

Erläuterungen zum Text des Malli-Jñāta

§ 1. MJ 1, *Jai ṇaṃ bhante Samaṇeṇaṃ Bhagavayā Mahāvīreṇaṃ jāva saṃpatteneṇaṃ*, Mahāvīra erlangte nach dem Äy. 2.15, (1020)¹ außerhalb der Stadt Jambhiyagāma, am nördlichen Ufer der Ujjuvāliya, auf dem Felde des Hausherrn Sāmāga, nordöstlich vom Caitya Veyāvatta, in der Nähe eines Sālabaumes Allwissenheit (*kevala-vara-nāṇa-daṃsaṇe samuppanne*).

Die vollständige Liste der Epitheta Mahāvīras enthält Nāy. 1.5², es heißt da am Schluß: . . . *savvaṇṇeṇaṃ savvadarisiṇā siva-m-ayala-m-aruya-m-aṇanta-m-akkhaya-m-avvabāha-m-apuṇar-āvattiyam sāsayaṃ thāṇaṃ uvagaenaṃ . . . evaṃ khalu Jambū Samaṇeṇaṃ Bhagavayā Mahāvīreṇaṃ jāva saṃpatteneṇaṃ . . .* Eine Parallelstelle Anfang des Samāvāe lautet mit einigen Abweichungen am Schluß: *savvannuṇā*, es folgt danach derselbe Text bis, *apuṇar-āvitti-siddhi-gai-nāmadheyam thāṇaṃ saṃpāviu-kāmeṇaṃ ime duvālas' aṅge ganipiḍage pannatte*.³ *saṃpāviu* liegt unserem *saṃpatteneṇaṃ* im Wortlaut näher.

§ 2. MJ 1, Zu *nāya* bemerkt Sch. S. 63⁴: „Unter einem *nāya* versteht man (Ṭhāṇ. 253 b, Dasav. nijj. 51-85) eine beispielbildende Erzählung, unter *dhammakahā* eine Predigt.“ Nandisuttam 50 äußert sich ebenfalls zu *nāyādhammakahā*. Der Text ist in der Einleitung wiedergegeben.

§ 3. MJ 2, Nach K.⁵ S. 229 liegt der Mahāvīdeha Weltteil in der mittelsten Zone. Auf einer Tabelle seines Buches S. 215 ist das Niṣadha Gebirge in Übereinstimmung mit unserem Text als zur Mahāvīdeha oder Videhavarṣa (dasselbe) Zone gehörig bezeichnet. In dieser Zone ist der Berg Meru liegend gedacht, der in Jambudvīpapr. 5 u. in unserem Text den Namen Mandara führt.

§ 4. MJ 2, *Suhāvaha*. Vaidya⁶ sieht darin in seiner Übersetzung S. 23 ein Adjektiv zu *Vakkhārapavvayassa* und übersetzt: „to the West of the pleasant Vakṣāra mountain“.

Aus der Parallelität zu Nisadhassa Vāsaharapavvayassa aber ist zu folgern, daß es sich bei *Suhāvahassa Vakkhā*⁶ ebenfalls um einen Eigennamen handeln muß.

1 Zitiert nach Suttāgame, Puppabikkhunā saṃpādio, Jainasthānak, Railway Road, Gurgaon, Pūrvapañjab, 1953: p. 94. Abk.: Sutt.

2 Nāyādhammakahāo, The Sixth Aṅga of the Śvetāmbara Jain Canon, critically ed. by N. V. Vaidya, Poona, 1940, p. 2.

3 Zitiert nach Sutt. p. 316. Den Stellennachweis verdanke ich der freundlichen Mitteilung Seiner Heiligkeit Ācārya Ātma Rāmji Mahārāj in Ludhiana, geistliches Oberhaupt der Sthānakvāsi Śvetāmbara Jainas in Indien. Samavāya ist der 6. Aṅga im Śvetāmbara Jaina Kanon.

4 Walter Schubring, Die Lehre Der Jainas, Berl. u. Lpz. 1935.

5 W. Kirfel, Kosmographie der Inder, Bonn 1920.

6 N. V. Vaidya (V.) Nāyādhammakahāo, Chapters IV-VIII, Poona.

Tatsächlich erwähnt eine Tabelle bei K. S. 241 Suhāvaha in der Provinz Salilāvātī mit der Hauptstadt Vītaśoka, welche Feststellung den Angaben in unserem Text entspricht. Es ist damit Suhāvaha als Eigenname eines mythischen Berges gesichert.

Schließlich weist der AMg. Koṣa⁷ Suhāvaha nach „A mountain on the West bank of the Sītodā river“ unter Hinweis auf Ṭhāṇa 8,1 und gibt die Bedeutung „A Vakkhāra mountain on the Western boundary of Nalina territory“ unter Berufung auf Jambudvīpaprajñapti (Jamb.) u. Nāyādhammakahāo (Nāy.) 8, i. e. unsere Stelle! Vgl. die von mir unter den Varianten 2, 1 angeführte, vom Kom. zitierte Lesart Nalināvātī für Salilāvātī.

Die Hindiübersetzung von Sth. faßt Suhāvaha wie V. fälschlich als Eigenschaftswort auf:

sukhāvah vakṣār parvat kī paścim mē,

aber: niṣaḍha nām kā varṣadhar parvat se uttar mē.

§ 5. MJ 3, *cch* u. *ttha* werden aus paläographischen Gründen oft miteinander verwechselt. Nach Pischel (Pi.) § 307 werden *sta* u. *stha* zu *ttha*, es ist deshalb statt *vicchinnā* – *vitthinnā* = *visīrṇā* zu lesen. Dasselbe gilt für *paccatthima* u. *puratthima* in MJ 2, welche Pi. § 602⁸ aus **pratyastima* u. *purastima* erklärt, abgeleitet von den Adverbien **pratyastam* u. *purastāt*.

§ 6. *ṇam*, in AMg. häufig vorkommend wie in MJ 1. *Jai ṇam*, MJ 2. *ettha ṇam*, MJ 6, 7, *tae ṇam*, ist nach Pi. § 150 = *nūnam*, wobei die anlautende Silbe abgefallen ist, Pi. verwirft die gewöhnliche Herleitung aus *nanu*, s. Hc. 4, 283, u. auch Webers Ansicht, AMg. *ṇam* als Rest eines pronominalen Stammes *na* anzusehen. (Weber, Bhag. 1, 422 ff.).

§ 7. *ettha*, MJ 2, geht nach Pi. § 150 weder auf *atra* zurück (Hc. 1,57) noch auf **itra* oder **etra*, sondern verhält sich zu *iha*, wie *tattha* zu *taha*, *jattha* zu *jaha*, steht also für **ittha* = Vedisch *itthā*.

§ 8. *Therā*, MJ 8, Pi. erklärt § 166 *e* in *Thera* als Kontraktion von *a* u. Udvṛtta -i aus **thaira* = *sthavira*. Nach Pi. § 308 findet sich neben *thera* öfters *thera* = *sthavira*. Ka. gibt den Namen des Thera: Dharmaghosa. *Therā* ist plur. maj. In Ka. haben die auf *Therā* bezüglichen Partizipia von *samparivuddhe* bis *samosadhe* die Endung *-e* also Nom. Sing., während in MJ 12, Mhe. im Unterschied zu Ka. *samosadhā* auf lang-ā an *Therā* angeglichen hat.

Eine Parallelstelle dazu bietet das 16. Kapitel der Nāy. auf S. 163 der Ges. A. Vaidyas⁹: *Teṇaṃ kāleṇaṃ 2 Dharmaghosā nāmaṃ Therā jāva bahu-parivārā jeṇ' eva Campā nayaṇi jeṇ' eva Subhūmi-bhāge ujjāṇe teṇ' eva uvāgacchanti 2 ahā-paḍirūvaṃ jāva viharanti. Parisā niggayā. Dhammo kahio. Parisā paḍigayā.*

An Stelle des Indrakumbha Gartens in MJ 8, 10, ist hier der Garten Subhūmi-bhāga in Zusammenhang mit Dharmaghosā genannt. In der Jainliteratur außerhalb des MJ ist gewöhnlich der Subhūmi^o Park in Zusammenhang

7 An Illustrated Ardhamāgadhī Dictionary, by Ratnachandra, 1932.

8 R. Pischel, (Pi.), Grammatik Der Prakritsprachen, Straßburg, 1900.

9 Nāyādhammakahāo, critically edited, by N. V. Vaidya, (Ges. A. V.), Poona, 1940.

mit Dhammaghosā angeführt. So z.B. Kathākoṣa, translated from Skt. Mss. by C. H. Tawney, London 1885, wo Dhammaghosā an drei Stellen im Subhūmi-Park predigend erwähnt ist (s. Index zu dessem Werk.).

Warum gerade im MJ der Name Indrakumbha eine solch ausschließliche Verwendung findet, glaube ich in meinen Erläuterungen zum Namen der Mallī erklärt zu haben (s. S. 187-188).

§ 9. *Samhiccāe*, MJ 9. Nachdem die 6 Könige aufgezählt worden sind, die mit Mahābala, dem späteren Arhat Mallī zur gleichen Zeit zur Welt kamen, heißt es: „. . . sahayāyā jāva samhiccāe (v.l. samhiccā E.) nitthariyavve tti kaṭṭu annam-annassa eyam aṭṭhaṃ paḍisuṇenti. Ka. hat sambaḍḍhiyāte für samhiccāe. Alle mir vorliegenden Hss. u. Textausgaben bieten *nitthariyavve*, orthogr. Abweichungen in Sth. *nicchariyavo* u. in Ka. *nitthiriyave*. (Über part. nec. s. Pi. § 570).

Der Gesamtzusammenhang und damit das, was wir in Wirklichkeit in den Text zu setzen haben, wird aus dem 3. Kap. der Nāy. S. 59, Ges. A.V., klar: „Tattha ṇaṃ Campāe nayaṇīe duve satthavāha-dāragā parivasanti taṃ-jahā: Jīṇadattaputte ya Sāgaradattaputte ya sahayāyā sahaḍḍhiyā sahapamsukīliyā saha-dāra-darisī anna-m-annam aṇurattā anna-m-annam aṇuvvayā anna-m-anna-cchandāṇu-vattayā anna-m-anna-hiya-icchīya-kārayā anna-m-annesu gihesu kammāim (v.l. kiccāim E.B.) karaṇijjāim paccaṇubbhavamāṇā viharanti.

Tae ṇaṃ tesim satthavāha-dāragāṇaṃ annayā kayāi egayao sahiyāṇaṃ samuvāgāyāṇaṃ sannisaṇṇāṇaṃ sanniviṭṭkāṇaṃ im' eyārūve miho-kahā-samullāve samuppajjitthā: jaṃ-ṇaṃ devānuppiyā amhaṃ suhaṃ vā duhaṃ vā pavvajjā vā (pavvayā v.l. C.) videsa-gamaṇaṃ vā samupajjai taṃ ṇaṃ amhehiṃ egayao sameccā (v.l. samhicca Kom.) nitthariya vvaṃ ti kaṭṭu anna-m-annam eyārūvaṃ saṃgāraṃ paḍisuṇenti sa-kamma-sampauttā jāyā yāvi hotthā.“

Dort in Campā lebten zwei junge Kaufleute: Jinadattaputra u. Sāgaradattaputra. Sie waren zur gleichen Zeit geboren, gemeinsam aufgewachsen, waren Spielgefährten, ehelichten zur gleichen Zeit¹⁰, liebten einander, waren einander zugetan, kamen einander ihren Wünschen entgegen, erfüllten gegenseitig die Wünsche ihrer Herzen, u. gingen ständig wechselseitig in ihren Häusern ihrem Tagewerk nach.

Da entspann sich einst unter diesen Kaufmannsöhnen, als sie gerade beisammen waren, sich zusammengefunden hatten, sich zusammen hingesetzt und niedergelassen hatten, folgendes Gespräch: Was sich uns, o Göttergeliebte, fügt, sei es glückliches oder unglückliches, Auszug als Asket in die Fremde oder Reise in ein fremdes Land, das ist von uns gemeinsam zusammenkommend¹¹ (v.l. in Gemeinschaft vereint – gemeinsam) zu bewerkstelligen, mit diesen Worten sicherten sie sich einander solches Zusammenwirken zu und gingen jeder seiner eigenen Beschäftigung nach.“

10 Wörtl.: sich zu gleicher Zeit mit Frauen vorstellend.

11 Kom. pāthāntare samhicca'tti samhatya saha saṃbhūya.

Die Hss. Ca., F. zum MJ haben *saṃhiccāe nitthariyavve* im Unterschied zur Lesart *sameccā* (v.l. *saṃhicca*) *nitthariyavvaṃ* der soeben erwähnten Stelle in Nāy. 3., p. 59, op. cit.

V. erklärt *saṃhiccāe* in seinen Notes zum MJ p. 15 mit *saṃhatya*, PSM *saṃhicca* ebenfalls mit *saṃhatya*. Für *saṃhatya* gibt das PW die Bedeutung: „sich zusammentuend, in Gemeinschaft, vereint, zusammen“.

Ich möchte dieses Verb eher mit *saṃdhā*, *saṃdadhāti* „to join together, to connect“, Pass. *saṃdhīyate* „to be put together, joined, connected“ (MW) in Zusammenhang bringen, da für das Mittelindische im Pali neben *sandhāya sandahitvā* bezeugt ist (s. PTSD).

Nach dem PW ist zu *dadhāti* im Simplex *dhitvā* (Śat. Br.) u. *hitvā* bei Pāṇini¹² belegt. (S. P. 7, 4, 42–43).¹²

Es scheint mir deshalb zulässig, *saṃhiccā* aus **saṃhityā* über **saṃhityā* zu erklären, da nach Pi. § 280 Dentale in Verbindung mit *ya* palatalisiert worden sind. Nach Pi. § 587 liegt Übergang von *-tvā* in *-tyā* von **tvānam* in **tyānam* vor, der sich auch sonst noch in AMg. findet. (vgl. Pi. § 299). Aus Pi § 587 seien hier zur Erläuterung folgende Beispiele aus der AMg. angeführt: *hoccā* = **bhūtyā* = *bhūtvā*, *kiccā* = **kṛtyā* = *kṛtvā*, *hiccā* = **hityā* = *hitvā* zu *hā*.

Danach erscheint mir *saṃhiccā* aus **saṃhityā* aus **saṃhityā* = Pali *sandahitvā* zur Wurzel *dhā* gehörig gesichert, zumal auch im Sanskrit das Absolutiv *hitvā* beiden Wurzeln *hā* u. *dhā* gemeinsam ist (vgl. Whitneys roots). Daß wir *saṃhiccā* nicht mit *saṃhatya* zu erklären berechtigt sind, darauf weist AMg. *āhacca* = *āhatya* hin, bei Pi. § 591 belegt.

Nun heißt es aber im MJ *saṃhiccāe* u. nicht *saṃhiccā*. Nach Pi. § 593 werden in der AMg. öfters Formen auf *āe* als Absolutiva gebraucht. So z. B. *āyāe*, das zu *ādāya* gehört.

Pi. glaubt unter Anführung von Beispielen wie *utthāe utthenti*, daß diese Formen ursprünglich Instr. zum Femininum auf *-ā* waren, die auch als Verbalformen verwendet wurden. Aus dem Gesamtzusammenhang von MJ 9 unter Berücksichtigung der Parallelstelle im 3. Kap. von Nāy. ist jedenfalls klar, daß *saṃhiccāe* als Absolutiv gebraucht ist. Die Endung *-āe* wird analog zu Formen wie *āyāe*, *nīsāe*, *aṇaṇāe*, *aparinnāe* (Pi. § 593) zu denken sein.

V. hat *sameccā* (Pi. § 591: *samecca* = *sametya*, also kurzer *-a* Auslaut) gefolgt von *nitthariyavvaṃ*, in den Text der Parallelstelle Nāy. 3, op. cit. p. 59 gesetzt, welches *saṃhiccāe* im MJ gegenüber als die leichtere Lesart erscheint. Das nicht mehr ganz geläufige *saṃhiccāe* ist offensichtlich in einigen Hss. u. Texten durch leichter verständliches *samecca* u. *saṃhicca* ersetzt worden. Ich würde deshalb auch *saṃhiccāe* an Stelle von *sameccā* in den Text der Parallelstelle op. cit. p. 59 einsetzen.

Aus dem Vergleich der beiden Textstellen MJ 9 u. op. cit. p. 59 ergibt sich noch folgendes für die Textkritik: In op. cit. p. 59 stellt *nitthariyavvaṃ* (N.Sing. Neutr.) innerhalb der Satzkonstruktion die eine Form dar. Der Auslaut auf *-e*

¹² *dadhāterhi /42/ padāni: dadhāteḥ hiḥ, jahātes ca ktvi /43/ padāni: jahāteḥ ca ktvi.*

in den Hss. zu MJ ist nicht falsch, da das Neutr. in der AMg. im N.A.Sing. auf *-e* auslauten kann (Pi. § 357). Die geläufigere Endung *-am* steht unter dem Einfluß westlicher Prakrits. Die Endung auf *-e*, die der AMg., und Mg. näher steht, ist als die ursprüngliche anzusehen.

Es erscheint mir deshalb im Gegeßatz zu meiner früheren Auffassung, gerechtfertigt, *nitthariyavve* in den entsprechenden Stellen des MJ u. Nāy. 3 einzusetzen.

Der Kommentar des Abhayadevasūri gibt keine Erklärung. Die Textausgaben Ka. Sth. bieten nur *sambaddhiyāte* „zusammen aufgewachsen seiend“, ersetzen also nur *samhiccāe* durch ein Verb, welches uns schon in der Parallelstelle op. cit. S. 59 begegnet ist.

Auch diese Stellen zeigen, daß die Schreiber dem schwierigen *samhiccāe* lieber aus dem Weg gegangen sind.

In § 500 behandelt Pi. die Flexion von *dhā*. *Samhiccāe* ist hier nicht erwähnt.

Hemacandras Grammatik der Prakritsprachen u. Hemacandras Deśināmā-mālā enthalten nichts über den vorstehend erörterten Gegenstand.

§ 10. *tti kaṭṭu*, Unter Bezugnahme auf das als Absolutivum gebrauchte AMg. *aladdhuyam* = **alabdhuḥkam*, hält es Pi. für wahrscheinlich, daß die als Absolutiva gebrauchten Formen auf *-ṭṭu*, *-iṭṭu* in AMg., JM. ursprünglich Infinitive sind, also nicht auf Skt. *-tvā* zurückgehen, das regelmäßig als *-tā* erscheint (Pi. § 577).

§ 11. *jam navaram*, Jacobi setzt in seinen „Ausgewählte Erzählungen“ auf S. 119 für *navaram* u. *navari* die Bedeutung: „sofort“, „darauf“ an. In § 184 hat Pi. noch die Bedeutung „nur“ außer „darauf, sofort“, wie bei Jacobi.

Weder Pischel noch Jacobi betrachten *jam navaram* als Ganzes, welches in der AMg. Literatur als feststehende Redewendung in Korrelation mit später folgenden *tao* so häufig vorkommt. Eine Parallelstelle in V.Ges.A. pp. 188-189 läßt die Bedeutung von *jam navaram* in ihrer Ursprünglichkeit deutlicher erkennen: *Tae ṇaṃ se kaṇhe vāsudeve kontīpiucchiṃ evaṃ vayāsī jam navaram piucchā devāie devīe katthai suiṃ vā jāva labhāmi to ṇaṃ ahaṃ pāyālāo vā bhavaṇāo vā addhabharahāo vā samantao devāiṃ devīṃ sāhatthiṃ uvaṇemi tti kaṭṭu kontīpiucchiṃ sakkārei sammāṇei jāva paḍivisaḷḷe*. Darauf sprach Kṛṣṇa Vāsudeva zu seiner Tante Kuntī folgendes: Tante, wenn ich nur irgendwo Nachricht oder . . . bis . . . über die Königin Draupadī her bekomme, dann will ich sie, sei es aus der Hölle, sei es vom Himmel, sei es aus Ardhabhārata oder von überall her eigenhändig herbei schaffen, mit diesen Worten erwies er seiner Tante Achtung und Ehrerbietung . . . bis . . . und entließ sie. (Aus 16. Kap. 129 der Nāyādh.). Aus dieser Textstelle ist die Bedeutung von „*jam navaram* - to“ klar erkennbar: „Wenn ich nur - dann“.

In anderen Beispielen, die mit „*jam navaram* - tao“ zu einer stehenden Redensart geworden sind, tritt die sukzessive Aufeinanderfolge von Taten deutlicher hervor: Zunächst tue ich das, dann das.

In Jacobis Erz. ist in der Udayana-Geschichte S. 33, Z. 12 folgendes zu lesen: *Tae ṇaṃ Udāyane Mahāvīrassa antie dhammaṃ soccā haṭṭha-tuṭṭhe evaṃ vayāsī: Jam navaram jetṭhaputtam rajje ahisiṅcāmi, tao ṇaṃ tubbham antie pavvayāmi*.

Als Udayana darauf nun die Lehre von M. gehört hatte, sprach er freudig und entzückt folgendes: „Zunächst will ich den ältesten Sohn zur Königsherrschaft weihen, dann will ich bei euch in die Hauslosigkeit des Mönchslebens ziehen.“

Auch hier kann wörtlich übersetzt werden: Wenn ich nur (erst) den ältesten Sohn zur Königsherrschaft geweiht haben werde, dann . . .

Hier ist deutlich ein vorzeitiges Verhältnis in der Zukunft gedacht ausgedrückt, wofür die AMg. kein besonderes Tempus verwendet.

P. Steinthal erwähnt in seinem Glossar zu Specimen der Nāyādhammakahā, Lpz. 1881 navari u. navaraṃ, aber ohne Stellenangabe. Auf S. 32 seines Textes findet sich unter Nr. 133 (St. hat hier irrtümlich Nr. 133 zweimal verwendet) folgendes: Jaṃ navari devāṇuppiyā ammapiyaro āpucchāmi tao pacchā muṃḍe bhavittā ṇaṃ pavvaissāmi (v.l. zu navari, navaraṃ). – Zunächst, Göttergeliebte, will ich mich von den Eltern verabschieden, dann will ich geschoren in die Hauslosigkeit des Mönchslebens ziehen.

Diese Beispiele genügen, um zu zeigen, daß *jaṃ navaraṃ – tao* inhaltlich festgelegt ist: Zunächst habe ich die weltlichen Dinge zu erledigen, dann ziehe ich in die Hauslosigkeit.

In dem ersten Beispiel, welches ich aus dem 16. Kap. der Nāyādh. anführte, ist diese straffe sukzessive Aufeinanderfolge von Geschehnissen noch nicht so in die Augen fallend. In diesem Sinne wird in unserem Beispiel nicht das streng die Aufeinanderfolge charakterisierende *tao* verwendet, sondern das schwächere *to* als Korrelat zu *jaṃ navaraṃ*.

Diese Parallelstellen helfen uns zu erkennen, was wir in den stark gekürzten *jaṃ navaraṃ* Stellen in MJ 8, 10 einzusetzen haben, wo der mit *tao* beginnende Satz einfach durch das abkürzende *jāva* ersetzt ist.

§ 12. *Saehim 2 rajjehim thāveha*. Hier steht der Instr. für den Lokativ. Pi. notiert in § 371 diese Erscheinung zusammenfassend mit den Worten: Im Sinne des Lokativ steht der Instrumental auch in AMg.

§ 13. *durūḍhā*, P.p.p. zu duruhai. In § 118 erklärt Pi. AMg. JM. *duruhaī* aus **uduruhaī*, also mit Teilvokal u. Abfall des anlautenden „u“. Er kommt zu der Gleichung: *duruhaī* = **udruhāti* = *udrohati*.

§ 14. *vāhiṇīo*, in MJ 12 heißt es: *purisa-sahassa-vāhiṇīo*¹³ *sīyāo durūḍhā*. V. übersetzt p. 24: „Mounted in palanquins carried by thousands of men“. (Vgl. 16. Cap. Nāy. V. p. 199).

Im XVI. Cap. der Nāy., V. Ges. A. p. 169, lautet eine Parallelstelle: *purisa-sahassa-vāhiṇīyaṃ sīyaṃ durūhavei* u. übersetzt „made him ride in a palanquin, that was carried by a thousand men.“ (p. 23, V. s. Übersetzung). In seinen Notes, p. 22 erklärt V. diese solenne Formel indem er wörtlich übersetzt: „which was to be borne by one thousand men.“ V. faßt also **vāhiṇīyaṃ* als Part. necessitatis auf.

13 Bezieht sich auf Anmerkungen S. 163. Die auf S. 161 im AMg. text der Beschreibung der Sänfte angegebenen Ziffern 17, 18, 19, 20 beziehen sich auf die Anmerkungen S. 161-163.

Nach Pi. § 571 gibt es in AMg. neben *darisañijjam* noch Formen wie *darisa-nīyam*. Ein Part. nec. auf *·iñiyam* ist nirgendwo belegt.

