

1. Die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung in der Literatur Sri Lankas

1.1. Einführung

König Duṭṭhagāmaṇī Abhaya (2. Jh. v. Chr.) gehört zu den populärsten Helden der Geschichte Sri Lankas. Die epische Erzählung über seinen Kriegszug gegen den tamilischen Usurpator Eḷāra und dessen riesiges Heer wurde in der klassischen Literatur des Inselstaates häufig aufgegriffen und von immer neuen Blickwinkeln aus nacherzählt. Ihre klassische Darstellung befindet sich in den Kapiteln 22–32 des Mahāvamsa, dem bedeutenden historiographischen Pāli-Werk aus dem 6. Jahrhundert n. Chr. Nach dieser Chronik war Duṭṭhagāmaṇī zunächst Herrscher über das Königreich von Rohaṇa im Süden Sri Lankas. Von da aus habe er mit einer Serie von Kriegszügen den Norden der Insel erobert, der zu jener Zeit unter tamilischer Fremdherrschaft gestanden habe. Außer einer schlagkräftigen Armee habe ihm eine Gruppe von zehn Großen Kriegerern zur Seite gestanden, denen übermenschliche Kräfte nachgesagt werden. Nachdem Duṭṭhagāmaṇī schließlich in der alten Königsstadt Anurādhapura zum König gekrönt worden sei, habe er 24 Jahre lang als gerechter Herrscher das nunmehr geeinte Reich von Laṅkā (Sri Lanka) regiert und die buddhistische Religion auf vielerlei Weise gefördert. — In deutlicher Anlehnung an die buddhistische Überlieferung über den indischen König Asoka einerseits und als kampfeslustiger Widersacher seiner tamilischen Gegner andererseits gezeichnet, verbindet der Duṭṭhagāmaṇī des Mahāvamsa auf eigentümliche Weise die Züge eines buddhistischen Idealherrschers mit denen eines schwertgewaltigen Eroberers und Befreiers.

Mit dem Aufkeimen des modernen singhalesischen Nationalismus wurde Duṭṭhagāmaṇī zur Symbolfigur des Widerstands gegen die politische und religiös-kulturelle „Fremdeinwirkung“ auf die singhalesische Gesellschaft, zunächst gegen die britische Kolonialherrschaft gerichtet, später gegen die tamilische Minderheit auf Sri Lanka.¹ Dies geschah unter dem Einfluß einer bestimmten Interpretation der historiographischen Überlieferungen. So bewertet z. B. Walpola RAHULA auf der Basis des Mahāvamsa die historische Bedeutung Duṭṭhagāmaṇīs folgendermaßen:

„Duṭṭha-Gāmaṇī (...), undoubtedly the greatest national hero of early Buddhist Ceylon, organized a great crusade to liberate Buddhism

¹Siehe dazu Stanley Jeyaraja TAMBIAH, *Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago and London 1992 und Steven KEMPER, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, Ithaca and London 1991.

from foreign rule. His war-cry was »Not for kingdom, but for Buddhism«. The entire Sinhalese race was united under the banner of the young Gāmaṇī. This was the beginning of nationalism among the Sinhalese“.¹

Diese Einschätzung ist in der jüngeren Forschung angezweifelt worden.² Die vorgebrachten Einwände beruhen hauptsächlich auf dem Argument, daß der Ma-hāvamsa keine Geschichtsschreibung im modernen Sinne sei, sondern eine religiös, oder gar religiös-nationalistisch aufbereitete Darstellung der Vergangenheit. Es ging dem Autor in den Worten Heinz BECHERTs darum,

„dem Leser die Einheit der Religion und der Nation vor Augen zu führen und ihm zu zeigen, wie sich durch die Jahrhunderte die Prophezeiung des Buddha bewahrheitete, daß Ceylon die Insel seiner Religion und die Nachkommen der singhalesischen Einwanderer die Träger der wahren Überlieferung sein würden, allen Widerständen und allem Unglück, das sie heimsuchen würde, zum Trotz.“³

Historische Gegebenheiten seien unter dem Einfluß dieser Geschichtsauffassung radikal umgedeutet worden; im Zusammenhang mit der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung spricht BECHERT auch von einer Verfälschung grundlegender Lehrinhalte des

¹Walpola RAHULA, *History of Buddhism in Ceylon: The Anuradhapura Period, 3rd Century BC–10th Century AC*, Colombo 1956, 79. Zum Einfluß der traditionellen Geschichtsschreibung Sri Lankas auf die Arbeiten moderner Historiker sowie auf die moderne srilankische Gesellschaft siehe BECHERT, „Zum Ursprung der Geschichtsschreibung im indischen Kulturbereich“, *NGAW*, philosophisch-historische Klasse, Nr. 2 (1969), 38–58, bes. 54–58 und Frank PERERA, *The Early Buddhist Historiography of Ceylon. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen 1979, 138–166.

²Um nur eine Auswahl der einschlägigen Publikationen zu geben, sei auf folgende Arbeiten verwiesen: Heinz BECHERT, „The Beginnings of Buddhist Historiography: Mahāvamsa and Political Thinking“, *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, ed. Bardwell SMITH, Chambersburg 1978, 1–12; W. I. SIRIWEERA, „The Duṭṭhagāmaṇī-Elara Conflict: A Historical Reinterpretation“, *Modern Ceylon Studies*, vol. 7, No. 1 (1976), 76–95; R. A. L. H. GUNAWAR-DANA, „The Kinsmen of the Buddha: Myth as Political Charter in Ancient and Early Medieval Kingdoms of Sri Lanka“, *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, 96–106; ders., „People of the Lion. The Sinhala Identity and Ideology in History and Historiography“, *The Sri Lanka Journal of the Humanities*, vol. V (1979), 1–36; ders., „Prelude to the State“, *The Sri Lanka Journal of the Humanities*, vol. VIII (1982), 1–39; Alice GREENWALD, „The Relic on the Spear: Historiography and the Sage of Duṭṭhagāmaṇī“, *Religion and Legitimation of Power in Sri Lanka*, 13–35; Jotiya DHIRASEKERA, „Texts and Traditions – Warped and distorted“, *Nārada Felicitation Volume*, ed. Piyadasi Thera, Kandy 1979, 68–75; ders., „Dutugemunu Episode Re-examined“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka*, New Series, Vol. XXXII (1989), 25–44; Frank PERERA, *Historiography*, bes. 106–111 und 133–137; Steven KEMPER, *The Presence of the Past. Chronicles, Politics, and Culture in Sinhala Life*, bes. 59–65 und 124–134; Ananda WICKREMATNE, *Buddhism and Ethnicity in Sri Lanka. A Historical Analysis*, Delhi 1995, bes. 120–136; Jakob RÖSEL, *Die Gestalt und Entstehung des Singhalesischen Nationalismus*, Berlin 1996 (*Ordo Politicus*, 29), bes. 176–182.

³BECHERT, „Ursprung“, 47.

Buddhismus, die politischen Zwecken diene.¹ Die Schaffung dieser Art von Geschichtsschreibung sei ein politischer Akt gewesen. Ihr Zweck sei, die Gegner der singhalesischen Nation zu Gegnern der buddhistischen Religion zu erklären und den Kampf gegen sie zur religiösen Pflicht zu erheben.² Die historischen Fakten, die dieser Sage zugrundeliegen, haben W. I. SIRIWEERA³ und R. A. L. H. GUNAWARDANA⁴ herauszuarbeiten versucht und sind ebenfalls zu dem Ergebnis gekommen, daß Duṭṭhagāmaṇī und Eḷāra keine Gegner in einer religiös motivierten Auseinandersetzung zwischen Singhalesen und Tamilen gewesen seien, wie der Mahāvamsa uns glauben machen wolle, sondern vielmehr Kontrahenten in einem feudalen Machtspiel, aus dem ersterer schließlich als Alleinherrscher hervorgegangen sei. Wie GUNAWARDANA anhand inschriftlicher Evidenz feststellt, ist das dualistische Bild der damaligen politischen Situation Laṅkā, wie es im Mahāvamsa erscheint (ein geeintes von einem tamilischen Usurpator beherrschtes Reich im Norden, ein geeintes singhalesisch-buddhistisches im Süden), historisch nicht korrekt. Eḷāra und Duṭṭhagāmaṇī seien Herrscher über zwei bedeutendere unter zahlreichen Machtzentren auf Laṅkā gewesen, von denen die wenigsten unter tamilischer Vorherrschaft gestanden haben. Einige von Duṭṭhagāmaṇīs Großen Kriegern seien inschriftlich als Abkömmlinge anderer machtpolitisch bedeutender Häuser bezeugt.⁵ SIRIWEERA vermutet, die Darstellung der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Mahāvamsa sei durch singhalesisch-tamilische Konflikte beeinflusst, die dem 5. Jh. n. Chr. angehören, also einer Zeit kurz vor Abfassung dieses Textes.⁶ Hermann KULKE hat in einem kürzlich erschienenen Artikel auf den vornehmlich hagiographischen Charakter des Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa hingewiesen.⁷ KULKE vertritt die Theorie, das wesentliche Anliegen des Autors sei zu zeigen, daß Duṭṭhagāmaṇī, der Gründer des geeinten Königreichs von Laṅkā, ein frommer Anhänger der Mahāvihāra-Schule⁸ des Buddhismus gewesen sei. Dazu habe er die Geschichte dieses Königs zu einem Epos ausgebaut und be-

¹ *Loc. cit.* BECHERT bezieht sich dabei auf die unten auf S. xxii zitierte Passage, in der die Tötung von Tamilen religiös gerechtfertigt wird.

² BECHERT, „Ursprung“, 48.

³ SIRIWEERA, „The Dutthagamani-Elara Conflict“ (siehe S. xviii, Anm. 2).

⁴ GUNAWARDANA, „Prelude to the State“ (siehe S. xviii, Anm. 2).

⁵ Vgl. auch K. M. DE SILVA, *Sri Lanka. A Survey*, London 1977, 37.

⁶ Er weist in diesem Zusammenhang auf eine Passage des Cūlavamsa (Cv 38,35–38) hin, wo es heißt, König Dhātusena (455–473 n. Chr.) habe eine 25jährige Periode tamilischer Vorherrschaft auf Sri Lanka beendet und die buddhistische Lehre wiederhergestellt, die von den Feinden zerstört worden sei (SIRIWEERA, „The Dutthagamani-Elara Conflict“, 77). Ähnlich PERERA, *Historiography*, 106–111.

⁷ Hermann KULKE, „Sectarian Politics and Historiography in Early Sri Lanka: Wilhelm Geiger's Studies on the Chronicles of Sri Lanka in the Light of Recent Research“ *Wilhelm Geiger and the Study of the History and Culture of Sri Lanka*, ed. Ulrich EVERDING und Asanga TILAKARATNE, Colombo, 112–136, bes. 128 ff. Der Band wurde ohne Angabe des Erscheinungsdatums veröffentlicht. Er geht auf eine Konferenz in Colombo zurück, die 1993 stattfand.

⁸ Zu den Schulrichtungen des srilankischen Theravāda-Buddhismus siehe z. B. E. W. ADIKARAM, *Early History of Buddhism in Ceylon*, Dehiwala 1946, 88–100.

sonderen Wert auf die Schilderung der religiösen Monumentalbauten gelegt, die Duṭṭhagāmaṇī zu Ehren dieser Schule errichtet hat. Der Mahāvamsa weise keine konsequente antitamilische Intention auf. An zahlreichen Stellen spreche der Autor mit großer Hochachtung von den Tamilen, und auch Eḷāra werde als „Tamilie von nobler Abstammung“ und „gegen Freund und Feind gleichermaßen gerechter Herrscher“ gepriesen (Mhv 23,13–14). Das vereinfachte Bild der tamilischen Gegner Duṭṭhagāmaṇīs im Mahāvamsa sei auf die epische Ausgestaltung der Geschichte zurückzuführen („A great hero required great and strong enemies“). Ähnliches folgert Frank PERERA (siehe dazu unten, S. xxiii).

Nach KULKE ist das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa von späteren Bearbeitungen der Erzählung zu unterscheiden:

„According to my estimation, it may be advisable to distinguish more clearly between the original Duṭṭhagāmaṇī epic and the later Duṭṭhagāmaṇī myth. In Mahānāma's [der Verfasser des Mahāvamsa] epic, Duṭṭhagāmaṇī's victory over the Damiḷas [Tamilen] appears to have been a literary topos rather than the expression of a distinct anti-Tamil ideology. It was only much later that the Duṭṭhagāmaṇī epic developed into a myth was used "to rouse a feeling of nationalism".“¹

Er verweist in diesem Zusammenhang auf den Einfluß, den die „Politik der Plünderung“ („politics of plunder“) des tamilischen Coḷa-Imperiums im 11. Jh. auf den Duṭṭhagāmaṇī-Mythos ausgeübt haben mag.² Zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos in der späteren Literatur Sri Lankas siehe die Kapitel 1.4 und 3 des vorliegenden Werkes.

Eine der literarisch und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten jüngeren Bearbeitungen der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung wird in der vorliegenden Arbeit in einer kritischen Textausgabe (Teil II) und Übersetzung (Teil III) zugänglich gemacht. Es handelt sich dabei um einen Zyklus von elf inhaltlich zusammenhängenden Kapiteln in der Pāli-Erzählungssammlung Rasavāhinī — ein Kapitel über Duṭṭhagāmaṇī und jeweils eines über seine zehn Großen Krieger. Der Autor, Vedeha Thera, hat vermutlich im 13. Jahrhundert gelebt und gewirkt.

Die Rasavāhinī steht nicht für sich allein, sondern ist zusammen mit dem Sahassavathuppakaraṇa des Raṭṭhapāla (?), ihrer vermutlichen Hauptquelle, und dem Saddharmāṅkāraya des Dharmakīrti (14. Jh.), ihrer etwas jüngeren singhalesischen Bearbeitung, Teil einer quellengeschichtlich zusammenhängenden Erzähltradition, deren Wurzeln in sehr frühe Zeit zurückreichen (siehe Kap. 2.5). Die parallelen Kapitel des Sahassavathuppakaraṇa sind in Teil IV der vorliegenden Arbeit abgedruckt und übersetzt worden, die entsprechenden Erzählungen des Saddharmāṅkāraya wurden in den Anmerkungen zur Rasavāhinī-Übersetzung ausgewertet. Eine vergleichende Analyse dieser drei Versionen und weiterer Paralleltexte wird in Kapitel 3 vorgenommen.

¹KULKE, „Sectarian Politics“, 135.

²Vgl. dazu auch George W. SPENCER, „The Politics of Plunder: The Cholas in the Eleventh-Century Ceylon“, *Journal of Asian Studies*, vol. XXXV, no. 3 (1976), 405–419.

Die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung der Rasavāhinī wurde von Jotiya DHIRASEKERA als Teil einer glaubwürdigeren historiographischen Tradition angesehen als die des Mahāvamsa.¹ Jedoch ist die Quellsituation dieser Kapitel der Rasavāhinī außerordentlich komplex und zum Teil dunkel, wie in Kapitel 3 zu zeigen sein wird. Gerade die in der Rasavāhinī geschilderten Verwüstungen buddhistischer Stätten und Bauwerke und Mißhandlungen buddhistischer Mönche seitens der Tamilen, auf die sich DHIRASEKERA bezieht, sind quellenkritisch schwer zu beurteilen (siehe unten, Kap. 3.2).

1.2. Das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa

Neben dem Dīpavaṃsa (siehe unten, S. xxiv) ist der Mahāvamsa des Mahānāma unsere Hauptquelle für die frühe Geschichte Sri Lankas. Der Regierungszeit zweier Könige wird in diesem Text besondere Beachtung geschenkt: der des Devānaṃpiyatissa (3. Jh. v. Chr.), mit dessen Förderung der indische Mönch Mahinda den Buddhismus nach Laṅkā gebracht habe, und Duṭṭhagāmaṇī Abhaya, durch dessen Kriegszug gegen die Tamilen die buddhistische Religion vor der drohenden Zerstörung gerettet worden sei.² Die Geschichte von Duṭṭhagāmaṇī macht mit 861 von insgesamt 1511 Versen fast ein Drittel der gesamten Chronik aus und stellt nach Wilhelm GEIGER ihren narrativen Höhepunkt dar.³ Es war auch GEIGER, der als erster diese Kapitel des Mahāvamsa als „Duṭṭhagāmaṇī-Epos“ bezeichnet und als „völlig selbständige Dichtung“ charakterisiert hat.⁴

Das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa erstreckt sich über die Kapitel 22–32 und ist inhaltlich zweigeteilt. Die Kapitel 22–25 schildern zunächst Geburt und Jugend des Helden in seiner Heimatstadt Mahāgāma, von wo aus sein Vater, der fromme buddhistische König Kākavaṇṇatissa, das Reich von Rohaṇa im Südosten von Laṅkā beherrscht. Bei verschiedenen Gelegenheiten in Duṭṭhagāmaṇīs Jugend wird ihm prophezeit, daß er dereinst den von Tamilen unterjochten Norden der Insel befreien, das Reich einen und den Buddhismus zum Leuchten bringen werde. Nach dem Tod seines Vaters wird Duṭṭhagāmaṇī König von Rohaṇa. Bald darauf zieht er an der Spitze einer Armee in den Krieg und erobert nacheinander die tamilischen Stellungen im Norden der Insel. Höhepunkt des ersten Teils der Erzählung ist Duṭṭhagāmaṇīs siegreicher Zweikampf mit Eḷāra und sein feierlicher Einzug in Anurādhapura als Herr über ganz Laṅkā.

Der zweite Teil umfaßt die Kapitel 26–32 und schildert die 24jährige Regierungszeit Duṭṭhagāmaṇīs, in der das Reich und die buddhistische Religion eine ih-

¹Siehe Jotiya DHIRASEKERA, „Texts and Traditions“ und ders., „Dutugemunu Episode Re-examined“.

²Schon ein quantitativer Vergleich macht die Sonderstellung Duṭṭhagāmaṇīs im Mahāvamsa deutlich: Auf die Darstellung seiner Regierungszeit fallen 861 Verse in elf Kapiteln, auf die seiner 43 (!) in diesem Text behandelten Nachfolger nur 507 Verse in fünf Kapiteln.

³Wilhelm GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa und die geschichtliche Überlieferung in Ceylon*, Leipzig 1905, 22.

⁴Wilhelm GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa*, 20f.

rer größten Blütezeiten erfahren. Besonderer Wert wird auf die Beschreibung der religiösen Monumentalbauten Maricavatti-Vihāra, Lohapāsāda und Mahāthūpa gelegt, die in Duṭṭhagāmaṇī's Auftrag errichtet und den Bhikkhus und Bhikkhuṇīs des Mahāvihāra geschenkt werden. Besonders mit der Errichtung des Mahāthūpa sind zahlreiche Legenden verbunden. Die Darstellung endet mit der Erzählung vom Tod des Königs und der Prophezeiung, daß er im nächsten Leben im Gefolge des Bodhisatta Metteyya im Tusita-Himmel wiedergeboren wird. In seiner darauffolgenden Wiedergeburt werde er zur Zeit des Buddha Metteyya in den buddhistischen Orden eintreten und einer der beiden Hauptjünger (*aggasāvaka*) dieses Buddha werden.¹

Was die besondere Aufmerksamkeit der Forschung auf das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvārṇsa gelenkt hat, ist die Tatsache, daß nach ihm ein Krieg als religiös gerechtfertigt gilt, sofern er zum Wohle des Buddhismus geführt wird. Daß Duṭṭhagāmaṇī die Tamilen allein aus religiösen Gründen bekämpft habe, geht explizit aus Mhv 25,16–18 hervor: Weil seine Krieger während einer Schlacht nicht in der Lage sind, Freund und Feind auseinanderzuhalten, ruft Duṭṭhagāmaṇī aus:

„Mein Streben richtete sich niemals auf die Freuden der Herrschaft, sondern einzig und allein darauf, die Lehre des Sambuddha zu festigen.

Durch diese Wahrheit möge die Rüstung am Körper meiner Soldaten die Farbe des Feuers annehmen (...)“²

Daraufhin verfärben sich die Rüstungen seiner Krieger, und der Kampf kann fortgesetzt werden. Diese Passage schildert einen sogenannten Wahrheitsakt (*saccakiriya*), bei dem nach buddhistischem Glauben mittels feierlicher Verkündigung eines wahrheitsgemäßen Ausspruchs eine magische Wirkung erzielt wird.³ Die zitierte Aussage Duṭṭhagāmaṇī's über die Motive seines Handelns wird somit als unbezweifelbare Wahrheit präsentiert.

Daß Krieg die Tötung von Menschen einschließt, wird dabei nicht nur in Kauf genommen, sondern sogar religiös gerechtfertigt. Daß die nachfolgend zitierte Passage buddhistischen Heiligen (Arhats) in den Mund gelegt wird, verleiht ihr höchstes religiöses Gewicht: Als nämlich Duṭṭhagāmaṇī nach seinem Sieg auf dem Dach seines Palastes sitzt und sein Reich betrachtet, blickt er reuevoll zurück auf die vielen Menschen, die er im Krieg getötet hat. Da treten Arhats auf ihn zu, die seine Gewissensbisse telepathisch wahrgenommen haben, und beruhigen ihn:

„Durch diese Tat ist Euch kein Hindernis auf dem Weg in die Himmelswelt (entstanden). (Nur) eineinhalb Menschen sind dort von Euch getötet worden, o Herrscher der Menschen.

Einer hatte Zuflucht⁴ genommen, und der andere hielt sogar die fünf

¹Mhv 32,81.

²Mhv 25,17–18.

³Siehe dazu unten, S. 114, Anm. 6.

⁴Zu den drei Juwelen (Buddha, Dhamma und Saṃgha).

Tugendvorschriften ein. Die Übrigen waren irrgläubig und lasterhaft; sie sind gestorben wie Vieh.

Ihr aber werdet auf vielerlei Weise die Lehre des Buddha zum Leuchten bringen. Daher gebt Eure Verzweiflung auf, o Herr der Menschen.“¹

An anderer Stelle wird berichtet, Nandimitta, einer der zehn Großen Krieger, habe in seiner Jugend in Anurādhapura gelebt. Dort habe er Tamilen getötet, die buddhistische Heiligtümer zu entweihen pflegten (*thūpādīsu asakkāraṃ karonte damīle*), wobei ihm die Götter bei der Beseitigung der Leichen behilflich gewesen seien. Als man ihm auf die Spur kam, sei er nach Rohaṇa geflohen und habe sich Duṭṭhagāmaṇī angeschlossen, um ihm zu helfen, alle Tamilen zu besiegen und die Lehre des Buddha erstrahlen zu lassen.²

Es werden im Mahāvamsa also zwei Begründungen dafür gegeben, warum die Tötung von Tamilen erlaubt sei: 1. Als Nicht-Buddhisten gelten Tamilen nicht als Menschen sondern als Vieh.³ 2. Die buddhistischen Einrichtungen Sri Lankas sind von der Zerstörung durch die Tamilen bedroht und müssen gerettet werden.

Frank PERERA stellt fest, daß im 21. Kapitel des Mahāvamsa ein anderes Bild von Eḷāra gezeichnet wird als innerhalb des eigentlichen Duṭṭhagāmaṇī-Epos, d. h. in den Kapiteln 22–32:

„According to the first account, Eḷāra is a Damiḷa of noble descent and ruled piously for 44 years without discriminating between friend and foe. Although he had false beliefs, he was tolerant to Buddhism and honoured tradition (...). However this picture of Eḷāra is in full contradiction to what is described of him in the so-called epic of Duṭṭhagāmaṇī. There, no good of Eḷāra is spoken. Rather, it makes the reader feel that the Tamil rulers in the north were ruling unjustly and did not show any respect for Buddhism.“⁴

Nach PERERA ist das zweite Bild auf den nationalistisch geprägten epischen Charakter des Duṭṭhagāmaṇī-Epos zurückzuführen, aufgrund dessen es nötig gewesen

¹Mhv 25,109–11. Eine ähnliche Aussage existiert m. W. nur an einer weiteren Stelle im Bereich des Buddhismus: Im mahāyānistischen Mahāparinirvāṇasūtra wird das Töten von Mahāyāna-Gegnern (*icchantika*) als weniger schlimm als das Töten von Tieren bezeichnet und mit dem Abmähen von Gras verglichen (siehe Lambert SCHMITHAUSEN, „Buddhismus und Glaubenskriege“, *Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften in Hamburg*, 83 [1996], 63–93; 75). Ich danke an dieser Stelle Herrn Prof. Schmithausen für den Hinweis auf diese Stelle.

²Mhv 23,9–15.

³Daß nach dem Buddhismus auch das Töten von Tieren untersagt ist, macht diese Begründung um so grotesker.

⁴PERERA, *Historiography*, 107 f.

sei, „to paint the foe as black as possible“.¹ Meines Erachtens ist der Umstand, daß die beiden Eḷāra-Bilder verschiedenen Teilen des Mahāvamsa angehören, von großer Bedeutung. Denn wie bereits GEIGER vermutet hat,² basieren die Kapitel 22–32 möglicherweise auf anderen Quellen als die übrigen Teile der Chronik (siehe dazu unten, Kap. 1.3.4).

1.3. Zur frühen Entwicklung der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung

1.3.1. Zu den Quellen der frühen Pāli-Chroniken

Das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa ist zwar die älteste ausführliche Bearbeitung des Stoffes, die uns erhalten ist. Es ist aber seinerseits Ergebnis einer redaktorischen Bearbeitung älteren Materials. Wir wollen im folgenden versuchen zu rekonstruieren, um welche Art von Material es sich dabei gehandelt haben könnte. Allerdings sind wir aufgrund der schlechten Quellsituation zu einem großen Teil auf Vermutungen und Hypothesen angewiesen. Ältere Texte, auf denen die frühen Pāli-Chroniken basieren, wurden nämlich nach Abfassung des Mahāvamsa als obsolet empfunden und nicht mehr weitertradiert. Dadurch sind uns – ähnlich wie im Fall der Kommentarliteratur zu den Texten des Pāli-Kanons – quellengeschichtlich wichtige Vorläufer heute erhaltener Werke verloren gegangen.³

Der Mahāvamsa gilt als Neubearbeitung des etwas älteren Dīpavamsa (ca. 4. Jh. n. Chr.), der im wesentlichen den gleichen Stoff abdeckt, im Ganzen aber kürzer ist, in Einzelheiten gelegentlich differiert und zahlreiche literarische Mängel aufweist. Gerade in bezug auf die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung ist der Unterschied zwischen Dīpavamsa und Mahāvamsa besonders groß. Den 861 Versen im Mahāvamsa stehen nämlich nur 13 Verse im Dīpavamsa gegenüber. Dieser Text kann also nicht die Hauptquelle des Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa gewesen sein.

Bevor wir den Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt des Dīpavamsa eingehend analysieren, müssen wir zunächst die quellengeschichtlichen Zusammenhänge der frühen Chroniken näher betrachten.⁴ Ich verzichte im folgenden darauf, die Geschichte

¹PERERA, *Historiography*, 108. Senerat PARANAVITANA dagegen sieht keinen Widerspruch und nimmt an, Eḷāra habe keine Kenntnis davon gehabt, daß einige seiner Krieger buddhistische Einrichtungen zu zerstören pflegten (Senerat PARANAVITANA in: H. C. LITT (ed.), *History of Ceylon*, vol. I, part II, Colombo 1960 (University of Ceylon), 145).

²GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 22.

³Siehe dazu vor allem E. W. ADIKARAM, *Early History of Buddhism*, 1–42.

⁴Aus der Fülle der Literatur zu diesem Thema sollen an dieser Stelle nur die für unseren Kontext wichtigsten Werke herausgegriffen werden: Wilhelm GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*; ders., „Die Quellen des Mahāvamsa“, *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, 7 (1929), 259–269; G. P. MALALASEKERA, *Vamsathappakāsini. Commentary on the Mahāvamsa*, London 1935, lvi–lxxii; xcv–ci; Erich FRAUWALLNER, „Über den geschichtlichen Wert der alten ceylonesischen Chroniken“, *Nachgelassene Werke, I. Aufsätze, Beiträge, Skizzen*, hrg. Ernst STEINKELLNER, Wien 1984, 7–33; Frank PERERA, *The Early Buddhist Historiography of Ceylon. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen*, Göttingen 1979. Das letztgenannte Werk ist nur im Dissertationsdruck

der quellenkritischen Erforschung der frühen historiographischen Literatur ausführlich darzustellen, und beschränke mich auf eine Zusammenfassung ihrer wesentlichen Ergebnisse. Für einen detaillierten Überblick über die Forschungsgeschichte sei auf PERERA, *Historiography*, 8–21 verwiesen.

Hauptquelle von Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa ist eine heute verlorene ältere Chronik von beträchtlichem Umfang. Kenntnis von diesem Werk haben wir vor allem durch die Mahāvaṃsa-tīkā, ein umfangreiches Kommentarwerk zum Mahāvaṃsa unsicheren Datums.¹ Der Autor hatte noch Zugang zu diesem Grundwerk, das ihm unter dem Namen Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvaṃsa bekannt gewesen ist,² und zitiert es ausgiebig.³ Nach der Mahāvaṃsa-tīkā war diese Chronik in altsinghalesischer Prosa durchmischt mit Pāli-Versen verfaßt und hat in zwei Rezensionen vorgelegen, die nach ihrer Schulzugehörigkeit als Mahāvihāra- bzw. Uttaravihāra-Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvaṃsa bezeichnet werden.⁴ Nach GEIGER⁵ geht der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvaṃsa auf alte mündliche Überlieferungen zurück, die in den Klöstern Sri Lankas tradiert und zu bestimmten Anlässen öffentlich vorgetragen wurden. Ähnlich wie bei der indischen Ākhyāna-Literatur seien zunächst nur bestimmte Textteile fixiert gewesen, vor allem sogenannte Memorialverse in Pāli, die das Gerippe des Textes gebildet und als Gedächtnisstütze eines frei ausgestalteten Prosavortrages in der altsinghalesischen Landessprache gedient haben. Erst mit der Verschriftlichung dieser Überlieferungen haben auch die Prosa-Partien feste Gestalt angenommen.

Frank PERERA⁶ hat in seiner umfassenden Studie über die frühe historiographische Literatur Sri Lankas überzeugend dargelegt, daß der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvaṃsa ursprünglich eine historische Einleitung zur Mahatṭhakathā oder Mūlatṭhakathā, einem zunächst mündlich überlieferten – heute ebenfalls verlorenen – altsinghalesischen Kommentarwerk zum buddhistischen Kanon, gewesen ist.⁷ Diese Einleitung habe sich später – vermutlich zur Zeit ihrer Verschriftlichung während der Regierung Vaṭṭagāmaṇīs (1. Jh. n. Chr.) – verselbständigt und sei

erschienen und in der Forschung leider bisher zu wenig beachtet worden.

¹GEIGER datiert das Werk in die Zeit zwischen 1000 und 1250 n. Chr. (GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa*, 36 f.), MALALASEKERA in das 8. oder 9. Jh. (MALALASEKERA, *Vaṃsatthappakāsini*, cix). Der eigentliche Name des Textes ist Vaṃsatthappakāsini. Die Bezeichnung Mahāvaṃsa-tīkā scheint in Birma geläufig gewesen und von dort entlehnt worden zu sein (siehe MALALASEKERA, *Vaṃsatthappakāsini*, cvii f.).

²Daneben erscheinen weitere Bezeichnungen (siehe dazu PERERA, *Historiography*, 49).

³Dem Autor der Mahāvaṃsa-tīkā haben zwei schulspezifische Rezensionen dieses Textes vorgelegen (siehe im folgenden). Im Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt wird aber nur die Rezension des Mahāvihāra zitiert.

⁴Vgl. MALALASEKERA, *Vaṃsatthappakāsini*, lxxv ff. Zu den buddhistischen Schulen Sri Lankās siehe oben, S. xix, Anm. 8.

⁵GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa*, 70 ff.

⁶Vgl. im folgenden PERERA, *Historiography*, 49–55.

⁷Dies hatte ähnlich schon OLDERBERG vermutet (OLDBERG, *The Dīpavaṃsa*, London, Edinburgh 1879, 3 f.). Zu den altsinghalesischen Kommentartexten siehe ADIKARAM, *Early History of Buddhism*, 10–23.

seitdem durch Anfügung späterer Ereignisse beständig angewachsen.¹ Die historische Einleitung der Mahatthakathā war nach PERERA auch die Quelle des Bāhiranidāna, einer historischen Einleitung zum Vinaya-Kommentar Samantapāsādikā des Buddhaghosa (4./5. Jh.). Durch einen Vergleich der genannten Pāli-Chroniken mit diesem Werk schließt PERERA, daß der Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa zunächst eine Geschichte der buddhistischen Religion gewesen sei und folgende Themen behandelt habe:² die Genealogie des Buddha, die drei buddhistischen Konzile, die Reihe der buddhistischen Patriarchen, die Könige von Magadha (besonders Asoka und die von ihm entsendeten buddhistischen Missionare) und die Einführung des Buddhismus auf Laṅkā. Erst nach der Verselbständigung des Werkes sei es zu einer Geschichte Sri Lankas ausgebaut worden, indem die Erzählungen über die Besuche des Buddha auf Laṅkā und eine Chronik der Könige der Insel hinzugefügt worden seien. Nach PERERA haben die drei Schultraditionen des frühen srilankischen Buddhismus (Mahāvihāra, Uttaravihāra, Jetavanavihāra) eigene Rezensionen des Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa überliefert. Eine Eigenart der Mahāvihāra-Rezension sei eine detaillierte Geschichte der religiösen Monumentalbauten des Hauptklosters dieser Schule gewesen, des Lohapāsāda, des Mahāthūpa usw.³

Etwa im 4. Jh. n. Chr. wurde der Dīpavaṃsa verfaßt. Eine vieldiskutierte Besonderheit dieses Textes ist, daß zahlreiche Abschnitte in doppelter und teilweise dreifacher Ausführung erscheinen, zum Teil mit inhaltlichen Divergenzen.⁴ GEIGER führt diese Mehrfachversionen auf den Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa zurück und erklärt sie als Variationen der ursprünglich freien Prosapartien, die bei der Verschriftlichung des Textes gleichwertig nebeneinandergestellt worden seien.⁵ PERERA dagegen folgt FRAUWALLNER⁶ und BECHERT⁷ in der Annahme, daß der Kompilator des Dīpavaṃsa mehrere Rezensionen des Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa herangezogen hat, die ihm als gleichermaßen autoritativ gegolten haben.⁸ Im Ganzen sei der Dīpavaṃsa über weite Strecken nicht viel mehr als eine Zusammenstellung der Leit- und Memorialverse aus mehreren Rezensionen des Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa.⁹

Im 5. oder 6. Jahrhundert faßte Mahānāma den Mahāvamsa ab, wobei er sich im wesentlichen auf die Mahāvihāra-Rezension des Grundwerkes stützte, aus des-

¹ Vgl. auch GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa*, 71.

² Vgl. dazu auch FRAUWALLNER, „Über den geschichtlichen Wert“, 20–24.

³ PERERA, *Historiography*, 55.

⁴ Siehe dazu GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa*, 74 ff.

⁵ *Op. cit.*, 73.

⁶ FRAUWALLNER, „Die ceylonischen Chroniken und die erste buddhistische Mission nach Hinterindien“, *Ethnologica*, Premiere Partie, Actes du IV^e Congres International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne, 1–8 Sept. 1952, Tome II, Wien 1955, 192–197.

⁷ BECHERT, „Ursprung“, 52.

⁸ PERERA, *Historiography*, 54 f.

⁹ Vgl. GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa*, 73 ff.; FRAUWALLNER, „Über den geschichtlichen Wert“, 19 ff. Siehe auch OLDENBERG, *Dīpavaṃsa*, 7.

sen Material er in wesentlich freierer Bearbeitung eine Kunstdichtung nach poetischen Richtlinien formte.¹ Aus den zahlreichen inhaltlichen Zusätzen der Mahāvamsa-ṭikā schließt GEIGER, daß der Autor des Mahāvamsa seine Quelle bei weitem nicht ausgeschöpft habe.²

Für unseren Zusammenhang wichtig ist der letzte Teil der Chroniken, der die Geschichte der Könige Sri Lankas behandelt. PERERA beschreibt diese Kapitel folgendermaßen:

„The last section of the Dīp. and the Mhv., especially from Saddhātissa onwards, has generally a unified pattern in the treatment of each king. Firstly, the king is introduced, how he was related to his predecessor and how long he reigned on the island. A list of his meritorious deeds (Puññā) then follows. Sometimes a reference to a certain political or economic event of that reign or some popular legends are added to that account. Finally, a judgement on the after life of the king is sometimes offered, according to his relation to the sāšana [d. h. zum buddhistischen Orden].“³

Seines Erachtens⁴ ist dieser Teil quellengeschichtlich jünger und beruht im wesentlichen auf einer Kompilation von zwei Quellen, die vermutlich später an den Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa angehängt worden seien:⁵

1. einer Sukzessionsliste der Könige Sri Lankas (*rājāvali*)
2. einer Liste ihrer religiösen Verdienste (*puññāpotthaka*)

Er folgt damit einer bereits von GEIGER formulierten Theorie.⁶ GEIGER mutmaßt, daß aus diesen Quellen in manchen Klöstern bereits in früher Zeit chronikartige Werke zusammengestellt wurden.⁷ Als weitere Quelle hat nach GEIGER und PERERA ein reicher Schatz an volkstümlichen Erzählungen („folktales“) eine große Rolle gespielt.⁸

In diesem letzten Teil, so PERERA, seien die für den Dīpavamsa charakteristischen Wiederholungen nicht durch Heranziehung verschiedener Rezensionen

¹ Im Proömium bemerkt der Autor, der von den „Alten“ (*porāṇā*) verfaßte Mahāvamsa habe literarische Mängel enthalten, die er in seiner Neubearbeitung beseitigt habe. Zudem habe er darauf geachtet, daß an „Stellen, die Hochgefühl bzw. Erschütterung erzeugen“ (*pasādajanake ṭhāne tathā saṃvegakārake*, Mhv 1,4), die jeweilige Stimmung adäquat zum Ausdruck kommt (vgl. GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 17 f.). Es ist umstritten ob er mit dem Mahāvamsa der Alten den Dīpavamsa oder den Sīhaḷatthakathā-Mahāvamsa gemeint hat (siehe dazu PERERA, *Historiography*, 21 f.).

² GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 65.

³ PERERA, *Historiography*, 56.

⁴ Vgl. im folgenden PERERA, *Historiography*, 56–61.

⁵ Vgl. zum folgenden auch Wilhelm GEIGER, „Die Quellen des Mahāvamsa“.

⁶ Siehe GEIGER, „Die Quellen des Mahāvamsa“, 265–269.

⁷ *op. cit.*, 269.

⁸ GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 23 ff. PERERA, *Historiography*, 64.

des *Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa* entstanden, sondern durch die Vermischung von *Rājāvali* und *Puñṇapotthaka*. An *Dīp* 22,12–36 sei noch erkennbar, daß zwei ursprünglich verschiedene Darstellungen der Periode von *Vañkanāsikatissa* (109–112 n. Chr.) bis *Kuñcanāga* (194–195 n. Chr.) nebeneinandergestellt worden und zum Teil miteinander verschmolzen sind.¹ *PERERA* rekonstruiert eine längere (*Dīp* 22,12–26; 35–36) und eine kürzere Version (22,27–34), die sowohl inhaltlich als auch durch die Verwendung verschiedener Schreibweisen von Eigennamen und unterschiedlicher Bezeichnungen für Sri Lanka (*Lankā*, *Tambapaṇṇi*) divergieren. Nach *PERERA* handelt es sich bei der kürzeren Version um einen Auszug aus der *Rājāvali*. Charakteristisch für diese Version ist die Gleichförmigkeit, mit der die aufgeführten Herrscher abgehandelt werden: Jedem wird nur jeweils ein Vers gewidmet, der seinen Namen, sein Verwandtschaftsverhältnis zum Vorgänger sowie die Anzahl seiner Regierungsjahre angibt. Die längere Version dagegen ist eine Auflistung ihrer religiösen Verdienste in ungefähr chronologischer Reihenfolge. Nach *PERERA* basiert diese Version auf dem *Puñṇapotthaka*. An anderen Stellen im letzten Teil des *Dīpavamsa* seien diese beiden Quellen untrennbar miteinander vermischt worden.²

Bereits *GEIGER* hat darauf hingewiesen, daß *Dīpavamsa* und *Mahāvamsa* in ihren hinteren Kapiteln besonders viele gemeinsame Verse aufweisen.³ Nach *PERERA* lassen sich diese der *Rājāvali* zuordnen. Bezüglich der Informationen über die religiösen Verdienste der behandelten Könige wiesen *Dīpavamsa* und *Mahāvamsa* allerdings Unterschiede auf: In diesem Punkt seien nur selten wörtlich übereinstimmende Verse zu verzeichnen und einzelne Fakten stimmten nicht überein. Daher sei anzunehmen, daß die beiden Pāli-Chroniken zwar auf derselben *Rājāvali*, aber auf unterschiedlichen Rezensionen des *Puñṇapotthaka* basieren.⁴

Diese beiden später verlorengegangenen Listen seien ursprünglich bei Hofe oder in königlichem Auftrag in bestimmten Klöstern geführt worden. Erst seit der Regierung *Duṭṭhagāmaṇi*s liefern die Chroniken historisch glaubwürdige Daten über die Regierungsdauer der einzelnen Herrscher. *PERERA* schließt daraus, daß die Führung der *Rājāvali* erst mit diesem König beginnt. Die Aufzeichnung königlicher Verdienste habe nicht vor *Devānaṃpiyatissa* (3. Jh. v. Chr.) eingesetzt.⁵

1.3.2. Analyse des *Duṭṭhagāmaṇi*-Abschnitts im *Dīpavamsa*

Betrachten wir vor diesem quellengeschichtlichen Hintergrund den *Duṭṭhagāmaṇi*-Abschnitt des *Dīpavamsa* in seinem Kontext.

Auf eine Liste bedeutender Theras und Therīs in *Dīp* 18,1–44 folgt eine chronologische Darstellung der Geschichte Sri Lankas ab König *Siva*. Den Herrschern

¹*PERERA, Historiography*, 56–59.

²*PERERA, Historiography*, 59.

³*GEIGER, Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 15 f. Eine Aufstellung gibt *PERERA* auf den Seiten 59 f.

⁴*PERERA, Historiography*, 59–61.

⁵*PERERA, Historiography*, 61.

von Siva bis Asela wird nur jeweils ein Vers gewidmet, in dem die Dauer ihrer Regierung angegeben wird (18,45–48); in zwei Fällen wird die Errichtung religiöser Bauwerke erwähnt. Der nächste König, Eḷāra, wird in vier Versen behandelt, in denen auf wunderbare Ereignisse während seiner 44jährigen Regierungszeit als gerechter und tugendhafter König angespielt wird (18,49–52).

Anschließend folgt eine Gruppe von zwölf Versen, die sich auf Duṭṭhagāmaṇī Abhaya beziehen. Zwei Verse sind seiner Machtergreifung und Regierungsdauer gewidmet (18,53–54); in ihnen werden mit den zehn Großen Kriegern und dem Elefanten Kaṇḍula bereits wesentliche Elemente der Sage erwähnt:

*Kākavaṇṇassa yo putto Abhaya nāma khattiyo /
dasayodhaparivāro vāraṇo Kaṇḍulo taḥiṇ // 18,53*

*hanivā battiṃsa rājānaṃ vaṃsaṃ katvāna ekato /
catuṃsati vassāni rajjaṃ kāresi khattiyo. // 18,54*

Damit endet das 18. Kapitel. Das 19. Kapitel ist „sehr konfus und fragmentarisch“, wie bereits OLDENBERG bemerkt.¹ Es beginnt mit einer Erwähnung von Duṭṭhagāmaṇīs Bau des Lohapāsāda unter Angabe der Kosten:

*Pāsādaṃ māpayi rājā ubbedhaṃ navabhūmikaṃ /
anagghikaṃ catumukhaṃ pariccāgā tiṃsa koṭṭiyo. // 19,1*

Ohne Übergang folgt eine an sich unverständliche² Passage von acht Versen, in denen verschiedene Materialien und Personennamen aufgezählt werden (19,2–9); durch den Vergleich mit dem Mahāvaṃsa ist erkennbar, daß es sich um die Baumaterialien des Mahāthūpa und um Personen handelt, die bei dessen Grundsteinlegung anwesend waren. Genannt wird der Mahāthūpa aber erst im folgenden Vers, in dem wiederum die Baukosten angegeben werden:

*kārāpesi Mahāthūpaṃ mahāvihāraṃ uttamaṃ /
anagghaṃ viṣati datvā pariccāgo ... // 19,10*

Dann wird der auf Duṭṭhagāmaṇī bezogene Teil unterbrochen, und der Text geht über zu einer Aufzählung der religiösen Verdienste der Könige Lajjitissa und Vaṭṭagāmaṇī Abhaya, seiner Krieger sowie des Königs Mahātissa³ (19,11–22). Im anschließenden letzten Vers dieses Kapitels (19,23) wird unvermittelt eine Information über Duṭṭhagāmaṇīs Schicksal nach seinem Tod nachgetragen:

*katapuñño mahāpañño Abhaya Duṭṭhagāmani /
kāyassa bhedaṃ sappañño tusitaṃ kāyaṃ upāgami. // 19,23*

¹Hermann OLDENBERG *Dīpavaṃsa*, 208, Anm. 1.

²Siehe dazu *loc. cit.* sowie K. R. NORMAN, *Pāli Literature*, Wiesbaden 1983 (A History of Indian Literature, vol. VII, fasc. 2), 116 mit Anm. 76.

³Mahātissa wird als Sohn des Kākavaṇṇa bezeichnet. Es handelt sich dabei aber nicht um Saddhātissa sondern um Mahācūḷī Mahātissa, wie der Vergleich mit der Parallelstelle Mhv 34,2–6 erkennen läßt. Dieser war nach dem Mahāvaṃsa aber ein Sohn des Khallānāga.

Im folgenden 20. Kapitel werden die Könige von Saddhātissa bis Kuṭikaṇṇatissa behandelt.

Zunächst ist festzustellen, daß die Verse 18,45–54 eine chronologisch folgerichtige Königschronik von Sīva bis Duṭṭhagāmaṇī ergeben. Stilistisch und inhaltlich trägt diese Passage die oben ermittelten typischen Charakteristika einer Rājāvali.¹ In der Darstellung Eḷāras scheinen Anspielungen auf märchenartige Erzählungen über diesen König in die Rājāvali eingearbeitet worden zu sein.² Eine spätere Hinzufügung könnte auch die Erwähnung der zehn Großen Krieger und des königlichen Elefanten in den Versen über Duṭṭhagāmaṇī sein. Die Königschronik wird im 20. Kapitel mit Duṭṭhagāmaṇīs Nachfolgern fortgesetzt. Zu den meisten dieser Herrscher werden diverse religiöse Verdienste aufgezählt. Wir können annehmen, daß die Behandlung der Könige ab dem 20. Kapitel gemäß der Theorie PERERAS (siehe oben, S. xxviii) im wesentlichen aus einer Synthese aus Rājāvali und Puñṇapotthaka besteht.

Im dazwischenliegenden 19. Kapitel werden Zusatzinformationen zu den religiösen Verdiensten Duṭṭhagāmaṇīs und einiger der im 20. Kapitel behandelten Herrscher gegeben. Betrachten wir zunächst die auf Duṭṭhagāmaṇī bezüglichen Stellen:

Die Verse 19,1 (Baukosten des Lohapāsāda) und 10 (Baukosten des Mahāthūpa) können mit hoher Wahrscheinlichkeit einem Puñṇapotthaka zugerechnet werden. Daß das Puñṇapotthaka Duṭṭhagāmaṇīs Informationen über die Kosten dieser Bauwerke enthalten hat, geht auch aus einer Stelle im Mahāvaṃsa hervor, an der Duṭṭhagāmaṇī auf seinem Sterbebett folgender Vers aus seinem Puñṇapotthaka vorgelesen wird:

*uttamo Lohapāsādo tiṃsakoṭṭhi karito
Mahāthūpe anagghāni kārītāni tu vīsati* (Mhv 32,27)

Daß dieser Vers nur inhaltlich, nicht aber wörtlich mit Dīp 19,1 und 10 übereinstimmt, paßt zu PERERAS Beobachtung, daß dem Mahāvaṃsa eine andere Rezension des Puñṇapotthaka zugrundeliegt als dem Dīpavaṃsa.

