



Lambert Schmithausen

# Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus

bis ca. zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Teil 2 · Endnoten



Lambert Schmithausen

Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus

## Hamburg Buddhist Studies 12 | Teil 2

Series Editors:

Steffen Döll | Michael Zimmermann



Numata Center  
for Buddhist Studies

Lambert Schmithausen

# **Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus**

bis ca. zur Mitte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Teil 2 · Endnoten

**Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek**

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

ISSN 2190-6769

ISBN 978-3-89733-547-9 (E-Book)

ISBN 978-3-89733-504-2 (printed version)

© 2020 projekt verlag, Bochum/Freiburg

[www.projektverlag.de](http://www.projektverlag.de)

Cover original design by Benjamin Guzinski; Julia Wrage, Hamburg

Cover image: Felicitas Schmithausen

## Inhalt:

Endnoten zur Studie	7
Endnoten zu den Texten I–III (Übersetzung)	360
Endnoten zur Vorbemerkung	360
Endnoten zur Übersetzung von Text I ( <i>Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra</i> : "Fleischverzehr-Abschnitt")	368
Endnoten zur Übersetzung von Text II ( <i>Āngulimālīyasūtra</i> : "Verzicht auf Fleischverzehr")	415
Endnoten zur Übersetzung von Text III ( <i>Lankāvatārasūtra</i> Kap. 8)	432



## Endnoten zur Studie

<sup>1</sup> Vin IV 110 (Pācittiya 51); PrātSa Pātayantika 79 (p. 231,1; Übers.: p. 299; s.a. INOGUCHI 1981: 199 Nr. 297); PrātMāL Pācattika 76 (p. 27,8); PrātMū Pāyattika 79; zu den Parallelen in den chinesischen *Vinayas* s. ROSEN 1959: 49; HEIRMAN/DE RAUW 2006: 60; zur Diskussion in der Theravāda-Tradition KIEFFER-PÜLZ 2005. Merkwürdigerweise fehlt ein Hinweis auf diese Verpflichtung in der Konkretisierung des korrekten Verhaltens (*sīla*) im Rahmen der formalisierten Beschreibung des Heilsweges eines Mönchs in den *Lehrreden*, jedenfalls in der Pāli-Version und der des Mūlasarvāstivāda-Kanons; sie findet sich dort weder in der Hauptliste ("Abstandnehmen vom Töten lebender Wesen", usw.)<sup>1</sup> noch in der mittleren Liste (im Pāli: Abstandnehmen vom Beschädigen von Samen und Pflanzen, usw.)<sup>2</sup> noch in den auf DN/DĀ beschränkten ausführlichen Zusatzanforderungen.<sup>3</sup> In den Versionen dieser Beschreibung des *sīla* eines Mönchs im chinesischen *Dīrghāgama* und im chinesischen *Madhyamāgama* hingegen erscheint die Verpflichtung zum Verzicht auf Alkohol als ein Element der mittleren Liste.<sup>4</sup> Vgl. auch SCHMITHAUSEN 1991a: 8 Anm. 42; ANĀLAYO 2011 (Bd. 1): 190f Anm. 245.

<sup>1</sup> Z.B. DN I 63,19–64,15; MN I 179,22–180,4; AN II 208,33–209,17; SaṅghBhV II 232,9–233,5.

<sup>2</sup> Z.B. DN I 64,16–33; MN I 180,4–19; AN II 209,18–33; vgl. SN V 470,1–474,2; SaṅghBhV II 233,6–19 (VinMū<sub>t</sub> P ce 249a2–b2; D nga 271a1–b2).

<sup>3</sup> Z.B. DN I 64,34–69,31; SaṅghBhV II 234,3–240,17.

<sup>4</sup> DĀ<sub>c</sub> 83c27 (vgl. MEISIG 1987: 205); vgl. auch 89a5f; MĀ<sub>c</sub> 657b18; vgl. auch 733c3f.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. Sn 393–398; SN V 395,11–16 (55.37) = AN IV 220,24–29 (8.25) ≈ SĀ<sub>c</sub> 236b22–24 (erst durch Aufsichnehmen und Einhalten von fünf Selbstverpflichtungen – deren fünfte das Abstandnehmen vom Alkoholgenuss ist, insoffern er zum Verlust von Selbstkontrolle führt – ist ein Laienanhänger vollkommen in seinem sittlichen Verhalten); AN III 203,4–206,3 (5.171–174); KaVā p. 54f (# 6.11: *surāmaireyamadyapramādashthānād vairamāṇy upāsakasya śikṣāpadam*); DĀ<sub>c</sub> 46c12–14, 72c4–6, 88a24f, 109b22–24 (MEISIG 1987: 366), etc.; SĀ<sub>c</sub> 23b24+29f (vgl. AN IV 288,28–32); EĀ<sub>c</sub> 813c23f. Vgl. auch Dhp 246f; DN I 146,18–26; III 235,1–3; MN II 51,11–15; AN II 57,15–58,38 (4.53); 217 (4.201); III 211,22f + 212,1–5 u. 213,19–24 (5.179) ≈ MĀ<sub>c</sub> 616b15–c5 (bes. c4f) u. 617a19–24.; VinMī 116c20–22; DhSk 454a28–b13 (DhSk<sub>D</sub> 75,11–76,11) u. 455a24–458a17 (speziell ab 457c28); AKBh 218,15–219,9; MPPU<sub>L</sub> II/1949: 816–819; GETHIN 1998: 170f; HARVEY 2000: 66–87, bes. 77–79. Zur sekundä-

ren Eingliederung des Alkoholverzichts in die Liste der zehn heilsamen (*kuśala*) Verhaltensweisen s. NATTIER 2002.

<sup>3</sup> Wenn Vin III 180,6-18 von zwei Mönchen die Rede ist, die mit Frauen und Töchtern aus gutem Hause vertrauten Umgang pflegen, tanzen, singen und Alkohol trinken, und wenn an der entsprechenden Stelle im *Vinaya* der Mahīśasakas (VinMī 21c11-14) neben dem Alkoholgenuß auch *Fleischverzehr* genannt wird, so ist das (falls nicht ein Zusatz des chinesischen Übersetzers) wohl damit zu erklären, daß auch reichlicher Fleischgenuss als Bestandteil opulenter Feste galt (vgl. En. 6). Ähnlich dürfte auch eine weitere Stelle dieses *Vinaya* (VinMī 4a1-5) zu verstehen sein, wo Mönche, die am asketischen Wandel keine Freude haben, von den unmoralischen Verhaltensweisen der Weltmenschen und Nichtbuddhisten (also vom Gegenteil der fünf buddhistischen Laienobservanzen) schwärmen und dabei nicht nur Alkoholgenuß und den Besuch von Tanzveranstaltungen etc., sondern auch Fleischverzehr erwähnen. Die Eingliederung von Verzicht auf Alkohol (s.a. En. 2) und *Fleisch* in die Liste der zehn heilsamen Verhaltensweisen in T 1.81 (*Śukasūtra*, vgl. ANĀLAYO 2011: II 767) 897c16 dürfte eine spätere Entwicklung bzw. die chinesischen Verhältnisse (s. § 134.1) widerspiegeln, da die Übersetzung erst gegen Ende des 10. Jh. angefertigt wurde (s. HōbFA 283, s.v. Tensokusai), und hat zumindest in den übrigen chinesischen Versionen des Sūtra (T 1.26 Nr. 170; T 1.78 – T 1.81), in der Pāli-Version (MN Nr. 135) und (soweit ich sehe) auch in der Sanskrit-Fassung (*Karmavibhaṅga* [KUDO 2004b] p. 76 # 19; s.a. Kj D mDo sa 281b2f u. 303a4) keine Entsprechung.

<sup>4</sup> Wie bei den meisten *Jātaka*-Versen kommt auch in dieser Versreihe weniger ein spezifisch buddhistisches Anliegen als ein Aspekt säkularer Lebensklugheit zum Ausdruck.

<sup>5</sup> Zu vergleichbaren Aufzählungen von Nachteilen des Alkoholgenusses vgl. KUDO 2004b: 241f. Zur Ächtung von Alkoholgenuß im Hindu-Dharma (vor allem bei Brahmanen, oft aber auch bei Kṣatriyas und Vaiśyas) s. HistDhŚ II.ii: 791–799 (König: 798); OLIVELLE 1999 u. 2005, Index s.v. "liquor".

<sup>6</sup> In Āryaśūras Nachdichtung dieses *Jātaka* (17.32f: Jm<sub>K</sub> 105, Jm<sub>V</sub> 108f; KHOROCHE 1989: 114) hat dieser letzte Vers bemerkenswerterweise keine Entsprechung. – Zum Thema Fleischverzehr in den (Pāli-)*Jātakas* s. HOPKINS 1906 (*Kumbhajātaka*: ibid. 461). Zur Perspektive der säkularen Lebenswelt in den *Jātakas* bemerkt ALSDORF (1957: 61 = 1974a: 330): "Ein reiches Land heißt mit offenbar stehender Phrase ... *iddham phitam janapadam bahu-mamsa-surodanam*⟨;⟩ zum Begriff des Wohlstandes gehören also viel Fleisch, *surā* und Reis." Im Normalfall wird hier also, anders als in dem oben zitierten *Jātaka*,

offensichtlich auch Alkohol (*surā*) als Genußmittel geschätzt und von den Gefahren seines Genusses abgesehen.

<sup>7</sup> Obwohl die R̄ṣis (*isi*) in den *Jātakas* vorwiegend von Wurzeln und Früchten leben – vgl. auch den Schlußvers von Nr. 496 (IV 373,23f), wo sie als "gierig auf Wurzeln und Früchte" (*mūlaphale giddhā*) bezeichnet werden –, erklärt der R̄ṣi in Vers 12 (IV 371,25f), daß er von [eigenhändig] gesammeltem Gemüse (*sāka*), Lotuswurzelschößlingen (*bhisa*), Honig und bestimmten Beeren und Früchten (*badarāmalakāni*) lebe, aber auch von *Fleisch*, was der Prosa-Kommentar (IV 373,9) wohl zu Recht im Sinne von Raubtierbeuteresten (*sīhavighāsādimamśa*) versteht (vgl. auch § 102.3 u. § 157).

<sup>8</sup> Dem Prosa-Kommentar zufolge ist er ein *pacceka-buddha*, also jemand, der ohne Hilfe einer buddhistischen Lehrtradition selbstständig den (buddhistischen) Erlösungsweg gefunden und realisiert hat, ohne jedoch seinerseits eine Lehrtradition zu begründen.

<sup>9</sup> Sp 822,8-10 wird *odana* erheblich weiter gefaßt; vgl. auch CPD s.v. ("... usually denotes boiled rice or rice-porridge, but may also, according to ct., be used of porridge made from other kinds of grain"). Zu chin. 飯 s. HEIRMAN 2002: II 415f (n. 216).

<sup>10</sup> UPASAK 1975: 176 (s.v. *bhojanīya*): "mixed rice and pulse"; STEVENS 1987: 27 (≈1985: 443): "a boiled mixture of barley (or rice) and pulses"; KIEFFER-PÜLZ 2013: 1359 Anm. 3: "Getreide/Weizen(-brei)"; CPD s.v. *odana-kummāsa*: "porridge"; SWTF s.v. *kummaṇīsa*: "saure Grütze; halbgedämpfte Körner- und Hülsenfrüchte". Sp 823,20-22 heißt es, mit 'kummāsa' sei im Kontext der Liste der fünf *bhojanīyas* (Vin 83,3f) aus Gerste(nkörnern) (*yava*) zubereiteter *kummāsa* gemeint, doch könnte *kummāsa* auch aus Mungbohnen usw. hergestellt werden; vgl. I-chings Wiedergabe mit 麥豆飯 "Gerste-Bohnen-Brei".

<sup>11</sup> Vgl. APTE p. 1600, s.v. *saku*: "the flour of barley first fried and then ground, barley-meal"; UPASAK 1975: 176 (s.v. *bhojanīya*): "powder of baked barley or wheat or gram etc"; STEVENS 1987: 27 (≈1985: 443): "baked grain – e.g., barley, wheat, millet, or gram flour – taken in the form of small balls or licked as a paste". ACHAYA 1994: 246: "... the coarse flour obtained by grinding parched barley and later parched rice. These were then made into balls for chewing, or a paste for licking." Ausführlich Sp 823,22–824,5.