Eine andere Lesart für den Akk.Sing. bietet das 1. Cap. Nāy., V. S. 32, Z. 12: *purisa-sahassa-vāhiṇim* (v.l. *·ñiyam* C.) *sīyam parivahaha*. Ebenso in der Parallelstelle 20. Cap. Nāy. V. S. 223, Z. 6 v.u. heißt es: *purisa-sahassa-vāhiṇim sīyam durūhei*. Im Āyār. 1011, Sutt. p. 92 steht: . . . *samoḥañittā egaṃ mahaṃ candappabham siviyaṃ sahassa-vāhiṇim viuvvai* und Āyār. 1013: *candappabham siviyaṃ saḥassavāhiṇim ṭhavei* (Sutt. p. 93).

Diese Beispiele zeigen, daß wir es mit einem Adj. auf *-in* und nicht mit einem Part. nec. zu tun haben!

Wir haben also neben der Lesart *·vāhiñiyam sīyam* noch die Lesart *·vāhiṇim* oft mit *siviyaṃ* zusammenhängend vor uns.

Im Pali, Jātaka VI, 126, (541) liegt folgende Parallelstelle vor: *Sahassayuttam hayavāhiṃ*dibbam yānaṃ adhiṭṭhito yāyamāno mahārājā addā devasabham idanti*.

Übersetzung: „Auf dem mit Pferden dahinfahrenden, himmlischen Wagen, stehend, an den Tausende von Pferden angeschirrt worden waren, reiste der König und erblickte die Götterversammlung dort.“

Eine andere Parallelstelle, welche den Gebrauch von *·vāhin* in diesem Zusammenhang wiedergibt, enthält Nalōpakhyānam, 3.66.19–21: Damayantī spricht,

„yadi cāpi priyaṃ kiṃcin mayi kartum ihēcchasi /
vidarbhān yātum icchāmi śighraṃ me yānam ādiśa //19//

Die Königinmutter antwortet,

„bādham ity eva tām uktvā hrṣṭā mātrṣvasā nrpa /
guptāṃ balena mahatā putrasyānumate tataḥ //20//
„prasthāpayad rājamātā śrīmatā nara-vāhinā /
yānena bhārataśreṣṭha sv-annapānaparicchadām //21//¹⁴

Das PW übersetzt *nara* „von Menschen gezogen“.

Diese Parallelstellen zeigen klar, daß wir *vāhiñiyam*, *vāhiṇim* u. *vāhiṇō* als Adjektiv auf *-in* aufzufassen haben.

Die wörtliche Übersetzung von MJ 12 *purisasahassa-vāhiṇō sīyāo durūdhā* lautet dementsprechend: „Sie bestiegen die Sänften, dahinfahrend mittels tausenden von Männern“, i. e. „getragen von Tausenden von Männern“. (vgl. auch *·nivvāhi divvaṃ jāṇa-vimāṇaṃ*, Jamb. 5.115, erwähnt in Erl. z.T. Anm. 20 S. 163)

Die Formen *vāhiṇō*, *vāhinīyam* *vāhiṇim* sind bei Pischel nicht notiert. Nach Pi. § 405 kommt die Endung *-iō* bei den Stämmen auf *-in*, *-min*, *-vin* in Nom.Akk.pl. in den Prakrits kaum vor. Edgertons Feststellung in BHS 10.1, daß für BHS eine klare Trennung zwischen *i*, *ī* und *in*-Stämmen nicht möglich sei, ist für das Prakrit der AMg. durch die oben angeführten Formen nun eben-

14 Zitiert nach Āraṇyakaparvan, vol. IV, part 1, ed. by Sukthankar, Bhandarkar Oriental Research Institute, Poopā.

falls belegt. Vgl. noch BHSg 10. 170–172, unter den angeführten Beispielen: *gurviṇīyo*.

Weitere Nominative auf *īo* von *in*-Stämmen sind in Ṭhān. 2.3 (S. 197 Sutt.) belegt: do-pauma-ddaha-vāsiṇīo siri-devīo, do-mahāpaumaddahā, domahāpaumaddahavāsiṇīo hirīo, evaṃ jāva do-puṇḍariya-ddahā, do-puṇḍariya-ddahavāsiṇīo lacchīo devīo, doganta-ppavāya-ddahā jāva doratta-vaī-ppavāya-ddahā do-rohiyāo jāva do-ruppa-kulāo do-gāhāvāo do-pañkavaīo, do-tattajalāo, domatta-jalāo, do-ummatajalāo do-khīrōyāo, do-sīha-soyāo, do-anto vāhiṇīo, dommi-māliṇīo, do-pheṇa-māliṇīo, do-gambhīra-māliṇīo, . . .¹⁵

BHSg 10.63 gibt keinen Akk.Sg. auf *-īyaṃ*, wie in *vāhiṇīyaṃ* u. *māliṇīyaṃ* (s. folgenden Text), in den AMg. Texten belegt, sondern nur Akk.Sg. *-iyaṃ* für BHS.

Die Länge des *i* in den AMg. Beispielen ist in Analogie zu Nom.Akk.Pl. *-īo* und *-īyo* (s.:BHSg 10.172) zu denken.

Dabei fällt auf, daß in den AMg. Texten die Variante *vāhiṇīyaṃ* bevorzugt wird, wenn es mit der Lesart *sīyaṃ* zusammensteht, dagegen *vāhiṇim*, wenn *sivīyaṃ* anstelle von *sīyaṃ* daneben vorkommt.

Sīyā, im Pali *sivikā*, ist nach Ausfall der Konsonanten durch Kontraktion zustande gekommen. Pi. § 165 erwähnt AMg. *sīyā* und *sivīyā* als eines der Beispiele, wo *i*, *ī* mit Udvṛtta *-i*, *ī* kontrahiert worden sind.

Die Beschreibung einer solchen Sänfte findet sich im 1. Kapitel der Nāy. (V. Ges. A.: S. 30–31). Der Text lautet:

„Tae ṇaṃ se Senīe rāyā koḍumbiyapurise saddāveī 2 evaṃ vayāsī: khippāṃ eva bho devāṇuppiyā aṇega*-khaṃbha-saya-sanniviṭṭhaṃ lilaṭṭhiya-sālabhañjīyāgam¹⁶ ihāmiya-usabha-turaya-nara-magara-vihaga-vāлага*¹⁷-kinnara-ruru-

15. Pi. behandelt in § 405 die Stämme auf *-in*, *-min*, *-vin*. Zur Endung *-īo* erklärt Pi.: „Sehr selten, u. wohl falsche Lesart ist die Endung *-īo* in Ś.: *sāmīo* = *svāminah*“. *Vāhiṇim* oder *vāhiṇīo* von Pi. nicht erwähnt.

16 *lilaṭṭhiya-sālabhañjīyā*, *-a* in *līla* ist nach Pi. § 156 u. § 83 vor Doppelkonsonanz gekürzt. Außerdem wird nach Pi. § 97 länger schließender Vokal häufig in der Fuge eines Kompositums gekürzt.

Nach dem PW ist *Sālabhañjīkā* eine Statue aus dem Holz der *Vatica robusta* u. die Bezeichnung eines best. Spieles. J. Ph. Vogel hat indes in *Acta Orientalia*, vol. VII, 1929, pp. 201 ff. in seinem Aufsatz: „The Woman and Tree or *sālabhañjīkā* in Indian Literature and Art“, gezeigt, daß es falsch sei, in dem ersten Glied des Kompositums irgendeinen Hinweis auf das Material, aus dem die Statue gemacht sein könnte, zu sehen, nämlich aus dem Holz des *Sāla* Baumes (p. 206), sondern daß *sālabh.* eine technische Bezeichnung für die „national-indische Pose“ (Grünwedel) des mit erhobenem Arm in die Zweige eines Baumes greifenden Mädchen-Baum Motivs darstellt, welches nicht nur in Holz, sondern sehr oft auch in Stein zu künstlerischer Ausführung gelangt. Obwohl dieses Motiv in der bildenden Kunst keineswegs auf den *Sāla* Baum ausschließlich beschränkt ist, übersetzt Vogel *sālabhañjīkā* mit „the woman breaking the *sāl* bough“ (p. 206).

Es besteht aber noch eine andere Möglichkeit der Interpretation von *sāla* in *sālabhañjīyā*. *Sāla* kann auch *sālā* der Zweig sein, wobei im Prakritkompositum das schließende *-ā* vor *bhañjīyā* gekürzt worden ist (s. Pi. § 97). Vogel hat in seinem Aufsatz das

sarabha-camara-kuñjara*-vaṇalaya-paumalaya-bhatti-cittam* ghaṇṭāvali-mahura-
ra-maṇahara-saram* subha-kanta-darisaṇijjam* niuṇḍviya-misi-misenta-maṇi-
rayaṇa-ghaṇṭiyājāla-parikkhitt*am¹⁸ abbhuggaya-vaira-veiya¹⁹-parigayābhira-
mam* vijjāhara-jamala-janta-juttam piva acci-sahassa-māliṇiyam (V. falsch
māla-)*, rūvaga-sahassa-kaliyam (Dreit.), bhisamāṇam bhībhisamāṇam*, cakk-

überaus häufige Vorkommen dieses Terminus in den AMg. Texten nicht berücksichtigt u. gibt nur Beispiele aus der Sanskritliteratur. Es scheint mir sehr wahrscheinlich, daß Pkt. *sālabhañjiyā* mit kurzem *-a* in der Fuge des Kompositums einfach in dieser Form aus dem Prakrit ins Sanskrit übernommen wurde und so die Deutung als *Śāla* Baum nahe legte.

Ich habe mich deshalb für die Übersetzung „Zweig herabbiegende Mädchen Statue“ entschieden. In einem späteren Aufsatz werde ich ausführlicher über *sālabhañjiyā* handeln. Inzwischen erschienen, s. Literaturverzeichnis.

Sālā in der Bedeutung „Zweig“ kommt in den AMg. Texten sehr häufig vor. In *Rāy.* sind z. B. neben *mohaṇagharagā*, *sāla-gharagā* „Zweighäuser, Zweiglauben“ erwähnt (*Rāy.* No. 114), wo gleichfalls schließendes *-a* in der Fuge des Kompositums gekürzt ist.

Unter den von Vogel zitierten *Śālabhañjikā* Stellen aus der buddh. Sanskrit- und sonstigen Erzählungsliteratur, ist kein einziger Beleg, in dem eine solche Statue genauer beschrieben würde.

Unter den AMg. Belegen für *sālabhañjiyā* bietet *Rāy.* No. 101 die ausführlichste Beschreibung. In einem späteren Aufsatz wird diese Stelle eingehender behandelt und in ihrem Verhältnis zur 53. Geschichte des *Avadānaśataka* von Vogel zu Beginn seines Aufsatzes zitiert, untersucht werden.

Soviel sei aber erwähnt, daß im *Rāy.* *sālabhañjiyāparivāḍīo* „Reihen von Zweig herabbiegenden Mädchenstatuen“ genannt sind, wobei unter den aufgeführten Eigenschaften, die folgenden als besonders charakteristisch hervorzuheben sind: *sālabhañjiyāo lilatṭhiyāo* – „in der Pose des tändelnden Liebesspieles befindlich“, . . . *iṣiṃ asogavarapāyavasamuttṭhiyāo* „leicht an einen *Aśoka* Baum gelehnt“, *vāmahaṭthagga-hiyaggasālāo* – „diese, durch welche die Zweige an den Spitzen mit der linken Hand ergriffen werden“. Der Ko. dazu: *vāmahastena grhītam agram sālāyāḥ śakhāyāḥ arthād aśokapādapasya yakābhis tā vāmahastagrhītāgrasālāḥ*.

Bemerkenswert an dieser Stelle ist, daß hier der *Aśoka*-Baum ausdrücklich und nicht der *Śāla*-Baum erwähnt ist.

- 17 Die im AMg. Text mit * bezeichneten Stellen beziehen sich auf die Parallelstellen im *Āyāre* 2.15, 1011, welche auf S. 164 angeführt sind.
- 18 Ein solches Glockengeflechtmuster erscheint tatsächlich in der altindischen Kunst in Bharhut, wo unterhalb von Jātakadarstellungen Glockengeflechtmuster-Friese entlanggeführt sind, u. das Geflecht, an dem die Glöckchen hängen, deutlich zu sehen ist. Die Originale konnte ich im Indian Museum in Calcutta studieren. Für Abbildungen s. V. A. Smith, *A History of Fine Art in India and Ceylon*, second ed., Oxford 1930, Pl. 6 und A. Foucher: *The Beginnings of Buddhist Art*, Paris 1917, Rev. and transl. by L. A. Thomas and F. W. Thomas, Pl. VI, 1-6 Bharhut. Auch für im Text erwähntes *ghaṇṭāvali* - Glöckchenreihe, können aus der Jaina Kunst Beispiele aus der Frühzeit angeführt werden. Z. B. s. den Glockenfries in Pl. LXXVII abgebildet in V. A. Smiths Buch „*The Jaina Stupa and other antiquities of Mathura*, Allahabad 1901.“
- 19 Unter *vaira-veiyā* = *vajra-vedikā* vermute ich eine steinzaunartige Balustrade, in der die vertikalen Pfeiler mit den horizontalen Leisten keilförmig verklammert sind, wie das in Sanchi beispielsweise erkennbar ist. (S. Monuments of Sanchi by J. Marshall and Alfred Foucher, vol. 2, Pl. VIII: Details of Beam and Stairway Balustrades).

hulloyaṇa-lessaṃ (Dreit.)*, suha-phāsaṃ, sa-ssirīya-rūvaṃ, sigghaṃ, turiyaṃ, cavalaṃ, veiyaṃ, puriṣa-sahassa-vāhiṇīyaṃ sīyaṃ²⁰ uvaṭṭhaveha.

Übersetzung: „Darauf läßt der König Śreṇika seine Befehlsausführenden^{21a} rufen und sprach folgendes: Holt schnell eben, ihr Göttergeliebte, die von tausenden von Männern getragene Sänfte herbei, die auf mehreren hundert Säulen ruht, an der sich Statuen Zweig herabbiogender Mädchen^b, in der Pose des tändelnden Liebesspieles stehend, befinden, mit Bilddarstellungen in der dekorativen Verteilung von Īhāmṛgatiern, Stieren, Pferden, Menschen, Delphinen, Vögeln, Schlangen^c, Halbmensch-Halbtierwesen, Hirschen, Śarab-hahirschen, Yak-Antilopen, Elefanten, Waldlianen, Lotussen und Lianen, mit dem lieblichen und bezaubernden Geläut von Glöckchenreihen, schön und reizend anzuschauen, umrahmt von einem Glockengeflechtmuster aus kunstvoll^d bearbeiteten glitzernden Juwelen und Edelsteinen, lieblich umzäunt von einer hohen Vajrabalustrade, mit maschinell beweglichen Luftgenienpaaren ausgestattet^e, gleichsam umkränzt von tausenden von Lichtstrahlen, mit Tausenden von Goldmünzen ausgelegt, erstrahlend, ungewöhnliche Lichtreflexe wiedergebend^f, wie sie nur im Blick des Auges vorhanden sind, angenehm zu berühren, von herrlichen Formen, die rasche, schnelle, bewegliche.“

Zu der oben angeführten Stelle gibt Abhayadevasūri keine Erklärungen. Dagegen findet sich an anderer Stelle des 1. Nāy. Kapitels fast der gleiche Formenapparat bei einer Palast-(bhavana)-beschreibung wieder (s. V. Nāy. ed. p. 22 u. „Śrījñātadharmā-kathāṅga, Sampāda Pt. Pū. Ācāryadeva Candrasāgara-sūrivara, 1952, p. 42, der Kom. dazu findet sich p. 46), (vgl. Erl. z.T. S. 165).

Der Kom. erläutert dabei den Unterschied zwischen *bhavana* u. *prāsāda* folgendermaßen: *atha bhavanaprāsādayoḥ ko viśeṣaḥ ucyate, bhavanam āyāmā-*

20 Am Ende des 115. Sūtra der *Jamb.* 5 findet sich dieselbe Beschreibung, auf *divvaṃ jāṇa-vimāṇaṃ* bezogen, wörtlich wieder. Nach der in meinem Besitz befindlichen Ausgabe der *Jamb.* her. von Shreṣṭhī Naginbhāi Gholābhāi Jahveri, 1920, ergeben sich nur folgende Varianten: *Jamb.* hat *°bhañjiākalīyaṃ* gegenüber *°bhañjīyāgaṃ* unserer *Nāy.* Stelle. Aus metrischen Gründen verdient die *Nāy.* Lesart den Vorzug, (s. S. 166). *Jamb.* hat *khaṃbh'uggaya-vaira . . .* gegenüber *abhuggaya . . .* (s. S. 162). *Jamb.* hat *suhaṃ hantaṃ darisaññijaṃ* anstatt *subhakantada*, *Jamb.* erwähnt Maßverhältnisse des Wagens, in unserer *Nāy.* Stelle weggelassen.

Jamb. hat *jaiṇa-ñivvāhi* - „rasch hinaustragend“ an Stelle von *cavalaṃ veiyaṃ*. *Jamb.* *-ñivvāhi* vor *divvaṃ jāṇa-vimāṇaṃ* erinnert an unser *-vāhiṇīyaṃ* vor *sīyaṃ* und an die Parallelstelle in *Jāt.* Nr. 541 = VI, 125, 126 der Ausgabe von Faußböll: *haya-vāhiṃ (vāhiṇiṃ) dibbaṃ yānaṃ* (s. S. 160).

21a *kaṭṭumbikapuruṣāṇaṃ ādeśakāriṇaḥ*, (Kom. op. cit. p. 23 zu Text p. 20).

b *līlayā sithitāḥ śālabhañjikāḥ putrikā yasmin tat tathā* (p. 46).

c Kom. erklärt *vāḷaga* mit *vyāḷa* (p. 46).

d *nipuṇena śilpinā, uviya ti parikarmitāni*, Kom. p. 25 zu Text p. 21, V. p. 7) u. *nipuṇaṃ kriḍākuśalair nipuṇaśilpopagataiḥ, nipuṇāni sūksmāni yāni śilpāni*, Kom. p. 25a zu Text 21a, V p. 6: *niṇṇehi niṇṇasippovagaehiṃ*.

e . . . *yantreṇa saṃcariṣṇupuruṣapratimādvayarūpeṇa yuktaṃ yat tat tathā* (p. 46).

f *bhisamānaṃ ti dīpyamānaṃ, bhībhbhisamānaṃ ti atīsayena dīpyamānaṃ* (p. 46).

pekṣayā kiñcit nyūñōcchrāyamānaṃ bhavati, prāsādas tu āyāmadvigūñōcchrāya iti, (p. 46).

Die Parallelstelle in Āyāre 2.15, 1011 (Sutt. I, p. 92) zu der Beschreibung der Sänfte in Nāy. 1 (V. S. 31, s. S. 161) enthält folgende Varianten: *aṇega* fehlt, *sālabhañjīyāgaṃ* fehlt, *-vāṇara-kuñjara-ruru . . ., *-camara-saddūla-sīha* *bhaticcitta-laya-vicitta-vijjhāhara-miḥuṇa-juyala-janta-joga-juttaṃ, *ghaṇṭāva- li bis *saraṃ* fehlt, *niuñōviya- bis ghaṇṭiyājāla* fehlt, *vaira-veiya* fehlt, *nach accāsaḥassamāliṇīyaṃ* heißt es dann weiter von Nāy. 1 abweichend: suṇirūviyaṃ misimisinta-rūvaga-sahassa-kaliyaṃ isimbbhisamānaṃ bhibbhisamānaṃ cakk- hulloyaṇa-lessaṃ muttāhala-mutta-jāl' antarōviyaṃ (im Text falsch gedruckt: 'ropiyaṃ, vgl. niuñōviya' erwähnt auf S. 11, Z. 3 v.u., sowie die Erklärung des Kom. zu *uviya* auf S. 12, Z. 6 v.u.), tavaṇīya-pavara-lambūsaga-palambanta- mutta-dāmaṃ, hār' addhahāra-bhūsaṇa-samoṇayaṃ, ahiya-picchañijjaṃ, pau- malaya-bhatti-cittaṃ, asoka-kunda-ṇāṇā-lāya-bhatti-cittaṃ, viraiyaṃ, subhaṃ, cāru-kānta-rūvaṃ, ṇāṇā-maṇi-pañcavaṇṇa-ghaṇṭa-paḍāya-parimaṇḍiy' agga- siharaṃ (achtfüß. Veḍha), pāsādīyaṃ, darisaṇīyaṃ, surūvaṃ.

Am Anfang dieser Beschreibung steht: „egaṃ mahaṃ candappabhaṃ siviyaṃ saḥassa-vāhiṇiṃ viuvvai“, worauf sich alle vorstehend angeführten Komposita beziehen.

Eine weitere Variante bietet der Text des MJ 190, S. 45: purisa-saḥassa-vāhi- ṇīyāo durūḍhā.

Hier ist das übliche *sīyāo* weggelassen und die Formel mit *vāhiṇīyāo* selbst- ständig geworden. Zu vāhiṇīyāo N.A.pl. gehört ein vāhiṇīyā N.s.f. u. vāhi- ṇīyaṃ A.s.f. Wir gelangten damit zu *vāhiṇīyaṃ, welches uns schon als Variante zu *vāhiṇiṃ* begegnete. Es ist damit lang-i in vāhiṇīyaṃ erklärt, *ya* steht in der Funktion des ka-svārthe. Dasselbe gilt für *māliṇīyaṃ*. (Vgl. S. 162, Z. 4). Der Āy.-Text hat *aṇega-khaṃbha-saya-sannivīṭṭhaṃ* – „auf mehreren hundert Säulen ruhend“ in der Beschreibung der Sänfte weggelassen.

In dem Text der Nāy. taucht *aṇegakhaṃbha* überall dort auf, wo auch nur annähernd von Architektur die Rede ist.

So steht diese Formel in Nāy. 1 (V.p. 22) der Palastbeschreibung hinter *mahaṃ bhavanaṃ* an erster Stelle vor der Formel mit *līla*, in der Beschreibung der Sänfte Nāy. 1 (V.p. 31) wieder an erster Stelle vor *līla* und ebenfalls bei der Beschreibung eines *mohaṇaṅṅha* MJ 39 (V.p. 94) an erster Stelle.

Dieselbe Formel kehrt in der abgekürzten Beschreibung einer Sänfte in MJ 184 (V.p. 118,1. 8) wieder: Tae ṇaṃ Sakke Ābhiogge deve vāyāsī: khippāṃ eva aṇegakhaṃba jāva Maṇorāmaṃ sīyaṃ uvaṭṭhaveha.

Es ergibt sich daraus, daß all diese Stellen einheitlich nach dem 1. Kap. der Nāy. durchredigiert worden sind.

Dem Fehlen von *vairaveiyā* u. *sālabhañjīyā* im Text des Āy. ist nicht das gleiche Gewicht beizulegen, da diese beiden Motive durchaus an einer Sänfte denkbar sind.

Wenn wir all die eben angeführten Textstellen nebeneinander stellen, wird klar, daß wir es mit einer dekorativen Formenskala zu tun haben, für die keine

Auswahl und Begrenzung gilt, die sich nach den Gegenständen der Bauzwecke richtet.

Die Texte spiegeln hier getreu einen Zustand wieder, wie er zu uns aus den Tempelfassaden der indischen Baukunst immer wieder spricht.

Der Text des Äy. erwähnt in der Beschreibung der Sänfte neben den uns schon geläufigen maschinell beweglichen Vidyādhara maschinell bewegliche Liebespaare *‘mihuna-juyala-janta’*. Das Mithuna-Motiv, wenn auch nicht maschinell beweglich, begegnet uns neben dem Śālabhañjikā-Motiv als einer der häufigsten an den Steinfassaden indischer Tempel, wie in Bhuvaneshvara z.B. und anderwärts. All diese Themen gehörten zu dem Formenschatz indischer Kunsthandwerker, für die diese Themen geradezu kanonische Bindung hatten. Sie wurden überall dort abgewandt, wo kleinere oder größere Flächen mit Dekor zu überziehen waren, ohne Rücksicht darauf, was sich hinter der Fassade als Bauinhalt repräsentieren soll.

In der oft vorgetragenen Interpretation, daß der Mensch, bevor er sich dem Allerheiligsten des Tempels näherte, zur Läuterung und Prüfung seiner Standhaftigkeit an solchen Bilddarstellungen weltlicher Sinnlichkeit vorüberziehen sollte, sehe ich eine nachträgliche, theologische Sanktionierung solcher unter den Kunsthandwerkern und im Volk beliebter Darstellungen.