Bei den Versen 19,2–9 – der Aufzählung von Baumaterialien und Personennamen –, die sich stilistisch deutlich von ihrem textlichen Umfeld unterscheiden, handelt es sich um Memorialverse.³ Sie könnten ursprünglich Bestandteil aitiologischer Überlieferungen aus dem Umfeld des Mahāthūpa gewesen sein (dazu unten, S. xxxiv). Es ist unwahrscheinlich, daß derartige Verse zum Puñṇapotthaka

¹ Auffällig ist die Formulierung [*Name, Zahl*] *rajjam kāresi khattiyo*, die in den meisten dieser Versen wörtlich (18,45, 46. 48, 54) in den übrigen Versen dieses Kapitels und an zahlreichen späteren Stellen mit nur leichten Variationen übereinstimmt.

² Im Mahāvaṃsa (Mhv 21,15–33) werden die hier nur angedeuteten Begebenheiten ausführlich berichtet.

³ Vgl. auch GEIGER, „Die Quellen des Mahāvaṃsa“, 260.

gehört haben, und wir können annehmen, daß sie erst später zwischen den Versen 19,1 und 10 eingeschoben worden sind.¹

Der letzte Vers dieses Kapitels (19,23) über Duṭṭhagāmaṇīs Werdegang nach seinem Tod kann keiner Quelle eindeutig zugeordnet werden, er hat aber eine nahezu wörtliche Parallele in der Behandlung Saddhātissas (20,7).

Daneben enthält das 19. Kapitel eine fragmentarische, anscheinend aus ihrem eigentlichen Kontext gerissene² Zusammenstellung religiöser Verdienste späterer Könige und Krieger (19,11–22), die die Darstellung Duṭṭhagāmaṇīs unterbricht. Nach Stil und Inhalt zu urteilen, entstammen diese Verse ebenfalls einem Puññapothhaka. Warum sie an dieser inhaltlich unpassenden Stelle erscheinen, ist nicht ersichtlich. Es fällt aber auf, daß gerade zu Vaṭṭagāmaṇī, seinen Kriegern und Mahātissa im 20. Kapitel keine religiösen Verdienste aufgelistet werden; zu Lajjitissa erscheint dort nur eine unvollständige Verdienstliste (20,10–11), die durch 19,11–13 ergänzt wird – im Mahāvamsa werden die an beiden Stellen des Dīpavamsa aufgeführten Verdienste erwähnt (Mhv 33,14, 21–26). Wir können somit mutmaßen, daß aus irgendeinem Grund das Puññapothhaka, das die Verdienste der Könige von Duṭṭhagāmaṇī bis Mahātissa verzeichnete, nur teilweise in den chronologisch korrekten Stellen eingearbeitet worden ist.³

Sieht man von dieser Passage ab, entspricht der Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt des Dīpavamsa genau dem von PERERA beschriebenen Schema, nach dem die Könige Sri Lankas in diesem Text üblicherweise abgehandelt werden (siehe oben, S. xxvii) — allerdings mit einer Ausnahme: der eigentümlichen Kapiteileinteilung an dieser Stelle. Das 19. Kapitel beginnt und endet mit Zusatzinformationen zu Duṭṭhagāmaṇī. Bis auf die redaktionsgeschichtlich ungeklärte, fragmentarische Passage über die Verdienste späterer Personen enthält es nur Angaben über Duṭṭhagāmaṇīs Verdienste um die buddhistische Religion und seine dadurch erwirkte Wiedergeburt im Tusita-Himmel. Es scheint, daß der Kompilator des Dīpavamsa diesem Thema ein eigenes Kapitel widmen wollte oder daß er ein solches bereits in seiner Quelle vorgefunden hat. Dem entspräche, daß im Mahāvamsa die Ge-

¹ Auch OLDENBERG hat vermutet, daß diese beiden Verse ursprünglich aufeinander folgten (OLDENBERG, *Dīpavamsa*, 208, Anm. 1).

² Das wird daran deutlich, daß die Namen der Könige, deren Verdienste hier aufgelistet werden, nicht genannt werden und nur durch den Vergleich mit dem Mahāvamsa ergänzt werden können (siehe OLDENBERG, *Dīpavamsa*, 208, Anm. 1).

³ Im Fall von Duṭṭhagāmaṇī sind die Informationen des Puññapothhaka in das 19. Kapitel eingebaut worden. Saddhātissa, Thūlathana und Kuṭṭikāṇṇatissa betreffend wurden sie in an der chronologisch korrekten Stelle eingearbeitet, während sie im Falle von Lajjitissa unvollständig und von Vaṭṭagāmaṇī, seinen Kriegern und Mahātissa überhaupt nicht mit der Darstellung dieser Personen im 20. Kapitel verwoben wurden. Eine andere mögliche Erklärung wäre, daß die fragliche Passage Auszüge aus einer anderen Darstellung der Verdienste der frühen Könige sind — z. B. einer anderen Rezension des Puññapothhaka oder des Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa? — als die in den Text des 20. Kapitels eingearbeitete. Auffällig ist zumindest, daß die Namen der tamilischen Könige, die zwischen den beiden Perioden von Vaṭṭagāmaṇīs Herrschaft regierten, in 19,15 und 20,15–17 teilweise erheblich variieren, sowie daß Mahātissa in 19,21 als Sohn des Kākavaṇṇa bezeichnet wird und nicht wie in Mhv 33,35 als Sohn des Khallāṇāga.

schichte von Duṭṭhagāmaṇī von der Behandlung seiner Vorgänger und Nachfolger losgelöst wird. Dort ist die Erzählung freilich in mehrere Kapitel aufgeteilt und weit ausführlicher.

1.3.3. Schlußfolgerungen

Wie GEIGER aus den umfangreichen Zusätzen der Mahāvamsa-ṭīkā schließt, ist der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa gerade in bezug auf den Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt „sehr ausführlich und reich an Details“ gewesen.¹ Es besteht somit kein Grund für die Annahme, daß der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa, genauer gesagt die Mahāvihāra-Rezension desselben, nicht die Hauptquelle des Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa gewesen ist. Es stellt sich aber die Frage, warum die Duṭṭhagāmaṇī-Episode im Dīpavamsa in nur 13 Versen abgehandelt wird, obwohl der Kompilator dieses Quellenwerk anscheinend ebenfalls benutzt hat. Außerdem zeigt er mit der Erwähnung der zehn Großen Krieger und des Elefanten Kaṇḍala in 19,53, daß ihm Einzelheiten der Duṭṭhagāmaṇī-Sage bekannt waren, und er setzt sie offensichtlich auch beim Leser als bekannt voraus.²

Meines Erachtens läßt sich dieser Umstand befriedigend durch die Annahme erklären, daß der Dīpavamsa im wesentlichen bereits vorhandene Pāli-Verse aus seiner Quelle übernommen hat. Wie ich im vorausgehenden Kapitel plausibel zu machen versucht habe, lassen sich zumindest die Verse Dīp 19,1–10 mit hoher Wahrscheinlichkeit auf ältere Quellen zurückführen. Die Verse 18,53–54 scheinen auf eine Rājāvali zurückgehen — wobei die Erwähnung der Krieger und des königlichen Elefanten in 18,53 möglicherweise auch später, vielleicht erst vom Kompilator des Dīpavamsa, als Anspielung auf die Duṭṭhagāmaṇī-Legende ergänzt worden sein könnten. Nicht zu entscheiden ist, ob der Vers über Duṭṭhagāmaṇīs Wiedergeburt im Tusita-Himmel in 19,23 ebenfalls wörtlich aus einer älteren Quelle übernommen oder vom Kompilator des Dīpavamsa selbst komponiert worden ist.

Zusammenfassend halte ich folgendes für wahrscheinlich: Eine der Quellen des Dīpavamsa enthielt eine ausführliche Behandlung der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung. Die im Dīpavamsa erscheinenden Verse waren zumindest zum Großteil in dieser Quelle bereits vorhanden, wo sie in eine ausführliche Prosaerzählung ein-

¹ GEIGER, *Dīpavamsa und Mahāvamsa*, 65. Den zusätzlichen Stoff des Quellenwerks zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos bespricht GEIGER auf den Seiten 65–67.

² Abgesehen von meinen folgenden Erklärungen sind mehrere weitere denkbar: Zum einen könnte der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa in der Zeit zwischen der Abfassung des Dīpavamsa und des Mahāvamsa weiter angewachsen sein oder Mahānāma könnte eine weit umfangreichere (Lokal-)Rezension dieses Werkes vorgelegen haben als dem Verfasser des Dīpavamsa. G. P. MALASEKERA (*Vamsathappakāsini*, xciv.) argumentiert für eine weitere Möglichkeit: Das ausführliche Duṭṭhagāmaṇī-Epos erscheine vielleicht deswegen nicht im Dīpavamsa, weil dieser Stoff, der sehr wahrscheinlich aus einer anderen Quelle stamme als der Rest des (dies wurde bereits von GEIGER vermutet, siehe im folgenden) möglicherweise erst spät in diesen aufgenommen worden sei; der Autor des Dīpavamsa habe gezögert, die zu seiner Zeit noch junge Sage vollständig in sein Werk einzubeziehen.

gebettet waren. Nach dem Zeugnis der Mahāvamsa-ṭīkā läßt sich vermuten, daß es sich bei dieser Quelle ebenso wie beim Mahāvamsa um die Mahāvihāra-Rezension des Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa handelte. In diesem Werk wurde die Beschreibung der religiösen Verdienste dieses Königs möglicherweise bereits in einem (oder mehreren) Kapitel(n) von der Geschichte seines Kriegszuges getrennt behandelt, worauf die Kapitelstruktur des Dīpavaṃsa hindeuten könnte (siehe oben, S. xxxi). Der Kompilator des Dīpavaṃsa entnahm dem Werk nur diejenigen Informationen über Duṭṭhagāmaṇī, die sich in seine starre schematische Darstellung der Könige Sri Lankas (siehe oben, S. xxvii) einpaßten, wobei er vor allem – wenn nicht gar ausschließlich – Verse übernahm. Die umfangreichen, darüber hinausgehenden Erzählungen des Mahāvamsa dürften vor allem an die singhalesischen Prosa-Passagen des Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa angelehnt und erst von Mahānāma versifiziert und ins Pāli übersetzt worden sein. Mit ihrem Ursprung werden wir uns im folgenden Kapitel zu beschäftigen haben. Allerdings gibt es keine Möglichkeit festzustellen, wie groß Mahānāmas eigener Anteil bei der Ausgestaltung des Epos gewesen ist – was natürlich besonders für die Erforschung der religiös-nationalistischen Intentionen der frühen srilankischen Historiographie interessant wäre.¹

Wenn diese Schlußfolgerungen zutreffen, muß die Kürze des Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitts des Dīpavaṃsa nicht auf ein Zögern des Kompilators, einen noch jüngeren Stoff in sein Werk aufzunehmen (MALALASEKARA, siehe oben, S. xxxii, Anm. 2), oder gar auf das völlige Fehlen einer ausführlichen Erzählung vor der Abfassung des Mahāvamsa schließen lassen, sondern ist bereits durch die besondere Kompositionstechnik des Dīpavaṃsa erklärbar.

1.3.4. Zur Entwicklung der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung vor den Pāli-Chroniken

Wir müssen uns nun fragen, welche Quellen außer der Rājāvali und dem Puññapotthaka in den Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt des Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa eingeflossen sind. Natürlich sind wir bei der Beantwortung dieser Frage aufgrund des völligen Fehlens von Quellenmaterial noch stärker als bisher auf Mutmaßungen angewiesen.

GEIGER nahm an, daß der erste Teil des Duṭṭhagāmaṇī-Epos (Mhv 22–25) auf ein ursprünglich rein säkulares, volkstümliches Kriegererepos zurückgeht, das erst nachträglich in die klösterlichen Überlieferungen Eingang gefunden hat.² Seinen Ursprung habe es vermutlich in den Volkserzählungen Rohaṇas, wo sich bis auf den heutigen Tag reiches Erzählgut um diesen Helden ranke.³

¹ Vgl. dazu auch BECHERT, „Ursprung“, 54.

² GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvamsa*, 22.

³ GEIGER, „Quellen“, 263 ff.; vgl. auch MALALASEKERA, *Vaṃsathappakāsīnī*, xciv. GEIGER fand Hinweise im Mahāvamsa (sowie im Cūlavamsa), die darauf hindeuten, daß diese in einer „Chronik von Rohaṇa“ gesammelt waren, die später vom Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa aufgesogen worden ist. Die heutigen mündlich überlieferten Duṭṭhagāmaṇī-Erzählungen aus Rohaṇa

Was die Kapitel 26–31 angeht, so scheinen hier lokale Überlieferungen aus Anurādhapura zugrunde zu liegen, vor allem solche, die mit den religiösen Bauwerken Duṭṭhagāmaṇīs verbunden sind.¹ Es ist möglich, daß die Bhikkhus des Mahāvihāra eine zunächst orale aitiologische Erzählkultur um die Geschichte ihrer bedeutendsten Heiligtümer pflegten, eine Art mündlichen „Proto-Thūpavaṃsa“, der vielleicht zu bestimmten Zeiten – etwa bei Kultfeierlichkeiten – öffentlich vorgetragen wurde. Teil dieser mit den indischen Sthalapurāṇas vergleichbaren Erzählungen könnten Memorialverse gewesen sein, wie sie in Dīp 19,2–9 vorliegen.² Bei dem in der Mahāvāṃsa-ṭīkā genannten Werk namens (Mahā-)Cetiyaṃsaṭṭhakathā, das wahrscheinlich der altsinghalesische Vorläufer des Pāli-Thūpavaṃsa des Vāciṣṣara (13. Jh.?) ist,³ könnte es sich um eine Verschriftlichung jener Überlieferungen handeln.

Vermutlich sind die Erzählstoffe über Duṭṭhagāmaṇī schon früh im Mahāvihāra gesammelt, miteinander verschmolzen und mündlich tradiert worden.⁴ Bestandteil von Festakten zu Ehren besonders eminenter religiöser Bauwerke wie dem Mahāthūpa scheint ein öffentlicher Vortrag ihrer Entstehungsgeschichte gewesen zu sein, bei dem auch von den Taten der Könige, die damit in Beziehung stehen, berichtet wurde. Zumindest aus späterer Zeit sind derartige Bräuche belegt.⁵ Wenn bei solchen Gelegenheiten von den Taten Duṭṭhagāmaṇīs berichtet wurde, könnten diejenigen Erzählstränge, die dem volkstümlichen Krieger-epos entlehnt waren, mit der Zeit religiöse Umdeutungen erfahren haben, und aus dem volkstümlichen Kriegshelden wurde schließlich der religiös motivierte (und sanktionierte) Retter des Buddhismus, wie er uns im Mahāvāṃsa entgegentritt.⁶ Diese monastischen Erzähltraditionen des Mahāvihāra dürften die Hauptquelle sein, auf denen der Duṭṭhagāmaṇī-Abschnitt des Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvāṃsa (der

sind von Marguerite S. ROBINSON gesammelt und ausgewertet worden (siehe Marguerite S. ROBINSON, „»The House of the Mighty Hero« or »The House of Enough Paddy«? Some Implications of a Sinhalese Myth“, *Dialectic in Practical Religion*, ed. E. E. LEACH, Cambridge 1968 [Cambridge Papers in Social Anthropology], 122–152).

¹ Vgl. PERERA, *Historiography*, 55 mit Anm. 134.

² Vielleicht sind die Traditoren solcher Erzählungen mit den „Alten“ (*porāṇā*) gemeint, von denen in der Mahāvāṃsa-ṭīkā ein Memorialvers über den Bau des Mahāthūpa zitiert wird (Mhv-ṭ 528,14 ff.), der mit Dīp 19,9 übereinstimmt.

³ Vgl. N. A. JAYAWICKRAMA, *The Chronicle of the Thūpa and the Thūpavaṃsa*, London 1971, xiii–xv.

⁴ Siehe dazu auch MALALASEKERA, *Vaṃsatthappakāsimī*, lix ff.

⁵ Cv 38,57–59 schildert, wie Dhātusena (5. Jh.) bei einem Fest zu Ehren des Bodhi-Baumes den Dipavaṃsa öffentlich vortragen läßt (siehe auch GEIGERS Anmerkung zu Cv[transl.] 38,59). In einer Inschrift aus dem Jahre 1203 (EZ IV, 252 ff.) wird eine Kultfeier zu Ehren des Mahāthūpa beschrieben, bei der der Thūpavaṃsa vorgetragen sowie die Taten Duṭṭhagāmaṇīs erzählt wurden (siehe dazu auch JAYAWICKRAMA, *The Chronicle of the Thūpa*, xiv).

⁶ Vgl. dazu auch GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa*, 22: „Aber die priesterliche Tradition hat sich der Gestalt des populären Kriegshelden bemächtigt und aus ihm einen Glaubenshelden gemacht. Den schwertgewaltigen Einiger des Reiches von Lankā muß natürlich auch die Gloriette eines Schutzherrn der buddhistischen Kirche, eines ergebenen Verehrers der Mönchsgemeinde umstrahlen.“

Mahāvihāra-Rezension) beruht, wo sie wahrscheinlich an der passenden Stelle der Rājāvali eingeschoben worden sind. Dadurch würde sich vielleicht auch das später im Mahāvamsa erscheinende widersprüchliche Bild Eḷāras erklären:¹ Im Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa sind anscheinend völlig verschiedene volkstümliche Überlieferungen zusammengefloßen. Das negative Tamilenbild innerhalb des Duṭṭhagāmaṇī-Epos könnte bereits ein Charakteristikum des volkstümlichen Kriegerrepos gewesen oder infolge der oben erwähnten religiösen – und vielleicht auch schon auf dieser Stufe erfolgten religiös-nationalistischen? – Umdeutungen entstanden sein. Die Geschichten im Kapitel vor dem Duṭṭhagāmaṇī-Epos, die Eḷāra als wunderwirkenden Idealkönig darstellen, könnten auf ganz anderen volkstümlichen Erzähltraditionen basieren, die in den Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa Eingang gefunden haben und seitdem weitertradiert wurden.

Daß die Erzählung von Duṭṭhagāmaṇī vor Abfassung des Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa bereits eine längere Entwicklungsgeschichte hinter sich hat, ist deutlich. Das geht schon aus Brüchen in der logischen Struktur des Epos sowie aus Variationen bestimmter Erzählmotive hervor, die an verschiedenen Stellen des Mahāvamsa wiederkehren. Eine umfassende literaturwissenschaftliche Analyse scheint mir eine lohnende Aufgabe zu sein; an dieser Stelle möchte ich nur einige meiner Beobachtungen anführen: In Mhv 22,81–82 schwören Duṭṭhagāmaṇī und sein Bruder Tissa ihrem Vater, daß sie niemals gegeneinander Feindschaft empfinden werden; dieser Schwur wird durch ein Omen bestätigt. Nach dem Tod ihres Vaters führen sie aber doch einen Krieg gegeneinander um das Recht, die Mutter versorgen zu dürfen. In Mhv 25,113–114 erinnert sich Duṭṭhagāmaṇī an einen Schwur, den er seinem Vater geleistet habe, nämlich daß er niemals etwas essen werde, ohne zuvor dem Saṃgha einen Anteil gespendet zu haben. Weil er aber eines Tages während des Kriegszuges eine Pfefferschote gegessen habe, ohne zuvor zu spenden, läßt er als Sühne das Maricavaṭṭi-Vihāra („Pfefferschoten-Vihāra“) erbauen. Im 22. Kapitel wird zwar von mehreren Schwüren Duṭṭhagāmaṇīs berichtet, aber nicht, daß er vor dem Essen stets dem Saṃgha zu spenden geschworen habe. Auch wird auf die Geschichte von der Pfefferschote nur nur angespielt, ausführlich erzählt wird sie nirgends. Statt dessen wird in 24,22–31 erzählt, wie Duṭṭhagāmaṇī während des Bruderkrieges seine letzte Reisportion dem Saṃgha spendet.² Weitere Variationen dieses Erzählmotivs erscheinen in Mhv 32,48–55 im Zusammenhang mit der Rezitation von Duṭṭhagāmaṇīs Puñṇapotthaka.

In den wenigen Bezeugungen des Stoffes, die aus älterer Zeit erhalten sind oder die auf alte Überlieferungen außerhalb der Chroniken zurückgehen, finden sich noch einige Hinweise auf andere, vielleicht ältere Erzählvarianten: In der Sumaṅgalavilāsini, einem Kommentar zum Dīghanikāya aus dem 5. Jh., wird berichtet,³ Duṭṭhagāmaṇī habe nach dem Krieg aus Freude über seinen Sieg einen Monat lang nicht schlafen können. Um ihm zu helfen, kommt eine Gruppe von

¹ Siehe oben, S. xxiii.

² Auf diese Episode wird auch in As 80 angespielt.

³ Sv 640.

Bhikkhus und rezitiert einen Text aus dem Abhidhamma. Dadurch beruhigt sich der König und kann endlich einschlafen. Wir gehen wohl kaum fehl in der Annahme, daß es sich hier um eine andere Version der Geschichte handelt, in der die Arhats von Piyaṅgudīpa Duṭṭhagāmaṇī's Gewissensbisse beruhigen (siehe oben, S. xxii). Auch in der Sumaṅgalavilāsinī helfen die Bhikkhus dem König bei einem emotionalen Problem mit seinen Kriegstaten, das aber ganz anders geartet ist. In Anbetracht der obigen Ausführungen können wir vermuten, daß diese Version der Episode die ältere ist, während die Mahāvamsa-Version Ergebnis einer religiös-nationalistischen Umdeutung ist.

Eine sich vom Mahāvamsa unterscheidende Version der Duṭṭhagāmaṇī-Sage scheint in der oben erwähnten Sahassavatthu-aṭṭhakathā enthalten gewesen zu sein. Leider ist uns dieses Werk selbst nicht mehr erhalten. Überliefert ist dagegen ein Text namens Sahassavatthupparāṇa, der vermutlich eine Pāli-Bearbeitung dieses Werkes ist.¹ Wie ich in Kapitel 3.3 ausführen werde, repräsentiert das Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel des Sahassavatthupparāṇa eine andere, wahrscheinlich ältere Erzähltradition als der Mahāvamsa. Besondere Beachtung verdient dabei eine vom Mahāvamsa variierte Episode von Theraputtābhaya's Gesuch an Duṭṭhagāmaṇī, gegen Räuber (*cora*) kämpfen zu dürfen. In Mhv 26,2–5 handelt es sich um eine metaphorische Bitte, in den Saṅgha eintreten zu dürfen, um die Leidenschaften zu besiegen, die er als Räuber bezeichnet (*kilesacora*). Im Sahassavatthupparāṇa wird Theraputtābhaya entsandt, um Rebellen (*cora*) im Hochland Lankās zu unterwerfen.

Zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos werden in der Mahāvamsa-ṭīkā neben dem Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa noch weitere Texte zitiert, die heute verloren sind: Vorgeburtsgeschichten zu drei von Duṭṭhagāmaṇī's Kriegerern entnimmt der Autor der Sahassavatthu-aṭṭhakathā.² Aus der schon erwähnten (Mahā)cetiya-vamsa-aṭṭhakathā zitiert er Einzelheiten über den Bau des Mahāthūpa.³ Daneben werden zwei Verse der „Alten“ (*porāṇā*) zitiert,⁴ von denen der erste mit Dīp 19,9 identisch ist. Drei weitere Zitate erscheinen ohne Quellenangabe.⁵ Es ist nicht ersichtlich, ob diese Texte bereits dem Autor des Mahāvamsa bekannt waren und ob er als zusätzliche Quellen benutzt hat; die Möglichkeit ist aber in Betracht zu ziehen.

Möglicherweise basiert das 23. Kapitel des Mahāvamsa, das die Geschichten von Duṭṭhagāmaṇī's zehn Großen Kriegerern behandelt, nicht auf dem Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa, sondern auf der in der Mahāvamsa-ṭīkā erwähnten Sahassavatthu-aṭṭhakathā. Dafür spricht einerseits die Tatsache, daß dieses Kapitel den Fluß der laufenden Erzählung unterbricht, der Anfang des 24. Kapitels wieder aufgenommen wird, und andererseits der Umstand, daß in der Kommentierung

¹Zum Verhältnis von Sahassavatthu-aṭṭhakathā und Sahassavatthupparāṇa siehe unten, Kap. 2.5.

²Mhv-ṭ 451,9–19; 452,27 f.; 453,31.

³Mhv-ṭ 548,10 f.; 508,29 ff.

⁴Mhv-ṭ 528,14 ff.; 549,21.

⁵Mhv-ṭ 440,24; 483,10; 486,18. Diese werden durch *keci vadanti* „einige behaupten“ oder *vuttam hoti* „es wird berichtet“ als Zitate ausgewiesen.

des 23. Kapitels in der Mahāvamsa-ṭīkā der Sīhaḷaṭṭhakathā-Mahāvamsa an keiner Stelle zitiert wird und nur Zusatzinformationen aus der Sahassavatthu-aṭṭhakathā gegeben werden.¹

1.4. Spätere Bearbeitungen des Duṭṭhagāmaṇī-Epos

Nach der Abfassung des Mahāvamsa wird seine Darstellung der Duṭṭhagāmaṇī-Sage verbindlich. Sie wird zum Maßstab, an dem sich alle späteren Bearbeitungen des Stoffes orientieren. Ältere Erzählformen – falls wir aus den Zeugnissen der Sumaṅgalavilāsīnī und des Sahassavatthupparāṇa auf solche schließen dürfen – werden verdrängt. Spätere Bearbeiter der Sage ergänzen die Mahāvamsa-Darstellung oder fassen sie zusammen, weichen aber kaum in wesentlichen Punkten von ihr ab. Ein gutes Beispiel ist das Duṭṭhagāmaṇī-Epos in der Erzählungssammlung Rasavāhinī des Vedeha (wahrscheinlich 13. Jh.), das Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist.²

Wie in Kapitel 3.4 gezeigt werden wird, basiert das Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel der Rasavāhinī nur zum Teil auf dem Sahassavatthupparāṇa, der Hauptquelle der übrigen Erzählungen des Textes. Vedeha übernimmt einige Episoden des Sahassavatthupparāṇa, die nicht oder nur in kürzerer Form im Mahāvamsa zu finden sind. Im Großteil des Kapitels folgt er aber dem Mahāvamsa, den er auch ausgiebig zitiert.³ Inhaltliche Abweichungen des Sahassavatthupparāṇa gegenüber dem Mahāvamsa ignoriert er. Wir können also am Beispiel Rasavāhinī beobachten, wie alternative Erzähltraditionen zugunsten der durch die Autorität des Mahāvamsa verbindlich gewordenen Erzählform verdrängt werden.

Trotz seiner Nähe zum Mahāvamsa ist das Duṭṭhagāmaṇī-Epos der Rasavāhinī eine originelle Neubearbeitung der Sage und ein wichtiges Dokument ihrer Rezeptionsgeschichte. Hauptanliegen der Rasavāhinī ist, den Zusammenhang zwischen religiösen Verdiensten – vor allem dem Spenden (*dāna*) – und ihren positiven Auswirkungen in zukünftigen Wiedergeburten anhand von religiös-erbaulichen Geschichten zu verdeutlichen.⁴ Auch die Taten Duṭṭhagāmaṇīs werden von diesem

¹Mhv-ṭ 451,9–19, 452,27–28, 453,31. Die Sahassavatthu-aṭṭhakathā enthielt, soweit wir wissen, Erzählungen über alle zehn Krieger (siehe dazu unten, Kap. 2.5).

²Ein weiteres Beispiel ist der Thūpavaṃsa des Vācissara, eine Geschichte der religiösen Bauwerke Sri Lankas. Dieser Text bringt zahlreiche Informationen über den Bau des Mahāthūpa, die dem Mahāvamsa fremd sind. Seine Behandlung von Duṭṭhagāmaṇīs Kriegszug, der im Zusammenhang mit dem Bau des Maricavaṭṭi-Vihāra erzählt wird, ist jedoch nichts weiter als eine Paraphrase des 25. Kapitels des Mahāvamsa mit zahlreichen wörtlichen Anleihen. Weitere Bearbeitungen des Stoffes, die in ihren Grundzügen dem Mahāvamsa folgen, sind (abgesehen von der Mahāvamsa-ṭīkā und dem Extended Mahāvamsa): der Sīhala-Thūpavaṃsa, das Sīhalaavatthupparāṇa (enthält nur einige Episoden), die Jinakālamālī, die Pūjāvāliya, der Rājaratnākaraṇa und die Rājāvāliya.

³Detaillierte Informationen siehe in Kap. 3.

⁴Vgl. dazu unten, S. xli. Sie gehört somit dem gleichen Genre an wie die Pāli-Erzählungstexte Sīhalaavatthupparāṇa und Dasadānavatthupparāṇa und die jainistischen Supātrādānakathās oder Dānadharmakathās.

Blickwinkel aus betrachtet: Nach dem Sahassavathuppakaraṇa und der Rasavāhinī war Duṭṭhagāmaṇī in seinem Vorleben ein Sāmaṇera, der beabsichtigte, seine religiösen Verdienste zu vermehren.¹ Das ist der Grund, warum er sich nach seinem Tod nicht in einer Himmelswelt wiedergebären läßt, was ihm aufgrund seines guten Karma möglich wäre, sondern als König in Laṅkā. Denn ein König hat durch seine Macht und seine finanziellen Möglichkeiten ideale Voraussetzungen, um dem Saṃgha großzügig spenden und so die eigenen religiösen Verdienste vergrößern zu können. Duṭṭhagāmaṇī entsagt den karmischen Früchten seiner guten Taten, um weiter in der Welt zum Wohle der Buddha-Lehre zu wirken. Explizit ausgedrückt wird dieser Gedanke in den Schlußversen des Duṭṭhagāmaṇī-Kapitels:

„Wenn gute Menschen die Göttlichkeit, die ihnen kraft ihres Lebenswandels in (der nächsten) Existenz bevorsteht, aufgeben, mannigfache Mühen auf sich nehmen und stets ihre Charakterstärke festigen, wenn sie ein langes Bestehen der Lehre des Siegers wünschen und ständig darum bemüht sind, so erwirken sie fortwährend das höchste Verdienst und erreichen himmlisches Glück.“²

Dieses religiöse Prinzip erinnert an die Ethik des Bodhisattva, die verlangt, daß man den Segen des Nirvāṇa aufgibt, um in der Welt für das Wohl der Wesen aktiv zu sein. Daß Duṭṭhagāmaṇī mit martialischen Mitteln für das „lange Bestehen der Lehre des Siegers“ tätig ist, ist dabei durchaus sanktioniert – ganz in der ideologischen Tradition des Mahāvamsa. Überhaupt liegt das Augenmerk auf Duṭṭhagāmaṇīs kriegerischen Leistungen; die großartigen Spenden an den Saṃgha in seiner zweiten Lebenshälfte (die Errichtung der religiösen Monumente usw.) werden lediglich angedeutet.

Stärker noch ist der Gedanke vom Verzicht auf karmische Früchte in Dharmakīrtis singhalesischer Bearbeitung, dem Saddharmālaṅkāraya, ausgearbeitet. Hier wird Duṭṭhagāmaṇīs Leben als Station seines langen Weges zur Erreichung eines bestimmten religiösen „Amtes“ angesehen. In einer früheren Geburt vor vielen unzähligen Kalpas habe Duṭṭhagāmaṇī vor dem Buddha Anomadassi geschworen, dereinst das Amt eines der beiden Hauptjünger (Sgh. *dakuṇatsav*, P. *aggasāvaka*) eines Buddha zu erreichen. Daraufhin habe er in zahllosen Wiedergeburten religiöses Verdienst angesammelt, um dieses Ziel zu verwirklichen,³ was ihm in seinem übernächsten Leben, zur Zeit des Buddha Maitreya, gelingen wird. Geschichten über den Weg einer Person zur Erlangung des Amtes eines Hauptjüngers finden sich vor allem im späten kanonischen Apadāna-Buch und gehören nach

¹ Siehe Ras(B) 3 und Sah(B) 209.

² Ras(B) 26.

³ Siehe unten, S. 85. Die Parallele zur Bodhisattva-Laufbahn ist unübersehbar, die ebenfalls mit einem in Gegenwart eines Buddha geleisteten Schwur (*praṇidhāna*), die Buddhaschaft zu erreichen, beginnt (vgl. Har DAYAL, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London 1932, 64 ff.).

BECHERT einer Zeit an, in der Mahāyāna-Ideen in den Theravāda-Buddhismus eindringen.¹

Daneben fällt in der Rasavāhinī eine anti-tamilische Haltung auf, die in dieser Schärfe dem Mahāvamsa fremd ist. Im Mahāvamsa wurde noch ein hybrides Bild von Eḷāra gezeichnet, der einerseits (innerhalb des Dutthagāmaṇī-Epos) als Widersacher des Helden, an anderer Stelle (außerhalb des Epos) aber als großmütiger König, „gerecht gegenüber Freund und Feind“ (Mhv 21,14), bezeichnet wird.² In der Rasavāhinī ist der Gegensatz zwischen Dutthagāmaṇī und Eḷāra konsequent ausgearbeitet; von positiven Eigenschaften Eḷāras ist keine Rede mehr.³ Statt dessen wird er als „Feind Laṅkā“ (*Laṅkāpacatthika*) bezeichnet,⁴ die Tamilen als „tamilischer Schmutz“ (*damīlakacavara*)⁵ und als „Feinde der Buddha-Lehre“ (*sāsanakaṇṭaka*)⁶. Ausführlich geschildert werden Greultaten der Tamilen gegenüber der buddhistischen Religion und der singhalesischen Kultur: Sie verunreinigen Anurādhapura mit Leichen, vernichten Dörfer, zerstören und entweihen den Bodhi-Baum und religiöse Gebäude und drangsalieren die Bhikkhus;⁷ wie einen Wald, so heißt es, verbrennen sie die Sīhaḷa(-Insel).⁸ In Ras(B) 60 wird über den Großen Krieger Theraputtābhaya berichtet, er sei vor dem Krieg ein Sāmaṇera (Novize im buddhistischen Orden) gewesen. Im Auftrag Dutthagāmaṇīs habe der Krieger Goṭhaimbara ihn überredet, die Robe abzulegen und sich dem Kriegszug anzuschließen, um den Buddhismus vor der Zerstörung durch die Tamilen zu bewahren. Diese Episode ist dem Mahāvamsa unbekannt, nach diesem Text war Theraputtābhaya der Sohn eines Sāmaṇera, nicht aber selbst Angehöriger des buddhistischen Ordens.⁹

Die Rasavāhinī gliedert sich in diesem Punkt ein in eine Reihe von anderen späteren Werken, in denen Eḷāras Herrschaft als ähnlich verheerend für die buddhistische Gesellschaft Sri Lankas beschrieben wird: In der Pūjāvali (spätes 13. Jh.) heißt es über die Regierungszeit dieses Königs:

¹Heinz BECHERT, *Bruchstücke buddhistischer Versammlungen aus zentralasiatischen Sanskrit-handschriften*, Berlin 1961 (Sanskrittexte aus den Turfan-Funden, VI. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Institut für Orientforschung, Nr. 51), 36 f.; vgl. auch Heinz BECHERT, „Buddha-Feld und Verdienstübertragung: Mahāyāna-Ideen im Theravāda-Buddhismus Ceylons“, *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques*, 62 (1976), 27–51; bes. 43 ff.; Thich HUAYEN-VI, *A Critical Study of the Life and Works of Sāriputta Thera*, Saïgon 1972, 2nd ed., Joinville-le-Pont 1981, 341 ff.

²Mhv 21,13–34.

³Im Saddharmālaṅkāraya wird dieser Dualismus auch gleichnishaft ausgedrückt: Dutthagāmaṇī zieht gegen die Tamilen zu Felde wie der Götterkönig Śakra gegen die Asuras (siehe S. 109, Anm. 3; S. 110, Anm. 5 und weitere Stellen).

⁴Ras(B) 6.

⁵Ras(B) 15.

⁶Ras(B) 31.

⁷Ras(B) 30; 61.

⁸Ras(B) 61.

⁹Vgl. auch DHIRASEKERA, *Texts and Traditions*, 72 f.

„A Tamil king, Eḷāla by name, came from the Soḷi country, captured the city of Anurādhapura, killed king Aséla, destroyed the religion throughout Laṅkā, excepting in Ruhūṇa, established thirty-two fortresses, employed twenty great champions, and reigned forty-four years.“¹

Ähnlich die Rājāvaliya (Anfang 18. Jh.):

„Elāla attacked the city of Anurādhapura, captured and slew the king Aséla, assumed the reins of government, erected thirty-two fortresses for the Tamils and fortified the city. He kept twenty great champions, and taking with him 1,080,000 armed Tamils, demolished the numerous dāgabas built by Devenipétissa in the city of Anurādhapura and reigned wickedly for the space of 44 years.“²

Es liegt die Vermutung nahe, daß diese Autoren durch spätere politische Ereignisse, etwa die verheerende Invasion des Tamilen Māgha (1214–1235), beeinflusst sind, aus deren Verlauf der Cūlavam̄sa von einer ähnlichen Zerstörungswelle zu berichten weiß.³

Während also die Gefahr, die dem Buddhismus durch die Tamilen gedroht habe, in späteren Texten stärker betont wird als im Mahāvam̄sa, ist zu beobachten, daß die eigentümliche Rechtfertigung für die Tötung von Tamilen, nämlich weil sie keine Menschen sondern Vieh seien (vgl. oben, S. xxii), in einigen jüngeren Texten zurücktritt. Der Thūpavam̄sa läßt diese Stelle gänzlich aus, und der Siṃhala-Thūpavam̄sa gibt eine alternative, weniger „unbuddhistische“ Begründung dafür, warum die Tötung so vieler Menschen im Krieg kein Hindernis für Duṭṭha-gāmaṇi's Weg in die Himmelswelt ist. Der Saddharmālaṅkāraya vergleicht zwar die Tamilen des öfteren mit Tieren⁴ und zitiert die entsprechenden Mahāvam̄sa-Verse, übernimmt aber in der anschließenden Prosapassage die Begründung des Siṃhala-Thūpavam̄sa (siehe unten, Kap. 3.5).

¹B. GUṆASÉKARA, *A Contribution to the History of Ceylon. Translated from the „Pujavaliya“*, Colombo 1895, 15.

²B. GUṆASÉKARA, *The Rajavaliya*, Colombo 1900, 25.

³Cv 80,58–80.

⁴Siehe im Index unter dem Stickwort „Tamilen, mit Tieren verglichen“.

2. Die Rasavāhinī des Vedeha Thera

2.1. Die Rasavāhinī

Die Rasavāhinī,¹ „Freudebringerin“ oder „Strom (süßen) Geschmacks“,² ist eine Sammlung von volkstümlichen Erzählungen in Pāli, die vermutlich im 13. Jh. n. Chr. von Vedeha Thera auf Sri Lanka verfaßt worden ist. Sie besteht aus 103 von buddhistischer Religiosität durchdrungenen Erzählungen (*vatthu*), gegliedert in zehn Kapitel (*vagga*) zu je zehn Geschichten plus drei Geschichten nach dem zehnten Vagga. Jeder Vagga ist nach seiner ersten Erzählung benannt. Dem Autor zufolge haben die 40 Geschichten der ersten vier Vaggas ihren Ursprung in Indien, die restlichen 63 auf Laṅkā; somit untergliedert er sein Werk in zwei Teile: 1. Jambudīpuppattivatthūni (in Indien entstandene Geschichten) und 2. Laṅkādīpuppattivatthūni (auf Laṅkā entstandene Geschichten).³ Die Erzählungen sind in mit Versen durchsetzter Prosa abgefaßt. Inhaltlich ähneln sie den Jātaka- und Apadāna-Erzählungen. Nach Heinz BECHERT ist das Ziel des Autors, dem Leser die Gültigkeit des Karma-Gesetzes und den religiösen Nutzen von Spenden (*dāna*) an den buddhistischen Saṃgha vor Augen zu führen.⁴ Jedes Kapitel endet mit ein bis zwei Schlußversen (*avasānagāthā*), in denen aus der zuvor erzählten Geschichte eine moralische Schlußfolgerung abgeleitet wird. Diese richtet sich in

¹Allgemeine Darstellungen der Rasavāhinī enthalten: Paolo Emilio PAVOLINI, „La materia e la forma della Rasavāhinī“, *Giornale della società asiatica italiana*, Firenze, Vol. 11 (1898), 35–71; Moriz WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Litteratur*, 2. Bd., Leipzig, 1913, 180; Wilhelm GEIGER, *Pāli. Literatur und Sprache*, Strassburg 1916 (Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde I. Band, 7. Heft), § 36; G. P. MALALASEKERA, *Pāli Literature of Ceylon*, London 1928, 224 ff.; Heinz BECHERT, „Rasavāhinī“, *Kindlers Literatur Lexikon*, Band IX, Zürich 1970, 8012 f.; Somapala JAYAWARDHANA, *Handbook of Pāli Literature*, Colombo 1994, 121–122; Oskar VON HINÜBER, *A Handbook of Pāli Literature*, Berlin/New York 1996, 191–192.

²Im Kolophon wird der Name „Rasavāhinī“ folgendermaßen paraphrasiert: *dhammāmatarasam loke vahanā Rasavāhinī* „Den Geschmack des Unsterblichkeitstrankes des Dhamma in die Welt bringend (ist die) Rasavāhinī“ (Ras[Ñ] 299,13). Ähnlich erklärt die Rasavāhinī-vyākhyā: *dhammarasañ cātharasam āvahitī Rasavāhinī* „Sie bringt den Geschmack des Dhamma und den Geschmack (seiner) Bedeutung, die Rasavāhinī“ (Ras-vy 1,1). Es ist auch möglich, daß im Namen die technische Bedeutung von *rasa* in der indischen Ästhetiktheorie, nämlich „ästhetische Stimmung“, mitschwingt. Auch im Proömium gebraucht Vedeha technische Begriffe der Dichtungstheorie (*punarutti, dosa*; Ras[Ñ] 1,25).

³Ras[Ñ] 1.

⁴BECHERT, „Rasavāhinī“, 8012 a. Eine umfassende Analyse des *dāna*-Konzeptes der Rasavāhinī gibt Toshiichi ENDO, „A Study of the Rasavāhinī – With Special Reference to the Concept and Practice of Dāna“, *Bukkyō Kenkyū*, Vol. XVIII, Hamamatsu 1989, 161–179.

aller Regel an buddhistische Laien.¹ Die Rasavāhinī ist in einem flüssigen, größtenteils leicht verständlichen Pāli geschrieben, weshalb sie in den Klosterschulen Sri Lankas als Elementarbuch für den Pāli-Schulunterricht benutzt wurde und wird.² GEIGER weist jedoch darauf hin, daß sie einzelne schwer verständliche Stellen enthält, die er auf mangelhafte Sprachbeherrschung des Verfassers zurückführt. Die Sprache der Rasavāhinī sei aber typisch für das vom Singhalesischen beeinflusste Pāli der mittelalterlichen Literatur Sri Lankas.³ Eine Analyse der Sprache der im vorliegenden Werk bearbeiteten Kapitel findet sich in Kapitel 2.4. Der Text ist in der Forschung als ästhetisch wenig ansprechend bewertet worden. Beschreibt MALALASEKERA die Rasavāhinī immerhin noch als „exquisite in its simplicity, charming in its naïveté, and delightful in its innocence“,⁴ sprechen Herbert GÜNTHER und Moriz WINTERNITZ ihr jede ästhetische Qualität ab.⁵ Dennoch erfreut sich die Rasavāhinī außerordentlicher Popularität in Sri Lanka und Südostasien, worauf eine große Anzahl existierender Handschriften sowie zahlreiche Kommentare und Übersetzungen hindeuten (siehe dazu Kap. 2.6). Besonders zu erwähnen ist der Saddharmālaṅkāraya, die singhalesische Bearbeitung der Rasavāhinī durch Devarakṣita Jayabāhu Dharmakīrti (14. Jh.); dieser Text gilt als eines der Meisterwerke der klassischen singhalesischen Literatur.⁶

PAVOLINI teilt die Erzählungen der Rasavāhinī in Legenden und Erzählungen mit historischem Hintergrund ein.⁷ Letztere ordnet er zwei Zyklen zu. Der erste handelt von König Asoka und besteht aus den Kapiteln II.3 (Vissamaloma-kumāra), IV.4 (Indaguttatthera) und IV.8 (Tebhātukamadhuvāṇijakānaṃ). Der zweite Zyklus, zu dem auch die hier bearbeiteten Kapitel gehören, beinhaltet Erzählungen, die mit König Duṭṭhagāmaṇī verbunden sind (siehe Kap. 3.1.2). Nach MATSUMURA⁸ enthält die Rasavāhinī sowohl Erzählstoffe, die bereits aus anderen Werken bekannt sind, als auch neues Material und alternative Versionen bekannter Geschichten. Thematisch ist die Rasavāhinī mit den Erzählungssammlungen Sīhalavatthupparāṇa und Dasavatthupparāṇa eng verbunden.⁹ Obwohl die Rasavāhinī wahrscheinlich dem 13. Jh. angehört, ist ihr Erzählstoff weit älter.

¹ Vgl. ENDO, „Study“, 167 ff. Eine Einteilung der Geschichten anhand ihrer moralischen Aussage nimmt P. E. PAVOLINI vor (vgl. PAVOLINI, „La materia“, 45–63).

² Vgl. MALALASEKERA, *Pāli Literature*, 226.

³ Magdalene und Wilhelm GEIGER, *Die zweite Dekade der Rasavāhinī*, München 1918 (Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jahrg. 1918, 5. Abhandl.), 3 f.; ähnlich Herbert GÜNTHER, „Einige überlieferungsgeschichtliche Bemerkungen zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos“, *WZKM*, XLIX (1942), 120; 122.

⁴ MALALASEKERA, *Pāli Literature*, 225.

⁵ GÜNTHER, „Bemerkungen“, 120; WINTERNITZ, *Geschichte*, 180.

⁶ Vgl. Heinz BECHERT, „Saddharmālaṅkāraya“, *Kindlers Literatur Lexikon*, Band IX, Zürich 1970, 8357 f.

⁷ PAVOLINI, „La materia“, 39–45.

⁸ Junko MATSUMURA, *The Rasavāhinī of Vedeha Thera. Vaggas V and VI: The Migapota-kavagga and the Uttaroliya-Vagga*, Osaka 1992, xx f.

⁹ Vgl. VON HINÜBER, *Handbook*, § 409–418.

Ihre direkte Quelle scheint die Erzählungssammlung Sahassavatthuppakaraṇa gewesen zu sein, doch auch diese ist bereits eine Bearbeitung eines Originalwerkes, das der altsinghalesischen Aṭṭhakathā-Literatur zuzurechnen ist. Die Frage nach den Quellen der Rasavāhinī wird in Kapitel 3 ausführlich behandelt.

2.2. Bisherige Textbearbeitungen und Studien

Obwohl bereits früh auf die bedeutende Stellung der Rasavāhinī in der Pāli-Literatur hingewiesen worden ist, existiert noch immer keine vollständige kritische Ausgabe des Textes. Die ersten vier Erzählungen wurden 1845 von Friedrich SPIEGEL als Übungsbuch für Pāli-Studenten herausgegeben und ins Deutsche übersetzt.¹ SPIEGEL stützte seine Ausgabe auf die Handschrift der Königlichen Bibliothek Kopenhagen (S₄ in der vorliegenden Textedition, siehe Kap. 4.2). Sten KONOW gab 1889 die 5. und 6. Geschichte heraus.² Mit P.E. PAVOLINI'S Ausgabe der 7.–10. Erzählung³ war der gesamte erste Vagga der Rasavāhinī in europäischen Ausgaben zugänglich. Magdalene und Wilhelm GEIGER edierten und übersetzten 1918 den II. Vagga,⁴ wobei sie ebenfalls die Kopenhagener Handschrift und zusätzlich die inzwischen erschienenen singhalesischen Druckausgaben der Rasavāhinī und des Saddharmālaṅkāraya heranzogen.⁵

Eine Wissenschaftliche Hilfskraft des Instituts für Vergleichende Sprachwissenschaft der Universität Saarbrücken, R. LENZ, hat in den Jahren 1959–1960 eine Transliteration der erwähnten singhalesischen Druck-Ausgabe der Rasavāhinī angefertigt, die sich jetzt in der Arbeitsstelle Göttingen des Akademienprojekts „Katalogisierung der orientalischen Handschriften in Deutschland“ befindet (Signatur: TWa 92). Diese wurde H. BECHERT übergeben, der damals die Aufgabe einer Edition der Rasavāhinī für die Serie der Pali Text Society übernommen hatte,⁶ sie aber später wegen anderer Verpflichtungen nicht realisieren konnte. Friedrich Peter KAHLBERG, jetzt Präsident des Bundesarchivs im Ruhestand, hat im Jahre 1962 im Auftrag der Arbeitsstelle Mainz des damals gemeinsam von der Akademie der Wissenschaften und der Literatur und der Königlichen Akademie der Wissenschaften in Kopenhagen betreuten Langzeitprojekts „A Critical Pāli Dictionary“ einen größeren Teil dieser Transliteration mit einer Kopie der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen (vgl. unten, S. 4.2) kollationiert; die entsprechenden Texte befinden sich zusammen mit der erwähnten Transliteration ebenfalls in Göttingen.