<sup>12</sup> Z.B. Vin IV 83,3f; 92,15; 176,21f; 230,20; vgl. ALSDORF 1962: 6 (2010: 4); GRÄFE 1974: 72; STEVENS 1987: 27 (≈ 1985: 443). Eine zumindest ähnliche, jedenfalls Fleisch und Fisch enthaltende Liste der fünf *bhojanīyas* findet sich auch in den *Vinayas* anderer Schulen (vgl. SHIMODA 1991: 544 u. 551 Anm. 3; 1997: 390 u. 660 Anm. 100; HEIRMAN 2002: II 414f), z.B. VinMī 52c11f (飯,

乾飯, 餅麩, 魚, 肉); VinMā 321c10f; 347c7; 350c22; 354c27f; 360a9f; 374a25f (麩, 飯, 麥[/麵]飯, 魚, 肉); VinDh 657a21f, 658c13f, 660b5, 661a3f, etc. (飯, 麪, 乾飯, 魚, 肉); VinSa 91b20f, etc. (飯, 麪, 糯, 魚, 肉; vgl. ROSEN 1959: 154). Zur Liste des VinMū s. § 2.3.

<sup>13</sup> In den auf die fünf *bhojanīyas* Bezug nehmenden Regeln (Pācittiya 35 u. 41, Pātidesanīya 1 u. Bhikkhunī-Saṅghādisesa 5) geht es nur darum, daß *alle* diese Speisen (also Speise *generell*) unter bestimmten Umständen nicht angenommen werden dürfen. Es geht nicht um eine spezifische Ablehnung von Fleisch und Fisch.

<sup>14</sup> VinDh 660b4-6:

Von heute an erlaube ich den Mönchen, fünf Arten von Speise zu essen, [sc.] Reisbrei (für *odana*), geröstetes Mehl (für *saktu*), trockenen Reis (für *kulmāṣa?* v.l.: Kuchen) oder Fisch und Fleisch, [u. zw. soviel,] daß sie satt werden.

自今已去 聽諸比丘 食五種食, 若飯若麩若乾飯(/餅)魚及肉, 令飽足。

Vgl. aber auch VinMā 353c21 sowie 354a25 u. 28 (Höchstmenge Fisch und Fleisch, die ein Mönch essen darf).

<sup>15</sup> Beachte aber auch § 40.2 u. § 40.4 (+ En. 327).

<sup>16</sup> Zur Verwendung der verschiedenen Arten von Fleisch als Heilmittel in der altindischen Medizin (*āyurveda*) vgl. z.B. ZIMMERMANN 1982, Kapitel IV, zur tibetischen Medizin und zum tibetischen Buddhismus BARSTOW 2018: 122–133.

<sup>17</sup> VinMā 497a3f: 毘舍離 聽乳酪酥。曠野 聽魚肉。

<sup>18</sup> VinDh 866c8-23. Ähnlich VinMī 147c29–148a11 (JAWORSKI 1931: 57f), mit der ausdrücklichen Feststellung, daß Fleisch und Fisch nach Wunsch angenommen und verzehrt werden dürfen (148a7f u. 10f: 或得種種肉。或得種種魚。... 佛言皆聽隨意受食。).

<sup>19</sup> Die Frage der Einordnung der diesen Namen führenden Gruppierung in das Gefüge der traditionellen Schulrichtungen kann hier offenbleiben (zu der diesbezüglichen Kontroverse vgl. u.a. ENOMOTO 2000: 239–250; YAO 2007; WYNNE 2008). Für die Thematik der vorliegenden Arbeit geht es lediglich darum, diese Gruppierung als Träger einer eigenen Textüberlieferung, insbesondere einer eigenen Version des *Vinaya*, von den übrigen Überlieferungen abzusetzen.

<sup>20</sup> Zur Definition von *khādanīya* in VinDh, VinSa, VinMū<sub>c</sub> und im Pāli-Vinaya (Vin IV 83,1f u. Sp 832–838; s.a. UPASAK 1975: 76f) s. HEIRMAN 2002: II 412 n. 205.

<sup>21</sup> VinMū<sub>c</sub> T 24.1451: 249c24-29 (= VinMū<sub>t</sub> P de 110b7-111a1; D tha 115b6f; S ta 175b7-176a2). Vgl. auch T 23.1442: 821b24f u. T 24.1448: 1a22 = GM III.1: ii,17f (VinMū<sub>t</sub> P khe 260b6; S ka 398a7): *manthāḥ* (so Hs. fol. 91v10 [GM-Vin 46; GBM 6: 765]; Ed. *manḍah*) *odanam kulmāśo māṁsam apūpāś ca*. Meine Wiedergabe von *mantha* folgt Ch. 麴 "grains grillés" (COUV.: 1055) u. Tib. *phye ma* "Mehl" bzw., alternativ, *lde gu*, worunter nach TshCh II: 1455 *phye ma bskol ba'i skyo ma* "Brei aus gekochtem Mehl" zu verstehen ist. Beide Wiedergaben verzeichnet die Mvy (Sak Nr. 5755; Ish Nr. 5735, mit 'de gu bzw. 'dag gu für *lde gu*), wo *manthā* Nom.Sg. sein muß (vgl. BHSD s.v. *manthā*). Mit *lde gu* wiedergegeben ist *mantha* in der tib. Version (Tj P wi 39b8 u. 55a3; D dici 33a7 u. 46a7) von ŠrBh<sub>Tai</sub> I 130,8 u. 180,7f (*manthā vā apūpā vā* [so Hs. an beiden Stellen]), wo beide Nomina Nom.Pl. sein müssen (zur pluralischen Verwendung vgl. auch PrātSa 212,4f [Pātay. 33]: *pūpair vā manthair vā*; Vin IV 80,16f [Pāc. 34]: *pūvehi vā manthehi vā*). Vgl. auch GRÄFE 1974: 72: *mantha* ≈ *sattu* "Gerstenmehl".

<sup>22</sup> \*Mūlasarvāstivāda-Vinayasaṅgraha (T 24.1458) 585b6f: "Fisch ist in Fleisch einbegriffen; deshalb ist [Fisch] nicht eigens genannt" (魚是肉攝 故不別言). Vgl. auch Patañjali, Mahābhāṣya II: 144,17 (dazu WEZLER 1975: 112 mit Anm. 209).

<sup>23</sup> So z.B. VinMā 244b26-29:

'Fleisch': d.h. das Fleisch von Wasser- und Landtieren. ... Fische, Schildkröten ... und dergleichen im Wasser [lebende] Tiere, soweit sie eßbar sind: die werden [hier] 'Wassertiere' genannt ...

肉者, 水陸虫肉。... 魚龜 ..., 如是等水中諸虫可食者, 是名水虫。

虫 (=蟲) hier offenbar im weiteren Sinne von "Tier (allgemein)": vgl. UNGER 1989: 15; COUV. 816b; vgl. auch En. 2437 und Stellen wie T 3.164: 392a7 u. a22: 虫獸 bzw. 蟲 als Jagdwild, dessen Fleisch man ißt.

<sup>24</sup> VinMū<sub>t</sub> P de 111a1f (D tha 115b6f; S ta 176a2f; VinMū<sub>c</sub> T 24.1451: 249c29-250a2):

Da sie nicht wußten, mit welchen Currys (*vyanjana*) sie [die Grundnahrungsmittel] essen durften, sprach der Erhabene: "Ihr dürft sie essen mit Milch, Sauermilch, frischer Butter, Butter[öl], Honig (fehlt in Tib.), Fisch, Fleisch, Dörrfleisch und was sonst passend ist; schließlich (d.h. wenn es nichts anderes gibt) könnt ihr sie auch [einfach] mit Wasser befeuchten".

*de dag gis tshod ma gang dag dang | bza' bar bya ba mi shes nas bcom ldan  
'das kyis bka' stsal pa | 'o ma dang zho dang | mar (SD :ma P) sar dang mar  
dang | nya dang | sha dang | sha skam dang | gzhan yang rung ba gang yin*

*pa dang* (PS : om. D) *ste | tha na chus kyang brlan* (S : *rlan* PD) *par bya ste | bza' bar bya'o* ||

Vgl. auch ŠrBh<sub>Sh</sub> 84,6-8 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 130,7-10), u. 116,19–117,7 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 180,4-13), wo Fleisch, Fisch und Dörrfleisch (*māṁsaṁ matsyā vallurā(h?)*) in einer ähnlichen Aufzählung erscheinen, und zwar im Kontext maßvoller und bewußter Nahrungsaufnahme als zwei Elementen des rechten Verhaltens (*śīla*) von *Ordinierten*, womit impliziert ist, daß ihnen die aufgeführten Nahrungsmittel, also auch Fleisch und Fisch, grundsätzlich gestattet sind, um den Körper am Leben zu erhalten, daß sie aber nicht um des Genusses willen (ŠrBh<sub>Sh</sub> 73,19–74,2 [ŠrBh<sub>Tai</sub> I 116,2-4]; cf. MN I 355,19-23) oder achtlos gegessen werden dürfen.

<sup>25</sup> Vin III 236,35–237,7; VinDh 618c22-25.

<sup>26</sup> Vin III 80,13f.

<sup>27</sup> Vin III 58,31-38 (Näheres s. Anhang A §§ a-b).

<sup>28</sup> VinMā 153a2-5.

<sup>29</sup> Vin III 64,25-30 (*Vinītavatthu* ad Pārāj. 2): die Räuber haben das Rind im Andha-Wald geschlachtet, von dem Fleisch gegessen und das übriggebliebene Fleisch (offenbar für späteren Verzehr) beiseite gelegt (*patisāmetvā*). Sie machen den Mönchen, die es gefunden und – in der Meinung, es sei Abfall (*parīsukūlasaññino*) – verzehrt hatten, den Vorwurf, so etwas (gemeint ist wohl: das Ansichnehmen fremden Eigentums) gehöre sich nicht für Asketen. Der Buddha erklärt, es liege kein Vergehen vor. Ähnlich VinSa 428a29-b9 (*Vinītaka* ad Pārāj. 2), wo allerdings nur von nicht näher spezifiziertem "Fleisch" (肉) die Rede ist und überdies die Mönche ermahnt werden, bei solchen Funden zu überprüfen, ob es nicht doch einen Besitzer geben könnte. Im *Vinītaka* des Mūlasarvāstivāda-Vinaya (VinMūUtt<sub>t</sub> D na 300b2) ist der Vorgang nur angedeutet. VinMā 468c5-13 offerieren die Räuber, die das Rind gestohlen und geschlachtet hatten, persönlich den in der Wildnis meditierenden Mönchen die Reste ihrer Mahlzeit. Die Mönche nehmen das Fleisch mit in ihr Kloster, essen davon und wollen auch ihren Mitbrüdern etwas mitgeben, doch werfen diese ihnen vor, Diebesgut angenommen zu haben. Nach Auffassung des um ein Urteil gebetenen Ältesten liegt aber kein Vergehen vor, da es für die Mönche nicht relevant sei, ob der Spender rechtmäßig oder unrechtmäßig in den Besitz der Gabe gelangt ist.

<sup>30</sup> Vin III 64,30-32 (analog zu En. 29). Vgl. auch VinMā 468c13-20; VinSa 281c15-29 (*Kṣudraka*); 434c20–435a6 (*Vinītaka* ad Pārāj. 2); VinMūKṣud<sub>c</sub> 282a14-28 ≈ VinMūKṣud<sub>t</sub> P de 209a1-b1 (D tha 221a5-b5; S ta 330a4–331a2; im *Vinītaka* [VinMūUtt<sub>t</sub> D pa 8a3] nur angedeutet). In diesen Versionen neh-

men die Mönche (in VinMū: die berüchtigte Sechsergruppe) die von den Dieben weggeworfenen Teile des Schweines (bzw. der Schweine: *phag dag*) – in VinSa: die Innereien, in VinMā u. VinMū: Kopf, Knochen und Füße – und kochen sie (bzw. lassen sie kochen: *Vinītaka*). In VinMā werden die Mönche wie im Falle des Rindfleischs von ihren Mitbrüdern beschuldigt, wobei ihnen diesmal vorgeworfen wird, sich selbst des Diebstahls schuldig gemacht zu haben. Sie werden aber freigesprochen, weil sie die Fleischreste in der Meinung, es gebe keinen Besitzer, genommen haben. In den Sarvāstivāda- und Mūlasarvāstivāda-Versionen hingegen erscheinen bei der Zubereitung des Fleisches die Hirten, denen das Schwein gestohlen worden war, und bezichtigen die Mönche (zu Unrecht) des Diebstahls, in den Sarvāstivāda-Texten sogar vor einem weltlichen Gericht. Die Mönche werden aber freigesprochen, jedoch ermahnt, in Zukunft solches Abfallfleisch nicht an sich zu nehmen. Abschließend erläßt der Buddha (auch in der Mūlasarvāstivāda-Version) ein förmliches Verbot in diesem Sinne.

<sup>31</sup> Genaueres hierzu s. En. 2222 u. En. 2223.

<sup>32</sup> Etwas anders liegen die Dinge in der im *Muktaka* des VinMū überlieferten Parallele, wo das Tier, dessen Fleischreste die Mönche mitnehmen, ein Maultier (Ch. Pferd) *des Königs* ist (s. § 70.2(c) u. En. 470).