Ein Stellenvergleich mit einer Parallelstelle im gleichen 1. Kap. der Nāyādh. 1, 23, S. 22, V.Ges.A. zeigt, daß der in der Beschreibung der Sänfte erwähnte dekorative Formenapparat keinesweg für diese ausschließlich gilt. In dieser Stelle wird die Beschreibung von Palästen gegeben, welche die Eltern für ihren Sohn den Prinzen Megha erbauen ließen. Mit Ausnahme der Komposita, in denen *ghaṇṭāvali* u. *ghaṇṭiyājāla* vorkommen ferner die Reihe von *sigghaṇṭi* bis *purisasaḥassavā* ausgenommen, finden wir das Wörterverzeichnis der dekorativen Teile wörtlich in der Palastbeschreibung wieder. Der Unterschied ist nur, daß hier dem Gegenstände entsprechend noch andere Dinge dazu kommen, die an der Sänfte nicht erwähnt sind. *Śālabhañjīyā* erscheint in der Palastbeschreibung zweimal, einmal, wie bei der Sänfte, mit *līlatṭhiya* im Kompositum, ein zweites Mal gleich im nächsten Kompositum ohne *līlatṭhiya*: *abhuggaya-sukaya-vairaveiyā-toraṇa-vara-raiya-sālabhañjīyā*. *Vaira* kommt als *vayara* noch einmal vor in: *khambh’uggaya-vayara-veiyā-parigayābhirāmam*. Im Unterschied zu der Stelle, in der die Sänfte beschrieben ist, steht hier noch *khambha* am Anfang des Kompositums.

Demnach bleiben als spezielle Eigenschaften einer Sänfte nur übrig: Girlanden von Glöckchen, Glockengeflecht Dekor (s. Anm. 18) außerordentliche Licht- und Glanzwirkung der schmückenden Teile, (es wird hier im Unterschied zur europäischen Kunst das Dekorative noch wirklich als Schmuck im wörtlichsten Sinne dargestellt und empfunden, während wir in der westlichen Kunst das Dekorative nicht mehr einfach mit Schmuck oder Schmückung in den meisten Fällen übersetzen können) Schnelligkeit, u. das Tragen der Sänfte durch Trägerkolonnen von Tausenden von Männern.

Der kunstgeschichtliche Wert, den die wörterbuchartige Aufzählung des

dekorativen Formenapparates darstellt, wird noch durch die hohe Altertümlichkeit unterstrichen, die den Beschreibungen dieser Stellen zugesprochen werden kann.

H. Jacobi hat in den Indischen Studien Bd. 16, 17, S. 390ff. erkannt, daß diese Beschreibungen-*varṇakas* metrische Parteien enthalten. In dieser Arbeit über die Hypermetra²² gibt Jacobi folgendes Schema des Hypermetrons oder Streckverses, wie er es auch nennt:

Anfangsglied: entweder $\cup - \cup | \cup \cup \cup \cup | \cup - \cup |$, oder $\cup \cup \cup \cup | - |$
 $\cup \cdot \cup \cup \cup |$, oder $- | - | \cup \cdot - \cup |$

Allgemeines Glied: entweder $\cup \cup \cup \cup | \cup - \cup |$, oder $- | \cup \cdot \cup \cup \cup |$, oder $\cup \cdot - \cup |$

Schlußglied: entweder $\cup \cup \cup \cup | \cup - \cup | \cup \cup - |$, oder $- | \cup \cdot \cup \cup \cup |$

W. Schubring nennt in „Zeitschrift für Indologie u. Iranistik“ Bd. 2. S. 189 ff., Lpz. 1923, in seinem Aufsatz: Zwei Heiligen-Paare im Preislied, dieses Metrum *Veḍha(ya) = Veṣṭaka* u. gibt dieselbe Form der viermorigen Gaṇas des *Veḍha*, wie sie Jacobi vorstehend angeführt, gegeben hat:

1. Gaṇa: entweder $\cup \cup \cup \cup |$, oder $- |$, oder $\cup - \cup |$

Gaṇa mit gerader Zahl: entweder $\cup \cup \cup \cup |$, oder $- |$

Gaṇa mit ungerader Zahl: entweder $\cup - \cup |$, oder $\cup \cdot \cup \cup \cup |$, oder $\cup \cdot - \cup |$, letzter und als solcher gerade zählender Gaṇa: entweder $\cup \cup - |$, oder $- |$ (S. 189, 190).

Charakteristisch ist nach Jacobi für diese Verse, daß nur die an ungerader Stelle stehenden Gaṇa oder Versfüße den Amphibrachys $\cup - \cup$ zulassen, daß abgesehen vom ersten Gaṇa an allen ungeraden Stellen der Amphibrachys (u. zwar ohne innere Zäsur oder mit Zäsur nach der ersten Kürze oder der Proceleusmaticus $\cup | \cup \cup \cup$, mit Zäsur nach der ersten Kürze, die Regel bildet, während in den geraden Füßen der Amph. u. der Procel. ausgeschlossen sind, und im 1. Gaṇa alle überhaupt zulässigen Versfüße ohne Einschränkung auftreten, daß bei Versen, die mit Amphibrachys anheben niemals Verdacht ausgeschlossen ist, daß nur ein Stück des Verses vorliege, u. daß in 90 p.Ct. aller Fälle das dreifüßige Anfangsglied deutlich durch die Aufeinanderfolge von zwei gleichartigen Füßen, wie sie sonst nur an geraden Stellen stehen dürfen, gekennzeichnet ist (S. 393). Die Länge der Verse schwankt zwischen 4 u. 24 Gaṇas, da durch eine wiederholte Hinzufügung des allgemeinen Gliedes der Vers in die Länge gestreckt werden kann.

Auf den Seiten 405, 406 kommt Jacobi auf Grund seiner Untersuchungen zu dem zusammenfassenden Ergebnis, daß die Blütezeit des Hypermetron offenbar der Herrschaft der Āryā in den Jainatexten vorausgehe und daß die Herleitung desselben aus dem Aupacchandāsaka Metrum in die Zeit der Metrenbildung führt, welche vor der klassischen Sanskritliteratur liegt u. vielleicht in die ersten vorchristlichen Jahrhunderte zu verlegen sein wird.

22 „Indische Hypermetra und hypermetrische Texte.“

Auf S. 440 gibt nun Jac. aus dem 1. Kap. der Nāyādh. Beispiele für sein Hypermetron aus der Palastbeschreibung, welche ich auf S. 164 der Beschreibung der Sänfte gegenübergestellt habe!

Folgende Teile der Palastbeschreibung sind von Jac. als metrisch erkannt worden, die den Typ des Vedha Metrums darstellen und wörtlich in der Beschreibung der Sänfte wiederkehren: *aṇega-khaṃbha-saya-sanniviṭṭhaṃ, lila-ṭṭhiya-sāla-bhañṣiyāgaṃ*, 0 - 0 | - 0 0 | 0 - 0 | - || - - | 0 0 - | 0 - 0 | - || (Jac.op.cit. S. 440, Nr. 449, 450).

Zusätzlich ist der Vedha noch in folgenden Stellen der Beschreibung der Sänfte erkennbar. Im Kompositum: *Ṭhamiya-cittaṃ* geht der Varṇaka in seinem Schlußteil in rhythmische Prosa über, die Anklänge an den Vedha aufweist: *-vaṇalaya-paumalaya-bhatti-cittaṃ*,

0 0 0 0 | 0 0 0 0 | 0 - 0 | - ||

Als achtfüßiger Vedha, wie ihn Jacobi als Grundschema beschrieben hat, konnte folgende Beschreibung angesehen werden: *niuṇoviya-misimisenta-maṇi-*

0 0 - | 0 0 0 0 | 0 - 0 | 0 0

rayaṇa-ghaṇṣiyā-jāla parikkhittaṃ. Eine Unstimmigkeit ergibt sich nur im

0 0 | 0 - 0 | - - | 0 0 - | - - ||

vorletzten Versfuß, wo an der ungeraden Stelle Amphibr. oder Proceleusmaticus zu erwarten wäre.

Einwandfrei sechsfüßiger Vedha ist: *abhuggaya-vaira-veiyā-parigayābhirāmaṃ*.

- - | 0 0 0 0 | 0 - 0 | 0 0 | 0 - 0 | - ||

Andere Lesart in der Parallelstelle der Palastbeschr.: *Khaṃbh' uggaya-vayara*,

- - | 0 0 0 0 | 0

welche das Versmaß nicht beeinträchtigt. (Jac.op.cit. S. 440, Nr. 452).

Vierfüßiger Vedha: *Vijjāhara-jamala-jamta-juttaṃ*²³

- - | 0 0 0 0 | 0 - 0 | - ||

Vierfüßiger Vedha: *suha-phāsaṃ sassirīya-rūvaṃ*,²³

0 0 - | - - | 0 - 0 | - ||

Die folgenden Worte erscheinen auch in rhythmischer Abfolge, indem mit *turiyaṃ, cavalaṃ, veiyaṃ* drei Anapäste einander folgen, sind aber für den Vedha in dieser Reihenfolge nicht charakteristisch.

Im Schlußteil der Beschreibung ließe sich der Vedha ebenfalls nachweisen, wenn wir ein *taṃ* davor annehmen, also: *(taṃ) purisa-sahassa-vāhiṇīyaṃ*.

- 0 0 | 0 0 - | 0 - 0 | - - ||

Die Anhäufung von -am-Endungen vor dieser Stelle können leicht zu einem Weglassen des möglichen *taṃ* in den Hss. geführt haben, da die Kenntnis dieses Versmaßes in späterer Zeit verloren ging.

Die andere Lesart mit *vāhiṇiṃ* fügt sich nicht in einen solchen Vedha ein. Ursprüngliches *vāhiṇiṃ*²⁴ könnte auch metrischen Gründen u. durch folgenden *sīyaṃ* beeinflusst zu *vāhiṇīyaṃ*²⁴ umgeformt worden sein.

23 Bei Jacobi nicht angeführt.

24 Wir werden deshalb beide Lesarten als gleichwertig nebeneinander beibehalten.

Vorstehende Erörterung hat gezeigt, daß die Beschreibung der Sänfte, in der von mir interpretierten Parallelstelle als Varṇaka voll ausgeschrieben, metrische Teile von hoher Altertümlichkeit enthält.

Das von mir Anm. 18, S. 162, besprochene 'Glockengeflechtmuster', in den Reliefs von Bharhut nachweisbar, steht als *'ghaṇṭiyā-jāla'* in einem 8-füß. Vedha. (S. 167) *'Vaira-veyā'* von mir in Anm. 19 als 'steinzaunartige Balustrade' aufgefaßt, ist Teil eines 6-füß. Vedha. Dies wird noch durch die andere Lesart: *Khaṃbh' uggaya'* das Versmaß nicht beeinträchtigend, erhärtet, welche den Vorzug verdient, da hier die Pfosten, für die steinzaunartigen Balustraden in Sanchi so charakteristisch, ausdrücklich betont sind.

Die vorchristliche Herkunft des für Bharhut eigentümlichen Glockengeflechtmuster-Frieses der Glöckchenreihe,²⁵ sowie der steinzaunartigen Balustrade, ist gesichert. Es werden damit in unserem Varṇaka Ornamentwerk u. Bauteile erwähnt, die aus vorchristlicher Zeit stammen. Die Feststellung Jacobis, daß den Vedhatextstücken ein hoher Grad an Altertümlichkeit zuzusprechen sei, wird durch den kunstgeschichtlichen Befund bestätigt! Vgl. auch meine Abhandlung am Schluß der Erl. über *mohaṇa-ghara*, welches in einer Vedha-stelle des MJ 39., S. 203, erwähnt, eine Gebäudeform von hoher Altertümlichkeit darstellt.

§ 15. *nivvattinsu*, die Hss. schreiben *nivvatimsu* in MJ 17, welche Schreibung Ca. 58b. bietet. V. hat hier *nivvattesu* eingesetzt. Die Lesart *nivvattesu* enthält Ca. 58b. für MJ 16, welches ich dort in den Text gesetzt habe. Beide Lesarten repräsentieren 3. Plur. des Aorist. Pi. § 516 führ nur Aoristendungen der 3. Plur. auf *-imsu* an, (S. 360), Belege für *-esu* fehlen bei Pi., außer *karesu*, von ihm in eckige Klammern gesetzt, aus Sūyag. 79. Zi *nivvattinsu* gehören Buddh.Skt.²⁶ Aoriste wie *pravartayinsu* (Hörnle MR 134 for SP 327.11, op. cit. S. 231) oder *karensu(ḥ)* (Mv. 3,96,17 op. cit. S. 207).

Zu *nivvattesu* sind Buddh.Skt. Formen wie *parivartiṣu* (LV. 173,16 op. cit. 231) *virtisu* (LV. 402.14 op. cit. p. 231), von F. Edgerton nochmals unter 32.34 *isu* erwähnt, (*e* u. *i* sind im Prakrit Hss. oft nur orthographische Varianten), u. *saṃjalpeṣu* (Mv. 1.41.8 (prose) op. cit. p. 161, 32.95.) zu stellen.

Dieser Befund läßt es nicht zu, von den beiden oben angeführten Lesarten eine zu Gunsten der anderen aufzugeben. Verwechslung von Anusvāra u. *e*-Mātrā ist deshalb nicht wahrscheinlich. In der Hs. aus Cambay sind beide Lesarten folgendermaßen geschrieben: *nivvattimsu* u. *nivvattesu*.

§ 16. Zu *cauttha-bhattiya* in MJ 16. *cauttham uva'*, bemerkt Schubring § 156: *cauttha-bhattiya, chaṭṭha-bh., aṭṭhama-bh.* usw. heißt, wer erst die 4., 5., 6., 8.,

25 In Mathura, Kankali Tila ist die 'Glöckchenreihe' - *ghaṇṭāvali* nachweisbar, wie schon Anm. 18, S. 162, erwähnt. Unterschiedlich zum Glockenfries in Bharhut hängen hier die Glöckchen an rahmendem Stabwerk, nicht an einem Geflecht.

26 Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary, vol. 1: Grammar, by Franklin Edgerton, New Haven, Yale University Press, 1953.

usw. Mahlzeit wieder zu sich nimmt, also $1\frac{1}{2}$, $2\frac{1}{2}$, $3\frac{1}{2}$ usw. Tage fastend verbringt, wobei er aber bestimmte Getränke, die je nach dem verschieden sind, nehmen darf. (Ṭhāṇ. 147a.).

Paḍimā in MJ 19. als *bhikkhu-paḍimaṃ uvasaṃpajjittāṇaṃ* vorkommend, wird nach Sch. § 156 mit *abhigraha* erklärt. In Ṭhāṇ 2,3.121 (Suttāgame p. 193) heißt es: *do paḍimāo paṇ° taṃ°: Samāhi-paḍimā c'eva Uvāhaṇa-paḍimā c'eva*²⁷

§ 17. Die *kāraṇa*-Reihe in MJ 18.

In MJ 15. kommt König Mahābala, der sich zusammen mit seinen Freunden aus dem weltlichen Leben zurückgezogen hat, mit diesen zu der Übereinkunft, daß das Maß der asketischen Übungen, sowie deren Durchführung von allen Beteiligten in genau der gleichen Weise eingehalten werden solle. In MJ 16., 17. wird dann weiter geschildert, wie Mah. sein die Wiedergeburt als Frau bewirkendes Karma dadurch hervorruft, daß er sich nicht an diese Abmachungen hält, sondern seine Freunde durch jeweilig länger ausgedehnte Fastenübungen zu übertreffen sucht.

Ganz unvermittelt werden dann in MJ 18. die 20 Ursachen-*kāraṇa* erwähnt, welche die Individualität u. soziale Stellung eines Tīrthakara bewirken.

Ohne Beziehung zu dieser *kāraṇa*-Reihe, in logischer Weiterführung der in MJ 16., 17. aufgezählten Fastenübungen, wird von MJ 19. ab geschildert, welche weiteren Fastenübungen Mah. u. seine 6 Gefährten oblagen, die sie in der Götterwelt zusammentreffen u. danach Mah. als Mallī, die 6 Freunde aber als Könige wiedergeboren werden lassen.

Die in MJ 18. aufgeführte Reihe der 20 *kāraṇas*, welche das *Titthayara-nāma-goyaṃ kammaṃ* bewirken soll, zwischen MJ 17. u. 19. so unvermittelt eingefügt, sprengt den Zusammenhang der in ihrer Aufeinanderfolge genannten Fastenübungen. An dieser Stelle so abrupt eingefügt, erscheint die Stelle als Einschub, im Sinne einer glossierenden Bemerkung. Ich möchte deshalb, von V. (Ges. A.) S. 91 abweichend, der Lesart *jīo* vor *so* den Vorzug geben (s. Var. S. 145).

In diesem Zitat ist das allgemeinere *jīo* durch das persönlichere *so* oder *esa*, wie der Kom. noch als andere Lesart bietet, ersetzt worden, um es mit der Person Mahs. enger zu verknüpfen. Der spätere Überarbeiter des Textes fühlte die Notwendigkeit, die zu seiner Zeit geläufige *kāraṇa*-Reihe dazwischen zu schalten, welche den Weg Mahs. über die Wiedergeburt als Königstochter hinaus zur Tīrthakaraschaft erklärlich machen sollte.

Es ist bemerkenswert, daß der Redaktor das *Titthayara-nāma-goyaṃ kammaṃ*, welches in die fernere Zukunft weist, zur gleichen Zeit geschehen läßt, als Mah. durch Nichteinhaltung der Abmachungen das *itthi-nāma-goyaṃ kammaṃ* bewirkt.

27 Schu. übersetzt das: ‚innerliche‘ u. ‚äußerliche‘ § 156. In Ṭhāṇ. 3,3.242. heißt es *timāsiyaṃ naṃ bhikkhu-paḍimaṃ paḍivannassa aṇagārassa kappanti tāo datṭīo bhoyanassa paḍigāhittae tao pāṇagassa, . . .* (Suttāgame I, S. 215).

Die in MJ 18 angeführte *kāraṇa*-Reihe ist sonst nirgendwo mehr in den Aṅgas oder Uvaṅgas des Jaina Śvetāmbara Kanons nachweisbar²⁸. Sie ist auch weder bei v.Gl.²⁹ noch bei Sch. erwähnt. Ein Hinweis findet sich nur bei Sch. § 55 aus Āvassayanijjuti: „Vorexistenzen Usabhas (167), sein zur Titthagaraschaft ihn führendes Karma . . .“.

Die *kāraṇa*-Reihe fehlt auch in Devendras *ṭikā* zu Uttarādhyāyana XXIII³⁰. In der älteren Śvet.-Literatur ist diese Reihe noch in der Āvassayanijjuti (179–181)³¹ nachweisbar.

Der vorstehende Stellennachweis zeigt, daß die Reihe der 20 *kāraṇas* in den älteren Śvet. Texten äußerst selten vorkommt.

In der viel später (samv. 1700) abgefaßten Digambara-Version „Śrī-Mallinātha-purāṇa“ des Śrī-Sakalakīrti³², welches Werk die kurze Darstellung in Guṇabhadras Uttarapurāṇa (66. parva, S. 305–312) ausführlicher wiedergibt, werden 16 *kāraṇas* im Unterschied zu 20 der Śvet. Reihe aufgezählt: tattvārtha³³-śraddhayā so 'dhād darśanasya viśuddhitām (1), darśanajñāna-cāritratapasāṃ tadvatām sadā/hrīdā ca vapuṣā vācā muktyai sa vinayaṃ bhajet/(2), śīlavratasa-mūhaṃ niraticāraṃ sa pālayet/(3), niran taraṃ śrutajñānaṃ paṭhet saṃpāṭhayet satām/(4), dehabhoga-bhavādaḥ sa saṃvegaṃ cintayeddhṛdi/(5), siddhāntādi-mahādānaṃ dattam³⁴ (?) anugrahāya saḥ/(6), śaktyākhillatapāṃsy eva karoti

28 Ich stütze mich dabei auf eigene Lektüre der Aṅgas, sowie auf Auskünfte, die ich an Ort u. Stelle von Jaina Autoritäten, wie S. Hl. Śrī Ācārya Ātmarāmjī Mahārāj, Ludhiana, Muni Shri Puṇyavijayaji u. Pt. Becaradas, Ahmedabad, erhielt. Der Abhidhāna-rājendrakōṣa, vol. IV, S. 2294, 95 enthält Nachweise für die 20-*kāraṇa* Reihe aus Sattarisayaḥhānavṛtti 10. dvāra, Āvaśyakakathā u. Pravacanasāroddhāra 10. dvāra, unter Titthayara.

29 Diese *kāraṇa* Ślokas sind in Anlehnung an TvS 6.24 gebildet: darśanaviśuddhirvinaya-saṃpannatā śīlavrateṣv anaticāro 'bhikṣṇa-jñānōpayogasamvegau śaktitas tyagatapasī sādhusamādhirvaiyāpṛtya-kāraṇam arhadācāryabahuśrutapravacanabhaktir āvaśyakā-parihāṇir mārgaprabhāvanā pravacanavatsalatvam iti tīrthakaratvasya. (Zitiert nach „The Tattvārthasūtra of Umāsvatī“ (TvS) with the Sukhabodha of Śrī Bhāskaranandī, ed. by Pt. A. S. Sastri, Mysore, 1944, p. 149., Dig. Version). S. Deutschen Wortlaut bei v. Glas., S. 247, die der Śvet. Version folgt: „Vollkommenheit des Glaubens, Besitz der Ehrfurcht, kein Verstoß gegen die Gelübde und Gebote, beständige Ausübung des Erkennens und Weltschmerz, nach Kräften Spenden und Askese, Beistand und Dienstfertigkeit gegenüber der Gemeinde und den Mönchen, Lieb zu den Arhats, Meistern, Weisen und der Lehre, die Einhaltung der Āvaśyikas (der sechs notwendigen täglichen Pflichten), die Verherrlichung des Heilsweges, sowie Zuneigung zu den Bekennern der wahren Religion“ (v. Glas. a.a.O. S. 247/48). Zu MJ 18 sieh S. 153.

30 „Die Legende des heiligen Pārśva, des 23. Tīrthakara der Jainas“. Jarl Charpentier, in ZDMG, Bd. 69, S. 321 ff., Lpz. 1915.

31 Den Stellennachweis in der Āvass. verdanke ich Pt. Becaradas, Ahmedabad.

32 Anfang des 3. Kap. im Mallinātha-Purāṇa, pp. 51–55, in der Ausgabe von Dulicānd Pannālāl Parvār, samv. 1979, Calcutta, mit Hindiübersetzung von Gajadhara Lālji, dieses Werk wurde mir von Shri Chota Lal Jain, Calcutta, geschenkt.

33 Davor ist die erste Śloka-hälfte zu stellen: saṅkādidoṣanirmuktāṃ niḥsaṅkādiguṇāṅkitām/

34 Im Text: ८ त्रैः ऋनु०

karmahānaye/(7), sādḥūnām sa samādhiṃ ca pratyūhapīḍitātmanām// (8) sūryādiyoginām vaiyāvṛtyaṃ sa daśadhā bhajet/(9), arhad-(10)-ācārya-(11)-varyānām so'dhād bhaktiṃ triyogataḥ // bahuśrutavatām (12) bhāvaiḥ pravacanasya (13) śrūtāptaye / manovākkāyayogaiśca bhaktiṃ muktisakhīṃ vyadhāt// pramādena vinā yogī ṣaḍāvaśyakapūrṇatām / (14), kāle kāle karoty eva taddhāniṃ na ca jātucit // jina-āsanamāhātmyaṃ vyaktikuryāttapaścidā/ (15), vatsalatvaṃ vidhatte pravacanasya ca dṛgjuṣām// (16), etāni kāraṇāny eva tīrthakṛnāmākarmaṇaḥ / bhāvayāmāsa siddhyai trīśuddhyā ḥṛdi sa ṣoḍaśa//²⁹.

In dem Dig. Mallinātha-Kapitel von Guṇabhadras Uttarapurāṇa, (beendet 879 AD³⁵) sind die 16 *kāraṇas* nicht einzeln aufgezählt. Es heißt dort nur: *sampādyā tīrthakṛn-nāma gotraṃ cōpātta-bhāvanaḥ . . //15//* (p. 307 a.a.O.). Dasselbe gilt von dem Mallinātha-Kap. in Puṣpaḍantas Mahā-purāṇa (Dig.) LXVII, 3., wo es noch kürzer einfach heißt: . . . *baddhaṃ titthayarattaṇaṃ*³⁶.

An anderer Stelle sind die 16 *kāraṇas* als *tava-bhāvanas* bezeichnet, erwähnt: *solaha vi tava-bhāvaṇāo pahavevi jaga-ṇamiya-titthayara-nāmaṃ samajjevi*³⁷ (MP 1, III, 7, S. 42).

In Jinasenas „Harivaṃśapurāṇa“ (783 AD)³⁸, ein Digambara Werk, sind die 16 *kāraṇas* in Übereinstimmung mit TvS.6.24 ausführlich wiedergegeben. (dviṭiyakhaṇḍaṃ, 34. sarga, 131–49). Die Stelle beginnt mit: . . . *supraṭiṣṭho yatis tadā / babandha tīrthakṛn-nāma śuddhaiḥ ṣoḍaśa-kāraṇaiḥ //131//* (Teil eines Śloka) *niḥśaṅkādy³⁹ aṣṭaguṇā/jinakathite mokṣasatpathe śraddhā / darśana-viśuddhir ādyas/tīrthakara-prakṛtikṛd dhetuḥ //132//* (Āryā).

