glanz, in dem er lebe, die Folge der (in früheren Existenzen) von ihm gepflegten Freigebigkeit, Selbstbezügung und -zügelung sei. Es klingt hier wohl die Idee durch, daß dieses moralische Leistungen der nicht-mönchischen
25 Kreise seien.

Auch das, was Gotama selbst in früheren Existenzen Verdienstliches getan zu haben sich erinnert, werden wir, soweit es nicht rein kirchlicher Natur ist, wie das Heilighalten des Sonntags (*uposathūpavāso* XXX, 1, 4) oder Forderungen des *sīlam*
30 entspricht und also auf bürgerliche Kreise übertragene sittliche Mönchszucht sein kann, wohl als Moral betrachten dürfen: Freigebigkeit (ebd. und öfter in XXX), Pietät gegen Mutter und Vater, Ehrerbietung gegen den ältesten in der Familie (XXX, 1, 4; 2, 13), freundliche Rede (XXX, 1, 16), Verhalten gegen andere wie gegen
35 sich selbst (? , *samānattatā* XXX, 1, 16 nach der Auffassung von Childers), Belehrung anderer zu ihrem Heile (XXX, 1, 19), Belehrung anderer in Künsten, Wissen und Wandel (XXX, 1, 22), Nichtzürnen und Nichthassen (XXX, 1, 28), Friedentiften zwischen Familiengliedern (XXX, 1, 31), Fürsorge für anderer Wohl
40 (XXX, 2, 4).

In XXXI, 27 ff. belehrt Buddha den Bürger Siṅgālaka, der den Himmelsgehenden seine Verehrung darbringt, daß vielmehr die Eltern als der Osten, die Lehrer als Süden, Frau und Kinder als Westen, Freunde, Genossen als Norden, Sklaven und Diener
45 als Nadir und Asketen und Brahmanen als Zenit aufzufassen und dementsprechend hochzuhalten seien. Die Eltern solle der Sohn

erhalten und für sie sorgen, weil früher sie ihn erhalten hätten, er solle auf Erhaltung des Stammbaumes und auf Manenopfer bedacht sein (28). Dem Lehrer solle der Schüler Unterwürfigkeit, Dienstwilligkeit, Gehorsam erzeigen (29). Die Gattin solle der 5 Gatte achten, ihr treu sein, sie (im Hause) herrschen lassen und mit Schmuck beschenken (30). Freunde solle man beschenken, freundlich zu ihnen sprechen, für ihr Wohl sorgen (*atthacariyā*), sie auf gleichem Fuße mit sich selbst behandeln und Uneinigkeit mit ihnen vermeiden (31). Der Herr solle Sklaven und Dienern 10 nicht über ihre Kräfte Arbeit aufladen, ihnen den verdienten Lohn und in Krankheitsfällen wirksame Arzneien (? , wörtlich wunderbare Säfte) geben und sie pflegen und zu rechter Zeit sie freilassen (*vossagga*, 32, oder: ihnen Urlaub geben?). Asketen und Brahmanen solle man mit Freundlichkeit in Werken¹⁾, Worten 15 und Gedanken behandeln, sie offene Türen finden lassen und ihnen wohlschmeckende Almosenkost verabfolgen, weil sie unter anderem den Weg zum Himmel zeigen.

In XII, 13 stellt der Meister die schon recht ideale Forderung auf, daß, wer der guten Lehre teilhaftig geworden sei, sie nicht 20 mißgünstig anderen vorenthalten solle, denn das bedeute, ihnen erbarmungslos die „Früchte“ des Heilsweges und den Himmel vorzuenthalten. Es ist interessant zu sehen, wie diese Moralforderung doch als Vorbereitung auf den Erlösungsweg empfunden worden ist. Buddha spricht a. a. O.: „Wer nicht auf anderer 25 Gutes bedacht ist, hat einen feindseligen Sinn, in einem solchen Sinne aber kommt nur falsche Einsicht auf“ (*micchādīṭṭhi*, Gegensatz zur „rechten Einsicht“, dem ersten Gliede des achteiligen Weges).

Zum Schluß möge noch hingewiesen werden auf die Drei- 30 teilung des moralischen oder unmoralischen Verhaltens in solches der Werke, der Worte und der Gedanken. In XXXIII, 1, 10 (III) und (IV) stellt Sāriputta fest: *Tīṇi duccharitāni: kāya-, vaci-, mano-duccharitam* und *Tīṇi sucharitāni: kāya-, vaci-, mano-sucaritam*, wie schon Buddha selbst diese Dreiteilung anwendet, 35 indem er in XVI, 1, 11 als eine der notwendigen Voraussetzungen für das Gedeihen der Mönche hinstellt, daß sie den Brüdern Liebe in Werken, Worten und Gedanken erweisen, und in XVI, 5, 14 dem Jünger Ānanda bezeugt, er habe ihm, dem Tathāgata, gedient mit Liebe in Werken, Worten und Gedanken. Dieselbe Dreiteilung 40 ist gegeben in XXXIII, 2, 2 (XIV) und XXXIV, 1, 7 (I).

1) Dieses Werk-Predigen ist wohl gemeint, wenn Buddha in IV, 6 und V, 7 „den Wert der Werke und des Handelns predigend“ (oder: „daran glaubend“) heißt.

Der Buddha als „ernst-bedacht und vollbewußt“

Von

R. Otto Franke (Königsberg i. Pr.)

Aus der bekannten Vacchagotta-Geschichte (Samy. Bd. IV, 400) wissen wir, daß der erhabene Buddha einfach schwieg, wenn er gefragt wurde, ob es ein Selbst (d. h. etwas wirklich Seiendes, *attā*) gäbe, ebenso schwieg, wenn er umgekehrt gefragt wurde, ob es keins gäbe. In Majjh. 72 (I, 483 ff.) legt derselbe Wanderasket Vacchagotta dem Buddha die uns ebenfalls wohlbekannteren Fragen vor, ob er die Ansicht habe, daß die Welt unvergänglich seiend und daß nur diese Ansicht richtig, die entgegengesetzte aber falsch sei; ob er vielmehr die Ansicht habe, daß die Welt nicht unveränderlich seiend sei; ob er die Ansicht habe, daß die Welt endlich oder unendlich sei; daß Seele (Leben, *jīvamā*) und Körper ein und dasselbe sei, oder daß beide etwas Verschiedenes seien; daß ein den Erlösungsweg bis zum Ziele Gegangener (*tathāgata*), d. h. ein nicht mehr aufs Erscheinungsweltliche Eingestellter nach dem Tode fortexistiere oder nicht fortexistiere, oder zugleich fortexistiere und nicht fortexistiere oder weder fortexistiere noch nicht fortexistiere. Buddha begnügt sich auf jede dieser Fragen mit der Antwort: „Nein, diese Ansicht habe ich nicht.“ „Und warum nicht?“ „Weil das aufs Erscheinungsweltliche eingestellte Ansichten (*dīṭṭhigatāni* etc.) sind“. . . . „Hat denn der verehrte Gotama überhaupt eine aufs Erscheinungsweltliche eingestellte Ansicht (*kiñci dīṭṭhigatam*)?“ „Vaccha, ein Tathāgata hat solche aufs Erscheinungsweltliche eingestellten Ansichten abgetan. Aber eine Ansicht (schlechthin, ohne solche Einstellung, *dīṭṭham*) hat er: ‘das ist Gestalt, das ist Entstehung der Gestalt, das ist Vergehen der Gestalt’ . . .“ (D. h. er glaubt nur an die fünf Kategorien empirischen Erscheinens, statt an seiende Dinge und Wesen.) Ebenso bekannt ist der Text Majjh. 63 (I, 426 ff.), nach dem Māluṅkyāputta, einer von Buddhas Mönchen, dieselben Fragen, aber in viel temperamentvollerer Weise, an ihn richtet: . . . „diese Fragen hat mir der Erhabene bisher noch

nicht beantwortet, und das gefällt mir nicht. Wenn der Erhabene sie mir nunmehr beantworten wird, werde ich den heiligen Wandel weiter bei ihm führen, andernfalls aber mich von seiner Regel lossagen. Wenn der Erhabene weiß, wie es sich mit diesen Problemen verhält, möge er es sagen. Wenn er es aber nicht weiß, so schickt es sich für jemand, der auf diese Fragen keine Antwort weiß, zu sagen: 'Ich weiß es nicht'."

Warum schwieg der Erhabene? Einfach weil da nichts zu sagen war. Die Fragen ruhen auf falscher, empirisch gerichteter Weltanschauung und sind für den, der sich von dieser freigemacht hat, falsch gestellt, sinnlos. Die Sprache aber ist auf diese natürliche Weltanschauung zugeschnitten, da sie die des natürlichen Menschen war, der die Sprache geschaffen hat. Für den Überempirischen (*tathāgata*) kann von Sein oder Nichtsein und damit Zusammenhängendem, also von realen Dingen usw., beiläufig gesagt auch von *uccheda* „Vernichtung“ (da sie ja ein vorher vorhandenes Sein voraussetzen würde) gar nicht die Rede sein. Nicht einmal „ich“, „mich“, „mein“, „selbst“ kann man anwenden, wenn man buddhaphilosophisch, und nicht bloß im natürlichen Alltagsgespräch (wie z. B. Buddha in D. XVI, 4, 39 „ich bin müde“, *kilanto 'smi*, und ebd. 2, 25 „ich bin alt“) oder noch Unfertige belehrend, redet. Es entsteht so gelegentlich der Schein von widerspruchsvoller Redeweise. Wir sehen aber klar, daß der Philosoph Buddha sich bemüht hat, lässig-empirische Redeweise zu vermeiden. Es ist bekannt, daß Buddha, wo er, der über das Erscheinungsweltliche Hinausgelangte, von sich redet, nicht „ich“, sondern *tathāgata* sagt. Darum spricht er in seiner ersten Predigt zu den fünf ehemaligen Mitasketen (Vin. I p. 9) nicht: „Mönche, nennt mich nicht mit Namen“, sondern: „Mönche, nennt den Tathāgata nicht mit Namen und redet ihn nicht als 'Freund' an! (Denn,) Mönche, der Tathāgata ist der vollendete recht Erkennende.“ Das klingt, wenn man den Schlüssel zum Verständnis nicht besitzt, recht hochmütig, rauh und unfreundlich; man wundert sich, daß der milde Buddha so barsch geredet haben soll. Die Sache ist einfach die, daß er sich, den empirisch nicht mehr „Seienden“, nicht mehr mit empirischen Bezeichnungen belegen lassen will. Also wieder etwas wie Schweigen von etwas, was mit dem Begriff „Sein“ zu tun hat, vom Empirischen. Buddhas Schweigen, dem von gewisser Seite eine so tönende Verherrlichung zuteil geworden ist, ist also in der Hauptsache ganz anders zu erklären.

Sehen wir, ob nicht auch in anderem Zusammenhange diese Auffassung des Schweigens am Platze ist. Das erste Glied der „Kette der Bedingtheit“ der Erscheinungswelt ist bekanntlich das „Nichtwissen“. Es ist viel darüber nachgedacht und gesprochen worden, wer denn da

als nichtwissend gemeint sei, und was es für einen Sinn habe, daß uns eine Mitteilung darüber vorenthalten werde. Dem gegenüber muß dieses bemerkt werden: Ein Subjekt des Nichtwissens ist nicht nur nicht Denkerfordernis, sondern von Buddhas Standpunkt aus eine Denkmöglichkeit. Der Nichtwissende müßte ja ein empirisches Wesen, ein „Seiendes“ sein. Ein solches ist für den lehrenden Tathāgata ein undenkbarer Begriff. Punktum.

Wenn Buddha zu Gaste geladen war, nahm er immer durch Schweigen die Einladung an, und wenn er betteln ging, wartete er schweigend vor den Türen darauf, daß man ihm etwas Speise in seinen Betteltopf täte. Essen ist etwas Empirisches. Jasagen auf eine Einladung dazu und Bitten um Almosenkost wäre eine ausdrückliche Anerkennung von etwas bloß Empirischem gewesen. Aus Saṃy. IV, 2, 8 (Bd. I, 114) können wir entnehmen, daß die Almosenspeise zu Māras Reiche gehört wie alles Sinnenweltliche. Māra hatte da veranlaßt, daß der Erhabene auf seinem Bettelgange nichts zu essen erhielt, verspricht ihm aber dann zu machen, daß er etwas erhalten solle, wenn er den Bettelgang wiederholen (d. h. sich zu Māras Sinnenreich bekennen) wolle. Buddha aber antwortet ihm: „sehr glücklich wahrlich leben wir, denen nichts gehört; Freude soll unsere Kost sein . . .“, d. h. er stellt sich, wo er in der Eßfrage mit einer ausdrücklichen Erklärung für oder gegen Essen und Māra-Reich, d. h. Erscheinungswelt, Stellung nehmen muß, auf seinen über-empirischen Standpunkt.

Den Mönchen, die noch nicht zu diesbezüglicher eigener Erkenntnis vorgedrungen sind, macht er allen solchen sinnesweltlichen Dingen gegenüber zur Pflicht, wenigstens ernst-besonnen und vollbewußt (*sato sampajāno*) zu sein, d. h. mit Vorsicht und Skepsis, ablehnend, ihnen gegenüber sich zu verhalten, z. B. D. II, 65: „Und worin besteht die ernst-besonnene Vollbewußtheit des Mönches? Darin, daß der Mönch vollbewußt handelt, wenn er wohin geht und wenn er zurückkehrt, wenn er geradeaus blickt und wenn er umherblickt, . . . wenn er ißt, trinkt, . . . seine Notdurft in der einen oder der anderen Form verrichtet, geht, steht, sitzt, schläft, wacht . . .“ D. XVI, 2, 12 f.: „... ernst-besonnen und vollbewußt soll der Mönch seine Tage verbringen, das ist die Vorschrift, die ich euch gebe. Und worin zeigt sich die ernste Besinnung des Mönches? Darin, daß er, was den Körper anbetrifft, dem Körper nachsinnend . . . das Begehren nach der Welt und die (daraus erwachsende) Kummernis abtut“ usw., ebenso was die Gefühle usw. betrifft. 13: „Und worin besteht die Vollbewußtheit des Mönches? Er handelt mit bewußtem Denken, wenn er wohin geht“ usw. wie in II, 65. Nach Saṃy. IV, 2, 7, 7 (I, 113) überwindet der ernst-besonnene Jünger Buddhas den Machtbereich der Māra (*sato buddhassa*

sāvako māradheyyam atikkamma), d. h. die Erscheinungswelt. Diesen Vorschriften ist, die Überlieferung bezeugt es, Buddha selbst gefolgt, auch schon in seiner Vorbereitungszeit, und dem bescheidenen Zwecke, einen sonst nicht in allen Fällen auffindbaren Sinn von Stellen, die hierbei in Betracht kommen, nachzuweisen, soll dieser kleine Aufsatz dienen.

Dīgh. XVI, 2, 23: „Während der Regenzeit befahl den Erhabenen eine ernste Krankheit, er hatte heftige Schmerzen zu erdulden . . . Der Erhabene aber ertrug sie ernst-besonnen und vollbewußt.“ Ebenso Samy. I, 4, 8 (Bd. I, 27); IV, 2, 3 (I, 110). — Dīgh. XVI, 4, 39 f.: „Dort sprach er zum ehrwürdigen Cundaka: . . . ‘ich bin müde und möchte ruhen’ . . . Und der Erhabene streckte sich aus . . . Er war ernst-besonnen und vollbewußt.“ Ebenso XVI, 5, 1: . . . ‘ich bin müde, Ānanda, und möchte mich niederlegen’. Und der Erhabene legte sich ernst-besonnen und vollbewußt nieder.“ . . . Auch Samy. IV, 1, 7. Stellen solcher Art ließen sich allenfalls noch in anderem, gewöhnlicherem Sinne erklären.¹⁾ Wie aber, wenn nicht in unserem Sinne, soll man Stellen wie Majjh. 123 (I, 119) (z. T. = Dīgh. XIV, 1, 17) deuten? Ānanda spricht da zum Meister: „Aus dem Munde des Erhabenen selbst habe ich gehört: ‘Ernst-besonnen und vollbewußt wurde der Bodhisatta im Tusita-Himmel wiedergeboren’ . . ., ernst-besonnen und vollbewußt weilte er im Tusita-Himmel . . ., ernst-besonnen und vollbewußt ging der B. aus dem Tusita-Himmel abscheidend in den Schoß seiner Mutter ein’ . . .“ Man kann es verstehen, wenn es des einen oder andern Überlieferes Bedenken erregte, daß der Buddha, der doch kein Sein anerkannte, seine empirischen Existenzakte himmlischer wie irdischer Art so ganz selbstverständlich vollzog, und wenn solche Überlieferer es dann für notwendig hielten, ausdrücklich anzudeuten, daß der Buddha nicht blindlings, sondern mit aller gebotenen Reserve, auf diese Trugexistenz sich eingelassen und sie mitgemacht habe, und selbst schon für die Bodhisatta-Zeit, für deren Erkenntnis-Unzulänglichkeit der Buddha eigentlich noch gar nicht verantwortlich war, ihm solche ernste Besonnenheit und Selbsthuth schon zutrauten. Vielleicht haben wir darin eine der Wurzeln der Mahāyāna-Auffassung zu sehen, daß des Buddha empirische Existenz ein bloßes Spiel, bloßer Schein gewesen sei.

1) Der Gegensatz einer umgekehrt-entsprechenden Bemerkung über Devadatta, den Judas Ischarioth, Vin. II, p. 200: . . . „er legte sich auf die rechte Seite und schlief, müde wie er war und nicht-ernstbesonnen und nicht-vollbewußt, bald ein“, läßt z. B. daran denken, daß Buddhas ernste Besonnenheit und Vollbewußtheit sich gegen das Einschlafen richtete.

Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre.

Von

R. Otto Franke (Königsberg).

In seinem Buche *Prajña Pāramitā* (Göttingen und Leipzig 1914; Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 6) stellt Prof. Wallerer p. 5 die Behauptung auf, „daß die Grundanschauung des Buddhismus in der Zeit seiner Entstehung positivistisch gewesen ist, und daß die ersten ausgesprochenen Mahāyānatexte — an erster Stelle ist die *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* zu nennen — den Umschlag des Positivismus in den ausgesprochensten Negativismus bezeichnen“. Vgl. auch p. 1. An dieser Ansicht ist nur das eine richtig, daß diese Mahāyānatexte den Negativismus viel nachhaltiger und ausdrücklicher erörtern als die alten Pālitexte. Es ist aber ein Irrtum, anzunehmen, im alten Buddhismus sei etwas anderes als Negativismus gelehrt worden. Das will ich hier kurz an den zwei ältesten Texten, *Dīghanikāya* (D.) und *Majjhimanikāya* (M.) nachweisen.

Alles Erscheinungsweltliche faßt Buddha mit der Bezeichnung *pañe' upādāna-kkhandhā* „die fünf Gruppen des Annehmens“ (d. h. unseres Inbeziehungtretens zu den angeblichen Dingen der Welt) zusammen (D. XXII, 18). Etwas anderes gibt es für uns nicht. Für die Frage, ob „Positivismus“, ob „Negativismus“, kommt es also zunächst einmal darauf an, zu wissen, ob Buddha unter den *upādāna-kkhandhā* sich etwas Seiendes vorgestellt hat oder nicht. Vielleicht ist diese Frage schon überflüssig, denn hätte er die Erscheinungswelt sich als etwas Reales gedacht, so hätte er sie wohl nicht mit dem umständlichen Namen „Gruppen des Annehmens“ zu benennen brauchen, der deutlich genug besagt, daß

Buddha allem Erscheinenden — und von etwas anderem hat er nie gesprochen — nur psychische Geltung zugestand, er hätte auch die Dinge nicht kurzerhand als *Sanḅhāras* „Vorstellungen“ bezeichnet (die D.-Stellen s. ZDMG 69, p. 464). Und hätte er ein hinter den Erscheinungen vielleicht Vorhandenes von der auf jeden Fall unfruchtbaren Erörterung nur ausschließen, aber als möglichen Gegenstand von Vermutungen gelten lassen wollen, so hätte er sich wohl kaum so ausgedrückt wie in D. XI, 85: Die Wahrnehmung schlösse alles, was es überhaupt gebe, alle Gegensätze, in sich ein, und ohne sie gebe es weder Gestalt noch Namen, was ja auch in der *Paṭicca-samuppāda*-Formel zum Ausdruck kommt (XV, 2: *viññānapaccayā nāmarūpaṃ*). Er kann auch deshalb nichts außerhalb der *upādānakkhandhas* Vorhandenes auch nur als möglich haben andeuten wollen, weil er alle „Existenz“ (*bhava*) ausdrücklich auf das „Annehmen“ als Grund zurückführt, denn in der oben genannten Formel heißt es: *upādāna-paccayā bhavo* „nur auf der Annahme beruht das Existieren“, und nach M. 44 (I, 299, Z. 7ff.) hat der Erhabene den „Körper“ (*sakkāya*) für bloße *upādānakkhandhas* erklärt. Aber Buddha spricht noch deutlicher. Wo Sein wäre, da müßte ein Seiendes, ein Subjekt, ein Selbst dieses Seins sein, und wenn Buddha jedes „Selbst“ in Abrede stellt, so besagt das, daß er jedes Sein des Erscheinenden geleugnet hat. Er tut das aber ausdrücklich in D. IX, 40—42: „Euch frei zu machen von der Idee des Selbstes, predige ich die Lehre“ und erklärt in IX, 53 in bezug auf alle drei vorher erörterten Weisen, wie man sich ein solches Selbst vorstellt: „Das sind überhaupt nur landläufige Namen, Ausdrucksweisen, Benennungen, Bezeichnungen, die der Tathāgata zwar gebraucht (weil sie vorhanden sind), aber nicht ernst nimmt.“ Zu den zu betätigenden Bewußtseinsäußerungen gehört nach D. XXXIII, 2, 3 (VIII) und XXXIV, 1, 8 (VIII) das Bewußtsein, daß kein Selbst vorhanden ist (*an-atta-saññā*). Und wohl weil der Einwand zu erwarten war, daß, wo Leiden sei (um das sich ja die ganze Buddhalehre dreht), auch ein Selbst vorhanden sein müßte, ist in XXXIII, 2, 1 (XXVI) unter den „zur Erlösung führenden Bewußtseinsarten“ „das Bewußtsein vom Nichtvorhandensein eines Selbstes im Leiden“ (*dukkhe anatta-saññā*) mit genannt. Im M. ist die Nichtselbsthaftigkeit aller Objekte der Sinneserfahrung

ausgesprochen: *sabbe dhammā anattā* 35 (I, 228, Z. 13f.); 64 (I, 435, Z. 31ff.). Walleser erwähnt diese Formel zwar (p. 10), ist aber der Ansicht (p. 11), daß der Zusammenhang, in dem sie steht, ihre Bedeutung erheblich verändere und den Gedanken der allgemeinen Substanzlosigkeit modifiziere. Diese Ansicht ist verfehlt, und daß man „dem Buddhisten nicht darin folgen“ könne, „daß etwas ohne Selbst sei, weil es vergänglich und leidvoll ist“, ist ein Irrtum. Auch Leid ist eine Affizierung, also Veränderung, Zeichen der Vergänglichkeit. Vergänglichkeit aber ist ein Widerspruch zum philosophischen Begriffe des Selbstes, des wirklich Seienden. „Ich bin“ ist ein Wahn, der aufzugeben ist (D. XXXIII, 2, 2 [XVII] und XXXIV, 1, 2 [IV]). Und wie hätte der erkennende Buddha von sich sagen können: *n'atthi dāni punabbhavo* „nun gibt es kein Existieren wieder“, wenn er im tiefsten Inneren doch ein existierendes Selbst halb zugegeben hätte? Dasselbe wie für das eigene Selbst gilt aber auch für alle Dinge und Wesen außerhalb des eigenen seelischen Selbstes. Die „Ansicht, daß es wirklich seiende Körper gebe“ (*sakkāya-ditṭhi*) ist eine der drei „Fesseln“ (D. XXXIII, 1, 10 [XIX]), von denen schon der in den Heilsstrom Gelangte sich frei gemacht hat (D. VI, 13). Und daß es überhaupt „nichts gebe“ (*akiñcañña-*), ist ein Denkresultat der bis zu den höheren Stufen des Erlösungsweges Vorgebrungenen, IX, 16 lehrt Buddha den Pottḥapāda: . . . „dann“ (nach dem Zustande des Bewußtseins von der Unbegrenztheit der Wahrnehmung) „erreicht der Mönch den Zustand des (Bewußtseins vom) Nichtvorhandensein von irgend etwas, indem er erkennt, daß es gar nichts gibt“ (*n'atthi kiñcīti*), nachdem Buddha den Mönch schon auf einer früheren Stufe, derjenigen des Bewußtseins, „daß der Raum ohne (innere, Gegenstands-)Grenzen sei“ (*ākāśanañca*), die Ideen, daß es einzelne Gestalten und eine Vielheit von Dingen gebe, hat überwinden lassen (X, 14 *rūpasaññānaṃ samatikkamā . . . nānattasaññānaṃ amanasikāra*); auch im System der „acht Stufen der Befreiung“ (D. XV, 35; XVI, 3, 33; XXXIII, 3, 1 [XI] und XXXIV, 2, 1 [X]) ist dieselbe Methode des Überwindens der Idee von vorhanden seienden Gestalten und von existierenden Dingen gelehrt (und es hängt damit das Schema der „sieben Stufen der Wahrnehmung“, XV, 33, eng zusammen). Eine andere Methode zur Überwindung der „Gestalten“ sind die „acht Stufen des Über-

windens“ XVI, 3, 24—32. Gestalt ist nach M. 28 (I, 190, Z. 17 ff.) nur umgrenzter Raum (*ākāso parivārito*). Die Vorschrift „Wache zu halten am Tore der Sinne“ (*indriyesu guttadvīro*, D. II, 42) und besonders ihre ausführliche Erklärung in D. II, 64 spiegelt ebenfalls die Überzeugung von der Nichtrealität der Sinnesobjekte: „Und wie hält der Mönch Wache am Tore der Sinne? Wenn er mit dem Auge eine Gestalt erblickt . . ., mit dem Ohre einen Laut gehört . . ., mit der Nase einen Geruch gerochen . . . (usw.) hat, nimmt er kein so und so beschaffenes Objekt der betreffenden Sinneswahrnehmung an (*na nimittagāhī hoti*).“ *gāhī* besagt hier dasselbe wie sonst *upādāna*. Und *maññati* „(an Erde, Wasser usw.) glauben“ in den unten zu erörternden M.-Stellen und *māna* „Wahn (ich bin)“ hat ebenfalls sehr nahe verwandte Bedeutung. — Da es im Wesen des philosophischen Begriffes „Sein“ liegt, daß es unveränderlich, ewig ist, so haben wir uns auch danach umzusehen, wie sich die alte Buddhalehre zum Ewigkeitsglauben und zum Glauben der Präexistenz und Fortexistenz der Seele stellt. Was diese Probleme anbetrifft, so mußte für Buddha, da er lehrte, es gebe kein Selbst, d. h. keine Seele, im Erscheinenden, die Frage, ob die Seele prä- oder fortexistiere, ganz gegenstandslos sein. Daß er tatsächlich die Frage nach der Fortexistenz und die Dogmen von der Ewigkeit des Selbstes und der Welt in Vergangenheit und Zukunft als sinnlos abweist, ist also geeignet, die Richtigkeit unserer Auffassung wenigstens mit zu stützen. Die Stellen, an denen er den Glauben an und die Frage nach der Fortexistenz der Seele, des Selbstes, nach dem Tode zum Teil als töricht oder als bloße Äußerung des „Gefühles urteilsloser Blinder“ kennzeichnet, zum Teil zu erörtern ablehnt, sind D. I, 2, 38 ff.; I, 3, 1 ff.; I, 3, 38 ff.; IX, 27; 31; 33; 34 ff.; XV, 32; XXIX, 30. Warum er an manchen dieser Stellen das Selbst als *Tathāgata* bezeichnet, ist p. 294 meiner Dīgh.-Übersetzung dargelegt.

Hätte ich nicht zuerst aus dem allerältesten vorhandenen Dokumente der Buddhalehre, dem D., Buddhas negativistische Weltauffassung erweisen wollen, so hätte ich gleich mit viel bestechenderen Beweisen dafür aufwarten können, die auch den in der mahāyānistischen *Prajñāpāramitā* vorgetragenen Anschauungen sehr viel verwandter klingen. Sie finden sich im M. und sollen nun besprochen werden. Auch die angeführten negati-

tivistischen Sätze des D. wiederholen sich, werden variiert und noch schärfer zugespitzt im M., einige solche M.-Stellen habe ich ja oben mit angeführt. Im allgemeinen aber gehe ich der Raumbeschränkung wegen hier nicht auf solche ein und komme gleich auf die bezeichnendsten zu sprechen.

Im M. 43 (I, 297, Z. 35 f.) ist der Gedanke, daß in den Dingen der Erscheinungswelt kein Selbst zu finden sei, durch die Worte ausgedrückt *suññam idaṃ attena* „dies alles ist leer von einem Selbst“, und wem das klar geworden ist, der hat dieser Stelle zufolge die Erlösung der „Leerheit“ (*suññatā cetovimutti*). Weil „Leerheit“ von einem „Selbst“, einem Seinskern, gemeint ist, darum steht auch in M. 64 (I, 435, Z. 26 ff.) *suññato anattato samanupassati* nebeneinander, und zwar sieht der Betreffende „die Sinneserfahrung“ (*te dhamme*), nämlich alles „Gestaltete“ (*rūpa-gataṃ*) usw. so an. Dieses Wort *suñña*, resp. *suññatā* erscheint hier zwar nicht zum ersten Male in dieser Anwendung, denn schon D. XXXIII, 1, 10 (LI) kennt den *suññato samādhi* „die gesammelte Versenkung in die Betrachtung der Erscheinungswelt als leer“, aber es begiint im M. seine große Rolle zu spielen, die es im Mahāyāna dann nur fortgesetzt hat. In M. 44 (I, 302, Z. 22) heißt der „Eindruck“ von dieser „Leere“ *suññato phasso*. In M. 122 (III, 111, Z. 21 ff.) werden die vier Versenkungsstufen gelehrt als den Gedanken der „Leerheit“ herbeiführend (*suññataṃ manasikaroti*) und als „den Geist (von der Erscheinungswelt ab-) und in sich zusammenziehend“ (*cittaṃ . . . samādahūtuṃ*), die Stelle stellt sich also inhaltlich eng zu der eben erwähnten D.-Stelle. Und jeder Zweifel, daß diese M.-Stelle so aufzufassen ist, wird wohl einmal dadurch ausgeschlossen, daß unmittelbar vorher, ebd. p. 111, Z. 6 ff. als die Erkenntnis eines den Erlösungsweg Gegangenen (*Tathāgata*) hingestellt ist, *sabbanimittānaṃ amanasikārā ajjhataṃ suññataṃ upasampajja viharituṃ* „durch Nichtbeachtung aller Sinnesobjekte bei sich (das Bewußtsein) der Leerheit für die Dauer zu gewinnen“, und sodann durch M. 64 (I, 435, Z. 26 ff.), wonach auf jeder der sieben ersten Stufen der Aufhebung des Bewußtseins, deren erste vier die vier Versenkungsstufen sind, der darauf Befindliche die *Upādānakkhandhas* als „leer und ohne Selbst“ (*suññato anattato*) auffaßt. In M. 121 (III, 105—108) sind die vier höheren von den Stufen der Aufhebung des Bewußtseins

resp. die Stufen 5—8 der neun Zustände der Stufenfolge, von der „Unbegrenztheit des Raumes (in sich)“ an, als Ergebnisse des *suññatā-vihāra*, des „Hingegebenseins an die Idee der Leerheit“ dargestellt, und nach M. 44 (I, 302, Z. 20ff.) gewinnt auch der zur neunten dieser Stufen Aufsteigende den „Eindruck Leerheit“. Daß aber diese höheren Stufen die schrittweise Überwindung der Realitätsidee sind, habe ich schon oben ausgesprochen.

Es sei hier gleich bemerkt, daß *suññato* in D. XXXIII, 1, 10 (LI) und M. 44 (I, 302, Z. 20ff.) mit zwei anderen Termini, *animitto* und *appañihito* zu einer Trias zusammengruppiert ist geradeso wie dann auch in der Prajñāpāramitā des Mahāyāna, für deren eigentlichstes Eigentum Walleser p. 12 also mit Unrecht diese Trias erklärt, wie ich schon D. Lzg. 1915 Nr. 38, Sp. 1937 ausgesprochen habe. In der D.-Stelle sind diese drei Adjektiva mit *samādhi* verbunden, in der M.-Stelle mit *phasso*, in jener Verbindung bedeuten sie wohl „Geistessammlung, die die Dinge als leer auffaßt, die keine Wahrnehmungsobjekte kennt und ohne Begehren nach solchen ist“, in dieser: „der Eindruck, daß die Dinge leer sind, daß es keine Wahrnehmungsobjekte gibt, und der Geisteszustand (die Geistesaffektion) ohne Verlangen“. Mit Walleser anzunehmen, daß diese Termini in diese älteste Buddhalehre aus dem Mahāyāna eingedrungen seien, wäre nicht nur eine etwas gewalttätige Annahme, sondern schon vom historischen Standpunkte aus ein unrichtiges Verfahren.

Auch *tuccho* heißt „leer“, und auch dieses erscheint im M., 106 (II, 261, Z. 3 v. u. f.), allerdings nur auf die Begierden (*kāmā*, was indessen auch die Objekte der Begierde bezeichnet)¹⁾ angewandt: „sie sind leer“. Sie heißen an dieser Stelle auch, und das ist im Sinne unserer Auffassung ebenfalls wichtig, *māyākatanaṃ* „nur als Trug vorhanden“.

Wenn noch ein Zweifel an der negativistischen Natur der alten Buddhalehre sein könnte, so müßte ihn der Inhalt des Sutta M. 1 zerstreuen, das sehr bezeichnend gleich am Anfange des M. steht: „Der Erhabene sprach: „Mönche, der Alltagsmensch, der nichts von der Lehre weiß . . . , faßt die Erde als Erde auf

¹⁾ p. 262 Z. 9 heißt es denn auch mit Beziehung auf sie: *abhibhavyya lokanaṃ* „die Welt überwunden habend“.

(*sañjānāti*), glaubt (*maññati*) an sie als Erde . . . Warum? Ich sage euch: Er hat noch nicht die rechte Erkenntnis. Er faßt Wasser als Wasser . . . , Feuer als Feuer . . . , Luft als Luft . . . , die Wesen (Elemente? *bhūte*) als Wesen . . . , die Götter als Gott . . . Pajāpati als Pajāpati . . . , die Stufe der Idee von der Unbegrenztheit des Raumes als solche . . . , die Stufe der Idee von der Unbegrenztheit der Wahrnehmung als solche . . . , die der Idee vom Nichtvorhandensein von irgend etwas als solche . . . , die des Nichtvorhandenseins von Bewußtsein sowohl als von Nichtbewußtsein als solche . . . , Gesehenes als Gesehenes . . . , Gehörtes als Gehörtes . . . , Gemeintes als Gemeintes . . . , Wahrgenommenes als Wahrgenommenes . . . , Einheit als Einheit . . . , Vielheit als Vielheit oder Verschiedenheit als Verschiedenheit (*nānattaṃ*) . . . , alles als alles . . . , das Nibbāna als Nibbāna auf (p. 4, Z. 3ff.) . . . Der Vollendete . . . und der Tathāgata . . . aber nimmt Erde . . . (usw.) zwar auch als Erde . . . (usw.) . . . , Nibbāna als Nibbāna (p. 4, Z. 30ff.) . . . wahr (*abhijānāti*), aber er glaubt nicht an ein Nibbāna“ (*nibbānam na maññati*). Hier wird nicht einmal den höchsten Stufen der Heilserrungenschaften, ja nicht einmal dem allerhöchsten buddhistischen Ideale Realitätswert zuerkannt. Ein radikalerer Negativismus ist gar nicht denkbar, und in der Prajñāpāramitā ist kein stärker potenziertes aufzufinden. Es herrscht kein Gegensatz, sondern umgekehrt eine enge Verwandtschaft oder besser Identität, denn genau denselben Gedanken, wie den eben angeführten Schlußgedanken spricht die Aṣṭasāhasrikā (Rāj. Mitras Ausg. p. 9 Z. 13) mit denselben, offenbar von dort stammenden, Worten aus: *sa nirvāṇam api na manyate* „ein solcher glaubt nicht einmal an das Nirvāṇa“ (von Walleser p. 38 unzulänglich übersetzt: „auch denkt er nicht an das nirvāṇa“). Und wie nach M. 1 der Vollendete und der Tathāgata die höchsten Errungenschaften des *samādhi*, die Idee von der Unbegrenztheit des Raumes usw., nicht als Realität auffaßt (*sañjānāti*) und nicht an sie glaubt, ganz entsprechend heißt es in der Aṣṭasāhasr. p. 14, Z. 4 *samādhiṃ na . . . sañjānāte*.

Mit M. 1 ist M. 49 inhaltlich verwandt. Dort sagt (I, 329, Z. 12ff.) Buddha zu Brahmā: „Brahmā, nachdem ich (erst) die Erde als Erde aufgefaßt hatte, so war dann, als ich erkannte, wie doch die Erde des Erdeseins bar ist, eine Erde nicht mehr

vorhanden . . . ; nachdem ich (erst) das Wasser als Wasser aufgefaßt hatte . . . (usw.) . . . , die Wesen (oder Elemente) . . . , die Götter . . . , Pajāpati . . . , . . . , waren alle diese, als ich erkannte, . . . nicht mehr vorhanden . . .“ (*Paṭhaviṃ kho ahaṃ Brahme paṭhavito abhīnāya yīvatā paṭhaviyā paṭhavattena anavbhūtaṃ tad abhīnāya paṭhavī nāhosi . . .*).

Wegen des Wortes *maññitaṃ* gehört M. 140 (III, 246, Z. 11 ff.) mit in eine Betrachtung über M. 1. An jener Stelle von M. 140 spricht Buddha: „Ich bin, das ist ein (falscher) Glaube . . . , 'ich werde sein', das ist ein falscher Glaube, 'ich werde nicht mehr sein', das ist ein falscher Glaube“ (weil, wo überhaupt keine Existenz ist, auch nicht von Nichtmehrexistieren geredet werden kann) . . . (Solches) Glauben ist eine Krankheit . . . , wenn er alles Glauben überwindet, dann, Mönch, heißt der Weltentsagende zur - Ruhe - gekommen.“

In 72 (I, 486, Z. 18—20) erklärt Buddha mit Bezug auf die bekannten Dogmen von der Ewigkeit der Welt (d. h. vom Sein der Welt, von der Fortexistenz des Tathāgata, d. h. der Seele usw.): „Darum sage ich dir: Der Tathāgata ist, weil alles solches Glauben . . . aller Ichglaube . . . in ihm geschwunden . . . und abgetan ist, endgültig erlöst.“

Nur auf eine Stelle von Wallesers Ruhe (p. 143) sei mir noch gestattet einzugehen, weil diese Stelle Licht empfängt von M. 22 und 38. Der letzte Satz von Vajracchedikā 6 (*Koḷopamaṃ dharmaparyāyaṃ ājānadbhir dharmā eva prahūtavatāḥ prāg evādharmāḥ*) lautet in W.s Übersetzung: „Deshalb ist durch den Tathāgata der Gemeinde dieses Wort verkündet worden: 'Die, welche das Lehren des dharma als einem Flosse gleich erkennen, sollen die dharmas (Objekte) schon aufgeben, um so mehr die Nicht-dharmas (Nichtobjekte)'.“ Der Vajracchedikā-Verfasser bezieht sich hier auf M. 22 (I, 134, Z. 30—135, Z. 26): „Mönche, ich will euch den *dharmā* unter dem Bilde eines Flosses zeigen (damit ihr seht), daß er nur zum Hinüberkommen dienen, daß man aber nicht mit ihm sich herumschleppen soll (wenn er seinen Zweck erfüllt hat) . . . Wie wenn ein Reisender, wenn er ein großes Meer sieht . . . und kein Schiff vorhanden ist . . . , sich ein Floß zusammenbindet und auf diesem . . . glücklich hinüber gelangt, dann aber denkt: 'Wohlan, ich will dieses Floß auf dem Kopfe oder auf der Schulter

tragend gehen, wohin es mir beliebt!' — was meint ihr, Mönche, würde so einer, wenn er wirklich den Gedanken ausführt, von dem Flosse den rechten Gebrauch machen?“ „Nein, Herr.“ „Mönche, wie würde er es anstellen, den rechten Gebrauch davon zu machen? Wenn er, drüben angekommen, denken würde: 'Dieses Floß hat seinen Zweck aufs beste erfüllt, jetzt will ich es entweder auf den Strand ziehen oder fortschwimmen lassen und von dannen gehen, wohin es mir beliebt!' Wenn er das tut, dann tut er das Richtige. Geradeso steht es mit dem *dhamma*. Ich habe ihn euch unter dem Bilde eines Flosses betrachten lassen . . . Mönche, wenn ihr wie ein Floß sie auffaßt, dann müßt ihr die *dharmas* aufgeben, wie viel mehr die Dinge, die nicht *dhamma* sind“ (*Kullūpamaṃ vo bhikkhave ājānantelū dhammū pi vo pahātābhā, pag eva adhammā*). — In M. 38 (I, 260, Z. 32 ff.) fragt Buddha die Mönche, nachdem er sie über die wahre Natur der Wahrnehmung, daß sie nicht selbständig, sondern nur bedingt vorhanden ist, belehrt hat: „Wenn ihr, Mönche, nun an diese doch so reine Ansicht euch festhängt, würdet ihr dann den *dhamma* (richtig) auffassen als unter dem Bilde vom Flosse gelehrt, daß er nämlich nur zum Hinüberbringen, aber nicht dazu dienen soll, daß man sich dann noch mit ihm herumschleppt . . .?“

Zum Manuskript Dutreuil de Rhins.

Von

R. Otto Franke.

Bei jedem erneuten Studium des Kharoṣṭhī-Ms. von Gosinga (Ms. Dutreuil de Rhins) erneut sich meine Bewunderung für den Scharfsinn Senart's, der uns die Fragmente dieses Ms. zugänglich gemacht, sie zuerst gelesen, gedeutet und für den größten Teil des Inhalts die Stellen des buddhistischen Pāli-Kanons nachgewiesen hat, dem er entstammt¹⁾. Seine vortreffliche Leistung bedarf im Verhältnis nur geringer Korrekturen und Ergänzungen. Als ich seine Ausgabe vor Jahren zum ersten Male studierte, sah ich, daß es für eine erschöpfende und sichere Verifizierung der noch nicht identifizierten Verse des Ms. nötig sei, sämtliche Gāthā's des buddhistischen Kanons nach einer technischen Methode zu verarbeiten, die es ermöglichte, nicht nur die Versanfänge, sondern auch beliebige Bruchstücke von Versen bis zur Größe eines Versviertels herab mit leidlicher Leichtigkeit und Sicherheit in ihnen aufzufinden. Und da ich für meine pāli-literarischen und -grammatischen Untersuchungen eine solche Arbeit ohnehin vornehmen mußte, stand ich damals ab von dem lockenden und vergleichsweise bequemen Unternehmen einfach durch Vergleichung der Register der Gāthā-Anfänge in den Ausgaben der kanonischen Werke so viel wie möglich der noch nicht verifizierten Verse festzustellen. Meine Arbeit war eine sehr langwierige, und da ich außerdem vorher noch zwei Werke abschließen mußte, die inzwischen erschienen sind, bin ich erst jetzt dazu gelangt, die Nutzanwendung meiner Methode auf das Ms. Dutr. de Rh. zu machen. Ich hatte aber nur noch geringe Hoffnung auf Erfolg, weil mittlerweile alle nötige oder mögliche Ergänzungsarbeit schon getan schien, denn schon bald nach Senart's Veröffentlichung hatte Lüders in geschickter Weise eine Reihe der noch nicht nachgewiesenen Gāthā's konstatiert²⁾. Auch ein Kenner des Pāli-Kanons, Rhys Davids, hatte einen Posten von entsprechenden

1) Journal Asiatique, 91ème Série, Tome XII (1898), S. 193—308, mit 5 phototypischen Tafeln, u. S. 545—8.

2) Nachrichten von der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse 1899, S. 474—494.

Stellen des Kanons nachgetragen¹⁾. Und schließlich hat Fausböll in seiner zweiten Dhammapada-Ausgabe einige Mahāvastu-Parallelen notiert. Es erwies sich aber, daß noch manches zu tun geblieben war. Die Benutzung der Register der Versanfänge und von Böhtlingk's „Indischen Sprüchen“ versagte in Lüders' Hand natürlich meist da, wo im Ms. ein Versanfang verstümmelt, wo ein solcher von Senart nicht richtig gelesen war, oder wo das Versregister eines kanonischen Werkes noch nicht vorlag. Es ist selbstverständlich keine überwältigend große Zahl von Ergänzungen, die ich noch bringen kann, denn es liegt auf der Hand, daß in dreimal von kundigen Händen gesiebt und von scharfen Augen durchmustertem Material nur noch verhältnismäßig wenige Goldkörner versteckt sein können. Daß aber doch noch so manches zu finden war, erbringt den Beweis für die Richtigkeit meiner Methode und berechtigt zu der Hoffnung, daß dieselbe für die Kritik der Pāli-Literatur auch in Zukunft noch Nutzen stiften wird.

1. Nachweisungen weiterer Gāthās und Gāthā-Teile im Kanon²⁾.

Im Wortlaut werde ich hier nur die bisher noch nicht im Kanon aufgefundenen Gāthās und Gāthā-Teile des Ms. Dutr. aufzuführen. Aber auch die schon nachgewiesenen Gāthās können anderen Stellen entstammen als den bisher aufgefundenen, und auch für sie ist darum wenigstens die Angabe der Stellen ihres weiteren Vorkommens erwünscht. Die von den genannten Gelehrten schon notierten Literatur-Stellen dagegen führe ich nicht wieder an.

A¹ 1 b auch = S. XVII, 10, G. 1 d; Thag. 1011 d.

A¹ 2 a = 3 a u. 13 c *apramadi pramodia* (nach Senart's ganz möglicher, aber nicht notwendiger Auffassung = Pāli *appamāde pamodeyya*) kann auch analog sein A. VI, XXX, Bd. III, S. 329, G. 3 a *appamāde pamuditā* mit v. l. T. M₆ M₇, *pamoditā*, denn im Dialekt des Ms. Dutr. kann ein intervokalisches *t* ausfallen, vgl. *cauri* (= *caturo*) in A³ 4, *afai* (= *ābhāti*) B 7. Der Opt. *anu-yuñjetha* von Dh. 27 a beweist nicht, daß auch *pramodia* ein Opt. sein müßte, denn auch *d* weicht von Dh. 27 d vollständig ab, und es gehört zu den notorischen Eigenheiten des Verfassers der Kompilation des Ms. Dutr. de Rh. wie auch der Verfasser der meisten kanonischen Pāli-Werke, mit Versvierteln nach Willkür zu schalten.

A¹ 2 d *viśeṣa adhikacchati* (gegenüber Dh. 27 d *pappoti vipulaṃ sukhaṃ*) = J. 118, G., b *viśeṣam adhigacchati* u. vgl.

1) Journal of the Royal Asiatic Society, 1899, S. 426—28.

2) Ich gebrauche Senart's Bezeichnungsmethode der Ms.-Stellen. Mit a, b, c, d etc. benenne ich den 1., 2., 3., 4., etc. Vers-Stollen. Die Abkürzungen der Namen der Pāli-Werke sind die im Journal of the Pāli Text Society 1896, S. 103 ff. vorgeschlagenen. — G. bedeutet Gāthā.

Par. Dīp. IV, S. 10 die 2. Hälfte des Zitates *Pubbenāparam ulāram vīsesam adhiyacchanti ti*.

A¹ 3 d *chaya dukhasa pramuni* = Cullav. VII, 4, 8 d, It. 16 (S. 10), G., f und 37 (S. 30), G. 2 d *khayam dukkhassa pāpune*.

A¹ 4 b + c + d auch = A. VIII, XXIX, Bd. IV, S. 228, G. 1 b + c + d und Thag. 403 b + c + d; b auch = B. II, 43 d u. Nidānakathā G. 53 d (J. Bd. I, S. 13).

A¹ 5 b *sadhmi supavedite* = A. VIII, XXIX, Bd. IV, S. 227, G. 1 b u. S. 228, G. 4 b, J. 541 G. 143 b, It. 83, G. 3 d (S. 78), Thig. 341 b *saddhamme supavedite*.

A¹ 6 b *apraṭi asavachaye*, 7 b *apraṭi asavachayi* und vielleicht B 25 d *a?te asavachaye* vgl. (außer Dhp. 272 d) auch It. 96, G. 2 b (S. 96) *appattā āsavakkhayaṃ* und Thag. 543 d *appatto āsavakkhayaṃ*.

A¹ 6 c + d *pramata duhu amoti*¹⁾ *siha ba muyamatā*²⁾ vgl. J. 93, G., d *vissāsā bhayam anveti sihaṃ va migamātukā* = „Aus dem Vertrauen folgt Gefahr, wie das Antilopenmuttertier dem Löwen folgt“ (der ihr das Junge geraubt hat)³⁾. Unsere G. A¹ 6 ist dann also wohl zu übersetzen: „Noch ist nicht Zeit zur Lässigkeit, solange die Freiheit von den Leidenschaften noch nicht erreicht ist; dem Lässigen folgt Leid, wie dem Löwen das Antilopenmuttertier“. Betrachtet man das Ms. Dutr. für sich allein, dann kann man ebensogut übersetzen: „wie der Löwe das Antilopenmuttertier verfolgt“, was an sich wohl natürlicher klingt. Möglich, daß im J. die beiden Stellen zugrunde liegende Original-G. etwas abgeändert worden ist. Für *amoti* des Ms. aber ergibt sich auf jeden Fall die Wahrscheinlichkeit, daß es das Äquivalent von *anveti* ist, und nicht von Skr. *āpnoti*⁴⁾. *m* ist ebensogut, ja sicherer, Kompromiß-Konsonant für *nv*, wie er es für *pn* sein könnte, denn aus dem literarischen Pāli kennen wir *dalhadhammo* z. B. J. 540, G. 5 = Skr. *dr̥dhadhanvan* und *Dhammantari* z. B. J. 510, G. 21 = Skr. *Dhanvantari*, und aus modernen deutschen Dialekten ganz ähnliche Fälle, z. B. *Brammi* = *Branntwein* (schleswig-holstein. Platt) und *wumme* = *wolln wir* (vom Südharz). Der Übergang von *e* in *o* ist durch das *v* veranlaßt, was ja sehr natürlich ist, vgl. z. B. Lat. *sonare*, *soror*, *socer* gegenüber Skr. *svan*, *svasar*, *svasru*, Deutsch *Schwester* und *Schwieger*-. Was aber den Kompilator

1) Oder vielleicht *ammoti*?

2) *muga*- statt *muya*- Senart's erscheint nicht ganz unmöglich.

3) Das J. ist eins derjenigen, in denen auch die absurde Deutung der G. in der Jātaka-Prosa die auch im übrigen zweifellose Tatsache bestätigt, daß die Prosa erst zu den Gāthās fabriziert ist, so gut es ging. Die Anregung zu der Erzählung, daß ein Hirt das Fell der betreffenden dem Löwen angeblich befreundeten Antilope mit Gift einschmierte, und daß der Löwe sie dann beleckte und sich so vergiftete, bat der Prosaist wahrcheinlich dem *visam anveti* der Dhp.-G. 124 entnommen, weil *bhayam anveti* ihn daran erinnerte.

4) Gleich in der nächsten Zeile entspricht ja auch dem Skr. *prāpnoti* nicht *pramoti*, sondern *pranoti*.

unserer Kharoṣṭhī-Anthologie veranlaßte, hier einen Gāthā-Teil herzusetzen, der statt vom *pramatta* eigentlich von *vīsvāsa* redete, werden wir im 3. Abschnitt sehen.

A¹ 7 c + d *apramato hi jayatu pranoti paramu sukhu*, von Senart mit Dhp. G. 27 verglichen (wo aber in d *paramu* durch *vīpulam* vertreten ist), entspricht, wie schon Fausböll in Dhp.² gesehen hat, genau vielmehr Thag. 884 c + d und S. Bd. I S. 25, Devatā-Samyutta 4, 6 G. 4 c + d; und M. Bd. II S. 105 (Aṅgulimālasutta) c + d der drittletzten G. hat zwar im Text *vīpulam* wie Dhp., aber als v. l. B^m *paramam*. Zu d vgl. auch S. Bd. I S. 166, Brāhmaṇa-Samyutta 1, 7 G. 3 e *pappoti paramam suddhiṃ*.

Das größte der drei neben A¹ abgebildeten Fragmente ist von Lüders mit S. Bd. I S. 22, Devatā-S. 4, 4 G. 3 b + c identifiziert worden; es entspricht aber außerdem A. VI, LXIII (Bd. III S. 411) G., b + c u. K. V. VIII, 4 G. d + e.

A² 2 b auch = S. N. 942 b.

A² 3 auch = M. Bd. II S. 104 (Aṅgulimālasutta) G. 1; c + d auch = Dhp. G. 382 c + d, Thag. 548 e + f und P. I, 3, 13 e + f (Siames. Tripitaka II, Bd. 20 S. 200).

A² 4 u. 6 auch = S. Bd. I S. 157, Brahmasamyutta 2, 4, 23; K. V. II, 5, 22 (Bd. I S. 203) G. 1 + 2; Manorathapūraṇī singhales. Ausg. S. 23 G. 1 + 2; A² 4 a + b auch = Asl. § 349 (S. 146, Z. 1); c + d auch fast ganz = Thag. 1147 c + d und 1149 c + d. A² 6 d auch = Dhp. G. 376 d und Thag. 84 d.

A² 7 a + b auch = J. 409 G. 7 a + b, J. 475 G. 12 a + b, J. 516 G. 44 a + b, Thag. 402 a + b, P. V. II, 7, 16 a + b; a auch = J. 516 G. 19 e; b auch = Thag. 255 b, J. 514 G. 6 b, J. 541 G. 20 b, J. 547 G. 659 b.

A² 8 b *apramadarata sada* vgl. It. 45, G. 2 a *Appamādaratā santā*. A² 8 c *bhavetha kusala dhama* vgl. Thag. 83 c *bhāvehi kusalam dhammam* und Thig. 9 c *bhāvehi kusale dhamme*; A² 8 c + d *bh^o k^o dh^o yokachemasa pra[ṭi]a* vgl. Thig. 8 c + d *bhāvehi kusale dhamme yogakkhemassa pattiyā*, A. IV, XXXVII, 6 G. 2 c + d und J. 156 G. 2 c + d *bhāvayaṃ kusalam dhammaṃ yogakkhemassa pattiyā* und J. 55 G., c + d und J. 56 G., c + d *bhāveti kusalam dhammam y^o p^o*; A² 8 d auch = Thag. 171 b, Thig. 211 d, v. l. von It. 107 G. 1 d.

Fragm. von A², ergänzt durch ein Fragn. von A¹ (wie Lüders erkannt hat), aber mit *venaati* statt Lüders' *veneati* zu lesen, also im ganzen *p. r. sāsa kamo cīhatu c. loke athatha dhīra ve(?) naati cha . .* auch = A. VI, LXIII, 3 G., c + d + e (Bd. III S. 411) und K. V. VIII, 4, 3 G., d + e + f. Die letzten Worte des Fragn. von A², *sabrayano pratismato* außer = S. N. 413 d¹⁾ auch = D. XXI, 2, 8 G. 3 d, S. XXII, 95 G. 6 d (Bd. III S. 143), Thag. 20 d, 59 d, 196 d, 607 d, 1002 d, 1058 b, It. 17 G., d.

1) Bei Senart Druckfehler 425.

A³ 1 + 2 + 3 auch = K. V. XVI, 4, 5 G. 1-3. Zu b aller drei G.'s vgl. außerdem Thag. 675 d, 717 b, Mahānidessa (Siames. Tripiṭaka II, Bd. 18 S. 416) XV G. 60 b.

A³ 4 auch = K. V. XX, 5, 2 G.

A³ 6 auch = Nidānakathā G. 292 (J. Bd. I S. 90). a auch = Mil. S. 213 a, der dort wiederholt zitierten Zeile. c + d auch = J. 384 G. 1 c + d. d auch sonst noch häufiger im Pāli-Kanon.

A³ 7 b auch = J. 243, Schluß-Udāna, G. 2 d, J. 494 G. 13 d, J. 541 G. 16 b, V. V. LII G. 17 d und 21 f, Thag. 631 b, Kh. P. VIII, 6 b. c + d *divu karoti medhavi ya jara nabhimardati* vgl. auch J. 460 G. 3 c + d *dīpañ ca kātum icchāmi yaṃ jarā nābhikīrati*, das wenigstens mit *jarā* besser entspricht als Dhp. 25 d *yaṃ ogho nābhikīrati*.

A³ 10 d *dhamu kaena phaṣai* vgl. auch J. 529 G. 9 d *dhammam kāyena phassayaṃ* (v. l. C³ *pa-*, B⁴ *pu-*, B⁵ *phu-*), so daß also *phaṣai*, was auch an sich wahrscheinlicher wäre, wohl vielmehr zu *sprś* als zu *paśy* oder gar zu *bhāṣ* (Senart) gehört, im Gegensatz zu Dhp. 259 d *dh^o k^o passati*. Die Tatsächlichkeit der Vertretung von *rś* oder *rś* durch *ṣ* wird belegt durch *phuṣamu* B. 25 und *summaṣati* B 13.

A³ 14 auch = M. Bd. II S. 105, G. 9 (Sutta 86) und S. Bd. I S. 25, d. i. Devatā-S. 4, 6 G. 3.

A³ 16 auch = Mil. S. 387 G. 2.

A³ 17 c auch = S. Bd. I S. 87, d. i. Kosala-S. 2, 7, 6 G. 2 a, A. V, XLIII G. 1 e (Bd. III S. 48), It. 23 G. 1 a.

A⁴ 3 b *gī(?)hi parvaitasa va* vgl. Dhp. G. 74 b *gīhi pabbajitā ubho*; d auch = Dhp. G. 32 d, A. IV, 37, 6 G. 3 d (Bd. II S. 40), VI, XXXII G., f und XXXIII G., f (Bd. III S. 331), It. 45 G. 2 d.

A⁴ 7 d auch = Dhp. G. 293 b und Thag. 636 b, vgl. auch Thag. 468 d.

A⁴ 8 c + d vgl. auch S. Bd. I S. 208, d. i. Yakkha-S. 4, 3 G. 2 a + b.

A⁴ 9 c + d auch = S. Bd. I S. 48, d. i. Devaputta-S. 6, 3 G., c + d.

Von Fragm. A. I der Zeilenanfang 1 auch = J. I S. 400, 3. der vom Komm. zitierten G.s, a; Zeilenanfang 3 auch = ebda., 4. zit. G., a, und J. 321 G. 3 a und Dhp. A. S. 232 G. 2 a; Zeilenanfang 4 auch J. I S. 400, 5. der zit. G.s, a.

Fragm. A. VIII auch = a + b der 6. in J. I S. 400 vom Komm. zitierten Gāthās.

B 1 vgl. auch S. N. 643 und Manorathapūraṇi singhal. Ausg. S. 164 G.; B 1 c *budhu atimasarira* = A. III, 58 G. 3 c (Bd. I S. 165) *buddham antimasariraṃ*; B 1 ff. d noch oft im Pāli-Kanon.

B 3 auch = S. N. 636 und Dhp. A. singhales. Ausg. S. 314; B 3 a auch = Dhp. G. 267 a und S., Brāhmaṇa-Saṃyutta, 2, 10, 4 G. 2 a (Bd. I S. 182).

B 5 a + b vgl. auch S. N. 1105 a + b und Cūlanidessa XIV

G. 1 a + b und G. 7 a + b, Siames. Ausg. des Tripiṭaka II, Bd. 19 S. 153 und 156; B 5 b auch = A. IV, 35, 6 G. 2 d (Bd. II S. 37) und Thig. 334 d; und B 5 d vgl. A. a. a. O., e.

B 6 größtenteils auch = S. N. 627; zu a + b vgl. auch S., Vaṅṅisathera-S. 6, 6 G. 1 a + b (Bd. I S. 190) und Thag. 1231 a + b; B 6 c *utamū pravara vira* vgl. B. XVIII, 26 a *uttamam pavaram seṭṭham*.

B 7 auch = S. XXI (Bhikkhu-S.) 11 G. 2 (Bd. II S. 284); B 7 a + b auch = S. I (Devatā-S.) 3, 6 G. 2 c + d (Bd. I S. 15), und S. II (Devaputta-S.) 1, 4 G. 2 c + d (Bd. I S. 47).

B 8 *kaena savruto bhikkhu atha vāyā s. v. to manena savruto bhikkhu sarva drugatiyo jahi*

vgl. Dhp. G. 234 *kāyena samvutā dhīrā atho vācāya samvutā manasā samvutā dhīrā te ve suparisamvutā*.

Zu B 8 a vgl. auch Dhp. G. 231 b *kāyena samvuto siyā*; zu B 8 c vgl. Dhp. G. 233 b *manasā samvuto siyā*; B 8 d und B 9 f + unmittelbar vorangehendes *bhikkhu* = A. III, 33, 2 G. 2, letztes Wort von c, + d und Ud. IV, 2 G. 2, letztes Wort von e, + f *bhikkhu sabbā duggatiyo jaha*.

B 9 f s. zu B 8 d.

B 10 c + d auch = Thag. 981 c + d; B 10 c vgl. auch D. XVI, 3, 10 G., c, S. LI, 10, 17 G., c (Bd. V S. 263), A. VIII, LXX, 9 G., c (Bd. IV S. 312), Ud. VI, 1 G., c.

B 11 b + c + d auch J. 269 G. 3 b + c + d (Bd. II S. 350); B 11 b auch = S. N. 850 c, Thag. 1006 b und 1007 b, und vgl. Thig. 281 b.

B 12 b (= B 14 b) auch = Mahāvagga V, 1, 27 G. 3 b (Vin. Bd. I S. 185), A. VI, LV G. 3 b (Bd. III S. 378), Ud. IV, 9 G. 2 b; B 12 d (= B 14 d und 15 d) auch = S. V (Bhikkhunī-S.), 2, 6 G. 1 d, Thag. 398 d, 1071 d, Thig. 61 d.

B 13 letztes Wort von a *sammaṣati* + b vgl. auch Thag. 23 letztes Wort von c *sammasanto* + d; B 13 b auch = A. IV, 12 G. 2 d (Bd. II S. 15), Thag. 23 d, Thig. 96 b.

B 16 d vgl. auch S. N. 822 d.

B 17 d auch = D. XIV, 3, 28 G. 3 b, Dhp. G. 185 b, Ud. IV, 6 b, Smp., Colombo-Ausg. I S. 93 G. 3 b.

B 18 a vgl. auch S. N. 338 a; a + b vgl. auch Thag. 249 c + d, wo *bhājeyya* dem *bhāyeya* des Ms. sogar näher entspricht als das *bhājassu* von Dhp. G. 375 e; B 18 b vgl. auch Dhp. G. 366 d.

B 20 d vgl. auch Thag. 102 d.

B 22 a *kamaramu kama(?)ratu*¹⁾ vielleicht zu vgl. It. 79 G. 1 a *kammārāmo bhassarato*; B 22 d *sadhama parihayati* = A. VII, XXVII-XXX G. 4 d (Bd. IV S. 26 u. 27).

1) *kama-* dieses zweiten Wortes scheint mir aber bedenklich, wenn nicht unwahrscheinlich.

B 23 a auch = S. N. 327 a; b auch = Thag. 747 b; d auch = A. VII, a. a. O. G. 8 d.

B 25 b auch = S. V (Bhikkhuni-S.), 7, 5 G. 3 b (Bd. I S. 133) und Thig. 201 b; B 25 d vgl. oben zu A¹ 6 b.

B 27 b *vatava brahmāyāva* vielmehr = J. 523 G. 3 b und J. 543 G. 51 b *vataṅṅā brahmacariyāva* (als Dhp. G. 267 b *bāhetvā brahmacariyāva*); B 27 d vgl. auch Dhp. G. 367 d.

B 28 b auch = Dhp. G. 381 b und Manorathapūraṇī, singhal. Ausg. S. 153 G., b.

B 29 b + z. T. c + d auch = Dhp. G. 381 b + z. T. c + d. B 29 c + d *paṭivijhu pada sata sagharavoṣamu suha* vielmehr zu vgl. mit Thig. 182 c + d *paṭivijjhīṃ padaṃ santāṃ saṅkhārūpasamaṃ sukhāṃ*, und c mit Thig. 189 c *paṭivijjhīṃ padaṃ santāṃ*; die zwei letzten Worte von c, + d auch = Thag. 11, die zwei letzten Worte von c, + d.

B 30, die zwei letzten Worte von c, + d *pada sata akavuruṣasevīla* = Thig. 189 z. T. c, + d . . *padaṃ santāṃ akāpurisa-sevītaṃ*, und d auch = Thag. 649 d.

B 31 a + c auch = Thag. 11 a + c; c auch = Dhp. G. 368 c; d vgl. (außer Thig. 196 d) auch Thig. 55 b und S. X (Yakkha-S.), 9, 3 G. 2 b (Bd. I S. 212).

B 32 auch = A. IV, 37, 6 G. 3 (Bd. II S. 40); c + d auch = A. VI, XXXII und XXXIII G. c, + d (Bd. III S. 331); d auch = S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 4 d.

B 33 c (d. i. Fragm. B XII)¹⁾ auch = A. VI, XLIII G. 11 a (Bd. III S. 347) und Thag. 699 a.

B 36 *kodhana akitaṅṅa i drohīni i(?) . i(?) . e(?)*
b(?) ramayīya cara bhikkh[u] sāsaṅṅi

vgl. J. 63 G.

kodhanā akataṅṅū ca piṣunā ca vibhedikā
brahmacariyaṃ cara bhikkhu, so sukhaṃ na viḥāsi.

piṣuṅṅa und *drohīni* sind ziemlich synonym. Vgl. J. 518 G. 38 b *dūbhī ca piṣuṅṅo c'asi*. B 36 d vgl. B 28 b und 29 b.

B 37 auch = S. I (Devatā-S.) 1, 5 G. 2 (Bd. I S. 3), Thag. 15 und 633.

B 38 a auch = S. N. 1100 a und Cūlaniddesa (Ausg. des Siames. Tripitaka II Bd. 19 S. 144 und 145) XII G. 10 a = G. 11 a; B 38 a + b + c auch = Mahāniddesa XV G. 51 und 56 a + b + c (Siames. Trip. II Bd. 18); c auch = S. N. 861 b.

B 39 auch = K. V. A. IV, 1 G. (JPTS. 1889 S. 73); c auch = S. N. 35 a (= Cūlaniddesa XVIII G. 1 a und G. 5 a, a. a. O. S. 239), S. N. 394 c, J. 505 G. 26 c, J. 522 G. 36 c; d auch = Ud. III, 6 d.

1) Nach Lüders, a. a. O., S. 477.

B 43 (Lüders 41) auch = Smp., Colombo-Ausg. II, S. 16 G. Übrigens dürfte die Lücke in B 43 b z. T. durch Fragm. B XV *visa* = *visaṃ* der Pāli-G. zu ergänzen sein.

B 51 (Lüders 50) d auch = Thag. 399 d.

B 53 (Lüders 52) d auch = Asl. 742 G. (S. 364).

B 54 (Lüders 53) d auch = Ud. VII, 4 f.

C^{ro} 8 d auch = A. VI, XLIII G. 12 d (Bd. III S. 347) und J. 539 G. 40 b; vgl. auch J. 539 G. 43 b, V. V. XXXVIII, 3 d, 6 b, P. V. II, 12, 1 d.

C^{ro} 4 d auch A. V, XXXI, 10 G. 4 b (Bd. III S. 34), Thag. 368 b, 650 b, P. V. I, 10, 4 d.

C^{ro} 9 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 172 und Par. Dīp. V S. 102.

C^{ro} 17 auch Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 97 G. 20; C^{ro} 17 a (= 18 a u. 19 a) auch = S. XLVIII (Indriya-S.) 41 G. 2 a (Bd. V S. 217) und Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 219 G. a; C^{ro} 17 b auch = It. 34 G. 1 b, Thag. 987 b, Mil. 396 b.

C^{ro} 18 auch = Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 181 G. 27, Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 545 G. 1, Par. Dīp. V S. 112 G. 3.

C^{ro} 19 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 219 G., Par. Dīp. V S. 96.

C^{ro} 20 b vgl. auch Thag. 219 b und Thig. 143 b; C^{ro} 20 d *divaratra atadrīto* vgl. A. IV, 37 G. 2 b (Bd. II S. 40) *ahorattam atandīto*.

C^{ro} 25 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 231 G. und Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 260 G. = Fausböll's Ausg.¹ S. 267; C^{ro} 25 a auch = A. V, XXXIX G. 4 c (Bd. III S. 44), VIII, LIV u. LV, 15 G. 2 a = LXXV, 2 G. 2 a = LXXVI, 10 G. 2 a (Bd. IV S. 285, 289, 322, 325); C^{ro} 25 c *yena yeneva vayati* vgl. A. VI, XLIII G. 11 c (Bd. III S. 347) *yena yen'eva gacchati* (gegenüber dem *yam yam padesaṃ bhajati* der im übrigen verwandtesten, von Senart verglichenen, G. Dhp. 303 c).

C^{ro} 26 b *pavani kamani sa[maya]ra* vgl. b der im Komm. von J. 522 (Bd. V S. 147) zitierten G. *pāpāni kammāni samācaranti*.

C^{ro} 28 a + b auch = Ap. Cap. 489 G. 10 a + b (ed. E. Müller, Gurupūjākāumudī S. 56) und vgl. Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 31 G. 2 c + d; C^{ro} 28 a auch = Thag. 583 c; C^{ro} 28 c + d auch = J. 55 G., e + f, J. 56 G., e + f, J. 156 G. 2 e + f, Dhp. A. singhales. Ausg. S. 272 G. 2 e + f.

C^{ro} 29. Hier ist außer dem Schluß die ganze Zeile weggebrochen; den Schluß der ersten und den Anfang der zweiten Gāthā-Hälfte hat Senart durch Fragm. C I^{ro}, Z. 3 ergänzt: *v. s. t. sudhasa suyī*. Zwischen diesem und dem in C^{ro} 29 erhaltenen Schluß aber klafft noch eine Lücke, es fehlt noch fast die ganze erste Gāthā-Hälfte, und natürlich ist die Gāthā auch noch nicht verifiziert. Die erste Gāthā-Hälfte ist zu ergänzen durch Fragm. C X^{ro}, das Senart gelesen hat *sudhasa hisadaṣi gu sudhasa posa-*

rudra. Da die Fragmente nicht abgebildet sind, was außerordentlich zu bedauern ist, lassen sich Korrekturvorschläge nur mit Vorbehalt machen. Das aber läßt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß das von Senart als *śi* gelesene Zeichen vielmehr *phi* bedeutet. Vgl. Bühler's Schrifttafel I, Kolumne VI, Zeichen 34 mit 26. Im letzten Worte steckt das Äquivalent für Pāli *uposatha*, sei es mit *u*^o vorn, in welchem Falle wohl *sudhasupo*^o herzustellen sein dürfte, sei es *posadha* entsprechend dem nordbuddhistischen *poṣadha*. Die Endsilbe *dho* des Nominativs läßt sich hinter dem *ru* Senart's vermuten, beide Silben können in der Schrift dieses Ms. ziemlich ähnlich geraten. Ob dann die restierenden Zeichen dieses Fragments (Senart *dra*) und die sich anschließenden drei ersten von Fragm. C I, Z. 3 v. s. *t* (nach Senart's Lesung) als *sada* oder was sonst gelesen werden können, entzieht sich meiner Einsicht. Aber abgesehen vom Schluß scheint mir der Text der ersten Gāthā-Hälfte sicher zu stehen: *sudhasa hi sada phigu sudhasa(?) posadh[o sada]*. *phigu* steht nach paläographischen und Lautgesetzen für *pheggu* (Skr. *phalgu*). Den Schluß der Zeile C^o 29 hat Senart gelesen ? *sa samojakavata*, aber das als *ka* interpretierte Zeichen ist zweifellos *ti*. *samajati* ist Pāli *sampajjate* wie in C^o 41. Die ganze zweite Gāthā-Hälfte ist also herzustellen *sudhasa suyi[kamasa . . .]sa¹ samajati vata*. Im ganzen, wenn auch vielleicht nicht in allen Einzelheiten, entspricht M., Sutta 7 G. 3 c bis f (Bd. I S. 39)

*suddhassa ve sadā phaggu, suddhass' uposatho sadā,
suddhassa sucikammaṣṣa sadā sampajjate vatam.*

C^o 30 auch = Nidānakathā G. 293 (J. I S. 90); c + d auch = J. 384 G. 1 c + d; d auch = Dhp. G. 410 b, S. I (Devatā-S.), 4, 2, 4 G. 1 f und I, 5, 3 G. 2 d (Bd. I S. 18 und 32), A. VIII, XV G. 2 d (Bd. IV S. 195), It. 40 G. 1 b, S. N. 634 b, J. 269 G. 1 d, J. 330 G. 4 d.

C^o 31 auch = Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 107 G. 1 (= Fausböll's Ausg.¹ S. 170); zu C^o 31 c *ativaka ti* vgl. auch Ind. Spr.² Nr. 152 a u. 153 a *ativādāms titikseta*.

C^o 32 b (Fragm. C V) wird vielmehr zu lesen sein als *malua va vitata vani* (statt Senart's *m^o vavi lata vani*), weil S. X (Yakkha-S.), 3, 12 G. 2 d (Bd. I S. 207) und S. N. 272 d *māhuvā va vitatā vane* entspricht.

Von C^o 37 ist alles bis auf ein kleines Stück am Zeilenanfang abgebrochen. Ich glaube, an den Anfang der zweiten Gāthā-Hälfte ist das Fragm. C XXXIV^o zu setzen, freilich korrigiert zu *sutu ga* . . . statt Senart's *suruga* . . ., was bei der Ähnlichkeit der Zeichen für *t* und *r* ja keine Bedenken hat²). Dieses *sutu ga* . . .

1) Die Ergänzung *kamasa* vermutete schon Senart.

2) So vielleicht auch *karu* statt des zu erwartenden *katu* (= Pāli *kātum*) in C^o 39 b (Fragm. C XXVII^o) verlesen?

reflektiert das *suttam gāmaṇ* der schon von Senart mit C^o in Parallele gesetzten G. 287 des Dhp. Übrigens ist C^o 37 außer Dhp. 287 auch = Manorathapūr. singhales. Ausg. S. 227 G. 1, Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 346 G., Par. Dīp. V S. 175 G. 2.

Um die richtige Lesung von C^o 38 haben sich Senart (a. a. O. S. 279 und 546 fg.) und Lüders verdient gemacht. Ich möchte nur ihr erstes Wort *pure* korrigieren. *pubbe* würde die Pāli-Form sein, die, nach sehr zahlreichen Analogieen zu schließen, hier erscheinen würde. Dem entspricht aber im Dialekt des Ms. Dutr. de Rh. *puve* (vgl. C^o 39 und A² 3), und so steht ja auch ganz deutlich da, und Senart hatte an ersterem Ort richtig so gelesen.

C^o 39 a + b auch = J. 71 G., a + b und Dhp. A. Colombo-Ausg. S. 534 G. 2 a + b.

C^o 40 auch = S. II (Devaputta-S.), 1, 8, 2, G. 3 (Bd. I S. 49); d auch = S. II, 3, 2 G. 3 b (Bd. I S. 57) und sonst.

C^o 40 A. Zwischen C^o 40 und C^o 41 sind zwei Zeilen verloren gegangen, von deren Antängen nur noch einige Buchstaben Spuren vorhanden sind. Auch Senart a. a. O. S. 280/1 hat das bemerkt. Es kommt nun darauf an, ob C^o 41, von der auch nur etwas weniger als die erste Hälfte noch vorliegt, eine volle oder nur eine halbe Schriftzeile enthielt. Im letzteren Falle wäre die vorhergehende Zeile, die zweite der ausgefallenen, mit ihr zu einer Gāthā von 6 Pādas zusammennzunehmen und zwischen C^o 40 und C^o 41 würde nur eine Gāthā fehlen. Andernfalls fehlen entweder zwei Gāthās oder es fehlt eine Gāthā von sechs Pādas. Danach richtet sich dann die Einrangierung des in Betracht kommenden Fragmentes. Nach meiner Meinung gehört nämlich das Fragment C. XXVIII^o *yati unadana pra* . . . in diese Lücke, je nach Umständen entweder in die erste oder in die zweite der fehlenden Zeilen. Der Splitter . . . *yati* wird zu *kiyati*¹), *kariyati* oder dergleichen, Passiv von *kr*, zu ergänzen sein. Den Worten des Fragmentes entsprechen in Dhp. G. 292 c + d die Worte *kayirati unnaḷānaṇ pamattānaṇ* und der ganzen durch das Fragment repräsentierten Gāthā wird also Dhp. G. 292 entweder direkt entsprechen oder zugrunde liegen, falls die Kharoṣṭhī-G. vielleicht zu einer von sechs Pādas ausgearbeitet war. Die Gründe, aus denen ich glaube, daß dieses Fragment und diese Gāthā vor C^o 41 gehört, sind folgende: Das noch vorhandene Stück am Anfang von C^o 41 enthält die Worte *asava teṣa vadhati*, und C^o 40 redet von Handlungen (*akita, kita, sukita* etc.). Zwischen beiden ist eine überleitende Gāthā zu vermuten (vgl. darüber unten Abschnitt 2). Eine solche ist die G. Dhp. 292

*yam hi kiccāṇ tad apaviddham akiccaṇ pana kayirati
unnaḷānaṇ pamattānaṇ teṣaṇ vadḍhanti āsava²).*

1) Vgl. *miyati* A³ 12 von *mī*.

2) Übrigens auch = Tbag. 635.

Und da außerdem die benachbarten Zeilen C^o 42 + 43 die G. 293 des Dhp. enthalten, so darf man als annähernd sicher annehmen, daß in einer der ausgefallenen Zeilen, wahrscheinlich der ersten, die Kharoṣṭhī-Version von Dhp. 292 stand. Dieselbe zog dann eine weitere G. nach sich, C^o 41, weil diese die verwandte Wendung *asava teṣa vadhati* enthielt. Sie scheint eine Umarbeitung von Dhp. G. 253 zu sein.

Von C^o 1 hat Senart nichts als *ra athu* , notdürftig kann man vor dem *ra* noch ein *ja* und auf dem *r* ein *e*, also *jare athu* erkennen. Die zwei Worte sind die einzigen Überbleibsel von S. XLVIII (Indriya-S.), 41

G. 1 *dhītaṃ jammī jare atthu dubbāṇakaraṇī jare*
tāva manoramam vimbam jarāya abhīmadāṭṭam

C^o 2 *yo vi varṣasata jivi so vi mucuparāyaṇo*
na kajī¹⁾ pari

ist S. a. a. O. G. 2

yo pi vassasataṃ jive so pi maccuparāyaṇo
na kiñci parivajjeti sabbam evābhīmadāṭṭi.

c + d auch = S. III (Kosala-S.), 3, 5, 15 G. 2 c + d (Bd. I S. 102).

C^o 3 b auch = It. 43 G. 1 d.

C^o 4 auch = der in der Einleitung von J. 512 (Bd. V S. 11) zitierten G.; C^o 4 c auch zu vgl. Cullavagga XII, 1, 3 G. 5 a (Vin. II S. 296) und A. IV, 50, 3 G. 5 a (Bd. II S. 54).

C^o 5 (ergänzt durch Fragm. C XVIII^{vo})

yam eva padhama rati gabhi vasati manavo
aviṣhāt[o]²⁾ ti so gachu na nivatati³⁾.

ist = J. 510 G. 1

yam ekarattim paṭhamam gabbhe vasati mānavo
abbh' utthito va sayati sa gaccham na nivattati.

Die J.-Gāthā gehört leider zu denjenigen, die, aus ihrem ehemaligen Zusammenhange gerissen, nicht ganz verständlich sind und die auch der Prosa-Verfasser nicht verstand. Der Kommentator erklärt *abbh'* als *abbho* = Wolke. Auf jeden Fall wird wohl *avi* des Ms. Nichts damit zu tun haben und ohne Rücksicht darauf gedeutet werden müssen. *aviṣhito* ist *a-viṣhītaḥ*. Der Sinn scheint zu sein: „Selbst in der ersten Nacht, die der Mensch im Mutterleibe wohnt, ruht er nicht

1) So zu lesen statt Senart's *bhaje*.

2) Lüders a. a. O. S. 488 ergänzt diese Lücke durch Fragm. C. XXXVIII . . . *rasa ṣaga* . . und liest also *avi thīrasa ṣagati*. Damit ist er sicherlich auf falscher Fährte. Das *t* von *aviṣhito* ist ganz deutlich und auch von dem *o* ist wohl noch ein Rest zu erkennen. Das Fragm. C. XXXVIII gehört vielmehr zu C^o 42.

3) Dieses Stück von . . . *ti* bis *-ti* = Fragm. C. XVIII^{vo}.

fest (d. h. entwicklungslos), sondern ist in Bewegung und hält darin nicht inne“.

C^o 7 a + b ist zu lesen

ye vruḍha ye ya dahara ye ca majjhima poruṣa

(statt Senart's und Lüders' *ye hu dhayeyu d^o* etc.). Das angebliche Zeichen *hu* ist genau dasselbe Zeichen wie das für *vru* von *savruto* in B 8. Es entspricht dieser Gāthā-Hälfte Jāt. 547 G. 143 a + b und G. 642 a + b

ye (642 ye ca) vuddhā ye ca daharā ye ca majjhimaporisā.

Die folgende Halbgāthā des Ms., von der nur einige Buchstaben am Anfang erhalten sind, ist vorläufig nicht aufzufinden.

≡ C^o 8 vgl. auch Mahāniddeśa VI, 13 (Siames. Ausg. des Trip. II Bd. 18).

C^o 9 c (d. i. Fragm. C. XV^{vo} Z. 2) auch = S. III (Kosala-S.), 3, 5, 15 G. 1 e⁻ (Bd. I S. 102).

C^o 11 a *emam eva manus* . . . entspricht wohl S. XXI (Bhikkhu-S.), 6, 6 G. 2 a, A. III, 57, 2 G. 3 c (Bd. I S. 162), IV, 70, 2 G. 4 c (Bd. II S. 76), J. 334 G. 2 a und G. 4 a, J. 366 G. 4 a *evam eva manussesu* und J. 202 G. 2 a, J. 241 G. 2 a, J. 400 G. 10 a, J. 487 G. 15 a, J. 527 G. 49 a, G. 51 a, J. 528 G. 46 a, G. 48 a *evam evam* (z. T. mit v. l. *eva manussesu*, und vgl. Ind. Spr.² Nr. 5103 a *evam eva manuṣyāṇām*).

C^o 12 auch = J. 538 G. 118.

C^o 15 a + b + 16 c + d auch = Manorathapūraṇī singhales. Ausg. S. 27, G.

C^o 17 a + b vgl. auch mit S. V (Bhikkhunī-S.), 4, 5 G. 2 a + b *iminā pūtikāyena bhīndanena* (v. l. SS. *bhīndarena pabhaṅgunā*, und C^o 18 a + b (d. i. Fragm. C. XIII^{vo}), von Senart gelesen *imīna pūtikaena vīlvarena* . . . , vielleicht in Wirklichkeit identisch mit der angeführten S.-Stelle.

C^o 17 f, 18 f, 19 f, 20 d auch = Thag. 989 d und 990 d, A. VI, XIV, 5 G. 1 d und 2 d, und XV, 4 G. 1 d und 2 d, Dhp. G. 23 d, Thig. 6 d, 9 d, It. 107 G. 1 d.

C^o 21 auch = J. 537 G. 42 und G. 76.

C^o 22 d vgl. auch Thig. 369 c.

C^o 24 a + d auch = M., Sutta 75 G. a + b (Bd. I S. 508).

C^o 25 c auch = A. VI, XLV, 3, drittletzte G., a, v. l. M. S. (Bd. III S. 354), vgl. auch S. N. 732 f.

C^o 30 a + b auch = S. IV (Māra-S.), 2, 8, 8 G. 2 a + b (Bd. I S. 114) und J. 539 G. 127 und 128 a + b.

C^o 31 c + d auch = Thag. 187 c + d; *saratacīla* von C^o 31 c (gegenüber dem *sārattaratā* von Thag. und Dhp. etc.) vgl. aber auch mit *sārattacitto* S. XXXV (Saḷāyatana-S.), 95, 14 wiederholt; C^o 31 d auch = S. N. 38 b.

C^o 32 c + d und 33 c + d vgl. auch J. 411 G. 7 c + d.

C^{vo} 33

ye ralkarata anuvata¹) sotu¹) saigata
eta b. ch. tvana parivrayati anavehino kamasuha prahai

ist von Senart mit Recht in Parallele gesetzt worden zu Dhp. G. 347

ye rāgarattānupatanti sotam
sayamkatam makkatako va jālam
etam pi chetvāna vajanti dhīrā,
anapekhino, sabbadukkham pahāya.

Aber viel genauer entspricht Par. Dīp. V S. 128 G. und Manora-
 thapūranī singhales. Ausg. S. 206 G.

ye rāgarattānupatanti sotam
sayamkatam makkatako va jālam
etam pi chetvāna paribbajanti
anapekkhino kāmasukham pahāya.

Auch Ap. zitiert in Par. Dīp. V S. 133/4 G. 70 ist fast vollständig
 gleich, das einzige abweichende Wort ist *etam* statt *etam*.

C^{vo} 37 a + b auch = J. 547 G. 368 c + d; c und d vgl. auch
 J. 435 G. 9 d und G. 8 d.

C^{vo} 40 c + d (einschließend *ra* des Fragm. C XXXV, Z. 2), in
 meiner Lesung²)

radhearo va camasa parikica wahana

+ C^{vo} 41 (einschließend Fragm. C XX^{vo} Z. 3 und Fragm. C
 XXXV Z. 3)

. . . jahati kamana ta ta samajati³) s. h.
sarva ca suhu ichia sarvakama paricai

entsprechen J. 467 G. 8 e + f und G. 9

rathakāro va camassa
parikantam⁴) upāhanam.
yam yam cajati (v. l. B^{at} jahati) kāmānam
tam tam sampajjate sukham,
sabbañ ce (v. l. B^d ca) sukham iccheyya
sabbe (v. l. B^d sabba) kāme pariccaye.

C^{vo} 40 d auch = J. 539 G. 115 b *parikantam upāhanam*.

C^{vo} 42 (einschließend Fragm. C XIX Z. 1) ist ferner in c zu
 ergänzen durch C XXXVIII *rasa saga*, das Lüders mit Unrecht
 in C^{vo} 5 gestellt hat. Wir erhalten so den Text

. nena yo atmano
verasaṣaga (??) so duha na parim

1) So doch ganz deutlich! Senart *sotu*.

2) Senart's Lesung *radhe arovacamasa p^o u^o*.

3) Senart *tada sa majati*.

4) Part. Praes. von *pari + kr̥t*, während *parikica* das Ms. Absolutiv davon ist.

Die entsprechende Gāthā ist Dhp. G. 291

paradukkhipadhānena yo attano sukham icchati
verasamsaggasamsattho verā so na pamuccati

(1. Ausg. u. v. l. C^o S^k der zweiten *parimuccati*). Zu C^{vo} 42 d
 ist aber auch zu vgl. Thag. 730 d und 731 d *so dukkhā na hi*
muccati und S. I (Devatā S.), 6, 6 G. 2 d *dukkhā na parimuccati*.

C^{vo} 43 c auch = Cullavagga VI, 4, 4 G. 2 c (Vin. Bd. II S. 156)
 und A. III, 34 G. 2 c (Bd. I S. 138).

C^{vo} 44 auch = S. VI (Brahma-S.), 2, 5, 6 (Bd. I S. 158) und
 XV (Anamatagga-S.), 20, 19 G. 2 (Bd. II S. 193), Thag. 1159, auch
 fast ganz = S. I, 2 G. 2 c bis f (Bd. I S. 6).

2. Über das Verhältnis der Anthologie des Ms. Dutr. de Rhins zum Pāli-Kanon.

Im folgenden nenne ich das im Ms. Dutr. de Rh. überlieferte
 Werk einfach die Anthologie. Wie verhält sich diese nun zum
 buddhistischen Kanon, zum süd- und zum nordbuddhistischen? Ist
 sie einfach eine Dialekt-Version eines Werkes eines der beiden?
 Und ist sie, wenn ein entsprechendes kanonisches Werk nachzuweisen
 sein sollte, diesem koordiniert (und stammverwandt?), oder älter
 (und dessen Vorlage?), oder jünger (und dessen Bearbeitung?)
 Ist sie eine Auslese aus mehr als einem Werke? Und in diesem
 Falle eine ohne jede Selbstständigkeit und ohne Prinzip, oder mit
 selbstständigen Zutaten und nach subjektiven Gesichtspunkten? Und
 spricht sie dafür oder dagegen, daß die kanonischen Werke uns in
 ihrer richtigen echten Form erhalten sind, und daß zur Zeit der
 Abfassung der Anthologie nur die in den beiden Kanones nieder-
 gelegten buddhistischen Literaturmassen vorhanden waren? Waren
 diese noch fluktuierende Massen ohne die feste kanonische Ab-
 grenzung oder schon fest eingehegt? Ergeben sich Aufklärungen
 über Alter und Berechtigung von Textvarianten? Es sind eine
 Menge solcher und noch anderer Fragen, die sich beim Studium
 der Anthologie erheben. Eine Reihe derselben wird vor der Hand
 noch zurückzustellen sein. Im besonderen schränke ich meine Er-
 örterungen dieses Mal auf den Pāli-Kanon ein. Und auch so werden
 sich noch nicht alle Probleme lösen lassen. Aber das Wenige, was
 sich vorläufig ausmachen ließ, will ich vortragen. Manche Fragen
 lassen sich deshalb noch nicht entscheiden oder nur bedingt be-
 antworten, weil die Petersburger Fragmente unseres Ms. noch immer
 nicht veröffentlicht sind. Es war nicht tunlich, darauf zu warten.
 Meine Arbeiten zur Kritik des Pāli-Kanons erfordern schon jetzt
 eine Stellungnahme zur Anthologie wenigstens in den Grenzen der
 Möglichkeit.

Senart hat seiner Abhandlung über das Ms. die Überschrift
 gegeben „Le Manuscrit Kharoṣṭhī du Dhammapada“ und nennt in

seiner Einleitung (JAs. 9, Sér. T. 12, S. 193) das Werk eine „Präkrit-Rezension des Dhammapada“. Auch Lüders spricht vom „Kharoṣṭhī-Manuskript des Dhammapada“. Es steht nun von vornherein fest, daß diese Bezeichnungswiese genau genommen nicht berechtigt ist, was ich übrigens für die beiden genannten Gelehrten kaum zu sagen brauche, denn sie selbst haben schon jeder eine Reihe Verse der Anthologie in anderen buddhistischen Werken aufgefunden, und manche Bemerkungen Senart's zu Einzelstellen des Ms. zeigen, daß er nicht daran dachte, das Dhammapada in der uns vorliegenden Form des Pāli-Kanons für die Quelle zu halten. Beide haben das Wort Dhammapada wohl mehr als Appellativ gebraucht — es bedeutet ja etwa „Sammlung von Worten der Wahrheit“ — nicht eigentlich als Name, und in diesem allgemeinen Sinne verwendet wohl auch Rhys Davids den Titel JRAS. 1899 S. 427: „The little work is an anthology, a Dhammapada, a collection of religious verses“. Aber auch zu diesem freien Gebrauche haben wir, wenn die Fernerstehenden nicht irregeführt werden sollen, nicht das Recht, da ein ganz bestimmtes Werk des Kanons diesen Titel als Eigennamen trägt. Ebenso sicher ist auf der anderen Seite, daß das Dhammapada in irgend einer Version, und zwar als literarisch fixiertes Werk, die Hauptquelle gewesen ist. Schon Senart hat gezeigt, daß das Dhammapada die meisten Entsprechungen zu den Gāthās der Anthologie hat. Das allein ist nun freilich noch kein Beweis, denn da auch das Dhammapada eine buddhistische Anthologie ist, könnte die Gleichheit der Tendenz ein überwiegendes Zusammentreffen in der Auswahl veranlaßt haben. Die Gāthās ganzer Gruppen entsprechen sich hier und da auch in der Reihenfolge. So A⁴ 4—9 = Dhp. 296—301. Aber das könnte daher kommen, daß in beide Werke zufällig die gleichen Komplexe aus ein und derselben Vorlage übergegangen wären. Ich möchte aber darauf hinweisen, daß der Anthologie-Verfasser ein Dhammapada mit eben der Vagga-Einteilung gekannt haben muß, die sich in unserem Dhammapada findet. In unseren Ms.-Stücken stoßen wir ab und zu auf die Angabe von Gāthā-Summen in Zahlzeichen. Diese geben die Verszahl des jedesmal voranstehenden Kapitels an. Über die Gesichtspunkte, nach denen die Kapitel abgeteilt sind, werde ich noch sprechen. Hier so viel: Einige dieser Kapitel decken sich im Prinzip mit Vaggas des Dhammapada. Das Blatt B enthält Z. 1—7 Verse über den wahren Brahmanen, Z. 8—54 solche über den Mönch (*bhikkhu*). Zwischen Z. 7 und 8 stehen Zeichen der Art, wie sie im Ms. das Ende eines Abschnittes zu bezeichnen pflegen, und am Ende der voranstehenden Z. 7 hat Senart die Zahl 50 gelesen. Das heißt augenscheinlich, nach Analogie anderer Fälle, wo neben der Zahl noch die Silbe *Ga*, d. h. *Gāthā*, steht, daß das voranstehende Kapitel 50 Gāthās enthielt. Da jede Zeile eine Gāthā zu enthalten pflegt (abgesehen manchmal von vereinzelt Gāthās mit 6 Pādas), so fehlen uns vom Anfang dieses Kapitels einige 40 Gāthās. Auch

im Dhammapada steht der *Bhikkhuvagga* und der *Brāhmaṇavagga* unmittelbar neben einander, nur in umgekehrter Reihenfolge, als *Vagga* 25 und 26. Der *Brāhmaṇavagga* enthält 41 Gāthās, ist also auch sehr umfangreich. Eine genaue Entsprechung in der Verszahl ist nicht nur nicht zu erwarten, sondern würde sogar ein Wahrscheinlichkeitsgrund gegen die Vaggaidentität sein, da die Ms.-Anthologie nie alle Gāthās eines *Vagga* aufnimmt und umgekehrt Verse von anderswo dazwischenfügt. Darüber später. — C^o 1—4 bilden die letzten vier Zeilen eines Kapitels, das (zufolge der Angabe in Z. 5) 15 Gāthās enthielt. 11 Gāthās fehlen also am Anfange. Da nun die vier vorhandenen Gāthās ausnahmslos solchen des 4. Dhp.-*Vagga* (*Pupphavagga*) entsprechen und die letzte Gāthā des Ms.-Kapitels (C^o 4) gerade der letzten des 4. Dhp.-*Vagga* (G. 59) entspricht, da auch auf beiden Seiten der Umfang des Kapitels ein verhältnismäßig geringer ist, so ist einige Wahrscheinlichkeit dafür, daß beide im Prinzip parallel sind. — Das nächste Kapitel des Ms. reicht von C^o 6 bis C^o 22 und entspricht¹⁾ dem 8. Dhp.-*Vagga* (*Sahassavagga*). — Einige weitere *Vagga*-Nachweise würden nicht schlagend sein, da in diesen Fällen das Verhältnis verwischt ist entweder durch den fragmentarischen Zustand des Ms. oder durch zu starke Mitaufnahme von Gāthās aus anderen Dhp.-*Vaggas*. Darüber später mehr.

Wenn man nicht künsteln will, wird man nicht an dem Schlusse vorüberkommen, daß irgend eine, nach allgemeiner Einrichtung und mindestens z. T. auch nach Reihenfolge und Wortlaut²⁾ der Gāthās, mit unserem Pāli-Dhp. übereinstimmende Dhp.-Version die Hauptvorlage des Anthologie-Verfassers gewesen ist.

Auf Abhängigkeit von einem literarisch festgelegten Dhammapada lassen dann ferner einige interessante Einzelheiten in der Verknüpfung der benachbarten Gāthās schließen. Über das Kompositionsprinzip werde ich unten noch ausführlicher handeln. Hier kommt es auf die Gruppe B 8—11 der Anthologie an. B 10 und 11, die Dhp. G. 362 und 363 entsprechen, handeln vom *saṇata* (d. i. Pāli *saññata*), B 9 vom *saṇama* (= Pāli *saññama*) und *saṇata*, wodurch B 9 natürlich eng mit B 10 + 11 verknüpft wird. Zwischen B 8, wozu das Dhp. in der Umgebung von 362 und 363 keine Parallele hat³⁾, und B 9 aber mangelt es an der genau gleichartigen Verknüpfung, denn B 8 redet nicht vom *saṇata* oder von *saṇama*, sondern vom *savvuta* (= Pāli *samvuta*). Nun hat aber die Dhp.-Gāthā 361 an Stelle der Worte *saṇamu* und *saṇato* von B 9 die Worte *saṃvaro* und *samvuto*, welche die vermißte Verbindung mit B 8 herstellen. Also ist es so gut wie sicher, daß der Anthologie-Verfasser hier eine Vorlage ausbeutete, die die Gāthā-

1) Außer *Mahāvastu* Bd. III, S. 434 f., was ja aber sekundär ist.

2) Abgesehen von der Dialektform.

3) Zu vergleichen ist vielmehr Dhp. 234.

Gruppe in der Form von Dhp. 361—363 enthielt, d. h. eben wohl eine Dhp.-Version, und daß er dann in B 9 den folgenden zwei Gāthās zu Liebe *sanvaro* und *saṃvuto* in *sañamu* und *sañato* abänderte. Umgekehrt ist *savutidriyo* (d. i. *saṃvutindriyo*) in B 10 b statt *sañnatuttamo* der parallelen Dhp.-G. 362 wohl Produkt der Assimilation an *saṃvuto* von Dhp. G. 361 (wofür B 9 wie gesagt *sañato* hat), was wiederum nur erklärlich ist, wenn dem Kompilator die Gāthās eben in dieser Verbindung geschrieben vorlagen. Etwas ganz Ähnliches s. unten in der Erörterung über das Brāhmaṇa-Kapitel, S. 496.