<sup>33</sup> Vin III 207,32–208,26; (ad Nissaggiya-pāc. 4); vgl. VinDh 606a28–b11, wo allerdings von Schweinfleisch (nicht Rindfleisch) die Rede ist und Utpalavarṇā das Fleisch für die Mönche zubereiten läßt; ähnlich VinSa 42a25–b16 (Fleisch hier nicht näher spezifiziert).

<sup>34</sup> Vin III 59,13–15.

<sup>35</sup> Vin IV 109,15–30 (ad Pāc 51: *surāmerayapāne pācittiyam*). Vgl. auch VinDh 671c21–672a11, VinSa 121a12–20 (vgl. ROSEN 1959: 205) u. VinMū<sub>c</sub> 859b8–17 ≈ VinMū<sub>t</sub> D nya 33a1–5 (wo der Mönch 善來 bzw. *Legs 'ongs* = \*Svāgata heißt). Während Sāgata in VinDh mit verschiedenen Köstlichkeiten und einem berauschenden Getränk (黑酒) bewirtet wird, ist im Pāli-Vinaya ist nur von einer Bewirtung mit einem bestimmten Rauschtrank (*kāpotikā*) die Rede, und in beiden Vinayas geschieht dies (gewissermaßen hinter seinem Rücken) auf Vorschlag von Mönchen der berüchtigten Sechsergruppe (*chabbaggiyā bhikkhū*). In VinSa und VinMū wird ihm der Rauschtrank nach einer opulenten Mahlzeit (VinSa: Ghee, Milch und Reisbrei) zwecks besserer Bekömmlichkeit dargereicht, ohne daß er um die berauschende Wirkung weiß.

<sup>36</sup> VinMī 60a22–29 (ad Pāc 57), bes. a26f (... 往到其家 食肉飲酒).

<sup>37</sup> VinMī 60b10: 若比丘飲酒 波逸提.

<sup>38</sup> VinSa 85c20–86a15, bes. 86a2f (比丘尼言：為辦雉肉 鶴肉<sup>1</sup> 鶴肉。比丘食者波逸提。) u. a13f; an der letzteren Stelle hatte der Haushälter vorgehabt, die Mönche mit Rindfleisch (牛肉) zu bewirten, und soll statt dessen das offenbar höherwertige Rebhuhn-, Tauben- oder Wachtelfleisch verwenden.

<sup>1</sup> 鶴 ist nach Couv. 1050b der Name eines taubenähnlichen Vogels.

<sup>39</sup> VinSa 86c15f (... 若為家屬作，比丘食者不犯。) u. c25-27 (...若先為比丘作，比丘食者不犯。).

<sup>40</sup> VinMū<sub>c</sub> 810c4f (欲與菜羹。尼曰：應與肉羹，彼苾芻得四果故。) u. c8f; ausführlicher VinMū<sub>t</sub> P nye 105a6f (D ja 112a5f; S cha 444b7f) u. 105b8f (D ja 113a3f; S cha 445b7–446a2).

<sup>41</sup> VinMū<sub>c</sub> 810c5-10; VinMū<sub>t</sub> P nye 105b2f u. 106a5 (D ja 112b4 u. 113b1; S cha 445a6f u. 446a6f).

<sup>42</sup> EĀ<sub>c</sub> 647b1-3 (aber o.E. in der ähnlichen Geschichte in Dhp-a I 366–374). Vgl. auch AN IV 187f (8.12; s. § 16 + En. 134), das Āmagandhasutta (Sn 239–252; s. § 21), das Jīvakasutta (MN Nr. 55 nebst DĀ-Parallele: s. § 22) und vor allem AN III 49 (5.44; s. § 78.1).

<sup>43</sup> MN II 7,33f (s. § 40.5 + En. 336); AN III 49,31f; vgl. auch MN II 52,10-14 (der frühere Buddha Kassapa erhält *odana* und *sūpa*); 138,18-22 (der Buddha Gotama nimmt maßvoll *odana* + *byāñjana* entgegen).

<sup>44</sup> Vgl. Vin IV 190: *sūpo nāma dve sūpā: muggasūpo māśasūpo;* BhīVinMāL 292,1f: *mudgānām sūpo ... māśasūpo ... ca.*

<sup>45</sup> Ps I 150,28-30: ... *maccha-mamīsa-mugga-sūpādīhi anekasūpam, nānappakāra-mānsādi-byāñjanehi anekabyāñjanam.* Vgl. auch VinMā 398a13f ≈ T 22.1426: 554a29, wo PrātMāL Prātideś. 3 (p. 29f) *iha odanām dehi, iha sūpām dehi, iha vyāñjanām dehi* mit 與是(比丘)飯 與是(比丘)羹(若)魚(若)肉 ("Gib diesen [Mönchen] Reisbrei, gib diesen [Mönchen] Suppe/Bouillon, Fisch [oder] Fleisch") wiedergegeben ist, *sūpa* und *vyāñjana* also (vor allem) im Sinne von (Fleisch)brühe, Fisch und Fleisch verstanden wird. Vgl. auch VinMā 407b4-7, wonach die *vyāñjanāni*, die der Mönch nicht mit Reisbrei zudecken soll, weil er mehr davon bekommen möchte (PrātMāL, Śaikṣā-dharma 46; VinMā 407b13f), Fisch und Fleisch enthalten (魚肉羹).

<sup>46</sup> Zu einer dezidierten These in diesem Sinne s. Anhang B.

<sup>47</sup> Vgl. z.B. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 181f; 2009: 49–52; ELTSCHINGER 2017a: 378f; HEIRMAN 2019.

<sup>48</sup> Näheres s. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 182f; 2009: 52–56.

<sup>49</sup> SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 183f; 2009: 56f.

<sup>50</sup> Z.B. DN I 63,19–64,15 (bes. 63,20-23) ≈ DĀ<sub>c</sub> 83c13-27 (bes. c14f); T 1.22: 272c8-25 (bes. c11-13); SaṅghBhV II 232,7–233,5 (bes. 232,9-12; vgl. MEISIG 1987: 194–201); MN I 179,22–180,4 (bes. 179,23-25) ≈ MĀ<sub>c</sub> 657a12-b6 (bes. a14-16).

<sup>51</sup> Vgl. vor allem AN V 249–309 (10.167–216) sowie die Parallelen zu vielen dieser Lehrreden in SĀ<sub>c</sub> 271b1–276a2 (Nr. 1039–1061; SĀ<sub>c</sub> Nr. 1042 entspricht MN Nr. 41, s. ANĀLAYO 2015: 105–119); zu AN 10.206 (bes. V 292,12-16 u. 294,31–295,6) vgl. MĀ<sub>c</sub> Nr. 15 (bes. 437c1-3 u. 438a3f); vgl. ferner z.B. MN I 489,24–490,8; SN 42.6 (bes. IV 312,14–314,18) ≈ MĀ<sub>c</sub> Nr. 17 (bes. 440a4-c6); SN 42.8 (bes. IV 320,11-15, 21-28 u. 322,25) ~ SĀ<sub>c</sub> Nr. 916 (bes. 232a6-19); DN III 82,6–83,5; 269,1-9; DĀ<sub>c</sub> 119b6-12. In dieser Aufzählung weist das dritte Element "Abstandnehmen von sexuellem Fehlverhalten" (*kāmesu micchācāra*) statt "[kompletter] Enthaltsamkeit" (*brahmacarya*) auf Laien als Addressaten; explizit so AN V 287f (10.203–204): *upāsikā*; vgl. auch die in En. 2 angeführten Stellen, ferner z.B. VisM I.40 (*upāsaka-upāsikānām ... pañca sikkhāpadāni sati vā ussāhe dasa*), AKBh 217,20f, AS in LI 2013: 251,3-6, ASBh 68,14-19 u. YBh<sub>t</sub> P zi 34a2-6 ≈ YBh<sub>c</sub> 590c12-18 (vgl. AGOSTINI 2002: 71–75). Das schließt nicht aus, daß einzelne Laienanhänger die strengere Observanz vollständiger Enthaltsamkeit auf sich nehmen, so etwa MĀ<sub>c</sub> 499b12f (離非梵行 ..., s. ANĀLAYO 2012: 155–174, bes. 159) und MVu I 326,15 der Töpfer Nandipāla/Ghaṭikāra, während die Pāli-Version (MN II 51,14) auch hier das im Falle von Laien übliche *kāmesu micchācārā paṭivirato* hat.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> In der Parallelüberlieferung im SaṅghBhV (II 22,19f; 26,24f) hat der Satz keine Entsprechung, ebensowenig in der Fassung des 佛說興起行經 (T 4.197: 172c16f).

<sup>52</sup> Pārājika 3 u. Parallelen (s. ROSEN 1959: 42) bzw. Pācittiya 61 u. Parallelen (s. ROSEN 1959: 48; HEIRMAN/DE RAUW 2006: 61 n. 10; zum Begriff *pārājika* s. En. 2235, zu *pācittiya* Text I, Übers. En. 2764). Zu den jeweils unterschiedlichen Kriterien bei der Bewertung von Tiertötung und Menschentötung im Vinaya einerseits und in den Lehrreden andererseits siehe SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 2009: 90–100. Im Vinaya steht das Ansehen des Ordens und seine gesellschaftliche Stellung im Vordergrund; da wären mordende Mönche fatal und würden zu einem Konflikt mit der Obrigkeit führen, während gelegentliches Töten herrenloser Tiere (etwa: Krähen) lediglich als für Weltentsager unziemlich empfunden wurde. Im Kontext *ethischen* Verhaltens (und der Karma-Lehre) hingegen ist die Mensch und Tier gemeinsame *Empfindungsfähigkeit* das Entscheidende (vgl. auch BARSTOW 2018: 71f; STEWART 2016: 19f: "fluidity between humankind and animalkind") und daher absichtliches Töten jeglicher Lebewesen grundsätzlich schlecht/unheilsam; der

Unterschied zwischen Mensch und Tier (etwa die für die aktuelle Erreichung des Nirvāṇa unabdingbare, nur in menschlicher Existenz gegebene Einsichtsfähigkeit) kommt erst in zweiter Linie zum Tragen.

<sup>53</sup> Siehe die in En. 2 angeführten Belege.

<sup>54</sup> Vgl. hierzu AKBh 215,1–216,8<sup>1</sup> (AKBh<sub>LVP</sub> IV 70–76; AKBh<sub>LoSa</sub> II 1345–1348 u. 1545–1549 Anm. 312–329; vgl. auch DhSk 454a15–27 ≈ DhSk<sub>D</sub> 73,9–75,10), wo diskutiert wird, ob man, um ein buddhistischer Laienanhänger (*upāsaka*) zu werden, zwangsläufig auch die fünf Selbstverpflichtungen für Laienanhänger (keine Lebewesen töten, usw.) auf sich nehmen muß (so die kaśmīrischen Vaibhāṣikas: AKBh 215,3f) oder ob es hierfür schon ausreicht, seine Zuflucht zum Buddha, seiner Lehre und seiner Gemeinde zu nehmen und auch das Aufsichnehmen lediglich eines Teiles der Selbstverpflichtungen möglich ist. Vgl. hierzu auch MPPU<sub>L</sub> II/1949: 821 Anm. 1 u. 829f Anm. 3; KaVā p. 53 Anm. 2; zur Bandbreite der Laienanhänger und Unterstützer ferner u.a. HARRISON 1995: 59, FREIBERGER 2000: 140–147, HARVEY 2000: 82–87, und vor allem die eingehende Behandlung des Themas bei AGOSTINI (2008; s.a. 2002: ch. 1, bes. 1.6 [*Mahāvibhāṣā*, Saṅghabhadra]).

<sup>1</sup> Text zu korrigieren mit AKBh-I Pt. 1: 431.

<sup>55</sup> Ein Verweis auf SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 185–201 u. 2009: 59–77 muß hier genügen. Für Tibet vgl. z.B. BARSTOW 2018: 74 (schmerzhafte Methode der Schlachtung von Yaks); 49 u. 119 (Schlachthäuser in Klosternähe); 121 u. 142 (Schlachtenlassen statt selbst Schlachten); 161 (Gebete oder Mantras für eine gute Wiedergeburt des getöteten Tieres oder zur Milderung des Tötungsvergehens).

<sup>56</sup> Siehe AGOSTINI 2002, ch. 2.

<sup>57</sup> Anders als bei Regelverstößen von Ordinierten gibt es im Falle der Laienanhänger bei Nichteinhalten der Selbstverpflichtungen keine formellen Sanktionen (HIRAKAWA 1990: 63,1–5).

<sup>58</sup> Die negativen Folgen des Zu widerhandelns stellen sich, jedenfalls nach Auffassung der älteren indischen Tradition, allemal ein: vgl. z.B. AN III 204,23–206,3 (5.174) ≈ IV 406,1–20 (9.27) ≈ V 182,20–183,20 (10.92) ≈ SN II 68,19–69,17 (12.41) ≈ V 387,27–388,13 (55.28) ≈ SĀ<sub>c</sub> 216a1–6 (Nr. 845) ≈ Dharmaskandha (DIETZ 1984) 70,23–73,7 (vgl. auch VinSa 449a21–28); AN III 204,11–22 (5.173); III 275,30–276,24.