35 Datumsangabe bei v. Glas. a.a.O., S. 104. Guṇabhadras Uttarapurāṇa, Syādvadagrathamālā, samv. 1975, Abkürzung: GU. Durch die Freundlichkeit von Shri Kamta-Prasād Jain (Aliganj, Etah, U. P.) in Indien zugänglich gemacht.

36 Zitiert nach „The Mahāpurāṇa of Puṣpadanta“ (MP), vol. II, p. 350, Z. 10, ed. by Dr. P. L. Vaidya, Manikchānd Digambara Jaina Granthamālā, Bombay 1940. Über das Alter des Werkes s. Vaidyas Introduction p. XXXI, vol. 1.: „The goddess of learning appeared before him and encouraged him to resume his work. Bharata also induced him to complete the work. The poet thereupon finished his work in the Krodhana year of the Śaka era, i.e., in 965 AD“.

S. auch L. Alsdorfs Erörterungen in „Harivaṃśapurāṇa“ Hamburg 1936, S. 2, 3. Danach muß die Abfassung des MP zwischen 949–971 A.D. – wo Kṛṣṇas Nachfolger Khoṭṭiya bezeugt ist – erfolgt sein. In dieser Zeit war das Jahr 959 Siddhārtha und 965 Krodhana.

37 Vaidya übersetzt in seinen Notes III, vol. I, p. 601, op. cit.: „having meditated upon the sixteen forms (bhāvanā) of penance such as darśana-viśuddhi etc.“

V. notiert dann die 16 bhāvanās im einzelnen, welche der kāraṇa-Reihe im TvS entsprechen. Er verweist auch auf unsere Stelle im MJ 18., läßt aber unerwähnt, daß hier 20 kāraṇa u. nicht 16, wie im TvS, aufgezählt sind.

38 Datum s. v. Glas. a.a.O., p. 104.

39 Zit. nach Māṅkyacandrajainagrathamālāyāḥ trayasṛiṃśatitamo granthaḥ, Punnāṭa-saṅghīya-śrī-Jinasenasūri-kṛtaṃ Harivaṃśa-purāṇam, p. 446. In dieser Textausgabe steht fälschlich niśaṅka°. Der Kom. Sukhabodha des Shri Bhāskaranandī zu TvS. 6.24 nennt die 8 guṇas: *tasya aṣṭāv aṅgāni bhavanti: niḥśaṅkitatvaṃ, niḥśaṅkṣatā, vicikitsāviraḥaḥ, amūḍha-dṛṣṭitā, upabṛmhaṇaṃ, sthitikaraṇaṃ, vātsalyaṃ, prabhāvanaṃ ceti.* (op. cit. S. 149/150, s. Anm. 29, S. 170).

Im Mahābandha, einem älteren Digambara Werk⁴⁰, welches den 6. Abschnitt des Śaṭkhaṇḍāgama Sūtra bildet, werden in § 34 die 16 *kāraṇas* aufgezählt, unter denen sich Abweichungen vom Text des TvS. u. den späteren, vorstehend zitierten Digambara Stellen finden.

Der Wortlaut ist folgender: § 34 kadihi kāraṇehi jīvā titthayara-ṇāma-goda-kammaṃ bandhadi? Tattha imeṇehi solasa-kāraṇehi jīvā titthayara-ṇāma-godaṃ kammaṃ bandhadi. Daṃsaṇa-visujjhadaē, viṇaya-saṃpaṇṇadaē, silavvadesu ṇiradicāradāē, āvāsaesu aparihīṇadaē, khaṇa-lava-paḍibujjhaṇadaē, laddhi-saṃvega-saṃpaṇṇadaē, yathā thāme tathā tave, sāmāṇaṃ samādhi-saṃdhāraṇadaē, sāmāṇaṃ vejjāvacca-joga-yuttadaē, sāmāṇaṃ pāsuga-pariccā-gadaē, arahanta-bhattīē, bahussuda-bhattīē, pavayaṇa-bhattīē, pavayaṇa-vacchalladaē, pavayaṇa-pabhāvanadaē, abhikkhaṇaṃ ṇāṇōpayuttadaē, edehi solasehi kāraṇehi jīvo titthayaraṇāmagodaṃ kammaṃ bandhadi.⁴¹

Ein Stellenvergleich ergibt folgendes Bild: *laddhi-saṃvega-sa* 6. k. im Mah. u. *sāmāṇaṃ (sāhūṇaṃ)*⁴² *pāsuga-pariccāgadā* 10. k. in Mah. können in dieser Form weder in der Śvet.-Version von MJ u. Avn., noch in der Dig. k.-Reihe des TvS nachgewiesen werden.

Daṃsaṇavisuddhi-viṇayasampannatā 1. u. 2. k. Mah., TvS, *daṃsaṇa-viṇae* 9. u. 10. k. MJ; *silavrateṣy anaticāro* TvS, *silavvadesu ṇiradicāradā* Mah., 3. k. in beiden Texten; *āvāsaesu aparihīṇadā* 4. k. Mah., *āvāsyakāparihāṇiḥ* 14. k. TvS, *āvassae* zu verbinden mit *niraiyāro* 11. k. MJ; *khaṇalava-paḍi* 5. k. Mah, fehlt im TvS, aber *khaṇalava* von *tavacciyāe* gefolgt und mit *samāhī* zu verbinden 13. k. MJ; *yathā thāme tathā tave* 7. k. Mah., *śaktitas-tapasī* 7. k. TvS, *tava* 14. k. MJ, *sāmāṇaṃ (sāhūṇaṃ)-samādhī* 8. k. Mah., *sādhusamādhī* 8. k. TvS, *samāhī* 17. k. MJ, *•vejjāvacca-joga* 9. k. Mah., *vaiyāpṛtyakaraṇaṃ* 9. k. TvS, *veyāvacce* mit *samāhī* zu verbinden, 16. k. MJ; *sāmāṇaṃ (sāhūṇaṃ) pāsuga-pariccāgadā* 10. k. Mah., *pāsuga* fehlt in MJ u. TvS, *tyāga* von *tapasī* gefolgt, 6. k. TvS, *•cciyāe* mit *tava* davor 15. k. MJ, *arahantabhattīē* etc. 11., 12., 13. k. Mah. entspricht 10., 12., 13. k. TvS, *ācārya* 11. k. TvS hinter *arhad* fehlt Mah. MJ, *pavayaṇa-vacchalladāe* 14. k. Mah., *pravacana-vats* 16. k. TvS, *pavayaṇa-vacchr* 3. k. MJ, *pavayaṇa-pabhāvaṇadā* 15. k. Mah., *mārga-prabh* 15. k. TvS, *pavayaṇe pahā* 20. k. MJ, *abhikkhaṇaṃ ṇāṇōpayuttadāe* 16. k. Mah., *abhikṣṇa jñānōpayoga-saṃvegau* 4. u. 5. k. TvS, *abhikkhaṇāṇōvaoge* 8. k. MJ, *laddhi-saṃvega-sa* 6. k. Mah., die

40 Mahābandho, paḍhamo payāḍi-bandhāhiyāro, vol. 1, with Hindi translation, Editor Pt. S. Ch. D. Shastri, published by Bhāratiya Jñāna-Piṭha Kāshī, 1947. Das Werk ist nicht datiert, nach Ansicht des Herausgebers gehört es dem späten zweiten nachchr. Jahrh. an. Das Werk wurde mir in Pratapgarh (Raj.) anlässlich einer Tempeleinweihung von Shri Kāmta Prasād Jain als Geschenk überreicht.

Der Mahābandha ist der 6. Teil des großen Śaṭkhaṇḍāgama-Sūtra.

41 o. c. S. 35, 36. Vgl. Mahābandha I, 2nd Edition 1966, S. 41–42.

42 Im Bandhasvāmivīcaya (BSV) des Śaṭkhaṇḍāgama, Śri-Virasenācāryaviracita-dhavalāṭikā-samanvītaḥ, vol. VIII, ed. by Dr. H. L. Jain, Amroiti (Bernar) 1947, steht für *sāmāṇaṃ* immer *sāhūṇaṃ* S. 81.

Dr. Jain setzt für Śaṭkh. in vol. 1, intr. p. ii, das 1., 2. Jahrh. n. Chr. als Zeit seiner Abfassung an. Für die Dhavalāṭikā konnte er den 8. Okt. 816 AD errechnen.

Termini *siddha*, *guru*, *thera* u. *apuvva-ṇāṇa-ggaḥaṇe* 2. 4. 5. u. 18. *k.* in MJ sind weder im Mah. noch im TvS aufgezählt.

Die Reihe der *kāraṇas*, wie sie das TvS. im Wortlaut bietet, ist in der Folgezeit in den Digambaratexten so beibehalten worden, wie an zwei Beispielen S. 171 gezeigt wurde. Es ist deutlich, daß Umāsvātis Wortlaut dieser Reihe für die späteren Digambara Jainas autoritative Geltung hatte. Die Abweichungen von dieser autoritativen Textform der 16 *kāraṇas*, welche sich im Mahābandha finden, sprechen für einen höheren Grad an Altertümlichkeit der Mah. Stelle gegenüber der des TvS.

Der Hīndūübersetzer des Ma. weist in Anm. 1, p. 36 auf die abweichenden Lesarten des TvS hin, ohne aber die sich geradezu aufdrängende Schlußfolgerung der höheren Altertümlichkeit der *kāraṇa*-Reihe im Mah. zu ziehen.

Der Mah.-Text bietet zwei Termini, welche in den späteren Digambara u. Śvetāmbara-Fassungen verloren gingen: *laddhi-saṃvega-saṃpannadā* u. *sāmāṇaṃ pāsuga-pariccāgadā*.

Zu *labdhi* heißt es bei Schubring § 71: „Zusammen mit der *labdhi*, der Fähigkeit zur Ausübung, stellt der *upayoga* den Sinn als Zustand betrachtet (bhāvendriya) dar⁴³. Pannav. 308 bf. heißt es *laddhi* u. *uvaog'addhā* wobei unter der letzteren die Zeit zu verstehen ist, während deren ein Sinn (hinzuzufügen ist: bei einer Wahrnehmung) arbeitet.“

Es ergibt sich daraus, daß *laddhi* im engsten Zusammenhang mit *uvaoga* vorkommt. Im TvS ist der Terminus *saṃvega* mit vorhergehendem *jñānōpayoga* verbunden, im Mah. mit *laddhi*. Wir werden deshalb *jñānōpayoga-saṃvegau*, *laddhi-saṃvega* u. im Mah. am Schluß der Reihe erwähntes *abhikkhaṇaṃ ṇānōpayuttadā* in verwandtem Bedeutungsinhalt stehend auffassen dürfen. Dabei ist ein wichtiger Unterschied der inhaltlichen wie der grammatischen Funktion von *saṃvega* in beiden Texten zu beobachten, Im TvS steht *saṃvega* in der Dualform u. bildet die zweite Hälfte eines Dvandva. Der Sukhabodha des Bhāskaranandī erklärt dazu: *jñānasyōpayogo jñānōpayogaḥ, saṃsāraduḥkhād bhīrutā saṃvegaḥ, jñānōpayogaśca saṃvegaśca jñānōpayoga-saṃvegau, abhikṣṇaṃ jñānōpayogasaṃvegāv abhikṣṇa-jñānōpayoga-saṃvegau*, (S. 150, Z. 19–21, (o. c.). *Saṃvega* tritt hier als 5. selbständiges *kāraṇa* auf, während im Text des Mah. *saṃvega-saṃpannadā* mit voraufgehendem *laddhi* ein Tatpuruṣa bildet und dadurch in seinem positiven Sinngehalt wie die Dhav. ṭ. zeigt, eindeutig festgelegt ist. Während der Kom. zum TvS sich in seiner Deutung von *saṃvega* an die auch im Pali geläufige Bedeutung von *saṃvega* Furcht (s. PTSD) hält, gibt die Dhavala-ṭīkā zu der im folgenden zitierten Parallelstelle aus dem Bandha-Svāmītvā-Vicaya des Ṣaṭkhaṇḍāgama eine andere Erklärung: *laddhi-saṃvega-saṃpannadāe, sammad-daṃsaṇa-ṇāṇa-caraṇesu jīvassa samāgamo laddhī nāma, hariso santo saṃvego nāma, laddhīe saṃvego laddhi-saṃvego, tassa saṃpannadā saṃpatī* u. „laddhisamvego nāma ti-rayāṇa-dohalao“ (op. cit. S. 86, s. Anm. 42, S. 172).

43 *labdhy upayogau bhāvendriyaṃ TvS 2.18* (op. cit. S. 34, s. Anm. 29, S. 170).

Danach wäre *laddhi-samvega* folgendermaßen aufzufassen: Das von Leiden-schaften freie⁴⁴, drängende Verlangen nach der Vereinigung der Seele mit der rechten Anschauung, der rechten Erkenntnis und dem rechten Wandel. (vgl. TvS 1,1. Der Loc. ist hier im Sinne des Instr. gebraucht, vgl. Edgerton BHSG 7.81.).

Samvega mit *laddhi* kasuell verbunden im Sinne von *bhīrutā* aufzufassen, wäre sinnlos, wenn wir uns der auf S. 173 gegebenen Bedeutungen von *laddhi* erinnern.

Es ist damit auch die terminologische Entwicklung klar. Das TvS hat in seiner 16ner Reihe den Terminus *laddhi* aufgegeben, aber *samvega* beibehalten, und neben *jñānōpayoga*, sinnverwandt mit *laddhi*, als koordiniertes Glied und selbständiges 5. *kāraṇa* in ein Dvandva Komp. gestellt. Es konnte damit *samvega* leicht zu der von den Kommentaren zu TvS 6.24 gegebenen Bedeutung *saṃsāra-duḥkhād bhīrutā*⁴⁵ gelangen, welche auch der buddh. Auffassung von *samvega* näher liegt (s. PTSD)! Die buddhistischen Parallelen werden in einem späteren Aufsatz gesondert behandelt werden.

Der Terminus *samvega* ist in der Śvetāmbara Reihe der 20 *kāraṇas* schließlich aufgegeben worden.

Die Parallelstelle zu den 16 *kāraṇas* im Ṣaṭkhaṇḍāgama, vol. VIII, Bandha-Svāmitva-Vicaya gibt dieselbe Terminologie, wie im Mah. mit geringfügigen Abweichungen wie: *jīvā . . . bandhanti* anst. *bandhati* im Mah. immer *sāhūṇaṃ* anst. *sāmāṇaṃ* im Mah. und *sāhūṇaṃ pāsuar* an 8. Stelle anst. *sāmāṇaṃ pāsuga* an 10. Stelle im Mah.⁴⁶

An 7. Stelle steht im Mah. sowohl wie im Ṣaṭkh. *yathā thāme tathā tave* mit den Varianten *chāme* für *thāme* im Mah. u. *jadhā* anst. *yathā* im Ṣaṭkh.

Diese Formel hat in der Śvet. Version keine Entsprechung, findet sich aber im TvS 6.24 an 6. u. 7. Stelle in der Abwandlung: *śaktitas tyāga-tapasī*.

Die *Dhavalā-tīkā* erklärt diese Stelle im Ṣaṭkh.: jahā thāme tahā tave – balo vīriyaṃ thāmo idi ey’ aṭṭho tavo duviho bāhiro abbhāṃtaro cedi bāhiro aṇasa-ṇādio abbhāṃtaro viṇayādio eso savvo vi tavo vārasa-viho jahā thāme tahā tave sante titthayara-nāma-kammaṃ bajjhai kudo jahā thāma-tave sayala-sesa-titthayara-kāraṇāṇaṃ saṃbhavādo jado jahā-thāmo ṇāma ogha-balassa dhīrasa ṇāṇa-dāsaṇa-kalidassa hodi, ṇa ca tattha dāsaṇa-visujjhādāṇaṃ abhāvo

44 Dr. Hiralal Jain übersetzt *hariso santo samvega nāma* ins Hindī mit *aur harṣ va sāttvik bhāv kā nām samveg hai*, Pkt. *santa* gehört hier zu Skt. *śānta*, (op. cit. S. 85).

45 Vgl. Sarvārthasiddhi of Pūjyapād. Ed. Pt. Phoolchandra S. Shastry, Bhāratīya Jñāna-piṭh, Kāshī 1955, S. 338: *saṃsāra-duḥkhān nityabhīrutā* u. Bhask. Kom. zu TvS 7.12: *saṃvejanam samvegah saṃsāra-bhīrutety arthaḥ* (op. cit. S. 160).

46 Ṣaṭkhaṇḍāgama, vol. VIII, Bandha-Svāmitva-Vicaya, ed. by Dr. Hiralal Jain, publ. by Shrimant Seth Shitābrai Lakṣmīchandra, Amraoti, (Berar) 1947. S. 79ff., in seiner „Introduction to Ṣaṭkhaṇḍāgama, vol. 1, Satprarūpaṇa, Amraoti, 1939, p. ii, gibt Dr. H. Jain als wahrscheinliche Abfassungszeit das 1., 2. nachchr. Jahrh. an, für Shri Virasenas Dhavalāṭīkā das Jahr 816 AD, in welchem Jahr Virasena sein Werk beendet haben soll.

tahā tav'antassa aṇṇahāṇuvavattīdo tado edaṃ sattamaṃ kāraṇaṃ (op. cit. S. 86, s. Anm. 46, S. 174).

Die *Dhavaḷa-tīkā* erklärt *pāsua* in folgender Weise: Sāhūṇaṃ pāsua-pariccāgadāe ananta-ṇāṇa-damsaṇa-vīriya-vīrai-khāiṇya-sammattādiṇaṃ sāhaya sāhū ṇāma, pagadā osaridā āsavā⁴⁷ jamhā taṃ pāsuaṃ, adhavā jaṃ niravajjaṃ taṃ pāsuaṃ, kiṃ ṇāṇa-damsaṇa-carittādi tassa pariccāgo vissajjaṇaṃ tassa bhāvo pāsua-pariccāgadā dayā-buddhīe sāhūṇaṃ ṇāṇa-damsaṇa-caritta-pariccāgo dānaṃ pāsua-pariccāgadā ṇāma, ṇa cēdaṃ kāraṇaṃ gharatthesu saṃbhavadi tattha carittābhāvādo tirayaṇōvadeso vi na gharatthesu atthi, tesiṃ diṭṭhi-vādādi uvarima-suttōvadesaṇe ahiyārābhāvādo tado edaṃ kāraṇaṃ mahesiṇaṃ c' eva hodi ṇa ca ettha sesa-kāraṇāṇaṃ asaṃbhavo ṇa ca arahantādisu abhatti-m-ante ṇava-padattha-visaya-saddahaṇeṇ' ummukke sādīcāra-sīla-vvade parihiṇāvāsae niravajjo ṇāṇa-damsaṇa-caritta-pariccāgo saṃbhavadi, virohādo tado edaṃ aṭṭhamaṃ kāraṇaṃ (op. cit. S. 87).

Übersetzung: „Sāhūṇaṃ pāsua-pariccāgadā, sāhū sind die Erfüller unbegrenzter Erkenntnis, Anschauung, Willenskraft, Selbstzucht, des auf restloser Vernichtung des Karma beruhenden Zustandes und der sich daraus ergebenden rechten Anschauungsweise usw., woraus Leben entwichen, dahingegangen, das ist *pāsuaṃ*, oder vielmehr, was untadelig (inbezug auf Reinheit) ist, das ist *pāsuaṃ*, in welcher Beziehung? Erkenntnis, Anschauung, Lebenswandel usw., die Hingabe, d. h. die Gabe dieses, der Zustand dessen ist *pāsua-pariccāgadā*, das Hingeben von Erkenntnis, rechter Anschauung und rechten Verhaltens von den Sādhus in Mitleid und Urteilskraft (gegeben), ist *pāsua*, nicht ist diese Ursache unter den Hausvätern wirksam, weil ihr Lebenswandel nicht dementsprechend ist, und so die Unterweisung in den Triratnas unter den Hausvätern nicht statthat und weil diesen keine Autorität in der Unterweisung der Hohen Sūtras wie Dṛṣṭivāda usw. zukommt, deshalb bleibt dieses *kāraṇa* den Mahārṣis allein vorbehalten. Nicht aber ist hier kein Zusammenhang mit den übrigen „Ursachen“, denn nicht kommt die makellose Gabe von Erkenntnis, Anschauung und rechtem Wandel ohne Liebe zu den Arhats usw., wenn die Sittengebote übertreten werden, losgelöst von dem Glauben an den Gegenstand der neun⁴⁸ Grundwahrheiten, und wenn die täglichen Pflichten vernachlässigt werden, zustande, weil das ein Widerspruch wäre, deshalb ist dies die achte „Ursache“, (welche zur Tīrthakaraschaft führt)“.

Die Interpretation des Terminus *laddhisamvega*, hat gezeigt, daß der Bedeutungsinhalt von *samvega* durch seine Verbindung mit *laddhi* in einem Tatpuruṣa Komp. eindeutig in seinem positiven Gehalt festgelegt erscheint. Dasselbe gilt für *pāsua-pariccāgadā*.

47 DR. H. L. Jain's Hindiübersetzung: jis se āsraṇ dūr ho gae hai ūs kā nāma prāsuk hai“, ist richtig (op. cit. S. 87).

48 Es sind hier neun Grundwahrheiten, wie bei den Śvetāmbaras üblich, erwähnt. Die Digambaras haben sonst nur sieben. (S. v. Glasenapp. a.a.O. S. 151).

In der Śvet. Version des MJ als auch im TvS ist *pāsua* weggelassen und **paric-cāyadāe* zu **cciyāe* (MJ) bzw. *tyāga* (TvS) verkürzt worden, welches mit *tava*, bzw. **tapasī* in einem Dvandva verbunden ist und damit weiteren Klassifikationen Spielraum gibt.

So heißt es in der späteren Prav. s. (Śvet.): „*tyāgo dvidhā dravyatyāgo bhāvatyāgaś ca, dravyatyāgo nāma āhārōpadhiśayyādīnaṃ aprāyogyānāṃ parityāgaḥ prāyogyānāṃ ca yatijanebhyo dānaṃ, bhāvatyāgaḥ krodhādīnaṃ viveko jñānādīnaṃ yatijanebhyo vitarānaṃ.*“ (Prav. S. 310-312, s. Anm. 28, S. 170).

Der Kom. des Bhāsk. zu TvS 6.24 erklärt *tyāga*: *paraprītikarāhārābhayajñāna-pradānaṃ tyāgaḥ*. – „*tyāga* heißt die Gabe von Erkenntnis, Sicherheit und Nahrung, in anderen Freude verursachend“ (op. cit. S. 150, Z. 21, 22).

Der vorstehend durchgeführte Stellenvergleich macht es sehr wahrscheinlich, daß die *k*-Reihe in ihrer Herkunft auf Kreise zurückzuführen ist, die den Digambaras nahestehen. Zu Gunsten dieser These spricht besonders eindringlich die Tatsache, daß Umāsvātis Tattvārthasūtra, bei Digambaras u. Śvetāmbaras in gleich hohem Ansehen stehend, in der vorliegenden Dig. u. Śvet. Version dieses Textes in TvS 6.24 nur die bei den Digambaras übliche 16 *k*-Reihe bietet, wobei die Śvet. Version des TvS nur die geringfügige Abweichung *saṅghasādhusamādhi* für *sādhusamādhi* ohne vorhergehendes *saṅgha* (Dig.) aufweist. (S. Pariśiṣṭaṃ I, o. c. S. 241 Pā.-Tipp. 8, s. Anm. 29, S. 170).

Es kann daraus nur gefolgert werden, daß zur Zeit Umāsvātis⁴⁹, welcher nach Ansicht H. Jacobis den Śvetāmbaras näher steht, die 16 *k*-Reihe allein autoritative Geltung hatte.

Der vergleichende Stellennachweis hat ferner gezeigt, daß die 16 *k*-Reihe noch in älteren Dig. Texten, wie dem Śaṭkhaṇḍāgamasūtra, nachweisbar ist, während die 20 *k*-Reihe der Śvetāmbaras außer vorstehend erörtertem MJ 18 sonst nirgendwo mehr in den Aṅgas oder Uvaṅgas erwähnt wird.

Dieser Umstand spricht vielleicht noch stärker dafür, den Ursprung der *kāraṇa* Reihe bei den Digambaras zu suchen.