¹Friedrich SPIEGEL, *Anecdota Pālica*, Leipzig 1845.

²Sten KONOW, „Zwei Erzählungen aus der Rasavāhinī“, *ZDMG*, 43 (1889), 297–307.

³P. E. PAVOLINI, „Il Settimo Capitolo della Rasavāhinī“ *Giornale della società asiatica italiana*, 8 (1894/95), 179–186.

⁴GEIGER, *Rasavāhinī* (siehe oben, S. xlii, Anm. 3).

⁵SARAṆATIṢṢA, *Rasavāhinī*, part 1, Colombo 1901. NĀṆIṢṢARA und SĀRĀNANDA *Saddharmālaṅkāraya*, Colombo 1907.

⁶Siehe *Buddhist Text Information* 4 (Sept. 1975), 5 f. (Nr. 21).

Anfang 1973 hat Sharada GANDHI als Mitarbeiterin des Seminars für Indologie der Universität Göttingen im Rahmen eines Forschungsprogramms unter anderem lexikographische Arbeiten zur Rasavāhinī durchgeführt. Sie hat sich damals mit diesem Text vertraut gemacht und später selbst aufgrund der singhalesischen Druckausgabe von NĀṆAVIMALA, aber ohne Heranziehung anderer Materialien, eine Ausgabe in lateinischer Schrift erstellt. Diese Arbeit ist 1989 in Delhi erschienen und weist eine Unzahl von Druckfehlern auf.¹

Die 1977 angefertigte, unveröffentlichte Hausarbeit zur Erlangung des Magistergrades von Klaus WILLE besteht in einer kritischen Ausgabe nebst Übersetzung der ersten fünf Kapitel des III. Vagga.² Ebenfalls unveröffentlicht ist die Edition und englische Übersetzung der ersten vier Vaggas, die Telwate RAHULA 1978 als Dissertation an der Australian National University eingereicht hat.

Die umfangreichste, bisher erschienene kritische Teilausgabe ist die 1992 publizierte Edition des V. und VI. Vagga von Junko MATSUMURA.³ Ihre Arbeit ist die erste wirklich kritisch zu nennende Bearbeitung eines Textteils der Rasavāhinī. Mit 12 Handschriften wurde erstmals eine größere Anzahl von Textzeugen herangezogen⁴ und eine Textkonstitution nach textkritischen Prinzipien erstellt. Darüber hinaus enthalten die einleitenden Teile wichtige Studien zum Autor sowie zu Quellen, Paralleltexten und Kommentaren der Rasavāhinī. MATSUMURA hat somit eine unverzichtbare Grundlage für spätere Studien des Textes geschaffen, insbesondere für eine eventuelle Gesamtausgabe des Textes. MATSUMURA führt in ihrer Einleitung noch weitere Übersetzungen von Teilen einzelner Kapitel der Rasavāhinī an und erwähnt auch mehrere, nicht verwirklichte Versuche, den gesamten Text zu edieren.⁵

Parallel zu den genannten Teilausgaben sind einige Editionen und Übersetzungen von einzelnen Erzählungen der Rasavāhinī erschienen. Im Zusammenhang mit seiner Textausgabe der Telakaṭāhagāthā von 1884 edierte und übersetzte E. R. GOONERATNE einen Teil des Kāvavaṇṇatissa-vatthu (Ras VII.2), das die Basis des zuvor genannten Textes darstellt.⁶ Im gleichen Jahr publizierte W. GOONATILEKE im Rahmen einer Studie zur vergleichenden Folklore eine Edition nebst englischer Übersetzung von Ras I.3 als Beispiel für srilankische Volkserzählungen.⁷ Eben-

¹ Sharada GANDHI, *Rasavāhinī. A Stream of Sentiments*, Delhi 1989.

² Klaus WILLE, *Rasavāhinī von Vedeha. Edition, Übersetzung und quellenkritische Bearbeitung eines ausgewählten Textabschnittes*, Hausarbeit zur Erlangung des Magistergrades der Philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen, Göttingen 1977. Diese leider unveröffentlichte Arbeit steht im Seminar für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen mit Genehmigung des Autors zur öffentlichen Benutzung frei.

³ Siehe oben, S. xlii, Anm. 8.

⁴ Eine Anzahl dieser Textzeugen wurde in den Jahren 1973/74 im Rahmen des DFG-Projektes „Studien zur Pali- und Sanskrit-Literatur in Nordthailand und Ceylon“ von Heinz BECHERT gesammelt.

⁵ MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xxi–xxv.

⁶ E. R. GOONERATNE, „Telakaṭāhagāthā“, *JPTS* 1884, 49–68.

⁷ W. GOONATILEKE, „Comparative Folklore“, *The Orientalist*, vol. 1, pt. 11 (1884), 252 a–255 a.

falls 1884 erschien eine freie Übersetzung von Ras I.1 von D. J. GOGERLY¹ und drei Jahre später eine Edition der Erzählung Ras II.4 von I. P. MINAYEFF.² Eine dänische Übersetzung der Erzählungen Ras I.9, II.5, IV.1, V.4, IX.4 und IX.8 wurde 1891 von Dines ANDERSEN vorgelegt.³ 1910 schließlich publizierte Lakṣmaṇa ŚĀSTRĪ eine englische Übersetzung des Tebhātikamadhuṅṅjakassa Vatthu (Ras IV.8), einer Vorgeburtsgeschichte von König Asoka.⁴

Darüber hinaus sind zahlreiche Studien zur Rasavāhinī erschienen. Nach einer Liste aller Erzählungen der Rasavāhinī im Handschriftenkatalog der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen⁵ publizierte P. E. PAVOLINI eine Analyse des gesamten Textes.⁶ Eine Studie zum Autor Vedeha Thera von Sten KONOW erschien 1885.⁷ Zu weiteren Gesamtdarstellungen der Rasavāhinī siehe oben, S. xli, Anm. 1. Mit dem Duṭṭhagāmaṇī-Epos in der Rasavāhinī und im Saddharmālaṅkāraya beschäftigte sich Herbert GÜNTHER in einem Artikel von 1942.⁸ Walpola RAHULA verwendete die Rasavāhinī als historische Quelle für seine Darstellung der Geschichte des Buddhismus in der Anurādhapura-Periode.⁹ Auf den Zusammenhang von Sahassavathuppakaraṇa und Rasavāhinī ging BUDDHADATTA in der Einführung seiner singhalesischen Druckausgabe des Sahassavathuppakaraṇa ein.¹⁰ Die endgültige Bestätigung des Zusammenhanges von Rasavāhinī und Sahassavathuppakaraṇa liegt aber erst seit den vergleichenden Studien in den Arbeiten von Klaus WILLE¹¹ und Junko MATSUMURA¹² vor. Die Studie zum *dāna*-Konzept der Rasavāhinī von ENDO wurde oben bereits erwähnt (siehe S. xli). Jotiya DHIRASEKERA (jetzt Ven. DHAMMAVIHĀRĪ) machte in zwei Artikeln von der Rasavāhinī als historischem Quellentext zur Geschichte des Krieges zwischen Duṭṭhagāmaṇī

¹D. J. GOGERLY, „Buddhism“, *The Orientalist*, vol. 1, pt. 9 (1884), 204b–205 b.

²I. P. MINAEV, *Buddhizm. Izlēdovanija i materjali*, Sanktpetersburg 1887. Mir ist nur die französische Übersetzung aus dem Jahre 1894 zugänglich: I. P. MINAYEFF, *Recherches sur le Bouddhisme*, traduit du Russe par R. H. Assier de Pompignan, Paris 1894 (Annales du Musée Guimet, tome 4).

³Dines ANDERSEN, *Rasavāhinī*, Buddhistiske Legender, paa dansk i udvalg med inledning, Studier fra Sprog-og Oldtidsforskning udgivne af det philologisk-historiske Samfund, Nr. 6, Kjøbenhavn 1891.

⁴H. C. NORMAN, „Buddhist Legends of Asoka and his Times. Translated from the Pāli of the Rasavāhinī by Lakṣmaṇa Śāstrī“, *JASB*, New Series 6 (1910), 57–72.

⁵N. L. WESTERGAARD, *Codices Indici Bibliothecae Regiae Havniensis enumerati et descripti*, Havnia 1846, 51–54.

⁶Siehe S. xli, Anm. 1.

⁷Sten KONOW, *Vedehathera*, Videnskabselskabets Skrifter II, Historisk-filosofisk Klasse, 1895, No. 4 (Kristiania, 1895).

⁸GÜNTHER, „Bemerkungen“.

⁹Walpola RAHULA, *History*, bes. pp. xxvii–xli, wo er auf die Quellensituation und den historischen Wert des Textes eingeht.

¹⁰A. P. BUDDHADATTA, *Sahassavathuppakaraṇam*, Ambalaṃgoḍa 1959.

¹¹Siehe oben, S. xliv, Anm. 2.

¹²MATSUMURA, *Rasavāhinī*, bes. xxxv–xlviii.

und den Tamilen Gebrauch, wobei er die Rasavāhinī gegenüber der Mahāvamsa-Tradition als historisch glaubwürdigere Überlieferung ansah.¹

2.3. Der Autor Vedeha

Im Kolophon der Rasavāhinī wird Vedeha Thera als Verfasser genannt. Dort wird er auch als Autor der Samantakūṭavaṇṇanā, eines Preisgedichts auf den Berg Samantakūṭa (Adam's Peak), bezeichnet; weiterhin habe er eine singhalesische Grammatik (*sīhaḷasaddalakkhaṇa*) verfaßt. Daß es sich dabei um die anonym verfaßte singhalesische „Nationalgrammatik“ Sidatsaṅgarāva handelt, wie die Tradition es will, ist nicht gesichert. Sten KONOW hat die Person Vedehas aufgrund der Angaben in den Kolophonen der Rasavāhinī und der Samantakūṭavaṇṇanā historisch zu fassen versucht.² Danach war Vedeha ein Brahmane aus dem Vip̄pagāma-Geschlecht und Bewohner eines Waldklosters des Mahāvihāra. Seine Lehrer waren der Mahāthera Kālīṅga (*upajjhāya*), der Thera Maṅgala (*ācariya*) und der Mahāthera Araññaratanānanda (*guru*). Die Samantakūṭavaṇṇanā habe er auf Biten des Thera Rāhula komponiert. Aus den Angaben der Kolophone geht hervor, daß er zunächst die singhalesische Grammatik, dann die Samantakūṭavaṇṇanā und zuletzt die Rasavāhinī verfaßt hat. Der Tradition zufolge, so KONOW, ist er Vorsteher (*ajjhācariya*) des Patirājapariveṇa gewesen.³

Die Lebenszeit Vedehas ist nur indirekt zu ermitteln. Neuere Datierungsversuche, die seine in den Kolophonen genannten Zeitgenossen zu datieren versuchen, werden ausführlich von MATSUMURA diskutiert.⁴ Im Kolophon des Sidatsaṅgarāva wird ein Patirāja erwähnt, in dessen Auftrag das Werk verfaßt worden sei. KONOW identifiziert diesen mit dem im Cūḷavaṃsa erwähnten Devappatirāja, einem Minister Parakkamabāhus II., der 1240 den Thron bestiegen habe. Wenn es sich bei der von Vedeha verfaßten singhalesischen Grammatik tatsächlich um den Sidatsaṅgarāva handelt, hat Vedeha folglich in der zweiten Hälfte des 13. Jhs. gelebt.⁵ Senerat PARANAVITANA identifiziert Vedehas Lehrer Araññaratanānanda mit dem Lehrer des Buddhappiya, dem Autor des Pajjamadhu. Dieser habe im 12. Jh. zur Zeit Parakkamabāhus I. gelebt. Vedeha sei daher ebenfalls ins 11. oder 12. Jh. zu datieren.⁶ MATSUMURA weist darauf hin, daß Araññaratanānanda auch

¹Jotiya DHIRASEKERA „Texts and Traditions – Warped and distorted“, *Nārada Felicitation Volume*, ed. Piyadassi Thera, Kandy 1979, 68–75; ders., „Dutugemunu Episode Re-examined“, *JRASSL*, New Series, vol. XXXII (1989), 25–44.

²Sten KONOW, *Vedehathera*, Videnskabsselskabets Skrifter II, Historisk-filosofisk Klasse, 1895, No. 4 (Kristiania, 1895).

³Nach KONOW trägt er diesen Titel in den singhalesischen Druckausgaben der Rasavāhinī und der Samantakūṭavaṇṇanā. Er sei aber nicht in den Handschriften belegt.

⁴MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xxvi–xxxiv.

⁵Es war James D'ALWIS, der als erster diese beiden Werke miteinander identifiziert hat. Er beruft sich dabei auf eine Stelle im Kāvyaśekhara des Rāhula Toṭagamuva, an der der Sidatsaṅgarāva als *sada-lakuṇu* (= P. *saddalakkhaṇa*) bezeichnet wird (siehe James D'ALWIS, *The Sidat Sangarawa, a Grammar of the Sinhalese Language*, Colombo 1852, cxv f.).

⁶Senerat PARANAVITANA, „Negupatam and Theravāda-Buddhism in South India“, *The Journal*

im Kolophon des Sāratthasamuccaya zusammen mit einem gewissen Anomadassi genannt wird. Anomadassis Daten seien bekannt; er habe während der Regierungszeit Parakkamabāhu II. (1236-1271) gelebt.¹ Vedeha sei daher in die zweite Hälfte des 13. Jhs. zu datieren.²

Somit deuten zwei voneinander unabhängige Berechnungen auf das späte 13. Jh.³ PARANAVITANAS wesentlich frühere Datierung Vedehas kann nach MATSUMURA dadurch erklärt werden, daß es zwei verschiedene Buddhappiyas gegeben hat, einer habe unter Parakkamabāhu I., der andere unter Parakkamabāhu II. gewirkt.⁴ Einen weiteren Hinweis auf das Datum der Rasavāhinī gibt die Tatsache, daß Vedeha, wie in Kap. 3.2 zu zeigen ist, einige Passagen des Pāli-Thūpavaṃsa wörtlich in das Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel der Rasavāhinī übernommen hat. Das Abfassungsdatum des Thūpavaṃsa ist somit als *terminus post quem* anzusetzen. Leider ist auch die Lebenszeit Vācissaras, des Autors dieses Werkes, unsicher; N. A. JAYAWICKRAMA datiert ihn „any time between 1236 and 1270“.⁵

2.4. Die Sprache der Rasavāhinī

2.4.1. Allgemeines zum Sprachstil

Gegenüber der „unnatürlich komplizierten“ Sprache der von der Sanskrit-Kunst-dichtung beeinflussten Pāli-Werke der gleichen Epoche und dem „unbeholfenen Mönchs-Pāli“ sonstiger volkstümlicher Erzählungssammlungen hebt Heinz BECHERT den flüssigen, volkstümlichen Stil der Rasavāhinī positiv hervor.⁶ Dieser ist im wesentlichen auf einen in der Regel einfach strukturierten Satzbau und eine nahezu konsequent durchgehaltene „rechtsköpfige“ Syntax in den Prosa-Partien zurückzuführen. Das heißt, Attribute stehen in aller Regel links vom (d.h. meist unmittelbar vor dem) zugehörigen Substantiv (ihrem „Kopf“), Adverbien links vom zugehörigen Verb. Das Prädikat steht bis auf sehr wenige Ausnahmen stets am Satzende. Die Wortstellung Subjekt – Objekt – Prädikat wird ebenfalls konsequent eingehalten.

Das auffälligste syntaktische Merkmal der Rasavāhinī-Prosa ist die Bildung langer Ketten von Absolutiv-Konstruktionen. Nach Achim FAHS handelt es sich

of the Great India Society, vol. 11 (1944), 17–25.

¹Siehe Cv 86,36–39.

²Vgl. MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xxix.

³Nach MATSUMURA wird Vedeha auch im Nikāyasamgrahaya indirekt auf die zweite Hälfte des 13. Jhs. datiert (op.cit., xxx).

⁴Mit dieser Argumentation folgt MATSUMURA einer These von T. RAHULA, *Rasavāhinī*, (Cambera, 1978), xif.

⁵Thūp(J), xxiv. Somapala JAYAWARDHANA, der im Gegensatz zu JAYAWICKRAMA von nur einem Träger des Namens Vācissara ausgeht, datiert ihn zwischen Parakkamabāhu I. (1153–1186) und Vijayabāhu III. (1232–1236) (siehe Somapala JAYAWARDHANA, „Ven. Vācissara, The Author of the Thūpavaṃsa“, *Journal of the Royal Asiatic Society of Sri Lanka*, New Series, vol. 36 (1991/92), 154–156).

⁶Vgl. BECHERT, „Rasavāhinī“, 8012.

dabei um ein typisches Phänomen der Sprache der Aṭṭhakathā-Literatur, insbesondere der Erzählungstexte wie der Jātaka-Aṭṭhakathā.¹ Der Autor der Rasavāhinī macht von dieser Möglichkeit ausgiebigen Gebrauch. Zusammenhängende Erzählstränge, auch solche von beträchtlicher Länge, in denen nur ein Handlungsträger involviert ist, werden durch die Aneinanderreihung von „Teilsätzen“ jeweils mit abschließendem Absolutivum bzw. – bei durativer oder iterativer Aktionsart – mit Präsenspartizip ausgedrückt, wobei das Subjekt nur einmal am Anfang des Satzes genannt wird. Es ist eine prinzipielle Tendenz zu erkennen, ein finites Verb nur dann zu setzen, wenn es wirklich von Nöten ist, d.h. vor einem Subjektwechsel.

Hier mag eines von vielen Beispielen solcher Satzgefüge genügen:

So pi rājānaṃ vanditvā attano gehaṃ gantvā nahāpakaṃ pakkosāpetvā sikkhaṃ ṭhapetvā muṇḍaṃ kāretvā attano piṭṭhiyaṃ rājiyo dasetvā dve rattakāsāve nivāsetvā pāto 'va nikkhamma Dīghavāpiyaṃ pātārāsaṃ patvā vaḍḍhamānakacchāyāya Vaḍḍhamānakatitthaṃ patvā tatha ārakkhakehi dāmaḥasahashehi pakkosiyamāno pi lamghitvā paratīre dāmaḥe sampāpuṇi (Ras[B] 5).

Eine Vorliebe für lange Absolutiv-Reihen findet sich in noch stärkerem Maße in klassischen singhalesischen Texten wie dem Saddharmālaṅkāraya, dem Siṃhala-Thūpavaṃsa, dem Nikāyaśaṃgrahaya und vergleichbaren Werken; ebenso in singhalesischen Inschriften der gleichen Periode.² Obwohl die so entstehenden langen Sätze auf den ersten Blick kompliziert wirken mögen, zeichnen sie sich doch durch eine klare lineare Struktur aus (im Gegensatz etwa zur verschachtelten Periodenbildung ciceronianischen Stils), die sich positiv auf den Sprachfluß auswirkt. Die Häufung von Absolutiven ist noch heute in der modernen singhalesischen Umgangssprache gebräuchlich und beliebt.³ Es liegt daher nahe, diese stilistische Erscheinung im Zusammenhang mit der in der singhalesischen Sprachentwicklung inhärenten Tendenz zur grammatischen Vereinfachung zu sehen, die wesentlich durch die Verdrängung konjugierter durch infinite Verbalformen geprägt ist.⁴ In den nachkanonischen Pāli-Erzählungstexten wie der Jātaka-Aṭṭhakathā und der

¹ Siehe Achim FAHS, „Zu den Besonderheiten der Pāli-Syntax“, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin*, Ges.- Sprachw. R. XXV (1976) 3, 383-387.

² Beispiele hierfür sind zahlreich. Um einige extreme Fälle herauszugreifen, sei auf die Einleitung des sogenannten Mahā-Parākramabāhu-Katikāvata (12. Jh.; Nandasena RATNAPALA, *The Katikāvatas*, München 1971, 37,1-38,5) hingewiesen, in der die Geschichte des Śāsana von der Erleuchtung des Buddha bis zur Reinigung des Saṃgha durch Parākramabāhu I. in einem einzigen Satzgefüge von 63 Zeilen berichtet wird, sowie auf den Anfang des Nikāyaśaṃgrahaya (A. S. PERERA (ed.), *Nikāyaśaṃgrahaya hevat Śāsanaṅvātāraya*, Colombo 1935, 1,19-3,3), wo die Geschichte des Śāsana vom Entschluß Sumedhas, ein Bodhisattva zu werden, bis zur Freude des Mönchs Bhadra über den Tod des Buddha in einem einzigen Satz von nicht weniger als 44 Zeilen (sgh. Druckschrift) erzählt wird.

³ Vgl. Klaus MATZEL, *Einführung in die singhalesische Sprache*, Wiesbaden 1966, 49.

⁴ Vgl. Wilhelm GEIGER, *A Dictionary of the Sinhalese Language*, Vol. I, part I, Colombo 1935, xxxii (= *Kleine Schriften*, hrg. Heinz BECHERT, 485).

Rasavāhinī scheint eine vergleichbare Tendenz hervorzutreten; auch FAHS spricht im Zusammenhang mit der gehäuften Bildung von Absolutiv-Ketten in späteren Pāli-Texten von einem Zurücktreten finiter Verbformen.¹ Es läßt sich vermuten, daß die Autoren dieser Texte stilistische Präferenzen ihrer Muttersprache in ihre Texte haben einfließen lassen.² Dieser offenkundige Einfluß des Singhalesischen auf die Sprache später srilankischer Pāli-Texte ist m. W. bisher nicht systematisch und historisch fundiert untersucht worden.³

Was die Formenlehre angeht, ist die Sprache der Prosa-Passagen der Rasavāhinī im allgemeinen typisch für das von GEIGER beschriebene Pāli der nachklassischen Prosa-Literatur.⁴

Wie bei einem Erzählungstext zu erwarten, herrscht bei finiten Verben der Aorist vor. Eine Verbalhandlung mit durativer oder iterativer Aktionsart wird in der Regel durch das Präsens ausgedrückt:⁵ z.B. *Kākavaṇṇatissamahārājā kira*

¹FAHS, *Zu den Besonderheiten*, 384 b.

²Ein Einfluß des Singhalesischen auf die Sprache von Pāli-Texten ist des öfteren beobachtet worden: Heinz BECHERT, „Über Singhalesisches im Pāli-Kanon“, *WZKS*, 1 (1957), 71–75; Hermann OLDENBERG, *Dīpavaṃsa*, 7; Magdalene und Wilhelm GEIGER, *Rasavāhinī*, 4; 72–74; C. E. GODAKUMBURA (ed.), *Samantakūṭavannaṇā*, London 1958, xx–xxiv; A. P. BUDDHADATTA (ed.), *Sīhalavatthupparāṇa*, Colombo 1959, iv f.; BUDDHADATTA, *Sahassavatthupparāṇa*, xxv; T. RAHULA, *Rasavāhinī*, xxx–xxxv; W. RAHULA, *History*, xxx f.; eine Untersuchung der Sprache des Dīpavaṃsa liegt vor von Ryutaro TSUCHIDA, „Observations on the language of the Dīpavaṃsa“, *Studien zu Indologie und Iranistik*, Heft 13/14 (1987), 301–310; auf Einflüsse dravidischer Sprachen führt Achim FAHS bestimmte Charakteristika des späteren Pāli zurück (op.cit., 387).

³Abgesehen von Einzeluntersuchungen liegen bisher nur wenige größer angelegte Studien zur Syntax des Pāli bzw. des Singhalesischen vor. Pāli: Hans HENDRIKSEN, *Syntax of the infinite Verb-Forms of Pāli*, Copenhagen 1944; Achim FAHS, *Beiträge zur Syntax der Pālisprache*, Dissertation an der Universität zu Rostock 1963 (die Arbeit liegt mir in einer sehr schlechten Fotokopie des maschinenschriftlichen Manuskripts vor, die sich im Seminar für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen befindet); sowie zwei Arbeiten zur Kasussyntax definierter Textgruppen: O. H. de A. WIJESKERA, *Syntax of the Cases in the Pāli Nikayas*, Colombo 1993 (Dissertation an der University of London 1936); Oskar VON HINÜBER, *Studien zur Kasussyntax des Pāli, besonders des Vinaya-Piṭaka*, München 1968. – Singhalesisch: Abraham Mendis GUNASEKERA, *A Comprehensive Grammar of the Sinhalese Language*, Colombo 1891, § 260–362 (unhistorischer Überblick); Wilhelm GEIGER, *Beiträge zur singhalesischen Sprachgeschichte*, München 1942 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Abteilung 1942, Teil 11); Piyaseeli WIJEMANNE, *Amāvatura, a syntactical study*, Colombo 1984. Die Arbeiten zur Syntax des Singhalesischen von James W. GAIR beziehen sich hauptsächlich auf die moderne Umgangssprache und können nicht ohne weiteres auf die klassische Sprache übertragen werden. Zu berücksichtigen ist auch die Syntax des Tamilischen, die starken Einfluß auf die Entwicklung des Singhalesischen ausgeübt hat (vgl. Wilhelm GEIGER, *Studien zur Geschichte und Sprache Ceylons*, München 1941 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Abteilung, Jahrgang 1941, Bd. II, Heft 4, 13.).

⁴Siehe GEIGER, *Pāli*, 2.

⁵Eine umfassende Untersuchung des Gebrauchs der Tempora im Pāli steht zur Zeit noch aus. Über die indikativischen Tempora siehe Heinz BECHERT, „Über den Gebrauch der indikativischen Tempora im Pāli“, *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft*, Heft 3 (1953), 55–72.

Vihāradeviyā saddhiṃ Rohaṇe rajjaṃ kārento (durativ) *anopamaṃ mahādānaṃ pavattento* (iterativ) *Mahāgāme parivasati* (durativ) (Ras[B] 3). Regelmäßig wird bei höhergestellten Personen (Bhikkhus, Königen usw.) der *pluralis maiestatis* verwendet.

2.4.2. Sprachliche Besonderheiten

In der Einleitung seiner Teiledition der Rasavāhinī bemerkt GEIGER:

„Äußerlich hebt der Stil sich sehr merkbar ab von dem der Pāli-Klassiker. Im allgemeinen ist die Diktion einfach und verständlich. Aber man hat das Gefühl, daß die Einfachheit auf einem gewissen Mangel an Ausdrucksfähigkeit beruht. Die Gewandtheit in der Handhabung der Pāli-Sprache ist nicht mehr voll auf ihrer Höhe. Der Autor vermeidet nach Möglichkeit verwickeltere Konstruktionen. Wo er sich an ihnen versucht oder ihnen nicht ausweichen kann, wird seine Diktion schwerfällig. Es fehlt die krystallene Durchsichtigkeit und monumentale Einfachheit der Sprache Buddhaghosas. Man stößt bei Vedehathera mitten in sonst leicht verständlichen Stücken immer wieder auf einzelne knifflige Partien, die den Fluß der Darstellung hemmen. Selbstverständlich ist manches davon der schriftstellerischen Individualität Vedehatheras zuzuschreiben. Die Sprache der Rasavāhinī wird auch heutigen Tages durchaus nicht als mustergiltig angesehen.

Immerhin liegt in der Besonderheit des Stiles, der sich in der Prosa wie in den Versen geltend macht, ein eigenartiger Reiz. Er wird noch erhöht durch die Wahrnehmung des Einflusses, den unverkennbar das Singhalesische auf das Pāli der Rasavāhinī und verwandter Werke ausgeübt hat.“¹

Auch die in der vorliegenden Arbeit behandelten Abschnitte des Textes bieten zahlreiche sprachlich schwierige oder auffällige Stellen, die im folgenden besprochen werden sollen. Ausführlich diskutiert werden sie in den Anmerkungen zur Übersetzung in Teil III der vorliegenden Arbeit. Zum Teil lassen sie tatsächlich auf einen „Mangel an Ausdrucksfähigkeit“ seitens des Autors schließen.² Es zeigt sich aber gerade an solchen Stellen häufig eine große Varianzbreite der Textüberlieferung, so daß überlieferungsbedingte Fehler nicht immer ausgeschlossen werden können. Verstöße gegen die Grammatik und Syntax des klassischen Pāli sind nicht selten; in einigen Fällen kann auf einen Einfluß des Singhalesischen geschlossen werden.

„Knifflige Partien, die den Fluß der Darstellung hemmen“, liegen vor allem dann vor, wenn der Autor längere Komposita bildet, um eine Szene kunstvoll zu

¹ GEIGER, *Rasavāhinī*, 3–4.

² Auch WINTERNITZ bemerkt, die Rasavāhinī sei „in schlechtem Pāli (...) und äußerst nachlässigem Stil geschrieben“ (WINTERNITZ, *Geschichte*, 180).

beschreiben. Für die beiden folgenden Stellen ist keine Quelle identifizierbar. Die Formulierungen scheinen auf Vedeha selbst zurückzugehen; offenbar versucht er, die für Sanskrit-Kāvya's typischen kunstvollen Komposita nachzuahmen:

Tañ ca nagaram sukkhaparikhā kaddamaparikhā udakaparikhā ti parikhāttayaparikkhittam aṭṭhārasahatthubbedham daḥhapākāram tatthataṭṭhayodhasatasamparikiṇṇagopuraṃ ayodvārehi yuttam tatthataṭṭhaṭṭhitehi nikkhittasarasattitomarabheṇḍivāḍādinānāvudhehi ca yantadhannuyantapāsāṇaasanikkhandhehi siṅcamānapakkaṭṭhitamalasilesehi ca ahoṣi (Ras[B] 19).¹

'nekāyudhasataparikiṇṇamahāseno naccagūtavāditapurakkhato jayabherinādasamaṅgataḍisāmukho anekābharaṇapatimaṇḍitadeho „Rājānam passissāmī“ ti gantvā (Ras[B] 53).²

Ohne Zuhilfenahme einer Parallelstelle nahezu unverständlich ist folgender Satz:

Tesu eko dasa puna tesu eko dasā 'ti evaṃ tīsu vāresu te yodhe saṃganhiṃsu (Ras[B] 11).³

Zuweilen formuliert Vedeha seine Vorlage etwas um, haftet dabei aber zu stark am Wortlaut seiner Quelle, ohne dadurch verursachte grammatische Fehler zu bemerken:⁴

gacchantānaṃ sīsāni chindī. Veḷusumano tāni bhūmiyaṃ apatamāne yeva gahevā (Ras[B] 6).⁵

¹Es gibt keine Parallelstelle im Sahassavatthuppakaraṇa. Die Stelle scheint ein Ausbau der entsprechenden Passage im Thūpavaṃsa zu sein (zur Abhängigkeit dieses Kapitels der Rasavāhinī vom Thūpavaṃsa siehe Kap. 3.2): *Tañ na nagaram parikhāttayaparikkhittam daḥhapākāragopuraṃ ayodvārayuttam ahoṣi* (Thūp 212,3-4). Der Thūpavaṃsa wiederum ist eine inhaltlich genaue Paraphrase von Mhv 25,28.

²Das Sahassavatthuppakaraṇa weist an der Parallelstelle eine wesentlich klarere Diktion auf: *Amacco matto hutvā vissajjivā mahāvītanaṃ pasāretvā kuntasirivaḍḍhamānaṃ pi ussāpetvā sabbatāḷavacare ca patākaṃ ca paggaṇhāpetvā Duṭṭhagāmaṇī Abhayamahāraṇṇō passituṃ agamāsi* (Sah[B] 218).

³Das erste *tesu* bezieht sich auf die zehn Großen Krieger Duṭṭhagāmaṇīs. Es erfordert schon die Hilfe einer Parallelstelle (Mhv 23,100; Sdhk 479,3-9), um zu verstehen, daß sich aus dieser Rechnung eine Gesamtzahl von 11.110 Krieger ergibt (10+10×10+10×10×10+10×10×10×10). Die Übersetzung muß lauten: „Sie rekrutierten weitere Krieger (nach dem Prinzip): (Je) einer von diesen (zehn Krieger rekrutiert wieder) zehn und von diesen wieder (je) einer zehn; so dreimal.“

⁴Die entscheidenden Wörter sind hervorgehoben.

⁵Die Übersetzung muß lauten: „Er schnitt den Angalopperenden die Köpfe ab. Veḷusumana fing sie (die Köpfe) auf, noch bevor sie auf den Boden gefallen waren.“ Grammatisch korrekt wäre *apatamānāni*. Der Fehler wird verständlich, wenn man den entsprechenden Satz im Sahassavatthuppakaraṇa betrachtet: *tesaṃ vegenāgacchantānaṃ sīsāni chinditvā sīse bhūmiyaṃ apatamāne yeva gahevā* (Sah[B] 211).

imasmim Lanḱādīpe Koṭṭhiyamālanapade Khandakaviṭṭhigāme aḍḍho mahaddhano mahābhogo Saṃghakuṭimbikassa nām' ekassa issarassa putto hutvā nibbatti (Ras[B] 38).¹

attano bhariyam pi (...) Nandane surasundarī viya maṇḍetvā (Ras[B] 49).²

Wie zahlreiche andere nachkanonische Texte weicht die Rasavāhinī in der Verwendung der Kasus zuweilen vom klassischen Pāli ab; jedoch nicht so häufig wie z.B. der Dīpavaṃsa und das Sahassavatthupparakaṇa.³ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß auch das Pratyayaśataka, ein Sanskrit-Nīti-Text singhalesischer Überlieferung, vergleichbare Verstöße gegen die Kasus-Syntax des Sanskrit enthält; die Parallelen in indischen Texten weisen dagegen eine korrekte Syntax auf.⁴ Offenbar bestehen in der singhalesischen Überlieferung generelle Unsicherheiten bei der Verwendung der Kasus des Pāli und des Sanskrit, was mit der reduzierten Nominalflexion der Muttersprache der Autoren bzw. Abschreiber zusammenhängen dürfte.⁵

Ein irregulärer Gebrauch des Nominativs kommt an folgenden Stellen vor:

aṭṭhavidhapānamukhavāsayutto tambūlādīhi bhikkhūnam upaṭṭhahanto (Ras[B] 3).⁶

sāmaṇero va pesetha tumhe me sattavassikaṃ (Ras[B] 15).⁷

¹Dem Kontext nach zu urteilen, müssen sich die Attribute auf °*kuṭimbikassa* beziehen, nicht auf *putto*; korrekt wäre demnach *aḍḍhassa mahaddhanassa mahābhogassa*. Vedeha scheint den Wortlaut seiner Quelle grammatisch falsch in seinen Text eingebaut zu haben: *idha Lamḱādīpe Koṭṭhivālanapade Kaṇḍakaviṭṭhigāme aḍḍho mahaddhano mahābhogo Saṃghakuṭimbiko nāma issaro ahosi. Tassa sattaputtā ahesum. Tesam sattannaṃ kaṇṭiṭṭho Nimmalo nāma ahosi* (Sah[B] 214).

²Korrekt wäre *surasundariṃ*. Vgl. Sah(B) 217 *attano mātugāmaṃ pādamaṃ gulikapādaṃ jālapādakaṭakapparasavanārujālaguyhālaṃ kāraṃ hatthaṅgulikaṭakambaravasanaḍḍinālaṃ kārehi devakaṇṇā viya sajjivā*.

³Untersuchungen dieses Phänomens sind enthalten in: Magdalene und Wilhelm GEIGER, *Rasavāhinī*, 4; 72-74 (auch in den Anmerkungen zur Übersetzung); GODAKUMBURA, *Samanīakūṭavaṇṇanā*, xx-xxiv; BUDDHADATTA, *Sihalavatthupparakaṇa*, iv f.; BUDDHADATTA, *Sahassavatthupparakaṇam*, xxv; T. RAHULA, *Rasavāhinī*, xxx-xxxv; W. RAHULA, *History*, xxx f.; TSUCHIDA, „Observations“, 301-310. Auch die Handschriften des Mahāvamsa zeigen häufig derartige Unregelmäßigkeiten, die GEIGER in seiner Ausgabe in der Regel verworfen hat.

⁴Siehe Heinz BECHERT, *Das Pratyayaśataka, ein Werk der indischen Spruchweisheit aus Sri Lanka*, Göttingen 1985 (Sanskrittexte aus Ceylon, II).

⁵Eine systematische Untersuchung dieses Phänomens erscheint mir lohnend. Im kleinen Rahmen wurde dies von TSUCHIDA geleistet (op.cit.). Er stellt vor allem fest, daß im Dīpavaṃsa der Akkusativ und die Stammform für jeden beliebigen *casus obliquus* stehen können.

⁶Zu erwarten wäre °*yuttehi*.

⁷Zu erwarten wäre *sāmaṇeraṃ*, was nur in einer Hs. bezeugt ist. Zwei andere Hss. lesen *sāmaṇere*.

pakkaayogule c' eva pakkaṭṭhitasilesa ca hatthipiṭṭhiyaṃ khipimsu (Ras[B] 19).¹

Der Akkusativ steht für den Ablativ in:

thiyo na muccare thittaṃ (Ras[B] 37).

In ungewöhnlicher Verwendung erscheint der Instrumental oder Ablativ in:

ulāratarapuññakammaṃ upanicinantehi rājattasadisam n' atthi (Ras[B] 3).²

An folgender Stelle ist die Verwendung des Dativs statt des Akkusativs anscheinend darauf zurückzuführen, daß das Kausativ *patigaṇhāpeti*, eigentlich „veranlassen zu nehmen“, wie ein Wort für „geben“ gebraucht wird:

sannipatitānaṃ bhikkhūnaṃ navutisahassānañ ca sacetiyaṃ vihāraṃ patigaṇhāpesi (Ras[B] 24).

Die Ursache, auf die eine karmische Frucht zurückgeführt wird, steht im Lokativ statt im Genetiv:

Mahārāja tava Amaruppalakāle vālukāthūpe ussitasuttapatāke phalaṃ tayā ajja laddhan (Ras[B] 8).

Kassapasammāsambuddhassa sāsane saṃgham uddissa tayā dinna-khīrasalāke (v.l.) *etam balan* (Ras[B] 53).

Ähnlich bei der Frage nach der Bedeutung eines Omens:

ko etasmiṃ dohaḷe vipāko? (Ras[B] 7).

An einer – vielleicht verderbten – Stelle wird das Partizip des Präteritums gebraucht wie ein Verbalnomen, das einen Akkusativ regiert:

kathaṃ mahārāja saddahituṃ sakkā „Chadevalokato cha rathe ānītan“ ti (Ras[B] 25).³

¹Zu erwarten wäre °*silesañ*, was an der Parallelstelle des Thūpavaṃsa auch bezeugt ist (Thūp 121,7). Weitere Lesarten der Rasavāhinī-Hss. sind °*silese*, °*silehi* und °*silesehi*.

²Zu erwarten wäre *upa(ni)cinantānaṃ*. Meine Übersetzung lautet: „Für solche, die im Begriff sind, größere Verdienste anzusammeln, gibt es nichts, was mit dem Königtum vergleichbar wäre.“

³Klar ist die Formulierung an den Parallelstellen: *kāretuṃ Abhayatthero rājānaṃ evaṃ āha so: „Jānāpetuṃ kathaṃ sakkā ānītā te rathā?“ iti* (Mhv 32,69); *kathaṃ mahārāja saddahituṃ sakkā „Chadevalokato cha rathā ānītā“ 'ti* (Thūp 253,4-5). Die Formulierung der Rasavāhinī ist nur dann konstruierbar, wenn *ānītaṃ* in der Bedeutung „das Herbeibringen“ verstanden wird, von dem *cha rathe* als Akkusativobjekt abhängig ist (vgl. HENDRIKSEN, *Syntax*, § 29): Wörtl. „Wie können wir (folgendes) glauben: »Ein Herbeibringen von sechs Wagen aus sechs Götterwelten (hat stattgefunden)«?“.

Subjekt, Attribute und Prädikat im folgenden Satz sind nicht kongruent. Ob der Wechsel des Numerus dem Autor anzulasten ist oder auf einen Überlieferungsfehler zurückgeht, ist unklar:¹

Ath' ekadivasam te bhikkhusamghassa purebhatte mahādānaṃ pavattetvā pacchābhatte deviyā saddhiṃ senāṅgaparivuto mahantenā-nubhāvena Tissamahāvihāraṃ gantvā tasmim̐ tasmim̐ thāne bhikkhū vandanto gilānānaṃ bhikkhūnaṃ bhesajjaṃ paṭipādentō aṭṭhavidha-pānamukhavāsayingutto tambūlādīhi bhikkhūnaṃ upaṭṭhahanto anupub-bena Sālāpassayan nāma pariveṇaṃ gantvā tatth' ekassa bahussuta-ssa therassa santike dhammasavaṇatthaṃ nisidim̐su (Ras[B] 3).

Ungewöhnlich ist der Gebrauch des Absolutivs in einer Parenthese:

daṇḍakammatthāya Maricavaṭṭivihāraṃ — kuntadhātuṃ paṭiṭṭhāpetvā — anagghāni thapetvā ūnavīsatiakoṭidhanapariccāgena kārāpetvā (Ras[B] 24).

In der folgenden Passage erscheint *chinditvā* in passivischer Bedeutung:

Piṭṭhipādena khittatālaphalaṃ viy' assa sīsaṃ chinditvā kosabbhan-tare pati (Ras[B] 53).²

An folgender Stelle steht der Indikativ, obwohl der Imperativ gefordert wäre:

„bhikkhusamghassa kālaṃ ghosesi Tissā“ti āha (Ras[B] 13).³

Unregelmäßige oder auffällige grammatische Bildungen sind:

Na hanissantu Eḷāraṃ maṃ muñciya paro (Ras[B] 21).⁴

kamaso (Ras[B] 30).⁵

so appiyo vāco jantuno (Ras[B] 38).⁶

nāḷikerataruvo bahunā paharanto (Ras[B] 60).⁷

āsumbha bhūmiṃ (Ras[B] 71).⁸

pucimandalākārasubbhurājī va locano (Ras[B] 78).⁹

¹ Vgl. auch unten, S. 86, Anm. 3.

² Meine Übersetzung lautet: „Wie eine Palmfrucht, die man mit der Ferse zertreten hat, wurde der Kopf (des Yakkha) gespalten und flog einen Kosa weit.“

³ Der Imperativ *ghosehi* ist nur in einer Hs. bezeugt.

⁴ Diese Form geht bereits auf den Mahāvamsa zurück; siehe S. 121, Anm. 6.

⁵ Siehe S. 135, Anm. 3.

⁶ Siehe S. 143, Anm. 6.

⁷ Siehe S. 173, Anm. 2.

⁸ Siehe S. 188, Anm. 6.

⁹ Siehe S. 198, Anm. 2.

Singhalesische Einflüsse auf das Vokabular sind in der Rasavāhinī seltener als im Sahassavathuppakaraṇa:¹

Mahātoṭṭapaṭṭane (Ras[B] 48).²

Auf metrische Verstöße in den Versen der Rasavāhinī wird in den Anmerkungen zur Übersetzung hingewiesen.

2.5. Die Quellen der Rasavāhinī

In den Eröffnungsversen der Rasavāhinī (Ras[Ñ] 1,20-26) bemerkt Vedeha folgendes zu den Quellen seines Werkes:

*Tattha tathh' ūpapannāni vatthūni arahā pure
Abhāsum dīpabhāsāya ṭhapesum taṃ purātanā.*

*Mahāvihāre taṃ Guttavaṃkpariveṇavāsiko
Raṭṭhapālo ti nāmena sīlācāraguṇākaro*

*Hitāya parivattesi pajānaṃ pālibhāsato
punaruttādidosehi taṃ āsi sabbaṃ ākulaṃ
anākulaṃ karissāmi taṃ suṇātha samāhitā.*

„In früheren Zeiten erzählten Arhants Geschichten, die hier und dort entstanden sind und die Alten hielten sie in der Sprache der Insel fest.

Im Mahāvihāra übersetzte sie ein Bewohner des Guttavaṃkpariveṇa namens Raṭṭhapāla, der eine Schatzkammer von Vorzügen wie tugendhaftem Lebenswandel war,

zum Wohle der Menschen ins Pāli³. (Jedoch) war (sein Werk) gänzlich durch Fehler wie Wiederholungen usw. verworren. Ich werde es entwirren. Hört aufmerksam zu.“

Damit gibt Vedeha seine Rasavāhinī als Neubearbeitung eines älteren Pāli-Textes zu erkennen, der seinerseits auf einen singhalesischen Urtext zurückgeht. Die Worte erinnern an das Proömium des Mahāvāṃsa.⁴ Ebenso wie der Autor des Mahāvāṃsa ist Vedeha bemüht, den Stoff seiner mit literarischen Mängeln behafteten Vorlage in eine kunstvolle Form zu bringen.

¹ Siehe BUDDHADATTA, *Sahassavathuppakaraṇaṃ*, xxv; RAHULA, *History*, xxx f.

² *Mahātoṭṭa*: Pāli eigentl. *Mahātīttha*. Die vorliegende Form ist als Einfluß von Sgh. *toṭa* (P. *tīttha*, Skt. *īrtha*) „Furt“ zu erklären. Lesarten einzelner Hss.: *Mahātoṭa*°, *Mahākoṭha*°, *Mahātoṇḍu*°.

Die Lesart *Mahātīttha*° der sgh. Druckausgabe dürfte eine Konjektur des Herausgebers sein.

³ Zu diesem ungewöhnlichen Gebrauch des Ablativs siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, li.

⁴ Vgl. GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvāṃsa*, 17 ff.

Hugh NEVILL und G. P. MALALASEKERA nahmen an, daß die Geschichten-sammlung *Sahassavattuppakaraṇa* die Hauptquelle der *Rasavāhinī* ist.¹ Das Werk galt in Sri Lanka zunächst als verschollen. Bereits NEVILL waren aber Handschriften des Textes in birmanischer Schrift bekannt.² MALALASEKERA gelang es, Handschriften des *Sahassavattuppakaraṇa* in Birma und Sri Lanka aufzuspüren und zu sammeln, anscheinend in der Absicht, den Text zu edieren.³ Es war schließlich Walpola RAHULA, der diese Manuskripte als erster einer genauen Analyse unterzog und seine Ergebnisse publizierte.⁴ RAHULA bestätigte die Annahme, das *Sahassavattuppakaraṇa* sei die im Vorwort der *Rasavāhinī* erwähnte Quelle *Vedeha*s und somit das Werk des *Thera*s Raṭṭhapāla. Im Text selbst werde der Autor jedoch nicht genannt. Tatsächlich haben beinahe sämtliche 95 Erzählungen des *Sahassavattuppakaraṇa* Entsprechungen in der *Rasavāhinī*. Die Geschichten der *Rasavāhinī* seien jedoch länger und in anderer Reihenfolge angeordnet. Einige der Erzählungen der *Rasavāhinī* haben keine Entsprechung im *Sahassavattuppakaraṇa*. Nur eine Geschichte des *Sahassavattuppakaraṇa* finde keine Parallele in der *Rasavāhinī*. Dies sei die Erzählung von *Phussadevatthera* (Sah 51); die *Rasavāhinī* enthalte dafür die Geschichte von *Phussadeva*, dem Krieger *Duṭṭhagāmaṇī*s (Ras VIII.2), die im *Sahassavattuppakaraṇa* fehle.⁵ RAHULA stellt zahlreiche literarische Mängel im *Sahassavattuppakaraṇa* fest, die mit den im Proömium der *Rasavāhinī* erwähnten *dosas* gemeint sein könnten. Der Verfasser des *Sahassavattuppakaraṇa* gebe die *Sīhalatṭhakathā* als Quelle an, was mit *Vedeha*s Aussage, Raṭṭhapāla habe einen singhalesischen Text ins Pāli übersetzt, übereinstimme. RAHULAs Ergebnisse wurden weithin akzeptiert.⁶

Daß das *Sahassavattuppakaraṇa* ein aus dem Singhalesischen übersetzter Text ist, wird auch durch singhalesische Einflüsse auf seine Sprache deutlich; diesen Punkt behandelt RAHULA ausführlich.⁷ Eine stilistische Erscheinung, die RAHULA nicht anführt, ist die Bildung eines temporalen Nebensatzes durch ein Kompositum mit der Form: Partizip⁸ + *kāle* (oder einer anderen Zeitangabe im Lokativ z.B. *divase*). Von dem Partizip kann eine beliebige Anzahl vorangestellter Absolute abhängen, die durch das Kompositum dem nachfolgenden Satz zeitlich untergeordnet werden. Der Effekt dieser Wendung liegt in einem Subjektwechsel,

¹Hugh NEVILL, K. D. SOMADASA, *Catalogue of the Hugh Nevill Collection of Sinhalese Manuscripts in the British Library*, vol. 1, London 1987, Or 6601 (87) und (88); vol. 2, London 1989, Or 6603 (38); G. P. MALALASEKERA, *Pāli Literature of Ceylon*, London 1928, 128 f.