<sup>59</sup> Bei Eiern gibt es Schwierigkeiten, wenn sie als belebt gelten; so schreibt GOMBRICH (1971: 261) über Sri Lanka: "Even educated people think that all eggs are fertilized."

<sup>60</sup> Vgl. die Argumentation in STEWART 2010: 101–110.

<sup>61</sup> ALSDORF 1962: 18; 55–63 (2010: 18f u. 59–68). Zur Induskultur ib. 69(/74) Anm. 1.

<sup>62</sup> ŚB 11.7.1.3: *etád u ha vaí paramám annádyam yán māṁsám*. Aus späterer Zeit z.B. Mhbh 13.117.6: *na māṁsāt param atrānyad rasato vidyate bhuvi*.

<sup>63</sup> Gleiches muß nicht für alle Bevölkerungsgruppen bzw. -schichten der damaligen Zeit gegolten haben, und erst recht nicht für spätere Perioden: vgl. das von ALSDORF (1962: 61; 2010: 66) angeführte Beispiel aus dem *Gahapati-jātaka* (Nr. 199), oder die Hinweise auf ‘professionelle’ Schlächter und Schlachthöfe (*sūna*) in den buddhistischen Lehrreden und *Vinayas* (§ 53.2 u. § 87.3).

<sup>64</sup> Das (Haus-)Schwein galt als nicht opferrein und dürfte von den einwandernden Āryas zunächst kaum gehalten worden sein (s. En. 677). Letzteres gilt, aus ähnlichen Gründen, vielleicht auch für das Haushuhn (dessen Verzehr in den hinduistischen Dharma-Texten ebenfalls untersagt ist: s. En. 1864). Für die ansässige Bevölkerung sind jedoch auch domestiziertes Schwein und Haushuhn bezeugt: vgl. ALLCHIN/ALLCHIN 1982: 80; 190f; 263f; 267; 318. Wildtiere fanden normalerweise beim Opfer keine Verwendung (OLDENBERG<sup>2</sup> 1917: 354); in welchem Umfang (und von wem) sie in vedischer Zeit zu Nahrungszwecken gejagt wurden (vgl. MACDONNEL/KEITH 1912 [<sup>3</sup>1967]: II 172–174, s.v. *mrgayu*) und ob ihre Tötung in irgendeiner Weise ritualisiert war, kann hier nicht untersucht werden. Fische konnten offenbar ohne Verbindung mit einem Opferritual getötet werden (vgl. KRICK 1982: 552 u. 557).

<sup>65</sup> Vgl. hierzu KRICK 1982: 94f Anm. 240; SCHMIDT 1997: 209f; OBERLIES 1998: 274 Anm. 600; 289 Anm. 674; 2012: 279.

<sup>66</sup> Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die betreffenden Rituale im ‘emischen’ Kontext des *religiösen Gedankengebäudes* ihrer Veranstalter ausschließlich oder auch nur primär der Verfügbarmachung von Fleisch dienen sollten, auch wenn dies *de facto* gewiß ein zentrales Motiv war. Als *Opfer* waren sie jedoch in erster Linie als *Gaben* an die Götter oder Manen und als Garant für das Wohlergehen der eigenen Sippe und die Aufrechterhaltung der kosmischen Ordnung oder als Mittel zur Erreichung besonderer Ziele, etwa des Aufstiegs des Opferers in die Himmelswelt, konzipiert.

<sup>67</sup> Besonders aufwendige Formen mit Opferung zahlreicher Tiere (abgesehen vom Pferdeopfer vor allem Ziegen, Schafe, Rinder) kennt auch der Pāli-Kanon (wo sie allerdings kritisch gesehen werden), z.B. SN I 76; AN II 43; Sn 303(ff); It 21,12-15; cf. FALK 1988. Vgl. auch Sn 308f u. DN I 127,10-14

(gegenüber Sn 295–297 u. DN I 141,26–28: s. § 10.2 + En. 81 u. En. 82), ferner MN I 343f (bes. 344,5–8) sowie AN II 207f (bes. 207,27–31), mit Entsprechung im *Pudgalasūtra* des DĀ der (Mūla-)Sarvāstivādins (s. T. FUKITA in KARASHIMA/WILLE 2009: II.1 304 [= MELZER 2010 Teil 2: 338 # 38.25]: *tasmin khalu{r} yajñe ḥṣabha hanyante ukṣāṇo mahiṣyo dhenavo vatsā vatsatārā ajā urabhrā vividhā kṣudrānukṣudrāḥ prāṇināḥ saṅghātām āpadya jīvitād vyaparopyante* und in SaṅgP 406b27f (ad # IV.44; s. STACHE-ROSEN 1968: 123).

<sup>68</sup> Houben (1999: 117–129) spricht von "embarrassment", MINKOWSKI (1991: 39) von "inauspiciousness inherent in the animal's death".

<sup>69</sup> Zum Folgenden vgl. z.B. OLDBERG 1917: 357f; SCHMIDT 1968: 643–649; 1997: 214f (u. 218,26–29; 228,11f); MINKOWSKI 1991: 51; 165; TULL 1996: 225f; OBERLIES 2012: 279. Vgl. auch En. 98. Inwieweit auch die Tatsache, daß die ältere, im häuslichen (*grhya-*) Ritual beibehaltene Form der Tötung des Opfertieres durch Enthaupten im feierlichen (*śrauta-*) Ritual durch Ersticken des Opfertieres ersetzt worden ist (HEESTERMAN 1962–63: 18f; 212; OBERLIES 1998: 288 Anm. 666; 2012: 462 Anm. 257)<sup>1</sup>, Ausdruck eines zunehmenden (bzw. in bestimmten Kreisen stärker empfundenen) Unbehagens an offener, blutiger Gewalt ist, sei dahingestellt. Nach SCHMIDT 1997: 225 ist der Grund für diesen Wechsel weniger in einer veränderten Einstellung zur Gewalt zu suchen als vielmehr in einer veränderten Einstellung zum *Blut*; (skeptisch dazu Houben 1999: 119 mit Anm. 26).

<sup>1</sup> Vgl. aber WITZEL 1987: 390, wonach wir es hier mit zwei von Anfang an parallel laufenden Strängen zu tun haben, und PARPOLA 1992: 295, der die blutigen Opfer für entlehnt hält.

<sup>70</sup> Vgl. hierzu auch KATAOKA 2012 u. ELTSCHINGER 2017a: 369–372.

<sup>71</sup> IZAWA 2008: 119–128.

<sup>72</sup> Vgl. z.B. TS 6.3.8.3, zitiert in Houben 1999: 119f (mit Anm. 28):

The Adhvaryu-priest turns away from the animal as it is slaughtered; he conceals himself from the animals, in order to remain uninjured himself.

*pārāṇ ā vartate 'dhvaryūḥ paśōḥ saṁjñāpyāmānāt, paśūbhya evā tān ní hnuta ātmánó 'nāvraskāya.*

Hierzu paßt auch die TS 6.3.8.1 (vgl. IZAWA 2008: 118) angeführte Auffassung, wonach der Opferveranstalter, würde er sich an dem zur Schlachtung geführten Opfertier von hinten festhalten, ins Verderben geriete (*mṛtyāve vā eṣā nīyate yāt paśūs tām yād anvārbheta pramāyuko yājamānah syād ...*), also offenbar gleichsam vom Opfertier mit in den Tod gezogen würde (und nicht etwa mit in die Himmelswelt, wie die Gegenposition annimmt und der Opferveranstalter es sich offenbar erhofft).

MS 3.10.1 (128,11-15; SCHMIDT 1968: 647; IZAWA 2008: 119) zufolge bewirkt die rituelle Befreiung des Lebensodems (*prāṇāḥ*) des Opfertieres von Schmerz (*suc*), daß es rein (nach ŚB 3.8.2.4 [IZAWA 2008: 120]: lebendig) und den Göttern gefällig (d.h. als Opfergabe annehmbar) wird und (so darf man wohl ergänzen) die vom Opferveranstalter erhoffte Wirkung hat.

Nach TS 5.1.4.2 (vgl. MS 3.1.5 [III: 6,7f]; IZAWA 2008: 123f) muß – in einem zugestandenermaßen anderen rituellen Kontext – das Fell einer schwarzen Antilope (*kṛṣṇājīnā*) verwendet werden, und nicht etwa das Fell eines Haustieres, damit der [Agni, dem Opferfeuer, inhärente] Schmerz (*suc*) nicht auf die Haustiere (das Vieh des Opferveranstalters bzw. seiner Sippe) übergeht, sondern auf die für den Lebensunterhalt weniger wichtigen Wildtiere, die eben dadurch vergleichsweise weniger gut gedeihen. Weitere Rituale mit gleichem Ziel s. IZAWA 2008: 124-128. ŚB 7.5.2.28-37 ist es aber wiederum das *Tieropfer*, in dessen Rahmen der vom Opferfeuer bewirkte Schmerz (*suc*, hier ausdrücklich als Übel (*pāpman*) bezeichnet) auf bestimmte, dem jeweiligen Opfertier ähnliche Wildtiere (und auf verhaßte Personen!) abgeleitet wird, wodurch diese Tiere ungeeignet für das Opfer (*amedhyā ayajñiyāḥ*) werden und von Brahmanen nicht gegessen werden dürfen (vgl. auch SCHMIDT 1997: 211, bes. auch zu *kimpuruṣa* als Entsprechung für den Menschen als ‘Opfertier’).

Diese Stellen zumindest machen doch den Eindruck, daß trotz der vorauszu-setzenden Empathie weniger das Mitleid mit dem Opfertier als vielmehr die nachteiligen Auswirkungen des dem Opfertier zugefügten Schmerzes für den Opferveranstalter im Vordergrund stehen, dergestalt, daß der zugefügte Schmerz dem Opfertier wie eine Art gefährlicher, kontaminierend wirkender Kraft oder Energie anhaftet (für ähnliche Vorstellungen heutiger Hindus vgl. SCHMIDT 1997: 215,3-10), die es mit magisch-rituellen Mitteln zu löschen oder zumindest auf weit genug entfernte Lebewesen oder Objekte (oder eben auf verhaßte Personen) abzuleiten gilt.

<sup>73</sup> *Sāṅkhyāyana-brāhmaṇa* 11.3, zit. in SCHMIDT 1968: 644 (mit Anm. 1): "Just as men eat cattle in this world, partake of them, so cattle eat men in the yonder world, partake of them." Ferner ŚB 12.9.1.1, zit. ibid. (mit Anm. 2). Analog könnte sich hinter der Aussage von TS 6.3.8.3 (s. En. 72) die später in anderem Zusammenhang (vgl. § 64) durchaus belegte Befürchtung verbergen, daß sich Artgenossen des getöteten Tieres schon im Diesseits an dem Täter rächen könnten. Auch der Brauch, das Opfertier sowie dessen Eltern, Brüder und Gefährten um Einverständnis mit der Opferung zu bitten (SCHMIDT 1997: 223), mag nicht zuletzt auch darauf angelegt gewesen sein, solchen Racheakten vorzubeugen (vgl. auch WITZEL 2003: 52).

<sup>74</sup> SCHMIDT 1997: 215,1f.

<sup>75</sup> SCHMIDT 1968: 648 mit Anm. 7 (MS 3.1.8 [III: 9,17f]): Wer die [ebenfalls als belebt vorgestellte] Erde aufgräbt (= verletzt), wird Unheil erleiden (*ārtim sá ārīsyati*). — ŠB 3.8.5.8–11 heißt es, daß der Schmerz, den das Opfertier bei der Schlachtung erleidet, sich in dessen Herz konzentriert und von dort auf den Spieß, an welchem dieses gebraten wird (*hrdayaśūlā*), übergehe und man den Spieß deshalb weder auf den Erdboden noch ins Wasser werfen dürfe, da sonst der Schmerz in die (aus der Erde hervorwachsenden) Kräuter und Bäume bzw. in das Wasser eindringen würde. Das aber würde offensichtlich deren Feindschaft provozieren; denn nach der rituellen Entsorgung des Spießes werden Wasser und Pflanzen ausdrücklich gebeten, den Opfernden freundlich gesonnen zu sein (und feindlich den Feinden der Opfernden!). Ähnlich MS 3.1.10 (s. SCHMIDT 1968: 647 mit Anm. 4 u. 5; IZAWA 2008: 119). Auch RV 10.97.20 (= TS 4.2.6.5 u. *Vājasaneyi-samhitā* 12.95ab), wo in einem Hymnus an die Heilkräuter der Wunsch ausgesprochen wird, daß weder der, der sie ausgräbt, noch der, für den man sie ausgräbt, zu Schaden kommen<sup>1</sup> möge (*mā vo riṣat khanitā yásmai cāhám khánāmi vah*)<sup>2</sup> und daß "alle unsere Zweifüßigen (= Menschen) und Vierfüßigen (= Vieh) unversehrt bleiben sollen",<sup>3</sup> ist doch wohl in diesem Sinne zu deuten.