Es ist dabei aber nicht zulässig, in der Śvet. Version eine bloß erweiterte Reihe der TvS Version zu sehen, da die Śvet.-Reihe der 20 *k*s in MJ 18 u. Āv.n. Termini wie *khaṇalava*, *pavayaṇa-pahāvaṇā* enthält, welche ebenfalls in der Dig. Version des Mah. u. BSV des Śaṭkh. nachweisbar sind, in dieser Form aber

49 Nach H. Jacobi ZDMG 60 (1906), S. 287 ff. lebte Umāsvāti wahrscheinlich im 4. oder 5. Jahrh. n. Chr.

Dr. H. L. Jain gelangt in „A Hidden Landmark in the history of Jainism“, B. C. Law Volume, part II, Poona 1946, pp. 60 ff. zu einer früheren Datierung. Danach ist Śivabhūti, der nach dem Mūlabhāṣya den Bodika Saṅgha gründete, identisch mit Śivārya dem Verfasser der Ārādhanā, 609 Jahre nach Mahāvīras Nirvāṇa anzusetzen. Jain faßt zusammen: . . . , we may allow 20 years more to him after it and another twenty to his successor Samanta-bhadra or Bhdrabāhu II, and thus we get about 650 years after Nirvāṇa as the time for Kundakunda and Umāsvāti.“

Wenn wir mit Jacobi 477 v. Chr. als Todesjahr Mahāvīras ansetzen, gelangten wir für Umāsvāti in die 2. Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr.

im TvS nicht vorkommen! Gemeinsam beiden Texten (Śvet. MJ 18 u. Dig. Mah.) ist auch die unmittelbare Aufeinanderfolge der Termini *āvassae ya sila vvae niraiyaro* in MJ u. *silavvadesu niradicāradāe āvāsaesu aparihīṇadāe* im Mah., wobei dann noch im MJ *khaṇalava* und im Mah. *khaṇalavapaḍibujha-ṇadāo* folgt.

Und schließlich haben beide Texte (MJ u. Mah.) sogar das Fehlen eines Terminus *ācārya* gemeinsam, welches in TvS 6.24 an 11. Stelle hinter *arhad* steht.

Nach dem soeben dargelegten kann kein Zweifel mehr bestehen, daß wir berechtigt sind, die beiden Versionen der *kāraṇa* Reihe in TvS u. MJ auf eine gemeinsame ältere Vorlage zurückzuführen, welche der erörterten Stelle im Mahābandha des Śaṭkhaṇḍāgama § 34 nahe steht (S. 172).

Zur 20 k. Reihe des MJ 18 zurückkehrend, sei hier noch zum Abschluß der Kommentar des Abhayadevasūri mitgeteilt: ⁵⁰ „*Arahantagāhā* arhad^a ādīni saptapadāni, tatra pravacanam śrutajñānam, tad upayogānanyatvād vā saṅgha^b, guravo dharmōpadeśakā^c, sthvirāḥ jāti-śruta-paryāya-bheda-bhinnās, tatra jātisthvirāḥ saṣṭivarṣaḥ, śrutasthvirāḥ samavāyadharaḥ, paryāyasthvirō viṃśativarṣaparyāyaḥ, bahuśrutāḥ parasparāpekṣayā^d, tapasvinaḥ anaśanādivicitra-tapoyuktā^e sāmānyasādhavo vā, iha ca saptamī saṣṭhyarthe draṣṭavyā^f, tato ṛhatsiddhapravacanagurusthvirabahuśruta-tapasvinām vatsalatayā vātsa-

50 Abhayadevasūris vṛtti stimmt wörtlich mit dem Kommentar Haribhadras (8. Jh.) zur 20 *kāraṇa* Reihe in den Gāthās Āv. n. 1, 179–181 überein. Nach der mir vorliegenden Textausgabe, Śrīmad-Āvaśyaka-sūtra-Śrīmad-Bhadrabāhusvāmipranītaniryukti-yutabhāsyakalita-Śrīmad-Haribhadrasūriśekharasūtrivṛtti-parivṛtaḥ prathamō bhāgaḥ, Āgamodayasamiti 1916, enthält Haribhadras vṛtti folgende Zusätze und Abweichungen:

a tatra aśokādy aṣṭamahāprātihāryādirūpām pūjām arhanṭī arhantaḥ, śāstāra iti bhāvārthaḥ, siddhās tu aśeṣa-niṣṭhitakarmāṃsāḥ paramasukhinaḥ kṛtakṛtvā iti bhāvārthaḥ,

b gṛṇanti śāstrārtham iti guravaḥ, nach saṅgha,

c fortgesetzt: dharmōpadeśādīdātāra ity arthaḥ,

d bahuśrutam yeṣāṃ te bahuśrutāḥ, āpekṣikam bahuśrutatvam, evam arthe 'pi saṃyo-

e vicitraṃ anaśanādīlakṣaṇam tapo vidyate, yeṣāṃ te tapasvinaḥ sāmānyasādhavo vā,

f prak saṣṭhy arthe saptamī, „bahussue tavassīnam“ vā pāṭhāntaram,

g sa ca Daśavaikālikād avaseyaḥ, dahinter.

h saṃs fehlt, tīrthakaraṇāmagotraṃ karma badhnāti,

i Pravacanasārōddhāraṭīkā: tatra kṣaṇalavagrahaṇam aśeṣakālavīṣeṣōpalakṣaṇam kṣaṇalavādiṣu kālavīṣeṣu nīrantaram saṃvegabhāvanāto dhyānāsevantaś ca samādhiḥ, kṣaṇalavasamādhiḥ,

j tathā tapas-tyāgayor badhyate yo hi yathāśaktyā tapa āsevate tyāgam ca yatijane vidhinā karoti,

k . . . kāryakaraṇena svasthatāpadānam samādhou ca sati badhyate,

l śrutabhaktiḥ śrutabahumānaḥ, sa ca vivakṣita-karmabandhakāraṇam,

m evam ebhiḥ kāraṇaiḥ anantarōktaḥ tīrthakaravṛtam labhate jīva iti gāthātrayārthaḥ (Āv. 179–181),

(Vorstehend angeführte Stellen entstammen alle dem bereits erwähnten Kommentar zur Āvaśyakaniryukti, mit Ausnahme von Nr. i.)

lyenânurāgayathâvasthitagaṇḍkīrtanânurūpōpacāralakṣaṇayā tīrthakaranāma-karma baddhavān iti saṃbandhaḥ, *tesim* ti ye ete jagadvandanīyā arhadādayas teṣāṃ, abhīkṣṇaṃ anavarataṃ *jñānōpayoge* ca sati tad badhyate ity aṣṭau; *daṃsa-ṇagāhā*, darśanaṃ samyaktvaṃ, vinayo jñānādi-*viṣayaḥ*^g, tayo niraticāraḥ saṃs^h tīrthakarataṃ baddhavān, āvaśyakaṃ āvaśyakartavyaṃ saṃyamavyāpārani-*spannaṃ* tasmimś ca niraticāraḥ sann iti, tathā śīlāni ca uttaragaṇḍā vratāni ca mūlagaṇḍas teṣu punar niraticāra ity, kṣaṇalava-kālōpalakṣaṇaṃ kṣaṇa-lavādiṣu saṃvegabhāvanādhyānāsevanatāś ca nirvartitavān^l, tathā tapastyāgayoḥ sato nirvartitavān^l, tatra tapasā caturthādīnā, tyāgena ca yatijanaōcitadānenēti, tathā vaiyāvṛtye sati daśavidhe nirvartitavān, samādhau ca gurvādīnāṃ kāryakaraṇa-*vāreṇa* cittasvāsthyōtpādane sati^k nirvartitavān dvitīyagāthāyāṃ nava; *appuvva-gāhā* apūrva-jñānagrahaṇe sati nirvartitavān, śrutabhaktiyuktā pravacana-prab-*hāvanā* śrutabhaktipravacanaprabhāvanā, tayā ca nirvartitavān śrutabahumā-*nena*^l, yathāśakti mārgadeśanādīkayā ca pravacanaprabhāvanayeti bhāvaḥ, tīrthakarataṃ kārāṇatāyāṃ uktāyā hetuvimśateḥ sarvajivasādhāraṇatāṃ darśayann āha etaiḥ kārāṇaiś tīrthakarataṃ anyo 'pi labhate jīva ity^m pāṭhām-*tare* tu 'eso' ti eṣa Mahābalo labdhavān iti. (G. 130a. 1-14).

In meiner Textausgabe MJ 18 sind die drei Gāthās, welche die *kāraṇa*-Reihe enthalten, als Āryā gekennzeichnet.

Dies ist ebenfalls ein wichtiger Hinweis, daß wir uns mit der 20 k.-Reihe in einer jüngeren Textschicht des Kanons befinden, da in den älteren Textschichten der Śloka Verwendung findet. Es stimmt damit die vorstehend durchgeführte textkritische Analyse in ihren Ergebnissen mit dem metrischen Befund überein.

Übersetzung: ‚Arahantagāhā‘, Arhad und das darauf folgende ergeben sieben Worte; pravacanaṃ bedeutet Kenntnis der heiligen Überlieferung, oder aber die Gemeinde, weil praktisch kein Unterschied in der Ausübung (durch die Gemeinde) u. mit dieser besteht, die gurus sind die Unterweiser in der Lehre, sthaviras unterscheiden sich in jāti-, śruta-, paryāya- sthaviras, jātisthavira ist ein Mönch mit 60 Dienstjahren, der śrutasthavira ist mit dem samavāya vertraut, ein Mönchsalter von 20 Jahren macht den paryāyasthavira (cf. Schubring, op. cit. S. 159), bahuśrutāḥ vergleichsweise hochgelehrt, tapasvinaḥ sind gewöhnliche sādhus, die sich manigfaltigen Selbstpeinigungen wie Nahrungsenthaltung usw. unterziehen, dabei ist der Lokativ hier als Genitiv aufzufassen, danach vatsalatayā heißt durch Zuneigung zu den arhats . . ., welche durch geziemendes Betragen und liebevolles, zutreffendes Rühmen der Vorzüge (der vorher erwähnten 7 Arhats usw.) gekennzeichnet ist, damit bindet er das Tīrthakaranāmakarma, (T) das ist der Sinnbezug. *Tesim* d. i. teṣāṃ bedeutet diejenigen, welche von der Welt zu verehren sind: ‚arhats usw., wenn die Anwendung des Wissens abhīkṣṇaṃ d. h. ständig erfolgt, wird das T. gebunden, acht; *daṃsaṇa-gāhā*, darśana bedeutet die vollkommene, rechte Anschauung, vinaya hat das Wissen usw. zum Gegenstand, das Nichtaußerachtlassen dieser beiden bewirkt die Tīrthakaraschaft, āvaśyaka ist das notwendig zu tuende, welches sich bei der Ausübung der mönchischen Selbstzucht ergibt, die Nichtübertretung dessen

(bindet das T.), *śīlāni* sind *uttaragaṇas* und *vratāni mūlagaṇas*, diesbezüglich wiederum Nichtüberschreitung, der Terminus *kṣaṇalava* ist eine Zeitunterteilung, auf Grund anhaltender Hingabe an die Meditation und auf Grund ständiger Vergegenwärtigung des Elendes in der Welt⁵¹ in kleinsten Zeiteinheiten, wie *kṣaṇa-lava* usw., bewirkt er T., dasselbe gilt, wenn Askese und Geben von Wissen vorhanden ist, dabei heißt „durch Askese“, (durch Speiseenthaltung) bis zur vierten Mahlzeit und darüber hinaus, durch ‚*tyāga*‘ heißt durch eine Gabe, wie sie von Seiten der Asketen angemessen ist (i. e. die Mitteilung des Wissens), dasselbe gilt von den zehnfachen Dienstleistungen. Wenn *saṁāhī* aufgrund der Pflichterfüllung *gurus* usw. gegenüber einen wohlfindlichen Sinneszustand hervorbringt, bewirkt er das T., die zweite *gāthā* enthält neun Termini.

„*Apuvvaḡāhā*‘ bei Erlangung von unvergleichlichem Wissen bewirkt er das T., *śrutabhakti* steht in Verbindung mit *pravacanaprabhāvanā* als *śrutabhaktipravacanaprabhāvanā*, damit bewirkt er das T., *śrutabhakti* bedeutet Hochschätzung der Überlieferung, *pravacanaprabhāvanā* ist nach Kräften Wegweisung usw. das ist der Sinn, die allgemeine Verbindlichkeit der zwanzig Ursachen, welche mit Bezug auf den Zustand des Bewirkens der *Tīrthakaraschaft* erwähnt worden sind, für alle Seelen andeutend, heißt es: durch diese (oben angeführten) Ursachen erlangt die Seele, i. e. auch ein anderer den Zustand der *Tīrthakaraschaft*.

In einer anderen Lesart heißt es ‚*eso*‘, mit ‚*eṣa*‘ ist *Mahābala* gemeint, der dabei ist, die *Tīrthakaraschaft* zu erlangen.

§ 18. *ikkhāga-rāyā* in MJ 29. Nach Pi. § 84 ist *Ikkhāga-Aikṣvāka* und ist von Leumann u. Jacobi fälschlich als *Ikṣvāku* aufgefaßt worden. Demselben Irrtum unterliegt V. in seinen Notes p. 17.

§ 19. *arogārogam* in MJ 35. Der Kom: *anābādḡā mātā anābādḡam tīrthakaram* – Die von Krankheiten freie Mutter den von Krankheiten freien *Tīrthakara*. Dieser Meinung des Kom. schließt sich V. in seinen Notes p. 18 an, indem er übersetzt: free from pain, she safely delivered a healthy (child destined to be a prophet) u. teilt ab: *Ārogā + ārogam*, *ārogā* mit anlautendem lang *-ā*, welches V. in den Text zu setzen für richtig hielt, kann niemals free from pain heißen. „Frei von Krankheit, gesund,“ kann im Skt. sowohl wie im Pkt. nur *aroga* mit anlautendem kurzen *-a* sein. Davon läßt sich im Skt. wie im Pali nur ein Abstraktum *Ārogya* – Freisein von Krankheit, Gesundheit, bilden, dem im Pkt. ein *Ārogga* entspricht. Die Handschrift aus Cambay zeigt, was in Wirklichkeit nur da gestanden haben kann. Ich lese Ca.60a, 1c am Ende der Zeile: *aroyāroyam*. Daraus geht eindeutig hervor, daß *arogā* mit kurzem *a*- im Anlaut zu lesen ist. In *Prṣṡha-Mātrā* Typen ist es üblich, wie die Hs. aus Cambay erweist, *o* durch einen vertikalen Strich vor dem Konsonanten u. durch einen solchen nach diesem zu bezeichnen. *E* wird nur durch einen vertikalen Strich vor dem Konsonanten deutlich gemacht. So ist z. B. auf Seite Ca 58b, 1a das auslautende *-ro* in *niraiyāro* geschrieben! V. hat fälschlich den vertikalen Strich vor *•ro*⁵² zu dem

51 Vgl. Anm. 45.

52 in *arogā*°.

deutlich als kurzes *-a* gekennzeichneten *a* gezogen und so als lang *-ā* gelesen. In denselben Fehler sind die Ausgaben von Mhe. Ka. u. Sth. verfallen. Ich teile so im Unterschied zu V. ab: *aroyā* + *aroyam*, was den handschriftlichen Befund, der grammatischen Möglichkeit und der Erklärung des Kommentars Rechnung trägt.

§ 20. MJ 12, 1. *jetthe putte saehim 2 rajjehim thāveha*. Hier steht der Instrumental für den Lokativ. Pi. notiert dies zusammenfassend in § 371: Im Sinne des L. steht der I. auch in AMg.

2. *durūḍhā*, P.p.p. von *duruḥai*. Pi. stellt das in § 118 zu **udruhati* = *udrohati* mit Teilvokal und Abfall des anlautenden *u* aus **uduruḥai*. Pi. verwirft die Ansicht Hoernles, der in Umās., Translation S. 38 Anm. 103 Metathesis von *ud* zu *du* annimmt.

§ 21. *disākumārī-mayahariyāo* in MJ 36. Schu. erwähnt in § 110 *disā-kumārī-mahattariyā*, und berichtet, daß diese Würdenträgerinnen seien, die auf die Vorstellung der Weltelefanten zurückgehen und bei der Weihe eines Tirthagara mitbeteiligt sind. L. Alsdorf hat in *New Indian Antiquary*, vol. IX, Nos. 4–6, April–June, 1947 in seinem Aufsatz: *Further Contributions to the history of Jain Cosmography and Mythology*, die *disākumārī-mahattariyāo* auf ihre Herkunft und Herkommen untersucht (pp. 105–128).

MJ 36 verweist hierbei ausdrücklich auf die Beschreibung in der *Jambuddīva-pañṇatti*. Das 5. Kap. der *Jamb.*, welches eine ausführliche Darstellung der Weihe bei der Geburt eines Tirthakara enthält, hat A. zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung bestimmt. Als erstes erscheinen die im MJ erwähnten *aheloga-vatthavāo disākumārī-mahattariyāo* (p. 106 bei A. aus *Jamb.* zitiert) welche in der Unterwelt leben. Diese treten noch von einem zahlreichen Gefolge begleitet auf, welche die systematisierende Mythologie sonst nur den Indras der verschiedenen Götterklassen und Himmelsregionen zuspricht, wie A. bemerkt. Sie begrüßen den Tirthakara und seine Mutter ehrfürchtig, säubern mit Hilfe eines Weltzerstörungs Sturmes (*saṃvaṭṭa-vāya*) den Platz um das Geburtshaus herum und gruppieren sich singend um Mutter und Kind. Die Namen dieser *disākumārī* sind in einem śloka erwähnt, worin A. ein Zeichen von Aeltertümlichkeit sieht. In einem zweiten śloka werden acht *disākumārīs* der Oberwelt (*udḍha-loga vatthavāo*) angeführt. Sie verursachen Regen von wohlriechendem Wasser und schaffen selbst Blumenwolken, aus denen ein Blumenregen niedergeht. Aufeinanderfolgend erscheinen in vier ślokas aufgeführt, vier Gruppen von acht *disākumārīs*, die im östlichen, südlichen, westlichen und nördlichen Rucaka wohnen. Nach Begrüßung von Mutter und Kind, begnügen sie sich, sich singend dazu zu gesellen. Sie werden von vier *disākumārīs* der Zwischengegenden gefolgt, welche sich in der gleichen Weise gruppieren und Lampen in der Hand halten. Eine bedeutendere Rolle spielen die nächsten vier *disākumārīs*, welche die Nabelschnur des Kindes abschneiden und vergraben, durch Magie in jeder der vier Himmelsrichtungen Bäume hervorzaubern, und in jedem Baum ein *cāussālā* mit einem prächtigen Löwenthrone in der Mitte errichten. Sie führen Mutter und Kind zuerst zu dem südlichen Baum, setzen

beide auf den Löwenthron und salben sie mit kostbaren Ölen und Essenzen. Dasselbe geschieht in dem östlichen und nördlichen Baum. Durch Reibung von zwei Stöcken erzeugen sie Feuer, das sie mit Hilfe von Sandel Holz zur lodernden Flamme entfachen und vollziehen agnihoma und Bhūtikarman. Von der Asche machen sie ein Amulet und hängen es um des Kindes Hals. Sie wünschen dem Kinde langes Leben, solange wie die Berge, indem sie Steine an seinem Ohr zusammenschlagen, bringen Mutter u. Kind zum Geburtshaus zurück, legen sie auf das Bett und gruppieren sich singend um beide.

Die vier *disākumārīs*, welche dieses Zeremoniell vollziehen, bewohnen nach A. p. 107 den mittleren Teil von Rucaka.

Diese in sich geschlossen erscheinende Erzählung wird nun noch weiter ausgesponnen. Folgende Motive treten als die wichtigsten noch dabei hervor: Auf *Sakkas* Geheiß baut der *Abhioga*-Gott *Pālaka* einem Reisepalast – *jāṇavimāna*, mit welchem *Sakka* und sein Gefolge nach dem Geburtshaus fliegen. Er legt die Mutter schlafen, schafft ein Double des Kindes, das er neben die Mutter legt. Er verüpfacht sich dann selbst: der erste *Sakka* hat den *Tīrthakara* zu tragen, der zweite hält einen Schirm über ihm usw.

Nachdem sich alle Götter auf dem Meru versammelt haben, vollzieht *Accuya* nun hier in dieser Versammlung der *Indras* das große *abhiṣeka*. *Sakka* tritt als letzter in Aktion, indem er vier weiße Bullen schafft, aus deren Hörnern acht Wasserstrahlen zum Himmel steigen, sich vereinigen und auf den *Tīrthakara* herniederfallen.

Das ist also in Kürze die *janmakalyāṇa* genannte Geburtszeremonie, wie sie nach der *Jamb.* bei der Geburt eines jeden *Tīrthakara* zu vollziehen ist, auf welche unsere Stelle in MJ 36 Bezug nimmt.

A. weist darauf hin, daß der *Jiṇacariya*, die klassische kanonische Biographie der *Tīrthakaras*, in keiner Weise auf die *Jamb.* verweist, während der bei weitem größte Teil des Textes der *Jamb.* wörtlich in *Rāyapaseṇaijja* wiederkehrt. Die Tätigkeiten der *disākumārīs* werden in *Rāy.* durch *Ābhioga*-Götter vollzogen, welche im Dienste des Gottes *Sūriyābha* stehen. An der entsprechenden Stelle der *diākumārīs*, sind vier *mahattariyāo* erwähnt.⁵³

Auf S. 110 weist A. nach, daß *Jamb.* von *Rāy.* entlehnt. In seiner weiteren Darstellung zeigt A., daß die *Digambaraversion*, wie wir sie aus *Guṇabhadras Uttara-purāṇa* und *Puṣpadantas Mahāpurāṇa Tisaṭṭhimahāpurisaguṇālamkāra* kennen, *disākumārīs* überhaupt nicht erwähnt, und eine Reihe von größeren Ähnlichkeiten gegenüber der *Svetāmbara-Version* in der *Jamb.* aufweist: *Śakra* fliegt nicht in einem *vimāna* zu den Geburtshaus, sondern auf seinem Elefanten *Airāvata*, von seiner Gemahlin *Śacī* begleitet. Diese betritt das Geburtshaus, tauscht das Kind für das von *Śakra* geschaffene Double aus und versetzt die Mutter in Schlaf. Sie übergibt das Kind ihrem Gatten, der es auf die Schultern *Airāvatas* setzt. Durch die Luft geht die Reise zum Felsen *Pāṇḍuka* auf dem Meru-Berg, während *Īśāna* einen Schirm über dem Kind hält.

⁵³ In den mir zugänglichen *Rāy.* Ausgaben habe ich in den entsprechenden Stellen *cauhiṃ mayahariyāhiṃ (mahattariāhiṃ)* nicht gefunden.

In den Grundzügen stimmt die Version in *Jamb.* mit der eben kurz skizzierten *Digambara* Version überein: Der Austausch des Kindes mit einem von *Śakra* geschaffenen Duple, während die Mutter in Schlaf versetzt wird, und der Vollzug des *abhiṣeka* auf dem Berge Meru.

Dies ist für A. ein Beweis, daß diese charakteristischen Stellen in eine Zeit zurückführen, die vor der Teilung der beiden Jaina Kirchen liegt.

Nach der *Digambara*-Version treten an Stelle der *disākumārīs* Göttinnen, die von *Śakra* beauftragt, den Leib der Mutter des Tirthakara, sechs Monate bevor er in diesen eintritt, zu reinigen, wofür A. eine Parallele aus buddh. Quelle (*Jātaka*, ed. Fausbøll, Vol. 1, p. 50) auf S. 127 anführt.

Nach A. p. 113 nehmen die *disākumārīs* im 5. Kapitel der *Jamb.* insofern eine Ausnahmestellung ein, als unabhängige Königinnen und Prinzessinnen mit einem Gefolge wie es den Indras zukommt, in der anerkannten Hierarchie der Götter nicht üblich sind, und Göttinnen fast ausschließlich als die Gattinnen von Indras oder anderer Götter auftreten.

Auf S. 114 faßt A. den Sachverhalt in folgender Weise zusammen: „. . ., the fact remains that the cosmographic mythological system, with its richly developed and minutely gradated hierarchy of deities, from the indras and lokapālas and their different dignitaries and officers down to the servants (*ābhīyogya*) and untouchables (*kilbiṣika*), does not know any independent *mahattariyāo* such as we find in *Jamb.* V.“

Da hingegen die Erwähnung der *mahattariyāo* im Śloka Metrum sich als alt erweist und in das autoritative kosmographische System der Jainas nicht recht hineinpaßt, sieht A. diese aus einem System übernommen, welches vorjainisch und vorbuddhistisch ist.

Aus dem *Mahāvastu* (Senarts Edition, Vol. 3, pp. 305–310,6) und dem *Lalitavistara* (Lefmanns Ed., pp. 387–391) führt A. Parallelstellen an, in denen Buddha Sprüche zum Schutz auf Reisen in die vier Weltgegenden lehrt. Von den in diesen Sprüchen aufgezählten 32 Namen der „*aṣṭau devakumārīo*“ stimmen 20 einwandfrei mit den in der *Jamb.* aufgeführten Namen überein. Darüber hinaus erweisen sich mehrere Verse in den verschiedenen Versionen als vollständig identisch, so daß kein Zweifel bestehen kann, daß die buddh. u. die jin. Version der 32 Gottheiten auf eine gemeinsame Quelle von Erinnerungsstrophen zurückgeht (s. A. pp. 114–116).