²SOMADASA, *Catalogue*, vol. 1, Or 6601 (49).

³BUDDHADATTA *Sahassavattuppakaraṇam*, xxiii.

⁴Walpola RAHULA, „The *Sahassavattu-atthakatha* or *Sahassavattuppakaraṇa*“, *University of Ceylon Review*, vol. 2 (1944), 86–91; ders., *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo 1956, xxvii–xli.

⁵RAHULA, *History*, xxxiii.

⁶Vgl. z.B. BUDDHADATTA, *Sahassavattuppakaraṇam*, xxiv ff.; Heinz BECHERT, „*Rasavāhinī*“, *Kindlers Literaturlexikon*, Band IX, Zürich 1970, 8012 f.; MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xxxviii; VON HINÜBER, *Handbook*, 192.

⁷RAHULA, *History*, xxx f.

⁸Präteritum bei Vorzeitigkeit, Präsens bei Gleichzeitigkeit.

ohne daß ein finites Verb erscheinen muß (das Subjekt des Partizips ist verschieden von dem des folgenden Satzes; beide stehen im Nominativ). Diese Erscheinung ist ein typisches Element der langen Satzkonstruktionen, welche die klassische singhalesische Literatursprache auszeichnen, dort gebildet mit *kalhi* oder einer anderen zeitlichen Bestimmung. Im Sahassavathuppakaraṇa finden sich Beispiele für solche Sätze, die mit hoher Wahrscheinlichkeit genaue Übertragungen des singhalesischen Originals sind:

*Mayhaṃ daharakāle mayhaṃ mātā mama vasaṇagabbhe sayanapi-
tthe sayāpetvā attano kammaṃ karontī maṃ saritvā vegeṇāgama
mayhaṃ cumbitvā ukkhipitvā gaṇhanakāle sumanamakulehi bharita-
makulaṃ khandhe pavattetvā mama hadaye pati.* (Sah[B] 219)¹

*Rājā pi mātu paṭṭhānadhamme gidḍhabhāvena Saddhātissamahārāje-
na saddhiṃ Dīghavāpiyaṃ saṃgāmaṃ otiṇṇadvase Kaṇḍulahatthiṃ
Saddhātisso āruyhi.* (Sah[B] 220)²

Auch im Texttitel sieht RAHULA eine Parallele zur Rasavāhinī. Er leitet *sahas-savatthu* nicht von Skt. *sahasra-vastu* her, sondern von Skt. *sa-harṣa-vastu* „mit Freude verbundene Geschichten“, was er für eine Entsprechung zu *rasa-vāhinī* „Strom der Freude“ hält.³ Da aber das Werk selbst für diese Bedeutung des Titels keinen Hinweis gibt, dürfte m.E. jeder Leser *sahassa* in der naheliegenden Bedeutung „tausend“ verstanden haben, was hier nicht wörtlich aufzufassen ist, sondern für eine sehr große Zahl steht. Es ist wahrscheinlich, daß sich Vedeha mit der Wahl des Titels gerade von seinen Vorläufern abheben will. Er will seinen Text als Kunstwerk verstanden wissen. Der Name „Rasavāhinī“ bringt das einerseits durch seine Bildhaftigkeit, andererseits durch die Verwendung eines Begriffes aus der Ästhetik-Theorie zum Ausdruck (vgl. oben, S. xli, Anm. 2).

Eine textkritische Edition des Sahassavathuppakaraṇa von BUDDHADATTA erschien 1959 in singhalesischer Schrift.⁴ Eine Neuedition auf einer größeren Handschriftenbasis von Jacqueline FILLIOZAT (Paris) wird in den nächsten Jahren erscheinen, wie mir die Bearbeiterin mitgeteilt hat.

RAHULA identifiziert das Sahassavathuppakaraṇa mit der in der Mahāvamsa-ṭīkā viermal erwähnten Sahassavathu-aṭṭhakathā. Das Sahassavathuppakaraṇa sei somit vor dem 9. Jh. verfaßt worden⁵ – er folgt MALALASEKERA in der Annahme, die Mahāvamsa-ṭīkā sei im 8. oder 9. Jh. entstanden.⁶ Da im Sahassavathuppakaraṇa auf den Mahāvamsa verwiesen werde, sei es nach diesem verfaßt

¹ Subjekt des ersten Teilsatzes ist *mātā*; nach *gaṇhanakāle* ist *bharitamakulaṃ* Subjekt. Statt einem Partizip erscheint hier ein Verbalnomen, was ich im Singhalesischen noch nicht beobachtet habe; syntaktisch falsch ist es nicht, da sich ein Absolutiv im Pāli auch auf ein Verbalnomen beziehen kann (siehe HENDRIKSEN, *Syntax*, § 40).

² Subjektwechsel nach *otiṇṇadvase* von *rājā* (= Duṭṭhagāmaṇī) zu *Saddhātisso*.

³ RAHULA, *History*, xxxiv.

⁴ Siehe oben, S. xlv, Anm. 10.

⁵ RAHULA, *History*, xxvii.

⁶ RAHULA, *History*, xxiv.

worden.¹ Laut MALALASEKERA vertrat NEVILL die Ansicht, das Sahassavathuppakaraṇa sei ein Werk des Dhammaruci-Nikāya; MALALASEKERA dagegen sieht keinen Hinweis im Text, der diese Annahme rechtfertigt.²

Im Widerspruch zu RAHULA weist Junko MATSUMURA in einem 1992 erschienenen Aufsatz darauf hin, daß sich zwei der Sahassavathu-aṭṭhakathā-Verweise in der Mahāvamsa-ṭīkā auf Geschichten beziehen, die im Sahassavathuppakaraṇa nicht zu finden sind (Sālikumāra- und Theraputtābhayavatthu).³ Folglich, so MATSUMURA, können beide Texte nicht identisch sein.

Es stellt sich somit die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Texte und ihrer Beziehung zur Rasavāhinī. Es sind vier Möglichkeiten in Betracht zu ziehen:

1. Nicht das Sahassavathuppakaraṇa sondern die Sahassavathu-aṭṭhakathā ist der von Vedeha erwähnte Text des Raṭṭhapāla. Dafür spricht die Tatsache, daß sich die Erzählungen von Theraputtābhaya und Sālikumāra, die nach der Mahāvamsa-ṭīkā in der Sahassavathu-aṭṭhakathā vorhanden waren, auch in der Rasavāhinī finden, nicht aber im Sahassavathuppakaraṇa. In diesem Fall wäre das Verhältnis des Sahassavathuppakaraṇa zu den beiden anderen Texten ungeklärt.
2. Das Sahassavathuppakaraṇa ist der von Raṭṭhapāla verfaßte Text und somit die Hauptquelle der Rasavāhinī. Die erhaltenen Handschriften des Sahassavathuppakaraṇa repräsentieren eine spätere Überlieferungsstufe des Textes, in der bestimmte Erzählungen ausgefallen sind.⁴ In dem Fall liegt es nahe, die in der Mahāvamsa-ṭīkā erwähnte Sahassavathu-aṭṭhakathā mit dem singhalesischen Grundwerk zu identifizieren, das nach Vedeha von den „Alten“ kompiliert wurde.
3. Ebenso wie 2, aber Vedeha hat neben dem Sahassavathuppakaraṇa auch die Sahassavathu-aṭṭhakathā als Quelle herangezogen. Diese Möglichkeit läßt offen, ob das Fehlen der Erzählungen im Sahassavathuppakaraṇa einer fehlerhaften Überlieferung zuzuschreiben ist oder bereits auf Raṭṭhapāla zurückgeht.
4. Weder die Sahassavathu-aṭṭhakathā noch das Sahassavathuppakaraṇa ist der von Raṭṭhapāla verfaßte Text. Auch in diesem Fall spricht nichts gegen

¹ RAHULA, *History*, xxvii f.

² MALALASEKERA, *Pāli Literature*, 129. Ich war nicht in der Lage, diese Annahme NEVILLs zu lokalisieren; sie findet sich weder in SOMADASAs Katalog noch in NEVILLs handschriftlicher Liste der Pāli-, Singhalesisch- und Sanskrithandschriften, die mir im SIB zur Verfügung stand.

³ Junko MATSUMURA: „Sahassavathuppakaraṇa o meguru shomondai shīhara-attakatā buken ni-tsuite no kōsatsu“ (Probleme um das Sahassavathuppakaraṇa: Eine Betrachtung der Sīhalaṭṭhakathā), *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū*, vol. XLI, Nr. 1, Tokyo, Dez. 1992, 62–66; siehe auch MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xli–xlvi.

⁴ Das betrifft möglicherweise nicht nur die beiden genannten Geschichten, sondern auch die über die Duṭṭhagāmaṇī-Krieger Bharāṇa, Khañjadeva, Phussadeva und Labhiyavaṣabha (vgl. oben, S. lvi und unten, Kap. 3.1.1).

die Identifizierung der Sahassavattu-atthakathā mit dem singhalesischen Grundwerk, die Stellung des Sahassavathuppakaraṇa bleibt aber ungeklärt.

Um das Verhältnis der drei Texte zu beleuchten, soll im folgenden das einzige längere Sahassavattu-atthakathā-Zitat der Mahāvamsa-ṭikā untersucht werden, das Parallelen im Sahassavathuppakaraṇa und in der Rasavāhinī aufweist.¹ Es stammt aus der Erzählung von Duṭṭhagāmaṇī's Krieger Suranimmala und schildert dessen vorgeburtlichen Werdegang:

Mhv-ṭ 451,9–19

So kho pana Kassapasam-māsambuddhakāle paccanta-gāmavāsiko hutvā nirantaram pāṇātipātakammaṃ katvā jīvikam kappento atha ekadivasam piṇḍāya carantaṃ bhikkhuṃ (v.l. bhikkhuṃ) disvā cittaṃ pasādetvā vanditvā hatthato pattaṃ gahetvā gharam netvā paññattāsane nisīdāpetvā pūvakhajjakama-dhuramaṃsaṃ datvā pacchā rasapiṇḍapātaṃ datvā eten' eva tīhaṃ datvā tassā santike sīlaṃ samādiyitvā yāvajīvaṃ tam eva dānaṃ anusaritvā kālaṃ katvā devaloke nibbatitvā tattha yāvātāyukaṃ sampattiṃ anubhavitvā tato cavitvā manussataṃ paṭilabhī ti Sahassavattatthakathāyaṃ vuttam.

Sah(B) 213 f.

Kassapasammāsambuddhas-sa kāle paccantagāmavāsī eko manusso lobhena meṇḍasūkarādayo gopetvā nirantaram pāṇātipātakammaṃ katvā jīvati. So ath' ekadivasam saṃghanavakam ekam bhikkhuṃ disvā hatthato pattaṃ gahetvā āsanaṃ paññāpetvā nisīdāpetvā antarabhatte mudukamaṃsaṃ datvā dibbarasasadisam piṇḍapātaṃ datvā punadivasam nimantetvā eten' eva nayena tīṇi divasāni dānaṃ datvā cittaṃ pasādetvā vanditvā sīlaṃ gaṇhi. Tato kālakiriyaṃ katvā devaloke nibbatitvā tattha mahantaṃ yasaṃ sampattiṃ anubhavitvā tato cavitvā idha Laṃkāḍīpe Koṭṭhivālanapade Kaṇḍakapiṭṭhigāme aḍḍho mahaddhano mahābhogo Saṃghakuṭimbiko nāma issaro ahoṣi. Tassa sattaputtā ahesuṃ.

Ras(B) 35 ff.

Amhākaṃ kira bhagavato pubbe lokapajjoto lokanāyako lokatāṇo Kassapo nāma bhagavā loke udapādi sadevakaṃ lokam nibbānapuram pāpento. Tasmim samaye paccantagāmavāsiko eko manusso vane migasūkarādayo bandhiivā vaje katvā te posento niccaṃ pāṇātipātakammaṃ katvā jīvati. Aparabhāge so piṇḍāya caramānaṃ ekam bhikkhuṃ disvā gantvā tassa hatthato pattaṃ gahetvā taṃ attano geḥaṃ netvā paññattāsane nisīdāpetvā migasūkaramadavaṃ upanetvā bhojetvā divā samaṃsarasaṃpiṇḍapātaṃ (v.l. dibbasamaṃ rasaṃ piṇḍapātaṃ) datvā bhuttāvasāne ekam antaṃ nisīdi. Ath' assa so oবাদanto „(...)“² ti vatvā pāṇātipātappattiṃ ca ādīnavaṃ ca dassesi: „(...)“² Evamādinā pañca ducarite ādīnavaṃ pakāsesi. Paccantavāsiko pi dhammaṃ sutvā mudubhūtamano tīṇi divasāni 'ssa evamevaṃ dānaṃ datvā tassa santike sīlaṃ samādiyitvā tato paṭṭhāya puññakammaṃ katvā āyupariyosāne devaloke nibbato mahantaṃ devissariyaṃ anu-

¹Die drei anderen Erwähnungen Sahassavattu-atthakathā (Mhv-ṭ 452,27 f., 453,31, 607,8 f.) enthalten nur eine kurze Information.

²Die ausgesparten Passagen enthalten eine lange Lehre des Bhikkhus über die karmischen Auswirkungen unmoralischen Handelns.

*bhavivā tato cuto amhā-
kaṃ bhagavati parinibbute
imasmiṃ Laṅkādiṭṭhe Koṭṭhi-
yamālanapade Khaṇḍaka-
viṭṭhiḅgāme adḁho mahaddha-
no mahābhogo Saṃghakuṭi-
mbikassa nāṃ' ekassa issa-
rassa putto hutvā nibbatti.*

Betrachten wir zunächst das Verhältnis von Sahassavattu-aṭṭhakathā und Sahassavattuppakaraṇa, soweit sich aus der vorliegenden Stelle Hinweise ergeben. Augenfälliger ist, daß es sich um zwei verschiedene, aber nicht völlig unabhängige Texte handelt. Die Stellen sind einander sprachlich und inhaltlich sehr ähnlich. Etliche Phrasen stimmen wörtlich überein. Daneben finden sich solche, die im Wortlaut verschieden, aber inhaltlich gleich sind: *paccantagāṃavāsiko hutvā / paccantagāṃavāsī eko manusso, jīvaṃ kappento / jīvati, paññattāsane nisīdāpetvā / āsanaṃ paññāpetvā nisīdāpetvā, eten' eva tihaṃ taṃ datvā / eten' eva nayaṇa tīṇi divasāni dānaṃ datvā, sīlaṃ samādiyivā / sīlaṃ gaṇhi, kālaṃ katvā / kālakiriyaṃ katvā*. Das läßt die Möglichkeit offen, daß es sich um zwei Übersetzungen derselben (singhalesischen) Vorlage handelt. Die inhaltlichen Unterschiede zwischen den beiden Textstellen zerfallen in vier Gruppen: 1) Zusätzliche Informationen in der Mahāvamsa-ṭīkā: *piṇḁāya carantaṃ (bhikkhuṇiṃ bzw. bhikkhuṃ), gharaṃ netvā, tassā santike (sīlaṃ samādiyivā), yāvajīvaṃ taṃ eva dānaṃ anussarivā*. 2) Zusätzliche Informationen im Sahassavattuppakaraṇa: *lobhena meṇḁasūkarādayo gopetvā, saṃghanavakaṃ (bhikkhuṃ), puññādivasaṃ nimantetvā, mahantaṃ yasa(sampattiṃ), idha Laṅkādiṭṭhe (...)*. 3) Inhaltlich variiierende Wörter: *bhikkhuṇiṃ / bhikkhuṃ, pūvakhajjakamadhuramaṃsaṃ (datvā paccā) rasa(piṇḁapātaṃ datvā) / (antarabhatte) mudukamaṃsaṃ (datvā) dibbarasasadiṣaṃ (piṇḁapātaṃ datvā)*. 4) Die unterschiedliche Stellung der Phrase *cittaṃ pasādetvā vanditvā*.

Die Beurteilung dieses Befundes ist von mehreren Unbekannten abhängig: Wir wissen nicht, wie genau der Autor der Mahāvamsa-ṭīkā seine Vorlage zitiert bzw. übersetzt hat. Es ist z.B. denkbar, daß es sich bei *manussataṃ labhī* um eine inhaltliche Verkürzung handelt, weil der Autor die näheren Umstände der Wiedergeburt Suranimmalas, die im Mahāvamsa ja ebenfalls geschildert werden (Mhv 23,19), in seinem Kommentar zu wiederholen für unnötig erachtet hat. Auch die übrigen Abweichungen der 2. Gruppe sind als Auslassungen des Autors der Mahāvamsa-ṭīkā erklärbar. Auch beim Sahassavattuppakaraṇa müssen wir mit einem gewissen, vielleicht noch höheren Grad an Eigenständigkeit gegenüber seiner Quelle rechnen, da wir nicht wissen, mit welcher Intention der Autor diese bearbeitet, bzw. wie wörtlich er sie übersetzt hat. Es ist möglich, daß er bestimmte Informationen ausgelassen und andere frei ergänzt hat. Selbst wenn es

sich bei beiden Abschnitten um Übersetzungen desselben Textes (d.h. des singhalischen Grundwerkes) handelt, könnten von diesem Text mehrere Rezensionen vorgelegen haben; es ist auch zu bedenken, daß zwischen der Abfassung der Mahāvamsa-ṭikā und des Sahassavathuppakaraṇa ein unbekannter, unter Umständen größerer Zeitraum gelegen haben dürfte, in der das Grundwerk Veränderungen erfahren haben kann. Zumindest einige der aufgelisteten Abweichungen könnten auch auf überlieferungsbedingten Veränderungen in der Mahāvamsa-ṭikā und im Sahassavathuppakaraṇa beruhen; in diesem Zusammenhang die Lesart *bhikkhuṃ* für *bhikkhuṇiṃ* in der Mahāvamsa-ṭikā auffällig, die mit dem Sahassavathuppakaraṇa übereinstimmt.

In der Rasavāhinī ist die Erzählung stark ausgeschmückt. Zusätze wie die bildreiche Beschreibung des Buddha Kassapa und die (im obigen Zitat ausgesparte) lange Lehrpredigt des Bhikkhu gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf die dichterische Freiheit des Autors zurück und können bei der Behandlung der Quellenfrage unberücksichtigt bleiben. Auf dieselbe Ursache ist wahrscheinlich auch die Tatsache zurückzuführen, daß die Rasavāhinī weniger wörtliche Übereinstimmungen mit den beiden anderen Texten aufweist als diese untereinander. An vielen Stellen, an denen Sahassavathu-aṭṭhakathā und Sahassavathuppakaraṇa variieren, steht die Rasavāhinī inhaltlich und z.T. wörtlich dem letzteren näher:

Mhv-ṭ	Ras	Sah
1. <i>paccantagāmavāsiko hutvā</i>	<i>paccantagāmavāsiko eko manusso</i>	<i>paccantagāmavāsī eko manusso</i>
2. –	<i>vane migasūkarādayo bandhitvā vaje katvā te posento jīvati</i>	<i>meṇḍasūkarādayo gopetvā jīvati</i>
3. <i>jīvakam kappento</i>	<i>migasūkarā maddavaṃ upanetvā bhojetvā divā samasarasapīṇḍapātaṃ (v.l. dibbasamaṃ rasaṃ piṇḍapātaṃ) datvā</i>	<i>antarabhatte mudukamaṃ sam datvā dibbarasasadi-saṃ piṇḍapātaṃ datvā</i>
5. <i>eten' eva tīhaṃ datvā</i>	<i>tīṇi divasāni 'ssa evamevaṃ dānaṃ datvā</i>	<i>eten' eva nayena tīṇi divasāni dānaṃ datvā</i>
6. <i>cittaṃ pasādetvā</i> vor der Schilderung der Almosenspeisung	<i>cittaṃ pasādetvā nach</i> der Schilderung der Almosenspeisung	<i>mudubhūtamano nach</i> der Schilderung der Almosenspeisung
7. <i>tattha yvatāyukaṃ sampattiṃ anubhavitvā</i>	<i>tattha mahantaṃ devissariyaṃ anubhavitvā</i>	<i>mahantaṃ yasasampattiṃ anubhavitvā</i>
8. <i>tato cavitvā manussataṃ paṭilabhi</i>	<i>tato cuto amhākaṃ (...) Laṅkādiṇe (...) aḍḍho mahaddhano mahābhogo Saṃghakuṭimbikassa</i>	<i>tato cavitvā idha Laṅkādiṇe (...) aḍḍho mahaddhano mahābhogo Saṃghakuṭimbiko</i>

Angesichts dieser Sachlage und unter der Voraussetzung, daß der Autor der Mahāvamsa-ṭikā die Sahassavathu-aṭṭhakathā einigermaßen genau wiedergibt, können wir die erste der auf Seite lviii aufgezählten Möglichkeiten ausschließen: die in der Mahāvamsa-ṭikā zitierte Sahassavathu-aṭṭhakathā ist wahrscheinlich nicht der Text des Raṭṭhapāla.

Die vierte Möglichkeit, nämlich daß weder die Sahassavatthu-aṭṭhakathā noch das Sahassavatthupparakaṇa mit dem Werk des Raṭṭhapāla zu identifizieren ist, würde bedeuten, daß das Sahassavatthupparakaṇa eine weitere, vom Werk des Raṭṭhapāla unabhängige Bearbeitung des singhalesischen Urtextes darstellt, und würde wegen seiner Ähnlichkeit zur Rasavāhinī weiterhin voraussetzen, daß der Autor eine Rezension des Urtextes verwendet hat, die der von Raṭṭhapāla bearbeiteten näher stand als der, die dem Verfasser der Mahāvamsa-ṭīkā zugänglich war. Da aber Vedeha von einer weiteren Pāli-Bearbeitung des Urtextes außer der des Raṭṭhapāla keine Kenntnis gehabt zu haben scheint und die Abfassung einer solchen nach der Entstehung der Rasavāhinī unnötig erscheint, können wir die vierte Möglichkeit als unwahrscheinlich ansehen.¹

Es ist somit am wahrscheinlichsten, daß das Sahassavatthupparakaṇa mit dem Werk des Raṭṭhapāla identisch und damit die Hauptquelle der Rasavāhinī ist, und wir können diese Möglichkeit als Arbeitshypothese übernehmen.² Bei der in der Mahāvamsa-ṭīkā zitierten Sahassavatthu-aṭṭhakathā dürfte es sich um den singhalesischen Urtext handeln; dem Autor der Mahāvamsa-ṭīkā und dem des Sahassavatthupparakaṇa scheinen verschiedene Rezensionen dieses Textes vorgelegen zu haben. Es bleibt aber noch zu untersuchen, ob überlieferungsbedingte Veränderungen des Sahassavatthupparakaṇa eine ausreichende Erklärung für die textlichen Unterschiede zwischen der heute vorliegenden Gestalt dieses Textes und der Rasavāhinī bieten (Möglichkeit 2 auf Seite lviii), oder ob wir davon ausgehen müssen, daß Vedeha zusätzlich die Sahassavatthu-aṭṭhakathā verwendet hat (Möglichkeit 3).

Was die im Sahassavatthupparakaṇa fehlenden Erzählungen einiger Duṭṭhagāmaṇī-Krieger angeht, gibt es Hinweise, daß sie ursprünglich in diesem Werk vorhanden waren, im Laufe der Textüberlieferung aber ausgefallen sind (siehe unten, Kap. 3.1.1).³ Dabei ist zu berücksichtigen, daß das Sahassavatthupparakaṇa sehr schlecht überliefert und vermutlich erst in jüngerer Zeit aus Birma wieder

¹Wenn auch nicht als ausgeschlossen. Sodō MORI z.B. zieht die Möglichkeit in Betracht, daß das Sahassavatthupparakaṇa eine spätere Überlieferungsstufe der Sahassavatthu-aṭṭhakathā repräsentiert („Mahāvamsa Ṭīkā ni mirareru Sahassavatthu“, *IBK* 22, No. 1 (1973), 115–120), zitiert bei MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xli.

²MATSUMURA kommt mit einem anderen Argument zu gleichen Ergebnis: Im Sahassavatthupparakaṇa werde dreimal auf den Mahāvamsa bzw. die Mahāvamsa-aṭṭhakathā verwiesen; in zwei Fällen wird der Leser aufgefordert, zwei Erzählungen diesem Werk zu entnehmen, das Duṭṭhagāmaṇīvatthu (Sah 89,7-8) und das Sālikumāravatthu (Sah 108,5-6); im dritten Fall wird er für weitere Informationen zur vorhergehenden Geschichte (Dhammāsoka-vatthu; Sah 191,4-5) auf diesen Text verwiesen. Obwohl diese Geschichten in der Rasavāhinī ausführlich erzählt werden, habe Vedeha zwei dieser Verweise in die Rasavāhinī übernommen (Ras[Ñ] 182,5-7; 100,17-18). MATSUMURA folgert, daß diese Verweise schon in Vedehas Vorlage vorhanden gewesen sein müssen, was für das Sahassavatthupparakaṇa zutrefte.

³Ebenso sind auch einzelne Kapitel der Rasavāhinī in der südostasiatischen Überlieferung ausgefallen (siehe Kap. 2.6.4).

nach Sri Lanka reimportiert worden ist.¹ Alle bekannten Handschriften des Textes gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf einen birmanischen Archetyp zurück.² Es ist aber zu beachten, daß die oben auf Seite lix zitierte Passage der Rasavāhinī auch Stellen aufweist, an denen sie gegen das Sahassavathuppakaraṇa Varianten der Sahassavathu-aṭṭhakathā bestätigt:

Mhv-ṭ	Ras	Sah
1. –	–	<i>lobhena</i>
2. <i>piṇḍāya carantaṃ bhikkhuṃ</i> (v.l.)	<i>piṇḍāya caramānaṃ ekaṃ bhikkhuṃ</i>	<i>saṃghanavakaṃ ekaṃ bhikkhuṃ</i>
3. <i>gharaṃ netvā</i>	<i>taṃ attano gehaṃ netvā</i>	–
4. <i>tassā santike sīlaṃ samādiyivā yāvajīvaṃ tam eva dānaṃ anussarivā</i>	<i>tassa santike sīlaṃ samādiyivā tato paṭṭhāya puññaṃ kammaṃ katvā</i>	<i>sīlaṃ gaṇhi</i>

Ist die 2. Möglichkeit angesichts dieses Befundes zu halten? Das nur im Sahassavathuppakaraṇa bezeugte *lobhena* (Punkt 1) kann eine spätere Interpolation sein. Es ist auch möglich, daß es in der Mahāvamsa-ṭīkā fehlt, weil es wie der Rest der Phrase, nämlich der Information, daß der Dorfbewohner Vieh züchtete, gekürzt oder erst vom Autor des Sahassavathuppakaraṇa ergänzt worden ist; in der Rasavāhinī ist diese Phrase umformuliert worden, was das Fehlen des Wortes in diesem Text erklären könnte. Eine Entsprechung zu *gharaṃ netvā* (Punkt 3) könnte im Laufe der Textüberlieferung im Sahassavathuppakaraṇa ausgefallen sein. Die Phrase *tassa santike sīlaṃ samādiyivā* (Punkt 4) ist eine geläufige Formulierung. Es ist denkbar, daß Vedeha diese verwendete, obwohl seine Vorlage *sīlaṃ gaṇhi* gelesen hat, und dabei zufällig mit der Formulierung der Mahāvamsa-ṭīkā übereingehet. Die Information, daß der Dorfbewohner von da an zeitlebens verdienstvolle Taten beging (*tato paṭṭhāya puññaṃ kammaṃ katvā*), gehört zu den Standardklischees der Rasavāhinī. Vergleichbare Phrasen finden sich in sämtlichen Erzählungen von früheren Existenzen der Krieger Duṭṭhagāmaṇī, wohingegen im Sahassavathuppakaraṇa eine solche Information stets fehlt. Auch hier ist nicht auszuschließen, daß Vedeha diesen Punkt in Analogie zu den Erzählungen der anderen Krieger ergänzt hat und dadurch zufällig eine ähnliche Information gab, wie sie der Urtext anscheinend auch enthalten hat. Aber auch bezüglich Punkt 4 kann ein sekundärer Textausfall im Sahassavathuppakaraṇa Ursache der Abweichung sein. Punkt 2 ist allerdings nur dann im Sinne der 2. Möglichkeit erklärbar, wenn man annimmt, daß *saṃghanavakaṃ* des Sahassavathuppakaraṇa sekundär aus einer Korruption von *piṇḍāya carantaṃ* oder einer ähnlichen Phrase entstanden ist. Möglichkeit 2 ist somit zwar nicht auszuschließen, kann aber nur unter Annahme vieler Voraussetzungen gehalten werden.

Eine plausible, vielleicht wahrscheinlichere Erklärung für die Übereinstimmungen der Rasavāhinī mit dem Sahassavathu-aṭṭhakathā-Zitat der Mahāvamsa-

¹Louis DE ZOYSA, *A Catalogue of Pāli, Sinhalese, and Sanskrit Manuscripts in the Temple Libraries of Ceylon*, Colombo 1885, 20.

²Siehe S. 205.

ṭīkā bietet auch die Annahme, daß Vedeha parallel zum Sahassavathuppakaraṇa auch die Sahassavathu-aṭṭhakathā für seine Neubearbeitung verwendet hat (3. Möglichkeit). Seit wann dieser Text verschollen ist, wissen wir nicht. Aber wenn man die Zahl der Quellen bedenkt, die Vedeha bei der Abfassung seiner Rasavāhinī neben dem Sahassavathuppakaraṇa ausgewertet hat (siehe im folgenden), ist es höchst unwahrscheinlich, daß er, falls zu seiner Zeit noch Exemplare der Sahassavathu-aṭṭhakathā zugänglich gewesen sein sollten, diese unberücksichtigt gelassen hätte.

Daneben hat Vedeha noch weitere Quellen benutzt. Etliche der Verse der Rasavāhinī sind dem Apadāna und dem Saddhammopāyana entliehen; zahlreiche weitere, besonders im Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus, dem Mahāvamsa.¹ Das Saddhammopāyana wird nicht namentlich zitiert, sondern unter der Bezeichnung *porāṇā* „die Alten“. Einige andere Verse werden mit *tena vuttam, tathā hi* usw. eingeleitet. Es ist anzunehmen, daß auch diese aus anderen Texten entnommen sind. Junko MATSUMURA hat Parallelen der Verse der Rasavāhinī im Jātaka-Buch, im Rājaratnākara, im Vimānavatthu, im Dhammapada und im Saddhammasaṃgaha identifiziert.² Zu den Quellen des Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus siehe Kap. 3.

2.6. Die Wirkungsgeschichte der Rasavāhinī

Die Rasavāhinī ist eines der populärsten Werke der mittelalterlichen Pāli-Literatur. Entsprechend groß war ihre literaturgeschichtliche Wirkung. Neben mehreren Kommentaren entstand im 14. Jh. eine singhalesische Bearbeitung des Textes, der Saddharmāṅkāra, der zu den singhalesischen Klassikern zählt und sich bis auf den heutigen Tag großer Beliebtheit erfreut. Die Existenz von südostasiatischen Handschriften und einer birmanischen Übersetzung der Rasavāhinī unbekanntem Datums geben davon Zeugnis, daß die Verbreitung des Werkes nicht auf Sri Lanka beschränkt geblieben ist.

2.6.1. Kommentare zur Rasavāhinī

Rasavāhinī-ṭīkā: Die Rasavāhinī-ṭīkā (auch Sāratthadīpikā) ist der wichtigste und wahrscheinlich älteste Kommentar zur Rasavāhinī. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist er nicht in Sri Lanka verfaßt worden, sondern in Thailand. Nach dem Kolophon war sein Autor ein Dichter (*kavi*) namens Siddhattha.³ Im Kolophon der Rasavāhinī-ṭīkā-Handschrift im Colombo National Museum⁴ wird angegeben, der Text sei 1752 von einer siamesischen Delegation nach Sri Lanka gebracht und 1754 n.Chr. (2300 buddhistischer Zeitrechnung) von Daramiṭṭhala Dhamma-

¹Siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xlviii–l.

²Siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cxlvii–cxlviii.

³Ras-t 89,25–26.

⁴W. A. DE SILVA, *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum*, vol. 1, Colombo 1938 (Memoirs of the Colombo Museum, series A., No. 4), Nr. 1648.

rakkhita in die singhalesische Schrift transliteriert worden. Die Schrift des Originals sei *magadhākṣara* (Khmer-Schrift?) gewesen.

Der Text wurde 1907 von L. SIRINIVĀSA in singhalesischer Schrift ediert.¹ MATSUMURA kommt in einem Vergleich dieser Edition mit der singhalesischen Handschrift der British Library (Or 6601[90]) zu dem Schluß, daß die in der Hs. angeführten Stellen der Rasavāhinī der südostasiatischen Rezension des Textes ähnlich sind und der Herausgeber der Druckausgabe den Text modifiziert hat, um seine Ausgabe der singhalesischen Druckausgabe der Rasavāhinī anzupassen.² Ebenso wie in der südostasiatischen Rezension der Rasavāhinī fehlen in der Hs. die Kapitel VII.3 und 4. In SIRINIVĀSAs Druckausgabe sind diese aber enthalten; es ist nicht ausgeschlossen, daß der Herausgeber diese Kommentierungen selbst ergänzt, d.h. verfaßt, hat.

Während Moraṭuvē MEDHĀNANDA den Autor der Rasavāhinī-ṭīkā mit Sid-dhattha, dem Autor des Sārasaṅgaha und Schüler des Buddhapiya, identifiziert,³ vermutet MATSUMURA, daß der Autor der Ṭīkā ein Mönch aus Pagan gleichen Namens gewesen ist.⁴

Im textkritischen Apparat der vorliegenden Edition werden die Lesarten der Rasavāhinī-ṭīkā-Handschrift der British Library (Or 6601[90]) angeführt. Jedem Kapitel nachgestellt ist eine Edition des entsprechenden Kapitels der Ṭīkā. Die Handschrift ist sehr fehlerhaft und für sich kaum verständlich. Daher folgt der Haupttext der Druckausgabe von SIRINIVĀSA; die Lesarten der genannten Handschrift werden in Fußnoten angegeben.⁵

Rasavāhinī-gāthāsannaya: Der Rasavāhinī-gāthāsannaya ist eine Wort-für-Wort-Übersetzung der Verse der Rasavāhinī ins Singhalesische.⁶ Autor und Datum sind unbekannt. Laut MATSUMURA könnten mehrere Texte dieses Namens von verschiedenen Autoren verfaßt worden sein.⁷

Rasavāhinī-gāṭapadaya: Der Rasavāhinī-gāṭapadaya oder -granthipadārtha ist eine singhalesische Erklärung schwieriger Wörter der Rasavāhinī. Autor und Datum sind unbekannt. Es existieren mehrere verschiedene Texte dieses Namens. Die beiden in der vorliegenden Arbeit verwendeten Druckausgaben⁸ sind gänzlich

¹Lēvaḷa SIRINIVĀSA, *Sāratthadīpikā nāma Rasavāhinī-ṭīkā*, Colombo 2450 B. E./1907 A. D.

²MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxiv f. Zu den singhalesischen und südostasiatischen Rezensionen der Rasavāhinī siehe Kap. 2.6.4 und 5.

³Moraṭuvē MEDHĀNANDA, *Jinavamsadīpa*, Colombo 1917, 18.

⁴MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxvi–lxxix.

⁵Nicht jedoch zu Ras VII.3 und 4; diese Kapitel fehlen in der Handschrift (vgl. Kap. 2.6.4).

⁶Kalutara Buddharakṣita Sri SARANANDA und Mulleriyāvē WIPULASARA Thera, *Rasawahini-gatha-sannaya*, Colombo 1913. Weitere Teilausgaben siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xvi f.

⁷MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxix.

⁸Mulleriyāvē SUMATIPĀLA und Dāḍigamuvē SĪLAKKHANDHA, *Rasavāhinī-granthapadārthavivaraṇaya*, dvitīya bhāgaya, Colombo 1913; N. SOMĀNANDA, *RASAVĀHINIYA*. 1-2-YODHAVARGA, Colombo 1960, Anhang, 111–180. Letzterer enthält auch eine singhalesische

verschiedene Texte. Inwieweit sie auf handschriftliches Material zurückgehen, ist unbekannt. MATSUMURAs Annahme, daß die Ausgabe von SUMATIPĀLA und SĪLAKKHANDHA auf der Rasavāhinī-ṭīkā basiert,¹ läßt sich anhand der Kapitel zu den Erzählungen von Duṭṭhagāmaṇī und seinen Krieger nicht bestätigen.

2.6.2. Saddharmālaṅkāraya

Der im späten 14. Jh. von Devarakṣita Jayabāhu Dharmakīrti verfaßte Saddharmālaṅkāraya ist eine singhalesische Bearbeitung der Rasavāhinī, wobei die Quelle im Text nirgendwo genannt wird.² Alle 103 Geschichten der Rasavāhinī sind in diesem Werk ins Singhalesische übersetzt. Darüber hinaus enthält der Saddharmālaṅkāraya zwei zusätzliche Erzählungen, die sich in der Rasavāhinī nicht finden.³ Auch im Saddharmālaṅkāraya wird zwischen *Jambudīpuppatti*- und *Laṅkādīpuppatti-vatthūni* unterschieden. Außerdem enthält Dharmakīrtis Werk drei Einleitungskapitel und eine zusammengefaßte Darstellung der Geschichte Sri Lankas zwischen dem Jambudīpuppatti- und dem Laṅkādīpuppatti-Teil (Sdhlk 399 ff.). Im Unterschied zur Rasavāhinī gliedert sich Dharmakīrtis Bearbeitung in 21 Vargas zu je fünf Erzählungen (*vastuva*). Der Saddharmālaṅkāraya ist in singhalesischer, stark mit Sanskrit-Lehnwörtern durchsetzter Prosa verfaßt, wobei die meisten Verse der Rasavāhinī sowohl übersetzt als auch in Pāli zitiert werden. Dharmakīrtis Anlehnung an seine Quelle ist jedoch nicht sklavisch. Inhaltlich fügt er zahlreiche Scholien hinzu und baut einige Episoden breiter aus; dabei läßt sich in manchen Fällen die Hinzuziehung des Siṃhala-Thūpavaṃsa nachweisen.⁴ Seine Bearbeitung besticht durch eine gehobene Sprache mit für diese literarische Periode typischen langen, durchstrukturierten Sätzen und einem großen Wortschatz. Auch macht Dharmakīrti häufiger von den Stilmitteln der klassischen indischen Kunstdichtung Gebrauch als Vedeha.⁵ In den Anmerkungen zum Übersetzungsteil der vorliegenden Arbeit wurden die Abweichungen des Saddharmālaṅkāraya von der Rasavāhinī vermerkt.

Der Autor Dharmakīrti war Saṅgharājā von Sri Lanka und Abt des Gaḍalādeṇiya-Klosters in Kandy. Er ist auch der Verfasser des Nikāyaśaṃgrahaya und eines Kommentars zum Bālāvātāra.

Der Saddharmālaṅkāraya gilt als Meisterwerk der singhalesischen Prosa-Literatur. Seine zwischen reinem und sanskritisiertem Singhalesisch wechselnde Sprache wurde zum Vorbild für die gesamte nachfolgende singhalesische Kunstprosa.

Übersetzung aller Verse der Rasavāhinī.

¹MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxx.

²Allgemeine Darstellungen des Saddharmālaṅkāraya: C. E. GODAKUMBURA, *Sinhalese Literature*, Colombo 1955, 89–93; Heinz BECHERT, „Saddharmālaṅkāraya“, *Kindlers Literatur Lexikon*, Band IX, Zürich 1970, 8357 f.

³Diese werden von MATSUMURA (*Rasavāhinī*, lviii f.) besprochen.

⁴Siehe dazu Kap. 3.5 der vorliegenden Arbeit.

⁵Beispielhaft sei auf die Verwendung der Upamā in der Beschreibung des Mahiyaṅgaṇathūpa hingewiesen (siehe unten, S. 111, Anm. 3).

Es liegen etliche singhalesische Druckausgaben des Textes vor. In dieser Arbeit wird, wenn nicht anders angegeben, die Ausgabe von ÑĀṆAVIMALA verwendet.¹

2.6.3. Madhurarasavāhinīvatthu

Das Madhurarasavāhinīvatthu² ist eine birmanische Übersetzung der Laṅkāḍīpu-pṭṭi-vatthūni der Rasavāhinī, bei der die Pāli-Verse des Originals beibehalten wurden. In der Handschrift der Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Cod. Ms. Birm. 90) wird der Name des Übersetzers nicht genannt. Die birmanischen Druckausgaben geben einen gewissen Jambudīpavāsī Arhaṅ Vajirapabhāsā als Verfasser an, über den nichts weiter bekannt ist. Die Entstehungszeit des Textes muß vor dem Datum der Niederschrift der genannten Handschrift (1869) liegen.

Der Autor behauptet, sein Werk beruhe auf einem von Ratṭhapāla verfaßten Werk. Anscheinend hat er die Anfangsverse der Rasavāhinī, in denen Ratṭhapāla als Autor des Quellenwerks genannt wird, mißverstanden.

2.6.4. Die Rasavāhinī-Rezensionen Sri Lankas und Südostasiens

In allen in der vorliegenden Arbeit verwendeten Handschriften südostasiatischer Herkunft (siehe Kap. 4.1) fehlen vier Erzählungen der Rasavāhinī. Es handelt sich um die Kapitel VII.3 (Duṭṭhagāmaṇī-vatthu), VII.4 (Nandimitta-vatthu), XI.2 (Pañcasatta-bhikkhūnaṃ) und XI.3 (Dattakuṭimbika). Kapitel VII.2 (Kākavaṇṇatissa-vatthu) wird als drittes Kapitel des VII. Vagga gezählt. Statt des Duṭṭhagāmaṇī-Kapitels ist zwischen VII.2 und VII.5 eine Textpassage des sogenannten Extended Mahāvamsa (ExtMhv 22,1–94) eingeschoben. Sie enthält eine Zusammenfassung des Kampfes zwischen Duṭṭhagāmaṇī und Eḷāra, schildert dann die historischen Ereignisse, die zur Entstehung des singhalesischen Reiches in Rohaṇa geführt haben (id. mit Mhv 22,1–12) und anschließend die Geschichte Vihāradevīs bis zu ihrem Gespräch mit dem Sāmaṇera.

Diese Kapitel fehlen ebenfalls in der birmanischen Madhurarasavāhinī³ (dort allerdings ohne Ersatz) und in der Handschrift der Rasavāhinī-tīkā des British Museum.⁴ Das legt den Schluß nahe, daß diese Kapitel entweder sehr früh in Südostasien verlorengegangen oder nie dorthin gelangt sind. Jeweils zwei der vier fehlenden Kapitel folgen aufeinander. Die wahrscheinlichste Erklärung für das

¹Paṇḍita Kiriāllē ÑĀṆAVIMALA (ed.), *Saddharmālaṅkāraya*, Koḷaṃba 1954.

²Vgl. im folgenden Heinz BRAUN and Daw TIN TIN MYINT, *Burmese Manuscripts*, part 2, ed. H. BECHERT, Stuttgart 1985 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Band XXIII,2), 192 f.; MATSUMURA, *Rasavāhinī*, I xviii f.

³Siehe Kap. 2.6.3.

⁴Dabei ist die Kapitelzählung der Handschrift durcheinandergeraten. Das Kākavaṇṇatissa-Kapitel (VII.2) trägt die Nummer *tatiya* statt *dutiya* (ein als *dutiya* gezähltes Kapitel fehlt). Das folgende Kapitel wird mit *catuthe* eingeleitet, am Ende aber mit *pañcama* nummeriert. In Wirklichkeit ist es die Kommentierung des Kapitels VII.5. Das Fehlen dieser Kapitel unterstützt MATSUMURAS These von der südostasiatischen Entstehung der Tīkā (vgl. MATSUMURA, *Rasavāhinī*, I xxiv–I xxix).

Entstehen der südostasiatischen Rezension ist daher, daß sie von einem unvollständigen Manuskript abhängt, in dem zwei Gruppen von aufeinanderfolgenden Folios fehlten. Die Passage aus dem Extended Mahāvamsa dürfte erst dort eingefügt worden sein, da es keine Hinweise gibt, daß dieser Text außerhalb Südostasiens bekannt war.¹ Daß es ebenfalls von Dutthagāmaṇī handelt, zeigt, daß derjenige, der diesen Textabschnitt eingefügt hat, wußte, welche Erzählung das fehlende Kapitel enthielt.

Die Rasavāhinī scheint in Südostasien unter dem Namen Madhurasavāhinī oder Madhurasavāhinī bekannt gewesen zu sein. Sowohl alle bekannten Manuskripte dieser Herkunft als auch die birmanische Übersetzung tragen einen von diesen Namen. Als Autor scheint nicht Vedeha sondern Raṭṭhapāla gegolten zu haben, wie aus der birmanischen Übersetzung und aus dem Gandhavamsa, einer in Birma verfaßten Darstellung der Pāli-Literatur, hervorgeht.²

¹Vgl. VON HINÜBER, *Handbook*, 93.

²Gandhav(M) 63,8 f.

3. Das Duṭṭhagāmaṇī-Epos in Sahassavathuppakaraṇa, Rasavāhinī und Saddharmālaṅkāraya

In einem kurzen Artikel aus dem Jahre 1942 hat Herbert GÜNTHER die jüngere Überlieferungsgeschichte des Duṭṭhagāmaṇī-Epos beleuchtet und dabei das Augenmerk besonders auf die Darstellung der Rasavāhinī gerichtet.¹ Seine Feststellungen sind aber durch das inzwischen wiederentdeckte Quellenwerk dieses Textes ergänzungsbedürftig geworden. In diesem Kapitel werde ich die Gestalt des Epos in Sahassavathuppakaraṇa, Rasavāhinī und Saddharmālaṅkāraya quellenkritisch analysieren und die Entwicklung des Stoffes in diesen drei Texten beleuchten. Dabei werde ich stets die Unterschiede zum Mahāvamsa im Auge behalten. Viele dieser Unterschiede sind nicht auf die (oder einen der) genannten drei Texte beschränkt, sondern haben Parallelen in weiteren Werken, die Bearbeitungen dieses Stoffes enthalten; ich werde derartige Parallelstellen, soweit sie mir bekannt sind, anführen.

In Sahassavathuppakaraṇa, Rasavāhinī und Saddharmālaṅkāraya sind mehrere Erzählungen enthalten, die mit Duṭṭhagāmaṇī verbunden sind. Davon rechne ich die Erzählungen über den König selbst und dessen zehn Krieger zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos im engeren Sinne – das ist der Erzählstoff, der auch im Mahāvamsa erscheint. Daneben enthalten die Texte Erzählungen über Duṭṭhagāmaṇīs Vater Kākavaṇṇatissa, seinen Sohn Sālikumāra, seinen Elefanten Kaṇḍula und seinen Minister Mahānela. Rasavāhinī und Saddharmālaṅkāraya beinhalten außerdem eine Erzählung von einem elften Krieger namens Dāṭhāsena.