<sup>1</sup> HOFFMANN 1967: 50 u. 59 (mit zahlreichen Parallelen für *mā* + Injunktiv von  $\sqrt{riṣ}$  in intransitiver Bedeutung). Demgegenüber glossiert Sāyaṇa (RV with Comm. IV: 323) *mā riṣat* mit *mā hiṁsyāt*, faßt es also transitivisch.

<sup>2</sup> Vgl. auch die Formulierung in *Kauśikasūtra* (ed. H.R. DIWEKAR et al., Poona 1972) 33.9: *mā te riṣat* [ms. *riṣan*] *khanitā yasmai ca tvā khanāmasi*.

<sup>3</sup> GELDNER 1951: III 308; JAMISON/BRERETON 2014: III 1554: "Let your digger not suffer harm, nor him for whom I dig you. Let our two-footed and four-footed all be free of affliction." Vgl. auch TICHY 1995: 112 u. 115: "Laßt den nicht zu Schaden kommen, der euch ausgräbt, und auch jenen, für den ich euch ausgrabe", mit der Zusatzbemerkung, daß mit *khanitā* angesichts des 2. Pāda gemeint sein muß: "der euch hier ausgräbt (nämlich ich selbst)". In der Tat heißt es in einer Parallele in der *Paippalādasamhitā* des *Atharvaveda* (9.3.2cd): *mā te riṣan khanitā yasmai ca tvā khanāmasi* ("Nicht zu Schaden kommen möge ich, wenn ich dich ausgrabe, auch jener [nicht], für den wir dich ausgraben" [KIM 2014: 214; freundl. Mitteilung von A. Wezler]).

<sup>76</sup> ŠB 11.6.1; in der Parallele JB 1.42–44 fehlt das Wasser. Vgl. LOMMEL 1950; SCHMIDT 1968: 644f; 1997: 214; BODEWITZ 1973: 99–109. — Es ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig, ob die in diesem Textstück formulierten Vorstellungen ein genuines Element der Gedankenwelt der (spät)vedischen Ritualisten sind oder ob sie einem anderen (volkstümlichen oder indigenen?) Vorstellungskreis entstammen. So oder so waren sie m.E. für die nachfolgende Entwicklung von grundlegender Bedeutung (vgl. SCHMITHAUSEN 2000a). Auch die geographischen Fakten konvergieren, da sich das (vergleichsweise späte) ŠB in der mittleren Gangesebene (die Kāṇva-Version

in Kosala, die Mādhyandina-Version in Videha), also der Heimat von Buddhismus und Jainismus, lokalisieren läßt (WITZEL 1997: 314f).

<sup>77</sup> Siehe SCHMIDT 1997: 211–214.

<sup>78</sup> HistDhŚ II: 1138–1140.

<sup>79</sup> Siehe En. 89.

<sup>80</sup> Ausführlich hierzu ELTSCHINGER 2017a.

<sup>81</sup> Sn II.7 (s.a. ELTSCHINGER 2017a: 375–377), bes. vs. 308–312 gegenüber vs. 295–297 (≈ MĀ<sub>c</sub> Nr. 156, bes. 679a2–11 gegenüber 678b29–c7; vgl. HAKAMAYA 2006). Es erscheint mir jedoch problematisch, aus diesem Text ein Verbot von Rindfleischverzehr in frühbuddhistischer Zeit abzuleiten. Der Text richtet sich ja nur gegen das *Töten* von Rindern im *Ritual*, also doch wohl vor allem gegen die Vorstellung, der rituelle Rahmen *legitimiere* die (andernfalls unheilbringende) Tötung. Selbst wenn man im Kontext der vedischen Gesellschaft daraus folgern könnte, daß mit einer solchen Ablehnung *auch* der *rituellen* Schlachtung eine Verfügbarmachung von folgenlos verzehrbarem Rindfleisch praktisch unmöglich gemacht wird, läßt sich dies nicht auf die frühbuddhistischen Verhältnisse, wie sie sich in den Texten darstellen, übertragen, da hier überwiegend professionelle Schlächter das Töten übernommen haben: Personengruppen, von denen man Fleisch durch Kauf erwerben kann, ohne den Tötungsakt begehen oder veranlassen zu müssen. Allenfalls der Vergleich der Rinder mit den Eltern, Verwandten und Freunden in Vers 296a–c könnte (analog dem "Verwandtschaftsargument": s. § 176, § 218, § 233.1) Vorbehalte gegen Rindfleischverzehr suggerieren, desgleichen die Bemerkung (Vers 296c), daß die Kühne doch die Quelle von Heilmitteln (doch wohl: den Milchprodukten) seien (freundl. Hinweis von P. Schmidt-Leukel). Ebensogut könnte der Vergleich aber auch nur als eine Art emotionaler Barriere gegen das Töten der eigenen Rinder gedacht sein, und auch die Bezugnahme auf die Heilmittel ließe sich dahingehend verstehen, daß es nicht nur undankbar, sondern auch unvernünftig wäre, derart wohltätige und nützliche Tiere umzubringen. Und falls man aus der Feststellung (Vers 295), daß die Brahmanen in besseren Zeiten ihre Rituale mit Reis, Ghee und Sesamöl vollzogen hatten, schließen darf, daß sie vegetarisch lebten, so würde ich dazu tendieren, dies in den Kontext der Vorstellung von einer fleischlosen Ernährung in idealen Zeiträumen (s. Kap. IV.6.2) einzuordnen.

<sup>82</sup> DN Nr. 5 (I 127–149, bes. 127,10–14, 141,26–36, 142,23–33, 144,9–13, 145,11–16, 145,32–146,2, 146,18–26 u. 147,7ff) ≈ DĀ<sub>c</sub> Nr. 23 (96b–101b, bes. 96c27–29, 101b5f u. b27ff); ähnlich auch die Sanskrit-Handschrift des *Kūṭatāṇḍyasūtra* (bes. 401r5–6, 405v3–6, 408r6–v1 u. 408v2–409v1). Weitere Belege für die bud-

dhistische Ablehnung des vedischen Tieropfers s. En. 67; vgl. auch HAM 2016: 15–21.

<sup>83</sup> Es hat allerdings in der damaligen Zeit auch Bewegungen gegeben, die auch diese Vorstellung ablehnten (vgl. FRAUWALLNER 1956: 297–302) und in deren Augen somit die darauf basierende Gefährlichkeit des mit dem Nahrungsgewinn verbundenen Tötens gegenstandslos geworden sein dürfte.

<sup>84</sup> Daran ändert auch die im älteren Buddhismus nur vereinzelt begegnende (MN Nr. 130 = III 178–187) Mitwirkung eines Jenseitsrichters wenig.

<sup>85</sup> Eine gewisse Chance, die übeln Folgen schlechter Handlungen auszugleichen oder zumindest aufzuschieben, bieten vor allem den Laien heilsame Handlungen wie Spenden. Asketen hatten hierzu, solange Besitzlosigkeit zu ihrer Lebensweise gehörte, weniger Gelegenheit (s. jedoch BCA 5.85). Daß sich bei der Mehrheit der buddhistischen Mönche die Situation im Laufe der Zeit grundlegend geändert hat (vgl. z.B. SCHOPEN 1985 = 1997 ch. II), kann im Kontext der hier vorgetragenen Überlegungen wohl außer Betracht bleiben.

<sup>86</sup> Vgl. hierzu METTE 2002.

<sup>87</sup> Dem Text zufolge werden sie beim Gewitter vom Donner ("da da da") als himmlischer Stimme nachgesprochen. Vgl. JB 2.265, wo allerdings die Stimme des Donners ("da da da da da") als "ich will geben", nämlich den Lebewesen Regen und Nahrung, gedeutet wird.

<sup>88</sup> SCHMITHAUSEN 2000a: 271–274.

<sup>89</sup> Unabhängig davon, wie man zu der kontroversen Frage des vedischen oder außervedischen Ursprungs des Asketenwesens (wozu u.a. BRONKHORST 1993; vgl. auch die Besprechung von OLIVELLE in JAOS 115/1995: 162–164 sowie BODEWITZ 1999: 21 Anm. 9) steht, bleibt festzuhalten, daß sich auch in (wenngleich vergleichweise späten) vedischen Texten Hinweise auf diese beiden Lebensformen finden. Das Leben von Almosenspeise ist schon ŚB 11.3.3.5 und in den *Grhyasūtras* (z.B. KāṭhGS 1.4; s. DREYER 1986: 8) für den Veda-Schüler (*brahmacārin*) bezeugt, wobei (auch) ökonomische Gründe (Vermeidung einer wirtschaftlichen Belastung des Hausstandes des Lehrers, zumal wenn dieser berühmt war und viele Schüler hatte) bestimmt gewesen sein könnten. Im *Mānavāśrautasūtra* (8.25.14; SPROCKHOFF 1987: 249) ist ein Leben von Almosen auch für die – hier bereits in ritueller Form – aus der Speisegemeinschaft ausgeschiedenen, in die Wildnis davongegangenen Alten bezeugt, als Alternative zum Leben von den Wurzeln und Früchten der Wildnis (und vielleicht auch von Raubtierbeuteresten?). Auch hierbei mögen ursprünglich wirtschaftliche Zwänge bestimmender gewesen sein als asketische Motive oder gar *ahimsā*-Erwägungen.

<sup>90</sup> Mindestens ebenso wichtig ist hier natürlich der Aspekt der asketischen Selbstbeschränkung (vgl. auch WEZLER 1978: 87 Anm. 252).

<sup>91</sup> Nach den ‘Rechtstexten’ kann allerdings auch der *vānaprastha* noch ein spezielles rituelles Feuer unterhalten: vgl. z.B. ĀpDhS 2.22.8; GauDhS 3.27 (dazu die Anm. in OLIVELLE 1999: 374); BauDhS 2.11.15; VasDhS 9.10–11 (Aufgabe des rituellen Feuers nach sechs Monaten).

<sup>92</sup> Man darf wohl davon ausgehen, daß die begrenzte Entnahme solcher Teile die Pflanze nicht umbringt. Aus jinistischer Sicht jedoch sind auch Wurzeln, Knollen und Früchte als solche, je für sich, lebendig und beseelt (SCHUBRING 1935: 134f), so daß eine solche Ernährung für Jaina-Asketen nicht in Frage kommt.

<sup>93</sup> Hierzu ausführlich WEZLER 1978: 99–102 u. 107f.

<sup>94</sup> Z.B. ĀpDhS 2.[9.]22.2–3 (*tato mūlaiḥ phalaiḥ parṇais ṛtnair iti vartayanś caret || antataḥ pravṛttāni ||*) u. 23.2; BauDhS 2.[6.]11.14–15; 3.3.6, 8 u. 11. Vgl. SCHMIDT 1968: 638f; SHEE 1986: 271–274 (Mhbh); vgl. auch DN I 101,5 (*pavattaphala-bhojano*) u. 13 (*kanda-mūla-phala-bhojano*); 166,23f. Zu *pravṛtta* vgl. En. 144.

<sup>95</sup> Z.B. ĀpDhS 2.[9.]22.4 u. 23.2; BauDhS 3.3.13–14. Vgl. Manu 6.31; *Mahābhāṣya* I 6,23f (*abbhakṣa* = *apa eva bhakṣayati*, *vāyubhakṣa* = *vāyum eva bhakṣayati*); SHEE 1986: 282–289 (Mhbh).

<sup>96</sup> In diesem Sinne ist jedenfalls nach WEZLER 1991: 218 Anm. 8 BauDhS 3.3.14 *vāyubhakṣā nirāhārāś ca* trotz des *ca* zu verstehen. ĀpDhS 2.[9.]22.4 und 23.2 folgt allerdings auf Wind als [einzig] Nahrung noch der leere Raum (*ākāśa*), womit die endgültige Einstellung von Nahrungsaufnahme *und Atmung* erreicht sein dürfte.

<sup>97</sup> BauDhS 2.[6.]11.22 (*parivrājaka*); 2.[10.]17.16–17 u. 18.4–6 (*samnyāsin*; "Deutero-Baudhāyana" nach OLIVELLE 1993: 86f; vgl. auch 1999: 127); GauDhS 1.3.10 u. 13 (/3.11 u. 14); vgl. ĀpDhS 2.[9.]21.10. Siehe auch *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 3.5.1 (*etāṁ vai tam ātmānam viditvā brāhmaṇāḥ putraiṣaṇāyāś ca vittaiṣaṇāyāś ca lokaiṣaṇāyāś ca vyutthāyātha bhikṣācaryām carantī*) u. 4.4.22. Zur Notwendigkeit, zwischen *parivrājaka* und *samnyāsin* zu unterscheiden, vgl. BRONKHORST 1993: 23–29.