Damit ist aus diesem wichtigen Aufsatz zitiert, was für das Verständnis meiner weiteren Ausführungen notwendig ist. Oben habe ich die Feststellung von A. zitiert, daß das kosmog. mythologische System unabhängige *mahattariyāo*, wie in der *Jamb.* V, sonst nicht kennt.

Im 20. Kap. der *Nāy.* S. 221,5 Ges. A. V. sind indes vier *Mayahariyā* als unabhängige, von ihrem Anhang begleitet, im Gefolge der Göttin Kālī, durch *sapari-vārāhiṃ* noch ausdrücklich hervorgehoben, erwähnt. Die Textstelle lautet: *Teṇaṃ kāleṇaṃ 2 kālī devī camaracaṃcāe rāyahaṇīe kālavadamsagabhavaṇe kālamsi sihāsanamsi cauhiṃ samāṇiyasāhassihīṃ cauhiṃ mayahariyāhiṃ sapari-vārāhiṃ tihīṃ parisāhiṃ sattahiṃ aṇiehiṃ sattahiṃ aṇiyāhivāhiṃ solasahiṃ*

āya-rakkha-deva-sāhassīhiṃ annehi ya bahūhiṃ kāla-vadīṃsayabhavaṇavāsīhiṃ asurakumārehiṃ devehi devīhiṃ ya saddhiṃ samparivudā mahayāhaya jāva viharai. Ich übersetze: „Zu dieser Zeit verweilte die Göttin Kālī in der Residenz Camaracaṃca, in einem schwarzen Palast, auf einem schwarzen Löwenthron, umgeben von vier tausend *Samaniya*, von vier *Mayahariyas* samt ihrem Gefolge, von drei Gemeinschaften, von sieben Armeen, von sieben Heerführern, von 16 tausend Göttern als Leibwache und von vielen anderen Bewohnern des Schwarzen Palastes, von Asuraprinzen, von Göttern und Göttinnen, mit viel Pferden – *bis* – umgeben.“

Besonders bemerkenswert ist, daß auch hier der Text der *Nāy.*, wie im MJ 36, *mayahariyā* bietet, während A. in seiner Abhandlung aus *Jamb. Rāy.* u. *Ṭhāṇ.* ohne Abweichung *mahattariyāo* zitiert. *Mayahara* habe ich in Pischels Grammatik nicht eigens aufgeführt gefunden. Dagegen erwähnt Pi. in § 166 *mehara* neben *maiḥara* = **matidhara* (der Erste im Dorf, *Deśīn.* 6,139). Es ist leicht zu erkennen, daß unser *mayahara* zu *maiḥara* u. *mehara* zu stellen ist u. nur eine orthographische Variante darstellt. Ob Pischels Herleitung hier das Rechte trifft, vermag ich nicht zu entscheiden. Weder im PW noch bei MW ist ein *mati-dhara* erwähnt. Bevor ich Pischels Notiz kannte, dachte ich an *mrga-dhara*, welches im PW in der Bedeutung „Mond“ (*Śīsupālav.* 9,34) und in Verbindung mit **mātar* in *Vyutp.* 94 aufgeführt ist.

Pi. hat z.B. vor *mehara* in § 166 *meḍambha* aus **maiḍambha* = **mrgīdambha* (Rehschlinge, *Deśīn.* 6,139) angeführt.

Der Kom. zu MJ 36 gibt *disākumāri-mayahariyāo* einfach mit *dikkumāri-mahattariyā* wieder. Diese Erklärung ist eine Interpretation im Sinne einer Übersetzung, *mayahara* und *mahattara* können aber nach den Lautgesetzen des Prakritlautlich mit einander nichts zu tun haben. *Mayahara* ist offensichtlich nicht mehr richtig verstanden worden und so in späterer Zeit durch das leichter verständliche *mahattara* ersetzt worden. Diese Entwicklung wurde wahrscheinlich durch die andere Lesart *mahayara*, wie sie sich in *Nay. Ges. A. V.* p. 21 findet: *ceḍiyā-cakkavāla-varisadhara-kañcuijja-mahayaraga-vinda-parikkhitte*, u. p. 181 im 16. Kap. der *Nāy.*: *ceḍiyā-cakkavāla-mahayaraga* (vl. E, **mayaha*)-*vinda-parikkhittā*, begünstigt.

Das nach dem PW im *Kathās.* häufiger vorkommende *mahattara* in der Bedeutung Höfling, Kämmerling, geht wahrscheinlich auf eine Prakritvorlage zurück. Die Variante zu *maiḥara*, *mayahara* hat zu einem *mahayara* durch Silbenumstellung geführt, welches später als *mahattara* aufgefaßt wurde und in dieser Form sogar in die uns vorliegenden Texte der *Jamb. Rāy.* u. *Ṭhāṇ.* Eingang gefunden hat. So hat sich in den zerstreut vorkommenden Stellen der *Nāy.* *mayahara* als die ältere Lesart gegenüber *mahattara* erhalten! *Mayahara* in MJ 36 u. die vier *Mayahara* im Gefolge der Göttin Kālī werden in den mir zugänglichen Hss. u. Texten ohne Varianten in dieser Form geschrieben. Nur das Hs. aus Cambay hat eine kleine Schreibvariante, welche ein Schreibfehler ist: *mayaharihāo* (s. Var.), während in den anderen von mir zitierten Stellen der *Nāy.*, wo *mayahara* nichts mit mythologischen Dingen zu tun hat, sondern in einem weltlichen Rahmen

steht, die Variante *mahayara* bevorzugt wird. (S. Schluß dieser Abhandlung). Aus der Parallelstelle im 20. Kap. der Nāy. haben wir kennengelernt, daß vier *mayahariyāo* im Gefolge der Göttin Kālī vertreten sind. Es ist hier dieser Titel für sich allein ohne *disākumārī* gebraucht, wie im *Rāy.* (s. A. p. 110), in welchem Text A. die Vorlage für die *janmakalyāṇa* Beschreibung in der *Jamb.* sieht. Neben den acht *disākumārī-mahattariyāo* in *Thāṇ.* 10, 76–79 werden noch in *Thāṇ.* 4,1,29 *cattāri disākumārī-mahattariyāo* erwähnt. Dies macht es wahrscheinlich, daß die vier Gottheiten ursprünglich auf Grund ihrer dominierenden Stellung allein Träger des Titels *mayahara-mahattara* waren.

Ich möchte deshalb folgende Vermutung wagen: In vorbuddh. u. vorjin. Zeit wird es im kosmographischen System den vier *lokapālas* entsprechend, vier weibliche Gottheiten gegeben haben, die mit dem Titel *mayahara* in ihrer dominierenden Stellung besonders bezeichnet waren. Dafür spricht die Erwähnung der vier *disākumārīs* (*majjhima-Ruyaga-vatthavāo*)⁵⁴ im ersten Teil der *janmakalyāṇa* Beschreib. der *Jamb.* Diese vier sind es, welche das eigentliche Geburtszeremoniell vollziehen, während die vorher erwähnten Gruppen von acht *disākumārī-mahattariyāo* mehr als Statisten denn aktiv handelnde fungieren. In einem defekten Śloka sind noch vier weitere erwähnt, die in den Zwischengegenden des *Rucaka* wohnen. (A. p. 106). Die Namen der im Zentrum des *Ruyaga* residierenden Göttinnen sind nach *Jamb.:* *Ruyagā, Ruyamsā ya Surūvā Rūyagāvātī*. Ein Niederschlag der dominierenden Stellung der Vierergruppe findet sich in Jinasenas Harivaṃśa-Purāṇa, wo diese in 5,717 und 8,115 unter anderen Namen: *Vijayā Vaijayantī Jayantī Aparājitā* in folgender Weise als führende Gottheiten gekennzeichnet sind: *etā vidyutkumārīṇāṃ syur mahattarikāḥ* und *imā vidyutkumārīṇāṃ catasraḥ pramukhāḥ*. Die Bezeichnung *mayahara* erscheint mir ursprünglich den im Zentrum eines kosmogr. Systems gedachten vier Gottheiten zueigen gewesen zu sein, um diese von der großen Schar der übrig anderen *dikkumārīs* und *dikkanyās* rangmäßig hervorzuheben. In späterer Zeit wird dann dieser Titel auch auf die an der Peripherie residierenden übergegangen sein, während die Gruppe der Vier samt dem *Rucaka* Gürtel bei den späteren Kosmographen verschwindet, worauf A. p. 122 hingewiesen hat. In den Jaina Texten der *Jamb.* und *Rāy.* sind unsere Vier neben den Acht noch erhalten geblieben, während die buddhistischen Quellen des *Mv.* u. *Lv.* nur acht *devakumārio* kennen.

In der Jainatradition scheint die mythologische Realität der Vierergruppe und deren Residenz im „Zentrum“ noch lebendig.⁵⁴ Sie wird im Zentrum des *Rucaka* als Wohnsitz erwähnt, obwohl sich logische Widersprüche zu dem kosmographischen System ergeben, da nach A. p. 122 der *Rucaka* Gürtel ein ringförmiger ist, der den ringförmigen Kontinent *Rucaka* in einen äußeren und inneren Ring teilt, in welchem es schwerlich ein Zentrum oder einen zentralen

54 Im 114. Sūtra der *Jamb.* 5 werden zuerst die *vidisi-ruyaga-vatthavāo cattāri disākumārī-mahattariāo* erwähnt, deren Statistentätigkeit knapp zwei Zeilen gewidmet sind, während die Haupttätigkeit der *majjhima-ruyaga-vatthavāo cattāri disākumārī-mahattariāo* ausführlich beschrieben ist.

Teil geben kann. In Anm. 26 zu S. 123 zitiert aber A. selbst aus Leumanns Übersicht über die *Āvaśyaka*-Literatur pp. 42b–43b, woraus zu ersehen ist, daß wir unter Rucaka auch das Zentrum der Welt zu verstehen haben, aus dem die zehn Weltgegenden hervorgegangen sind: . . . *ettha naṃ aṭṭha-paesie Ruyagae paṇṇatte, jao imāo dasa disāo pavahanti, taṃjahā . . .*⁵⁵

Alsdorf sieht die Entwicklungslinie gerade entgegengesetzt. In seiner Zusammenfassung S. 123 sieht er in den 32 Göttinnen, die in Gruppen zu je acht jeweils den vier Weltgegenden zugeteilt sind, und ebensoviel Gipfel des Rucaka Gebirges bewohnen den ältesten Kern, zu denen später Gruppen zu je vier hinzukamen. A. läßt aber dabei die Frage offen, welche der wahren Natur und Herkunft der Vierergruppe gilt. Die von A. zitierte buddh. Parallele, welche nur Gruppen von acht Dikkumarīs kennt, scheint mir nicht die Zulässigkeit auszuschließen, zu erwägen, ob nicht der Vierergruppe, den vier Lokapālas entsprechend⁵⁶, die ältere Herkunft zuzusprechen sei, welche in der buddh. Überlieferung nur nicht mehr nachweisbar ist. Zu einem völlig sicheren Ergebnis vermag ich nicht in dieser Frage zu kommen.

Gleich zu Anfang des 5. Kap. der *Jamb.* im 112. Sūtra sind in einer solennen Reihe *cauhiṃ mahattariāhiṃ saparivārāhiṃ* erwähnt, welche der Aufzählung des Gefolges der Göttin Kālī entspricht, nur daß im Text der *Jamb. tihīṃ parisāhiṃ* vor *sattahiṃ aṇiehiṃ* weggelassen ist. Der Kommentar erklärt: *cataśṛbhiś ca mahattarikādibhiḥ dikkumārikā-tulya-vibhavābhiś tābhir anatikra-manīya-vacanābhiś ca . . .*

In der entsprechenden Parallelstelle des *Rāy.* Nr. 12 steht an Stelle von *cauhiṃ mayahariāhiṃ, cauhiṃ aggamahisīhiṃ saparivārāhiṃ* vor folgendem *tihīṃ parisāhiṃ!*

Weder *disākumārī* in Verbindung mit *mayahariyāo* oder *mahattariyāo*, noch letzteres für sich allein sind im Text des *Rāy.*, welcher mir vorliegt, an irgendeiner Stelle aufzufinden.

Die Lesart *mayahariyā* ist keineswegs auf diese zerstreuten Stellen im Text der *Nāy.* beschränkt.

Gleich zu Beginn des 5. Kap. der *Jamb.* hat der mir vorliegende Text (s. S. 163, Anm. 20) *Tae naṃ tāsiṃ ahe-loga-vatthavvāṇaṃ aṭṭhaṇhaṃ disākumārīṇaṃ mayahariāṇaṃ patteyaṃ patteyaṃ āsaṇāiṃ calanti.* (Hervorh. von mir). Das ist die einzige Stelle in dem mir vorliegendem *Jamb.* Text mit der

55 A. weist p. 123 darauf hin, daß auch in der brahmanischen Kosmographie die Residenzen der vier Lokapālas sowohl im Zentrum der Welt auf dem Gipfel des Meru, als auch an der Peripherie der Welt nachweisbar sind.

56 E. W. Hopkins, *Epic Mythology*, Straßburg 1915, p. 194, § 91: The eight gods discussed above (§ 38–§ 39) are grouped in later literature as guardians of the four chief and four subsidiary directions, . . . In the epic, which knows no such group of eight, the world-protectors are counted as four and only the cardinal points are represented . . . The fact that Rāvaṇa calls himself the „fifth of world-protectors“ shows that four was the regular number (3, 281, 14).

Lesart *mayahariyā*, gleich in der nächsten Zeile heißen dieselben: . . . *aṭṭha disākumāri mahattariāo*, welche Lesart beibehalten wird und auch so immer von A. in seinem erwähnten Aufsatz zitiert ist. Der Lesart *mayahariyā* begegnen wir noch in Devendras *ṭikā* zu Uttarādhyayana XXIII, veröffentlicht u. übersetzt von Jarl Charpentier, in ZDMG, 69. Bd. Lpz. 1915, S. 321 ff. S. 327, Z. 45 lesen wir: *ethantare Disākumāri-mayahariṇaṃ aṣaṇāiṃ calanti*, u. S. 328, Z. 7: *amhe ahologavāsiṇo Disākumāri-mayahariō* . . . Charpentier übersetzt das S. 334, Z. 22 u. 25, mit „Oberinnen der *Dikkumārīs*“.

Die Schilderung der Geburtsriten für den Tīrthakara Pārśva in diesem Text lehnt sich aufs engste an die der *Jamb.* an. Wie im MJ so wird in diesem Text auf die *Jamb.* als Vorlage auch ausdrücklich hingewiesen. (S. 330, Z. 22).

Das Vorkommen der Lesart *mayahariyā* in Zusammenhang mit *disākumāri* in verschiedenen Texten der Jainas zerstreut nachweisbar, macht es noch sicherer, daß *mayahara* die ursprüngliche Lesart darstellt, während in der *Jamb.* die spätere Hand eines den Text durchkorrigierenden Redaktors an diesem Einzelbeispiel besonders deutlich ihre Spuren hinterlassen hat.

Die Lesart *mahattara* erscheint so als sanskritische Verlegenheitsklärung von *mayahara*, was noch durch die andere Form *mahayara* begünstigt worden sein wird. *Mayahara* kann lautlich mit *mahattara* nichts zu tun haben, da *doppel-t*, wenn wir Metathesis annehmen, nicht einfach spurlos verschwinden kann. Meine sprachgeschichtlichen Kenntnisse reichen nicht aus, um entscheiden zu können, ob *mayahara* ein *matidhara*, *mṛgadhara* oder *mayadhara* repräsentiert. Sieh PSM s. v. *maihara*.

Zum Namen der Mallī.

§ 22. MJ 36. Zur Begründung der Namengebung heißt es an dieser Stelle: *jamhā ṇaṃ amhaṃ imīe dāriyāe māūe malla-sayaṇīyaṃsi ḍohale viṇīe taṃ hou ṇaṃ nāmeṇaṃ mallī*.

Übersetzung: „Weil das Schwangerschaftsgelüst der Mutter dieser unserer Tochter nach einer Blumenbettstatt befriedigt worden ist, deshalb soll sie Mallī heißen.“

Eine Parallelstelle zu dieser Gepflogenheit enthält *Nāy.* 16, (114) S. 167 Ges. A. V. Es heißt da: *Jamhā ṇaṃ amhaṃ esā dāriyā sukumālā gaya-tāluya-samāṇā, taṃ hou ṇaṃ amhaṃ imīse dāriyāe nāmadhejjaṃ sukumāliyā* 2.

Eine ähnliche solenne Formel findet sich in Steinthals Ausgabe Nr. 116, nur auf Megha bezogen.

Daraus ergibt sich, daß eine solche Erklärung noch keineswegs das Wesen und den symbolreichen Bezug eines solchen Namens umfassen muß, wie ich an dem Beispiel des Namens der Mallī zeigen möchte.

Walther Schubring hat in „Die Lehre der Jainas“ Berl. u. Lpz. 1935, darauf hingewiesen, daß der Tīrthakara Mallī den Wasserkrug als Symbol aufweist und daß das früheste uns erhaltene plastische Abbild eines Tīrthakara durch Beifü-

gen eines Attributes gekennzeichnet ist, wenn auch der Kanon keine Symbole der Tīrthakaras erwähnt. Sch. schreibt wörtlich: „Eine direkte Beziehung auf den Namen des Titthagara liegt nur im Stier des Rṣabha vor.“ (S. 21, Z. 5 v. u. a.a.O.). Ich glaube aber, daß es möglich ist, auch für Mallī eine Beziehung zwischen Name und Symbol herzustellen. Bei Mon. Will. ist *malli*- earthenware aus den Skt. *Kośas* belegt. Im Pali kommt *mallaka* in der Bedeutung 1. a bowl or vessel used in bathing, 2. a cup, drinking vessel, (s. The Pali-Text-Society's Pali English Dictionary). vor. Hemacandras *Abhidhānacintāmaṇi* her, von Boethlingk u. Rieu in Petersburg 1847 erwähnt S. 192,72: *mallikā . . . syāt pāna-bhājanam*.

In *Nāy*, 16, 113, S. 167, Z. 1 (Ges. A. V.) heißt es von einer Brahmanin, die diskriminiert wurde: *khaṇḍa-mallaya-khaṇḍa-ghaḍagāhattha-gayā*. – „In deren Händen sich zerbrochene Trinkgefäße und zerbrochene Töpfe befanden.“

Eine noch engere Beziehung zum Topf läßt sich aus dem Text des *MJ* selbst erkennen, wenn wir an den Namen des Vaters der Mallī denken, der immer wieder in Zusammenhang mit ihr erwähnt wird: Kumbhaka!

Sein Name wird zuerst im Text des *MJ* 30 erwähnt, und ist innerhalb des gesamten *Nāy*. Textes in seinem Vorkommen ausschließlich auf das *MJ* beschränkt. In den anderen Aṅgas des Jaina Kanons, soweit mein Überblick reicht, ist mir dieser Name noch nicht begegnet.

In *MJ* 4, 8, 10 wird außerdem der *Indra-kumbha* Garten⁵⁷ erwähnt. In 4 erfahren wir, daß dieser Garten nord-östlich von *Vītaśoka* der Residenz des Königs Bala liegend gedacht ist. Weder bei Kirfel, Schubring noch in Sheṭhs Prakritwörterbuch ist ein Garten dieses Namens aufgeführt. Mit Sicherheit kann ich nur sagen, daß diese Bezeichnung innerhalb des ganzen *Nāy*. Textes nur in den erwähnten Stellen des *MJ* vorkommt. In *MJ* 8 u. 10 ist *indakumbha ujjāṇe* in Zusammenhang mit den Predigten des Therā Dhammaghosā erwähnt. Außerhalb des *MJ* erscheint gewöhnlich *subhūmibhage ujjāṇe* als Stätte seiner Predigten, wie z.B. in *Nāy*. 16, (12) S. 163, Z. 9 (Ges. A. V.), oder in *Nāy*. 5.60, S. 72 letzte Zeile (Ges. A. V.) als Stätte Thāvaccā- Häufig begegnet in den Jaina Texten auch *nandaṇavaṇe ujjāṇe* als Predigtstätte, z.B. Aritṭhanemis wie in *Nāy*. 5.58, S. 69, Z. 10, (Ges. A. V.)

Im *Rāy*. (99) findet sich *mahayā-indakumbha-samāṇā* auf *candaṇa-kalasa-parivāḍṭo* bezogen. Der Kom. erklärt: *mahendra-kumbha-samānāḥ -kumbhānām indra -indrakumbhaḥ mahāṃś cāsau indrakumbhaśca tasya samānā mahendra-kumbhasamānāḥ -mahākalaśa-pramāṇāḥ*, womit Indrakumbha als Topfart gekennzeichnet ist.

Der Indrakumbha Garten ist als die Stätte, wo der König Bala die Predigt des Thera Dhammaghosā hört u. unter dem Eindruck seiner Worte das weltliche

57 Sheṭh gibt die Bedeutung *udyān-vīṣeṣ* mit Hinweis auf unsere *Nāy*. Stelle, als einzigen Beleg. Auch Ratnachandra-Woolners Ill. AMg. Dictionary, vol. II, 1927 sowie der *Abhidhānarājendrakōśa* enthalten als einzigen Beleg nur die oben erwähnte *Nāy*. Stelle. S. auch Bemerkungen auf S. 155, 8.

Leben aufgibt (MJ 8), wie dies auch nachher sein Sohn Mahābala tut, nachdem er ebenfalls im Indrakumbha-Garten die Predigt des Thera gehört hatte.

Der Indrakumbha Garten ist damit der Ausgangspunkt des Vorganges, der den König Mahābala nach seinem Aufenthalt in der Himmelswelt unter der Einwirkung seines Karma schließlich in der Mallī wiedergeboren sein läßt, welche die Stellung eines *Titthagara* erreicht.

Es sind somit im *MJ* drei Bezüge zu „Topf“ nachgewiesen: 1. In dem Namen *Mallī* selbst. 2. In dem Namen ihres Vaters Kumbhaka. 3. In dem Namen des Gartens Indrakumbha, in dem sich Mahābala entschließt, dem weltlichen Leben zu entsagen und damit den Weg beschreitet, der ihn als Mallī wiedergeboren zur Tīrthakaraschaft führt.

Die Verbindung Kumbhaka-Malli in der stehenden Wendung *kumbhagassa dhūyā pabhāvaie attiyā mallī* kommt im Text des *MJ* wiederholt vor.

Auch die Digambara-Version des *arahā Mallī*, wie sie in Guṇabhadras Uttarapurāṇa und in Puṣpadantas Mahāpurāṇa *Tisaṭṭhi-mahāpurisaguṇālamkāra* vorliegt, erwähnt Kumbhaka als Vater des *arahā Mallī*. (In der Dig. Version erscheint Mallī von Anbeginn als Mann).

Diese Übereinstimmung der beiden Jaina Gruppen in der Verknüpfung zwischen Kumbhaka und Mallī, verleiht dieser einen hohen Grad an Altertümlichkeit und Originalität.

Wenn wir uns der wichtigen Mitteilung Schubrings erinnern, daß der Kanon der Jainas keine Symbole erwähnt, wie auch im Mallī Text, so scheint es mir sicher zu sein, daß das Topfsymbol der Mallī in der bildenden Kunst aus der etymologischen Deutung des Namens Mallī im Sinne „Topf“ entwickelt worden ist.

Demgegenüber erscheint die zu Anfang mitgeteilte etymologische Erklärung des Namens der Mallī durch das erfüllte Schwangerschaftsgelüst nach einer Blumenbettstatt von der etymologischen Erklärungssucht eines späteren Überarbeiters beeinflusst, der hier das als zuständig angesehene Klischee einfügte. Der Anklang an wohlbekanntes *malla* (*mālya*) geläufiger als *malli* im Sinne von „Topf“ hat den Überarbeiter verleitet, das namenerklärende Klischee mit Erklärung des Namens Mallī aus *malla* in den Text einzufügen.

Eine Darstellung des Topfsymbols der Mallī des 19. *Titthagara* findet sich in Helmuth von Glasenapps Buch „Der Jainismus, eine indische Erlösungsreligion“ (1925) im Tafelanhang, S. 23.

Die Bedeutung solcher symbolischen Bezüge wird klarer, wenn wir uns die Bedeutung des Topfes in der Jaina Religionsübung und Symbolik vor Augen führen.

In *MJ* 95 wird geschildert, wie die Haremsdamen der Prinzessin Subāhu, diese auf eine Plattform steigen lassen und mit weißen u. gelben Krügen baden (*seyapīyaehiṃ kalasehiṃ*).

