Alt- und Neu-Indische Studien
herausgegeben vom
Seminar für Kultur und Geschichte Indiens
an der Universität Hamburg

6

Studien zum Mahānisiha

Kapitel 6—8

von

Frank-Richard Hamm und Walther Schubring

HAMBURG
CRAM, DE GRUYTER & CO.
1951

**Gedruckt mit Unterstützung durch die
Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e. V.
in Hamburg**

Gesamtherstellung: J. J. Augustin, Glückstadt

Inhalt

	Seite
FRANK-RICHARD HAMM: Der Giyatthavihāra	5
(Vorbericht, Text, Lesarten, Anmerkungen, Glossar)	
WALTHER SCHUBRING: Das Pacchittasutta und die Susaḍhakahā.....	61
(Vorbericht, Text, Lesarten, die wichtigeren Wörter)	

Der Gīyatthavihāra

Kapitel 6 des Mahānisiha

von

Frank-Richard Hamm

Vorbericht

Der zu den Cheyasutta des Jainakanons gehörende Mahānisiha-suyakkhandha (so die Hss. neben Mahānisiḥ'ajjhayaṇa) (Mah.) hat durch Professor Schubring eine eingehende Behandlung erfahren in den „Abhandlungen der Königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1918, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 5“. Das damals zur Verfügung stehende handschriftliche Material beschränkte sich auf drei aus Poona entlehene Papierhandschriften, deren Qualität zu einer Ausgabe des Textes nicht hinreichend war. Wenn im Folgenden der Versuch unternommen werden konnte, wenigstens einen Teil des Werkes herauszugeben, so wird dies der Güte von Prof. Norman W. Brown (Philadelphia) und des verstorbenen Vakil Keshavlal Premchand Mody, LL.B., in Ahmedabad verdankt. Ersterer fertigte von zwei Palmblatthandschriften aus der Bibliothek des Tempels des Śāntinātha in Cambay Photographien an und ließ die Filme durch Mody, mit welchem Professor Schubring persönlich bekannt war, an ihn schicken. Es dürfte sich um die Hss. Nr. 144 und 143 in Peterson's First Report, S. (87) handeln. Der Sendung fügte Mody ohne weitere Notiz eine moderne Abschrift des Textes bei, die nach einer Palmblatths. gefertigt ist.

Ich gebe zunächst eine Beschreibung dieses neu hinzugekommenen Handschriftenmaterials.

c: 220 doppelseitig beschriebene Palmblätter (Giyatthavihāra: Bl. 134a—163a). Devanāgarī-Schrift von sorgfältiger Ausführung; guter äußerer Zustand. Die Seite hat mehr als 25 cm Länge und ca. 2—3 cm Breite; genaue Zahlenangaben lassen sich für diese und die folgende Hs. nicht machen, da die Photographie die Seitenränder nicht sehen läßt und auch der Maßstab der Vergrößerung der Filme nicht feststeht. Jede Seite enthält durchschnittlich 4—5 Zeilen in 3 Kolumnen, die durch die üblichen Löcher zum Durchziehen der Schnüre voneinander getrennt werden, die Zeile läuft aber im Text über diese Lücken hinweg. Worttrennung besteht weder bei dieser noch bei den nächsten beiden Hss., die Verse und Halbverse werden in der Regel unterschiedlos durch einen oder zwei senkrechte Striche getrennt, vielfach aber stehen solche Trenner auch mitten im Vers, und zwar stets nach einem Wort. Von allen solchen Strichen habe ich bei der Wiedergabe des Textes nichts übernommen.

Es ist dies die beste mir zur Verfügung stehende Hs., da sie in Fällen, wo sie von C, mit welchem zusammen sie die relativ älteste Überlieferungsschicht darstellt, abweicht, die lectio difficilior bietet. Sie wurde daher bis auf wenige Fälle bei der Herausgabe des Textes diesem zugrunde gelegt.