<sup>98</sup> Vgl. HEESTERMAN 1966: 148: "[T]he sacrificer [d.h. der Opferveranstalter (L.S.)] has to abstain, among other things, from meat; the *ṛtvij* [= Opferpriester (L.S.)] on the other hand is obliged to consume the meat. The sacrificer eats afterwards." Ähnlich beim Gastmahl (s. auch En. 154): "The guest has to give the order for the killing (or he may order to set the animal free), that is, he

takes the onus of the killing upon himself, thus enabling the host to partake of the meat." HEESTERMAN fährt fort: "This is probably the reason why Buddhist and Jain monks, though practising *ahimsā*, originally could accept meat, on the condition that it was not expressly prepared for them (...)." Es ist aber festzuhalten, daß insofern ein Rollentausch stattgefunden hat, als nunmehr – aufgrund eben dieser Bedingung (condition) – gerade nicht der von außen Kommende (also der Mönch) die Verantwortung für das Töten hat, sondern der Gastgeber/Almosenspender, sofern nicht auch er diese Verantwortung, etwa durch Rückgriff auf ohne sein Zutun verfügbares Fleisch (*pavattamārīsa*), von sich geschoben hat: s. § 16.

<sup>99</sup> Vgl. BOLLÉE 1971, 76,1-3.

<sup>100</sup> ALSDORF 1962: 15 (2010: 15f); BOLLÉE 1971: 76.

<sup>101</sup> ALSDORF 1962: 15f (2010: 16).

<sup>102</sup> Vgl. Thī 329 = 349: *uttīṭhapindō uñcho ca* (NORMAN 1971; 34 u. 36: "left-over scraps and gleanings (as food)"), wobei *uttīṭha* (< *ucchiṣṭa*, s. OBERLIES 2001b: 88 Anm. 8) besagt, daß es sich um übriggebliebene Speisereste handelt, *uñcha* hingegen andeuten mag, daß es dem Zufall überlassen ist, was man wo erhält, und die Menge eher gering ist.

<sup>103</sup> Vgl. auch FREIBERGER 2000: 28f.

<sup>104</sup> Vgl. VON HINÜBER 1999: 41f; 2009a: I 281.

<sup>105</sup> Vgl. Mhbh 12.269.7 (s.a. BOLLÉE 1971: 76):

[Der nach Erlösung strebende Wanderasket] soll sich, sofern er nicht in einer Notlage ist, nicht auf einen Almosengang begeben, wenn er zuvor [dazu] eingeladen worden ist (*bhaikṣacaryām anāpanno na gacchet pūrvaketitah* [Nīlakanṭha: *pūrva-ketitah prāṇ-nimantritaḥ*]).

<sup>106</sup> Die Ablehnung von dem Mönch überbrachter (*abhihata*) oder eigens für ihn zubereiteter (*uddissakata*) Speise und von Einladungen (*nimantana*) gilt als Element übertriebener, nicht heilsdienlicher Selbstkasteiung: MN I 77,30f; vgl. BOLLÉE 1971: 75f; s. auch § 30 u. § 39.

<sup>107</sup> Z.B. ĀpDhS 2.[7.]17.4f u. 2.[7.]17.11–13; GauDhS 2.6.5–9 ( /15.5–9); Manu 3.187–191.

<sup>108</sup> Vgl. SCHUBRING 1935: 173; ALSDORF 1962: 8–13 (2010: 7–13); BHATT 1994: 81–87; DUNDAS 1992: 153; SCHMIDT 1997: 228 (gegen unzureichende Einwände von CHAPPLE). Daneben aber schon im Jaina-Kanon auch Stellen, denen zufolge ein guter Mönch weder Fisch noch Fleisch ißt oder Fleischverzehr sogar generell verurteilt wird (ALSDORF 1962: 13f; 2010: 13f). Nach

ALSDORF (1962: 14) dürften diese Stellen späteren Datums sein, doch könnte sich in einigen von ihnen auch ein alter Strang *radikalerer Asketik* artikulieren (vgl. die buddhistische Schilderung übertriebener Askese [§ 30] und die Forderungen Devadattas [§ 35]). Die von den zeitgenössischen Jainas vorgenommene Rückprojektion des heutigen strengen Vegetarismus auf die Zeit der Anfänge ihrer Bewegung ist sachlich verständlich, aber historisch problematisch und bei strikter Einhaltung der oben (§§ 11–12) skizzierten Prinzipien zumindest für die Mönche unter ethischen Gesichtspunkten letztlich auch unnötig, sofern man die (doch wohl spätere) Vorstellung, daß sich in rohem und auch gekochtem Fleisch ständig Mikroorganismen bilden, die bei der Zubereitung bzw. beim Verzehr getötet würden (s. § 132 + En. 1321), einmal außer Acht läßt.

<sup>109</sup> Nach der *Viyāhapannatti*-Stelle (JĀG 4 pt. II: 729f # 121; DELEU 1970: 219 # C11), die berichtet, Mahāvīra habe sich einen von der Katze getöteten Hahn zubereiten lassen (ALSDORF 1962: 11; 2010: 11), war der Meister zu diesem Zeitpunkt schwer erkrankt.

<sup>110</sup> Und gestattet zugleich die Beköstigung einer größeren Menge von Personen, sofern die wirtschaftlichen Verhältnisse der einladenden Person dies zulassen.

<sup>111</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN 1991a p. 5–65 (## 4–21), bes. 66–78 (## 22–27); 2009 Pt. I.

<sup>112</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN 1991a p. 79–104 (## 28–38).

<sup>113</sup> Pācittaya 11 (SCHMITHAUSEN 1991a # 4.1–2) und die Parallele in den Lehrreden (*ibid.* # 4.3–4). Vgl. auch die Einschränkungen hinsichtlich des Verzehrs von Früchten (*ibid.* # 12) und hinsichtlich des Annehmens von rohem Getreide (*ibid.* # 13).

<sup>114</sup> VinSa 190b1–8.

<sup>115</sup> VinSa 190b6f: 何以故。師子殺肥眾生 以肉時時施僧。

<sup>116</sup> VinSa 190b8–14; übersetzt in KIESCHNICK 2005: 188. Vgl. auch VinSa 405b16f (*Upālipariprcchā*): 問故為殺畜生肉可食不。答不得食 (v.l. om. 食)。

<sup>117</sup> Ähnlich VinDh 872b7–11 u. 12–15, wo als Anlaß für einen solchen Verdacht neben der Unmoral des Gastgebers der Umstand, daß man in dessen Haus Kopf, Fell, Füße oder Blut des Tieres entdeckt, angeführt wird (vgl. auch VinMā 486a19–21: s. En. 208), während im Falle eines Gastgebers, bei dem sich keine Schlachtreste finden und der dafür bekannt ist, keine Lebewesen zu töten und die zehn heilsamen Verhaltensweisen zu praktizieren, ein solcher Verdacht nicht aufkommen kann. Nach Sp 604,28–605,28 (≈ Ps III 47,8–48,12;

ähnlich T 24.1462: 768c15-25) kann z.B. bei Mönchen, wenn sie sehen, wie Leute mit Fangnetzen und Schlingen in der Hand aus dem Dorf losziehen oder im Wald herumlaufen, und ihnen am nächsten Tag auf dem Almosengang Speise mit Fleisch oder Fisch angeboten wird, der Verdacht aufkommen, daß die Tiere ihretwegen getötet worden sind, und das Gleiche kann auch geschehen, wenn sie von dergleichen Aktivitäten bloß gehört haben, oder auch ganz ohne konkreten Anlaß. Nur wenn die Leute diese Befürchtung zerstreuen und erklären, daß sie die Tiere für den Eigenbedarf oder für Bedienstete des Königs o.ä. gejagt bzw. geschlachtet oder schon vorhandenes Fleisch (*pavattamārīsa*, s. § 16 mit Anm. 144) besorgt und zubereitet haben, ist den Mönchen der Verzehr gestattet (vgl. auch KIEFFER-PÜLZ 2013: 865 Anm. 27).

<sup>118</sup> VinSa 190b14-20.

<sup>119</sup> Sūy 1.3.3.12d (BOLLÉE 1988: 17 u. 117), 1.11.14b u. 1.11.26b.

<sup>120</sup> Vgl. CPD s.v. *uddissa-kata*; SCHUBRING 1935: 172 (# 154); 1977: 200 (Dasav 3.2); 209 (Dasav 5.1.55); BOLLÉE 1971: 76; 1988: 117 (Sūy 1.3.3.12); METTE 1974: 79 mit Anm. 5 ("extra ihretwegen zubereitete Speisen"); NORMAN 1969: 176 (ad Th 284). Sīlāṅka ad Sūy 1.9.14: "uddesika ist das, was unter Zuweisung an eine heilige Person etc. zum Spenden bestimmt wird" (*sādhv-ādy-uddeśena yad dānāya vyavasthāpyate, tad uddeśikam*: SūyT p. 120). Im Kontext der Schilderung übertriebener, vom Buddha als unnütz abgelehnter Askese (s. § 30), zu der auch die Weigerung, Speise, die *uddissa-kata* ist, anzunehmen (z.B. MN I 77,30), gehört, geht es gewiß primär um die *Zubereitung*, nicht so sehr um ein damit möglicherweise verbundenes Töten. Ausschließlich auf die Zubereitung *ad personam* bezieht sich *uddissa-kata* auch Mil 156,21-23, wo es ausdrücklich im Sinne von Speise, die unter Zuweisung an eine bestimmte Person *zubereitet* worden ist (*ekaccaṁ puggalāṁ upadisitvā uddissa bhojanāṁ pariyattāṁ hoti*), konkretisiert wird, wobei als selbstverständlich vorausgesetzt wird, daß solche Speise statthaft ist (der Empfänger ist der Buddha selbst).

<sup>121</sup> So deutlich Dasav 10.4:

Es findet dabei ein Töten von beweglichen und ortsgebundenen [Lebewesen] statt ...: deshalb soll er (sc. der Asket) eigens für ihn zubereitete [Speise] nicht essen.

*vahanāṁ tasa-thāvarāṇa hoi ... tamhā uddesiyaṁ na bhūñje.*

Vgl. auch Sūy 1.11.14 (JĀG # 510):

Speise und Trank jedoch, die, nachdem man [lebende] Wesen getötet hat, eigens für ihn zubereitet worden sind:<sup>1</sup> solche soll ein [Asket], der sich voll in der Gewalt hat, nicht annehmen.

*bhūyāim samārambhā<sup>2</sup> sam- (Śīlāṅka: tam) uddissa ya jañ kañam | tārisam  
tu na genhejjā annam pānam susamjate ||*

<sup>1</sup> Vgl. hierzu auch Text III, Übers. En. 3090[5.4].

<sup>2</sup> Wohl *samārabhā* zu lesen, vgl. Śīlāṅka (SūyT 135,6) *samārabhya*; vgl. auch Sūy 1.1.2.28, wo die JÄG-Ausgabe ebenfalls *samārambhā* liest, BOLLÉE 1977: 19 hingegen (mit der Cūrṇi, s. ib. 103 mit Anm. 101) *samārabhā*; auch hier hat SūyT (26,17) *samārabhya* (= *vyāpādya*).

Für den vorliegenden Kontext vgl. Mp IV 102,23 (ad AN IV 187,18f): *uddissa kañan* (v.l. °*tan*) *ti attānam uddisitvā katan, māritan ti atho.*

<sup>122</sup> Vgl. Ps III 46,13-15 (zu dem gleichen Vorwurf in MN I 368,23-25): *yo pi evarūpani mānsam paribhūñjati, so pi tassa kammassa dāyādo hoti, vad hakassa viya tassāpi pānaghātakammañ hoti ti tesam laddhi.*

<sup>123</sup> VinMū, P nge 23a8-b7 (D ga 25a7-b7; S ga 20a7-21a2); GM III.1 (*Bhaiṣajyavastu*): 236,9-237,5 (teilweise rekonstruiert; die Hs. [fol. 226v6-227r1: s. GM-Vin 122f] ist sehr fragmentarisch). In VinMūBhaīṣc hat dieser Teil des *Bhaiṣajyavastu* keine Entsprechung. Die Wiedergabe der tibetischen Version des Textstückes bei BARSTOW (2018: 47f) ist teilweise irreführend. Dies gilt insbesondere für das in En. 125 + 127 zitierte Textstück.

<sup>124</sup> VinMū, P nge 23b1: "Wenn seine Nachbarn eigens für ihn Fleisch brachten, so pflegte er das dann auch zu essen" (*de'i nye 'khor na gnas pa rnams kyis de'i ched du sha khyer te 'ongs nas de yang za bar byed do*).<sup>1</sup> Die Gilgit-Hs. [s. En. 123] hat hier eine Lücke; *jñātibhir āhṛtam mānsam paribhūñkte* in GM III.1: 236,10 ist eine Rekonstruktion des Herausgebers; VinMū, D nga 84b6 ist *de'i nye 'khor na gnas pa* Wiedergabe von *tatsāmantanivāsin* (SaṅghBhV I 174,17), und statt *āhṛtam* ist mit 236,11 (s. En. 127) wohl *ānītam* anzusetzen.