In *MJ* 182 werden 1008 Goldkrüge (*sovaṇṇiya-kalasā*) erwähnt, die von Göttern auf Befehl Śakras aufgestellt werden, aus denen Mallī besprengt wird.

Bei der Beschreibung eines Hochzeitszeremoniels heißt es in *Nāy.* 16, (115) am Ende S. 169 (Ges. A. V.): *Tae ṇaṃ se Sāgaradatte 2 vipulaṃ asaṇaṃ 4 uvakk-*

haḍavei 2 jāva sammāṇettā Sāgaram dāragam Sumāliyāe dāriyāe saddhiṃ paṭṭayaṃsi durūhāvei 2 seyāpīehiṃ kalasehiṃ majjāvei 2 agghomaṃ karāvei 2 Sāgaram dārayaṃ Sumāliyāe dāriyāe pāṇiṃ geṇhāvei -

Übersetzung: „Darauf ließ Sāgaradatta reichliche Speise herrichten 2 . . . bis nachdem er die Gäste geehrt hatte, ließ er den Jungen Sāgara zusammen mit dem Mädchen Sukumārikā auf die Plattform drauf steigen u. in weiße u. gelbe Gefäße eintauchen (s. Pi. § 371: Im Sinne des L. steht der I. auch in AMg.) brachte die Feuer-Spende dar und ließ den Jungen Sāgara die Hand der Jungen Sukumārikā zur Ehe ergreifen.“

Auf S. 384 a.a.O. nennt v. Glasenapp unter den acht Glückszeichen, zwei, die uns hier besonders interessieren: *Vardhamāna* = Puderdose und *Kalaśa* = Wasserkrug.

Über *Vardhamāna* die Puderdose und ihr Verhältnis zu *Vardhamāna Mahāvīra*, s. Johnston, *Vardhamāna and Śrīvatsa*, JRAS 1932, pp. 393ff., wonach möglicherweise die offenkundige Beziehung zu dem bürgerlichen Namen Mahāvīras *Vardhamāna* ihre Bedeutung als Glückszeichen so in den Vordergrund gerückt hat. J. bemüht sich hauptsächlich zu zeigen, daß eine Frühform des Śrīvatsa als *Vardhamāna* anzusprechen sei.

Auf Tafel 20 seines Buches gibt v. Gl. in dankenswerter Weise eine bildliche Darstellung der acht Maṅgalas wieder. Hier ist der Wassertopf, als Zentralmotiv auch den meisten Platz für sich beanspruchend, dargestellt!

Links daneben befinden sich die Puderdose *Vardhamāna*, rechts davon zwei Fische, links oben der Spiegel – *darpaṇa*, rechts oben der Thron *Bhadrāsana* u. in der unteren Zone: Śrīvatsa, Svastika u. *Nandyāvarta*.

Aus dieser Übersicht ist zu ersehen, welch große kultische Bedeutung dem Topf bei den Jainas zukommt. Wir lernten ihn als unumgängliches Zubehör bei Bade- u. Eheschließungszeremonien kennen, schließlich als Glückssymbol allgemeinerer Art und als Attribut der Mallī im Speziellen.

Nun wird uns erst der feine symbolische Sinnbezog klar, der darin besteht, daß die Bedeutung Wasserkrug dem Worte Mallī inhäriert, im Namen des Vaters *Kumbhaka* uns unverhüllt entgegentritt und so den Schlüssel zur Auflösung an die Hand gegeben hat. Im *indakumbhe nāmaṃ ujjaṇe* – dem Indratopf Garten aber ist jene Örtlichkeit gekennzeichnet, welche der Startplatz für die Tirthakaraschaft der Mallī wurde. Wie sind damit zu dem Ergebnis gekommen, daß nicht nur im Stier des Ṛṣabha, wie bisher angenommen, eine direkte Beziehung auf den Namen des *Titthagara* vorliegt, sondern auch im Wasserkrugsymbol der Mallī auf deren Namen.⁵⁸

58 G. A. Grierson hat in „Bihar Peasant Life“, Patna 1926, notiert unter 663: „*mālā*, *malvā*, or *maliyā* is a box for holding oil.“

Und aus dem Distrikt Gaya unter 701: „*maliyā* or *malhiyā* a small cup for holding oil. Sometimes it is made of wood.“

Es macht überhaupt den Eindruck, daß Hemacandras *mallikā* = *pānabhājanam* aus den volksprachlichen Dialekten stammt.

Diese feine symbolische Verknüpfung, welche in dem Zusammenklang der Namen *Mallī*, *Kumbhaka*, u. *Indakumbha* besteht, ist mit dem daraus entwickelten Wasserkrug Symbol der Mallī zusammengenommen sicher älteren Ursprungs, als das in den Text eingefügte Klischee des Schwangerschaftsgelüstes nach einer Blumenbettstatt.

§ 23. Zu MJ 39: *vipuleṇa ohiṇā ābhoemāṇī*

A.a.O. § 78 berichtet Schubring, daß *ohi* in Sthän. 374 b, u. in Nandīṽṛṭṭi 65 b. richtig als *ātmano 'rtha-sākṣāt-karaṇa-vyāpāra* erklärt wird. Ich versuche zu übersetzen: „Die Beschäftigung mit der Vergegenwärtigung des Gegenstandes des Selbstes“.

In Anm. 3 dazu heißt es: Der Ausdruck für seine Anwendung durch eine göttliche Person ist *ohiṃ pauñjai*. Sie bringt sich den Gegenstand nahe, indem sie ihn *ohiṇā ābhoei* (*ābhogayati* Jamb. 214 a).

Nach Schr. sind die Insassen der Götterwelt und der Höllen des *ohi*-Erkennens teilhaftig, also auch Menschen und fünfsinnige Tiere, aber nur wenn die Seele der Letzteren den *khaovasama* Zustand erreicht hat. Durch *ohi* reicht das Erkennen von Unendlich bis zu allen körperlichen Substanzen im winzigen bis zum weltgroßen Raum.

§ 24. *Cāugghaṇṭe*⁵⁹ *āsarahe*

In MJ 59 heißt es von dem Gesandten des Königs Pratibuddhi: *jeṇ' eva sae gihe, jeṇ' eva cāugghaṇṭe āsarahe teṇ' eva uvāgacchai* 2 *cāugghaṇṭam āsaram paḍi-kappavei* 2.

Der Kom. bemerkt dazu: *catasro ghaṇṭāḥ pṛṣṭhato 'grataḥ pārśvataśca yasya sa tathā aśvayukto ratho 'śvarathaḥ*. – „Ein solcher Wagen, der hinten, vorn und seitlich vier Glocken hat. Ein mit Pferden bespannter Wagen ist *aśva-ratha*.“ Wir dürfen also unter Zuhilfenahme des Kommentars den Schlußteil des Satzes übersetzen: „Er ließ den Pferdewagen herrichten, der hinten, vorn und seitlich mit vier Glocken versehen ist.“

Ebenfalls von einem Gesandten wird dieses Gefährt benützt in *Nāy. 16* (122) S. 177–78 (Ges. A. V.).

In *Nāy. 16* (125) S. 181 (Ges. A. A.) besteigt Draupadī den Glockenwagen, als sie sich auf den Weg zu ihrem Svayaṃvara-maṇḍapa machte.

In Zusammenhang mit dem Besuch des *nāgajañṇae* – Schlangenopfers durch die Königin Padmāvati (MJ 48,49) ist in MJ 52 ein anderes Fahrzeug erwähnt, in dem sich die Königin zum *Nāgaghara* (MJ 55) begibt: *dhammiyaṃ jāṇam*.

§ 25. *havvaṃ*

In MJ 64 findet sich folgende Stelle: *niyagaṃ gharaṃ havvaṃ āgae pāsāmo* – als ins eigene Heim heimgekehrte, wollen wir euch (wieder) sehen.

Im 9. Kapitel des MJ S. 6, Z. 8 v. u. (kl. A. V.) fragen die entsetzten Kaufleute einen gepfählten Mann: *esa ṇaṃ devāṇuppiyā kassa āghayaṇe, tumam ca ṇaṃ ke, kao vā iham havvaṃ āgae* – „Ihr, Göttergeliebte, wessen Hinrichtungsstätte ist das, wer bist du, von wo bist du hier her gekommen“. Der Kommentar erklärt

⁵⁹ *cāugghaṇṭa* bei Pi. § 78 unter den Beispielen für Vokalsteigerung aufgeführt.

havvaṃ mit *śighram* = „schnell.“ V. bemerkt dazu in seinen Notes S. 2, Z. 14 (kl. A. V.): *havvaṃ* this is a Deśī word of doubtful origin and meaning. The com. generally explains it as *śighram* (an adverb) – quickly, speedily.“

Die vorhin zitierten Stellen genügen, um zu zeigen, daß *havvaṃ* in erster Linie die Bedeutung „herwärts“ zukommt. *Ihaṃ havvaṃ* ist als einfacher Pleonasmus im Sinne von „hier her“ zu verstehen.

Aus der Fülle der Beispiele sei hier nur noch *MJ 16*, S. 22, Z. 10, (kl. A. V.) herausgegriffen: *duṭṭhu naṃ puttā tume kayam Sāgaradattassa gihāo ihaṃ havvaṃ-āgacchanteṇaṃ* – „Übles hast du, mein Sohn, angerichtet, in dem du aus dem Haus des Sāgaradatta hierher gekommen bist.“

In § 338 gibt Pi. ein AMg. *havvāē*, als Dativ zu **arvāka* = *arvānc* an und fährt wörtlich fort: Dies spricht dafür, auch das Adverbium AMg. *havvaṃ* = „schnell“ das die Kommentatoren mit *śighram* oder *arvāk* erklären, mit Warren und Leumann auf *arvāk* zurückzuführen“. Pi. reiht *havvaṃ* unter die Beispiele mit Vorschlag von *h* ein.

Herrmann Berger, der zu einem Aufsatz Beispiele für empathischen *h*-Anlaut sammelt, legte mir den Gedanken nahe, auch in diesem *h* von *havvaṃ* einen emphatischen *h*-Anlaut zu sehen.

Emphatischer *h*-Anlaut ist besonders in den Zahlworten neuindischer Dialekte wirksam, so findet sich z. B. in den Dialekten des Panjab neben *ikk* = eins, auch sehr häufig *hikk*.

Als Ergebnis läßt sich feststellen, daß *havvaṃ* die Bezeichnung Deśī im eigentlichen Sinn nicht rechtfertigt.

§ 26. ām eva

MJ 51 hat *khippāṃ eva lahukaraṇa-juttaṃ jāva juttāṃ eva uvaṭṭhaveha* – „Macht schnell eben (den Wagen) fertig, eingespannt eben, hergerichtet von Handwerkern.“

Lahukaraṇa verstehe ich nicht ganz. Es handelt sich hier offenbar um Fachleute, die mit der Herstellung eines *dhammiyaṃ jāṇaṃ* vertraut sind, von dem im folgendem die Rede ist.

Hier interessiert uns die Länge des *a* vor *eva* in obigem Beispiel.

Pi. führt in § 68 aus der Fülle der Belege noch *puvvāṃ eva*, *tāṃ eva* = *tad eva*, *jeṇāṃ eva* . . . *teṇāṃ eva* usw. an.

In gleicher Stelle faßt Pi. diese Erscheinungen in folgendem Satz zusammen: In AMg. wird vor enklitischem *eva* das *a* der Silbe *-am*, um das damit schließende Wort stärker hervorzuheben, oft gedehnt, wobei *m* gegen § 348 erhalten bleibt. Herrmann Jacobi äußert in seinem Aufsatz, ZDMG, Bd. 47, S. 579: „Über die Betonung im klassischen Sanskrit u. i. den Prakritsprachen“ eine ähnliche Ansicht u. meint, daß in solchen Verbindungen wie *puvvāṃ eva*, *iṇāṃ eva* usw. die Schlußsilbe des ersten Wortes unorganisch verlängert worden sei, offenbar weil *eva* seinen Ton auf sie warf.

Dies wäre richtig, wenn *-am* vor *eva* immer verlängert würde. Das ist nicht der Fall. Die Beispiele, welche Jacobi u. Pischel aufführen, verlängern in AMg. ausnahmslos *-am* vor *eva*. Also ein *evāṃ eva* stellt in AMg. die regelrechte

Schreibung dar. Wo einmal *evam eva* geschrieben stehen sollte, liegen orthographische Fehler vor.

Weder Pi. noch J. aber erwähnen, daß bestimmte Verbindungen mit *eva* regelmäßig ihr *a* nicht verlängern.

Hierher gehören das häufig vorkommende *sayam eva = svayam eva* (MJ 187), s. auch Steinthal 19.

MJ 16, S. 14, Z. 8 v. u.: *savvam eva = sarvam eva* (Kl. A. V.) u. *sammam eva* MJ 14, (102) S. 149 letzte Z. (Ges. A. V.).

In diesen Fällen haben wir also keine Verlängerung der Silbe *-am* vor *eva*.

Diese Erscheinungen werden vielleicht erklärbarer, wenn wir versuchen die Genealogie einer solchen Spracherscheinung herauszubekommen. Zu diesem Zweck lohnt es sich, die häufig vorkommende von Pi. in § 68 mit folgenden Worten eingeleitete Formel: In diesem Falle bleibt ursprüngliches *ā* gegen § 83 erhalten: *jām eva disaṃ pāubbhūyā tām eva disaṃ paḍigayā = yām eva disaṃ prādurbhūtās tām eva disaṃ pratigatāḥ* zu beachten.

Es liegt hier ein korrelatives Verhältnis vor. Korrelative Bezüge ziehen in den meisten Fällen den Akzent auf sich, der Verlängerung des Vokals bis zu Überlänge zur Folge haben kann. Die hier behandelte AMg. Ausdrucksweise erinnert mich an ein Idiom meines Breslauer Heimatdialektes: „Wo der Schweidnitzer Keller ist, dá ebend (oder dorte ebend) haben sie ihn erwischt.“ Dabei wird *a* in *da* je nach Temperament des Sprechers überlang gesprochen. Träger korrelativer Verhältnisse konzentrieren im allgemeinen den Hauptton auf sich.

Dies scheint mir einer der wesentlichsten Gründe gewesen zu sein, daß in dem korrelativen Verhältnis *jam eva . . . tam eva* Dehnung zu *jām eva . . . tām eva* eintreten mußte. Hierbei wird in der solennen Formel *jām eva disaṃ tām eva disaṃ* die Rückerinnerung ans Sanskrit diese Entwicklung begünstigt haben, da *dis* im Sk. femininum ist.

Ich sehe also in der eben besprochenen Formel den Ausgangspunkt in der Weise, daß dann ein *jeṇām eva . . . teṇām eva* und die anderen Beispiele analog von dieser beeinflusst worden sind.

Die Beeinflussungsfähigkeit reichte aber nicht aus, alle *-am eva* Verbindungen in ihren Bereich einzubeziehen, sodaß *sayam eva, savvam eva* u. *sammam eva* davon unberührt bleiben konnten.

§ 27. *pāubbhūya* MJ 12,13,33

Pi erwähnt am Ende von § 341 AMg. *pāubbhūya = prādurbhūta* neben *pādurakāsī = prādurbhūta* u. ein *pāukujjā = prādurbhūta* u. *pāubbhavitā*. Vgl. hierzu im PW das Zitat aus Nir. 2,8: *tasmai devatā prādurbabhūva*.

Im Pali ist dafür *pātu-bhavati* u. *pātu-karoti* belegt (s. PTSD), welches genau unser Prakritform entspricht, nur daß im Pali *t* an Stelle von *d*, wie zu erwarten wäre, zu verzeichnen ist. Geigers Erklärung in seiner Paligrammatik § 39 besagt nichts: Mundartliche Erscheinung ist ferner die sporadische Vertretung von Mediae durch Tenuis. *pātu* „offenbar“ *prādurbhūta*. In *Nāy. 16*, S. 21, Z. 11 v. u. (kl. A. V.) ist zu lesen: *Kallam pāu-ppabhāyāe* = „Früh am Morgen“. In seinen Notes erklärt V. S. 23, Z. 11 dieses Wort mit *prātaḥ-prabhāta*. = „At the early dawn“. In

der gewissenhaften Ausgabe von Steinthal erkennt man die Funktion dieses Wortes als Adjektiv noch deutlicher, es heißt dort. Nr. 33: *kallaṃ pāu-ppabhāyāe rayaṇīe* = „als sich die Nacht in der Früh erhellte.“

St. erklärt richtig: *prāduḥ-prabhāta*, S. 72 seines Glossars. Dennoch ist die Erklärung Vaidyas aufschlußreich. Sie zeigt nämlich, daß in einem Inder *pāu-ppa* . . . gegenüber sofort eine Gedankenverbindung zu *prātaḥ*, Pali *pātar* hergestellt ist, wodurch recht anschaulich und erklärbar wird, wie *t* in Pali *pātu-bhavati* u. *pātu-karoti* auftreten konnte.

Diese Gedankenverbindung kann schon bei einem AMg. Schreiber *pāu-ppa* . . . gegenüber wirksam gewesen sein, wenn wir an AMg. *pāo* = *prātar* (Pi. § 342) oder an *pāo-siṇāṇa* = *prātaḥ-sṇāna* (Pi. § 343) denken. *Pāu-ppabhāya* habe ich bei Pi. nicht erwähnt gefunden.

§ 28. MJ 66 *vakkam udāhu*

Diese Lesart bietet die Hs. aus Cambay (Ca.) (s. Var.). Der Kom. enthält: *vakkam uyāhu tti* u. erklärt: *tato 'nantaraṃ māgadho maṅgalavacanaṃ bravīti sma ity arthaḥ*.⁶⁰

Pi. führt in § 518 AMg. *udāhu* als eine von den wenigen Perfektformen an, die im Prakrit erhalten geblieben sind.

§ 29. MJ 93 „Symbolische“ Stadt.

Die Stelle lautet: *evaṃ vayāsī khippām eva bho devāṇuppiyā rāyamaggam ogādhamsi pupphamaṇḍavaṃsi ṇāṇaviha-pāñca-vaṇṇehim taṇḍulehiṃ nagaraṃ ālihaha tassa bahumajjha-desabhāe paṭṭayaṃ raeha* . . .“

Übersetzung: „Er sprach folgendes: Schnell eben, Göttergeliebte, zeichnet in der Blumenlaube, die an der Hauptstraße errichtet worden ist, eine Stadt mit verschiedenartigen fünffarbigen Reiskörnern und errichtet ganz in deren Mitte eine Plattform . . .“

In Ca. findet sich *ca* hinter *nagaraṃ*, in den anderen Hss. fehlt es.

Eine Parallelstelle dazu findet sich in Devendras *ṭikā* zu Uttarādhyayana XXIII, veröffentlicht von Jarl Charpentier, ZDMG, Bd. 69, 1915, S. 321 ff., auf S. 331 des Textes Z. 24: *acchehiṃ rayayāmaehiṃ accharasā-taṇḍulehiṃ bhayayao purao aṭṭhaṭṭha maṅgalae ālihai*, u. übersetzt: „Mit durchsichtigen, silberfarbigen Kristallkörnern zeichnet er vor dem Ehrwürdigen die acht Glückszeichen auf.“

Wie Charpentier zur Bedeutung „Kristallkörner“ für *accharasā*, gelangt, weiß ich nicht.

Wer je in Indien die Gelegenheit hatte, zu beobachten, wie bei Kulthandlungen heute noch die Glückszeichen mit weißen ungefärbten und gefärbten Reiskörnern hingezeichnet werden, für den ist es sofort klar, daß es sich hier einfach um Reiskörner handelt.

⁶⁰ Kom. S. 143a, Z. 14, in der Ausgabe Śrī-Jñātadharmakathāṅga, sampādak Pt. Pū. Ācāryadeva Candrasāgarasūrivara, 1951. (G.)

Dies geht deutlich aus einer Parallelstelle in Jamb. 3.43 S. 186a⁶¹ hervor: . . . *ttā acchehiṃ sanhehiṃ seehiṃ rayayā-maehiṃ accha-rasā-taṇḍulehiṃ cakkaraya-nassa purāo aṭṭhaṭṭha-maṅgalae ālihai*, und der Kom. dazu: *kṛtvā ca acchaiḥ amalaiḥ, ślakṣṇaiḥ atipatalaiḥ, śvetaiḥ, rajatamayair ata eva accho raso yeṣāṃ te accha-rasāḥ, pratyāsanna-vastu-pratibimbādhārabhūtā ivātinirmalā iti bhāvah, etādṛśais taṇḍulaiḥ*.⁶² (o. c. 192b. 4-6).

Danach sind also Reiskörner von reiner Geschmacksqualität gemeint, *accha* nähert sich hier bereits der in den neuindischen Sprachen geläufigen Bedeutung „gut“.

Nach dem Text des MJ beziehen sich vorstehend erwähnte Vorbereitungen auf das Vier-Monate-Bade-Zeremoniell der Prinzessin Subāhu, der Tochter des Königs Rukmi. Ich kann keine Parallelstellen nachweisen, in denen das Aufzeichnen einer Stadt anlässlich eines Badezeremoniells gefordert wird. Im Samarāṅgaṇasūtradhāra sind Stadtpläne, nach Schutzgottheiten des Baugrundes eingeteilt, denen bestimmte Stadtteile entsprechen, beschrieben (vgl. Erl. zu *mohanagṛha* im Anh. S. 217 u. *Mānasāra* 7. Cap. *pada-vinyāsalaḥṣaṇam*). Eine Stadt in der Blumenlaube aufgezeichnet, würde danach eine Reihe von Quadraten und Rechtecken ergeben, welche mit Körnern gezogen, Stadtteile mit den jeweilig zugehörigen Schutzgottheiten repräsentieren, deren Gegenwart dadurch beim Reinigungszeremoniell bewerkstelligt ist.

Bemerkenswert ist noch, daß die Goldschmiede mit der Zeichnung der Stadt aus Reiskörnern beauftragt sind.

Nach dem MJ-Text wird das Badezeremoniell von Mitgliedern des Harems ausgeführt, nach welchem sich die Prinzessin auf den Schoß ihres Vaters setzt, der hochofrennt den Gesandten fragt, ob er denn je ein so schönes Badezeremoniell gesehen habe. Der König erhält die übliche Antwort, daß all das, was er woanders gesehen habe, sich mit der Badezeremonie der Mallī am Hofe des Königs Kumbhaka nicht vergleichen könne. Damit ist die Erzählung mit dem Thema der Mallī in Zusammenhang gebracht.

§ 30. Die Bildersaal-Geschichte.

In MJ 110 beginnt die Geschichte der Begebenheiten in der Bilderhalle. Prinz Malladatta kommt auf die Idee, in seinem Palastgarten eine Bilderhalle anlegen zu lassen. Nach Errichtung des Gebäudes läßt er die Malergilde rufen, um diese mit besonderen Formgebungen - *rūvehiṃ* ausstatten zu lassen.

Diese sind noch näher charakterisiert durch das Kompositum: *hāva-bhāva-vilāsa-vibboya-kaliehiṃ*.

Der Kom. bemerkt im einzelnen dazu: *hāva-bhāvādayaḥ sāmānyena strī-ceṣṭā-viṣeṣāḥ, viṣeṣaḥ punar ayam : hāvo mukha-vikāraḥ syād, bhāvaś citta-samudbhavaḥ, vilāso netrajo jñeyo, vibhramo bhrū-samudbhavaḥ. anye tvevaṃ vilāsam āhuḥ : sthānāsana-gamaṇānām hasta-bhrū-netra-karmaṇām caiva, utpadyate*

61 Zitiert nach Śrīmaj-Jambudvīpaprajñaptiḥ, Prasiddhikartā S. N. Gh. Jahveri, Nirṇayasā-garamudraṇāgāre, 1920. Diese Stelle nicht in Suttāgame II, S. 563!

62 Den Stellennachweis verdanke ich Seiner Heiligkeit Śrī Atmarāmjī Mahārāj, Ludhiana, Hauptmönch der Sthānakvāsī Śvetāmbara Jainas in Indien.

viśeṣo yaḥ śliṣṭo'sau vilāsaḥ syāt. Vibboka-lakṣaṇam cedam: iṣṭānām arthānām prāptāv abhimāna-garbha-sambhūtaḥ, strīṇām anādara-kṛto vibboko nāma vijñeyaḥ. (G. 150b. 8-11).

Übersetzung: „*Hāva-bhāva* usw. sind allgemein gesagt, besondere Ausdrucksformen im Liebesgebahren der Frauen. Spezielle Ausdrucksform aber ist folgende: *hāva* bedeutet Ausdruck der Liebesregung im Gesicht, *bhāva* ist eine Ausdrucksform, die vom Gemüt herkommt, *vilāsa* bezieht sich auf das Spiel der Augen, *vibhrama* auf die Augenbrauen.