3.1. Zur Stellung der Duṭṭhagāmaṇī-Zyklen in diesen Werken

3.1.1. Der Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus im Sahassavathuppakaraṇa

Elf der 95 Geschichten in der Erzählungssammlung Sahassavathuppakaraṇa behandeln den Stoff der Duṭṭhagāmaṇī-Sage. Zum Duṭṭhagāmaṇī-Epos im engeren Sinne gehören: Nandimitta (Kap. 16), Veḷusumana (40), Suranimmala (42), Mahāsoṇa (43), Goṭhaimbara (44) und Duṭṭhagāmaṇī (46).² Weitere mit Duṭṭhagāmaṇī verbundene Erzählungen sind: Cūlupaṭṭhākatissa (28, =Kaṇḍulahatthi), Kākavaṇṇatissa I (39), Kākavaṇṇatissa II,³ Mahānela (45) und Sāliṛājakumāra

¹GÜNTHER, „Bermerkungen“.

²Die Erzählung über Phussadevatthera (51) hat nichts mit Duṭṭhagāmaṇīs Krieger Phussadeva zu tun.

³Diese Erzählung trägt keine Kapitelnummer (siehe dazu im folgenden).

(47).¹ Die arabische Kapitelnumerierung in BUDDHADATTAS Ausgabe ist vermutlich vom Herausgeber eingeführt worden. Im Text selbst erscheint eine Einteilung in zehn Vaggas, die bis auf den vierten, den fünften und den achten aus jeweils zehn durchnummerierten Geschichten (*vatthu*) bestehen.²

Die Erzählung von Kākavaṇṇatissa erscheint als neunte Geschichte des vierten Vagga. Sie wird von der Erzählung über Veḷusumana unterbrochen. BUDDHADATTA gibt sowohl den beiden Teilen der Kākavaṇṇatissa- als auch der Veḷusumana-Geschichte eine eigene Überschrift und integriert letztere in seine Kapitelzählung. Aus den Handschriften ergibt sich ein anderes Bild: Die gesamte, aus drei Teilen bestehende Geschichte hat nur eine Überschrift³ und wird als Ganzes als neunte Erzählung des vierten Vagga gezählt;⁴ der Autor will diese drei Teile also als Einheit verstanden wissen. Der vordere Teil der Kākavaṇṇatissa-Erzählung endet mit der Schilderung der Schwangerschaftsgelüste seiner Gattin. Anschließend folgt eine Überleitung zur Veḷusumaṇa-Erzählung.⁵ Teil der Geschichte dieses Kriegers ist eine Episode, in der er von Kākavaṇṇatissa beauftragt wird, nach Anurādhapura zu gehen und dort bestimmte Gegenstände zu beschaffen, die zur Erfüllung der Schwangerschaftsgelüste der Königin benötigt werden. Diese inhaltliche Zusammengehörigkeit der beiden Erzählungen ist zweifellos der Grund, warum die (ursprünglich wahrscheinlich selbständige) Geschichte Veḷusumanas an dieser Stelle eingeschoben wurde. Daß durch die Schilderung des Vorlebens, der Kindheit und Jugend des Helden ein Bruch im Erzählfluß der Kākavaṇṇatissa-Geschichte entsteht, wurde dabei in Kauf genommen.⁶

Der hintere Teil der Kākavaṇṇatissa-Erzählung schließt die Information ein, daß die Königin ein Kind (*Duṭṭhagāmaṇī*) geboren hat. Inhaltlich folgerichtig wäre, anschließend die Erzählung über *Duṭṭhagāmaṇī* folgen zu lassen. Statt dessen erscheint nach der Kākavaṇṇatissa-Geschichte der Satz: *Duṭṭhagāmaṇī Abhaya-mahārāṇṇo vatthu Mahāvaṇṇise vitthāritam eva taṃ tato gahetabbaṃ* „Die ausführliche Geschichte über Großkönig *Duṭṭhagāmaṇī* steht im *Mahāvaṇṇsa*. Man entnehme sie dort“ (Sah[B] 213). Eine kurze Erzählung über *Duṭṭhagāmaṇī* erscheint aber an anderer Stelle des Werkes, am Anfang des sechsten Vagga. Am Ende dieser Geschichte steht folgender Satz: *Saṅkhepena Duṭṭhagāmaṇīraṇṇo vatthu paṭṭhamaṃ* „(Das war) in Kürze die erste Geschichte (dieses Vagga), die über den König *Duṭṭhagāmaṇī*“ (Sah[B] 222). Bei dieser Geschichte scheint es sich also um eine gekürzte Version zu handeln. Bemerkenswert ist auch der Anfang der Erzählung. Sie beginnt mit dem Wort *pacchā* „später, hinterher“, das zur

¹ Von dieser Erzählung ist nur die Überschrift vorhanden, für die Geschichte selbst wird auf den *Mahāvaṇṇsa* verwiesen (siehe auch S. lxxi, Anm. 1).

² Der vierte Vagga umfaßt nur neun Erzählungen, der fünfte fünf und der achte elf.

³ *Kākavaṇṇatissamahārājassa vatthumhi atthuppatti*.

⁴ Siehe Sah(B) 213.

⁵ *Imasmim thāne thāvā Veḷusumanāmacassa vatthu veditabbaṃ* (Sah[B] 209).

⁶ Vedeha dagegen hat in seiner Neubearbeitung die Veḷusumana-Erzählung geteilt und die Episode von der Erfüllung des Auftrags an passender Stelle des *Duṭṭhagāmaṇī*-Kapitels eingebaut (siehe unten, Kap. 3.2). Der Rest erscheint in einem separaten Veḷusumana-Kapitel.

Schilderung von Duṭṭhagāmaṇīs Vorbereitungen für den Krieg gegen die Tamilen „überleitet“. Aber weder im vorherigen Kapitel noch an irgendeiner anderen Stelle des Werkes werden Ereignisse beschrieben, auf die sich *pacchā* sinnvollerweise beziehen könnte. Wir können somit vermuten, daß es sich bei dieser Erzählung um eine Zusammenfassung oder eine Zusammenstellung von Auszügen des hinteren Teils einer größer angelegten Erzählung handelt. Wie ich in Kapitel 3.3 zeigen werde, ist die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Sahassavattuppakaraṇa eine vom Mahāvamsa verschiedene Version der Geschichte. Es kann sich daher nicht um eine Zusammenfassung der Mahāvamsa-Erzählung handeln. Der Schluß liegt nahe, daß auf die Kākavaṇṇatissa-Erzählung ursprünglich eine eigenständige, ausführliche Geschichte über Duṭṭhagāmaṇī gefolgt ist, die aus noch zu erörternden Gründen an dieser Stelle ausgefallen ist, auf deren späteren Teilen aber die kurzgefaßte Erzählung des sechsten Vagga basiert. Integrierte man die am Ende des vierten Vagga fehlende Duṭṭhagāmaṇī-Geschichte in die Kapitelzählung, enthielte dieser ebenfalls zehn Erzählungen und wäre numerisch vollständig.¹

Der folgende fünfte Vagga beginnt mit einer Geschichte über Ambāmacca, die inhaltlich nicht mit Duṭṭhagāmaṇī verbunden ist. Anschließend folgen jeweils eine Erzählung über Duṭṭhagāmaṇīs Große Krieger Suranimmala, Mahāsoṇa und Goṭhaimbara und eine über seinen Minister Mahānela. Damit endet der fünfte Vagga. Nach der ersten Geschichte erscheint folgende Passage:

Vaggena adhikaṃ katvā likhitaṃ hoti. DuṭṭhagāmaṇīAbhayamahāraṇṇo dasamahāyodhā. Katame dasa?

*Nandimitto Suranimmalo Mahāsoṇo Goṭhayimbaro
Theraputtābhayo Bharāṇo Veḷusumano tath' eva ca*

*Khañjadevo Phussadevo Labhiyo Vasabho pi ca
Ete dasamahāyodhā ahesuṃ te mahabbalā ti.²*

*Tesaṃ vatthu vitthārato evaṃ veditabbaṃ. Tatha Nandimittassa va-
tthu heṭṭhā vitthāritam eva (Sah 91 [BUDDHADATTA-Ausgabe]).*

Die letzten beiden Sätze sind m.E. folgendermaßen zu übersetzen: „Deren Geschichten (*vatthu*, eigentl. Singular, gemeint sind die Geschichten der in den Versen aufgezählten Großen Krieger) sind ausführlich wie folgt zu lesen (*veditabbaṃ*, wörtl. zur Kenntnis zu nehmen), wobei die Geschichte Nandimittas oben bereits ausführlich (erzählt worden ist).“

¹Dazu ist zu bemerken, daß für die Geschichte Sāliṛājakumāras ebenfalls auf den Mahāvamsa verwiesen wird. In die Kapitelzählung ist sie aber als zweite Erzählung des sechsten Vagga integriert: *Sāliṛājakumāravatthu Mahāvamsa vuttanayen' eva veditabbaṃ. Sāliṛājakumārassa vatthu dutiyaṃ* (Sah 108 [BUDDHADATTA-Ausgabe]). Daß nach dem Verweis auf die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Mahāvamsa nicht die Angabe *Duṭṭhagāmaṇīraṇṇo vatthu dasamaṃ* erscheint, könnte ein Versäumnis des Autors sein.

²Dieser Vers ist identisch mit Mhv 23,2-3.

Ich möchte im folgenden eine hypothetische Erklärung für die gegenwärtige Gestalt des Textes geben, die mir angesichts der Sachlage plausibel erscheint, die aber sicherlich nur eine von mehreren denkbaren Möglichkeiten darstellt: Die oben zitierte Passage scheint eine Rezension des Textes zu bezeugen, die sich von der überlieferten unterscheidet. Die Stelle scheint für die zweite bis zehnte Erzählung des fünften Vagga eine Serie von neun Geschichten über Duṭṭhagāmaṇī's Krieger anzukündigen, angeordnet in der Reihenfolge, in der ihre Namen in den Versen erscheinen; die Geschichte des ersten Kriegers, Nandimitta, wurde bereits im zweiten Vagga erzählt. Tatsächlich sind aber nur die ersten drei Geschichten dieser Serie vorhanden (Suranimmala, Mahāsoṇa und Goṭhaimbara). Nach der anschließenden Geschichte über Duṭṭhagāmaṇī's Minister Mahānela endet der Vagga abrupt. Es ist der einzige Vagga, der weniger als zehn Geschichten enthält und bei dem am Ende kein formaler Abschluß erfolgt.¹ Schon das läßt vermuten, daß der fünfte Vagga unvollständig überliefert ist. Ich nehme an, daß der Vagga ursprünglich ebenfalls zehn Geschichten enthalten hat, die abgesehen von der ersten die Großen Krieger Duṭṭhagāmaṇī's behandelt haben. Die Erzählung über Veḷusumana ist anscheinend noch Bestandteil dieser Serie gewesen.² Warum die Geschichte von Nandimitta in den zweiten Vagga gerückt wurde und an deren Stelle die inhaltlich divergierende Erzählung über Ambāmacca erscheint, ist nicht erkennbar.

Ich vermute, daß ursprünglich alle mit Duṭṭhagāmaṇī verbundenen Geschichten – bis auf die über Nandimitta – in einem zusammenhängenden Zyklus zusammengestellt gewesen sind. Die Erzählungen über seinen Vater Kākavaṇṇatissa und Duṭṭhagāmaṇī selbst dürften die neunte und zehnte Geschichte des vierten Vagga gewesen sein. Der folgende Vagga dürfte die Erzählungen von neun der zehn Großen Krieger sowie die Ambāmacca-Geschichte enthalten haben. Die Geschichten über Duṭṭhagāmaṇī's Minister Mahānela und seinen Sohn Sāliṛājakumāra mögen die ersten beiden Erzählungen des folgenden sechsten Vagga gewesen sein und den Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus beendet haben. Bis auf die ausgelagerte Nandimitta-Erzählung wäre der Aufbau dieses Zyklus identisch mit dem der Rasavāhinī (siehe Kap. 3.1.2).³

Die heute vorliegende Rezension des Textes könnte zum Teil Ergebnis einer redaktorischen Überarbeitung sein, die möglicherweise erfolgt ist, weil der Zyklus dem Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa angenähert werden sollte. Die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung am Ende des vierten Vagga könnte als obsolet empfunden und durch einen Verweis auf den Mahāvamsa ersetzt worden sein.⁴ Statt dessen

¹D.h. es erscheinen nicht die Worte *vaggo dasamo*.

²Andernfalls wäre unerklärlich, warum in der Passage nicht darauf hingewiesen wird, daß auch diese Erzählung an früherer Stelle bereits dargelegt worden ist.

³Mit der weiteren Ausnahme, daß dort eine zusätzliche Geschichte über den elften Krieger Dāthāṣena erscheint.

⁴Womöglich stand zum Zeitpunkt der Überarbeitung der Mahāvamsa bereits im Rang des *locus classicus* für die Geschichte Duṭṭhagāmaṇī's, so daß der Bearbeiter eine ausführliche Wiedergabe der Geschichte für überflüssig hielt.

scheint der Bearbeiter eine Zusammenfassung der kriegerischen Aktivitäten sowie der Sterbegeschichte des Königs – vermutlich auf der ausgesparten Erzählung basierend – verfaßt (oder aus Auszügen zusammengestellt) zu haben, die er hinter den Erzählungen der Krieger eingefügt hat. Wir können nur mutmaßen, warum der Bearbeiter diese kurzgefaßte Erzählung an dieser Stelle eingebaut hat, obwohl er den Leser vorher auf den Mahāvamsa verwiesen hat. Möglicherweise hat er sich am Aufbau des Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamsa orientiert. Auffällig ist zumindest, daß diese Erzählung nur auf diejenigen Ereignisse der Duṭṭhagāmaṇī-Geschichte eingeht, die im Mahāvamsa nach dem Kapitel über die zehn Großen Krieger (Mhv 23) berichtet werden.¹ Es ist denkbar, daß der Bearbeiter die Geschichten der Krieger mit der Erzählung über die Taten Duṭṭhagāmaṇīs „einrahmen“ wollte, wie das ähnlich im Mahāvamsa der Fall ist. Vermutlich gleichzeitig dürfte die Veḷsumana-Geschichte, wie oben ausgeführt, in die Kākavaṇṇatissa-Erzählung eingeschoben worden sein. In der Folge könnte die Erzählung von Mahānela als zehnte Geschichte in den fünften Vagga gerückt sein.

Zu irgendeinem Zeitpunkt scheinen die Erzählungen über die Krieger Theraputtābhaya, Bharāṇa, Khañjadeva, Phussadeva und Labhiyavasabha ausgefallen zu sein,² wodurch der fünfte Vagga unvollständig wurde und die Geschichte Mahānelas an dessen fünfte Stelle gerückt ist.

Ich sehe keine Möglichkeit zu entscheiden, ob die von mir angenommene redaktorische Bearbeitung zu einem späteren Zeitpunkt erfolgt ist oder mit der Abfassung des Werkes – d.h. mit der Übersetzung des singhalesischen Originalwerkes ins Pāli – zusammenfällt.³ Fraglich bleibt ferner, warum die Geschichte Nandimittas nicht in den Zyklus integriert, sondern durch die inhaltlich unpassende Geschichte Ambāmaccas ersetzt war. Dazu ist zu bemerken, daß diese Geschichte eine im Wortlaut identische Dublette zur elften Geschichte des achten Vagga darstellt. Liegt hier ein redaktioneller Fehler vor? Eventuell sollte diese Geschichte nicht dupliziert, sondern vom achten Vagga – wo ihr eigentlicher Ort gewesen sein mag⁴ – in den fünften verschoben werden. Der Grund dafür könnte ein rein arithmetischer sein; vielleicht ist sie bloß in den fünften Vagga eingebaut worden, damit dieser nach der Auslagerung der Nandimitta-Erzählung weiterhin zehn Geschichten zählt. Eliminiert man die Geschichte im achten Vagga, so enthält auch dieser exakt zehn Erzählungen.

¹Das ist im wesentlichen der Kriegszug gegen die Tamilen (≅ Mhv 25). Aber auch auf den Bruderkrieg zwischen Duṭṭhagāmaṇī und Tissa (≅ Mhv 24) wird im Sahassavathuppakaraṇa angespielt. Die Verdienste des Königs und die Geschichte seines Todes werden kurz zusammengefaßt (≅ Mhv 26–32). Näheres siehe unten, Kap. 3.3.

²Aus der Mahāvamsa-ṭīkā wissen wir, daß zumindest die Erzählung Theraputtābhayas in der Sahassavathu-aṭṭhakathā enthalten war (siehe Mhv-ṭ 453,31).

³In dem Fall beziehen sich die obigen Annahmen über die unüberarbeitete Rezension auf das singhalesische Quellenwerk.

⁴Man beachte in diesem Zusammenhang, daß die Erzählung von Ambāmacca in der Rasavāhinī (Ras IX.7) auf die gleiche Geschichte (Nakulavattu, Ras IX.6, Sah VIII.10) folgt wie die im achten Vagga des Sahassavathuppakaraṇa.

Inhaltlich und quellengeschichtlich ist die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Sahassavathuppakaraṇa von besonderem Interesse und bedarf einer eingehenden Analyse (siehe unten, Kap. 3.3).

3.1.2. Der Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus in der Rasavāhinī

Die Rasavāhinī des Vedeha Thera ist, wie in Kap. 2.5 ausgeführt, die Neubearbeitung des Sahassavathuppakaraṇa. Das Epos im engeren Sinne wird im VII. und VIII. Vagga in einem zusammenhängenden Zyklus abgehandelt. Er besteht aus den Erzählungen über Duṭṭhagāmaṇī (VII.3), die zehn Krieger (VII.4-VIII.3) und einen elften Krieger namens Dāṭhāsena (VIII.4). Die Kapitel über die zehn Krieger sind in der Reihenfolge des im Sahassavathuppakaraṇa zitierten Mahāvamsa-Verses angeordnet (siehe oben, Kap. 3.1.1). Weitere Erzählungen sind mit Duṭṭhagāmaṇī verbunden: Cūlatissa (=Kaṇḍula) (IV.4), Kākavaṇṇatissa (VII.2), Mahānela (VIII.5) und Sālikumāra (VIII.6); diese finden sich auch im Sahassavathuppakaraṇa (siehe oben, Kap. 3.1.1). Die mit Duṭṭhagāmaṇī in Beziehung stehenden Geschichten bilden den größten zusammenhängenden Zyklus der Rasavāhinī.¹ Er entspricht insgesamt etwa einem Viertel des gesamten Textes.

Das Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel unterscheidet sich erheblich von dem des Sahassavathuppakaraṇa. Es ist eine ausführliche Bearbeitung der gesamten Geschichte dieses Königs, wie wir sie aus dem Mahāvamsa kennen. Ausgenommen sind die Erzählungen von seiner Errichtung der religiösen Monumentalbauten, denen im Mahāvamsa sechs eigene Kapitel, in der Rasavāhinī aber nur wenige Worte gewidmet werden. Die Kapitel über die Krieger stimmen inhaltlich weitgehend mit denen des Sahassavathuppakaraṇa – soweit dort vorhanden – überein; die Darstellung der Rasavāhinī ist jedoch ausführlicher. Das gilt ebenfalls für die Kapitel über Cūlatissa, Kākavaṇṇatissa und Mahānela. Die Erzählung über Sālikumāra hat Parallelen im Sīhalavathuppakaraṇa (Kap. VII) und in der Mahāvamsa-ṭīkā (Mhv-ṭ 604 ff.). Duṭṭhagāmaṇīs elfter Krieger Dāṭhāsena ist – mit Ausnahme des Saddharmālaṅkāraya – aus keinem anderen Text bekannt.²

3.1.3. Der Duṭṭhagāmaṇī-Zyklus im Saddharmālaṅkāraya

Wie in der Rasavāhinī sind im Saddharmālaṅkāraya die Erzählungen, die mit Duṭṭhagāmaṇī in Verbindung stehen, zu einem Zyklus zusammengefaßt. Sie sind aber – wie in diesem Text üblich – nicht in Zehner- sondern in Fünfergruppen eingeteilt: Kākavaṇṇatissa (Kap. 14.1), Duṭṭhagāmaṇī und seine zehn Krieger (14.2–16.2),

¹ Vgl. auch GÜNTHER, „Bermerkungen“, 118.

² Da das Kapitel über diesen Krieger länger ist als die der anderen zehn Krieger und nur der erste Teil seiner Geschichte mit Duṭṭhagāmaṇī in Zusammenhang gebracht wird, liegt die Vermutung nahe, daß hier ein ehemals unabhängiger Erzählstoff nachträglich in das Epos integriert worden ist. Im Saddharmālaṅkāraya wird gesagt, daß sich Dāṭhāsena erst später Duṭṭhagāmaṇīs Gefolge angeschlossen habe: *dasamahāyodhayan hā pasuva ek vū Dāṭhāsenayan ātuḷva ekoḷo* (Sdhk 486,18 f.).

Dāṭhāsena (14.3), Mahānela (14.4), Cūlatissa (14.5) und Sālikumāra (15.1). Man beachte, daß hier auch die Erzählung von Cūlatissa in den Zyklus integriert wird; in der Rasavāhinī erscheint sie an anderer Stelle.

Der Saddharmālaṅkāraya ist, wie oben schon bemerkt (siehe Kap. 2.6.2), keine reine Übersetzung der Rasavāhinī; häufig werden Sätze umformuliert, Scholien und neue Episoden eingeflochten; einzelne Passagen werden zum Teil erheblich ausgedehnt.

3.2. Quellenkritische Analyse

Schon ein quantitativer Vergleich zwischen dem Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel der Rasavāhinī (ca. 27 Seiten) und der entsprechenden Erzählung des Sahassavattuppakaraṇa (ca. 3,5 Seiten) zeigt, daß letzteres nicht Vedehas Hauptquelle gewesen sein kann. Auf welchen Quellen seine Neubearbeitung basiert, soll im folgenden untersucht werden.

Die Vorgeburtsgeschichte

Rasavāhinī: Kākavaṇṇatissa und seine Gattin Vihāradēvī besuchen den Tissamahārāma-Vihāra. Die unfruchtbare Königin überredet einen sterbenden Sāmaṇera, im nächsten Leben ihr Sohn zu werden. Als er stirbt und in ihrem Schoß wiederentsteht, befinden sich König und Königin gerade auf dem Nachhauseweg.

Quellen: Vedeha übernimmt diese Episode aus dem Sahassavattuppakaraṇa mit deutlichen Anleihen im Wortlaut; dort findet sie sich am Ende des ersten Kākavaṇṇatissa-Kapitels (Sah[B] 208 f.). Einen Vers übernimmt Vedeha wörtlich aus dem Mahāvamsa (Mhv 22,32).

Parallelen: Diese Episode ist der Parallelstelle des Mahāvamsa sehr ähnlich aber ausführlicher.

Unterschiede zum Mahāvamsa:

- Das Gespräch zwischen der Königin und dem Sāmaṇera ist ausführlicher (vgl. ExtMhv 22,84–86; SThūp 113,13–35).
- In Sahassavattuppakaraṇa und Rasavāhinī wird eine Begründung dafür geben, daß der Sāmaṇera dem Wunsch der Königin am Ende doch entspricht: Als Königssohn hat er optimale Möglichkeiten, dem Saṃgha zu dienen und religiöses Verdienst zu erwerben (vgl. SThūp 113,32–35).
- Das Rad des Wagens, in dem König und Königin auf dem Nachhauseweg sitzen, versinkt, als das Bewußtsein des verstorbenen Sāmaṇera in ihrem Schoß den Wiedergeburtprozess aufnimmt; der König ist bei dieser „Zeugung“ anscheinend unbeteiligt (=ExtMhv 22,89; vgl. auch PDhv 42,27–43,5).

- Die Genealogie der Könige von Rohaṇa (Mhv 22,2–12), die Geburtsgeschichte Vihāradevīs (Mhv 22,13–22) und die Vorgeschichte des Sāmaṇera (Mhv 22,25–28) fehlen in Sahassavattuppakaraṇa und Rasavāhinī.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya stimmt bis auf folgende Unterschiede mit der Rasavāhinī überein:

- Die aus dem Mahāvamsa bekannte Vorgeschichte des Sāmaṇeras wird wieder hinzugefügt.
- Sein vorgeburtlicher Werdegang wird in ferne Vergangenheit zurückverfolgt: Der künftige Duṭṭagāmuṇu (Sgh. für P. Duṭṭhagāmaṇī) ist vor 100.000 unermesslichen Kalpas zur Zeit des Buddha Anomadassi als Familienvater wiedergeboren worden. Eines Tages beobachtet er, wie der Buddha einem seiner Schüler das Amt des Hauptjüngers (Sgh. *dakuṇatsav*) verleiht. Daraufhin faßt er den Entschluß, dereinst ebenfalls dieses Amt zu erreichen. Zu diesem Zweck sammelt er anschließend in zahllosen Geburten über 100.000 Kalpas hinweg religiöses Verdienst und wird schließlich in Laṅkā als jener Sāmaṇera wiedergeboren. Eine Parallele für diese Erzählung ist mir nicht bekannt.
- Etwas anders ist das Gleichnis, mit dem die Königin dem Sāmaṇera die Unfruchtbarkeit des Lebens in der Himmelswelt beschreibt (S. 88, Anm. 3).
- Der Bauch der schwangeren Königin ist nach dem Saddharmālaṅkāraya so schwer, als ob er mit Diamanten gefüllt wäre (S. 89, Anm. 7; = SThūp 114,3).

Die Schwangerschaftsgelüste der Königin

Rasavāhinī: Zum Zeitpunkt ihrer Empfängnis befallen die Königin zwei ominöse Schwangerschaftsgelüste, die als Vorzeichen für die bevorstehende Geburt eines buddhistischen Idealkönigs gedeutet werden: 1. Sie will den restlichen Honig einer überdimensional großen Honigwabe essen, nachdem vorher den Bhikkhus davon gespendet worden ist. 2. Sie will auf dem abgeschlagenen Kopf von Eḷāras oberstem Krieger stehen und das Wasser trinken, mit dem das Schwert abgewaschen wurde, das diesen enthauptet hat. Beide Wünsche werden erfüllt, das zweite, schwierigere Verlangen, indem der listenreiche Veḷusumana mit der Aufgabe betraut wird und das Gewünschte beschafft.

Quellen: Die Episode mit der Honigwabe wird im Sahassavattuppakaraṇa nicht berichtet. Vedeha entnimmt sie dem Mahāvamsa (Mhv 22,42–46; 48–50), an den er sich eng anschließt und den er zum Teil wörtlich zitiert. Die Episode von der Enthauptung von Eḷāras Krieger durch Veḷusumana entnimmt Vedeha dem Veḷusumana-Kapitel des Sahassavattuppakaraṇa (Sah[B] 210 ff.). Zur Deutung dieser Omen durch die Wahrsager des Königs zitiert Vedeha drei Verse mit der Einleitung *tena vuttaṃ*, die so nicht im Mahāvamsa zu finden sind (Mhv 22,47 ist inhaltlich parallel).

Parallelen: Die Geschichte Veḷusumanas wird im Mahāvamsa nur in Zusammenfassung geschildert (Mhv 22,51–58).

Unterschiede zum Mahāvamsa:

- Während Veḷusumana nach dem Mahāvamsa das Vertrauen von Eḷāras Stallmeister erschleicht, verschafft er sich nach Sahassavathuppakaraṇa und Rasavāhinī in Verkleidung eines von Kākavaṇṇatissa mißhandelten Dieners Zutritt zu Eḷāras Hof und gewinnt mit einer Hetzrede gegen Kākavaṇṇatissa das Vertrauen des Königs. Aufgrund dessen macht Eḷāra ihn selbst zu seinem obersten Stallmeister.
- Der Name von Eḷāras königlichem Roß, das Veḷusumana stiehlt, sowie der Name des obersten Kriegers werden genannt (in Mhv-ṭ 441,8–10 heißen sie anders).
- Im Mahāvamsa wird Veḷusumana nur von Eḷāras oberstem Krieger verfolgt, in Sahassavathuppakaraṇa/Rasavāhinī von zwei Kriegern.
- In der Prophezeiung der Wahrsager Kākavaṇṇatissas wird Duṭṭhagāmaṇī mit Asoka verglichen.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya folgt hier eng der Vorgabe der Rasavāhinī mit einem Unterschied:

- In der Weissagung der Wahrsager werden die Tamilen, mit denen Duṭṭhagāmaṇī kämpfen wird, mit Asuras verglichen (S. 94, Anm. 5).

Die Offenbarungen der Krähe

Rasavāhinī: Eines Tages will Kākavaṇṇatissa dem Saṃgha Stoff für neue Roben spenden. Da er aber selbst nur ein Gewand bei sich hat, verschiebt er diesen Wunsch auf später. Daraufhin kommt eine Krähe angefliegen und mahnt den König, er solle nie einen Wunsch zum Spenden hinausschieben. Dann offenbart ihm die Krähe fünf glückverheißende Nachrichten; eine davon ist, daß seine Frau gerade einem Sohn das Leben geschenkt habe. Ein Thera, der die Rede der Krähe mit angehört hat, berichtet dem König, er erlebe gerade die Auswirkungen einer guten Tat, die er in einem Vorleben vollbracht habe; die Geschichte dieser Tat wird im Kākavaṇṇatissa-Kapitel (Ras VII.2) erzählt.

Quellen: Diese Episode ist in Gänze dem Sahassavathuppakaraṇa entnommen. Dort findet sie sich im hinteren Teil des Kākavaṇṇatissa-Kapitels (Sah 40 b; Sah[B] 212 ff.). Die Vorgeburtsgeschichte, auf die der Thera verweist, ist im ersten Kākavaṇṇatissa-Kapitel des Sahassavathuppakaraṇa (Sah, Kap. 39) enthalten.

Parallelen: Die einzige mir bekannte Parallele befindet sich im Dhātuvaṃsa (Dhv 31,1–32,16; PDhv 37,20–39,17).

Saddharmālaṅkāraya: Dharmakīrti lehnt sich eng an die Rasavāhinī an.

Die Kindheit Duṭṭhagāmaṇī

Rasavāhinī: Gāmaṇī¹ wird geboren, einige Zeit sein Bruder Tissa. Zwei Begebenheiten aus der Kindheit der beiden Brüder werden geschildert: ihr Namensgebungsfest sowie das Fest ihrer ersten Reisspeisung. Beide Ereignisse sind mit ominösen Anzeichen verbunden, die auf Duṭṭhagāmaṇīs späteren Sieg über die Tamilen und seine Herrschaft als gerechter König über ganz Laṅkā hindeuten.

Quellen: Vedeha paraphrasiert hier den Mahāvamsa (Mhv 22,65–87), den er auch mehrfach wörtlich zitiert. Das Sahassavatthuppakaraṇa schildert diese Ereignisse nicht.

Parallelen: In dieser Passage werden gegenüber dem Mahāvamsa keine zusätzlichen Informationen gegeben.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya fügt einige Einzelheiten hinzu:

- Beim Namensgebungsfest sind auch Bettler und Obdachlose zugegen gewesen, denen der König Almosen spendet (S. 97, Anm. 6).
- Bei den 1008 anwesenden Bhikkhus handelte es sich um Arhats (S. 98, Anm. 1).
- Eine Vorgeburtsgeschichte seines Bruders Tissa, die der Duṭṭhagāmaṇīs ähnelt, wird ergänzt (S. 98, Anm. 5).
- Es ist von mehreren Festen der Kinder die Rede (erste Reisspeisung, Durchstechen der Ohren, Fest der Tonsur; S. 99, Anm. 1).

Parallelen für diese Informationen sind nicht bekannt.

Duṭṭhagāmaṇī überwirft sich mit seinem Vater

Rasavāhinī: Kākavaṇṇatissa läßt die beiden Prinzen in den Kriegskünsten ausbilden. Als sie herangewachsen sind, setzt er Tissa als Statthalter in Dīghavāpi ein; Gāmaṇī bleibt am Hof, wo er zehn Große Krieger und eine große Armee befehligt. Der König erlaubt seinem Sohn aber nicht, die Tamilen im Norden zu bekriegen, woraufhin dieser seinem Vater Frauenschmuck sendet mit der Botschaft, er möge in Zukunft Frauengeschmeide tragen, da er kein richtiger Mann sei. Der Vater ist erbost und will seinen Sohn in Ketten legen. Gāmaṇī flieht zornig ins Hochland. Von da an nennt man ihn Duṭṭhagāmaṇī „Zorniger Gāmaṇī“.

Quellen: Auch diese Episode ist eine Paraphrase des Mahāvamsa. Das Sahassavatthuppakaraṇa berichtet hiervon nichts.

¹So der ursprüngliche Name. Zum Namensbestandteil Duṭṭha siehe Kap. 3.2.

Parallelen: Im Mahāvamsa wird die Rekrutierung der zehn Großen Krieger und der Armee in einem eigenen Kapitel ausführlich behandelt (Mhv 23); in der Rasavāhinī wird an dieser Stelle nur die Tatsache erwähnt, wobei Mhv 23,2–3 zitiert wird. In der Chronik werden auch Kindheitsgeschichten der Krieger erzählt; diese werden in der Rasavāhinī in eigenen Kapiteln behandelt, in denen auch Vor- geburtsgeschichten enthalten sind (siehe unten, Kap. 3.2).

Unterschiede zum Mahāvamsa:

- In der Rasavāhinī gibt Kākavaṇṇatissa eine Begründung, warum der König seinem Sohn den Kriegszug nicht gestattet: Die Armee der Tamilen sei groß und der Ausgang einer solchen Kampagne ungewiß (vgl. ExtMhv 24,9; Rjv 27,26–27).

Saddharmālaṅkāraya: Dharmakīrti folgt seiner Vorlage genau, macht aber einige Ergänzungen:

- Er zählt zahlreiche Frauenschmuckstücke im einzelnen auf, die Kākavaṇṇatissa nach Gāmaṇī von nun an tragen, sowie Männerschmuckstücke, die er nicht mehr anlegen soll (S. 101, Anm. 4) (= SThūp 126,24–27).
- Der Ort im Hochland, wohin Duṭṭhagāmaṇī flieht, ist Kotmalē (S. 102, Anm. 1; = Mhv-ṭ 462,10; SThūp 126,30; Rjv 28,2; vgl. auch ExtMhv 24,15 v.l.).

Die erste Schlacht zwischen Duṭṭhagāmaṇī und Tissa

Rasavāhinī: Kākavaṇṇatissa erbaut das Nuggala-Cetiya. Nach seinem Tod entführt Tissa seine Mutter Vihāradēvī und den königlichen Elefanten Kaṇḍula nach Dīghavāpī. Duṭṭhagāmaṇī kehrt aus dem Hochland nach Mahāgāma zurück und läßt sich zum König von Rohaṇa krönen. Anschließend ziehen die beiden Brüder in den Krieg um das Recht auf die Versorgung der Mutter und um den königlichen Elefanten. Tissa siegt, und Duṭṭhagāmaṇī muß fliehen, nur begleitet von einem Minister und seiner königlichen Stute. Auf dem Weg zurück nach Mahāgāma haben sie nur noch eine Reisportion übrig. Weil Duṭṭhagāmaṇī in seiner Kindheit geschworen habe, nichts zu essen, ohne zuvor dem Saṃgha zu spenden, laden sie die Theras von Pīyaṅgudīpa zum Mittagmahl ein. Sie spenden ihnen den gesamten Reis, der durch ein Wunder ausreichend ist für 500 Bhikkhus; vom Rest werden auch der König und seine Getreuen satt.

Quellen: Auch diese Episoden sind dem Mahāvamsa entnommen (Mhv 24,8–31). Vedeha zitiert mehrfach Verse der Chronik wörtlich. Im Sahassavattuppakaraṇa wird nur am Rande vom Kampf der Brüder berichtet.

Parallelen: In dieser Passage werden gegenüber dem Mahāvamsa keine zusätzlichen Informationen gegeben.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya folgt der Rasavāhinī, ergänzt aber eine Einzelheit:

- Das Mahānuggala-Cetiya, der von Kākavaṇṇatissa in seinen letzten Lebensjahren erbaut wurde, wurde über einer Reliquien-Standarte (*kuntadhātu*) errichtet (S. 102, Anm. 4).

Die zweite Schlacht der Brüder

Rasavāhinī: Duṭṭhagāmaṇī hebt eine neue Armee aus und zieht zum zweiten Mal gegen seinen Bruder zu Felde. Als die beiden sich im Kampf begegnen, läßt Duṭṭhagāmaṇī seine Stute über den Elefanten springen, auf dem Tissa reitet, woraufhin dieser ihn abwirft. Duṭṭhagāmaṇīs Armee bleibt siegreich. Tissa flüchtet in ein Kloster, wo er von den Bhikkhus versteckt wird. Duṭṭhagāmaṇī läßt seine Mutter an den Hof von Mahāgāma holen. Später bittet Tissa einen Mahāthera, bei seinem Bruder für ihn zu vermitteln, und die beiden Brüder versöhnen sich. Der König wirft dem Mahāthera vor, daß der Saṃgha zu spät vermittelt und den Bruderkrieg nicht von Anfang an verhindert habe. Anschließend setzt er Tissa als Statthalter in Dīghavāpi ein.

Quellen: Vedeha entnimmt auch dieses Kapitel dem Mahāvamsa, aus dem er mehrfach wörtlich zitiert (Mhv 24,33–38; 44–45; 54–57). Der Zweikampf zwischen Duṭṭhagāmaṇī und Tissa wird im Sahassavathuppakaraṇa in der Retrospektive aus der Sicht von Duṭṭhagāmaṇīs Stute erzählt.

Parallelen: In dieser Passage werden gegenüber dem Mahāvamsa keine zusätzlichen Informationen gegeben.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya folgt der Rasavāhinī bis auf einige zusätzliche Informationen:

- Duṭṭhagāmaṇī versucht, den zweiten Kampf abzuwenden, weil er die Armeen noch für den Kampf gegen die Tamilen braucht. Er schickt seinem Bruder eine Botschaft mit der Bitte aufzugeben, was dieser aber ablehnt (S. 105, Anm. 8; = SThūp 128,32–129,5; vgl. auch Rjv 28,17–20).
- Während in der Rasavāhinī nur erwähnt wird, daß Duṭṭhagāmaṇī seine Mutter nach Mahāgāma ruft, läßt er sie laut Dharmakīrti erst später in einer großen Prozession holen, damit es nicht so aussieht, als habe er sie mit Gewalt entführt (S. 107, Anm. 2; = SThūp 130,2–6).

Der Beginn des Krieges gegen die Tamilen

Rasavāhinī: Duṭṭhagāmaṇī rüstet zum Krieg gegen die Tamilen. Vor dem Ausrücken befestigt er (Buddha-)Reliquien an seiner Standarte. Mit einem riesigen Troß zieht er zunächst zum Tissamahārāma, von wo aus ihn 500 Bhikkhus begleiten, die ihm während seiner Unternehmung Glück bringen sollen. Daß die Bhikkhus ihn begleiten, ist die Wiedergutmachung des Saṃgha, weil er den Bruderkrieg nicht verhindert hat. Er zieht weiter nach Norden und besiegt in Guttaśāla

das erste tamilische Lager. Anschließend rastet er in Mahiyaṅgaṇa und läßt den dortigen Thūpa vergrößern.

Quellen: Bei dieser Passage handelt es sich wieder um eine Paraphrase des Mahāvamsa mit einigen wörtlichen Zitaten. Auch im Sahassavatthuppakaraṇa wird berichtet, Duṭṭhagāmaṇī habe sich zu Beginn des Krieges zum Cittalapabbata-Vihāra begeben und die dortigen Bhikkhus verehrt; es wird aber nicht erwähnt, daß er Bhikkhus von dort auf seinen Kriegszug mitgenommen hat. Sodann werden einige Schlachtorte und Lagerplätze aufgezählt, deren Namen nicht mit denen des Mahāvamsa oder der Rasavāhinī übereinstimmen und m.W. auch aus keinem anderen Text bekannt sind. Sein Halt in Mahiyaṅgaṇa und der Ausbau des Thūpas werden nicht erwähnt.

Parallelen: Es finden sich folgende Unterschiede zum Mahāvamsa:

- Duṭṭhagāmaṇī macht sich seine Armee vor dem Ausrücken durch Gold, Ämter und andere Güter gewogen (vgl. SThūp 131,5).
- Die Kriegsvorbereitungen beginnen mit Duṭṭhagāmaṇīs Ausruf: „Jetzt ist die Zeit gekommen, den tamilischen Schmutz (*damīlakacavara*) zu verbrennen und die Lehre des Sambuddha zu reinigen“ (ähnlich, aber weniger drastisch: Mhv-ṭ 472,23–24: „Ich ziehe aus, um die Buddha-Lehre zum Leuchten zu bringen, die durch die Tamilen, die einem fremdländischen Irrglauben (*videsikakudūṭṭhi*) anhängen, beschmutzt worden ist“; vgl. auch ExtMhv 25,4–5).

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya weist folgende Abweichungen auf:

- Duṭṭhagāmaṇī wird mehrfach mit dem Götterkönig Śakra verglichen, der zum Kampf gegen die Asuras ausrückt (S. 109, Anm. 3; S. 110, Anm. 5 und weitere Stellen; vgl. auch SThūp [mehrere Stellen]; Rjv 34,14).
- Eine längere zusätzliche Passage nennt die verschiedenen Orte, an denen Duṭṭhagāmaṇīs Streitmacht auf dem Weg von Mahāgāma bis Guttasāla lagert. Während er in Tugam-Kasaṭaṭiṭiya rastet, betrachtet der König seine Armee, die er im Vergleich zur tamilischen Armee für klein hält. Er sagt sich aber, daß ihm die Götter gewogen sein werden, wenn er nur fest auf die Buddha-Lehre vertraut und sich vornimmt, nach seinem Sieg die von den Tamilen zerstörten buddhistischen Sakralbauten wieder aufzubauen. Am nächsten Morgen verehrt er die Buddha-Reliquie, die er mit sich führt, und sie ziehen unter dem Klang von Tausenden von Musikinstrumenten weiter. Der Heereszug gleicht den Göttern, die von Śakra angeführt, gegen die Asura-Stadt ziehen. (S. 110, Anm. 7; = SThūp 131,11–132,11; der Lagerplatz Tugam-Kasaṭaṭiṭiya wird auch in Rjv 29,24 erwähnt).
- Der „elfte Große Krieger“ Dāthāsena wird in die Erzählung integriert (siehe S. 110, Anm. 4). Dieser ist ansonsten nur aus einem Kapitel der Rasavāhinī und des Saddharmālaṅkāraya bekannt (siehe oben, S. lxxiv).

Ein Einschub über die Geschichte des Mahiyaṅgaṇa-Thūpa

Rasavāhinī: Duṭṭhagāmaṇīs Rast in Mahiyaṅgaṇa nimmt Vedeha zum Anlaß, die Geschichte des dort befindlichen Thūpa zu erzählen. Er steht über der Haarre-

liquie, die der Buddha selbst bei einem Besuch in Laṅkā dem Gott Mahāsumana übergeben hat. Der Buddha war auf die Insel gekommen, um die dort lebenden Yakkhas zu vertreiben, was notwendig war, damit Laṅkā von den Singhalesen besiedelt werden konnte. Von ihnen sah er voraus, daß sie einst die Träger seiner Lehre sein würden. Im Laufe der Zeit wurde der Mahiyaṅgaṇa-Thūpa mehrfach vergrößert und umgebaut, zuletzt von Duṭṭhagāmaṇī.

Quellen: Vedeha übernimmt diese Passage wörtlich aus dem Thūpavaṃsa des Vācissara, allerdings ohne seine Quelle anzugeben. Der Thūpavaṃsa selbst ist an dieser Stelle eine Paraphrase von Mhv 1,20–43. Wörtlich zitiert werden Mhv 1,27–28; 32–36.

Parallelen: Im Mahāvāṃsa wird der Umbau des Thūpa durch Duṭṭhagāmaṇī an der Parallelstelle nicht erwähnt; das bloße Faktum wird in Mhv 1,41 angeführt.

Bereits Herbert GÜNTHER ist aufgefallen, daß diese Stelle der Rasavāhinī eine Übernahme aus dem Thūpavaṃsa ist; er bezeichnet diesen Einschub als „störend“.¹ Er erscheint aber neben der Rasavāhinī auch im Thūpavaṃsa, im Siṃhala-Thūpavaṃsa (SThūp 132,13–133,27), im Jinālaṃkāra (Jināl 56 f.) und in der Rājāvaliya (Rjv 29,26–30,11). Wir können also davon ausgehen, daß es einen guten Grund gibt, die Geschichte dieses Bauwerkes an dieser Stelle zu erzählen. Meines Erachtens ist sie als Parabel zu verstehen: Der Buddha vertreibt die auf Laṅkā lebenden Yakkhas mit sehr rabiaten Mitteln; er ängstigt sie durch Dunkelheit und Donner und treibt sie mit Hilfe einer Feuersbrunst zusammen, um sie alle gemeinsam von der Insel zu verbannen. Die Vertreibung der Yakkhas ist Voraussetzung für die spätere Blüte der Buddha-Lehre auf Laṅkā. Parallel dazu – freilich mit martialischeren Mitteln – vertreibt Duṭṭhagāmaṇī die Tamilen aus Laṅkā; auch das ist Voraussetzung für die Entwicklung der Buddha-Lehre auf der Insel.²

Saddharmālaṅkāraya: Dharmakīrti, der diesen Einschub anscheinend als deplaziert empfunden hat, übernimmt ihn an dieser Stelle nicht. Er versetzt die Passage an den Anfang der zweiten Hälfte seines Werkes, wo er die Geschichte der Verbreitung des Buddhismus auf Laṅkā (*Laṅkā śāsana pratiṣṭhāpana kathā*) präsentiert (Sdhk, Kap. XII.2).

¹GÜNTHER, *Bemerkungen*, 124.

²Man vergleiche eine Stelle der Pūjāvaliya: *Me Laṅkādvīpaya buduṅgē-ma tunuruvaṇ bhāṇḍārayak vāṇna. Esē heyin mē Lakdīva mīthyādr̥ṣṭi gatuvangē vāsaya nam pera yakṣayangē vāsaya sthira nuvūvā sē-ma sthira no-vē-ma-ya.* (Pjv[Ñ] 746,11–14) „Diese Insel Laṅkā gehört dem Buddha und gleicht einer Schatzkammer der Drei Juwelen. Daher ist der Aufenthalt von Irrgläubigen in Laṅkā ebensowenig von Dauer, wie es in alter Zeit der der Yakṣas gewesen ist.“

Die Schlacht um Vijitanagara

Rasavāhinī: Der Heereszug marschiert weiter nach Norden. Unterwegs werden zahlreiche tamilische Lager zerstört. Während der Schlacht in Khāṇugāma ist es unmöglich, Freund und Feind auseinanderzuhalten, so daß Duṭṭhagāmaṇīs Krieger sich gegenseitig erschlagen. Um dieses Problem zu beheben, bringt der König mit Hilfe der magischen Kraft eines „Wahrheitsaktes“ (*saccakiriyā*)¹ die Rüstungen seiner eigenen Soldaten zum Leuchten.

Die in diesen Kämpfen nicht getöteten Tamilen flüchten in die Stadt Vijitanagara und verbarrikadieren sich dort. Bevor Duṭṭhagāmaṇī gegen diese Stadt zieht, testet er seine Krieger: Er läßt einen riesigen goldenen Becher herstellen, den er mit Surā² füllt. Alle Krieger außer (Sura-)Nimmala verweigern den Befehl des Königs, den Becher auszutrinken, weil sie nicht geeignet seien. Anschließend testet Duṭṭhagāmaṇī die Kraft des Kriegers Nandimitta, indem er ihn gegen den Elefanten Kaṇḍula ringen läßt, den er zuvor mit Surā betrunken gemacht hat. Danach wird Vijitanagara eingenommen, und alle dort lebenden Tamilen werden getötet.