Außer den Kapiteln, die Pendants zu Dhp.-Vaggas bilden, gibt es nun auch welche, die es nicht tun, mindestens nicht in deutlicher oder auch nur wahrnehmbarer Weise. Diese sind zwar nicht zu verwerten zu einem Gegenbeweise gegen die Benutzung des Dhammapada, sie sind aber wichtig als Beweise einer gewissen Selbständigkeit, einer subjektiven Eigenart des Anthologie-Verfassers. Sie geben dem Werke einen persönlichen Charakter und entrücken es der Möglichkeit als einfache Version irgend eines kanonischen Werkes in Frage zu kommen. Die Gāthās dieser Kapitel sind nämlich deutlich nach einer leitenden Idee zusammengestellt. Die Blätter A¹ und A³ 6—17 + A² (in dieser Reihenfolge gehören die beiden letzteren zusammen) handeln über den *pramāda* und *apramāda*, die Lässigkeit und Wachsamkeit. A³ 6—17 + A² haben keine Kapitelunterschriften und gehören also auch redaktionell sicher zu einem Kapitel zusammen, wie sie dem Bruch nach aneinander passen. Die Bruchlinien am Ende von A² und am Anfang von A¹ passen nicht zusammen, und ihre Zusammengehörigkeit ist also nicht sicher, aber die Gleichheit des Themas verweist A¹ in die Nähe von A³ 6—17 + A². In Betracht kommen kann nur die Anfügung an das untere Ende von A², da das obere sich an A³ anschließt und das obere von A³ die letzten Gāthās eines vorangehenden Kapitels trägt. Da A¹ am Ende die Kapitelunterschrift *Ga* 25 zeigt, so dürfen alle drei Blattstücke zusammen, wenn wir sie als ein Kapitel ansehen wollen, höchstens 25 Gāthās enthalten. Das ist nun in der Tat der Fall. Die Zahl der vorhandenen Zeilen beträgt zwar 26, aber die Zeilen 10 und 11 von A³ bilden zusammen eine einzige Gāthā von 6 Pādas (= Dhp. G. 259). Nun ist ja freilich die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß am Ende von A² oder am Anfang von A¹ noch eine Zeile abgebrockelt ist, da, wie gesagt, die beiden Bruchlinien nicht direkt an einander passen. Aber auch ein solcher Überschuß ließe sich quitt machen dadurch, daß man die zwei Pādas von Z. A¹ 1 der vorangehenden ausgefallenen Gāthā angliederte und diese zu 6 Pādas annähme. Es spricht also alles in allem mehr für die Angliederung von A¹ an A³ + A² als dagegen. Dem Thema nach hätten wir dann freilich auch hier eine Entsprechung dieses einheitlichen Kapitels mit einem Dhp.-Vagga (Nr. 2, Appamādavagga) zu verzeichnen, aber

dieses Kapitel beginnt schon gleich mit Gāthās aus anderen Dhp.-Vaggas als dem Appamādavagga, und es ist durch Gāthās sonstiger Herkunft so sehr erweitert, daß die Abhängigkeit vom Dhp. hier sich nicht behaupten läßt. Über die Art der Durchführung des Themas im Einzelnen später.

Der Gesichtspunkt der Thema-Einheit für einzelne Kapitel ermöglicht es nun auch, dem Blattstück A⁴ seinen Platz anzuweisen, natürlich immer vorausgesetzt, daß die Petersburger Stücke solche Konstruktionen schließlich nicht unhaltbar machen. A⁴ 1 handelt vom Wege (*magu*). Dasselbe Thema haben die Gāthās 1—4 von A³, die, wie vorhin bemerkt, den allein uns vorliegenden Schluß eines Kapitels von 30 Gāthās bildeten. A⁴ geht also wohl A³ direkt oder indirekt voran und bildet mit A³ 1—4 ein Kapitel, das sein Thema dem Maggavagga des Dhp. (Nr. 20) verdankt. Freilich ist in der Anthologie die Behandlung dieses Themas unterbrochen durch eine Reihe Gāthās, von denen der größte Komplex (A⁴ 4—9) den Gāthās Dhp. 296—301 genau in derselben Reihenfolge entspricht. Diese Dhp.-Gāthās gehören dem nächsten, 21. Vagga (Pakiṇṇakavagga) an und sind also vielleicht schon wegen der Nachbarschaft beider Vaggas in der Anthologie zu einem Kapitel verschmolzen, so daß auch hierdurch die Abhängigkeit vom Dhp. wahrscheinlich werden würde. Es lag aber auch noch ein anderer Grund zur Einfügung von Dhp. 296—301 als A⁴ 4—9 vor. Darüber unten mehr.

Aus einigen der A-Fragmente, die vom *citta* (*citta*) handeln (Z. 1—4 von A I und A VIII) und Dhp. G. 37, 34, 38, 39 und 33 reflektieren, ist vielleicht auf das ehemalige Vorhandensein eines *citta*-Kapitels zu schließen, das dem *Cittavagga* des Dhp. (Nr. 3) entsprach.

Nur durch Thema-Einheitlichkeit (*sīla*) wird das Kapitel C^o 24—33 zusammengehalten, denn die darin aufgenommenen Dhp.-Gāthās entstammen ebenso vielen verschiedenen Vaggas des Dhp., einige außerdem anderen Werken.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Kapitel C^o 35—43, das einzig Verbindende ist auch in ihm das Thema, hier das „Handeln“.

Das Thema des Kapitels C^o 1—22 ist die Hinfälligkeit des Lebens und des Leibes¹). Zwar bat der Jarāvagga des Dhp. (Nr. 11) wohl die Themawahl beeinflusst. In der Durchführung aber ist der Anthologie-Verfasser dann eigene Wege gegangen.

Das letzte Kapitel der Anthologie, C^o 24—44, behandelt das Thema *suha* (*sukha*) und *dukha* (*dukkha*). Der Einfluß des Themas

1) Am Anfang sind von diesem Kapitel 3 Gāthās verloren gegangen, da es nach der Angabe in C^o 23 eigentlich 25 Gāthās enthielt. Da aber am Anfang von C^o 11 Gāthās fehlen, ist es möglich, daß vom Anfang von C^o außer den 3 Gāthās des Kapitels von der Hinfälligkeit des Lebens noch ein ganzes anderes kleines Kapitel verloren gegangen ist oder in Petersburg ruht.

des 15. Dhp.-Vagga (Sukhavagga) ist auch hier zu vermuten, aber die Durchführung ist wiederum selbständig.

Das genügt schon zu dem für die Geschichte des Kanons wichtigen Nachweise, daß die Anthologie nicht einfach eine Kopie einer Dhammapada-Version ist. Deutlicher aber wird das noch, wenn wir nunmehr darauf eingehen zu untersuchen, nach welchen Prinzipien der Verfasser diejenigen Gāthās ausgewählt und angeknüpft hat, die nicht einem jeweilig parallelen Dhp.-Vagga entstammen. Folgen wir dabei nunmehr der oben festgestellten bzw. angenommenen Reihenfolge der Blätter und Kapitel.

Magga-Kapitel (A⁴ + A³ 1—4). Die erste Gāthā entspricht S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 2 *ujuko nāma so maggo . . .* Sie ist natürlich wegen des Wortes *magga* hier aufgenommen worden. Die beiden folgenden Gāthās handeln nicht mehr vom Wege, sondern vom Dhamma-Wagen, der ja auch schon in G. 2 mit vorkommt, sie sind mitgeschleppt worden, weil sie in der S.-Stelle mit G. 2 zusammenhängen. G. 3, also die erste der mitgeschleppten Gāthās, enthält das Wort *sati* (= Skr. *smṛti*): *hirī tassa apalambo saty assa parivāraṇam* = „die Schamhaftigkeit ist dessen Hemmschuh, die Sammlung sein Obergestell(?)“. Aus diesem Verse ist *sati* als Stichwort aufgegriffen worden, es erinnerte den Kompilator an die Gāthās mit *sati* im folgenden Vagga des ihm vorliegenden Dhammapada (= G.s 296—299 unseres Dhp.), die alle mit dem Worte *sati* enden: *yesaṃ divā ca ratto ca niccaṃ Buddha-gatā sati* (296) etc. An diese vier G.'s ihrerseits hängten sich wiederum die beiden folgenden (Dhp. 300 und 301) an, weil alle sechs die drei ersten Pādas gemeinsam haben:

*suppabuddham pabujjhanti sadā Gotamasāvakā
yesaṃ divā ca ratto ca . . .*

Mit A⁴ 9 (= Dhp. G. 301) ist dieses Blattstück zu Ende und es läßt sich deshalb nicht sagen, wie der Kompilator sich von da an weiterhalf. In den nächsten erhaltenen Gāthās, d. i. A³ 1—3, hat er jedenfalls den Weg zum Hauptthema schon zurückgefunden, denn diese enden *eṣo magu* (und *magu*) *viśodhīa*, = Dhp. G. 277—279, und die vierte, die letzte dieses Kapitels, die den „achtfachen Weg“ als den besten preist: *magana aṭṭhagio sēṭho* (Dhp. G. 273, erste Gāthā des Maggavagga), ist durch das gemeinsame Stichwort *cachuma* resp. *cakhuma* (Dhp. 273 *cakkhumā*) mit der dritten verknüpft.

Appamāda-Kapitel (A³ 6—17 + A² + A¹). Die erste Gāthā, A³ 6 = Dhp. G. 168 (also nicht aus dem Appamādavagga), ist hierhergesetzt wegen des darin enthaltenen *na pramaḷeja* (= *na ppamajjeyya*). A³ 7 = Dhp. G. 25 gehört einmal wegen *apramadena* (= *appamādena*) in unser Kapitel, aber der eigentliche Grund zur Anknüpfung gerade an dieser Stelle ist das Wort *uṭṭhānena* (= *uṭṭhānen'*), denn das war das Stichwort, das dem Kompilator ins Gedächtnis gerufen wurde durch *uṭṭhā* von A³ 6 (= Dhp. 168

32*

uṭṭhāthe). A³ 8 = Dhp. G. 24 schließt sich dann aus drei Gründen naturgemäß an: wegen der Nachbarschaft im Dhp. und wegen der darin auftretenden Worte *apramatasa* und *uṭṭhānamato* (= Dhp. *appamatassa* und *uṭṭhānavato*). A³ 9 = Dhp. G. 280 würde an sich im Appamāda-Kapitel unverständlich sein, nur das Stichwort *uṭṭhāne* (Dhp. *uṭṭhāna-*) erklärt ihre Anwesenheit. A³ 10 + 11 = Dhp. G. 259 folgt dann, weil sie *na pramajati* (*na ppamajjati*) enthält. Alle folgenden, A³ 12—17 = Dhp. G. 21, 22, 26, 29, 28, 30, gehören dem Appamādavagga des Dhp. an, sind, wie man sieht, benachbart und handeln alle vom *appamāda*, sind also dreifach legitimiert. Das Bruchstück A² 1 ergänzt die fragmentarische Gāthā A³ 17. A² 2 = Dhp. 167 schließt sich wegen *pramadena* (*pamādena*) an. A² 4 gehört, da von *appamāda* nichts darü steht, an sich nicht hierher und ist nur durch A² 6 mitgeschleppt worden, s. zu A² 6. A² 5 und 6 = D. XVI, 3, 51 G. 2 + 3 (Bd. II S. 120f.) stehen wegen *appramata* und *apramatu* (*appamattā* und *appamatto*) hier. Nun findet sich A² 6 aber außerdem auch S. VI (Brahma-S.), 2, 4 G. 2, Thag. 257 etc., an diesen Stellen aber nicht mit derselben vorangehenden Gāthā wie in D., sondern mit der Gāthā *ārabbhatha* (bezw. *ārabbhatha*) *nikkhamatha . . .*, der A² 4 entspricht. Es ist also klar, daß A² 4 nur durch A² 6 mitgeschleppt ist. Weil nun aber auch aus D. a. a. O. ein Gāthā-Paar aufzunehmen war, so mußte das eine von beiden Paaren auseinandergerissen und die vorangehende Gāthā desselben um eine Gāthā von ihrer Partnerin getrennt werden. Dieser Fall ist sehr instruktiv für die Erkenntnis des Kompilations-Prozesses. — Die Gāthā A² 7 steht an ihrer Stelle wegen des Wortes *apramadarata* in c und A² 8 an der ihren wegen *pramada* in a und *apramadarata* in b; *sadhmi* (= *saddhamme*) in 7d und *dhama* in 8d sind weitere maßgebende Stichworte, die beide Gāthās aneinander und wahrscheinlich an das *dhama-viṇaī* von 6 angeknüpft haben. Woher aber 7 und 8 stammen, bzw. wie sie entstanden sind, ist eine andere Frage, die unten erörtert werden soll. Die sämtlichen sieben Gāthās von A¹, das wie gesagt wahrscheinlich hier anzuschließen ist, enthalten eins der Worte *apramada*, *apramata* (= *apramatta*), oder beide, resp. auch *pramada* und *apramata*, und bedürfen also keiner weiteren Erklärung ihres Erscheinens.

Brāhmaṇa-Kapitel (43 fehlende Gāthās vor B + B 1—B 7). B 1—6 sind durch den gemeinsamen letzten Pāda *tam aho* (und *ahu*) *bromi bramana* aneinander gekettet, 1—5 außerdem durch das gemeinsame Wort *budhu*. Zwischen B 5 und B 6 besteht noch ein latentes Band, das erst wahrnehmbar wird, wenn man die Vorlagen Dhp. G. 386 und 403 dazwischen schaltet. Der Fall liegt ganz analog dem oben S. 492f. erörterten von B 8 und B 9. Dhp. G. 386 und 403 haben nämlich die ganze zweite Zeile gleich: *uttamatthaṃ anuppattaṃ tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam*. Das war natürlich Grund genug, beide Gāthās nebeneinander zu stellen.

Als sie aber zusammenstanden, änderte der Kompilator im ersten Falle die erste Hälfte um in *budhu dasabaluvetu* und im zweiten in *utamū pravara mra*. Gāthā B 7 würde allein nach dem Thema beurteilt nicht hierher gehören, aber sie ist dreifach an B 5 geknüpft: erstens weil sie Dhp. G. 387 und B 5 wenigstens teilweise Dhp. G. 386 entspricht, zweitens und drittens, weil sie mit B 5 zwei Stichworte, *budhu* und *jhāi* (= *jhāyī* und *jhāyīṇ*) gemeinsam hat.

Bhikkhu-Kapitel (B 8—54). Alle Gāthās von 8 bis 50 enthalten entweder das Wort *bhikkhu* oder entsprechen Gāthās des *Bhikkhuvagga* des Dhp. (s. oben S. 491f.), oder beides. Die wenigen Ausnahmen und die Gāthās B 51—54 werde ich weiter unten erklären. Unter denjenigen mit *bhikkhu* sind natürlich die besonders interessant, deren Gegenstück nicht im *Bhikkhuvagga* erscheint. B 8 entspricht größtenteils Dhp. G. 234, B 24 + 25, 26 u. 27 reflektieren Dhp. G. 271 + 272, 266 und 267, B 32 und 33 Dhp. G. 32 und 31 und B 39 Dhp. G. 142, also lauter Gāthās nicht des *Bhikkhuvagga*, sondern des *Kodhavagga*, des *Dhammaṭṭhavagga*, des *Appamādavagga* und des *Daṇḍavagga*. Sie beweisen, daß selbst diejenigen Kapitel der Anthologie, die im Prinzip sich mit Dhp.-Vaggas decken, nicht schlechthin Bearbeitungen oder Wiedergaben solcher sind, sondern Verkörperungen einer leitenden Idee des Kompilators. Speziell Dhp. 32 und 31 erscheinen als B 32 und 33 außer wegen des Thema-Wortes *bhikkhu*, das sie enthalten, auch noch wegen des Stichwortes *pramadi* (= *pamāde*), das sie mit dem *pramadi* (= *pamādo*) von B 34 (= Dhp. 371) verbindet. Über die eigenartige Verknüpfung von B 8 mit B 9 habe ich S. 492 gesprochen. B 40 ff. entsprechen den Gāthās des ersten Sutta von S. N., das hierher gesetzt ist, weil jede Gāthā im Refrain das Wort *bhikkhu* enthält. Ganz besonders verwunderlich würde das Erscheinen von B 36 sein, wenn nicht das Thema *bhikkhu* der maßgebende Faktor wäre. Diese Gāthā (= J. 63 G.)¹⁾ ist deutlich aus dem Zusammenhange gerissen, nur die umgebende *Jātaka*-Prosa macht es sicher, daß es ein Weib ist, wovon die erste Zeile der Gāthā redet. Daß die Gāthā in unserer Anthologie als B 36 erscheinen durfte, hat sie nur dem Worte *bhikkhu* der zweiten Zeile zu verdanken.

Besonderes Interesse beansprucht auch B 22. Außer durch *bhikkhu* mit dem ganzen Kapitel ist die Gāthā durch ihre Parallelität zu B 23 (= Dhp. G. 364) mit dieser verknüpft, und B 23 = Dhp. 364 gehört dem *Bhikkhuvagga* an. Die Herkunft von B 22 dagegen ist dunkel. Nun fällt es auf, daß B 23 d *sadhama na parihayati* = Dhp. 364 d *saddhamā na parihāyati* metrisch falsch ist. Solche hypermetrischen Gāthās mit *na* pflegen nun häufig parallel zu sein mit Gāthās ohne *na*, wobei es wahrschein-

1) S. oben Abschnitt 1, S. 483.

lich erscheint, daß sie der möglichsten Parallelität des Wortlautes zu Liebe gleich als metrisch unrichtige gedichtet sind. So Dhp. G. 8 mit dem falschen Pāda *e taṃ ve na ppsahati Māro* parallel G. 7 mit dem Pāda *e taṃ ve pasahati Māro*, Dhp. G. 14 mit dem falschen Pāda *d rāgo na samativijjhati* parallel mit G. 13 mit Pāda *d rāgo samativijjhati*, etc. Vielleicht darf man also annehmen, daß auch vor Dhp. G. 364 ursprünglich noch eine Gāthā mit dem Schlusse *saddhamā parihāyati* gestanden hat, die entweder ganz oder wenigstens im letzten Pāda der Gāthā B 22 mit dem letzten Pāda *sadhama parihayati* entsprach, wie denn ja sogar direkt analog die beiden Pādas zwei parallele Gāthās schließen in A. VII, XXVII—XXX. Das wäre dann einer der Punkte, an denen das Ms. Dutr. de Rh. uns Schlüsse auf eine abweichende Dhp.-Version gestattet.

Der Motivierung ihres Erscheinens bedürfen aus diesem Kapitel nur noch die fragmentarischen Gāthās B 51—54 (Lüders B 50—53), die, soweit man sich nach den erhaltenen Bruchstücken ein Urteil erlauben darf, den Gāthās Dhp. 334, 344, 283 und 284 entsprechen. Sie enthalten weder das Wort *bhikkhu* noch gehören sie dem *Bhikkhuvagga* des Dhp. an. Sie stehen hier, weil sie durch Stichworte verbunden sind mit B 50 = S. N. 16

*yassa vanathajā na santi keci
vinibandhāya bhavāya hetukappā
so bhikkhu etc.*

— „Der Mönch, bei dem alle Gründe zur Verstrickung und zur Existenz, die aus dem Begehren resultieren, in Fortfall kommen,“ etc. Nun hängt aber *vanatha* mit *vana* „Begehren“ zusammen, *vana* bedeutet aber auch „Wald“ und *vanatha* auch „Waldgestrüpp“. Von B 51 ist nur . . . [ch. v. v. n.] *s . . . ru* erhalten, das Lüders sicherlich mit Recht als den Schluß von Dhp. G. 334 *phalam iccham va vanasmim vānaro* gedeutet hat, „wie ein Affe im Walde, der nach einer Frucht verlangt“. *vanathajā* und *vana* sind die Stichworte, deren Anklang den Kompilator veranlaßt hat, Dhp. 334 hier anzuschließen, was noch deutlicher durch die folgenden Gāthās wird. Das erhaltene Fragment von B 52 (51) . . . *pasadha muto ban(d)hanam eva jayati* ist der Schluß von Dhp. G. 344 . . . *passatha: mutto bandhanam eva dhāvati*, welche Gāthā beginnt mit

*yo nibbanatho vanādhimutto
vanamutto vanam eva dhāvati . . .*

— „Wer, frei von Begierde, aber erpicht auf Begierde, vom Begehren gelöst wieder ins Begehren hineinläuft“ . . .

Der erhaltene Rest von B 53 (52) . . . *yi nīvana bhodha hichave* entstammt Dhp. G. 283

*vanam chindatha, mā rukkham, vanato jāyati bhayam
chetvā vanañ ca vanathan ca nibbanā hotha bhikkhavo.*

= „Fällt die Begierde (Wald), ich meine nicht den Baum, aus Begierde (Wald) kommt Gefahr, wenn ihr Begierde und Begehren (Wald und Waldgestrüpp) gefällt habt, seid ihr, Mönche, frei von Begierde (waldlos)*.“

Das Fragment von B 54 (53) endlich repräsentiert Dhp. G. 284, die beginnt *yāvaṃ hi vanatho na chijjati* . . . = „So lange die Begierde (das Waldgestrüpp) nicht gefällt wird“ . . . Das mögen ja kindische Wortspielereien sein, daß sie aber der leitende Gesichtspunkt des Kompilators für die Anknüpfung aller dieser Gāthās an B 50 = S. N. 16 waren, steht doch außer allem Zweifel. Und schließlich muß man auch in Erwägung ziehen, daß für das Empfinden des Buddhisten, dem die Synonymität der Begriffe „Brennholz“ und „Begehren“ (*upādāna*), „Feuer“ und „Existenz als Folge des Begehrens“ ganz geläufig war, zwischen *vana* „Wald“ und *vana* „Begehren“ vielleicht gar kein Unterschied bestand.

Der erhaltene Rest des *Puppha*-Kapitels (C^o 1—4) bedarf keiner Erörterung, da er nur Gāthās des Dhp.-Pupphavagga umfaßt.

Sahassa-Kapitel (C^o 6—22) enthält keine Gāthā, die nicht ganz oder z. T. einer Gāthā des Dhp.-Sahassavagga entspräche.

Sila-Kapitel (C^o 24—33). Einer Motivierung bedürfen nur die Gāthās, die nicht das Wort *silā* bzw. *dussilā* enthalten. C^o 27 endet mit *ida vidva samu carī* (= *idaṃ vidvā samaṃ care*, was aber nicht belegt ist). Die Gāthā ist hierher gesetzt wegen des Anklingens der zwei letzten Worte an *samayarea* (= **samā-careyya*) in C^o 26. C^o 27 beginnt mit *sañātu* (*sañāto*), 28 mit *savutu* (*samvuto*); von B 8 und 9 her (s. oben S. 492f.) empfand der Kompilator beide als einfach identisch, oder mindestens weckte B 8 und 9 die Ideen-Assoziation, als deren Folge sich der Anschluß von C^o 28 an 27 ergab. C^o 28 hat als ersten Pāda *savutu pratimukhasa* (= *samvuto pātimokkhasmim*). Da das Pātimokkha an Uposatha-Tagen vorgetragen wurde, so sind *pātimokkha* und *uposatha* eng zusammengehörige Worte. Es ist daher ganz natürlich, daß C^o 29 das Korrelat für Pāli *uposatho* enthält, s. oben S. 485. An die Worte *sudhasa suyī* . . . , d. i., wie die Parallelstelle des M. erweist, Pāli *suddhassa sucikammassa*, schließt sich C^o 30 mit den begrifflich verwandten Worten *dhamu carī sucarita* (= *dhammaṃ care sucaritaṃ*) passend an. Aber auch abgesehen von solchen Stichworten enthalten alle diese Gāthās doch Regeln, die unter den Begriff *silā* fallen, also hierher gehören, wenn sie auch nicht ausdrücklich das Wort *silā* enthalten.

Das Kapitel vom Handeln (C^o 35—43) ist ziemlich lose komponiert, aber in allen Gāthās kommt irgend eine Form von *kr* „machen“ vor. Die einzige, in der das nicht der Fall ist (soweit man wenigstens bei ihrem sehr fragmentarischen Zustand urteilen darf), C^o 37 = Dhp. G. 287, ist durch die vorhergehende C^o 36 = Dhp. G. 286 mitgeschleppt worden. Auch C^o 36 hat der Kompilator nur eingeschwärzt, indem er *kariṣamu* (d. i. Futur von *kr*)

einsetzte für *vasissāmi* der entsprechenden Dhp.-G. Aber diese Ersetzung ist gerade interessant und wichtig als Bestätigung dafür, daß der Kompilator das „Tun“ als leitendes Thema dieses Kapitels betrachtete. C^o 39 und 40 sind noch durch ein besonderes latentes Band verbunden. 39a + b ist u. a. = Thag. 225 a + b. Diese Thag.-Strophe endet mit *pacchā cam anutappati*. Obwohl nun der Kompilator in C^o 39c + d sich von dieser Vorlage (oder einer anderen mit der gleichen G.) emanzipiert hat, so hat doch dieses *anutappati* in so fern nachgewirkt, als eine Gāthā die Nachfolgerin von C^o 39 wurde, die mit *nānutappati* endet, C^o 40 = Dhp. G. 314. Über die Anknüpfung des Zeilenbruchstücks C^o 41, das nichts von *kr* enthält und vielleicht auch im Zustande der Vollständigkeit nichts davon enthalten hat, an C^o 40 s. oben S. 486.

Kapitel von der Hinfalligkeit des Lebens und Leibes (C^o 1—22). Fast alle Gāthās sind durch die Gemeinsamkeit des Gedankens verbunden; viele auch durch einzelne Worte wie *jara* (d. i. *jarā*) oder andere, verbale Ableitungen von *jr*, durch *kaya* oder *kaa* (d. i. *kāya*), C^o 5 und 6 durch *rati* (d. i. Pāli *ratti*, Skr. *rātri*), vielleicht auch 12, falls man da kühn genug sein darf *rati* (d. i. *rattim*) für *sati* zu konjizieren¹⁾, 8 und 9 durch *yadha* (d. i. *yathā*), 8, 9 und 11 durch *emu* und *emam* (d. i. wohl *evam*), 20 und 21 durch *jiyamanena* (Skr. *jīyamānena*) und *jiyati* (Skr. *jīryate*); einige Gāthā-Gruppen hingen schon in den Vorlagen zusammen (C^o 1 + 2 = S. XLVIII, 41 G. 1 + 2; C^o 6, 8, 9, 10, 12, 13 = ganz oder z. T. J. 538 G. 101, 117, 107, 105, 118, 100; C^o 7, 8 und 12 auch = oder zu vgl. J. 461 G. 4—6); C^o 17—20 können aus einer einzigen Gāthā herausgesponnen sein; und die einzige Gāthā, die auf den ersten Blick befremdlich und nicht direkt zum Thema gehörig erscheint, C^o 4 = Dhp. G. 106, ist im Dhp. die erste Gāthā des Jarāvagga, ist also augenscheinlich gleichzeitig mit der Anregung zu diesem ganzen Kapitel dem Jarāvagga des Dhp. entnommen worden.

Sukha-dukka-Kapitel (C^o 24—44). Fast sämtliche Gāthās enthalten das Wort *sukha* oder *dukka*. Die einzige Ausnahme ist eigentlich nur C^o 31, denn C^o 40 gehört mit der ersten Hälfte zu C^o 39, mit der zweiten zu C^o 41, und sowohl in 39 wie in 41 kommt *sukhu* vor. C^o 31 = Dhp. G. 345 aber ist mitgeschleppt worden durch die folgende Gāthā C^o 32 = Dhp. G. 346, die *sukha* aufweist.

Alles zusammenfassend darf ich also ohne Zweifel die Berechtigung in Anspruch nehmen, zu behaupten, daß das maßgebendste

1) Dem Sinne nach würde das vortrefflich zu *sāyam* der entsprechenden Gāthā 118 von J. 538 und Gāthā 6 von J. 461 passen, während *sati* unverständlich ist. Aber diese Konjekturen sind natürlich höchst zweifelhaft. Unser Ms. hat sicher *sati* und man müßte also annehmen, daß die Stelle falsch aus einer Khareṣṭhīvorlage abgeschrieben wäre. Eine Verwechslung von *r* und *s* ist denkbar.

Charakteristikum der Ms.-Anthologie nicht ihre überwiegende Identität mit dem Dhammapada in irgend einer Version ist, sondern das Prinzip, eine Reihe von Kapiteln nach bestimmten leitenden Ideen, und nebenbei nach Stichworten, aus verschiedenen Quellen zusammenzustellen¹⁾, von denen die hauptsächlichste allerdings ein dem unseren ähnliches Dhammapada war. Das festzustellen war wichtig sowohl vom literaturgeschichtlichen wie vom grammatischen-Gesichtspunkt aus. Denn ohne eigene schriftstellerische Tendenz, als einfache Reproduktion, wäre die Anthologie möglicherweise als Version eines kanonischen Werkes zu betrachten gewesen und hätte dann prinzipiell autoritative Bedeutung gehabt für die Beurteilung von Form sowohl wie Umfang des kanonischen oder auch z. T. nebenkanonischen aber altbuddhistischen Schrifttums, aber als subjektiv gerichtete Privatleistung und offenes Exzerpt aus den vorhandenen kanonischen Werken trägt sie in erster Linie den Charakter des Sekundären, Späten, Subjektiven; und ob ihren Lesungen Autorität zuzumessen sei oder nicht, ist keine Prinzipienfrage, sondern eine einzeln zu stellende Frage von Fall zu Fall. Dies noch eingehender zu beweisen oder zu untersuchen ist die Aufgabe des nächsten Abschnittes.

3. Eigenes des Anthologie-Verfassers.

Bisher haben wir nur Gāthās betrachtet, denen sich Gāthās des Dhammapada oder sonstiger kanonischer Werke an die Seite stellen, viele von ihnen als Wort für Wort gleiche (nur dialektisch verschiedene). Viele aber schon von ihnen sind nur größtenteils oder teilweise gleich. Außerdem gibt es nun aber auch solche, die im Pāli-Kanon überhaupt nicht nachzuweisen sind. Woher stammen diese nicht verifizierten Gāthās und Gāthā-Teile? Und wie ist das Erscheinen einzelner verifizierter Gāthā-Teile in Gāthās zu erklären, die im Übrigen im Pāli-Kanon nicht vorhanden sind oder anderen kanonischen Pāli-Gāthās entsprechen? Über den südbuddhistischen

1) Wie grundlegend diese Tendenzen sind, geht auch daraus hervor, daß umgekehrt die Voraussetzung ihres Vorhandenseins mir einige Deutungen und Fragment-Identifikationen ermöglicht hat. Von C^{ro} 37 sind nur die zwei ersten Worte erhalten, die die ersten Worte von Dhp. G. 287 reflektieren. Es war aber durchaus zweifelhaft, ob die ganze Dhp.-G. 287 hier gestanden hätte, da sehr häufig nur Teile der Originalstrophen verwertet sind. Der Wortrest *parijaga* . . . in C^{ro} 38 = „wachsen sein“ machte es mir aber zur Gewißheit, daß in der Tat etwas dem *suttam gāman* von Dhp. 287 Analoges in C^{ro} 37 gestanden hätte, und so erkannte ich, daß Senart's Fragm. *suruga* hierher gehöre und *sutu ga* gelesen werden müsse. Die Verifikation von C^{ro} 42 und Fragm. C XXXVIII^{vo} hätte schwerlich gelingen können ohne Annahme der Wortverknüpfung mit C^{ro} 43, da die spärlichen Reste von 42 noch durch eine Abänderung gegenüber dem Original gerade an der Stelle, die den Schlüssel hätte bilden können, unkenntlich gemacht sind. *vera* von 43 führte mich auf Dhp. G. 291 als das wirkliche Original von 42 (während Senart naturgemäß nur an Dhp. G. 189 hatte denken können), und daraus ergab sich wieder die Erkenntnis, daß Fragm. C XXXVIII^{vo} in C^{ro} 42 gehöre.

Kanon kann ich, den Spielraum menschlicher Irrtümer und Unzulänglichkeiten abgerechnet, mit ziemlicher Bestimmtheit urteilen. Was von der Ms.-Anthologie in ihm bisher noch nicht nachgewiesen ist, davon werden ja zwar in Zukunft günstige Zufälle Einiges noch ans Licht bringen, z. B. in Fällen, wo eine Veränderung der Wortstellung oder Abänderung einzelner Worte gegenüber den kanonischen Versen deren Auffinden vorläufig unmöglich gemacht hat, — viel wird das aber schwerlich noch sein. Stammt nun vieles des Übrigen aus dem nordbuddhistischen Kanon bzw. der in diesem kristallisierten umfassenderen nordbuddhistischen Literaturmasse? Darüber kann erst geurteilt werden, wenn die Gāthās des nördlichen Kanons ebenso erschöpfend untersucht sind wie die des südlichen¹⁾. Oder hat der Kompilator selbst Gāthās komponiert und ergänzt? Das soll jetzt untersucht werden. Indessen läßt sich schon im Voraus soviel sagen: Die Autorität der Anthologie wird noch wesentlich fraglicher angesichts dieser Stücke von unbekannter oder zweifelhafter Herkunft.

Die noch unbelegten Stücke, über die sich keine einigermaßen begründete Vermutung vorbringen läßt, übergehe ich stillschweigend. Die A-Blätter durchmustere ich in der Reihenfolge, die ich oben als ihre wahrscheinliche festgestellt habe. Das erste noch unbelegte Stück ist A⁴ 3 *gehi parvatāsa va*, an dessen Stelle die im Übrigen mit A⁴ 3 identische Gāthā S. I, 5, 6 G. 4 (Bd. I S. 33) *īthiyā purisassa vā* hat. Ich glaube nicht, daß wir eine abweichende Version als Grundlage für diese Differenz anzunehmen haben, sondern daß der Kompilator aus irgend welchem Grunde (vielleicht weil er hier aus dem Gedächtnis zitierte und sich der ganzen Gāthā nicht mehr erinnerte) den zweiten Pāda neugebildet hat. Dazu veranlaßt mich die Inkorrektheit der Konstruktion. Man sollte den Genitiv von *gehi* erwarten, weder als *gehi*, Nom., angefaßt noch als Kompositionsstamm ist *gehi* am Platze (Letzteres wegen *vā* nicht). So scheint es, als ob die Worte einer Stelle nachgebildet seien, wo der Pāli-Nominativ *gihī* berechtigt war, wie Dhp. G. 74 b . . . *gihī pabbajitā ubho*.

A² 8a + b *pramada parivajeti apramadarata sada*, im Wesentlichen aus den Themaworten dieses *Apramāda-Pramāda*-Kapitels bestehend, kann willkürlich ergänzt sein, um die zweite, übernommene Zeile zu einer für das Thema passenden Gāthā herzurichten. Ähnliches werden wir noch öfter finden.

A¹ 2b und 3b *ma gami rotisabhamu* wird auf Grund vager Klang-Erinnerung hergestellt sein an Stelle von Dhp. G. 27 b *mā kāmaratisanthavaṃ*, weil beide den Pāda c mit Dhp. 27 gleich haben. Senart hat diese Entsprechung gesehen, um aber die Form des Pāda, die derselbe im Ms. hat, ernst zu nehmen und beide

1) Von Einzelfnem kann schon jetzt gesagt werden, daß es mit Stellen von nordbuddhistischen Werken am nächsten übereinstimmt.

Gāthās in ernstliche Konkurrenz zu stellen, dazu ist die Parallelität im Ganzen doch zu wenig konkret, sind die beiden Gāthās A¹ 2 und A¹ 3 zu sehr zusammengelesen¹⁾ und hat das Kompendium, wie ich bewies, zu wenig Dignität.

A¹ 6 a *nai kalu pramadasa* und A¹ 7 a *nai pramadāsamayu* = „Noch ist nicht Zeit zur Lässigkeit“ werden dem Kapitel-Thema zu Liebe eingesetzt sein, um jede der beiden anderswoher entlehnten zweiten Zeilen zu einer geeigneten Gāthā zurecht zu machen. Die Entwicklungsgeschichte beider Gāthās ist ziemlich kompliziert, aber interessant. Der Deutlichkeit wegen führe ich sie im Wortlaut auf.

A¹ 6 *nai kalu pramadasa aprati asavachaye
pramata duhu amoti siha ba muyamatia.*

A¹ 7 *nai pramadāsamayu aprati asavachayi
apramato hi jayatu pranoti paramu sukhu.*

Die zweite Zeile von A¹ 7 lag dem Kompilator aus Dhp. G. 27 vor, die von A¹ 6 in etwas anderer Form aus J. 93 G., von ihnen scheint mir die Entwicklung ausgegangen zu sein. Die letztere lautet im Original *vissāsa bhayam anveti siham va migamātukā*. *vissāsa* = blindes Vertrauen, selbstsichere Vertrauensseligkeit, erschien dem Kompilator wohl als synonym mit *pramāda* und die Zeile also als verwendbar. *vissāsa* erinnerte ihn aber weiter an Dhp. G. 272 c + d *bhikkhu vissāsa māpādi appatto āsavakkhayaṃ* = „Mönch, wiege dich nicht in Vertrauensseligkeit, so lange du die Vernichtung der Leidenschaften noch nicht erreicht hast“. Es ergab sich daraus für A¹ 6 der Pāda b, und von da führte die einfach logische Gedankenfolge kombiniert mit dem Wunsche das Themawort *pramāda* anzubringen zur Formulierung des Pāda a. Dann änderte der Versschmied zwecks noch größerer Konzinnität mit dem Thema *vissāsa* in *pramata*, und zum Zweck der Parallelität mit dem *sukhu* der folgenden Gāthā *bhayam* in *duhu* (= *dukkham*)²⁾. Umgekehrt baute er dann A¹ 7 nach dem Muster von A¹ 6 aus.

B 19 a *tatu*³⁾ *ayarakusalo*. Da das Fragm. B VIII Z. 3, das Senart als c von B 18 eingesetzt hat, *padisa(?) ra(?) tisa. ayarak...*⁴⁾, von ihm richtig mit Dhp. G. 376 a *Paṭisanthāravutt' assa* identifiziert ist, worauf dort folgt *ācāraḥkusalo siyā tato pāmojjabahulo*, so ist es mir wahrscheinlich, daß B 19 in der Tat mit *tatu* = *tato* anfang, und daß er dann *ayarakusalo* statt *pāmojjabahulo* oder irgend eines anderen Wortes einsetzte, um B 19 näher an B 18 anzuknüpfen, wo es, entsprechend Dhp. G. 376 b, in der Lücke von d gestanden haben wird. B 19 b nahm er dann weiter aus Dhp. G. 379 d, weil dieses mit Dhp. G. 376 d äquivalent ist.

1) Denn Pāda d jeder von beiden entstammt wieder anderen besonderen Quellen.

2) Möglicherweise war das auch gar nicht nötig, und *dukkham* lag vielleicht schon im Original als Variante vor.

3) So ganz deutlich zu lesen, Senart hat *datu* (= Pāli *danto*).

4) S. 238 hat Senart dafür *aparak*, was nur Druckfehler sein kann.

B 30 a *udagacitu yo bhikkhu* mag eine bloße Paraphrase von B 31 a *pramojjabahulo yo bhikkhu* (= Dhp. G. 381 a *pāmojjabahulo bhikkhu*) sein, wie auch im Übrigen die eine Gāthā fast ganz eine bloße Verdoppelung der anderen ist.

C^{ro} 38 entspricht, wie Senart erkannt hat, größtenteils J. 466 G. 12. Aber a *Anagataṃ patikayirātha kiccaṃ* ist in C^{ro} 38 a geändert in *puve i kica parijāga . .*, warum? Wohl, um mit *puve* eine Anknüpfung an C^{ro} 39 a *ya puvi karanāni* zu schaffen, und um mit *parijāga[rea]*, von *jāgr*, anzuknüpfen an *sutu ga . .* von C^{ro} 37 c = Dhp. G. 287 c *suttam gāmaṃ*, „ein schlafendes Dorf“.

C^{ro} 39. Fast fühle ich mich in der Vermutung, daß auch diese Gāthā mit der vorigen noch durch ein besonders bezeichnendes Wort verknüpft sei, zu einer Konjektur versucht. c hat Senart gelesen *atha dubakati balu*, *dubakati* aber vermag er nicht zu deuten. Das Wort muß dem Zusammenhange nach „lässig“ bedeuten. Da nun die Zeichen für *ba* und *ja* in unserem Ms. sehr verwandte Formen annehmen können, und da im Kharoṣṭhī-Dialekt *k* häufiger *g* ersetzt, auch in unserer Anthologie¹⁾, da schließlich die Zeichen für *ta* und *ra* nicht allzu verschieden sind (hat sie doch Senart in C^{ro} 39 wohl noch einmal verwechselt, in „*sakaru*“ = *so kātum*, und auch im Fragm. C XXXIV¹⁰ „*suru ga . .*“ = *suttam gāmaṃ*), so scheint es mir wenigstens nicht ganz ausgeschlossen, daß in Wirklichkeit *dujakari* (= Skr. **durjāgarī*²⁾) zu lesen und die ganze Gāthā also zu übersetzen ist: „Wer das früher (d. h. zur rechten Zeit) zu Tuende hinterher (d. h. zu spät) zu thun vorzieht, der faule Tor kommt um das Glück“³⁾. Es wäre dann wiederum möglich, daß der Kompilator die zweite, noch unbelegte, Gāthā-Zeile der Anknüpfung zu Liebe selbst geformt hätte.

Man kann dann im gleichen Sinne noch einige der oben noch nicht mit einbegriffenen Fälle anführen, in denen Gāthā-Stücke von geringerem Umfang als einem Pāda im Kanon nicht ihre Entsprechung finden. Auch hier scheinen z. T. willkürliche Veränderungen vorzuliegen, um durch Stichworte benachbarte Gāthās enger aneinander anzuschließen. A² 3 b lautet *yada paṣati cakhuma* (scheinbar durch darüber geschriebenes *khu* zu *cakhuma* korrigiert), während die entsprechende Dhp. G. 279 als Pāda b die Worte hat *yadā paññāya passati*. Die Änderung kann wohl erfolgt sein, um einen Anklang herbeizuführen an A³ 4 d *pranabhutana cakhuma* (entspr. Dhp. G. 273 d *dīpadānaṃ ca cakkhumā*). Sämtliche Gāthās von B 1 bis B 5, und B 7 enthalten außer dem Thema-Worte *brāhmaṇa* auch noch das Wort *budhu*, das in den meisten der

1) Vgl. z. B. *adhikachati* A¹ 2, B 20, 30, 31; *kata* A³ 7, A⁴ 4—7, C^{ro} 22, 42; *sukati* C^{ro} 27; *samakamo* C^{ro} 39; *yoka* A² 8, C^{ro} 17—20; *nako* C^{ro} 31; *raka* B 35, C^{ro} 33; *urako* B 41 ff.; *vikaya* B 42 (= *vigahya*).

2) Wenigstens *jāgarin* kommt im Skr. vor, speziell auch in *sūdhujāgarin*, dem Gegenteil von **durjāgarin*, Kās. zu Pān. VII, 3, 85.

3) Leider ist, wie gesagt, eine Abbildung der Fragmente nicht beigelegt.

ganz oder leidlich entsprechenden kanonischen Stellen nicht reflektiert wird. Auch hier ist der Kompilator vielleicht willkürlich, des engeren Zusammenschlusses der Gāthās wegen, abgewichen, B 1 und B 7 zu Liebe, wo auch die kanonischen Parallelen *buddha* haben. In B 9 (= Dhp. G. 361) ist, wie schon erwähnt, *sañamu* und *sañato* für *samvaro* und *samvuto* des Dhp. eingesetzt zum Zweck des möglichst engen Anschlusses an die folgenden Gāthās. In C^o 37 a (Fragm. IX^o) ist *suhu* (d. i. *sukha*) statt *sādu* der damit identischen Dhp. G. 206 eingetreten wohl dem Kapitel-Thema *sukha* zu Liebe, aus gleichem Grunde in C^o 42 d *duha* für *verā* der entsprechenden Dhp. G. 291 (*verā so na pamuccati*), hier allerdings gestützt durch verwandte Viertel wie Dhp. 189 d *sabbadukkhā pamuccati* oder S. I, 6, 6 G. 2 d (Bd. I S. 37) *dukkhā na pamuccati*). Andere derartige kleine Abweichungen von den kanonischen Quellen — und vielleicht auch die angeführten — wird man sich mit Hilfe der Annahme erklären dürfen, daß der Kompilator manche seiner Gāthās aus dem Gedächtnis niederschrieb.

Als die Folge vagen Reproduzierens mancher Gāthās aus dem Gedächtnis ist wohl z. T. auch die Tatsache zu erklären, daß so viele Gāthās zusammengeflickt sind aus Stücken verschiedener Herkunft innerhalb des Kanons. Ich verweise dafür auf meine im 1. Abschnitt gegebenen Stellenbelege, die ich unter anderem mit Rücksicht hierauf so vollständig wie möglich angeführt habe. Einleuchtend erscheint diese Erklärung z. B. für B 9 f. *savadugatio jāhi* gegenüber dem *sabbadukkhā pamuccati* der im Prinzip mit B 9 identischen G. 361 des Dhp. Hier und da erfolgte freilich, wie schon dargelegt und wie sich noch weiter ergeben wird, die Zusammenstückelung wohl mit Absicht und Bewußtsein, wenn es galt, Gāthās oder Gāthā-Teile für den Kapitelzusammenhang zurecht zu machen. Auf jeden Fall haben wir es dabei meist mit einem ganz subjektiven Schalten und Walten zu tun. Nur einige instruktive Beispiele! Zuerst die Gāthā A² 7. Soviel ist zunächst sicher, daß diese Gāthā nicht Dhp. G. 337 reflektieren kann, welche Gāthā Senart mit Rücksicht auf die identische 1. Zeile¹⁾ und in dieser Beziehung ja berechtigterweise, vergleicht, die aber vom Themawort *appamāda* nichts enthält. Eine ganze entsprechende Gāthā kenne ich nicht, und es gibt also in dem uns vorliegenden südlichen Kanon auch schwerlich eine. Bis irgendwo sonst eine solche gefunden wird, wird daher folgende Herleitung als die ungefähr richtige hingenommen werden dürfen. In unmittelbarer Nachbarschaft von Thag. 257 und 256, die A² 6 und A² 4 korrespondieren, steht eine Gāthā (255), mit den Worten *yāvaṇ' ettha samāgatā* in b = A² 7 b *yava'ettha samakata*. Als sich's darum handelte, welche Gāthā als A² 7 folgen sollte, wird des Kompilators Erinnerung oder

1) Die übrigens auch sonst noch öfters in Werken des Pāli-Kanons erscheint.

Blick von Thag. 257 und 256 auf 255 hinübergeschweift sein. 255 b erinnerte ihn an das damit identische Viertel Thag. 402 b, um so mehr, weil dort in der Nähe, in 404, *pamādo* und *appamādena* erscheinen. 402 a + b *taṃ vo vadāmi bhaddaṃ vo yāvaṇ' ettha samāgatā* machte er also zur 1. Zeile von A² 7 *ta yu vadāmi bhaddraṇu yava'ettha samakata*. Die gleiche Zeile findet sich auch J. 409 G. 7 a + b, wo sich *sabbe kataṇṇuno hotha* als c anschließt. Dieses c hat ihn dann durch seine Satzkonstruktion an einen in jeder Weise geeigneten Pāda erinnert, an Dhp. G. 327 a *appamādaratā hotha*, den er also als c *apramadarata bhodha* in A² 7 aufnahm. Zugleich aber wirkten in gleicher Richtung die zwei Schlußworte von A² 4 *ba kuṇṇaru* (= *va kuṇṇaro*), denn auch Dhp. G. 327 schließt mit *va kuṇṇaro*. Zur Wahl des 4. Pāda ließ er sich dann schließlich durch das Wort *dhama* von A² 6 leiten und schloß A² 7 ab mit der geläufigen und häufiger belegten Wendung *sadhāmi supavedīti* (= *saddhamme supavedīte*). Es mag ja Manchen eine Gänsehaut überlaufen, weil ich dem Kompilator solche Flickarbeit zutraue. Das Studium des Kanon hat mich gelehrt noch ganz andere Dinge für möglich zu halten, und was ist unser unwürdiger Kompilator gegenüber dem hochgeschätzten Kanon! Das Wort *dhama* (*dhamma*) ist dann auch wieder das Stichwort für A² 8 geworden, die ebenfalls zusammengeflickt zu sein scheint. Die Spur von A² 7 finden wir wieder¹⁾ in A¹ 4 und A¹ 5. Dhp. G. 327 war für das Appamāda-Kapitel eine sehr geeignete Gāthā, auf die der Kompilator in A¹ 5 zurückkam, weil er in A² 7 nur einen Pāda daraus entnommen hatte. Nun wirkte aber A² 7 suggestiv, und der Pāda b *sadhāmi supavedīte* drang von da in A¹ 5 ein und ersetzte den Pāda b von Dhp. 327 b *sacittam anurakkhatha*. Als A¹ 5 fertig war, fand der Zusammensteller, geleitet durch *sadhāmi supavedīte*, noch eine andere dem allgemeinen Sinne nach in dieses Kapitel passende Gāthā, die er vor A¹ 5 als A¹ 4 einschob. Der entsprechende Pāli-Pāda *saddhamme supavedīte* steht nämlich unter anderem auch in dem Gāthā-Komplex A. VIII, XXIX (Bd. IV S. 227 fg.). Dort steht aber in der Nähe eine andere Gāthā mit *saddhamma*, die sich in unserem Kapitel verwerten ließ, die Gāthā *katham vijaṇṇā saddhammaṃ khaṇo ve mā upaccagā* etc., von der b + c + d auch = Dhp. 315 d + e + f und Thag. 1005 d + e + f ist. Nur das Themawort des Kapitels fehlte noch, dieses entnahm er der folgenden Gāthā A¹ 5 = Dhp. G. 327, indem er den Pāda a ersetzte durch *apramadarata bhodha*. A¹ 4 und A¹ 5 haben auf diese Weise einen Pāda gemein. Solche Wiederkehr identischer Stücke ist in der Anthologie noch öfter zu verzeichnen. Der Nachweis der häufigen Repetition gewisser Gāthā-Teile ist, wie ich bei späterer Behandlung des süd buddhistischen Kanons zeigen werde, das beste Mittel, Werke als persönliche Privat-

1) Man wolle sich des Nachweises erinnern, daß A² vor A¹ zu setzen ist.

elaborate zu erkennen. Auch auf unsere Versammlung angewandt leistet es neben anderen seine guten Dienste.

B 8d *sarva druḡatī jāhi* = B 9f stammt in keiner der beiden Gāthās aus der entsprechenden Gāthā der Vorlagen, in B 8 ist vielmehr dieser Pāda eingesetzt B 9f. zu Liebe, um B 8 und B 9 möglichst eng miteinander zu verknüpfen und ihre verschiedene Herkunft vergessen zu lassen, und in B 9 beruht er, wie früher dargelegt, wohl auf Trübung des Gedächtnisses. B 27 repräsentiert im Ganzen Dhp. G. 267, aber schon allerhand kleine Abweichungen charakterisieren B 27 als Produkt vager Reminiszenz. Im Pāda b aber ist das Gedächtnis ganz entgleist: er heißt im Dhp. *bāhetvā brahmacariyavā*, auf der Brücke des Wortes *brahmacariyavā* glitt die Erinnerung hinüber zu J. 523 G. 3b und J. 543 G. 51b *vataḡvā brahmacariyavā*, und so erschien als B 27b *vataḡvā brahmacariyavā*. B 28—31 sind freie Variationen über Dhp. G. 368 als Thema. In B 28 ist von Dhp. 368 nur die 1. Hälfte stehen geblieben, als 2. Hälfte aber ist dem *baheti pavana* (d. i. *pāpāni*) von B 27 zu Liebe Thag. 2c + d = 1006c + d *dhunāti pāpake dhamme dumapattam va māhuto* eingesetzt worden.

In B 29 wäre es dann beinahe wirklich geglückt Dhp. 368 vollständig zu zitieren, aber die zweite Hälfte *adhigacche padam santam saṃkhārūpasamaṃ sukham* ließ das Gedächtnis des Kompilators doch wieder abschweifen, zu Thig. 182c + d *paḡivijjhīṃ padam santam saṃkhārūpasamaṃ sukham*, und so nahm B 29c + d die Gestalt *paḡivijhu pada sata* etc. an. Thig. 182c ist nun aber identisch mit 189c, das wurde unserem Manne wieder zum Verderben in B 30. Es gelang ihm zwar in B 30c endlich, Dhp. 368c festzuhalten, als *adhikachi pada sata*, dann ging es aber weiter im Gleise von Thig. 189d *akāpurisasevītam*, und er schrieb als B 30d hin *akavuruḡasevīta*. Ein viertes Mal versuchte er es, und diesmal geriet er in Thig. 196 und reproduzierte deren c + d *adhigacche padam santam asecanakam oḡavaṃ* als B 31c + d, während er, wie schon besprochen, B 31a + b und B 30a + b mit anderen Mitteln vervollständigte. Die Sache hat ihren Humor, den ich in meiner eben gegebenen Darstellung möglichst hervortreten lassen wollte. Ich werde aber ein wenig übertrieben haben. Es verhält sich z. T. wohl so, daß der Zusammensteller absichtlich variieren wollte. Die Grenze zwischen Absicht und Versehen ist indessen nicht zu ziehen. — B 36 reflektiert, wie gesagt die Gāthā von J. 63, sie hat aber in d den Stempel der privaten Fabrikation erhalten: so *sukham na vihāsi* der J.-G. wurde ersetzt durch *prasanu budhaśāṣane* in Anknüpfung an B 28 und 29, und die Brücke dazu bildete das Wort *bhikkhu* (*bhikkhu*), das sowohl in der J.-G. wie in B 28 und 29 dem Pāda d unmittelbar vorangeht. C^o 9a + b gibt in ungenauer Form, vielleicht also aus dem Gedächtnis zitiert, J. 538 G. 107a + b wieder (auch schon nach Lüders); auch c *evaṃ jarāya maraṇena* begann der Anthologie-Verfasser

niederzuschreiben, als *emu jarāya*, da ließ der Umstand, daß *ya* im Kharoṣṭhī-Dialekt auch = *ca* ist, seinen Geist hinüberschweifen zu der 2. Zeile von Dhp. 135c + d *evaṃ jarā ca maccu ca āyupācenti pāninam*, und er schrieb weiter *muca ya ayu payeti pānina*. Daß an diesem Vorgang die Dialektform *ya* vielleicht so maßgebenden Anteil gehabt hat, dürfte dafür sprechen, daß die Anthologie gleich im Kharoṣṭhī-Dialekt redigiert worden und nicht eine bloße Kharoṣṭhī-Version eines kanonischen oder nebenkanonischen Werkes ist, wie denn auch sonst noch Einiges darauf deutet, daß es des Kompilators eigene lebendige Sprache war, auf der die Verse beruhen.

Ich hebe noch einmal ausdrücklich hervor: Meine Konstruktionen können im Ganzen nur beanspruchen vorläufige zu sein, so lange nicht auch die Gāthās der vorliegenden Werke des nordbuddhistischen Kanons systematisch verglichen sind, was ich erst in einiger Zeit leisten kann. Auch davon abgesehen glaube ich natürlich nicht in jeder Einzelheit Recht haben zu müssen. Den Gesamteindruck muß aber jeder Mitforscher mit mir gewonnen haben, daß die Anthologie eine Privatarbeit subjektiven Charakters ist und daß ihr als Ganzem keine Bedeutung für die Beurteilung des Kanons zusteht.

Das heißt aber nicht, daß sie nicht im Einzelnen Beweiselemente für die Entscheidung über die Form der kanonischen Werke enthielte. Auf all das, was sich betreffs alter variae lectiones aus der Anthologie als möglich oder wahrscheinlich ergibt, kann ich allerdings hier nicht eingehen, denn abschließend erledigen ließe sich die Frage vorläufig doch nicht. Einen Punkt aber will ich noch hervorheben, da dieser wohl schon jetzt in gewissen Grenzen klar wird. Unser hochverehrter Altmeister Fausböll hat in seiner zweiten Dhammapada-Ausgabe den Versuch gemacht, die metrisch falschen Verse zu korrigieren. Ich mißbilligte dieses Verfahren in WZKM. XV, 397 und erklärte es für möglich, daß manche Gāthās gleich als metrisch falsche abgefaßt seien. Meine Untersuchungen der Pāli-Gāthās haben mir inzwischen Gewißheit darüber gebracht. Aber auch unsere Kharoṣṭhī-Anthologie spricht dafür, daß mindestens damals schon, als ihr Verfasser aus dem Dhammapada kopierte, metrisch falsche Verse darin standen. Ein Beispiel, B 23, ist schon oben in Abschnitt 2, S. 497 hervorgehoben. — Den 4. Pāda von Dhp. G. 22 *ariyaṇam gocarē ratā* hat F. in der 2. Ausg. korrigiert zu *ariyaṇam gocarē ratā*; A⁸ 13d *ariana goyari rato* stützt aber die metrisch falsche Form der 1. Ausg. Dasselbe ist der Fall mit C^o 37a *suhu darāṣana ariana* = Dhp.¹ G. 206a *sūḡhu dassanam ariyaṇam* gegenüber s^o d^o *ariyaṇam* der 2. Ausg. Dhp. G. 25c *dīpaṃ kayirātha medhāvi* ist in der 2. Ausg. korrigiert zu d^o *kayirātha m^o*, die entsprechende Gāthā des Ms. A³ 7c zeigt mit *divu karoti medhavi*, daß die Korrektur möglicherweise noch mehr in die Irre führen würde als die Schreibung der 1. Ausg. Ebenso

steht es mit Dhp. G. 266 a *na tena bhikkhū hoti*, in der 2. Ausgabe geändert zu *na tena bhikkhu bhavati*, Ms. Dutr. B 26 a aber hat *na bhikkhu tavata bhōti*, und da ebenso hier wie im Dhp. der nachfolgende Nebensatz mit *yāvata* beginnt, so spräche immer noch mehr Wahrscheinlichkeit für die Berechtigung von B 26 a als für die Korrektur von Dhp.², aber die Sachlage ist hier durch andere Umstände zu sehr kompliziert, um sie überhaupt kurzerhand entscheiden zu können. C^o 42 d *so duha na parimuccati* bestätigt mehr Dhp.¹ 291 d *verā so na parimuccati* als *verā so na pamuccati* der 2. Ausgabe.

4. Einige Korrekturen der Lesung und Erklärung.¹⁾

A² 6 liest Senart und Lüders *yo ima sadhamavināu*. Aber der letzte Vokal ist nicht *u*, sondern *i*. Außerdem gehört *sa* nicht mit *dhamma*, sondern mit *ima* zusammen. Da in D. XVI, 3, 51, G. 3 und Thag. 257 *yo imasmim dhammavināye* entspricht, so muß *imasa* Äquivalent von *imasmim* sein. Ich lasse dahingestellt, ob es sich dabei um einen lautlichen Vorgang oder um eine Kasus-Substitution (Gen. statt Loc.) handelt, sicher ist jedenfalls, daß es in unserem Ms. zahlreiche solche Fälle gibt, wo *-asa* Lokativsinn hat. A² 6 und C^o 30 *asmi loke parasa yi* = Dhp. G. 168 und 169 und sonst *asmim loke paramhi ca*; A² 9 *alasa*, wenn es wirklich dem *kalamhi* von Dhp. G. 280 entspricht; A² 13 *apramadasa*: Dhp. 22 *appamādamhi*; B 16 *yasa*: Dhp. G. 372 *yamhi*; B 38 *namaruvasa*: Dhp. G. 367 *nāmarūpasmim*; C^o 3 *saga?uḍasa vjhitasā*: Dhp. 58 *asmim vjjhitasmim*; C^o 28 *savutu pratimukhasa*: S. N. 340 *samvutto pātimokkhasmim*.

A⁴ 1 *radho akuyano* = S. I (Devatā-S.), 5, 6 G. 2 (Bd. I S. 33) *ratho akujano* ist „ein Wagen, der nicht quietscht“, von Wurzel *kūj*. Vgl. J. 544, G. 182 *vācāsāññamakujano*, sc. *kāyo te rathasāññāto*, = „Dein Körper als Wagen aufgefaßt hat als Rädergeräusch die Stimmhemmung“, d. h. der Religiöse schwatzt nicht, wie der gute Wagen nicht quietscht. In Vārtt. 1 zu Pāṇ. I, 3, 21 hat *kūjana* dieselbe Bedeutung: *samo 'kūjane* = „(krič ist Ätm.) nach *sam* nur dann, wenn es nicht Geräuschmachen bedeutet“. Senart übersetzt *akuyana* = *akujana* „où il n'y a pas de méchant“. Ich weiß nicht, ob das nur eine freie Übersetzung ist, oder ob er eine andere Etymologie im Auge hat.

B 35 b *sila ti lahu bhesiti* entspricht Dhp. G. 369 b *sittā te lahum essati* = „ausgeschöpft wird dein (Schiff) leicht gehen“. Senart spricht sich nicht aus über die Form *bhesiti*. Es ist Futurum von *bhū*, der Wechselform von *bhū*, die lat. *fiō* (neben *fuī* und *futurus*) entspricht und die auch dem Pāli-Fut. *hessati* und *hehiti*

1) Solche, die ich oben schon gegeben habe, wiederhole ich nicht.

zu Grunde liegt. Der Pāda b des Ms. bedeutet also „ausgeschöpft wird dein (Schiff) leicht sein“.

C^o 4 *sag[h]adhadhama[a]* gegenüber von Dhp. G. 59 *saṃkārahūtesu* ist wohl nicht mit Senart als Schreibfehler für **sagara*, wenn auch nur vermutungsweise, anzusehen, sondern ganz davon zu trennen und als Äquivalent für Pāli *samkhata* zu betrachten. *samkhata* ist das empirisch Erscheinende, *dhama* (Pāli *dhamma*), die Sinneserfahrung, *samkhataadhamma*, wenn so zu rekonstruieren sein sollte, der der empirischen Weltauffassung Ebene, und die Gāthā bedeutet dann „Unter der in empirischer Weltauffassung dahin lebenden blinden breiten Masse leuchtet hervor durch Erkenntnis der Jünger des voll Erleuchteten“. Falls *sagadha* dasteht, was ich allein sehen kann, und nicht *saghadha*, wie Senart liest, dann ist außer dem im Kharoṣṭhī-Dialekt sehr üblichen Übergang der Tenues in Mediae¹⁾ nur noch das Umspringen der Aspiration anzunehmen, was keine Bedenken hat; falls aber *saghadha* wirklich zu lesen sein sollte, dann hätten wir die Vertretung von *t* durch *dh* zu konstatieren, deren mögliche Annahme Senart S. 268 f. mit Exemplifizierung aus unserem Ms. erörtert hat.

C^o 9 steht *wasamati*, *wasamati* bei Senart ist natürlich nur Druckfehler.

C^o 10 *ṣebha*, nicht *ṣeho* (Senart).

C^o 18 *muhutu*, nicht *muhuta*.

C^o 31 *cavadhi* gegenüber *cāpāto* von Dhp. G. 320 erklärt Senart durch Lautübergang, Lüders als Zusammensetzung mit einem Suffix *dhi* statt *tas*. Es liegt aber doch wohl näher, *cavadhi* als *cava 'dhi*, d. i. *cāpāt adhi* aufzulösen = „vom Bogen“, denn *adhi* mit vorangehendem Abl. = „über“ und „von her“ ist im Skr. vom Rgveda an gut belegt, und daß es vorwiegend im Rgveda vorkommt, kann wohl bei den in meinem Buche „Pāli und Sanskrit“ Kap. 12 entwickelten Prinzipien keine ernstlichen Bedenken erregen. Die Bedeutung des ganzen Pāda *cavadhi vatila śara* bleibt natürlich die alte „den vom Bogen geflogenen Pfeil“.

Zu C^o 14 wird zu erwägen sein, ob *ruchu* nicht vielmehr „Baum“ (Pāli *rukka*, Skr. *rukṣa*) bedeutet; *ruchu . . . vīnana* = „(in Kurzem wird dieser Körper auf der Erde daliegen) wie ein Baum ohne Bewußtsein“ würde als Sinn der drei ersten Pādas durchaus geeignet sein.

In C^o 34 steht deutlich *vidha*, nicht *vidha* (Senart und Lüders).

Daß ich ein gewisses Kharoṣṭhī-Zeichen, welches auch in unserem Ms. wiederholt vorkommt, nicht als *bh* oder *ph*, sondern als *f* lese, habe ich in „Pāli und Sanskrit“ S. 111 f. deutlich genug ausgesprochen und bin mehr als je von der Richtigkeit dieser Lesung überzeugt. Daß es so schwer hält mit dieser durchzudringen, wird

1) Vgl. *saghara* = *samkhāra*, A² 1, B 29 und C^o 25 und 44.

mir immer weniger verwunderlich, je öfter ich die Tatsache bestätigt finde, daß alles andere leichter Anerkennung findet als die Wahrheit, wenn sie nicht im vertrauten Gedankenkreise liegt. Ich rechne es daher Boyer um so höher an, daß er allein das Gewicht der Gründe, die für *f* sprechen, rückhaltlos anerkannt hat¹⁾.

Der Korrektur bedarf endlich eine Gruppe der Fälle, in denen Senart *th* gelesen hat. Er hat meist mit der Lesung Recht, namentlich überall da, wo es sich etymologisch um ein einfaches *th* handelt: *yujatha* und *dhunatha* A² 4, *bhavetha* A² 8, *atha* B 8, *mahapathi* C^{ro} 3, *athatha* in dem unmittelbar über A² abgebildeten Fragment (= *ath'ettha*), *anatha* C^{ro} 9 und C^{ro} 10 (= *anartha*), *niratha* C^{ro} 14 (= *nirartha*); aber in allen den Fällen, wo im Skr. ein *st* entspricht, ist der Vertikalstrich des Zeichens für *th* (das ja bekanntlich ein stehendes Kreuz darstellt), am oberen Ende nach links umgebogen: angebl. *hatha* B 10 (= *hasta*), angebl. *nathi* B 16 (2mal), B 38 und C^{ro} 30 (= *nāsti*), angebl. *athu* C^{ro} 1 (= *astu*). Man denkt zuerst natürlich an eine Ligatur *tth*, wozu die Figur ganz gut passen würde. Es würde dann aber unbegreiflich bleiben, warum in den vorher angeführten Fällen, wo *th* für andere assimilierte Gruppen (*tr* und *rth*) steht, nicht auch *tth* geschrieben ist. So bleibt wohl nur die Annahme übrig, daß wir *sth*²⁾, so ungewöhnlich das auch sein mag, als Substitut für *st* anzusetzen haben, was sich auch nicht schwerer als *tth* aus dem Zeichen herauslesen läßt. Die Worte sind also vielmehr zu lesen als *hastha*, *nasthi*, *asthu*.

1) J. As. 10. Sér. T. 3, S. 459.

2) Bühler, Schrifttafel I erklärte genau das gleiche Zeichen als *st*. Es erscheint mir jetzt fraglich, ob wir diese Lesung gelten lassen dürfen, denn entweder vom *s* oder vom *t* steckt nichts darin.

Dipavamsa und Mahāvamsa.

Von

R. Otto Franke.

Vorwort.

Die nachstehenden Untersuchungen beschäftigen sich mit der Theorie, die W. GEIGERS im übrigen schätzenswertem Buche ‚Dipavamsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon‘, Leipzig 1905, zugrunde liegt und die in allem Wesentlichen schon von OLDENBERG in der Introduction zu seiner Dipavamsa-Ausgabe, London 1879, aufgestellt worden war: Der Dipavamsa sei nicht die Quelle des Mahāvamsa, sondern beide Werke, und mit ihnen z. B. die geschichtliche Einleitung von Buddhaghosas Samanta-Pāsādikā, beruhen auf einer allen gemeinsamen Quelle, nämlich auf einem besonderen, historischen Abschnitt der alten, uns verlorenen, singhalesischen Aṭṭhakathā zum Pāli-Canon, auf der ja anerkanntermaßen Buddhaghosas Kommentare aufgebaut sind. Die Bezeichnung der gemeinsamen Quelle als ‚Mahāvamsa der Alten‘ in der Mahāvamsa-Ṭikā bezöge sich auf jenen Abschnitt. In den überwiegenden (OLDENBERG, S. 4) singhalesischen Prosatext desselben seien Pāli-Strophen eingestreut gewesen (GEIGER, S. 49 und OLDENBERG). OLDENBERG glaubte, jener Abschnitt habe die Einleitung der alten Aṭṭhakathā gebildet, nach GEIGERS Ansicht war er ein selbständiges Chronikwerk innerhalb der Aṭṭhakathā (S. 71). Ob OLDENBERG seine Theorie, die er vor fast 30 Jahren aufgestellt hat, überhaupt noch aufrecht erhält, weiß ich nicht. Die Sachlage bringt es indessen mit sich, daß ich im folgenden

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XXI. Bd.

15

sowohl OLDENBERG wie GEIGER öfter zu erwähnen haben werde. Es ist schon im *L. Cbl.* 1906, No. 37, Sp. 1272—75 kurz ausgesprochen, wie die Theorie zu beurteilen ist, und für manches verweise ich auf jene Rezension.

Kap. I. Kanonische¹ Gāthās und Gāthā-Stücke im Dīpavaṃsa.

Von I, 2 *pitipāmojjajananāṃ pasādeyyaṃ manoramaṃ
anekākārasampannaṃ cittikatvā suṇātha me,*

ist a und d = a und d von Buddhavaṃsa I, 80

*pitipāmojjajananāṃ sokasallavinodanaṃ
sabbasampattipaṭilābbaṃ cittikatvā suṇoṭha me.*

2, c *anekākārasampannaṃ* = Vaṅgisathera-Saṃyutta, 10, 5, G. 3, c (Saṃy.-N., Bd. I, S. 195) und Therag. 1251 c; und vgl. **sampanne* Therag. 1158 c.

3, a *udaggacittā sumanā* = Buddhav. I, 19, e; Apadāna in Paramattha-Dīpanī v, S. 93, Str. 27, a; vgl. *udaggacitto sumano* Vimānavatthu LXXXI, 18, c.

3, b *pahaṭṭhā tuṭṭhamānasā* vgl. Dīp. XIII, 28, d und XVII, 81, b *haṭṭho saṃviggamānaso* = Buddhav. VII, 15, b etc.; Cariyāp. I, 8, 10, b etc.; und vgl. Dīp. XIII, 51, b und XV, 11, b *tuṭṭho saṃviggamānaso* = Buddhav. II, 43, b.

3, d *sakkaccaṃ sampaticchatha* steht unter dem Einfluß von Buddhav. I, 81, d *sakkaccaṃ paṭipajjatha*.

4, b . . . *paramparāgataṃ* beeinflusst von Buddhav. I, 79, b . . . *buddhaparamparāgataṃ*. Auch das Metrum ist auf beiden Seiten dasselbe und unterbricht beiderseits die Ślokas.

7, a *nisajja pallāṅkavare* . . . vgl. Cariyāpīṭaka I, 8, 1, c; 4, a; Apad. in Par. Dīp. v, S. 42, G. 2, c *nisajja pasādavare*.

8, c + d . . . *dhīro santacitto samāhito* vgl. Milindap., S. 342, G. 6, a + b . . . *dhīrā santacittā samāhītā*; d vgl. auch Buddhav. II,

¹ Einige auch aus dem Milindapaṅka, die aber hier nur mit aufgeführt, in der Schlußrechnung nicht berücksichtigt sind.

67, b; 69, b; XX, 19, b; 21, b; XXV, 22, b; XXVI, 10, b *santacittu samāhītā*.

11, c *anulomaṃ paṭilomaṃ ca* vgl. Therag. 1172, c *anulomaṃ paṭilomaṃ*.

12, c *anusāsi mahāñāṇī* vgl. Therag. 66, a *anusāsi mahavīro*.

12, d (und v, 70, d; 87, d) *vimutto upadhisaṅkhaye* = Bhikkhunī-Saṃy. 8, 5, G. 3, b (Saṃy.-N., Bd. I, S. 134) und Aṅguttara-Nik. IV, XXIII, 3, G. 3, d (beide *upadhisaṅkhaye*); und vgl. *vimutto upadhikkhaye* (v. l. C^{kb} *-dhisaṅkhaye*) Sutta-Nipāta 992, f.

13, a *sabaññutañāṇavaraṃ* vgl. Therag. 69, b *sabaññutañāṇavarena* . . .

15, b *katakicco anāsavo* = Aṅguttara-N. III, 57, 2, G. 5; Therag. 541, d; 711, b; 1061, d; und beide Worte in anderen Kasus an sehr vielen anderen Stellen.

15, c *udaggo sumano haṭṭho* vgl. Jātaka 532, G. 68, c *udaggā sumadā homi*.

18, d *ariyagaṇasevitaṃ* vgl. S., Bd. I, S. 33 *pisācagaṇasevitaṃ*.

23, c *ācikkhītāna taṃ maggaṃ* (worauf in 24, a *parinibbāyi* folgt) = Buddhav. XXVII, 20, c (mit folgendem *nibbutā* in d).

23, c + d vgl. Therag. 168, a + b.

24, b *suriyo atthaṅgato yathā* (mit vorangehendem *parinibbāyi*, vgl. zu 23, c) = Buddhav. IV, 31, d (wo in 32 . . . *buddho nibbāyi* . . . folgt).

30, d *dhammacakkaṃ pavattitvaṃ* (mit vorangehendem *Bārāṇasīṃ gato vīro*) = Mahāvagga I, 6, 8, G. 4, a und Majjhima-N. Bd. I, S. 171, G. 4, a *dh^o pavattitvaṃ* (mit folgendem *gacchāmi Kāsinaṃ purāṇaṃ*).

31, a + c + d *dhammacakkaṃ pavattento* . . .

aṭṭhārasannaṃ koṭīnaṃ dhammābhīsamayo ahū
vgl. Buddhav. XXVI, 2, b + c + d . . . *dhammacakkaṃ pavattayīṃ*
aṭṭhārasannaṃ koṭīnaṃ pathamābhīsamayo ahu.

31, d (= XIII, 13, d; XIV, 12, d; XV, 42, b; 52, b; 63, d) außerdem = Buddhav. II, 202, b; XI, 3, d; XXVI, 8, b; und Apadāna in Par. Dīp. v, S. 59, Str. 23, d.

33, c *Bārāṇasi Isipatane* = Buddhav. xxvi, 17, a *Bārāṇasi Isipatane*.¹

39, a *mahāyānaṃ pakappiṃsu* vgl. Sutta-N. 978, d *mahāyānaṃ akappayī*.

55, d *parissayavinodanaṃ* = Itivuttaka 107, G. 2, d.

58, a *thīte majjhantike kāle* = Devatā-Saṃy. 2, 5, G. 1, a und G. 2, a (Saṃy.-Nik., Bd. I, S. 7); Vana-Saṃy. 12, 3, G. a und 4, G. a (ebenda. S. 203); Jātaka 547, G. 181, a.

62, a *aṅgārārāsijalitāpamaṃ* (mit folgendem *-pabbatūpamaṃ* in d) vgl. Jāt. 544, G. 163, b *aṅgārārāsīṇi jalitāṃ bhayānakaṃ* (mit vorangehendem *pabbatasannikāsaṃ*).

63, d *uddhaṃ adho dasa disā imāyo* (wo *puratthimaṃ pacchimakkhīnuttaraṃ* vorangeht, also insgesamt nur sechs Himmelsgegenenden genannt sind, trotz des *dasa*!) = Sutta-N. 1122, b und Jāt. 514, G. 8, b (wo, an beiden Stellen, vorangeht *disā catasso vi-disā catasso*).

66, c *anukampako kārūṇiko mahesi* vgl. Buddhav. xi, 17, a und Apadāna in Par. Dīp. v, S. 82, Str. 3, a v. l. P. *anukampako kārūṇiko hītesi* . . .

68, b *pahūtabhakkhaṃ bahudhaññaṃ mākuḷaṃ* vgl. Jāt. 466, G. 4, a; Jāt. 524, G. 15, e; G. 33, d *pahūtabhakkhaṃ bahuannapānaṃ*.

II, 2, b (und 39, d) *dhammarājā pabhaṃkaro* (in 2 mit unmittelbar vorangehendem *buddho*) = Jāt. 339, G. 3, b (mit unmittelbar vorangehendem *buddho*); Buddhav. xxv, 1, d (mit entfernter, in b, vorangehendem *sambuddho dvi-paduttamo*); vgl. auch Dīp. ix, 42, b *dhammarāje pabhaṃkare* (mit unmittelbar vorangehendem *sambuddhe* und entfernter, in 41, vorangehendem *sambuddho dipaduttamo*).

9, d *thalaṃ karomi satayojanaṃ dīpaṃ* vgl. Cariyāp. ii, 3, 4, a *thalaṃ kareyyam udakaṃ*.

15, a (und 51, a) *idaṃ vatvāna sambuddho* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 40, Str. 6, a und S. 230, Str. 6, a.

¹ Der Text des Dīp. ist also gegen OLDENBERGS Konjektur *Bārāṇasiṃ* gesichert.

18, a *buddhassa vacanaṃ sutvā* = Buddhav. ii, 109, a und 176, a.

19, d *buddhaseṭṭhassa piṭṭhito* vgl. unten 41, d; iv, 10, d; Therīg. 332, d und Apadāna in Par. Dīp. v, S. 7, Str. 4, b *buddhaseṭṭhassa santike*; Ap. ebenda S. 105, Str. 41, d *buddhaseṭṭhassa santikaṃ*, v. l. P. *ke; Therag. 175, d und 368, d *buddhaseṭṭhassa sammukhā*.

22, a *andhaṃ tamaṃ tadā hoti* = Aṅguttara-N. vii, 60, G. 5, c (Bd. iv, S. 96); Itivuttaka 88, G. 2, c; Mahāniddeśa i, 15, c *andha-tamaṃ tadā hoti* (mit v. l. *andhaṃ t°* und *andhan t°* in Aṅg.); *andhan tamaṃ t° h°* Sumaṅgalavilāsīnī (ed. Pāli Text Soc.) Bd. i, S. 52, G. 1, c.

22, c *andhakārena onaddho* vgl. Cullavagga xii, 1, 3, G. 5, a; Aṅguttara-N. iv, 50, G. 5, a; Dhammapada-G. 146, c; Jāt. 512, Einleitung, G., c *andhakārena onaddhā*.

24, c *namassamānā sambuddhaṃ* = Sutta-N. 180, c; vgl. auch *namassamāno sambuddhaṃ* Yakkha-Saṃy. 12, 15, G. 3, c (Saṃy.-N. Bd. i, S. 215); Sutta-N. 192, c; Therag. 513, c.

25, a *salomahaṭṭhe ṇatvāna* vgl. Jāt. 541, G. 5, a *salomahaṭṭhaṃ ṇatvāna*.

25, c *mettacittena pharivāna* vgl. *mettacittena pharitabbaṃ* Milindap. S. 394, G. 3, c.

26, b (und xvii, 57, d) *abbhuto lomahaṃsano* = Jāt. 511, G. 29, d; Therag. 376, d; Therīg. 224, d; Vimāna-V. i, 13, b; Apadāna in Par. Dīp. v, S. 133, Str. 64, b; und vgl. unten zu Dīp. xiii, 35, b.

29, b *ayan nāgo Mahodaro* vgl. Jāt. 543, G. 104, a *ayaṃ nāgo mahiddhiko*.

33, b (und xv, 4, d) *sambuddhaṃ dipaduttamaṃ* = Sutta-N. 995, f; und vgl. *sambuddho dipaduttamo* unten zu ix, 41, b.

34, c *upesūṃ saraṇaṃ sabbe* vgl. Therīg. 132, d in der Lesung des Kodex von Par. Dīp. v, S. 123 *upesi saraṇaṃ munīṃ*.

36, d *anukampāya calckhuma* vgl. Therīg. 148, d *anukampāya calckhumā*.

38, c *pabhassaraṇi jātivantaṃ* vgl. Vimāna-V. xxxviii, 8, a *pabhassaraṇi accimantaṃ*.¹

¹ Wohl aus vager Klangreminiszenz zu erklären.

40, d *annapānañ ca bhojanaṃ* = Jāt. 534, G. 42, b; G. 2, b im Komm. von Jāt. 510 (Bd. iv, S. 496); Cariyāp. i, 6, 3, b; und *annam pānañ ca bhojanaṃ* Yakkha-Saṃy. 1, 3, G. 2, b (Bd. i, S. 206).

41, d (und iv, 10, d) *buddhasettḥassa santike* s. oben zu 19, d.

46, d *veyyāvaccam karom' ahaṃ* vgl. Aṅguttara-N. v, xxxvi, 2, G. 2, b *veyyāvaccam karonti vā*; Jāt. 546, G. 23, b (Bd. vi, S. 418) *veyyāvaccam karohi me*.

48, b *vuṭṭhahitvā pabhaṅkaro* vgl. Buddhav. ix, 12, b *vuṭṭhahitvā Tathāgato*; Buddhav. vi, 5, b *vuṭṭhahitvā narāsabho*.¹

52, b (und 59, b) *nāgarājā Maṇikkhiko* vgl. Buddhav. v, 15, b und xx, 10, b *nāgarājā mahiddhiko*; d. h. also entweder, der Name, sonst (außer im Mahāvamsa i, 71, b) nirgends belegt, ist nach dem Klange von *mahiddhiko* gebildet und im Mahāv. zu *Maniakkhiko* umgemodelt, oder, wenn die Form *Maṇiakkhiko* ursprünglich ist, im Dip. nach *mahiddhiko* zurecht gemacht.

52, d (und 57, b) *pañcabhikkhusate saha* vgl. Buddhav. i, 55, a *pañcabhikkhusatā sabbe*.

56, b *paññāpetvāna āsanaṃ* = Jāt. 532, G. 22, b und Apadāna in Par. Dip. v, S. 55, Str. 2, d, v. l. P.

56, c *buddhapamukhasaṃghassa* = Apadāna in Par. Dip. v, S. 273, Str. 5, c; und vgl. Petavatthu iii, 5, 7, a *buddhappamukhassa bhikkhusaṃghassa*.

59, a (und vii, 46, a; xix, 22, c; xxii, 22, a) *mahādānaṃ pavat-tesī* = Petav. ii, 9, 56, c; und vgl. Buddhav. xxii, 12, a *mahādānaṃ pavattetvā*.

59, c *paṭiggahetvā sambuddho* = Buddhav. xvii, 9, c; Apadāna in Par. Dip. v, S. 39, Str. 2, a; S. 45, Str. 3, a; S. 230, Str. 2, a.

62, c *taṃ thānaṃ* (sic) *upagantvāna* = Cariyāp. ii, 5, 3, c *taṃ thānaṃ upag*°.

66, b (und xvii, 30, b; 36, d; 50, b; 66, b; 70 b) *Kakusandho lokanāyako* = Buddhav. xxiii, 19, b.

68, b (und xv, 54, b) *Kassapo lokanāyako* = Buddhav. xxv, 38, b.

¹ Wohl aus vager Klangreminiszenz zu erklären.

69, a (und xv, 69, a) *ahaṃ Gotamasambuddho* = Buddhav. xxvi, 17, c.

III, 1 *Atitakappe rājāno ṭhapetvāna bhavābhavē imamhi kappe rājāno pakāsissāmi sabbaso*
vgl. Cariyāp. i, 1, 2 *Atitakappe caritaṃ ṭhapayitvā bhavābhavē imamhi kappe caritaṃ pavakkhissam suṇohi me*.

2, d *taṃ suṇūtha yathākathaṃ*¹ = Aṅguttara-N. VII, lx, 8, G. 9, d.

5, b *catudīpamhi issaro* (mit folgendem *Caro Upacaro rājā*) = Buddhav. xiii, 11, b (mit folgendem *antalikkhacaro āsi*).

7, d *Sudassano nāma khattiyo* = Buddhav. xxii, 11, b.

8, a *Mahāsudassano nāma* = Cariyāp. i, 4, 1, c.

9, b *Mithilāyaṃ puruttame* = Cariyāp. i, 6, 1, b.

15, b *Arindamo nāma khattiyo* = Buddhav. xxi, 9, b.

16, f (und 38, b) *Bārāṇasipuruttame* = Apadāna in Par. Dip. v, S. 17, Str. 16, d; S. 191, Str. 17, b; S. 192, Str. 20, d; und *Bārāṇasīp*° ebenda, S. 113, Str. 14, d; S. 180, Str. 12, d.

17, c (und 35, a; 38, a; iv, 35, a; vi, 92, a; 95, a; 96, a; vii, 7, c; 10, c; xx, 3, a *caturāsīti sohasāni* = Buddhav. xx, 5, a; Therag. 1024, c; und vgl. Dip. xv, 42, a; 52, a und 63, c *caturāsītisahassānaṃ*).

18, b *Brahmadatto mahissaro* vgl. Apadāna in Par. Dip. v, S. 73, Str. 53, b *Brahmadatto mahīpati*.

37, d *muddhāvasittakhattiyo*: Aṅguttara-N. VII, lviii, 11, G. 5, a *muddhābhisitto* (v. l. T. M 6, M 7 *muddhāvasitto*) *khattiyo*.

39, d (und 44, d) *abhijātajutindharo* vgl. Cariyāp. iii, 6, 3, b *abhijātaṃ jutindharaṃ*.

47, d *bodhāya abhinikkhami* = Vimānavatthu lxxxii, 16, b.

50 *aniccā vata saṃkhārā uppādavayadhammino*

uppajjitvā nirujjhanti tesam vūpasamo sukho

= Dīghanikāya xvi, 6, 10, G. 2; xvii, 2, 17; Brahma-Saṃy. 2, 6 (Saṃy.-Nik., Bd. i, S. 158); Anamatagga-Saṃy. 20, 19, G. 2 (Saṃy.-N., Bd. ii, S. 193); Therag. 1159; Jāt. 95.

¹ Dieses Wort steht also sicher und OLDENBERGS Konjekturen *yathātatham* ist unnötig.

53, e *jātiyā atthavassamhi* vgl. Cariyāp. I, 9, 12, b; Jāt. 547, G. 17, b *jātiyā atthavassiko*.

54, a *pitā maṇi anusāseyya* vgl. Jāt. 547, G. 640, c *pitā maṇi anumodeyya*.

57, b *uppanno lokanāyako* vgl. Apadāna in Par. Dīp. v, S. 213, Str. 3, c *uppanno lokapajjoto*.

60, d *sambuddho parinibbuto* = Brahma-Saṃy. 2, 5, G., f (Bd. I, S. 158); Dīgha-N. xvi, 6, 10, G. 1, f; und vgl. Dīp. iv, 48, b etc. *sambuddhe parinibbute*.

61, b *lokajetthe narāsabhe* = Buddhav. xxii, 4, b; und vgl. *lokajettham narāsabham* Sakka-Saṃy. 1, 3, 18, G. 2, b (Saṃy.-N., Bd. I, S. 220); und *lokajettho narāsabho* zu Dīp. xv, 66, b.

IV, 3—5 (= V, 7—9) *dhutavādānaṃ aggo so Kassapo*
. vinaye Upālipaṇḍito
dibbacakkhumhi Anuruddho
Puṇṇo ca dhammakathikānaṃ
. agganikkhattakā bahū

vgl. Buddhav. I, 59—60 *Mahākassapo*
dhūtaguṇe agganikkhitto
dibbacakkhūnaṃ yo aggo Anuruddho mahāgaṇi
 61, c + d *vinaye agganikkhitto Upāli*
 und 62 *. kathikānaṃ pavaro gaṇ*
. Puṇṇo

8, b *Anuruddho mahāgaṇi* = Buddhav. I, 60, b (s. zu 3—5).

9, d (und XII, 13, d; xvii, 31, b; xviii, 8, b; 25, b) *chaḷabhiñṇā mahiddhikā* = Buddhav. II, 204, b; IX, 8, b; vgl. auch Dīp. VII, 39, b und XII, 13, b *chaḷabhiñṇo mahiddhiko*.

9, f *saddhamme pāramīgatā* vgl. v, 12, d und 74, d *saddhamme pāramīgato*; Buddhav. II, 6, d; xxv, 11, b *saddhamme pāramīgato*; Sutta-N. 1020, d *saddhamme* (Bāi *saddhamme*) *pāramīgato*.

10, b *navaiṅgaṇi jīnāsānaṃ* = Buddhav. v, 2, d; vgl. auch

Dīp. v, 67, d *navaiṅgaṇi satthūsānaṃ* und Milindap., S. 372, G. 1, a *navaiṅgaṇi buddhavānaṃ*.

12, c *asaṃhīrū asaṃkuppā* vgl. Majjhima-N., Suttas 131—134, G. 2, c (Bd. III, S. 187, 190, 193, 200); Sutta-N. 1149, a *asaṃhiraṇi asaṃkuppānaṃ*.

14, d (und 15, d; 35, b; vi, 91, b) *navaiṅgaṇi satthūsānaṃ* = Buddhav. III, 23, b; IV, 16, b; XII, 16, b; XIII, 18, b; XIX, 12, b; xxv, 15, b.

19, d *vāavedhi samāgato* vgl. Therag. 1085, d *vāavedhī samāgatā*; Jāt. 546, G. 122, d (Bd. VI, S. 448) *vāavedhe samāgate*.

21, a *cvaṇi sabbaṅgasampannaṃ* = Vaṅgīsaṭṭha-Saṃy., 10, 5, G. 3, a (Saṃy.-N., Bd. I, S. 195); Therag. 1251, a; Jāt. 545, G. 88, a (vi, S. 279); Jāt. 546, G. 222, a (vi, S. 476).

33, a *khiṇāsavānaṃ vimalānaṃ* = Buddhav. I, 46, c und noch außerordentlich oft im Buddhav.

37, d (und v, 103 f) *nibbuto so mahāgaṇi* vgl. Buddhav. VI, 29, b *nibbuto so mahāmuni*, und Buddhav. IV, 30, d *nibbuto so mahāyaso*; vgl. auch Dīp. v, 90, d *nibbuto so mahāmati*.

40, b *Magadhānaṃ Giribbaje* und v, 5, b *Māgadhānaṃ Giribbaje* vgl. Anamatagga-Saṃy. 10, 6, G. 2, d (Saṃy.-N., Bd. I, S. 185); Itiv. 24, G. 2, d *Magadhānaṃ Giribbajo* (an letzterer Stelle *Giribbaje* gedruckt); Sutta-N. 408, b *Magadhānaṃ Giribbajāṇi*.

42, d (und v, 84, d; vii, 42, c; 43, f) *upajjhāyassa santike* vgl. Therag. 175, b *upajjhāyassa santikaṃ*.

48, b (und vi, 1, c; xvii, 78, c) *sambuddhe parinibbute* = Brahma-Saṃy., 2, 5, 7, G., d (Saṃy.-N., Bd. I, S. 158); vgl. auch oben III, 60, d etc. *sambuddho parinibbuto*; III, 61, a *parinibbute ca sambuddhe*; v, 89, a *parinibbute sambuddhe*.

53, c *pannabhārū visamṃyuttā* vgl. Aṅguttara-N. III, 57, G. 6, a; v. CLXXIX, 8, G. 11, c (Bd. III, S. 214) *pannabhāro visamṃyutto* und Therag. 1021, c *p^o visaññutto*.

V, 6, d *lokanāthassa sāsane* vgl. Buddhav. II, 193, d *lokanāthassa sāsanaṃ*.

12, d (und 74, d) *saddhamme pāramigato* (statt dessen °gatā zu erwarten wäre) vgl. Buddhav. II, 6, d *saddhamme pāramigato* etc., s. oben zu IV, 9, f.

20, b (und VI, 57, d; VII, 50, b; XII, 56, d) *bahū buddhassa sāvakā* = Brahma-Samy., 1, 5, 19, G., d (Samy.-N., Bd. I, S. 146).

56, a (und 61, a) *brahmalokā cavivāna* = Jāt. 507, G. 1, a.

65, d *pabbajjā mama ruccati* = Jāt. 538, G. 43, d.

66, d (und XVI, 40, b) *pabbaji jinasāsane* vgl. Therag. 377, d; Apadāna in Par. Dīp. v, S. 213, Str. 10, b *pabbajjīṃ jinasāsane*; Buddhav. XXII, 12, d *pabbajjīṃ jinasantike*.

75, c *eko adutiyo sūro* vgl. Therag. 896, b *eko adutiyo muni*.

75, d *siho va girigabbhāre* = Therag. 1081, d und Sutta.-N. 416, d.

102, c und VII, 41, c *sāsanam jotayivāna* (mit folgendem *nibbuto* in v, 102, d) = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 69, Str. 10, a (mit in d folgendem *nibbuto*).

VI, 12, b *karavikā madhurassarā* vgl. Buddhav. I, 78, b *karavikamadhuraṅgiro*.

14, b *Piyadassi mahāyaso* = Buddhav. XIV, 1, d und Nidānakathā 249, b (Jāt., Bd. I, S. 44) *Piyadassi mahāyaso*.

17, b *pabbajjam samarocayum* vgl. Sutta.-N. 405, d; Therīg. 322, b; Cariyāp. III, 5, 5, d *pabbajjam samarocayī*; Apadāna in Par. Dīp. v, S. 17, Str. 17, d; S. 93, Str. 27, b; S. 103, Str. 16, d; S. 131, Str. 29, d *pabbajjam samarocayim*.

17, c *ubho pi pabbajitvāna* vgl. Therag. 462, c *ubho pi pabbajissāma*.

18, d (und VII, 45, d; XV, 7, b; 10, d; 14, b) *pasanno buddhasāne* = Dhammap. G. 368, b; 381, b.

19, e und XVII, 77, e *etthantare yam gaṇitam* vgl. Cariyāp. I, 1, 1, c *etth' antare yam caritam*.

27, c + d *itobahiddhāpāsaṅḍe titthiye nānāditthike* vgl. Therīg. 184, a *itobahiddhā pāsaṅḍā ditthiyo upanissitā*; Bhikkhuni-Samy., 8, 5, G. 1, a + b (Samy.-N., Bd. I, S. 133) *itobahiddhā pāsaṅḍā ditthisu pasidanti ye*.

35, c *ukkhittacakkhusampannam* (v. l. A. *okkhittac°*) vgl. Sutta.-N. 411, a und Par. Dīp. III, S. 249, Str. 44, c *okkhittacakkhu satimā* (in Par. Dīp. mit v. l. *ukkhittac°*); Petav. IV, 3, 41 *ukkhittacakkhu satimā*.

37, d *santacittam samāhitam* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 50, Str. 2, b.

40, b *muniṃ moneyyavussati* vgl. Sutta.-N. 484, c und Mahānidessa II, 30, c und 31, c *muniṃ moneyyasampannam*; Itivuttaka 67, G., c *munimoneyyasamp°*.

47, c *nisidayī pabbajitatham āsane* ‚setze dich (!)¹ auf . . .‘ beruht wohl auf dunkler Erinnerung an Jāt. 545, G. 238, b (VI, S. 313) *nisidayī pacchato āsanasmim* ‚er ließ den . . . sich setzen auf . . .‘; oder an G. 298, d (VI, S. 325) und Jāt. 524, G. 22, b *nisidayī pamukham āsanasmim*; oder an Jāt. 545, G. 294, b (VI, S. 323) *nisidayī purato āsanasmim*.

51, c *karomi tuyham vacanam mahāmuni* vgl. Vimānav. LXXXIII, 18, c und Petav. IV, 3, 49, c *karomi tuyham vacanam*.

53. *appamādo amatapadam pamādo maccuno padam appamattā na miyanti ye pamattā yathā matā* = Dhammap., G. 21 und Jāt. 520, G. 1.

55, d *upāsakattam paṭivedayāmi tam* vgl. Vimānav. LXXXIV, 27, b *upāsakattam paṭivedayissam*; 50, b und 51, b *upāsakattam paṭivedayivā*.

57 (und XII, 56) *tevijjā iddhipattā² ca cetopariyāyakovidā²*

khināsavā arahanto bahū buddhassa sāvakā = Brahma-Samy. 1, 5, G. von 18 und 19 (Samy.-N., Bd. I, S. 146); a + b vgl. auch Therag. 1262, c + d und Vaṅgīsaṭṭhā-Samy., 12, 2, G. 5, c + d *tevijjo iddhipatto mhi cetopariyāyakovido*; und b vgl. Vaṅgīsaṭṭhā-Samy. 9, 6, G. 3, b (Samy.-N., Bd. I, S. 194) *cetopariyāyakovido*; c auch = Devatā-Samy. 3, 3, G. 3, c (Samy.-N., Bd. I, S. 13); 8, G. 3, e (ebenda, S. 15); Sakka-Samy., 2, 9, 7, G. 2, c (ebenda, S. 235); Jāt. 497, G. 23, c.

¹ OLDENBERG coniciert *nisidāhi*, aber *nisidayī*, obwohl sprachlich nicht am Platze, wird doch zu halten und eben aus der Entlehnung zu erklären sein.

² XII, 56 *iddhipattā* und *cetopariyāyakovidā*.

60, d *-mittāmacce ca bandhave* vgl. Jāt. 539, G. 139, b und 152, b *mittāmaccā sa nātakā*; Jāt. 545, G. 190, c + d (vi, S. 301) *mittāmacce ca suhajje puttadāre ca bandhave*.

61, d *yathāsattiṃ yathābalaṃ* = Jāt. 539, G. 9, b und Apadāna in Par. Dip. v, S. 180, G. 5, d; und vgl. Cariyāp. i, 10, 6, b und Apadāna in Par. Dip. v, S. 155, G. 171, b *yathāsatti yathābalaṃ*.

64, d *vīthi sammajjantu te* vgl. Apadāna in Par. Dip. v, S. 14, G. 3, a *vīthisammajjanaṃ katvā*.

67, a *khattiyā brāhmaṇā vessā* = Jāt. 362, G. 4, a; Jāt. 474, G. 8, a; Jāt. 487, G. 11, a ff.; Vimānav. LXIII, 15, a; Petav. II, 6, 12, a, überall auch das folgende *suddā* noch gleich.

68, a *sabbañ ca tālavacaram* = Jāt. 545, G. 61, c; (Bd. vi, S. 277).

76, d *sayoggalavāhanā* vgl. Jāt. 546, G. 102, d (vi, S. 443) *sayoggaṃ balavāhanaṃ*.

76, e *sabbe maṃ anugacchantu* vgl. Apadāna in Par. Dip. v, S. 42, G. 12, c *sabbe maṃ anuvattanti*.

78, d (und XIII, 38, b; XXI, 9, b) *vedajāto katañjali* = Sutta-N. 1023, d; und vgl. Apadāna in Par. Dip. v, S. 10, G. 2, b und S. 42, G. 8, b *vedajātā katañjali*.

80, b *pattam ādāya khattiyo* vgl. Jāt. 529, G. 58, b *pattam ādāya pacchato*.

87, b, 88, b und 92, d *desit' ādiccabandhunā* = Aṅguttara-Nik.

VIII, xxix, 6, G. 8, d (Bd. iv, S. 228) und Khanda-Samy. 95, 15, G. 1, f, v. l. B. (Samy.-N., Bd. III, S. 142) (aber *-bandunā* gedruckt); und vgl. Aṅguttara-N. iv, 14, G., d *desitādiccabandhuno*.

93, b + c *saṃsāraparimocanaṃ sabbadukkhakkhayaṃ maggaṃ* = Buddhav. I, 81, b + c.

VII, I, c *bhikkhū ca bhikkhuniyo ca* = Therag. 974, a.

3, b *Jambudīpaṃ avekkhati* vgl. Jāt. 544, G. 138, c *Jambudīpaṃ avekkhanto*.

5, a *kadalī puṇṇaḡhatañ c'eva* vgl. Apadāna in Par. Dip. v, S. 14, G. 3, b *kadalīpuṇṇakaddhaje*; vgl. auch Dip. vi, 65, b *kadalī puṇṇaḡhataṃ subhaṃ*.

8, d *satthu buddhassa sāsane* vgl. Vimānav. LXXXI, 25, b *satthu buddhassa santike*.

11, c (und 46, c) *cutturi sataśaśāni* = Buddhav. II, 204, a; Petav. III, 6, 8, c; 12, c.

14, c *paṇḍito sutasampanno* vgl. Dīgha-Nik. xxxi, G. 17, a (Siamesische Ausgabe II, Bd. 3, S. 195) und G. 22, a (S. 199) *paṇḍito sīlasampanno*; vgl. auch Dip. XII, 60, c *paṇḍitaṃ buddhisampannaṃ*; Jāt. 544, G. 113, c *paṇḍitaṃ sutasampannaṃ*.

22, b *ubho pabbajitā pajā* vgl. Therīg. 66, b *ubho pabbajitā mayaṃ*.

26, d *atthaṃ dhammañ ca kevalaṃ* = Jāt. 270, G. 2, b.

34, b *khattiyā brāhmaṇā bahū* = Sutta-N. 138, d und Jāt. 541, G. 11, b.

40, b *paravāduppamaddano* und 56, d *paravādappamaddanaṃ* vgl. Buddhav. xxiv, 4, b *paravādappamaddane*.

VIII, 3, b (und XII, 18, d) *anukampāya paṇiṇaṃ* = Therag. 492, b; 1258, d; Buddhav. XXI, 2, d; xxvi, 7, d; vgl. auch Dip. xvii, 54, b *anukampāya paṇiṇo*.