Andere hingegen fassen *vilāsa* folgendermaßen auf: Welche besondere Ausdrucksform sich aus dem Stehen, Sitzen, Gehen und den Tätigkeiten der Hände, Augenbrauen und Brauen als ein zusammengefügt ergibt, das ist *vilāsa*. Das Kennzeichen der Vibboka-Ausdrucksform ist folgendes: Unter Vibboka ist eine mimische Ausdrucksform zu verstehen, welche durch Gleichgültigkeit von Frauen, sobald der ersehnte Gegenstand erlangt ist, zustande kommt und auf Hochmut und Einbildung beruht.“

Die Maler führen dann den Auftrag auch in diesem Sinne aus. Unter ihnen arbeitet ein Künstler, der über die besondere Fähigkeit verfügt, aus einem Detail das gesamte Ebenbild zu gestalten. (MJ 115: *deśānusāreṇam tayānurūvaṃ nivvattei*). In MJ 116 wird weiter geschildert, wie der Maler zwischen Gitterwerk die Fußzehe (*pāyamguṭṭham*) der Mallī, die sich hinter einem Vorhang (*javanīyantariyāe*) befindet, entdeckt.

Kulturgeschichtlich interessant ist hier die Erwähnung des *pardā* des Vorhanges, hinter dem sich Mallī aufhält.

Eine Parallelstelle dazu in dem von mir auf S. 25 erwähnten Text aus Devendras *tikā* her. V. Charpentier, auf S. 327, 10: *ṭhaviyā javaniy' antariyā Vammā devī. sāhiūṇa sumiṇae pucchiyā te rāiṇā tesim attham* – „Die Königin Vāmā wurde hinter einem Vorhang plaziert. Nachdem sie die Träume erzählt hatte, wurden diese (die Traumdeuter) von dem König nach dem Sinn dieser gefragt.“

Der Maler gestaltet nun aus dem Detail der Fußzehe das Ebenbild der Mallī. Nach Fertigstellung der Malerarbeiten begibt sich Malladatta, von seinem Harem und seiner Amme begleitet, in die Bilderhalle.

Malladatta ist entsetzt, als er das Ebenbild der Mallī in der Bilderhalle sieht und schickt sich an, voll Scham und Wut die Halle zu verlassen. Von der Amme nach dem Grunde gefragt, gibt er eine für die gesellschaftliche Einstellung dieser Zeit charakteristische Antwort: „Ziemt es sich für meine ältere Schwester, die wie ein Meister oder eine Gottheit verehrt wird, vor der man Ehrfurcht empfinden soll, die von Malern ausgestaltete Halle zu betreten.“ (MJ 123).

Darauf versucht die Amme Malladatta mit den Worten zu beschwichtigen: *no khalu puttā esa mallī, esa ṇam mallīe 2 citta-garaṇam tayānurūve nivvatīe.* – „Nicht ist das die Mallī wirklich, mein Sohn, dies ist ein Abbild der Mallī . . . von einem Maler gestaltet.“

Diese Antwort der Amme zeigt deutlich, daß der Prinz beim Betreten der Bilderhalle unter dem Eindruck des genauen Ebenbildes glaubt, daß Mallī sich ohne sein Wissen in der Halle aufhalte und dort ergötze.

Vaidya hat diese Stelle mißverstanden, wenn er unter Einfügung von Klammern die sinnentstellende Übersetzung gibt: „this is not (the picture of) Malli (drawn from life). This is only her likeness drawn (from imagination) by a painter.“ (Kl. A. V. S. 40).

Der logische Fortgang der Erzählung rechtfertigt die Gedanken Einschübe Vaidyas in keiner Weise.

Malladatta ist empört darüber, daß ein Maler die Schamlosigkeit besaß, nach Unerlaubten zu begehren und das Bildnis seiner Schwester zu malen. Er verurteilt deshalb den Maler zum Tode.

Diese scharfe Reaktion des Prinzen zeigt, daß von „imagination“ da keine Rede sein kann, sondern daß der überzeugt ist, daß der Maler die Malli mit eigenen Augen gesehen und danach gemalt hat.

Wir müssen uns dabei vor Augen halten, daß auf dieser Kulturstufe immer noch die Identität zwischen Bild und dem lebenden Wesen als Wirklichkeit empfunden wird. Es sei hier an die Einleitung zum tibetischen Text des Citralakṣaṇa in „Dokumente der Indischen Kunst“ her. u. übersetzt von Berthold Laufer, Lpz. 1913, erinnert, wo geschildert wird, wie ein Brahmane einem König, dessen Sohn gestorben ist, rät, diesen vor sich hin zu zeichnen und damit wieder zum Leben zu erwecken!

Von diesem Standort aus, wird das scharfe Urteil des Prinzen sofort begreiflich, da der Maler durch sein Sehen und Malen bereits den Körper seiner Schwester berührt und in Besitz genommen hat.

Alle diese Dinge sind für die soziale Stellung des unverheirateten Mädchens, in welchem sich ja Malli befindet, im Alten Indien äußerst bezeichnend.

Ich habe absichtlich den Kommentar zu den Bildinhalten *hāva-bhāva* . . . im vollen Wortlaut des Sanskrittextes an den Anfang dieses Artikels gestellt (S. 194), da daraus sehr schön zu ersehen ist, welche Bildinhalte ein Auftraggeber der fürstlichen Gesellschaft in der Bilderhalle dargestellt wissen will und welchen Zwecken eine solche Bilderhalle dienen soll: Die Darstellung des Liebesworbens, zum Ausdruck gebracht durch bestimmte Stellungen und Bewegungen des Körpers, der Hände und des Mienenspiels. Der Fürst amüsiert sich darin mit seinem Harem und erhält für sich und seine Begleitung von den Wänden die entsprechenden Anregungen.

Das unverheiratete Mädchen aber hat offensichtlich in einer solchen Halle nichts zu suchen, und erregt in unserer Erzählung den Zorn ihres Bruders auf Grund ihres täuschend ähnlichen Bildes in der Bilderhalle.

Es gilt noch im heutigen Indien, daß unverheiratete Töchter orthodoxer Brahmanen Familien nicht gern in der „beweglichen“ Bilderhalle, im Kino, gesehen werden.

Als die Malergilde von dem Urteil des Prinzen gegen ihren Zunftgenossen hört, versucht sie den König darüber aufzuklären, daß das Bild der besonderen Fähigkeit dieses Malers, aus dem Detail das Gesamtbild zu erfassen, seine Entstehung verdanke und dieser nur die Fußzehe der Malli gesehen habe. Es ist also die Malergilde, welche erst den Prinzen über ihren Genossen aufklären

muß und nicht die Amme, um Strafmilderung zu erbitten. Am Schluß ihrer Eingabe um Aufhebung des Todesurteils ist folgende Bitte beigefügt: *Tassa cittagarassa aññaṃ tayāñurūvaṃ daṇḍaṃ nivvatteha*. – „Verhängt über diesen eine andere angemessenen Strafe.“

Bemerkenswert ist das feine Wortspiel, welches in der Beziehung zwischen *tayāñurūvaṃ nivvattiyam* – „dem dargestellten Abbild“ der Malli und *tayāñurūvaṃ daṇḍaṃ nivvatteha* des Strafmilderungsantrages der Malergilde besteht. Der Prinz geht auf die Bitte der Maler ein. Es heißt in MJ 127: *Tae ñam se Malladinne tassa cittagarassa saṃdāsagaṃ chiṇḍāvei 2 nivvisayam āṇavei*.

V. übersetzt S. 40 a.a.O.: „Then that Malladatta ordered the pair of tongs of that painter to be broken.“

In seinen Notes fügt er p. 27 ergänzend hinzu: „. . . or the tip of the thumb.“ Im Irrtum befindet sich Hüttemann, W., wenn er darüber schreibt: „Die Bitten der Bedrohten und die Angabe des wirklich Schuldigen wenden das Blutgericht ab, aber dieser muß sein Vergehen schwer büßen, indem er kastriert und des Landes verwiesen wird.“ (Dr. W. Hüttemann, Die Jñāta-Erzählungen, Straßburg 1907, S. 34).

Aus Mon. Wil. ist zu ersehen, daß für *saṃdaṃśa* neben der Bedeutung „a pair of tongs“ u. a. auch die Bedeutung „thumb and forefinger together“ geläufig ist. Daumen und Zeigefinger bilden die Form einer Schere, wenn man sie auseinanderspreizt.

Wesentlich ist dabei, daß sich sowohl die Art des hier vollzogenen Strafvollzuges als auch dessen technische Bezeichnung wörtlich im Arthaśāstra des Kauṭilya wiederfindet.

Gleich zu Anfang des 10. Kapitels im 4. Buch lesen wir bei Kauṭilya folgendes: *Tirthaghāta-granthibhedordhva-karāṇāṃ prathame 'parādhe sandaṃśa-cchedanam catus-pañcāśat paṇo vā daṇḍaḥ*. (T. G. Śāstrī II, S. 164)

T. Gaṇapati Śāstrī und Jolly bieten hier den gleichen Text. Shama Sastry hat an Stelle von ihm in die Varianten verwiesenen *-bhedordhvakarāṇāṃ, -bhede 'rthacarāṇāṃ* in den Text gesetzt. (Sh. Sastry, S. 226)

J. J. Meyer übersetzt auf S. 350: „Für Kassenbrecher, Beutelschneider und Taschendiebe ist die Strafe beim erstmaligen Vergehen die Verstümmelung des Vordergliedes des Zeigefingers und des Daumens oder eine Geldstrafe von 54 paṇa.“

Es herrscht hier also der Rechtsgrundsatz, den Delinquenten an dem Glied zu bestrafen, mit dem er gesündigt hat. Daraus ergibt sich die Rechtsgrundlage, auf deren Grund die Malergilde mit Erfolg ein *tayāñurūvaṃ daṇḍaṃ* – eine entsprechende Strafe für ihren Zunftgenossen in strafmilderndem Sinne vom Prinzen erfliehen konnte.

Sandaṃśa in Verbindung mit *chedanam* als Substantiv zur Wurzel *chid* gehörig, in der Kaut. Parallele vorstehend behandelt, macht es sicher, die Textstelle MJ 127 mit *saṃdāsagaṃ chiṇḍāvei*, auf S. 108 zitiert, in folgender Weise zu übersetzen: „Darauf ließ Malladatta diesem Maler Daumen und Zeigefinger abschneiden . . . und außer Landes verweisen.“

Ich ziehe mit Mon. Wil. die Bedeutung „Daumen u. Zeigefinger zusammen“, welche auseinandergespreizt die Form einer Schere bilden, der Übersetzung Meyers vor. Der Kommentar besagt nichts zu dieser Stelle.

In dieser Erzählung sind wir also eindeutig über die verhängte Strafe an dem Künstler unterrichtet worden. Wir erfahren aber in dieser Textstelle nichts darüber, daß Mallī, die offensichtlich die Neugier in die Nähe der Bilderhalle trieb, mit der „entsprechenden Strafe“ *tayānurūvaṃ daṇḍaṃ*, nämlich Verstümmelung ihrer Fußzehe, belegt wurde, wie dem Gesamtzusammenhang nach zu erwarten wäre. Dies ist um so auffälliger, da Verstöße gegen Zucht und Sitte bei Frauen im Alten Indien schwerer geahndet wurden als bei Männern. Kauṭilya liefert hierfür genügend Beispiele. Im weiteren Verlauf dieser Geschichte wird nur in MJ 127 geschildert, wie der Künstler, ausgestoßen, sich mit seinem Handwerkszeug nach Hastināpura im Lande der Kurus aufmacht u. *cittaphalagaṃ sajjei 1 mallīe vi . . . pāyaṃguṭṭhānusāreṇa rūvaṃ nivvattei 2 kakkhantaraṃsi chubhai 2 . . .*

Dort zeigt er das erneut aus dem Detail der Fußzehe komponierte Ebenbild der Mallī dem König Adīṇasattu, der dem Flüchtling Schutz u. Unterkunft gewährt. Von dem Anblick dieses Bildes bewegt, entsendet er einen Abgesandten nach Mithilā, der am dortigen Hof für ihn um die Hand der Mallī anhalten soll. Dieser Fortgang der Erzählung zeigt, daß wir unter *saṃdāsagaṃ chiṇḍāvei* nicht die Verstümmelung der ganzen Hand zu verstehen haben, da sich der Künstler nach dieser Prozedur immer noch als arbeitsfähig erweist.

Über das Schicksal der Mallī aber erfahren wir in diesem Zusammenhang nichts.

In der folgenden Erzählung wird geschildert, wie die Wandernonne Cokṣā im Wohnpalast der Mädchen (*kannanteurā*) sich vor der Mallī u. deren Gespielen anschickt, den *dāṇadhammaṃ* zu lehren, und schließlich am Ende ihrer Bemühungen von den Dienerinnen der Mallī verspottet zum Palast hinausgeprügelt wird, (MJ 136) nachdem sie im Disput mit Mallī unterlegen war. Nach diesem Unfall begibt sie sich zu dem Palast des Königs Jiyasattu, der recht stolz auf seinen Harem fragt, ob sie je, soweit in der Welt herumgekommen, einen solchen prächtigen Harem, wie den seinen, gesehen habe. Cokkhā antwortet zunächst mit dem heute noch in Indien verbreiteten Gleichnis vom Brunnen- u. Seefrosch. In MJ 145 gibt die Wandernonne eine Antwort, welche im Zusammenhang mit der vorigen Geschichte von entscheidender Bedeutung ist: *mihilāe nayarīe Kuṃbhagassa dhūyā Pabhāvaīe attiyā Mallī nāmaṃ ti rūveṇa ya jovaṇeṇa ya jāva no khalu annā kāi devakannā vā jārisiyā Mallī, VIDEHA-VARARĀYA-KANNĀE CHINNASSA VI PĀYAMGUṬṬHASSA IME TAVA UROHE SAYASAHASSAIMAṀ PI KALAṀ NA AGGHAI TTI KAṬṬU . . .* – „In der Stadt Mithilā (lebt) die Tochter des Kumbhaka u. der Prabhāvātī namens Mallī. Es gibt kein Göttermädchen fürwahr, welches sich mit Mallī an Schönheit, jugendlichem Reiz und . . . bis . . . vergleichen könnte. Dieser dein Harem ist nicht den hundert tausendsten Teil der abgeschnittenen Fußzehe der Tochter des trefflichen Videha – königs wert.“ (Der Videha König ist Kumbhaka). Es hat sich also

hier in einem ganz anderen Zusammenhang das Motiv erhalten, welches in der Bildersaalgeschichte zu erwarten gewesen wäre! Es scheint mir daraus der Schluß zulässig, daß in der ursprünglichen Fassung dieser Erzählung *tayâṇurīvaṃ daṇḍaṃ* die entsprechende Bestrafung einer Fürstentochter mit eingeschlossen gewesen sein muß. Für den textgeschichtlichen Befund ergibt sich daraus folgendes: 1. Der Redakteur hat in der Bildersaalgeschichte das Motiv unterdrückt, demzufolge sich Mallī hinter dem Vorhang in der Nähe der Bildersaalhalle aufhielt, nämlich aus Neugierde.

2. Der theologische Bearbeiter des Textes hat die Bestrafung der Mallī unter den Tisch fallen lassen, weil diese mit der Würde ihrer späteren Heilskünderschaft als Tirthakara nicht recht in Einklang zu bringen gewesen wäre, während an einer nicht so hervorstechenden Stelle das ursprüngliche Motiv uns entgegentritt, welches der Korrektur eines späteren Überarbeiters entgangen ist.

Daß solche Erwägungen hierbei eine entscheidende Rolle spielten, dafür liefert die Handschrift aus Cambay den schlagenden Beweis. Hier ist nämlich das ganze Textstück, welches den Vergleich der Wandernonne mit der abgeschnittenen Fußzehe der Mallī enthält, einfach fortgelassen, während sich dieses in allen mir sonst zugänglichen Hss. und Textausgaben erhalten hat⁶³. Es läßt sich das wohl nur so erklären, daß ein theologischer Abschreiber an dieser Stelle aufgepaßt hat und das dem theologischen Gewissen anstößig erscheinende wegließ. In Nr. 145 meiner Textausgabe habe ich es unter 1 . . . 1 auch für das Auge deutlich zu machen versucht, wie hier einfach ein ganzes Textstück zusammenhanglos herausgeschnitten ist, um dem Empfinden eines späteren Jainatheologen genüge zu leisten.

Daß wir es hier mit einem verlorengegangenen wesentlichen Bestandteil der Bildersaalgeschichte zu tun haben, geht auch daraus hervor, daß der von der Nonne angewandte Vergleich der abgeschnittenen Zehe eine feste, sprichwörtliche Prägung erhielt und nochmals an einer anderen Stelle der *Nāyādhammakahāo* nachweisbar ist.

In *Nāy.* 16,128 wird erzählt, wie der mächtige und ausschweifende *Kacchullānāraya* sich beleidigt fühlte, weil *Draupadī* anläßlich eines Festgelages ihm nicht die gewünschte Aufmerksamkeit zuteil werden ließ. Er sinnt auf Rache, begibt sich an den Hof des Königs *Paumanabha*, der für seinen Sohn *Sunabha* nach einer Frau Ausschau hält, und schildert in der üblichen Form die Vorzüge u. Reize der *Draupadī*. Zu der Frage des Königs, ob er denn je auf seinen Reisen einen so schönen Harem gesehen habe, antwortet er zunächst, genau wie die Nonne im MJ, mit dem Gleichnis vom Brunnenfrosch, wobei für die ausführlichere Behandlung dieses Gleichnisses im Text mit *evaṃ jahā Malliṇāe* ausdrücklich auf dieses Gleichnis im MJ verwiesen wird.

63 Wir werden deshalb der Hs. aus Cambay, welche die älteste unter den Hss. ist, die ich meiner Ausgabe zu Grunde legte, keine autoritative Bedeutung beilegen können, in dem Sinne, daß die anderen von mir benutzten Hss. etwa auf diese zurückzuführen seien.

Dem Ende seiner Beschreibung fügt Kacchullanāraya hinzu: *Dovaīe ṇaṃ devīe chinnassa vi pāyaṃguṭṭhassa ayaṃ tava orohe sayampi kalaṃ na agghai tti kaṭṭu . . .* (Ges. A. V. p. 185) „Dieser dein Harem hat nicht einmal den Wert eines Sechszehntels der abgeschnittenen Fußzehe der Königin Draupadī.“

Dieser Text bietet die Variante *sayam pi* = *svayam api* anstelle von *saya-sahas-saimam pi* in der entsprechenden Stelle des MJ. Ich würde letzterer Lesart den Vorzug geben, da die Hss. häufig Abkürzungen lieben, wie *sa* oder *saya* unter Weglassung von *sahassaimam*, so daß *sa* oder *saya* leicht zu *sayam* umgedeutet werden konnte.⁶⁴ Es bedarf hier keines besonderen Nachweises, um zu beweisen, daß die Draupadī-Stelle als stehende Redensart wörtlich aus dem MJ entlehnt ist und wie so häufig in dieser Art Literaturgattung als Klischee dort eingefügt wird, wo es unter ähnlichen Umständen passend erscheint, in der Weise, daß, wie in obigem Beispiel, einfach der Name Draupadī anstelle von Mallī eingefügt worden ist.

Als Endergebnis der Empfehlungen Kacchullanārayas wird in dem Herzen des Königs Neigung erweckt, der die Draupadī zu sich entführen läßt, womit Kacchullanārayas Racheabsichten ihr Ziel erreicht haben, wie aus dem weiteren Verlauf der Draupadī-Geschichte in Nāy. 16,128 zu ersehen ist.

Auch hierin liegt eine Parallele zum Motiv des Racheaktes der vertriebenen Künstler und der Wandernonne im MJ, indem durch das Preisen der Vorzüge der Mallī fremde Könige gegen Mithilā in Bewegung gesetzt werden, welche schließlich nach Zurückweisung ihrer Anträge zur Belagerung der Stadt schreiten. (S. MJ 151 ff.).

Wenn wir uns den Zusammenhang betrachten, in welchem unsere Künstlerlegende in dem Gesamttext des MJ steht, so ist festzustellen, daß ihr zwei Erzählungen vorausgehen, welche ebenfalls von der Tätigkeit u. dem Schicksal von Kunsthandwerkern berichten.

Ich meine den in MJ 93 gegebenen kurzen Bericht über den von mir unter § 29 auf den Seiten 193–194 behandelten Befehl des Königs Rukmi an die Goldschmiede, in der Blumenlaube mit Körnern eine „symbolische Stadt“ aufzuzeichnen und inmitten darin eine Plattform zu errichten, auf der dann das Viermonate-Badezeremoniell seiner Tochter vollzogen wird. Nach vollzogenem Bad läßt der König seine Tochter auf seinem Schoß Platz nehmen und richtet an seinen Reiseeunuchen die Frage, ob er denn je ein so schönes Bad gesehen habe und erhält die Antwort in der uns schon bekannten stehenden Redewendung: *Mallīe Videharāyakanagāe majjaṇae ditthe tassa ṇaṃ majjaṇagassa imīe Subāhūe dāriyāe majjaṇae sayasahassaimam pi kalaṃ na agghai.* (MJ 98).

Dies veranlaßt den König, seinen Gesandten nach Mithilā zu entsenden, der für ihn dort um die Hand der Mallī anhalten soll.

Demselben Zweck dient die anschließend erzählte Geschichte vom zerbrochenen Armband, dessen Verschluß die Goldschmiede reparieren sollen. Den Goldschmieden gelingt die Durchführung ihres Auftrages nicht und werden

64 Es ist aber wohl doch wahrscheinlicher *sayam pi* hier als *śatam api* aufzufassen.

deshalb von dem zornigen König Kumbhaka außer Landes verwiesen. Hier also auch das Motiv der Ausweisung von Künstlern, wie es sich in der folgenden Bildersaalgeschichte an dem unglücklichen Maler wiederholt.

Der König Śaṅkha von Kāśī, zu dem sich die Goldschmiede nach Benares flüchten, erfährt von diesen über die Schönheit der Malli und entsendet seinerseits einen Abgesandten nach Mithilā, um seinen Heiratsantrag zu übermitteln. Dieses Nebeneinanderstehen von Künstlerlegenden im Text des Malli-Jñāta macht es sehr wahrscheinlich, daß diese Geschichten dem allgemein indischen Erzählungsschatz, womöglich einer uns nicht mehr erhalten gebliebenen Sammlung von Künstlerlegenden, entnommen, von einem Jaina-theologen, den religiösen Bedürfnissen der Jainas angemessen, umgearbeitet worden sind. Was unsere Bildersaalgeschichte angeht, so ließ sich zeigen, daß eine spätere Hand aus dem Text ausgeschieden hat, was dem Zeitgeist einer späteren gesteigerten theologischen Empfindsamkeit zuwider lief.

§ 31. MJ 132 Saṭṭhi-tanta

Im Malli-Text heißt es an dieser Stelle: . . . *Cokkhā nāmaṃ parivvāiyā riuvveya jāva suparinīṭṭhiyā . . . yāvi hotthā*. Eine Parallelstelle dazu bietet Nāyadh. V. 60, S. 73, Ges. A. V.: *Teṇaṃ kāleṇaṃ 2 Sue nāmaṃ parivvāyae hotthā riuvveya-jauvveya-sāmaveya-athavvaṇaveya-saṭṭhitanta-kusale saṅkha-samae laddh' aṭṭhe*.

Ein Wandermönch muß also außer der Kenntnis der Veden noch mit der Sāṅkhyaphilosophie und dem Śaṣṭi-tantra vertraut sein. Was haben wir uns unter letzterem vorzustellen? Otto Strauß erwähnt in seinem Buch: Indische Philosophie, München 1925, S. 176/177, daß in der 72 Verse umfassenden Sāṅkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa in den Strophen 70-72, also am Schluß, *śaṣṭitantra* erwähnt wird.

Es heißt dort: „Die Gegenstände nun, welche in diesen 70 Strophen behandelt sind, bilden den Inhalt des ganzen Systems der 60 Begriffe (*śaṣṭitantra*) mit Ausschluß der Erzählungen und auch ohne die Widerlegung der Theorien anderer.“ (S. 177).

Dieses Werk wurde 560 n. Chr. ins Chinesische übersetzt. Otto Schrader führt in seinem Aufsatz: „Das *Śaṣṭitantra*“ ZDMG Bd. 68, S. 101 eine Stelle aus dem Anuyogadvārasūtra und eine zweite aus dem Apapātikasūtra an. Im ersten Text ist *saṭṭhi-tanta* erwähnt, im letzteren daneben *saṃkhā-jogī*.

In unserer Nāyadh. Stelle erscheint *saṭṭhitanta* nur neben *Saṅkha*, *Jogī* fehlt. Unsere Stelle spricht dafür, daß unter *śaṣṭitantra* das Sāṅkhyasystem zu verstehen ist, in einer Form, die uns verloren gegangen ist.

Schrader gibt uns noch auf den Seiten 103 ff. den wertvollen Beleg für *śaṣṭitantra* aus dem 12. Adhyāya der Ahirbudhnyā-Saṃhitā der heretischen Sekte der Pāñcarātras.