Quellen: Die Episode von der Prüfung der Krieger mit dem Surā-Becher ist dem Mahāvamsa unbekannt. Vedeha entnimmt sie dem Sahassavatthuppakaraṇa in abgekürzter Form; dort macht sie den größten Teil des Duṭṭhagāmaṇī-Kapitels aus. In der Rasavāhinī wird nicht deutlich, warum sich alle Krieger außer (Sura-)Nimmala weigern, den Becher zu leeren. Eine Begründung gibt das Sahassavatthuppakaraṇa: Hier erzählen einige Krieger von einer Begebenheit aus ihrer Kindheit, in der sie einmal das Gefühl der Angst verspürt haben. Daher seien sie nicht würdig, den Becher auszutrinken, denn das sei eine Tat, die nicht von einem Menschen vollbracht werden könne. Die Belohnung, die Nimmala für seine Tat vom König erhält, schenkt er seinen Dienern und Verwandten. Die Freigebigkeit Suranimmalas ist ein aus dem Mahāvamsa und der Rasavāhinī bekanntes Motiv. Auch dort übergibt er sämtliche erhaltenen Belohnungen seinen Eltern.³ Die Geschichte dient der etymologischen Erklärung des Namens Suranimmala; nachdem Nimmala die Surā getrunken habe, sei er fortan unter dem Namen Suranimmala bekannt gewesen.

Auch das Sahassavatthuppakaraṇa scheint nur eine Zusammenfassung dieser Episode zu enthalten. Zum Teil werden die Bezüge nicht klar (siehe S. 242, Anm. 2), und es kann vermutet werden, daß in seiner Vorlage alle Krieger außer Suranimmala eine solche Geschichte erzählen.

Obwohl der Rest der Passage (der Kampf um Vijitanagara) große Nähe zum Mahāvamsa zeigt, hat Vedeha hier außer diesem eine andere Quelle herangezogen. Große Textstücke stimmen wörtlich mit dem Thūpavamsa des Vācissara überein, der an dieser Stelle seinerseits eine Paraphrase der entsprechenden Verse des Ma-

¹Zu diesem Begriff siehe S. 114, Anm. 6.

²Ein alkoholisches Getränk aus dem fermentierten Saft der Kokospalme („Toddy“).

³Mhv 23,40; 43.

hāvaṃsa ist; einige Verse werden auch wörtlich zitiert. Das Datum Vācissaras ist nicht gesichert. Nach dem derzeitigen Forschungsstand war er wahrscheinlich ein Zeitgenosse Vedehas.¹ Daß dem Thūpavaṃsa die Priorität zukommt, geht aus einigen Stellen hervor, an denen dieser eine inhaltlich getreue Paraphrase des Mahāvaṃsa darstellt, die Rasavāhinī dagegen zwar dem Wortlaut des Thūpavaṃsa sehr nahesteht, aber ihn mit zusätzlichen Informationen erweitert; das beste Beispiel dafür ist die Beschreibung Vijitanagaras.²

Das Prinzip der wörtlichen Übernahme des Thūpavaṃsa-Textes mit gelegentlichen Zusätzen, die inhaltlich dem Mahāvaṃsa entnommen werden, bestimmt den gesamten Rest des Duṭṭhagāmaṇī-Kapitels. Es ist unnötig, an dieser Stelle eine vergleichende Textprobe zu geben; die Übereinstimmung ist augenfällig, wenn man beide Texte miteinander vergleicht. Welche Stellen genau aus dem Thūpavaṃsa abgeschrieben sind, ist den Randbemerkungen der vorliegenden Textausgabe zu entnehmen.³

Parallelen: Außer der Prüfung der Krieger mit dem Surā-Becher zeigt die Rasavāhinī folgende Abweichungen vom Mahāvaṃsa:

- Die Beschreibung der Stadt Vijitanagara ist wesentlich ausführlicher. Vedehas Darstellung basiert auf der Parallelstelle Thūp 212,3–10, die er durch lange Komposita erweitert.
- Es wird angegeben, daß Duṭṭhagāmaṇī vor der Schlacht um Vijitanagara schon 24 tamilische Stützpunkte entlang dem Ufer der Gaṅgā vernichtet hat.

Saddharmālankāraya: Dharmakīrti lehnt sich eng an seine Vorlage an mit einer Ausnahme:

- Den Kampf zwischen Nandimitta und Kaṇḍala beschreibt er weit ausführlicher (S. 116, Anm. 2). Sehr bildhaft schildert er den betrunkenen Elefanten, der in seiner Wut den Feuern der Avīci-Hölle gleicht. Er zerreißt seine Fesseln, verfolgt die umstehenden Menschen und Tiere und speißt sie mit seinen Stoßzähnen auf, bis Nandimitta ihm Einhalt gebietet. (= SThūp 134,31–135,12; vgl. auch Rjv 31,23–25).

Der Sieg über Eḷāra

Rasavāhinī: Nach dem Fall Vijitanagaras ziehen Duṭṭhagāmaṇī und seine Armee weiter in Richtung Anurādhapura. Unterwegs zerstören sie noch mehrere tamilische Lager. Unmittelbar vor dem Zug nach Anurādhapura rasten sie einen Monat lang am Berg Kāsapabbata, wo sie sich mit Wasserspielen vergnügen. Als Eḷāra von Duṭṭhagāmaṇīs Anmarsch erfährt, berät er sich mit seinen Ministern, die ihm zum Kampf raten. Von der Schlacht selbst werden nur zwei Szenen geschildert: Eḷāras bester Krieger zerstört fast alle Einheiten Duṭṭhagāmaṇīs und fällt schließlich im Zweikampf mit Suranimma. Daraufhin ist die Schlacht für die

¹ Siehe oben, Kap. 2.3.

² Siehe dazu S. li mit Anm. 1.

³ Zuweilen variiert Vedeha leicht den Wortlaut seiner Vorlage, indem er z.B. andere Konjunktionen verwendet.

Tamilen verloren, und alle tamilischen Krieger werden getötet. Eḷāra flieht auf seinem Elefanten. Duṭṭhagāmaṇī verfolgt ihn und tötet ihn im Zweikampf. Eḷāras Leiche wird mit allen Ehren bestattet, und ein Cetiya wird über seinen Reliquien errichtet. Duṭṭhagāmaṇī befiehlt, daß in alle Zukunft die Trommeln respektvoll zu schweigen haben, wenn ein König diese Stelle passiert. Dann hält Duṭṭhagāmaṇī Einzug in Anurādhapura als alleiniger Herrscher über ganz Laṅkā.

Quellen: Diese Passage ist gänzlich dem Thūpavaṃsa entnommen. Vedeha ergänzt nur ein Zitat aus dem Mahāvāṃsa (Mhv 25,52–54). Sowohl im Thūpavaṃsa als auch in der Rasavāhinī werden Mhv 25,66–71 zitiert.

Parallelen: In der Rasavāhinī erscheint eine gegenüber dem Mahāvāṃsa neue Information:

- An seinem Rastplatz am Berg Kāsapabbata läßt Duṭṭhagāmaṇī einen Teich namens Posonanagara bauen (vgl. Mhv-ṭ 480,18 [dort: Pajjota]). Diese Information interpoliert Vedeha in der im übrigen wörtlich aus dem Thūpavaṃsa abgeschriebene Passage.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya zeigt folgende Abweichungen von der Rasavāhinī :

- Duṭṭhagāmaṇī veranstaltet zweimal Wasserspiele, einmal am Elillankaḍa und einmal am Kasagulalpākaḍa (S. 119, Anm. 5).
- Eḷāras Beratung mit seinen Ministern wird ausführlicher berichtet. Anschließend schickt er Duṭṭhagāmaṇī die Aufforderung, sich am nächsten Tag zum Kampf einzufinden. Auch Duṭṭhagāmaṇī berät sich vor dem Kampf mit seinen Kriegern, die ihm ihre Siegesgewißheit beteuern (S. 119, Anm. 6; = SThūp 138,3–15; Rjv 33,1–18).
- Eḷāras Armee wird mit den Heerscharen Māras verglichen (S. 119, Anm. 6; = SThūp 138,10; Rjv 33,19).
- Die Königs-Attrappen, die Duṭṭhagāmaṇī zur Täuschung der Gegner aufstellen läßt, sind aus Zedernholz (*kihiriḥara*) gemacht (S. 120, Anm. 2; = SThūp 138,21).
- An der Grabstätte Eḷāras läßt Duṭṭhagāmaṇī eine Felseninschrift aufstellen, auf der festgelegt ist, daß Könige – inklusive seiner selbst – an dieser Stelle von ihren Reittieren absteigen und zu Fuß vorbeigehen müssen und daß dabei keine Trommel erklingen darf (S. 122, Anm. 6; = SThūp 139,24–27).
- Den zehn Großen Kriegern Duṭṭhagāmaṇīs werden 20 Große Krieger auf Eḷāras Seite gegenübergestellt (S. 119, Anm. 6; = STūp 138,2; Rjv 33,21).

Der Kampf mit Bhalluka

Rasavāhinī: Eine Woche nach dem Tode Eḷāras geht sein Bundesgenosse Bhaluka aus Indien in Laṅkā in Mahātittha vor Anker. Er ist zur Verstärkung Eḷāras gekommen; zu spät, wie er feststellen muß. Trotzdem entscheidet er sich, gegen Duṭṭhagāmaṇī zu kämpfen. Der Kampf findet vor den Toren Anurādhapurats statt, und zwar innerhalb der Sīmā des Mahāvihāra. Bhalluka wird von Phussadeva mit Pfeil und Bogen erschossen. Nach siegreicher Schlacht kehrt Duṭṭhagāmaṇī in die Stadt zurück und belohnt seine Krieger mit Ämtern.

Quellen: Vedeha übernimmt den Thūpavaṃsa wörtlich. Dort aber fehlt die Episode von der Sühnetat Phussadevas, der sich ein Ohrläppchen abschneidet, weil er im Kampf versehentlich den Ohrring des Königs mit einem Pfeil gestreift hat. Vedeha ergänzt sie in Anlehnung an den Mahāvaṃsa (25,94–100); Mhv 25,91–93 zitiert er wörtlich. Statt dessen berichtet der Thūpavaṃsa, daß der Krieger Theraputtābhaya nach dem Krieg kein Amt übernimmt, sondern in den Saṃgha eintritt; diese Information fehlt an dieser Stelle der Rasavāhinī, wird aber im Theraputtābhaya-Kapitel ergänzt (Ras[B] 62).

Parallelen: Die Rasavāhinī weist eine Abweichung zum Mahāvaṃsa auf:

- Phussadeva erhält nach dem Krieg als Belohnung einen Geldhaufen von der Höhe der beiden Pfeile, die er auf Bhalluka abgeschossen hat. Im Mahāvaṃsa hat der Haufen die Höhe eines Pfeiles.

Saddharmālaṅkāraya: Dharmakīrti folgt der Rasavāhinī genau und bringt nur wenige zusätzliche Informationen:

- Als Dutthagāmaṇī einen von Bhalluka auf ihn abgeschossenen Pfeil abwehrt, spuckt er eine rote Flüssigkeit (Betelsaft?) aus, so daß sein Gegner denkt, er habe ihm in den Mund geschossen (S. 123, Anm. 7; = SThūp 140,22).
- Die Anzahl sämtlicher getöteter Tamilen wird angegeben; demnach sollen es 1.024.032 Mann gewesen sein (jeweils 32.000 Krieger in 32 Heerlagern plus 32 Fürsten) (S. 124, Anm. 5. Nach Rjv 35,16–17 waren es 1.080.000).

Die Gewissensbisse des Königs

Rasavāhinī: Nach seinem endgültigen Sieg sitzt Dutthagāmaṇī eines Tages auf dem Dach seines Palastes und fürchtet, daß er wegen der vielen Menschen, die er getötet hat, im nächsten Leben nicht in der Himmelswelt wiedergeboren werden wird. Acht Arhats aus Piyaṅgudīpa beruhigen ihn: Es seien in Wahrheit nur ein-einhalb Menschen gestorben, einer, der zum Buddhismus übergetreten sei, und einer, der die Sittenregeln eingehalten habe. Alle anderen seien irrgläubig und lasterhaft gewesen und daher gestorben wie Vieh. Es gebe somit kein Hindernis für die Wiedergeburt des Königs in der Himmelswelt.

Quellen: Den Anfang dieser Stelle nimmt Vedeha aus dem Thūpavaṃsa. Die Begründung der Arhats, warum es kein Hindernis für die Wiedergeburt in der Himmelswelt gebe, fehlt im Thūpavaṃsa. Vedeha zitiert daher die entsprechenden Mahāvaṃsa-Verse (Mhv 25,108–111).

Parallelen: In dieser Passage werden gegenüber dem Mahāvaṃsa keine zusätzlichen Informationen gegeben.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya zeigt eine interessante Abweichung von der Rasavāhinī:

- Der Vers mit der Begründung, warum Duṭṭhagāmaṇī trotz seiner Taten in der Himmelswelt wiedergeboren werden wird, wird zwar übersetzt, aber ein alternatives Argument, das einen völlig anderen Charakter trägt, wird hinzugefügt (S. 125, Anm. 6): Duṭṭhagāmaṇī habe im Laufe von unzähligen Kalpas religiöses Verdienst erworben und werde dadurch im Tuṣita-Himmel wiedergeboren werden. Im übernächsten Leben aber werde er der Hauptjünger Maitreyas, durch dessen Führung er das Nirvāṇa erreichen werde. Er verweile daher nicht mehr lange genug im Saṃsāra, als daß seine schlechten Taten zur Reife kommen könnten. Dharmakīrti folgt in seiner Argumentation dem Siṃhala-Thūpavaṃsa (142,9–13), den wir als Quelle für diese Stelle annehmen dürfen.

Herrscher über ein Goldenes Zeitalter

Rasavāhinī: König Duṭṭhagāmaṇī zeichnet sich durch seine Freigebigkeit aus, besonders gegenüber dem Saṃgha. Seine Verdienste werden in der Rasavāhinī aufgelistet. Darunter befindet sich auch die Errichtung der religiösen Bauwerke Maricavaṭṭi-Vihāra, Lohapāsāda und Mahāthūpa.

Quellen: In der Liste der Verdienste Duṭṭhagāmaṇīs folgt Vedeha dem Thūpavaṃsa wörtlich. Die Errichtung der religiösen Bauten, die im Thūpavaṃsa – der Natur des Textes entsprechend – in mehreren Kapiteln ausführlich geschildert wird, handelt Vedeha in nur wenigen Sätzen ab.

Parallelen: Der größte Unterschied zwischen den Darstellungen in Rasavāhinī und Mahāvaṃsa ist, daß in ersterem Text fast die gesamten Informationen und Legenden fehlen, die in Mhv 26–31 zum Bau der religiösen Monumente gegeben werden. Lediglich die Kosten des Maricavaṭṭi-Vihāra, des Lohapāsāda und des Mahāthūpa werden in der Rasavāhinī aufgeführt.

Saddharmālaṅkāraya: Der Saddharmālaṅkāraya stimmt im wesentlichen mit der Rasavāhinī überein, gibt aber einige zusätzliche Informationen:

- Auf die aus dem Mahāvaṃsa bekannte Geschichte, wie ein Sāmaṇera die Reliquien für den Mahāthūpa besorgt, wird angespielt (S. 127, Anm. 3).
- Es werden mehr soziale (S. 128, Anm. 4) und religiöse (S. 129, Anm. 5) Verdienste des Königs aufgezählt.

Duṭṭhagāmaṇīs Tod

Rasavāhinī: Nach 24 Regierungsjahren liegt Duṭṭhagāmaṇī im Sterben. Eine Gruppe von Bhikkhus sitzt neben seinem Sterbebett und rezitiert einen Text. Da sieht der König sechs Götter aus sechs verschiedenen Himmeln vor sich stehen, die ihn bitten, einen von ihnen zu begleiten. Der König gebietet ihnen mit einer Geste der Hand zu schweigen, bis die Bhikkhus ihren Gesang beendet haben. Die Bhikkhus, die die Götter nicht sehen können, denken, der Sterbende habe ihnen

Einhalt geboten, und hören auf zu rezitierten. Duṭṭhagāmaṇī klärt das Mißverständnis auf, aber sie glauben ihm nicht, daß die Gottheiten anwesend sind. Auf Anraten des Thera Abhaya läßt der König sechs Blumenkränze in die Luft werfen, die an den Wagen der Götter hängen bleiben. Als die Menschen die in der Luft hängenden Kränze sehen, glauben sie ihm. Der Thera rät Duṭṭhagāmaṇī, in den Wagen zu steigen, der aus dem Tusita-Himmel gekommen ist. Der König stirbt und tritt vor aller Augen in diesem Wagen wieder in Erscheinung. Er huldigt dem Saṃgha, der Wagen umrundet dreimal den Mahāthūpa und fährt in den Tusita-Himmel auf. Anschließend folgt eine Prophezeiung, nach der Duṭṭhagāmaṇī im übernächsten Leben der Hauptjünger des Buddha Metteyya wird, Tissa sein zweiter Hauptjünger.

Quellen: Diese Passage übernimmt Vedeha aus dem Thūpavaṃsa. Dieser aber fügt im Anschluß noch weitere Informationen über die Bestattung Duṭṭhagāmaṇīs und das künftige Schicksal seiner Verwandten hinzu, die in der Rasavāhinī fehlen. Das Sahassavatthuppakaraṇa gibt nur eine kurze Zusammenfassung der Sterbeszene, die von den anderen Darstellungen abweicht (siehe unten, Kap. 3.3).

Parallelen: Rasavāhinī und Thūpavaṃsa unterscheiden sich von der Darstellung des Mahāvaṃsa:

- Nach dem Mahāvaṃsa findet ein Gespräch zwischen dem sterbenden König und Theraputtābhaya – seinem früheren Mitstreiter, der inzwischen Bhikkhu geworden ist – über seine religiösen Verdienste statt (Mhv 32,10–62). Im Verlauf des Gesprächs wird auch Duṭṭhagāmaṇīs Puññapothaka vorgelesen. In den beiden anderen Texten werden die Verdienste des Königs lediglich aufgelistet. Ein Thera namens Abhaya tritt nur kurz in Erscheinung, wird aber nicht ausdrücklich mit Duṭṭhagāmaṇīs früherem Krieger identifiziert.

Saddharmālaṅkāraya: Dharmakīrti folgt eng seiner Vorlage. Einzige Ausnahme:

- Am Ende werden weitere Informationen über das künftige Schicksal der Verwandten Duṭṭhagāmaṇīs gegeben (= SThūp 196,28–30; Jināḷ 59).

Die Erzählungen der zehn Großen Krieger

Alle zehn Erzählungen über die Krieger Duṭṭhagāmaṇīs sind formal gleich aufgebaut. Sie enthalten eine Episode aus der vorletzten Wiedergeburt des Helden, in der er zur Zeit eines früheren Buddha – meist Kassapa – eine religiös verdienstvolle Tat vollbringt. Anschließend wird er in einer Himmelswelt wiedergeboren und schließlich als eben jener Krieger zur Zeit Duṭṭhagāmaṇīs. Es folgt eine Geschichte aus der Kindheit oder Jugend des Helden, die seinen Ruf als Krieger begründet. Danach wird geschildert, wie er in Duṭṭhagāmaṇīs oder Kākavaṇṇatissas Dienste tritt und welche Heldentaten er im Krieg mit den Tamilen vollbringt. Die meisten Kapitel schließen mit der Information, daß der Held nach seinem Tode in einer Himmelswelt wiedergeboren wird.

Hauptquelle dieser Erzählungen ist, soweit ersichtlich, das Sahassavattuppakaraṇa (zu den Geschichten über Theraputtābhaya, Bharāṇa, Khañjadeva, Phussa-deva und Labhiyavasabha, die im Sahassavattuppakaraṇa, wie es uns heute vorliegt, fehlen, siehe oben, Kap. 3.1.1 und Kap. 3.1.2). Eine weitere Quelle ist das 23. Kapitel des Mahāvamsa, welches ebenfalls die Geschichten der zehn Großen Krieger behandelt. Sie stimmen größtenteils mit denen in Sahassavattuppakaraṇa und Rasavāhinī überein; letztere bringen aber auch neue Informationen und Episoden. Vedeha entnimmt dem Mahāvamsa hauptsächlich einige Verse, die zum Teil nur in metrischer Form wiederholen, was er im Prosa-Text bereits dargelegt hat.

Es ist im folgenden nicht nötig, den Inhalt jeder Geschichte ausführlich wiederzugeben, und ich beschränke mich auf quellenkritisch oder inhaltlich interessante Aspekte. Der Saddharmālaṅkāraya zeigt in diesen Kapiteln weit weniger Abweichungen von der Rasavāhinī als in der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung. Wenn im folgenden nicht anders angegeben, stimmen beide Texte weitgehend überein.

Nandimitta: Gegenüber dem Sahassavattuppakaraṇa ergänzt Vedeha eine Episode, die in diesem Text nicht zu finden ist, aber in kürzerer Form auch in Mhv 23,8–14 erscheint:

- Als Nandimitta erwachsen geworden ist, tritt er in die Dienste seines Onkels, eines in Anurādhapura stationierten Generals Eḷāras. Dort beobachtet er, wie die buddhistischen Heiligtümer der Stadt von den Tamilen entweiht werden. Da er als Buddhist nicht tatenlos zusehen kann, pflegt er nachts in die Stadt zu kommen und die Tamilen zu ermorden, indem er sie an den Beinen packt und auseinanderreißt. Obwohl die Götter ihm helfen, indem sie die Leichen unsichtbar machen, bemerken die Tamilen, daß ein Mörder in der Stadt umgeht, und legen sich auf die Lauer. Nandimitta bemerkt dies und flieht zu König Kākavaṇṇatissa nach Rohaṇa. Im Mahāvamsa finden wir bloß die Aussage: „Damiḷas, who desecrated at that time thūpas and other (sacred memorials), this strong man used to tear asunder.“,¹ während in der Rasavāhinī die Greultaten der Tamilen ausführlich beschrieben werden: Demnach haben sie das einst wunderschöne Anurādhapura einem Friedhof ähnlich gemacht, die Cetiya zerstört und ihre Vorhöfe mit menschlichen Leichen übersät. Den Bodhi-Baum haben sie mit Unrat besudelt und seine Äste abgesägt. Weiterhin haben sie Gebäude mit Buddha-Statuen bewohnt und die Statuen zerbrochen. Bhikkhus wurden ihrer Roben beraubt, und ihre Schirme und Bettelschalen wurden zerbrochen. Explizit werden die Tamilen als „Feinde des Buddhismus“ (*sāsanakaṇṭaka*) bezeichnet (vgl. Ras[B] 30).

Die Quellensituation dieser Episode ist dunkel. Da sie im Sahassavattuppakaraṇa fehlt, liegt zunächst der Schluß nahe, daß Vedeha sie dem Mahāvamsa entnommen und frei ausgestaltet hat. Er scheint aber eine Quelle zu referieren, die vom Mahāvamsa verschieden ist: Die Passage der Rasavāhinī ist beinahe ausschließlich metrisch (Ślokas) – schon das läßt vermuten, daß Vedeha hier von seiner bisherigen Quelle abgewichen ist; fast der gesamte Rest des Kapitels ist in Prosa verfaßt. Sie besteht aus drei Versgruppen, die durch kurze Überleitungen in Prosa voneinander getrennt sind. Die beiden letzten Versgruppen werden mit *tena vuttam* „daher wurde gesagt“ bzw. *vuttam hi* „es wurde nämlich gesagt“ eingeleitet

¹ Mhv(transl.) 23,9.

und damit als Zitat ausgewiesen;¹ die zweite Versgruppe ist ab der zweiten Zeile des dritten Verses identisch mit Mhv 23,9c–14 – mit Ausnahme der ersten Zeile des letzten Verses, die keine Entsprechung im Mahāvamsa hat.

Diese Stelle weist also Parallelität zum Mahāvamsa auf, stimmt aber nicht völlig mit diesem überein. Leider gibt Vedeha den Namen seiner Quelle nicht preis. Ich sehe somit drei Möglichkeiten: 1. Vedeha zitiert eine uns unbekannte Quelle, die dem Mahāvamsa ähnlich ist. 2. Er übernimmt einige Verse und einzelne Pādas des Mahāvamsa und erfindet den Rest der Passage hinzu. 3. Vedeha liegt eine andere Rezension des Mahāvamsa vor, in der die Verse in der zitierten Form und Anzahl enthalten waren. Zur letzten Möglichkeit ist zu bemerken, daß auch weitere Mahāvamsa-Zitate der Rasavāhinī nahelegen, daß Vedeha eine andere Rezension der Chronik vorgelegen hat, die mehr Verse enthielt (vgl. Kap. 3.4.3).

Mir ist nur eine weitere, aber wenig aussagekräftige Parallele für diese Stelle bekannt: Im Siṃhala-Thūpavamsa² wird Nandimittas Entscheidung, die Tamilen zu töten, *mutatis mutandis* in ähnlichen Worten ausgedrückt wie in der Rasavāhinī.³

Die Versgruppe, in der die Zerstörung der Heiligtümer beschrieben wird, hat eine wörtliche Parallele im Rājaratnākara (RjRk 10,14–23), bei der es sich wahrscheinlich um ein Rasavāhinī-Zitat handelt.⁴

Suranimmala: Zu Suranimmala wird eine ausführliche Vorgeburtsgeschichte gegeben. Den Rahmen entnimmt Vedeha dem Sahassavattuppakaraṇa: In seiner vorletzten Geburt ist der Krieger ein Dorfbewohner, der seinen Lebensunterhalt mit der Aufzucht und Schlachtung von Waldtieren bestreitet. Eines Tages bewirtet er einen Bhikkhu, der ihn in den Sittenregeln verankert. In der Rasavāhinī hält der Bhikkhu ihm eine lange Lehrrede über die fünf unheilsamen Handlungen (*akusala kammaṃpatha*); sie fehlt völlig im Sahassavattuppakaraṇa. Seine Rede besteht hauptsächlich aus Versziten der „Alten“ (*porāṇā*). Die ersten Verse jeder der fünf Versgruppen haben eine wörtliche Entsprechung im Saddhammopāyana, einem Werk der buddhistischen Briefliteratur, das in der Rasavāhinī des öfteren unter der Bezeichnung *Porāṇā* zitiert wird.⁵

Interessanterweise ist die Lehrrede im Saddharmālaṅkāra vollkommen umgestaltet worden (S. 144, Anm. 7). Das hat m.E. folgenden Grund: Das Saddhammopāyana ist vermutlich ein Werk des Abhayagiri-vihāra, einer der beiden mit dem Mahāvihāra-Nikāya konkurrierenden Schulen des srilankischen Buddhismus. In

¹Vgl. auch MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xlix.

²Dieser berichtet im Gegensatz zum Pāli-Thūpavamsa ebenfalls ausführlich über *Dutthagāmaṇī*s Krieger.

³*Nandimitra nam yōdhayā meṣe sītīya*: „Mā vāni sādāhāti tunuruvan das ekak’hu mē dāka dāka hiṇdina bava sudusu no-ve“-yi (SThūp 118,16–17). Vergleiche damit: „*Ayuttaṃ taṃ udikkhītvā saddhen’ edha upekkhītum*.“ *mantvāna Nandi* (Ras[B] 31).

⁴Nach GODAKUMBURA wird im Rājaratnākara ausgiebig aus der Rasavāhinī zitiert (siehe C. E. GODAKUMBURA, *Sinhalese Literature*, Colombo 1955, 127).

⁵Siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xlix f.

der Tradition der letztgenannten Schule steht der Upāsakajanālaṅkāra, der thematisch mit dem Saddhammopāyana vergleichbar ist. In seiner Ausgabe des Upāsakajanālaṅkāra hat SADDHATISSA einige doktrinäre Unterschiede zwischen beiden Werken festgestellt. Er weist schlüssig – wenn auch nicht in allen Punkten überzeugend – nach, daß im Saddhammopāyana von der Tradition des Mahāvihāra abweichende Lehrkonzepte überliefert worden sind, die er der Tradition der Abhayagiri-Vāsins zuschreibt.¹ Die Unterschiede sind jedoch nicht groß.² Die meisten von SADDHATISSA untersuchten Abweichungen betreffen Einzelheiten der systematischen Exegese. Dazu zählen auch zwei Begriffsreihen, die in der Predigt des Thera in unserer Geschichte erscheinen: Für die Erfüllung des Tatbestandes (*kammapathappatti*) der Tötung eines Lebewesens (*pāṇātipāta*) werden im Saddhammopāyana (und in der Rasavāhinī) vier konstituierende Faktoren aufgezählt statt fünf im Upāsakajanālaṅkāra;³ für das Lügen drei statt vier.⁴ Es ist anzunehmen, daß der Mahāvihāra-Anhänger Dharmakīrti in seiner Bearbeitung diese Stelle verändert hat, weil sie eine „heterodoxe“ Lehrmeinung repräsentiert. Es ist aber einzuräumen, daß auch Vedeha ein Vertreter dieser Schule gewesen ist. War er sich der dogmatischen Problematik dieser Stelle nicht bewußt, oder hat er darüber hinweggesehen?

Im Saddharmālaṅkāraya hat die Predigt des Bhikkhu ein ganz anderes Thema: die Schwererreichbarkeit der menschlichen Geburt und die Leiden in den niederen Wiedergeburtbereichen (*apāya*). Interessanterweise wird dieses Thema im Saddhammopāyana unmittelbar vor der in der Rasavāhinī zitierten Textstelle behandelt (Saddh 4-52). Ein Pāli-Vers, der im Saddharmālaṅkāraya zitiert wird, ist eine wörtliche Parallele zu Saddh 23. Dharmakīrti könnte also u. U. die gleiche Quelle verwendet haben wie Vedeha. Spuren der Abhayagiri-Lehre sind auch in Dharmakīrtis Bearbeitung erkennbar, die er aber anscheinend bewußt „korrigiert“ hat: Zwar werden in dieser Passage des Saddharmālaṅkāraya vier *apāyas* aufgezählt, ausführlich beschrieben werden aber nur die ersten drei; es fehlt eine Schilderung des Asura-Reiches. Es ist aber nach SADDHATISSAs Untersuchung gerade ein Merkmal der Abhayagiri-Tradition, daß das Reich der Asuras (*asuranikāya*) nicht

¹H. SADDHATISSA, *Upāsakajanālaṅkāra. A Critical Edition and Study*, London 1965, 59 ff.

²K. R. NORMAN behauptet sogar, das Saddhammopāyana weiche überhaupt nicht von der „standard Theravādin doctrine“ ab (K. R. NORMAN, *Pāli Literature*, Wiesbaden 1994 (A History of Indian Literature, VII.2), 160). Allerdings wird SADDHATISSAs Untersuchung von ihm nicht erwähnt.

³Wenig überzeugend ist SADDHATISSAs Argument, daß an einer Stelle des Saddhammopāyana das Wort *pāṇahimsā* statt des zu erwartenden *pāṇātipāta* verwendet wird. *Pāṇahimsā* ist hier m.E. bloß ein *metri causa* verwendeter, vom Sinn her aber identischer Begriff und weist nicht unbedingt auf eine andere Lehrtradition hin.

⁴In der nachkanonischen Pāli-Literatur, die uns bekanntlich fast ausschließlich in der Tradition des Mahāvihāra überliefert ist, habe ich nur Stellen gefunden, an denen fünf Faktoren für die Tötung eines Lebewesens aufgezählt werden: Dhs-a 97, DN-a I 69f., Nidd-a I 115, It-a II 48f., Kkh 32, Moh 184; es scheint sich definitiv um die Lehrauffassung der Mahāvihāra-Schule zu handeln. Zur Viererreihe des Saddhammopāyana ist mir keine weitere Parallele bekannt geworden.

zu den *apāyas* gezählt wird. Es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig zu erwähnen, daß Dharmakīrti ein Kenner der verschiedenen buddhistischen Schulen war. Wahrscheinlich sind ihm doktrinäre Schulunterschiede eher bewußt gewesen als Vedeha.

Goṭhaimbara: Neben der aus dem Mahāvamsa bekannten Geschichte aus der Jugend dieses Kriegers berichten Sahassavathuppakarāṇa und Rasavāhinī weitere Episoden aus seinem Leben nach dem Sieg über die Tamilen:

- Goṭhaimbara reißt mit einem Lederriemen einen riesigen Bambusstrauch aus, der den Weg zum Tor des Issarasamaṇa-Vihāra überwuchert.
- Während eines Trinkgelages auf dem Dach seines Hauses fährt der Yakkha Jayasena in den Körper von Goṭhaimbaras Gattin ein, woraufhin dieser ihn zum Duell fordert. Der Kampf findet auf dem Leichenfeld Tambapaṇṇi statt. Goṭhaimbara enthauptet den Yakkha mit einem Fußtritt.
- Während seiner Siegesfeier geht Goṭhaimbara betrunken und lärmend zum Königspalast. Weil Duṭṭhagāmaṇī ihn nicht einlassen will, kehrt der Krieger dem Hausleben den Rücken zu und läßt sich im Himalaya von einem Thera in den Orden aufnehmen. Nach nicht langer Zeit wird er ein Arhat.

Das Goṭhaimbara-Kapitel ist die längste der Erzählungen über die zehn Krieger. Die Geschichte vom Kampf mit dem Yakkha trägt deutliche Züge einer volksreligiösen, vielleicht vorbuddhistischen Mythologie, deren Held möglicherweise erst nachträglich mit dem Krieger Goṭhaimbara verschmolzen ist. Diese Geschichte ist noch heute Bestandteil der Überlieferungen der srilankischen Volksreligion und steht in Beziehung zu exorzistischen Ritualen.¹ Sie ist übrigens auch Thema eines srilankischen Schauspiels.² Eine Versgruppe wird durch *bhavanti' etha* eingeleitet; es scheint sich um Zitate aus unbekannter Quelle zu handeln; im Sahassavathuppakarāṇa findet sich keine Entsprechung.

Bemerkenswert ist auch, daß zur Erklärung des Namens dieses Kriegers in Sahassavathuppakarāṇa und Rasavāhinī eine alternative Geschichte der Uttara-vihāravāsin zitiert wird.³

Theraputtābhaya: Im Mahāvamsa wird vom Vater dieses Kriegers berichtet, er sei durch die Belehrung eines Thera zum Stromeintritt (*sotāpatti*) – der ersten Stufe der „Heiligkeit“ – gelangt, sei dann in den Orden eingetreten und schließlich ein Arhat geworden (Mhv 23,60–63). Aus diesem Grund werde sein Sohn, der ursprünglich Goṭhābhaya hieß, Theraputtābhaya („Abhaya, der Sohn des Thera“) genannt. Nachdem er Duṭṭhagāmaṇī im Krieg gedient habe, sei schließlich auch er in den Orden eingetreten. Nach der Rasavāhinī dagegen ist Theraputtābhaya

¹ Siehe Paul WIRZ, *Exorcism and the Art of Healing in Ceylon*, Leiden 1954, 28–30.

² Die sogenannte Gōṭhayimbara Kathāva (siehe E. R. SARACHCHANDRA, *The Folk Drama of Ceylon*, 2nd ed., Colombo 1966, 74 f.).

³ Dieser Verweis bezieht sich meiner Meinung nach nur auf die Geschichte zur Namensklärung, nicht, wie GEIGER denkt, auf den gesamten hinteren Teil des Kapitels (vgl. Mhv[transl.] 159, Anm. 1).

bereits vor dem Krieg gegen die Tamilen ein Sāmaṇera gewesen. Sein Freund, der Krieger Goṭhaimbara, habe ihn im Auftrag Duṭṭhagāmaṇīs dazu bewogen, den Orden zu verlassen, um gegen die Tamilen zu kämpfen, da diese die Sīhala-Insel verwüsteten und die buddhistische Lehre zu zerstören trachteten (Ras[B] 61). Die Verse, mit denen Goṭhaimbara ihm die Zerstörung Lankās und der buddhistischen Einrichtungen beschreibt, ähneln denen im Nandimitta-Kapitel (siehe oben, S. lxxxix). Wir wissen nicht, woher Vedeha diese Informationen hat, da im Sahassavathuppakaraṇa kein Kapitel über Theraputtābhaya enthalten ist.

Mahāsoṇa, Bharāṇa, Veḷusumana, Khañjadeva, Phussadeva, Labhiyavasabha: Diese Erzählungen bieten außer den Vorgeburts geschichten wenig Neues. Die Geschichten aus ihrer Jugend sind bereits aus dem Mahāvamsa bekannt und dienen zur Erklärung des Namens des jeweiligen Helden und/oder erläutern, wie er sich schon von frühester Jugend an durch besondere Fähigkeiten auszeichnet: Mahāsoṇa kann Palmstämme ausreißen und als Knüppel verwenden; Bharāṇa und Khañjadeva sind schnelle Läufer; Veḷusumana ist ein hervorragender Reiter; Phussadeva kann so laut auf einem Muschelhorn blasen, daß alle Wesen in der Umgebung wahnsinnig werden, und wurde außerdem von Jugend an zum Bogenschützen ausgebildet; Labhiyavasabha wurde dadurch berühmt, daß er innerhalb kurzer Zeit fast ganz alleine einen Stausee für sein Heimatdorf erbaut hat.

Literarisch interessant ist das Kapitel von Labhiyavasabha, der sich neben seiner Körperkraft noch durch außerordentliche Schönheit auszeichnet, die Vedeha in Versform detailliert beschreibt.

Der Saddharmānikāya zeigt nur an zwei Stellen nennenswerte Abweichungen von seiner Vorlage: Am Anfang des Mahāsoṇa-Kapitels ist die Schilderung des Lebens des Buddha Kāśyapa ausführlicher (S. 153, Anm. 4). Eine Lehrrede des gleichen Buddha wird am Anfang der Phussadeva-Geschichte weiter ausgeschmückt (S. 191, Anm. 2).

3.3. Analyse der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Sahassavathuppakaraṇa

Die Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Sahassavathuppakaraṇa beginnt mit den Kriegsvorbereitungen und den ersten Stationen des Feldzuges gegen die Tamilen. Zunächst begibt sich Duṭṭhagāmaṇī mit seinem Heer zum Cittalapabbata-Vihāra und verehrt dort die Bhikkhus. Dann zieht er weiter nach Kubbantagāma, Kalambadīpa und Dīghavāpi, wo er zwei tamilische Fürsten besiegt. An einem Ort namens Mahāambalapiṭṭhi schlägt er sein Lager auf. Hier testet er seine Krieger:

Er läßt einen riesigen goldenen Becher herstellen, füllt ihn mit Surā und befiehlt den Kriegern, ihn zu leeren. Daraufhin erzählen einige seiner Krieger von Ereignissen aus ihrer Kindheit, als sie einmal das Gefühl der Angst verspürten. Weil sie einmal Angst hatten, seien sie nicht würdig, den Becher auszutrinken. Zu

diesen Kindheitsgeschichten sind keine Parallelen bekannt. Duṭṭhagāmaṇī's Stute erzählt die Geschichte vom Zweikampf zwischen dem König und Tissa. Nur der Krieger Nimmala wagt es, den Surā-Becher zu leeren und besteht den Test als einziger. Seither sei er als „Suranimmala“ bekannt gewesen. Diese Episode macht einen Großteil des Kapitels aus und hat nur in der Rasavāhinī und im Sad-dharmālaṅkāraya kurze Parallelen (siehe oben, Kap. 3.2). Anschließend werden Schlachten in Vijitanagara und Devagiri erwähnt, bei denen sich der Krieger auszeichnete; im Mahāvamsa wird dieser Schlachtort nicht erwähnt. Nach dem Krieg vergibt der König Ämter und Belohnungen an Suranimmala.

Nun kehrt die Erzählung zurück zu Duṭṭhagāmaṇī und berichtet, wie dieser mit seinem Heer von Mahāambilapiṭṭhi aus nach Vaḍḍhamānaka weiterzieht. Hier ruft er den Krieger Theraputtābhaya zu sich und befiehlt ihm, in den Distrikt (*raṭṭha*) Mahākola (alternativ erscheint der Name Kolamahāmala) zu gehen und dort Räuber (*cora*, hier vielleicht besser mit „Rebellen“ zu übersetzen) zu bekämpfen. Anschließend soll er ihm einen Lustgarten bauen und eine Nachricht senden. Der Krieger tut, wie ihm geheißen, und besiegt die Räuber, geht anschließend zum Sumanapabbata (= Samantakūṭa) und verehrt dort den Fußabdruck des Buddha. Danach bekämpft er einen tamilischen Fürsten in der Provinz (*janapada*) Marukanda und errichtet in Bāḷhagāmatala einen Lustgarten für den König. Duṭṭhagāmaṇī begibt sich in den Lustgarten und vergnügt sich dort.

Dann zieht Duṭṭhagāmaṇī weiter, siegt über die Tamilen und eint das Reich. Einzelheiten hierüber werden nicht geschildert. Kurz wird erwähnt, daß er 100 Klöster und den Mahāthūpa errichtete, dann folgt die Schilderung seines Todes: An Duṭṭhagāmaṇī's Sterbebett stehen ihm seine beiden(!) Brüder zur Seite. Der König stirbt in Erinnerung an eine Almosengabe, die er einst gespendet hat, und wird im Tusita-Himmel wiedergeboren. Von der Prophezeiung, daß er im übernächsten Leben Metteyyas Hauptschüler wird, ist keine Rede.

In Kapitel 3.1.1 wurde bereits darauf hingewiesen, daß die Duṭṭhagāmaṇī-Geschichte des Sahassavathuppakaraṇa vermutlich ein Auszug einer größer angelegten Erzählung ist. Kindheit und Jugend des Helden werden ausgespart, wobei dem Autor zumindest der Bruderkrieg bekannt gewesen ist, der in der Geschichte der Stute aus der Retrospektive geschildert wird. Duṭṭhagāmaṇī's Kriegszüge, seine religiösen Verdienste und sein Tod werden sehr kurz zusammengefaßt und auf wenige, grundlegende Angaben beschränkt. Bei der Episode vom Test der Krieger scheint es sich um eine Interpolation einer ursprünglich selbständigen Geschichte Suranimmalas zu handeln, da der Text mit einer Schilderung weiterer Taten dieses Kriegers fortfährt, bevor er zum Ausgangspunkt zurückkehrt. Diese Episode wirkt fragmentarisch; nur drei der neun Krieger, die den Test nicht bestehen, sowie die Stute erzählen eine Geschichte, die ihr Versagen begründet; dabei bleibt die Identität eines der Erzähler im Unklaren.¹ Vermutlich gibt der Autor nur einen Auszug dieser Episode wieder.

Trotz der Kürze des Kapitels sind die Unterschiede zum Mahāvamsa deutlich:

¹ Der Text gibt hier nur ein Personalpronomen (siehe unten, S. 242, Anm. 2).

- Die Orte Kubbantagāma und Kalambadīpa, die Duṭṭhagāmaṇī passiert, erscheinen nicht im Mahāvamsa und sind m.W. auch aus keinem anderen Text bekannt. Der Ort Mahāambila-piṭṭhi – nach dem Sahassavatthuppakaraṇa in der Nähe von Ambaragāma gelegen – wo der König seine Krieger testet, ist ebenfalls dem Mahāvamsa unbekannt.¹
- Eine Schlacht in Dīghavāpi, bei der zwei tamilische Fürsten besiegt worden seien, widerspricht den Angaben der Chronik. Dem Mahāvamsa zufolge fand dort keine Schlacht statt; dieser Ort befand sich seit langem in den Händen des Königshauses von Mahāgāma (Duṭṭhagāmaṇīs Bruder Tissa war hier schon unter Kākavaṇṇatissa Statthalter). Auch von einem Kampf in Devagiri weiß der Mahāvamsa nichts zu berichten.
- Die Geschichte von der Entsendung Theraputtābhayas zum Kampf gegen Räuber erscheint ebenfalls nicht im Mahāvamsa. Unbekannt sind auch die hier angegebenen Ortsnamen, es scheint sich aber um Orte in der Nähe des Samantakūṭa, d.h. im Hochland der Insel, zu handeln. Aus keinem anderen Text sind kriegerische Aktivitäten Duṭṭhagāmaṇīs oder seiner Krieger in dieser Region bekannt.
- Auch die Sterbeszene weicht vom Mahāvamsa ab. Im Sahassavatthuppakaraṇa wird behauptet, daß Duṭṭhagāmaṇīs zwei Brüder an seinem Sterbebett zugegen waren. Ein zweiter Bruder ist dem Mahāvamsa allerdings unbekannt.² Dort steht dem sterbenden König der frühere Krieger Theraputtābhaya bei, der inzwischen Bhikkhu geworden ist. Von seiner Anwesenheit berichtet wiederum das Sahassavatthuppakaraṇa nichts. Im Sahassavatthuppakaraṇa fehlen auch die Verlesung des Puṇṇapothaka am Sterbebett des Königs sowie die Prophezeiung über sein zukünftiges Schicksal.

Bei einigen der Erzählmotive des Sahassavatthuppakaraṇa scheint es sich um Varianten, wenn nicht gar ältere Versionen, von bestimmten Episoden der Mahāvamsa-Erzählung zu handeln: Ein Lustgarten, in dem sich Duṭṭhagāmaṇī vor der Entscheidungsschlacht vergnügt, wird auch im Mahāvamsa erwähnt; er befindet sich aber an einem anderem Ort (Jeṭṭhamūla) und ist nicht von Theraputtābhaya errichtet worden.³ Beachtenswert ist die Episode von der Entsendung Theraputtābhayas zum Kampf gegen die Räuber (*cora*). Im Mahāvamsa wird berichtet, daß derselbe Krieger nach dem Krieg an den König herantritt und ihn um die Erlaubnis bittet, gegen die Räuber (*cora*) zu kämpfen. Als Duṭṭhagāmaṇī ihn verwundert fragt, welche Räuber es denn jetzt noch gebe, antwortet er, die Leidenschaften (*āsava*) seien Räuber, die er von nun an bekämpfen wolle;⁴ es handelt sich um die Bitte, in den Saṃgha eintreten zu dürfen. Es scheint, als sei die Episode des Sahassavatthuppakaraṇa eine ältere Version des gleichen Motivs, das später eine religiöse Umgestaltung erfahren hat.

Überhaupt ist in der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung des Sahassavatthuppakaraṇa das beinahe völlige Fehlen des religiösen Überbaus auffällig, der den Charakter des

¹ Dort wird aber eine Schlacht in Ambatitthaka erwähnt (Mhv 25,7). Nach der Rasavāhinī fand der Test der Krieger kurz vor der Schlacht um Vijitanagara statt, als Duṭṭhagāmaṇī auch Nandimitta und Kaṇḍula gegeneinander kämpfen ließ, um sie zu testen (Ras[B] 219). Zu dieser Zeit war der Heereszug aber schon weit von Ambatitthaka entfernt; nach dem Mahāvamsa lagerte die Armee zu diesem Zeitpunkt in Khandhāvārapitṭhi (Mhv 25,20).

² An anderer Stelle wird ein Halbbruder namens Dīghābhaya erwähnt (Mhv 23,17).

³ Mhv 25,50–51.

⁴ Mhv 26,2–5.

Epos in der Chronik bestimmt. Es läßt sich allerdings nicht sagen, ob dies vielleicht nur durch die auszughafte Natur des Kapitels bedingt ist (siehe oben, Kap. 3.1.1). Möglich ist aber, daß das Kapitel indirekt eine Entwicklungsstufe der Sage bezeugt, die noch wenig von religiösen Intentionen beeinflusst war und die dem von GEIGER postulierten Kriegerrepos von Rohaṇa näher stand als das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamṣa. Jedoch ist aufgrund der Quellenlage keine sichere Schlußfolgerung möglich.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß das Duṭṭhagāmaṇī-Kapitel des Sahassavathuppakaraṇa sich vom Mahāvamṣa sowie allen anderen bekannten Bearbeitungen des Stoffes unterscheidet und vermutlich auf einer ähnlichen, aber in einigen Punkten deutlich verschiedenen, Erzähltradition beruht als das Duṭṭhagāmaṇī-Epos des Mahāvamṣa.