Am Schlusse der Hs., Bl. 220b, stehen etwa 2½ Zeilen, von anderer Hand geschrieben, und zwar in Sanskrit, die offenbar eine Erzählung einleiten. Ob diese in irgend einem Zusammenhang mit dem Mah. steht, kann nicht angegeben werden; ein Nachweis der Herkunft ist nicht möglich, da der Hauptname (in 1) ver-

derbt ist und die andern Namen nichtssagend sind. Die schwer leserlichen Zeilen lauten buchstäblich:

arham.

dharmmārtho 'pi na dharmmārthaḥ kusthito 'pi na kusthitaḥ |

śaddhāyat'āhva-vamśo 'sti mahāścārya-nidhāna-bhūḥ ||

tatrābhūn Nītidhāḥ śreṣṭī muktā-maṇir ivōjjvalaḥ |

babhūva [gr]hīṇī tasya Lakṣmīr guṇa-gaṇānvitā || 1

Va[r]ddhamāna-padāmbhoje varddhamāna-ratiḥ sadā |

Ānand'ākhyāḥ [Loch]ṇ...raḥ saṃjāto nandanas tayoh || 2

C: 238 doppelseitig beschriebene Palmblätter (Giy. Bl. 143a—172a). Format: mehr als 26 cm Länge, ca. 3—4 cm Breite zu durchschnittlich 4—5 Zeilen in 2 Kolumnen. Alle weiteren Äußerlichkeiten sind wie bei c, nur sind die Akṣaras etwas größer, und es fehlen aus dem erwähnten Grunde auf einer Reihe von Blättern am rechten Rand einige Akṣaras, was aber der Konstituierung des Textes keinen Schaden zugefügt hat. In schwierigen Versen sucht der Abschreiber, der mit Verständnis gearbeitet hat, über den der Kolophon aber nichts bringt, den Text zu berichtigen, hin und wieder dabei die Metrik regulierend.

M: Die von Mody mitgesandte Papierhs. 233 einseitig beschriebene Blätter modernen Aktenpapiers zu 19 Zeilen (Bl. 233: 23 Zeilen). Der Schriftspiegel ist 12×22½ cm. (Halb-)Verstrenner sind nur selten vorhanden, alles übrige ist wie bei c und C.

Am Ende von Bl. 233 steht *saṃvat 1954 varṣe āṣāḍha vadi 10 śanarū Mahāniśītha-pustakaṃ likhitaṃ || || patrāṅka 111 tāḍapatrīya ||* Diese Hs. ist also 1897 nach einer Palmblatths. von 111 Bl. geschrieben. In der Regel bestätigt M unsere Hs. c auch da, wo diese von C differiert.

P, p, π: dies sind die drei von Professor Schubring für seine Abhandlung benutzten Poona-Hss.; ich führe sie nur ausnahmsweise an, und bemerke noch, daß p unserm c näher steht als P und π. In Peterson's Fourth Report ist S. 49 eine weitere Hs. verzeichnet, die „acquired for Government“ war.

Aus dem Bemerkten geht hervor, daß den besten Text c, p und M liefern. Mit c aber gelangen wir möglicherweise in die zeitliche Nähe des Archetypus, denn dieser ist nach Sch.Mah. S. 6f. rund gerechnet zwischen dem achten (Haribhadra; cf. Jacobi, Samarāṅgacakahā, Introduction p. Iff.) und dem zwölften Jahrhundert (dem Datum, nach welchem der von Sch. ebd. besprochene Hinweis geschrieben worden sein dürfte) entstanden. Im NW. Indiens hörte man nach Einführung des Papiers, d. h. nach dem 13. Jahrhundert auf, sich der Palmblätter zu bedienen (vgl. Introduction zum Kumārapālapratibodha, ed. Jinavijaya, Baroda 1920, p. If.). Gleichwohl reicht unser Material nicht aus, einen regelrechten Stammbaum der Hss. aufzustellen, vor allem, weil das Verhältnis der uns vorliegenden Hss. nicht das der gegenseitigen Abhängigkeit sein dürfte.

Da Professor Schubrings Abhandlung über den Mah. oder seine „Lehre der Jainas“ bei den heutigen Verhältnissen vielleicht nicht überall zur Hand sind, gebe ich eine kurze Inhaltsübersicht des Mah. und speziell des Giyatthavihāra.