<sup>1</sup> YAO 2013: 543 scheint *za bar byed* kausativisch zu fassen (食べさせていた), d.h. "... brachten ... Fleisch und gaben es ihm zu essen", was möglich, aber nicht zwingend ist. Bei NEGI (12: 5347) sind die meisten Belege für *za (bar) byed* nicht kausativ: *āharati, asñāti, bhakṣayati* (10. Klasse), *bhūñkte*.

<sup>125</sup> Der Text sagt: "Nachdem er [dank der Belehrung] von seiten des Erhabenen die [vier] Wahrheiten geschaut hatte" (VinMū, P nge 23b1: *gang gi tshe des bcom ldan 'das las bden pa mthong ba de'i tshe ...* [Forts. s. En. 127]; Gilgit-Hs. [226v7]: *<yadāñena? Bhagavato 'yntikāt satyāni dr̥ṣṭāni, tada ...*).

<sup>126</sup> Es ist kaum anzunehmen, daß Sirīha nach seiner "Bekehrung" zum Buddhismus Vegetarier wird. Denkbar wäre allenfalls, daß er das Fleisch nicht selbst verzehrt, weil er befürchtet, daß das Tier (zumindest *auch*) für ihn geschlachtet worden ist. Für viel wahrscheinlicher halte ich aber, daß er, wenn ihm Fleisch gebracht wird, dies als eine Gelegenheit betrachtet, die Mönche

mit der bestmöglichen Speise (vgl. § 2.1 u. § 6) zu bewirten, und daß er aus diesem Grunde darauf verzichtet, es selbst zu essen.

<sup>127</sup> VinMū<sub>t</sub> P nge 23b1f: *de'i tshe mi za bas khyer te 'ongs nas* (D : na PS) *yang dge slong rnams la sbyin par byed do* || *dge slong rnams kyis kyang de dag zos pa ...* |. In der Gilgit-Hs. (226v7) ist nur der Anfang des Satzes enthalten: ... *tadā na paribhun̄kte | ānītāni tu bhikṣūṇā<m anuprayacchati ...>*.

<sup>128</sup> BARSTOW (2018: 226 Anm. 11) bezweifelt, daß es sich um Jainas handelt, doch scheint mir abgesehen von der Stoßrichtung und Terminologie der von den nichtbuddhistischen Asketen vorgebrachten Kritik vor allem auch die Bezeichnung dieser Asketen als *niganṭha/nirgrantha* in allen Fassungen der in § 16 behandelten Version deutlich in diese Richtung zu weisen.

<sup>129</sup> VinMū<sub>t</sub> P nge 23b2f: *sde dpon seng ge'i ched du byas te sha khyer te 'ongs na ni* des (D S : om. P) *de dag ma zos la | shā kya'i sras kyi dge sbyong rnams la byin pa dang shā kya'i sras kyi dge sbyong rnams kyis* (S : kyi D P) *ched du byas pa'i sha ni zos so*. In der Gilgit-Hs. (226v8) ist nur das Mittelstück überliefert: <... śra>maṇaśākyaputrīyāñām anuprayacchati | śramaṇaśākyaputrīyā uddiṣya <kṛtam māṁsaṇī><sup>a</sup> pari<...>. <sup>a</sup> Fehlt in der Hs., keine Lücke.

<sup>130</sup> Vgl. das *Jīvakasūtra* des *Dīrghāgama*, wo (433V3-8) exakt dieselbe Regel wie im hier zur Diskussion stehenden Textstück formuliert wird, nachdem dem Buddha von einer Diskussion berichtet worden war, bei der unterschiedliche Auffassungen darüber bestanden, ob buddhistische Asketen das Fleisch eigens für sie [für den Verzehr verfügbar] "gemachter" (d.h. eigens für sie getöteter/geschlachteter) Tiere (*uddiṣyakṛtāñam prāṇināñm māṁsaṇī*) essen dürfen oder nicht (433R4-8).

<sup>131</sup> Vgl. CPD II: 8a; BHSD 330a; SWTF I: 578a (u. IV: 542a). Mit *ākāra* sind wohl im Sinne von VinSa 190b18-20 (s. die Übers. der Stelle in § 14.1) Sachverhalte gemeint, die als Indizien für oder gegen die Annahme, daß das Tier eigens für den Mönch geschlachtet worden ist, sprechen.

<sup>132</sup> VinMū<sub>t</sub> P nge 23b3-5 (D ga 25b3-5); Gilgit-Hs. 236v9-10, ergänzt nach Gilgit-Hs. 237r1 u. *Jīvakasutra* 433v3-8:

*tribhiḥ sthānair akalpiṇī māṁsaṇī na paribhoktavyam iti vadāmi | sākṣād  
anena dṛṣṭāñm bhavati mām uddiṣya kṛtam iti ... śrāddheyavacaso <nt>ikāc  
chrutāñm bhavati tvām uddiṣya kṛtam iti ... svayam evāsyākāraparaparivitarka  
utpanno bhavati mām etad uddiṣya kṛtam iti akalpiṇī māṁsaṇī na pari-  
bhoktavyam iti vadāmi.*

Vgl. auch das entsprechende Vinayasūtra (8.132):

Fleisch soll er nicht essen, wenn er weiß, daß es eigens für [ihn selbst] "hergestellt" worden ist (*noddiṣyakṛtam jñātvā māṁsaṇī bhuñjīt <a>* ||).

Hierzu heißt es in Prajñākaras *Vinayasūtra-vyākhyāna* (Tj D ru 215a2):

Wenn [der Mönch] den Verdacht hat, daß der Haushälter eigens für ihn [das Tier] *getötet* und ihm das Fleisch gegeben hat, ist es [Fleisch], das er nicht essen darf (*khyim pas bdag gi phyir srog bcad de sha byin par 'phrigs na ma za shig pa'o ||*).

<sup>133</sup> VinMū<sub>t</sub> P nge 23b5-7 (D ga 25b5-7); Skt.-Text analog zu En. 132 herzustellen: ... *kalpikāni māṁśāni paribhoktavyam iti vadāmi | nānena sākṣād ... | nānena ... śrutanī ... | nāsyā svayam* (...). Vgl. auch Dharmamitras *Vinayasūtratīkā* (Tj D yu 223a2) ad VinSū 8.132 (s. En. 132):

Deswegen gestatte [ich], daß die Weltentsager (\**pravrajita*) zulässiges (d.h. nicht tabuisiertes) Fleisch, das von einem Schlachtplatz oder vom Markt [stammt und das sie] durch einen vertrauensvollen (und deshalb verläßlichen) Laienanhänger (\**upāsaka*) erhalten haben, essen (*de lta bas na rab tu byung ba rnam kyis ni shan pa'i gnas sam tshong dus nas sha rung ba dge bsnyen dad pa can gyis blangs te bza' bar rjes su gnang ngo ||*).

<sup>134</sup> Vin I 233–238, bes. 237,9–238,9.; vgl. AN IV 180–188 (wo aber die *tikoti-parisuddha*-Regel fehlt; in der Parallelie in MĀ<sub>c</sub> 440c–442b [Nr. 18] hat der Schlußteil mit der Einladung des Buddha bei Sīha/Simha keine Entsprechung).

<sup>135</sup> VinDh 871b7–872b17, insbesondere ab 872a18; vgl. auch 998b14–16 (nur die *trikoṭi*).

<sup>136</sup> VinMī 149b27–c25; französ. Übers s. JAWORSKI 1931: 71–73; vgl. auch ibid. 106–108.

<sup>137</sup> Zu weiteren Parallelen zu diesem Teil der Erzählung s. ANĀLAYO 2017b: 97f.

<sup>138</sup> Vin I 237,5–11 u. 15–21; VinMī 149c3–5 u. 8–10; VinDh 872a16–21.

<sup>139</sup> In VinMī hören die auf Simhas Einladung hin bei ihm versammelten Mönche die laut in der Öffentlichkeit vorgebrachte Anschuldigung der Jaina-Asketen und haben Hemmungen zu essen (149c14). Daraufhin beteuert Simha gegenüber dem Buddha die Haltlosigkeit des Vorwurfs (149c14–16), und der Buddha beruhigt die Mönche (149c16f). Nach der Rückkehr erläßt er dann eine Regel für derartige Situationen. Dieser Ablauf der Vorgänge wirkt schlüssiger als die Darstellung der ausführlicheren Fassungen (Pāli und VinDh), wo die Vorwürfe der Jaina-Asketen nur Simha von einem Informanten – nach der Pāli-Fassung: heimlich (*upakanṇake*) – übermittelt werden und er *diesem* gegenüber deren Haltlosigkeit beteuert (Vin I 237,26–36; VinDh 872a24–29). Der Buddha und die Mönche bekommen davon offenbar gar nichts mit und können ungestört speisen, und die anschließende Verkündigung der

Regel erscheint nur dann motiviert, wenn man voraussetzt, daß dem Buddha die Anschuldigungen nachträglich berichtet worden (oder, in emischer Perspektive, durch seine Allwissenheit bekannt) sind.

<sup>140</sup> VinMī 149c13f: "... hat eigenhändig Rind(er) und Schaf(e) geschlachtet und bewirkt sie (sc. den Buddha und die Mönche) damit" (手殺牛羊 而以供養。); VinDh 872a23f: "... hat eigenhändig ein großes Rind getötet und es dem Asketen Gautama und den Mönchen als Speise vorgesetzt" (自殺大牛, 與沙門瞿曇及諸比丘設飯食。).

<sup>141</sup> VinDh 872a24: "Was eigens für sie getötet worden ist, das verzehren sie wissentlich" (為己殺知而故食之). In VinMī ist dieser Satz o.E.

<sup>142</sup> Vin I 237,24-26:

*aīja Sīhena senāpatinā thullam pasum vadhitvā samanassa Gotamassa bhattam katham, tam samano Gotamo jānam uddissa katham māṁsaṇ pari-bhuñjati paṭicca-kammaṇi.*

Meine Übersetzung lehnt sich an ALSDORF (1962: 7; 2010: 5) an, der jedoch *kata* und *°kamma* direkt mit "getötet" ("killed") bzw. "Tötung" ("killing") wiedergibt, nur daß man natürlich streng genommen *Fleisch* nicht *töten*, sondern nur durch Tötung eines Tieres herstellen bzw. verfügbar machen kann; töten kann man nur das *Tier*. In diesem Sinne wird  $\sqrt{kṛ}$  in der Tat in der Sanskrit-Version des *Jīvakasūtra* (s. En. 176) verwendet, wo es (433R4-7) mehrmals heißt: *uddiśyakṛtānām prāṇinām māṁsaṇi* ("Fleisch von eigens für ihn getöteten Tieren").

<sup>143</sup> Vin I 237,35f: *na ca mayam jīvitahetu pi sañcicca pāṇam jīvitā voropeyyāmāti*; VinDh 872a28f: "Niemals, [nicht einmal] um meines Lebens willen, würde ich Lebewesen töten" (我終不為命故斷眾生命); Ähnlich VinMī 149c15f: 我今乃至絕命終不故殺 (JAWORSKI 1931: 72: "Quant à moi, jamais jusqu'à la fin de ma vie, je ne tuerai intentionnellement."

<sup>144</sup> AN 2003: 121 (u. 2006: 60 Anm. 4) versteht *pavattamānsa* in Sv II 568,14 als "fresh meat", verweist aber in Anm. 6 auf Bhikkhu NĀNAMOLI's Wiedergabe "meat already on sale in a market"<sup>1</sup> und auf Sp 1094,9, wo *pavattamānsa* als "Fleisch eines [Tieres], das bereits tot ist (d.h. nicht erst noch geschlachtet werden muß)" (*matass' eva māṁsaṇi*) erklärt wird. Dem entspricht auch die Wiedergabe in VinMī (149c7) mit "Fleisch [bereits] toter [Tiere]" (死肉) (s. En. 145). Vgl. auch *Sāratthadīpanī* (My.) II 359: *pavattamānsaṇi* = "käufliches Fleisch" (*vikkāyikamānsaṇi*); *Vimativinodanī* (My.) I 295: "auf Märkten usw. verfügbares, käufliches Fleisch [bereits] toter Tiere" (*āpañādīsu pavattam vikkāyikam matamānsaṇi*). Mp IV 102,18f (*pakatiyā pavattam ... māṁsaṇi*, d.h. "auf natürliche Weise verfügbare gewordenes ... Fleisch") erweckt

den Eindruck, daß es sich um das Fleisch eines auf natürliche Weise gestorbene Tieres handelt, das man auf dem Markt (*antarāpane*) käuflich (*mūlam gahetvā*) erwirbt; in der *Vinayālaṅkāraṭīkā* (My. I 79) wird solches Fleisch offenbar *neben* dem als Handelsware angebotenen genannt: "auf Märkten usw. verfügbares, käufliches [Fleisch] oder Fleisch [auf natürliche Weise?] gestorbener [Tiere]" (*āpanādīsu pavattarī vikkāyikān vā matamānsam vā*). Vgl. auch den Ausdruck *pavatta-phala* (z.B. MN I 78,10; DN I 101,5) für von selbst abgefallene Früchte (Ps II 45,14 u. Sv I 269,6: *patita-phala*; vgl. Haradatta zu ĀpDhS II.[9.]22.3: *pravṛttāni svayam eva patitāni*; FRIEDRICH 1993: 193: "was gerade kommt"; OLIVELLE 1999: 65: "what he happens to find lying about").