3.4. Die Quellen des Duṭṭhagāmaṇī-Epos der Rasavāhinī

3.4.1. Quellen des Duṭṭhagāmaṇī-Kapitels

Während wir also davon ausgehen können, daß im Sahassavathuppakaraṇa eine vom Mahāvamṣa variierende, möglicherweise ältere Version der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung bezeugt ist, hat Vedeha in seiner Neubearbeitung des Epos diese Tradition nicht weitergeführt. Schon der Verfasser des Sahassavathuppakaraṇa empfiehlt dem Leser, die ausführliche Erzählung dem Mahāvamṣa zu entnehmen (vgl. oben, Kap. 3.1.1). Vedeha folgt dieser Anweisung und orientiert sich an der „klassischen“ Darstellung des Stoffes, wie er in der Chronik vorliegt, die er stellenweise paraphrasiert oder zitiert. Seine Abhängigkeit vom Mahāvamṣa ist jedoch nicht sklavisch. Vedeha trägt Stoff aus verschiedenen Quellen zusammen. Mehrere Episoden aus verschiedenen Kapiteln des Sahassavathuppakaraṇa, die ausführlicher als die Entsprechung im Mahāvamṣa oder diesem gänzlich unbekannt sind, webt er in seine Darstellung ein (vgl. Kap. 3.2, 3.2, 3.2, 3.2). Ab Duṭṭhagāmaṇīs Ankunft in Mahiyaṅgaṇa paraphrasiert Vedeha den Mahāvamṣa nicht mehr selbst, sondern übernimmt im wesentlichen die bereits existierende Paraphrase des Thūpavaṃsa des Vācissara Thera (vgl. oben, Kap. 3.2 und 3.2). Aber auch dieser Vorlage folgt er nicht sklavisch; gelegentlich verändert er die Formulierung (vgl. S. lxxxiv, Anm. 3) und arbeitet zusätzliche Informationen ein.¹

3.4.2. Quellen der Kapitel über die Großen Krieger

Im Sahassavathuppakaraṇa fehlen die Kapitel über fünf der Großen Krieger (siehe oben, Kap. 3.1.1). In den restlichen Kapiteln steht die Rasavāhinī diesem Text sehr nahe, ist aber zuweilen ausführlicher. Auch im Wortlaut weist die Rasavāhinī große Ähnlichkeit zum Sahassavathuppakaraṇa auf. Daneben macht Vedeha

¹Z.B. die ausgedehnte Beschreibung Vijitanagaras (siehe Kap. 3.2) und die Errichtung des Teiches Pōsonanagara (Kap. 3.2).

stets Anleihen beim Mahāvamṣa, aus dem er in jedem dieser Kapitel Verse zitiert – gleichsam zur „Bestätigung“ seiner Aussagen. Im Nandimitta-Kapitel erscheint eine Episode mit unklarer Quellenlage; möglicherweise liegt Vedeha eine unbekannte weitere Quelle vor (vgl. oben, S. lxxxix); das gleiche gilt für die Verse des zweiten Teils des Goṭhaimbara-Kapitels. Falls Vedeha, wie in Kapitel 2.5 vermutet, neben dem Sahassavathuppakaraṇa auch die Sahassavathu-aṭṭhakathā herangezogen hat, kommt diese möglicherweise als Quelle dieser Stellen in Betracht. Im Suranimmala-Kapitel zitiert er Verse buddhistisch-dogmatischen Inhalts, die aus dem Saddhammopāyana oder einer mit diesem gemeinsamen Quelle stammen (vgl. oben, S. xc). Von den Geschichten der Krieger, die im Sahassavathuppakaraṇa fehlen, können wir nach dem in den Kapiteln 2.5 und 3.1.1 Gesagten annehmen, daß sie ursprünglich in diesem Text vorhanden waren, aber in dem Zeitraum zwischen der Abfassung der Rasavāhinī und der Entstehung der heute erhaltenen Rezension dieses Werkes ausgefallen sind, ähnlich wie die Kapitel über Duṭṭhagāmaṇī und Nandimitta in der südostasiatischen Rezension der Rasavāhinī (siehe Kap. 2.6.4).

3.4.3. Welche Rezension des Mahāvamṣa hat Vedeha verwendet?

Wie in den Lesarten zu den Mahāvamṣa-Zitaten der Rasavāhinī in der vorliegenden Edition ersichtlich, unterscheidet sich die von Vedeha verwendete Rezension des Mahāvamṣa von derjenigen, die uns heute in Wilhelm GEIGERS Edition vorliegt. In zahlreichen Fällen finden sich Lesarten der Rasavāhinī-Handschriften in verschiedenen der von GEIGER verwendeten Textzeugen des Mahāvamṣa wieder. Wir können davon ausgehen, daß einige Abschreiber der Rasavāhinī den Text mit ihnen bekannten Lesarten des Mahāvamṣa kontaminiert haben.

Die Unterschiede des Mahāvamṣa, wie er sich in der Rasavāhinī spiegelt, von dem heute überlieferten Text ist aber nicht auf einzelne Lesarten beschränkt. Wir finden gelegentlich ganze Pādas und Verszeilen, die sich von allen Handschriften der GEIGER-Ausgabe unterscheiden: Ras(B) 31,37; 68,38; 74,23; 79,2.

An mehreren Stellen werden Verse von Vedeha als Mahāvamṣa-Zitate ausgewiesen, haben aber keine Entsprechung in der Rezension, die uns heute vorliegt: Ras(B) 31,24;¹ 72,3; 75,7; 78,36.

Falls Vedehas Angaben korrekt sind, hat sich seine Rezension des Mahāvamṣa nicht unerheblich von dem heute überlieferten Text unterschieden, auch bezüglich der Anzahl der Verse. Über diese Rezension können wir nur sagen, daß sie offenbar zur Lebenszeit Vedehas parallel zur heute bekannten existiert haben muß und schließlich verloren gegangen ist. Ob sie älter ist, läßt sich nicht erkennen, denn der Autor der Mahāvamṣa-ṭīkā, die vermutlich älter ist als die Rasavāhinī, hat bereits eine der heutigen entsprechende Rezension des Textes verwendet. Es

¹ An dieser Stelle wird nicht explizit der Mahāvamṣa als Quelle angegeben, die fraglichen zweieinhalb Verse stehen aber am Anfang einer Versgruppe, die ansonsten wörtlich mit dem Mahāvamṣa übereinstimmt (vgl. oben, S. xc).

ist vielleicht kein Zufall, daß sich die Rezension der Chronik, auf der dieser vielgenutzte Kommentar basiert, auch letztlich durchgesetzt hat.¹

3.5. Bemerkungen zur Bearbeitung des Saddharmālaṅkāraya

Dharmakīrtis singhalesische Bearbeitung der Rasavāhinī zeigt in den untersuchten Kapiteln in der Regel eine enge Anlehnung an seine Vorlage. Der Autor ergänzt aber zahlreiche Informationen und zusätzliche Episoden, die er zum großen Teil dem Siṃhala-Thūpavaṃsa entnimmt.

An zwei Stellen weicht der Saddharmālaṅkāraya anscheinend aus dogmatischen Gründen von der Rasavāhinī ab: 1. Die Begründung der Arhats dafür, daß die Tötung der Tamilen keine karmisch negativen Folgen für Duṭṭhagāmaṇī hat, die Vedeha wörtlich aus dem Mahāvaṃsa übernimmt und die man wohl als eine der unbuddhistischsten Stellen der gesamten frühen srilankischen Literatur bezeichnen darf, ist von einigen Autoren zweifellos als inhaltlich nicht mehr vertretbar empfunden worden. Im Pāli-Thūpavaṃsa ist sie herausgekürzt und im Siṃhala-Thūpavaṃsa durch eine andere Argumentation ersetzt worden; Dharmakīrti folgt hier dem letztgenannten Werk (vgl. oben, Kap. 3.2). 2. Im Suranimmala-Kapitel der Rasavāhinī basiert die Lehrrede eines Bhikkhus auf einer dogmatischen Begriffsreihe des Abhayagiri-Nikāya. Dharmakīrti tauscht die gesamte Passage durch eine neue, im Sinne des Mahāvihāra-Nikāya „orthodoxe“ Lehrrede aus (vgl. oben, Kap. 3.2).

3.6. Zur Wirkungsgeschichte des Duṭṭhagāmaṇī-Epos der Rasavāhinī

Wie GEIGER nachgewiesen hat, sind die meisten späteren Werke der srilankischen Historiographie zumindest teilweise Kompilationen älterer Texte, die zur Zeit der Abfassung ersterer als autoritativ galten. Den größten Einfluß hatte der Mahāvaṃsa.² Von Rasavāhinī oder Saddharmālaṅkāraya als Quelle späterer Werke erwähnt GEIGER nichts. Daß diese Texte vielfach von späteren Autoren rezipiert und verwendet worden sind, weist C. E. GODAKUMBURA auf.³ Wie die obige Analyse zeigt, existieren Parallelen zu bestimmten Abschnitten oder Informationen dieser Texte in späteren Werken der srilankischen Literaturgeschichte. Es ist allerdings nicht immer klar, auf welchen Quellentexten diese Werke im einzelnen beruhen.

¹Falls diese Annahme richtig ist, wäre der Mahāvaṃsa kein Einzelfall. Vom Apadāna z.B. wissen wir, daß neben der heute überlieferten Rezension noch zwei weitere existiert haben müssen, die im Laufe der Überlieferung verloren gegangen sind (siehe Heinz BECHERT, „Über das Apadāna-Buch“, *WZKSÖ*, Bd. II [1958], 1–22).

²GEIGER, *Dīpavaṃsa und Mahāvaṃsa*, 105–119; siehe auch C. E. GODAKUMBURA, „Historical Writing in Sinhalese“, *Historians of India, Pakistan and Ceylon*, ed. C. H. PHILIPS, London 1961 (School of Oriental and African Studies, University of London, Historical Writing on the Peoples of Asia), 72–86.

³GODAKUMBURA, *Sinhalese Literature*, 71; 94; 127; 174; 177 f.

Die einzige verhältnismäßig sicher durch die Rasavāhinī beeinflusste Stelle befindet sich im Rājaratnākāraya (ca. Mitte des 16. Jhs.). Dort werden zur Beschreibung der Zustände im Norden Sri Lankas zu Lebzeiten Kākavaṇṇatissas eben jene fünf Verse des Nandimitta-Kapitels der Rasavāhinī zitiert, die die Zerstörung der buddhistischen Heiligtümer und die Malträtierung der Bhikkhus in Anurādhapura beschreiben (RjRk 10,14–23; vgl. oben, Kap. 3.2).

Der Siṃhala-Thūpavaṃsa, der Saddharmālaṅkāraya und die Rājāvaliya bilden quellenkritisch gesehen eine Gruppe. Wie aus der Analyse in Kap. 3.2 zu entnehmen ist, erscheinen zahlreiche Informationen, die den übrigen Werken fremd sind, in diesen drei Texten. Daß die Rājāvaliya hier nicht auf dem Saddharmālaṅkāraya, sondern ebenso wie dieser auf dem Siṃhala-Thūpavaṃsa beruht, geht daraus hervor, daß sie den Einschub der Geschichte des Mahiyaṅgaṇa-Thūpa übernimmt, den Dharmakīrtis im Gegensatz zu seinen beiden Vorlagen (Rasavāhinī und Siṃhala-Thūpavaṃsa) aus der Duṭṭhagāmaṇī-Erzählung herausnimmt (vgl. oben, Kap. 3.2).

Der sog. Extended Mahāvāṃsa, über dessen Alter und Herkunft wir wenig Sicheres wissen,¹ enthält die Geschichte von dem Wagenrad, das versinkt, als der verstorbene Sāmaṇera im Schoß der Vihāradevī wiederentsteht (vgl. oben, Kap. 3.2). Diese Information ist m. W. daneben nur in Sahassavathuppakaraṇa, Rasavāhinī und Saddharmālaṅkāraya belegt. Es ist wahrscheinlich, daß der Autor des Extended Mahāvāṃsa diese Geschichte aus einem dieser Texte bezogen hat.

¹ Siehe MALALASEKERA, *Extended Mahāvāṃsa*, Colombo 1937 (Aluvihāra Series, III), xl ff.; VON HINÜBER, *Handbook*, § 189.

4. Beschreibung der Textzeugen

Die Ausgabe des vorliegenden Textabschnitts der *Rasavāhinī* beruht im wesentlichen auf denselben Manuskripten, die Junko MATSUMURA für ihre Edition des V. und VI. Vagga der *Rasavāhinī* benutzt hat. Für eine allgemeine Beschreibung der Handschriften sei daher auf das entsprechende Kapitel in MATSUMURAs Ausgabe verwiesen.¹ Hier sollen die verwendeten Textzeugen lediglich aufgelistet und mit einigen Bemerkungen über formale und orthographische Besonderheiten sowie über ihren Wert für die kritische Bearbeitung des zu edierenden Textabschnitts versehen werden. Die meisten Handschriften standen mir in Form von Mikrofilmen im Besitz des Seminars für Indologie und Buddhismuskunde der Universität Göttingen (SIB) zur Verfügung. Die von MATSUMURA eingeführten Sigelbezeichnungen werden beibehalten. Hinzugekommen sind die Handschriften S₁₀ und P. Die unvollständige Handschrift S₁₀ war MATSUMURA bereits bekannt, enthält aber den von ihr edierten Textabschnitt nicht. Von der Handschrift P habe ich 1997 in der Universitätsbibliothek Peradeniya (Sri Lanka) eine Fotokopie herstellen lassen.

4.1. Handschriften in südostasiatischen Schriften

K₁: Mikrofilm einer Handschrift der National Library, Bangkok.² SIB-Signatur: SXb 512^a. Khmer-Schrift. Palmblatt. Vollständig bis auf die vier Kapitel, die in der südostasiatischen Rezension der *Rasavāhinī* generell fehlen (siehe Kap. 2.6.4). – Datum: 2266 B.E. (1723 n.Chr.).

Die Handschrift enthält zahlreiche Abschreibfehler und orthographische Besonderheiten (siehe Kap. 5.5.2).

K₂: Mikrofilm einer Handschrift der National Library, Bangkok.³ SIB-Signatur: SXb 512^b. Khmer-Schrift. Palmblatt. Vollständig bis auf die vier Kapitel, die in der südostasiatischen Rezension der *Rasavāhinī* generell fehlen (siehe Kap. 2.6.4). – Undatiert.

Ebenso wie K₁ enthält diese Handschrift zahlreiche Abschreibfehler und orthographische Besonderheiten.

¹ MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xxxiv–xciv.

² Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xci.

³ Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xcii.

L: Abschrift einer Handschrift einer Klosterbibliothek in Laos.¹ Die Abschrift wurde 1963 von Heinz BECHERT erworben; Schreiber und Datum der Abschrift sind unbekannt. Aus dem Privatbesitz von Heinz BECHERT gelangte sie 2000 in den Besitz der Bayerischen Staatsbibliothek. Die Vorlage war angeblich zweisprachig (Pāli, Laotisch). Tham-Schrift. Modernes Papierheft. – Undatiert.

Die Abschrift ist sehr fehlerhaft.²

4.2. Handschriften in singhalesischer Schrift

S₁: Wa 58 des SIB.³ Depositum aus Privateigentum; von Hans RUELIUS in Kandy für Heinz BECHERT erworben. Ein Mikrofilm der Hs. befindet sich im SIB (Signatur: Xb 638). Teilweise sind die Folios vor allem am rechten Rand stark durch Insektenfraß beschädigt, so daß Textverluste zwischen fünf und ca. 20 Akṣaras pro Seite zu beklagen sind.⁴ Palmblatt. Vollständig. – Undatiert.

Die Hs. ist sehr nachlässig kopiert worden und enthält etliche Abschreibfehler. Gewohnheitsmäßig schreibt der Abschreiber *Mayhaṃgaṇa* statt *Mahiyaṅgaṇa*.

S₂: Mikrofilm der Handschrift Or 6601 (88) der British Library, London.⁵ SIB-Signatur des Mikrofilms: Xb 503^a. Palmblatt. Vollständig. – Undatiert (vielleicht 18. Jh.).⁶

Sorgfältige Kopie mit vergleichsweise wenigen Abschreibfehlern; sehr gut lesbar.

S₃: Mikrofilm der Handschrift Or 6601 (87) der British Library, London.⁷ SIB-Signatur des Mikrofilms: SXb 316^b. Die Ränder der Folios sind stark verschliffen, ohne aber größere Bruchstellen aufzuweisen. Palmblatt. Unvollständig; drei Folios (ñī, cī und nā) fehlen. Die Reihenfolge der Folios ist irgendwann durcheinandergeraten, und die Seiten wurden nach diesem Zeitpunkt am rechten Rand der Vorderseite mit arabischen Zahlen numeriert. Die korrekte Reihenfolge der arabischen Seitennummern zwischen Folio-Nr. 113 und 123 ist wie folgt: 113, 114, 195, 196, 117, 118, 119, 120, 121, 122, fehlt (Folio nā, Vorderseite), fehlt (Folio nā, Rückseite), 123. Palmblatt. – Undatiert.

¹Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xcii f.

²Siehe auch MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cxv.

³Beschreibung siehe *Singhalesische Handschriften*, Teil 2, beschrieben und herausgegeben von Heinz BECHERT, Stuttgart 1997 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, XXII,2), Kat.-Nr. 248.

⁴Die Textverluste sind durch die Hs. P (siehe S. cv) auszugleichen, die sich als direkte Abschrift von S₁ erwiesen hat.

⁵Beschreibung siehe K. D. SOMADASA, *Catalogue of the Hugh Nevill Collection of Sinhalese Manuscripts in the British Library*, vol. 1, London 1987, Or 6601 (88).

⁶SOMADASA bezeichnet die Hs. als „excellent 18th century copy“ (loc.cit.).

⁷Beschreibung siehe SOMADASA, *Catalogue*, Or 6601 (87).

Unter Berufung auf eine mündliche Information Prof. P. B. SANNASGALAS merkt MATSUMURA an, daß die Schrift des Manuskripts archaisch wirke, und schließt auf ein entsprechend hohes Alter der Handschrift (ca. 16.-17. Jh.).¹ Den gleichen Zeitraum setzt SOMADASA für die Entstehung der Hs. an und bemerkt: „paleographically interesting as a copy of pre-Saraṇāṅkara saṅgharāja period and post Kurunegala“.² Das Schriftbild ist jedoch kein sicheres Kennzeichen für das Alter singhalesischer Manuskripte, da die singhalesische Schrift seit dem 14./15. Jh.n.Chr. keine wesentlichen Veränderungen erfahren hat.³ Der Textzeuge ist stark kursiv geschrieben, wodurch sich ein ungewohntes Schriftbild ergibt, z.B. ist das Vokalzeichen für *-ā* ohne abzusetzen an das Konsonantzeichen angefügt. Für ein hohes Alter dieser Hs. spricht jedoch auch der hohe Verschleißgrad der Folioränder.

Der Abschreiber von S₃ schreibt vereinzelt *Sūranimmala* statt *Suranimmala*.

S₄: Mikrofilm der Handschrift PA (Sinh.) 32 der Königlichen Bibliothek, Kopenhagen.⁴ SIB-Signatur des Mikrofilms: Xb 100. Palmblatt. Vollständig. – Am Ende des Kolophons erscheint das Datum „25th September 1812“ (*varṣa 1812 sāttāmbra masa 25 dinaya*). Nach GODAKUMBURA handelt es sich hierbei um das Datum des Verkaufs der Handschrift, nicht um das ihrer Entstehung.⁵

Der Abschreiber hat seine Schreibfehler, wenn er sie bemerkt hat, durch einen schwer erkennbaren senkrechten Strich im oberen Teil des betreffenden Akṣara elidiert. Dem Graphem für *lu* wird das Vokalzeichen für *-u* zusätzlich am oberen Haken angehängt.

S₅: Mikrofilm der Handschrift Or 9335 der British Library, London.⁶ SIB-Signatur des Mikrofilms: SXb 506. Die Signatur Or 9335 enthält außerdem eine Mahāvamṣa-Handschrift. Palmblatt. Vollständig. – Undatiert.

S₆: Mikrofilm der Handschrift No. 5 der Königlichen Bibliothek, Stockholm.⁷ SIB-Signatur des Mikrofilms: SXb 502. Palmblatt. Vollständig. – Undatiert.

An mehreren Stellen der Handschrift sind längere Textpassagen ausgelassen und an späterer Stelle ohne Korrekturzeichen eingefügt. S₆ weist zahlreiche Ab-

¹MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxxv; ciii.

²SOMADASA, *Catalogue*, Or 6601 (87).

³Vgl. P. E. E. FERNANDO, „Development of the Sinhalese Script from 8th Century A.D. to 15th Century A.D.“, *UCR VIII* (1950), 242-243; vgl. auch die Schrifttabelle in W. A. DE SILVA, *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum*, vol. I, Colombo 1938, xviii.

⁴Beschreibung siehe WESTERGAARD, *Codices Indici*, 51-54; C. E. GODAKUMBURA, *Catalogue of Ceylonese Manuscripts*, Copenhagen 1980, 56 a-59 b.

⁵GODAKUMBURA, *Catalogue*, 59 b.

⁶Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxxvii f.

⁷Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxxviii; siehe auch E. W. DAHLGREN, „Pāli MSS at Stockholm“, *JPTS* (1883), 150.

schreibfehler auf. Die Orthographie weicht stark von der der anderen Manuskripte ab: Häufiger Verlust der Aspiration, Verlust des Anusvāra nach *i*- und *u*- und stellenweise auftretende Vokalassimilation lassen einen Einfluß des Singhalesischen vermuten; z.B. *pivisiṃsu* für *pavisṃsu*, *vitta* für *vittha*, *Mayhaṅgaṇa* für *Mahiyaṅgaṇa*, *nikkasahassena* für *nikkhasahassena*, *attaṃ* für *atthaṃ*, *upadāviṃsu* für *upadhāviṃsu*, *dami* für *dhami*, *kaggatala* für *khaggatala*, *tūpaṃ* für *thūpaṃ*, *chattadare* für *chattadhare*.

S₇: Mikrofilm der Handschrift Okatal. 56 der Universitätsbibliothek Uppsala.¹ SIB-Signatur: Xb 510. Palmblatt. Unvollständig; Folios ka–khaḥ fehlen; Text beginnt in der Mitte von Ras III.9. – Datum: Śaka Era 1708 (= 1786 n.Chr.)

S₇ enthält zahlreiche elidierte Akṣaras und Vokalzeichen. Die Handschrift wurde nach dem Abschreiben noch einmal überarbeitet, wobei fehlerhafte Stellen eingeklammert und der korrekte Text unter der Zeile nachgetragen wurde. Dabei wurde die Handschrift nachträglich mit anderen Lesarten kontaminiert (siehe unten, S.cxvi).

S₈: Mikrofilm der Handschrift Pali No. 339 der Bibliothèque Nationale, Paris.² SIB-Signatur: Xb 122. Palmblatt. Vollständig. – Datum: 2273 B.E. (1730 n.Chr.).

Der Abschreiber hat Verschreibungen, wenn er sie bemerkt hat, mit einem kurzen geraden Strich getilgt. Die folgenden Grapheme sind schwer zu unterscheiden: *va*, *ca* und *ma*; *-u* und *-ū*; *ddha* und *ṇḍa*.

S₉: Kollation der Palmblatthandschrift Nr. 1645 (69.G2) der Colombo Museum Library.³ Die Handschrift selbst liegt nicht vor. Zur Verfügung steht ein Exemplar der Druckausgabe der Rasavāhinī von ÑĀNAVIMALA, in das die Lesarten des genannten Manuskripts eingetragen wurden. Die Kollation wurde von Pandit K. D. L. WICKRAMARATANE in Piliyandala (Sri Lanka) im Auftrag von Heinz BECHERT erstellt. – Datum: 1764 n.Chr.

In der Kollation sind nur sehr wenige Abweichungen von der Druckausgabe verzeichnet (ca. 1 Lesart auf zwei Seiten), die kaum ein getreues Bild vom tatsächlichen Lesartenbestand der Handschrift wiedergeben. Den wenigen Varianten nach zu urteilen, stehen sich S₉ und S₈ nahe. Um falsche Rückschlüsse auf die Bestätigung des Haupttextes durch S₉ zu vermeiden, wurde in der vorliegenden Textausgabe von der Aufnahme der Varianten dieser Handschrift gänzlich abgesehen.

¹Beschreibung siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, lxxxviii f.

²Beschreibung siehe A. CABATON, *Catalogue Sommaire des Manuscrits Sanscrits et Pālis*, 2^e fasc., Paris 1908, 71.

³Beschreibung siehe W. A. DE SILVA, *Catalogue of Palm Leaf Manuscripts in the Library of the Colombo Museum*, vol. 1, Colombo 1938 (Memoirs of the Colombo Museum Ser. A, No. 4), 252.

S₁₀: Handschrift H-Sgh. 105. des Museums für Indische Kunst, Berlin.¹ Palmblatt. Die ersten 65 Folios fehlen, daher konnte das Manuskript in J. MATSUMURAS Textausgabe nicht verwendet werden. – Undatiert; die Handschrift wurde 1924 von Henryk LION dem Berliner Museum geschenkt, muß also vor diesem Datum angefertigt worden sein.

Die Handschrift ist sehr sorgfältig geschrieben und enthält nur wenige Abschreibfehler. Orthographische Besonderheiten sind: *naṅgara* für *nagara*, teilweise *Sūranimmala* für *Suranimmala*.

P: Fotokopie eines Mikrofilms der Handschrift Ms 277612 der Universitätsbibliothek Peradeniya (Sri Lanka). Die Fotokopie wurde im August 1997 von mir in der Universitätsbibliothek Peradeniya erworben und befindet sich in meinem Besitz. Grünlackierte Holzdeckel mit roter Umrandung. 208 Folios (khī-ḍhau [ṅa-nau wird in der Zählung übersprungen]). Palmblatt. Die ersten 23 Folios fehlen; ein unbeschriebenes Blatt am Anfang und sechs am Ende des Textes. 45 × 6 cm. 8 Zeilen. 2 Schnurlöcher. Gut lesbare, regelmäßige Schrift. Das Ende von Kap. VII.2 und der Anfang von VII.3 fehlen. – Undatiert; der sehr gute Erhaltungszustand spricht für ein junges Datum.

Der Text beginnt mit: *setvā makaradantikaṃ kese bandhitvā gaṅgākule
ṭhito aṭṭhārasaḥatthaṃ abhuggantvā usabhacattaṭṭhāne patitvā tarituṃ
cārabhi.*

Der Text endet mit: *imaṃ likhitaṭṭhāna metteyyaṃ upasaṅkami
patiṭṭhahitvā saraṇe suppatiṭṭhāni sāsane. sa rasavāhiṇī samāpatamī.
siddhir astu.*

Die Handschrift P ist ein direkter Abkömmling von S₁. Sie weist alle Schreibfehler dieser Handschrift und darüber hinaus eigene Fehler auf. Sie ist daher ohne eigenen textkritischen Wert. Da sie aber kopiert wurde, bevor S₁ beschädigt war, kann sie herangezogen werden, um die Textlücken in S₁ auszugleichen.

4.3. Druckausgaben in singhalesischer Schrift

C: SARAṆATIṢṢA (ed.): *Rasavāhinī*, 7th impression of pt. 1 and 4th impression of pt. 2 bound together in one volume, Colombo 2470-2483 B.E/1926-1939 A.D. (1st impression 1891-1893). Es ist unbekannt, auf welchem handschriftlichen Material diese Ausgabe basiert.

Die Druckausgaben von SOMĀNANDA (*Rasavāhiniya*, 1-2-yodhavarga, Colombo 1960) und NĀṆAVIMALA (*Rasavāhinī*, Colombo 1961) weichen kaum von

¹ Beschreibung siehe *Singhalesische Handschriften*, Teil 1, beschrieben und herausgegeben von Heinz BECHERT, Wiesbaden 1969 (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XXII, 1), Kat.-Nr. 99.

der Saraṇatissas ab. Die Editoren der jüngeren Ausgaben haben sich im wesentlichen auf die Ausgabe von SARAṆATIṢṢA gestützt; einige Druckfehler dieser Ausgabe wurden korrigiert; weiteres Handschriftenmaterial scheint aber nicht herangezogen worden zu sein. Zahlreiche Varianten von C sind in keiner der herangezogenen Handschriften bezeugt. An etlichen Stellen scheint der Herausgeber konjiziert zu haben, wenn die Grammatik oder Syntax von der Norm des klassischen Pāli abweicht.¹

In ihrer Bibliographie (S. ix-xi) führt MATSUMURA noch weitere singhalesische Druckausgaben der Rasavāhinī und ihrer Kommentarwerke auf, teilweise mit singhalesischer Wort-für-Wort-Übersetzung (*sannaya*), doch leider handelt es sich dabei nur um Teilausgaben, die den hier zu edierenden Textabschnitt nicht enthalten. Die lateinische Transliteration der Rasavāhinī von Sharada GANDHI² beruht auf der singhalesischen Druckausgabe von Nānavimāla und hat keinen eigenen Wert für die Textkritik.

4.4. Testimonien

Die Kommentare zur Rasavāhinī bezeugen nur wenige einzelne Wörter des Textes:

Rasavāhinī-ṭīkā: Handschrift Or 6601 (90) der British Library, London.³

Wie oben ausgeführt, steht die Handschrift der Rasavāhinī-ṭīkā der südostasiatischen Rezension der Rasavāhinī nahe (vgl. Kap. 2.6.1). Die Kapitel VII.3 und 4 sind wie auch in den südostasiatischen Hss. der Rasavāhinī nicht enthalten.

Rasavāhinī-gāthāsannaya: BUDDHARAKṢITA SĀRĀNANDA, KALUTARA und VIPULASĀRA, Mulleriyāvē (ed.): *Rasavāhinī Gāthāsannaya*, Colombo 2455 B.E./1913 A.D.

Wie Junko MATSUMURA gezeigt hat, stimmt das Rasavāhinī-gāthāsannaya auffallend oft gegen alle Handschriften der Rasavāhinī mit C und dem Saddharmālaṅkāraya überein. Sie vermutet daher, daß Dharmakīrti die Verse der Rasavāhinī korrigiert und der Autor des Rasavāhinī-gāthāsannaya sich dem Saddharmālaṅkāraya angeschlossen hat. Die Herausgeber von C haben – so MATSUMURA – die Verse nicht den Handschriften der Rasavāhinī, sondern dem Rasavāhinī-gāthāsannaya entnommen.⁴

Rasavāhinī-gātapadaya I: Mulleriyāvē SUMATIPĀLA und Dāḍigamuvē SĪ-LAKKHANDHA, *Rasavāhinī-granthapadārthavivaraṇaya*, dvitīya bhāgaya, Colombo 1913.

¹ Siehe auch MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cxv; GEIGER, *Rasavāhinī*, 5 ff.

² Sharada GANDHI (ed.), *Rasavāhinī. A Stream of Sentiments*, Delhi 1989.

³ Beschreibung siehe SOMADASA, *Catalogue*, Or 6601 (90).

⁴ MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cxv-cxx.

Rasavāhinī-gāṭapadaya II: Ein anonym, undatierter *Rasavāhinī-gāṭapadavivarāṇa* im Anhang von SOMĀNANDAS Teilausgabe der Rasavāhinī.

Der Saddharmālaṅkāraya, das Madhurarasavāhinīvatthu und der Mahāvamṣa bezeugen die meisten Verse des in der vorliegenden Arbeit edierten Textabschnitts der Rasavāhinī:

Saddharmālaṅkāraya: ÑĀṆAVIMALA, Kiriāllē (ed.): *Saddharmālaṅkāraya*, Colombo 1954.

Der nur etwa ein Jahrhundert nach der Rasavāhinī verfaßte und seither unabhängig tradierte Saddharmālaṅkāraya dürfte eine ältere Überlieferungsstufe der Rasavāhinī bezeugen als alle erhaltenen Handschriften. Als Übersetzung in eine andere Sprache bietet der Saddharmālaṅkāraya jedoch nicht in jedem Fall Hilfe zur Klärung philologischer Probleme. Darüberhinaus unterscheiden sich einige seiner Formulierungen erheblich von denen der Rasavāhinī. Die Prosa-Passagen des Saddharmālaṅkāraya werden herangezogen, wenn sie zur Klärung inhaltlich relevanter Lesarten oder zur Beurteilung von Varianten in den Handschriften beitragen. Lesarten der Verse werden stets angegeben.

Madhurarasavāhinīvatthu: ŪḤ KYŌ SINḤ u.a. (ed.): *Madhurarasavāhinīvatthu*, Mandalay 1332 Birm.E. (1970 A.D.).

Mahāvamṣa: GEIGER, Wilhelm (ed.): *The Mahāvamṣa*, London 1908.

Alle Abweichungen der aus dem Mahāvamṣa zitierten Verse der Rasavāhinī von der GEIGER-Ausgabe des Mahāvamṣa werden angeführt. In jedem Fall sind auch die Varianten in GEIGERS textkritischem Apparat überprüft worden. Zum Teil sind abweichende Lesarten der Rasavāhinī in anderen Handschriften des Mahāvamṣa bezeugt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dem Autor der Rasavāhinī eine an einigen Punkten von der heutigen Rezension verschiedene Form dieses Textes vorgelegen hat. Auch scheinen im Laufe der Überlieferung Handschriften der Rasavāhinī mit Lesungen des Mahāvamṣa, wie sie dem jeweiligen Abschreiber oder Benutzer bekannt waren, kontaminiert worden sein. Daher sollten die aus dem Mahāvamṣa zitierten Verse der Rasavāhinī keinesfalls durch die Lesungen des Mahāvamṣa ersetzt werden, wie es die Herausgeber von C anscheinend getan haben.¹

¹Z.B. liest C an Ras(B) 17,1 *sabbato*, eine Lesart, die mit der entsprechenden Mahāvamṣa-Stelle übereinstimmt, aber zumindest von keiner der Rasavāhinī-Handschriften gestützt wird. Sämtliche Handschriften lesen *uccato*. Wie der Thūpavamṣa bezeugt, wird das mit hoher Wahrscheinlichkeit die ursprüngliche Lesart der Rasavāhinī gewesen sein.

Das Sahassavatthupparakaṇa, der Thūpavaṃsa und der Saddhammopāyana sind nur stellenweise textkritisch relevant:

Sahassavatthupparakaṇa: BUDDHADATTA, A. Polvatte (ed.): *Sahassavatthupparakaṇaṃ*, Ambalaṃgoḍa, 1959.

Trotz zahlreicher sehr ähnlicher, mitunter wortgleicher Passagen, weicht die Rasavāhinī im einzelnen stark von ihrer Hauptquelle ab. Der Text des Sahassavatthupparakaṇa wird herangezogen, wenn er zur Klärung eines philologischen Problems oder zur Beurteilung von Varianten beiträgt.

Thūpavaṃsa: JAYAWICKRAMA, N. A. (ed., übers.): *The Chronicle of the Thūpa and the Thūpavaṃsa*, London 1971.

Wie in Kap. 3 ausgeführt, hat Vedeha im letzten Teil von Kap. VII.3 längere Passagen aus dem Thūpavaṃsa wörtlich übernommen. Diese Abschnitte sind somit ein Testimonium der entsprechenden Stellen der Rasavāhinī, das unter Umständen Einblick in den Wortlaut des Autographs gewährt. Lesarten der Rasavāhinī-Handschriften, die an diesen Stellen vom Thūpavaṃsa gestützt werden, gehen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf das Autograph zurück. Angeführt werden sämtliche Varianten in Textpassagen des Thūpavaṃsa, die mindestens über die Länge eines Satzes mit dem Text der Rasavāhinī übereinstimmen.

Saddhammopāyana: R. MORRIS (ed.), „Saddhammopāyana“, *JPTS* (1887), 35–98.

Am Anfang des Kap. VII.5 erscheinen einige Verse, die Parallelen im Saddhammopāyana haben.

5. Editionsprinzipien

5.1. Allgemeines

In einem 1990 erschienenen Artikel beklagt K. R. NORMAN die zu geringe Handschriftenbasis, auf denen die meisten Textausgaben der Pali Text Society beruhen.¹ Als Kontrast zu dieser Situation führt er eine amerikanische Neuedition des Lukas-Evangeliums an, für die mehr als 200 Handschriften herangezogen wurden, die von über 260 Bearbeitern kollationiert und bearbeitet wurden.² In der gegenwärtigen Situation der Pāli-Philologie ist ein vergleichbares Projekt in bezug auf Pāli-Texte freilich nicht durchführbar – wir müssen uns mit niedriger gesteckten Zielen zufriedengeben. NORMAN selbst wirft die diesbezüglich grundlegende Frage auf: „What is an accurate edition of a Pāli text?“³

Eine allgemeingültige Antwort auf diese Frage kann kaum gegeben werden; sie hängt von zahlreichen Faktoren ab, wie etwa der Anzahl der erhaltenen und zugänglichen Textzeugen, dem Alter und der Verbreitung des Textes, dem Vorhandensein von lokal getrennten Überlieferungstraditionen, Parallelversionen, Übersetzungen etc. und vielem mehr; nicht zuletzt auch vom persönlichen Dafürhalten des Herausgebers und dem von ihm intendierten Zweck der Edition. Im Hinblick auf meine Beobachtungen zur Überlieferung der Rasavāhinī möchte ich im folgenden auf diesen Text bezüglich der obigen Frage Stellung nehmen.

Bei der Rasavāhinī handelt es sich um ein äußerst populäres Werk des srilankischen Buddhismus. Sie ist kein „heiliger Text“ wie der Pāli-Kanon und seine Kommentare, aber ihre inhaltliche Mischung aus Volkserzählungen und religiösen Elementen dürfte sie für Mönche und Laien von je her gleichermaßen attraktiv gemacht haben. Dank ihrer populären Thematik und vergleichsweise leichtverständlichen Sprache ist die Rasavāhinī in Klosterschulen als Übungsbuch für Pāli-Anfänger – Laien wie Mönche – benutzt worden.⁴ Allein diese Tatsache erklärt schon die hohe Zahl der Handschriften, die bis heute in den Klosterbibliotheken Sri Lankas zu finden sind.⁵ Ebenso wird der hohe Grad an Kontamination der Handschriften, auf den ich in Kapitel 5.3 eingehen werde, durch diesen Umstand verständlich. Vermutlich waren im Unterricht häufig mehrere Handschrif-

¹ K. R. NORMAN, „Pāli Philology and the Study of Buddhism“, *The Buddhist Forum*, vol. I, ed. T. SKORUPSKI, New Delhi 1990, 31–39.

² Bibliographische Angabe siehe ebenda, 31.

³ Ebenda, 34.

⁴ Vgl. MALALASEKERA, *Pāli Literature*, 226.

⁵ SŌMADĀSA zählt in seinem Handschriften-Katalog über 400 Handschriften der Rasavāhinī auf (siehe K. D. SŌMADĀSA, *Laṅkāvē puskōla pot nāmāvaliya*, Bd. I, Koḷaṃba 2503 B.E. [1959 A.D.], 80; Bd. II, Koḷaṃba 2508 B.E. [1964 A.D.], 61).

ten gleichzeitig in Gebrauch, die dadurch sozusagen ständig kollationiert wurden, wobei häufig schlechter erscheinende Lesarten gegen bessere Lesungen anderer Exemplare ausgetauscht worden sein dürften, etwa durch Nachtrag unter der Zeile oder Marginalien. Besonders unsere Handschrift S₇, aber auch andere, liefern Beispiele für solche „sublinearen Kontaminationen“.¹ Wenn eine solche Handschrift einem späteren Abschreiber als Vorlage dient, geht diese „Korrektur“ mit hoher Wahrscheinlichkeit in den Haupttext seiner Abschrift über und ist dem künftigen Leser nicht mehr als solche erkennbar.

Es ist einzusehen, daß ein Herausgeber der Rasavāhinī nicht alle vorhandenen Kopien des Textes berücksichtigen kann. Er muß aus den zahlreichen bekannten Handschriften eine möglichst sinnvolle Auswahl treffen. Wie viele andere Pāli-Texte wurde die Rasavāhinī außer in Sri Lanka auch in südostasiatischen Ländern überliefert. Die Bedeutung dieser Lokaltraditionen für die Pāli-Philologie ist schon spätestens seit Viggo FAUSBÖLLS Ausgabe der *Jātaka*-Texte bekannt und tritt mit der Entdeckung und Auswertung alter nord-thailändischer Manuskripte durch Oskar VON HINÜBER in besonderem Maße zu Tage.² Als erstes Prinzip einer akkuraten kritischen Ausgabe der Rasavāhinī läßt sich also formulieren:

1. Textzeugen aus den verschiedenen Landestraktionen sind nach Möglichkeit heranzuziehen.

Obwohl bekannt ist, daß der Text auch in Birma überliefert wurde, ist es mir bisher nicht gelungen, eine birmanische Handschrift aufzuspüren.³ Zur Verfügung stehen uns dagegen Mikrofilme zweier Handschriften aus Kambodscha (K₁K₂) und eine Abschrift eines Manuskripts aus Laos (L) sowie eine gedruckte Ausgabe der birmanischen Übersetzung Madhurarasavāhinī (näheres siehe Kapitel 4.1). In größerer Zahl sind srilankische Handschriften verfügbar. Von diesen wurden zunächst alle in Europa befindlichen berücksichtigt (S₁S₂S₃S₄S₅S₆S₇S₈S₁₀); dazu kommen die Handschrift P aus Peradenia und die singhalesische Druckausgabe von SARAṆATIṢṢA (C) (Näheres siehe im Kapitel 4.2).⁴

Bei der vergleichsweise geringen Anzahl berücksichtigter Handschriften (12 gegenüber 400 bekannten Handschriften aus SOMADASAs Katalog) muß freilich vieles über die Überlieferungsgeschichte der Rasavāhinī im Dunkeln bleiben. Jedoch kann der Sinn einer kritischen Ausgabe eines Textes mit derart umfangreicher handschriftlicher Bezeugung nicht im vollständigen Nachvollzug der Text-

¹ Siehe unten, S. cxvi.

² Vgl. Oskar VON HINÜBER, „Die Sprachgeschichte des Pāli im Spiegel der südostasiatischen Handschriftenüberlieferung. Untersuchungen zur Sprachgeschichte und Handschriftenkunde des Pāli I“, *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Jahrgang 1988, Nr. 8, Stuttgart, 3–29.

³ Nach einer mündlichen Auskunft von Herrn Peter SKILLING aus dem Jahre 1997 ist auch unter den birmanischen Handschriften, die er im Auftrag der Pali Text Society sammelt und katalogisiert, bisher keine Rasavāhinī-Handschrift zum Vorschein gekommen.

⁴ Ein Sonderfall ist S₉, ein Manuskript aus der Colombo Museum Library (siehe dazu Kapitel 4.2).

überlieferung bestehen. Wir können als zweites Prinzip einer kritischen Textausgabe festhalten:

2. Hauptzweck der Textedition ist eine Präsentation des Textes unter kritischer Berücksichtigung seiner Überlieferungsgeschichte, nicht aber die Erforschung der Textüberlieferung in allen Einzelheiten.¹

Bei zahlreichen kritischen Ausgaben von Pāli-Texten ist festzustellen, daß, obwohl eine größere Zahl von Handschriften herangezogen und lokale Überlieferungswege berücksichtigt worden sind, die Textkonstitution auf einer eklektischen Einsetzung von Lesarten beruht, wobei die dem Herausgeber aus grammatischen, metrischen, etymologischen oder inhaltlichen Kriterien als korrekt erscheinende Variante gewählt wurde.² Dabei entsteht u. U. eine Mischrezension des Textes, die zu keinem Zeitpunkt der bisherigen Textüberlieferung existiert hat. Textausgaben, die anhand fester Editionsprinzipien die Wiedergewinnung eines rekonstruierbaren Archetypus anstreben, sind selten.³ Gerade in einem mittelalterlichen Text wie der *Rasavāhinī* können sprachliche Erwägungen auf Abwege führen. Wir müssen davon ausgehen, daß sich die Autoren dieser Epoche nicht mehr des „klassischen“ Pāli bedienten, das uns etwa in den Texten des Pāli-Kanons oder den Werken Buddhaghosas entgegentritt.⁴ Leider fehlt bisher eine umfassende Untersuchung der Sprache späterer Pāli-Texte. Wir folgern:

3. Die Textkonstitution muß auf der Grundlage von Prinzipien erfolgen, die nach historischen Gesichtspunkten aus dem handschriftlichen Befund abzuleiten sind. Emendationen und eine eklektische Auswahl von Lesarten anhand sprachlicher Kriterien sind soweit als möglich zu vermeiden, gänzlich zu unterlassen sind Konjekturen gegen die handschriftliche Bezeugung; etwaige Verstöße gegen Grammatik, Syntax etc. der „klassischen“ Pāli-Sprache sind dabei unter Umständen in Kauf zu nehmen.

5.2. Die Editionsprinzipien Junko Matsumuras

Für die vorliegende Textausgabe wurde vorwiegend das gleiche Handschriftenmaterial herangezogen, das auch Junko MATSUMURA für die Edition des V. und VI.

¹Es ist zu bedenken, daß das Prinzip der Klassischen Philologie, nach Möglichkeit alle erhaltenen Textzeugen heranzuziehen, von einer völlig anderen Ausgangssituation bestimmt wird, da die Anzahl der erhaltenen Textzeugen klassischer Werke in der Regel weit geringer ist.

²Bereits GEIGER beklagt diese Praxis in den Textausgaben der Pali Text Society (siehe GEIGER, *Rasavāhinī*, 7). Aber auch er folgt in seiner Ausgabe des *Mahāvamsa* nach meiner Kenntnis keinen editorischen Prinzipien, die aus der Evaluierung seiner Textzeugen gewonnen sind.

³Als Beispiele möchte ich herausgreifen: H. SADDHATISSA, *Upāsakajanālikāra*, London 1965; Charles HALLISEY, „*Tuṅḍilovāda*: An Allegedly Noncanonical Sutta“, *JPTS*, vol. XV, Oxford 1990, 155–195; MATSUMURA, *Rasavāhinī*.

⁴Vgl. Kap. 2.4.1.

Vagga der Rasavāhinī verwendet hat. Daher sollen hier zunächst die von ihr aufgestellten Editionsprinzipien erläutert werden.¹ Durch die Auswertung der Lesarten in den ersten fünf Erzählungen des V. Vagga kommt MATSUMURA zu dem Ergebnis, daß die Handschriften von zwei Hyparchetypen abhängen, welche sie als *x* und *y* bezeichnet.² In dem von ihr untersuchten Textabschnitt enthalten die Handschriften der *x*-Gruppe drei Textpassagen zwischen elf Wörtern und zehn Versen, die in den Handschriften der *y*-Gruppe nicht bezeugt sind. Der Saddharmālakāra-ya, der als nur ca. ein Jh. nach der Rasavāhinī verfaßtes Testimonium einen älteren Überlieferungszustand bezeugt als alle existierenden Handschriften, enthält diese Textpassagen ebenfalls. Daraus schließt MATSUMURA, daß diese Passagen zum ursprünglichen Textbestand gehören und in *y* ausgefallen sind. Die durch *x* repräsentierte Rezension stehe dem Original somit näher. MATSUMURA strebt daher die Rekonstruktion des Hyparchetyps *x* an. Die Handschriften-Familien setzen sich wie folgt zusammen:

Zur *x*-Gruppe gehören: **K₁K₂L S₁S₂**;
zur *y*-Gruppe gehören: **S₃S₄S₅S₆S₇S₈S₉S₁₀** und **C**.

Die Handschriften südostasiatischer Herkunft (**K₁, K₂** und **L**) weichen nur geringfügig voneinander ab. Diese drei Manuskripte gehen folglich auf den selben Hyparchetyp zurück, der größtenteils rekonstruierbar ist. Weiterhin stellt MATSUMURA fest, daß auch **S₁** und **S₂** auf eine gemeinsame Vorlage zurückgehen.

Die Hs. **S₂** ist stark durch die *y*-Tradition kontaminiert.³ Für zwei Hss. der *y*-Familie stellt MATSUMURA Kontamination mit der *x*-Tradition fest: **S₃** und **S₄**.⁴

5.3. Evaluation des Handschriftenbefundes

Der Handschriftenbefund des in der vorliegenden Arbeit edierten Textabschnittes Ras VII.3–VIII.3 bestätigt die Beobachtungen MATSUMURAS. Die Hyparchetypen *x* und *y* sind klar unterscheidbar. Um die für *y* charakteristischen Textausfälle zu verdeutlichen, mag ein Beispiel aus unserem Textabschnitt genügen:

Ras(B) 39: „(...) Nimmalaṃ yeva pesetha. Mayhaṃ gamissāmā⁵’
’ti āhaṃsu. Kuṭṭimbiko Nimmalass’ eva gamaṇaṃ bhāraṃ akāsi. So
bhātarāṇaṃ kujjhivā pāto va nikkhanto chayojanikaṃ maggaṃ khe-
petvā suriyuggamanavelāy’ eva rājaputtaṃ passi. So tassāgamaṇaṃ
sutvā vimhito taṃ vīmaṇsanatthāya „Imaṃ kiccaṃ niṭṭhāpetvā sī-
ghaṃ āgacchāhī“ ti dūtaṃ katvā pesesi. Tena vuttaṃ Mahāvāṃse:
(...).