Der Mah. besteht aus 8 Kapiteln (*ajjhayaṇa*):

1. Salluddharaṇaṃ. Die Wichtigkeit von Beichte und Buße, von welchen zwei

Stücken das erste unerlässlich ist für die Gültigkeit des zweiten, da eine ohne Beichte vollzogene Buße einen Stachel (*salla*) zurückläßt, der sich im Karman schlimm auswirkt, und dessen Herausziehen (*uddharana*) vollzogen werden muß. (Ähnliches z. T. auch im 6. Kap.)

2. Kammavivāgavāgarāṇa. An allgemeine Betrachtungen über das Leiden schließt sich eine in Prosa gehaltene Predigt Mahāvīras über die Frauen und über die Verderblichkeit des Geschlechtsverkehrs an, worauf wieder Erörterungen über die Notwendigkeit von Beichte und Buße folgen.

3. (Ohne Titel). Einer Schilderung schuldhafter Mönche gehen Vorschriften über verschiedene Formeln voraus. Hieran schließt sich eine Ausführung über die Verehrung der Tirthaṅkara sowie die Darstellung von allerlei Vorschriften, die das Ordensleben betreffen.

4. (Ohne Titel, in Prosa). Erzählung von den beiden Brüdern Sumai und Nāila (über diesen vgl. Leumann, Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur S. 28 b), welche sich gegenüber schlechten Mönchen verschieden verhalten und demgemäß Strafe bzw. Lohn empfangen.

5. Navāṇīyasāra. Darlegungen über die notwendige Beschaffenheit des Gaccha und des Lehrers wechseln mit Legenden, in welchen die jeweils abstrakt vorgebrachten Lehren konkret exemplifiziert werden.

6. Gīyatthavihāra (s. sogleich).

7. Cūliyā paḍhamā. Einzelheiten und Vorschriften die Buße betreffend.

8. Bīiyā cūliyā. Beispiel-Erzählung hierzu von Sujjhasirī und Susaḍha, welche durch mehrere Daseinsformen verfolgt wird.

Betreffs der beiden Cūliyā bespricht Professor Schubring den vermutlichen Sachverhalt in seiner an diese Arbeit anschließenden Einleitung zur Ausgabe des 7. und 8. Abschnitts.

6. Gīyatthavihāra.

Die Form des Titels des 6. *ajjhayāna* ist nach dem Kolophon Gīyatthavihāraṃ. Zur Bedeutung vgl. die Erklärung im Komm. zu Gacchāyāra Vers 41: *gītaṃ sūtram, arthas tasya vyākhyānam, tad-dvayena yukto gītārthaḥ*. Und AR. 3, 902a: *gīto vijnāta-kṛtyākṛtya-lakṣaṇo 'rtho yena sa gītārthaḥ, etc.* Beides soll einen „gelehrten, vielerfahrenen (Mönch)“ bezeichnen.

1. Der Mönch Nandiseṇa will Selbstmord begehen (der Grund dafür wird nicht genannt), wird aber zweimal durch einen in der Luft ihm erscheinenden *cāraṇa-muṇi* (vgl. unten Anm. 13) davon abgehalten. Darauf gibt er seine Mönchsausrüstung (*līnga*) dem Guru ab und zieht in die Fremde. Beim Betreten des Hauses einer Dirne spricht er den (noch heute üblichen) Gruß „*dhammalābha*“ aus, den sie mit „*atthalābha*“ erwidert. Er zaubert darauf einen Haufen Geldes her, den er der Hetāre zur freien Verfügung übergibt. Indem er das Gelübde tut, die Speiseregeln so lange unbeachtet zu lassen, wie es ihm gelingt, jeden Tag zehn Personen zur Religion zu bekehren, lebt er mit der Dirne. Schließlich wird ihm aber dies Leben leid, und er kehrt zu den Füßen seines erst hier erwähnten Lehrers Dummuha zurück, welcher ihm vorhält, den Dharma verkäuflich gemacht zu haben

(Vers 32). N. sieht das ein und tritt eine schwere Buße an, an deren Ende er erlöst werden wird. Zum Schluß wird nochmals eingeschärft, daß man die Gegenstände der Mönchsausrüstung abliefern muß, wenn man sich aus dem Befehlsbereich des Guru entfernt.