IX, 2, b *araññe vanagocaraṃ* vgl. Jāt. 454, G. 5, b *araññe vanagocarā*.

3, b *kumārā cārudassanā* = Jāt. 546, G. 129, d (vi, S. 449).

4, c + d *māpesi nagaraṃ tattha Sīhapuraṃ varuttamaṃ* vgl. Buddhav. v, 3, c + d *māpesi nagaraṃ satthā¹ dhammapuravaruttamaṃ* (!).

6, c *Vijayo ca Sumitto ca* vgl. Jāt. 544, G. 68, a *Vijayo ca Sunāmo ca*.

8, a + b *saṃāgatā jānapadā negamā ca saṃāgatā* = Jāt. 482, G. 15, a + b; Jāt. 538, G. 68, a + b (wo aber *janapadā*) Jāt. 545, G. 185, a + b (vi, S. 301); G. 189, a + b; G. 311, a + b (vi, S. 329); vgl. auch Jāt. 432, G. 10, a + b *Suṇantu me jānapadā negamā ca*

¹ Eins der ziemlich zahlreichen Beispiele des Wirkens von Klangreminiszenzen.

samāgata; b auch = Jāt. 538, G. 27, b; Jāt. 547, G. 45, d; G. 61, b; G. 747, d; G. 783, b. 8, a + b + 10, b vgl. Jāt. 545, G. 189, a + b + 190, d (s. zu 10, b).

10, b *puttadārā ca bandhavā* = Aṅguttara-N., III, 48, G. 2, d; V, XL, G. 2, d (Bd. III, S. 44); Jāt. 533, G. 31, d; und vgl. Jāt. 545, G. 190, d (Bd. VI, S. 301) *puttadāre ca bandhave* (s. auch zu 8, a + b).

23, a *tato āmantayī satthā* = Dīgha-N. xx, 5, G. 3, c; 6, G. 3, c; 22, G. 1, c.

24, b *devarājā Sujampati* = Sakka-Samy., 2, 8, 10, b; 3, 3, 10, G., b (Samy.-N., Bd. I, S. 234 und 239); Jāt. 499, G. 19, d; Jāt. 541, G. 19, b; Jāt. 547, G. 13, b; G. 649, b.

25, a + b *Sakkassa vacanaṃ sutvā devaputto mahiddhiko* vgl. Cariyāp. I, 9, 42, a + b *Sakkassa vacanaṃ sutvā Vissukammo mahiddhiko*; a auch = Dīp. XII, 22, a.

25, b = Jāt. 494, G. 2, a; Jāt. 507, G. 1, b; Jāt. 544, G. 127, b; und vgl. zu 25, a + b.

26, d *tam eva nāvam āruhi* vgl. Jāt. 466, G. 8, e *tam eva nā abhiruyha sabbe*.

33, a *ākiṇṇā naranārihi* vgl. Jāt. 545, G. 64, b *ākiṇṇā naranāribhi*.

36, d *suviḥhattantarāpaṇaṃ* = Jāt. 539, G. 30, b.

36, f (und xv, 39, d) *ramaṇīyaṃ manoramaṃ* = Sutta-N. 1013, d.

41, b *sambuddho dipaduttamo* = Nidānakathā, G. 229, b, ff.; 241, b, fg.; 244, b, ff. (Jāt., Bd. I, S. 36 f.; 41 f.; 43 f.) und = Buddhav. VIII ff., G. 1, b; xx ff., G. 1, b *sambuddho dvipaduttamo*; vgl. auch *sambuddhaṃ dipaduttamaṃ* oben II, 33, b etc.

X, 7, c + d *visati* (v. l. Z. *visatiṃ*) *c'eva vassāni rajjaṃ karesi tāvade* vgl. Jāt. 538, G. 35, a + b *visatiṃ c'eva vassāni taḥiṃ rajjam akārayiṃ* und G. 60, a + b *visatiṃ c'eva vassāni taḥiṃ rajjam akārayi*.

XI, 22, a *pasannacitto giram abbhudirayi* = Sutta-N. 690, c.

24, a *mātā pitā ca bhātā vā* vgl. Jāt. 532, G. 57, a; Therīg. 219, c *mātā pitā ca bhātā ca*.

24, b *nātimittā sakhā ca me* = Petav. I, 5, 9, b; Khuddakapāṭha VII, 9, b.

26, d *sakhā pāṇasamo mama* vgl. Jāt. 502, G. 11, b *sakhā pāṇasamo ca me*.

34, c (und XII, 4, a) *haritakaṃ āmalakaṃ* vgl. Jāt. 495, G. 21, a *haritakaṃ āmalakaṃ* (v. l. B^d *haritakaṃ*).

XII, 1, a + b *vālavijaniṃ uḥḥisaṃ khaggañ chattañ ca pādukaṃ* (und XVII, 83, b v^o u^o *chattaṃ khaggañ ca pādukaṃ*) vgl. Jāt. 530, G. 4, c + d *vālavijaniṃ uḥḥisaṃ khaggaṃ chattaṃ upāhanaṃ*; Jāt. 538, G. 72, a + b *vālavijaniṃ uḥḥisaṃ khaggaṃ chattañ ca paṇḍaraṃ*; zu b vgl. auch Jāt. 398, G. 6, a *khaggaṃ chattañ ca pātiñ ca*.

4, a s. zu XI, 34, c.

5, a + b *ahaṃ buddhañ ca dhammañ ca saṃghaṃ ca saraṇaṃ gato* vgl. Dhammap., G. 190 a + b *Yo ca buddhañ ca dhammañ ca saṃghaṃ ca saraṇaṃ gato*.

5, d *Sakyaputtassa sāsane* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 52, G. 6, d.

11, a *ekaṃsañ cīvaraṃ katvā* = Therag. 481, a *ekaṃsaṃ cīvaraṃ katvā*.

11, b *paggaḥetvāna añjaliṃ* = Jāt. 545, G. 173, d.

17, a + b *terasamkappaṃ aññāya Sakko devānam issaro* und XXI, 7, a + b *rañño samkappam aññāya Sakko devānam issaro* vgl. Cariy. I, VIII, 3, a + b *Mama saṅkappam aññāya Sakko devānam issaro*; ebenda I, x, 10, a + b *Mama saṅkappam aññāya Sakko brāhmaṇavaṇṇinā*; Aṅguttara-N., VIII, xxx, 32, G. 1, a + b *Mama saṅkappam aññāya Satthā loke anuttaro* (Aṅg.-N., Bd. IV, S. 235).

18, a *kālo te hi mahāvira* vgl. Buddhav. I, 67, a *kālo deva mahāvira*.

19, b *dhammaṃ desehi paṇiṇaṃ* vgl. Therīg. 306, d und 317, d *dhammaṃ desesi paṇiṇaṃ*.

19, d *satte mocehi bandhanā* vgl. Buddhav. XXVII, 16, d, *satte mocesi bandhanā*.

II, 1, 19, d *pokkharaññā sunimmitā*

. *pokkharaññā sanimmitā*¹ (B. °ñño *sumāpitā*)

II, 1, 20 und III, 2, 27 *sītūdakā* (II, 1, 20 *setodakā*) *supatitthā ca*
(B. von III, 2, 27 om.) *sītā appaṭigandhiyā padumuppalasaṃchannā . . .*

Vgl. auch Sakka-Saṃy., 2, 5, G. 1, b (Saṃy.-N., Bd. I, S. 233)
und Jāt. 543, G. 22, d *pokkharaññā sunimmitā*; Jāt. 547, G. 343, c
padumuppalasaṃchannā.

28, d (und XVII, 81, b) *haṭṭho saṃviggamānaso* = Buddhav.
VII, 15, b; VIII, 16, b; XIV, 11, b; XV, 13, b; Cariyāp. I, 8, 10, b; III, 6,
10, a; 13, b.

28, d + 29, a + b *haṭṭho saṃviggamānaso*

añjalim paggahetvāna idaṃ vacanaṃ abravī

vgl. Cariyāp. I, 8, 10, b + c + d *haṭṭho saṃviggamānaso*

katañjalī vedajāto idaṃ vacanam abravim.

Aus der Abhängigkeit von dieser Cariyāp.-Stelle erklärt sich auch
die Zerreiβung der weiteren Gedankenfolge in Dīp. XIII, 29, die
OLDENBERG durch Zeilenumstellung beseitigen möchte. Das Falsche
ist hier, wie wiederholt im Dīp., das Richtige.

29, a (s. zu 28, d) (und 48, c; XVII, 58, c; 62, a) *añjalim pagga-*
hetvāna = Jāt. 523, G. 44, c (aber *añjalim*); Buddhav. I, 56, a; Apa-
dāna in Par. Dīp. v, S. 45, G. 4, a; S. 134, G. 83, a.

29, a + b (s. zu 28, d) = Cariyāp. III, 3, 3, c + d (aber *vacanam*
abravī).

32, c *kampittha paṭhavī tattha* und XVI, 32, d *kampittha paṭhavī*
tadā vgl. Buddhav. I, 68, d *kampittha dharaṇī tadā*. Vgl. auch Dīp.
XIV, 34, c *akampi paṭhavī tattha*; XVII, 50, c *pakampi dharaṇī tattha*;
und XV, 21 c; 27, c etc. *akampi tattha paṭhavī*.

35, a (und 39, c; 43, e; 47, c; 52, c; 56, e; 61, c; XIV, 2, c)
tatthāpi paṭhavī kampi vgl. Dīp. XVII, 57, a; Jāt. 547, G. 212, c; Ca-
riyāp. I, 9, 21, c; 27, c; 48, c; 51, c; 55, c; 57, c *tadāpi paṭhavī kampi*.

35, b (und 37, b; xv, 27, d) *abbhutaṃ lomahaṃsanam* = Therag.
720, b; Jāt. 545, G. 56, b (VI, S. 276); Jāt. 547, G. 224, b; 225, b

¹ Wohl nur Druckfehler.

(VI, S. 513); Petav. III, 10, 9, d; Buddhav. I, 27, b; XIII, 12, b; XXII, 6, b;
und vgl. *abbhuta lomahaṃsanā* Buddhav. I, 65, d; und *abbhuto loma-*
haṃsano Dīp. II, 26, b etc., s. dort.

37, a + b *disvā acchariyaṃ sabbe abbhutaṃ lomahaṃsanam* vgl.
Petav. III, 10, 9, c + d *tañ ca disvāna accheraṃ abbhutaṃ l°*; Buddhav.
XIII, 12, a + b *loke acchariyaṃ disvā abbhutaṃ lomahaṃsanam*; XXII,
6, a + b *mahā-acchariyaṃ disvā a° l°*.

40, c (und 53, c; XIV, 7, c) *ukkuṭṭhisaddam pavattimsu* vgl. Bud-
dhav. XXV, 27, a *ukkuṭṭhi¹-saddā pavattanti*; Buddhav. II, 72, a und
III, 18, a *ukkuṭṭhisaddā vattanti*. Vgl. auch Dīp. XVII, 59, c *ukkuṭṭhi-*
saddam pavattesuṃ.

41, a (und 58, a) *bhiiyo cittaṃ pasādetvā* vgl. Buddhav. XXIV,
14, b *bhiiyo cittaṃ pasādayim*; III, 22, b; IV, 14, b und öfter *bhiiyo*
cittam (IV, 14 *cittam*) *pasādayim*; Sutta-N. 434, d *bhiiyo* (v. l. C^k
bhiiyo) *cittam pasidati*.

48, a *idaṃ acchariyaṃ disvā* = Cariyāp. I, 9, 36, a (aber *idaṃ*);
die mit Cariyāp. identische Stelle Jāt. 547, G. 224, a aber hat *idaṃ*
accherakam disvā.

48, b (und 57, b) *mahājanā samāgatā* vgl. Buddhav. II, 171, c
mahājanā samāgamma.

51, b (und XV, 11, b) *tutṭho saṃviggamānaso* = Buddhav. II, 43, b.

53, d *celukkhepaṃ pavattittha* (und XIII, 62, c *celukkhepaṃ pa-*
vattimsu) vgl. Jāt. 545, G. 312, d (VI, S. 329) *celukkhepo avattatha*
(B^d *pavatt°*); Jāt. 546, G. 195, d (VI, S. 465) *celukkhepo pavattatha*
(C^{ks} *avatthaṭā*, B^d *pavattittā*); Jāt. 547, G. 784, a *celukkhepo avat-*
titttha (B^d *pavattitttha*).

54, d *tava chandavasānugā* = Jāt. 502, G. 18, d; Jāt. 534, G. 80, d;
t° cchandav° Jāt. 533, G. 62 d.

62, c vgl. zu 53, d.

XIV, 5, a *tathāgatassa dhātuyo* = Vimānav. XLVII, 11, c.

9, c (und 15, c; 42, c; 52, a) *piṇḍacāram caramāno* vgl. Apadāna in
Par. Dīp. v, S. 39, G. 1, a, v. l. A. *piṇḍacāram* (Text *piṇḍapātam*) *carantassa*.

¹ *ukkuṭṭhi* Druckfehler.

11, b *nikkhamitvā nivesanā* = Jāt. 545, G. 17, b (vi, S. 267).

19, c (und 54, c) *āsanā vuṭṭhahitvāna* = Jāt. 541, G. 26, c.

25, b *sāmacca saparijjanā* vgl. Petav. iv, 3, 14, d *sāmacco saparijano*; Jāt. 546, G. 140, b (vi, S. 452) *sāmacco saparijano*.

26, a *yācāmi taṃ mahāvīra* vgl. Cariyāp. i, 8, 8, a *yācāmi taṃ mahārāja*.

50, c (und xv, 9, a) *pattacivaraṃ ādāya* = Jāt. 529, G. 18, e (-am ā°); Buddhav. i, 49, c (-am ā°); Petav. ii, 13, 16, c (-am ā°).

55, d *agamā yena pabbataṃ* = Jāt. 455, G. 8, d *agamā yena pabbato*.

58, c *tattha nahātvā pivitvāna* vgl. Jāt. 547, G. 256, c *tattha nahātvā pivitvā ca*; Petav. iii, 2, 28, a *tattha nahātvā pivitvā*.

60, c + d *upasaṃkamtivā therānaṃ vanditvā idam abravī*, approached the Theras . . . and addressed them thus' wohl beeinflusst von Jāt. 537, G. 5, e + f *upasaṃkamtivā rājānaṃ . . . abravī* und Petav. iv, 3, 15, e + f *upasaṃkamtivā rājānaṃ . . . abruvi*. Die Vergleichung von 69, a + b macht die Beeinflussung zweifellos. Ganz ähnlich oben xii, 55, a.

60, d *vanditvā idam abravī* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 148, G. 58, d (*abravī*).

61, d *imaṃ āgami pabbataṃ* vgl. Jāt. 379, G. 1, d *imaṃ āgamma pabbataṃ*.

62, a *idha vassaṃ vasissāma* vgl. Dhammap., G. 286, a *idha vassaṃ vasissāmi*.

63, c *anukampaṃ upādāya* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 55, G. 5, c.

69, a + b *upasaṃkamtivā rājānaṃ abhivādetvā idam abravuṃ* vgl. Jāt. 537, G. 5 e + f *upasaṃkamtivā rājānaṃ idam vacanam abravī* und Petav. iv, 3, 15, e + f *up° r° Surattḥaṃ etad abruvi*. S. schon zu 60, c + d.

69, c + d *sabbeva pabbajissāma varapaññassa santike* vgl. Therag. 834, c + d *idhāhaṃ pabbajissāmi varapaññassa santike*; 835, c + d *mayam pi pabbajissāma varapaññassa sant°*; Therig. 326 c + d *ahaṃ pi pabbajissāmi varapaññassa santike*; 69, d auch = Sutta-N. 1128, d.

69, c + d (s. oben) + 70, a *brahmacariyañ carissāma* vgl. Therag. 835, c + d (s. oben) + 836, c *brahmacariyaṃ carissāma*; 70, a vgl. auch Jāt. 538, G. 97, c *brahmacariyaṃ carissāmi*; und ähnliche Pādas noch sonst im Kanon.

70, b *taṃ devo anumaññatu* = Jāt. 460, G. 1, d (und G. 1, c *pabbajissaṃ mahārāja* vgl. Dīp. 69, c).

XV, i, a *gimhāne paṭhame māse* vgl. Khuddaka P. vi, 12, b *gimhāna māse pathamasmiṃ gimhe*; und s. oben zu xii, 44, a.

1, b (und xvii, 34, b) *puṇṇamāse uposathe* = Cariyāp. i, 9, 15, b.

3, a *tappema annapānena* vgl. Jāt. 489, G. 12, c *tappemi annapānena*.

3, b *vatthasenāsanena ca* vgl. Cullavagga vi, 1, 5, G. 4, b und vi, 9, 2, G. 4, b; Kosala-Saṃy., 3, 4, 17, G. 4, b (Saṃy-N., Bd. i, S. 100); Jāt. 546, G. 61, b von vi, S. 378; Jāt. 547, G. 36, b; Petav. ii, 9, 26, b; 32, d; 36, b; und von iv, 1, 80, d und 85, f die Version in Par. Dīp. iii, S. 239, G. 79, d und S. 240, G. 85, d; Apadāna in Par. Dīp. v, S. 48, G. 13, b *vatthasenāsanāni ca*.

8, c *iddhiyā pāramippatto* vgl. Milindap. S. 343, G. 4, b *iddhiyā pāramigatā*.

8, d *acalo suppatitṭhito* = Udāna iii, 4, G., b und Buddhav. ii, 154, b; und vgl. Dīp. xviii, 4, b etc. *acalā suppatitṭhitā*; Milindap. S. 346, G. 5, d *acalaṃ suppatitṭhitam*.

10, b (und 13, b) *suṇohi vacanaṃ tuvaṃ* vgl. Jāt. 527, G. 44, b *suṇohi vacanam mama*; Therag. 951, a *suṇohi vacanaṃ mayhaṃ*.

11, d (und 15, d) *khippaṃ gacchāhi subbata* vgl. Jāt. 537, G. 44, d *khippaṃ gaṇhāhi brāhmaṇa*; Petav. ii, 9, 2, d *khippaṃ gacchāma Dvārakaṃ*.

21, c (und 27, c) *akampi tattha paṭhavī* = Jāt. 547, G. 19, c; Cariyāp. i, 9, 14, c.

27, d s. unter xiii, 35 b.

34, b *Kakusandho vināyako* = Buddhav. xxiii, 10, b.

34, c (und 37, a; xvii, 30, a; 31, a; 46, c) *cattālisasahasseehi* vgl. Buddhav. xxiii, 7, a *cattālisasahassānaṃ*.

44, c (und 47, a) *tiṃsabhikkhusahasseehi* vgl. Buddhav. xxiv, 8, a *tiṃsabhikkhusahasseehi*.

49, d *macche vappodake yathā* = Sutta-N. 936, b *macche appodake yathā*; vgl. auch Therag. 362, d und 387, d *maccho appodake yathā*; Sutta-N. 777, b *macche va appodake khīṃsote*.¹

52, d *suriyo udīto yathā* vgl. Buddhav. xvii, 1, d *suriyo abbhugato yathā*; vgl. auch Dip. xv, 59, d *suriyo abbhutṭhito yathā*.

54, c *vīsatiḥhikkhusahasseehi* vgl. Buddhav. xxv, 9, a *vīsatiḥhikkhusahasseehi*.

56, a + b *Kassapo ca lokavidū āhutīnaṃ paṭiggaho* vgl. Buddhav. ii, 60, a + b; 76, a + b *Dīpaṅkaro lokavidū āhutīnaṃ paṭiggaho*; xxvii, 10, c + d *Padumuttaro lokavidū āhutīnaṃ paṭiggaho*.

59, d vgl. zu xv, 52, d.

66, b *lokajetṭho narāsabho* = Buddhav. i, 72, d; xxiv, 1, d; und vgl. oben zu iii, 61, b.

69, a, s. ii, 69, a.

70, d *nibbuto upadhikkhaye* = Milindap. S. 330, G., b; und vgl. Milindap. S. 335, G. 3, d *nibbutā upadhikkhaye*; vgl. auch Dip. ix, 41, d *nibbuto upadhisaṃkhaye*.

72, b (und xvii, 71, b) *bhūmibhāge manorame* = Jāt. 547, G. 343, b; G. 376, b; vgl. auch Therag. 1062, b *bhūmibhāgā manoramā*.

74, a + b und 75, c + d *buddhe pasannā dhamme ca saṅghe ca ujudiṭṭhikā* fast ganz = Devatā-Saṃy. 5, 9, G. 6, e + f und G. 8, c + d (Saṃy.-N., Bd. i, S. 34) *buddhe pasannā dhamme ca saṅghe ca tibbagāravā* (wovon der letzte Pāda *s° ca t°* auch = Therīg. 286, d und also gesichert ist. (Therīg. 286 c + d *saddhā buddhe ca dhamme ca saṅghe ca tibbagāravā*).

79, c und xviii, 22, c; 42, c) *odātamanasaṃkappā* (in xv, 79, c mit unmittelbar vorangehendem *samāhitā*) vgl. Therag. 972, c *odātamanasaṃkappo* (mit unmittelbar vorangehendem *samāhito*); vgl. auch Dip. xviii, 18, a *sudhotamanasaṃkappā*.

¹ Aus dieser Stelle wird das ungehörige *v* von *vappodake* in Dip. 49, d herkommen.

83, d *pakkāmi uttarāmukho* vgl. Jāt. 540, G. 41, d *pakkāmi dakkhīṇāmukho*.

85, b *abhijātā jutindharā* = Apadāna in Par. Dip. v, S. 26, G. 11, d.

91, b und 95, d *pabbajjāya purakkhakā* ist wohl entstanden unter dem Einfluß von Jāt. 539, G. 119, d; 120, d; 121, d *pabbajjāya purakkhato*, sodaß für OLDENBERGS fragende Konjekturen *purekkharā* (die wohl veranlaßt ist durch die entsprechende Stelle der Samanta-Pās., Vin.-P. iii, S. 334, s. unten Kap. v), kein Raum sein würde.

XVI, 1, d *ādāya pakkamī tadā* vgl. Jāt. 514, G. 32 *ādāya pakkamī tato hi khippaṃ*.

2, c + d *atikkanto brahāraṇṇaṃ anupatto jalasāgaraṃ* ist vielleicht beeinflusst von Jāt. 547, G. 444, c *anupatto brahāraṇṇaṃ*.

5, d *imaṃ atthaṃ abhāsatha* = Sutta-N. 409, d; 419, d; Therag. 483, d; 630, d.

6, b *silavā susamāhito* = Cariyāp. ii, 7, 1, d.

10 *tāvatiṃsā ca yāmā ca tusitāpi ca devatā*

nimmānaratino devā ye devā vasavattino

= Bhikkhuni-Saṃy., 7, 4, a — d und 5, G. 1 (Saṃy.-N., Bd. i, S. 133); Therīg. 197, a — d; Buddhav. i, 19, a — d:

tāvatiṃsā ca yāmā ca tusitā cāpi (ca pi Buddhav.) devatā

nimmānaratino etc.

c + d in umgekehrter Reihenfolge auch = Itivuttaka 95, G. 1, b + c *ye deva vasavattino nimmānaratino devā*.

11, b *tutṭhahaṭṭhā pamoditā* = Buddhav. i, 18, d; 24, d; 29, d; 56, b; Cariyāp. i, 9, 6, b; und vgl. oben zu Dip. xii, 59, b.

11, d *sabbe Indapurohita* (mit vorausgehendem *tetiṃsā ca devaputtā*) = Jāt. 541, G. 158, d (mit vorausgehendem *yattha devā tāvatiṃsā*).

12, b *appoṭṭenti hasanti ca* = Buddhav. ii, 72, b; iii, 18, b; xxv, 27, b.

12, c + d + 13, a + b *Kuvero Dhataratṭho ca Virūpakkho Virūlhako cattāro te mahārājā samantā caturōdisā*

- z. T. zu vgl., z. T. = Dīgha-N. xx, 9, G. 9 + G. 10, a + b
*Purimaṃ disaṃ Dhataratṭho dakkhiṇena Virūḷhako
 pacchimana Virūpakkho Kuvero uttaraṃ disaṃ
 cattāro te mahārājā samantā caturo disā.*
 13, b *samantā caturodisā* auch = Vimānav. vi, 2, d; 10, d etc.;
 Petav. II, 12, 6, b etc.
 16, a + b *campakā sallā nimbā nāgapunnāgaketakā* nach OLDEN-
 BERG, S. 87, Anm. = Apadāna im Phayre-Ms., fol. *kā' campakā salaḷā
 nimbā nānapunnāgaketakā*; vgl. auch Buddhav. II, 51, a + b *campakaṃ
 salaḷaṃ nīpaṃ nāgapunnāgaketakaṃ.*
 27, a *tattha naccanti gāyanti* = Jāt. 545, G. 118, a (vi, S. 289).
 27, c (und xvii, 64, b) *poṭhenti diguṇaṃ bhujāṃ* vgl. Jāt. 545,
 G. 65, b (vi, S. 277) *poṭhente diguṇaṃ* (so gedruckt) *bhujāṃ.*
 29, b *nīlobhāsā manoramā* = Jāt. 529, G. 4, d; vgl. auch Jāt. 539,
 G. 147, d *nīlobhāsaṃ manoramaṃ.*
 31, b *saha puttehi khattiyo* vgl. Jāt. 547, G. 579, d *saha puttehi
 khattiya.*
 • 31, c *gandhamālaṃ ca pūjesuṃ* vgl. Buddhav. iv, 11, d *gandha-
 mālena pūjayiṃ.*
 32, d vgl. zu XIII, 32, c.
 38, d und 39, d *vītarāgā samāhitā* = Buddhav. xxv, 24, b; Therīg.
 56, b; Nidānakathā, G. 251, b (Jāt. I, S. 44).

 XVII, 1, d *sāgarena parikkhitāṃ* = Jāt. 427, G. 3, c und G. 5, c
sāgarena parikkhittāṃ.
 4, d *suṇātha mama bhāsato* = Apadāna in Par. Dīp. v, S. 151,
 G. 105, d.
 9, a (und 16, a; 52, a) *Kakusandhassa bhagavato* = Buddhav.
 xxiii, 6, a.
 18, c *Kassapassa bhagavato* = Buddhav. xxv, 12, a; Vimānav.
 lx, G. 4, b in der Version von Par. Dīp. iv, S. 253 (statt *K° mahesino*
 in G. 5 b der Ausgabe).
 34, a *udentaṃ aruṇuggamamhi* = Jāt. 546, G. 119, c (vi, S. 448)
udentaṃ aruṇuggamhi.

- 46, d *bhikkhusaṃghapurakkhato* = Vaṅgīsthera-Saṃy., 8, 6,
 G. 2, d (Bd. I, S. 192) (**saṅgha-*); Therag. 1239, d; Sutta-N. 1015, b,
 53, c *manusā* (sic) *cintayaṃ tattha* vgl. Buddhav. ix, 12, c *ma-
 nasā cintayitvāna.*
 57, b *sasamuddaṃ sapabbataṃ* (Attribute zu *paṭhavī* in a!) =
 Jāt. 536, G. 53, b (Attribute zum Acc. *paṭhaviṃ* in a).
 59, a *āmoditā marū sabbe* vgl. Buddhav. II, 47, c; 71, c; III, 17, e;
 xxv, 26, c; Apadāna, Nr. 489, G. 7, c (ed. ED. MÜLLER, Gurupūjakau-
 mudī, S. 56) *āmoditā naramarū.*
 60, a + b *cattāro ca mahārājā lokapālā yasassino* vgl. Sakka-
 Saṃy. 2, 8, 7, c + d und 8, G. 1, c + d (Saṃy.-N., Bd. I, S. 234)
cattāro ca mahārājā tidasā ca yasassino; vgl. auch Petav. I, 4, 2, a + b
cattāro ca mahārāje lokapāle yasassine; zu a vgl. auch Jāt. 545,
 G. 76, c (Bd. I, S. 278) *cattāro ca mahārāje.*
 61, a *tāvatiṃsā ca ye devā* = Jāt. 523, G. 43, a.
 61, b s. zu xvi, 10.
 71, c *buddho dhammaṃ adesayi* = Buddhav. II, 197, b; Jāt. 339,
 G. 4, b.
 100, a + b *ath' ettha vattati saddo tumulo bheravo mahā* =
 Jāt. 547, G. 27, a + b; 28, a + b; 29, a + b; a + b der im Komm.
 desselben Jāt., vi, S. 504, zitierten G. 1; Cariyāp. I, 9, 25, a + b.
 101, a *rājā sutvāna vacanaṃ* = Cariyāp. II, 6, 10, c.

 XVIII, 2, a (und 44, c) *bahussutā sīlasampannā* = Therīg. 427, d
(vinayadharā 44, a entspricht außerdem dem vinayadharā von Therīg., c).
 3, b *saddhammavaṃsakovidā*, vgl. Parivāra, I, 1, Str. 10, d und
 13, d **kovidō.*
 3, c *bahunnaṃ vata atthāya* = Vaṅgīsthera-Saṃy., 12, 2, G. 3, a
 (Saṃy.-N., Bd. I, S. 196); Aṅguttara-N. VIII, xxxviii, G. 1, a (Bd. IV,
 S. 245); Vimānav. XLVII, 13, a; I, 31, a.
 3, d *loke uppajji cakkhumā* = Buddhav. XVIII, 2, d; xx, 1, d.
 3, d + e *l° u° c°, andhakāraṃ vidhametvā* vgl. Buddhav. XVIII, 2,
 a + d *tam andhakāraṃ vidhamitvā . . . l° u° c°*; zu e vgl. auch
 Buddhav. XVI, 1, c *tam andhakāraṃ vidhametvā.*

4, a + b *yesam tathāgate saddhā acalā suppatit̥hitā* vgl. Sakka-Samy., 2, 4, 10, G. 1, a + b (Samy.-N., Bd. I, S. 232); Sotāpatti-Samy., 23, G. 1, a + b (Bd. V, S. 384); 51, 4, G. 1, a + b (ebenda S. 405); Aṅguttara-N., IV, 52, 2, G. 1, a + b (Aṅg.-N., Bd. II, S. 57); V, XLVII, 6, G. 1, a + b (Bd. III, S. 54); Therag. 507, a + b *Yassa saddhā tathāgate acalā suppatit̥hitā* (Sotāpatti-Samy. 23 *supatit̥hitā*; 51 *acalā*, v. l. *acalam*; Aṅg.-N. IV und Therag. *supati*°); b vgl. auch zu Dīp. XV, 8, d. .

4, d *sugatiṃ upapajjare* vgl. Itivuttaka 21, G. 2, c *sugatiṃ upapajjeyya*.

5, a + b + c *ye ca bhāventi bojjhaṅgaṃ indriyāni balāni ca satisammappadhāne ca . . .*

vgl. Therag. 352 a + b + c *bhāvento satipaṭṭhāne indriyāni balāni ca bojjhaṅgāni ca bhāvento . . .*;

Therag. 437, a + b *bhāvento satta bojjhaṅge indriyāni balāni ca*; 672, a + b *bhāvayitvāna bojjhaṅge indriyāni balāni ca*.

5, b auch = Therīg. 171, b.

6, a + b *ariyaṃ aṭṭhaṅgikaṃ maggaṃ dukkhūpasamaḡaminam* = Itiv. 24, G. 3, e + f (mit v. l. B. M. P. Pa *ariyaṭṭhaṅg*°); und vgl. *ariyaṭṭhaṅgikam m*° *d*° (mit v. l. S. 1-3 *ariyaṅcaṭṭha*°); Anamatagga-Samy., 10, b, G. 4, a + b (Samy.-N., Bd. II, S. 185); Aṅguttara-N. IV, 33, 3, G. 2, c + d (Bd. II, S. 34) *ariyaṅ c'aṭṭhaṅgikaṃ ma*° *d*°; Therag. 1259, c + d; Therīg. 186, c + d; 193, c + d; 310, c + d *ariyaṭṭhaṅgikaṃ m*° *d*° (in Therīg. 186 und 193 mit v. l. *ariyaṅ ca aṭṭha*° u. a. vv. II).

6, d *te loke vijitāvino* = Khanda-Samy., 76, 12, G. 7, d (Samy.-N., Bd. III, S. 84).

7, a, 8, c + d, — 10, b:

7, a *Māyādevī ca*

8 *Mahāpajāpatī nāma Gotamī iti vissutā*.

9 *Khemā Uppalavaṇṇā ca ubho tā aggasāvika*

Paṭācārā Dhammadinnā Sobhitā Isidāsikā

10 *Visākhā Soṇā Sabatā ca Saṃghadāsī vicakkhaṇā*

vgl. aus den beiden unnummerierten Gāthās von Jāt. VI, S. 481 (Jāt. Nr. 547): *Saṃghadāsī ca sattamā*.

Khemā Uppalavaṇṇā ca Paṭācārā ca Gotamā

Dhammadinnā Mahāmāyā Visākhā cāti sattamā.

9, a außerdem = Apadāna in Par. Dīp. V, S. 18, G. 21, a; S. 104, G. 20, a; S. 181, G. 17, a.

9, a + b vgl. auch Buddhav. II, 68, c + d; III, 15, a + b; XX, 20, c + d; XXV, 23, c + d *Khemā Uppalavaṇṇā ca aggā hessanti sāvika*; und Buddhav. XXVI, 19, a + b *Kh*° *U*° *ca bhikkhunī aggasāvika*.

10, d (und 14, d; 15, d; 35, b) *vinaye ca visārada* vgl. Parivāra, I, 1, Str. 6, b; 10, b; 11, d; 13, b; 14, b *vinaye ca visārada*.

10, f *vinayaṅṅū maggakovidā* = Parivāra I, 1, Str. 15, b.

12, d *Jambudīpā idhāgatā*

+ 13 *vinayaṃ vācayimsu piṭakam Anurādhapuravahaye vinaye*¹ *pañca vācesum satta c'eva pakaraṇe*.

(13 auch fast ganz = Str. 19 und 33. 13, a + b auch = 23, e + f; 26, c + d; 37, c + d. 13, c + d auch = VII, 43, a + b. Auch 12, d noch sehr oft, s. Kap. III zu X, 1, d) = Parivāra I, 1, Str. 2, d . . . *J*° *i*°

+ 3 *vinayaṃ te vācayimsu piṭakam Tambapaṇṇiyā nikāye pañca vācesum satta c'eva pakaraṇe*.

23, c *pūjitā naradevena* vgl. Therag. 1180, a *pūjito naradevena*; Cariyāp. I, 5, 1, c *pūjito naradevehi*.

40, d *Rohaṇe sādhusammata* vgl. Parivāra I, 1, Str. 7, b *Rohaṇe sādhpūjito*.

43, c *jalitvā aggikkhandhā va*, vgl. Buddhav. IV, 31, c *jalitvā aggikkhando va*.

43, c + d *j*° *aggikkhandhā va nibbutā tā mahāyasā* vgl. Buddhav. II, 218, c + d *j*° *aggikkhando va nibbuto so sasāvako*; XI, 30, c + d; XVIII, 26, c + d; XX, 34, c + d *j*° *aggikkhandho va n*° *so s*°.

43, d vgl. auch Buddhav. III, 36, d; V, 32, d; XII, 30, d *nibbutā te mahāyasā*.

¹ Sollte *nikāye* heißen, wie schon OLDENBERG in der Fußnote vermutete.

50, c *tulābhūto va hutvāna* vgl. Buddhav. II, 163, c *tulābhūto dalho hutvā*.

50, d *dhammena anusāsi so* vgl. Therag. 914, f. *dhammena anusāsayim*.

XIX, 5, b *Piyadassī mahākathā* vgl. Buddhav. XIV, 19, b *Piyadassī mahāmuni*.

11, b *bhikkhusaṅghassa bhāsato* vgl. Majjhima-Nik., Sutta 50, G. 6, b (Band I, S. 337) und Therag. 1192, b *bhikkhusaṅghassa pekkhato* (Therag. **saṅghassa*).

23, c (und XX, 7, e) *kāyassa bheda sappāṇṇo* = Aṅguttara-Nik. V, CLXXIV, G. 4, d (Bd. III, S. 206); Itivuttaka 31, G. 2, c; 33, G., e; 65, G. 2, c; 71, G. 2, c; Jāt. 515, G. 40, c; Jāt. 547, G. 786, c; Petav. IV, 6, 7, e; IV, 7, 13, c (und vielfach ist diese G. ebenso die Schluß-G. des betreffenden Stückes wie in Dīp. XIX); in Dīp. XX, 7 entspricht außerdem der vorausgehende Pāda d *datvā dānaṃ anappakaṃ* dem in Jāt. 547, G. 786 vorausgehenden Pāda c *dānaṃ datvāna khattiyo*.

XX, 15, b (und XXII, 27, c) *tīṇi vassāni kārāyi* vgl. Jāt. 523, G. 32, b *tīṇi vassāni dhārāyi*.

XXI, 6, a *aham pi datṭhukāmo 'mhi* vgl. Jāt. 538, G. 47, c *aham pi datṭhukāmo 'smi*.

XXII, 2, d *dassaneyyaṃ manoramaṃ* vgl. Buddhav. XIII, 27, d *dassaneyyo manoramo*.

49, c *tassa kammaṃ nissande* vgl. Jāt. 544, G. 118, c; G. 119, e; 120, e; 121, e *tassa kammaṃ nissando*.

70, d *atthaṃ dhammaṃ ca pucchi so* vgl. Jāt. 515, G. 34, c *atthaṃ dhammaṃ ca pucchassu*; ebenda G. 9, f. *a° dhammaṃ ca pucchito*; G. 13, d; 17 d; 20, d *atthaṃ dhammaṃ ca pucchito*; G. 20, b *a° dhammaṃ ca pucchitā*; G. 8, c; 12, c; 16, c *atthaṃ dhammaṃ ca pucchesi*.

72, d *dussilā mohapārutā* = Jāt. 530, G. 57, b.

76, b *ārakā parivajjiya* vgl. Jāt. 545, G. 155, a (VI, S. 296); Therag. 1153, c *ārakā parivajjeyya*; auch verwandte Pādas, *ārakā parivajjaye* und *ārakā parivajjehi*, sind im Kanon oft belegt.

Kap. II. Folgerungen aus den kanonischen und Dīpavamsa-Parallelen.

1. Die Benutzung der Gāthās des Vinaya-Piṭaka (außer denen des Parivāra) durch den Dīp.-Verfasser ist zweifelhaft und auf jeden Fall eine spärliche. Denn die so wenig zahlreichen Parallelen des Dīp. zu Gāthā-Stücken des Vin.-P. haben zugleich auch in anderen Werken Parallelen: Dīp. I, 30, d kann ebensogut wie aus dem Mahāvagga aus dem Majjh.-Nik. stammen; Dīp. II, 22, c ebensogut wie aus Cullav. aus Aṅguttara-N., Dhammap., oder Jātaka; Dīp. XV, 3, b ebensogut auch aus Samyutta-N., Jātaka, Petavatthu oder Apadāna. S. diese Stellen oben in Kap. I. Daß er vom Vinaya-P. nichts gekannt hätte, wäre aber natürlich schon deshalb ein übereilter Schluß, weil er wiederholt von Rezitationen des Vinaya spricht und weil er außerdem den spätesten Teil des Vinaya, den Parivāra, benutzt hat.

Auch aus dem Abhidhamma sind keine Gāthās oder Gāthā-Teile im Dīp. nachweisbar. Da der Verfasser aber das Kathāvattuppakaraṇa erwähnt, so hat man sich hier vor derselben Übereilung des Urteils zu hüten wie beim Vin.-P.

Sehr geläufig waren unserem Autor dagegen zweifellos die Gāthās des Sutta-Piṭaka. Nur für wenige Werke desselben ist dem Dīp.-Verfasser eine Kenntnis oder Benutzung ihrer Gāthās nicht nachzuweisen. Aus dem Paṭisambhidāmagga hat er kein einziges Gāthā-Stück, solche, die dem Majjh.-Nik. und dem Niddesa (Mahāniddesa) entstammen können, gibt es nur drei, bzw. zwei, die aber alle zugleich auch in anderen Werken des Sutta-Piṭaka vorkommen, s. oben im Kap. I für Majjh.-Nik.: Dīp. I, 30, d (zugleich im Mahāvagga), IV, 12, c (zugleich im Sutta-Nip.), XIX, 11, b (zugleich im Sutta-Nip. und in den Therag.), für Mahāniddesa: Dīp. II, 22, a (zugleich im Aṅguttara-

Nik. und Itiv.), vi, 40, b (zugleich im Sutta-N. und Itiv.); die Ähnlichkeit von Dīp. xix, 11, b und vi, 40, b mit den angeführten Majjh. (etc.)- und Mahāniddeśa (etc.)-Stellen ist außerdem nur eine entfernte. Es werden aber Suttas des Majjh.-N. mit Namen erwähnt, z. B. in xii, 57 und xiii, 7. Der eine mit Udāna kongruente Pāda des Dīp., xv, 8, d, kann ebensogut aus dem Buddhav. stammen, und stammt also wohl vielmehr daher, denn der Buddhav. ist eine der Hauptquellen des Dīp.

Die Beziehung des Dīp. zum Khuddaka-Pāṭha ist sehr dürftig, denn nur Dīp. xv, 1, a hat eine gewisse Ähnlichkeit, und es ist selbst da wahrscheinlicher, daß Jāt. 432, G. 6, a oder Vimānav. lxxix, 5, a das Vorbild gewesen ist, s. Kap. 1 zu Dīp. xii, 44, a. Eine andere Kongruenz (Dīp. xi, 24, b) hat Khudd. P. mit Petav. gemein, und sie stammt wohl noch eher von dort. Auch der Petavatthu (der übrigens in xii, 84 erwähnt wird, wie der Vimānavatthu in 85) hat nur zwei Stellen im unbestrittenen Alleinbesitz, die solchen des Dīp. gleich oder ähnlich sind: s. oben im Kap. 1 zu Dīp. ii, 59, a; xiii, 22. An die erste derselben klingt außerdem Buddhav. sehr nahe an, und die zweite ist nur ähnlich, nicht identisch. Es kommt aber die mit Khudd.-P. gemeinsame, vorhin erwähnte Stelle Dīp. xi, 24, b als sicheres Eigentum des Petav. hinzu, wenn sie nicht dem Khudd.-P. angehört. An allen anderen Entsprechungen zwischen Petav. und Dīp. sind auch andere Werke des Kanons beteiligt, und diese Entsprechungen sind derart, daß sie ebensogut aus den betreffenden anderen Werken in den Dīp. geflossen sein können, ja für die mit den Jātakas gemeinsamen (s. Kap. 1 zu Dīp. xiv, 25, b; 58, c; 60, c + d; 69, a + b) ist es, wie ein Blick auf sie lehrt, sogar höchst wahrscheinlich, daß dafür die Jātakas die Quelle des Dīp. waren, die auch im übrigen zu den hauptsächlichsten Quellen des Dīp. gehören.

Alle übrigen Werke des Sutta-Piṭaka sind durch mehr oder weniger zahlreiche Sonderentsprechungen (neben solchen, die sie mit anderen teilen) an den Dīp. geknüpft. Eins der hervorragender beteiligten Werke ist das Cariyāpiṭaka.¹ Einen noch größeren Anteil,

¹ Das übrigens auch in xiv, 45 mit Namen erwähnt wird.

den Löwenanteil, aller Kongruenzen mit dem Dīp. weisen die Jātakas¹ und der Buddhavaṃsa auf. Zahlreich sind auch diejenigen des Apadāna, und es steht zu vermuten, daß sie an Zahl denen der Jātakas und des Buddhav. nicht nachstehen werden, sobald wir das Apadāna, das wir heute nur sehr bruchstückweise kennen, erst in seiner ganzen großen Ausdehnung kennen werden.

Diese Verwandtschaftsverhältnisse sind vielleicht nicht zufällig. Die vier an parallelen Versen und Versstücken verwandtesten Werke des Kanons sind erzählender Natur, und zwar enthalten sie legendäre, sagenhafte u. dgl. Erzählungsstoffe, ganz in Versen abgefaßt oder (Jāt.) mit vielen Versen durchsetzt. Zweifellos lebte der Dīp.-Verfasser sehr stark in den Ideenkreisen dieser Werke, und deren metrische Diktion war seinem Empfinden etwas sehr Vertrautes. Schwerlich ist es auch Zufall, daß der Titel *Dīpavaṃsa*, oder, wie er in Str. 4 des Werkes selbst heißt, *Vaṃsa*, mit dem des *Buddhavaṃsa* eng verwandt klingt, wie ja auch der Pāda i, 4, b, in dem das Wort *Vaṃsam* steht, deutlich von Buddhav. i, 79, b beeinflusst ist. Dies alles aber ist für das später Vorzutragende schon ein Präludium von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

2. Wenden wir uns nun zu den Ergebnissen aus der näheren Betrachtung einiger der entlehnten Gāthā-Elemente.

Der eben angeführte Versstollen Dīp. i, 4, b ist, wie ich schon in Kap. 1 hervorhob, übereinstimmend mit Buddhav. i, 79, b, ein Jagatī-Pāda, und die ganze Str., der er angehört, ist Jagatī wie Buddhav. i, 79. Diese Jāgatī steht im Buddhavaṃsa ganz vereinzelt zwischen Ślokas, und auch im Dīp. erscheint sie unerwartet nach Ślokas, wie ja der Dīp. fast ausschließlich aus Ślokas besteht. Es kann umsoweniger einem Zweifel unterliegen, daß die ganze Str. Dīp. i, 4 unter dem Einfluß von Buddhav. i, 79 entstanden ist, als ja auch Dīp. i, 2 deutlich auf Buddhav. i, 80 und Dīp. i, 3, d auf Buddhav. i, 81, d beruht. Es ist nun aber weiter höchst bemerkenswert und wichtig, daß der durch Buddhav. i, 79 gegebene metrische

¹ Die auch mit Namen erwähnt werden.

Einfluß im Dīp. noch in zwei folgenden Strophen, 5 und 7, weiterwirkt. D. h. der Einfluß des Buddhav. auf den Dīp. ist nicht nur da wirksam gewesen, wo wir ihn Wort für Wort durch kongruente Verstücke nachweisen können, sodaß, wenn es sich darum handelt, die Quelle für die Hauptmasse des Dīp. aufzufinden, wir ein Recht haben, die in Abzug zu bringende Sphäre des Kanon-Einflusses als noch größer einzuschätzen, als die Summe der oben aufgezeigten parallelen Gāthā-Stücke, rein mathematisch betrachtet, uns veranlassen würde. Ganz ähnlich steht es mit dem Verhältnis von Dīp. xi, 22 zu Suttanipāta 690. An sich ist nur ein Viertel aus dieser Str. herübergenommen, das Viertel *c pasannacitto giram abbhudīrayi*, aber diesem Viertel zuliebe ist dann die ganze Str. Dīp. xi, 22 in Jagatī abgefaßt worden, abweichend vom Metrum der umstehenden Strophen.

Die durch den Dīp. Verfasser ausgenutzten Strophen Buddhav. i, 79—81 bilden die unmittelbare Einleitung zur Geschichte der Buddhas und 80 und 81 sind das dem Buddha Gotama selbst in den Mund gelegte Programm des Buddhav. Wenn man von irgendeiner 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. Wenn nun aber der Dīp.-Verfasser an dieser Stelle nicht eigene, sondern Buddhas Worte gibt, Worte, die sich natürlich auch gar nicht auf die Chronik Ceylons, sondern auf die Legende der vorzeitlichen Buddhas beziehen, dann richtet er doch gleich zu Beginn sich und sein ganzes Werk. Denn wir wissen dadurch, daß selbst an entscheidend bedeutungsvollen Punkten nicht sein Stoff ihm die Worte eingab, sondern mindestens zum Teil die Erinnerung an Literaturstücke, deren Grundgedanken mit dem seinen nichts zu schaffen hatten. OLDENBERGS (Dīpavaṃsa, Introd. S. 3) und GEIGERS Ansicht (Dīpavaṃsa und Mahāvamsa, S. 18, 58 und 71), daß dieses Prooemium des Dīp. aus der singhalesischen Aṭṭhakathā stamme, ist nunmehr natürlich nicht zu halten. Damit fällt aber ein Hauptpfeiler ihrer Beweisführung.

Dīp. iii, 1 *atitakappe rājāno t̄hapetvāna bhavābhavave*
imamhi kappe rājāno pakāsissāmi sabbaso

„Indem ich die Könige im vergangenen Kalpa in ihren verschiedenen Existenzen übergehe, will ich über die Könige dieses Kalpa ohne Auslassung berichten“ ist, wie in Kap. i erwähnt, nur eine Reproduktion von Cariyāp. i, 1, 2

atitakappe caritaṃ t̄hapayitvā bhavābhavave
imamhi kappe caritaṃ pavakkhissaṃ suṇohi me.

Der Dīp.-Verfasser hat sich hier durch seine sklavische Abhängigkeit wieder Dinge oktroyieren lassen, die seinem historischen Stoffe, wenn er wirklich einen solchen hatte, ganz fremd sind. Die Kalpa-Theorie paßt für Buddha und für die Buddhas, aber nicht für die Königsgeschichte, und *bhavābhavave* „in den verschiedenen Existenzen“ paßt auf ein einzelnes, wiederholt auf Erden erschienenenes Individuum, wie in der Vorlage tatsächlich Buddha das Wort auf seine Person allein angewandt hat; auf historische oder quasi-historische Persönlichkeiten angewandt, an deren eventuellen wiederholten Existenzen niemand ein Interesse gehabt hat, ist es aber gänzlich deplaciert.

Ich habe in Kap. i weiter gezeigt, wie die Königsnamen *Cara* und *Upacara* von Dīp. iii, 5, c, also „quasi-historische Elemente, durch das *-cara* von *antalikkhacaro* der Vorlage Buddhav. xiii, 11 veranlaßt oder herbeigezogen sein mögen.

Dīp. iii, 7, d *Sudassano nāma khattiyo* (= Buddhav. xxii, 11, b) und 8, a *Mahāsudassano nāma* (= Cariyāp. i, 4, 1, c) zählt anscheinend ein und denselben König in doppelter Namensform oder meinetwegen zwei Könige nur wegen ihres identischen Namens nebeneinander auf, weil unser Verfasser hier zugleich zwei Quellen benutzte. Gleichzeitig verstößt er gegen sein in iii, 1 gegebenes Programm, daß er nur Könige des gegenwärtigen Kalpa aufzählen wolle, denn König Sudassana gehört nach Buddhav. xxii dem Maṇḍa-Kalpa an, der vom gegenwärtigen Kalpa durch 29 „leere Kalpas“ getrennt ist,

Childers s. v. *kappo*. Mahāsudassana von Cariyāp. freilich ist ein König des gegenwärtigen Kalpa. Das widerlegt aber nicht meine Anklage gegen den Dīp.-Verfasser, sondern belastet sein Schuldkonto

nur noch mit einer weiteren Ungereimtheit, daß er nämlich zwei Könige aus verschiedenen Kalpas unmittelbar nebeneinander aufzählt; und das kann niemand hinwegdisputieren, da er seine Abhängigkeit zu deutlich durch die buchstäbliche Herübernahme der Pādas verrät.

Auch König Arindama in D. III, 15, b *Arindamo nāma khattivo* ist ein König desselben Maṇḍa-Kalpa wie Sudassana, was sich aus der Identität dieses Pāda mit Buddhav. XXI, 9, b ergibt. Aber auch ganz davon abgesehen, muß es doch den Dīp.-Verfasser auf das schlimmste diskreditieren, daß er es angemessen findet, seine angebliche Chronik aus Stücken von Legendenwerken zusammenzubauen.

D. VI, 14, b *Piyadassi mahāyaso* ist der buchstabentreu herübergenommene Pāda Buddhav. XIV, 1, d, der sich auf Piyadassī, den 13. Buddha bezieht. Im Dīp. aber ist der historische König Piyadassī-Asoka damit gemeint. Ist das Geschichtsschreibung?

In D. XIII, 28 + 29 fällt das Unlogische und Unkonstruierbare der Zeilenfolge auf:

tato attamano rājā haṭṭho saṃviggamānaso
29 *añjalīṃ paggahetvāna idaṃ vacanaṃ abravī*
sovaṇṇabhikkāraṃ gahetvā onojesi mahīpati:

= ‚Darauf streckte der König hocheifrig seine gefalteten Hände vor und sprach folgende Worte, den goldenen Becher ergriffen habend, goß der Fürst Wasser aus:‘; das wird aber verständlich aus der Abhängigkeit von Cariyāp. I, 8, 10, b + c + d:

. . . *haṭṭho saṃviggamānaso*
katañjalī vedajāto idaṃ vacanaṃ abravīm

verbunden mit ebenda III, 3, 3, c + d

*añjalīṃ paggahetvāna idaṃ vacanaṃ abravī.*¹

¹ D. XIII, 29, c + d, + 30 *imāhaṃ bhante uyyānaṃ Mahāmeghavanaṃ subhaṃ cātuddisassa saṅghassa dadāmi, paṭigaṇhatha*

kann mit Mahāvagga I, 22, 18 . . . *sovaṇṇamayaṃ bhikkāraṃ gahetvā bhagavato onojesi etāhaṃ bhante Vetuvanaṃ uyyānaṃ buddhapamukhassa bhikkhusaṅghassa dammi. paṭiggahesi bhagavā āramaṃ*‘ oder mit irgendeiner anderen ähnlichen Stelle zusammenhängen. So eröffnet sich die Aussicht, daß außer den nachgewiesenen

Es wäre nicht schwer gewesen, selbst mit Benutzung dieser Cariyāp.-Stellen eine logische Gedanken- und Zeilenfolge herzustellen. Daß es der Dīp.-Verfasser nicht tat, beweist, wie wenig sein hypothetischer historischer Stoff, selbst im Bunde mit der zwingendsten Logik, über ihn vermochte, wenn er sich an eine kanonische Gāthā klammern konnte. Widersinnig ist auch das Sprechen von ‚diesen zehn Himmelsgegenden‘ in I, 63, wo in Wirklichkeit nur sechs genannt sind. Der Widersinn klärt sich auf durch die Erkenntnis, daß I, 63, d aus Jāt. 514, G. 8, b herübergenommen ist. Kann man da wirklich mit gutem Gewissen von einer maßgebenden einheitlichen Vorlage reden, von der der Dīp. nur eine Bearbeitung sei, es müßten denn die zwingendsten Beweisgründe für ihre Existenz vorliegen?

Ich habe es hier nur mit denjenigen sachlichen Ungereimtheiten zu tun, die mit den Entlehnungen des Dīp. aus den kanonischen Gāthās zusammenhängen, und betrachte es diesmal nicht als zu meiner Aufgabe gehörig, auch alle übrigen historischen Bedenklichkeiten und Unmöglichkeiten vorzurechnen.

Wie den Stoff, so vergewaltigte der Dīp.-Verfasser des öfteren auch Sprache und Metrik der Möglichkeit zuliebe, ein kanonisches Versstück benutzen zu können. Für *pavattetaṃ* des Majjhima-Nikāya- oder Mahāvagga-Pāda a *dharmacakkaṃ pavattetaṃ* setzte er I, 30, d das falsche *pavattitaṃ* ein, weil er nur so den Pāda als Śloka schluß gebrauchen konnte. Geradeso für *parikkhitaṃ* des Pāda Jāt. 427, G. 3, c und G. 5, c *sāgarena parikkhitaṃ* das falsche, aber für ihn metrisch erforderliche *s* parikkhitaṃ* XVII, I, d, weil er diesen Pāda als Śloka schluß verwandte.

I, 31, a + c + d ist nur ganz obenhin zugehauen aus Buddhav. XXVI, 2, b + c + d (s. Kap. I), um wenigstens, wie es für I, 31 erforderlich war, einen einzigen Satz an Stelle der zwei von Buddhav.

Gāthā-Stücken auch noch Prosateile aus dem Kanon in den Dīp. übergegangen und versifiziert sind, wodurch die aus einer hypothetischen nichtkanonischen Quelle herzuleitende Masse des Dīp. noch mehr eingengt werden würde. Ich habe aber von der Nachweisung von parallelen Stellen aus der kanonischen Prosa Abstand genommen, weil nur das Versgefüge ein bündiges Beweismittel abgibt.

zu gewinnen; die grammatische Konstruktion ist dabei aber zu kurz gekommen, s. unten S. 241.

In Dīp. xv, 69, a *ahaṃ Gotamasambuddho* ist *ahaṃ* vollständig falsch, denn der Pāda muß dem Zusammenhange nach bedeuten ‚dies war der Buddha Gotama‘, auch OLDENBERG übersetzt ‚This Sambuddha was called Gotama‘. Das *ahaṃ* erklärt sich aus der zwingenden Suggestion, die der gleichlautende Pāda Buddhav. xxvi, 17, c ausübte, der übrigens schon einmal, II, 69, a im Dīp. Aufnahme gefunden hatte. OLDENBERGS fragende Konjekturen ‚*ayam?*‘ auf S. 84 ist also wohl nicht berechtigt.

D. VI, 47, c enthält den entsetzlichen Imperativ *nisidayi* = ‚setze dich‘, der nur durch den Einfluß von Jāt. 545, G. 238, b begreiflich wird.

D. VI, 64, d *vīthi sammajjantu te* = ‚let them sweep the roads‘, grammatisch also sehr bedenklich, erklärt sich aus der Einwirkung von Apadāna in Par. Dīp. v, S. 14, Str. 3, a *vīthisammajjanam katvā*.

D. VI, 68, a *sabbañ ca tālavacaram* = ‚jede Art von Musik‘ (‚all kinds of bands of music‘) steht, wie der Zusammenhang erfordert, an Stelle eines Nom., ist aber der Form nach Akk. In der Vorlage, Jāt. 545, G. 61, c + d *sabbañ ca tālavacaram mañimhi passa nimmitam*, ist der Akk. am Platze; von da hat er sich zu unserer Stelle den Eingang erzwungen.

Der falsche Akk. Pl. *therānam* statt *there* in dem Pāda D. XII, 55, a *disvā nisinnatherānam* beruht auf der Nachahmung des Pāda *disvā nisinnarājānam* Jāt. 530, G. 1, a und Jāt. 533, G. 57, a, und ganz entsprechend in dem Pāda D. XIV, 60, c *upasaṃkamitvā therānam* auf der Nachahmung des Pāda *upasaṃkamitvā rājānam* Jāt. 537, G. 5, e und Petav. IV, 3, 15, e.

In D. XIII, 54, c + d *etam attham pavakkhāhi tava chandavasānugā* ‚Tell me this matter, if that is consistent (?) with your pleasure and will‘ (OLDENBERG) steht der Schluß-Pāda außerhalb aller grammatischen Konstruktion und Konstruktionsmöglichkeit. Er ist fertig aus den Jātakas herübergenommen, s. Kap. I.

Der Satz D. XVI, 31, a + b *parivārayiṃsu sambodhiṃ saha puttēhi khattiyo* erfordert eigentlich ein Subjekt im Plural; der Fehler

ist mit der Herübernahme des fertigen (nur am Ende ein wenig umgemodelten) Pāda Jāt. 547, G. 579, d *sahu puttēhi khattiyo* hineingekommen.

In D. XVII, 57, a + b *tadāpi paṭhavi kampi sasamuddam sapabbataṃ* sind die beiden letzten Worte grammatisch falsche Attribute zu *paṭhavi*. Der Fehler hat darin seinen Grund, daß der Pāda b fertig aus Jāt. 536, G. 53, b herübergenommen ist, wo die Akkusative ihre Berechtigung haben, weil auch das zugehörige Substantiv da im Akk. steht:

*Rājā ca paṭhavim sabbam sasamuddam sapabbataṃ
ajjhāvase vijitvā . . .*

Das metrische Gewissen des Dīp.-Verfassers wurde durch die Tatsache, daß der Śloka-Pāda Buddhav. XXIII, 19, b *Kakusandho lokanāyako* metrisch falsch ist, so wenig gestört, daß er ihn nicht nur unbesehen und unverändert herübernahm, sondern ihn sogar einhalb-dutzendmal sich aneignete (II, 66, b etc., s. Kap. I). Ebenso hat er den metrisch falschen Pāda Buddhav. XXIII, 6, a *Kakusandhassa bhagavato* dreimal übernommen: XVII, 9, a; 16, a; 52, a. Und mehr derartiges.

3. Für die Quellenfrage ergibt sich aber nicht nur eine Reihe von Einzelheiten, sondern etwas Prinzipielles, oder wenigstens etwas, das, mit später zu besprechenden Resultaten zusammengenommen, ein prinzipielles Fazit ausmacht. Wenn OLDENBERGS und GEIGERS Theorie, der Dīp. sei eine metrische Bearbeitung der überwiegend prosaischen singhalesischen Aṭṭhakathā, als berechtigt anerkannt werden soll, so muß sie sich mit der hier festgestellten Tatsache der Entlehnung kanonischer Gāthā-Stücke durch den Dīp.-Verfasser in Einklang bringen lassen. Zwei Möglichkeiten wären denkbar: entweder jene Gāthā-Stücke wären schon in das prosaische Grundwerk verflochten gewesen und der Dīp.-Verfasser hätte sie dann mit übernommen, oder erst der Dīp.-Verfasser hätte sie entlehnt und damit seine Versifikation der Aṭṭhakathā-Prosa verbräut — wenigstens halte ich es für pflichtgemäß, den Vertretern jener Theorie die Aufstellung der zweiten Möglichkeit, die sie selbst nicht gefordert haben, doch als Ausweg vorläufig offen zu halten.

Die Annahme der ersten Möglichkeit ist unhaltbar. Die Entlehnung so vieler Einzel-Pādas hat zweifellos den Zweck der Versfüllung und ist undenkbar für einen Prosaisten. Freilich könnte auch ein Prosaist aus metrischen Quellen eine Menge entlehnen, es würde ihm aber doch nicht vorwiegend um einzelne Pādas zu tun sein, sondern um volle Sätze und unabgerissene Gedanken. Wollten wir diese erstere Eventualität aufrecht erhalten, dann müßten wir schon annehmen, daß dieses ganze Aṭṭhakathā-Stück oder wenigstens ein großer Teil desselben metrisch abgefaßt gewesen wäre. Da jeder der entlehnten Einzel-Pādas zur Ausfüllung einer besonderen Strophe des entlehrenden Werkes dienen sollte, so würde schon aus der Zahl jener kanonischen Gāthā-Teile sich ergeben, daß der Abschnitt, in welchen sie aufgenommen wurden, mindestens 300 ihnen entsprechende Strophen enthielt, denn ich habe über 300 (etwa 325) entlehnte Einzel-Pādas gezählt (entlehnte Pādas überhaupt, die sämtlichen Pādas ganzer entlehnter Gāthās und Gāthā-Hälften eingerechnet, 344). Da der ganze Dīpavaṃsa 1346 Strophen umfaßt, so betragen die durch die kanonischen Stücke verbürgten Strophen etwa den vierten Teil; d. h. schon durch diese Erwägung wäre für ein Viertel des Dīp. metrische Herkunft gesichert, die vielen Strophen vorläufig noch gar nicht gerechnet, die aus später zu erwähnenden Gründen noch hinzuzuaddieren sind. Dürfen wir die einstmalige Existenz einer so beschaffenen singhalesischen Aṭṭhakathā annehmen? Schwerlich, solange eine solche Annahme durch keinen Schatten eines Beweisgrundes und durch keine Analogie aus den uns erhaltenen Aṭṭhakathās gestützt wird, die doch auf der alten singhalesischen Aṭṭhakathā aufgebaut sein sollen.

Sehr eigentümlich wäre es auch, daß der betreffende Aṭṭhakathā-Abschnitt sich so vorwiegend an den Buddhavaṃsa, die Jātakas, das Cariyāpīṭaka und das Apadāna angeschlossen hätte. Man müßte dann doch wohl mindestens annehmen, daß es die Aṭṭhakathā eben zu diesen Werken gewesen sei. Der Beweis dafür ist aber so wenig erbracht, daß noch nicht einmal jemand daran gedacht hat, ihn zu versuchen oder diese Behauptung überhaupt aufzustellen.

Nicht minder wie das zahlenmäßige Verhältnis der kanonischen Stücke macht das qualitative die Annahme schwer glaublich, sie seien schon in ein Werk aufgenommen worden, das in den Dīp. erst sekundär umgearbeitet wurde. Während die entlehnten kanonischen Stücke selbstverständlich grammatisch richtig sind, oder, vorsichtiger gesagt, den Grad sprachlicher Richtigkeit zeigen, der den kanonischen Werken im ganzen eigentümlich ist, ist die Art der Einfügung dieser Stücke in die Strophen und ist der übrige Teil der betreffenden Strophen vielfach grammatisch falsch. So in Dīp. I, 31:

*dhammacakkaṃ pavattento pakāsentō dhammam uttamaṃ
aṭṭhārasannaṃ koṭṭinaṃ dhammābhisamayo ahū*

„Als er das Rad der Wahrheit in Bewegung setzte und die höchste Wahrheit verkündete, da fand eine Bekehrung von 18 Koṭṭis statt.“ Die drei Pādas a, c und d sind aus Buddhav. xxvi, 2, b + c + d hergerichtet (s. Kap. I) und selbst in dieser Herrichtung an sich fehlerfrei, aber die Konstruktion der ganzen Strophe ist schrecklich.

II, 62 *purimā tṛi mahābodhi patitṭhiṃsu mahitale*

taṃ thānaṃ upagantvāna tattha jhānaṃ samāpayi

„Wo die drei früheren Bodhi-Bäume auf der Erdoberfläche gestanden hatten, an die Stelle ging er und erreichte dort Versenkung.“ Pāda c, aus Cariyāp. II, 5, 3, c genommen, ist korrekt (bis auf das *th* statt des richtigen *ṭh* von Cariyāp.; das ist aber keine organische Veränderung, die den Wortklang wesentlich modifizierte). Das Übrige ist voll von Fehlern.

III, 54, a + b *pitā maṃ anusāseyya attho rajjena khattiyo*

yo maṃhaṃ vijite buddho uppajjeyya narāsabho

= „Möge mein königlicher Vater mich in den Herrscherpflichten (!) unterrichten, und (?! oder: daß?!) möge in meinem Reiche der Buddha, der beste der Männer, erstehen.“ Der richtige Pāda a ist in Nachahmung von Jāt. 547, G. 640, c entstanden.

IV, 21, a + b *evaṃ sabbhaṅgasampannaṃ dhammavinayasamgahaṃ*

„So ist die Sammlung des Dhamma und des Vinaya vollständig in jedem Teile.“ Das Neutr. *samgahaṃ* ist falsch, nur dem Pāda a *evaṃ*

°*sampannaṃ* zuliebe eingesetzt, dieser Pāda a aber ist fertig aus Jāt. etc. herübergenommen (s. Kap. 1) und an sich grammatisch richtig.

vii, 40 *Moggaliputto mahāpaṇṇo paravādappamaddano*
 *saṅgahaṃ tatiyaṃ kato*

‚Der weise M., der Zermalmer von Häresien, brachte das dritte Koncil zustande (!).‘ b, aus Buddhav. xxiv, 4, b, ist korrekt.

xiii, 32 *dadantaṃ paṭiṅṅhantassa Mahāmeghavanaṃ tadā*
kampittha paṭhavī tattha

‚Als das Mahāmeghavana dem (Mahinda) gegeben wurde (!), der die Schenkung annahm, da bebte die Erde . . .‘ c, das auf Buddhav. i, 68, d beruht, ist richtig.

xiv, 19, b + c *bodhayitvāna pāṇinaṃ, āsanā vuṭṭhahitvāna* ‚nachdem er die Wesen (!) erweckt hatte und dann vom Sitze aufgestanden war‘. c, aus Jāt. 541, G. 26, c, ist richtig.

xiv, 62, a + b *idha vassaṃ vasissāma tiṇi māsaṃ anūnakaṃ* ‚Hier werden wir drei volle Monate (!) Regenzeit halten‘. a, aus Dhammap. G. 286, a, ist korrekt.

xiv, 63, c + d *anukampaṃ upādāya mam’ atthaṃ anusāsatu* ‚Erweise mir die Gnade und unterweise (!) mich in dem, was mir gut ist‘. c, aus Apadāna, ist korrekt.

xv, 27 *saha paṭiṅṅhite dhātu*
akampi tattha paṭhavī abbhutaṃ lomahaṃsanaṃ

‚Zugleich mit der Niederlegung der Reliquien (!) bebte die Erde in wunderbarer und schaudererregender Weise‘. c und d, aus dem Kanon (vgl. Kap. 1, zu xv, 21, c und zu xiii, 35, b), sind korrekt.

xv, 49 *dubbuṭṭhiyo tadā āsi dubbhikkhi āsi yonakā*
dubbhikkhadukkhite satte macche vappodake yathā

‚Da war Dürre (!), es war Hungersnot . . . (!); als so die Wesen (!) unter der Hungersnot litten wie der Fisch im seichten Wasser‘. d, aus dem Kanon, ist nur insofern nicht korrekt, als durch Konfusion zweier kanonischer Stellen das ungehörige *va* hineingekommen ist (s. Kap. 1).

xvi, 32, c + d *saha paṭiṅṅhite bodhi kampittha paṭhavī tadā* ‚zugleich mit der Aufstellung des Bodhibaumes (!) bebte da die Erde‘. d, unter Einfluß des Buddhav. entstanden, ist korrekt.

xvii, 4, c + d *ekadesa caturonāmaṃ suṇātha meṃma bhāsato* ‚höret von mir die vier Namen (!) von Örtlichkeiten etc. (aus der Lebensgeschichte der letzten vier Buddhas) mit bezug auf jeden einzelnen Punkt (des vorher gegebenen Programms)‘. d, aus Apadāna, ist korrekt.

xvii, 18, c + d *Kassapassa bhagavato nigrodhabodhim uttamaṃ* ‚des erhabenen Kassapa Bodhibaum war der herrliche Nigrodha‘ (!). c, aus Buddhav., ist korrekt.

Es gibt noch zahlreiche weitere Fälle. Auch einige von denen, die oben unter 2. gegeben sind, gehören zugleich hierher. Ich will aber nicht ermüdend werden und keinen Raum verschwenden und breche darum ab. Die vollständige Unzulänglichkeit der Pälikenntnis ist die hervortretendste Eigentümlichkeit eben des Dip.-Verfassers, die er in seinen sonstigen Strophen sogar noch viel gründlicher zeigt als in diesen zusammengelesenen. Das Prooemium muß auch aus diesem Grunde den Autor des Dip. zum Verfasser haben, denn die erste Strophe ist voll von sprachlichen Fehlern:

Dīpāgamaṇaṃ buddhassa dhātu ca bodhiyāgamaṇaṃ
saṅgahācariyavadañ ca dīpamhi sāsanāgamaṇaṃ
narindāgamaṇaṃ vaṃsaṃ kittayissaṃ, suṇātha me

‚Ich will die Geschichte von (!) der Ankunft Buddhas auf Ceylon, von der Ankunft (!) der (!) Reliquie, von (!) der Ankunft des Bodhibaumes (!), von der Lehre der Lehrer, (die) die Sammlung (veranstalteten), von (!) der Ankunft des Evangeliums auf Ceylon und von (!) der Ankunft des Männerfürsten verkünden, höret mich!‘ Wollte man nun annehmen, daß er die Strophen, die die kanonischen Stücke enthalten, aus dem supponierten Grundwerke herübergenommen hätte, dann müßte man weiter folgern, daß er sie umgearbeitet und mit seinem Stempel, dem der grammatischen Inkorrektheit, versehen hätte. Diese Folgerung, von vornherein schon recht unplausibel, scheidet aber daran, daß die sprachlichen Inkorrektheiten nur in den nicht entlehnten Gāthā-Partien sich finden; es würde ganz unverständlich sein, warum der Dip.-Verfasser, für den die Strophen, wenn er sie herüber-

nahm, doch in allen ihren Teilen eine gleichartige Masse gewesen wären, die kanonischen Teile mit seinen Barbareien verschont hätte. Hierdurch wird auch der Ausweg noch einmal verriegelt, den GEIGER, Dip. und Mah. S. 76 einschlägt, um den augenscheinlich empfundenen Schwierigkeiten seiner Hypothese zu entgehen, der Ausweg, daß er annimmt, der Dip. hätte sich vorwiegend an die Päliverse der Quelle gehalten. So bleibt nur die Möglichkeit übrig, daß erst der Dip.-Verfasser die kanonischen Gāthā-Stücke aufgenommen und also auch die Strophen, von denen sie im Dip. Teile bilden, selbst erst gedichtet hat. Kann nun aber nicht trotzdem der Dip. der Hauptsache nach eine metrische Umarbeitung einer prosaischen Vorlage sein, in die der Umarbeiter die kanonischen Versstücke auf eigene Faust eingefügt hätte?

Zunächst wird diese Theorie schon höchst unwahrscheinlich durch die Art der Abhängigkeit des Dip. von den kanonischen Versen. Wäre dem Verfasser in einem ihm vorliegenden Prosawerk seine Marschroute gegeben gewesen, das er einfach ins Metrische zu übertragen hatte, dann wäre es unverständlich, warum er immer auf der Lauer nach kanonischen Versstücken lag, die in seinem Zusammenhang öfter bestenfalls nichtssagend waren, öfter aber auch störend wirkten, da sie, wie ich an Beispielen gezeigt habe, über ihre eigenen Grenzen hinaus Zwang auf den Gedanken, auf die Diktion und auf die Wahl des Metrums ausübten. Das wären Störungen lästigster Art für jemand, der an einen vorliegenden vollständig ausgearbeiteten Stoff gebunden ist. Wer viel zu sagen hat, der läßt nicht die sprachliche Form und nichtssagende Floskeln den Stoff und die Gedanken meistern und in den Hintergrund drängen; und umgekehrt, wenn einer in abgebrauchten erborgten Phrasen schwelgt, wissen wir, daß er Sachliches wenig zu sagen hat. Wie es mir scheint, existiert vorläufig kein Grund, die Berechtigung der eigenen Worte des Dip.-Verfassers zu bezweifeln, wenn er 1, 5, b sein Werk bezeichnet als *apubbam anaññam* ‚ohne Vorgänger und ohne Seinesgleichen‘.

Kap. III. Wiederholt vorkommende Strophen und Strophen-teile im Dīpavaṃsa.

Wir können aber von solchen Erwägungen absehen und fortfahren, den Beweis mathematisch zu führen. Stellen wir ganz rechnerisch die Ausdehnung des Stoffes fest, den der Verfasser aus dem Prosawerk herübergenommen haben könnte! Außer den entlehnten Gāthā-Teilen, bzw. den ganzen an diese Teile ankristallisierten Gāthās, haben wir ferner die hervorragend häufigen wörtlichen Wiederholungen von Strophen und Strophen-teilen im Dip. zu subtrahieren, denn diese sind ganz offenbar subjektives Eigentum des Strophenverfassers, nur in einem metrischen Werke begreiflich und auf jeden Fall von der Masse des angeblich erborgten Stoffes abzuziehen, da sie als Wiederholungen ja kein neues Stoffelement enthalten. Es ist gewiß auch kein Zufall, daß gerade die entlehnten Pādas so oft wiederholt sind. Die Angaben darüber s. in Kap. 1. Offenbar klammerte sich der Dip.-Verfasser geradezu an die ihm geläufigen metrischen Stücke aus dem Kanon. Unten gebe ich eine Liste von Wiederholungen im Dip. Ich bemerke dazu, daß ich nicht etwa die kanonischen Stücke doppelt gebucht habe, einmal unter den mehr als 300 abzuziehenden Stücken, von denen ich in Kap. II gesprochen habe, und dann wieder in der Liste der abzuziehenden Wiederholungen. Vielmehr habe ich in Kap. III immer nur die Wiederholungen, nicht aber das erste Vorkommen eines Stückes gezählt, auch bei den dem Dip. eigentümlichen Stücken. Ich habe 687 Wiederholungen von Pādas festgestellt. Da ich indessen keine systematische Vergleichung aller Pādas des Dip. vorgenommen, sondern nur die Wiederholungen notiert habe, die mir während dieser Untersuchung aufgefallen sind, so ist die wirkliche Zahl sicherlich nicht unerheblich höher. Behalten wir aber der Sicherheit wegen die festgestellte Zahl als Mindestzahl für die Abschätzung bei. Hinzuzufügen ist aber auch hier wieder, daß wir nicht nur einfach zahlenmäßig festzustellen, sondern auch logisch zu beurteilen haben. Es gilt auch hier wieder

über Bedeutung und Umfang der Zahlen hinaus: Wer in solcher Weise sich fort und fort wiederholt und Worte verschwendet, hat sachlich nicht viel zu sagen.

D. I, 12, d = v, 70, d etc., s. dort.	28, c; 29, c; 30, c; 31, c; 32, c;
I, 28, b = XII, 52, d.	33, c; u. vgl. 35, b etc., s. dort.
I, 31, d = XIII, 13, d; XIV, 12, d;	III, 16, f = 38, b.
XV, 42, b etc., s. dort.	III, 17, c = 35, a; 38, a; IV, 35, a;
II, 2, b = II, 39, d u. vgl. IX, 42, b.	VI, 92, a; 95, a; 96, a; VII, 7, c;
II, 15, a = 51, a.	10, c; XX, 3, a u. vgl. XV, 42, a
II, 19, d vgl. II, 41, d etc., s. dort.	etc., s. dort.
II, 26, a + b = XVII, 57, c + d.	III, 29, e = 30, e; 31, e; 32, e;
II, 33, b = XV, 4, d u. vgl. IX, 41, b.	33, e; 35, c; 38, c u. vgl. III,
II, 41, d = IV, 10, d.	14, c etc.
II, 49, c = II, 57, c u. vgl. 60, c.	III, 35, b = 38, b; 43, b u. vgl.
II, 52, b = II, 59, b.	III, 15, c etc.
II, 52, d = II, 57, b.	III, 39, d = 44, d.
II, 59, a = VII, 46, a; XIX, 22, c;	III, 60, d vgl. IV, 48, b etc. und
XXII, 22, a.	III, 61, a; V, 89, a.
II, 66, b = XVII, 30, b; 36, d;	III, 61, b vgl. XV, 66, b.
50, b; 66, b; 70, b.	IV, 3—7 = V, 7—11.
II, 68, b = XV, 54, b.	IV, 9, d = XII, 13, d; XVII, 31, b;
II, 69, a = XV, 69, a.	XVIII, 8, b; 25, b u. vgl. VII,
III, 14, c = 15, e; 16, e; 17, e;	39, b etc.
18, e; 20, e; 21, e; 25, e; 27, e;	IV, 9, f vgl. V, 12, d etc.
28, e u. vgl. 29, e etc., s. dort.	IV, 10, b vgl. V, 67, d.
III, 15, a = 16, a; 17, a; 18, a;	IV, 13 = V, 14 (zwar nicht ganz
19, a; 20, a; 21, a; 22, a; 23, a;	genau gleich, für unsere
24, a; 25, a; 26, a; 27, a;	Zwecke aber genügend über-
28, a; 29, a; 30, a; 31, a;	einstimmend. 6 Pādas).
32, a; 33, a; 34, a; 36, a;	IV, 14, d = 15, d; 35, b; VI,
39, a; 44, a.	91, b.
III, 15, c = 16, c; 18, c; 19, c;	IV, 27 + 28 = V, 76 + 77.
20, c; 21, c; 22, c; 23, c;	IV, 36 + 42 = V, 83, c—f + 84.
24, c; 25, c; 26, c; 27, c;	IV, 37, d = V, 103.

IV, 38 = V, 97; d außerdem =	V, 56, d = 61, d.
VII, 45, b etc., s. dort.	V, 66, d = XVI, 40, b.
IV, 40, b = V, 5, b.	V, 69 = 81 (6 Pādas).
IV, 41 (6 Pādas) = V, 78 + 79,	V, 70 = 87.
a + b.	V, 71, a = 86, a.
IV, 42, d = VII, 42, c; 43, f. (vgl.	V, 90, c = 92, c etc., siehe das
auch zu IV, 36).	Nächste.
IV, 44, c = V, 80, a.	V, 90—94 = 103—107.
IV, 48, b = VI, 1, c etc., s. dort.	V, 91, c (außer = V, 104, c) auch
IV, 49, c + d = V, 22, a + b.	= V, 106, c.
IV, 50, d = V, 24, d.	V, 102, c = VII, 41, c.
IV, 51, a; vgl. V, 22, c.	VI, 1—2, c fast ganz = XVII, 78
V, 1, c ähnlich 20, c und VII,	—79, c.
50, c.	VI, 3, e + f = 4, e + f; 5, e + f;
V, 1, d = V, 20, d; VII, 50, d.	6, c + d; 7, c + d; 10, c + d.
V, 2, a = V, 21, a; VII, 51, a.	VI, 3, e etc. auch = 9, c; und f,
V, 2, b analog VII, 51, b.	bezw. d, ähnlich 9, d.
V, 2, c = VII, 51, c u. vgl. V, 21, c.	VI, 4, b = 5, b.
V, 2, d = VII, 51, d.	VI, 15, e + f fast ganz = VII, 14,
V, 3 größtenteils = V, 28 und	a + b.
VII, 58.	VI, 18, d = VII, 45, d; XV, 7, b etc.
V, 12, d = 74, d (u. vgl. IV, 9, f).	(s. XV, 7).
V, 13, a + b + c = 34, a + b + c.	VI, 19, e + f; XVII, 77, e + f.
V, 20, b = VI, 57, d; VII, 50, b;	VI, 34, c = 40, c.
VII, 56, d (und V, 20, a ver-	VI, 57 = XII, 56.
wandt mit VII, 50, a).	VI, 62, c = 63, c.
V, 28, d = 31, b.	VI, 65, b vgl. VII, 5, a.
V, 38 = 44 etc., s. dort.	VI, 78, d = XIII, 38, b; XXI, 9, b.
V, 40, d = 41, d; 45, d; 47, d.	VI, 87, b = 88, b; 92, d.
V, 41, b = 47, b (und a ähn-	VI, 93, c = XII, 24, a etc., s. dort.
lich).	VI, 95, c; vgl. VII, 11, b.
V, 43 + 44 = 49, c—f + 50 (44	VI, 95, d = XX, 3, b.
und 50 auch schon = V, 38).	VII, 11, c = 46, c.
V, 56, a = 61, a.	VII, 14, c vgl. XII, 60, c.

vii, 39, b = xii, 13, b (und vgl. iv, 9, d etc.).
 vii, 40, b vgl. 56, d.
 vii, 42, c = 43, f.
 vii, 43 a + b vgl. xviii, 13, c + d etc., s. dort.
 vii, 45, b = ix, 38, d (und 42, d, s. dort); x, 5, d; xvii, 92, f; 93, d; xviii, 45, b; 46, b; 54 d; xix, 16, d; 17, d; xx, 7, b; 8, f; 35, f; xxi, 30, d; 33, f; 37, d; 38, d; 45, f; xxii, 36, d; 53, d.
 vii, 48, c = 50, c.
 viii, 3, b = xii, 18, d; vgl. auch xvii, 54, b.
 viii, 4, d = 5, d; 12, d; 13, d.
 viii, 5, b = xv, 43, b.
 viii, 11, d = xiv, 46, b.
 ix, 20 sehr ähnlich xvii, 5.
 ix, 25, a = xii, 22, a.
 ix, 36, f = xv, 39, d.
 ix, 38, c + d = 42, c + d.
 ix, 41, c + d = xv, 70, c + d.
 x, 1, d = xi, 38, b; xii, 51, d; xviii, 12, d; xix, 7, d und vgl. xi, 40, d; xii, 43, d; xvii, 30, d; 88, d.
 xi, 6 + 7 = xvii, 75 + 76.
 xi, 33, c vgl. xii, 2, b, etc., s. dort.
 xi, 34, b = xii, 3, c, etc., s. dort.
 xi, 34, c = xii, 4, a, etc., s. dort.
 xii, 1—4 = xvii, 83—86.
 xii, 12 + 13, a = 38 + 39, a.
 xii, 12, a auch = xv, 71, a.

xii, 13, a auch = xii, 26, a.
 xii, 17 nahe verwandt mit xxi, 7.
 xii, 23, c + d + 24 fast ganz = 34.
 xii, 29, d = xiii, 29, b.
 xii, 35, d vgl. xv, 68, b.
 xii, 36, b + c + d + 37 = 40 + 41, a + b.
 xii, 44, a + b vgl. xv, 1, a + b.
 xii, 54, d vgl. xii, 58, c.
 xii, 59, b vgl. xvi, 11, b.
 xii, 77, b = xiii, 41, b; xiii, 60, b; xiv, 70, d.
 xii, 78, d = xiv, 9, d etc., s. dort.
 xiii, 13, a + b = xiv, 12, a + b (auch d = d, s. zu i, 31, d).
 xiii, 28, c = xiii, 38, a; 49, a und vgl. 51, a.
 xiii, 28, d = xvii, 81, b.
 xiii, 29, a = xiii, 48, c; xvii, 58, c; 62, a.
 xiii, 32, c vgl. xvi, 32, d; xiv, 34, c; xvii, 50, c; xv, 21, c etc., s. dort.
 xiii, 35, a = 39, c; 43, e; 47, c; 52, c; 56, e; 61, c; xiv, 2, c und vgl. xvii, 57, a.
 xiii, 35, b = 37, b; xv, 27, d; und vgl. ii, 26, b etc.
 xiii, 39, z. gr. T. = 43; 47 etc., s. dort. (c aber schon zu xiii, 35, a notiert).
 xiii, 39, d = 40 d; 41, d und vgl. 43, d etc.; 47, d etc., 52, d etc.; 56, f etc., 61, d etc., xiv, 2, d etc.

xiii, 40, a = 48, a; 57, a und vgl. 53, a; 62, a; xiv, 3, a.
 xiii, 40, b = 53, b; 62, b; xiv, 3, b; 7, b; xvii, 39, b; 42, b; 58, b.
 xiii, 40, c = 53 c; xiv, 3, c; 7, c; vgl. auch xvii, 59, c.
 xiii, 43, b = 47, b; 61, b u. vgl. 52, b; 56, b.
 xiii, 43, d = 44, b.
 xiii, 44, a = 49, c; xiv, 4, a und vgl. xiii, 54, a etc.
 xiii, 46, c = 51, c; 60, c.
 xiii, 46, d vgl. 51, d; 60, d.
 xiii, 47, a = 52, a; 56, a; 61, a.
 xiii, 47, d = 49, d.
 xiii, 48, b = 57, b.
 xiii, 51, b = xv, 11, b, und vgl. a zu a.
 xiii, 52, d = 54, b.
 xiii, 53, d vgl. xiii, 62, c und xiv, 3, d.
 xiii, 55, d = 64, d.
 xiii, 56, f = 58, d.
 xiii, 61, d = 63, b.
 xiii, 63, c = xiv, 4, d.
 xiv, 2, d = 4, b.
 xiv, 8 bis 11, a = 14 bis 17, a; 41—44, a.
 xiv, 8, c bis 10 auch = 51—53, b.
 xiv, 17, b bis 18, b = 44, b bis 45, b.
 xiv, 19, c = 54, c.
 xiv, 38, d = 48, b; 50, b; 54, b; 72, b; 74, d.

xiv, 50, c = xv, 9, a.
 xiv, 67, c = 73, c.
 xv, 1, b = xvii, 34, b.
 xv, 6, c = 9, c.
 xv, 7 = 10, c bis f; b + c auch = 14, b + c.
 xv, 8, d vgl. xviii, 4, b.
 xv, 10, a + b = 13, c + d.
 xv, 11, d = 15, d.
 xv, 21, c = 27, c.
 xv, 34, a = 44, a; 54, a.
 xv, 34, c = 37, a; xvii, 30, a; 31, a; 46, c.
 xv, 36, b + c + d = 46, b + c + d; c + d auch = 57, c + d.
 xv, 37, c = 47, c; und d vgl. d.
 xv, 41, c = 52, c; 63, a.
 xv, 41, d = 63, b.
 xv, 42, a + b = 52, a + b; 63, c + d.
 xv, 44, c + d = 47, a + b; d auch = 54, d.
 xv, 52, d vgl. 59, d.
 xv, 55, a = 56, a.
 xv, 55, d = 57, b.
 xv, 59, c = 64, c.
 xv, 72, b = xvii, 71, b.
 xv, 74, a + b + c = 75, c + d + 76, a.
 xv, 79, c + d fast ganz = xviii, 18, a + b und = xviii, 22, c + d; 42, c + d.
 xv, 80, a = xxi, 2, a.
 xv, 91, b = 95, d.

xvi, 9, e = 11, a; 12, a; 14, c; 15, c; 21, c; 25, a.	xviii, 13, c + d = 19, c + d; 33, c + d (und vgl. vii, 43, a + b).
xvi, 10, d = xvii, 61, b.	xviii, 16, c = 17, c; 22, a; 25, a; 35, e.
xvi, 14, c + d + 15 = 25 (14, c = 25, a aber schon notiert zu xvi, 9, e).	xviii, 17, b = 20, b; 28, d; 31, b; 35, d; 38, d; 41, b.
xvi, 16, c = 18, c.	xviii, 18, c + f = 23, a + d; f, bezw. d, auch = 32, d etc., s. dort.
xvi, 17, c + d fast ganz = 23, c + d.	xviii, 28, a = 35, c.
xvi, 18, d = 21, d.	xviii, 32, d = 37, b (und schon = xviii, 18, f etc., s. dort).
xvi, 23, b = 26, b; 28, b.	xviii, 47, d; vgl. 49, d.
xvi, 24, d = 26, d.	xix, 23, c + d = xx, 7, e + f.
xvi, 26, a + b = 28, a + b.	xx, 15, b = xxii, 27, c.
xvi, 27, c = xvii, 64, b.	xx, 26, c + d = xx, 27, c + d; d auch = 29, d; 30, d; xxi, 48, d; xxii, 38, d.
xvi, 38, c + d = 39, c + d.	xxi, 14, b = 15, b.
xvii, 9, a = 16, a; 52, a.	xxi, 22, b = 26, d; xxii, 48, b; 49, b; 62, b (und vgl. xii, 35, b).
xvii, 16, f = 18, b.	xxi, 26, b = 33, d.
xvii, 17, c = 19, a; 20, c.	xxi, 29, b = 35, d.
xvii, 42, b = 58, b.	xxi, 45, e = 46, c.
xvii, 61, f = 64, d.	xxii, 21, c = 23, c; und d vgl. d.
xvii, 63, b = 65, b; 68, b.	xxii, 35, b; vgl. xxi, 22, b etc., s. dort.
xvii, 94, b = 96, d.	xxii, 54, d = 55, d.
xvii, 97, d vgl. 98, d.	xxii, 63, b = 65, b.
xvii, 102, b = 105, b; 109, b.	
xviii, 1 + 2, a + b fast ganz = 44.	
xviii, 10, d = 14, d; 15, d; 35, b.	
xviii, 13, a + b = 23, e + f; 26, c + d; 33, a + b; 37, c + d; vgl. auch 19, a + b.	

(Schluß folgt.)

Dipavamsa und Mahāvamsa.

Von

R. Otto Franke.

(Schluß.)

Kap. IV. Gemeinsame Strophen und Strophenteile im
Dipavamsa und Mahāvamsa.

Weiter haben wir dann die Strophen und Strophenteile zu subtrahieren, die dem Dip. und Mahāvamsa gemeinsam sind, denn sie erweisen Strophenform für die betreffenden Stellen der angeblichen gemeinsamen Quelle des Dip. und Mahāvamsa (wenn wir für einen Augenblick die Ansicht von der gemeinsamen Quelle adoptieren). Es genügt hier schon ein auf beiden Seiten übereinstimmender Śloka-Zeilschluß an den sich entsprechenden Stellen des beiderseitigen Berichtes, um metrische Form des betreffenden Satzes in der Quelle darzutun, oder auch die Tatsache, daß auf beiden Seiten ein und dasselbe Gedankenstück in die Grenzen genau eines Pāda eingeschlossen ist, mögen diese beiden parallelen Pādas auch nicht vollständig wörtlich übereinstimmen. Nun ist die Absicht des Mahāvamsa-Verfassers deutlich merkbar, den Wortlaut dessen, was er mit dem Dip. gemeinsam hat (um vorläufig nicht zu sagen: was er aus dem Dip. entnommen hat), nach Möglichkeit zu ändern. Wenn trotzdem so viele übereinstimmende Strophen und Strophenteile vorhanden sind, so ist Grund genug zu der Überzeugung, daß die Zahl der gemeinsam benutzten Strophen einer Grundquelle oder der im Mah. benutzten Strophen seiner Quelle eine noch wesentlich größere war. Da ferner

ein Śloka-Schluß oder ein Śloka-Pāda natürlich auf die Existenz eines Śloka schließen läßt, so werden wir den überwiegenden Teil der vorhandenen Pāda- oder Versstück-Übereinstimmungen zwischen Dip. und Mah. noch mit 4 zu multiplizieren haben. Der möglichsten Sicherheit des Resultates wegen führe ich aber diese Rechnung wiederum nicht aus, sondern begnüge mich mit der gefundenen Pāda-Zahl der in diesem Kapitel verzeichneten Parallelstellen. Ich habe 356 gezählt. Sicherlich würde aber eine systematische Pāda-Vergleichung zwischen Dip. und Mah. eine wesentlich höhere Zahl ergeben. Ich habe nur die Übereinstimmungen verzeichnet, die mir bei einer obenhin erfolgenden Vergleichung beider Werke aufgestoßen sind. Vielfach habe ich sogar nur die auch von GEIGER als parallel angegebenen Partien für meinen Zweck wieder eingehender durchgelesen. GEIGER hat also schon viele dieser Einzelentsprechungen notiert (aber nicht alle). Die drei Mindestsummen von Pāda-Zahlen, die wir zu subtrahieren haben, 344, 687, 356, ergeben zusammen 1387 Pādas. Dazu sind aber, wie gesagt, noch die wahrscheinlich zahlreichen übersehenen Pāda-Wiederholungen und die wahrscheinlich zahlreichen übersehenen Pāda-Parallelen zwischen Dip. und Mah. zu zählen; es ist ferner sicherlich ein großer Bruchteil dieser Summe mit 4 zu multiplizieren, vgl. oben. Außerdem wird das Apadāna, das größtenteils noch unbekannt ist, noch zahlreiche Parallelen, d. h. also Beweise für weitere Pāda-Entlehnungen des Dip. enthalten, da schon die wenigen uns bekannten Stücke desselben genug solche Parallelen aufweisen. Die Gesamtzahl der Pādas der 1346 Dipav.-Strophen beträgt zwischen fünf und sechs Tausend. Es wird schwerlich zu hoch gegriffen sein, wenn wir die 1387 schon jetzt gefundenen durch Parallelen und Wiederholungen garantierten Pādas nach dem oben Gesagten auf zwei bis drei Tausend erhöhen und also annehmen, daß mindestens die Hälfte aller Strophen des Dip. niemals andere als metrische Gestalt gehabt hat, daß demnach annähernd sicher auch das angebliche Grundwerk wenigstens zur Hälfte aus Strophen bestanden haben müßte, wenn es bei so bewandten Umständen überhaupt noch ratsam wäre, von einem solchen Grundwerke zu sprechen. Auf jeden Fall war es kein

im Prinzip prosaisches, nur mit vereinzelt Pāli-Gāthās durchsetztes Literaturwerk.

Es wird noch weniger ratsam, an jene prosaische Quelle des Dip. zu denken, wenn wir schließlich sehen, daß auch von den kanonischen Elementen im Dip., von denen ich nachgewiesen habe, daß sie erst in den Dip. aufgenommen worden sein können, ziemlich zahlreiche in den Mah. mit hinübergewandert sind: so Dip. I, 1, f und 2, d; I, 31, d; II, 52, b und 59, b¹; III, 5, c²; III, 7, d²; VI, 18, d; VI, 61, d; IX, 4, c; XII, 1, a + b und XVII, 83, a + b; XII, 5, a + b; 5, d 13, b; 56; XIII, 39, c; XIV, 55, d; XV, 7, b; 27, d; 34, c; XVII, 31, a; XIX, 5, b; XX, 15, b; XXII, 27, c. Hier muß der Mahāv.-Verf. den Dip. direkt benutzt haben. Und dabei fällt noch ganz besonders schwer in die Wagschale, daß, wie nachgewiesen, selbst das Prooemium beider Werke nicht aus der Aṭṭhakathā stammt, wie GEIGER, S. 57 f., S. 71 und ähnlich schon OLDENBERG S. 2 ff behauptet, sondern vom Dip.-Verfasser mit Hilfe des Buddhav. zusammengestellt und dann vom Mah. benutzt ist. (S. unten zu Dip. I, 1—3). Daß der Dichter des Mahāv. den Verfasser des Dip. überhaupt mitbenutzt habe, ist ja übrigens eine gar nicht angezweifelte Tatsache. Auch GEIGER gesteht die Möglichkeit zu (Dip. und Mahāv. S. 2; S. 16).

D. I, 1, f und 2, d . . . *suṇātha me* vgl. M. I, 4, d *suṇātha taṃ*. Dabei ist zu beachten, daß D. sein *suṇātha me* dem Buddhav. I, 80, d entnommen hat, s. oben Kap. I.

D. I, 2, a + b *pītipāmojjajananāṃ pasādeyyaṃ*, zum Teil der angeführten Buddhav.-Stelle entstammend, spiegelt sich wieder in M. I, 4, c *janayantaṃ pasādañ ca* (*janayanto* in der Ausgabe von Suman-gala und Batuwantudawa).

D. 4, b *vaṃsaṃ pavakkhāmi paramparāgataṃ* vgl. M. I, 1, c *Mahāvamsaṃ pavakkhāmi*. Das *paramparāgataṃ* von D. ist Buddhav. I, 79, b . . . *buddhaparamparāgataṃ* entnommen, wie schon das übereinstimmende Metrum auf beiden Seiten beweist, das mit dieser Str. plötzlich die Ślokas unterbricht. Dieses *paramparāgataṃ* des D.

¹ Nicht ganz sicher.

² Vgl. oben Kap. II, Absatz 2.

aber ist schließlich im M. I, 3, d mit *sutito ca upāgataṃ* wieder gegeben. Gegen die Abhängigkeit des M. vom D. etwas daraus zu schließen ist also gerade das Umgekehrte vom Richtigen.

D. I, 3, c *niddosaṃ bhadravacaṇaṃ* entspricht M. I, 3, a + b *vajjitaṃ tehi dosehi sukhaḅgahaṇadhāraṇaṃ*. Auch diese Worte des M. sind sicher viel eher zum Beweismaterial für die Abhängigkeit des M. vom D. zu rechnen, als daß man sie auffassen dürfte als Kritik der alten Aṭṭhakathā.

D. I, 31, d etc. (s. Kap. I) *dhamaḅbhisamayo ahū* auch M; z. B. I, 32, b; XII, 27, b und 32, b.

D. II, 52, b und 59, b *nāgarājā Maṇikkhiko* (vgl. Buddhav. v, 15, b und xx, 10, b *nāgarājā mahiddhiko*): M. I, 71, b *nāgindo Maṇikkhiko*.

D. III, 5, c: die Königsnamen *Cara* und *Upacara*, die vielleicht aus Buddhav. XIII, 11, c herauskonstruiert sind (s. oben Kap. I), hat auch M. II, 2.

D. III, 7, d der Name *Sudassano* (aus Buddhav. XXII, 11, b) auch M. II, 5, a.

D. III, 8, c + d + 9, a + b *aṭṭhavisati rājāno, āyu tesaṃ asaṅkhayā*.¹

Kusāvati Rājagahe Mithilāyaṃ . . .

vgl. M. II, 6 *asaṅkhiyāyukā ete aṭṭhavisati bhūmipā*

Kusāvatiṃ Rājagahaṃ Mithilāñ cāpi . . .

D. III, 41, d bis 42, e:

. *Nipuro*
Candimā Candamukho ca Sivi rājā ca Sañjayo
Vessantaro janapati Jālī ca Sihavāhano
Sihassaro ca yo dhīro . . .

vgl. M. II, 12, c + d *Nipuro Candimo Candamukho ca Sivisañjayo*²

+ 13 *Vessantaramahārājā Jālī*³ *ca Sihavāhano*

Sihassaro ca . . .