¹ Vgl. im folgenden MATSUMURA, *Rasavāhinī*, ciii–cxxi.

² MATSUMURA verwendet Großbuchstaben. Gemäß den Konventionen der klassischen Textkritik werden in der vorliegenden Ausgabe Kleinbuchstaben zur Bezeichnung rekonstruierter Archetypen und Hyparchetypen verwendet, für existente Textzeugen Großbuchstaben.

³ MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cvii; cx f.

⁴ MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cvii.

⁵ Lies *na gamissāmā*.

In den Hss. der *y*-Tradition fehlt der Text von *Kuṭimbiko* bis *pesesi*. Die Passage im Saddharmālaṅkāraya entspricht dem Wortlaut der *x*-Hss.:

Sdhk 511,5–16: „(...) Nirmalayan-ma yavuva mānava. Api no-yamha“
 yi kīha. Ekala Keleṃbi putrayāṇō Nirmalayaṅṭa-ma gaman bhāra
 kaḷaha. Nirmalayō vāḍimahalu sa bāyaṅṭa kipī udāsanhi-ma piṭat va
 doḷos gav pamaṅṭa durukatara gevā gos ita pāyana vėlāvaṭa-ma rāja
 kumārayan duṭaha. Rāja kumārayō „Kavaradā gamin piṭat vū-dā“ yi
 vicārā „Ada udāsana-ma piṭat va āmi“ kī kalhi vismaya patva ohu vi-
 masanu piṅisa eṣē kala sagaya „(...)“¹-yi mehevara kiyā kavā povā
 patak liyā dī nikmavūha. Kiyana lada māyi Mahāvamṣayehi.

Bereits ein flüchtiger Blick in den textkritischen Apparat der vorliegenden Edition zeigt eine große Anzahl weiterer Stellen, an denen die Hss. der *x*-Tradition gegen diejenigen des *y*-Zweiges stehen.

Wie die geographische Herkunft der *x*-Hss. bereits vermuten läßt, zerfällt die *x*-Tradition in eine „südostasiatische (Sub-)Rezension“ (im folgenden als *k* bezeichnet), repräsentiert durch die kambodschanischen Hss. **K₁**, **K₂** und die laotische Hs. **L** und eine „singhalesische (Sub-)Rezension“ (im folgenden als *v* bezeichnet), repräsentiert durch die singhalesischen Hss. **S₁** und **S₂**. Es erübrigt sich, an dieser Stelle Beispiele zu zitieren, die zahlreich auf nahezu jeder Seite der Textausgabe zu finden sind.

Bereits MATSUMURA stellt einen hohen Grad an Kontamination der Hs. **S₂** mit der *y*-Tradition fest. Auch im vorliegenden Textabschnitt lassen sich zahlreiche Stellen finden, an denen **S₂** gegen die restlichen Hss. der *x*-Tradition Lesarten der *y*-Hss. bezeugt. Auch hierfür sind Beispiele im textkritischen Apparat mit Leichtigkeit aufzufinden.

Schwierig ist das Verhältnis der Hss. der *y*-Tradition zueinander zu bestimmen. Betrachten wir zunächst die 33 Stellen in den Kapiteln Ras VII.3 und VII.4, an denen größere Gruppen von je mehr als zwei Textzeugen voneinander variieren:²

S₃S₄S₅S₁₀ ≠ S₆S₇S₈: Ras(B) 30,32: *asakkontā* (mit **S₂**) ≠ *asakkonto* (mit **S₁**).

S₃S₄S₅C ≠ S₆S₇S₈S₁₀: Ras(B) 14,30: *ca* (mit *v*) ≠ *om*.

S₃S₄S₅S₆S₇ ≠ S₈S₁₀C: Ras(B) 16,17: *gantvā* ≠ *hantvā* (mit *v*).

¹Hier folgt eine Paraphrase des Mahāvamṣa-Verses, der in der Rasavāhinī im Anschluß an die Passage zitiert wird.

²Die Stellenangaben beziehen sich auf Seitenzahl und Anmerkungsnummer. **S₇** weist an einigen Stellen nachträgliche Korrekturen auf und gehört somit zwei Gruppen gleichzeitig an; in der Gruppe, die die ursprüngliche Lesart bezeugt, wird **S₇** in () aufgeführt, in der Gruppe, mit der die Hs. die korrigierte Lesart teilt, mit «». Nicht aufgenommen wurden Auflösungen von Komposita wie z.B. *dhammakarakamī* – *dhammaṅ kārakamī* und alternative Schreibungen wie z.B. *mahābalaṅ* – *mahabbalaṅ*.

- $S_3S_4S_5S_6S_7 \neq S_8S_{10}C$: Ras(B) 20,24: *Pe(o)sonagaraṃ* \neq *Pe(o)sonanagaraṃ* (mit v).
- $S_3S_5S_6 \neq S_4S_7S_8S_{10}C$: Ras(B) 24,4: *pañcasilesu* (mit v) \neq *pañcaṣṭile*;
Ras(B) 23,12: *laddhajayo* \neq *laddhajaye* (mit v).
- $S_3S_5S_6C \neq S_4S_7S_8S_{10}$: Ras(B) 29,3: *nibbānamatapānaṃ* (mit S_1) \neq *nibbānāmatapānaṃ* (mit S_2).
- $S_3S_5S_6(S_7)C \neq S_4\langle S_7 \rangle S_8S_{10}$: Ras(B) 5,19: °*samuddavelante chaddita*° (mit S_2) \neq °*velantachaddita*° (mit S_1).
- $S_3S_5S_6S_8S_{10} \neq S_4S_7C$: Ras(B) 16,13: *santāsetvā* (mit v) \neq *santāpetvā*.
- $S_3S_5S_6S_{10} \neq S_4S_7S_8C$: Ras(B) 10,6: *lokañ ca sāsanabhāraṃ* \neq *lokaśāsanabhāraṃ*;
Ras(B) 29,33: *manussalokesu* \neq *manussaloke* (mit v).
- $S_3S_5S_6S_{10}C \neq S_4S_7S_8$: Ras(B) 10,7: *yadi* \neq om.
- $S_3S_5S_7 \neq S_4S_6S_8S_{10}C$: Ras(B) 9,22: *ummārante* \neq *ummāranto* (mit S_1).
- $S_3S_5S_7S_8S_{10} \neq S_4S_6C$: Ras(B) 26,15: *va* (mit v) \neq om.
- $S_3S_5S_8 \neq S_4S_6S_7S_{10}C$: Ras(B) 31,31: *karonto* \neq *karonte* (mit v).
- $S_3S_6C \neq S_4S_5S_7S_8S_{10}$: Ras(B) 6,36: *ugghosetvā* (mit v) \neq *ugghosāpetvā*;
Ras(B) 8,15: *mahārāja* (mit v) \neq *mā rāja*;
Ras(B) 21,20: *Suranimmalo* (mit v) \neq *Nimmalo*.
- $S_4S_5S_6 \neq S_3S_7S_8S_{10}$: Ras(B) 3,38: *upacintehi* \neq *upa(ni)cinantehi* (mit v; C ähnlich, Endung konjiziert).
- $S_4S_5S_6 \neq S_3S_7S_8S_{10}C$: Ras(B) 29,5: *attano* (mit S_1) \neq *attano attano* (mit S_2);
Ras(B) 5,12: *rañño* (mit S_1) \neq *raññā* (mit S_2).
- $S_4S_5S_6S_7 \neq S_3S_8S_{10}C$: Ras(B) 24,15: om. \neq *ca* (mit v).
- $S_4S_5S_6S_8S_{10} \neq S_3S_7C$: Ras(B) 30,4: *sahassuppajjati* (mit S_2) \neq *sahassaṃ uppajjati* (mit S_1).
- $S_4S_6C \neq S_3S_5S_7S_8S_{10}$: Ras(B) 26,15: om. (mit S_1) \neq *va* (mit S_2).
- $S_4S_6S_7S_{10} \neq S_5S_8C$: Ras(B) 31,40: *vyāpārena me na* (mit v) \neq *vyāparena* (S_3 steht der ersten Lesart nahe: *vyāpareme*).

- $S_4S_6S_7S_{10} \neq S_3S_5S_8C$: Ras(B) 6,59: *sā vegena* \neq *savegena*.
- $S_4(S_7)S_8 \neq S_3S_5S_6\langle S_7 \rangle S_{10}C$: Ras(B) 5,53: *kehici* (mit S_1) \neq *kehici pi* (mit S_2).
- $S_4S_7S_8 \neq S_3S_5S_6S_{10}C$: Ras(B) 5,54: om. \neq *paccatthikehi* (mit v).
- $S_4\langle S_7 \rangle S_8 \neq S_3S_5S_6(S_7)S_{10}C$: Ras(B) 8,14: *ambasākantare* \neq *ambasākkhantare* (mit S_2).
- $S_4(S_7)S_8 \neq S_6\langle S_7 \rangle \neq S_3S_5S_{10}C$: Ras(B) 4,13: *avisamkaritvā* \neq *abhisamkaritvā* (mit S_1) \neq *abhisamkharitvā* (mit S_2).
- $S_5S_6S_7S_{10} \neq S_3S_4S_8C$: Ras(B) 32,28: *pāpetvā* \neq *pātetvā* (mit v).
- $S_5S_6S_7S_8S_{10} \neq S_3S_4C$: Ras(B) 8,3: *uttaraṇatt(h)araṇassa* \neq *uttarattharaṇassa* (mit S_2 ; S_1 ähnlich).
- $S_6S_{10}C \neq S_3S_4S_5S_7S_8$: Ras(B) 6,52 *gacchantā* \neq *gacchanto* (mit v).

Es wird deutlich, daß die **y**-Tradition in keine eindeutigen größeren Handschriftengruppen zerfällt. Es liegt offenbar ein komplexes System wechselseitiger Kontamination zugrunde. Jede der Handschriften teilt Lesarten mit jeder anderen. Zur Verdeutlichung sind in folgender Tabelle die Übereinstimmungen von je zwei Hss. zahlenmäßig erfaßt:¹

	S₄	S₅	S₆	S₇	S₈	S₁₀	C
S₃	7	21	16	10(+3)	11	15	19
S₄		12	13	18(+4)	18	12	11
S₅			20	11(+2)	12	15	9
S₆				10(+4)	6	15	11
S₇					19(+4)	17(+3)	8(+2)
S₈						20	13
S₁₀							14

Betrachten wir die obige Lesartenliste genauer, stellen wir fest, daß eine Dreiergruppe besonders häufig erscheint: die Gruppe **S₄S₇S₈**. Von den 33 variierenden Stellen gehen diese drei Hss. 15 mal zusammen; das ist weit häufiger als jede

¹Die ursprünglichen und die korrigierten Lesarten von **S₇** werden mitgezählt und in Klammern angegeben.

andere mögliche Dreiergruppe.¹ An zahlreichen weiteren Stellen gehen jeweils zwei Hss. dieser Dreiergruppe zusammen, während die dritte mit anderen Hss. übereinstimmt oder für sich steht.² An folgenden Stellen stimmt **S₇** gegen alle anderen Hss. mit **S₈** überein, wobei die Lesart von **S₇S₈** eindeutig als fehlerhaft, d.h. sekundär, einzustufen ist: 4,36: **S₇S₈** *dvādannam* statt *dvādasannaṃ* in allen anderen Hss. (**S₇** nachträglich zu *dvādasannaṃ* korrigiert); 7,1: **S₇S₈** *amatamāne* statt *apatamāne* in allen anderen und **Sah**; 7,18: **S₇S₈** *purisahassena* statt *purisahassena* in allen anderen; 18,30: **S₇S₈** *kāro* statt *gāmo* in allen anderen und **Mhv** (**S₇** nachträglich zu *gāmo* korrigiert); 25,57: **S₇S₈** *bodhipatto* statt *bodhisatto* in allen anderen Hss. (**S₇** nachträglich zu *bodhisatto* korrigiert). Dadurch zeigt **S₇** eine größere Nähe zu **S₈** als zu **S₄**. Aus all diesen Hinweisen dürfen wir mit Vorsicht schließen, daß diese drei Hss. auf ein gemeinsames Exemplar zurückgehen, aber einer starken Kontamination mit anderen Textzeugen ausgesetzt waren; konkret beobachtbar ist die Kontamination an den drei der gerade zitierten Stellen, wo **S₇** nachträglich korrigiert wurde. Allerdings ist diese Annahme eines gemeinsamen Hyparchetyps von **S₄S₇** und **S₈** zu unsicher, als daß daraus ein editorisches Prinzip abgeleitet werden könnte.

An etlichen Stellen ist eine große Nähe der Hss. **S₅** und **S₆** zu beobachten. Diese beiden stehen häufig gemeinsam gegen alle anderen Hss., so daß wir von einem gemeinsamen Hyparchetyp ausgehen können: 4,11; 5,19; 6,55; 7,7; 10,35; 21,7; 21,16; 21,39; 21,46; 21,47; 22,38; 22,39; 22,46; 23,42; 24,39; 25,8; 25,39; 32,10. Allerdings stehen ebenfalls beide Hss. häufig im Verbund mit anderen Textzeugen gegeneinander, was einen hohen Kontaminationsgrad beider nahelegt.

Laut MATSUMURA ist die Hs. **S₃** durch die **x**-Tradition kontaminiert.³ Der Befund der vorliegenden Textbearbeitung zeigt eine starke Übereinstimmung von **S₃** mit den **x**-Hss., besonders denen der **v**-Linie. Allein in den Kapiteln VII.3 und VII.4 weicht **S₃** an 34 signifikanten Stellen von den restlichen **y**-Hss. ab und befindet sich dabei in Übereinstimmung mit einer oder beiden Hss. der **v**-Familie.⁴ **S₃** weist somit eine bei weitem größere Nähe zu **v** auf als jede andere Hs. der **y**-Tradition. Das kann Ergebnis einer sehr starken Kontaminierung sein. Es ist aber auch möglich, daß **S₃** einen eigenen Unterzweig – vielleicht sogar einen älteren Überlieferungszustand – der **y**-Tradition repräsentiert als die übrigen Hss. dieses Zweiges, bei dem bestimmte Varianten (noch) nicht aufgetreten sind,⁵ die

¹Von den 15 Fällen stehen sie fünf mal gegen alle anderen Hss. und 6 mal nur im Verbund mit **S₁₀** und/oder **C**, was für eine enge Beziehung dieser Textzeugen spricht.

²Man beachte in diesem Zusammenhang auch den verhältnismäßig hohen Übereinstimmungsgrad von je zwei dieser drei Hss. in obiger Tabelle.

³MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cvii.

⁴Übereinstimmung mit **v**: 4,4; 4,26!; 6,8; 9,28!; 13,30; 15,4; 16,1; 22,4; 23,30; 29,26; 31,20. Übereinstimmung mit **S₁**: 4,6; 7,29; 16,9!; 20,8!; 20,32; 21,30!; 22,18; 22,32; 23,40!; 23,43; 26,22; 30,28; 32,17; 32,18. Übereinstimmung mit **S₂**: 6,22; 7,16; 7,53; 12,7!; 18,6; 18,32; 20,15; 21,6; 30,49. Die Stellenangaben beziehen sich auf Seite und Anmerkungsnummer. Besonders aussagekräftige Stellen sind mit ! gekennzeichnet.

⁵Dafür sprechen auch äußere Merkmale (Verschleißgrad der Folios, Schriftduktus), die auf ein sehr hohes Alter dieser leider undatierten Hs. schließen lassen (siehe dazu S. cii; beachte aber

in der Folge in alle anderen **y**-Hss. eingeflossen sind. Wie lassen sich dann aber Stellen erklären, an denen **S₃** gemeinsam mit anderen Hss. der **y**-Linie eine von **v** abweichende Lesart bezeugt, während andere **y**-Hss. mit **v** (bzw. nur mit **S₁**)¹ zusammengehen?² Eine mögliche Erklärung ist, daß sich der **y**-Zweig bereits vor der Abschrift von **S₃** in zwei Zweige gespalten hat; sie seien als **t** und **u** bezeichnet. Beide enthalten sowohl richtige, d.h. von **y** ererbte, Lesarten als auch sekundäre. **S₃** würde somit einen unkontaminierten Repräsentanten des einen Zweiges darstellen, während alle anderen **y**-Hss. Ergebnis eines komplizierten Kontaminationsprozesses beider Unterzweige wären, der sich vermutlich über einen langen Zeitraum hinweg vollzogen hat.³ Allerdings hat **S₃** anscheinend einige nachträgliche Kontaminationen durch Lesarten erfahren, die unter der Zeile nachgetragen worden sind.⁴ Für eine weitere Möglichkeit spricht die sehr interessante Stelle 22,27. Hier liest **v** *khandhāvāraṃ nīvesesi*, was von **S₄S₅S₆S₇S₈S₁₀C** ausgelassen wird. **S₃** liest *khandhadvāraṃ bandhitvā nisīdi*. Die Variante in **v** wird durch den Thūp als original bestätigt. Die Lesart von **S₃** aber wird durch **Sdhk kadavuru bāda unnēya** als alt ausgewiesen. **S₃** scheint hier mit einem Textzeugen kontaminiert worden zu sein, der weder der **x**- noch der **y**-Tradition angehört, der aber der Vorlage des **Sdhk** nahegestanden hat. Allerdings bleiben alle diese Annahmen hypothetisch, so daß ein editorisches Prinzip nicht abzuleiten ist.

Für die Handschrift **S₄** hat MATSUMURA Kontamination mit der **x**-Tradition nachgewiesen.⁵

Wir können abschließend festhalten, daß die **y**-Tradition der Textüberlieferung starker Kontamination ausgesetzt war – besonders durch eine weitreichende „Binnenkontamination“. In welchem Grad Kontamination durch die **x**-Tradition involviert ist, hängt davon ab, inwieweit die obigen Ausführungen bezüglich **S₃** der Wahrheit entsprechen. Der Nachvollzug der Überlieferungsgeschichte des **y**-Zweiges erweist sich daher als äußerst schwierig und hängt großenteils von hypothetischen Annahmen ab, die für die Aufstellung von Editionsprinzipien zu unsicher sind.

auch meine Vorbehalte gegen die Argumente MATSUMURAS für ein hohes Alter der Handschrift).

¹Übereinstimmungen von **y**-Hss. mit **S₂** lassen sich leicht als Fälle von Kontamination in **S₂** erklären.

²Zum Beispiel lesen **S₃** und **S₄** an 30,3 fälschlich *kusalassa*, während **vS₅S₆S₇S₈S₁₀C** das dem Kontext nach korrekte *kulassa* bezeugen; an 26,15 lesen **S₁S₄S₆C** *sabbo va*, während die restlichen Hss., inklusive **S₃**, *va* auslassen. Ich habe in den Kapiteln VII.3 und VII.4 17 solcher Stellen gezählt, von denen sich aber eine Reihe auch als zufällige Übereinstimmungen aufgrund von unabhängigen Haplographien, Konjekturen und Schreibergewohnheiten erklären lassen: 8,41; 8,30; 11,43; 15,2; 26,1; 29,5; 21,24; 23,36; 4,13.

³An einer Stelle der Hs. **S₅** können wir vielleicht diesen Kontaminationsprozeß am Material beobachten: 5,15: **S₁** *carāpetvā*; **S₂S₃S₄S₆S₇S₈S₁₀C** *carāpesi*. **S₅** liest ebenfalls *carāpesi*, der Autor oder ein späterer Abschreiber hat aber unter der Zeile *tvā* nachgetragen.

⁴Siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cvii.

⁵Siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cvii.

Zum Archetyp **z**, von dem alle Handschriften abstammen, ist festzustellen, daß er bereits fehlerhaft war. Schon GÜNTHER hat festgestellt, daß in der Rasavāhinī die Aufzählung der Schlachtorte Duṭṭhagāmaṇīs unvollständig ist.¹ Ursache dafür ist aber nicht eine Nachlässigkeit des Autors, wie GÜNTHER vermutet hat, sondern eine Haplographie, die bereits in **z** vorlag. Alle Handschriften lesen an entsprechender Stelle:

*Tato oruyha mahabbale sattadamiḷe ekāhen' eva gaṇhi. Tato Antarāsobbhe Mahākoṇḍadamiḷaṃ Doṇagāme Gavaramiḷaṃ Hālako-
le Issariyadamiḷaṃ Nālisobbhe Nālikadamiḷaṃ Khāṇugāmamhi Khā-
ṇukadamiḷaṃ Tambunnanāmake mātulabhāgineyye dve damiḷe gaṇhi.*
(Ras[B] 17)

Der Thūpavaṃsa, der im gesamten Umfeld dieser Passage wortgleich mit der Rasavāhinī ist, führt zwischen *Nālikadamiḷaṃ* und *Khāṇugāmamhi* die in der Rasavāhinī fehlenden Schlachtorte und Gegner Duṭṭhagāmaṇīs auf:

*Tato oruyha mahabbale satta damiḷe ekāhen' eva gaṇhi. Tato Anta-
rasobbhe Mahākoṭṭhadamiḷaṃ Doṇagāme Gavaramiḷaṃ Hālakole
Mahissariyadamiḷaṃ Nālisobbhe Nālikadamiḷaṃ Dīghābhayagallam-
hi Dīghābhayadamiḷaṃ gaṇhi. Tato Kacchatitthe Kiñcisīsadamiḷaṃ
catūhi māsehi gaṇhi. Tato Veṭhanagare Tāladamiḷaṃ Bhāṇakadamiḷaṃ
ca Vahiṭṭhe Vahiṭṭhadamiḷaṃ Gāmaṇimhi Gāmaṇidamiḷaṃ Kumbu-
gāmamhi Kumbudamiḷaṃ Nandikagāmamhi Nandikadamiḷaṃ Khā-
ṇugāmamhi Khāṇudamiḷaṃ Tambuṇṇanāmake mātulabhāgineyye dve
damiḷe gaṇhi.*² (Thūp 211,3–13)

Die Parallelstelle im Saddharmālaṅkāraya (488,4–21) entspricht dem Text des Thūpavaṃsa.³ Es ist daher sicher, daß die Rasavāhinī ursprünglich den gleichen Wortlaut hatte. Die fehlende Passage ist durch eine Haplographie weggefallen, die durch die Ähnlichkeit der Wörter *Nālikadamiḷaṃ* und *Nandikadamiḷaṃ* entstanden sein dürfte.

Die beiden folgenden Abbildungen zeigen zum einen die stemmatische Abhängigkeit der Handschriften unter der Annahme einer starken Kontamination von **S**₃ durch die **x**-Tradition und ohne weitere Differenzierung des **y**-Zweiges (Abb. 5.1 auf Seite cxix), zum anderen die Überlieferung des **y**-Zweiges unter Einbeziehung der obigen Hypothesen (5.2 auf Seite cxx).

¹GÜNTHER, „Bemerkungen“, 120.

²Hervorhebung von mir.

³Siehe S. 114, Anm. 5.

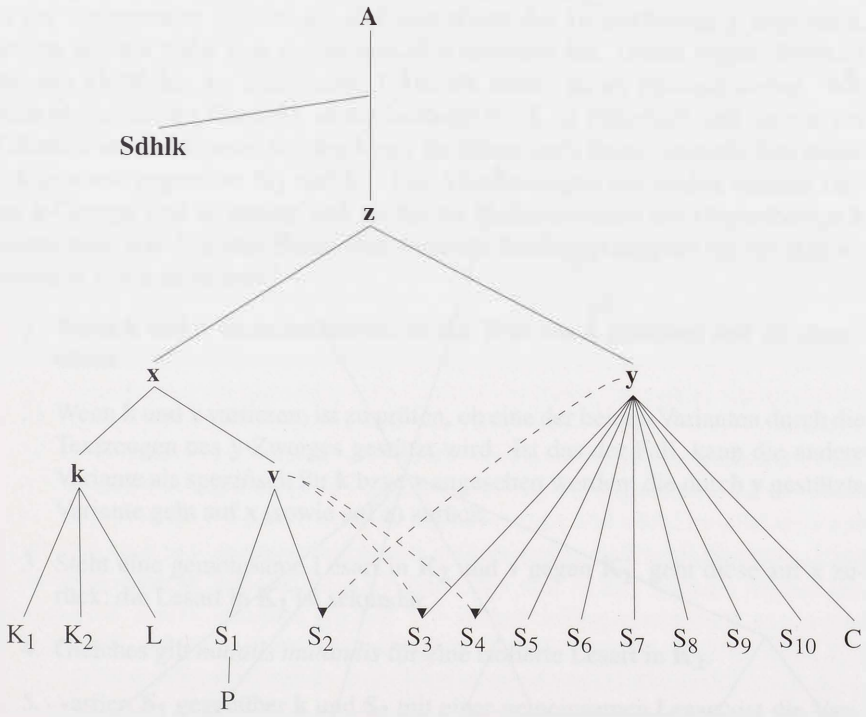


Abbildung 5.1.: Handschriftenstemma

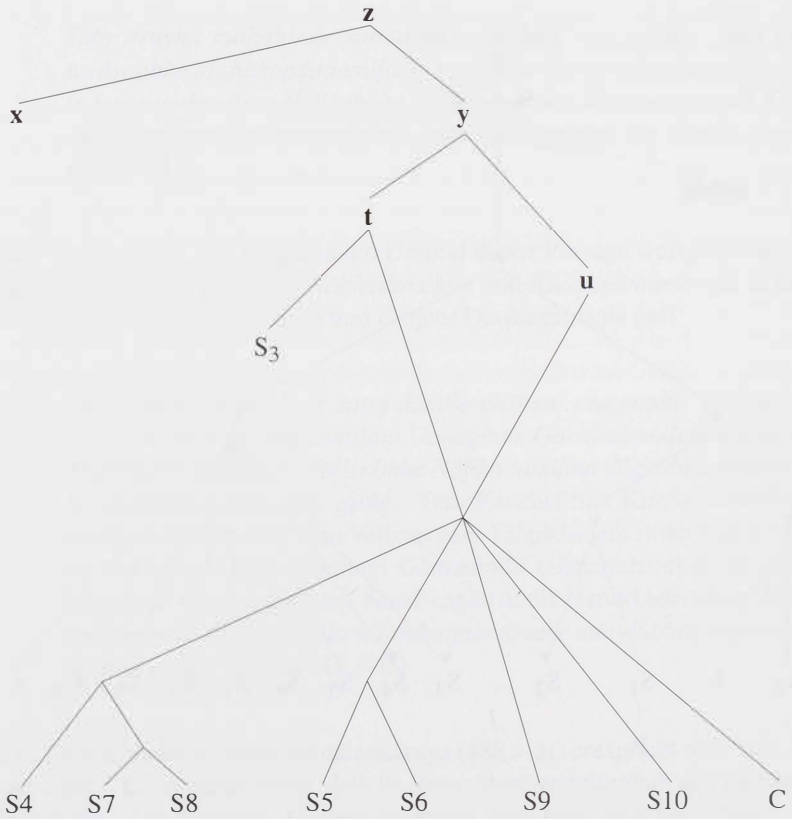


Abbildung 5.2.: Hypothetisches Stemma des y-Zweiges

5.4. Editionsprinzipien

5.4.1. Editionsprinzipien für die Kapitel Ras VII.5–VIII.3

Leider ist aufgrund der Überlieferungslage der Archetypus **z** nicht sicher rekonstruierbar. Varianten in **x** und **y** sind gleichwertig. Die Möglichkeit ihrer Bewertung durch einen Vergleich mit dem Saddharmālaṅkāraya ist, da es sich um eine Übersetzung in eine andere Sprache handelt, naturgemäß auf längere Passagen und in günstigen Fällen auf sinntragende Varianten beschränkt. Daher wird auch in der vorliegenden Edition die Rekonstruktion des Hyparchetyps **x** angestrebt, dessen größere Nähe zum Archetypus sich erwiesen hat. Dieser Hyparchetyp ist mit den Methoden der klassischen Textkritik relativ sicher rekonstruierbar. Wie auch MATSUMURA feststellt, ist die laotische Hs. **L** so fehlerhaft, daß sie von der Kollation ausgeschlossen werden kann; sie bringt auch keine wesentlichen neuen Erkenntnisse gegenüber **K₁** und **K₂**. Die Abweichungen der beiden übrigen Hss. der **k**-Gruppe sind so gering, daß sie für die Rekonstruktion des Hyparchetyps **k** ausreichend sind.¹ Somit lassen sich folgende Editionsprinzipien für die Rekonstruktion von **x** aufstellen:²

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| 1. Wenn k und v übereinstimmen, ist der Text von x gesichert und zu akzeptieren. | $K_1=K_2=S_1=S_2$ |
| 2. Wenn k und x variieren, ist zu prüfen, ob eine der beiden Varianten durch die Textzeugen des y -Zweiges gestützt wird. Ist das der Fall, kann die andere Variante als spezifisch für k bzw. v angesehen werden; die durch y gestützte Variante geht auf x (sowie auf z) zurück. | $K_1=K_2/S_1=S_2$ |
| 3. Steht eine gemeinsame Lesart in K₂ und v gegen K₁ , geht diese auf x zurück; die Lesart in K₁ ist sekundär. | $K_2=S_1=S_2/K_1$ |
| 4. Gleiches gilt <i>mutatis mutandis</i> für eine isolierte Lesart in K₂ . | $K_1=S_1=S_2/K_2$ |
| 5. Variiert S₁ gegenüber k und S₂ mit einer gemeinsamen Lesart, ist die Variante in S₁ sekundär. | $K_1=K_2=S_2/S_1$ |
| 6. Steht eine Lesart in S₂ gegen eine gemeinsame Variante in k und S₁ , muß sie als sekundär angesehen werden. | $K_1=K_2=S_1/S_2$ |
| 7. Das gilt auch, wenn sie durch die Hss. der y -Linie gestützt wird; sie ist Ergebnis einer Kontamination. | $K_1=K_2=S_1/S_2=y$ |
| 8. Eine Lesart, die nur in jeweils einer Hs. der k - und der v -Gruppe bezeugt ist, geht mit hoher Wahrscheinlichkeit auf x zurück. Die (beiden) Varianten in den anderen x -Hss. sind wahrscheinlich sekundär. | K_1/K_2 und S_1/S_2
mit $K_1=S_1$, $K_1=S_2$,
$K_2=S_1$ oder $K_2=S_2$ |

¹ Vgl. MATSUMURA, *Rasavāhīnī*, cxv.

² Die folgenden Editionsprinzipien entsprechen im Prinzip denen MATSUMURAS (vgl. *Rasavāhīnī*, cviii–cxiii).

$K_1 / K_2 / S_1 / S_2$
mit $K_1=y$, $K_2=y$
oder $S_1=y$

9. Wenn alle x -Handschriften voneinander abweichen, geht eine von den y -Hss. gestützte Lesart in K_1 , K_2 oder S_1 wahrscheinlich auf x (sowie auf z) zurück. Alle anderen Lesarten sind als sekundär anzusehen. Wird die Variante von S_2 durch y gestützt, kann Kontamination nicht ausgeschlossen werden.

$K_1 / K_2 / S_1 / S_2$

10. Variieren alle Handschriften der x -Gruppe und wird keine der Lesarten (oder nur die in S_2) von y bestätigt, ist x unsicher. In diesen relativ seltenen Fällen muß eine der vier Varianten anhand anderer Kriterien ausgewählt werden. Wenn die Testimonien keinen Hinweis auf die korrekte Variante geben, muß die Entscheidung willkürlich unter Beachtung des vom Autor intendierten Sinnes, seines üblichen Sprachgebrauchs und gegebenenfalls metrischer Kriterien getroffen werden.¹ Diese Fälle werden in den Anmerkungen zur Übersetzung der entsprechenden Stellen diskutiert.

Für die Anwendung dieser Prinzipien ist die Heranziehung einiger (aber nicht notwendigerweise aller) Hss. der y -Gruppe unabdingbar. Junko MATSUMURAS Auswahl der Hs. S_8 als Repräsentanten dieses Zweiges ist durchaus akzeptabel. S_8 ist das älteste datierte Manuskript dieser Gruppe. Es ist vollständig und wurde durchgehend von *einem* Abschreiber angefertigt. Kontamination mit dem x -Zweig konnte bisher nicht nachgewiesen werden.² S_3 bietet, wie oben ausgeführt, interessante Lesarten, und es scheint sich (nach äußeren Gesichtspunkten) um ein sehr altes Manuskript zu handeln. Wenn meine oben geäußerte Annahme korrekt ist (siehe S. cxvi), repräsentiert es einen Unterzweig der y -Linie. Seine Lesarten werden ebenfalls im kritischen Apparat aufgenommen. Wie die Tabelle auf Seite cxv zeigt, weisen S_8 und S_3 verhältnismäßig wenige gemeinsame Lesarten auf. Es ist mir nur ein einziger Fall in Ras VII.3 und VII.4 aufgefallen, in dem sie gemeinsam gegen alle anderen y -Hss. stehen: 7,7: $S_2S_3S_8$ *gaṅhath' etan ti*; S_1 *gaṅhath' e* [l. *etan*] *ti*; S_4S_7 *gaṅheth' etan ti*; S_5S_6 *gaṅhethan ti* [hpl.?]; S_{10} *gaṅhettan ti*. Aber diese Übereinstimmung kann zufällig sein. Somit ist S_3 gleichzeitig ein geeignetes „Kontrollmanuskript“ für S_8 . Desweiteren werden stets die Lesarten der singhalesischen Druckausgabe (C) angeführt. Mit diesen drei Zeugen haben wir eine gute Basis für die Einbeziehung y -Tradition.

5.4.2. Editionsprinzipien für Ras VII.3 und VII.4

Die Kapitel Ras VII.3 (Duṭṭhagāmaṇī) und VII.4 (Nandimitta) fehlen in den für die Textkonstitution wichtigen Handschriften aus Südostasien (K_1 , K_2 und L) sowie in den Testimonien dieser Herkunft (Madhurasaravāhinī, Hs. der Rasavāhinī-ṭīkā). Dadurch wird es nötig, für diese beiden Kapitel besondere Editionsprinzipien zu formulieren.

¹Vgl. dazu auch Martin WEST, *Textual Criticism and Editorial Technique*, Stuttgart 1973, 48.

²Zur Minderwertigkeit der übrigen y -Hss. siehe MATSUMURA, *Rasavāhinī*, cxiii f.

Mit dem Wegfall der Textzeugen der **k**-Gruppe wird die Rekonstruktion von **x** unmöglich. Auch **v** bleibt häufig unsicher, da in den zahlreichen Fällen, in denen **S₂** von **S₁** abweicht und durch **y** bestätigt wird, mit Kontamination gerechnet werden muß. **S₁** verbleibt als einziger sicherer Zeuge des **x**-Zweiges. Leider ist **S₁** zu fehlerhaft, um alleine als Basishandschrift zu fungieren, und wir sind gezwungen, auf die Hss. der **y**-Familie auszuweichen.

Da, wie oben ausgeführt (vgl. S. cxiii f.), eine stemmatische Rekonstruktion des **y**-Zweiges nur mit großen Unsicherheiten möglich ist, bleibt nur die Möglichkeit, unter den Textzeugen einen möglichst guten Repräsentanten dieser Tradition auszuwählen und dieser Handschrift zu folgen.¹ Aus den oben genannten Gründen soll die Entscheidung auf das Manuskript **S₈** fallen. Zur Kontrolle der „Leithandschrift“ **S₈** werden in diesen beiden Kapiteln die Lesarten sämtlicher weiteren verfügbaren Hss. in den kritischen Apparat aufgenommen. Es ist nach dem oben Ausgeführten verständlich, daß sich vor allem die Handschriften der **v**-Gruppe sowie **S₃** als ergiebige Quellen für interessante Varianten erweisen.

Leider ist die „Leithandschrift“ **S₈** nicht fehlerfrei, so daß es an einigen wenigen Stellen angebracht schien, Lesarten der „Kontrollhandschriften“ (d.h. anderer **y**-Handschriften) vorzuziehen:²

1. Ras(B) 5,52: *kehici pi paccatthikehi anabhibhavanāyo*. Gegen: **S₄(S₇)S₈** om. *kehici pi paccatthikehi*. [Textausfall im Hyparchetyp von **S₄S₇S₈**].
2. Ras(B) 7,1: *tāni bhūmiyaṃ apatamāne*. Gegen: **S₇S₈** *amatamāne*. [Verschreibung oder Konjekture im Hyparchetyp von **S₇S₈**].
3. Ras(B) 9,16: *sambuddhasāsaṇaṃ*. Gegen: **S₈** *sambuddhāsanaṃ*. [Verschreibung in **S₈**].
4. Ras(B) 14,1: *narā tahiṃ patimsu yujjhaṃ yujjhantā*. Gegen: **S₆S₈** om. *yujjhaṃ*. [Die beiden Silben sind aus metrischen Gründen gefordert].
5. Ras(B) 22,27: *Mahātitthato nikkhamitvā Koḷambahāḷake nāma gāme khandhāvāraṃ bandhitvā nisīdi. Duṭṭhagāmaṇirājā pi tassāgamaṇaṃ sutvā sannaddho Kaṇḍulaṃ abhiruyha*. So nur in **S₃** bezeugt; in allen anderen **y**-Hss. fehlt *khandhāvāraṃ bandhitvā nisīdi*. [Satz andernfalls unvollständig. **S₃** bestätigt durch Sdhk 496,17 *kadavuru bāda unnēya*].

Es ist nicht zu klären, inwieweit die **x**- und die **y**-Rezension bezüglich dieser beiden Kapitel voneinander abweichen. Aber in den Hss. **S₁** und **S₂** finden sich nur an vier Stellen signifikante Unterschiede zu den Hss. des **y**-Zweiges:

¹Diese Art der Textedition wird von HALLISEY besprochen und auf das *Tuṇḍilovāda-Sutta* angewendet; vgl. Charles HALLISEY: „*Tuṇḍilovāda*: An allegedly non canonical *Sutta*“, *JPTS*, vol. XV, Oxford 1990, 155-208.

²Im folgenden nicht angeführt werden einige eindeutige Schreibfehler in **S₈**.

1. Ras(B) 13: **S₁S₂** *Ath' assa hatthato pattam gahetvā saṅghassa bhāgañ ca attano bhāgañ cā 'ti dve koṭṭhāse patte pakkhipi. Tam disvā Tissāmacco pi adāsi.* Die **y**-Handschriften lassen *patte pakkhipi tam disvā Tissāmacco pi* aus. Die Variante in **S₁S₂** wird bestätigt durch Sdhk 4828–11 *Ekalhi rajjuruvō unvahansē dāka vāñda pātraya atin gena dan denṭa tibū koṭṭhāsaya hā tamanṭa tibū bhāgaya pātrayē bahāpīha. Ē dāka amātyayā-da tamāta tibū bhāgaya bahāpīha.*
2. Ras(B) 18,30: **S₁S₂** *tasmā tattha kato gāmo Hatthiporo ti vuccati.* Die Handschriften der **y**-Gruppe lesen *kāro* statt *gāmo*, außer **S₃** *nāmo*; an dieser Stelle wird Mhv 25,23 zitiert, die Parallelstelle bestätigt s.v.l. *gāmo*.
3. Ras(B) 20,12: **S₁** *atha Goṭhayimbaro pi Soṇo pi Theraputtābhayo pi ekekādvāram bhinditvā.* Die Manuskripte der **y**-Gruppe, einschließlich des an dieser Stelle vermutlich kontaminierten **S₂** lassen *Soṇo pi* aus; Thūp(J) 212,26 f. stimmt dagegen s.v.l. wörtlich¹ mit **S₁** überein.²
4. Ras(B) 24,18: **S₁S₂** *sannipatitānaṃ bhikkhūnaṃ satasahassañ ca bhikkhūnānaṃ navutisahassānaṃ ca sacetiyaṃ vihāraṃ patigaṇhāpesi.* Die Handschriften der **y**-Gruppe lesen (mit unbedeutenden, meist orthographischen Varianten): *sannipatitānaṃ bhikkhūnaṃ navutisahassānaṃ ca sacetiyaṃ vihāraṃ patigaṇhāpesi*; Sdhk 499,16 f. bestätigt die Lesart von **S₁** und **S₂**: *etāñhi rās vū lakṣayak pamaṇa bhikṣūn vahansē hā anū dahasak pamaṇa bhikṣūnīn vahansēṭa dāgāba sahita ē vihāraya piḷiganvā*; Thūp(J) 216,8 ff. und Mhv 26,15 stützen diese Lesart inhaltlich.

Es gibt aber in den Kapiteln VII.3 und VII.4 keine Hinweise auf größere Textverluste in der **y**-Tradition,³ so daß unser notgedrungenes Ausweichen auf diese Rezension nicht allzu sehr ins Gewicht fällt. Wenn wir an den vier soeben diskutierten Stellen ausnahmsweise die Varianten der Hss. **S₁S₂** (bzw. im 2. Fall nur **S₁**) übernehmen, können wir anhand der **y**-Handschriften einen Text präsentieren, der so vom Autor verfaßt worden sein kann.

5.5. Orthographische Varianten

5.5.1. Singhalesische Handschriften

Die Handschriften der Rasavāhinī zeigen eine große Vielfalt sogenannter orthographischer Varianten, d.h. von Handschrift zu Handschrift – teilweise sogar innerhalb ein und desselben Manuskripts – variierender Schreibweisen eines Wortes,

¹Mit Ausnahme des orthographisch korrekten *ekekādvāram* in Thūp.

²Die Parallelstelle Sdhk 492,24 ff. stützt keine der beiden Versionen, sondern zählt die Namen aller Krieger auf.

³Mit Ausnahme des oben beschriebenen Ausfalls in der Aufzählung der Schlachtorte, der aber mit Sicherheit auf **z** zurückgeht (vgl. S.cxviii f.).

die aufgrund der nicht normierten Orthographie des Pāli entstehen und denen kein textkritischer Wert beizumessen ist. MATSUMURA hat bereits auf die orthographischen Besonderheiten in den Handschriften der Rasavāhinī hingewiesen.¹ Es handelt sich dabei im wesentlichen um folgende Kategorien, die auch von den Herausgebern anderer Pāli-Texte festgestellt worden sind:²

1. Verwechslung von Lang- und Kurzvokal; z.B. *thupa* statt *thūpa*, *bhuta* statt *bhūta*.
2. Verwechslung von Anusvāra, Klassen- und Halbnasal.
3. Verwechslung von *n* und *ṇ* sowie *l* und *ḷ*.³
4. Die in einigen Handschriften beliebig auftretenden Schreibweisen *naṅgara* für *nagara* und *nāṅga* für *nāga*.
5. Die verschiedenen Schreibweisen von *Eḷāra* (*Elāra/Eḷāla/Elāḷa*) und von *Goṭhayimbara* für *Goṭhaimbara*.

5.5.2. Handschriften in Khmer-Schrift

Typische orthographische Besonderheiten der Khmer-Manuskripte sind:⁴

1. Einfaches *ñ* wird stets verdoppelt.
2. Für einfaches *ṭh* wird entweder *th*, *ṭṭh* oder *tth* geschrieben.
3. Statt *ḍḍh* wird stets *ḍh* oder *ḍḍḍh* verwendet.
4. Statt *ḍ* erscheint *d*, *dh* oder *ṭ*.
5. *i* steht häufig für *ī*.
6. *u* steht häufig für *ū*.
7. Häufig ist die Verdopplung einfacher Konsonanten: *aggamāsi* für *agamāsi*; *parivutto* für *parivuto*.
8. Regelmäßig erscheint *āyuha* für *āyu*.
9. Ebenso *nhāti* für *nahāti*.

¹MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xcv–cii.

²Zum Beispiel Wilhelm GEIGER, *Cūlavamsa, being the more recent part of the Mahāvamsa*, vol. I, London, Henley and Boston 1925, XXVIII–XXXII; Charles HALLISEY, *Tuṅḍilovāda*, 169; Heinz BECHERT und Heinz BRAUN (ed.), *Pāli Nīti Texts of Burma*, London 1981, lxxxiii f.; MATSUMURA, *Rasavāhinī*, c.

³Vgl. auch Julius DE LANEROLLE, *The Uses of n, ṇ and l, ḷ in Sinhalese Orthography*, Colombo 1934.

⁴Siehe auch MATSUMURA, *Rasavāhinī*, xcviif.

Um den textkritischen Apparat nicht mit vergleichsweise unergiebigem Lesarten zu belasten, wurden diese Schreibweisen nicht berücksichtigt, solange sie keine grammatische oder metrische Relevanz besitzen. Verschreibungen, die eindeutig durch Verwechslung ähnlicher Grapheme zustande gekommen sind (z.B. ta und na; sa und gha usw. in der singhalesischen Schrift; k und bh; g und t; th und ph; p und c in der Khmer-Schrift) wurden ebenfalls nicht berücksichtigt. Konsequenterweise eingehaltene orthographische Prinzipien sind in keiner Handschrift der Rasavāhinī erkennbar.

5.6. Anmerkungen zum Aufbau des textkritischen Apparates

Die Anmerkungen beziehen sich stets auf die gesamte graphische Einheit vor der Hochzahl. Wenn externer Sandhi vorliegt, kann dabei mehr als ein Wort betroffen sein: z.B. zu dem Graphem *kāmenābhivadḍhanto* bedeutet eine Anmerkung „S₃ *ābhivadḍhento*“ nicht nur, daß S₃ hier den Kausativ bezeugt, sondern daß gleichzeitig *kāmena* ausgefallen ist; wäre *kāmena* bezeugt, müßte die Anmerkung wie folgt lauten: „S₃ °*ābhivadḍhento*“.

5.7. Im kritischen Apparat und in den Randbemerkungen verwendete Symbole und Abkürzungen

Der Rand der folgenden Textausgabe dient als quellenkritischer Apparat. Dabei verweisen fettgedruckte Angaben auf wörtliche Quellenstellen. Verweise auf bloß inhaltliche Quellenstellen sind kleiner und kursiv gedruckt und beginnen mit „Vgl.“.

HANDSCHRIFTEN	(siehe Kap. 4.1–4.3)
K ₁ , K ₂	Khmer-Handschriften
S ₁ –S ₁₀	Singhalesische Handschriften
P	Handschrift P (nur bei Textlücke in S ₁ angeführt)
C	Druckausgabe der Rasavāhinī
(HYP)ARCHETYPEN	REKONSTRUIERT AUS
k	K ₁ K ₂
v	S ₁ S ₂
x	K ₁ K ₂ S ₁ S ₂
y	S ₃ –S ₁₀ C
z	allen Hss. und C

TESTIMONIEN	(s. Kap. 4.4)
Ras-ṭ	Rasavāhinī-ṭīkā
Ras-gsn	Rasavāhinī-gāthāsannaya
Ras-gtp I	Rasavāhinī-gātapadaya
Ras-gtp II	Rasavāhinī-gātapadaya II
Sdhlk	Saddharmālaṅkāraya
B	Madhurasavāhinīvatthu(-Verse)
Sah	Sahassavatthupparakaṇa
Mhv	Mahāvamsa (GEIGERSche Ausgabe)
Mhv _(v.l.)	Lesart in GEIGERS Mahāvamsa-Ausgabe
Thūp	Thūpavamsa
Saddh	Saddhammopāyana

ALLGEMEINE SYMBOLE	BEDEUTUNG
<i>Im Text:</i> *	Wort oder Passage in Ras-ṭ kommentiert
<i>Am Textrand:</i> △	Ende einer vorher angegebenen Parallelstelle
<i>In Fußnoten:</i> ◦	Zu ergänzen wie Haupttext
-	am Wortende einer v.l.: Kompositionsfuge, d.h. diese Lesart ist als Kompositumsvorderglied zum folgenden Wort zu verstehen
-	zwischen zwei Wörtern: „bis“
[]	Unsichere Lesung
[[]]	unter der Zeile nachgetragen
{ { } }	Vom Abschreiber getilgt
add.	fügt hinzu (<i>addidit</i>)
om.	läßt aus (<i>omisit</i>)
u.v.	anscheinend (<i>ut videtur</i>)

KOMMENTIERENDE SYMBOLE	BEDEUTUNG
!	sic !
?	unverständliche und/oder korrupte Lesart
conj.	Konjektur
dit.	Dittographie
graph.	Verlesung aufgrund graphischer Ähnlichkeit
hpl.	Haplographie
l.	lies
m.c.	metri causa
meth.	Metathese