2. Āsaḍa, Schüler des Bhūikkha, überlegt, daß durch das Tapas die Lehrer erfreut werden — wobei der Selbstmord, wie ihn Nandiseṇa geplant hatte, anscheinend auch als Tapas angesehen wird; doch ist die Darstellung nicht ganz durchsichtig. Er faßt die Absicht, da er zu solcher Askese wohl keine Lust hat, seinem Lehrer zu melden, eine Gottheit hätte ihm geraten, den Selbstmord zu unterlassen, vielmehr dem Guru die Mönchsausrüstung zu übergeben, ein lustiges Leben zu führen und erst danach die strenge Askese zu vollführen. Doch erkennt er, daß solche Gedanken sündhaft sind, und setzt sich ohne Beichte selber eine schwere Buße fest, die er auch ausführt. Mit dieser Eigenmächtigkeit begeht er aber eine Sünde, die ihn noch eine Zeitlang an den Samsāra bindet.

3a) Fühlt man sich wohler, wenn man keine Sünde begeht, als wenn man nach vollbrachter Sünde diese abgebußt hat? — Antwort: bereits das bloße Erwägen der zweiten Möglichkeit ist unstatthaft.

b) Man soll alle Kraft an den Vollzug seiner Buße setzen, sonst gerät man in niedere Existenzen und wird als Tier oder in der Hölle wiedergeboren.

c) Die recht vollzogene Buße zerstört die schuldhafte Tat, so wie die Sonne den Schnee zum Schmelzen bringt.

d) Wem man die Beichte, das erste Stück jeder rechten Buße, abzulegen hat. Antwort: Zunächst sind die Kevalin die rechten Beichtväter; in deren Abwesenheit können dafür der Reihe nach eintreten: die mit den vier (übrigen) Wissensarten ausgestattet sind, und die auf dem Wege zum Erkennen jeweils eine Stufe niedriger stehenden Mönche.

e) Die Steigerung der Buße bei verschiedenartigen Sünden, vor allem beim Geschlechtsverkehr: einer Nonne schwindet beim dritten Geschlechtsverkehr das Vermögen der wahren Erkenntnis (*bohi*).

f) Ein Laie, der seiner Ehefrau treu ist, kommt im nächsten Leben nicht über eine Existenz als Gott mittleren Grades hinaus (vgl. Anm. 109).

g) Auf die Frage nach dem Grund hierfür gibt Mahāvīra zur Antwort, daß jeder Geschlechtsverkehr, ob mit der eigenen oder einer andern Frau, *pāva* bindet.

h) Geschichte der Nonne Meghamālā (dies die richtige Namensform), die zur Zeit des Titthayara Vāsupujja ein geringfügiges Vergehen nicht beichtet: sie hatte, wenn anders die Verse richtig verstanden worden sind, aus Essensgründen ein Haus beim Almosengang ausgelassen. Dafür gelangt sie in die oberste (d. h. erträglichste) Hölle. In 120—126 folgen allgemeine Ratschläge, die Gelübde ja nicht zu brechen.

4. Man darf nur im *Gīyattha-vihāra* leben, allenfalls im *Gīyattha-mīsaya* (131). Das Wort *G.-v.* muß eine Mönchsschar bedeuten, die das Standesideal verkörpert (vgl. oben S. 9). Beschreibung des *G.-v.* mit eingestreuten allgemeinen Lehren Mahāvīras, wohl um das Programm zu kennzeichnen, an dem man den *G.-v.* als solchen erkennen kann. Auf das Geheiß eines *Gīyattha* kann man getrost Gift essen, es wird einem zum Heile gereichen. Dagegen darf man auf das Gebot

eines *Agīyattha* nicht einmal *amaya* genießen, es wird sich augenblicks als Gift erweisen. Die Gesellschaft eines solchen muß man unter allen Umständen fliehen. — In der *Vaṃśastha*-Schlußstrophe wird das treue Erfüllen auch des kleinsten Gelübdes gepriesen. — Nach diesem Abschnitt hat unser 6. Kapitel seinen Titel.