¹ Es kommt mir hier und in ähnlichen Fällen, wo die Worte sich nicht genau decken, darauf an, daß der Sinn in entsprechender Weise durch die Pāda-Grenzen umgrenzt ist und daß also die Vorlage des M. selbst da als metrische zu erweisen ist.

² TURNOURS Ausgabe hat *Sirishanchhayo*.

³ Die Ausgabe von Sum. und Batuw. hat *cāmi*.

D. III, 43, a + b *dveasīti sahasāni tassa puttapaṃuttuki*
= M. II, 14, a *dveasīti sahasāni* + 13, d *tassa puttapaṃuttakā*.

D. IV, 49, c + d (und v, 22, a + b):

Sabbakāmī ca Sālho ca Revato Khujjasobhito

+ 50, a (u. v, 23, a) *Yaso . . .*

genau = M. IV, 57, a + b + c.¹

D. v, 17, c *dasa vatthūni dīpesuṃ* = M. IV, 11, a.

D. VI, 4, a *nāgalatādantakaṭṭhaṃ* = M. v, 25, a.

Von D. VI, 6; 7; 10 finden sich eine Reihe Worte wieder in M. v, 27 nur in anderer Gruppierung.

D. VI, 11, d *acchā kūṭamhi koṭayūṃ* hat sicherlich Beziehungen mindestens des Klangeinflusses zu M. v, 33, d *acchā kūṭā nipātayūṃ* (da auch c *makkhikā madhukaṃ karuṃ* M. 33, a + b *akamsu . . . madhu makkhikā* entspricht).¹

D. VI, 12, b *karavikā madhurassarā* vgl. M. v, 34, a + b *karavikā*² *sakuṇikā manuṅṅamadhurassarā*.

D. VI, 18, d und öfter (vgl. Kap. I) *pasanno buddhasāne* vgl. M. v, 70, d *pasanno jinasāne*, beides von Asoka gesagt.

D. VI, 48, c *nisīdi pallaṅkavare* vgl. M. v, 67, c *nisīdi rājapallaṅke*, beides von Nigrodha gesagt.

D. VI, 56, d *aṭṭhaṭṭhakaṃ niccabhattañ ca theram* vgl. M. v, 71, a *aṭṭhate*³ *niccabhattāni*.

D. VI, 61, a und d *dakkhiṇadānaṃ dassāma . . . yathāsattiṃ yathābalaṃ* (d aus dem Pāli-Kanon entlehnt, vgl. Kap. I) vgl. M. v, 182, a + b *mahādānāni vattentu yathākālaṃ yathābalaṃ*.

D. VI, 67, c *dīpañ*, 69, a *laṅkāra-*, 70, a *pupphañ*, vgl. M. v, 182, c + d *dīpamālā pupphamālālaṅkāre ca* (*hi* in Sumangalas Ausgabe).

D. VI, 70, c + d . . . *karontu pūjaṃ anekarāsiyo* vgl. M. v, 184, c + d *pūjāvīse neke ca karontu tadahū pi ca*.

¹ Schon von GEIGER, Dīpavaṃsa und Mahāv., S. 16, Anm. 1, bemerkt.

² TURNOURS Ausgabe *karavikā*.

³ So in beiden Ausgaben.

D. VII, 1, c *bhikkhū asīti koṭiyo* vgl. M. v, 187, d *asīti bhikkhukkoṭiyo*.

D. VII, 7, d *vihāre disvāna pūjite* vgl. M. v, 192, a + b *passi sabbe vihāre ca nānāpūjāvibhūsite* mit offenbar nicht zufälliger Asso- nanz des Versschlusses.

D. VII, 8, d *satthu buddhassa sāsane* + 9, a . . . *pariccāgo* vgl. M. v, 193, a + b . . . *pariccāgo mahāsugatasāsane*, wobei es mir nur auf den gleichen Versschluß ankommt.

D. VII, 16, c *paccayadāyako nāma* vgl. M. v, 198, a *paccayadāyako ceva*.

D. VII, 17 *yassa¹ puttaṃ vā dhītaraṃ vā urasmīṃ jātam anvayaṃ pabbājesi cajetvāna so ve dāyādo sāsane* vgl. M. v, 198, c + d *Yo tu puttaṃ dhītaraṃ vā pabbajjāpesi sāsane* + 199, a *so sāsanassa dāyādo*

D. VII, 18, b . . . *mahīpati* vgl. M. v, 199, d . . . *mahīpati*.

D. VII, 19, c *sutvāna pituno vākyam* vgl. M. v, 201, a *pituno vacanaṃ sutvā*, wo beiderseits derselbe Gedanke genau einen Pāda ausfüllt. Genau so verhält es sich mit allen vier Pādas von D. VII, 21

paripunṇavāsivasso Mahindo Asokatrajo

Samghamittā ca jātiyā vassaṃ aṭṭhārasaṃ bhava

gegenüber M. v, 205, c + d:

Tadā vāsivasso so Mahindo rājanandako

+ 206, a + b *Samghamittā rājadhītā aṭṭhārasasamā samā*.²

D. VII, 24, b . . . *Moggalisavhayo* vgl. M. v, 207, d . . . *Moggalisavhayo*.

D. VII, 25, a + b *pabbājesi Mahādevo, Majjhanto . . .* vgl. M. v, 208, a + b *pabbājesi Mahādevatthero Majjhantiko pana*.

D. VII, 32, a *Kontiputtā ubho therā* vgl. M. v, 228, c *Kuntiputtā duve therā*.

D. VII, 32, c + d *aṭṭhavassamhi³ sokassa parinibbīṃsu . . .* vgl. M. v, 229, a + b *nibbāyiṃsu Asokassa rañño vassamhi aṭṭhame*.

¹ Doch wohl nur Korruptel für *yo*; vgl. auch schon OLDENBERG, Dīp., S. 50.

² TURNOURS Ausgabe hat *tadā* statt des zweiten *samā*.

D. VII, 35, a + b *pahīnalābhasakkārā titthiyā puthuluddhikā* vgl. M. v, 230, c + d *pahīnalābhasakkārā titthiyā lābhakārāṇā*.¹

D. VII, 56, b *Kathāvattthupparāṇaṃ* und d *paravādappamud- danaṃ* = M. v, 279, c + d.

D. VII, 58 *arahantānaṃ sahaṃsaṃ uccinivāna nāyako*

varaṃ varaṃ gahetvāna akāsi dhammasaṃgahaṃ

+ 59, a *Asokārāmavihāramhi*

vgl. M. v, 277, c + d:

bhikkhusaṃsaṃ uccini kātuṃ saddhammasaṃgahaṃ.

+ 278, a + b *tehi Asokārāmamhi akā saddhammasaṃgahaṃ*,

wo es mir namentlich auf die gleichen Pāda-Schlüsse ankommt.

D. VII, 59, c + d *navamāsehi niṭṭhāsi tatiyo saṃgaho ayaṃ* vgl. M. v, 281, a + b *ayaṃ navahi māsehi dhammasaṃgiti niṭṭhitā*.

D. VIII, 1, c *paccantamhi patitṭhānaṃ* und 2, c + d *sāsanassa patitṭhāya paccante . . .* vgl. M. XII, 2, a + b *sāsanassa patitṭhānaṃ paccantesu . . .*

D. VIII, 7, c + d *aggikkhandhopamasuttakathāya . . .* vgl. M. XII, 34, c + d *aggikkhandhopamaṃ suttaṃ kathetvā . . .*²

D. VIII, 9, a + b *Mahārakkhitathero pi Yonakalokaṃ pasādayi* vgl. M. XII, 5, c + d *Mahārakkhitatheran tu Yonakam apesayi*.²

D. VIII, 9, c + d *kālakārāmasuttantakathāya . . .* vgl. M. XII, 39, c + d *kālakārāmasuttantaṃ kathesi . . .*²

D. VIII, 11, b *dhammacakkappavattanaṃ* = M. XII, 41, d.²

D. VIII, 12, a *Suvaṇṇabhūmiṃ gantvāna* vgl. M. XII, 44, c *Suvaṇṇabhūmiṃ agamā*.²

D. IX, 2, c + d *sīhasaṃvāsam anvāya bhātaro janayī duve* vgl. M. VI, 9, a + b *tena saṃvāsam anvāya kālena yamake duve*; die Übereinstimmung der Pāda-Schlüsse ist das, worauf es ankommt.

D. IX, 4, c *māpesi nagaraṃ tattha* vgl. M. VI, 35, a *nagaraṃ³ tattha māpesi*. D. IX, 4, c + d aber ist unter dem Einfluß von Buddhav. v, 3, c + d entstanden! (vgl. Kap. I).

¹ Schon bemerkt von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 16, Anm. 1.

² Schon von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 74, Anm. notiert.

³ TURNOURS Ausgabe *naṅgaraṃ*.

D. IX, 5, a *Lālaratthe tahiṃ rājā* vgl. M. VI, 36, a *Lālaratthe pure tasmīṃ*.

D. IX, 30, b *hatthapāṇimhi makkhite* vgl. M. VII, 42, a + b . . . *hatthapāṇimhi upalimpitā*.

D. IX, 44, a . . . *mam' accaye* vgl. M. VIII, 2, b . . . *mam' accaye*.

D. X, 4, b . . . *ti vissutā* und häufig sonst im D. . . . *ti vissuto* z. B. XX, 1, b; auch im M. ist dieser Pāda-Schluß nicht selten, vgl. z. B. XI, 1, b *Muṭasīvo ti vissuto*.

D. XI, 4, c + d *anūnāni sattati vassāni Pakuṇḍo rajjaṃ akārayi* vgl. M. X, 106, Schluß *vassāni sattati akārayi rajjaṃ ettha*.

D. XI, 5, d *saṭṭhi vassaṃ akārayi* vgl. M. XI, 4, a + b *saṭṭhi vassāni Muṭasīvo rājā rajjaṃ akārayi*. Es kommt hier vorwiegend auf den Schluß an, und dazu ist auch D. 4, d nochmals zu vergleichen.

D. XI, 15, a + b *Chātapabbatapādāmi veḷuyatṭhi tayo ahū* vgl. M. XI, 10, a + b *Cātapabbatapādāmi tisso ca veḷuyatṭhiyo*.

D. XI, 18, a—c *hayagajjarathā pattā āmalakavalayamuddikā kakudhasadisā nāma . . .*
vgl. M. XI, 14, a—c *hayagajjarathāmalakyā valayaṅguliveṭhakā kakudhaphalā pākatikā . . .*¹

D. XI, 25, a—c *Devānampiyatisso ca Dhammāsoko narābhībhū adīṭṭhasahāyā ubho . . .*
vgl. M. XI, 19, a + b *Devānampiyatisso ca Dhammāsoko ca te ime dve adīṭṭhasahāyā hi . . .*¹

D. XI, 33, a + c + d *nandiyāvattaṃ vaḍḍhamānaṃ*
adhovīmaṃ vatthayugaṃ aggaṇ ca hatthapuñ-
chanaṃ

+ 34, b + c *aruṇavaṇṇamattikaṃ*
harītaṃ āmalakaṃ

vgl. M. XI, 30, c + d *saṅkhaṇ ca nandiyāvattaṃ vaḍḍhamānaṃ kumārīkaṃ*
+ 29, a + b + d *adhovīmaṃ vatthakoṭṭiṃ mahagghaṃ hatthapuñjanīṃ*
. *aruṇānaṇ ca mattikaṃ*.²
+ 31, c *harītaṃ āmalakaṃ*.

¹ Schon von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 16, Anm. 1 notiert.

² Vgl. GEIGER a. a. O., S. 15 f.

D. XI, 37, a *pañca māse vasitvāna* = M. XI, 37, a.

D. XII, 1 und XVII, 83:

vālavijaniṃ uḅhisam khuggaṇ chattaṇ ca (XVII, 83 *chattam kl° ca*)
pādukaṃ

veṭhanaṃ sārāpāmaṅgaṃ bhīṅkāraṃ nandivattakaṃ

(a + b aus Jāt. 530, G. 4 oder Jāt. 538, G. 72! S. Kap. i) vgl. M. XI, 28

vālavijaniṃ u° khaggaṃ ch° ca p°

moliṭṭaṇṇaṃ sapāmaṅgaṃ bhīṅkāraṃ haricandanaṃ.¹

D. XII, 2, a *sivikaṃ saṅkhaṃ Gaṅgodakaṃ* und XVII, 84, a *sivikaṃ saṅkhaṃ saṅkhaṃ* vgl. M. XI, 31, b *sivikaṇ ca mahārahaṃ*, 30, c *saṅkhaṇ ca nandiyāvattaṃ*, 30, b *Gaṅgāsālīlam eva ca*.

D. XII, 2, b *adhovīmaṃ vatthakoṭṭiyaṃ* und XVII, 84, b *adhovīmaṃ vatthakoṭṭikaṃ* vgl. M. XI, 29, a *adhovīmaṇ vatthakoṭṭiṃ*.²

D. XII, 2, d und XVII, 84, d *mahagghaṃ hatthapuñchanaṃ* = M. XI, 29, b *m° hatthapuñchaniṃ*.²

D. XII, 3, a und XVII, 85, a *Anotattodakaṃ kājaṃ* vgl. M. XI, 30, a *Anotattodakaṇ ceva*.

D. XII, 3, b und XVII, 85, b *uttamaṃ haricandanaṃ* vgl. M. XI, 28, d (s. zu D. XII, 1).

D. XII, 3, c + d und XVII, 85, c + d *aruṇavaṇṇamattikaṃ añjanaṃ nāgamāhaṭaṃ* vgl. M. XI, 29, c + d *nāgāhaṭaṇ añjanaṇ ca aruṇābhaṇ ca mattikaṃ*.

D. XII, 4, a—d und XVII, 86, a—d:

harītaṃ āmalakaṃ (auch Jāt. 495, G. 21, a) *mahagghaṃ amatosadhaṃ*
saṭṭhivāhasataṃ sālīṃ sugandhaṃ sukamāhaṭaṃ

vgl. M. XI, 31, c + d *harītaṃ āmalakaṃ mahagghaṃ amatosadhaṃ*³
+ 32, a + b *sukāhaṭānaṃ sālīnaṃ saṭṭhivāhasatāni ca*.

¹ Auch GEIGER S. 16. In Dīp. entspricht *haricandanaṃ* erst in XII, 3, b und XVII, 85, b.

² Vgl. auch GEIGER a. a. O., S. 15.

³ Auch von GEIGER a. a. O., S. 15, Anm. 2 notiert.

D. XII, 5 *ahaṇ buddhañ ca dhammañ ca saṅghañ ca saraṇaṃ gato* (vgl. Dhṛ., G. 190!)
upāsakattaṃ desemi Sakyaputtassa sāsane (d auch in Apadāna, s. Kap. 1)

vgl. M. XI, 34 *aham b° ca dh° ca s° ca s° g°*
*u° desesiṃ S° s°.*¹

In D. XII, 6 klingt einiges an M. XI, 35 an.²

D. XII, 13, a + b *sāmaṇero ca Sumano chaḷabhiñño mahiddhiko* (b beeinflusst von Buddhav. II, 204, b etc.³), vgl. M. XIII, 4, c + d *Su-
 maṇaṃ sāmaṇerañ ca chaḷabhiññaṃ⁴ mahiddhikaṃ.*

D. XII, 46, d . . . *pabbatantaraṃ* vgl. M. XIV, 4, d . . . *pabbatanta-
 taraṃ.*

D. XII, 51, c—f *samaṇā mayaṃ mahārāja dhammarājassa sāvakā
 tam eva anukampāya Jambudīpā idhāgatā*

= M. XIV, 8.⁵

D. XII, 56, a + b + d:

tevijjā iddhipattā ca cetopariyakovidā
 *bahū buddhassa sāvakā*

(auch Dīp. VI, 57, und entnommen aus Samy.-Nik.! S. oben Kap. I, zu VI, 57) = M. XIV, 14, a + b + d:

t° iddhipattā ca cetopariññakovidā⁶
 *b° b° s°.*⁷

und D. XII, 56, c (und VI, 57, c) *khīṇāsavā arahanto* (aus Samy.-N., s. oben Kap. I) wenigstens zu vgl. M. XIV, 14, c *dibbasotā ca arahanto* (TURNOUR), resp. *dibbasotārahanto ca* (Sum. und Batuw.).

¹ Auch von GEIGER a. a. O., S. 15, Anm. 2 notiert.

² Auch von GEIGER a. a. O., S. 84 bemerkt.

³ Im Dīp. ist dieses Viertel, bezw. °ññā °ikā, sehr beliebt; vgl. zu IV, 9, b.

⁴ TURNOUR *jal°*.

⁵ Auch von GEIGER, Dīp. und Mah., z. B. S. 15, Anm. 2, notiert.

⁶ So die Ausgabe von Sum. und Batuw., mit v. l. *pariyāya-*; TURNOURS Ausgabe hat *pariyāya-*.

⁷ Auch von GEIGER S. 16, Anm. 1 notiert.

D. XII, 57, b *paṇḍit' āyaṃ arindamo* vgl. M. XIV, 22, a *paṇḍito ti viditvāna.*

D. XII, 57, c *desesi tattha suttantaṃ* vgl. M. XIV, 22, c *suttantaṃ desayī thero.*

D. XII, 58, c + d *cattārisasahassāni saraṇaṃ* vgl. M. XIV, 23, c + d *cattālīsasahasseehi saraṇesu . . .*

D. XII, 59, d *gacchāma nagaraṇi puraṃ* vgl. M. XIV, 26, b *gacchāma nagaraṃ iti.*

D. XII, 61, c + d *gacchasi tvaṃ mahārāja, vasissāma mayaṃ idha* vgl. M. XIV, 26, c + d *tvaṃ gaccha mahārāja, vasissāma mayaṃ idha.*¹

D. XII, 62, d *pabbājessāma Bhaṇḍukaṃ* vgl. M. XIV, 31, d *pabbā-jema imaṃ iti.*

D. XII, 63, d *arahattañ ca pāpuṇi* vgl. M. XIV, 33, b *arahattam apāpuṇi.*

D. XII, 66, b *pārupite ca cīvaraṃ* vgl. M. XIV, 49, c *cīvaraṃ pārupante te.*

D. XII, 76, c *bhummattharaṇaṃ jānātha* vgl. M. XIV, 51, a + b *susādhubhummattharaṇaṃ paññāpethāti bhāsīya.*

D. XII, 84, b *abhivādetvā upāvisi* vgl. M. XIV, 57, d *ekamantam upāvisi* (mit demselben Versschluß, worauf es ankommt).

D. XIII, 1, c + d *rājanivesanadvāre mahāsadd' ānusāvayaṃ* vgl. M. XIV, 60, a + b *rājadvāre mahāsaddaṃ akarūṃ . . .*

D. XIII, 4, c *hatthisālaṃ āsambādhaṃ* vgl. M. XV, 1, a *hatthisālāpi sambādha.*

D. XIII, 11, a + b *nagaramhā dakkhiṇadvāre nikkhamitvā mahā-janā* vgl. M. XV, 3, a + b *nikkamma dakkhiṇadvārā* mit entsprechendem Pāda-Schluß.²

D. XIII, 12, a + b + c *rājuyyānamhi pallaṅkaṃ paññāpesuṃ mahārahaṃ* vgl. M. XV, 2, a + c:

tattha thero nisiditvā

rājuyyāne paññāpesuṃ āsanāmi

+ 3 b *thero tattha nisidi ca.*

¹ Auch von GEIGER, Dīp. und Mah., z. B. S. 15, Anm. 2, notiert.

² Vgl. GEIGER, Dīp. und Mah., S. 18, Anm. 4.

D. XIII, 15, d *sāyaṇhasamayo ahū* = M. xv, 5, d (*ahu*).

D. XIII, 16, d *ito dūre giribbaje* vgl. M. xv, 7, b *sāyaṇ dūro ca pabbato*.

D. XIII, 17, a *accāsannaṇ ca gāmantam* vgl. M. xv, 8, a *purassa accāsannattā*.

D. XIII, 18, a + b + d *Mahāmeghavanaṇ nāma uyyānaṇ . . .*

. *nātidūre na santike*

vgl. M. xv, 8, c + d *Mahāmeghavanuyyānaṇ nātidūrāti santike*.

D. XIII, 27, a *kacci te sukhaṇ sayittha* vgl. M. xv, 15, a *pucchi kacci sukhaṇ, vutthaṇ, (v. l. vutte)*.

D. XIII, 39, c und öfter (vgl. Kap. I, zu Dīp. XIII, 32, c) *tatthāpi paṭhavī kampi* (wohl aus dem Kanon, vgl. Kap. I, a. a. O.) = M. xv, 28, c und öfter *tatthāpi puthavī kampi*.

D. XIII, 45, a *jantāgharapokkharāṇi* = M. xv, 31, c.

D. XIII, 50, f *paṭiṭṭhissaṇ diputtame* vgl. M. xv, 35, d *paṭiṭṭhissati bhūmipa*.

D. XIV, 2, a *thero campakapupphāni* vgl. M. xv, 54, c *thero campakapupphehi*.

D. XIV, 28, c + d:

Mahāpadumo Kuṇḍījaro ca ubho nāgā sumaṅgalā

+ 29 *sovaṇṇanaṅgale yuttā paṭhamaṇ Koṭṭhamālake*

caturaṅginī mahāsenā saha therehi khattiyo

+ 30, c + d *samalaṇkataṇ puṇṇaghaṭaṇ nānārāgaṇ dkajam subhaṇ* = M. xv, 192 + 193, a + b + 194, a + b¹ (aber *sovaṇṇe naṅgale, paṭhame Kuntamālake, mahāseno, samalaṇkataṇ*).

D. XIV, 46, b *dhammacakkappavattanaṇ* = M. xv, 218, d. Vgl. schon zu D. VIII, 11, b.

D. XIV, 55, d *agamā yena pabbataṇ* (beeinflusst durch Jāt. 455, G. 8, d; s. Kap. I) vgl. M. XVI, 4, d *agā Cetiyaṇpabbataṇ* mit demselben Versschluß.

D. XV, 4, c + d *ciraṇ diṭṭho mahārāja sambuddhaṇ . . .* vgl. M. XVII, 2, a *ciradiṭṭho hi sambuddho*.

¹ Auch von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 15, Anm. 2 notiert.

D. XV, 6, a + b:

ehi tvaṇ Sumana nāga Pāṭaliputtapuraṇ gantvā

+ 7, a + b *sahāyo te mahārāja pasanno buddhasāsane*

vgl. M. XVII, 10, a + b:

ehi tvaṇ bhadra Sumaṇa gantvā Pupphapuraṇ varam

+ 11, a *sahāyo te mahārāja*

+ c *pasanno buddhasamaye*.¹

D. 7, b aber stammt aus Dhp., G. 368, b oder 381, b (s. Kap. I).

D. XV, 16, c *dakkhiṇakkhakaṇ gahetvāna* vgl. M. XVII, 20, b *ga-hetvā dakkhiṇakkhakaṇ*, mit Kongruenz der Pāda-Grenzen.

D. XV, 23, c + d *puratthimena dvārena nagaraṇ pāvīsi tadā*

+ 24, c + d *dakkhiṇena ca dvārena nikkhamitvā gajuttamo*

vgl. M. XVII, 29 *p° dv° pavisitvā puraṇ subhaṇ*

d° ca dv° n° tato puna.

D. XV, 27, d *abbhutaṇ lomahaṇsanaṇ* (aus dem Kanon, s. Kap. I, zu D. XIII, 35, b) entspricht M. XVII, 55, d *abbhuto lomahaṇsano*.

D. XV, 34, c + d *cattālisasahasseehi tāḍhi parivārīto* = M. xv, 62, a + b (aber *cattāliṣa*);² d auch = M. xv, 96, b und 131, b. D. c (auch = Dīp. XVII, 31, a) vielleicht beeinflußt von Buddhav. XXIII, 7, a, s. Kap. I.

D. XV, 35, a *karuṇācodito buddho* vgl. M. xv, 61, d und 95, d *karuṇābalacodito*.

D. XV, 41, a *buddhassa ānubhāvena* vgl. M. xv, 63, a und 97, a *sambuddhassānubhāvena*.

D. XV, 60, c *Visālaṇ nāma nagaraṇ* = M. xv, 126, c (aber *Visālan*).

D. XV, 60, d *Jayanto nāma khattiyo* vgl. M. xv, 127, a *Jayanto nāma nāmena*.

D. XV, 75, b *rājā theram id' abravī* vgl. M. xv, 19, d *rājā theram avoca so*.

D. XV, 76, c + d *akappiyā mahārāja itthipabbajjā bhikkhuno* vgl. M. xv, 20, c + d *na kappati mahārāja pabbājetum thīyo hi no*.

¹ Auch von GEIGER S. 16, Anm. 1 angeführt.

² Vgl. auch GEIGER, Dīp. und Mah., S. 80 und 81.

D. xv, 93, a *bhātuno vacanaṃ mayhaṃ* und 94, d *bhātuno vacanaṃ mama* vgl. M. xviii, 18, b *bhātuno vacanaṃ garu*.¹

D. xvi, 2, a + b . . . *atikkanto Viñjhāṭavisu khattiyo* vgl. M. xix, 6, b *Viñjhāṭavim aticca so*.

D. xvi, 7, d *agamā sakanivesanaṃ* vgl. M. xix, 15, d *agamāsi sakaṃ puram*.

D. xvii, 16, c *ādāya dakkhiṇaṃ sākhaṃ* = M. xv, 78, a; 112, a; 147, a.

D. xvii, 27, d *rogo pajjarako ahū* = M. xv, 60, b.

D. xvii, 31, a (= xv, 34, c, s. dort) *cattāḷisaṃ sahassehi* = M. xv, 62, a (aber *cattāḷisa*).

D. xvii, 32, b *Devakūṭamhi pabbate* = M. xv, 62, d.

D. xvii, 36, a + b *passantu maṃ janā sabbe Ojadīpagatā narā* vgl. M. xv, 64, c + d *sabbe maṃ ajja passantu Ojadīpamhi mānusā*; wenn sich auch die Worte nicht genau entsprechen, so ist doch die Verteilung des Gedankens auf die Pādas vollständig kongruent.

D. xvii, 36, c *iti buddho adhiṭṭhāsi* vgl. M. xv, 64, a und 98, a *tattha ṭṭhito adhiṭṭhāsi*.

D. xvii, 39, c *devā ti taṃ maññamānā* vgl. M. xv, 67, c und 101, c, 136, a *devatā iti maññissu*.

D. xvii, 48, a *akālapupphehi sañchannā* vgl. M. xv, 74, a; 108, a; 143, a *akālapupphālaṅkāre*.

D. xvii, 52, b *cittaṃ aññāya bhikkhunī* vgl. M. xv, 79, a; 113, a *tassa taṃ cittaṃ aññāya*.

D. xvii, 66, c *Mahātitthamhi uyyāne* = M. xv, 83, c.

D. xvii, 68, c *buddhassa dakkhiṇahatthe* vgl. M. xv, 82, c; 116, c; 151, c *ṭhapesi dakkhiṇe hatthe*.

D. xvii, 83—86, s. unter D. xii, 1—4.

D. xvii, 92, c + d *cattārisam pi vassāni rajjaṃ kāresi khattiyo* vgl. M. xx, 28, c + d *vassāni cattāḷisaṃ so vājā rajjaṃ akārayi*.

D. xvii, 93, d (= 92, d und noch sonst außerordentlich oft, besonders in xviii bis xxii) *rajjaṃ kāresi khattiyo* vgl. M. xx, 29, d *rajjaṃ kāresi sādhukaṃ*; vgl. auch das noch näher anklingende

¹ Vgl. auch GEIGER, Dīp. und Mah., S. 80 und 81.

rajjaṃ kāresi Uttiyo M. xx, 58, d; und das direkt identische *r° k° khattiyo* M. xxxiv, 37, d (= D. xxi, 30, d); M. xxxv, 9, d (= D. xxi, 38, d) etc.; auch M. xxxv, 45, d.

D. xvii, 104, a *katvāna gandhacitakaṃ* vgl. M. xx, 44, c *kāretvā gandhacitakaṃ*.

D. xvii, 109, a *katam sarīranikkhepaṃ* vgl. M. xx, 47, c *isino dehanikkhepa*, v. l. *-kkhepaṃ*, mit demselben Pāda-Schluß.

D. xviii, 45, a + b *Sivo ca dasa vassāni rajjaṃ kāresi khattiyo* vgl. M. xxi, 1, c + d *dasa vassāni kāresi rajjaṃ sujanasevako*; über D. 45, b vgl. zu D. xvii, 93, d.

D. xviii, 45, d *vihāraṃ Nagarangaṇaṃ* = M. xxi, 2, d (aber *nagaraṅgaṇaṃ*).

D. xviii, 46, a + b *Sūratisso dasa vassāni rajjaṃ kāresi khattiyo* vgl. M. xxi, 3, c + d *dasa vassāni kāresi rajjaṃ puññesu sādaro*.

D. xviii, 47, b *Damīlā Senaguttakā* = M. xxi, 10, b *Damīlā Senaguttikā*.

D. xviii, 47, c + d *duve dvādasa vassāni rajjaṃ dhammena kārayuṃ* vgl. M. xxi, 11, a + b *duve vīsati vassāni rajjaṃ dhammena kārayuṃ*.

D. xviii, 48, a *atrajo Muṭasivassa* vgl. M. xxi, 11, d *Muṭasivassa atrajo*.

D. xviii, 52, d *divā pana na vassati* vgl. M. xxi, 32, d *divā devo na vassatha*.

D. xix, 1, b . . . *navabhūmikaṃ* vgl. M. xxvii, 25, b . . . *nava bhūmiyo*.

D. xix, 5, b *Piyadassī mahākathī* (offenbar beeinflusst von Budhav. xiv, 19, b *Piyadassī mahāmuni*, s. Kap. 1) vgl. M. xxix, 32, c *Piyadassī mahāthero*.

D. xix, 5, c werden *Buddho Dhammo ca Saṃgho ca* ‚Buddha, Lehre und Gemeinde‘ unter den Mönchen genannt, die zu einer Feier unter König Gāmani von Indien nach Ceylon kamen! Davon erwähnt M. die beiden ersten ebenfalls, allerdings mit (größerer Wahrscheinlichkeit zuliebe) zurechtgemachten Namen: *Buddharakkhita* (M. xxix, 33, b) und *Dhammarakkhita* (34, b).

- D. xx, 3 *caturāsītisahassāni dhammakkhandaṃ mahārahaṃ ekekadhammakkhandaṃ pūjaṃ ekekaṃ akārayi.*
 + 7 *katvā aññaṃ bahu puññaṃ datvā dānaṃ anappakaṃ kāyassa bhedaṃ sappañño tusitaṃ kāyaṃ upāgami*

vgl. M. xxxiii, 12:

caturāsītisahassānaṃ dhammakkhandaṃ issaro caturāsītisahassāni pūjā cāpi akārayi

- + 13 *evaṃ puññaṃ katvā so anekāni mahīpati kāyassa bhedaṃ devesu tusitesu papajjatha.¹*

- D. xx, 12 *Lajjitissamhi uparate kaṇiṭṭho tassa kārayi rajjaṃ chaḷ eva vassāni Khallāṭaṇāganāmakko.*

- + 13, a *kam Mahārattako nāma*

- + 14 *tassa rañño kaṇiṭṭho tu Vaṭṭagāmanināmakko duṭṭhaṃ senāpatiṃ hantvā pañcamāsaṃ rajjaṃ kari.*

- + 15, a + b *Pulahattho tu Damilo tīṇi vassāni kārayi* (b wohl durch Jāt. 523, G. 32 beeinflusst)

- + c *duve vassāni Bāhiyo*

vgl. M. xxxiii, 29 *mate Lajjikatissamhi kaṇiṭṭho tassa kārayi rajjaṃ chaḷ eva vassāni Khallāṭaṇāganāmakko*

- + 33, a *tam Mahārattako nāma²*

- + 34 *tassa rañño kaṇiṭṭho ti* (sic) *Vaṭṭagāmanināmakko taṃ duṭṭhasenāpatikaṃ hantvā rajjaṃ akārayi³*

- + 57, c + d *Pulahattho tu Damilo tīṇi vassāni kārayi*

- + 58, d *duve vassāni Bāhiyo.*

- D. xx, 17, b *duve vassāni kārayi* = M. xxxiii, 62, b.

- D. xx, 18, b + c + d *āgantvāna mahāyaso*

Dāṭhikaṃ Damiḷaṃ hantvā sayam rajjaṃ akārayi

= M. xxxiii, 79 + 80, a + b (abweichend nur *Damiḷaṃ* und *rajjaṃ*).

- D. xx, 19 *Vaṭṭagāmani Abhayo so evaṃ dvādasa vassāni pañcamāsesu ādito rājā rajjaṃ akārayi*

¹ Schon von GEIGER, *Dīp.* und *Mah.*, S. 16, Anm. 1 notiert.

² Auf diese Parallele hat schon OLDENBERG, *Dīp.* S. 102, Anm., hingewiesen.

³ D. 14 und M. 34 schon von GEIGER, *Dīp.* und *Mah.*, S. 16, Anm. 1 notiert.

vgl. M. xxxiii, 104, c—f *Vaṭṭagāmani Abhayo rājā rajjaṃ akārayi iti dvādasa vassāni pañcamāsesu ādiko.*

- D. xx, 20 *piṭakattayapālīṃ ca tassā aṭṭhakathaṃ pi ca mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhu mahāmati.*

- + 21 *hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhu samāgatā ciraṭṭhitatthaṃ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ.*

= M. xxxiii, 102, c + d:

piṭakattayapālīṃ ca tassā aṭṭhakathaṃ ca taṃ

- + 103 *mukhapāṭhena ānesuṃ pubbe bhikkhū mahāmati.*

hāniṃ disvāna sattānaṃ tadā bhikkhū samāgatā

+ 104, a + b *ciraṭṭhitatthaṃ¹ dhammassa potthakesu likhāpayuṃ.²*

- D. xx, 22 *tass' accaye Mahācūli Mahātisso akārayi rajjaṃ cuddasa vassāni dhammena ca samena ca*

= M. xxxiv, 1 *tadaccaye Mahācūli Mahātisso akārayi*
r° c° v° dh° ca s° ca.

- D. xx, 23 *saddhāsampanno so rājā katvā puññaṃ nekadhā catuddasannaṃ vassānaṃ accayena divaṃ agā.*

- + 24 *Vaṭṭagāmanino putto Coranāgo ti vissuto rajjaṃ dvādasa vassāni coro hutvā akārayi.*

- + 25 *Mahācūlissa yo putto Tisso nāmā ti vissuto rajjaṃ kāresi dīpamhi tīṇi vassāni khattiyo.*

vgl. M. xxxiv, 10 *evaṃ saddhāya so rājā katvā puññaṃ nekadhā catuddasannaṃ³ vassānaṃ accayena divaṃ agā.*

- + 11 *Vaṭṭagāmanino putto Coranāgo di vissuto⁴ Mahācūlissa rajjamhi coro hutvā carī tadā.*

und 13, c + d *rajjaṃ dvādasavassāni Coranāgo akārayi.*

- + 14

tadaccaye Mahācūlārañño putto akārayi

- + 25 *rajjaṃ tīṇ' eva vassāni rājā Tisso ti vissuto.*

¹ TURNOURS Ausgabe hat *ciraṭṭhitthan*.

² Beide Strophen schon von GEIGER a. a. O. S. 15, Anm. 3 notiert.

³ TURNOURS Ausgabe hat *cadussannaṃ*.

⁴ 10 + 11, a + b auch schon von GEIGER a. a. O. notiert.

D. xx, 29, c *kāresi rajjaṃ temāsaṃ* vgl. M. xxxiv, 25, c *rajjaṃ kāresi chammāsaṃ*.

D. xx, 31, a *Kuṭikaṇṇatisso nāma* vgl. M. xxxiv, 28, c *Kāḷa-kaṇṇitisso nāma*.

D. xx, 31, d . . . *Cetiya-pabbate* vgl. M. xxxiv, 30, d . . . *Cetiya-pabbate*.

D. xx, 32, a + b + c:

*gharassa purato kāresi silāthūpaṃ manoramaṃ,
ropesi bodhiṃ tatth'eva*

vgl. M. xxxiv, 31, a + b + c:

*gharassa tassa purato silāthūpaṃ akārayi,
bodhiṃ ropesi tatth'eva.*

D. xx, 32, d *mahāvattḥuṃ akārayi* = M. xxxiv, 34, d *um akārayi*.

D. xx, 33, d . . . *akārayi* = M. xxxiv, 35, b . . . *kārayi*.

D. xxi, 8, d *dhātu-gabbhaṃ nayiṃsu te* vgl. M. xxxiv, 50, d *dhātu-gabbhaṃ nayiṃsu taṃ*.

D. xxi, 17, d *udakapūjaṃ akārayi* vgl. M. xxxiv, 45, d *jala-pūjaṃ akārayi*.

D. xxi, 30, c + d *aṭṭhavisati vassāni rajjaṃ kāresi khattiyo* = M. xxxiv, 37, c + d. Zu D. d = M. d vgl. schon oben zu D. xvii, 93, d.

D. xxi, 33, e *dvādasāni so vassāni* vgl. M. xxxiv, 69, a *dvādasāṃ yeva vassāni*.

D. xxi, 35, c + d *chattāichattaṃ kāresi Thūpārāme varuttame* vgl. M. xxxv, 2, a + b *ch° k° Mahāthūpe manorame*.¹

D. xxi, 37, c + d *nava vass' aṭṭha māsāni rajjaṃ kāresi khattiyo* vgl. M. xxxv, 1, c + d *nava vassān' aṭṭhamāse ca rajjaṃ kāresi taṃ suto*.

D. xxi, 38, d *rajjaṃ kāresi khattiyo* = M. xxxv, 9, d. Vgl. schon zu D. xvii, 93, d.

D. xxi, 39, a *Āmaṇḍagāmaniputto* vgl. M. xxxv, 12, b *Āmaṇḍa-gāmanisuto*.

¹ Schon von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 15, Anm. 3 notiert.

D. xxi, 40, a + b *rajjaṃ kāresi vass' ekaṃ Cūḷābhayo mahīpati* vgl. M. xxxv, 12, c + d *Cūḷābhayo vassam ekaṃ rajjaṃ kāresi khattiyo*. M. d vgl. auch oben zu D. xvii, 93, d.

D. xxi, 41, c + d *Āmaṇḍabhāgineyyo tu Sivaliṃ apanīya taṃ* + 42, a + b *Planāgo ti nāmena rajjaṃ akārayi pure*.

vgl. M. xxxv, 15 *Āmaṇḍabhāgineyyo tu S° apanīyya taṃ*
Planāgo ti n° chattaṃ ussāpayi pure.¹

D. xxi, 42, d *sunivā Kapijātakaṃ* vgl. M. xxxv, 31, a *Kapijātakaṃ sutvāna*.²

D. xxi, 45, a + b *tassa rañño mahesī ca Damilādevīti vissutā* = M. xxxv, 48, a + d (aber *Damilā*-).

D. xxi, 45, c *tañ ñeva gāme attano* vgl. M. xxxv, 48, b *taṃ gāme pattim attano*.

D. xxi, 46, d *rājā rajjaṃ akārayi* = M. xxxv, 50, d *r° rajjaṃ akārayi* (auch schon 46, d).

D. xxi, 47, b *Subharājā ti vissuto* = M. xxxv, 56, d.

D. xxii, 7 *Mayantiṃ Rājuppalavāpiṃ Vahaṃ Kolambanāmaṃ*
Mahānikkavattivāpiṃ Mahārāmettim eva ca

+ 8 *Kehāḷaṃ Kālivāpiṃ ca Jambuṭiṃ Cāthamaṅgaṃ*
Abhivaḍḍhamānakaṃ ca icc ekādasa vapīyo.

+ 9 *dvādasā mātikaṃ c'eva subhikkhatthaṃ akārayi.*
puññaṃ nānāvidhaṃ katvā pākāraṃ parikhaṃ pure,

+ 10 *dvāraṭṭālaṃ akārayi mahāvattḥuṃ ca kārayi.*
tahiṃ tahiṃ pokkharāṇi khanāpesi nagare pure,

+ 11 *ummaggena pavesayi udakaṃ rājakuñjaro.*
catucattālisa vassāni rajjaṃ kāresi issaro.

vgl. M. xxxv, 94 *Mayettirājuppallaṃ vāpivhaṃ*³ *Koḷambagāmaṃ*
Mahānikkavattivāpiṃca mahāgāmadvayam pi ca (?)⁴

+ 95 *Kehāḷaṃ Keḷivāsaṃ ca*⁵ *Cambuṭṭhiṃ Vātamaṅgaṃ*

¹ Schon von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 15, Anm. 3 notiert.

² TURNOUR *sunivāna*.

³ TURNOURS Ausgabe *Mayenti Rāduppallaṃ vā° vāpivhaṃ*.

⁴ TURNOURS Ausgabe *Mahānikkavattivāpiṃ ca Mahāgāmadvimevāca*.

⁵ TURNOURS Ausgabe *Kālavāpiṃ ca*.

- Abhivaḍḍhamānakaṅ ca icc ekādasa vāpiyo.*
 + 96 *dvādasa mātikaṅ ceva subhikkhattham¹ akārayi²*
guttattham purapākāraṅ evam uccam akārayi,
 + 97, a + b *gopuraṅ ca catuddvāre mahāvattuṅ ca kārayi*
 + 98 *pure bahū pokkharāṅi kārāpetvā taṅhi taṅhi*
ummaggena jalan tattha pātāpesi mahīpati.
 + 99, a + b *evaṃ nānāvidham puññaṅ katvā Vasabhabhūpati³*
 + 100, a + b *catucattālisa vassāni pure rajjam akārayi.*
 D. xxii, 12, a *Vasabhassa atrajo putto*
 + d *tīṇi vassāni tāvade*
 vgl. M. xxxv, 112, a *Vasabhassaccaye putto⁴*
 + d *tīṇi vassāni kārayi.*
 D. xxii, 13, b *Gajābhukagāmani* = M. xxxv, 115, d *Gajābhukagāmani.*
 D. xxii, 15, d *dakkhiṇe Goṭapabbataṃ* vgl. M. xxxv, 124, b *dakkhiṇe koṭipabbataṃ.⁵*
 D. xxii, 16, b . . . *Sālipabbataṃ* vgl. M. xxxv, 124, d . . . *Sālipabbataṃ.*
 D. xxii, 21, c + d *kāres' uposathāgāraṃ Thūparāme manorame* = M. xxxvi, 4, a + b *kāres' uposathāgāraṃ Thūpārāme manorame.⁶*
 D. xxii, 22, a + c + d *mahādānaṃ pavattesi* vgl. M. xxxvi, 5, d *m^o pavattayi.*
 D. xxii, 27, a—c *Vañkanāsikatisso tu Anurādhapure rajjam*
tīṇi vassāni kārayi (c beeinflusst von Jät. 523,
 G. 32, s. schon zu D. xx, 15)
 vgl. M. xxxv, 112 *Vasabhassaccaye putto⁷ Vañkanāsikatissako*
Anurādhapure rajjam tīṇi vassāni kārayi.

¹ TURNOURS Ausgabe °attam.

² Die voranstehenden 2 1/2 Strophen schon von GEIGER, Dip. und Mah., S. 15, Anm. 3 notiert.

³ TURNOURS Ausgabe *Vasabhūpati*.

⁴ Vgl. zu D. xxii, 27.

⁵ TURNOURS Ausgabe *dakkhiṇako*°.

⁶ Auch von GEIGER a. a. O. notiert. TURNOURS Ausgabe *kāresi po*°.

⁷ Die Entsprechung hierzu schon D. xxii, 12, a.

- D. xxii, 28 *Vañkanāsikatissassa accaye kārayi suto*
rajjam dvāvīsa vassāni Gajābhukagāmani (d schon
 D. xxii, 13, b).
 vgl. M. xxxv, 115 *V^o a^o kārayi s^o*
rajjam dvāvīsa vassāni Gajābhukagāmani.¹
 D. xxii, 29 *Gajābhuss' accayena pasuro tassa rājino*
rajjam Mahallakanāgo chabbassāni akārayi.
 = M. xxxv, 123 *Gajābhuss' a^o sasuro t^o r^o*
r^o Mahallako nāgo ch^o a^o.²
 D. xxii, 30 *Mahallanāgass' accayena putto Bhātikatissako*
catuvīsati vassāni Laṅkārajjam akārayi (c + d schon
 fast ganz so als 22 c + d)
 = M. xxxvi, 1 (abweichend nur °rajjam).¹
 D. xxii, 31 *Bhātikatissaccayena tassa kaṇiṭṭha³-Tissako*
aṭṭhārasa samā rajjam Laṅkādiṇe akārayi
 = M. xxxvi, 6² (aber *kaṇiṭṭha³* und *aṭṭhāvīsa*, v. l. und TURNOUR
aṭṭhārasa).
 D. xxii, 32 *Kaṇiṭṭhatissaccayena tassa putto akārayi*
rajjam dve yeva vassāni Khujjanāgo ti vīssuto.
 + 33 *Khujjanāgakanīṭṭho taṃ rājā ghātiya bhātikam*
ekavassam Kuṅjanāgo rajjam Laṅkāya hārayi.
 = M. xxxvi, 18 (nur abweichend *Kaṇiṭṭha³* und *Cūlanāgo⁴*)
 + 19 *Cūlanāgakanīṭṭho⁵ tu⁵ rājā ghātiya kārayi*
ekavassam Kuḍḍanāgo⁶ rajjam Laṅkāya kārayi.²
 D. xxii, 34 *Sirināgo laddhajayo Anurādhapure vare*
Laṅkārajjam akāresi vassān' ekūnavīsati.
 vgl. M. xxxvi, 23 *palāpetvā laddhajayo Anurādhapure vare*
Laṅkārajjam akāresi vassān' ekūnavīsati.

¹ Schon von GEIGER, Dip. und Mah., S. 15, Anm. 3, und S.65 notiert. TURNOURS Ausgabe hat *dvādasa* und *Gajābhukagāmiṇi*.

² Schon von GEIGER a. a. O., S. 15, Anm. 3 notiert. TURNOURS Ausg. *Gajābhuss*°.

³ TURNOURS Ausgabe *kaṇiṭṭh*°.

⁴ TURNOURS Ausgabe *Cuddanā*°.

⁵ TURNOURS Ausgabe *taṃ*.

⁶ TURNOURS Ausgabe *Kuddan*°.

D. xxii, 37, c *adāsi bhikkhusaṅghassa* vgl. M. xxxvi, 53, c *dīpamhi bhikkhusaṅghassa*.

D. xxii, 38, a + b *pāsāṇavedim akāsi mahābodhivaruttame* vgl. M. xxxvi, 52, a + b *vedim kāresi mahābodhisamantato*.

D. xxii, 44, d *akāsi pāpaniggahaṃ* vgl. M. xxxvi, 41, b *kāretvā pāpaniggahaṃ*.

D. xxii, 45, a + b *vitaṇḍavādaṃ* (v. l. *vetullavādaṃ*) *madditvā jotayitvāna sāsanaṃ* vgl. M. xxxvi, 41, a *vetulyavādaṃ madditvā* + d *sāsanaṃ jotayī ca so*.¹

D. xxii, 51 *Vijayakumārako nāma Sirināgassa atrajo pituno accaye rajjaṃ ekavassaṃ akārayi* = M. xxxvi, 57 (abweichend nur *ekavassam*).²

D. xxii, 52 *rajjaṃ cattāri vassāni Saṃghatisso akārayi Mahāthūpamhi chattaṃ so hemakammaṃ ca kārayi* = M. xxxvi, 64, c + d + 65, a + b (abweichend nur *Saṅgha-, chattaṃ ca* statt *ch° so*).

D. xxii, 55, b *Meghavaṇṇo ti vissuto* vgl. M. xxxvi, 98, b + c *Meghavaṇṇābhayo ti ca vissuto . . .*

D. xxii, 56, a + b *padhānabhūmiṃ kāresi Mahāvihārapacchato* = M. xxxvi, 105, a + b.³

D. xxii, 63, d *Pācīnatissapabbataṃ* = M. xxxvi, 127, b.

D. xxii, 66 *Jeṭṭhatissaccaye tassa Mahāseno kaniṭṭhako sattavisati vassāni rājā rajjaṃ akārayi* = M. xxxvii, 1 (wo abweichend nur *kaniṭṭhako*³ und *rajjam* statt *rajjaṃ*).²

Kap. V. Kongruenzen der Samantapāsādikā-Einleitung und des Dīpavamsa.

Die von OLDENBERG in Vin. Piṭ. III, S. 283 — 343 herausgegebene Einleitung der Samantapāsādikā verläuft inhaltlich ganz parallel mit

¹ Auf diese Parallele hat OLDENBERG, Dīp., S. 111 schon hingewiesen. TURNOURS Ausgabe *ṭayīdha so*.

² Diese Parallele ist schon von GEIGER, Dīp. und Mah., S. 15, Anm. 3, notiert.

³ TURNOURS Ausgabe aber *kan°*.

Dīp. Kap. iv—xvi oder xvii. 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 gesetzt. Aber im ganzen ist die Übereinstimmung eine so vollkommene, daß die genetische Zusammengehörigkeit ganz außer Zweifel steht. Auch GEIGER S. 79 spricht ja, wenigstens ganz kurz, von ‚Übereinstimmungen zwischen Smp. und D., nicht nur in der Konziliengeschichte, sondern auch in den späteren Abschnitten‘. Wir wollen aber prüfen, ob er Recht hat, wenn er von diesen Übereinstimmungen dann weiter sagt: sie ‚erklären sich von selbst. Beide Werke beruhen auf der gleichen Quelle‘.

Die parallelen Stücke beider Werke stimmen nicht nur im Gange der Erzählung, sondern vielfach auch in einzelnen Worten und Wortgruppen, in der Smp.-Prosa sowohl wie in den Versen, überein. Ich kann da unmöglich alle Fälle anführen, sondern hebe nur das Wichtigste heraus: In Smp., Vin. P. III, S. 291 heißt es von der dritten Saṃgīti (Konzil):

satehi pañcāhi katā tena pañcasatā ti ca thereh’ eva katattā ca therikā ti pavuccati

entsprechend Dīp. v, 10:

pañcasatehi therehi dhammavinayo ca saṃgīto therehi katasamgaho theravādo ti vuccati.

Der Pāda c der zweiten Str. von S. 292 *Tisso Moggaliputto ca* = Dīp. VII, 30, a.¹

¹ Der Prosasatz von Smp., V. P. S. 293 . . . *vassasatoparinibbute bhagavati Vesālīkā Vajjiputtakā bhikkhū Vesāliyaṃ kappati sīngiloṇakappo kappati dvaṅgulakappo kappati gāmantarakappo kappati āvāsakappo kappati anumatikappo kappati āciṇṇakappo kappati amathūtakappo kappati jalohi pātuṃ kappati adasakaṃ nisīdanāṃ kappati jālarūparajatan ti imāmi dasa vatthūni dīpesuṃ* ist fast vollständig gleich mit Dīp. IV, 47 *vassasatamhi nibbute bh° V° V° Vesāliyaṃ dasa vatthūni dīpenti: kappati s° k° dv° k° g°, k° ā° k° a° k° ā° k° a° k° jalogiṃ p° k° a° n° k° j° ti*. Aber Buddhaghosa hat den Satz selbständig aus Cullavagga XII, 1 entnommen, woher ihn auch der Dīp. hat, denn Cullav., im allgemeinen mit beiden übereinstimmend, hat *vassasatoparinibbute* und *bhikkhū* nur mit Smp., *dasā vatthūni dīpenti* vor *kappati* und das *g* von *jalogi* nur mit Dīp. überein.

Smp., S. 294, Str. 2, c + d, — Str. 4 = Dīp. iv, 49, c + d, — 51, und Smp., S. 294, Str. 5, c *sabbe pi pannabhārā te* : Dīp. iv, 53, c *pannabhārā viṣaṃyuttā*.

Smp., S. 296, Str. 3, a *khīṇāsavā vasippattā* = Dīp. xv, 80, a *kh^o vasī pattā*. Vgl. auch unten zu Smp., S. 343.

Smp., S. 296, Z. 13 *Brahmalokā cavitvā* : Dīp. v, 61, a *brahmalokā cavitvāna*.

Smp., S. 297, Z. 3/2 v. u. *aham pi dāni taṃ ekaṃ pañhaṃ pucchāmi* : Dīp. v, 64, a *aham pi māṇava pañhaṃ pucchāmi*.

Smp., S. 299, Z. 23 *rājiddhiyo āgatā* : Dīp. vi, 2 *āgatā rājaid-dhiyo*. Ebenda Z. 7 v. u. *nāgalatādantakaṭṭhaṃ* und Z. 6 v. u. *siniddhaṃ mudukaṃ rasavantaṃ* : Dīp. vi, 4, a *nāgalatādantakaṭṭhaṃ* und c + d *mudusiniddhaṃ madhuraṃ rasavantaṃ* . . .

Smp., S. 299/300 *Chaddantadahato pañcavaṇṇaṃ nivāsana-pāpuraṇaṃ pītakaṇṇaṃ hatthapuñchanapaṭṭakaṃ dībbā ca pānakaṃ* vgl. Dīp. vi, 7, a + b *Chandadahato va pañcavaṇṇaṃ pāpuraṇa-nivāsanaṃ*, 10, b *pītakaṃ hatthapuñchanaṃ* und 6, a *dībbapānaṃ*.

S. 300, Z. 4 + 5 *pārūpanatthāya asuttamayikaṃ sumanapuppha-paṭaṃ mahārahaṇ ca añjanaṃ* : Dīp. vi, 8, c + d . . . *pārūpatthāya sumanadussam asuttakaṃ* + 9, a *mahārahaṃ añjanaṃ ca*.

Z. 6 und 7 *nava vāhasahassāni . . . suvā āharanti* : Dīp. vi, 11, a *nava vāhasahassāni suvāharanti*.

Z. 13 *suvaṇṇasaṃkhalikabandhanaṃ* : Dīp. vi, 13, c *suvaṇṇasaṃkhalikābaddho*.

S. 301, Z. 18/19 *dantaṃ guttaṃ santindriyaṃ* : Dīp. vi, 36, b *dantaṃ guttaṃ surakkhitaṃ*.

S. 303, Z. 6/7 wird die Dhammapada-Zeile *appamādo amata-padaṃ pamādo maccuno padaṃ* zitiert, gerade wie an der entsprechenden Stelle Dīp. vi, 53.

S. 304, Z. 3/4 *ekamekaṃ dhammakkhandaṃ ekekavihārena pūjessāmi* : Dīp. vi, 96, c + d *ekekadhammakkhandaṃ ekekārāmaṃ pūjayaṃ*.

S. 304, Z. 5 *channavutikoṭidhanaṃ vissajjetvā* : Dīp. vi, 97, a + b *channavutikoṭidhanaṃ vissajjetvāna khattīyo*.

S. 304, Z. 24/25 *asīti bhikkhukoṭīyo . . . bhikkhunināṇī ca channa-vutisatasahassāni* : Dīp. vii, 1, c + d *bhikkhū asīti koṭīyo bhikkhunī channavuti sahasīyo*.

Z. 28/29 *lokavivaraṇaṃ* = Dīp. vii, 2, c.

Z. 29 *rājā Asokārāme ṭhito* : Dīp. vii, 3, a *Asokārāme ṭhito rājā*.

S. 305, Z. 31/32 *sāsane dāyādo hota* : Dīp. vii, 20, d *dāyādo hohi sāsane*.

S. 306, Z. 5 *paripuṇṇavīsativasso* = Dīp. vii, 21, a.

Z. 12/13 *upajjhāyassa' eva santike* : Dīp. vii, 43, f. *upajjhāyassa santike*.

Z. 3 v. u. *tīthiyā parihīnalābhasakkārā* : Dīp. vii, 35, a + b *pahīnalābhasakkārā tīthiyā* . . .

S. 312, Z. 9/8 v. u. *parappavādaṃ maddamāno Kathāvattuppakaraṇaṃ . . .* : Dīp. vii, 56, b *Kathāvattuppakaraṇaṃ*, d *paravādapamaddanaṃ*.

S. 313, Z. 1 *navahi māsehi niṭṭhitā* : Dīp. vii, 59, c *navamāsehi niṭṭhāsi*.

Zu S. 313, Str. 4, d *Jambudīpā idhāgatā*

+ 5 *vinayaṃ te vācayīṃsu piṭakaṃ Tambapaṇṇiyā*

nikāye pañca vācesuṃ satta c'eva pakāraṇe

ist zwar zu vergleichen Dīp. xviii, 12, d *J^o i^o*

+ 13 *vinayaṃ vācayīṃsu piṭakaṃ Anurādhapuravhaye*

vinaye¹ pañca vācesuṃ satta c'eva pakāraṇe,

und der Pāda *Jambudīpā idhāgatā* ist überhaupt häufig im Dīp., vgl. Kap. iii zu x, 1, d; ebenso kommen die Zeilen von 13 noch wiederholt im Dīp. vor, s. Kap. iii, zu xviii, 13. Trotzdem sind Str. 4 u. 5 von S. 313 offenbar aus Parivāra i, 1 (OLDENBERGS Ausgabe S. 3) in die Smp. gekommen.

S. 315, Str. 2, b *sasamuddaṃ sapabbataṃ* = Dīp. xvii, 57, b.

Von Smp., S. 316 entsprechen die drei letzten Strophen entweder fast ganz oder zum Teil Dīp. viii, 4. 5. 6.

¹ Sollte natürlich *nikāye* heißen, wie es tatsächlich in den Parallelstellen xviii, 19, c und 33, c heißt.

S. 316, Z. 2 + 1 v. u. *Yonakadhammarakkhitatthero pi Aparan takam gantvā Aggikkhandhūpamasuttantakathāya Aparantake pasādetvā* stimmt viel genauer zu Dīp. viii, 7

Yonakadhammarakkhitatthero nāma mahāmati

aggikkhandhopamasuttakathāya Aparantakam pasādayi

als zu der entsprechenden Str. der Smp. selbst, S. 317

Aparantam viḡahitvā Yonako Dhammarakkhito

Aggikkhandhūpamen' ettha pasādesi jane bahū.

Ganz ähnlich ist das Verhältnis der beiden folgenden Prosaabsätze von S. 317, den zugehörigen zwei Strophen und Dīp. vii, 8 und 9: S. 317, Z. 6 + 7 *Mahādhammarakkhitatthero pana Mahāraṭṭham gantvā Mahānāradakassapajātakakathāya Mahāraṭṭhake pasādetvā . . .* vgl. Dīp. viii, 8:

Mahādhammarakkhitatthero Mahāraṭṭham pasādayi

Nāradakassapajātakakathāya ca mahiddhiko,

gegenüber Smp., S. 317, Str. 2 (Z. 10 + 11):

Mahāraṭṭham isi gantvā so Mahādhammarakkhito

jātakam kathayitvāna pasādesi mahājanam.

S. 317, Z. 12/13 *Mahārakkhitatthero pi Yonakarāṭṭham gantvā Kālakārāmasuttantakathāya Yonakalokam pasādetvā . . .* vgl. Dīp. viii, 9 *Mahārakkhitatthero pi Yonakalokam pasādayi*

kālakārāmasuttantakathāya ca mahiddhiko, gegenüber Smp., S. 317, Str. 3 (Z. 17 + 18):

Yonakarāṭṭham tadā gantvā so Mahārakkhito isi

Kālakārāmasuttana te pasādesi Yonake.

S. 317, Str. 4, d (Z. 27) *Dhammacakkappavattanam* = Dīp. viii, 11, b.

S. 318, die Str. 25/26:

Suvaṇṇabhūmiṃ gantvāna Sonuttarā mahiddhikā

pisāce niddhamitvāna . . .

vgl. Dīp. viii, 12 *Suvaṇṇabhūmiṃ gantvāna Sonuttarā mahiddhikā*

niddhametvā pisācagaṇe . . .

Von den mit *tenāhu porāṇā* eingeleiteten Strophen S. 319 sind die drei ersten Zeilen:

*Mahindo nāma nāmena saṃghatthero tadā akū,
Iddhiyo Vuttiyo thero Bhaddasālo ca Sambalo
sāmaṇero ca Sumano chaḷabhiṇṇo mahiddhiko*

= Dīp. xii, 12 + 13, a + b (ohne das letzte Viertel auch = 38 + 39, a).

S. 319, Z. 3 v. u.: . . . *tumhe vyākatā : anāgate Mahindo nāma bhikkhu Tambapaṇṇidīpaṃ pasādessati : Dīp. xii, 30 . . . subyākatō : anāgatamaddhāne Mahindo bhikkhu dīpaṃ pasādayissati.*¹

Die mit *tenāhu porāṇā* eingeleiteten drei Strophen von S. 320 sind im wesentlichen gleich mit Dīp. xii, 35—37; der Päda d der ersten derselben *gacchāmi dīpaṃ uttamam* steht außerdem auch Dīp. xv, 68, b.

S. 320, Z. 19 *Ajātasattussa hi aṭṭhame vasse : Dīp. xi, 8, a Ajātasattu aṭṭhame vasse.*

Z. 7/6 v. u. *Abhayassa vīsatime vasse : Dīp. xi, 2, a Abhayassa vīsativasse.*

Z. 3/2 v. u. *Candaguttassa cuddasame vasse : Dīp. xi, 12, c Candaguttassa cuddasavasse.*

S. 321, Z. 26 *mamaṃ yeva rājā passatu : Dīp. xii, 48, a mamaṃ yeva passatu rājā.*

Die Str. von S. 321 = Dīp. xii, 51, c—f.²

Auf S. 322 ist der Dīpavaṃsa zu den zwei Strophengruppen zweimal ausdrücklich zitiert. Von der ersten Gruppe von zwei Strophen findet sich aber nur die erste ebenso im Dīp., xi, 15, während von der zweiten Strophe nur einiges an xi, 16 erinnert. Die zweite Gruppe samt den dazugehörigen drei ersten Strophen von S. 323 ist = Dīp. xii, 1—6 (mit kleinen Abweichungen natürlich); den vier ersten Strophen dieser Gruppe entspricht auch Dīp. xvii, 83—86.

S. 323, Str. 4, mit *yathāha* eingeleitet, ist = Dīp. xii, 52.

¹ Diese parallelen Prosaabsätze beweisen aber wohl nichts, denn sie sind wohl beiderseitig aus einer gemeinsamen Quelle entlehnt, die allerdings schwerlich die alte Aṭṭhak. ist (s. später).

² Das Vorkommen dieser Strophen von S. 321 und 323 im Dīp. hat auch GEIGER, Dīp. und Mah., S. 73, Anm. 2 notiert.

Ebenda Str. 5 = Dīp. XII, 56 (allerdings auch Saṃy.-N. VI, 1, 5, 19 = Bd. I, S. 146). Der Pāda d dieser Strophe *bahū buddhassa sāvakā* findet sich auch Dīp. V, 20, b; VI, 57, d; VII, 50, b.

S. 325, Z. 14/15 *maṇḍapaṃ patiyādettha* = Dīp. XII, 67, c.

Z. 17/18 *uccāsayanamahāsayanam na kappati*: Dīp. XII, 76, a + b *uccāsayanamahāsayanam bhikkhūnam na ca kappati*.

S. 326, Z. 12/11 v. u. . . . *saddhiṃ sammodamānass' eva sāyaṇhasamayo jāto*: Dīp. XIII, 15 *tehi saddhiṃ sammodento sāyaṇhasamayo ahū*.

Z. 4/3 v. u. *Meghavanam nāma uyyānam . . . nātidūran nācāsannaṃ gamanāgamanasampannaṃ*: Dīp. XIII, 18 *Mahāmeghavanam nāma uyyānam . . . gamanāgamanasampannaṃ nātidūre na santike*.

S. 327, Z. 4 *suvanṇabhikkāraṃ gahetvā* = Dīp. XIII, 29, c *sov° g°*.

S. 328, Z. 18/19 *aññātaṃ bhante . . . karomi bhante thūpaṃ, bhūmibhāgaṃ dāni vicinātha*: Dīp. XV, 5 *aññātaṃ vat' ahaṃ bhante, karomi thūpaṃ uttamaṃ, vijānātha bhūmikammaṃ . . .*

Z. 5 v. u. *Asokaṃ dhammarājānaṃ* = Dīp. XV, 6, c.

Z. 4 u. 3 v. u. *sahāyo te mahārāja . . . buddhasāsane pasanno* = Dīp. XV, 7, a + b *sahāyo te mahārāja pasanno buddhasāsane*.

Die Str. S. 330, Z. 5 + 6:

*puṇṇamāyaṃ mahāvīro cātumāsiniyā idha
āgantvā devalokamhā hatthikumbhe patitthito*

entspricht augenscheinlich Dīp. XV, 19 + 20:¹

*cātumāsaṃ komudiyāṃ divasaṃ puṇṇaratiyā
āgato ca mahāvīro, gajakumbhe patitthito*.

S. 330, Z. 10 *puratthimadvārena nagaraṃ pavisitvā*: Dīp. XV, 23, c + d *puratthimena dvārena nagaraṃ pāvisi tadā*.

Z. 11 *dakkhiṇadvārena nikkhamitvā*: Dīp. 24, c + d *dakkhiṇena ca dvārena nikkhamitvā . . .*

Z. 8 v. u. *caturāsītipāṇasahassānaṃ dhammābhisamayo aho*si und S. 331, Z. 5/6 und Z. 17/18 *caturāsītiyā p° dh° a°*: Dīp. XV, 42, a + b, 52, a + b und 63, c + d *caturāsītisahassānaṃ dhammābhisamayo ahū*.

¹ OLDENBERG hat die Str. in zwei fragmentarische zerlegt, was aber durch unsere Smp.-Stelle als unberechtigt erwiesen wird.

S. 331, Z. 11 *nagaraṃ Visālaṃ nāma*: Dīp. XV, 60, c *Visālaṃ nāma nagaraṃ*.

Z. 18 *bhikkhusahassaparivāraṃ*: Dīp. XV, 64, a *bhikkhusahassaparivuto*.

S. 334, Z. 2 u. 3 *dasa sīlāni samādiyitvā . . . nagarassa ekadesa . . .*: Dīp. XV, 84, a *nagarassa ekadesamhi, c dasa sīle samādinā*.

S. 334, Z. 25 *bhāriyaṃ me mahārāja bhātuno vacanaṃ*: Dīp. XV, 94, c + d *bhārikaṃ me mahārāja bhātuno vacanaṃ mama*.

Z. 26/27 *Anulāpi khattiyā . . . pabbajjāpurekkhārā*: Dīp., XV, 95, b *Anulā nāma khattiyā, d pabbajjāya purakkhākā* (vgl. oben, Kap. I).

S. 338, Z. 7/6 v. u. *kanditvā roditvā yava dassanavisayaṃ oloketvā paṭinivatti*: Dīp. XVI, 7 *tattha kanditvā roditvā oloketvāna dassanaṃ, khattiyō paṭinivattetvā . . .*

S. 343, Str. 1, a—c *khīṇāsavā vasippattā tevijjā iddhikovidā uttamattam . . .*

vgl. Dīp. XV, 80, a—c *khīṇāsavā vasī pattā tevijjā iddhikovidā uttamante . . .*

Str. 2, c *jalitvā aggikkhandhā va* = Dīp. XVIII, 43, c (allerdings auch = Nidānak. 251, e und vgl. *jalitvā aggikkhandō va* Buddhav. II, 218, c).

Zahlreiche andere Kongruenzen, namentlich wenn sie minder schlagend waren, habe ich stillschweigend übergangen und manche werde ich außerdem übersehen haben. Es kann also nicht der geringste Zweifel walten, daß Buddhaghosa, der Samanta-Pāsādika-Verfasser, eine Quelle, die, wenn sie nicht der Dīpavaṃsa selbst war, bis auf geringe Differenzen mit ihm übereinstimmte, gründlich ausgeschrieben hat. Und schon hiernach muß es, denke ich, den meisten als etwas gekünstelt erscheinen, daß statt des geraden Weges der Erklärung der Umweg gewählt worden ist, für beide Werke eine gemeinsame Quelle anzunehmen. Gehen wir aber der Sicherheit wegen noch etwas gründlicher auf die Sachlage ein! Würden wir an der Annahme festhalten, jene hypothetische Abteilung der alten singhalesischen Aṭṭhakathā sei die Vorlage sowohl des Dīp. wie der

Samanta-Pās. für die kongruenten Partien gewesen, dann hätten wir mit den zwei Möglichkeiten zu rechnen: daß die in Dip. und Smp. identischen Worte und Wortgruppen in der singhalesischen Prosa standen und also von beiden Autoren selbständig aus dem prosaischen Singhalesisch ins Pāli übersetzt wurden, oder daß sie in den angenommenen eingestreuten Pāli-Versen enthalten waren. Die erstere Möglichkeit ist nun aber sofort von der Hand zu weisen. Es ist undenkbar, daß zwei voneinander unabhängige Übersetzer durch reinen Zufall so oft auf dieselben Worte und Wendungen verfallen sein, daß sie aus dem umfangreicheren Stoffe im ganzen gerade ein und dasselbe ausgewählt haben sollten, und daß der Samanta-Pās.-Prosaist durch reinen Zufall so oft in metrischen Rhythmus verfallen sein und Satzstücke niedergeschrieben haben sollte, die sich mit Pādas des Dip. decken. Darüber unten noch mehr. Angenommen aber, die übereinstimmenden Worte und Wortgruppen hätten in den hypothetischen eingestreuten Pāli-Gāthās jenes Teiles der alten Aṭṭhakathā gestanden, dann müßte doch der ganze durch Wortkongruenzen charakterisierte Stoff des Dip. und der Smp. ursprünglich aus Pāli-Gāthās bestanden haben, d. h. aber: so ziemlich der ganze Stoff des Dip.! Und rechnen wir dazu die große Zahl von Gāthās, die wir schon auf anderen Wegen als für die supponierte Urquelle notwendig anzunehmen nachgewiesen haben, so ergibt sich als letztes unvermeidliches Fazit: Wenn wir eine gemeinsame Quelle für Dip., Mah. und Smp. annehmen wollten, so müßte das ein ganz in Pāli-Versen abgefaßtes Werk und könnte nicht die Aṭṭhakathā gewesen sein, die doch der Überlieferung nach vielmehr singhalesisch geschrieben war und wenigstens dem Prinzip nach prosaisch gewesen sein muß (als im Prinzip prosaisch ja auch zugestanden wird¹), mit wie weitgehender Liberalität auch immer man der Vermutung von deren Durchsetzensein mit Gāthās Spielraum lassen mag.

Muß nun aber ein Werk in Pāli-Strophen als Quelle des Mahāv. und der Sam.-Pās. gesucht werden, und ist doch tatsächlich Mahāv.

¹ OLDENBERG, Dip., S. 4; GEIGER, Dip. und Mah., S. 49.

sowohl wie Sam.-Pās. durch so viele Kongruenzen an den Dip. gebunden, so muß unser suchendes Auge ganz von selbst und zu allererst am Dip. haften bleiben.

Es wäre viel eher zu verstehen, wie man auf die Aṭṭhakathā-Theorie verfallen konnte, wenn es nicht feststände, daß Buddhaghosa den Dip. gekannt und benutzt hat. Er nennt ihn ausdrücklich an einigen Stellen, in der Sam.-Pās.¹ sowohl (Vin. Piṭ. III, S. 322) wie in der Kathāvattuppakaraṇa-Aṭṭhakathā (JPTS. 1889, S. 3).² Das an letzterer Stelle aus Dip. v, 30—53 herübergenommene Stück umfaßt 24 Strophen. Warum sollte Buddhaghosa nun wohl lieber den sekundären Dip. zitiert haben als die alte Aṭṭhakathā, die doch die Hauptquelle für seine Kommentare war (vgl. z. B. Sumāṅgala-Vilāsini, Einl., 1, Str. 8), wenn diese den Stoff des Dip. schon mit enthalten hätte? Es scheint mir schon danach und namentlich bei der bisher nachgewiesenen Sachlage das methodisch allein Richtige, daß wir uns bei der weiteren Beurteilung durch diese Tatsache leiten lassen. Hat Buddhagh. den Dip. überhaupt benutzt, dann ist natürlich bis zum Beweis des Gegenteils anzunehmen, daß auch diejenigen zitierten Strophen der Sam.-Pās., deren Quelle er nicht nennt, die aber mit dem Dip. übereinstimmen, aus diesem entnommen, und daß kleine Abweichungen im Wortlaut in derselben Weise wie so oft in indischen Zitaten zu erklären sind: aus dem Brauch des Zitierens aus dem Gedächtnis.³ Es sind die Strophen S. 294, Z. 24—28; S. 313, Z. 21, b—23; S. 316, Z. 17/18, 23/24, 30/31; S. 318, Z. 24/25, a; S. 319, Z. 25—27; S. 320, Z. 9—14; S. 321, Z. 5—4 v. u.; S. 323, Z. 16/17 und Z. 24/25 (Z. 1/2 und 5—8 gehören zu dem ausdrücklichen Dipav.-Zitat von S. 322); S. 330, Z. 5/6; wohl auch S. 291, Z. 21/22. Und da einige dieser Zitate mit den Worten *ten' āhu porāṇā* eingeleitet werden (S. 319, 320), so haben wir zu konstatieren, daß es in der vom Dip. abhängigen Pāli-Literatur Fälle gibt, in denen ein Schriftsteller mit dem unbestimmten *porāṇā* zitierte, wo er *Dīpavamsa*

¹ Was ja auch GEIGER S. 79 hervorhebt.

² Auch von OLDENBERG, Dip. S. 9, Anm. 1 bemerkt.

³ Vgl. z. B. oben, S. 207, 215 und Bd. xx, S. 347, 358.

hätte sagen sollen, vielleicht weil er im Augenblick nicht wußte, in welchem Werke die betreffende Strophe sich fände, die ihm durch das Gedächtnis ging. Dann müssen wir aber konsequenterweise auch Zitationen mit *porāṇā* im Mahāvamsa und in der Mahāvamsa-Ṭikā ausschalten aus dem Beweismaterial für die OLDENBERG-GEIGER'sche Hypothese, die Verfasser dieser beiden Werke hätten sich damit nicht auf den Dip., sondern auf die alte singhalesische Aṭṭhakathā bezogen (Dīpavamsa ed. OLDENBERG, S. 2 f., GEIGER, Dip. und Mah., S. 18 u. 48 f.). GEIGER gibt übrigens Dip. und Mah. S. 73, Anm. 2 auch in der Mahāvamsa-Ṭikā als Eigentum der *porāṇā* zitierte Strophen an, die im Dip. stehen. Den rechten Schluß hat er aber nicht gezogen.

Ein andermal beziehen sich die Worte *yathāhu porāṇā*, mit denen die Smp. einen großen Komplex von 14 zitierten Gāthās einleitet (S. 313 f.) auf den Parivāra, denn in diesem, 1, 1 (S. 3 von OLDENBERG'S Ausgabe) steht dieser ganze Komplex. Wir dürfen uns also der Tatsache nicht mehr verschließen, daß *porāṇā* nicht die alte singhalesische Aṭṭhakathā bedeutet.

Es ist dann auch ganz natürlich und ergänzt das Beweismaterial, daß in der Prosa der Sam.-Pās. so viele Wortverbindungen von metrischem Rhythmus nachzuweisen sind, die tatsächlich mit Versteilen des Dip. sich decken oder mit Leichtigkeit als beabsichtigte oder durch Flüchtigkeit hervorgerufene Verdrehungen solcher erklären lassen. Ich weise z. B. hin auf folgende Stellen meiner oben S. 339 ff. gegebenen Aufzählung: Vin. Piṭ. III, S. 299, Z. 7 v. u.; S. 300, Z. 1; Z. 5; Z. 6; S. 301, Z. 18/19; S. 304, Z. 5; Z. 24/25; Z. 28/29; S. 306, Z. 5; Z. 12/13; S. 325, Z. 14/15; S. 326, Z. 11 v. u.; Z. 3 v. u.; S. 328, Z. 5 v. u.; Z. 4 u. 3 v. u.; S. 331, Z. 11; S. 334, Z. 25.

Freilich enthält das fragliche Stück der Sam.-Pās. auch Strophenzitate, die auf den Dip. sich nicht zurückführen lassen (darüber unten mehr!). Selbst aber von diesen bestätigen einige (Vin.-P. III, S. 316 und 317) in überraschender Weise die Richtigkeit meiner Ansicht, denn sie passen, wie schon erwähnt (oben S. 342), viel weniger zu dem vorangehenden Prosastück, das sie rekapitulieren sollen, als die entsprechenden Dip.-Strophen dazu passen. Wenn also Buddhaghosa

diese Strophen ‚offenbar der Aṭṭhakathā entnommen‘ hätte, wie GEIGER Dip. und Mah., S. 80 meint, dann würde sich gerade daraus eine für GEIGER unerwünschte Folgerung ergeben: daß nämlich Buddhagh. auf den Dip. mehr Gewicht legte als auf die Aṭṭhak., da er den Text des Ersteren paraphrasierte, und daß der Dip. von der Aṭṭhakathā stark abweicht.

Es ist früher dargelegt worden, daß der Dip. ein barbarisches Pāli enthält. Wenn sich nun nachweisen läßt, daß auch die Sam.-Pās. in einzelnen mit dem Dip. kongruenten Stellen dieselben Fehler oder Härten aufweist wie der Dip., dann ist das das Tüpfelchen auf dem i des Beweises, daß jene Wendungen aus der Feder keines anderen als des Dip.-Verfassers stammen. Ein Fall dieser Art liegt vor im Pāda d der zweiten und dritten Str. jener Strophengruppe von S. 294, die mit Dip. IV, 49—51 sich deckt: *diṭṭhapubbā tathāgataṃ* = ‚die früher den Tathāgata gesehen hatten‘. Die aktive Konstruktion des P. P. P. selbst von transitiven Verben ist zwar im Skr. und Pāli nichts absolut Unerhörtes, aber das mit *pubba* komponierte *diṭṭha* in solcher Konstruktion nimmt sich doch höchst sonderbar aus, weil *dr̥ṣṭapūrva* und *diṭṭhapubba* Bildungen von festem Gepräge und typischem (passiven) Sinne sind. Der zweite übereinstimmende Fehler ist der Anakoluth in der Str. S. 330 und Dip. XV, 19 + 20, deren Zusammengehörigkeit ich oben S. 344 festgestellt habe, ein Anakoluth, der OLDENBERG so kraß erschien, daß er in der Dip.-Ausgabe die beiden Satzteile für Fragmente zweier verschiedener Strophen hielt:

Smp. *puṇṇamāyaṇ mahāvīro cātumāsiniyā idha*
āgantvā devalokamhā hatthikumbhe patiṭṭhito.

‚Nachdem der große Held am Vollmondstage, am Tage des Viermonatsfestes aus dem Himmel hier eingetroffen war, wurde (an diesem selben Tage) (das Reliquiengefäß) auf den Schädelhöcker des Elefanten gestellt.‘ Aus dem Prosasatze *rājā dhātucariṇoṭakam gahetvā hatthikumbhe ṭhapesi* auf S. 329 ist es klar, daß Buddhaghosa die Strophe so verstanden wissen wollte und nicht etwa so, daß der große Held selbst mit dem Reliquiengefäß auf dem Kopf des Elefanten plaziert worden wäre.

Dīp. *cātumāsaṃ komudiyāṃ divasaṃ puṇṇarattiyā
āgato ca mahāvīro gajakumbhe patitthito.*

„On the day of the full moon of the month Kattika, on the day of the Cātumāsa festival, the great hero arrived. (The dish with the relics) was placed on the frontal globe of the (state) elephant“ (OLDENBERG'S Übersetzung).

Von den wenigen Prosasätzen, die in dem uns erhaltenen Dīp. stehen, ist der Satz iv, 47 dem Cullavagga entnommen (s. oben, S. 339, Anm.), und ähnliche Herkunft wird für die anderen zu vermuten sein. Jedenfalls dürfen sie nicht als Stütze für die Behauptung angeführt werden, Buddhaghosa und der Dīp.-Verfasser hätten den ‚Mahāvamsa‘ der Prosa-Aṭṭhakathā als gemeinsame Quelle benutzt. Die Reihe Gründe, aus denen die Nichtstichhaltigkeit eines solchen Schlusses hervorgeht, liegt so auf der Hand, daß ich auf ihre Ausführung verzichten darf. Übrigens genügt ja zur Widerlegung auch schon der eine oben S. 346 angeführte Grund, daß die beiderseitig selbständige Übersetzung aus singhalesischer Prosa schwerlich übereinstimmende Resultate ergeben haben würde.

Einige nebensächlichere Fragen bleiben offen, denn einige sind vielleicht überhaupt oder vorläufig unlösbar, andere sind neben den zahlreichen wichtigeren Aufgaben, die mir in nächster Zeit obliegen, zu unbedeutend, als daß ich mich durch ihre zeitraubende Untersuchung von meinem Hauptwege abführen lassen dürfte, während es für meine Zwecke unerlässlich war, zur Aṭṭhakathā-Hypothese Stellung zu nehmen. Es bleibt z. B. die Frage, ob der Dīp.-Verfasser nun doch (außer den kanonischen Gāthās) eine literarische Hauptquelle hatte und welche es dann war?¹ Weiter die Frage, wie die Ab-

¹ Einen Grund, der für die Annahme der Abhängigkeit von einer literarischen Quelle zu sprechen scheinen könnte, will ich deshalb beseitigen, weil ich ursprünglich selbst an ihn dachte. Der Dīp. nennt den König Asoka ungewöhnlicherweise häufig *Asokadhamma* (z. B. vi, 23), was wie eine falsche Kürzung aus *Asokadhammarāja* (z. B. Smp., Vin. P. III, S. 320, 321, 328) aussieht, das natürlich vielmehr in *Asoka-dhammarāja* als in *Asokadhamma-rāja* zu zerlegen ist. Aber ein solcher Fehler ist ebenso leicht bei der Abhängigkeit von der mündlichen Tradition wie von einer schriftlichen Quelle möglich.

weichungen im Wortlaut und Metrum zwischen Smp. und Dīp. an Stellen erklärt werden müssen, die im Prinzip identisch sind, ob wir verschiedene Versionen des Dīp.-Textes¹ oder eine Neubearbeitung desselben nach Buddhaghosa anzunehmen haben oder nicht, bzw. wie weit Buddhaghosas Abweichungen aus der allgemeinen indischen Unsitte des ungenauen Zitierens aus dem Gedächtnis² oder als absichtliche Korrekturen der sprachlichen und metrischen Verstöße des Dīp. oder als ganz willkürliche Neudichtungen zu erklären sind, und woher seine im Dīp. nicht verifizierten Strophen stammen. Daß aus solchen Differenzen mit nichten sich ein Einwand gegen meine Beweisführung ergibt, folgt aus der Tatsache, daß sie auch da vorliegen, wo Buddhaghosa selbst den Dīp. als Quelle für das zitierte Stück nennt. Z. B. erinnert die zweite der in Vin. P. III, S. 322 ausdrücklich aus dem Dīp. angeführten Strophen nur sehr von ferne an die Strophe Dīp. xi, 16, die allein in Betracht kommen kann. Fernere Fragen sind auch die nach Buddhaghosas sonstigen Quellen neben dem Dīp. als der nunmehr erwiesenen Hauptquelle für das verglichene Stück der Smp.³ Wie aber auch die Antworten auf diese Fragen lauten mögen oder zu lauten hätten, wenn sie alle gegeben werden könnten, an dem von mir gewonnenen Resultat können sie sicherlich nichts ändern: daß nämlich die Hypothese hinfällig ist, der Dīp. sei nicht die Hauptquelle des entsprechenden Stückes der Samantapāsādikā und die Hauptquelle des Mahāvamsa gewesen, die Verfasser beider Werke hätten vielmehr ebenso wie der

¹ So schon OLDENBERG, Dīp.-Ausgabe, S. 9, und GEIGER, Dīp. und Mah., S. 79, 83.

² Vgl. auch GEIGER, S. 83.

³ S. 292, Str. 2, a + b = S. 313, Str. 2, a + b ist = Parivāra I, 1, Str. 1, a + b und I, 9, Str. 1, a + b; Str. 2 b auch zu vgl. Parivāra an beiden Stellen d. Aus dem Parivāra entnommen ist der Strophenkomplex S. 313 f., s. oben, S. 341. Die Str. von S. 302 gehört Jāt. 237 an (G. 2). S. 311 f. reproduziert das Tittirajātaka (Jāt. 319). S. 319, Str. 2, f *mantayimsu rahogatā* ist = Jāt. 547, G. 268 ff., b. etc. Die Benutzung kanonischer Werke ist ja aber bei Buddhaghosa etwas ganz Selbstverständliches; und daß er für die Smp.-Einleitung z. B. Cullavagga und Milindap. benutzt hat, ist schon bekannt.

Dīp. ihren übereinstimmenden Stoff aus einem Stück der alten singhalesischen Aṭṭhakathā geschöpft.

Ich glaube, wir können zum Schluß noch einen Schritt weitergehen. Wenn Buddhaghosa, der doch die singhalesische Aṭṭhakathā in seine Kommentare verarbeitete, den dem Dīp. entsprechenden Stoff der Samanta-Pāsādikā, wie ich nachgewiesen habe, dem Dīp. und nicht einem in der singhalesischen Aṭṭhakathā angeblich enthaltenen alten Mahāvamsa entnommen hat, so dürfen wir ganz sicher sein, daß sie derartigen Stoff gar nicht enthalten hat und daß die Annahme, der ‚Mahāvamsa der Alten‘ habe die Einleitung oder einen anderen Teil von ihr gebildet, ein Irrtum ist, dem wir zu entsagen haben.

THE BUDDHIST COUNCILS AT RĀJAGAHA AND VESĀLĪ,

AS ALLEGED IN CULLAVAGGA XI., XII.

By R. OTTO FRANKE

INTRODUCTORY

THE authorities for establishing the historical truth of the three first Buddhist Councils are the xith and xiith Books of the Cullavagga, together with the Northern Buddhist derivatives of these two chapters; besides these the Dīpavaṅsa, the Mahāvamsa, and, among Buddhaghosa's Commentaries, chiefly the introduction to the Samantapāsādikā. Now the Dīpavaṅsa ought, through my inquiry into its origin, published in the Vienna *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xxi, pp. 203 ff., to have suffered much in reputation. Besides this, I have there proved a certain assumption to be erroneous—the assumption, namely, that the authors of the Dīpavaṅsa, Mahāvamsa, and Samantapāsādikā had any chronicles contained in the old Sinhalese Commentary on the Canon (which would mean a chapter of ancient tradition) in their possession. I have tried to show that, on the contrary, the authors of the Mahāvamsa and of the Samantapāsādikā wrote out the Dīpavaṅsa, but that, in the absence of any sources, the last-named work must be considered as standing unsupported on its own tottering feet. If hereby—and there can be no reasonable doubt about it—

the credibility of the Dīpavaṅsa and that of the 'historical sources' derived from it, has been badly shaken, the further question obtrudes itself: Is the historical truth of the Buddhist Councils, as recorded in the above-named works, to stand as sufficiently attested?

This question calls the more impressively for a reply, in that the results of investigations into the Buddhist Canon show in themselves a discrepancy with the theory of the Councils.* It may now be considered as safely established, that the books of the Canon *as a whole* are not authentic; that the Canon was not composed and compiled in one and the same period of time, but that different books came into being at different periods covering a considerable time;† that the contents of each book were not collected, but were composed, each by a separate hand, with more or less reference to pre-existing traditional materials; and that even the first two Piṭakas (to say nothing of the Abhidhamma) cannot possibly have been presented as finished before either the 'first' or the 'second' Council, even if these events took place at the intervals assigned to them.‡ But the records of the Councils affirm more or less the opposite on all these points.

I will here, to prove my verdict, add to the evidence brought forward by other investigators some illustrative matter from the Canon. In the Majjhima Nikāya i. 82 we read: 'Ahaṅ kho pana Sāriputta etarahi jīṇṇo vuddho mahallako addhagato vayo anuppatto, asītiko me vayo vattati.' ('I am now an old man, Sāriputta, of ripe years, and the path of my life lies behind me; my life is in its eightieth year.') Now, as the Buddha is said to have lived no more than eighty years, this Sutta, if it is to rank

* My conclusion is not based alone on Kern's 'Manual of Indian Buddhism'—*e.g.*, pp. 2 and 109. I propose to give my proofs in a book entitled 'A Critique of the Pali Canon.'

† Rhys Davids has done most to establish this point. See especially his 'Buddhist India,' London, 1903, pp. 176 *ff.*

‡ Else the Buddha must have lived considerably earlier than is supposed. I am bound to confess that, judging by the nature of the sources accessible to us at the present day, there seems to me to be nothing soundly established respecting the date of his death.

as authentic, must have dated from the very last stage of his life. There would certainly be some remark to this effect in the Sutta. There is, however, nothing of the sort. There is, in this connexion, nothing to distinguish it from any other Sutta. On the other hand, we should expect to find in the Gospel of the Decease—the Mahā-parinibbāna-suttanta—some comment on what is stated in Majjhima i. 82; but we do not find it. The sentence quoted, however, does appear in the Mahā-parinibbāna-suttanta (Dīgha xvi. 2, 25 [vol. ii. 100]), with one word altered—it is 'Ānanda' for 'Sāriputta.' Hence, on the face of it, either one text is inauthentic, or both are. Probably, as appears in other passages, the Majjhima has borrowed from the Dīgha.

But, again, the passage in both these Nikāyas is contradicted by Saṅgutta xlvii. 13 (vol. v., p. 161). According to *this* Sutta, Sāriputta died while the Buddha was at Sāvattihī. However shortly his death may have preceded that of the Buddha, it was before the latter's last tour, on which he did not revisit Sāvattihī: 'Ekaṅ samayaṅ Bhagavā Sāvattihīyaṅ viharati... tena kho pana samayena āyasmā Sāriputto Magadhesu viharati Nālagāmake ābādhiko dukkhito bāḷhagilāno... atha āyasmā Sāriputto tena ābādhena parinibbāyi...' Again, in Saṅg. xlvii. 14, 1 (vol. v. 163) we read: 'Ekaṅ samayaṅ Bhagavā Vajjisū viharati... aciraparinibbutesu Sāriputta - Moggalānesu.' No significance attaches to the fact that, in later Suttas—*e.g.*, xlviii. 44 (vol. v. 220)—Sāriputta is still alive, for the Nikāya is not ostensibly in chronological order. But there is no explaining away the contradiction that, in Majjhima i. 82, Sāriputta is alive in the Buddha's eightieth year, and that in Dīgha xvi. 1, 16 the Exalted One, on his last tour, undertaken in the same year, discourses at Nālandā to Sāriputta: 'Atha kho āyasmā Sāriputto yena Bhagavā ten' upasankami, upasankamitvā Bhagavantaṅ abhivādetvā... Bhagavantaṅ etaḍ avoca... "Uḷārā kho te ayaṅ Sāriputta āsabhī vācā bhāsita..."

It is further worth noticing the relation of Dīgha xvi. 5, 7-18, to xvii. Both passages treat of King Mahā Sudassana; both are put into the mouth of the Exalted One on the identical occasion when he lay a-dying at Kusinārā beneath the twin sāla trees; both are in nearly identical words:

(a) Dīgha xvi. 5, 17 (vol. ii. 146): 'Evaṅ vutte āyasmā Ānando Bhagavantaṅ etaḍ avoca: "Mā bhante Bhagavā imasmiṅ kuḍḍa-nagarake ujjangala-nagarake sākha-nagarake parinibbāyatu. Santi, etc., to karissantīti." "Mā h'evaṅ Ānanda avaca mā h'evaṅ Ānanda avaca kuḍḍa-nagarakaṅ ujjangala-nagarakaṅ

sākhanagarakan ti. Bhūtapubbaṅ Ānanda rājā Mahā-Sudassano nāma ahosi cakkavattī dhammiko dhammarājā caturanto vijitāvī janapadatthāvariya-patto sattaratanasamannāgato. Rañño Ānanda Mahā-Sudassanassa ayaṅ Kusinārā Kusāvati nāma rājadhānī ahosi, puratthimena ca pacchimena ca dvādasa yojanāni āyāmena uttarena ca dakkhiṇena ca satta yojanāni vitthārena, *etc.*, to dasamena saddena. Gaccha tvaṅ Ānanda Kusinārāyaṅ pavisitvā Kosinārakānaṅ Mallānaṅ ārocehi" . . .'

(b) *Dīgha* xvii. 1, 1 (vol. ii. 169): 'Evaṅ me sutaṅ. Ekaṅ samayaṅ Bhagavā Kusinārāyaṅ viharatī Upavat-tane Mallānaṅ Sālavane antarena Yamakasālānaṅ parinibbānasamaye. Atha kho āyasmā Ānando yena Bhagavā ten' upasankami, upasankamitvā Bhagavantaṅ abhivādetvā ekamantaṅ nisīdi. Ekamantaṅ nisinno kho āyasmā Ānando Bhagavantam etad avoca: "Mā bhante Bhagavā . . . sākhanagarake parinibbāyi. Santi, *etc.*, to karissantīti." "Mā h'evaṅ Ānanda avaca kuḍḍanagarakaṅ ujjangalanagara-kaṅ sākhanagarakan ti. Bhūtapubbaṅ Ānanda rājā Mahā-Sudassano nāma ahosi khattiyō muddhāvasitto caturanto vijitāvī janapadatthāvariya-patto. Rañño Ānanda . . . rājadhānī ahosi. Sā kho Ānanda Kusāvati pacchimena ca puratthimena ca dvādasa yojanāni," *etc.*, to "dasamena saddena. Kusāvati Ānanda rājadhānī sattahi pākārehi parikkhittā ahosi," *etc.*'

It is striking that the same book, professing to give us the words of the Buddha, should twice give the same discourse delivered on a certain occasion; but it is still more striking that the discourse is of such different extent in each passage. In the former the allusion to King Mahā Sudassana is limited to the remark quoted. In the latter the whole Suttanta is occupied with the story of the King—*i.e.*, about thirty pages. One only of the two versions, if either, can be authentic, since truth can have but one shape. From the first our suspicions settle on *D. xvii.*, inasmuch as the thin, artificial, long-winded rigmarole of *D. xvii.* does not mate with the tone of the Buddha's converse in *xvi.* and elsewhere; and, further, because it is so highly improbable that the dying Buddha would have delivered a mythical discourse of that length. But our decision here must rest, not on what our feeling and our criticism pronounces to be not genuine, but on the fact that tradition covers both Suttantas with the shield of accepted authenticity. That tradition hereby forfeits for both of them its claim on our recognition.

Another analogous instance is the story of the conversion of

Sundarika-Bhāradvāja. It is related in three versions (three at least, so far as I know): in *M. vii.* (vol. i. 39); *S. vii.* 1, 9 (vol. i. 167-170); and *S. N. iii.* 4 (pp. 79 ff.) The root idea in all three versions is that moral purity (in *M. suddha*, in *S. suddhi*) is to be won, not through ritual, but through inward cleansing. *Cf.*, *e.g.*, in *M.*:

Idh' eva sināhi brāhmaṇa,
Sabbabhūtesu karohi khemataṅ;
Sace musā na bhaṇasi, sace paṇaṅ na hiṇsasi,
Sace adinnaṅ n'ādiyasi, saddahāno amacchari,
Kiṅ kāhasi Gayaṅ gantvā, udapāno pi te Gayā ti.

And in *S.*:

Dhammo rahado brāhmaṇa silatittho
Anāvilo sabbhi sataṅ pasattho
Yattha have vedaguno sinātā
Anallīnagattā va taranti pāraṅ
Saccaṅ dhammo saṅyamo brahmacariyaṅ.

In all three versions the river Sundarikā is mentioned; all three conclude with Sundarika-Bhāradvāja announcing his conversion in the usual formula: 'Abhikkantaṅ bho Gotama!' *etc.*; and there are besides more detailed points of agreement in the *Saṅgutta* and *Sutta Nipāta* versions. All three accounts, however, reveal marked, in part radical, discrepancies. Now, the conversion can only have taken place in one way, hence two of the accounts must be false; probably all three are. But of such variations in one and the same narrative the Canon reveals quite a large number; such tokens of non-authenticity crop up everywhere.

I will only adduce further the beginning of *Dīgha xvii.* and that of some other Suttas. *D. xvii.* 1, 1 begins with the usual *Evaṅ me sutaṅ*, followed by the equally usual *Ekaṅ samayaṅ* . . .; but this usual commencement is most unfitting for the ensuing narrative, if we make our point of view the mere peephole permitted by the Council-theory. If at the first Council, a few weeks after the Buddha's death, the Suttas were, according to this theory, edited or revised, then this Sutta must have been spoken by the Buddha but a little time previously, from the editors' point of view; but in that case the words *ekaṅ samayaṅ* ('once upon a time') do not fit the case; therefore, either the Council-theory, or the tradition of the compilation of the Suttas, or both, must be inaccurate.

Equally unsuitable, on the supposition that the Sutta Piṭaka was compiled immediately after the Buddha's parinirvana, is the same opening phrase in *S. vi.* 2, 5 (vol. i. 157), borrowed entirely from *D. xvi.* 6, 7 ff. (vol. ii. 155)—'Ekaṅ samayaṅ Bhagavā Kusi-

nārāyaṇ viharati Upavattane Mallānaṇ . . . parinibbāna-samaye'—as well as the same commencement in Anguttara iv. 76, 1 (vol. ii. 79), borrowed from D. xvi. 6, 5, and 6 (vol. ii. 154), and in the Sutta quoted above, S. xlvii. 9 (vol. v. 152), borrowed from D. xvi. 2, 21 ff. (vol. ii.): 'Ekaṇ samayaṇ Bhagavā Vesāliyaṇ viharati Beluvagāmake. . .'

There are even Suttas, describing matters that took place after the Buddha's death, and which on that account cannot have been collected at the Rājagaha Council, which open in the same way with ekaṇ samayaṇ, a phrase which sets the editing of them back no brief interval after this post-parinirvāna period—*e.g.*, D. x. 1, 1 (vol. i. 204).

But all this is merely provisional and far from adequate evidence for my argument. I need not have adduced any of it, had there been sufficient space to bring forward my more genuine proofs.

The northern Buddhists' records concerning Councils cannot, as I shall point out later on, be taken into account.

The question which we have undertaken to discuss is, therefore, to be thus put: 'What judgment can we arrive at concerning the Councils reported in Culla-vagga, xi. and xii.? Are these reports, at least, historically sound?'

There is some temerity involved in expressing an individual judgment as to the Councils, in view of the inquiries already published by not a few eminent scholars; the more so if the judgment be based exclusively on materials already known and used, and on the excellent work of certain among those scholars, against whose conclusions the said judgment takes its stand. No discussion of the Councils, for example, can ignore Oldenberg's fine edition of the Vinaya Piṭaka and his treatment of its literary position and of the Councils, or put on one side Rhys Davids's and Oldenberg's joint translation and treatment of the Vinaya. Oldenberg, too, was the first to point out the close connexion between the Mahā Parinibbāna-Suttanta and Culla-vagga xi., which is the base and corner-stone of investigations into the account of the Councils. To Kern also and to De la Vallée Poussin I owe gratitude, both for incitement and sustained interest. Vincent A. Smith's

views deserve considerable attention.* I shall do my utmost, in the course of my inquiry, to make scrupulous acknowledgment wherever I have adopted from their writings, or have found myself in line with them. Such courage as I feel moving me to take a view divergent from theirs I derive from the consideration, that this problem of the Councils is one of sufficient complexity to leave scope for luck in hitting on some conclusion, and to make it explicable why the cogitations of distinguished scholars should not have chanced upon that direction which seems to me to be correct.

By far the most important fact, I repeat, for the understanding of Culla-vagga xi., xii. is the connexion between these chapters and the Mahā Parinibbāna-Suttanta (D. xvi.). This fact has hitherto only so far been dealt with, that it was held not entirely to upset the question of the Councils as a historical problem. It is this view of the matter—as a historical problem—which has been the connecting principle in all explanations hitherto given of C.V. xi., xii., however widely some of these explanations may seem at first sight to differ. At bottom they only differ in what they suffer to stand as historically true. For even the more sceptical deny the historical truth of these chronicles either in part only, or only in the sense that they represent some latent historical fact. Curiously enough, no one seems to have lit on the explanation (or at least on the thoroughgoing explanation) that one of the two texts might be, as literature, dependent on the other, and concocted out of it.† This explanation is, after all, in such cases of textual agreement, the first

* I could find but little to help me in Minayeff's 'Recherches sur le Bouddhisme' (*Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études*, iv.).

† Oldenberg, in the *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 52, p. 623, does account for the coincidences between C.V. xi. and the M. Parinibbāna S. by the influence of the latter; but he merely believes that the narrative of the Councils has taken a few data from the M. Pari. S. and grouped these data, or the constructions based upon them, round the principal facts.

to suggest itself. And anyway it is the view put forward in the following inquiry, as that which alone commends itself to me.

I shall first quote the equivalent passages in the two works, which Oldenberg and other scholars have already dealt with. It is essential to the clearness of my argument that this evidence should plainly and fully meet the eye.

I. PUBLISHED DISCUSSION ON THE PARALLEL PASSAGES IN
DĪGHA-NIKĀYA XVI. AND CULLA-VAGGA XI.

The whole of the first two sections of C.V. xi. is derived from D. xvi. 6, 19, 20 (ii. 162).^{*} There are a few changes in the derived text; some of them not without significance for the critic. The sentence, 'Atha kho āyasmā Mahā-Kassapo bhikkhū āmantesi,' occurs, in the Dīgha, almost at the end of section 20. The Culla-v. has transferred it to the beginning, making the entire borrowed portion into the speech of M. Kassapa. The second alteration follows from the first. The opening words of the Dīgha section (19): Tena kho pana samayena āyasmā M. Kassapo Pāvāya Kusināraṇ . . . become, in the C.V., 'Ekaṇ idāhaṇ āvuso samayaṇ Pāvāya Kusināraṇ . . .,' with the further use of the first instead of the third person—ahaṇ, etc. Thirdly, the compiler of the Culla-vagga has substituted for Atha kho āyasmā Mahā-Kassapo bhikkhū āmantesi, the words: 'Atha khv āhaṇ āvuso te bhikkhū etad avocaṇ . . .' Besides this, he has inverted the order of Subhadda's and M. Kassapa's speeches. Fourthly, his insertion, as often as possible, of the vocative āvuso is one of the many peculiar characteristics of C.V. xi., xii., which will be further dealt with in my second section.

I now give the whole of the borrowed passage as it stands, to aid our criticism.

Dīgha xvi. 6, 19: Tena kho pana samayena āyasmā Mahā-Kassapo Pāvāya Kusināraṇ add-

^{*} See Rhys Davids and Oldenberg, S.B.E. xx., p. 370, n. 1.

hāna-magga-paṭipanno hoti mahatā bhikkhu-sanghena saddhiṇ pañcamattehi bhikkhu-satehi. Atha kho āyasmā Mahā-Kassapo maggā okkamma aññatarasmiṇ rukkhamūle nisidi.

Tena kho pana samayena aññataro ājivako Kusinārāya mandāra-pupphaṇ gahetvā Pāvaṇ addhāna-magga-paṭipanno hoti.

Addasā kho āyasmā Mahā-Kassapo ājivakaṇ dūrato 'va āgacchantaṇ. Disvātam ājivakaṇ etad avoca: 'Ap' āvuso amhākaṇ Satthāraṇ jānāsīti.'

'Āma āvuso jānāmi. Ajja sattāha-parinibbuto samaṇo Gotamo. Tato me idaṇ mandāra-pupphaṇ gahitan' ti.

Tattha ye te bhikkhū avīta-rāgā appekacce bāhā paggayha kandanti, chinna-papātaṇ papatanti avaṭṭanti vivaṭṭanti: 'Atikhippaṇ Bhagavā parinibbuto, atikhippaṇ Sugato parinibbuto, atikhippaṇ cakkhuṇ loke antarahitan' ti.

Ye pana te bhikkhū vītarāgā, te satā sampajānā adhivāsenti: 'Aniccā saṅkhārā, taṇ kut' ettha labbhā?' ti.

20. Tena kho pana samayena Subhaddo nāma buddhapabbajito tassaṇ parisāyaṇ nisinno hoti. Atha kho Subhaddo buddha-pabbajito te bhikkhū etad avoca:

'Alaṇ āvuso mā socittha mā paridevittha. Sumuttā mayaṇ tena mahā-samaṇena. Upaddutā ca homa "Idaṇ vo kappati, idaṇ vo na kappatīti," idāni pana mayaṇ yaṇ icchissāma taṇ karissāma, yaṇ na icchissāma taṇ na karissāmāti.'

Atha kho āyasmā Mahā-Kassapo bhikkhū āmantesi:

'Alaṇ āvuso mā socittha mā paridevittha. Nanu etaṇ āvuso Bhagavatā paṭigacc'eva akkhātaṇ: "Sabbeḥ'eva piyehi manāpehi nānābhāvo vinā-bhāvo aññathābhāvo, taṇ kut' ettha āvuso labbhā? Yan taṇ jātaṇ bhūtaṇ saṅkhataṇ

paloka-dhammaṇ taṇ vata mā palujjiti n'etaṇ
ṭhānaṇ vijjatitī.”’

Now at that time the venerable Mahā Kassapa was journeying along the high road from Pāvā to Kusinārā with a great company of the brethren, with about 500 of the brethren. And the ven. M. Kassapa left the high road, and sat himself down at the foot of a certain tree. Just at that time a certain naked ascetic, who had picked up a Mandārava flower* in Kusinārā, was coming along the high road to Pāvā. And the ven. M. Kassapa saw the naked ascetic coming in the distance, and asked him: ‘O friend! surely thou knowest our Master?’ ‘Yea, friend! I know him. This day a week ago the Samaṇa Gotama attained Parinirvana. That is how I obtained this Mandārava flower.’

And forthwith of those of the brethren who were not yet free from the passions, some stretched out their arms and wept, and some fell headlong on the ground, and some reeled to and fro [in anguish at the thought]: ‘Too soon has the Exalted One died! Too soon has the Blessed One attained Parinirvāna! Too soon has the Eye of the world vanished!’

But those of the brethren who were free from the passions, acquiesced, mindful and self-possessed, saying: ‘Impermanent are all component things; What else were here possible?’

Now at that time a brother named Subhadda, who had been received into the order in his old age, was seated in that company. And Subhadda, the aged recluse, spoke to the brethren, saying: ‘Enough, friends, weep not, lament not! We are well rid of the great Samaṇa. It was harassing to us to be told: “This beseems you, this beseems you not.” But now we shall be able to do whatever we like; and what we do not like, that we shall not have to do!’

But the ven. M. Kassapa addressed the brethren and said: ‘Enough, friends, weep not, lament not! Has not the Exalted One, friends, declared to us from the first: “From all things near and dear to us we must sever, . . . we must change. How can it be possible that, whereas anything whatever born, brought into being, compounded, perishable, should not perish! It cannot be.”’

Culla-vagga xi. 1: Atha kho āyasmā Mahā-Kassapo bhikkhū āmantesi: ‘Ekaṇ idāhaṇ āvuso samayaṇ Pāvāya Kusināraṇ addhānamaggapaṭi-panno mahatā. . . . Atha khv āhaṇ āvuso maggā okkamma aññatarasmiṇ rukkhamūle nisīdiṇ.

* The Buddha’s funeral couch and all Kusinārā was covered with the blossoms (D. xvi. 5, 2; 6, 16).

Tena kho. . . . Addasaṇ khv āhaṇ āvuso taṇ ājīvakaṇ . . . disvāna taṇ ājīvakaṇ etad avocaṇ Tatrāvuso ye te bhikkhū avitarāgā taṇ ku’ ettha labbhā ’ti. Atha khv āhaṇ āvuso te bhikkhū etad avocaṇ: Alaṇ āvuso mā socittha n’etaṇ ṭhānaṇ vijjatitī. Tena kho pana samayena āvuso Subhaddo nāma vuḍḍhapab-bajito Atha kho āvuso Subhaddo upad-dutā ca mayaṇ homa na taṇ karissāmā ’ti.

There then follows immediately M. Kassapa’s proposal to hold a Council.*

Here I will only draw such conclusions as are suggested by the text of these two passages and by the variations in C.V.

In the Dīgha everything narrated here is happening between Pāvā and Kusinārā, and is timed eight days after the Parinirvāna. (In the next section but one (22) we first hear of M. Kassapa’s arrival at the funeral pyre at Kusinārā.)† The characters mentioned are M. Kassapa, a passing Ājīvaka, Kassapa’s bhikkhus, and, among these, Subhadda. In Culla-vagga M. Kassapa reports this occurrence as a past event, rendered less recent by the phrase ‘ekaṇ idāhaṇ āvuso samayaṇ’‡ We cannot tell in the least, from the text, where and when the compiler of C.V. xi. intended this account to have been spoken. We have no ground for assuming that it was at Kusinārā, for even in the original account, in the Dīgha, it was not at Kusinārā that the conversation took place.§ Just as little may we infer, from C.V., that his telling took place

* By an error Minayeff (‘Recherches,’ p. 25) makes this proposal form part of the narrative of what happened between Pāvā and Kusinārā.

† Atha kho āy. M. K. yena Kusinārā-Makuṭa-bandhanaṇ Mallānaṇ cetiyaṇ yena Bhagavato citako ten’ upasankami.

‡ Rightly pointed out by Oldenberg against Minayeff.

§ Here I differ from Oldenberg’s view (*loc. cit.* 615; *cf.* Vin. I. xxvi.), and share that of De la V. Poussin (*Muséon*, 1905, p. 3). The accounts, given in derived compilations—as, *e.g.*, the Dīpavaṇsa (see Oldenberg, *loc. cit.*)—are of no importance.

shortly after the Buddha's death. The only inference that can be drawn from the two texts is that the account in C.V. xi. has a literary connexion with the account of the Parinibbāna and the circumstances connected with it, and that the former has made use of the latter, though not in a skilful manner. But because the C.V. xi. derives from a historical (or quasi-historical) account, we are not, therefore, to conclude that the C.V. itself is history, or that there is any connexion between the events chronicled in both. The apparent reason for deriving C.V. xi. from the Dīgha account was the anarchical sentiment expressed by Subhadda. It was to contravene such rebellious tendencies against both Dhamma and Vinaya that, according to C.V. xi., the work of the Council, described in that chapter, was undertaken. Herein lies the explanation of the changed order in the speeches of Subhadda and M. Kassapa made between Pāvā and Kusinārā.* Subhadda's speech had, in C.V., to come last, since it was to form the bridge to what followed. This consideration is sufficient to lay any doubt whether it were not D. xvi. that had been affected by C.V. xi.

C.V. xi. 9: Atha kho āyasmā Ānando there bhikkhū etad avoca: Bhagavā maṃ bhante parinibbānakāle evam āha: Ākankhamāno Ānanda sangho mam' accayena khuddānukhuddakāni sikkhāpadāni samūhaneyya. 'Then said the venerable Ānanda to the therā-bhikkhus: Sirs, the Exalted One told me at the time of his Parinibbāna: "Ānanda, after I have passed away the Order may, if it will, suspend the rules relating to minor and supplementary matters."' This refers to Dīgha xvi. 6, 3: 'Ākankhamāno Ānanda sangho mam' . . . samūhantu.'†

In the C.V. the brethren reproach Ānanda for not having

* So, too, Oldenberg, Vin. I. xxviii, n. 1. Cf. also Oldenberg, Z.D.M.G., 52, 628.

† This has been already pointed out by Rhys Davids and Oldenberg (S.B.E. xx. 377). Minayeff's historical conclusions (*op. cit.* 32) completely misunderstand the situation.

asked the Buddha which rules he had in mind. Now, in D. xvi. 6 there is no statement of Ānanda's asking the Buddha. But there is something in which the reproof may have taken root, and that is (D. xvi. 6, 5): Atha Bhagavā bhikkhū āmantesi: 'Siyā kho pana bhikkhave ekabhikkhussa pi kankhā vā vimati vā Buddhē vā Dhamme vā Sanghe vā Magge vā Paṭipadāya vā: pucchatha, bhikkhave! Mā pacchā vippaṭṭi-sārino ahuvattha: 'Sammukhībhūto no Satthā ahosi, na mayaṃ sakkhimha Bhagavantaṃ sammukhā paṭipucchitun ti.' Evaṃ vutte te bhikkhū tuṇhi ahesuṃ.

Then spake the Exalted One to the brethren:* 'It may be, brethren, that there is doubt or misgiving in the mind of some brother as to the Buddha, or the Truth, or the Order, or the Path, or the Way: ask ye, brethren! Do not have to reproach yourselves afterwards with the thought: "Our Teacher was face to face with us, and we could not bring ourselves to inquire of the Exalted One when we were face to face with him." And when he had thus spoken the brethren were silent.

Note this, too, in C.V. xi. 10: Idam pi te āvuso Ānanda dukkaṭaṃ yaṃ tvaṃ mātugāmehi Bhagavato sarīraṃ paṭhamaṃ vandāpesi, tāsāṃ rodantiṃ Bhagavato sarīraṃ assukena makkhitaṃ. Desehi taṃ dukkaṭaṃ ti. Ahaṃ kho bhante mā yimā vikāle ahesun ti mātugāmehi Bhagavato sarīraṃ paṭhamaṃ vandāpesiṃ. . . .

'This also, friend Ānanda, was ill done by thee, in that thou causedst the body of the Blessed One to be saluted by women first, so that by their weeping the body of the Blessed One was defiled by tears. Confess that fault.' 'I did so, Sirs, with the intention that they should not be kept beyond due time. I see no fault therein. Nevertheless, out of my faith in you, I confess that as a fault.'†

* Ānanda being one of them.

† I think that 'first' must mean 'too soon'—*i.e.*, before he was dead, or perhaps 'in the first watch of the night.' But it is not easy to see this meaning in 'paṭhamaṃ,' and it is, perhaps, better to impute a lack of 'correctitude' to the compiler.

This paragraph clearly refers to D. xvi. 5, 20 ff.* ‘And the ven. Ānanda went to the . . . Mallas of Kusinārā . . . saying: This day, O Vāsetṭhas, in the last watch of the night, the Parinibbāna of the Tathāgata will take place. Be favourable herein, O Vāsetṭhas, be favourable. Give no occasion to reproach yourselves hereafter, saying: “In our own village did the Parinibbāna of the Tathāgata take place, and we took not the opportunity of visiting the Tathāgata (once more) in his last hours.”’

‘And when they had heard this saying of the venerable Ānanda, the Mallas, their sons, their daughters-in-law and wives, were grieved and sad, and afflicted at heart. And some of them wept, dishevelled their hair, and stretched forth their arms and wept. . . . Then the Mallas, with their sons, daughters-in-law, and wives, being grieved . . . at heart, went to the Sāla Grove . . . to Ānanda.’

‘Then the ven. Ā. thought: If I allow the Mallas of Kusinārā, one by one, to pay their respects to the Exalted One, the whole of the Mallas of Kusinārā will not have been presented to the Exalted One until this night brightens up into the dawn. Let me now cause the Mallas of Kusinārā to stand in groups, each family in a group, and so present them to the Exalted One, saying: “Lord, a Malla of such-and-such a name, with his children, his wife (or wives), his retinue, and his friends, humbly bows down at the feet of the Exalted One.”’

‘And . . . after this manner the ven. Ānanda presented all the Mallas of Kusinārā to the Exalted One in the first watch of the night.’†

* I cannot understand why Rhys Davids and Oldenberg (S. B. E., xx. 379, n. 2; and, again, Oldenberg, Z.D.M.G., 52, p. 618, n. 3) doubt this.

† Cf. with this the Buddha’s words (D. xvi. 5, 5 [vol. ii. 144]): Paṇḍito kho bhikkhave Ānando; jānāti: ‘Ayaṃ kālo Tathāgataṃ dassanāya upasankamituṃ bhikkhūnaṃ, ayaṃ kālo bhikkhunīnaṃ, ayaṃ kālo upāsakānaṃ, ayaṃ kālo upāsikānaṃ . . .’ (‘He is a wise man, is Ānanda. He knows when it is the right time for . . . the brethren . . . and the laity to come and visit the Tathāgata.’)

The fact that, in the more original document, those who came are not exclusively ‘women’ will hardly be considered an objection against the connexion between the two narratives. But in view of the admonitions concerning the female sex, which tradition has ascribed to the Buddha (see D. xvi. 5, 9 [ii. 141]; C.V. x. 1; A. iv. 80 (ii. 82 f.)), it is only natural that the inclusion of women in the reception of laymen by the Buddha during his last hours must have been very annoying to the brethren.

C.V. xi. 10 continues: Idam pi te āvuso Ānanda dukkaṭaṇ yaṇ tvaṇ bhagavatā oḷārike nimitte kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne na bhagavantaṇ yāci: tiṭṭhatu bhagavā kappāṇ tiṭṭhatu sugato kappāṇ bahujaṇahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṇ ti. Desehi taṇ dukkaṭaṇ ti. Ahaṇ kho bhante Mārena pariyuṭṭhitacitto na bhagavantaṇ yāciṇ: tiṭṭhatu bhagavā. . . .

‘This, too, friend Ānanda, was ill done by thee, in that even when a suggestion so evident and a hint so broad were given thee by the Exalted One, thou didst not beseech him, saying, “Let the Exalted One remain on for a kalpa! Let the Blessed One remain on for a kalpa, for the good and happiness of great multitudes, out of pity for the world, for the good and the gain and the weal of gods and men!” Confess that fault.’

‘I was possessed by Māra, friends, when I refrained from so beseeching him. . . .’

This passage is based upon D. xvi. 3, 3, 7, 40 (ii. 103 f., 115):* 3. . . So ākaṅkhamāno Ānanda Tathāgato kappāṇ vā tiṭṭheyya kappāvasesaṇ vā ti. 4. Evam pi kho āyasmā Ānando Bhagavatā oḷārike nimitte kayiramāne oḷārike obhāse kayiramāne nāsakki paṭivijjhitaṇ, na Bhagavantaṇ yāci: Tiṭṭhatu bhante Bhagavā kappāṇ, tiṭṭhatu Sugato kappāṇ bahujaṇahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya

* Pointed out by Rhys Davids and Oldenberg (S.B.E., xx. 380, n. 1).

sukhāya devamanussānan ti, yathātaṇ Mārena pariyuṭṭhitacitto.

‘The Tathāgata could therefore, Ānanda, should he desire it, live on yet for a kalpa, or for that portion of the kalpa which has yet to run. But even though a suggestion so evident and a hint so broad were thus given by the Exalted One, the ven. Ānanda was incapable of comprehending them; and he besought not the Exalted One, saying, Vouchsafe, Lord, to remain during the kalpa! Live on through the kalpa, O Blessed One, for the good . . . so far was his heart possessed by the Evil One.’

The Māra theme is taken up again in § 7: Atha kho Māro pāpimā acira-pakkante āyasmante Ānande yena Bhagavā ten’ upasankami . . . Hence in the Dīgha, the narrative occurs in a broader connexion. Moreover, we must also, as I have said, read, with the foregoing, D. xvi. 3, 40 (ii. 115), wherein the Buddha himself reproves Ānanda: Tasmāt ih’ Ānanda tuyh’ ev’ etaṇ dukkaṭaṇ, tuyh’ ev’ etaṇ aparaddhaṇ, yaṇ tvaṇ Tathāgatenā evaṇ oḷārike nimitte kayiramāne . . . na Tathāgataṇ yāci . . . Here, then, we find this text ascribing to the Buddha himself those words of upbraiding which find an echo in C.V. xi., and a yet stronger echo in the North-Buddhist report of the Council, which is derived from the C.V. In no case has the compiler of C.V. xi. recorded anything at first hand.*

C.V. xi. 12: Atha kho āyasmā Ānando there bhikkhū etad avoca: bhagavā maṇ bhante parinibbānakāle evam āha: tena h’ Ānanda saṅgho mam’ accayena Channassa bhikkhuno brahmadandaṇ āṇāpetū ’ti. Pucchi pana tvaṇ āvuso Ānanda bhagavantaṇ: katamo pana bhante brahmadandaṇ ’ti. Pucchiṇ kho ’haṇ

* Had Minayeff and Oldenberg adopted a literary, instead of a historical, method, of explanation (*vide* Z.D.M.G., 52, pp. 620 ff.), they would have spared themselves all trouble and difficulty. Oldenberg’s accurate apprehension on p. 621, therefore, does not, unfortunately, fit the case.

bhante bhagavantaṇ: katamo pana bhante brahmadandaṇ ’ti . . . Channo Ānanda bhikkhū yaṇ iccheyya taṇ vadeyya, bhikkhūhi Channo bhikkhu n’eva vattabbo na ovaditabbo nānusa-sitabbo ’ti.*

Now the ven. Ānanda said to the Thera Bhikkhus: ‘The Blessed One, Sirs, said to me at the time of his Parinirvana: “Let then the Order, Ānanda, when I am passed away, impose the higher penalty on Channa Bhikkhu.” ‘Didst thou then, friend Ānanda, ask the Blessed One what was that higher penalty?’ ‘I did, Sirs: “Ānanda, let Channa Bhikkhu say whatever he may wish, but the Bhikkhus shall neither answer him, nor counsel him, nor exhort him.”’ †

This section and the following account of the Buddha’s command being carried out is based on Dīgha xvi. 6, 4 (ii. 154) ‡: Channassa Ānanda bhikkhuno mam’ accayena brahma-dandaṇ katabbo ’ti.

Katamo pana bhante brahma-dandaṇ ’ti?

Channo Ānanda bhikkhu yaṇ iccheyya taṇ vadeyya, so bhikkhūhi n’eva vattabbo na ovaditabbo na anusāsitabbo ’ti.§

The story of Channa is in a way connected with Majjhima xv. (i. 95): Āyasmā Mahāmoggallāno etad avoca: Pavāreti ce pi āvuso bhikkhu: Vadantu maṇ āyasmanto, vacaniyo ’mhi āyasmantehīti, so ca hoti dubbaco dovacassakaranehi dhammehi samannāgato akkhamo appadakkhiṇag-gāhī anusāsaniṇ, atha kho naṇ sabrahmacāri na c’eva vattabbaṇ maññanti na ca anusāsitabbaṇ maññanti na ca tasmiṇ puggale vissāsaṇ āpajjitabbaṇ maññanti.

* See also C.V. xi. 15.

† This Channa was a mutinous fellow, very difficult to manage. Cf. C.V. i. 25; iv. 14, 1. Pācittiya xii. 1; liv. 1; lxxi. 1. Sanghādisesa xii. 1.

‡ Already pointed out by Rhys Davids and Oldenberg (S.B.E. xx., p. 381, n. 2).

§ Certain details in the carrying out may be related to previous passages in the Cullavagga. More on this later.

The foregoing are the passages in C.V. xi. more obviously inspired by the Mahā-Parinibbāna-suttanta, and which, in consequence, have long ago been indicated (as stated in my footnotes). Now in my judgment there are certain others to be pointed out, which are of at least no smaller significance.

II.-III. PASSAGES NOT YET COMPARED IN DĪGHA-NIKĀYA XVI.
AND CULLAVAGGA XI., XII.

II. THE APPELLATIONS ĀVUSO AND BHANTE.

The first passage which I shall produce, and which, so far as I can see, has hitherto passed unnoticed in this connexion, does not properly belong to this chapter, but to the next. I bring it forward here, however, because it is useful to the present argument.

In C.V. xi. 2, the bhikkhus, in deciding who is to be chosen as the last of the 500 representatives to hold the Council, say to Mahā Kassapa: 'Ayaṅ bhante āyasmā Ānando kiñcāpi sekho, abhabbo,' etc. 'Lord, this ven. Ānanda, although he have not yet attained [to Arahathship], yet is he incapable of falling into error. . . .' In § 6 Ānanda himself says: 'Sve sannipāto, na kho me taṅ paṭirūpaṅ yo' haṅ sekho samāno sannipātaṅ gaccheyyan 'ti.

'To-morrow is the assembly. Now it beseems me not to go into the assembly while I am still only on the way (towards Arahathship).'

In the night he is set free from earthly weaknesses: *Etasmiṅ antare anupādāya āsavehi cittaṅ vimucci.* The original passage which reverberates here is *Dīgha xvi. 5, 13, and 14 (ii. 143, 144).* Ānanda is here lamenting over the Buddha's announcement of his impending death: 'Ahaṅ ca vat' amhi sekho sakaraṇīyo, *Satthu ca me parinibbānaṅ bhavissati. . . .*' 'Alas! I remain still but a learner; one who has yet to work out his own perfection. And the Master is about to pass away from me. . . .' The Buddha then speaks

words of consolation to him, ending with: *khippaṅ hohisi anāsavo*—'quickly shalt thou be free from earthly weaknesses.'

Ānanda's immaturity in saintship is shown, in C.V. xi., xii., to have induced another very interesting result, which, among others, we will now consider.

In *Dīgha xvi. 6, 2 (ii. 154)*, the Buddha decides as follows: *Yathā kho pan' Ānanda etarahi bhikkhū aññamaññaṅ āvuso-vādena samudācaranti, na vo mam' accayena evaṅ samudācaritabbaṅ. Theratarena Ānanda bhikkhunā navakatara bhikkhu nāmena vā gottena vā āvuso-vādena vā samudācaritabbo, navakatarena bhikkhunā therataro bhikkhu bhante ti vā āyasmā ti vā samudācaritabbo.*

Ānanda! when I am gone address not one another in the way in which the brethren have heretofore addressed each other—with the epithet, that is, of (*āvuso*) 'friend.' A younger brother may be addressed by a senior superior brother by his name, or by his family name, or by the title 'friend.* But an elder brother should be addressed by a younger brother as 'lord' or as 'venerable sir.'

With this somewhat surprising injunction from the lips of the dying Buddha compare the preceding section (*xvi. 6, 1*): 'It may be, Ānanda, that in some of you the thought may arise, "The word (*pāvacaṅ*) has lost its Teacher; we have no more a Teacher!" But it is not thus, Ānanda, that you should regard it. The truths and the rules of the Order which I have set forth and laid down for you all, let them, after I am gone, be the Teacher to you.' The connecting-link between this, and the passage previously quoted is the idea of authority,

* That by the title 'Thera' (elder) more was conveyed than mere seniority in years, see *A. ii. 22, iii. 195*, according to which one of the characters of a Thera is that he *āsavānaṅ khayā anāsavaṅ cetovimuttiṅ . . . upasampajja viharati.* In *C.V. ix. 3, 1*, the Theras are called *paracittaviduno*—'knowers of the thoughts of others.' This may not mean for us what it did then, but it shows sufficiently that Thera was not simply 'elder.'

and this gives consecutiveness to the two paragraphs. A certain guarantee for the genuineness of the former (not, of course, as a logion of the Buddha, but as an integral part of the Suttanta) is conferred by the inner agreement in this pronouncement (D. xvi. 1, 6): *Yāvakiṅvaṅ ca bhikkhave bhikkhū ye te bhikkhū therā rattaññū cirapabbajitā saṅgha-pitaro saṅgha-parināyakā te sakkarissanti garukarissanti mānessanti pūjessanti tesaṅ ca sotabbaṅ maññissanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṅ pāṭikaṅkhā no parihāni.*

‘So long, O bhikkhus, as the brethren honour and esteem and revere and support the elders of experience and long standing, the fathers and leaders of the Order, and hold it a point of duty to hearken to their words, so long may the brethren be expected, not to decline, but to prosper.’

What is to be said as to the justification and the consequences of that utterance ascribed to the dying Buddha regarding forms of mutual address? Did the usage indeed prevail for the brethren to address each other indiscriminately as *āvuso*? Do we find in C.V. xi., xii., where we naturally look first to watch the effect of the Buddha’s depositions, that that usage was replaced by a more conventional observance?

We can reply ‘Yes’ to both questions.

As to the former question, the inquiry most obviously suggesting itself on reading the injunction only is: Was there any such indiscriminate use of *āvuso* as a vocative during the Buddha’s lifetime? But this cannot well be put. Our knowledge of the age and the genuineness of the different Buddhist documents is only at its rudimentary stage. It is given as yet to no mortal man to demonstrate that any one Buddhist sentence was spoken during the lifetime of the Founder. All that we can, therefore, decide on is the reply to a question framed thus: ‘Does the Canon supply instances where on any one occasion the bhikkhus addressed each other, irrespective of age or dignity, as *āvuso*?’ And we shall naturally consult for instances

those prose books, which in all probability are the oldest. But one thing must be noted. The more formal, hierarchical term, *bhante*, was not initiated in connexion with the Buddha’s decree. It was already current, side by side with *āvuso*, when the oldest Pali literature was compiled, and was the mode in which highly respected men, both religious and sometimes lay, were addressed. The Buddha is always addressed by disciples and by the believing laity as *bhante*.^{*} Sakka, even, and Māra, as well as a Yakkha and a Gandhabba, follow their example on certain occasions. Any Buddhist bhikkhu is also so addressed by the believing laity, and even by a god (D. xxiii. 33 [ii. 356]). Even were we able to distinguish, with apodeictic certainty, between the oldest and the youngest texts, we should feel no surprise at finding one bhikkhu addressing a superior bhikkhu as ‘*bhante*,’ from the very natural desire of airing his sincerely deep respect; how much less should it surprise us in any text which we have good ground for believing to be younger than the Mahā Parinibbāna-suttanta, as, *e.g.*, the Saṅyutta-Nikāya.

Notwithstanding such possible cases, the results of trying to establish anything respecting the use of *āvuso* are satisfactory and positive. In the Dīgha, no doubt, the speaker is nearly always the Buddha, and such instances as we seek are hence not numerous. (I speak only of the first two volumes, which I have searched carefully.) Where bhikkhus of equal standing converse together—to mention briefly at the outset this somewhat self-evident fact—the invariable mode of address in the Dīgha and other ancient works is *āvuso*.[†] Those bhikkhus are always treated as equals who are referred to, without naming or other charac-

* The adherents of other religious orders—*e.g.*, the Paribbājakas—permit themselves now and again to address the Buddha and his bhikkhus as *āvuso*. The Brahmins are still less ceremonious.

† Cases where a bhikkhu of higher standing addresses one of lower degree as *āvuso*, as in D. xvi. 5, 13 (vol. ii. 143), when Ānanda addresses an ordinary brother, need not be exemplified, since in such relations the Buddha introduced no innovation.

terization, as 'bhikkhus' (mendicants). The few instances of this otherwise abundant use of āvuso occurring in the two first volumes of the Dīgha are as follows (i. 1, 3 [i. 2]) : Atha kho sambahulānaṃ bhikkhūnaṃ . . . ayaṃ sankhiyā-dhammo udapādi: Acchariyaṃ āvuso abbhutaṃ āvuso. . . xiv. 1, 13 (ii. 8) : Atha kho tesāṃ bhikkhūnaṃ acirapakkantassa Bhagavato ayaṃ antarākathā udapādi: Acchariyaṃ āvuso abbhutaṃ āvuso. . . * With these we may compare, e.g., Anguttara x. 115, 2 (v. 225) : Atha kho tesāṃ bhikkhūnaṃ acirapakkantassa Bhagavato etad ahoṣi: Idaṃ kho no āvuso Bhagavā . . . vihāraṃ pavitṭho. . . Further citations are superfluous.

The Vinaya Piṭaka also affords innumerable instances— e.g., M.V. ii. 12, 3: . . . bhikkhū duccolā honti lūkhacivarā. Bhikkhū evaṃ āhaṃsu: kissa tumhe āvuso duccolā lūkhacivarā ti? etc. And among the many examples in the C.V. take i. 6, 1: Atha kho sangho Paṇḍukalohitakānaṃ bhikkhūnaṃ tajjaniyakammaṃ akāsi. te . . . bhikkhū upasaṅkamitvā evaṃ vadenti: mayaṃ āvuso sanghena tajjaniyakamakataṃ sammāvattāma . . . iv. 14, 18: tehi . . . bhikkhūhi taṃ āvāsaṃ gantvā āvāsikā bhikkhū evam assu vacaniyā: idaṃ kho āvuso adhikaraṇaṃ evaṃ jātaṃ. . . v. 2, 4: tena kho pana samayena aññatarassa bhikkhuno mukhe vaṇo hoti. so bhikkhū pucchi: kīdiso me āvuso vaṇo 'ti. bhikkhū evam āhaṃsu: īdiso te āvuso vaṇo 'ti. vi. 3, 4: bhikkhū upadhāvitvā taṃ bhikkhuṃ etad avocuṃ: kissa tvaṃ āvuso vissaram akāsi.

But a quite peculiar interest attaches to those properly evidential passages, in which a bhikkhu of lower standing addresses a brother possessing notoriously greater prestige than himself (theratara), and they must, therefore, be

* In xv. 28, 30, and 31 (vol. ii. 66, 67) the phraseology is too general to determine whether a bhikkhu only or a layman also may be included under āvuso.

treated of more in detail. The texts allow us in many ways to infer whenever they deem any bhikkhu especially worthy. They give, for instance, repeatedly a list of notable 'thera's.' In C.V. i. 18, 1: Tena kho pana samayena sambahulā therā bhikkhū āyasmā ca Sāriputto āyasmā ca Mahāmoggallāno āyasmā ca Mahākaccāno āyasmā ca Mahākoṭṭhito āyasmā ca Mahākappino āyasmā ca Mahācundo āyasmā ca Anuruddho āyasmā ca Revato āyasmā ca Upāli āyasmā ca Ānando āyasmā ca Rāhulo. . . .

Again, in M. 32 (i. 212) : Ekaṃ samayaṃ Bhagavā Gosīṅgasālavanadāye viharati sambahulehi abhiññātehi abhiññātehi therehi sāvakehi sad-dhiṃ, āyasmatā ca Sāriputtena āyasmatā ca Mahāmoggallānena āyasmatā ca Mahākassapena āyasmatā ca Anuruddhena āyasmatā ca Revatena āyasmatā ca Ānandena. . . .

M. 118 (iii. 78) gives the same list, but inserts between Mahākassapa and Anuruddha āyasmatā ca Mahākaccāyanena āyasmatā ca Mahākoṭṭhitena āyasmatā ca Mahākappinena āyasmatā ca Mahācundena.

A. ii. 17, 2 (iii. 299), has: Kahan nu kho bhikkhave Sāriputto, kahaṃ Mahāmoggallāno, kahaṃ Mahākassapo, kahaṃ Mahākaccāno, kahaṃ Mahākoṭṭhito, kahaṃ Mahācundo, kahaṃ Mahākappino, kahaṃ Anuruddho, kahaṃ Revato, kahaṃ Ānando, kahan nu kho te bhikkhave therā sāvakā gatā ti? Compare also with these Udāna i. 5.

The last place I give to M.V. x. 5, 3, and 6, because the appellation of therā is omitted: 3. Assosi kho āyasmā Sāriputto. . . 6. Assosi kho āyasmā Mahāmoggallāno . . . Mahākassapo . . . Mahākaccāno . . . Mahākoṭṭhito . . . Mahākappino . . . Mahācundo . . . Anuruddho . . . Revato . . . Upāli . . . Ānando . . . Rāhulo. . . . Ānanda is ranked in the

list of Sākya nobles who had renounced the world, C.V. vii. 1, 4, after Anuruddha, and is also so placed in the scale of religious graduates, inasmuch as Anuruddha, immediately after entering the Order, won the 'heavenly eye,' while Ānanda won only the 'fruit of conversion.'

This list of Theras has a significance also for the modes of address in C.V. xi. xii. Just here I will only bring forward this much: Ānanda, although he plays a great part in the life-history of the Buddha, and in the canonical literature, remains at the bottom of the list, Mahā-Kassapa among the first. And we learn, from detached passages, that this estimate of, and by, himself found general acceptance. Take, *e.g.*, S. xvi. 11, 7, and 8 (ii. 218). In § 7 Mahā-Kassapa rebukes Ānanda for consorting so much with novices (*navēhi bhikkhūhi*),* and concludes his admonition with the words: 'This youth does not know his place'—*navāyaṇ kumāro mattam aññāsi*. In § 8 Ānanda replies: 'There are grey hairs on my head, and still I am exposed to being called "youth" by the venerable Mahā-Kassapa!'+

Again, in M.V. i. 74, 1: *Tena kho pana samayena āyasmato Mahākassapassa upasampadāpekkho hoti. Atha kho āyasmā Mahākassapo āyasmato Ānandassa santike dūtaṇ pāhesi: āgacchatu Ānando imaṇ anussāvessatīti. Āyasmā Ānando evaṇ āha: nāhaṇ ussahāmi therassa nāmaṇ gahetuṇ garu me therō ti.*

At that time some one requested to be ordained at the hand of Mahākassapa. Then the ven. M. Kassapa sent a messenger to the ven. Ānanda, saying: 'Ānanda is to come and declare this (person to be a bhikkhu).' The ven. Ānanda replied: 'I should not dare to make

* *Cf.* S. xvi. 11, 3 (vol. ii. 217): *Tena kho pana samayena āyasmato Ānandassa tiṇsamattā saddhivihārino . . . yebhuyyena kumārabhūtā.*

† In S. xxii. 83, 3 (vol. iii. 105), however, Ānanda counts himself among the novices: *Āyasmā Ānando etad avoca: Puṇṇo nāma āvuso āyasmā Mantāniputto amhākaṇ navakānaṇ sataṇ bahūpakāro hoti.*

use of the Thera's name.* I have too high a respect for the Thera.' (This, be it said in passing, comes very nearly into our forthcoming discussion, in chap. v., on C.V. xi. and xii., but this, in the M.V., need not seem strange.)

To the best of my belief, therefore, the two extremes of the quoted list of Theras, naming Mahā-Kassapa and Ānanda respectively, represent the greatest difference in importance and estimation of the Theras in that list. Imagine a Thera at the head of the list,† perhaps the admired Great Kassapa himself, conversing with another figuring at the bottom of it, perhaps with the modest Ānanda, or even with a bhikkhu who was not a Thera. Now, if any such latter interlocutor could call any of the former interlocutors *āvuso* (friend), then we have the best proof which the literary documents available can afford, that, during a certain period, and previous to an impending change, the usage indicated by the Buddha in D. xvi. 6, 2, was actually current. That change we shall presently discuss.

In D. xvi. 5, 13 (ii. 143), an anonymous bhikkhu dispatched to Ānanda, addresses that Thera as *āvuso*: *Atha kho Bhagavā aññatarāṇ bhikkhuṇ āmantesi: 'Ehi tvaṇ bhikkhu, mama vacanena Ānandam āmantehi: "Satthā taṇ āvuso Ānanda āmantetīti." 'Evaṇ bhante' ti kho so bhikkhu Bhagavato paṭissutvā yen' āyasmā Ānando ten' upasankami, upasankamitvā āyasmantaṇ Ānandaṇ etad avoca: 'Satthā taṇ āvuso Ānanda āmantetīti.'*

From D. xvi. 5, 23 *ff* (ii. 148 *ff*), we learn that, shortly before the Buddha's death, a wandering recluse named Subhadda‡ was by the Master admitted into the Order. In xvi. 5, 29 (ii. 152), the Exalted One commissions Ānanda

* For the procedure held requisite at such a declaration, *cf.* M.V. i. 76, 8, and 11.

† To realize the pre-eminence of such a Thera—*e.g.*, of Sāriputta—*cf.* M. (xxiv.) i. 150.

‡ Not to be confounded with the Subhadda whom we have to discuss later, and who, as we have seen, was travelling with M. Kassapa (D. xvi. 6, 20).

as follows: 'Tena h'Ānanda Subhaddaṃ pabbā-jethāti.' 'Evaṃ bhante' ti kho āyasmā Ānando Bhagavato paccassosi.

30. Atha kho Subhaddo paribbājako āyasmantaṃ Ānandaṃ etad avoca: 'Lābhā vo āvuso Ananda, suladdhaṃ vo āvuso Ānanda. . . .' There can be no question as to the difference in position between these two at the time, and yet Subhadda addresses Ānanda confidentially as āvuso. However, it is possible that Subhadda was on that occasion, prior to his ordination, merely using the familiar address in vogue among the Paribbājaka's.

In D. xvi. 6, 20 (ii. 162) we hear the other Subhadda speaking to the brethren attending the great Kassapa, and to the latter. This Subhadda was also a new recruit, since he is described as having left the world in his old age (buddhapabbajito).'* Even if his speech was not intended to include the apostle, there must have been among the 500 several of senior standing to himself. And yet he calls them all simply āvuso: 'Araṇ āvuso mā socittha. . . .'

It is in this very Suttanta itself that the important change in address takes place just after the Buddha's decease. Of this later. I will first give other examples of āvuso from other older Nikāya texts.

In M. xv. (i. 95) the bhikkhus call Mahā-Moggallāna āvuso, even though he was one of the first of the Buddha's disciples: 'Āvuso ti kho te bhikkhū āyasmato Mahāmoggallānassa paccassosun.' So in M. xviii. (i. 110), the bhikkhus address Mahākaccāna: 'Ekamantaṃ nisinnā kho te bhikkhū āyasmantaṃ Mahākaccānaṃ etad avocun: Idaṃ kho no āvuso Kaccāna Bhagavā sankhittena uddesaṃ uddisitvā . . . vihāraṃ pavitṭho, etc. In M. xxviii. (i. p. 184)

* It is conceivable that, in some more original form of traditional narrative, the two Subhaddas were one and the same. That two of the same name should have entered the Order so nearly at the same time is a little curious; but the matter is not worth discussing.

the bhikkhus address Sāriputta: 'Āvuso ti kho te bhikkhū āyasmato Sāriputtassa paccassosun.'

In M. xxxii. (i. 212) the two senior Theras, M. Moggallāna and M. Kassapa, address each other as āvuso: 'Āyām' āvuso Kassapa . . . Evaṃ āvuso ti. . . .' So also, in the same words, do Revata and Ānanda. Again, on p. 213, Ānanda, whose rank we have seen, addresses in the same way the leading Thera Sāriputta: 'Evarūpena kho āvuso Sāriputta bhikkhunā Gosingasālavanaṃ sobheyya.'

In Ang. iv. 174, 4 (ii. 161), Ānanda to Mahākoṭṭhito: 'Channaṃ āvuso phassāyatanānaṃ asesavirāganīrodhā atth' aññaṃ kiñcīti.'

In Ang. iv. 179 (ii. 167), Ānanda to Sāriputta: 'Ko nu kho āvuso Sāriputta hetu. . . ;' and v. 169, 2 (iii. 201): 'Kittāvatā nu kho āvuso Sāriputta bhikkhu. . . .' and also vi. 51 (iii. 361). In Ang. ix. 11, 2 (iv. 374), an anonymous bhikkhu to Sāriputta: 'Satthā taṃ āvuso Sāriputta āmanteti.' In A. x. 86, 1 (v. 162), the bhikkhus to M. Kassapa: 'Āvuso ti kho te bhikkhū āyasmato M. Kassapassa paccassosun.' So in A. iv. 170 (ii. 156) the bhikkhus to Ānanda; also in S. xxi. 2 (ii. 274) the bhikkhus to Sāriputta, and (§ 4 *ibid.*) Ānanda to Sāriputta: 'Satthu pi te āvuso Sāriputta. . . .' So again in xxviii. 1, 6 (iii. 235), Ānanda to Sāriputta: 'Vipprasannāni kho te āvuso Sāriputta indriyāni. . . .' and again in lv. 4 and 13 (v. 346, 362).

Again in Udāna iii. 3, a company of bhikkhus address Yasoja their leader as āvuso: 'Evaṃ āvuso ti kho bhikkhū āyasmato paccassosun' (p. 25).

I will pass over the many other instances that might be quoted, and bring forward only one more. A fortunate accident has reserved it for us, as if to make the antithesis in C.V. xi. all the more tangible. In S. xxii. 90, 8, and 18 (iii. 133, 135), Channa, too, addresses Ānanda with the familiar āvuso: 8. Ekamantaṃ nisinnā kho āyasmā Channo āyasmantaṃ Ānandaṃ etad

avoca: Ekam idāhaṇ āvuso Ānanda samayaṇ Bārāṇasiyaṇ viharāmi. 18. Evam etaṇ āvuso Ānanda hoti. And in M. iii. 264=S. xxxv. 87 (iv. 56), Channa addresses the greater apostle, Sāriputta himself, in the same way: 'Na me āvuso Sāriputta khama-nīyaṇ. . . .'

The Vinaya-Piṭaka offers also equivalent examples;* and this, as we should expect, since the greater part of it deals with the lifetime of the Buddha. In M.V. ii. 12, 1: Bhikkhū āyasmantaṇ Mahākassapaṇ etad avocaṇ: kissa te āvuso cīvarāni allāniti. In C.V. iv. 4, 5: Te (*i.e.*, Mettiyabhūmajakā bhikkhū) pacchābhattaṇ piṇḍapātaṇ paṭikkantā there bhikkhū pucchanti: tumhākaṇ āvuso bhattagge kiṇ ahoṣi. . . . In C.V. v. 8, 1: Atha kho āyasmā Piṇḍolabhāradvājo āyasmantaṇ Mahāmoggallānaṇ etad avoca: . . . gacchāvuso Moggallāna. . . . In C.V. vii. 3, 10: Evaṇ āvuso 'ti kho te bhikkhū āyasmato Ānandassa paṭissutvā. . . . In C.V. vii. 4, 2, Devadatta addresses Sāriputta as āvuso, but this instance cannot be relied on, as Devadatta had left the Order, and would consequently be at no pains to follow its usages.

The point, then, is well established, and in the older Nikāyas I have found no contradictory instance. Superficially considered, D. vi. 4 (i. 151) might seem to form one: Atha kho Siho samaṇuddeso yen' āyasmā Nāgito ten' upasankami, upasankamitvā āyasmantaṇ Nāgitaṇ abhivādetvā ekamantaṇ atthāsi. Ekamantaṇ t̥hito kho Siho samaṇuddeso āyasmantaṇ Nāgitaṇ etad avoca: 'Ete bhante Kassapa sambahulā . . . brāhmaṇa-dūtā . . . idh' upasankantā. . . . A samaṇuddesa is not yet a bhikkhū, but is a candidate for the position (see Childers's Dicty., s. v. uddeso; S.B.E. xiii. 48, n. 4; S.B.B. ii. 198). Hence he ranks very near to the pious laity. The

* Together with discrepant instances, which will be explained later.

respectful term bhante, used invariably by the latter, is, therefore, quite fitting on his tongue. In the next section Siha conveys the same announcement to the Buddha, and in that case, of course, cannot but use the same appellative bhante. It may be that the message as delivered to Nāgita-Kassapa is a mere duplication of the announcement to the Buddha, or has been assimilated to it in the course of handing down the narrative.

There is a quite analogous case of a samaṇuddesa using bhante in addressing a Thera in S. xvii. 13 (v. 161): 2. Tena kho pana samayena āyasmā Sāriputto Magadhesu viharati Nālagāmake ābādhi-ko dukkhito bāḥgilāno, Cundo ca samaṇuddeso āyasmato Sāriputtassa upaṭṭhāko hoti. 3. Atha āyasmā Sāriputto tena ābādheṇa pari-nibbāyi. 4. Atha kho Cundo samaṇuddeso . . . yenāyasmā Ānando tenupasankami, upasankamitvā . . . āyasmantaṇ Ānantaṇ etad avoca: Āyasmā bhante Sāriputto parinibbuto. . . .

Worthy of special notice, on the other hand, is S. xvi. 10, 2 f., and 11, 4 ff. (ii. 214 ff., 217 ff.). In both passages Ānanda addresses Mahā-Kassapa as bhante, which is in harmony with the Buddha's injunction: Atha kho āyasmā Ānando . . . yenāyasmā Mahākassapo tenupasankami. 3. Upasankamitvā āyasmantaṇ Mahākassapaṇ etad avoca: Āyāma bhante Kassapa . . . xvi. 11, 6: Tayo kho bhante Kassapa atthavase paṭicca Bhagavatā kulesu tikabhōjanam paññattaṇ. As, however, the Saṅgutta-nikāya unquestionably uses portions of the Dīgha-nikāya, and in particular the M. Parinibbāna-Suttanta, it is really a much more impressive fact that it should not more thoroughly adapt itself to the arrangements made by the Buddha, but should contain so much important evidence for the previously current usage of āvuso.

The case of the Vinaya-piṭaka is quite similar. As it is a later compilation than the M. Parinibbāna-Suttanta (v. below, ch. v.), but at the same time purports to be a

testimony of the Buddha's lifetime, we find, as we should expect, instances both of the older form of address and also of the newer. And to the thoroughgoing adoption of the latter, it devotes two entire chapters. I have given instances of the older form. Among those of the newer, take the following:

Both forms of address occur in accordance with the prescribed usage in M.V. ii. 17, 3: *Tena kho pana samayena aññatarasmiṃ āvāse . . . sambahulā bhikkhū viharanti balā avyattā . . . Te therayañ ajjhesiṃsu: 'Uddisatu bhante thero pātimokkhan ti.'* So evaṃ āha: 'Na me āvuso vattatīti.' But the change of situation brings about, naturally enough, a change of social tone. These same bhikkhus no longer call any of their number down to the youngest novice as bhante, āyasmā, or indeed by any title at all. The novice, on the other hand, uses the term bhante to those held more worthy than he: *Eten' eva upāyena yāva Saṅghanavakaṃ ajjhesanti: 'Uddisatu āyasmā* Pātimokkhan ti.'* So pi evaṃ vadeti: 'Na me bhante vattatīti.'

In the concluding paragraphs of this section of the M.V. āvuso appears again, this time correctly applied, either to bhikkhus 'of equal or junior rank,' or, since this instance is of the Buddha's own words, as the general usage permitted during his lifetime: 'Tehi bhikkhave bhikkhūhi eko bhikkhu sāmanta āvāsā sajjukaṃ pāhetabbo "Gacchāvuso. . ."'†

Equally instructive, and precisely in accordance with the injunction, is the etiquette of address in M.V. ii. 26, 6: *Evañ ca pana bhikkhave kātabbo: therena bhikkhunā ekaṃsaṃ uttarāsaṃgaṃ karitvā ukkuṭikaṃ nisīditvā añjaliṃ paggaḥetvā navo bhik-*

* This is not the 'Venerable Sir' prescribed by the Buddha along with 'bhante' as a title (D. xvi. 6, 2), but is the bhikkhu's usual prefix used in the third person. More hereon at the end of this chapter.

† In view of the passage (M.V. ii. 26, 6), this second eventuality is improbable.

khu evam assa vacaniyo: parisuddho ahaṃ āvuso . . . Z. Navakena bhikkhunā ekaṃsaṃ uttarāsaṃgaṃ karitvā . . . thero bhikkhu evam assa vacaniyo: parisuddho ahaṃ bhante.

In M.V. iv. 1, 14, an ordinary bhikkhu, though he is learned and competent (*vyatto paṭibalo*), uses in addressing the brethren, among whom, as it appears, is a Thera, the word bhante. The Thera follows, using in his speech to the brethren the word āvuso. Lastly, a novice under the same conditions uses bhante. The same etiquette is observed in iv. 5, 3-6; viii. 24, 5 and 6. Again, in M.V. viii. 31, 1, the Theras Sāriputta and Revata (who ranks under the former in the list given above, p. 23) and an ordinary bhikkhu conform throughout to the prescribed forms. Revata calls Sāriputta bhante; the bhikkhu, āvuso. Sāriputta calls Revata āvuso. The bhikkhu calls Revata bhante.

Let us turn to C.V. iv. 14, 25: *Atha kho te bhikkhū taṃ āvāsaṃ gantvā te there etad avocaṃ: idaṃ bhante adhikaraṇaṃ evaṃ jātaṃ.* In vi. 14, 31, sambahulā bhikkhū are addressed as bhante, because there are *vuḍḍhā bhikkhū* among them: No *celabhetha tena bhikkhave bhikkhunā sambahule bhikkhū upasankamitvā ekaṃsaṃ uttarāsaṃgaṃ karitvā vuḍḍhānaṃ bhikkhūnaṃ pāde vanditvā ukkuṭikaṃ nisīditvā añjaliṃ paggaḥetvā evam assu vacaniyā: ahaṃ bhante itthannāmaṃ āpatitiṃ āpanno taṃ paṭidesemīti.*

An instance of the newer use of bhante in bhikkhus addressing a Thera occurs in *Pārājika i. 7 (Vin. iii. 23): Tena kho pana samayena sambahulā Vesālikā Vajjiputtakā bhikkhū yāvadatthaṃ bhuñjiṃsu yāvadatthaṃ supiṃsu. . . Te aparena samayena . . . āyasmantaṃ Ānandaṃ upasaṃkamitvā evaṃ vadenti: na mayaṃ bhante Ānanda buddhagarahino. . .* Other internal evidence leads us to suspect that this passage is derived from the *M. Parinibbāna-S.*, to which we shall return (ch. v.). Compare

also in Nissaggiya xxii. 1 (Vin. iii. 247): Thero vat-tabbo: 'Gaṇhātu bhante thero pattan.ti.'

With regard to the presumptive presence, in any conference, of elder, eminent bhikkhus, we find the Order, on the occasion of any motion, being addressed as bhante. It is only addressed as āvuso when the mover is himself the one held most worthy, or a bhikkhu of equal standing to any present. This is exemplified in the instance just given from M.V. iv. 1, 14.

Let us now, before going further, resume our results. In the older canonical texts there appears a certain customary mode of address, different from that prescribed for the future by the Buddha. Exceptions occur, referring distinctly to a later period, and sufficiently intelligible as due to the influence of the new tendency. Whether, however, this be so or not, in no matter how many exceptions, the fact remains that, in the literature referred to, there is an overwhelming number of instances which do not harmonize with the Buddha's injunction, but follow that older mode of address which he suspended, showing that it was still in vogue. Now, suppose that we suddenly meet, in the Canon, with instances where the new mode is both used, and used not casually, but with conscientious persistence (such treatment being alone sound evidence), we may here conclude with certainty that the compiler chose his words with conscious intention, and in conscious dependence upon that injunction of the Buddha—that is to say, in dependence not on the spoken injunction itself, but upon the literary record of it. For if the guiding influence had been the expression of the Buddha's will, and not the literary vehicle of it in the M. Parinibbāna-S., it would be quite inexplicable why that influence should show itself so unequally, in such passages on the one hand, and in the passages quoted from the Sutta-piṭaka on the other—passages which unquestionably originated after the M.P.S. The only possible conclusion is, first, that the compiler of the passages consistent with the injunction must have been influenced by the record of the same; secondly, that the

Sutta-Piṭaka compilers either deliberately ignored that record,* or overlooked it, or were ignorant of it, the newer custom resulting from it occasionally influencing them against their will.

The opposite result—consistent obedience to the new rule—may be traced with absolute precision from its inception. We can lay our finger on the very passage. (I do not yet refer to the C.V. passages showing it, with which we shall be chiefly concerned.) And that it occurs just where, in the available documents, it could only occur, points to the accuracy of my observation. We shall naturally look for the passage in the M. Parinibbāna-S. itself immediately after the account of the death of the Master. And there we find it, in D. xvi. 6, 8 (ii. 156): Atha kho Bhagavā . . . nevasaññā - nāsaññāyatana - samāpattiyā vuṭṭhahitvā saññāvedayitanirodhaṃ samāpajji. Atha kho āyasmā Ānando āyasmantaṃ Anuruddhaṃ etad avoca: 'Parinibbuto bhante Anuruddha Bhagavā' ti. 'Na āvuso Ānanda Bhagavā parinibbuto, saññāvedayitanirodhaṃ samāpanno' ti. The Buddha is not yet actually dead, but Ānanda believes he is, and forthwith carries his will into execution by calling Anuruddha, the 'Therataṛa,' bhante. If the list of Theras given above, giving the relative position of these two, be consulted, it will be seen that Ānanda was bound to use the form he did use. And Anuruddha's āvuso is equally correct.

In xvi. 6, 9, the moment of death actually supervenes: Catutthajjhānā vuṭṭhahitvā samanantarā Bhagavā parinibbāyi. Thereupon (6, 11) Anuruddha begins: Atha kho āyasmā Anuruddho bhikkhū āmantesi: 'Alaṃ āvuso mā socittha. . . .' And the bhikkhus reply: 'Kathaṃ bhūtā pana bhante āyasmā Anuruddho devatā manasikarotīti? Anuruddha in replying addresses himself to Ānanda, saying: 'Sant' āvuso Ānanda devatā. . . .' In § 12

* Because they narrate chiefly events as happening in the Buddha's lifetime.

Anuruddha calls on Ānanda: 'Gacch' āvuso Ānanda . . ' Ānanda replies: 'Evaṃ bhante.'

In 6, 20, as has been noticed, the old, but junior bhikkhu Subhadda addresses M. Kassapa's disciples, the leader being with them, as āvuso. But then they were on tour, and had not heard of the Buddha's death.

We see that all is in perfect order—that the change in the use of āvuso, with bhante, was precisely in accordance with the Buddha's injunction.

There is in C.V. xi. and xii. an account of certain events after the Buddha's death. We shall see whether this, too, harmonizes with the Master's injunction or not. I will sketch the contents of both chapters, pointing out as we go any changes in the use of the two forms of address.

C.V. xi. 1: The first two sections, as I have said, are on the whole derived from D. xvi. 6, 19, and 20 (ii. 162), and are to that extent irrelevant. Both use āvuso in the older way. But the compiler has, after his own fashion, put a few āvuso, not in the original, into the mouth of M. Kassapa, who is addressing the bhikkhus as their head, so as to adapt the passage more plausibly.

In the third section M. Kassapa continues in an un-derived passage: 'Handa mayaṃ āvuso dhammañ ca vinayañ ca sangāyāma.*' After Śāriputta and Moggallāna were dead (cf. S. xlvii. 13, 14 [v. 161, 163])—*N.B.*, when they really were dead (cf. in Introduction, p. 3)—M. Kassapa, by our list of Theras, became the highest Thera, which explains his taking the lead after the Buddha's death, and perhaps the respectful attitude of Ānanda in S. xvi. 10, 3. He was 'Theratarā,' senior to all other bhikkhus, and hence it was in accordance with the injunction of D. xvi. 6, 2, that he addressed the general assembly of bhikkhus, and later even the Council of Theras (C.V. xi. 3), as āvuso, and so in all subsequent section.

* To recite together, to test by reciting. Passages like M.V. v. 13, 9 (=Ud. v. 6) and C.V. v. 3 show that the texts were occasionally recited in chanting.

Even if Śāriputta and Moggallāna were not dead, it is certain they were not present.*

In xi. 2, the assembly reply by calling on him to select those who are to take part in the proposed 'Council,' and repeatedly and correctly address him as bhante: 'Tena hi bhante therō bhikkhū uccinatū ti.' On their motion Ānanda is elected as the 500th (and last) member, although he is yet but a sekho (*v.* above, p. 18). This relative ecclesiastical inferiority of Ānanda, to which the *Dīgha* already alludes, is quite consistently maintained in the passages already cited, where Ānanda occupies a low degree in the hierarchy of the Order. In C.V. xi. this feature is distinctly and deliberately mentioned, as is also the fact that thenceforth the elected 500 are called exclusively 'Theras' (xi. 3, etc.). It follows that Ānanda has to address both M. Kassapa and the rest of the 500 as bhante, which he accordingly does (xi. 8, 9).

In xi. 3 the Conference of Theras proposes to hold the Council at Rājagaha. In 4 M. Kassapa moves this before the Order, and it is passed. He addresses the Order correctly with: 'Suṇātu me āvuso Sangho!'

In xi. 5 the 500 Theras propose among themselves to spend the first month of the rainy season in repair of dilapidations (khaṇḍaphullaṃ paṭisankharoma).†

* They would else have certainly been named. M. Kassapa's primacy is undisputed.

† So S.B.E. xx. 373. The *Samantapāsādikā* interprets the phrase as 'repair of monasteries,' and the *Dharmagupta* version speaks of putting in order dwellings and sleeping accommodation. Cf. C.V. vi. 5, 2: navakammiko bhikkhave bhikkhu ussukkaṃ āpajjissati kinti nu kho vihāro khippaṃ pariyoṣānaṃ gaccheyyā ti, khaṇḍaphullaṃ paṭisankharissati. 'Bhikkhus, the bhikkhu who is overseer shall zealously exert himself, to the end that the work on the Vihāra may be quickly concluded, and he shall repair dilapidations.' Building operations are again clearly referred to in C. V. vi. 17, 1, where khaṇḍaphullapaṭisankharaṇa occurs, and are hinted at in vi. 11, 1: tena kho pana samayena sattarasavaggiyā bhikkhū aññatarāṃ paccantimaṃ mahāvihāraṃ paṭisankharonti idha mayaṃ vassaṃ vasissāma'ti. ' . . . a company of seventeen bhikkhus made ready a large Vihāra . . . with the intention of dwelling in it. . . .'

As equals, where no distinction by way of name or otherwise is made, they call each other naturally āvuso.

6. Ānanda at length attains to spiritual maturity, and becomes an Arahat: anupādāya āsavehi cittaṃ vimucci.

7. M. Kassapa moves that a certain distribution arrangement be made in the revision of the Vinaya. Should he go through the registered contents of the Vinaya with Upāli by way of catechizing him? Upāli also moves that he be allowed to be questioned. The forms of address are again in order; M. Kassapa says, 'Suṇātu me āvuso Sangho!' Upāli, 'Suṇātu me bhante Sangho!' In the Therapist Upāli ranks among the lowest. Either, then, he has many superiors among the 500, or in any case there is the primate M. Kassapa. The revision then proceeds as proposed and sanctioned, Kassapa saying āvuso and Upāli replying bhante.

8. Revision of the Dhamma, with Ānanda in place of Upāli, and with the difference in the form of address.

9. Ānanda brings forward the dying Buddha's permission to the Sangha to revoke at will all the lesser and least precepts (v. above, p. 12). In correct fashion he calls the Theras bhante; they call him āvuso. Differences of opinion, as to which precepts are meant, are ended by Kassapa's motion that all precepts should be maintained. To this we shall return in chap. iii. He addresses the Council as before.

10. The Council rebuke Ānanda for various shortcomings, addressing him as āvuso, he replying correctly with bhante.

11. The ven. Purāṇa, with a following of 500 bhikkhus, returns from a tour in the Southern Hills to Rājagaha, and is invited by the Council to accept the results of their discussions. He approves, nevertheless declares that he will continue to retain in his memory his own recollection of the Buddha's preaching of both Dhamma and Vinaya. Addressed as āvuso, and himself so addressing the Council, he is treated as an equal.

12. Ānanda brings forward a dying injunction of the Buddha to impose the ban (brahmadanda) on the bhikkhu Channa. The Council commission him to carry out the imposition, and to be accompanied by 500 bhikkhus.* Once more the correct appellations bhante and āvuso. Ānanda with his following proceeds by water to Kosambī, landing in King Udena's park. Here the ladies of the harem shower gifts of robes upon him, and he pacifies the grudging king by explaining the communistic and economic use to which they are to be put.

15. Channa is put under the ban. Here, then, arises an interesting problem in etiquette for the compiler. Ānanda, the lowest among the Theras, becomes for Channa an important personage! Consequently, the form of address is altered. He calls Channa āvuso; the latter calls him bhante Ānanda. In S. xxii. 90, 8 (iii. 133), Channa calls him āvuso. Eventually Ānanda removes the ban.

C.V. xii. But the problems of etiquette in titles of C.V. xi. are child's play compared with those in xii. It would almost seem as if, in composing chap. xi., the compiler had caught the infection for such puzzles. In xii. he seems to revel in complicated rencontres between persons of different rank. If one only reads the text unsuspectingly, one might break one's head over the bringing hither and thither of so many different bhikkhus. It is only when the reason for it becomes clear that one can afford to enjoy the ingenuity of the construction. The enjoyment is caused, be it said, more by the humour of the procedure than by historical or æsthetic reasons. The contents of C.V. xii. are as follows:

1. 1. One hundred years after the Parinibbāna of the Buddha, the Vajjian Bhikkhus of Vesālī set up a claim for ten indulgences: Salt may be stored in a horn vessel, etc., gold and silver may be received. They forthwith instituted the raising of a fund. The ven. Yasa, then residing at Vesālī, was unable to check them. The bhikkhus offered him a share of the Sabbath collection, with

* With this cf. chap. iv.

the words: 'Eso te āvuso Yasa hiraññassa paṭiviso'—'This, friend Yasa, is your share of the money.' He declines, saying: 'N'atthi me āvuso hiraññassa paṭiviso.' This mode of address is correct, Yasa being, as compared with the Vajjians, neither theratara nor navakatara. (So, again, in § 2.)

2. The Vajjiputtakas, addressing each other correctly as āvuso, now bind over Yasa to reconcile himself with the Vesālī laity, to whom, according to them, he has given offence by his opinions.* Yasa claims a companion, according to an enactment of the Buddha.† Āvuso is again used on both sides.

3. Yasa reports the accusation against him to the Vesālīans, and refers to a sermon of the Buddha's forbidding the use of gold and silver to the Order, recorded in A. iv. 50 (ii. 53 ff.). It should be noted that the compiler of C.V. xii., in introducing this quoted sermon, makes Yasa address the laity twice as āvuso: Ekam idaṃ āvuso samayaṃ Bhagavā Sāvattiyaṃ viharati Jetavane Anāthapiṇḍikassa ārāme. Tatra kho āvuso Bhagavā bhikkhū āmantesi. This had previously been the usual mode of addressing laymen, and in itself, therefore, is not strange. But its adoption in this borrowed text shows what weight the compiler laid upon these matters.

4. Contains another quotation from a sermon = S. xlii. 10 (iv. 325).‡ Here āvuso is continued even in the quoted words: Ekam idaṃ āvuso samayaṃ Bhagavā Rājagahe viharati Veḷuvane Kalandakanivāpe. Tena kho panāvuso samayena. . . .

5. Reference to the Buddha's prohibition of the acceptance of gold and silver (Nissaggiya xviii.; Vin. iii. 236 f.)§

* Cf. C.V. i. 20.

† Cf. C.V. i. 22.

‡ The Mañicūḷaka mentioned in it is consequently not a fictitious character, 'un doublet' of Yasa, as de la V. Poussin (*Muséon*, 1905, p. 296) believes.

§ Pointed out by Rhys Davids and Oldenberg (S.B.E. xx. 392, n. 2).

6, 7. The friendly reception by the Vesālīans is reported by the escort to the Vajji Bhikkhus, who address him as āvuso: 'Khamāpitā āvuso Yasena Kākaṇḍakaputtana Vesālikā upāsakā ti?' 'Have they forgiven Yasa?' He replies with āvuso: 'Pāpikaṃ no āvuso kataṃ. . . .' 'Evil, friends, hath been wrought against us.' They thereupon resolve to suspend Yasa temporarily (ukkhepaniyakamma). Yasa travels through the air to Kosambī, and sends messengers to the bhikkhus of Pāṭheyya, Avanti, and the Southern country to aid him in defending the Dhamma and Vinaya.*

8. He himself visits the ven. Sambhūta Sānavāsī on the Ahoganga Hill. It should be remembered that, in M.V. viii. 24, 6, one Sānavāsī occurs in a list of Theras. There are other such coincidences in names between C.V. xii. and parts of the Canon purporting to be narratives of the Buddha's own lifetime (e.g., Revata, Sālha). There is, therefore, no doubt that the compiler of C.V. xi., xii., in his choice of names, was at least influenced by canonical names, unless he expressly claims to be treating of some one who was alive in the Buddha's time or in that of his immediate disciples. Such, e.g., is the case with Sabbakāmi (v. below).† Sambhūta Sānavāsī will certainly have been not only a Thera, since the plural therā bhikkhū, C.V. xii. 1, 9, includes him, but also one having great reputation and authority, else Yasa would have no motive for invoking his aid. We are, therefore, quite prepared to find Yasa calling him bhante: 'Ime bhante Vesālikā Vajjiputtakā. . . .' and 'Handa mayaṃ bhante imaṃ adhikaraṇaṃ ādiyissāma.' 'Come now, lord, let us take in charge

* Cf. S.B.E. xvii. 146 ff.; also below, § 8.

† According to the Dipavaṅsa version of the second Council (Dip. iv. 50 f., V. 24), these, as well as the delegates summoned (in C.V. xii. 2, 7), had all personally seen the Buddha. According to the Dulva (Rockhill, 'Life of the Buddha,' p. 176), Sālha was a contemporary of Ānanda. Moreover, according to Dharmagupta, not only Sabbakāmi, but 'Sambuno' (Sambuto?) and Revata had been pupils of Ānanda (Beal, Trans. Fifth Or. Congress, ii. 2, 44). See also de la V. Poussin, *Muséon*, 1905, p. 50.

this controversy.' Sambhūta replies, with due heed to their relations: 'Evaṇ āvuso ti . . .' (So again in § 10.) The two are joined by 148 bhikkhus from the above-named districts,* all of them Arahats, on the Ahoganga Hill.

In 9 all are called Theras: 'Atha kho therāṇaṃ bhikkhūṇaṃ mantayamānānaṃ etad ahoṣi . . .' They, including Sambhūta, determine to win over Revata, since his help would be most effective (balavantatarā). He was wise, sagacious, learned, master of both Dhamma and Vinaya, and endowed with transcendent powers. He ranked high as a Thera, therefore, higher even than Sambhūta. He is called Thera in xii. 2, 3; and in 2, 5 he says of himself: 'Api ca mayā cirapattaṇa arahattaṇa.' However, Revata evades their messengers from place to place, till they catch up with him at Sahajāti. Possibly this causing himself to be much looked for is a mode of emphasizing his great pre-eminence; but an alternate explanation is given in Chap. III.

10. Sambhūta Sāṇavāsī commissions Yasa, calling him āvuso, to visit Revata, and consult him about the indulgences. Yasa addresses Sambhūta, and then Revata correctly as bhante: 'Kappati bhante singiloṇakappo?' (c.f. xii. 2, 3). Revata knows nothing about the ten, nor even what is meant by the name given in each case: 'Ko so āvuso singiloṇakappo ti?' etc. The two forms of address are maintained.

2. 1. The Vajji bhikkhus also make overtures to Revata, further showing how highly the compiler thought of him. They set out with offerings.

2. One of them (c.f. xii. 2, 7), the ven. Sālha, deliberating which side is right, the Eastern (Pācīnakā bhikkhū) —i.e., the Vajjians—or the Pāṭheyyakas, decides for the latter, and is strengthened therein by a god in a vision. This vision is described very much in the same words as that of Brahmā to the Buddha (M.V. i. 5, 4-6). It may well have been inserted with the object of proving the

* On Pāṭheyya, c.f. below, chap. iv.

importance of Sālha as a Thera, and his right to rank among the other Theras (2, 7) and be addressed by Revata as 'bhante.' It is just possible that the title of bhante, used in M.V. i. 5, 6, by Brahmā to the Buddha (and accordingly by the anonymous god to Sālha: 'Tena hi bhante Sālha yathādharmo tathā tiṭṭhāhī'), may have suggested reproducing M.V. i. 5, 4-6, here.

3. The Vajji bhikkhus present their offerings to 'bhante' Revata—'Paṭigaṇhātu bhante thero . . . '—which are declined: 'Alaṇ āvuso . . . ti na icchi paṭiggahetuṇ . . .' They turn to Uttara, Revata's famulus, a bhikkhu of twenty years' standing (visativasso)—i.e., of about forty years of age or more (c.f. Pāc. 65, 1, Vin. iv., p. 130; and M.V. i. 49). It is a striking feature that the compiler should have alluded to this date in the case of Uttara. The more numerous the *dramatis personæ*, the more complicated becomes their mutual precedence. To give bases for the terms he uses, the compiler now begins stating their age. Uttara is of an age to treat the Vajji delegates as equals, and accordingly he calls them āvuso: 'Alaṇ āvuso . . . ti na icchi paṭiggahetuṇ.' They also, in persuading him, by analogy with the Buddha and Ānanda's procedure, call him āvuso: 'Manussā kho, āvuso Uttara, Bhagavato sāmaṇakaṇa parikkhāraṇa upanāmenti . . .' Uttara, in taking one robe, engages himself to present their case to Revata, whom, of course, he calls bhante: 'Ettakaṇa bhante thero sanghamajjhe vadetu.'

4. Now comes the first sitting, Revata, preceding Sambhūta, is President, and of course addresses the Thera Council as āvuso: 'Suṇātu me āvuso Sangho!' all being of inferior standing to himself. On his motion, the company of Theras go to decide the matter where the dispute arose—to Vesālī—so that their decision shall be acknowledged by the instigators. There was then dwelling at Vesālī the oldest Buddhist Thera on earth (pathavyā sanghathero), by name Sabbakāmī. He had been ordained 120 years previously (visatiṇvassasatiko

upasampadāya), and had been a pupil (saddhi-vihāriko) of Ānanda. To consult an ancient of at least 140 years old was, no doubt, a very curious device, but it is not surprising to anyone who can see through this whole chapter. It has to be shown how Revata, theratara than all those previously named, and therefore called bhante by every one else, has himself to stoop before one yet higher. The progression leads quite naturally to one of so extreme a seniority as Sabbakāmī. (As residing at Vesālī he belongs—in xii. 2, 7—to the Western bhikkhus.) Revata agrees with Sambhūta Sāṇavāsī, who is somewhat his inferior, that they shall both call on Sabbakāmī, to consult him privately. Revata calls Sambhūta āvuso: ‘Ahaṇ āvuso yasmiṇ vihāre Sabbakāmī thero viharati taṇ vihāraṇ upagacchāmi. . .’ Sambhūta replies correctly with ‘bhante’: ‘Evaṇ bhante ti kho āyasmā Sambhūto S. āyasmato R. paccassosi.’ Without discerning the underlying object of the chronicle, it would not be very clear why these two go, and go at different hours, to Sabbakāmī. The object is this—that the compiler would not lose the opportunity of bringing either separately into conversation with Sabbakāmī, so that each might show his acquaintance with ‘good form.’

5. The very aged gentleman makes use of an unusual mode of address to Revata—‘bhummi’: ‘Katamena tvaṇ, bhummi, vihārena etarahi bahulaṇ viharasi. . .’ I cannot explain it. If it is connected with bhūmi (ground), it may possibly mean what creeps on the ground, and so ‘my child.’ Buddhaghosa explains it by piyavacanaṇ etaṇ, and thus Rhys Davids and Oldenberg render it ‘beloved one.’ If the translation is correct, and thus the word be a sort of synonym of āvuso, it fits in with the compiler’s scheme of etiquette. In any case, this variety of address strengthens the probability that questions of form in intercourse were the author’s main concern. Revata replies, ‘by the book,’ with bhante: ‘Mettāvihārena kho ahaṇ bhante etarahi

bahulaṇ viharāmi. . .’ The subject of their talk is not relevant to our argument.

6. Meanwhile enter Sambhūta, who addresses Sabbakāmī correctly with bhante, and consults him on the controversy. The latter takes the side of the Pāṭheyyakas.

7. The Council now takes place. Revata again presides, but this time, now that a theratara, Sabbakāmī, is present, he addresses the assembly, no longer as āvuso, but as bhante: ‘Suṇātu me bhante Sangho!’ He moves that a committee be appointed. This consists of four Pācīnakas, including Sabbakāmī and Sālha, and four Pāṭheyyakas, including Revata and Sambhūta Sāṇavāsī.

8. Revata, using the correct bhante, asks permission of the committee* to question Sabbakāmī on the Vinaya; the latter, in his turn and using āvuso—‘Suṇātu me āvuso Sangho!’—asks permission of the committee to be questioned. Revata then questions him concerning the ten indulgences, whether they are feasible. Sabbakāmī asks, as Revata had done, what each of the ten, as labelled, signifies, deciding in each case in the negative. Both decide, by citing the Vinaya, that every one of the ten indulgences is illegal, the latter questioning with bhante, Sabbakāmī replying with āvuso. In declaring before the committee each question in succession as closed, the latter addresses all as āvuso: ‘nihataṇ etaṇ āvuso adhikaraṇaṇ. . .’ But he bids Revata question him again before the Sangha: ‘Api ca maṇ tvaṇ āvuso Sanghamajjhe pi imāni dasa vatthūni puccheyyāsi.’

Thus in the matter of āvuso and bhante, the text punctiliously carries out the Buddha’s injunction in D. xvi. 6, 2. In view of the freer and more frequent use of āvuso in the Sutta texts, which agrees with what the Buddha, on his death-bed, had described as the custom till then, this shows that the compiler of C.V. xi., xii., in his selection of forms of address, conformed to those prescribed by the Buddha. Now, the subject-matter is mainly unimportant,

* Also called Sangho, though, ‘of course, consisting of the eight referees’ only (Rhys Davids and Oldenberg, S.B.E. xx. 408, n. 2).

and only gains some significance as a vehicle for this conformity. And in C.V. xii. the confused and artificial construction only gains coherence when interpreted as compiled for that purpose. In other words, the two *Khandakas* which, from the age of the *Dīpavaṅsa* till to-day, have ranked as chronicles of the Councils, are in reality more or less readings in 'good form' for *bhikkhus* in all events and circumstances.* •

Hence the influence of D. xvi. is felt, not only in the separate points adduced at first, but also throughout the scope of the narrative; not only in C.V. xi., but also in xii. The recognition of this gives us the right and the stimulus to determine other more or less radical influences.

III.—FURTHER UNNOTICED PARALLELS BETWEEN *DĪGHANIKĀYA XVI.* AND *CULLAVAGGA XI., XII.*

In *Dīgha* xvi. 6, 1 (ii. 154), the Buddha says to his disciples: 'Yo vo *Ānanda mayā Dhammo ca Vinayo*

* It may be asked how far the other modes of address prescribed by the Buddha prevailed? With regard to *āyasmā*, this is found in all cases, and it may be used as a vocative in direct speech to a second person, or, analogous to *bhavaṇ*, as nominative, used with the verb in the third person (and in all cases without the verb) to denote a second person. It is not clear which use Buddha had in mind in prescribing it; hence I could not bring *āyasmā* into my demonstration. Besides, the application of the term is far too comprehensive to make it possible to determine clearly what use the Buddha desired should be made of it. In the third person it can be applied to any and every kind of *bhikkhu*, and even to persons outside the Order, by way of epithet. Hence even the author of the '*M. Parinibbāna-S.*' made no attempt to use it in any definite manner as prescribed. And the compiler of C.V. xi., and xii. seems to have followed him, since the one instance to which the rule seems to apply is too isolated, viz.: (xi. 10), where *Ānanda* says to the *Theras*: '*Api cāyasmantānaṃ saddhāya desemi taṃ dukkaṭaṃ.*' 'Nevertheless, out of my faith in the Venerable (Gentlemen) I confess that as a fault.'

The addressing mostly of inferiors by name only was already in the Buddha's time, or at least at the time of the genesis of the oldest texts, so constantly in use, that the compiler of C.V. xi., xii. probably held any special illustration of the usage not worth while.

ca desito paññatto so vo mam' accayena Satthā.' 'The truths and the rules which I have declared to you, *Ānanda*, let them, after I am gone, be the Teacher to you.'

In xvi. 4, 8 (ii. 124) his admonition is, in its idea, the same, but set forth in greater detail: '*Idha bhikkhave bhikkhu evaṃ vadeyya: "Sammukhā me taṃ āvuso Bhagavato suttaṃ sammukhā paṭiggahītaṃ, ayaṃ Dhammo ayaṃ Vinayo idaṃ Satthu sāsanaṃ 'ti, tassa bhikkhave bhikkhuno bhāsitaṃ n'eva abhinanditabbaṃ na paṭikkositabbaṃ. Anabhinanditvā appaṭikkositvā tāni padavyañjanāni sādhukaṃ uggahetvā Sutte otāretabbāni Vinaye sandassetabbāni. Tāni ce Sutte otāriyamānāni Vinaye sandassiyamānāni na c'eva Sutte otaranti na Vinaye sandissanti niṭṭham ettha gantabbaṃ: 'Addhā idaṃ na c'eva tassa Bhagavato vacanaṃ, imassa ca bhikkhuno dugahītan' ti, iti h' etaṃ bhikkhave chaḍḍeyyātha. Tāni ce Sutte otariyamānāni Vinaye sandassiyamānāni Sutte c'eva otaranti Vinaye ca sandissanti, niṭṭham ettha gantabbaṃ: 'Addhā idaṃ tassa Bhagavato vacanaṃ imassa ca bhikkhuno sugghātan' ti.*

'If, brethren, a brother should say thus: "From the mouth of the Exalted One himself have I heard, from his own mouth have I received it; this is the truth, this is the law, this is the teaching of the Master," ye shall receive his word without praise, nor treat it with scorn. Without praise and without scorn every word and syllable should be carefully understood, and then put beside the *Sutta*, and compared with the rules of the Order. If, when so compared, they do not harmonize with the *Sutta*, and do not fit in with the rules of the Order, then you may come to the conclusion, "Verily, this is not the word of the Exalted One, and has been wrongly grasped by that brother." Therefore, brethren, you should reject it. But if they harmonize with the *Sutta*, and fit in with the rules of the Order, then you may conclude: "Verily, this is the word of the Exalted One, and has been well grasped by that brother."

Now, the scanty kernel of C.V. xii. is a report of precisely such a testing of assertions by the *Vinaya* (rules of the

Order) as the Buddha here prescribes.* When the committee, sitting in the Sand Park at Vesālī, is making its final pronouncements, Revata asks Sabbakāmī (C.V. xii. 2, 8), in connexion with the ten indulgences demanded by the Vajji Bhikkhus, ‘Kappati bhante singiloṇakappo?’ and then, in other words, ‘Kappati bhante singinā loṇaṇ parihaṛituṇ yattha aloṇakaṇ bhavissati tattha paribhuñjissāmīti?’ ‘Is it allowable, lord, to carry about salt in a horn with the intention of enjoying it when there is no salt?’ This being negatived, he asks, ‘Kattha patikkhittan ti?’ ‘Where has it been forbidden?’ Sabbakāmī answers, ‘In Sāvattihī, in the Sutta-Vibhanga.’ And there certainly is, in the Sutta-Vibhanga, Pācittiya 38 (Vin. iv. 87), the prohibition of storing foods and condiments.† Similarly, against each one of the ten theses a passage from the Vinaya is brought forward, constituting, for the most part, fair refutations. It does not matter whether they fit exactly, without exception; it is only required that the compiler thought them suitable for comparison and refutation.

Is it possible to doubt, in view of the many coincidences pointed out above between Dīgha xvi. and C.V. xi., xii., that this is not the result of accident, but that C.V. xii. depends, as literature, on Dīgha xvi.? What is right in C.V. xii. will be approved by xi., which in so many points companions it. Even if, in this case, the matter is not so clear in xi. as in xii.,‡ the degree of certainty of connexion is levelled up by the greater number of parallels to D. xvi. in C.V. xi., as compared with xii.

* Purāṇa’s affirmation (C.V. xi. 11) may, perhaps, be considered as an attempt to substantiate this passage from the D.: ‘Api ca yath’eva mayā Bhagavato sammukhā suttaṇ . . . tath’ evāhaṇ dhāressāmīti.’ But he gives no instance of testing.

† Pointed out by Oldenberg (Vin. ii. 306).

‡ Because here we do not get assertions which are tested by the texts, but simply the agreement concerning the latter; but the case is different. It would have been supererogatory, first to assert that a given text belonged to the Canon, then to confirm it as such forthwith.

Hence it is my belief that C.V. xi. is also an attempt to carry out the admonition given in D. xvi. 4, 8; xi. is an attempt from the positive; xii. an attempt from the negative side; xii. is devoted to the refutation of what was wrong; xi. to the acknowledgment of what was right. The sound doctrine is also elicited by question and answer, and established by bringing forward, as from a register, the external circumstances at the time the rule was made. These statements fit exactly what we find in our versions of the Sutta and Vinaya Piṭakas.

In C.V. xi. 7: Atha kho āyasmā Mahākassapo āyasmantaṇ Upāliṇ etad avoca: paṭhamaṇ āvuso Upāli pārājikaṇ kattha paññattan ti. Vesāliyaṇ bhante ti. Kaṇ ārabbhā ti. Sudinnaṇ Kalandaputtaṇ ārabbhā ti. Kismiṇ vatthusmin ti. Methunadhamme ti, etc.

‘Then the ven. M. Kassapa said to the ven. Upāli: “Ven. Upāli, where was the first Pārājika promulgated?” “In Vesālī, sir.” “Concerning whom was it spoken?” “Concerning Sudinna, the son of Kalanda.” “In regard to what matter?” “Sexual intercourse.”’

Cf. Vinaya iii. 15-21.

Next, C.V. xi. 8 with respect to the Dhamma: ‘Atha kho āyasmā Mahākassapo āyasmantaṇ Ānandaṇ etad avoca: Brahmajālaṇ āvuso Ānanda kattha bhāsitan ti. Antarā ca bhante Rājagahaṇ antarā ca Nālandaṇ rājagārake Ambalaṭṭhikāyan ti. Kaṇ ārabbhā ti. Suppiyaṇ ca paribbājakaṇ Brahmadattaṇ ca māṇavan ti,’ etc.

‘And the ven. M. Kassapa said to the ven. Ānanda: “Where, friend Ānanda, was the Brahmajāla (suttanta) spoken?” “On the way, sir between Rājagaha and Nālandā, at the royal resthouse at Ambalaṭṭhikā,” “Concerning whom was it spoken?” “Concerning Suppiya, the Wanderer, and the young brahmin, Brahmadatta.”’

See Dīgha i.

Both chapters are applications of the Buddha’s admonition, stated above: ‘The truths and the rules . . . let them, when I am gone, be a Teacher to you.’

There is one more circumstance that I should like to point out. In itself it may be reckoned as unobtrusive and unimportant—likely, indeed, to escape notice altogether. But from the standpoint of the mutual coherency of C.V. xi. and xii. as the positive and negative sides of one and the same subject, it gains a deep significance. This is the parallel between the two verbal forms *dippati* (xi. 1) and *dīpenti* (xii. 1, 1).*

In xi. 1, Mahā Kassapa proposes the first Council in the words: ‘*Handa mayaṅ āvuso dhammañ ca vinayañ ca saṅgāyāma, pure adhammo dippati dhammo paṭibāhiyati, avinayo dippati vinayo paṭibāhiyati. . .*’ ‘Well, then, friends, let us establish a concensus in the Dhamma and the Vinaya, before what is not Dhamma is proclaimed, and what is Dhamma is put aside; before what is not Vinaya is proclaimed, and what is Vinaya is put aside.’ Now, when the account of the second Council (in xii. 1, 1) is introduced with the words: ‘*Tena kho pana samayena vassasataparinibbute bhagavati Vesālikā Vajjiputtakā bhikkhū Vesāliyaṅ dasa vatthūni dīpenti,*’—‘Now at that time, a century after the Parinibbāna of the Exalted One, the Bhikkhus of Vesālī, Vajjians, promulgated at Vesālī ten theses’—it seems to me clear and evident that this latter sentence is spoken with reference to the former sentence, and that the contingency which M. Kassapa tried to exclude is come about. For compare, again, xii. 1, 7: *Yasa opposes the Vajjians’ innovations with the precise words used by M. Kassapa: Imaṅ adhikaraṇaṅ ādiyissāma, pure adhammo dippati dhammo paṭibāhiyati, avinayo dippati vinayo paṭibāhiyati. . .*†

The account of the establishment of Dhamma and Vinaya

* These both depend, of course, ultimately on C.V. vii. 5, 2 (*cf.* A. i. 11 [vol. i. 19]): . . . *adhammaṅ dhammo ti dīpenti . . . avinayaṅ vinayo ti dīpenti. . .*

† This coincidence of phrases has already been pointed out by de la V. Poussin (*Muséon*, 1905, p. 49).

might have finished with C.V. xi. 8, had not two mutually contradictory injunctions of the Buddha respecting rules for the brethren, according to D. xvi., lain before them. That C.V. xi. is occupied with the reconciliation of this discrepancy is a new proof of its dependence on D. xvi.

Mention has been made above of the permission given by the Buddha shortly before his death (in D. xvi. 6, 3) to suspend unimportant precepts. But in D. xvi. 1, 6 (ii. 77) we find another injunction: *Yāvakiṅvañ ca bhikkhave bhikkhū appaññattaṅ na paññāpessanti, paññattaṅ na samucchindissanti, yathāpaññattesu sikkhāpadesu samādāya vattissanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṅ paṭikankhā no parihāni.*

‘So long, brethren, as the brethren shall ordain nothing that has not been already ordained, and abrogate nothing that has been already ordained, and act in accordance with the precepts according as they have been laid down, so long, brethren, may the brethren be expected, not to decline, but to prosper.’

I believe I shall not be wrong in assuming that the discussions on the slackening in the minor precepts were determined by that twofold injunction of the Buddha. Ānanda, as we saw, knew of the permission given by the Master in this connexion (D. xvi. 6, 3). But Mahā Kassapa finally brings forward the motion in which we distinctly hear the words of D. xvi. 1, 6 reverberating: *Yadi saṅghassa pattakallaṅ, saṅgho apaññattaṅ na paññāpeyya paññattaṅ na samucchindeyya yathāpaññattesu sikkhāpadesu samādāya vatteyya.*

‘If the time seems meet to the Sangha, not ordaining what has not been ordained, and not abrogating what has been ordained, let it take upon itself and act in accordance with the precepts according as they have been laid down.’*

Another probable influence exerted by Dīgha xvi. on the conception and construction of C.V. xi., xii., is this: in

* This would render Minayeffs and de la V. Poussin’s conclusions unnecessary.

D. xvi. 1, 6, the sentence quoted above is preceded by this sentence: *Yāvakīvaṇ ca bhikkhave bhikkhū samaggā sannipatissanti samaggā vuṭṭhahissanti samaggā sanghakarāṇīyāni karissanti, vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ paṭikaṅkhā no parihāni.*

‘So long, brethren, as the brethren meet together in full and frequent assemblies, so long as they meet together in concord, and rise in concord, and carry out in concord the duties of the Order, so long may the brethren be expected not to decline, but to prosper.’

It seems to me, again, to be not accidental that C.V. xi. and xii. are instances of both possibilities. The assembly in C.V. xi. discharges its duties in concord. The resolutions carried by the assembly in C.V. xii., on the other hand, are directed against a want of unanimity in the assembly, against the divergent theses of an heretical minority, the Vajjian Bhikkhus.

In this connexion we cannot refrain from glancing at another point. Can it, after all that has been said, be still regarded as accidental that, in C.V. xi., xii., the two opposed tendencies in the Order are described, and the Vajjian Bhikkhus made responsible for the tendency that is condemned? And is it accidental if, on the other hand, we find, in *Dīgha* xvi. 1, 4 *ff.*, and 1, 6 *ff.*, two parallel groups of conditions for success laid down, the first of which are the special conditions for the welfare of the Vajjians? *Yāvakīvaṇ ca Ānanda Vajjī samaggā sannipatissanti. . . . Yāvakīvaṇ ca Ānanda Vajjī appaṇṇattaṃ na paṇṇāpessanti, paṇṇattaṃ na samucchindissanti, yathāpaṇṇatte porāṇe Vajjīdhamme samādāya vattissanti. . . .*

With so much incontestable evidence of the relations between *Dīgha* xvi. and C.V. xi., xii., it is quite obvious that the compiler of the latter was only following the inspiration of D. xvi. when he made the Vajjians the scapegoats for disregard of the conditions necessary to the welfare of the Order. And he had no need to tax his brain unduly as to

the particular way in which they were disregarded. He simply varied what he had said in C.V. vii. 4, 1, that the Vajjians, namely, had taken up theses divergent in principle, and held them to be correct Dhamma and Vinaya. This was, it is true, a century earlier, and Devadatta was the seducer; but that is a detail. Only those can boggle at this who are determined from the first to consider these statements as genuine history.

I shall proceed to prove that there is no reason to doubt the identity of the compiler of C.V. xi., xii., and of the rest of the C.V. The natural process of evolution will have been that the compiler, already in vii. 4, 1, supplemented *Dīgha* xvi. by planning the misdeed of the Vajjians, and in C.V. xii. repeated it. The reason why the innovation of the Vajjians in C.V. xii. is timed at 100 years after the Buddha's death is, even without the assumption of a historical basis, not difficult to understand. The Buddha's prediction concerning the Vajjians lays down that the revolt would not come immediately. But this prediction constitutes a reply to the inquiry made by King Ajātasattu, through his minister Vassakāra, of the Buddha concerning the eventual success of a plot against the Vajjians. The meaning, then, of the reply is, that the plot would at the present not succeed, because the Vajjians were fulfilling the conditions requisite for their welfare (the fact that they were so doing is explicitly established). In other words, the Vajjians were as yet prospering. In D. xvi. 1, 27 (ii. 87) they are still prospering, for they are to be checked by the building, under the superintendence of the Magadhese ministers, Sunidha and Vassakāra, of a fortified town in place of the village at Pāṭali (*Vajjīnaṃ paṭibāhāya*). Hence if the compiler of the C.V. wanted to speak of the Vajjians not fulfilling certain conditions, in other words, of their innovations and altered precepts, he had to place all this in an age after the Buddha's day. ‘A hundred years’ is a date that for such purposes most readily suggests itself, and it seems pretty clear that it was ‘good enough’ for him.

But we have to adduce yet another probable influence of

Dīgha xvi. D. xvi. 1, 4—the last above-given quotation—ends thus: ‘Yāvakīvañ ca Ānanda Vajjinaṃ arahantesu dhammikārakkhāvaranagutti susaṅvhitā bhavissati, kin ti anāgatā ca arahanto vijitaṃ āgaccheyyunt āgatā ca arahanto vijite phāsuṃ vihareyyunt ti vuddhi yeva. . . .’

‘So, long, Ānanda, as, among the Vajjians, the rightful protection, defence, and support shall be fully provided for the Arahats, so that Arahats from a distance may enter the realm, and the Arahats therein may live at ease, so long. . . .’

Any susceptible author could easily, from this passage, derive the idea that, in depicting the signs of a revolt, it would be fitting to say something about intrigues against an Arahats, such as would drive him eventually out of the country. It is from this point of view, I think, that we should understand the arbitrary procedure taken in Yasa’s case (C.V. xii. 1, 1 *f.*), which has been sketched above, and which he finally evaded by his flight through the air.

As to the influence possibly exerted by two or three other passages in the M. Pari. S., I speak with less certainty. D. xvi. 1, 7 (ii. 78) contains the following pronouncements: ‘Yāvakīvañ ca bhikkhave bhikkhū na bhassārāmā bhavissanti. . . . Yāvakīvañ ca bhikkhave bhikkhū na niddārāmā bhavissanti. . . . Yāvakīvañ ca bhikkhave bhikkhū na sangaṇikārāmā bhavissanti. . . . vuddhi yeva bhikkhave bhikkhūnaṃ paṭikankhā no parihāni.’

‘So long, brethren, as the brethren shall not be in the habit of, or be fond of, idle talk; so long as they shall not be addicted to sloth. . . shall not frequent, or be fond of, or indulge in society. . . so long may the brethren be expected, not to decline, but to prosper.’

In C.V. xii. Revata and Sabbakāmi are shown as belonging to the saintlier side of the Order, whom one may be sure to find striving to realize these conditions of salvation. Is it, then, perhaps with an eye to this passage* that the

* In C.V. itself the flight of Revata is explained in another manner.

compiler (C.V. xii. 2, 7) represents Revata moving that, in order to avoid much ‘pointless speaking’ (bhassāni), the investigation of the controversy be devolved upon a committee,* makes him, as guest of Sabbakāmi, forego his night’s rest (xii. 2, 4), and withdraw himself repeatedly when sought (xii. 1, 9)?

IV. PARALLELS BETWEEN CULLA-VAGGA XI. AND XII. AND OTHER CANONICAL WORKS, ESPECIALLY THE VINAYA.

If we now glance over the essentials of the two accounts, which cannot be explained by the influence of Dīgha xvi., we have in the first place to point out once more that C.V. xii. 1, 3, is identical with A. iv. 50 (ii. 53 *f.*), and C.V. xii. 1, 4, with Saṅg. xlii. 10 (iv. 325 *f.*). We may, then, eliminate those passages which quite obviously owe their existence to the influence, either of earlier passages in the C.V., or of the Vinaya in general. That, for instance, which we may call the protocol to the motions and resolutions, corresponds word for word to the formula so constantly occurring in the Vinaya, and hence needs no further explanation. Again, the rebuke administered to Ānanda, that he had supported the efforts of the Gotamī to be admitted into the Order, refers to matters which are narrated in the C.V. itself (x.), and is hereby sufficiently explained.

On the relation between the phrases dīppati and dīpenti contained in C.V. xi. 1; xii. 1, 1, on C.V. vii. 5, 2 (*cf.* A. i. 11), the reader should consult above, p. 48. Again, on khaṇḍaphullaṃ paṭisankharoma in C.V. xi. 5, as connected with C.V. vi. 5, 2; vi. 17, 1, consult above, p. 35, *n.*

Chapters xi. and xii., with their contrasted base-ideas, were obviously elaborated under the influence of C.V. vii. 5, 2-3 (= A. x. 35 *ff.* [v. 73, 74], and *cf.* Itv. 18, 19) on sanghabheda and sanghasāmaggī—vii. 5, 2: Saṅ-

* In this case we should have to declare C.V. iv. 14, 19 derived from D. xvi. But that, as will appear presently, we should be able to piece into the general situation.

ghabbhedo saṅghabbhedo 'ti bhante vuccati. Kittāvātā nu kho bhante saṅgho bhinno hotīti. Idh' Ūpāli bhikkhū adhammaṃ dhammo 'ti dīpenti, dhammaṃ adhammo 'ti dīpenti, avinayaṃ vinayo 'ti d., vinayam avinayo 'ti d., abhāsitaṃ alapitaṃ tathāgatena bhāsitaṃ lapitaṃ tathāgatena 'ti d., bhāsitaṃ lapitaṃ t. abhāsitaṃ alapitaṃ t. 'ti d., anāciṇṇaṃ t. āciṇṇaṃ t. 'ti d., . . . apaññattaṃ t. paññattaṃ t. 'ti d., paññattaṃ t. apaññattaṃ t. 'ti d., anāpattiṃ āpattīti d., āpattiṃ anāpattīti dīpenti. . . . 3. Saṅghasāmaggī saṅghasāmaggīti bhante vuccati. Kittāvātā nu kho bhante saṅgho samaggo hotīti. Idh' Ūpāli bhikkhū adhammaṃ adhammo 'ti dīpenti dhammaṃ dhammo ti dīpenti, etc., as in § 2.

In C.V. xi. and in C.V. xii., what we note in the positive party is all borne along by the current of C.V. vii. 5, 3; and everything schismatic in C.V. xii. by the current of vii. 5, 2. This is proved, not only by the identity of the base-ideas, but also by manifold coincidences of phraseology. The C.V. relates not only the settlement as a whole of Dhamma as Dhamma and of Vinaya as Vinaya, but also the instructions (paññattaṃ) of the Buddha in this or that place, what is āpatti and anāpatti (xi. 7), as well as what the Buddha preached (bhāsitaṃ, xi. 8).

In xii. Yasa takes his stand, with fastidious correctness, on the Vinaya, when he, *e.g.*, asks for an escort on his expedition to apologize to the Vajjians (see above, p. 38, and below, p. 55), expressly referring to the Buddha: Bhagavatā āvuso paññattaṃ. Again, before the laity, he emphasizes his adherence to Dhamma and Vinaya with the words (vii. 5, 3): 'Yo 'haṃ adhammaṃ adhammo 'ti vadāmi, dhammaṃ dhammo ti vadāmi, avinayaṃ avinayo 'ti vadāmi, vinayaṃ vinayo 'ti vadāmi' (xii. 1, 2, 3, 4, 5). In xii. 1, 5, he refers the bhikkhus to Buddha's instructions respecting gold and silver observed by himself: 'Bhagavā . . .

jātarūparajataṃ paṭikkhipi sikkhāpadañ ca paññāpesi.'