5. Einst, als nach dem *Nirvāṇa* des ersten *Tirthaṃkara* einer früheren Serie Gottheiten zu dessen Ehre erscheinen, ersteht ein *Pratyekabuddha*, den eine ehrfurchtige Menge nach seinem Lehrer, seiner Ordination etc. fragt. Die Antwort hält *Isara* für erlogen und reflektiert in rationalistischer Weise über manche Punkte in der Lehre des inzwischen zum *Gaṇadhara* Gewordenen. Dieser lehrt (in 169) nämlich übereinstimmend mit der uns geläufigen Dogmatik, daß man ein schlechter Mönch sei, wenn man ein Erdwesen töte. *Ī.* meint aber, diese Erdwesen seien dauernd der Verletzung ausgesetzt. Jener Prediger sei unglaubwürdig, ihn wolle er verlassen und selbst einen schlichten *Dharma* lehren. Als er diese Überlegung als sündhaft erkennt, tadelt er sich heftig und legt sich schwere Buße auf, doch wird nichts von einer Beichte gesagt. Zum *Pratyekabuddha* zurückgekehrt, hört er dessen Lehre, daß kein Erdwesen verletzt werden darf. *Ī.* meint, Erd-, Feuer- und Wasserwesen zu schonen sei ganz unmöglich, jener rede gewiß nur so daher. Zur Strafe kommt er in die siebente (die unterste) Hölle und durchwandert viele leidvolle Existenzen; in der Gegenwart ist er als *Gosālaya* wiedergeboren. Hierin können wir eine Reminiszenz an *Gosāla Mankhaliputta* erblicken.

6. Prosa-Erzählung von der Nonne *Rajjā*. Diese lebte im *Gaccha* des *Bhadda*, der die Regel hatte, außer reinem Wasser (*kaḍhiōdaga*) zu jeder vierten Mahlzeit nichts zu genießen. Infolge Reifens von schlechtem *Karman* wird *R.* krank und gibt den sie darum angehenden *Mitnonnen* als Ursache der Krankheit den Genuß eben jenes Wassers an. Diese beschließen darauf, solchem Wasser zu entsagen, außer einer Nonne, die die Sache durchschaut und gelobt, bis zum Tode an jener Wassermahlzeit festzuhalten. Dabei entwickelt sie das *Kevalajñāna* und wird von Göttern mit Lobpreis bedacht. (Von nun an ist sie grammatisch maskulin.) *R.* geht zu diesem *Kevalin* und fragt ihn nach dem Grund der Krankheit. Dieser wird ihr mitgeteilt, *R.* verlangt nach einer entsprechenden Buße, wird aber belehrt, daß es für ihr Vergehen keine Sühne gibt, da sie andere Nonnen verführt hat, vom Gelübde abzufallen.

7. König *Jambūdāḍima* und seine Gattin *Siriyā* erhalten viele Söhne, wünschen sich aber außerdem eine Tochter, welche sie endlich nach besonderer Verehrung verschiedener Gottheiten erhalten und *Lakkhaṇadevī* nennen. Sie vollzieht den *Svayamvara*, aber der junge Gatte stirbt gleich nach der Hochzeit. Dadurch wird *L.*, als ein *Tirthaṃkara* (217) die Lehre verkündet, geistig bereit, mit der ganzen Familie: Vater, Mutter und Brüdern, in den geistlichen Stand zu treten. Als sie einstmals allein weilt, beobachtet sie das Liebesspiel zweier *Ciḍaya*-Vögel und fragt sich, warum der *Tirthaṃkara* seinen Anhängern den Anblick liebender Menschen verboten habe. Doch kommt ihr sogleich der Gedanke an die Sünde, die sie damit begangen hat. Im Zweifel, ob sie beichten und damit ihre Familie bloßstellen soll, entschließt sie sich, unter dem Vorwand, es sei für jemanden anders, nach der Buße für ihre Gedankensünde zu fragen und die Buße selber auszuführen. Als Dienerin einer *Dirne* wiedergeboren (255 ff.), wird sie, die jetzt *Khaṇ-*