On the other hand, the theses put forward by the Vajjiputtakas are adhamma, avinaya, apaññatta, called in xii. 2, 8, by the synonymous terms uddhamma ubbinaya, apagatasatthusāsana. When the Vajjiputtakas act in accordance with their theses, this is anāciṇṇaṃ Tathāgatena; the āciṇṇakappa is, moreover, one of the liberties they take, and they punish Yasa, who opposes them in the name of Dhamma and Vinaya, as if his conduct, which is anāpatti, were āpatti (xii. 1, 2, 7).

Their finding of a sentence (paṭisāraṇiyakamma) against Yasa (xii. 1, 2) is distinctly based on i. 20. As if to leave no doubt about it, Yasa is accused, in the words taken from i. 20, akkosati paribhāsati, of an offence which, in his case, is quite out of the question. Yasa thereupon, as has been related, demands the escort of a colleague, which the Buddha had prescribed in the case of one charged with paṭisāraṇiyakamma. This injunction is in C.V. i. 22.

C.V. xii. 1, 8: Atha kho satṭhimattā Pāṭheyyakā bhikkhū sabbe āraññakā sabbe piṇḍapātikā sabbe paṇsukūlikā sabbe tecīvarikā, belongs partly to M.V. vii. 1, 1: Tena kho pana samayena tiṇsamattā Pāṭheyyakā bhikkhū sabbe āraññakā sabbe piṇḍapātikā sabbe paṇsukūlikā sabbe tecīvarikā, partly to Saṃy. xv. 13, 2: Atha kho tiṇsamattā Paveyyakā (S. 1-3 Pāṭheyyakā) bhikkhū sabbe āraññakā sabbe p° s° pa° s° t°.

C.V. xii. 2, 2: A god inspiring Sālha to persevere may derive from the Buddha's being incited by Brahmā, M.V. i. 5, 4-6.

The connexion between C.V. xii. 2, 4: Sace mayaṃ imaṃ adhikaraṇaṃ idha vūpasameyyāma siyāpi mūlādāyakā bhikkhū punakammāya ukkoṭeyyuy, and Pācittiya 63 has already been pointed out by de la V. Poussin, *Muséon*, 1905, p. 266, n. 1.

On the parallel between the end of xii. 2, 4, and C.V. vi. 13, 1, see note on p. 80.

The story of the appointment of a committee in C.V. xii. 2, 7, rests on C.V. iv. 14, 19, which is reproduced verbatim.* The sentences are given side by side.

C.V. xii.

Tasmiṃ kho pana adhikaraṇe vinicchiyamāne anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsītassa attho viññāyati.

Atha kho āyasmā Revato sanghaṃ nāpesi: suṇātu me bhante sangho, amhākaṃ imasmiṃ adhikaraṇe vinicchiyamāne anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsītassa attho viññāyati, yadi sanghassa pattakallaṃ, sangho cattāro Pācīnake bhikkhū cattāro Pāṭheyake bhikkhū sammanneyya ubbāhikāya imaṃ adhikaraṇaṃ vūpasametū.

The following similarities are less clearly made out.

The second rebuke levelled against Ānanda in C.V. xi. 10 is: Idam pi te āvuso Ānanda dukkaṭaṃ yaṃ tvaṃ bhagavato vassikasāṭikaṃ akkamitvā sibesī. 'This also, friend Ānanda, was ill done by thee, in that thou troddest upon the Exalted One's rainy-season

* Already pointed out by Rhys Davids and Oldenberg (S.B.E. xx. 407, n. 1).

C.V. iv.

Tehi ce bhikkhave bhikkhūhi tasmiṃ adhikaraṇe vinicchiyamāne anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsītassa attho viññāyati.

Yācitvā vyattena bhikkhunā paṭibalena sangho nāpetabbo: suṇātu me bhante sangho, amhākaṃ imasmiṃ adhikaraṇe vinicchiyamāne anaggāni c'eva bhassāni jāyanti na c'ekassa bhāsītassa attho viññāyati, yadi sanghassa pattakallaṃ, sangho itthannāmaṃ ca bhikkhuṃ sammanneyya ubbāhikāya imaṃ adhikaraṇaṃ vūpasametū.

garment to sew it' (or, 'that thou troddest upon . . . garment and then sewedst it—i.e., because it had thereby become torn'?). There is in the Canon no mention of any episode with which this rebuke can be referred without objection. But it is conceivable that the compiler's imagination may have been guided by dim memories of phrases in earlier passages of the Vinaya.* Now, in C.V. v. 11 the subject turns on the sewing of bhikkhus' robes (cīvaraṃ sibbenti); then on a frame in which the garment is stretched while it is sewn (kaṭhina; v. 11, 3: anujānāmi bhikkhave kaṭhinaṃ kaṭhinarajjuṃ tattha tattha obandhitvā cīvaraṃ sibbetu); then on the treading upon this frame (with the garment stretched in it?). C.V. v. 11, 4: Tena kho pana samayena bhikkhū adhotēhi pādehi kaṭhinaṃ akkamanti; and the Buddha declares this to be an offence: Yo akkameyya āpatti dukkaṭassa. I believe that this dukkaṭa was the bridge by which the Council chronicler, in counting up Ānanda's dukkaṭas, got into this chapter of the C.V. And the reason why, among all the many dukkaṭas treated of in the Vinaya, he should light on this one, may well have been the fact that Ānanda is repeatedly involved in affairs concerning garments. More of this presently. Perhaps, too, a dim memory of C.V. v. 21 unconsciously played its part. Ānanda is there mentioned in connexion with a proceeding which results in eliciting this injunction from the Buddha: Na bhikkhave celapattikā akkamitabbā. Yo akkameyya āpatti dukkaṭassa.

C.V. xi. 11 and 13 *f.* still remain to be connected with other passages. Purāna comes with 500 bhikkhus from the southern hills to Rājagaha, and expresses his esteem for the work achieved by the Council. Ānanda, commissioned to impose the penalty on Channa, at Kosambī (*cf.* above, p. 37), receives an offering of 500 robes† in the park of

* I have pointed out analogous occurrences in other Pali books (W.Z.K.M. xx., xxi.), and could produce other instances.

† Called both uttarāsanga and cīvara.

King Udena from the Court ladies, and explains to the indignant monarch* that he will divide them among the bhikkhus escorting him; that out of the robes when worn out bed-spreads will be made, then cushion covers, then carpets, then towels for feet-ablution, then dusters; that finally, torn into shreds and stiffened with mud, they will be made into flooring.

Now it will be admitted that in all this, beyond Purāṇa's opinion, there is no connexion with the Council, and that, therefore, a discussion on the originals of these passages has little bearing upon its probability. Notwithstanding this, I will try to explain their literary *raison d'être*. Should the attempt not be reckoned conclusive in every detail, this will not cut us off from the aim of our inquiry. It will, anyway, not be an utter failure.

The Theras had decided that Ānanda should carry out the brahmadāṇḍa, or higher penalty, imposed by the Buddha himself upon Channa (C.V. xi. 12). Two motives seem to have determined their choice, both of a literary character. Ananda had already been represented, in the C.V., as carrying out a penalty. This was against the Licchavi Vaddha; and I take that episode (v. 20) to be the prototype of xi. 16. The verbal agreement in particular phrases removes all doubt:

<p>V. 20, 5.</p> <p>... etad avoca: Saṅghena te āvuso Vaddha patto nikkujjito ... atha kho Vaddho Licchavi ... 'ti tatth'eva mucchito papato. Atha kho. . . .</p>	<p>XI. 15.</p> <p>... etad avoca: Saṅghena te āvuso Channa brahmadāṇḍo āṇāpito 'ti . . . 'ti tatth'eva mucchito papati. Atha kho. . . .</p>
---	---

The second motive was, I believe, the following: The compiler of C.V. xi. designed it as a crowning witticism that Ānanda, who had hitherto, by the way in which he

* The King asked Ānanda humorously whether he intended to open a shop.

was addressed, been distinguished as the lowest among the Theras, should finally appear before the overthrown Channa as a gentleman of eminence, to be respectfully addressed as bhante. For this purpose Ānanda had to come on as leader of the deputation. But he would not take his escort from the Theras at Rājagaha, in whose presence he would have been dwarfed. He needed a troop of ordinary bhikkhus, in no way distinguished. Only the 500 Theras were in Rājagaha at the time (*cf.* xi. 4). The escort Ānanda was bound to have, by the statue of brahmadāṇḍa, as defined by the Buddha. As defined in C.V. xi., Ānanda needed one to defend him against the violence of Channa. Where should the escort be found? From somewhere in the neighbourhood, of course. Now, the Southern Mountain (Dakkhiṇāgiri) was known as a centre for bhikkhus, not very far from Rājagaha (*cf.* Mahāvagga i. 53): 1. Tena kho pana samayena bhagavā tatth'eva Rājagaha vassaṇ vasi. . . . 2. Atha kho bhagavā āyasmantaṇ Ānandaṇ āmantesi: . . . icchat'āvuso bhagavā Dakkhiṇāgiriṇ cārikaṇ pak-kamituṇ; viii. 12, 1: Atha kho bhagavā Rājagaha yathābhirantaṇ viharitvā yena Dakkhiṇāgiri tena cārikaṇ pakkāmi; Saṃy. xvi. 11, 4: Atha kho āyasmā Ānando Dakkhiṇāgiriṇ yathābhirantaṇ cārikaṇ caritvā yena Rājagahaṇ Veluvanaṇ . . . tenupasaṅkami (see also S.B.E. xvii., p. 207, n. 2). Hence the compiler makes the troop appear from thence.

Now, in one of the passages where the Dakkhiṇāgiri occurs, M.V. viii. 12, 1, the subject turns on bhikkhus' garments, which Ānanda is to provide, as we find him doing: Atha kho bhagavā Dakkhiṇāgiriṇ yathābhirantaṇ viharitvā punad eva Rājagahaṇ paccāgacchi. Atha kho āyasmā Ānando sambahulānaṇ bhikkhūnaṇ cīvarāni saṇvidahitvā yena bhagavā ten' upasaṅkami. . . .

Does not the thought obtrude itself that the compiler of the episode in C.V. xi. 13, 14, had it suggested to him by

M.V. viii. 12, especially if, as I believe, he simply copied what he had himself written? To complete the details of the same he would have to draw suggestions from the following chapters in the M.V., where there is a series of particulars concerning bhikkhus' clothing: In M.V. viii. 13, 6, the Buddha proscribes: 'na bhikkhave atirekacivarāṇaṃ dhāretabbaṃ.' 'Ye shall not, brethren, wear an extra suit of robes.' And in viii. 24, 3: Tena kho pana samayena aññataro bhikkhu utukālaṃ eko vasi. Tattha manussā sanghassa demā ti cīvarāni adaṃsu. Atha kho tassa bhikkhuno etad ahoṣi: bhagavatā paññattaṃ catuvaggo pacchimo sangho ti, ahaṃ c'amhi ekako, ime ca manussā sanghassa demā ti cīvarāni adaṃsu . . . bhikkhū bhagavato etam atthaṃ ārocesuṃ. Anujānāmi bhikkhave sammukhībhūtena sanghena bhājetuṃ.

'Now at that time a certain bhikkhu spent the rest of the year (besides the rainy season) alone.* The people then gave him robes, saying: "We give them to the Sangha." Then that bhikkhu thought: "It has been laid down by the Blessed One that the lowest number which can constitute a Sangha is four. Now, I am by myself, and these people have given the robes, saying: . . ." The bhikkhus told the matter to the Exalted One. "I prescribe, O bhikkhus, that you are to divide such robes with the Sangha (whether large or small in number) that may be present there."'

Not all the details fit in with my hypothesis, but that the two cases are related is inexpugnable; and that suffices to make the possibility of the one suggesting the other plausible. It may be said that C.V. xi. should not merely repeat and apply, but should form a complement on several points.

But that a literary reminiscence of this sort has really been efficient is rendered probable by another aperçu. In C.V. xii. 2, 3, the compiler stumbles once more against Ananda's rôle of clothes-receiver, and, in contrast to xi. 13 f., places this episode in the Buddha's lifetime. I refer to the

* Cf. Buddhaghosa, *apud* S.B.E. xvii. 236, n. 1.

attempt made by the Vajjian bhikkhus to bribe Revata and his attendant Uttara by presents of robes, etc. When both have declined to receive any with the words, 'I possess the triple garment,' they persuade Uttara: 'Manussā kho āvuso Uttara Bhagavato sāmaṇakaṃ parikkhāraṃ upanāmenti . . . no ce Bhagavā paṭigaṇhāti āyasmato Ānandassa upanāmenti paṭigaṇhātu bhante thero . . .

'People used to offer such requisites to the Exalted One. . . . If he did not receive them, they used to offer them to the ven. Ānanda, saying, "Let the Pater Ānanda receive these requisites."'

If in chronicles of events purporting to be 100 years apart one and the same theme appears, it is not too bold an assumption that this arose, not from the event repeating itself, but either in the mind of the compiler, or on literary grounds. And besides the passages in M.V., it is possible that the memory of some organization for the reception of robes (cīvarapaṭiggāhaka), as in C.V. vi. 21, 2, may have been a factor. We cannot overlook the remark by King Udena: 'Kathaṃ hi nāma samaṇo Ānando tāva bahuṃ cīvaraṃ paṭiggahessati?'

Some details of this episode may well have been due to the influence of other passages in the Vinaya, such as the mention of uttarattharaṇas, bhummattharaṇas, and pādapuñchanīs, to that of Pāc. xiv. 2 (Vin. iv. 40); or that of uttarattharaṇa's, bhummattharaṇa's, and bhisicchavi's to that of Niss. vi. 2 (Vin. iii. 212); and tā . . . bhummattharaṇaṃ karissāma and tāni . . . pādapuñchaniyo karissāma cf. C.V. vi. 14: . . . 'tūlikaṃ vijaṭetvā bimbohanaṃ kātuṃ, avasesaṃ bhummattharaṇaṃ kātuṃ.' 'I allow you, O bhikkhus, to comb out the cotton of the mattresses, and make pillows of it, and to use all the rest as floor-covering.' Again, vi. 19: colakaṃ uppannaṃ hoti. 'Anujānāmi bhikkhave pādapuñchaniṃ kātuṃ.' Now at that time the Sangha had received . . . a colaka cloth . . . 'I allow you, O bhikkhus, to make foot-towels of them.'

Or, again, with cikkhallena madditvā *cf.* cikkhallaṇ madditvā, C.V. vi. 5, 1, and Pārājika ii. 1, 1 (Vin. iii. 41).*

It is, perhaps, no accident that, in C.V. vi. 5, 1, a tailor busies himself over this clay-preparation, since we know, from xi. 14, that, when mixed with shreds of stuff, the mortar gained in stiffness. Thus one passage dovetails with another, and the literary connexion becomes ever more probable through such details.

This clothes story is placed at Kosambī because the Ghositārāma, in which Channa dwelt, was near Kosambī. And Channa dwells there, because he does so in C.V. i. 25, 1: 'Tena samayena Buddho Bhagavā Kosambiyaṇ viharati Ghositārāme. Tena kho pana samayena āyasmā Channo āpattiṇ āpajjitvā . . .' Whoever is disposed to regard the Culla-vagga as history has some reason to wonder at the persistence with which Channa resides so long in that same park. Once these matters and personal touches are looked upon as constant literary types and artifices, there remains no room for wonder. Again, the appearance of the 500 Court ladies of King Udena of Kosambī is nothing surprising. Udāna vii. 10 shows that the Ghositārāma, King Udena, and his 500 wives are linked by a strong association of ideas: Ekaṇ samayaṇ bhagavā Kosambiyaṇ viharati Ghositārāme. Tena kho pana samayena rañño Udenassa uyyānagatassa antepuraṇ daḍḍhaṇ hoti, pañca itthisatāni kālaṅkatāni honti.

It remains only to consider the two central elements of either chapter in respect of their descent—the account of what was transacted at the two Councils. Do they, too, betray literary motives? The reply must be, Yes.

The following is a translation of the passage describing the first Council:

* *Cf.* also C.V. viii. 8, 2: 'Yo pacchā jantāgharā nikkhamati, sace jantāgharaṇ cikkhallaṇ hoti, dhovitabbā':—'Whoso comes last out of the bathroom is to wash it out, if it be dirty (with lime).'

xi. 7: . . . The ven. Mahā Kassapa then said to the ven. Upāli: 'Friend Upāli, where was the first Pārājika promulgated?' 'In Vesālī, sir.' 'Concerning whom?' 'Concerning Sudinna, the son of Kalanda.' 'In regard to what matter?' 'In regard to sexual intercourse.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Upāli as to the matter, as to the occasion, as to the individual concerned, as to the rule, as to its supplement, as to who would be guilty, and as to who would be innocent of the first Pārājika. 'Again, Friend Upāli, where was the second Pārājika promulgated?' 'At Rājagaha, sir.' 'Concerning whom was it spoken?' 'Concerning Dhaniya, the potter's son.' 'In regard to what matter?' 'The taking of what had not been given.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Upāli as to the matter . . . of the second Pārājika. 'Again, friend Upāli, where was the third Pārājika promulgated?' 'At Vesālī, sir.' 'Concerning whom was it spoken?' 'Concerning different bhikkhus.' 'In regard to what matter?' 'In regard to (the murder of) human beings.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Upāli as to [all the particulars, as before], of the third Pārājika. 'Again, friend, where was the fourth Pārājika promulgated?' 'At Vesālī, sir.' 'Concerning whom was it spoken?' 'Concerning the bhikkhus dwelling on the banks of the Vaggumudā River.' 'In regard to what matter?' 'In regard to superhuman conditions.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Upāli as to [all the particulars, as before] of the fourth Pārājika. And in like manner did he question him through both the Vinayas, and as he was successively asked, so did Upāli make reply.

8 . . . And the ven. M. Kassapa said to the ven. Ānanda: 'Where, friend Ānanda, was the Brahmajāla spoken?' 'Between Rājagaha, sir, and Nālandā, at the royal resthouse at Ambalāthikā.' 'Concerning whom was it spoken?' 'Suppiya, the wandering recluse, and the young Brahmin, Brahmadaṭṭa.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Ānanda as to the occasion of the Brahmajāla, and as to the individuals concerning whom it was spoken. 'And, again, friend Ānanda, where was the Sāmaññaphala spoken?' 'At Rājagaha, sir, in Jīvaka's mango-grove.' 'In whose presence?' 'In the presence of Ajātasattu, the son of the Vedehī.' Thus did the ven. M. Kassapa question the ven. Ānanda as to the occasion of the Sāmaññaphala, and as to the individuals concerned. In like manner did he question him concerning the five Nikāyas, and as he was asked, did Ānanda make reply.

All the questions and answers referring explicitly to specific Pārājika statutes agree exactly with those which we find in the Pārājika Book, Vinaya, vol. iii. This gives us, strictly reckoned, a guarantee for the existence, at the time of the compilation of C.V. xi., of only the four first

Pārājikas out of the whole Vinaya. And even then it is only a guarantee that their skeletons existed. Nevertheless, it may be ungrudgingly admitted that if the questions and answers in C.V. xi. had all been given *in extenso* they would probably have revealed the contents of both Vinayas—that for bhikkhus, and that for bhikkhunīs.* But however much we may concede after this sort, there is nothing to be got out of C.V. xi. as a chronicle beyond what is always given in the fact of its existence; nothing that tells us anything positive over and above its relations with other documents. The very existence of C.V. xi., as a chapter at the end of the Culla-Vagga, Book IV. of the Vinaya,† establishes the fact that, when this chapter was compiled, the contents of the rest of the Vinaya books had already been compiled, no matter whether by the same, or by a different author. All that we need for the alleged revision of the Vinaya in C.V. xi. 7 is simply to assume a literary basis. And this suffices equally for the allusion to ‘Four Pārājikas,’ to ‘Thirteen Sanghādisesas,’ etc., in xi. 9. Here, too, we get along quite well without requiring to assume a historical fact—the fact, namely, of any Council to establish the text really having taken place. We may, indeed, go so far as to say that to come to a conclusion concerning form and diction of the texts, and to gain any feeling of certainty respecting the age and the genuineness of the texts as handed down to us, the assumption of any historical fact—the assumption that a revision of a register of contents actually took place—is of no importance whatever.

The assertions in xi. 8 as to the maintenance of the Dhamma are in precisely the same position. Taken strictly, only the first two Suttantas of the Dīgha Nikāya are catechetically determined, and these only as in a

* See, *e.g.*, Oldenberg, Z.D.M.G., 52, p. 618.

† The text is not preserved in the order indicated by its subject-matter, for it does not put, as it ought, the two volumes of the Sutta Vibhanga before the Mahā-Vagga and Culla-Vagga. *Cf.* also Oldenberg, Z.D.M.G., 52, p. 629

register, with the Nikāya as we have it. But it does not follow that the whole of the Nikāya was present to the mind of the compiler. Nevertheless, from his ample exploitation of the Mahā Parinibbāna-Suttanta, a text taken from the middle of the Nikāya, we may credit his affirmation of the existence of ‘the Dhamma’ so far at least as the Dīgha-Nikāya is concerned. Further than this, as we shall presently see, blind confidence cannot take us. We must, it is true, go so far as to believe that in his time—and when that was we do not know*—there was known to be a division of the Dhamma into Five Nikāyas, and that there were other texts besides the Dīgha. He mentions Five Nikāyas, and we can believe him the more readily, in that relatively early epigraphical evidence testifies to their existence.† But just what is of most importance we do not learn, and that is, which texts, and of what form, were those called the Five Nikāyas? Of how little use such a mere framework title as this really is, we may see, for example, in the allusions to ‘Vinaya,’ ‘Dhamma,’ ‘Sutta,’ occurring in the very earliest texts of the Canon, and certainly not implicating all the contents as known to us. *Cf.*, *e.g.*, the above-given quotation from Dīgha xvi. 4, 8 (ii. 124). And how could the author of C.V., as not identified with the author of the last two chapters, have known a five-fold Nikāya which includes the Jātaka Book, when the Jātaka Book itself refers to the Culla-Vagga? In any case, however, the chronicler of C.V. xi. could perfectly well allude to the Dhamma and Five Nikāyas in virtue of his literary knowledge of them, whatever the contents as known to him may have been. But to make this possible, it is not necessary to assume that a revision and settlement of these texts did actually take place.

To come to the innovations, for the sake of which the second Council takes place, these are subsumed by the compiler of C.V. xii. (2, 8) himself, with explicit reference,

* Also, *e.g.*, according to Kern’s ‘Manual of Ind. Buddhism,’ p. 102, this was relatively late.

† *Cf.* also Oldenberg, Z.D.M.G., 52, p. 676.

under the rules of the 'Sutta-vibhanga,' and without naming the book, but with distinct particularization, under cases occurring in the Mahā-Vagga.* Here, then, again the possibility of a literary basis is beyond all doubt.

V. ON THE LITERARY DEPENDENCE OF
CULLA-VAGGA XI. AND XII.

The question of literary borrowing being admitted, it may be possibly asked whether the indebtedness is not on the other side? Does Dīgha xvi. refer to C.V. xi., xii.? So very little is known of the chronology of the Pali Canon that, considered by itself, the question is not less reasonable than the assumption of the inverse case. There is this, moreover, to support it, that the M. Parinibbāna-Suttanta does not impress one as an original work. The abrupt changes of subject, the numerical schemata,† recalling strongly the Anguttara-Nikāya and other features, are by no means a guarantee for the absolute authority of the work.‡ The Dīgha-Nikāya, nevertheless, is, if not the oldest, at least one of the oldest parts of the Canon. And of it the M. Parinibbāna-Suttanta is older than C.V. xi. xii. and has been the basis of both chapters. This is demonstrable by a comparison of the coinciding passages.

On the assumption that the Dīgha is the relatively original work, we easily understand why, in C.V. xi. 1, Subhadda's words, mentioned by Mahā-Kassapa, are transposed from their order in the Dīgha, by the reverse assumption it is less intelligible.

If the mutually conflicting injunctions of the Buddha concerning the treatment of precepts after his death (D. xvi. 1, 6, and 3) had been originally related in C.V. xi. 9, they would not, in the Dīgha, have been stated in two separate passages, or rather, they would not have been stated without being mutually adjusted. The story, told

* Verified by Oldenberg himself in C.V. *loc. cit.*, which see.

† 1, 5 ff.; 1, 23 f.; 2, 2; 3, 13 ff.; 3, 21 ff.; 3, 24 ff.; 3, 33 ff.; 4, 2; 4, 7; 5, 8; 5, 12; 5, 16; 5, 18.

‡ Cf. also Introductory above, p. 3, 4.

in very general terms (D. xvi. 5, 20 ff.), of the visiting the dying Buddha by both sexes could not well have been elaborated out of the rebuke levelled at Ānanda (C.V. xi. 10) for his admission of women to the death-bed. On the other hand, a jealous monkish disposition might very well have found ground for a rebuff in the pre-existing story.

Again, had the string of rebukes uttered against Ānanda been the earlier compilation, the occasions for which he was rebuked would scarcely have been scattered about the borrowing compilation.

The application, in C.V. xi., xii., of the rule of etiquette respecting 'friend' and 'sir,' promulgated in D. xvi. 6, 2, is intelligible. But it is very questionable whether the compiler of Dīgha xvi., viewed as a later work, would, with all the complicated machinery of intitulation in C.V. xii., have stated the original injunction of the dying Buddha in terms so simple.

And so on. It is scarcely necessary to go over all such points to establish my case. Nor has it, indeed, ever been asserted or surmised that the author of D. xvi. made use of C.V. xi. Even if some of the congruent passages leave us vacillating, there are sufficient to establish the fact of literary dependence. A literary dependence! If the parallels hitherto published between the M. Parinibbāna-S. and C.V. xi. (none had been pointed out in xii.) have suffered the hypothesis that they rested on a basis of historical fact to stand,* the quantity of connected passages now brought forward should show that to be an impossibility. How is it intelligible that, out of the multitude of events in real history, by pure accident in two different compilations, each having an entirely different object, one and the same matter should come up so amazingly often, and in exactly similar words?

We saw in our introduction† that even the same work (Dīgha) treats of the same matter in two different places (xvi., xvii.) in a different style. Are we to suppose that two

* For me those few would have upset it.

† Above, p. 3, 4, n. 2.

different works may quite accidentally relate the same things in the same words? This is so incredible that Oldenberg himself, who at bottom upholds the historical theory, has established the derivation of the congruent passages in C.V. xi. from those in the M.P.S. But the settlement of this matter brings us to further important conclusions.

In the first place, to inquire into date, object, and procedure of the first two Councils as something historical is a question quite falsely put.

Our one original source of knowledge respecting them is C.V. xi., xii.* But these chronicles are elaborated out of Dīgha xvi. and other canonical passages. Hence the two Councils have for us only a literary existence, and only that, paradoxical as it sounds, because Dīgha xvi. exists. To seek a historical background is to make something merely literary into something actually real, and indicates a logical fallacy. To inquire into the date of the first Council is to inquire into a point of time later than the compilation of D. xvi. This Suttanta is a text of about 100 printed pages in length. And this text, quite apart from the probability of its being a secondary conglomerate, cannot have been compiled in less than one or two weeks after the Buddha's death, even if the inconceivable be held possible—namely, that the compiler set to work immediately. Hence to ask about the date of this Council is impossible, or at least irrational.

It is no less a catching at soap-bubbles to make out that a Council took place a few weeks after the Buddha's death, than it is to believe that the assumption of such an event is to be refuted on historical grounds. Had there been no pros and cons, both in tradition and in criticism, the matter need not have been held to be sufficiently real to be argued about at all. There is no need to accuse the compiler of C.V. xi. of having led us astray in regard to the date of a first Council. He neither says that what he describes happened in connexion with what happened at or soon

* On the northern Buddhist Councils, see Conclusion.

after the Master's death, nor brings about this misunderstanding by any ambiguities of phraseology. There is no point of time given in C.V. xi. when that may have taken place which we call the First Council. From the outset of the chronicle we are *in mediis rebus* in an assembly of bhikkhus, to whom Mahā-Kassapa is speaking. He tells—using, for the most part, words taken from Dīgha xvi.—of a conversation which he once had (*ekaṃ samayaṃ*), on a journey from Pāvā to Kusinārā, with an Ājīvaka and Subhadda. How long ago this was we do not learn. To assume that it was but weeks ago is unjustifiably arbitrary, and the 'once upon a time' betrays at least so much, that the compiler did not know precisely himself. But if it is contended that this '*ekaṃ samayaṃ*' was the stereotyped way of beginning a Sutta, and adopted from that customary style, then this only amounts to what I said before: that it is a literary idiom which excludes any idea of a definite, especially of a recent, point of time.

So much only is clear—that the compiler of the C.V. puts the event in the lifetime of M. Kassapa, Ānanda, and Upālī. In view, however, of the longevity of saintly personages, such as we meet with in C.V. xii. and repeatedly in the Dīpavaṅsa, this does not help us much to a more precise determination of date. And besides, anyone whose imagination is not bound by the historical, is entirely free to choose his own point of time.

But we may put all these possibilities on one side. The only question with which we are really concerned is: Does the Culla-Vagga give a date? Or, at least, does it let us infer a date, or does it not? The reply to this is, No! Herewith we are rid of the whole question as to its credibility. It is to Oldenberg's credit that, many years ago, in spite of other suppositions, he declared the First Council to be fictitious.* If I have here once more pronounced concerning a *res iudicata*, I do so because Oldenberg's approximately correct conclusion, being drawn from false premises, needs new data if it is to stand.

* Vinayapiṭaka, vol. i. xxvii., xxxi.

So far as I can see, it would be, for the canonical literature, but a gift of the Danaæ to have proved that it was settled at that 'First Council.' The remark made in C.V. xi. 11 would suffice, in that case, to wipe out the attribute of authenticity. Purāṇa, namely, when invited to approve of the revised Canon, answers: 'Friends, the Dhamma and the Vinaya have, by the consensus of the Theras, been well rehearsed (susangīto). Nevertheless I, even in such manner as it has been heard by me, and received by me from the very mouth of the Exalted One, will in that manner bear it in memory.'*

We may confront the chronicle of the 'Second Council' with even greater indifference. This is not only a merely literary construction; it does not even possess any relevant subject-matter. Whether such monkish steam as those ten puerilities was ever let off has little or no importance for the history of Buddhist literature. We do not hear whether, on that occasion, anything was done by way of settling the Canon, except from secondary sources.† That the prior existence of the Vinaya is attested is a fact that did not need the help of C.V. xii. The only point of interest about the chapter is the persuasion, both past and present, of the historical value of its contents,‡ and the conclusion that attaches thereto.§ We must go into the latter.

Oldenberg's keen eye detected the sharp line dividing most of the C.V. (i. to x.) from the last two books. C.V. x. gives an account of the founding of the sisterhood and of rules for the sisters. Books i. to ix. contain the rules for the brethren, a cleavage that is unquestionably made deliberately. But we may by no means conclude that the cleavage between x. and xi. is one between an actual work and its appendices.|| To me it seems fairly obvious that the compiler had a very different dividing line in his eye.

* Cf. already de la V. Poussin, *Muséon*, 1905, p. 250.

† Pointed out by Oldenberg (e.g., 'Vinayapīṭaka,' i., p. xxx. ff.), and Kern's 'Manual,' p. 106.

‡ Oldenberg, *ibid.*, p. xxix. § *Ibid.*, p. xxxv. ff.

|| See also Oldenberg, *Z.D.M.G.*, 52, p. 618, n. 1.

Books i. to x. treat of the life of the community during the Buddha's lifetime; xi., xii., of proceedings in the community after his death.* Where else could Book x. have been placed but where it is? And since hereby the only argument against the unity of scheme in the C.V. falls through, and since I can see, in the diction of the two groups of chapters, no support for the theory of a distinct origin, I cannot doubt that i. to x. and xi., xii. are by one and the same author. For it will be admitted by every one that, as a general principle, a work handed down as a unit is to be reckoned as such till its unity is refuted, or till there is good evidence to hold it as suspect.

Oldenberg, it is true, has not contented himself with one reason, but has given two more—reasons which I, too, bring forward separately because they were intended to prove something else.† He is of opinion that C.V. i. to x. must have been in existence some time before xi. was compiled, because the compiler of xi. believes that the whole Vinaya was edited, after the Buddha's death, at the First Council, and also because the first ten books of C.V. do not contain detailed precepts sufficient to quash the ten controversial theses; and yet there would certainly have been no delay in settling such adequate precepts if C.V. i. to x. was compiled at the same time as xii.—that is, after the Council at Vesālī.‡ This explanation suffers through those erroneous premises which I have been attempting in my article to

* Oldenberg, *Z.D.M.G.*, 52, p. 630, 'can scarcely believe' this, because the Suttapīṭaka follows no chronological order. This is true in more ways than his illustrations show. But if some works are not chronologically arranged, it does not follow that others are not. Any-way, the compiler of C.V. has certainly tried here to write chronologically. Besides, it is one thing to relate disconnected events, mixed with philosophical and dogmatic views, and another to bring together precepts for the life of a community, where the system is made to work in a definite period. In the former case chronological treatment is a detail; in the latter it is very important to know whether the statute was created by the Buddha himself, or by bhikkhus after him.

† *Vinayapīṭaka* i., p. xxxv.

‡ Cf. also *Z.D.M.G.*, 52, p. 630 ff.

confute. It is an error to say that C.V. xi. places the First Council immediately after the Buddha's death. And to assert that the historical nature of certain things ought to have led to their being mentioned, when this historical character is that which has to be proved, or rather, is unprovable, is to reason in a circle.* As to that setting back of the date of compilation of the Vinaya and of C.V. i. to x., the author of xi. sets it not only before the First Council, but even in the Buddha's lifetime. Now, if such claims proved anything, they would show that the antiquity of C.V. i. to x. is really much greater still.† As to the form, however, of these books, with which Oldenberg is, of course, mainly concerned, nothing by such a claim is established regarding their existence at the time of the First Council. And for this reason, that the alleged revision only consists in the rehearsal of a scanty register. Even in the earlier portions of the Vinaya, 'Vinaya' is always assumed as already existing. Moreover, to require of the one C.V. compiler that he should, already in the earlier chapters, have given precepts in detail adequate to meet the controverted matters in xii. would be giving an author prescriptions how to make his books. Possibly, it was a great enjoyment for him to be handling, in C.V. xii., particular cases which did not definitely come under any of the statutes of Books i. to x., ascribed to the Buddha himself. After all, we do not expect a dramatic author to spoil his plot for himself, his readers, his audience, by telling in the first act the events of the last.

We may, indeed, possibly find even in the earlier portions of C.V. and of the Vinaya traces of that influence of Digha xvi., to which I have said that we owe the existence of C.V. xi., xii. If so, we should add positive to the nega-

* Cf. also de la V. Poussin, *Muséon*. 1905, p. 302f.

† Oldenberg, however, himself excludes such a view with the words (Vinaya, i., p. xxxv.): 'No reader of the Vinaya will hesitate to admit that this collection contains not an historical account of what Buddha permitted and forbade, but an account of what was regarded as allowable and forbidden at a certain period long after Buddha's time.'

tive proof of the author of the C.V. being but one person. Now Pārājika i. 7 seems to me to be due to the suggestion in D. xvi. 1, 4 (ii. 73-5). This passage, quoted already on p. 50, holds out to the Vajjians that their welfare depends upon their loyalty to the precepts. Pārājika i. 7 shows how the novices among the Vajjians disregarded the rules of the Order, and how, in consequence, they got into all sorts of trouble: Tena kho pana samayena sambahulā Vesālikā Vajjiputtakā bhikkhū yāvadattahaṃ bhuñjīsu yāvadattahaṃ supīsu yāvadattahaṃ nhāyīsu . . . methunaṃ dhammaṃ paṭisevīsu. Te aparena samayena nātivyaśanena pi phutṭhā . . . rogavyāśanena pi phutṭhā āyasmantaṃ Ānandaṃ upasankamitvā evaṃ vadevanti: na mayaṃ bhante Ānanda buddhagarahino na dhammagarahino, . . . attagarahino mayaṃ bhante Ānanda anaññagarahino. Mayaṃ ev' ambhā alakkhikā mayaṃ appapuññā, ye mayaṃ evaṃ svākkhāte dhammavinaye pabbajitvā māsakkhimhā yāvajīvaṃ paripunnāṃ parisuddhaṃ brahmacariyaṃ caritvaṃ.

At that time many of the Vajjian Bhikkhus at Vesālī ate, slept, and bathed as it pleased each one . . . and permitted themselves sexual intercourse. Thereupon sorrows befell them and those related to them . . . and trouble through sickness. They went to the ven. Ānanda and said to him 'Lord* Ānanda, we make no reproaches to the Buddha, nor to the doctrine . . . we reproach only ourselves, none other. We are miserable sinners, in that, having been induced by a so excellently proclaimed Dhamma and Vinaya to renounce the world, we did not go on to perfection, and throughout our whole life lead the perfect, pure course of holiness.

The alleged opposition of the 'Six' to the recitation of the smaller and minor precepts (khuddānukhuddakehi sikkhāpadehi uddiṭṭhehi), in celebrating the Pātimokkha, may also show literary dependence on D. xvi. 6, 3, although there is no substantial warrant for this. But, on the other hand, it fits equally badly with

* The word 'bhante' itself speaks for Digha influences. See above, chap. ii.

the dying Buddha's ordinance in D. xvi. 1, 6,* to assume that the Buddha's prohibition of such opposition, at the end of the cited Pācittiya paragraphs, is original and genuine.

C.V. i. 28: Atha kho sangho Channassa bhikkhuno āpattiya adassane ukkhepaniyakammaṃ akāsi asambhogaṃ sanghena. so . . . tamhā āvāsā aññaṃ āvāsaṃ agamāsi, tattha bhikkhū n'eva abhivādesuṃ na paccuṭṭhesuṃ . . . na mānesuṃ na pūjesuṃ.

So the Sangha carried out against Channa the Bhikkhu the Ukkhepaniya-kamma, for not acknowledging a fault, to the effect that he should not eat or dwell together with the Sangha. And . . . he went from that residence to another residence. And the Bhikkhus there did no reverence to him . . . and refused him . . . honour and esteem.

This passage seems to rest upon Dīgha xvi. 6, 4 (*cf.* above p. 17).

The forms of address in the Vinaya Pit show Dīgha influence, as I have pointed out above, pp. 29-32.

That the M.V. is later than Dīgha xvi., and dependent upon it, may be seen in the coincidence between M.V. vi. 28 *ff.* and D. xvi. 1, 19 *ff.* and 2, 1 *ff.* (ii. 84, 90). In the M.P.S. these two passages occur in their natural connexion, while in M.V., although it is a work that treats of the rules of the Order, their appearance is unexpected. †

CONCLUSION.

The Pali Canon offers thus no support, however modest, to the theory of the Councils. Hereby must we judge that theory. The Northern Buddhist Canon is not original, but is throughout derived from the Pali Canon (or from a sister-recension of it, but anyway, not from any more original, as yet undetermined tradition). If there are discrepancies in details, this is a common feature of any two exemplars of any literary work of ancient India. The handing on of texts was a flowing stream, and accuracy was for the Indian handing them on a thing inconceivable.

* See above, p. 49.

† Already pointed out by Rhys Davids, S.B.E. xi., p. xxxiv.

We are thus in a position to quote here and there from North Buddhist works features that look older than their equivalents in the Pali; but we can do no less from any work of the Pali Canon as compared with its equivalents in other works. Such discrepancies are manuscriptural, or, in the case of older oral tradition, quasi-manuscriptural nuances of deterioration or of more faithful retention, such as may be distributed to the disadvantage of the Pali Canon. The originality of the Pali Canon, as compared with the Northern, has been thoroughly established by Oldenberg.* Much has yet to be said on the more precise definition of the relations between the different recensions. In this connexion any more circumstantial discussion on recensions may be put aside. That which concerns us is whether, in that form of the Canon which the Northern Buddhists either translated or elaborated, the Culla-Vagga contained chaps. xi. and xii., and whether they occupied a corresponding place in that work. In view of Oldenberg's inquiry, there can about this be no room for doubt. †

If we compare the Dharmagupta chronicle of the two First councils, translated from the Chinese by Beal, ‡ with C.V. xi. and xii., it is impossible, as I think, to get away from the conviction that we there have two versions of one and the same work, differently written down, and not two independent registrations of one and the same tradition. § The Chinese version, I grant, contains in some passages more, in some less. But it is evident that the 'more,' for the most part, has been amplified from the M.P.S., || the Vinaya-piṭaka, ¶ and the rest of the Canon. ** The 'less'

* In the Z.D.M.G. 52, pp. 613 *ff.*, and especially p. 652. With the relation between particular books certain other scholars have dealt in a similar way (*e.g.*, Barth, *J. des Sav.*, 1899, p. 628).

† *Cf. loc. cit.*, pp. 648, 651, 653; Vinaya-piṭaka I., xxxiv., xlv., xlvii.

‡ Trans. of the Fifth Internat. Or. Congress, ii. 2.

§ The Chinese version, it should be admitted, is only a derived, and, at best, secondary work. It has certain features in common with the Tibetan version of the Dulva, hence we must assume the probable existence of an intermediate version.

|| *Viz.*, in Beal, *op. cit.*, 13 *f.*, 23 (= Dīgha xvi. 4, 22 *ff.*).

¶ In Beal, *op. cit.*, 25 *ff.*

** In Beal, *op. cit.*, 28.

consists of omissions. If we take the small residuum wherein the Chinese version has the advantage over C.V. xi., xii., and trace it back to the exploitation of a specific source, thus claiming for the former a higher antiquity, we should, for one thing, affirm that, before C.V. xi., xii. were compiled, the Abhidhamma-piṭaka was already existing and known. Whereas the non-existence of that Piṭaka is perhaps one of the safest historical conclusions to be drawn from C.V. xi. For the Dharmagupta narrative tells that at the First Council the Abhidhamma-piṭaka was also compiled.*

Beal's translation is, unfortunately, not sufficiently literal to enable us to decide whether the forms of address are analogously distributed in the Chinese report with the punctiliousness characterizing C.V. xi., xii. But so much is clear from the translation that the highest Thera at the Second Council, Sabbakāma, is addressed by a specially reverential title, stated to be equal to mahābhaddanta sthāvira.†

A consideration of the Tibetan version of Dulva yields similar results.‡ Here, however, we are much further from any prototype than in the Dharmagupta version. It would be scarcely correct to see, in those features where it differs, the basis for a reconstruction of some older tradition divergent from C.V. xi., xii., since it is easy to recognize its late origin in several peculiarities of the Dulva version. We find here, again, the false assertion that the Abhidhamma-piṭaka was in existence at the time of the First Council.§ It differs from both the Dharmagupta and C.V. in making Mahākāśyapa ask Ānanda concerning the Sūtranta, and then Upāli, concerning the Vinaya.|| This divergence is unquestionably not the older form of the

* Beal, *op. cit.*, 29.

† Beal, *op. cit.*, 38 ff. In Dulva, too, he is always addressed as Sthāvira, hence, anyway, not as 'friend.'

‡ See Rockhill, 'The Life of the Buddha,' London, 1884, 148 ff.

§ Rockhill, *op. cit.*, 156.

|| *Op. cit.*, 156, 158; also *Ann. du Musée Guimet*, ii. 196.

account, wherever we may look for the latter, for, since one Northern version (Dharmagupta's) and the Southern (C.V. xi.) agree that the Vinaya was first settled, this alone can be the correct order.

Equally false, and for the same reason, must be many of the questions relating to particular texts put by the Dulva into the mouth of Mahākāśyapa. A striking feature in the Dulva account, shared by neither of those other versions, is the admission of Ānanda to the First Council only in the character of water-server to the Council delegates.* We need not look far for the source of this statement. I know of two cases in the Pali Canon where Ānanda is dispatched by the Buddha to fetch water (D. xvi. 4, 22, ff. [ii. 128], and Ud. vii. 9). And in both Dharmagupta and the Dulva the episode in the former of these two passages furnishes yet another occasion for indignation against Ānanda. Hence Ānanda's function as a water-carrier was a familiar association of ideas, and easily hit upon by the compiler of the Dulva in the absence of a better idea.

From my point of view it does not matter at all whether our Pali recension of the Culla-Vagga, or, indeed, any version of the C.V., created and contained the original record of the Councils. But this one thing I should like to say against De la Vallée Poussin's preference for non-Sinhalese schools; and that is, that everything which we learn respecting their origin stands or falls with the trustworthiness of the oldest records of the Councils. And on these I have already expressed my opinion.

I am, of course, not competent to form a correct and adequate judgment as to the relations of the Northern versions to the Southern considered with respect to every detail, and it would not, therefore, beseem me to enlarge on this matter. But on this I may and must lay stress: 1. The Pali accounts of the two Councils are brought up in their place for quite special literary reasons which we now know. 2. The Northern Buddhist accounts of the two alleged First Councils are also contained in the Vinayapi-

* Rockhill, p. 150 f.

taka (and apparently for the most part in the corresponding part of it).*

This being so,† it seems to me that first and foremost two points will have to be demonstrated: that, in the first place, we miss, in the Northern records, those characteristic features which led us to conclude, in the case of C.V. xi. and xii., a literary dependence on the Southern Canon; that, in the second place, the Northern records, in spite of the close agreement there certainly is between their contents and those of the C.V. chronicle, have grown, independently of the latter, out of a common base-tradition. If these two points could be proved, then and then only would the Northern records merit consideration as self-dependent sources of history, and as noteworthy evidence for the Council-theory. In my opinion it is not likely that these two proofs will ever be established.

Still less importance, if that be possible, attaches to the alleged testimony of the Dīpavaṅsa to the councils. After what I have said in my Introduction,‡ I need here only point out that the dependence of Dīp. ch. iv. on C.V. xii. is put beyond all doubt, when in the midst of the Dīp. verses there falls on our heads this prose sentence: ‘Tena kho pana samayena vassasatamhi nibbute bhagavati Vesālīkā Vajjiputtakā Vesāliyaṅ dasa vatthūni dīpenti: kappati singiloṇakappo, kappati dvaṅgulakappo, kappati gāmantarakappo, kappati āvāsakappo, kappati anumatikappo, kappati āciṇṇakappo, kappati amathitakappo, kappati jalogiyaṅ pātuṅ, kappati adasakaṅ nisīdanaṅ, kappati jātarūparajatan ti’ which reflects

* De la V. Poussin also testifies: ‘La ressemblance ou l’identité des Vinayas Mahīśāsaka (Beal), Mahāsarvāstivādin (sources tibétaines) et pali, la légende des deux premiers conciles conservée dans ces diverses traditions.’ (*Études et Matériaux*, 55). But these are the oldest schools.

† Although this is no indispensable condition for the certainty of my argument.

‡ Cf. Kern’s critique of the Dīp. (*Man. of Ind. Buddhism*, 105, 107 ff.); also Barth (*J. des Sav.*, 1899, 531), who pronounces the Dīp. and the Northern records dependent on C.V. xi., xii.

in C.V. xii. 1, 1: ‘Tena kho pana samayena vassasataparibbute bhagavati Vesālīkā Vajjiputtakā bhikkhū Vesāliyaṅ dasa vatthūni dīpenti: kappati singiloṇakappo . . . jātarūparajatan ti.’

The two accounts in C.V. xi., xii. are but air-bubbles. Those of the Dīp. could not therefore well be anything else, even had the author not, in divers ways, done everything he well could to force their impossibility as history upon us. That he could so construe the statements in C.V. xi., xii. as he does, especially to make out, like the compiler of the Dharmagupta version,* that the decision to hold the First council at Rājagaha was made at Kusinārā, only shows that those two chapters had at an early date been misunderstood. Anyone who has been compelled to get a clear idea as to sense and coherence in the text of C.V. xi. 1 will know how much thought is required, and will not be surprised that misunderstandings should arise.

Regarding yet later witnesses to the two Councils, based not only on Dīgha xvi. and C.V., but also on the Dīp.—Buddhaghosa and Mahāvāṅsa—comment is superfluous.†

The Third Council, alleged to have been held at Pāṭaliputta, does not come into the scope of scientific discussion, its oldest and best witness being the Dīp. Only one point becomes salient in that testimony, and this is, that when the Dīp. came into being, the Kathāvattuppakarāna, and, indeed, all the Abhidhamma was in existence (Dīp. vii. 41, 43, 56)—a matter that is sufficiently probable otherwise. On the other hand, we are not bound to believe that the Kathāvattu was composed in the time of Asoka.

Oldenberg himself does not maintain that the allusions to particular texts in Asoka’s Bhabra Edict is a proof of the existence of our entire Vinaya and Sutta-Piṭaka.‡ As much may be said concerning the Bharhut inscriptions, etc. All that is proved is the existence of just what is named and depicted, nor even then does this involve the

* See in Beal, *op. cit.*, 17. † Cf. W.Z.K.M. xxi. 317 ff.

‡ Cf. Z.D.M.G. 52, p. 676.

text as we know it. But neither do I maintain that everything not so named or depicted is more recent. I only ask unrestricted freedom for the historical and comparative examination of the texts themselves.

This all had to be said sooner or later, so that we should not be eternally wrestling with phantoms. Phantoms may be really but air, and yet they have most effectively barred the way to the fruitful historical consideration of the gradual growth of our Pali Canon.

NOTE.—The quaint narrative, in C.V. xii. 2, 4, in which Revata and Sabbakāmī are made, from mutual politeness, to deprive each the other of his night's rest, is also rendered more intelligible, if C.V. xi. and xii. be regarded as model lessons in refined deportment. Moreover, the compiler had, in this case, too, a pattern in an earlier passage of the work: in C.V. vi. 13, 1, Upālī remains standing while he teaches, out of deference to his audience of theras; and the theras remain standing out of respect for the Dhamma, so that, in the end, both parties are sorely tried.

Translated by MRS. RHYS DAVIDS.

ÜBER DIE ANGEBLICHEN KNOCHENRELIQUIEN DES BUDDHA GOTAMA. VON R. OTTO FRANKE.

Seit dem Jahre 1898 besteht bei manchen der Glaube, wir besäßen Körperreste des großen indischen Religionsstifters Gotama, den man den Buddha nennt und dessen Leben und Wirken ziemlich allgemein von etwa 560 bis etwa 480 v. Chr. angesetzt wird. Da die Überlieferung über ihn und seine Wirksamkeit so vielerlei Anlaß zu Zweifeln gibt, so wäre ein unbezweifelbarer Besitz greifbarer Reste von ihm, konkreter Spuren seines wirklichen einstmaligen Erdenwallens, natürlich unendlich wichtig und für die Buddhaforschung eine der denkbar besten Sicherungen.

Um es gleich zu sagen, die Inschrift, die den Reliquien beigegeben ist, besagt bei weitem nicht so viel, als manche Gelehrte in sie hinein erklärt haben. Die ganze Frage ist eigentlich längst erledigt, dank namentlich den beiden französischen Gelehrten E. Senart (*Journal Asiatique*, 10. Série, Tome VII, 1906, p. 132—136) und Aug. Barth (*Journal des Savants, Nouvelle Série*, Tome IV, 1906, p. 541—554), und es wäre nicht nötig, darauf zurückzukommen, wenn nicht noch in der zweiten, durch Lüders besorgten Auflage von R. Pischels „Leben und Lehre des Buddha“, Leipzig 1910 (*Aus Natur und Geisteswelt*, 109. Bändchen), sich die Sätze fänden: „Einen Teil“ (der Überreste von des Buddha Gotama verbranntem Leichname) „erhielten auch die Sākyas von Kapilavastu, die darüber einen Stūpa (Reliquienhügel) errichteten. Dieser ist 1898 von W. C. Peppé bei Piprāwā im Tarāī gefunden und geöffnet worden“ (S. 44) und . . . „so daß an der Echtheit der Reliquien Buddhas nicht gezweifelt werden kann“ (S. 45).

Es sind eine Reihe der besten Fachgelehrten, die sich um die Deutung des Dokumentes bemüht haben. Man kann es wohl nur als eine Art Suggestion verstehen und aus dem begreiflichen Wunsche, endlich etwas Sicheres von Gotama Buddha zu wissen, erklären, daß die meisten von ihnen zu einer so optimistischen Auffassung gekommen sind.

Am Fuße des Himālaya, fast genau nördlich von Benares, soll das Sākya-Ländchen und dessen Hauptstadt Kapilavastu (Sanskrit Kapilavastu) gelegen haben, dem und der Gotama Buddha, als Sohn des dortigen Königs, entstammte. Die Ruinen Kapilavasthus liegen in Nepal, etwa unter 27° 37' n. Br. und 83° 8' ö. L. (Vincent A. Smith, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1898, S. 580). Zwei bis drei deutsche

Meilen südlich davon fand sich bei dem Dorfe Piprāwā im Basti-Distrikt nahe der nepalesischen Grenze an der Straße, die von der Station Uska der North Bengal Railway nach Nepal führt, einer jener in Indien nicht seltenen halbkugel- oder glockenförmigen gemauerten Reliquienhügel, die ehemals im Sanskrit Stūpa, im Pāli-Dialekt Thūpa hießen und die von der jetzigen Bevölkerung jener Gegend Kot („Hügel“) genannt werden. Der Besitzer des Geländes, auf dem er steht, ein Angehöriger der englischen Familie Peppé, die mit der Familie Gibbon zusammen das ganze Birdpur-Territorium besitzt, Mr. William Claxton Peppé, öffnete diesen Hügel im Januar 1898 und fand darin eine Steinkiste mit mehreren urnenartigen Gefäßen. Peppés Ausgrabungsbericht mit einer Nachbildung der Inschrift in geraden Zeilen, aber auch mit einer Photographie des mit Inschrift versehenen Gefäßes steht im Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 573 ff. Eine Abbildung aller Gefäße findet man z. B. zu S. 44 von R. Pischels „Leben und Lehre des Buddha“, 2. Aufl. Sie enthielten Knochenreste und allerlei kleine goldene Bildwerkchen usw., und eins von diesen Gefäßen trägt auf dem Deckel in Form eines geschlossenen Kreises eine Inschrift, die nach Bühlers Lesung im Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 388, mit den durch andere gegebenen Berichtigungen und Bestätigungen (und ohne die von einigen angebrachten falschen Abänderungen) lautet: *Iyaṃ salilaniḍhane budhasa bhagavate sakiyanam sukitiḥhatinam sabhaginikānam saputadalanam*. Der Dialekt ist derjenige von den sogenannten mittelindischen Dialekten, den wir auch aus den Inschriften des Königs Asoka (3. Jahrhundert v. Chr.) aus den östlichen Gebieten Hindostans kennen und nach dem Lande Magadha, der Zentralprovinz der weitausgebreiteten Herrschaft Asokas, als Māgadhī zu bezeichnen pflegen. Doppelkonsonanten wurden in den Inschriften jener Periode nur als einfache geschrieben. In unserer Inschrift sind außerdem die langen Vokale nicht von den kurzen unterschieden; *sukiti* kann daher sowohl *sukitti* (und sanskritisches *sukirti*, „wohl zu preisen“, „ruhmreich“) wie *sukiti* sein (= sanskritisch *sukṛti* oder *sukṛtin*, „Gutes tuend“, oder ersteres auch, nach Pischels Auffassung, = „fromme Stiftung“, s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 56, S. 157). *ḥhatinam* könnte zwar auch dreierlei sein, ist aber doch wohl nur = *bhātīnam* (d. i. sanskrit. *bhrātṛnām*, Genitiv Pluralis von *bhrātṛ* „Bruder“). *sakiyanam* ist von fast allen Gelehrten, die sich mit der Inschrift beschäftigten, erklärt worden als Genitiv Pluralis vom Namen des Geschlechtes, dem Gotama Buddha entstammt sein soll, des Geschlechtes, dessen Angehörige im Pāli, der Sprache des buddhistischen Kanons, *Sakya*, *Sakka* und *Sākiya* heißen. Es könnte aber, allgemein betrachtet, vielleicht auch der Genitiv Pluralis von *sakīya* „eigen“ (sanskrit. *svakīya*) sein, was erwähnt werden muß, um Fleets Auffassung zu erklären. Das Ende der Inschrift ist durch kein Interpunktionszeichen markiert, und in dem geschlossenen Kreise, den sie bildet, läßt sich Anfang und Ende gar nicht ohne weiteres bestimmen. So ist es gekommen, daß auch solche unter den ersten Erklärern, die überhaupt eine Nachbildung

der Inschrift und nicht eine bloße in geraden Zeilen geschriebene Lesung derselben zu Gesicht bekamen, den Anfang an einer falschen Stelle angenommen haben und infolge davon zu falschen Wort- und Gedankenverbindungen gelangt sind. Der Text dieser Form der Lesung ist oben schon gegeben. Bis auf Fleet haben alle ihrer Übersetzung diese Satzanordnung zugrunde gelegt. Fleet aber hat dann (im Journal of the Royal Asiatic Society 1905, S. 679—681) *sakiyanam* als Schluß und also *sukitiḥhatinam* als Anfang der Inschrift gelesen. Senart und Aug. Barth haben in ihren schon erwähnten Artikeln hierin, und nur hierin, sich ihm angeschlossen. Fleet sah den Anlaß für seine veränderte Betrachtungsweise in dem Umstande, daß die beiden letzten Silben *yanam* von *sakiyanam* nicht in der Zeile stehen, sondern über *-hisuki* geschrieben sind¹. Er faßte diesen Sachverhalt so auf, daß der Einmeißler der Inschrift den Raum im Kreise schlecht verteilt habe, und daß der Kreis eher zu Ende gewesen sei als der Text der Inschrift, nämlich schon bei der Silbe *ki* von *sakiyanam*, so daß die beiden letzten Silben hätten übergeschrieben werden müssen. Diese Auffassung brauchte an sich vielleicht nicht zwingend zu sein², sie wird es aber dadurch, daß so eine klare Gedankenfolge und eine einfache Deutbarkeit der vielen Genitive sich ergibt, wenn auch Fleet selbst diese verschmäht hat. Alle diese erwähnten Doppelmöglichkeiten und ihre verschiedenen Kombinationen haben die Buntscheckigkeit der Übersetzungen zur Folge gehabt. Ich führe die verschiedenen veröffentlichten Übersetzungen an, auch die englischen und französischen in Deutsch.

Bühler übersetzte a. a. O.: „Dieser Reliquienschrein des erhabenen Buddha (ist die Schenkung) der Sākya Sukiti-Brüder (d. h. entweder der Brüder Sukitis oder Sukitis und seiner Brüder) samt Schwestern, Söhnen und Frauen.“ Vincent A. Smith a. a. O., S. 587, Anm. 1, befürwortete Dr. Hoeyes abweichende Auffassung von *sukiti*, der übersetzte: „der berühmten Sakya-Brüder“ (der also *sukiti* als Attribut zu *sakiyanam* nahm und als entsprechend sanskritischem *sukṛti*), billigte aber im übrigen offenbar Bühlers Übersetzung. Auch Barth gab S. 234 des zweiten seiner beiden sogleich zu nennenden Artikel diese Auffassung als die Führers an: . . . „ist gestiftet durch die hervorragenden Sākya-Brüder“. Barth selbst in seinem ersten, infolge der angegebenen Umstände noch nicht gelungenen Versuche der Deutung in den Comptes Rendus der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, IV. Série, Tome XXVI, Paris 1898, p. 146—149, übersetzte ungefähr so und dann S. 233 wörtlich so: „(Dieser) Reliquienbehälter“ (resp. S. 147 Anm. 2 als auch möglich: „Dieses Depositum von Reliquien“) „des Buddha Bhagavat (ist das Geschenk) der Sākya Sukṛti und seiner Brüder samt ihren Schwestern, samt ihren Kindern und ihren Frauen“. Auch der singhalesische Gelehrte Subhūti Thero übersetzte,

¹ Th. Bloch, Journal of the Royal Asiatic Society 1899, S. 426, setzte sie falsch über *sukiti*.

² Denn es ist ja immerhin denkbar, daß der Einmeißler nur aus Versehen *yanam* ausließ und nachträglich überschrieb, zu welchem Versehen die fast vollständige Übereinstimmung des Aussehens von *saki* und *suki* irgendwie beigetragen haben könnte.

wie L. A. Waddell im Athenaeum Nr. 3689, 9. Juli 1898, S. 67, mitteilte: „Dieser Knochenreliquienbehälter des erhabenen Buddha ist von den ruhmreichen Sakya-Brüdern usw.“; auch er hielt also *sukiti* für *sukirti*, aber für appellativisch und adjektivisch. Rhys Davids im Journal of the Royal Asiatic Society 1901, S. 398, leitete *sukiti* ebenfalls von *sukirti* „ruhmreich“ ab, hielt es aber für eine Bezeichnung des Buddha Gotama¹: „Dieses Depositum der Körperreste des Erhabenen ist dasjenige der Sakyas, der Brüder des Ruhmreichen“. Ähnlich schon im Jahrgange 1898 derselben Zeitschrift S. 588, Anm. 1: „Dieser Reliquienschein des Buddha, des Erhabenen, ist der der Säkya, der Brüder des Ausgezeichneten, samt ihren Schwestern, ihren Kindern und Frauen“. Pischel, Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung, 1902, Nr. 4, S. 26—28, und Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 56, 1902, S. 158, gab die Übersetzung: „Dieser Behälter der Reliquien des erhabenen Buddha ist die fromme Stiftung² der Sakyas, der Brüder samt den Schwestern mit Kindern und Frauen“; in der zweiten Auflage seines „Leben und Lehre des Buddha“, S. 44, aber: „Dieser Behälter der Reliquien des erhabenen Buddha aus dem Geschlechte der Säkya ist die fromme Stiftung¹ der Brüder samt den Schwestern, mit Kindern und Frauen“. S. Lévi (Journal des Savants 1905, S. 540 f.) sah zwei Möglichkeiten der Auffassung. Die eine kam schon dem Richtigen sehr nahe³: „Illud corporis depositum Buddhae sancti sakiyorum sukiti-fratrum cum sororibus cum filiis uxoris.“ Als zweite Übersetzungsmöglichkeit sah er diese an, a. a. O., S. 541: „Dieses hier sind die Reliquien der Säkya, der seligen Brüder des heiligen Buddha, samt ihren Schwestern, ihren Kindern und Frauen“, und er erinnerte dazu an die spätere buddhistische Legende, daß die Säkya noch zu Buddhas Lebzeiten von einem Nachbarkönige samt und sonders ausgerottet seien, und wies darauf hin, daß der chinesische Pfleger Hiuen-tsang (in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr.) berichtet, die Reste der ermordeten Sakya seien nach dem Blutbade in Stūpas geborgen worden. Fleet a. a. O.: „Von den Brüdern des Wohlberühmten samt (ihren) Schwestern (und ihren) Kindern und Frauen (ist) dieser Behälter (oder: dieses Depositum) von Reliquien des Buddha, des Erhabenen, (nämlich) von den Sakiyas“, oder: „... (nämlich) von den eigenen Sakiyas des Erhabenen“ (d. h. von den Angehörigen). Ganz anders ist dann Fleets Auffassung und Übersetzung im Jahrgang 1906 des Journal of the Royal Asiatic Society, S. 149 ff., die S. Lévis zweite Auffassung wieder aufnimmt, aber in der Erklärung von *sakiyanam* eigene sehr sonderbare Wege geht: „Von den Brüdern des Wohlberühmten zusammen mit (ihren)

¹ Diese Auffassung war zwar nicht richtig, aber doch verdienstlich, da sie zeigt, daß er einen Gedankenfehler zu vermeiden suchte, in den manche der anderen Erklärer verfallen sind, indem sie annahmen, wessen Brüder sie seien, brauchte nicht angegeben zu sein.

² D. h. er nahm *sukiti* = *sukirti* des Sanskrit in der Bedeutung, die es im Divyāvadāna, S. 7, hat.

³ Er hat dafür Lateinisch gewählt, um den Genitiven deutlicher gerecht zu werden. Für *sukiti* hielt er die Ableitung von *sukirti* oder von *sukrtin* für möglich.

Schwestern¹ (und) zusammen mit (ihren) Kindern und Frauen, (ist) dieses ein Depositum von Körperresten, (nämlich) von den Angehörigen² des Buddha, des Erhabenen“. Er nimmt hier als sicher an, daß es sich gar nicht um Körperreste des Gotama Buddha handele, sondern um solche der Sakyas. Senart, Journal Asiatique, 10. Série, Tome VII, p. 132—136, hat dann, wie schon gesagt, zwar Fleets Satzordnung angenommen, aber S. 136 mit Recht von ihm abweichend übersetzt: „Dieses Depositum der Reliquien des seligen³ Buddha (aus dem Geschlechte) der Säkya ist (das fromme Werk) des Sukiti und seiner Brüder samt ihren Schwestern, ihren Kindern und ihren Frauen.“ Aug. Barth endlich, Journal des Savants, Nouvelle Série, IV, 1906, p. 541—554, hat ebenfalls Fleets Bestimmung von Anfang und Ende der Inschrift angenommen, im übrigen aber von ihm unabhängig, mit Senart übereinstimmend und wohl endgültig richtig übersetzt (S. 554): „Von den Brüdern des Sukiti samt den Schwestern, samt Kindern und Frauen“ (rührt her) „dieses Depositum von Reliquien des heiligen Buddha der Säkya“⁴. Sukiti war, meint er, wohl ein lokaler König.

Auf die Nachrichten nachchristlicher Werke, König Asoka (3. Jahrhundert v. Chr.) habe die Stūpas, welche Buddha-Reliquien enthielten, geöffnet und geplündert, um diese Reliquien auf vierundachtzigtausend Stūpas zu verteilen, auf deren Widerlegung Rh. Davids im Journal of the Royal Asiatic Society für 1901, S. 399 ff., viel Mühe verwendet, will ich nicht eingehen, denn neben der Frage, ob sich die Inschrift wirklich auf Gotama Buddha bezieht und ob sie von zeitgenössischen Verwandten ihm gesetzt sei, scheint mir die andere sehr nebensächlich, ob die Knochen selber echt sind oder nicht, d. h. ob sie noch dieselben sind, die die Stūpastifter hineinlegten, oder nicht. Ich lege darum auch kein Gewicht auf die Tatsache, daß Peppé bei der Öffnung des Steinkastens, der die Reliquiengefäße enthielt, die Deckel zweier Gefäße (von denen aber das mit der Inschrift keines war) neben den Gefäßen liegend fand, andernfalls würde ich einwenden, die Erklärung, die Vincent A. Smith in einer Anmerkung zu Peppés Bericht, Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 575 Anm. 1, hierfür gegeben hat, die Deckel seien durch Erdbeben herabgestürzt worden, sei doch vielleicht ein wenig fraglich.

Ein Einwand gegen die Mehrzahl der Übersetzungen darf aber nicht unterdrückt werden, der nämlich, daß nach der schon erwähnten (allerdings jüngeren) Überlieferung (in der Einleitung von Jātaka 465, Jātaka, Bd. 4, S. 152, und in Buddhaghosas Kommentar zum Dhammapada, S. 224, von Fausbölls Dhammapada-Ausgabe und in H. C. Norman's The Commentary on the Dhammapada, Vol. I, Part II, Lon-

¹ Denn so korrigierte er im Jahrgang 1907, S. 109, seine Auffassung von 1906 „mit ihren kleinen Schwestern“, was hieß: „mit ihren verwaisten unverheirateten Schwestern“.

² Wörtlich „von dem Buddha, dem Erhabenen, Seinen“.

³ *bhagavat* pflegt bei uns vielmehr mit „erhaben“ übersetzt zu werden, aber darauf kommt hier nichts an.

⁴ D. h.: der dem Säkyaesgeschlechte angehört.

don 1909, p. 359) Gotama Buddha den Untergang seines ganzen Geschlechtes, der Sakyas, überlebte, die vom Nachbarkönig Viḍḍabha mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden seien. Berichtet diese Überlieferung recht, wie können dann Sakyas im Sakya-Lande die Reste von Gotamas Leichenbrande in einem Stūpa geborgen haben? Es ist natürlich leicht, auf diesen Einwand zu antworten, diese späte Überlieferung hätte nichts zu bedeuten gegenüber der Tatsache, daß nach dem Dighanikāya, dem Werke, das ich selbst für das älteste Werk des buddhistischen Kanons erkläre, XVI, 6, 24 und 27, die Sakyas von Kapilavatthu nach Gotama Buddhas Tode und Verbrennung dessen Knochenreste beanspruchten und über dem achten Teil derselben, welchen sie nur erhielten, einen Stūpa errichteten, daß sie also nicht bei Gotamas Lebzeiten vernichtet worden sein könnten. Das ist ja auch wirklich hervorgehoben worden, und manche halten eben den Stūpa von Piprāvā, von dem wir hier reden, für den Stūpa, von dem Dighanikāya XVI, 6, 27 spricht. Es ist aber ebenso leicht, dagegen wieder den Einwand zu erheben, eine Legende wie die von Dighanikāya XVI, 6, 27 hätte nichts zu bedeuten gegenüber der historischen Tatsache, daß noch chinesische Pilger nachchristlicher Jahrhunderte im Sakya-Lande tatsächlich Stūpas vorfanden, die die Denk- oder Grabmäler der von Viḍḍabha erschlagenen Sakyas sein sollten: Fa-hian (Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr.) fand einen Stūpa an dem Orte, wo die Sakyas vernichtet wären. Hiuen-tsang berichtet in einer Stelle, auf die Fleet (s. Journal of the Royal Asiatic Society 1906, S. 166) durch Sylv. Lévi aufmerksam gemacht wurde: „Nordwestlich der Stadt“ (Kapilavatthu nämlich) „zählen wir die Stūpas nach Hunderten und Tausenden. Es ist an dieser Stelle, daß das Geschlecht der Sākyas massakriert wurde . . . Die Menschen sammelten ihre Gebeine und bestatteten sie. Südwestlich von der Stelle, wo die Sākyas massakriert wurden, stehen vier kleine Stūpas. An der Stelle hatten vier Sākyas einer ganzen Armee widerstanden.“ Auch Hiuen-tsang erwähnt diese vier Sākyas noch besonders. Daß S. Lévi und Fleet ihre Angaben sich zunutze gemacht haben, hob ich schon hervor. Wer hat nun recht? Ich weiß es nicht. Aber auch kein anderer weiß es, und nur das ist es, was ich feststellen möchte. Ich traue weder der späten Überlieferung in den Jātakas und im Dhammapada-Kommentar noch der frühen im Dighanikāya, wo nicht eine von außen hinzukommende zuverlässigere Bestätigung ihre Angaben gewährleistet.

Wenn man genau sein will, dürfte man ja auch noch aus einem anderen Grunde nicht als gesichert zugeben, daß der Piprāvā-Stūpa der in Dighanikāya XVI, 6, 27 erwähnte Stūpa der Sakyas sei, selbst wenn die Identität aus anderen Gründen gesichert schiene, denn nach jener Dighanikāya-Stelle errichteten die Sakyas ihren Stūpa in oder unmittelbar bei Kapilavatthu (*Kapilavatthusmim*), Piprāvā aber liegt mindestens elf englische Meilen von den Ruinen von Kapilavatthu (Vincent A. Smith, Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 588, sagt: elf; Bühler, ebd., S. 388: vierzehn; Barth in seinem ersten Artikel in den Comptes Rendus der Académie des

Inscriptions: etwa sechzehn). Es wäre ja natürlich nicht unter allen Umständen als ausgeschlossen zu betrachten, daß der Verfasser der Dighanikāya-Stelle sich nur ungenau ausgedrückt hätte. Die Sicherheit der Identifikation wäre aber doch auf jeden Fall so weit untergraben, daß sie keinen historischen Wert mehr hätte. Und das sogar in dem Falle, daß der Piprāvā-Stūpa der einzige wäre, der in der Umgegend von Kapilavatthu bemerkt worden ist. Woher soll man aber den Mut nehmen, zu behaupten, daß von den „Hundertern und Tausenden“ von Stūpas bei Kapilavatthu, von denen Hiuen-tsang erzählt, und von den vielen bei Piprāvā (Peppé, a. a. O. S. 578, spricht von einem „Nest voll“) gerade der hier besprochene derjenige sein muß, den der Dighanikāya erwähnt und zwar mit einer näheren Angabe, die zu dem Piprāvākot nicht stimmt? Offenbar war die Einwohnerschaft dieses Gebietes sehr stūpafreudig, und das kann uns vielleicht ein Fingerzeig in anderer Richtung werden, über die ich später noch zu sprechen habe.

Es drängt sich uns weiter die Frage auf: Wenn nur das mit einer Inschrift versehene eine von den fünf Gefäßen, die man in dem Steinkasten des Piprāvākot fand, Knochenreste von Gotama enthalten soll, von wem rühren die Knochen in den anderen her? Denn nach Peppés Bericht enthielten auch sie solche („The relic urns contained pieces of bone“). Oder, wenn auch sie von Gotama Buddha herührten, warum befinden sie sich in verschiedenen Gefäßen? Haben wir die Inschrift auf sie alle zu beziehen oder nur auf den Inhalt des einen?

Die meisten Übersetzungen der Inschrift meinen mit den Brüdern und Schwestern, die darin erwähnt sind, die des Gotama. Von solchen Brüdern und Schwestern aber wissen wir aus der Überlieferung nichts. Das bemerkt auch Barth, Journal des Savants 1906, S. 545. Und wenn wir was wüßten, — ist es wohl wahrscheinlich, daß bei dem Tode des dem Dighanikāya zufolge achtzigjährig Gestorbenen noch viele davon am Leben gewesen seien?

Unsere Inschrift ist nicht die einzige Inschrift zu angeblichen Körperreliquien Buddhas, die wir kennen. Z. B. ist in der Inschrift des Patika aus dem 1. Jahrhundert v. Chr., die gefunden ist an der Stelle des alten Taxila, die Rede von der Niederlegung einer „Körperreliquie des erhabenen Sākyamuni“ (*bhagavata Sakamunisa sariram*; s. Bühler, Epigraphia Indica IV, p. 55 f). In der Inschrift eines Gefäßes aus einem Stūpa von Bimarān bei Jelalabād etwa aus dem Jahre 90 v. Chr. (s. Journal of the Royal Asiatic Society XX, 1863, p. 241—244) ebenfalls von einer „Körperreliquie des Erhabenen“. Und erst neuerdings wieder (1808/09) ist ein Kasten mit Knochenreliquien Buddhas aufgefunden, der von Kaniška (1. Jahrhundert n. oder v. Chr.) in einem Stūpa deponiert war, s. Deutsche Literaturzeitung 1912, Nr. 46, 16. Nov., Spalte 2916. Von keinem anderen derartigen Funde aber ist soviel Aufhebens gemacht worden wie vom Inhalt des Piprāvākot. Man hat die Nachrichten von solchen Reliquien mit dem stillen nachsichtigen Lächeln hingenommen, mit dem man Nachrichten über Körperreliquien Heiliger eben hinzunehmen pflegt. Warum wurde

hier eine Ausnahme gemacht? Doch wohl nur deshalb, weil hier die Nachricht verbürgter zu sein schien als bei anderen Reliquien. Und sie schien verbürgter nur deshalb, weil man annahm, die eigenen Stammesgenossen des Gotama, die Sakiyas¹, und zwar die seiner eigenen Zeit, hätten Reliquien deponiert und die Inschrift gesetzt. Aber nach der richtigen Übersetzung ist es mit keinem Worte auch nur angedeutet, daß es die Sakiyas seiner Zeit gewesen seien, und es ist ebensowenig gesagt, daß Sakiyas die Reliquien deponiert und die Inschrift verfaßt hätten. Wären die Stifter von Denkmal und Inschrift wirklich als Brüder und Schwestern des Buddha Gotama genannt, so brauchte diese Angabe natürlich auch noch nicht unter allen Umständen wahr zu sein, aber sie ließe sich doch diskutieren. Wie die Dinge aber liegen, ist nicht der geringste Anlaß zu einer solchen Diskussion vorhanden. Wer mit *Sukiti* gemeint ist, wissen wir einfach nicht. Auch Barth faßt (Journal des Savants 1906, S. 554) das Ergebnis aus der Inschrift dahin zusammen, daß sie uns keine der sensationellen Neuigkeiten lehrt, die einige Erklärer darin gesucht haben, daß sie uns keine zeitgenössische Nachricht von Buddha bringt, den sie in seinem legendären Halbschatten läßt, und daß sie in nichts zusammenhängt mit der Verteilung der Körperreste nach der Einäscherung, die der Dīghanikāya in XVI berichtet. Es kommt ja alles darauf an, daß wir wüßten, ob wirklich Zeitgenossen Gotamas den Stūpa gebaut und die Reliquien hineingelegt haben, denn nur so könnten wir ein leidliches Gefühl der Sicherheit haben, daß es wirklich Reste von dem wären, von dem sie es sein sollen. Sonst kann, wie bei so vielen Heiligenreliquien, religiöser Wahn, frommer Selbstbetrug oder Betrug im Spiele gewesen sein. Wer glaubt es denn z. B., daß jenes berühmte Stück Elfenbein auf Ceylon der Augenzahn Buddhas sei, als den die Buddhisten es verehren, obwohl ein besonderes literarisches Werk in Pāli aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts n. Chr., der Dāthāvamsa („Die Geschichte des Zahnes“) auf Grund viel älterer Quellen uns dessen Geschichte seit der Verbrennung des Gotama Buddha überliefert? Beweist vielleicht der Schriftcharakter unserer Piprāvā-Inschrift die hohe Altertümlichkeit des Stūpa und seiner Reliquien? Nein, die Schrift ist genau dieselbe wie die der Asoka-Inschriften (3. Jahrhundert v. Chr.). Diejenigen Forscher, die ihrem Präjudiz zuliebe von einem höheren Alter sprechen, begründen ihre Annahme damit, daß die langen Vokale noch nicht von den kurzen unterschieden seien. Die Tatsache stimmt, der chronologische Schluß daraus — schwerlich. Um als über zweihundert Jahre älter als Asoka gelten zu können, müßte die Schrift doch mindestens etwas von derjenigen der Asoka-Edikte abweichen. Aber auch Pischel z. B. gibt in der Münchener Allgemeinen Zeitung a. a. O. zu: „Die Charaktere der Inschrift sind allerdings dieselben wie in den Edikten des Asoka“; ebenso Fleet (Journal of the Royal Asiatic Society 1906, S. 177 f.): „Die Schrift der Piprāvā-

¹ Als Moment der Unsicherheit ist noch hervorzuheben, daß unserem *Sakiya* gegenüber in der örtlich und zeitlich nahestehenden Paderia-Inschrift „Der Sakya-Weise“ *Sakyamuni*, nicht *Sakiyamuni*, heißt.

Inschrift sieht allerdings ganz wie die der Asoka-Inschriften aus“; und Bühler stellte wenigstens fest, daß der Schriftcharakter dem Maurya-Typus entspräche, d. h. demjenigen der Inschriften des der Maurya-Dynastie angehörigen Asoka, die ja, von den drei oder vier ganz kurzen, zweifelhaften, angeblich älteren Dokumenten abgesehen, überhaupt die ältesten indischen Inschriften sind, und er hat, wie Barth a. a. O. S. 544 schon bemerkt, uns leider nicht mehr sagen können, warum er trotzdem die Inschrift für älter als Asoka hielt, und um wieviel älter, weil er bald nach der Abfassung seines Artikels ums Leben gekommen ist. Lévi sagt a. a. O. S. 543: nichts hindere uns, dieses Reliquiengefäß in die Zeit des Asoka zu setzen, alles weise vielmehr auf diese Datierung, und er wendet sich recht scharf gegen das Reden von einer Inschrift aus Buddhas Todesjahr. Senart, der doch neben Bühler am meisten mit den Asoka-Inschriften sich beschäftigt hat, behauptet, die Piprāvā-Inschrift für älter als die Zeit des Asoka zu halten, liege kein Grund vor (a. a. O. S. 136). Von Vincent A. Smith (Journal of the Royal Asiatic Society 1898, S. 582, erfahren wir, daß die Ziegel, die zu dem Piprāvā-Stūpa verwendet sind, die für die Asoka-Periode charakteristische Größe haben, obgleich er S. 587 die Inschrift für „wahrscheinlich älter als die Regierungszeit Asokas“ erklärt.

Wunderbarerweise ist bis jetzt gar nicht gefragt worden, wer denn mit dem „erhabenen Buddha“ gemeint sei; man hat einfach als selbstverständlich angenommen, der Buddha Gotama. Ist das aber so selbstverständlich? Die kanonische Literatur der Buddhisten erweist von Anfang an den Glauben an eine Mehrheit von Buddhas. Im Dīghanikāya, dem ältesten Werke des Kanons, sind es mit Gotama zusammen sieben Buddhas, die bis dahin aufgetreten sein sollen. Da auch die Bharhut-Inschriften, die des Asoka Zeit angehören oder bald danach entstanden sind, den Glauben an sie als vorhanden erweisen, so wird einer von ihnen ja wohl auch in der Piprāvā-Inschrift gemeint sein. Aber welcher, das ist nicht auszumachen, denn ein Name ist gar nicht genannt. Wir freilich nehmen uns die Freiheit, einfach vom „Buddha“ schlechtweg zu sprechen, weil die vorhergehenden „mythischen“ Buddhas für uns fast keine Bedeutung haben. Der Kanon, der im wesentlichen die Lehre Gotamas überliefert will, brauchte auch nicht fortgesetzt zu betonen, daß er den Buddha Gotama meinte. Aus ihm sind wir gewöhnt, im „Erhabenen“ und in „Buddha“ immer den Buddha Gotama zu sehen. Die sechs anderen Buddhas führen aber dieselben Titel wie er. So heißen sie z. B. in Dīghanikāya XIV, 1, 4 jeder „der Erhabene, Vollendete, vollkommen Erleuchtete“ (*bhagavā araham sammāsambuddho*), in Majjhimanikāya 81 (II, 45 Z. 15 ff.) ebenso Kassapa, in Dīghanikāya XIV, 1, 13 = Majjhimanikāya 123 (III, 118 Z. 14) sprechen die Mönche Gotamas von den „abgeschiedenen Buddhas der Vorzeit“ (*aññe Buddhe parinibbute*) usw. Woher wollen wir also wissen, ob nicht vielmehr irgendeiner von den früheren sechs Buddhas es war, dessen Knochenreste man im Piprāvākot aufzubewahren sich einbildete? Man sage nicht, daß das eine luftige Phantasie sei, denn es gibt einen sehr stich-

haltigen Grund, auf solche Vermutungen zu verfallen. Wir wissen, daß dicht¹ bei Kapilavattu, also wohl nur zwei bis drei deutsche Meilen von Piprāwā, ein Stūpa des Buddha Konāgamana, des vorletzten der sechs Vorläufer Gotama Buddhas, stand und verehrt wurde. Asoka-Piyadassī selbst hat uns die Tatsache durch die Nigīva-Säuleninschrift bezeugt: „Vom göttergeliebten Könige Piyadassī ist, als er vierzehn Jahre gesalbt war, der Stūpa des Buddha Konākamana zum zweiten Male erhöht worden, und als er zwanzig Jahre gesalbt war, kam (der König) selbst hierher und erwies (dem Stūpa) seine Verehrung.“² Vielleicht (oder wahrscheinlich?) befanden sich auch in ihm Knochenreliquien des betreffenden Buddha, und vielleicht war, wenn auch sie mit einer Inschrift versehen waren, er darin ebenfalls nur als „der erhabene Buddha“ bezeichnet, da für seine speziellen Verehrer ja eigentlich kein Anlaß war, seinen Namen besonders zu betonen. Was hätten wir Gelehrten dann wohl aus dieser Inschrift und aus den „Reliquien“ dieses mythischen Buddha geschlossen? Und wie wenig würde die wahrscheinliche Erwähnung der Sakyas auch in dieser Inschrift mit diesem Buddha selbst in Zusammenhang zu bringen gewesen sein, Konāgamana stammte ja doch nach Dīghanikāya XIV, 1, 12 weder aus dem Sakya-Lande, noch war er ein Abkömmling des adligen Sakya-Geschlechtes, sondern er war ein Brahmane vom Stamme der Kassapa. Ich glaube, aus dieser Betrachtung geht wenigstens soviel hervor (und mehr will ich nicht), daß wir der Piprāwā-Inschrift gegenüber recht vorsichtig sein müssen. Für mich ist Gotama Buddha keinen Deut weniger mythisch als seine sechs „mythischen Vorgänger“. Ich glaube, daß die Buddha-Lehre eine bloße Zusammenfassung von vorhandenen Lehrelementen ist, zu deren Trägerin eine mythische Figur, die des „Buddha Gotama“, gemacht wurde, vielleicht auch wirklich eine von einem realen, einheitlichen Begründer begründete oder zusammengestellte Lehre, von dessen Persönlichkeit wir aber gar nichts mehr wissen und die von der Überlieferung in den Mantel des Mythos, richtiger des zur Heroenlegende vom „Buddha“ verkümmerten Mythos, gehüllt wurde. „Buddha“ war, wie aus dem Dīghanikāya hervorgeht, ein dogmatischer Begriff, noch ehe speziell von einem Buddha Gotama geredet wurde. Und alle sieben Buddhas sind nur Paradigmata des dogmatischen Buddha. Buddha wurde vielleicht bald so, bald so, oder von dem einen Stamme so, von dem anderen so genannt. Der dogmatische Buddha aber scheint mir eine nebelhaft gewordene Form eines alten Gottheitsbegriffes gewesen zu sein, vielleicht des philosophischen Begriffes der pantheistischen Gottheit. Vielleicht war es eine Form dieser Gottheit gewesen, die besonders mit Bäumen, wie namentlich Feigenbäumen, in Beziehung gebracht, d. h. ursprünglich durch sie symbolisiert, worden war, weil Bäume in Gotama Buddhas Lebenslegende eine so große Rolle spielen. Nur was aus dem

¹ Vgl. z. B. Vincent A. Smith, *Journal of the Royal Asiatic Society* 1898, S. 580.

² Siehe z. B. Bühlert Notiz in der *Academy* 1895, Nr. 1199, S. 360, und in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* IX, S. 175 ff.

Dīghanikāya sich zur Stütze dieser Ausführungen beibringen läßt, habe ich vorläufig zusammengestellt in dem Aufsätze „Der dogmatische Buddha nach dem Dīghanikāya“ (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 28). Es ist bekannt, daß die älteste indische Kunst die Person des Buddha Gotama noch nicht dargestellt hat. Selbst wo die dargestellte Szene seine Anwesenheit eigentlich erfordert, fehlt er und ist durch bloße Göttersymbole, z. B. einen Baum, ein Rad, Fußabdrücke, vertreten. Erst die griechisch beeinflusste „Gandhāra“-Kunst besitzt die Buddhafigur, weil sie den Apollotypus dafür adoptierte. Die einfachste Erklärung für das Fehlen einer alten einheimischen Buddhadarstellung ist (da Unfähigkeit, Menschen darzustellen, nicht der Grund gewesen sein kann, denn Menschen und Götter sind in der ältesten indischen Kunst zahlreich dargestellt) doch wohl die, daß man ursprünglich gar keine konkrete Vorstellung von ihm besaß, und daß die Scheu vor seiner Darstellung auch noch einige Zeit anhielt, als schon die buddhistische Literatur vermöge der Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Elementes zur Gotamafigur diese in ganz menschlicher Weise schilderte. Daß man in der buddhistischen Literatur die legendäre Stifterpersönlichkeit speziell aus dem Sakya-Lande herleitete, dafür können wir uns, nachdem wir von den vielen Stūpas dort gehört haben und sogar von dem Stūpa des Buddha Konāgamana bei Kapilavattu, der doch seinen Lebensumständen nach, wenn diese historisch und nicht mythisch wären, mit Kapilavattu und den Sakyas eigentlich nicht das Geringste zu tun hat, nunmehr vielleicht einen Grund vorstellen, den ich natürlich nur mit allem Vorbehalt und als weiter nichts denn als Gegenstand einer Vermutung ausspreche: Es war vielleicht bekannt, daß im Sakya-Lande die Verehrung des „erhabenen Buddha“ und die (polytheistische) Verehrung von „Buddhas“ heimisch wäre, daß man dort sogar Stūpas des „Buddha“ und von „Buddhas“ besäße. Und als man, wie so oft in Indien¹, eine Literaturgattung, einen Komplex von Lehren, denjenigen, den wir nun die Buddhalehre nennen, von einem mythischen Wesen herzuleiten das Bedürfnis empfand, wählte man aus irgendeinem Grunde, vielleicht, weil damals diese Buddhaverehrung des Sakya-Landes bekannt wurde, den Sakya-Buddha als Träger.

¹ Siehe jetzt auch H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*. Göttingen 1915. S. 150, S. 168 und Anm. 93.

Beziehungen der Inder zum Westen.

Von

O. Franke.

Je klarer von Jahr zu Jahr unser Einblick in die Verhältnisse des Alterthums wird, um so deutlicher erkennen wir, dass es vor etwa drei Jahrtausenden auf der Welt in vielen Dingen schon ungefähr ebenso zugeht wie heutzutage. So hatte das Alterthum schon seinen internationalen und sogar Weltverkehr, Babylon und Ninive z. B. waren schon gewissermassen Weltstädte, und es gab, wie wir aus der Correspondenz eines ägyptischen Königs wissen, schon um 1500 v. Chr. eine Verkehrssprache von Volk zu Volk, das Assyrische. Nur das grosse und reiche Indien, sonst, soweit unser historischer Blick zurückreicht, als Wunderland und Schatzkammer der Welt von allen Völkern aufgesucht und begehrt, soll ehemals ein abgeschlossenes Sonderdasein gefristet und dem Weltverkehr sich ferngehalten haben. Warum? Weil wir in der eigentlichen Sanskrit-Literatur keine stichhaltigen Beweise für das Gegentheil finden. Wunderbar, dass man bisher diesen Schluss mit so verhältnissmässiger Einmüthigkeit hat gelten lassen! Denn nicht weniger berechtigt, ja, in Anbetracht des sonst emsig sich regenden Verkehrslebens schon der ältesten Zeiten, sogar viel berechtigter wäre doch der Schluss, dass wir von dem indischen Volke, das die Sanskritsprache redete, nur deshalb keine Nachricht über internationale und transoceanische Beziehungen haben, weil es zu solchen mit dem vorläufig allein in Betracht kommenden Westen keine Gelegenheit hatte, d. h. dass in den westlichen Grenz- und Küstengebieten Indiens ein anderes als das Sanskritvolk wohnte. Ich habe schon wiederholt behauptet, dass dieses das von mir sogenannte Pali-Volk war. Man wolle mir verzeihen, wenn ich diese Frage hier wiederum zur Sprache bringe, noch ehe ich die geschlossene Beweisführung für meine Theorie, an der ich arbeite, den Fachgenossen vorgetragen habe. Es ist selbstverständlich trotz der mannigfachen Anhaltspunkte, die ich für dieselbe zu haben glaube, nicht ausgeschlossen, dass ich mich irre. Und so könnte vorläufiges Schweigen rathsamer erscheinen. Wenn ich aber den Wunsch habe, die Aufmerksamkeit der Herren Mitforscher für das

Problem der internationalen Beziehungen Indiens zu gewinnen und sie um Beobachtungen in gleicher Richtung zu bitten, so kann ich nicht umhin, jene Hypothese wiederum zu streifen, weil durch sie, wenn sie begründet sein sollte, für die in Rede stehende Frage neue Perspektiven eröffnet werden würden und weil umgekehrt eben auf diesem in Vorschlag gebrachten Beobachtungsfelde sich weitere Stützen für sie gewinnen lassen dürften. In diesem Sinne bitte ich es aufzufassen, wenn ich hier wieder vom „Pali-Volke“ rede, das man auch mit einem in der indischen Geschichte so typisch hervortretenden Namen als das Volk der Gandhärer bezeichnen könnte, und wenn ich, um meinen Erörterungen über eventuelle auswärtige Beziehungen wenigstens eine gewisse Berechtigung und Basis zu verleihen, sogar eins meiner weiteren Argumente für meine Pali-Theorie anführe. Irre ich mich in dessen Beweiskraft, so ist bei einem scheinbar so gewichtigen Argument der Irrthum vielleicht entschuldbar; und sind meine bisherigen Beweispunkte für internationale Beziehungen zu den Westländern noch keine bündigen, so wolle man bedenken, dass sie nur tastende Versuche sein sollen, die nur zum Zweck der Anregung publicirt werden.

Mein weiteres Argument für meine Anschauungen über das Pali setzt sich aus folgenden Erwägungen zusammen.

Die Namen indischer Persönlichkeiten, Localitäten, Völker und Producte, die uns durch die alten abendländischen Schriftsteller aufbewahrt sind und die, sei es, dass sie mit der Geschichte des Alexander-Zuges und der späteren griechisch-indischen Reiche, oder, dass sie mit dem Handelsverkehr in Beziehung stehen, in jedem Falle sich an die westlichen Gebiete Indiens anknüpfen, zeigen in ganz erheblicher Menge Pali- (resp. Prakrit-)form. Folgen wir zunächst Alexander d. Gr. auf seinem indischen Zuge, so treffen wir zuerst nördlich vom Kabul-Flusse das Volk der *Ἀσσαρηνοί* (Arrian). Die eranische (Aspasier) und griechische Wechselform (Hippasier) des Namens beweisen uns, dass wir in demselben eine Ableitung von Pali *ossa* = Pferd vor uns haben. — Beiläufig bemerke ich, dass wir es hier wohl mit den *Uttarāpathajānapadā* zu thun haben werden, die in den Jātakas wiederholt (und auch Suttavibh. I, 2, 1) als Pferdehändler auftreten (aber auch sonst, z. B. noch in einer Inschrift von Vikr. Samv. 1030, Ep. Ind. Vol. II, S. 116 ff.), und die Vorliebe der etwa aus der gleichen Gegend stammenden Zigeuner für den Pferdehandel noch heutzutage (s. R. Liebich, die Zigeuner, S. 69) wird sich möglicherweise ebenfalls aus ihrer Provenienz erklären lassen¹⁾. — Der Name der

1) Wie andererseits die musikalischen Talente (s. R. Liebich, die Zigeuner, S. 57 ff.) der ja auch den Namen Rom führenden Zigeuner vielleicht mit dem Factum zusammenhängen, dass noch jetzt in Dardistan die Musikkaste den Namen Dôm trägt. Vgl. Leitner, Imp. & As. Qu. R. 1893, Jan., II. Ser. V.

Uttarâpathakas oder **-ikas* lässt sich vielleicht auch noch erkennen in dem Namen einer von Alexanders Unterfeldherrn Perdikkas und Hephaestion eroberten Stadt am Kabul: Orobatis. Es würde vorzüglich dazu stimmen, dass *Uttarâpatha* nach Kielhorn (Ind. Ant. XVII, S. 307—12, A) buddhist stone-inscription from Ghôsrâwâ) die Gegend von Jalâlabâd bezeichnet, also genau das Gebiet, wo Orobatis gelegen haben muss.

Der mannigfach variierte Name der Stadt Peukelaïtis (Arrian) am Zusammenfluss des Kabul und Indus lässt sich nicht aus Skr. *Puṣkalâvatî*, wohl aber aus einer Pâli-Form *Pukkalâ-* oder *Pukkalâ-* erklären.

Der gräcisirte Name der Stadt *Τάξιλα* wird gewöhnlich auf Skr. *Takṣaṣilâ* zurückgeführt. Es soll von mir auch nicht bestritten werden, dass ein solcher Ausfall einer von zwei fast gleich anlautenden Silben, wie er, um zur griechischen Form zu gelangen, hier angenommen werden müsste, vorkommen kann. Es scheint mir indessen viel einfacher zu sein, die Pâli-Form *Takkasilâ* zu Grunde zu legen. Wurde darin das zweite *a* tonlos und sehr kurz gesprochen, dann ist es leicht begreiflich, wenn die Griechen einfach *Taxila* heraushörten.

Von Hekataios ist uns, um hier gleich noch einen ähnlichen in diese nördliche Gegend gehörenden Namen zu erledigen, das Wort *Kaspapyros* (cfr. Ptolem. *Kaspeira*) überliefert, von Herodot *Kaspatyros*. Beide Formen bezeichnen wohl *Kaçmir*. Wir werden auch hier durch das *sp* veranlasst, auf die Pâli-Form *Kassapa* (für Skr. *Kaṣyapa*) zurückzugehen. Auch der Wechsel von *p* mit *t* im 2. Bestandtheil des Namens liesse sich aus der im Pâli herrschenden Neigung, gleich anlautende Silben in dieser Weise zu dissimiliren, sehr ansprechend erklären. Vgl. Ed. Müller, S. 38/39.

Beim Namen des *Poros* ist nicht abzusehen, warum die Griechen, die doch ein *av* besaßen, das Sanskritwort *Paurava* oder *Paura*, wenn sie dieses zu hören bekommen hätten, nicht in *Pauros* umwandelten. Das Pâli mit seinem *o* für *au* macht aber die Form *Poros* erklärlich.

Das Volk von *Káθαια* (Strabo) wird seinen Namen einer Ableitung von demselben Grundwort verdanken, von dem das Skr. *kṣatriya* herrührt. Nur müssen wir auch hier wieder von den Lautverhältnissen des Pâli (z. B. *khattiyô*) ausgehen. Dass hier im Westen die Krieger-(Kṣatriya-)Cultur den Vorrang vor der

No. 9, S. 172. — Für mancherlei andere Eigenthümlichkeiten der Zigeuner werden sich in der Pâli-Litteratur, bes. den *Jâtakas*, Zusammenhänge nachweisen lassen. So für ihre Vorliebe für Wahrsagerei und für die ihnen zugeschriebenen Zauberkünste. In den *Jâtakas* erscheinen die Lehrer von *Takkasilâ* im Nordwesten, im *Gandhâra-Lande*, im Besitz der *aṅgavijjâ*, der Kunst, aus Körpereigenthümlichkeiten zu weissagen; und im *Dighanikâya* XI, § 5 (Vol. I, S. 213) wird die Zauberei eine *Gandhârî vijjâ* genannt.

brahmanischen hatte, geht aus mancherlei Gründen hervor und wird später noch eingehender von mir dargethan werden. So erklärt sich diese Benennung.

Bezüglich des Namens des Königs *Phegeus* wage ich eine neue Etymologie, die ja immerhin falsch sein mag. Natürlich denkt man zunächst an eine Ableitung aus *Bhrgu*; eine solche giebt aber weder im Sanskrit noch im Pâli (*Bhagu*, z. B. *Tevijjas*. 13) ein ganz zufriedenstellendes Aequivalent. Darum ziehe ich eine andere Erklärung vor: aus Pâli *pheggu* = Skr. *phalgu*. Die Namensform *Phegelas* bei Curtius könnte vielleicht das *l* der Skr.-Form (durch Metathese versetzt) noch widerspiegeln. Nach der *Bṛhatsamh.* ist die *Phalgulukâ* ein Fluss im nordwestlichen Theil (Fleet, Ind. Ant. XXII, S. 187). Sollte indessen *Bhrgu-Bhagu* doch zu Grunde liegen, so würde auch in diesem Falle das Pâli immer noch näher stehen als das Sanskr., ganz besonders, wenn wir vielleicht nach Analogie von Pâli *geha*: Skr. *grha* eine Nebenform *Bhegu* annehmen dürften.

Falls König *Πορτικανός* mit *Prâsthika* wirklich etwas zu thun haben sollte, wie Lassen will, so wäre das nur möglich, wenn sein Name in Pâli-Lauten (*tth* für *sth*, und Umstellung des *r* durch die Griechen) den Griechen zu Ohren gekommen wäre; auch Lassen nimmt eine Prakritform *Prâthika* als nothwendige Mittelform an.

Arrian hat für *Portikanos* den Namen *Oxykanos*. Für den Fall, dass auch dieser richtig überliefert ist, möchte ich, ohne natürlich das letzte Wort darüber gesprochen haben zu wollen, eine Erklärung vorschlagen, die ihn ebenfalls mit dem Pâli in Beziehung setzen würde. Der mythische Ahn so vieler indischer Heroen auf physischem und geistigem Gebiet (auch Buddha's), *Iksvâku*, galt vielleicht auch ihm als sein Vorfahr. Das von diesem Namen abgeleitete gewöhnliche Pâli-Patronymicum ist *Okkâka*, mit dem nothwendigen *o*, zu dem wir allein im Pâli, nicht im Sanskrit gelangen, weil nämlich nur im Pâli das *i* von *ikṣu*, welches dem Namen zu Grunde gelegt wird und wenigstens doch eine Analogie dazu abgeben kann, dem folgenden *u* sich assimilirt und so das *o* der secundären Ableitung bedingt. Die Kluft zwischen dem *kk* von *Okkâka* und dem *x* von *Oxykanos* ist leicht überbrückbar. Die gewöhnliche Pâli-Form für Skr. *ikṣu* ist nämlich *ucchu*, mit Uebergang des *kṣ* in *cch*, nicht in *kch* oder *kk*. Dass beide Arten des Lautüberganges ganz gewöhnlich neben einander hergehen, brauche ich dem Pâli-Kenner nicht zu sagen; nur dafür, dass das sogar bei ein und demselben Worte möglich ist, will ich ein Beispiel anführen: Skr. *kṣaṇa* wird im Pâli sowohl durch *khana* wie durch *chaṇa* vertreten. — Dass ein indischer *c*-Laut aber im Griechischen durch *ξ* wiedergegeben werden kann, dafür giebt es mehr Beispiele, ich brauche nur *Xandrames* für *Candramâs* zu nennen, oder, was sicherer ist, zu erwähnen, dass statt des bekannten Wortes *Prasias* sich bei Aelian (Schwanbeck, *Mega-*

sthenes, S. 102) *Πραξιακός* und bei Steph. Byz. *Πράξιοι* (nach Schwanbeck S. 12 ist es erforderlich, so aus *Πράσιοι* zu corrigieren, der alphabetischen Reihenfolge wegen) für Skr. *prācya* findet. Lautgeschichtlich steht also jedenfalls nichts einer Zurückführung von Oxykanos auf ein Pāli-Derivat von *Iksvāku* im Wege. — Ob vielleicht auch bei dem bekannten Zarmanochegas aus Bargosa, der sich in Athen verbrennen liess (Strabo), an eine Corrupierung aus (Skr. *Gramana* und) Pāli *Okkhāka* (mit der regelrechten Aspiration statt des allein belegten, aber eigentlich nicht regelrechten *Okkāka*) zu denken wäre, so dass wir den Namen analog zu *samano Sakyaputtiyo* zu übersetzen hätten, lasse ich dahingestellt. So gut wie E. Hardy's Ableitung („Buddhismus“, S. 113 und 156) aus *useca* und wie die sonst vorgeschlagene, aus *ācārya*, wäre sie immerhin noch reichlich. Bezüglich des anscheinend widersprechenden *ē* statt *ā* liesse sich das Assakenoi des Arrian: Assakanos des Strabo vergleichen.

Ich will hier gleich den anderen Inder, aus Takkasilā, nennen, der sich zum Erstaunen des Griechenheeres, mit dem er nach Persien gezogen war, dem Feuertode weihte: er wurde nach der Form seines Grusses, den er statt des griechischen *χαῖρε* anwandte, Kalanos genannt (Megasthenes bei Arrian, Strabo etc.), d. h., auf Pāli, *Kallāno*, während sein Sanskritname, *Kalyāna*, nicht als Kalanos erscheinen könnte.

Es seien aus dem Indusgebiet noch einige andere alte Pāli-Namen genannt. Zwischen Hyarotis und Hyphasis wohnten die *Āraṭṭa*, und dieser Name findet sich sogar im Mahābhārata, das ja aber, Dank seinem westlichen Ursprung, auch sonst viele Pāli-men enthält. Jener Name geht offenbar auf Pāli *raṭṭha* (cfr. *aṭṭa* neben *aṭṭha*) für Skr. *rāṣṭra* zurück.

Diese westlichen Stämme hiessen schon seit alter Zeit auch *Bāhika*. Ist diese Namensform wirklich aus **bahiska* entstanden, was ja nicht unwahrscheinlich aussieht, dann gehört auch sie dem Pāli an.

An der Indusmündung lag nach Ptolemaeus Lōnibare. Die Ableitung aus *lavana* Salz und *vāri* Wasser erscheint mir annehmbar. Zu Lōnibare verhilft uns aber nur Pāli *loṇa* oder, besser, *loṇī* = salzhaltig.

Der Periplus maris Erythraei nennt Ozene, d. i. Pāli *Ujjenī*, nicht Skr. *Ujjayinī*; ferner den Fluss Namnadios (Ptolemaeus Namados oder Namadēs), d. i. Pāli *Nammadā*, nicht Skr. *Narmadā*.

Für Skr. *Dakṣiṇāpatha* giebt der Periplus das Pāli-Aequivalent *Dakhinabades* und fügt hinzu: „weil Dakhan in der Sprache der Eingeborenen Süden bezeichnet“.

In Dioskorides (ebenda, = Sokotra) scheint doch sicher ein Prakritwort für Skr. *dvīpa* zu stecken. Barakē (ebenda) wird

zu *Dvārakā* gestellt und muss, wenn das berechtigt ist, prakritisch sein, cfr. Pāli *bārasa* = zwölf.

Der Name Barygaza (ebenda) hängt, mag nun die ursprüngliche Sanskritentsprechung wirklich *Bhṛgukaccha* sein oder nicht, doch sicher zusammen mit dem in Jāt. 213 (II, S. 171) genannten Pāli-Namen *Bharunagara* und *Bharurattḥa*; und auch für das vollkommen entsprechende *Bharukaccha* findet sich die älteste Belegstelle in den Pāli-Jātakas (Vol. III, S. 188) und in dem notorisch dem Westen angehörigen Pāli-Werke Milindapañho. Die nächst ältesten dann in Inschriften des Westens: von Junnar und Nāsik und vielleicht in der Junnāgaḍh-Inschrift des Rudradāman (Fleet, Ind. Ant. XXII, S. 175); und in einer Inschrift des Dadda II. aus Bagumrā im Staate Baroda, wohl vom 29. Juni 493 nach Chr. (Bühler, Ind. Ant. XVII, S. 183). Sonst auch bei Hiuen Tshang (Hultzsch, Ind. Ant. XVIII, S. 239) etc. Aus Brunnhofer's Gleichsetzung des Namens Barygaza mit **varu kakṣa*: Rgv. *Urukakṣa* und Av. *Vourukasa* („kaspisches Meer“) kann man demnach entnehmen, wie viel reale Basis seine geistreichen Phantasien haben. In das Sanskr. ist das Wort *bharu* mit der Bedeutung „Meer“ (Bühler, Festgruss an O. v. B., S. 19) wohl erst sekundär aufgenommen. Die Inschrift, in der es vorkommt, gehört übrigens sehr bezeichnender Weise ebenfalls dem Nordwesten an.

Das mag an Eigennamen genügen. Von Productennamen nenne ich folgende:

Lack, griechisch *λάκκος* (Periplus), ist Pāli *lākḥā*, resp. das äquivalente, nur nicht belegte *lakḥā*, nicht aber Skr. *lākṣā* oder gar *rākṣā*.

Zucker, griech. *σάκχαο*, lat. *saccharum*, arabisch *sukkar*, reflektirt Pāli *sakkharā*, nicht aber Skr. *ṣarkarā*.

Beryll, griech. *βήρυλλος* oder *βήλυρος*, entspricht dem *vehuriya* des Pāli (die griechische Metathese von *r* und *l* kann schon im Pāli mit Leichtigkeit vor sich gegangen sein, die Māhārāṣṭri bietet sogar thatsächlich *verulīa*), nicht dem *vaidūrya* des Sanskrit.

Das abendländische Wort für Ingwer, *ζιγγίβειος*, lat. *zingiber*, mag ursprünglich einer dravidischen Sprache der Malabar-Küste angehören. Jedenfalls steht aber auch hier das Pāli mit seinem *siṅgūvera* dem abendländischen Reflex wesentlich näher als das Sanskrit mit seinem *ṣṛṅgavera*.

Das Wort Kämpfer kann nicht das Aequivalent von Skr. *karpūra* sein. Auch das Pāli *kappūra*, das bisher allein belegt ist, entspricht allerdings nur unvollkommen. Aber das Pāli hat zwei ganz gewöhnliche Arten von Lautwandel (Ersetzung eines Doppelconsonanten durch Nasal + einfachen Consonanten, und anorganische Aspiration), vermöge deren ein **kamphūra*, wie es zu Grunde gelegt werden müsste, sich mit Leichtigkeit aus *kappūra* construieren lässt. S. Ed. Müller, Pāli Language, S. 22 u. 35.

Umgekehrt ist es, meine ich, keine unvernünftige Annahme, dass der Theil der indischen Bevölkerung, und der Theil ganz allein, mit den Griechen in Berührung kam, der uns das ihrem Namen wirklich entsprechende Aequivalent in seiner Sprache überliefert hat. Das ist aber der Pāli redende Theil mit seinem *Yona* oder *Yonaka*, denn der Name der Jonier war damals ausschliesslich *Ἴωνες*, in der contrahirten Form. Ich halte es für ganz ausgeschlossen, dass der Bevölkerungscomplex, der *Yavana* (Skr.) dafür sagte, in thatsächliche Berührung mit den Griechen kam. *Yavana* ist nur eine nach falscher Analogie erfolgte Umschreibung in das Sanskrit. Man müsste denn eine Entlehnung und also einen Völkerverkehr schon in den allerältesten Zeiten annehmen. Wenn man das lieber will, soll es mir auch recht sein.

Mit diesen Beispielen mag es für diesmal sein Bewenden haben. Sie beweisen jedenfalls bündig — mehr will ich augenblicklich nicht zugeben haben —, dass das Pāli im Westen von Indien gesprochen wurde. Genau genommen freilich wäre das eigentlich schon alles, was ich überhaupt beanspruche. Denn wenn man es auch mit dem Sanskrit, so lange man dasselbe in irgend einer Weise als Kunstsprache hinstellt, verhältnissmässig leicht hat, demselben eine Ausdehnung beinahe über ganz Indien zu vindiciren, so ist es im Gegensatz dazu bei einer natürlich gewachsenen, bodenständigen Sprache doch annähernd als Unmöglichkeit zu bezeichnen, dass diese gleichmässig auf so weit ausgedehnten Gebieten (nur in sehr dünn bevölkerten Ländern, z. B. in Grönland, kommt so etwas vor) gesprochen worden sei. Aber ich will kein Gewicht darauf legen und bin bereit neue Einwände zu hören.

Der erste wird der sein, dass sich unter den oben berührten Kategorien von Namen und Worten, die uns aus dem Westen überliefert und unter denen ja allerdings, giebt man mir vielleicht zu, eine ganze Anzahl notorische Pāli-Worte sind, ja doch aber auch eine erhebliche Menge Sanskritworte finden. Diesem Einwurfe kann ich entgegen halten, dass wir aus den Berichten über die Expedition Alexander's von einzelnen brahmanischen Colonien im Westlande wissen, deren besondere Hervorhebung für sich allein unumstösslich beweisen würde, wenn wir es nicht sonst schon wüssten, dass im Uebrigen diese westlichen Gebiete nicht-brahmanisch waren. Die brahmanische Cultur aber erklärt meine Theorie für die Trägerin der Sanskrit-Sprache und begegnet so, da sie gleichzeitig für den Pāli-Westen eine Kṣatriya-Cultur annimmt, den Ansichten Bühler's, der im Uebrigen ein Gegner meiner Hypothese ist, aber übereinstimmend mit mir das Pāli für die Sprache der Kṣatriyas und das Sanskrit für die der Brahmanenschulen hält. Und die Sanskrit-Worte aus den westlichen Gegenden, die sich unter die Pāli-Worte mischen, können auf diese brahmanischen Colonien zurückgehen. Weiter können mit Producten, die aus dem östlichen Lande kamen, deren Sanskrit-Namen importirt sein. Ausserdem lässt sich neben einigen

dieser sanskritischen Namen in der abendländischen Ueberlieferung auch noch die Pāli-Form bei näherem Zusehen nachweisen. Als Landsleute der Assakener werden z. B. die Astakener genannt, mit Skr. *st* (wohl von *asta*). In Arrian's Indica I, 4 finden wir aber auch die Attakenoi. — Das griechische Heer Alexanders scheint den Namen des Flusses *Candrabhāgā* sanskritisch aussprechen gehört zu haben, da es sonst nicht gut an Alexanders Namen mit dem *r* hätte erinnert werden können. Daneben aber hat uns Ptolemaeus die Prakritform Sandabal (Schreibfehler für Sandabaga?) überliefert. — Diese und manche andere Erklärungsgründe würden sich anführen lassen. Ich will indessen zugeben, dass dieselben eben nur erklären, aber nicht beweisen würden. Ich lasse sie also fallen und bitte sie nur addiren zu wollen, sobald mir mein Beweis auf anderem Wege glücken sollte. Wir wollen für den weiteren Streit Licht und Schatten ganz gleich und unparteiisch vertheilen. Der Einwand, mit dem ich mich jetzt abzufinden haben werde, ist der: die Mischung beider Dialekte käme einfach daher, dass eben beide übereinander gelagert gewesen seien, zu gleicher Zeit und am gleichen Ort, d. h. im ganzen nördlichen Indien. Gut! Ich werde mich fügen, wenn wirklich die vereinbarten unparteiischen Bedingungen in gleicher Weise überall zutreffen. D. h., wo uns sonst noch in anderen Ländern Schätze indischen Sprachgutes überliefert sind, werde ich die gleiche Mischung von Pāli und Sanskrit fordern dürfen. Wird diese Bedingung nicht erfüllt, dann sehe ich nicht ein, wie ich mich irren sollte; und findet sich gleichzeitig mit der für uns massgebenden Periode oder gar später noch irgendwo reines ungemischtes Sanskrit, wo wir zugleich die Gewähr haben, dass es thatsächlich gesprochen wurde, oder ich will lieber sagen: ohne dass wir von einem daneben existirenden Prakrit eine Spur finden, dann wird mir doch wohl zugegeben werden müssen, dass es in Indien irgendwo anders als in den Westgebieten ein Land gab, wo das Sanskrit die Verkehrssprache war. Das trifft nun in der That zu, bei der Kawi-Sprache nämlich. Die zeigt ein rein sanskritisches Gepräge. Ja, diese Sprache sollen aber die indischen Colonisten gleichsam als entbehrliches Passagiergut in der Reisetasche mitgebracht haben! Wo haben sie dann aber ihr unentbehrliches Reisenecessaire, ihre Verkehrssprache, gelassen? Wir müssten ja doch irgend eine Spur von einer Pāli- oder Prakritform finden! Und die Sachlage ist ja doch auch nicht die, dass die reisenden Inder, als sie auf den Inseln ankamen, ihre mitgebrachte Kawi-Bibliothek auspackten, in die Schränke verschlossen und flugs Javanisch etc. lernten. Erstens, wie sollte das möglich sein bei einem Jahrhunderte lang blühenden Hindu-Reiche, dessen einstmalige Herrlichkeit wir noch heutzutage in den gewaltigen Ruinenresten bewundern? Und zweitens haben die Inder thatsächlich die einheimische Sprache beeinflusst und umgestaltet. Aber dieser Ein-

fluss ist kein pälistischer oder präkritischer, sondern ein sanskritischer. Wäre das möglich, wenn die fremden Eroberer Pali oder Prakrit gesprochen hätten?

Weiter! Auf dem Gebiete des ehemaligen Campā-Reiches (Annam) sind eine Menge indische Inschriften gefunden worden, die bis in das 3. Jahrh. nach Chr. hinaufgehen sollen. Sie alle zeigen sanskritisches Formgepräge. Und auch hier ist die einheimische Sprache, die später in den Inschriften mehr und mehr an Stelle des Sanskrit tritt, von diesem beeinflusst und umgestaltet worden. Ebenso liegt die Sache in Kamboja. Sogar die seltenen buddhistischen Inschriften aus Campā und die der ältesten Periode angehörigen aus Kamboja, also Inschriften, in denen man doch sicher Pali erwarten sollte, wenn es überhaupt hier vorhanden gewesen wäre, enthalten nach A. Bergaigne keine Spur von Pali. Aus Bangkok hat allerdings Aymonier einige buddhistische Pali-Inschriften geschickt. Von denen sagt aber Bergaigne, nicht einmal ich, es frage sich doch sehr, wo sie verfasst seien.

Und wie liegen die Dinge in dem Lande, in dem wir (nächst dem nachweislich von der Westküste Vorderindiens aus colonisirten Ceylon) wegen seiner buddhistischen Cultur am allerersten alten Pali-Einfluss constatiren zu können erwarten sollten, in Barma? In einem Artikel neusten Datums („Sanskrit words in the Burmese language. A reply“. Ind. Ant. 1893 [XXII], S. 162—5) kommt Taw Sein Ko zu dem Resultate, dass auch das Barmanische tatsächlich Sanskritworte im täglichen Verkehr gebraucht, dass diese Entlehnungen aus dem Sanskrit älter sind als die aus dem Pali, und dass Barma seinen Buddhismus und seine buddhistischen Schriften zuerst aus Nordindien, die letzteren in Sanskritform, erhielt.

Wir könnten denken, es gäbe eine einfachere und direktere Beweismethode als die im Vorhergehenden angedeutete. Die Geographie des Ptolemaeus, deren Ortsangaben sich ebensowohl auf das Innere und auf die Ostküste wie auf die Westküste von Vorderindien und sogar auch auf Hinterindien erstrecken, könnte die bündigsten Aufklärungen erwarten lassen. Leider entspricht sie diesen Erwartungen nicht. Die indischen Namen, die er giebt, sind, wenn sie wirklich echt waren, zum grössten Theil viel zu sehr entstellt, als dass sich viel damit anfangen liesse. Immerhin ergiebt sich auch aus der kleinen Anzahl identificirbarer Namen bei ihm wenigstens annähernd das gleiche Bild: Abgesehen von den irrelevanten Namen haben wir für den Westen mit geringen Ausnahmen Pali-, resp. Prakritformen (zu verschiedenen uns schon aus den oben besprochenen Quellen bekannten Namen kommen hier z. B. noch Sudasanna als Stadtname im Lande der Kathaier, der natürlich Pali *sudassana*: Skr. *sudarçana* entsprechen würde; Lariké [Skr. *Rāṣṭrikā*]; Baithana in Ariake, auch schon im Periplus als Paithana: Skr. *Pratiṣṭhāna*; Sirimalaga [viel-

leicht Málkhēḍ] und Siropolemaios [längst mit *Ḷri Pulumāyi* identificirt], in welchen beiden Namen wir als ersten Bestandtheil wohl sicher Pali *siri* für Skr. *Ḷri* haben); — für den Osten einige Namen, die sanskritisch aussehen, so: Dōsarōn, ohne Assimilierung von *r* und *n* als Name eines Flusses, welcher durch ein Gebiet fliesst, dessen Einwohner M'Crindle in den *Daçārṇas* erblickt; Adisdara, mit der nur im Sanskr. gewährten Verbindung von *tr*, falls es richtig mit *Adhicchatrā* zusammengestellt ist (Führer auf Grund seiner Ausgrabungen im Bareli-Distr.); Saurabatis, oder nach der gewöhnlichen Lesung Sandrabatis: Skr. *Candravatī*; Palimbothra; Prasiakē; an der Ostküste Katikardama; und Triglypton oder Trilingon (entweder in Arakan oder = Teliṅga).

Diesem Befund stehen eine ganz geringe Anzahl Ausnahmen gegenüber — immer die Möglichkeit des leicht entschuldbaren Uebersehens und also Irrrens auf meiner Seite (umgekehrt aber meine bona fides) vorausgesetzt. Die neuen Ausnahmen für den Westen, die ich ja aber schon am Anfang generell zu erklären versucht habe und die uns daher nicht überraschen, sind Syrastra und Syrastrēnē; Suastos und Suastēnē (wenn richtig mit *Suvāstu* zusammengestellt); *Χατρίαιοι* mit Skr.-*r* (aber allerdings richtig mit Pali-*kh*) als Name des Kathaier-Volkes; — auf der anderen Seite Kosamba an der Gangesmündung (für Skr. *Kauçāmbi*? was indessen durch das beigefügte *ἡ καίσαβα* schon wesentlich unwahrscheinlicher wird); Tamalites, ein Hafename aus dem Gangesdelta, falls dieser wirklich mit Skr. *Tāmrāṣṭī* zusammenzubringen ist (es würde selbst dann immer noch zu beachten sein, dass Plin. hier ein Volk der Taluctae erwähnt, dass sein Gewährsmann also doch noch eine nicht assimilierte Doppelconsonanz heraushörte); Indapraṭhai im transgangetischen Indien, das ja allerdings *Indraprastha* in präkritischer Form (Pali *Indapatta* freilich immer noch durch das fehlende *r* verschieden) wiederzugeben scheint, ebenso, wie das von Ptolem. angegebene Indabara auf eine präkritische Namensform für die bekannte Stadt an der oberen Yamunā, also für eine Gegend hinweist, in der ich nicht gern Prakritnamen vorfinde. — Der Flussname Sōbanas in Hinterindien, den M'Crindle auf Pali *sovaṇṇa* zurückführen will, lässt sich auch recht gut als Skr. *çobhana* auffassen.

Wie weit diese wenigen Widersprüche (wenig ganz besonders im Vergleich zu der Summe der aus Megasthenes und dem Periplus sich ergebenden Harmonien) eventuell nur durch die ganze Undurchsichtigkeit und Unzuverlässigkeit von Ptolemaeus' indischer Nomenclatur veranlasst sind, oder wie weit sie damit zusammenhängen können, dass wir im 2. Jahrhundert nach Chr., wo die Prakrits schon viel weiter fortgeschritten waren, nicht mehr die ursprünglichen klaren Verhältnisse erwarten dürfen, darüber zu urtheilen überlasse ich den Herren Lesern. Ich selbst mag meine

Position nicht durch vage Gründe stützen. — Die auf unsere Frage bezüglich Ergebnisse aus der vorderindischen Epigraphik bin ich zu einem besonderen Buche zu verarbeiten beschäftigt.

Das Facit aus meinen hier vorgetragenen Praemissen sollte, meine ich annehmen zu dürfen, doch das sein, dass es in Vorder-Indien ein Land gab, wo, sagen wir, um bescheiden zu sein, zu Alexander's des Gr. Zeit, das Sanskrit als Sprache des tagtäglichen Verkehrs existierte. Es lag da, von wo die Colonisten nach Java und den anderen Inseln und nach den Gebieten Hinterindiens aufbrachen, auf denen sie ihre Sanskrit-Inschriften hinterlassen haben. Von anderer Seite ist schon behauptet worden, dieser Ausgangspunkt habe an Indiens Ostküste gelegen; und eine in der kambodjischen Bevölkerung weitverbreitete Tradition lautet, wie Maurel in „Mémoire sur l'anthropologie des divers peuples vivant actuellement au Cambodge“ (Mém. de la Soc. d'anthropologie de Paris, 1893, IV, 4, p. 459—535) dargelegt hat (vgl. Ausland 1893, No. 17, S. 270), dahin, dass die östliche Küste Vorderindiens, speciell die Ganges-Mündung, ihre Heimath sei; und der gegenwärtige König Norodon glaubt, seine Familie stamme aus Benares. Mir kann es für meine augenblicklichen Interessen gleichgiltig sein. An der Westgrenze oder -Küste Indiens lag dieses Land jedenfalls nicht. Nur andeutungsweise will ich hier hinzufügen, dass gewisse Indicien allerdings für den Osten sprechen, für das Ganges-Land. Der griechische Gesandte Megasthenes z. B. (um 300 v. Chr.) hat uns in seinen durch spätere Benutzer geretteten Fragmenten den Namen der Hauptstadt des Ostlandes, Pāṭaliputra, mit dem *r* der Sanskritform, als Palibothra (Diodor, Plinius) oder Palimbothra (Arrian) überliefert, und die *Gramanas* hat er, wie wir aus den Werken seiner Benutzer (Strabo, Diodor, Arrian) ersehen, ebenfalls nur mit dem Skr.-*r*, als Sarmanae gekannt, aber die Pāliform ohne *r*, die erst von Clemens Alexandrinus an (um 200 nach Chr.; scheinbar aus Alexander Polyhistor) in der abendländischen Litteratur erscheint (als Samanaioi oder Semnoi) uns nicht vermittelt. Das Ostvolk hat er ferner nur mit dem Sanskritnamen *prācyā* gekannt, da bei seinen Ausschreibern stets das Sanskrit-*r* erscheint: Prasioi (Strabo, Steph. Byz.), Prasioi (Plinius), *ἐν τῇ Πραξιακῇ χώρᾳ* (Aelian). — Ganz ebenso ist das der Fall mit dem Namen der *Andhra* (Andarae, Plinius) und mit dem Flussnamen *Prinas* (Plin.), wenn dieser wirklich, wie M'Crindle will, mit *Parnācā* identisch ist. Auch der Stadtname *Calinipaxa* (Plin.) scheint sanskritisch zu sein. — Einen Pāli-Namen aus dem Osten, oder, ich will, um möglichst vorsichtig zu sein, sagen: einen auf den ersten Blick kenntlichen Pāli-Namen aus dem Osten habe ich in seinen Fragmenten nicht gefunden. Es kommen indessen Pāli-Namen bei ihm vor. Aber die gehören, in schönster Harmonie mit meiner Ansicht, dem Westen an: Kalanos heisst auch bei ihm der Inder, der sich verbrennen liess (Strabo,

Arrian, Plutarch). Was ist der Grund für die Pāli-Form? Der Mann stammte, wie wir aus der Ueberlieferung wissen, aus Taxila. Die beiden anderen Namen sind nicht gleich sicher: Horatae (Plinius, Schwanbeck, S. 166), das M'Crindle für Reflex des Pāli-Namens von Sorath (Skr. *Surāstra*) hält, und das Volk der *Bolingae* (ebenda), mit dem Pāli-o, vielleicht zu Skr. *Bhāliṅga* (Fürst der *Bhāliṅga*) zu stellen. — Ich dünkte, Megasthenes' Zeugniß müsste einigermaßen beweisend sein. Er musste doch wirklich wissen, wie man an Ort und Stelle sprach, er wohnte ja lange genug in Pāṭaliputra.

Bei dieser Sachlage ist es denn auch nicht gerade verwunderlich, wenn die — ausserdem noch in ihre theologischen Spitzfindigkeiten verborhten — brahmanischen Sanskrit-Leute, die ja auch erst in Folge der Befruchtung mit dem Geiste des Pāli-Volkes (Ujjayint liegt im Pāli-Lande!) wieder einen geistigen Aufschwung nahmen, uns keinen Beweis für ihren Seeverkehr mit westlichen Nationen hinterlassen haben (vom *Rgveda*, der dem Westen angehört, und *Atharvaveda* rede ich hier nicht). Nach solchen Beweisen suchen wir mit viel mehr Aussicht auf Erfolg in der Pāli-Litteratur. Freilich muss beachtet werden, dass wenigstens seit Aṣoka diese Pāli-Litteratur vermöge ihrer Eigenschaft als Trägerin der buddhistischen Lehren auch nach dem Osten verpflanzt worden war und dort möglicherweise viel von ihrer Originalität eingebüsst hat. Indessen, vielleicht lohnt sich trotzdem hier und da der Versuch. Auf einige allerdings vorläufig noch hypothetische Resultate meiner Beobachtungen kann ich doch schon hinweisen — und ich thue es hauptsächlich mit der Absicht, die Aufmerksamkeit meiner Herren Fachgenossen auf das gleiche Ziel zu lenken.

Die bekannte Hindeutung auf Babylon (*Bāveru*) im *Bāveru-jātaka*, Jāt. III, S. 126 (No. 339) brauche ich nicht nochmals zu erörtern.

Ueber eine von Leumann hervorgehobene Anspielung auf das goldene Kalb und die damit verquickte Erwähnung des *Mammaṇa* (Mammon?) in der Jaina-Litteratur, die ja ebenfalls den Westen zur Heimath hat, s. Weber, „die Griechen in Indien“, S. 23. Eine mündliche Bestätigung dafür habe ich von Herrn Prof. Leumann selbst erhalten.

Im *Kevaddhasutta* § 85 (Dighanik. I, S. 222) findet sich die (doch spätestens der Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts entstammende) Notiz, dass die seefahrenden Kaufleute der Vorzeit (*bhūtapubbaṃ*) einen land-erspähenden (*tīradassim*) Vogel¹⁾ fliegen liessen, „*atīradakkhiṇṇyā nāvāya*“. Ich finde in

1) Ein solcher ist offenbar auch der *disākako*, mit dem die Kaufleute im *Bāveru-jātaka* „*nāvāya*“ nach „*Bāverurāṭṭham*“ fahren. — Wir werden durch diesen „Orientirungsrahen“ (wie wir statt „Himmelsgegendenrahe“ übersetzen dürfen) natürlich sofort auch an den Raben erinnert, den Noah aus

diesen letzten Worten nur dann einen Sinn, der sich allen Forderungen der Grammatik, des Zusammenhanges und des gesunden Menschenverstandes zugleich fügt, wenn ich sie übersetze: „sobald das Schiff auf der rechten Seite kein Land mehr hatte“. Vom grammatischen Standpunkte wäre höchstens die Erklärung noch möglich: „sobald das Schiff sich nicht mehr rechts vom Lande befand“. Die ist aber natürlich mit Rücksicht auf die Logik unhaltbar; denn damit könnte doch nur gemeint sein: „sobald sich auf einer anderen als der linken Seite Land zeigte“. Wenn sich aber überhaupt Land zeigte, brauchte man den Compass-Vogel nicht steigen zu lassen. Wenn dagegen nur gesagt werden sollte, dass das Schiff zu weit nach rechts gerathen sei, als dass das Land noch hätte gesehen werden können, dann hätte man doch eben gewusst, dass das Land auf der Linken zu suchen wäre, und brauchte wiederum den Vogel nicht. Und wenn man schliesslich sagen wollte, dass man überhaupt nicht mehr wusste, wo das Land läge, dann war die specielle Wendung mit *dakkhina* nicht mehr am Platze. Auch die Deutung von *dakkhina* als „südlich“ ändert die einzig mögliche Auffassung der Sachlage, auf die ich hinaus will, nicht. Denn man muss dann übersetzen: „Wenn das Schiff nicht mehr südlich vom Lande steuerte, d. h. im Norden kein Land mehr hatte“, da ja die Interpretation: „Wenn das Schiff im Süden kein Land mehr hatte“ in Vorderindien aus geographischen Gründen unmöglich ist. Ich glaube also, ich darf mit gutem Grunde meine angeführte Auffassung als die richtige hinstellen¹⁾. Dann sind aber nur noch zwei Eventualitäten möglich: die nämlich, dass die Seeleute etwa von der Gegend des jetzigen Calcutta aus an der Ostküste des Dekkhan nach Süden oder dass sie von Indiens Westküste aus an der Küste von Iran (und vielleicht Arabien) nach Westen segelten. Denn um eine kurze Strecke Weges kann es sich unter keinen Umständen bei einer in so allgemeinem Sinne angewandten specialisirten Wendung handeln. Wer will, mag mit Hintenansetzung aller historischen Wahrscheinlichkeit die erste Möglichkeit vorziehen, trotzdem dass uns für die in Frage kommende Zeit auswärtige Beziehungen doch ganz allein für den Westen verbürgt sind. Wer aber geneigter

seiner Arche fliegen liess. Ich glaube, wir haben es hier mit einem weitverbreiteten Seefahrerbrauch des Alterthums zu thun und dürfen dann aus dieser allgemeinen Verbreitung desselben vielleicht auch auf das hohe Alter des nothwendigen Substrates dafür, der allgemein verbreiteten Seeschiffahrt schliessen. — Ich will der passenden Gelegenheit wegen gleich erwähnen, dass auch in den Jätakas eine Geschichte von der durch göttlichen Beschluss herbeigeführten Vernichtung der Bewohnerschaft eines Landes durch Wasser als Strafe für die Sündhaftigkeit von dessen König vorkommt: Bharujataka, Jät. 213 (II, S. 169 ff.).

1) Prof. Kielhorn hat ausserdem die Liebenswürdigkeit gehabt, mir auf meine Anfrage zu bestätigen, dass einer solchen Interpretation nicht allein von Seiten der Grammatik nichts entgegensteht, sondern dass sich sogar im Mahābhāṣya ein ganz analoges Beispiel (*hastadakṣiṇāḥ panthāḥ*) findet.

ist, mir Glauben zu schenken, für den mag eben der Grund mit in die Wagschale fallen, dass uns die Pāli-Litteratur diese Notiz überliefert und dass gerade darin eine Ursache mehr liegt, an Indiens Westküste zu denken. Dass mein Gedankengang logisch und richtig ist, scheint ja auch das Bāverujataka zu beweisen, das uns das von mir erschlossene Factum ohne die Praemissen liefert, während wir in unserem Falle nur die Praemissen haben. Unter dieser Annahme geht aus der Stelle hervor, dass mindestens zur Zeit der Fixirung des Suttapitaka das Küstenvolk des westlichen Indiens Küstenschiffahrt nach westlichen Ländern als eine Errungenschaft der Vorzeit kannte und selbst schon auf einer vorgerückteren Stufe der Nautik stand. Auch wenn *atiradakkhivā* doch schliesslich anders zu deuten sein sollte, würde das wenig ändern. Der Fortschritt über die Küstenschiffahrt der Vergangenheit hinaus wird durch die Stelle bewiesen, und es existirte so kein Hinderungsgrund für die indischen Seefahrer mehr, ihre Fahrten hinzulenken, wohin und wie weit sie wollten.

Nun seien mir noch einige Worte über einen anderen Punkt gestattet. Dabei handelt es sich um eine Wortentlehnung. Es dürfte überhaupt an der Zeit sein, Gelehrte, die der Lösung dieses Problemes gewachsen sind, auf die energisch ihre Bearbeitung heischende Frage nach den gegenseitigen Wortentlehnungen bei den alten Völkern, die am indischen Ocean wohnten, aufmerksam zu machen. Sollte es sich nicht, statt z. B. die Ophir-Frage immer mit präjudicirendem „Nein“ zu beantworten, vielmehr empfehlen, einmal die Sprachen dieser Culturländer, also die altägyptische, die arabische, die der Euphratländer und vielleicht die der ostafrikanischen Gebiete, auf ihren Gehalt an altindischen Lehnwörtern und die altindischen Dialekte auf Entlehnungen aus diesen genannten Sprachen hin systematisch zu untersuchen? Mit meinen eigenen Beobachtungen in dieser heiklen Frage wage ich mich bei meiner geringen Kenntniss semitischer Idiome nicht hervor. Aber ich habe z. B. in Reinisch's Wortverzeichniss der Saho-Sprache (der Gegend des alten ostafrikanischen Küstenplatzes Adulis angehörig) bei nicht gerade eindringender Prüfung eine ziemliche Anzahl Worte gefunden, die ein sehr verwandtes Aussehen mit gleichbedeutenden indischen Worten haben. Sie gehören, falls sie Lehnworte sind, ja allerdings mit Wahrscheinlichkeit der Zeit des späteren See- und Handelsverkehrs an. Auf jeden Fall ist erst eine Untersuchung erforderlich. — Weiter kann ich das hochinteressante Factum hinzufügen, dass es in Afrika, etwas westlich vom Kilimandscharo, einen pyramidenförmigen Berg genau mit demselben Namen Meru giebt, den jener legendenhafte Berg der alten indischen Litteratur trägt. Und diese Namensentlehnung kann nicht von heute oder gestern herrühren, da das Wort, wie mir Prof. Kirchhoff auf meine Anfrage liebenswürdig mittheilt, der einheimische allgemein üb-

liche Name und nicht bloss bei den angesiedelten Indern gebräuchlich ist. — Eine andere Entlehnung aus Indien haben J. S. King und R. C. Temple (Ind. Ant. XVI, S. 362) bei den Somalis nachgewiesen: das Wort für Canoe, *dōnā*. Ich füge nur hinzu, dass dieses Wort dem Pāli entstammt, wo *donā* genau dieselbe Bedeutung hat, und nicht dem Tamilischen, wie jene beiden wollen. — Schlegel hat ferner schon in der Ind. Bibl. I, S. 211, worauf mich Prof. E. Kuhn freundlichst aufmerksam macht, das Skr.-Wort *nāga* für Elefant im äthiop. *nage* und das Skr.-Wort *pīlu* mit derselben Bedeutung in dem *pīl* der aramäischen Sprachen des vorderen Asiens wiedergesehen. — Auf eventuelle uralte Beziehungen zu Aegypten würde man unter Umständen auch schliessen können, falls Fawcett, Imp. & As. Qu. R. 2. Ser. 3, 5, S. 147—57 Recht haben sollte mit seiner Behauptung, dass gewisse Felsenbilder in Aegypten mit denen von Bellary in Südindien im Stile Aehnlichkeit haben, und W. Taylor mit der seinen (The Arch. J. XLV, S. 62—76), dass der Kuhkult, der für Südindien durch Funde in prähistorischen Gräbern nachgewiesen ist, vom Nil stamme.

Das indische Wort, das ich hier in erster Linie im Auge habe, und das, natürlich mit allem Vorbehalt, als semitischer Provenienz verdächtig hingestellt werden kann, ist das im Pāli sippelos dastehende Wort *keṭubha*, bei Childers gegeben mit der Verlegenheitsklärung „One of the sciences in which Brahmins are said to be versed, explained thus, *keṭubhan ti kappavīkappo kavīnam upakārāya sattham*. The Sanskr. appears to be *kaitābha* (see Böhlingk and Roth and comp. B. Int. 207^a). Aus dem P.W. erhalten wir s. v. *kaitābha* (das sonst nur Name eines von Viṣṇu erschlagenen Dämons ist) nur die ungenügende Aufklärung: „2) Bez. einer Art von Schriftwerken Vyutp. 121. *kaitābha* Burn. Intr. 207^a. Scheinbar ist diese Sanskritform nichts als eine Sanskritisirung des Pāli-Wortes, die aus begreiflichen Gründen bei dem ähnlichen Klange dem einmal vorhandenen Namen des Dämons gleich gemacht wurde. — Mir selbst ist im Pāli das Wort noch im Milindap. begegnet, an einer Stelle, die uns ebenfalls nichts Bestimmtes über die wahre Bedeutung lehrt. Ich frage nun: Kann das problematische Pāli-Wort nicht das herübergenommene semitische Wort für Buch (irgend ein Aequivalent für arab. *kitāb*, also z. B., worauf ich im Colleg durch einen meiner Schüler, cand. phil. Alfr. Franz, aufmerksam gemacht wurde, hebr. *ketūbā*) sein?

Der *drughaṇa* des Mudgala-Liedes (*Rv.* X, 102) und das Nandivisāljātaka.

Von

R. Otto Franke.

Das Mudgala-Lied hat in den letzten Jahren zweimal eine neue Behandlung erfahren, durch GELDNER (*Ved. Stud.* II, 1, S. 1 ff.) und durch P. v. BRADKE (*ZDMG.* XLVI, 3, S. 445—465). Auf die früheren Uebersetzungen einzugehen, unterlasse ich. GELDNER erblickt in diesem Ākhyāna-Liede die Schilderung von einem absonderlichen Wettrennen, bei dem sich ein gewisser Mudgala sammt seiner Gattin mit einem aussergewöhnlichen Gespann betheiligte: mit einem Lastkarren (anstatt eines Streitwagens), bespannt mit einem einzigen Ochsen, während das zweite Zugthier ersetzt war durch den *drughaṇa*, nach GELDNER'S Erklärung ein aus einem Holzklötz gefertigtes Phantom von einem Ochsen. Das Ehepaar siegte mit diesem Gespann. Obscöne Witze über das ungleiche Ehepaar, den alten impotenten Mudgala und die junge üppige Mudgalāni, und mythologischer Aufputz vervollständigen das Lied.

Von den abweichenden Einzelheiten der Erklärung v. BRADKE'S hebe ich nur das hervor, was hier in Frage kommt. Mudgala soll sich selbst an Stelle des zweiten Zugthieres vor den Wagen gespannt und den *drughaṇa*, nach v. BRADKE ein in Folge täppischen Herumhantirens abgeschlagenes Stück vom Rade, sich mit einem Stricke angehängt haben. Das Modell für das Lied soll der Dadhikrāvan-Hymnus (IV, 38) abgegeben haben.

Von beiden Interpreten ist sicherlich GELDNER der Wahrheit wesentlich näher gekommen als v. BRADKE. Und wenn GELDNER nicht die volle Wahrheit gefunden hat, so ist der genügend entschuldigende Grund der, dass sie in diesem Falle durch das blosser Denken überhaupt nicht zu erreichen war. Vielmehr war die Kenntniss gewisser in die Legende hineinspielender Umstände und Verhältnisse nothwendig, zu der nur der Zufall verhelfen konnte. Dieser Zufall ist mir günstig gewesen. Der Angelpunkt für die richtige Erklärung wenigstens des Kernes des Liedes ist, wie auch GELDNER (S. 2) und v. BRADKE (S. 447) zugeben, die richtige Auffassung vom Wesen des *drughaṇa*. Was das für ein Ding ist und welchen Zweck es hat, das hat mir das Nandivisāla-jātaka (Nr. 28: 1, S. 191) klar gemacht, dessen Uebersetzung ich daher hier vortragen will, obwohl es in DAVIDS' *Buddhist Birth Stories* (in Kleinigkeiten von meiner Uebersetzung abweichend) schon mitübersetzt ist.

Das Nandivisāla-Jātaka.

„Es herrschte einst in der Vorzeit ein Gandhārakönig in Takasilā im Gandhāralande. Da wurde der Bodhisattva als Ochse geboren. Diesen bekam noch als Kalb ein Brahmane von Dakṣiṇā-Spendern, gab ihm den Namen Nandivisāla, nahm ihn an Sohnes Statt an und fütterte ihn liebevoll mit Reisbrühe, gekochtem Reis u. s. w. gross. Als der Bodhisattva erwachsen war, dachte er: 'Ich bin von diesem Brahmanen mühsam aufgezogen worden, und es gibt in ganz Indien keinen Ochsen gleich stark wie mich. Ich will von meiner Kraft Gebrauch machen und so dem Brahmanen die Futterkosten erstatten.' Er sprach eines Tages zum Brahmanen: 'Mache dich auf die Füsse, Brahmane, gehe zu einem Handelsherrn, der Ochsen besitzt, und mache mit ihm eine Wette um tausend (Kahāpaṇas), des Inhalts: Mein Ochse ist im Stande hundert an einander gebundene Lastwagen fortzuziehen.' Der Brahmane ging zu dem Handelsherrn und begann das Gespräch mit der Frage: 'Wer hat hier in der Stadt starke Ochsen?' Der Handelsherr antwortete: 'Der und der; aber', fuhr er fort, 'in der ganzen Stadt gibt es keinen Ochsen, der

sich mit meinen Ochsen vergleichen liesse.' Der Brahmane sagte: 'Ich habe einen Ochsen, der kann hundert hinter einander gespannte Wagen fortziehen.' 'Wo gäbe es wohl solch einen Ochsen', versetzte der Handelsherr. 'Bei mir zu Hause', erwiderte der Brahmane. 'Na, dann wette doch einmal.' 'Schön, das thue ich', und er wettete. Dann spannte er hundert mit lauter Sand, Kies und Steinen beladene Lastwagen in einer Reihe an den Achsen mit Stricken an einander, trieb den Nandivisāla erst in die Schwemme, gab ihm eine Hand voll Spezereien, hing ihm eine Guirlande um den Hals und spannte ihn dann ganz allein an die Deichsel des ersten Karrens, setzte sich selbst auf die Deichsel, hob den Treibstachel und schrie: 'Hü,¹ Luder! Zieh', Luder!'

Der Bodhisattva dachte bei sich: 'Er redet mich mit "Luder" an, ich bin aber kein Luder', und er blieb, als wären seine Beine Pfosten, steifbeinig stehen. Augenblicklich trieb da der Handelsherr von dem Brahmanen die Tausend ein. Der mit den Tausend hineingefallene Brahmane aber spannte seinen Ochsen ab, ging nach Hause und warf sich, vom Aerger übermannt, aufs Lager. Als Nandivisāla dann auch nach Hause gebummelt kam und den vom Aerger übermannten Brahmanen sah, kam er heran und fragte: 'Schläfst du, Brahmane?' 'Wie kann ich wohl schlafen, wenn ich mit meinen Tausend hineingefallen bin!' 'Brahmane, habe ich in der langen Zeit, wo ich in deinem Hause wohne, schon je ein Gefäss zerbrochen oder Jemanden getreten,² oder meine Excremente von mir gegeben an einer Stelle, wo sie nicht hingehören?' 'Nein, mein Lieber.' 'Warum nennst du mich also Luder? Du hast selbst die Schuld, ich habe keine Schuld. Geh' und wette mit Jenem um zwei Tausend. Nur nenne mich nicht wieder Luder, denn ich bin kein Luder.' Auf diese Worte ging der Brahmane hin, wettete um zwei Tausend, band ebenso wie das erste Mal die hundert Karren an einander, putzte

¹ *aiṅga*, wörtlich = gehe! cf. Dhātupāṭha 7, 21: *aiṅgā vyaktimrakṣaṇakānti-gatiṣu*. Ein weiteres Beispiel von Wurzeln des Dhātup., die sich bisher nur aus dem Pāli belegen lassen.

² *madhati* hat im Pāli sehr häufig die Bedeutung 'treten' oder 'betreten'.

den Nandivisâla und spannte ihn an die Deichsel des ersten Karrens. Und fragt man, wie er ihn anspannte: Er band den Jochbalken fest an die Deichsel, schirrte an das eine Ende desselben den Nandivisâla, um das andere Ende (des Jochbalkens, auf der anderen Seite der Deichsel) schlang er die (wegen des Fehlens des anderen Zugochsen nunmehr unbenutzte) Deichselschlinge¹ und band dann das Jochende mit diesem Stricke fest (an) einen zugehauenen Holzknüppel, den er (am anderen Ende) auf die Achsen (?) und die Basis (des Wagengestelles?) auflegte (? und dort befestigte). Bei solcher Vorkehrung kann sich nämlich das Joch nach keiner Seite bewegen und es wird dadurch ermöglicht, dass ein einziger Ochse zieht. Dann setzte sich der Brahmane auf die Deichsel,² streichelte dem Nandivisâla den Rücken und rief ihm zu: 'Lauf, liebes Thierchen; zieh, mein Liebling!' Der Bodhisattva zog die an einander gespannten hundert Wagen mit einem Ruck von der Stelle so weit, dass der letzte Wagen dahin zu stehen kam, wo der erste gestanden hatte. Der Herrscher mit dem vielen Besitz an Rindvieh hatte die Wette verloren und zahlte dem Brahmanen die zwei Tausend aus. Auch andere Leute schenkten dem Bodhisattva viel Geld, das alles dem Brahmanen zufiel. So hatte er, Dank dem Bodhisattva, grossen Gewinn.'

In der für uns hauptsächlich in Frage kommenden Partie ist einiges dunkel. Obgleich auch RHYS DAVIDS dieselbe (in seinen *Buddhist Birth Stories*, S. 268) ganz ähnlich und dem Grundgedanken nach gleich übersetzt: 'He managed this in the following way: he tied the pole and the cross-piece fast together; yoked Nandi-Visâla on one side; on the other he fixed a smooth piece of timber from the point of the yoke to the axle-end, and wrapping it round with the fastenings of the cross-piece, tied it fast,' bekenne ich doch, dass

¹ Die sonst dem Ochsen um den Hals gelegt wird und ihn an die Deichsel fesselt. S. GRIERSON, *Bihâr peasant life*, Abbildung zu S. 38 und 39. Nach S. 36 heisst dieselbe noch jetzt *jola*, wie im Jât. *dhava-gotta*.

² S. GRIERSON, Abb. zu S. 25 und 39.

meine Uebersetzung nur ein tastender und vielleicht misslungener Versuch ist. Nur um Lücken zu vermeiden, habe ich einige Worte übersetzt, die mir im Grunde unklar geblieben sind. Mit 'Achsen' habe ich, an den häufigen Geschlechtswechsel im Pâli denkend, *ak-khâni* übersetzt, obgleich ich für *akkha-akṣa* = Achse als Neutrum bisher nur aus dem Sanskrit-Wörterbuch einen schwachen Beleg kenne. Das Neutrum heisst sonst im Pâli wie im Sanskrit 'Sinnesorgan, Auge', und bei der Nachbarschaft von *pâda*, das ich versuchsweise mit 'Basis (des Wagengestelles)' übersetzt habe, während es DAVIDS, so viel ich sehe, ganz unbeachtet gelassen hat, ist nicht ausgeschlossen, dass auch an unserer Stelle wirklich dieser Körpertheil gemeint ist. Ich vermag aber mit dieser Auffassung nichts anzufangen. Zwar könnte man denken, es sei gemeint, dass der am Wagen angebrachte Knüppel in der Höhe des Auges des Ochsen anfangend, an dem einen Hinterbein vorbei, nach dem Wagen zu verlaufen sei. Die Construction des indischen Wagens lässt das, wie man aus den Abbildungen bei GRIERSON ersehen kann, als angängig erscheinen. Dann bleibt aber immer auffällig, dass der Plural *ak-khâni* gebraucht ist, ferner, dass das 'Bein' durch *pâda* 'Fuss' wiedergegeben wäre, und schliesslich derselbe incorrecte Gebrauch des Gerundiums *nissâya* ('vorbeilaufend an') — dass sich dieses hier nicht auf das logische Subject der Handlung, sondern auf das Object beziehen müsste — den ich allerdings auch bei der von mir gewählten Uebersetzung ('aufliegend auf') zwar nicht vorausgesetzt, aber doch versuchsweise zu Grunde gelegt habe. Eine weitere Möglichkeit wäre, dass *akkham* in Wort und Sache dasselbe wäre, wie *âk* bei GRIERSON, S. 32, nämlich der hintere Querbaum des Grundgestelles des Wagens. Das würde dann im Grunde auf dasselbe hinauslaufen, wie meine Uebersetzung.

Aber sei dem, wie ihm wolle; es kommt hier nicht darauf an. Die Hauptsache für uns — und die ist ja ganz klar — ist die Angabe, dass ein Holzknüppel angewandt wird, um das einspännige Fahren eines eigentlich für Zweigespann eingerichteten Wagens zu ermöglichen, indem durch diesen Knüppel, als Bindeglied zwischen

dem freien Jochende und dem Wagenkörper, dem Joch eine feste Lage gegeben wird. Der Jochbalken ist, wie man aus GRIERSON'S Beschreibung ersieht, nicht fest in die Deichsel eingefügt oder auf sie festgenagelt, sondern wird nur auf sie aufgebunden. Er musste sich so nothwendig verschieben, wenn er nicht an beiden Enden zugleich beim Ziehen einen Widerstand an den Höckern der Buckelochsen fand. Diese Verschiebung sollte durch den zwischen dem freien Ende und einem festen Stützpunkte am Wagen selbst eingelegten Balken vermieden werden.

Ganz die gleiche Situation haben wir nun im Mudgala-Liede, in dem es als Zeichen grosser Findigkeit des Mudgala gepriesen wird, dass er neben dem einzigen Ochsen, den er anzuspannen hatte, einen *drughana* einspannte. Der *drughana* ist, darin hat GELDNER mit seiner ingeniosen Erklärung gewiss Recht, trotz PĀṆINI'S abweichend zu interpretirender Regel, hier ein Knüppel aus Holz und bezeichnet genau dasselbe, wie *muṇḍa*[behauen]-*rukkhadaṇḍaka*. Es sei noch hinzugefügt, dass auch das Pāli-Correlat für Skr. *mudgara*, das bei AMARA mit *drughana* zusammengestellt ist, *muggara*, nicht immer ‚Hammer‘, sondern auch häufig ‚Knüppel‘ bedeutet, z. B. in den Jātakas, so dass auch von dieser Seite die Synonymität von *rukkhadaṇḍaka* und *drughana* wohl zu erreichen ist.

Da der *drughana* im Mudgala-Liede die Hauptrolle spielt, so dürfte mit dessen richtiger Erklärung auch für die Exegese des ganzen Hymnus viel gewonnen sein. Es kommt hinzu, dass die Umstände im Jātaka ganz ähnliche sind, wie im R̥gveda-Liede. Im Jātaka handelt es sich um eine Wette, im Liede nach GELDNER'S Erklärung um eine Wettfahrt. Der Preis der Wette ist im Jātaka ‚Tausend‘ (wohl Kahāpaṇas) und im R̥gveda-Liede ‚Tausend und Hundert‘ (hier freilich Kühe, V. 9), in V. 2 sogar genau übereinstimmend ‚Tausend‘. Ein weiterer Congruenzpunkt ist der, dass nach V. 4 des Liedes der Stier vorher ‚einen See von Wasser gierig ausgesoffen‘ hatte und andererseits im Jātaka der Brahmane seinen Ochsen vorher erst in die Schwemme getrieben hatte, ferner der, dass nach V. 8 der Jochgurt an den *drughana* gebunden ist, wie im

Jātaka an den *muṇḍa-rukkhadaṇḍaka*, weiter der, dass es sich in beiden Fällen (bei der Situation des R̥gveda-Liedes auffälliger Weise) um Lastkarren handelt; und schliesslich die latente, aber sehr wichtige Analogie, dass Mudgala als alter impotenter Mann geschildert wird (auch *vadhri* in V. 12 geht nach GELDNER mit auf Mudgala), wie auch das Epos (nach GELDNER, S. 1) ihn als ganz alten Greis kennt, und dass im Jātaka die — einem in den Jātakas häufiger vorkommenden Gebrauch entsprechende — Adoption des Ochsen an Kindes Statt ebenfalls daran denken lässt, dass der betreffende Brahmane keine Kinder besass.

Wie weit nun die angeführten Entsprechungen an die Möglichkeit einer unserem Jātaka und dem R̥gveda-Liede zu Grunde liegenden gemeinsamen Legende denken lassen, wie weit die angeführten neuen Erklärungsmomente dazu beitragen können, das ganze Lied zusammenhängend zu erklären, die Beantwortung dieser Frage muss ich den berufenen Vedenforschern überlassen.

V

KANT UND DIE ALTINDISCHE PHILOSOPHIE

VON

DR. OTTO FRANKE

A. O. PROFESSOR DER INDOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Abkürzungen und bibliographische Notizen.

Wo nichts Besonderes angegeben ist, zitiere ich nach den Ausgaben der Reclam-Bibliothek, weil diese am allgemeinsten zugänglich sind. Durchgehend sind aber die Zitate in maßgebenden Ausgaben verglichen worden. Die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik . . . zitiere ich nach der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1794.

Kr. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft.

Kr. r. V. = Kritik der reinen Vernunft, im wesentlichen nach der ersten Ausgabe und nur mit Zusätzen aus der zweiten.

R. G. bl. V. = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

A. G. Ph. = P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. Bd., I. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, Leipzig 1894; I. Bd., 2. Abteilung: Die Philosophie der Upanishads, Leipzig 1899.

Ph. V. = P. Deussen, On the Philosophy of the Vedānta in its relations to occidental metaphysics, Bombay 1893 = Erinnerungen an Indien, Anhang S. 245—248.

60 Up. = P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig 1897.

Für den Rgveda muß im allgemeinen auf die beiden Gesamtübersetzungen desselben von Herm. Graßmann und Alfr. Ludwig verwiesen werden, die aber keineswegs durchaus glückliche sind. Ich selbst stütze mich natürlich auf den Originaltext.

Die Zitate aus der älteren Edda entstammen Alfr. Holtzmanns „Die ältere Edda übersetzt und erklärt“, herausgeg. von Alfr. Holder, Leipzig 1875, wozu aber auch Simrocks Übersetzungen und nach Vermögen die Originaltexte in B. Sijmons' „Die Lieder der Edda“, I. Bd., I. Hälfte, Halle 1888 (= Zachers Germanistische Handbibliothek, VII) und in Finnur Jónssons „Eddalieder“ I und II, Halle 1888 und 1890 (= E. Mogks Altnordische Textbibliothek Nr. 2 und 3) verglichen sind, die der jüngeren Edda Simrocks „Die ältere und jüngere Edda“, Stuttgart 1851, und seinem Handbuch der deutschen Mythologie, 3. Aufl., Bonn 1869 (H. d. M.*). In der Umschrift der altnordischen Namen habe ich mich derjenigen von Mogks Germanischer Mythologie in Pauls Grundriß der Germanischen Philologie 3. Bd.*, 1900, angeschlossen.

Einleitung.

Keine Besorgnis, daß ich darauf lossteuerte, unserem großen Philosophen Entlehnungen indischer Gedanken nachzuweisen! Das zu beabsichtigen, wäre abgeschmackt. Freilich hat Kant über die Inder und ihr Denken mancherlei von dem verhältnismäßig Wenigen gewußt, was man damals überhaupt wissen konnte. Daß er eifrig Reisebeschreibungen las, ist jedem bekannt, und J. G. Hamann in einem Briefe an Kant vom 27. Juli 1759 (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der k. preuß. Akademie der Wissenschaften Bd. X S. 14) erwähnt es ausdrücklich. Außerdem verrät Kant durch gelegentliche Äußerungen mancherlei Wissen über indische Dinge und die Verhältnisse von Völkern, die den Indern verwandt oder benachbart und kulturverwandt sind. Vgl. R. G. bl. V., S. 17, 76, 114, 117, 186f, 200. Es war ihm sogar bekannt, daß die Zigeuner aus Indien stammten, s. ebenda S. 148. Aber schon die Form, die die indischen Götternamen bei ihm haben, zeigt die Unzulänglichkeit seiner Kenntnis: als „Ruttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt)“ benennt er z. B. den Gott, der richtig Rudra oder Śiva heißt. Wie dem aber auch sei, zu vermuten, daß ein Mann wie er seine philosophischen Gedanken anderswoher hätte nehmen müssen, wird schwerlich jemand die Kühnheit haben, der auch nur von ferne das Wesen dieses Geistes ahnt.

Trotzdem ist es unmöglich, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß zu wichtigen Gedanken Kants im alten Indien Parallelen und Anklänge vorhanden sind. Hinweise hierauf sind auch schon laut geworden. P. Deussen, der bekannte Interpret des indischen Pantheismus, hat wiederholt auf dessen Verwandtschaft mit der Kantischen Lehre hingedeutet, z. B. A. G. Ph. I, 2, S. 38f, 69, 208; Ph. V.; Erinnerungen an Indien S. 4. Aber die Verwandtschaft erstreckt sich auch nach rückwärts und vorwärts durch verschiedene Schichten des Denkens der alten Indier und selbst ihrer indogermanischen Vorfahren. Besonders Buddhas Lehre enthält, wenigstens auf den ersten Blick, ganz frappante Kongruenzen. Ich machte Anfang dieses Jahres dem rühmlichst bekannten englischen Buddha-Forscher Prof. Rhys Davids von der Tatsache briefliche Mitteilung, daß

von den Indern Buddha unserem Kant am nächsten stehe. Am 1. Februar sprach ich darüber auch mit Prof. Dorner und erwähnte speziell die auffälligen Anklänge in Buddhas Lehren an Kants Antinomie. Inzwischen erschien ein Buch „India e Buddhismo antico“ von G. de Lorenzo, Bari 1904, das mir der Verfasser, veranlaßt durch Rhys Davids auf Grund meiner Mitteilung, freundlichst sofort zugehen ließ, am 16. Februar. De Lorenzo hat ebenfalls einige Kongruenzpunkte gesehen, auch die Entsprechung zu den Thesen und Antithesen der Antinomie verzeichnet. Diese Dinge sind eben schon auf den ersten Blick so offenkundig, daß sie jemandem, der beider Philosophen Lehren vergleichend durchliest, gar nicht entgehen können.

Nun aber liegt die Sache doch nicht so einfach, als sie auf den ersten Blick scheint. Wir werden sehen, daß mit einer bloßen Konstatierung der Anklänge nichts geleistet ist. Und auf jeden Fall haben wir die wissenschaftliche Verpflichtung, solchen Übereinstimmungen erst weiter nachzugehen, sie ins rechte historische und logische Verhältnis zu setzen und Klarheit zu schaffen, wie weit sie wirkliche Übereinstimmungen, wie weit nur solche dem Scheine nach sind.

Kants erkenntnistheoretischer Grundsatz, daß scharf zu scheiden ist zwischen der Sinnenerfahrung und dem Ding an sich, daß das durch die Sinnenwahrnehmung uns gegebene Bild des Seins für uns nur Vorstellung, und daß das „Ding an sich“ etwas für uns ganz Unerkennbares ist, zieht sich, z. T. dunkel geahnt und halbmythisch angedeutet, z. T. klar ausgesprochen, auch durch die ganze altindische Geistesgeschichte von den grauen Urzeiten der R̥gveda-Dichtung bis in die mittelalterliche Vedānta-Philosophie hinein, die ihrerseits bekanntlich bis auf den heutigen Tag die Geister eines Teiles der Hindus beherrscht. Nicht allein aber das: Die Wurzeln dieses Gedankens reichen schon in die indogermanische Gemeinzeit hinein, von der wir daher auszugehen haben.

Kapitel I.

Kant und die urindogermanische Religion.

Wenn wir von der Philosophie der Vorzeit reden wollen, so haben wir von ihrer Religion zu reden. Philosophie und Religion strömten damals in demselben Bett. Die Frage, die wir zu stellen haben, lautet: Welches war die Religion des indogermanischen Urvolkes, oder, welches war die indogermanische Urreligion? Urreligion und Urvolk meine ich natürlich nur im Sinne des durch die Forschung Letzterreichbaren, nicht aber in dem des absoluten Anfangs. Die

idg. „Urreligion“ als die Religion des noch ungeteilten, „proethnischen“, Indogermanenvolkes wird unsere Erkenntnis sicher erreichen, die absolut erste Religion der Indogermanen oder der Menschen aber niemals, die Arbeiten, die hierauf abzielen, dreschen leeres Stroh. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, mir sogar wahrscheinlich, daß die relative Urreligion der Indogermanen auch die absolute ist, eine solche Ansicht ist aber unbeweisbar, subjektiv, unverbindlich.

Zu allererst muß ich bitten, der landläufigen Meinung entsagen zu wollen, die Religion müsse von kindischen Gedanken, von einer unentwickelten Stufe des Denkens ausgegangen sein, oder wir hätten gar ein Recht, das erste für unsere Forschung zugängliche Stadium des Religionsgedankens für dieses primitive Anfangsstadium zu halten. So weit wir in deutlicher historischer Beleuchtung zurückblicken können —, das sind 2—3000 Jahre, — ist der Indogermanengeist seiner Denkfähigkeit (nicht dem Inhalt seines Denkens) nach von Anfang an derselbe gewesen, — keine Spur von primitiver Unentwickeltheit! Wer gibt uns das Recht anzunehmen, daß es 3 und zweimal 3 weitere Jahrtausende, die wohl ausreichen werden, um uns zum indogermanischen Urvolk zu bringen, vorher anders gewesen sei? Es ist eine Begriffsverwirrung, anzunehmen, die Fähigkeit zum philosophischen Denken hänge von der materiellen Kultur ab. Müßte das überhaupt erst bewiesen werden, so würden uns die ältesten Griechen, die „barbarischen“ Germanen des Tacitus, denen die Himmlischen zur Einschließung in Tempelmauern und zur bildlichen Darstellung zu erhaben erschienen (Germania Kap. 9) und die Urinder des R̥gveda Beweis genug sein. Selbst wenn die Dokumente der Geistesgeschichte nicht das Gegenteil bewiesen, wäre es eine nicht zu billigende Kühnheit, rein auf Nichts hin von primitivem Denken zu reden. Der übliche Beweisgrund, daß in der Welt des Lebenden alles sich aus primitiven Anfängen entwickle, paßt ja gar nicht, denn es wäre eine petitio principii, die erreichbare Religion des proethnischen Indogermanenvolkes für die absolute Anfangsreligion zu halten. Es weiß kein Mensch, was schon alles vorausgegangen war. Woher nimmt man denn außerdem das Recht zu schließen, daß die Periode der Religionsentstehung und der noch primitiven Unentwickeltheit des Menschengesistes zusammenfällt, und daß nicht vielmehr die Religion erst entstand, als dieser schon einen hohen Grad der Reife erreicht hatte? Wer weiß ferner, ob die breite Masse die religiösen Vorstellungen hervorgebracht hat oder das Hirn weniger großer Denker — was doch offenbar einen großen Unterschied in der Beurteilung begründet? Niemand kann sagen, ob überhaupt die Religion eine allgemeine naturnotwendige Erscheinung in der Menschengeschichte ist, mit anderen Worten, ob sie überhaupt mehr als einmal in der Welt entstanden und

ob sie nicht vielmehr von einem einzigen Ursprungsorte her über die ganze Welt verbreitet ist. Ob das eine oder das andere wahrscheinlicher sei, das ist von gar keinem Belang. So viel ist sicher, daß z. B. derjenige, der aus ethnologischen Parallelen auf eine allgemeine Anlage schließt, doch vor allem erst zu beweisen hätte, daß diese Parallelen nicht einer einzigen Urquelle entfließen sind. Kurz, man hantiert in der Religionswissenschaft mit lauter vorgefaßten Meinungen als mit ganz selbstverständlichen Dingen, und mit jedem Tage wächst die lähmende Macht der festgewurzelten Dogmen.

Um Hasenpfeffer zu machen, muß man einen Hasen haben, sagt ein Sprichwort; und um einen Klotz oder eine Kuh als Gott zu verehren, muß man den Gottesbegriff schon besitzen. Die Gesamtkraft, das Gesamtleben in der Natur ist vom indogermanischen Urvolke als Gottheit gedacht worden. Selbst dem blödesten Auge des primitivsten Menschen konnte es doch nicht entgehen, daß dem allgemeinen individuellen Sterben, das die ganze Natur durchzieht, ein nie versiegendes Leben der Gesamtnatur und des ganzen Weltalls gegenübersteht, das sein Interesse fesseln mußte. Es ist nicht einzusehen, warum er dieses Leben nicht als ein einheitliches aufgefaßt haben soll, da er doch mit einem einzigen Blick Erde und Himmel, d. h. für die Praxis, das ganze Weltall, überflog.

Ob in jener Urperiode meditativen Geistern die empirische Welt schon als etwas Uneigentliches oder gar als Sinnentzug gegolten habe, kann ich nicht sagen, einen Anhalt dafür habe ich vorläufig nicht gefunden. Vielleicht ist allerdings bei der gegenseitigen Abwägung von Sinnenwelt und in ihr wohnender Gottheit zuweilen schon ein stärkeres Gewicht auf diese gelegt worden. Die augenscheinlich schon urindogermanische Betrachtung der Welt als Mantel, als Gespinnst¹ und als Gedicht, Lied, Wort der Sprechenden, singenden oder musizierenden Gottheit läßt vielleicht daran denken, daß es urindogermanische Philosophen gab, die die Welt für etwas Nebensächliches hielten. Aber Nebensache und Uneigentliches oder gar Schein kann noch sehr zweierlei sein. So viel aber erscheint mir sicher, daß der fundamentale Religionsgedanke des indogermanischen Gesamtvolkes der pantheistische war, mit wie viel anthropomorph- oder theriomorph-polytheistischem Gestrüpp er auch schon überwuchert gewesen zu sein scheint.

1) Vgl. unten „Kant und der Rgveda“. Die urindogermanische Existenz des Mantel- und des Gewebe- oder Gespinnstgleichnisses ist vielleicht noch nicht sicher zu behaupten, aber höchst wahrscheinlich, wenn man die unten erörterten vedischen Gedanken mit dem Mantel z. B. des Zeus, des Óðin-Wotan, und dem zauberhaften (d. h. göttlichen) Mantel und den Spinngottheiten und spinnenden Wesen der europäischen Sagenwelt zusammenhält. Den definitiven Beweis werde ich in einem späteren Buche erbringen.

Da ich kurz sein muß, bringe ich nur weniges Beweismaterial vor, das ja aber genügen dürfte.

Der Edda-Mythus von der Teilung des Urrieseu Ymir und der Erschaffung der Welt und der Wesen aus seinem Körper ist so deutlich ein und derselbe Mythus wie derjenige von der Opferung und analogen Verwertung des Puruṣa im Rgveda-Liede X, 90¹, daß nur die Scheuklappen der Vorurteile es erklärlich erscheinen lassen, wenn der wahre Sachverhalt nicht erkannt oder anerkannt worden ist.²

Was sollen diese beiden Dokumente (die ja in der erhaltenen Form immerhin verhältnismäßig jung sein mögen, ohne daß das bei der geographischen und sachlichen Situation zu schaden vermöchte), von den entgegengesetzten Polen der längsten Diagonale des ganzen Indogermanengebietes anders sein als unverwandt und also urindogermanisch? An direkte Entlehnung wird doch wohl niemand denken wollen? Es kommt aber außerdem hinzu, daß — worauf im Détail hier nicht eingegangen werden kann — Splitter und Varianten dieses selben Mythus in einer Weise den gesamten Volksglauben aller Indogermanen durchsetzen, daß die Urgemeinsamkeit außer Zweifel ist.³ Das Vorhandensein eines ganzen organischen Gedankensystems ist in diesem und in sonstigen Fällen das Entscheidende. Der vedische Mythus wird noch ergänzt durch die Version der Aitareya-Upaniṣad I, 1, 3 f. (60 Up. S. 16), in der das Urwesen die in Rgv. X, 90 fehlende Beziehung zum Urwasser besitzt, der sich Ymir in Dämisağa 5 und 48 (Simrock, die Edda S. 244 und 279) erfreut, in der ferner auch umgekehrt der Entstehung der Wasser aus dem Urwesen wie in den Edda-Versionen gedacht wird.

Die Bedeutung, die Füße und Arme des Puruṣa für die Produktion der Menschen haben (Rgv. X, 90, 12), haben sie auch Vafprúðnismál 33 und Dämis. 5, und dem Bebrütetwerden des Puruṣa durch Átman in Aitareya-Up. I, 1, 4 entspricht wohl das Schwitzen des Ymir Dämis. 5.

1) Auch übersetzt von Deussen, A. G. Ph. I, I S. 156ff.

2) Flüchtig auf die Parallele hingedeutet hat Deussen a. a. O. S. 151: „Vergleichbar, aber nicht historisch verwandt, ist die Gestalt des Riesen Ymir in der Edda.“ Am verständnisvollsten zeigt sich vielleicht Ch. de la Saussaye, Versl. en Mededeel. der kon. Ak. van Wet., Afd. Letterk., 3. R., 8. D., S. 359.

3) Der babylonische Tiamatmythus (z. B. bei Berossos) gehört allerdings wohl auch hierzu. In unserem Zusammenhange aber ist das schon deshalb belanglos, weil der Tiamatmythus mit keiner der beiden genannten indogermanischen Formen so verwandt ist wie diese unter sich, und weil diese also einen ganz besonderen Urverwandtschaftsgrad besitzen müssen, und weil diese ferner durch die sonstigen vielen Bruchstücke auf Indogermanengebiet doch als indogermanisch sicher gestellt sind. Es liegt im Interesse aller, wenn die Frage der Beziehungen zwischen Indogermanen und Babyloniern und Semiten, deren späterer Behandlung ich mich nicht entziehen werde, vor der Hand unangescnitten bleibt. So viel sei verraten, daß die Babylonier an der Erfindung des Ymir-Puruṣamythus unschuldig sind.

Vqluspá 3:

„Einst war es der Zeiten, als Ymir hauste,
es war nicht Sand noch Meer, noch kühle Wogen,
die Erde ward nirgends gefunden, noch der obere Himmel,
Kluft war der Klüfte¹, doch Gras nirgends.“

Nach Dämis. 7 der jüngeren Edda (Simrock, H. d. M.³, S. 16) töteten Bors Söhne (Óðin, Vili u. Ve) den Riesen Ymir.

Rgv. X, 90, 7 (Deussen A. G. Ph. I, I, 157):

„Als Opfertier ward auf der Streu geweiht
Der Puruṣa, der vorher² war entstanden,
Den opferten da Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden.“

Vafprúðnismál 21:

„Aus dem Fleische des Ymir ward die Erde geschaffen,
und aus den Beinen die Berge,
Der Himmel aus der Hirnschale des frostkalten Riesen,
aber aus dem Schweiß³ das Meer.“

Grímnismál

40. Aus dem Fleische des Ymir wurde die Erde geschaffen,
aber aus dem Blute das Meer,
Die Berge aus den Knochen, die Bäume aus dem Haare,
aber aus der Hirnschale der Himmel.
usw.

Rgv. X, 90, 8:

„Aus ihm als ganz verbranntem⁴ Opfertier
Floß ab mit Schmalz gemischter Opferseim (pṛṣadājyam)
13. Aus seinem Manas⁵ ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn, . . .
14. Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel.
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füßen⁶, aus dem Ohre
Die Pole⁷, so die Welten sind gemacht.“

Aitareya-Upaniṣad I, 1, 4: . . . „die Haut (sc. des geteilten Puruṣa) spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume;

1) Gap ginnunga, d. h. der leere Raum, entsprechend dem zu Anfang seienden *ākāśa* der indischen Philosophie und dem *χῶος* der Griechen.

2) *agratah* wohl besser „am Anfang“.

3) Holtzmann substituiert dafür in der Anmerkung „Blute“. Auch Mogk in seiner Germ. Mythol. spricht vom Blute. Im Original steht *ór sveita*, und *sveiti* bedeutet nach Gerings Edda-Glossar nur „Schweiß, Schaum“. Aus dem Schweiß der Universalgottheit (Nārāyaṇa) entstand auch nach Mahā-Upaniṣad 3 (60 Up. S. 744) das Urwasser.

4) Siehe Anm. 3 von S. 116.

5) „Verstand“.

6) Über die Beziehungen der Füße der Gottheit zur Erde vgl. auch das II. Kapitel.

7) Richtiger: Die Himmelsgegenden.

aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen die Wasser.¹ Da das unten Bemerkte uns das Recht gibt, auch den Mythos von der Teilung des „Opferrosses“ hierher zu ziehen, so ist aus Bṛhadāranyaka-Upaniṣad I, 1, 1 (60 Up. S. 382) noch anzuführen: . . . „die Sonne sein (sc. des Opferrosses) Auge . . . die Kräuter und Bäume seine Haare“ . . . 2. . . . „Der Ozean ist sein Verwandter, der Ozean seine Wiege.“ Zum letzten Satze vgl. Dāmisaga 48 (Simrock H. d. M.³ S. 256): . . . „Aber Thōr schwang die Faust und traf den Riesen (sc. Ymir) so ans Ohr, daß er über Bord stürzte und seine Fußsohlen sehen ließ.“

In Dāmisaga 5 (Simrock H. d. M.³ S. 14, Die Edda S. 245) haben wir eine ganz andere Version des Ymir-Mythus, die aber trotzdem noch deutliche Verwandtschaft mit dem Puruṣa-Liede zeigt. Danach begann der schlafende Ymir zu schwitzen.² „Da wuchs ihm unter dem linken Arm Mann und Weib und sein einer Fuß zeugte einen Sohn mit dem andern.“ Und Vafprúðnismál 33 berichtet entsprechend:

„Unter der Hand soll dem Riesen gewachsen sein
eine Tochter und ein Sohn zusammen;
der Fuß gewann mit dem Fuße des klugen Riesen
einen sechsköpfigen Sohn.“

Rgv. X, 90, 12:

„Zum Brāhmaṇa ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Rājanya sind gemacht,
Der Vaiśya aus den Schenkeln, aus den Füßen
Der Śūdra damals ward hervorgebracht.“³

Aus der griechischen Mythologie gehören hierzu natürlich die Mythen von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus⁴, und manches andere.

Nach Vqluspá 9/10 wurden auch die Zwerge geschaffen aus „blutigem Saft und aus bleichen Beinen,“ natürlich ebenfalls des Urwesens:

„Da gingen die Berater alle zu den Richtersthühlen,
sehr heilige Götter, und berieten sich darum,
wer erschaffen sollte der Zwerge Schar
aus blutigem Saft⁵ und aus bleichen Beinen.“
usw.

1) Entsprechend schwimmt im griechischen Mythos das abgeschnittene Zeugungsglied des Uranos im Meere (Preller. Griech. Mythologie I⁴, S. 53 und 353).

2) Vgl. oben S. 113.

3) Das sind die vier Kasten.

4) Was doch offenkundig besagen soll, daß die polytheistischen Götter nur Manifestationen der Universalgottheit sind.

5) Es steht aber da *ór Brimes blóþe* = aus dem Blute des Ymir, vgl. auch Holtzmanns Anm. zu der Strophe.

Vgl. R̥gv. X, 90, 13:

... „Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vāyu¹, der Wind, aus seines Odems Wehn.“

Es gehören in diesen Gedankenkreis natürlich auch alle indogermanischen Mythen von der Teilung des Urwesens in eine männliche und weibliche Hälfte und der so vermittelten Zeugung der Kreaturen, wie z. B. Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 41 ff. (60 Up. S. 392 f.): „Am Anfang war diese Welt allein der Ātman², in Gestalt eines Menschen... 3... Dieses sein Selbst zerfällt er in zwei Teile; daraus entstanden Gatte und Gattin... Mit ihr begattete er sich; daraus entstanden die Menschen.“ usw. Die Benennungen von Gottheiten als der doppelten, zweifachen, paarigen und die Mythen und Sagen von Blutschande bei indogermanischen Völkern sind aus diesem pantheistischen Grundgedanken zu erklären.

Was die Entstehung der Dichtung aus dem Urwesen anbetrifft (R̥gv. X, 90, 9:

„Aus ihm als ganz verbranntem³ Opferthier
Die Hymnen und Gesänge sind entstanden,
Aus ihm auch die Prunklieder allesamt
Und was an Opfersprüchen ist vorhanden“),

von der die Ymir-Sage nichts berichtet, so wird diese durch den eddischen Mythos von der Tötung des Kvásir ergänzt, dessen Blut den Dichtermeth ergibt und die Skaldenkunst hervorbringt, die darum unt. and. „Kvásirs Blut“ heißt (Dämisaga 57, s. Simrock, H. d. M.³ S. 215). Daß Kvásir Universalgott, die Quintessenz aller Einzelgötter ist, ist ja noch deutlich ausgesprochen in dem Mythos, er sei entstanden aus dem zusammengespeckten Speichel der friedenschließenden Asen und Vanen.

Der Mythos von der Teilung des Urwesens war einfach ein vergrößerter Ausdruck für den pantheistischen Gedanken, daß jede Naturerscheinung, jedes Wesen und jede Geistesregung in der Welt nur ein Teil der Universalgottheit ist. Das ist, wenn man sich überhaupt die Mühe nimmt, nach einem Sinne zu suchen und sich nicht freiwillig die Augen verbindet, vollständig klar. Könnten wir aber auch den pantheistischen Gedanken nicht aus dem Ymir-Puruṣa-Mythos an sich erschließen, der Veda würde ihn uns aufzwingen, wie er, als ältestes indogermanisches Denkmal ganz erwartungsgemäß, auch in anderen Fällen derartiger Entsprechungen den Sinn am deutlichsten aufbewahrt hat. „Nur Puruṣa ist diese ganze Welt“ beginnt die 2. Str. unseres Liedes. Puruṣa ist ja außerdem einer der Hauptnamen der Weltseele in den Upaniṣaden, z. B. Maitrāyaṇa-

1) Das sind Götter.

2) D. h. die Weltseele, s. die späteren Kapitel.

3) „Ganz verbranntem“ steht aber nicht da, sondern *sarva-huta* „ganz geopfertem“, vgl. S. 117 und Anm. 1.

Up. IV, 6 (60 Up. S. 328): „Dadurch wird man . . . beim Untergang des Alls [eingehen in] die Einheit des Pnuṣa“; Mahā-Nārāyaṇa-Up. X, 20 (60 Up. S. 249) = Śvetāśvatara-Up. III, 9 (60 Up. S. 298):

„Höher als der nichts Andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Größeres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine,
Der Puruṣa, der diese ganze Welt füllt“.

Im Puruṣa-Liede gilt der zerstückelte Pnuṣa als geopfert und in R̥gv. X, 81.5 soll der „Allschöpfer“, *Viśvakarman*, beim Opfer (*haviṣi*) seinen Leib zum Opfer bringen, den Leib, der nach Str. 6 zu schließen, Himmel und Erde ist. Nun heißt „opfern“ in R̥gv. unt. a. *hu*. Davon kommen auch im Puruṣa-Liede zwei Bezeichnungen des geopfertem Puruṣa, das eben schon genannte *havis* „Opfer“ (Str. 6) und *sarva-huta* (Str. 8 und 9). Zu *huta* aber ist die genau lautgesetzliche Entsprechung unser germanisches Wort „Gott“. Mit diesem wußte man bisher nichts anzufangen. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutsch. Spr.; Schade, Altdeutsches Wörterb., I. Teil, S. 342. Aus unserem Mythos wird der Name klar. Und wenn das Wort auch als n. erscheint, so ist der ursprüngliche Sinn vielleicht „das geopfertem Wesen“ oder „das Opfer“.¹ Auch unser Name „Gott“ zusammengehalten mit R̥gv. X, 90 erweist also den pantheistischen Gottesgedanken als urindogermanisch. Aus der griechischen Mythologie gehört in diesen Gedankenkreis z. B. die Sage von der Zerreiβung und Aufzehrung des Dionysos Zagreus (weil von der Universalgottheit zugleich alles individuelle Sein zehrt), und aus dem indogermanischen Kult und Volksbrauch die sakrale Sitte, Tiere, die Gottessymbole sind, zu teilen und zu verzehren: Opferroß, Jul-Eber (identisch mit dem von den Einherjern als Unsterblichkeitsspeise verzehrten und immer wieder wachsenden Eber Sæhrimnir, vgl. Vafþrúðnismál 41, v. 1., und Grímnismál 18; Simrock H. d. M.³, S. 43), Stier (Rohde, Psyche S. 308, Anm. 2, S. 411), Fisch (Karpfen) usw. Wie man zu diesen Symbolen kam, werde ich in einigen Jahren in einem Buche „Die Urreligion der Welt“ dartun. Die schon angeführte Stelle Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 1, 1 beweist ja noch mit klaren Worten, daß das Roß die Universalgottheit bedeutet, wie es Taittirīya-Saṃhitā VI, 2, 4, 2 f.

1) Auch wenn man daran zweifelt, ob das Äquivalent für *huta* auch bei den Germanen „geopfert“ und nicht bloß „ausgegossen“ bedeutet hätte, wird an dem pantheistischen Grundgedanken nichts geändert, denn pantheistisch wäre der durch die Welt „Ergossene“ sicherlich gemeint, wie es die Sanskritworte für „schaffen“ und „Schöpfung“ *ṣṛj* „ergießen“ und *ṣṛjti* „Ergießung“ sind. — Da übrigens die Möglichkeit zu erwägen ist, daß das Opfer sich überhaupt erst sekundär aus dem Mythos und dann dem Ritus der Gottesteilung herausentwickelt hat, so könnte unter Umständen die spätere Entwicklung der Bedeutung „geopfert“ für *huta* gerade das Natürliche sein.

vom Eber als Himmelsspeise und das Persische Religionsgespräch (s. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, 1894, S. 161) vom Fische zeigt.

Die pantheistische Gottheit, deren Körper die Welt ist, ist schon in indogermanischer Zeit noch durch andere Bilder dem Verständnis nahe gebracht worden: insofern sie sich als Natur- und Lebenskraft und Weltgesetz durch alle Formen des Seins und durch das ganze Weltall verzweigt, hat man sie sich unter dem Bilde eines Baumes vorgestellt. Einen Beleg aus dem alten Indien hatten wir soeben in der Upaniṣaden-Stelle, in der die notorisch pantheistische Universalgottheit Puruṣa, „der diese ganze Welt füllt“, ein im Himmel¹ wurzelnder Baum heißt.

Eine zweite gleich deutliche Stelle ist Kāthaka-Upaniṣad VI, 1: „Oben die Wurzel, nach unten die Zweige, steht dieser ewige Aśvattha²- (Feigen-)baum: das oben heißt das Reine, das Brahman, das Unsterbliche, in ihm (oder: auf ihm) ruhen alle Welten, und darüber kommt niemand hinaus, wer es auch sei“. Auch im Taittirīya-Brahmaṇa II, 8, 9, 6 wird die pantheistische Universalgottheit Brahma für das Holz und den Baum erklärt, woraus Erde und Himmel gezimmert wurde. Und in der Bhagavadgītā XV, 1—3 (= Mahābhārata VI, 39, 1—3) heißt es: „Man spricht von einem ewigen Aśvattha²-Baume, der seine Wurzeln oben, seine Zweige unten habe, dessen Zweige die Veden sind³; wer den kennt, der ist vedenkundig“

Die „immer grüne“, d. h. ewige, zu allen Welten irdischer und nicht-irdischer Wesen sich erstreckende, mit ihrem Tau lebengebende, über dem Weisheits- und Schicksalsbrunnen stehende Weltesche Yggdrasils oder Yggdrasill, die auch Schicksalsbaum heißt (*mjotvǫðr* Vqluspá 2, vgl. Mogk im Grundr. der German. Philol. 3. Bd.², S. 379), ist nun sicherlich derselbe zugleich Gottheit und Welt als deren Körper symbolisierende Baum, ebenso „Hoddmimirs Holz“, in dem das „Leben“ wohnt, des (weisen!) „Mimirs Baum“ (*Mímameidr*)⁴, dessen Zweige um alle Länder gehen und von dessen Wurzeln niemand den Ursprung

1) Warum der Himmel diese Bedeutung für die Gottheit hat, werde ich unten kurz besprechen.

2) Ist es Zufall, daß dieser Name „Pferdestand“ bedeutet und der germanische Weltbaum Esche „des Pferdes des Ygg“ heißt?

3) Entsprechend leitet ja das Puruṣa-Lied, Str. 9, die vedischen Lieder von der Universalgottheit her. Die obige Stelle mit der Erwähnung der Veden, der Quelle höchster Weisheit, schlägt übrigens auch die Brücke zum Begriff „Erkenntnisbaum“ der indogermanischen Völker. Weil die Gottheit, die der Baum symbolisiert, auch Träger aller Weisheit ist, darum gilt auch der Baum als Behälter namentlich prophetischer Weisheit. Der Feigen-Baum, unter dem Buddha seine Erleuchtung gewann, geradeso wie der Orakel-Lorbeer von Delphi, die Orakel-Eiche von Dodona und wie z. B. der Baum, der im Erzgebirge gerade so wie im Samlande noch jetzt dem jungen Mädchen den zukünftigen Gatten prophezeit, sind alle gleicherweise dieser Baum, der die Gottheit bedeutete.

4) Auch nach Mogk a. a. O. und Simrock H. d. M.³, S. 36.

kennt (Fjolsvm. 19 f.), der zugleich Erde und Unterwelt bewässernde Paradiesbaum Læráðr, und andere mythische Bäume im Glauben europäischer Völker.

Vqluspá 19:

„Ich weiß stehn eine Esche, sie heißt Yggdrasill,
ein hoher Baum . . .
daher kommen die Tuae, welche in die Täler fallen,
er steht immer grün über dem Brunnen der Urð.“

Vgl. auch Dämisaga 15 (Simrock, H. d. M.³, S. 33).

Grímnismál:

26. „Eikþyrnir heißt der Hirsch, welcher steht in der Halle des Heervaters,
und beißt von den Ästen des Læráðr;
aber von seinen Hörnern tropft es in Hvergelmir;
daher haben alle Flüsse ihre Wege.“

31. Die Wurzeln stehn in drei Richtungen
unter der Esche Yggdrasils:
Die Hel wohnt unter der ersten, unter der zweiten die Hrímpursen,
unter der dritten die menschlichen Männer.“

Vafþrúdnismál 45:

„Lif und Lífþrasir, aber die beiden werden versteckt sein
im Holze des Hoddmimi;
Morgentau haben sie sich zur Speise,
daher werden die Menschen erzeugt.“

Ein enorm großes Gebiet der Mythologie und des Volksglaubens der indogermanischen Völker wird mit der hier gegebenen Auffassung des Baumsymboles der Erklärung zugänglich, und daß das der Fall ist, bestätigt wiederum die Richtigkeit der Erklärung.

Es gibt noch eine fast überreiche Masse von Beweismaterial. Aber Beschränkung tut not. Ich hebe nur noch im Vorübergehen das urindogermanische Kreissymbol (sekundär auch vertreten durch Kranz, Ring, Rad, Nimbus, Sonnenschirm der indischen Könige, Reif der Königskrone, die das Gottesgnadentum garantiert) als Symbol der allumfassenden Gottheit hervor. Seine mythische, mystische, magische und sakrale Bedeutung in allen Verzweigungen des Volkslebens und -glaubens bis auf den heutigen Tag rührt daher, daß es ein Bild der Gottheit war, augenscheinlich eingegeben durch die Wahrnehmung des Horizontes; und die Gottheit, die dadurch versinnbildlicht wurde, war demnach gedacht als erd-, und das heißt, als weltumfassend, pantheistisch.

Von da aus ergibt sich auch Klarheit über die Gründe für die Tatsachen, daß die Indogermanengötter so vorwiegend mit dem Himmel (vgl. namentlich Dyaus = Ζεύς) und mit dem Wasser (Urwasser) zu tun haben. Wie den Horizont, so kann man auch den Himmel sich vorstellen als die Erde einschließend und kann

also die Gottheit, die alles umfaßt, auch als im Himmel wohnend denken oder direkt als Himmel benennen. Das Halbrund des Himmels hat ferner auch an eine Eihälfte erinnert und so den uralten Gedanken vom Weltei hervorgerufen (s. z. B. Chāndogya-Upaniṣad III, 19 = 60 Up. S. 116). Stellen wie Aitareya-Up. I, 1, 4 (vgl. oben die Erörterung über Ymir-Puruṣa), Mahā-Up. 3 (60 Up. S. 744), Rāma-uttara-tāpanīya-Upaniṣad 5 (60 Up. S. 826), Āruṇeya-Up. 1 (ebenda S. 693), und schon Ṛgveda X, 51, 1 beweisen, daß das Ei nicht das Weltall schlechthin, sondern das von der Universalgottheit durchdrungene Weltall bedeutet. Auch nach der orphischen Theogonie (s. Preller, Griech. Mythol. I⁴, S. 41) entstand ans dem Weltei zugleich mit dem Lichte Eros, wie nach Maitrāyaṇa-Up. VI, 36 (60 Up. S. 361) in ihm Ātman und Sonnenglanz verbunden sind. Augenscheinlich hat die Sonne als der Dotter des Welteis gegolten, und daher kommt es, daß Sonne oder Licht und Urgottheit so eng verknüpft sind. Eros ist begrifflich = *Kāma*, und auch dieser ist Urgottheit (Ṛgv. X, 129, 3 u. 4). Nahm man Himmel und Erdoberfläche zusammen als die Grenzflächen des Alls, so konnte man auch diese Zweiheit in Eins gefaßt als die allumfassende Gottheit oder als deren Domizil gelten lassen (wie z. B. Ṛgveda X, 81, 6 „Himmel und Erde“ deutlich synonym ist mit Viśvakarmans, des „Allschöpfers“, Leib in Str. 5), das sich aber wegen der offenkundigen Verschiedenheit beider Teile sehr schnell in ein Götterpaar, in das göttliche Urpaar Himmel und Erde auflöste (noch sehr deutlich z. B. Ṛgv. I, 164, 33), von dem alles abstammte, weil alles Sein von der Universalgottheit herrührt (cf. Ymir-Mythus).

Das allein würde schon genügen, uns verständlich zu machen, daß von da an nicht nur der Himmel, sondern auch die Erde als Gott- (später götter- usw.) durchdrungen galt, wenn nicht schon die andere Formulierung des pantheistischen Gedankens, daß die Gottheit in allen Dingen sei, sehr vermutlich, in begreiflicher Weise, ganz besonders an dieser Erde haften geblieben wäre. —

Aus dem pantheistischen Gedanken erklärt sich auch die religionsgeschichtliche Bedeutung des Wassers bei weitem am einfachsten. Es war eine urindogermanische Idee, daß der Ozean wie ein Ring die Welt bzw. die Erde umfasse. Wenn aber sowohl Gott wie der Ozean der weltumfassende war, dann fielen beide zusammen. Darum galt den Griechen *Ωκεανος* als Gott und als Anfang aller Dinge, als der universale Urgott.¹ Ist ferner die ganze Welt nur aus dem Körper der Gottheit hervorgegangen, dann mußte dieser Satz, in der Sprache des Ozeangedankens ausgedrückt, so lauten, daß die ganze Welt aus dem Wasser (Urwasser) stamme.

1) Vgl. aber auch das Ozean-Gleichnis von Brhadāranyaka-Upaniṣad II, 4, 11 in Kap. III.

So hat der Satz in der Tat bei den Urindogermanen ebenfalls gelautet. Vielleicht darum heißt die Produktion der Welt aus der Gottheit ein Ergießen und die Gottheit die Ergossene, s. oben. Kurz, Rätsel über Rätsel finden ihre glatte Lösung bei der Erkenntnis, daß die indogermanische Religionsentwicklung ihren Ausgang vom Pantheismus nahm. Ich kann es aber verstehen, wenn dieser Gedanke, so selbstverständlich er mir selbst in jahrelanger Erwägung der Dinge und der scheinbaren Widersprüche geworden ist, schwer Eingang finden wird. Wir sind z. B. durch Kirche, Schule und die Mythenforschung bis ins Innerste daran gewöhnt, die persönliche Gottesauffassung für etwas Selbstverständliches zu halten, und die Mythologien der verschiedensten Völker scheinen uns die Richtigkeit davon greifbar deutlich zu machen. Wir vergessen aber erstens, daß wir diese Mythologien mit ihrer aus bloßer Namensvielfalt entwickelten Vielheit persönlicher Götter nur an ihren Endpunkten kennen, und zweitens, daß der erste Versuch wissenschaftlicher Auffassung derselben, der der nachfolgenden Betrachtung im wesentlichen die Bahnen wies, notgedrungen nur die hervorstechendsten Züge erfaßte. Wer es unternimmt, das Viele zu deuten, was bei dieser ersten Sichtung durch das Sieb der Wissenschaft gefallen ist, kommt zu anderen Resultaten. Es liegt an der Konstruktion des Siebes, nicht am Material, daß wir jetzt kopfschüttelnd vor dem stehen, was die Religionswissenschaft uns da zusammengeschüttet hat. Schon wer die Götterpersonen der verschiedenen Mythologien der indogermanischen Völker darauf hin ansieht, was dieselben repräsentieren, wird, wenn er nicht mehr durch die polytheistische Brille sieht, sehr bald gewahr werden, daß so ziemlich jede noch etwas vom Universalgott an sich hat. Der „Henotheismus“ ist durchaus nicht bloß eine Eigentümlichkeit der altindischen Religion. Und die persönliche Götterauffassung, die wir aus den Bergwerken der Religionen so gut wie ausschließlich abgeteufelt haben, ist ja durchaus nicht die einzige, schwerlich eine primäre, kaum eine sehr feinsinnige, und sicherlich keine selbstverständliche. Man denke sich als Urindogermanen der Aufgabe gegenübergestellt, das fruchtbare Leben, die Triebkraft, das Prinzip der Ordnung ringsum in der Natur und der ganzen Welt mit einem einzigen Worte zu benennen. Wer würde da wohl zuerst an eine Person denken? Es liegt viel näher, möglichst allgemeine, möglichst von der Beschränktheit der Menschennatur abstrahierende Symbole zu wählen. Vielleicht wollte man sie ja auch gerade als etwas Unverständliches, dem Menschen nicht Analoges bezeichnen. Sie nach Analogie des Menschen zu definieren, darauf dürfte man erst gekommen sein, als der Gottesbegriff abgegriffenes Kurant geworden war und man beim Namen des wirkenden Gottes nur noch an die Formen dachte,

in denen sich das Sein und Handeln menschlicher Subjekte vollzieht. Selbst die Personifikation in Gestalt des Urriesen (Ymir, Puruṣa) dürfte davon keine Ausnahme machen. Daß auch diese schon Produkt der Entartung des einfachen Urgedankens ist, beweist ja die Grobheit der materialistischen Einkleidung des erhabenen Gedankens. Der große Gedanke an sich muß hier das Prius gewesen sein, weil ohne ihn der Mythos gar nicht verständlich und vorhanden sein würde. Auch das Vorhandensein anderer Götterwesen, die das einzige Urwesen schlachteten, ist ein Widerspruch und beweist also die sekundäre Entstehung der Erzählung.

Was hat nun diese so charakterisierte indogermanische Urreligion oder -philosophie mit Kants Lehre gemein? — Mindestens den Gedanken, daß die erscheinenden Dinge von zwei Gesichtspunkten aus zu betrachten seien: den wahrgenommenen Erscheinungsformen nach und nach dem darin verborgenen Seinsprinzip.

Kapitel II.

Kant und der Ṛgveda.

Ans dem vorhergehenden Kapitel ist deutlich geworden, daß die Sänger der Lieder, die den ältesten Literaturschatz Indiens ausmachen, nur mit uraltem Erbe gewirtschaftet haben, wenn sie, in mannigfachster Weise, den pantheistischen Gedanken auszudrücken suchten, der ihrem ganzen religiös-philosophischen Sinnen die Grundrichtung gab. Aber auch beim Ṛgveda fehlt, zwar nicht so viel wie bei der indogermanischen Urreligion, aber doch viel daran, daß das Vorherrschen des pantheistischen Gedankens den Tatsachen entsprechend gewürdigt wäre. Den Beweis dafür zu erbringen hieße den ganzen Ṛgveda neu übersetzen, was denn auch eine gebieterische Aufgabe für die nächste Zukunft ist. Beim jetzigen Zustande bedeutet das Zitieren in sehr vielen Fällen ein Anrennen gegen Wände und Balken der bisherigen Veden-Exegese, ich würde durch Einwände widerlegt werden, die in Wirklichkeit keinen Inhalt haben. Auch nur einigermaßen freie Bahn zu machen, würde ein umständlicheres Verfahren sein als eine vollständige Übersetzung auf der neuen Grundlage. Auch der Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit läßt es also nicht zu sehr bedauern, daß die Rücksicht auf die Raumbegrenzungen eine dürftige Auswahl nötig macht. Ich treffe aber diese Auswahl nach Möglichkeit so, daß für unsere Kant-Parallele möglichst viel Gewinn abfällt.

Die uralte Einheitsidee wirkt nach in dem zwar allgemein anerkannten, aber nicht in seiner historischen Verknüpfung gewürdigten „henotheistischen“ Zuge des ṛgvedischen „Polytheismus“, d. h. in der Eigentümlichkeit, daß jede oder fast jede Gottheit gelegentlich noch als die Gottheit *κατ' ἐξοχην*, als Universalgottheit, oder wenigstens als höchster Gott empfunden und gepriesen wird; ferner in dem gleich allgemein anerkannten ṛgvedischen und nach-ṛgvedischen Streben, die verschiedenen Götter miteinander zu identifizieren. Vielleicht das schönste Beispiel ist Ṛgv. I, 164, 46: „Sie sprechen von Indra, Mitra, Varuṇa, Agni; da ist ferner jener schönbeschwingte himmlische Vogel; das eine Seiende (oder: das, was nur Eins ist) benennen die Weisen auf verschiedene Arten, sie nennen es Agni, Yama, Mātariśvan“. — Als ein Versuch, die polytheistische Décadence aufzuhalten und wieder zur Universalität zurückzuleiten, ist wohl auch die vielfache Bildung von (sexuellen und nichtsexuellen) Götterpaaren zu verstehen.

Pantheistisch zu verstehen ist *Varuṇas* Name „Umfasser“. Varuṇa bedeckt denn auch die Welt wie ein Mantel, Ṛgv. VIII, 41,7. In ihm sind die drei Himmel und die drei Erden enthalten nach Ṛgv. VII, 87,5, und alle Dinge zwischen den zwei Polen sind seine Wohnstätten, ebenda 2. „Umfasser“ heißt auch *Vytra* und *Vala*, und auch sie beide, die erdumfassende Wasserschlange, waren zweifellos ebenso wie die germanische *Midgardschlange*, schon in indogermanischer Urzeit erdumfassende Universalgottheit gewesen, wie ich auch im I. Kap. andeutete. Die so symbolisierte Allgottheit war nur aus der Mode gekommen und darum diskreditiert, zum Dämon geworden. Gut und böse sind in der Religionsgeschichte, wie jeder aufmerksame Beobachter sehr schnell finden muß, ganz nebensächliche Akzidenzien, vom Zeitwechsel, Parteistandpunkt und ähnlichen Zufälligkeiten abhängig.