ḍoṭṭhā heißt, von dieser verfolgt, da sie ihr an Schönheit überlegen ist. Seltsamerweise wird die Dirne als *therī* und *ves'ajjā* bezeichnet. Durch einen Traum vor dem Schicksal, von der Hetäre verstümmelt zu werden, bewahrt, flieht sie und wird in der Fremde von dem Sohn einer reichen Witwe (*randā-putta*) geheiratet; dessen erste Frau verstümmelt die Kh. aus Eifersucht am Unterleib und tötet sie so. Der Gatte beider wird unter diesem Eindruck Mönch, Kh. aber, die jetzt wieder L. oder *jīvo Lakkhaṇadevī* genannt wird und entsprechend bald masculini bald feminini generis ist, hat eine Menge trauriger Existenzen zu durchleben, bis sie dereinst, von ihren Mitdörflern als Dākini vertrieben, zur Zeit des Tirthaṃkara Padma dieses ansichtig und infolge des bloßen Anblicks zur Erlösung gelangen wird.¹⁾

8. Auf eine Reihe von Vokativen an Mahāvīra folgt in 306—311 die Frage, warum der Dharma nicht so gelehrt werde, daß der Gläubige erst im Laufe von elf Existenzen zum Mönchtum zu gelangen brauche, während er sich unglaublich anstrengen müsse, um das Heil in einem einzigen Leben zu erringen. Auf diese Weise würden auch die „Zarten Menschen“ für die Lehre gewonnen werden. Die Antwort wird erst in einer Parabel (374—385) gegeben, welche das seltene Glück menschlicher Existenz in der Kette der Existenzen deutlich machen soll (s. u.).

Der dazwischen liegende Teil handelt im Wesentlichen vom „Zarten Menschen“ (*dullaliya* und *sukumāliya*). Der ganze 9. Abschnitt ist metrisch noch holpriger als die vorhergehenden, sachlich bleibt manches in ihm unklar. Der Gedankengang ist etwa folgendermaßen:

Ein im guten Sinne „zarter Mensch“ (*dullaliya*) ist nur ein Tirthaṃkara. Wenn er sich noch im Mutterschoß befindet, reicht ihm Indra *amaya* als Nahrung; bei seiner Geburt ist seine Heimat frei von Plage und Krankheit; die Götter weihen ihn, und in ihren Preis stimmen alle Menschen ein (312—320). Nach kurzem Genuß der irdischen Freuden erkennt er deren Unbeständigkeit und gibt sie auf, um Tapas zu üben (321—325).

Wie anders ist dagegen die „Zartheit“ derjenigen, die das (was ihnen als) Glück (erscheint), in einem Leben zu erlangen suchen! (326—328). Sie geben sich verschiedenen anstrengenden Arbeiten hin und müssen sich begnügen, wenn sie überhaupt etwas erreichen, sei es auch nur ein zerrissenes Gewand (329—332). Sie verlassen ihre Freunde und Freuden, um unter Mühen doch nur kleine Münzen zusammen zu scharren (333—336). Ihre „Zartheit“ ist von solcher Art, daß sie den Dharma wohl einsehen (?), aber sich keine Mühe um ihn geben (337).

In 338—347 scheint es sich um die Mühen und Gefahren zu handeln, die einer auf sich nimmt, der eine Frau erlangen will. Wenn man ihm aber sagt, er solle im Dharma Fuß fassen, antwortet er, daß er das nicht könne. Diese „zarten Menschen“ sehen nicht ein, daß sie sich durch Anstrengung — aber auch nur dadurch — alles (d. h. das Heil) erringen können (348—352). Es folgt ein Abschnitt über die Vortrefflichkeit der Tirthaṃkaras (353—360).

Mit der Frage Goyamas in 361 ist wohl gemeint, ob ein jeder sich durch Mühe das Heil erwerben könne, denn Mahāvīras Antwort besagt soviel (im Einzelnen

¹⁾ Vgl. noch Sch. Mah. S. 37f.