In Parjanya sind alle Wesen und die drei Himmel begründet, in ihm fließen die dreifachen Wasser, Ṛgv. VII, 101, 4. Savitar umfängt dreimal die ganze Welt, Ṛgv. IV, 53, 5. Sarasvatī „erfüllt“ „das Irdische“, „den weiten Raum, den Luftraum“, Ṛgv. VI, 61, 11, gehört also „drei Gebieten“ z. n, ebenda 12. Das sind dieselben drei Gebiete, die Viṣṇu nach immer wiederkehrender Wendung mit drei Schritten durchmessen haben soll. Die drei Schritte bedeuten seine alldurchdringende Natur. Von ihnen hat man schon in der Indogermanenzeit gesprochen, denn die Spur des untersten dieser drei Schritte, durch die Erdenwelt, findet man noch jetzt überall auf Indogermanengebiet in Stein gedrückt.

Selbst so verknöcherte stereotypierte persönliche Götterfiguren wie die *Ásvin* werden vermutet sowohl „im Licht des Himmels“, wie „auf dem Ozean“ (VIII, 10, 1), „im Luftraum“ (V, 73, 1), „in Gewässern, in menschlichen Siede-

lungen, auf dem Gipfel des Gebirges“ (VII, 70, 3). Und einige Beispiele dafür, wo überall man sich den Agni, angeblich das personifizierte Feuer, gedacht hat, werden wir unten noch betrachten.

Asura (von *asu* „Leben“, das von *as* „sein“ kommt), „Repräsentant der Lebenskraft“ (sc. der ganzen Welt) ist das Epitheton gerade der ältesten und größten Rgveda-Götter, und wir müssen zugeben, ein außerordentlich glücklich gewähltes Epitheton pantheistischer Gottheiten. Der eranische *Ahura* beweist schon vorindische Altertümlichkeit. Daß späterhin Asura Dämon bedeutet, beruht nur auf dem in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung vorhin schon kurz charakterisierten Stimmungsumschlag.

Einer nahe verwandten Idee verdankt die vereinzelte rgvedische Benennung der Gottheit als *Ātman* „das Selbst“, „die Seele“ ihr Dasein. Daß *Vāta* in Rgv. X, 92, 13 *Ātman* heißt, braucht ja freilich nicht notwendig viel zu bedeuten, da „Windgott“ und „Seele“ als einander nahestehende Begriffe gelten können. Aber auch vom Gott *Sūrya* heißt es Rgv. I, 115, 1: „*Sūrya* füllt Himmel und Erde und den Luftraum, er die Seele des Beweglichen und Unbeweglichen“. Selbst *Sūrya*, der „Sonnengott“, ist eben unendlich viel mehr, als nur die personifizierte und deifizierte Sonne, er ist die Universalgottheit, die, aus speziellen Gründen, unt. a. auch als „Sonne“ benannt ist. Es ist, vom Gesichtspunkt eines ernstesten Beweises aus, ganz zwecklos, ein Wort darüber zu verlieren, welches diese speziellen Gründe gewesen sein mögen, denn nach einstweiligem Ermessen gilt auch hier ein „Ignorabimus“. Nur um zu zeigen, daß es noch manche andere Möglichkeiten gibt als die Erklärung aus der „Personifikation einer Naturerscheinung“, verweise ich auf *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* VI, 8 (60 Up. S. 334): „Er (sc. *Ātman*, die Weltseele) ist der, welcher dort [in der Sonne] glüht, umgeben, wie Feuer von anderm Feuer, von dem tausendaugigen, goldnen Ei“ (d. h. von dem Licht- und Sternfirmament). Es ist der Grundgedanke der *Upaniṣaden-Philosophie* (vgl. Kap. III), daß die Universalgottheit quasi von einem Gürtel empirischen Seins umgeben sei, das aus ihr stamme, wie z. B. das Feuer von Funken, die aus ihm heransprühen, oder, dürfen wir nach der angeführten Stelle vielleicht hinzufügen, wie die Sonne vom Lichthimmel, dessen Licht nur ihr Abglanz ist. Das Bild „Sonne“ ist vielleicht zum Namen des Wesens geworden, das es deutlich machen sollte, wie auch der Göttername „Feuer“ (*Agni* usw.) vielleicht dem angegebenen Bilde entstammt, das dann schon vorindisch sein könnte. In beiden Fällen aber wäre mit dem Bilde zweifellos die pantheistische Gottheit gemeint, denn nur auf eine solche würde es passen. Die Sonne ist quasi der Dotter des gotterfüllten Welteies, also auch ganz besonders geeignet, die

immanente Gottheit, den Quell alles Lebens, darzustellen. — Nur ein wenig variiert ist der Ausdruck in Rgv. VII, 101, 6, wo der Liedsänger von Gott *Parjanya* singt: „Er ist der befruchtende Stier aller in Ewigkeit neu erscheinenden weiblichen (Wesen), in ihm ist die Seele (*ātman*) des Beweglichen und Unbeweglichen“. Wie dann in der indischen Philosophie der pantheistische Gedanke in dieser *Ātman*form in den Vordergrund gerückt ist, werden wir noch sehen.

Die Gottheit wohnt im Innersten der ganzen Welt und aller einzelnen Wesen und Dinge. Sie heißt darum „versteckt“, z. B. *Agni* Rgv. III, 5, 10 (*guhā santam*); V, 11, 6 (*guhā hitam*); I, 65, 1: „Ihm, der sich im Versteck verbirgt, folgten auf seinen Fußspuren¹ die Weisen, wie man einem versteckten DICH nachspürt vermittelt des (gestohlenen) Viehs“ (d. h. vermittelt der Fußspuren, die dieses hinterlassen hat). I, 67, 2 (3) schließt sich im Gedanken eng an. *Agni* heißt da wieder *guhā nisīdan* „im Verborgenen sitzend“, und es geht weiter: „Es fanden ihn da die weisen Männer“ . . . und dann Str. 5 (9): „Der mit Macht wächst in den Pflanzen und in den fruchtbaren Wesen, der Geist in der Wasserwohnung, das Lebensprinzip aller Wesen, die Weisen haben (alles) durchmessend (ihn) zum Fundament (aller Dinge) gemacht.“ VI, 9, 7: „Alle Götter verehrten voll Furcht dich, *Agni*, der du dich im Dunkel befindest (*tamasi tashivāṇsam*).“ Als der einfach große Gedanke nicht mehr verstanden wurde, ist der Mythos daraus gemacht worden, *Agni* sei einmal entflohen und hätte sich im Wasser versteckt.

Die im Innern der Welt wohnende Gottheit ist wie mit einem Mantel verhüllt (wie umgekehrt, s. oben, dieselbe pantheistische Gottheit, die ja zugleich auch die ganze Welt umhüllt, gelten konnte als ein Mantel, der die Welt bedeckt). Jener Mantel ist der Mantel des *Varuṇa* in Rgv. I, 25, 13: „*Varuṇa* trägt einen goldenen Mantel, er kleidet sich in ein Prachtgewand (*nirvajam*).“² In denselben Mantel (mit demselben Worte *drūpi* bezeichnet) wie *Varuṇa* gekleidet ist auch Gott *Soma* (der natürlich auch unendlich viel mehr als eine Personifikation des Rauschtrankes ist) IX, 86, 14: „In einen Mantel gekleidet, der bis zum Himmel reicht, der verehrungswürdige, den Luftraum füllende, den Wesen eingefügte“, und Gott *Savitar* IV, 53, 2: „Des Himmels Träger, der Wesenherr der Welt, der Weise, legt einen bunten Mantel an . . . er der den weiten Raum füllende.“

Es ist derselbe Mantel wie der blumen- und tiergeschmückte goldene Mantel des *Zeus* (Pflanzen und lebende Wesen sind eben der Gewandschmuck der Weltgottheit) und wie der blaue fleckige, d. h. bunte Mantel des *Ódin-Wotan*, wozu

1) D. h. ihn erschlossen aus seinen Manifestationen in der Natur.

2) Wenn *nirvaj* vielmehr die von Pischel *Ved. Stud.* II, 114 ihm zugeschriebene Bedeutung „Gestalt“ hat, würde auch diese vortrefflich passen, s. unten.

das in Kap. I über den Himmel als Allumfasser Gesagte zu vergleichen ist. Auch Óðins Beinamen Grímr und Grímnir, der „Verlarvte“ (Mogk im Grundr. der Germ. Philol. Bd. 3², S. 335) kennzeichnet ihn als die im Innern der Dinge verborgene Gottheit. Jener Mantel ist auch dasselbe Kleid, von dem Goethe, ein den Urweisen kongenialer Gedankenfinder, im Faust den Geist sagen läßt:

„So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.“

Wem fiel es wohl ein zu bezweifeln, daß der Dichter mit „der Gottheit lebendigem Kleide“ die Natur gemeint hat? Warum bezweifelt man es also bei den alten Indogermanen?

Die Erscheinungswelt, in der die Gottheit verborgen ist, gilt auch als verhüllende Eihaut, Rgv. X, 51, 1: „Groß war jene Eihaut, derb war sie, in die eingehüllt du in die Wasser¹ eingingst, alle deine vielfach verteilten Leiber, Agni Jātavedas, sah Ein Gott.“

Mit Leichtigkeit wird jedermann erkennen, daß hier die Stelle ist, wo sich der uralte Mythos vom Weltei organisch angliedert.

Ferner gehört in diesen selben Zusammenhang die Benennung der Gottheit als *garbha* „Embryo“, so des Vāta Rgv. X, 168, 4 „Seele der Götter, Embryo der Welt“, des Agni Rgv. I, 70, 3: „Der der Embryo im Wasser, der Embryo in den Bäumen, der Embryo im Stehenden und der Embryo im Beweglichen, der selbst im Felsen, der in uns ist“... und sonst. Atharvaveda IV, 2, 8 beweist die Identität des „Embryo“ in den Wassern und des in „goldener Eihaut“ Verhüllten.

Das soeben angeführte Rgveda-Zitat X, 51, 1: „...alle deine Leiber (*viśvā... tanvo*), die vielfach verteilt sind, o Agni Jātavedas, sah Ein Gott“ leitet zu einer anderen rgvedischen Auffassung hinüber, die wir übrigens ja auch schon als indogermanisch erkannt haben. Die Erscheinungswelt, die man einerseits als Hülle der Gottheit betrachten konnte, hat man auch als ihre Erscheinungsform, ihre Verkörperung vorgestellt, und wegen der Vielheit der Dinge und Wesen natürlich als eine vielfältige Verkörperung. Stellen wie V, 81, 2 „In alle Erscheinungsformen (*viśvā rūpāni*) kleidet sich der weise Gott“ (Savitar nämlich) bilden die Brücke zwischen dieser und der Mantel- oder Kleididee. VII, 55, 1: „Vāstospati, der du in alle Erscheinungsformen (*viśvā rūpāni*) eingehst.“ I, 117, 9: „ihr Aśvin, viele Formen (*purū varpānsi*) annehmend“. III, 53, 8 heißt es von Indra: „Zu Erscheinungsform auf Erscheinungsform wird fort und fort der

1) D. h. den Ur-Ozean, vgl. oben.

Mächtige, indem er Zauberbilder (*māyā*) rings um sich hervorbringt“, und VI, 47, 18: „Zu jeder einzelnen Daseinsform hat er sich gestaltet, damit man ihn leibhaftig schauen könne; Indra bewegt sich vermöge zauberhafter Erscheinungsformen (*māyābhīh*) vielgestaltig (*pururūpa*).“ „Vielgestaltig“ (*pururūpa*, *puruvarpas*) und „allgestaltig“ (*viśvarūpa*) sind öfter wiederkehrende Götter-Epitheta, z. B. des Rudra II, 33, 9, des Tvaṣṭṛ I, 13, 10, und des Indra auch X, 120, 6. Derselbe Gedanke erscheint aber auch in freieren, weniger konzisen und selbstverständigen Wendungen, z. B. VII, 101, 3: „Bald wird er (Parjanya nämlich) unfruchtbar, bald zeugt er, nach Wunsch gestaltet er seinen Leib.“

Die beiden angeführten Worte für „Gestalt“, *varpas* und (das damit „ab-lautende“) *rūpa* sollen möglicherweise eigentlich „Gespinst“ bedeuten und mit litauisch *verpiū* „spinnen“ zusammenhängen (s. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes Etymol. Wörterbuch der altindischen Sprache, s. v. *varpas*), das O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde S. 788, weiter mit griech. *ζάνω* „nähen“ verknüpft. Schon die Benennungen der Dinge der Erscheinungswelt lassen es also wenigstens als entfernt möglich erscheinen, daß man sie, sei es in der Rgveda-, sei es schon in einer vorindischen Periode, als eine Art Gespinst sich vorstellte. Daß dem so war, dafür sprechen nun außerdem eine Reihe Rgveda-Stellen. In den meisten von ihnen sind freilich nicht alle Einzelheiten, wie ich sie auffasse, allgemeinerer Annahme so sicher, daß die Anführung in extenso sich empfehlen würde. Das Licht erscheint da in allen als die Kraft, die die Dinge der Erscheinungswelt erst schafft.¹ Es gehören dazu, z. T. direkt, z. T. indirekt, Stellen wie I, 115, 4 und 5; I, 122, 2; II, 3, 6; II, 38, 4; IV, 52, 10; X, 170, 4; und vielleicht I, 95, 7, wenn Geldners Erklärung Ved. Stud. II, 189 richtig ist. In I, 159, 4 heißt es von den Göttern: „Die Zauberbilder schaffenden (*māyino*)... spinnen neue und neue Fäden innerhalb des Himmels(-Rundes) und des (weltumfassenden) Meeres (vgl. Kap. I, S. 120), die Weisen, Glanzreichen.“

In dieser letzten Stelle findet sich noch ein Wort von größter Wichtigkeit, das Wort *māyino*. Es bedeutet „die *māyā*-besitzenden“ oder „-anwendenden“. Im Zusammenhang mit dem Licht wird die *māyā* auch erwähnt Rgv. III, 61, 7: „Des Mitra und Varuṇa erhabene *māyā* verteilte vielseitig (d. h. zu einer Vielheit von Erscheinungen) das Licht“...; V, 63, 4: „Eure *māyā*, Mitra und Varuṇa, spielt sich ab auf dem Hintergrunde des Himmels, die Sonne beginnt zu leuchten“...; V, 85, 5: „Auch diese erhabene *māyā* des berühmten Asura Varuṇa will ich verkünden, daß er in der leeren Luft stehend die Erde mit der Sonne wie mit

1) „Neues Leben schaffend“ heißt denn auch die Morgenröte VII, 80, 2.

einem Meßinstrument (? *māna*) durchmaß (? *vi mame*).¹ Das Spinnen der Erscheinungswelt aus Lichtstrahlen und die *māyā* darf man also wohl als in begrifflichem Zusammenhang stehend betrachten. Da wir nun ferner in den Stellen III, 53, 8 und VI, 47, 18 *māyā* geradezu synonym mit den *rūpas*, Erscheinungsformen, fänden, zu denen sich Indra entfaltet, so scheint mir klar zu sein, daß im R̥gveda wenigstens hier und da die Erscheinungswelt als Schemen, als rein optische Erscheinungsart der Gottheit gedeutet hat. Späterhin heißt *māyā* Zauberbild, Blendwerk. Wenn in den angeführten R̥gveda-Partien die Bedeutung nicht schon dieselbe ist, so ist sie mindestens nicht weit davon entfernt.

Wir dürfen also unser Urteil über das sachliche Verhältnis zwischen der Philosophie Kants und des R̥gveda dahin zusammenfassen: Seit der indogermanischen Zeit hat sich die Übereinstimmung vertieft, bzw. sie ist deutlicher nachweisbar geworden. Wie Kant, so nahmen die Weisen des R̥gveda etwas an sich Seiendes, Verborgenes, d. h. doch Unerkennbares, im Inneren der Erscheinungswelt an, die ihrerseits jenem gegenüber als nicht vollgültig erschien, ja sogar als eine Art Schemen galt. Es fehlt zur vollständigeren Parallele nur noch der Satz, daß wir ausschließlich durch unsere Wahrnehmung Kenntnis von dieser *māyā* erhalten. Zu diesem Satze sind die folgenden Entwicklungsstufen der indischen Philosophie, wie wir sehen werden, wirklich durchgedrungen.

Kapitel III.

Kant und die Upaniṣaden-Philosophie.

Die nächste wichtige und hervorhebenswerte Gedankenschicht ist die Philosophie der Upaniṣaden. Da deren inneres Verhältnis zu Kants Lehre, wie erwähnt, schon durch Deussen kurz charakterisiert ist, da ferner die Hauptwerke der Upaniṣaden-Literatur durch Deussens angeführte Übersetzung allgemein zugänglich geworden sind, darf ich mich, um Raum zu sparen, darauf beschränken, anstatt alle Belege für meine Sätze ausführlich zu zitieren, Einzelfälle ausgenommen einfach auf die betreffenden Upaniṣaden-Stellen in Deussens Übersetzung zu verweisen. Die Kernmasse der Upaniṣaden-Literatur entstammt etwa

1) Natürlich liegt ein Wortspiel mit drei Ableitungen aus ein und derselben Wurzel *mā* vor. Es sind die zu *māyā* passenden Bedeutungen, die dieses Wortspiel deutlich machen, zu finden.

der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr., aber die späteren und spätesten Werke dieser Gattung reichen bis ins Mittelalter, ja bis in die Neuzeit. Für uns kommen natürlich fast nur die alten und älteren in Betracht. Die Anklänge an die kantische Lehre haben sich in der Upaniṣaden-Philosophie gemehrt und sind wesentlich deutlicher geworden. Sie lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Der Angelpunkt der ganzen Erscheinungswelt ist das Ich, das wahrnehmende Subjekt. Zuweilen ist der Ausdruck dafür ein materialistisch klingender, aber schwerlich gemeinter: „Herz“ (*hṛd*).¹ So Bṛhadāraṇyaka-Up. V, 3: „Das Herz . . . das ist das All“. Gewöhnlich aber jenes Wort, das im Zentrum der ganzen Upaniṣaden-Philosophie steht, das Wort *ātman* = „Selbst“, „Seele“², das den Schatten seiner späteren Bedeutung schon in den R̥gveda warf.

Vgl. die Stellen Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 5; Kāṭhaka-Up. II, 21.

Kants vergleichbare Anschauung ist ja bekannt; speziell konstatiert er Kr. r. V. S. 120 ff. als das Etwas, das alle Erfahrung möglich macht, die einheitliche „transszendentale Apperzeption“. Vgl. besonders auch S. 128, Anm. *. Und es klingt³, als handele es sich um Ähnlichkeit zugleich von Gedanke und Form, wenn Kant S. 135 den Verstand „die Gesetzgebung für die Natur“ nennt und fortfährt: „ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben“ (vgl. auch Prolegomena § 36 S. 111 f.) und wenn anderseits in der Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 7, 3 Yājñavalkya dem Gautama erklärt: . . . „der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.“ Es ist schwer, eine deutliche Grenze zu ziehen zwischen dem ersten Grundsatz und dem folgenden: Die Dinge und Wesen der Welt kennen wir ausschließlich als Vorstellung. Aitareya-Up. III, 3: . . . „Alles, was lebt, was geht oder fliegt oder was feststeht, alles das wird von der Erkenntnis gelenkt, besteht in der Erkenntnis, von der Erkenntnis gelenkt ist die Welt, die Erkenntnis ist (ihre) Grundlage“ . . . Vgl. auch Kauṣītaki-Up. III, 4; Chāndogya-Up. VII, 26, 1; Kaivalya-Up. 19. Kant Kr. r. V., z. B. S. 318: „Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein“; S. 323: . . . „so wird vielmehr klar gezeigt: daß, wenn ich das denkende Subjekt weg-

1) Wohl nur bildlich gemeint, da die Weltseele im Verhältnis zu der Sinnenwelt unter anderem verglichen wird mit dem Herz in seinem Verhältnis zum Adersystem.

2) Das aber auch noch in anderen Beziehungen eine bedeutende Rolle spielt. S. unten.

3) Aber es klingt nur so. Mit Rücksicht auf meine Schlusskritik brauche ich bei diesen Zusammenstellungen nicht zu peinlich zu sein und auch die verschiedenen Seiten des Geisteslebens nicht allzu sorgfältig auseinanderzuhalten.

nehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben.¹

Dieses unserer Sinneswahrnehmung erscheinende Sein ist aber nicht das wahre, eigentliche Sein, lehren die Upaniṣaden weiter², nicht das Ding an sich, sagt Kant. Das Für-echt-halten desselben bezeichnen die Upaniṣaden als „Nicht-wissen“ und vereinzelt als *Māyā* („Illusion“, „Blendwerk“), wie es schon der Ṛgveda getan hatte. Vgl. z. B. Kāṭhaka-Up. VI, 7; IV, 2: . . . „aber Weise, die die Unsterblichkeit erkannt haben, suchen nicht das Beständige in den unbeständigen Dingen“; Śvetāśvatara-Up. IV, 10: „Als Blendwerk erkenne man die Natur, als den Blendwerk anwendenden (*māyīnam*) den großen Herrn.“ *Māṇḍūkya-Kārikā* II, 17 — 19 (60 Up. S. 585). *Bṛhadāraṇyaka-Up.* IV, 4, 19 = *Kāṭhaka-Up.* IV, 11. Dazu vgl. Kant, Kr. r. V. S. 66 u. 402. Was Kant und die indische Philosophie hier trennt, ist meiner Meinung nach nicht so sehr der Umstand, daß die indische *Māyā*-Lehre das nur aus der Wahrnehmung Bekannte geradezu als in dieser Vielheit, Verteilung und Gestalt in Wirklichkeit nicht vorhanden erklärt hat, sondern der, daß sie diesen bloßen Vorstellungsdingen nicht gleich viele Dinge an sich gegenübergestellt hat, sondern nur ein einziges reales Prinzip, das Brahman, alias *Ātman* usw., während Kant eine Vielheit von Dingen an sich annimmt. Etwas wirklich Seiendes hinter dem Schleier der sinnlichen Anschauungsformen nehmen jene Indier nicht weniger als Kant an, und das ist die wichtige Übereinstimmung trotz der Abweichung in der Art ihres Idealismus.

1) Wer auf Parallelen erpicht ist, ohne allzu ängstlich auf ihren Sinn zu achten, der kann dann weiter Ansprüche in den Upaniṣaden über den Raum anführen, die an Kants bekannten Nachweis erinnern, daß Raum und Zeit apriorische von unserem Geiste gegebene Formen unserer Sinnenerkenntnis sind. *Chāndogya-Up.* VII, 26, 1: „Für don so (die Dinge) ansehenden . . . stammt aus seinem Selbst (seiner eigenen Seele) der Raum (*ākāśa*). . .“ Ebenda III, 12, 7f.: „Beides ist ein und dasselbe: jener Raum außerhalb des Menschen und der Raum innerhalb des Menschen; . . . und der Raum im Herzen“ (reproduziert *Brahma-Up.* 2). Die Kritik dieser speziellen Parallele möchte ich sogleich jetzt erledigen. Die Übereinstimmung ist nur eine scheinbare. Für die Upaniṣaden-Philosophen sind Raum und Zeit genau in demselben Sinne ideal, wie es alle empirischen Dinge sind, denn *Chāndogya-Up.* VII, 26, 1 schließt: . . . „aus seinem Selbst dieses All“, für Kant dagegen sind Raum und Zeit einerseits und die sinnlichen Erscheinungen andererseits prinzipiell verschieden, jene sind „rein“ a priori, diese aber empirisch. — Wenn ferner eine Stelle wie *Maitrāyaṇa-Up.* VI, 15 alle Dinge als aus der Zeit, *Chāndogya-Up.* I, 9, 1; VIII, 14; *Nṛsiṃhapūrvatāpaniya-Up.* III als aus dem Raume (vgl. auch *Bṛhadāraṇyaka-Up.* III, 8, 4), *Kauṣītaki-Up.* I, 6 als aus Zeit und Raum entstanden hingestellt werden, so ist sicherlich nicht an die Möglichkeit zu denken, daß die altindischen Weisen schon wie Kant alle Sinneswahrnehmung als abhängig erkannt gehabt hätten von den reinen Verstandesbegriffen Zeit und Raum. Es ist sehr leicht begreiflich, wie man alles Seiende als Produkte von Raum und Zeit auffassen konnte, ohne von Begriffen a priori eine Ahnung zu haben. „Raum“ ist nur ein anderer Name für das „Allumfassende“.

2) Übrigens, wie bekannt, ja auch andere Philosophen, des Altertums und der Neuzeit. Vgl. auch Kr. r. V., S. 642f.; 208ff.

Hinter dem Schleier der empirischen Wahrnehmungen steht ein Etwas, von den Indern besonders das „Selbst“ (*ātman*)¹, aus religionsgeschichtlichen Gründen auch Brahman, *Puruṣa* usw., von Kant das „Ding an sich“ und ähnlich benannt.

S. z. B. *Kāṭhaka-Up.* II, 22, *Śvetāśvatara-Up.* III, 21 und VI, 11. Wie die Messerscheide das Messer umgibt oder wie die Radspeichen die Radnabe, wie das Adersystem das Herz, wie das System der Flüsse den Ozean², wie die Schallwellen das Musikinstrument, wie Funken und Rauch das Feuer umgeben, dem sie entstammen, so die Formen des empirischen Seins den *Ātman*. S. *Bṛhadāraṇyaka-Up.* I, 4, 7; II, 5, 15; II, 4, 9; 10; Ozean: z. B. *Maitrāyaṇa-Up.* VI, 16; *Bṛhadāraṇyaka-Up.* II, 4, 11; Feuer: *Kauṣītaki-Up.* IV, 20; *Maitrāyaṇa-Up.* VI, 26; 31 f.; *Muṇḍaka-Up.* II, 1, 1; *Māṇḍūkya-Kārikā* IV, 47 ff. (60 Up., S. 598 f.)

Die symbolische Gleichung Universalgott = Feuer (die sich im Alltagsglauben natürlich zu einer faktischen entwickelt haben wird, wie alle symbolischen Gleichungen der Religion) ist aber wahrscheinlich zugleich älter als die Upaniṣaden und hat auch das spätere Denken nachhaltig beeinflusst. Auf ihr beruht, wie gesagt, wohl schon die ṛgvedische (und möglicherweise urindogermanische) Benennung der auch in diesem Falle zweifellos zugleich universal gedachten³ Gottheit als „Feuer“. Und im Buddhismus sind ihr zahlreiche Bilder abgewonnen.

Dieses Etwas, dieses „Selbst“ (alias Brahman usw.) aber ist undefinierbar, unerkennbar gerade wie Kants „Ding an sich“.⁴ Es heißt, wie es schon in gemeinindogermanischer und in ṛgvedischer Zeit geheißen hatte, „verhüllt“, „versteckt“, z. B. *Śvetāśvatara-Up.* VI, 11: „der eine Gott versteckt (*gūḍhah*) in allen Wesen“; *Mahānārāyaṇa-Up.* I, 5: „Eines, verhüllt, unendlicher Gestaltung, als All . . .“; *Muṇḍaka-Up.* II, 2, 9: „In goldener herrlichster Hülle (*koṣe*) Staublos und teillos Brahman thronet.“ Statt staublos sollte wohl besser „ohne Dunst“ (*virajam*) übersetzt werden. Denn auch „Dunstkreis“ (*rajas*) ist eins der Bilder für die empirische Entfaltung des an sich „dunstlosen“ (*viraja*) Brahman

1) Warum dieses mit dem Ich identisch ist (vgl. oben, S. 129), wird in der Schlußbetrachtung klar werden.

2) Vgl. auch den Urozean der Griechen, s. S. 120.

3) Vgl. die Beispiele oben aus dem Ṛgveda, die sich leicht vermehren ließen. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht ja auch die Übereinstimmung von *Śvetāśvatara-Up.* VI, 15 mit dem früher angedeuteten Ṛgveda-Mythus, daß Agni, der „Feuergott“, sich im Wasser versteckt habe. Denn in der Upaniṣad ist zweifellos nicht vom Feuergott, sondern von der alldurchdringenden Gottheit die Rede; von dieser aber heißt es a. a. O.: „Er, der Eine, der Schwan inmitten dieses Weltalls, er ist als Feuer in das Wasser eingegangen.“

4) Wie außerdem „unser eigenes Subjekt“, „an sich selbst“ (Kr. r. V. S. 675) und wie der Welturheber, die Gottheit (Kr. r. V. 539; Prolegomena § 58). Im *Ātman*-Begriff vereinigt sich nämlich das alles.

oder Ātman, das denn auch der Sāṃkhya-Philosophie einen wichtigen Terminus geliefert hat. Kāṭhaka-Up. II, 23: „Dieser Ātman ist nicht durch Worte zu erfassen, nicht durch Weisheit, nicht durch viele Gelahrtheit.“ Ähnlich VI, 12: „Nicht mit dem Wort, nicht mit dem Verstand, nicht mit dem Auge ist er zu erfassen. Wie könnte man ihn erfassen als einzig durch das Prädikat ‘Er ist’?“ S. auch Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 4, 2; 8, 8; Taittirīya-Up. II, 4; Kena-Up. I, 3; Muṇḍaka-Up. III, 1, 8; Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 9, 26: „Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so“; und II, 3, 6: „Aber die Bezeichnung für ihn ist: ‘es ist nicht so! es ist nicht so’“ Vgl. Kant, Kr. r. V. S. 250: . . . „das transszendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte“; auch z. B. S. 66; 232; 235; 257 f.; Prolegomena § 14; § 32.

Trotz dieser Unerkennbarkeit des Ātman (Brahman usw.) in seiner dreifachen Rolle als Ding an sich, als Subjekt an sich und als absolute Gottheit hat doch der religiöse Drang auch die Upaniṣaden-Weisen dahin geführt, allerlei Aussagen über ihn zu machen. Ebenso hat sich Kant nicht enthalten, die Eigenschaften aufzuführen, die wir aus der reinen Gottes-Idee als einem bloßen Rahmen heraus Gott beizulegen hätten. Diese Eigenschaften sind auf beiden Seiten dieselben: Ātman-Brahman ist an sich einfach (*nīṣkala*, *akala*) z. B. nach Muṇḍaka-Up. II, 2, 9; Śvetāśvatara-Up. VI, 2, 5; Muṇḍaka-Up. III, 1, 8; er ist einzig, universal, z. B. nach Kauṣītaki-Up. III, 8; Bṛhadāraṇyaka-Up. IV, 4, 20; I, 4, 11 ff.; Śvetāśvatara-Up. V, 5; VI, 11; das höchste Wesen, z. B. Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 5; das Wesen aller Wesen, wofür ja die gesamte Upaniṣaden-Philosophie der Ausdruck ist, wofür aber noch speziell angeführt werden mag Kāṭhaka-Up. V, 15; Muṇḍaka-Up. II, 2, 10; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 7 ff.; II, 4, 5*; III, 7, 3 ff.; selbst der Götter, z. B. Chāndogya-Up. VIII, 12, 6 und Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 6, in Fabelform ausgedrückt Kena-Up. III, 14 ff.; das Urwesen, z. B. Aitareya-Up. I, 1, 1; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 1; I, 4, 10; I, 4, 11; I, 4, 17; II, 1, 20; Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 1, 4; die höchste Realität, wahrhaft seiend, das „Wahre“,

B. Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 6; LXIII, 2; Bṛhadāraṇyaka-Up. V, 4; Taittirīya-Up. II, 1; „das Wahre des Wahren“, Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 1, 20; II, 3, 6; das vollkommenste Wesen, z. B. Kāṭhaka-Up. V, 11; VI, 1; Chāndogya-Up. VI, 1, 5; weise (*vipascit*, *kavi*, *manīṣin*), z. B. Kāṭhaka-Up. II, 18; Īśā-Up. 8; allgewaltig, z. B. Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 8, 9; Muṇḍaka-Up. II, 2, 10; frei von den Bedingungen der Zeit, unveränderlich, ewig, z. B. Kāṭhaka-Up. II, 18 und 22; Śvetāśvatara-Up. III, 21; Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 8, 8; IV, 4, 16 f.; 20; Maitrāyaṇa-Up. VI, 15; frei von den Bedingungen des Raumes, allgegenwärtig, unendlich, ist doch Ātman-Brahman

zugleich in allen Dingen, umfaßt alle Dinge, die ganze Welt, den ganzen Raum, z. B. Kāṭhaka-Up. II, 21 u. 22; VI, 3; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 7 u. 16; II, 5, 15; III, 7, 3 ff.; III, 8, 7—9; IV, 4, 17 u. 20, Śvetāśvatara-Up. III, 9; III, 21; VI, 11. Vgl. Kant, Kr. r. V. 459 f., 463 f., 501, 539, 617. Es hat sicherlich nie eine Religion gegeben, die alle mit Kants Gottesidee geforderten Eigenschaften der Gottheit in solcher idealen Vollkommenheit ihrer Gottheit beigelegt hätte wie die philosophische Religion der Upaniṣaden. Wie mir scheint, haben die indischen (und schon urindogermanischen) Weisen Kants Ideal sogar übertroffen, denn die Forderung, daß die Gottheit allgegenwärtig sei, kann doch logischerweise nur der Pantheismus erfüllen. Wenn Kant in der Gottesidee „das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele)“ und „die Allgegenwart“ für vereinbar hält (Kr. r. V. S. 501), so ist das wohl durch zweierlei zu erklären und zu entschuldigen: Durch den Zwang der herrschenden kirchlichen Tradition, der anerzogenen Anschauungen, und durch die Ungebundenheit einer rein abstrakten Idee, die überwiegend von menschlichen Wünschen, nicht von philosophischen Gesichtspunkten gelenkt ist. Kant will ja mit seiner Gottesidee nur einen unausgefüllten Rahmen aufstellen. Daß ein solches Wesen wirklich existiere, verlangt er nicht (s. speziell Kr. r. V., S. 462, Anm.* und S. 536, 539 ff., Prolegomena § 57, S. 175). Daß man aber von einem Begriffe, von dem nicht zugleich die Realität gegeben wird, auch Widerspruchsvolles nach Belieben aussagen könne, ist ja seine eigene Ansicht (z. B. Prolegomena § 52b). Für die Vergleichung mit den indischen Anschauungen kommt also diese ganze Gottheitsidee überhaupt nicht ernstlich in Betracht. Wenn ich wenigstens in aller Kürze mich damit beschäftigte, so geschah es, um die Hoheit der Gottesgedanken der Upaniṣaden auch durch das Urteil eines Kant garantieren zu lassen.

Zum Schluß noch eine sehr auffällige Parallele: die beiderseitige Auffassung von der Moral, die übrigens ganz ähnlich auch im Buddhismus sich wiederfindet. Kant Kr. r. V. S. 627 Anm.: „Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und ihr werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Sorget ihr aber nicht dafür: daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen.“ R. G. bl. V., S. 6: „Moral also führt unumgänglich zur Religion.“ Ebenso S. 8. Weisheit und Heiligkeit ist nach Kr. pr. V., S. 10, Anm.* „im Grunde und objectiv“ „einerlei“.

Kāṭhaka-Up. II, 24: „Mit Nichten kann derjenige seiner, (sc. des Ātman) durch Erkenntnis teilhaftig werden, der noch nicht vom Bösen abgelassen hat, nicht beruhigt, gesammelt, ruhigen Geistes ist.“ Und Buddha erklärte, Dīgha-Nikāya IV, 22: „Durch Heiligkeit geläutert ist die Erkenntnis“ . . .; er lehrte das, was wie eine notdürftige Moral seines Systems aussieht, als Mittel zur Erreichung der erlösenden Erkenntnis: „Dies, Mönche, ist die erhabene Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt,“ und entsprechend machte er die Herzen seiner Hörer immer erst durch moralische Unterweisung empfänglich und verkündete ihnen erst dann die „höchste Buddhalehre“, vom Leiden, s. z. B. a. a. O. V, 29. So auffällig aber diese Übereinstimmung ist, so ist sie das ganz selbstverständliche Resultat der beiderseitigen Prämissen. Diese Kongruenz beweist also nicht einmal das Eine, daß die übereinstimmende Sache etwas Notwendiges, für die Menschheit bleibend Bedeutendes sei. Die Aufgabe, welche die Upaniṣaden-Philosophen und Buddha stellten, war die Erkenntnis der illusorischen Natur des empirischen Seins und die Emanzipation von dessen Zwang. Innere Abkehr, Resignation, war dazu natürlich der erste notwendige Schritt. Selbstverleugnung aber ist ja das Wesen der Moral. Kants Gedanke aber ist, daß die Moral auf ein höchstes Ideal, auf eine Gottheit, hinweist und hinführt. Die parallelen Aussprüche sind also in Wirklichkeit auf ganz verschiedenem Boden gewachsen.¹

Kapitel IV.

Kant und Buddha.

Der dritte große Kreis altindischer Gedanken, der sowohl seiner Bedeutung wie mannigfacher Kongruenzen wegen beanspruchen kann hier herangezogen zu werden, ist Buddhas Lehre. Zeitlich schließen sich, wie es wenigstens vorläufig scheint, diese Gedankenmassen unmittelbar an die Kernmasse der Upaniṣaden-Literatur an. Die historische Persönlichkeit, die die Überlieferung als Gottmenschen Buddha eingekleidet hat, scheint um 500 v. Chr. gelebt zu haben. Ich stütze mich im folgenden auf die in Pāli-Sprache abgefaßten Originaltexte des ältesten Kanons der buddhistischen Kirche, nicht auf sekundäre Schriften über den Buddhismus, woraus man sich die Abweichungen meiner Ansichten

1) Kants Kausalitätslehre hat mit derjenigen der Upaniṣaden und des Buddhismus nichts als den Begriff, der ja aber etwas allgemein Menschliches ist, und den Namen gemein, und selbst was die Namen anbetrifft, so scheint mir die derartige Übersetzung der indischen Termini durchaus nicht zweifelsfrei.

von den bekannten Darstellungen des Buddhismus erklären wolle.¹ Der altindische Grundgedanke von der prinzipiellen Verschiedenheit des Seins an sich und des empirischen Seins bildet auch die historische Grundlage von Buddhas Lehrgebäude. Von ihm aus ist alles zu beurteilen und begreiflich, auch die Parallelen zwischen seinen und Kants Aussprüchen. Das Neue aber und Bezeichnende in Buddhas Lehre war sein Fallenlassen der Ātmanfrage, seine Abneigung gegen jede Metaphysik. Weil das „Selbst“ (*ātman*, Pāli *attā*) der Dinge eine unbekannte Größe ist und bleiben muß, oder wie Kant sich ausdrückt, ein X und „von negativem Gebrauche“ (Kr. r. V. S. 235), darum hat Buddha jede Diskussion darüber konstant abgelehnt und spricht vom *attā* nur in der negativen Form, indem er von allem Empirischen sagt, daß es nicht Ātman (*an-attā*) sei. Jede mögliche Äußerung über den Ātman in einer seiner verschiedenen Bedeutungen oder über Dinge, die mit diesem Ātman zusammenhängen, nennt Buddha tadelnd eine *ditṭhi* (d. h. wörtlich „Ansicht“, in Buddhas Handhabung aber so viel wie „unbeweisbares Dogma“, „luftige theoretische Ansicht über indiskutable, namentlich metaphysische Fragen“). Solche *ditṭhis* waren ihm ein wahrer Greuel. Er seinerseits war (wie Kant) über solche hinaus, versichert uns einer seiner Jünger im Aṅguttara-Nikāya II, 4, 7.

Es bleibt sonach von den beiden Komponenten des Weltenseins als Gegenstand der Erörterung für Buddha nur die empirische, d. h. die für uns nur als unsere Vorstellung existierende Erscheinungswelt übrig. Diese erklärt er einmal ihrer Entstehung nach (eben als Vorstellung), zweitens ihrer Konsequenz nach (als Leiden); dazu kommt die selbstverständliche Ergänzung: die Anweisung, wie dieses Leiden aufzuheben sei. In diesen engen Rahmen fügt sich der ganze Reichtum der buddhistischen Gedankenmassen ein.

An Kant erinnert in diesem Lehrsystem zunächst natürlich wieder die Abtrennung des empirischen Seins von jenem X, das jenseits von dessen Grenzen liegt. Dann aber kommt eine neue sehr wichtige Kongruenz, die wichtigste zwischen Kant und Buddha und überhaupt zwischen Kant und der indischen Philosophie, hinzu: Das Haltmachen an jener Grenze, jenseits deren kein Wissen mehr möglich ist, der scharfe kritische Sinn, der von metaphysischen Phantastereien nichts wissen wollte, und die prinzipielle Gleichstellung der Objekte des äußeren und des inneren Sinnes, d. h. auch die Charakterisierung der wahrgenommenen eigenen Seele als nur empirischer Erscheinung, während die Upa-

1) Die Raumbeschränkung zwingt mich, hier lediglich die Hauptergebnisse einer durch die Arbeit für diese Kant-Schrift veranlaßten Abhandlung über Buddhas Lehre wiederzugeben.

nisaden-Philosophie das Ich als objektive Realität hingestellt hatte. In diesen Grundzügen offenbart sich eine so wunderbare Kongenialität dieser beiden großen Geister, daß wir alle anderen nichtssagenden Parallelen bereitwillig daran geben können, von denen in der folgenden Détaillierterörterung noch einige auftauchen werden.

Nichts in der Welt Wahrnehmbares, lehrt Buddha, ist „Selbst“ (*attā*), oder umgekehrt ausgedrückt: Die „flüchtige“ (*anicca*) Erscheinungswelt und auch unser Ich ist nicht Ātman (*an-attā*), wobei Ātman wiederum in allen 3 Nuancierungen, als Ding an sich, als Seele und als göttliche Weltseele zu nehmen ist.¹ Auch das Individuum ist *an-attā*, d. h., Nichts in ihm gibt das Recht, von einer Seele, einer Persönlichkeit, einem Individuum zu reden.

Es ist frappierend, welch verwandten Ausdruck bei Buddha und bei Kant dieser verwandte Grundgedanke gewonnen hat, wenn man mit Buddhas häufigen Aussprüchen, daß in den Komplexen empirischer Seelenerscheinungen kein Ich, keine Seele, kein *attā* zu entdecken wäre, Sätze von Kant vergleicht wie Kr. r. V. S. 120f.: „es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben“, S. 322: „Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes . . . dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins“, vgl. auch S. 297ff. (bes. 299), 307ff., 323f., 330f., 402, 529, 534, 675, Prolegomena § 49, Kr. pr. V., S. 4. Und auch dieser „bloßen Form des Bewußtseins“ entspricht die rein formale Abstraktion *Tathāgata* in Buddhas Lehre, womit die durch die Erkenntnis, d. h. die Selbstentkleidung von allem Empirischen befreite „Seele an sich“², der reine Seelenbegriff als bloß begriffliche Größe gemeint ist, den Buddha nötig hatte, um überhaupt ein Subjekt für die Erkenntnis und das Erlöstwerden zu haben. Der Meinung von Kant, Kr. r. V., S. 597. daß die Seele (im Unterschied zur Einheit der bloßen Abstraktion) „ein sehr komplexer Begriff sein“ könne, entspricht der immer wiederkehrende Satz in Buddhas Lehre, was wir Seele nennen, sei nur die Zusammenfassung von fünf Arten empirischer Affektion (*Upādāna-kkhandha*, z. B. Saṃyutta-Nikāya XXII, 85), wozu speziell auch Kr. r. V., S. 675 zu ver-

1) Es ist damit auch in Gleichung zu setzen, was Kant über die Unmöglichkeit sagt, die wirkliche Existenz der Gottheit zu behaupten, so notwendig auch die bloße Idee dieser Gottheit als Idee sei: Kr. r. V., S. 459f., 468, 486, 501, 507, 522–526, 531f., 538f., 587f., 624ff., Prolegomena § 55, § 57, S. 171ff., Kr. pr. V., S. 2.

2) Denn *tathāgata* heißt „der die Wahrheit Erkennende“, wie ich festgestellt habe, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IX, 347, Anm. 1. Vgl. auch Chalmers, Journ. Roy. As. Soc. 1898, S. 103 ff.

gleichen ist. Ebensovienig wie von einer Seele hat Buddha natürlich von der Präexistenz und der Fortexistenz oder Vernichtung einer solchen überhaupt auch nur reden können; er hat immer wieder ausdrücklich abgelehnt, auf Fragen danach einzugehen, weil sie für ihn gegenstandslos waren. Wenn manche Buddhaforscher ohne Bedenken wie über ein Butterbrot über angebliche Ansichten Buddhas betreffs solcher Fragen sprechen, so mögen sie es vor dem Richterstuhle der einfachen Logik verantworten, von dem der Wissenschaft ganz zu geschweigen. Auch hier stimmt Buddha wieder aufs genaueste mit Kant überein, der den Glauben an ein zukünftiges Leben für einen nicht beweisbaren doktrinalen Glauben erklärt (Kr. r. V., S. 330f., 534, 625, Prolegomena § 48).

Nahe verwandt sind die Ausdrücke, mit denen Buddha und Kant unbeweisbare Ansichten über metaphysische Dinge bezeichnen: Buddha nennt sie *dīṭṭhi* (hohles Dogma), Kant Kr. r. V., S. 327 „dogmatisch“, S. 384 „Dogmatismus der reinen Vernunft“, S. 395 unauflösbare Probleme, vgl. auch S. 407f. *Dīṭṭhis* sind z. B. die Ansichten, daß die Welt ewig oder nicht ewig (z. B. Saṃyutta-Nikāya I, 6, 1, 4; XXIV, 9 u. 10; Dīghanikāya I, 1, 3, 32ff.; I, 9, 24) und räumlich unendlich oder endlich sei. Darüber zu diskutieren sei, sagt Buddha Saṃyutta-Nikāya XXIV, 11 u. 12, nur möglich, indem man die Erscheinungswelt als real seiend zugäbe.

Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß einige dieser *dīṭṭhis* selbst im Wortlaut einzelnen Thesen und Antithesen von Kants Antinomie entsprechen (s. Kr. r. V., S. 354f., 360ff., 596f., Prolegomena § 52, b u. c; vgl. auch Kr. pr. V., S. 3). Gewiß ist das sehr interessant, aber als notwendiger Ausfluß der übereinstimmenden allgemeinen Grundansicht und Grundtendenz beider Philosophen doch von nebensächlicher Bedeutung. Es sind eben die seit je die Menschen am tiefsten bewegenden Fragen, die in den buddhistischen Texten in erste Linie gerückt erscheinen. Wichtigkeit würde diese Übereinstimmung in Détails nur besitzen, wenn sie eine vollkommene wäre. Aber die Satzgruppen der Antinomie und der *dīṭṭhis* sind zwei exzentrische Kreise, die sich nur mit einem kleinen Teile ihrer beiderseitigen Gebiete decken. Es gibt für Buddha sehr viel mehr *dīṭṭhis* als die den wenigen von Kants Antinomien entsprechenden. Und das Entscheidende für Buddha, eine Ansicht zu einer *dīṭṭhi* zu stempeln, ist nicht wie für Kant, daß sie ihren Ursprung in der reinen Vernunft, also jenseits der Grenzen der empirischen Wahrnehmung hat und deshalb in der Luft schwebt, sondern daß sie von der Annahme von etwas real Seiendem in der empirischen Welt ausgeht. Also ist es mit der speziellen Parallelität der *dīṭṭhis* und Antinomien ziemlich heikel bestellt, und es bleibt als alleinige wirkliche

Verwandtschaft übrig nur die kritische Ablehnung aller Aussagen, die das Ding an sich nicht wie ein X behandeln.

Ein formaler Anklang untergeordneter Natur ist sachgemäß hier noch anzuschließen. „Die Passion für solche dogmatische Ansichten (*diṭṭhi-rāga*) aber“, sagt, offenbar in Buddhas Geiste, einer seiner Jünger im Aṅguttara-Nikāya II, 4, 6, „hat zur Folge, daß Brahmanen und Asketen einander in den Haaren liegen“. Kant bemerkt im analogen Gedankenzusammenhange Kr. r. V., S. 351: „Diese vernünftelnden Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun... Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viele Siege von beiden Seiten erfochten“...

Da Buddha alle Fragen, die sich auf das Ding an sich in einer seiner drei Nuancen beziehen, als nicht vorhanden betrachtete, hat es sich also für ihn überhaupt nur um das Problem der empirischen Erscheinungswelt gehandelt. Daß wir diese nur als unsere Vorstellung künnten, davon ist er ebenso wie die Upaniṣaden-Philosophen und wie Kant klar überzeugt gewesen. Aṅguttara-Nikāya Bd. II, Kap. 45 spricht er: ... „nur in diesem ... Bewußtsein habenden Körper ... zeige ich die Welt auf, den Ausgang der Welt, das Aufhören der Welt“ ...; Saṃyutta-Nikāya I, 7, 10: „In sechs entsteht die Welt, in sechs macht man ihre Bekanntschaft ... , in sechs wird die Welt aufgehoben“, d. h. in den fünf Sinnen und sechstens im Verstande (*manas*), der die Sinneswahrnehmung zur Erfahrung umwandelt, genau wie nach Kants Meinung, vgl. z. B. Kr. r. V., S. 318 und 135. Wir sind an die Sinneswahrnehmung gebunden wie ein Hund an einen Pfahl; in welcher Richtung auch der Hund zu laufen sucht, die Kette zwingt ihn an den Pfahl (Saṃyutta-Nikāya XXII, 99 u. 100). Buddhas ganzes Streben ist darauf gerichtet gewesen, diese Kette zu lösen, einzuschärfen, daß die Sinneserscheinungen als weiter nichts denn als bloße Erscheinungen aufgefaßt werden dürfen. Als Summe von Buddhas Wirken hat immer der Satz gegolten: „Die Ursache der Sinneserfahrung¹ — die ja aus einer Ursache hervorgeht — lehrt der Erkennende, und wie sie aufgehoben wird; dies ist die Lehre des großen Asketen.“ Wohl gemerkt: Buddha hat nicht gesagt, es gäbe

1) *Dhammā* sind ja die Objekte des *manas*, des Verstandes. Der Verstand ist aber das Vermögen, aus Sinneswahrnehmungen Erfahrung zu bilden. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich z. B. aus Majjhima-Nikāya Bd. I, Kap. 37, S. 251: *sabbe Dhammā nālaṃ abhinivesāya* „alle Sinneserfahrung zusammengenommen reicht nicht aus, um ein Daraufeingehen zu entschuldigen.“

überhaupt nichts Seiendes! Er hat das so wenig getan, daß er vielmehr auch die Diskussion der Ansicht vom Nichtsein ganz ablehnte. Worauf es ihm ankam, war, die Worte und Begriffe Sein und Nichtsein überhaupt zu vermeiden, weil diese ja von der empirischen Welt abstrahiert sind. Denn auch „Nichtsein“ ist ja nur die Negierung des Seins, also ebenfalls ein Operieren mit dem Seinsbegriff. Nach Sein oder Nichtsein zu fragen, war für ihn eine ganz falsche Fragestellung, und er hat stets beiderlei Fragen, als sinnlose, zu diskutieren abgelehnt. Um allen mißverständlichen Eventualitäten zu entgehen, um ein einfaches, nicht mißzudeutendes Wort zu haben, das Realität oder Nichtrealität der empirischen Erscheinungen ganz in Suspense ließ und nur den Gesamteffekt derselben auf das wahrnehmende Subjekt zum Ausdruck brachte, faßte er die Welt der Erscheinungen nach einer vorwiegenden, schon in den Upaniṣaden beklagten Eigenschaft kurzerhand als „Leiden“ zusammen.

Die einfach logische Konsequenz hieraus ergibt eine überraschend einfache Lösung des Nirvāṇa-Problems. Da von Existenz oder Nichtexistenz, also auch von Fortexistenz oder Vernichtung, ferner von einem seelischen Prinzip (*attā*) gar nicht die Rede sein kann, so kann die Erlösung vom „Leiden“, d. h. von dem, womit Buddha dasjenige bezeichnet, was wir empirisches Dasein nennen, mit keinem dieser Dinge etwas zu tun haben, also auch nicht mit jenem sozusagen mathematischen Seelenbegriff, der reinen Seele an sich (*tathāgata*), nach deren Fortexistenz verständnislose Leute ihn so oft befragten. Nirvāṇa kann ausschließlich die Aufhebung des empirischen Seins-Eindrucks („Leidens“), der empirischen realisierenden Auffassung bedeuten. So wird auch der buddhistische Satz verständlich, daß für diese Erlösung der sogenannte körperliche Tod gar nicht nötig ist, daß das Nirvāṇa vielmehr während des „Lebens“ eintreten kann. Tod und Leben sind im Grunde ein und dasselbe, rein empirische Auffassungsformen. — Mit den unechten sekundären Nirvāṇa-Gedanken habe ich hier ebensowenig zu tun wie mit den Entartungsformen des Buddhismus überhaupt. Leute z. B., die sich das Nirvāṇa als Schlaraffenland dachten, hat es früh gegeben.

Nach Buddha könnte überhaupt nur noch ein indisches Philosophiesystem hier in Betracht kommen, die Vedānta-Philosophie. Da diese aber nur die systematisierte Upaniṣaden-Philosophie darstellt, so kann auch von ihr abgesehen werden. Über Jaina- und Sāṃkhya-System herrscht Uneinigkeit der Ansichten, ob ihre

1) Ob also sein Idealismus ein wesentlich schlimmerer als der Kants war, erscheint mir zweifelhaft.

Entstehung in der Zeit vor oder erst nach Buddha liegt. Wir können die Frage auf sich beruhen lassen, da beide Systeme für die Kant-Parallele überhaupt ohne Belang sind. Sie sind grobe, auf die Durchschnittsinstinkte zugeschnittene Verballhornungen alter Gedanken, die mit Philosophie wenig zu tun haben. Ihrer Natur nach sind sie, an Buddhas Lehre gemessen, zweifellos sekundär, mögen sie, chronologisch betrachtet, älter sein oder nicht.

Schluss.

Wir fanden also, wenn wir nunmehr das Ergebnis zusammenfassen, im Grunde einen einzigen verwandten Gedanken in Kants Lehre und der indischen Philosophie aller Zeiten und im religiös-philosophischen Denken der vorindischen Indogermanen, an den sich alle nebensächlichen Parallelen anschließen. Dieser Gedanke aber hat auf beiden Seiten fundamentale Wichtigkeit: der Gedanke, daß wir die Erscheinungen der Dinge und Kreaturen nicht für ihr eigentliches Wesen zu halten, oder wenigstens von einem innersten Wesen derselben als verschieden zu betrachten haben. Freilich sind Einschränkungen nötig: Es handelt sich nur um eine Verwandtschaft, nicht um Gedankengleichheit. Gerade von dem, was bei Kant das wesentliche ist, daß er dem Satze wissenschaftliche Evidenz gegeben hat, ist in der ganzen Vergangenheit, selbst bei dem ihm so besonders nahe stehenden Buddha, keine Spur zu finden. Und so gelten auch für die Inder die Worte, mit denen Kant seine Kritik von den verwandt klingenden Äußerungen „des Wahrsagergeistes der gesunden Vernunft“ scharf unterscheidet, Prolegomena § 31.

Unser historisches weites Ausholen hat uns auch gezeigt, daß der Ausgangspunkt auf beiden Seiten ein ganz verschiedener ist. Kant ging von der Kritik unserer Erkenntnismittel aus, die Indogermanen und Inder von der Wahrnehmung göttlichen Wirkens in der Natur; Kant kam also sozusagen von der Außenseite, die indogermanisch-indische Philosophie von der Innenseite der Dinge, beide trafen sich auf der Grenze. Auch das Schwergewicht ruht bei beiden Parteien auf ganz verschiedenen Stellen, bei Kant auf der Kritik der Erscheinungen, bei Indogermanen und Indern auf der Erörterung über das den Erscheinungen zugrunde liegende Wesen; was Kant, wo er sich treu ist, nur mit negativen Wendungen berührt, darüber reden diese überwiegend Positives und umgekehrt. So betrachtet, stehen beide Parteien sich sogar gegensätzlich gegenüber. Das Streben der einen ist gerade die von der anderen perhorreszierte

Metaphysik. Vgl. z. B. den schönen Satz bei Kant, Kr. r. V. S. 332. Differenzen liegen, wie schon hervorgehoben, auch in der besonderen Art des Idealismus auf beiden Seiten, wenn auch nicht so schwerwiegende, wie es wohl auf den ersten Blick scheinen möchte. Der altindische Idealismus erklärt, je später, um so energischer, die Einzelercheinungen direkt für Illusion, Kant sagt nur: Wir wissen nicht und können nicht wissen, was die Dinge an sich sind. Etwas Seiendes legten immerhin auch die Inder zugrunde, nur daß sie — eine fernere Differenz —, ihrem besonderen Ausgangspunkt entsprechend, das wahre Seiende in allen Dingen für ein einheitliches Prinzip, d. h. sowohl Ding an sich wie Gott und Seele für identisch hielten, weil sie Pantheisten waren und darum die eine Gottheit für das Seinsprinzip in allen Dingen und Wesen erklärten. Buddha kam freilich von dieser Differenz ab und war kritisch genug, zu erkennen und zuzugeben, daß er von diesem Seinsprinzip nichts wissen könne, und trat durch diese kritische Ablehnung aller Metaphysik Kant außerordentlich nahe, aber ihn trennt von Kant wieder das Fehlen irgend eines Äquivalentes für Kants „Ding an sich“.

Es kann also, was ja vorauszusehen war, keine Rede davon sein, daß Kant nur ein Wiederholer, ein Restaurator schon vorhandener Errungenschaften der Philosophie gewesen wäre. Indogermanen — Inder und Kant ergänzen sich vielmehr im großen und ganzen (wenn wir Metaphysik und Erkenntniskritik für den Augenblick einmal, in bestimmter Hinsicht, als eine Ergänzung gelten lassen wollen). Das beide Verbindende ist ihre Grenzberührung, ihr beiläufiges Hinüberschweifen auf das Gebiet der anderen Partei, das durchblickende Gefühl beider von der Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Sache und das Operieren beider auf verschiedenen Teilen ein und derselben durchgehenden Linie, d. h. mit den zwei Seiten ein und desselben Grundgedankens. Kant berührt sich nun aber in diesem Gedanken nicht nur mit den Indern, sondern auch mit den Sätzen griechischer Philosophen, s. z. B. Deussen A. G. Ph. I, 2, S. 38f. und Ph. V., und vgl. Kr. r. V., S. 642f. So werden wir abschließend sagen dürfen, daß Kants Philosophie einen philosophischen Grundgedanken vollendete und krönte, der als altes Erbgut durch die alten indogermanischen Philosophien läuft und der angesponnen wurde in der indogermanischen Urzeit. Es ist der indogermanische Philosophiegedanke *κατ' ἑξοχην*. Neuerdings gefällt man sich in der wunderlichen Theorie, die alten Indogermanen seien Totemisten, Fetischanbeter, Seelenverehrer und dergl. gewesen. Ich sage: Sie waren nichts von alledem, sie waren keine Kaffern, Botokuden, Südseeinsulaner oder Indianer, sondern die würdigen Vorfahren von Immanuel Kant.

Register

SACHREGISTER

- achtgliedriger Pfad 1192 ff., 1228
 Aśvattha-Baum 1505
 Dhammapada 238
 Dīpavaṃsa
 grammat. "Fehler" 1331 ff.,
 1335 ff.
 Metrik 1333
 Quellen 1333
 Irrlehren 1167
 Karmalehre 1166
 Kasus im Pāli
 Akkusativ 126
 Instrumental 134, 143, 231, 236
 Dativ 138
 Ablativ 150
 Genitiv 164
 Lokativ 114, 157, 159
 Lokativ fem.-imhi 343
 Kult 1168
 Mahāpuruṣalakṣaṇa 1158 ff.
 Majjhimanikāya und Vinayaṭṭaka
 1134 ff.
 Namen im Sanskrit 217
 -erweiterung 218
 -kürzung 219
 Schul- 224
 Spitz- 227
 Synonyma in- 227
 Nominalkomposition 112 ff.
 Dvandva 232
 Kürzungen in Komposita 246 ff.
 pleonastische- 275
 umgestellte Glieder 276
 orthographische Varianten (Pāli)
 475 f.
 Pāṇini-Regeln im Pāli 120 ff.
 Sanskritismen im Pāli 5
 Schweigen des Buddha 1280
 auf metaphysische Fragen 1166
 Symbole für den Buddha 1162
 Verb (Pāli)
 a-Aorist 283 f.
 e-Verben 282
 Futur (Syntax) 121
 Gerundiv (aktiv) 280
 Imperativ 283
 Infinitiv 231
 Negation a- 241 f.
 Optativ 282
 Partizip Präteritum (aktiv) 279
 Versbau im Pāli
 Assoziationen 484 f.
 Formeln 780
 Grammat. Varianten 780 f.
 Klangparallelen 784
 Metrik 781 f.
 Stichwörter 485 ff.
 Versenkung 1212
 Vinayaṭṭaka und Majjhimanikāya
 1134 ff.
 Vogel als
 Briefbote 245
 Kompaß 1484
 Weltesche Yggdrasils 1505
 Widersprüche im Pāli-Kanon 794 ff.
 Ymir-Puruṣa-Mythus 1503

Verzeichnis der behandelten Wörter

(Auswahl)

Deutsch

Gott (Etymologie) 1504

Kampfer (Etymologie) 1477

Griechisch

Ἄδισδάρα 1481
Ἄμυτροχάδης 4
Ἄσσηκνηοί 1473
Ἄττακνηοί 1479
Βαίθανα 1480
Βαράκη 1476
Βαρύγαζα 1477
βήρυλλος 1477
Βιδάσσης 4
Βραγμᾶνες 3
Βραχμᾶνες 3
Δαχναβάδης 1476
Δωσκορίδης 1476
Δωσάρων 1481
Ἐρανοβόας 2
Ζαρμανοχήγας 4, 6
ζιγγίβερις 1477
Ἴμαος 2
Ἴμαος 2
Ἰνδάβαρα 1481
Ἰνδαπρᾶθαι 1481
Κάθαια 1474
Κάλανος 3, 1476
Καμβίσθολοι 4, 6
Κασπάπυρος 1474
Κασπάτυρος 1474
Κλεισόβωρα 4
Κομμενάσης 3
Κώσαβα 1481
Κώσαμβα 1481
λάκκος 1477
Λαρκή 1480
Λωνίβαρε 1476
Μάθαι 3
Ναμνάδιος 1476
Ξανδράμης 1475
Ὀξηνή 1476
Ὀξυδρακαί 3, 4, 6
Ὀξυκανός 1475

Ὀξύματις 2
Ὀροβάτις 1474
Πάζαλαι 2
Παίθανα 1480
Παλίβοθρα 2
Παλίμιοθρα 1481
Πευκελαίτις 3, 1474
Πορτωκανός 1475
Πράξιοι 1476
Πραξιακός 1476
Πράσιοι 4, 6, 1476, 1482
Πῶρος 1474
σάκχαρ 1477
Σαμναῖοι 4
Σανδαβάλ 1479
Σανδαβάλας 2
Σανδαροφάγος 2, 5, 6
Σανδραβατίς 1481
Σανδράκοττος 3
Σανδρόκοττος 3
Σανδρόκυπτος 4
Σαρμᾶναι 4, 6
Σανραβατίς 1481
Σίλας 2
Σιφιμάλαγα 1480
Σιροπτολεμαῖος 1481
Σισίκυπτος 219
Σόαστος 4, 6
Σουαστηνή 1481
Σουάστος 1481
Σουδασάννα 1480
Συράστρα 1481
Συραστηρηνή 1481
Σωβάνας 1481
Σῶνος 2
Ταμαλίτης 1481
Τάξιλα 3, 1474
Ταπροβάνη 4
Τρίγλυπτον 1481
Τρίλυγγον 1481
Ἵδάσσης 4, 6
Φηγεύς 1475
Χατριάιοι 1481

Latein

Andarae 3, 5, 1482
Bolingae 1482
Brachmani 3
Calinipaxa 1482
Cantabra 2
Carisobora 4
Emodus 2
Horatae 1483
Imaus 2
Phegelas 1475
Prasii 4, 6
Prinas 1482
Taluctae 1481
Taprobane 4

Mittelindisch

cu (Aśoka) 270
bhūta (Aśoka) 269
mammaṇa (Pkt.) 1483
huta (Aśoka) 269

Pāli

añchati 254
añjati 261
attiyati 255
atīhi 269
atikaddheti 263
ativedheti 263
atīradakkhiṇī 1483
addasāmi 479
anu 135
-anta (ifc.) 266, 275
antarā 137
antareṇa 137
apacasi 241
appamaññā 1221
abhijjāna 258
abhibhāyatana 1242
Ambapālī 220
ala 257
Asita 221
āmagandha 1203
āyasmant 1424
āviñjana 264
āvuso 1400 ff.
āsava 1188
iti "unsw." 244
itthāgāra 275
uñhisa 1160

uttāseti 259
uda 242
upaññissati 264
upādānakkhandha 1174 ff., 1253
uppaṇḍeti 263
ussejheti 257
Okkāka 1475
ogumphiyati 261
opilāpeti 264
kaṭacchubbikkhā 276
Kanakamuni 1157
kannappakanna 263
-kappa (ifc.) 275
Kassapa 1157
kuṇḍaka 255
kuthati 264
kusala dhamma 1236
ketubha 1486
koṭṭha 256
khamati c. gen. 172
khumseti 264
gandha "Zerstörer" 262
gahapaticīvara 1136 f.
gādhati 254
-gāma (ifc.) 266
Gotama 226, 1157
cakkavattin 1160
cīvara 1136 f.
chādeti 258
chupati 261
-jana (ifc.) 275
jānāti "bestimmen" 262
jhāna 1215
tathāgata 1200
tāyati 257
tikka 263
temeti 259
dayati 257
ditthi 1522, 1524
doṇī 1486
Devala 221
dhammavinaya 1107 ff.
dhāta 264
dhūpana 263
-dheyya (ifc.) 275
niddhamana 256
nibbāna 1184 ff.
nissarapa 1189
nīvarapa 1213
paṭiccasamuppāda 1179 ff.
paṭivekkhati 263
paṭisupāti c. gen. 140
patāyati 256

pavīpati 264
pahāna 1132
pātimokkha 1204
piṃsare 264
-piṭṭha (ifc.) 265 ff.
piṭṭhi 266, 267
piṭṭhipāda 276
piṭṭhī 265
pūrati c. gen. 172
phareti 264
Bāveru 1483
Buddhodana 226
bhante 1401, 1409, 1411 ff.
bhummi 1422
makkha 259
maññe 230
mantapada 239
mātugāma 275
muṇḍarukkhadaṇḍaka 1492
mettā 267
mettī 267
Metteya 1157
medhaka 258
Rāhula 226
-rūpa (ifc.) 266, 275
lañjēti 262
laṇḍa 261
laṇḍikā 261
labbhā 214
vaḍḍheti 262
vambheti 264
vamheti 264
vighāsādin 364
viññāṇaṭṭhiti 1244
vinaya 1103 ff.
vīneti 263, 1104
Vipassin 1156
vimāna 263
vimutti 1186
vimokkha 1189, 1243
viheti 260
veti 264
Vessabhu 1156 f.
sakkā 214
sañcesum 263
satipaṭṭhāna 1231
satisaṃpajañña 1209
sanditṭhiparāmaṣin 1214
samādhi 1217
samānattatā 1247
samucchissatha 260
sampaṇṇā 1209
samputā 261

samyojana 1187
saṃvara 1208
saha 235
sahatthā 235
sārathi 1109
sikkhati 1110
sikkhā 1109 f.
sikkhapada 239
Sikhin 1156
singī 950
sīla 1206
suññatā 1257
suṇoti c. gen. 172
supicchita 264
sūkaramaddava 947 f.
sekha 1112 f.
seḷeti 257
hu c. acc./instr. 131 f.

Sanskrit

Avalokita 220
āditya 1155
-ānanda (ifc. in Namen) 225
Aratṭa 1476
uda 242
-odana (ifc. in Namen) 226
Kṛṣṇamiśra 221
Gautama 226
-tirtha (ifc. in Namen) 225
-dhara (ifc. in Namen) 227
-nandin (ifc. in Namen) 225
Nandopananda 232
Bāhika 1476
Bhatti 222
bhavya 232
bhāṣā 177 ff.
Pippalāh 220
Mañjuśrī 221
manye 229
māyā 1514, 1517
rājakuñjara 243
-vardhana (ifc. in Namen) 227
Varuṇa "Umfasser" 1510
vighasāsin 363
Vipaścīt 1156
Vipaśyin 1156
-śravas (ifc. in Namen) 227
-svāmin (ifc. in Namen) 223 ff.
hu c. acc./instr. 131 f.

Verzeichnis der behandelten Textstellen

(Auswahl)

Jāta

I 126. 13 ff. (No. 6) 351
I 426. 19 ff. (No. 114) 365
II 1. 3 ff. (No. 151) 347
II 356. 1 ff. (No. 272) 359
III 134. 13 ff. (No. 343) 367
III 267. 13 ff. (No. 384) 346
III 490. 12 ff. (No. 429) 370
V 120. 25 ff. (No. 521. 27 ff.) 359
VI 61. 4 (No. 539. 149) 478

Mahābhārata

(zitiert nach der kritischen Ausgabe; die Zitate nach der Bombayer Ausgabe stehen in Klammern)

2. 38. 29-40 (2. 41. 30-41) 346
(3. 194) 347
3. 296 f. (3. 312 f.) 351
5. 37. 40 ff. (5. 37. 44 ff.) 359
12. 135 (12. 137) 365
12. 137 (12. 139) 367
12. 171. 55 ff. (12. 178. 1 ff.) 370
13. 5 (13. 5) 370

Pāṇini

1. 4. 88 314
1. 4. 106 229
2. 1. 7 314
3. 2. 112 121, 123
3. 3. 144 122 f.
6. 3. 57 242

Rgveda

X, 90 150Q ff.

Verzeichnis der Versanfänge

Pāli

akkodhena jine kodhaṃ 349 f.
accantasukham edhati 385
accantaṃ sukham edhati 385
ativākyam titikkhissam 384
attānaṃ upamaṃ katvā 396
attānam eva paṭhamarṇi 389
attā hi attano nātho 389
aniketam asanthavaṃ 478
appodake va macchānaṃ 357
abhayā bhayam uppannaṃ 385
abhijaccabalañ c'eva 362
amaccabalañ ca dīghāvu 362
amoghāsu vajantīsu 357
amhe vāyaṃ pasaṃsati 364
avajjhā brāhmaṇā āsuṃ 392
avasimha tavāgāre 368
avijjāya nivuto loko 355
ahaṃ taṃ uddharissāmi 393
āsaṃ nirāsaṃ katvāna 374
issukī maccharī saṭhī 479
ucchitthabhojino tumhe 364
urago va taccaṃ jinnam 384
eko sādum na bhuñjeyya 387
evam abbhāhato loko 358
evaṃ taṃ sammati veram 368
evaṃ dhammā apakkamma 392
evam paññāya ye tittā 395
esa dhammo sanantano 387
katassa c'eva kattā ca 369
kappaṃ nirayamhi paccati 477
kāmaṃ kāmayamanassa 397
kāyo amoghā gacchanti 356
kiṃ mittam atthajātassa 354
kiṃsu uppatataṃ seṭṭhaṃ 353
kiṃsu pathavato mittam 354
kiṃsu pavajamānānaṃ 353
kummo va aṅgāni sake kapāle 392
kulā akulatam gatā 391
kena-m-abbhāhato loko 356
kena ssu nivuto loko 355
kenassu 'bbhāhato loko 356
gacchanti Yamasādhanaṃ 358
gavaṃ va singino singam 396
gāmañ ca piṇḍāya careyya kāle 394
gāvo pavajamānānaṃ 353
channam ativassati 477
jine kadariyam dānena 349

taṇhakkhayasukhassa te 396
tato naṃ aparaṃ kāme 397
tattha bāhābalaṃ nāma 362
tam ahaṃ brūmi brāhmaṇam 394
taṃ balānaṃ balaṃ seṭṭhaṃ 362
taṃ sutvā munino vākyam 385
tasmā snehaṃ na rocaye 387
tasmā hi dhammaṃ na hane 359
tāva so sukham edhati 385
titikkhā dhammasannāho 389
tuṇhīṃ āsittha ubhayo 394
tuṇhīṃ āsīna subbataṃ 394
datvāna sesaṃ bhuñjanti 365
dalham dalhassa khipati 349
dānaṃ assa pasaṃsāma 392
ditthe va dhamme pasaṃsā 364
dhammatthasahitaṃ padaṃ 390
dhammaṃ caratha ... 346
dhammo have hato hanti 359
na katassa ca kattā ca 369
na tena thero hoti 387
na te santo ye na bhāpanti dhammam
390
na pasaṃsanti paṇḍitā 394
na vissase avissatthe 386
na sā sabhā yattha na santi santo
390
nānādi jaggaṇākiṇṇam 393
nānādi jaggaṇā bahū 393
nānādi jaggaṇāyutā 393
nābhinandāmi maraṇam 394
nāhaṃ tumhe pasaṃsāmi 364
niccaṃ ubbiggam idaṃ mano 394
niccaṃ ubbiggahadayassa 394
niccaṃ ubbiggahadayā 394
niccam vivaradassino 385
nindāpasaṃsāsu avedhamānaṃ 391
nibbuto hohi puttaka 394
nesā sabhā yattha na santi santo
390
Pajjunnañāthā pasavo 388
pappoti paramaṃ sukhaṃ 386
pappoti vipulaṃ sukhaṃ 386
paresaṃ vivarantaḡu 385
balaṃ pañcavidham loke 362
bijam uppatataṃ seṭṭhaṃ 353
brahāsaḡo va pupphito 358

maccunābbhāhato loko 356
mahārukkhassa phalino 388
mā tāta . . . 353
mā vanaṃ chindhi nivayaggaṃ 361
māse māse sahasse 385
Mithilāya ḡayhamānāya 380
yakkho 'ham asmi kalyāṇi 353
yakkho 'ham asmiṃ paramiddhipatto
353
yaññaṃ etaṃ pasaṃsanti 392
yato yato mano nivāraye 391
yaṃ ca kāmasukhaṃ loke 396
yassa nāgasahassāni 358
yassa ratyā vivasane 357
yādisaṃ kurute mittaṃ 391
yāni c'etāni sabbāni 362
ye sotavanto pamuñcantu saddhaṃ 480
yo uppatitaṃ vineti kodhaṃ 384
yo 'tivākyam titikkhāti 384
yo ve uppatitaṃ kodhaṃ 350, 384
yo ve kate patikate 368
rasam c'assa na jānāti 388
lābho alābho ca yaso ayaso ca 393
vadham ariyā pasaṃsanti 385
vasa kuntani mā gamā 368
vittharena suṇohi me 394
vissasā bhayam anveti 386
sakkāro kāpuri saṃhanti 477
saṃketh' eva amittasmiṃ 385
saccam vā yadi vā musā 390
sacce c'assa patitthito 353
satto pathavato mittaṃ 355
sadā so vaḡḡhate rājā 389
santuṭṭhī paramaṃ dhanam 387
santo na te ye na vadanti dhammam
390
sabbāpi pathavī tassa 392
samantā parivāritaṃ 358
sampaṣsaṃ attham attano 478
sāgarantaṃ mahimā imaṃ 388
sādhum pi sādhuma jeti 349
sītaccāyamaṃ maṇoramaṃ 393
sītaccāyā manoramā 393
sukkapakkhe yathā cando 389
sukkapakkhe va candimā 389
sukham edhitth' ayam pajā 385
sukhaṃ nirāsā supati 374
sukhaṃ vā yadi vā dukkhaṃ 392
sukhasānantaram dukkhaṃ 392
susukkaṃ vata jīvāma 380
hadayaṃ nānujānāti 369

Prakrit

nihāyā daṃḡaṃ pānehiṃ
(Āyārangasutta) 626, 888

Sanskrit

akrodhena jayet krodham 350
ajñānenāvṛto lokas 355, 731
ativādāms titikṣate 384
athainam aparāḡ kāmas 397
abhijātabalaṃ nāma 362
amātyalābho bhadrāṃ te 362
amoghāḡ kāḡ patantīha 356
amoghāsu patantīsu 357
avadhyā brāhmaṇā ḡavo 392, 553
asāṅkītebhyaḡ śāṅketa 385
asāṅkyād bhayam utpannam 385
asmān nūham ayaṃ śāsti 363
ahaṃ tvām uddhariṣyāmi 393
āturasya ca kiṃ mitraṃ 354
āturasya bhiṣaṅ mitraṃ 354
ātmanā sopamo bhavet 396
ātmānam eva prathamam 389
ātmā hy evātmano bandhur 389
āpadas tasya vardhante 389
āśām anāśāḡ kṛtvā hi 373
ucchiṣṭabhojino mandān 363
uṣitāsmi tavāgāre 367
ekāḡ svādu na bhuñjīta 387
evam abhyāhate loke 357
evam dharmam anukrāntāḡ 392
evam praññānatṛptasya 395
eṣa dharmāḡ sanātanaḡ 387, 833
kātham abhyāhato lokāḡ 356
kalām nārhati ṣoḡasīḡ 845
kāmaṃ kāmayamānasya 397
kim svit pratiṣṭhamānānām 353
kiṃ svit pravāsato mitraṃ 354
kiṃ svid āvapatāḡ śreṣṭhaṃ 353
kuraraḡ sukham edhate 385
kulāny akulatāḡ yānti 391
kṛtasya caiva kartuḡ ca 368
kena svid āvṛto lokāḡ 355, 730
kenāyam āvṛto lokāḡ 730
krūraḡ kauravya mṛdave 348
gacchantīha Yamālayam 358
gādhodake matsya iva 357, 666
gāvāḡ pratiṣṭhamānānām 353
grāmam annārtham āśrayet 394
jayet kadaryam dānena 348, 350
tac chrutvā mūsiko vākyam 385

taṃ devā brāhmaṇaṃ viduḥ 394, 623
 tasmāt snehaṃ na lipseta 387
 tasmād dharmam na tyajāmi 358
 tasyānte sukham edhate 385
 titikṣā dharmanityatā 389
 tūṣṇīm āsīta nindāyam 394
 trsnāksayasukhasyaite 396
 dativātithibhyo devebhyah 363
 dānam eke praśamsanti 392
 dvāv eva sukham edhete 385
 dharma eva hato hanti 358
 dharmam carata 346
 dharmārthasahitam vacaḥ 390
 na kṛtasya tu kartuś 367
 na jaṭadhāraṇād vāpi 546
 na teṇa sthaviro bhavati 387
 na te vṛddhā ye na vadanti dharmam
 330
 na praśamsanti paṇḍitāḥ 394, 456
 na viśvade aviśvaste 386, 394
 na sā sabhā yatra na santi vṛddhā
 390
 nānādvijagaṇānvitāḥ 393
 nābhinandeta maraṇam 394
 nāham yuṣmān praśamsāmi 363
 nityam udvignamānasau 394
 nityam vivaradarśakah 385
 nindāpraśamsāsu, samasvabhāvo 391,
 537
 nirvrto bhava Lomaśa 394
 nirvyāghram chidyate vanaṃ 360
 pareṣāṃ vivaraṇugaḥ 385
 Parjanyaṇāthāḥ paśavo 388
 prajñāprāsādam āruhya 808
 prāpnoti mahatīm śriyam 386, 898
 phalād rasam sa labhate 388
 balaṃ pañcavidhaṃ nityam 362
 bhṛhacchāla ivotthitāḥ 358
 mā tāta ... 353
 mā vanaṃ chindhi savyāghram 359,
 360
 Mithilāyāṃ pradīptāyāṃ 379, 380
 mṛtyunābhyāhate loka 357
 mṛtyunābhyāhato loka 356
 yaḥ kṛte pratikuryād vai 367
 yaḥ sandhārayate manyuṃ 384
 yaḥ samutpatitaṃ krodham 350,
 384, 496

yakṣo 'ham asmi bhadram te 353
 yac ca kāmasukham loka 396
 yajñam eva praśamsanti 392
 yato yato nivartate 391
 yat tu bāhubalaṃ nāma 362
 yatha nāgapade 'nyāni 395
 yathā phalānam pakvānām 615
 yathaiva śrṅgaṃ goḥ kāle 396
 yathoragas tvacaṃ jīrnām 384
 yadā saṃharate kāmān/kūrmo
 'ṅganīva sarvaśaḥ 392
 yad balānām balaṃ śreṣṭhaṃ 362
 yas tu pakvam upadatte 388
 yas tu krodham samutpannam 496
 yasya nāgasahasreṇa 358
 yādṛśaiḥ sannivīśate 391
 yena tv etāni sarvāni 362
 yo 'tivādāms titikṣate 384
 yo yajed aparīśrānto 385
 rātryāṃ rātryāṃ vyatītāyām 357
 vadham eva praśamsanti 385
 vanaspater apakvāni 387
 varṣam āvapatām śreṣṭhaṃ 353
 vasa Pūjani mā gamaḥ 367
 viśvāsād bhayam utpannam 386
 vistareṇāpi me śṛṇu 394
 vairasyopaśamo dṛṣṭaḥ 368
 śaknoti sukham edhitum 385
 śīlacchāyo manoramaḥ 393
 satataṃ sukham edhate 385
 satyaṃ vā yadi vā 'nṛtam 390
 satye ca pratitiṣṭhati 353
 sa nāpnoti rasaṃ tebhya 387
 santoṣaḥ paramam sukham 387
 samantāt parivārite 358, 444
 sarvāpi pṛthivī mama 392
 sāgarāntām api mahīm 388
 sādhuś cāsādhave sādhuḥ 348
 sārthaḥ pravāsato mitraṃ 354
 sukham edheta bhūpatiḥ 385
 sukham ca duḥkham ca bhavābhavau
 ca 391 f.
 sukham nirāśaḥ svapiti 373
 sukham vā yadi vā duḥkham 392,
 654
 sukhasyānantaram duḥkham 392
 susukham bata jīvāmi 380, 395
 hṛdayam tatra jānāti 367

KONKORDANZEN

Vorbemerkung

Für Werke, die Franke nach schwer zugänglichen orientalischen oder veralteten Ausgaben zitiert, sind hier, soweit erforderlich, Konkordanzen zu den Editionen der Pāli Text Society gegeben.

Die Verszitate aus dem dritten Band der siamesischen Ausgabe des Dīghanikāya lassen sich über den Versindex der PTS-Ausgabe verifizieren. Dabei ist zu beachten, daß der Vers DN XXIV 1 in der PTS-Ausgabe DN III 25.1 falsch abgeteilt ist.

Da die PTS-Ausgabe des Cūlaniddesa (N^c) den Text nicht in seiner überlieferten Gestalt wiedergibt, sondern ihn unter Auslassung zahlreicher Verse nach Stichwörtern neu ordnet, erschien in diesem Falle die Anlage einer Konkordanz nicht als sinnvoll. Verse dieses Textes sind über den Gāthā-Index oder über die Stichwörter in der PTS-Ausgabe auffindbar.

Die Konkordanz VI zur Manorathapūraṇī läßt sich auch für die Verifizierung von Zitaten aus diesem Text bei M. und W. Geiger: Pāli Dhamma (wieder abgedruckt in: Kleine Schriften. Wiesbaden 1973) verwenden.

Konkordanz I

Pāt.: Pātimokkha, von Franke zitiert nach: J.T. Dickson: The Pātimokkha, being the Buddhist Office of the Confession of Priests. In: JRAS 1876. 62-96 mit Kapitel- und Sutta-Nummer [vgl. S. 125 Anm.]. Die Kapitelnummern entsprechen folgenden Abschnitten:
 III: Pārājika; IV: Saṃghādisesa; V: Aniyata; VI: Nissaggiya; VII: Pācittiya; VIII: Pāṭidesaniya; IX: Sekkhiya; X: Adhikaraṇasamatha.

Konkordanz II

Mahāp.: Mahāparinibbānasutta, von Franke zitiert nach: R.C. Childers: The Pāli Text of the Mahāparinibbānasutta and Commentary, with a Translation. In: JRAS 1875. 49-80, 1876. 219-261 [vgl. S. 125 Anm.]. - Ee: The Dīghanikāya, ed. by T.W. Rhys Davids and J.E. Carpenter. Vol. II. London 1903:

Mahāp.	Ee	Mahāp.	Ee
49.1	II. 72.1	225.1	II. 117.28
55.1	78.26	230.1	125.29
60.1	84.5	235.1	131.21
65.1	91.3	240.1	138.25
70.1	95.22	245.1	146.10
75.1	102.17	250.1	152.32
80.1	109.12	255.1	160.11
219.1	110.12	260.1	166.13

Konkordanz III

Vm.: Visuddhimagga, von Franke zitiert nach unpublizierten Exzerpten von Warren und Lanman [vgl. S. 866 Anm.] zu den im Folgenden angeführten Versen aus dem Kanon. - Vism: Visuddhimagga of Buddhaghosa ed. by H.C. Warren, revised by D. Kosambi (Harvard Oriental Series 41). Cambridge/Mass. 1950:

Vinayapitāka (Mahāvagga)	Vism (Seite)	Suttanipāta (Vers)	Vism (Seite)
I. 22. 5. 1	30	201	193
V. 1. 27. 4	6	342	464
Dighanikāya		391 f.	36
XIV 3. 28	404	558	166
XVI 3. 28	244	576 f.	191
XVI 3. 51	191, 419	623	244
XXI 2. 8	614	767	494
XXXI 14	99	779	168
XXXII 3	486	810	572
Suttanipāta (Vers)		885	422
106	103	961	27
145	245	1035	7
163	37	1115	517
174	4	1119	553, 563
		1129	233

Konkordanz IV

Gāndhārī-Dharmapada, von Franke zitiert nach: E. Senart: Les fragments Dutreuil de Rhins. In: Journal Asiatique 1898. 193 ff. - S. 1263 ff. sind Parallelen zu folgenden Versen der Ausgabe von J. Brough: The Gāndhārī-Dharmapada. London 1962 verzeichnet:

Brough	Senart	Brough	Senart	Brough	Senart
44	B 1	66	25	103	7
46	3	68	27	104	8
48	5	69	28	105	9
49	6	70	29	106	A 3, 1
50	7	71	30	107	2
51	8	72	31	108	3
52	9	73	32	109	4
53	10	74	33	110	6
54	11	77	36	111	7
55	12	78	37	114	10
56	13	79	38	117	14
58	16	80	39	119	16
59	17	84	43	120	17
60	18	91	51	121	A 2, 2
61	20	93	53	122	3
63	22	94	54	123	4
64	23	99	A 4, 3	125	6

Brough	Senart	Brough	Senart	Brough	Senart
126	7	148	9	181	44
127	8	150	11	303	Cro 3
128	A 1, 1	151	12	304	4
129	2	154	15	308	9
130	3	155	16	316	17
131	4	156	17	317	18
132	5	160	21	318	19
133	6	161	22	319	20
134	7	162	24	323	25
136	A VIII	163	25	324	26
137	A I, 1	168	30	326	28
140	Cvo 1	169	31	327	29
141	2	170	32	328	Cro 30
142	3	171	33	329	31
143	4	175	37	330	32
144	5	177 f.	40	334	37
146	7	179	42	336	39
147	8	180	43	337	40

Konkordanz V

N^m: Mahānidessa, von Franke zitiert nach Kapitel und Vers der siamesischen Ausgabe; wo siamesische und PTS-Ausgabe divergieren, steht Frankes Zählung in Klammern. - Ee: Mahānidessa, ed. by L. de La Vallée Poussin and E.J. Thomas. London 1916, 1917. 2 Bände:

Kapitel/Vers	Seite in Ee	Kapitel/Vers	Seite in Ee
I. 1	1	26, 27	51
2	2	28	55
3	3	29	56
4, 5	5	30-34	58
6	6	35	61
7, 8	10		
9	11	III. 1	62
10, 11 (13)	12	2, 3	63
12-15 (14-17)	15	4, 5	66
16-19 (18-21)	16	6	67
20, 21 (22, 23)	19	7, 8	70
22, 23 (24, 25)	22	9	71
		10, 11	72
II. 1	23	12, 13	75
2	28	14, 15	77
3, 4	29	16, 17	81
5, 6	33	18	83
7, 8	35		
9, 10	39	IV. 1	84
11-16	42	2, 3	85
17-19	43	4, 5	86
20, 21	44	6	87
22, 23	45	7, 8	91
24, 25	49	9, 10	92

Kapitel/Vers	Seite in Ee	Kapitel/Vers	Seite in Ee	Kapitel/Vers	Seite in Ee	Kapitel/Vers	Seite in Ee
11	93	4, 5	164	6, 7	262	30	325
12-14	95	6	165	8	263	31	326
15-18	96	7	166	9, 10	264	32, 33	327
19, 20	97	8, 9	167	11, 12	265	34	328
21, 22	99	10, 11	169	13, 14	267	35	329
23	101	12, 13	170	15, 16	272	36, 37	330
V. 1	102	14, 15	171	17, 18	273	38-40	333
2	103	16, 17	172	19	274	41	334
3	104	18-20	174	20-22	275	42	335
4, 5	105	20, 21	175	23, 24	278	43-45	336
6, 7	106	22	180	25, 26	279	46	338
8, 9	107	IX. 1	181	27	280	XIV. 1	339
10	108	2-4	182	28, 29	281	2, 3	344
11	109	5, 6	185	30, 31 (30)	282	4, 5	349
12, 13	110	7, 8	187	32, 33 (31, 32)	283	6, 7	350
14, 15	112	9, 10	191	34 (33)	284	8, 9	351
16	116	11	192	XII. 1	285	10	352
VI. 1-3	117	12	193	2, 3	286	11	353
4-10	118	13, 14	194	4, 5	287	12, 13	354
10, 11	119	15, 16	195	6, 7	288	14	360
12-18	121	17, 18	196	8, 9	289	15-18	363
19, 20	123	19	197	10	290	19-22	364
21, 22	124	20	200	11	291	23, 24	365
23-25	125	21, 22	201	12, 13	292	25, 26	369
26, 27	126	23	202	14, 15	293	27, 28	371
28, 29	127	24, 25	204	16, 17	294	29, 30	373
30	128	26	205	18, 19	295	31, 32	377
31, 32	130	27, 28	207	20, 21	296	33	380
33	132	29	209	22, 23	297	34	381
34	133	X. 1	210	24, 25	298	35-37	383
35, 36	135	2, 3	211	26, 27	299	38	384
37, 38	136	4, 5	215	28, 29	300	39, 40	385
39	138	6, 7	221	30, 31	301	41, 42	389
VII. 1	139	8, 9	224	32, 33	302	43, 44	394
2	141	10, 11	233	34	304	45, 46	396
3	142	12-14	237	XIII. 1	305	47, 48	398
4, 5	144	15, 16	241	2, 3	306	49	399
6, 7	147	17-20	243	4, 5	308	50	400
8	149	21-23	244	6, 7	309	51	401
9, 10	151	24, 25	246	8, 9	311	XV. 1	402
11, 12	153	26, 27	247	10, 11	313	2-16	405
13, 14	156	28, 29	248	12, 13	314	17, 18 (15, 16)	406
15, 16	157	30, 31	250	14, 15	316	19, 20 (17, 18)	409
17, 18	158	32, 33	251	16, 17	317	21-25 (19-23)	410
19	160	34	254	18, 19	318	26 (24)	411
VIII. 1	161	XI. 1	255	20, 21	319	27, 28 (25, 26)	413
2	162	2, 3	258	22, 23	320	29, 30 (27, 28)	420
3	163	4, 5	260	24, 25	321	31, 32 (29, 30)	421
		5	261	26, 27	323	33, 34 (31, 32)	422
				28, 29	324	35, 36 (33, 34)	424

Kapitel/Vers	Seite in Ee	Kapitel/Vers	Seite in Ee
37-39 (35-37)	425	14, 15	466
40, 41 (38, 39)	427	16, 17	467
42, 43 (40, 41)	429	18-23	470
44, 45 (42, 43)	430	24, 25	471
46, 47 (44, 45)	431	26, 27	472
48, 49 (46, 47)	432	28	476
50, 51 (48, 49)	433	29, 30	478
52, 53 (50, 51)	435	31, 32	479
54-56 (52-54)	436	33, 34	482
57-59 (55-57)	437	35, 36	485
60-62 (58-60)	438	37, 38	486
63-65 (61-63)	439	39, 40	487
66, 67 (64, 65)	440	41, 42	489
68 (66)	441	43, 44	491
69 (67)	442	45, 46	492
70, 71 (69, 70)	443	47, 48	494
72 (70)	444	49, 50	495
		51, 52	498
XVI. 1	445	53	502
2, 3	447	54-56	503
4	448	57	504
5	453	58-62	505
6, 7	455	63, 64	506
8	456	65-71	508
9, 10	457	72	510
11	460		
12, 13	465		

Konkordanz VI

Mpū.: Manorathapūraṇī, von Franke zitiert nach Ce: Manorathapūraṇī ed. by Ratmalānē Dharmakīrti Śrī Dharmārama. Colombo 1893. - Ee: Manorathapūraṇī ed. by M. Walleser and H. Kopp. London 1924-1956. 5 Volumes:

Ce	Ee	Ce	Ee	Ce	Ee
2.30	I. 1.1	160.1	261.3	320.1	85.13
10.1	16.2	170.1	277.19	330.1	103.8
20.1	31.26	180.1	295.9	340.1	119.24
30.1	48.1	190.1	313.6	360.1	150.10
40.1	65.1	200.1	331.22	370.1	168.27
50.1	80.19	210.1	350.9	380.1	185.24
60.1	96.16	220.1	367.21	390.1	202.14
70.1	113.11	230.1	385.24	400.1	219.5
80.1	130.1	240.1	402.23	410.1	235.10
90.1	145.23	250.1	420.3	420.1	251.31
100.1	161.4	260.1	437.17	430.1	268.22
110.1	177.26	270.1	455.3	440.1	284.20
120.1	194.20	280.1	II. 15.9	450.1	300.11
130.1	211.1	290.1	33.10	460.1	316.23
140.1	227.28	300.1	52.10	470.1	334.11
150.1	244.10	310.1	68.23	480.1	350.5

Ce	Ee	Ce	Ee	Ce	Ee
490.1	367.11	620.1	243.8	750.1	86.12
500.1	385.2	630.1	263.21	760.1	106.12
510.1	III. 20.7	640.1	284.13	770.1	126.19
520.1	39.25	650.1	304.1	780.1	146.8
530.1	58.19	660.1	323.6	790.1	165.23
540.1	78.17	670.1	342.13	800.1	187.5
550.1	100.15	680.1	362.7	810.1	V. 3.3
560.1	121.3	690.1	382.24	820.1	25.13
570.1	140.25	700.1	403.1	830.1	44.8
580.1	160.18	710.1	IV. 6.26	840.1	65.23
590.1	182.4	720.1	25.7	850.1	88.15
600.1	203.6	730.1	44.15	855.1	98.7
610.1	224.1	740.1	65.24		

Konkordanz VII

DhpA: Dhammapadaṭṭhakathā, von Franke zitiert nach Ce: Dhammapadaṭṭhakathā ed. by W. Dhammānanda Thera and M. Nāṇissara Thera. Colombo 1898. - Ee: The Commentary on the Dhammapada ed. by H.C. Norman. London 1906-1914. 4 Volumes:

Ce(Seite/Zeile)	Ee(Band/Seite/Zeile)	Ce(Seite/Zeile)	Ee(Band/Seite/Zeile)
1.1	I. 1.1	350.1	III. 4.4
10.1	19.24	360.1	25.13
20.1	39.18	370.1	46.17
30.1	60.13	380.1	68.12
40.1	80.21	390.1	90.15
50.1	99.17	400.1	112.7
60.1	117.13	410.1	134.8
70.1	136.11	420.1	154.3
80.1	157.7	430.1	173.4
90.1	178.3	440.1	194.18
100.1	196.12	450.1	216.15
110.1	217.13	460.1	237.15
120.1	238.13	470.1	257.10
130.1	258.15	480.1	278.8
140.1	279.13	490.1	299.15
150.1	298.19	500.1	324.11
160.1	317.10	510.1	348.2
170.1	338.11	520.1	371.9
180.1	360.9	530.1	396.10
190.1	381.3	540.1	421.16
200.1	401.21	550.1	445.13
210.1	421.14	560.1	466.17
220.1	443.17	570.1	489.8
230.1	II. 19.3	580.1	IV. 22.5
240.1	39.22	590.1	47.13
250.1	61.21	600.1	67.1
260.1	81.13	610.1	87.17
270.1	101.7	620.1	108.3
280.1	123.8	630.1	130.5
290.1	144.22	640.1	154.3
300.1	167.8	630.1 (bis)	173.1
310.1	189.7	640.1 (bis)	195.12
320.1	212.12	650.1	215.23
330.1	233.17	659.1	234.7
340.1	259.2		

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

Bd. I: **Hermann Oldenberg: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung in zwei Teilen – Herausgegeben von **Klaus L. Janert** – 1967. XXXVI, IV, 1570 S., Ln. zus. DM 98,—

Bd. II: **Helmuth von Glasenapp-Bibliographie** – Bearb. von **Zoltán Károlyi** – 1968. XIV, 100 S., Ln. DM 28,—

Bd. 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,—

Bd. 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,—

Bd. 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,—

Bd. VI: **Wilhelm Geiger: Kleine Schriften** – Zur Indologie und Buddhismuskunde – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Heinz Bechert** – 1973. XXXIII, 707 S., Ln. DM 72,—

Bd. VII: **Heinrich Lüders: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Oskar v. Hinüber** – 1973. XVI, 561 S. und 6 Tafeln, Ln. DM 58,—

Bd. 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. 199 Fig., 1 Farbtafel, Ln. DM 68,—

Bd. IX: **Hans-Werbin Köhler: ŚRAD-DHĀ in der vedischen und altbuddhistischen Literatur** – Herausgegeben von **Klaus L. Janert** – 1973. XII, 76 S., Ln. DM 32,—

VERÖFFENTLICHUNGEN DER GLASENAPP-STIFTUNG

Bd. X: **Ludwig Alsdorf: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Albrecht Wezler** – 1974. XXIV, 762 S., Ln. DM 88,—

Bd. XI: **Willibald Kirfel: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Anhang: Nachträge und Berichtigungen zu „Kosmographie der Inder“ (Bonn, Leipzig 1920) – Herausgegeben von **Robert Birwé** – 1976. XXIV, 453 S., Ln. DM 68,—

Bd. XII: **Theodor Zachariae: Opera minora** – zur indischen Wortforschung, zur Geschichte der indischen Literatur und Kultur, zur Geschichte der Sanskritphilologie. Teil 1 und 2 – Herausgegeben von **Claus Vogel** – 1977. 2 Bde. XVI, 975 S., Ln. zus. DM 120,—

Bd. XIII: **Walther Schubring: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Klaus Bruhn** – 1977. XX, 497 S., Ln. DM 74,—

Bd. XIV: **Carl Cappeller: Kleine Schriften und Sanskrit-Gedichte** – Herausgegeben von **Siegfried Lienhard** – 1977. XII, 432 S., Ln. DM 64,—

Bd. XV: **Paul Hacker: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Lambert Schmithausen** – 1978. XXIV, 916 S., Ln. DM 96,—

Bd. XVI: **Hermann Lommel: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **K. L. Janert** – 1978. XXII, 632 S., Ln. DM 88,—

Bd. XVII: **Rudolf Otto Franke: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung in 2 Teilen – Herausgegeben von **Oskar v. Hinüber** – 1978. XVI, 1548 S., Ln. zus. DM 134.—

Bd. XVIII: **Helmuth von Glasenapp: Kleine Schriften** – Aufsatzsammlung – Herausgegeben von **Heinz Bechert** und **Volker Moeller** – 1978. XVI, 560 S., Ln. DM 76,—