<sup>1</sup> In diesem Sinne auch W. RĀHULA in WASSON 1982: 602: "meat available [in the market]"; GNOLI et al. 2001: 1197f (Anm. 67): "non ucciso di proposito per essere dato in pasto al Buddha e ai monaci".

<sup>145</sup> Vin I 237,14f (ALSDORF 1962: 7; 2010: 5f): *atha kho Sīho senāpati aññataranī purisarī ānāpesi: gaccha bhāye pavattamānsam jānīhīti* ("«Geh, mein Lieber, stell fest, [ob es ohne unser Zutun] verfügbar gewordenes Fleisch [gibt!]»"). Ähnlich VinMī 149c6f: 將軍 … 勅市買人: 此間所有死肉莫計貴賤盡皆買之。(JAWORSKI 1931: 72: "Le général ... envoia un serviteur pour acheter, sans regarder au prix, toute la viande <Text 死肉, d.h. "Fleisch [bereits] toter [Tiere]", s. En. 144> qu'il trouvait sur le marché."). In VinDh wird nicht gesagt, woher das Fleisch stammt, doch muß es auch hier von anderswo stammen, da Sirinha auch hier ausdrücklich erklärt, grundsätzlich keine Tiere zu töten (s. En. 143).

<sup>146</sup> Nur im Pāli: *Fisch und Fleisch* (*macchamānsam*, vgl. En. 147). Daß das Kompositum *macchamānsa* hier nicht als Tatpuruṣa ("Fischfleisch": so RHYS DAVIDS/OLDENBERG 1882 II: 117: "fish") aufzufassen ist, sondern (wie z.B. in HORNER 1949–66: V 276: "fish and flesh" [ebenso I 298; IV 325: "fish and meat"]; ALSDORF 1962: 7f [2010: 6]: "Fisch und Fleisch"; PRASAD 1979: 290: "meat and fish"; SHIMODA 1989: 8a10: 魚と肉) als Fisch *und* Fleisch umfassendes Samāhāra-dvandva zweier verwandter Nahrungsmittel (cf. AiGr II.1: 164 [# 69.c.δ]: *dadhi-ghṛta-m*), ergibt sich nicht nur aus dem ersten Satz der Regel – wo nicht von Fisch die Rede ist, sondern *nur* von *Fleisch* (wenngleich gewiß im weiteren, auch Fisch einschließenden Sinne: vgl. § 2.3) –, sondern auch aus dem Kontext der Sīha-Geschichte (*pavattamānsa, thūlānī pasum vadhitvā, uddissakataṇī mānsam*). Das Gleiche gilt für die Pāli-Version der Parallele im Rahmen der fünf Regeln Devadattas (Vin II 197,26f u. III 172,4f; s. § 35 u. § 39), da Devadattas radikal-asketische Forderung im Sinne der Charakterisierung extremer Selbstkasteiung in Texten wie DN I 166f (BOLLÉE 1971: 72 [Nr. 10]) die Ablehnung von Fisch *und* Fleisch (166,9f: *na maccham na mānsam*) einschließt. Vgl. auch Sp 604 (ad Vin III 172,4f), wo klargestellt wird, daß das eigens für die Mönche erzeugte *macchamānsa* aus der Tötung

von [Land]tieren (*miga*, hier doch wohl kaum auf Wildtiere einschränkbar) und Fischen (*migamacche vadhitvā*) resultiert. Vgl. ferner *Vinayavinicchaya-*  
*ṭikā* (CSCD # 429), wo zu *macchamarīṣam* bemerkt wird: *macchan ti odakarī |*  
*marīṣam ti thalajānām marīṣam |*. Zu *macchamarīsa-* in längeren Komposita vgl.  
z.B. Jā II 433,24 *nānāmacchamarīṣavikatiparivārabhojanām* (E. LÜDERS 1961  
(1985): "Reis mit allerlei Fisch- und Fleischgerichten als Zukost") u. 433,26  
*macchamarīṣagandham* (*ibid.*: "den Duft von dem Fisch und dem Fleisch").

<sup>147</sup> VinMī 149c19-22:

Es gibt drei Arten von Fleisch, die [ein Mönch] nicht essen darf: wenn er gesehen, gehört oder den Verdacht hat, ...daß [das Tier] eigens für ihn getötet worden ist. Wenn er weder gesehen noch gehört noch den Verdacht hat, so ist das reines Fleisch; [ich] erlaube, [solches Fleisch] nach Belieben zu verzehren.

有三種肉不得食: 若見若聞若疑 ... 為已殺。若不見不聞不疑, 是為淨肉,  
聽隨意食。

Ähnlich VinDh 872b4-7 u. 11f sowie 998b14-16; Vin I 238,5-9 (ALSDORF 1962:  
7f [2010: 6]; vgl. auch En. 304): *na, bhikkhave, jānam uddissakatām marīṣam*  
*paribhuñjitatbarī. ... anujānāmi, bhikkhave, tikoti-parisuddham* *maccha-marīṣam:*  
*adiṭṭham asutam aparisaṅkitan ti* ("... Ich erlaube<sup>1</sup> Fisch und Fleisch (s. En.  
146), [sofern sie] ... rein [sind]: ..."). — Zu eben dieser Regel mit abweichender  
Darstellung des Anlasses s. § 19.2 (VinMā). Ohne Darstellung eines Anlasses  
erscheint sie VinMtr 817a2f. Vgl. auch HYCh 375c4f:

Fleisch, bei dem man gesehen, gehört oder den Verdacht hat [daß das Tier für einen selbst geschlachtet worden ist]: diese drei Arten von *unreinem* Fleisch darf [ein Mönch] ebenfalls (d.h. zusätzlich zu an sich unreinen Fleischarten wie Menschenfleisch) *nicht* essen.<sup>2</sup>

若見聞疑 三不淨肉 亦不應食。

<sup>1</sup> Zu *anu-jñā* s. VON HINÜBER 2015a: 255–260. An der vorliegenden Stelle sehe ich keinen Grund, über die Grundbedeutung "ich erlaube" hinauszugehen. Faßt man die Erlaubnis als Anordnung, müßte man wohl übersetzen: "Ich ordne an, [daß] Fleisch [nur dann angenommen und verzehrt werden darf, wenn es] ... rein [ist]."

<sup>2</sup> Falsch bei PU 2014: 47 n. 37, richtiggestellt in GREENE 2016: 9 n. 20.

<sup>148</sup> SHIMODA 1989: 8–10. Es sei zugestanden, daß die Anwendung des Ausdrucks *parisuddha* auf Nahrungsmittel, zumal in einer übertragenen Bedeutung, im Pāli-Kanon unüblich ist und man hier tatsächlich eher das in der Mūlasarvāstivāda-Version (s. § 15) verwendete *kalpika/kappiya* ("zulässig, erlaubt", oder "[einem Asketen] angemessen") erwartet. Gelegentlich (z.B. MN I 272,30f) wird immerhin von einem "vollkommen reinen" (*parisuddha*) Lebensunterhalt (*ājīva*) gesprochen, im Zusammenhang mit vollkommen reinem sitt-

lichem Verhalten (*sīla*) bzw. Handeln, Reden und Denken (MN I 271,31–272,29).

<sup>149</sup> Für eine genauere Bestimmung dieses Zeitpunkts sehe ich leider keine Anhaltspunkte. Der Umstand, daß die Regel in allen *Vinayas* belegt ist, scheint mir aber doch eher dafür zu sprechen, daß sie zu deren gemeinsamen Überlieferungsbestand gehört.

<sup>150</sup> Nach OLIVELLE (2005: 23–25) wären die *Manusmṛti* und folglich auch die Fleischverzehr generell ablehnenden Verse darin (5.45–55) ebenso wie die entsprechenden Partien des Mhbh (13.116–117) ins zweite oder gar dritte nachchristliche Jahrhundert zu datieren.

<sup>151</sup> Sie wird auch von SHIMODA (1989: 20, Anm. 37) als plausibel bezeichnet.

<sup>152</sup> Dasav 5.1.55–56 (JĀG ## 152–153): *uddesiyāṁ kīyagadāṁ ... ca vajjae* || *uggamarī se (v.l. se ya) pucchejjā kass' aṭṭhā keṇa vā kāḍānī | soccā nissankiyāṁ suddhamī padigāhejjā samjāe* ||

<sup>153</sup> Insofern die eigens für die buddhistischen Mönche angerichteten Speisen nicht selten reichlich und von erlesener Qualität gewesen sein dürften – die diesbezüglichen Angaben der Texte (vgl. z.B. die Formel *panṭamī khādanīyāṁ bhojanīyāṁ pariyādāpetvā* [z.B. Vin I 213,3; DN I 108,6f; II 88,13f] bzw. *śuciṁ prañṭamī khādanīyābhōjanīyāṁ samudānīya* [MPS # 6.7]) mögen häufig übertrieben sein, aber völlig aus der Luft gegriffen sind sie wohl kaum – , ist der Verzicht auf solche Speise natürlich nicht nur unter dem Aspekt der *ahimsā* zu sehen, sondern ebenso sehr asketisch motiviert.

<sup>154</sup> In der vedischen Tradition obliegt dem *Gast* (also auch dem als Gast kommenden oder eingeladenen Brahmanen) die Entscheidung über die Tötung oder Freilassung des zu seiner Bewirtung angebotenen Rindes (z.B. ĀśvGS 1.24.30–32; PārGS 1.3.26–28; HirGS 1.13.10–13; vgl. JAMISON 1996: 170; weitere Stellen ebend. 292 Anm. 23; OBERLIES 1998: 550 Anm. 142; GONDA 1980: 99, 159 u. 386; vgl. auch En. 98), und bei bestimmten Anlässen muß er offenbar für die Schlachtung plädieren (so jedenfalls PārGS 1.3.30 = ŚāṅkhGS 2.15.3: [Tier-]Opfer und Hochzeit; GobhGS 4.10.22 ≈ KhādGS 4.4.20: [Tier-]Opfer).

<sup>155</sup> Ich benutze im folgenden die Sanskrit-Form, sofern das Gesagte für alle (oder die meisten) Traditionen gilt und nicht nur speziell für die Theravāda-Schule.

<sup>156</sup> Vin I 238,7: *yo paribhuñjeyya, āpatti dukkaṭassa*. In den übrigen *Vinayas* finde ich keine entsprechende Angabe. Lediglich VinDh 872b17 wird am Ende des Abschnittes (nach der zusätzlichen Bemerkung, daß auch Opferfleisch

nicht gegessen werden dürfe) festgestellt, daß [ein Mönch], der [solches Fleisch doch] ißt, [dies] den Regeln entsprechend (\*yathādharmam) in Ordnung zu bringen (/wiedergutzumachen) hat (若食如法治).

<sup>157</sup> Vgl. § 41.3 + En.349.

<sup>158</sup> VinMā 485c21–486a24; vgl. auch SHIMODA 1989: 20 Anm. 37.

<sup>159</sup> Das klingt wie ein Euphemismus; vgl. BARSTOW 2018: 174: "Geoff Childs reports ... that Tibetans living in northern Nepal used 'falling off a cliff' as a euphemism for slaughter."

<sup>160</sup> VinMā 486a11f: 從今日後 不聽為殺。為殺者，為比丘殺。

<sup>161</sup> VinMā 486a15-24.

<sup>162</sup> Nach WITZEL (2003: 54) wäre auch die Tatsache, daß der Buddha Einladungen zum oft nicht vegetarischen Mittagessen durch Schweigen akzeptierte, dahingehend zu verstehen, daß er damit sicherstellen wollte, daß er selbst auch indirekt nicht für eine Tötung verantwortlich war, d.h. (so darf man dies vielleicht interpretieren) vermeiden wollte, durch eine ausdrückliche Annahme der Einladung die implizierte Tötung nachträglich gutzuheißen.

<sup>163</sup> Z.B. Āyār p. 2,13-15, 3,16, etc. = JĀG ## 13, 24, etc.; Dasav p. 6,20–7,15 u. 10,8–14,14 (Übers. p. 84 u. 86f) = JĀG ## 41 u. 42 (4.10 u. 11); 49–54 (4.18–23).

<sup>164</sup> Sn 394: *pāṇam na hane* (v.l. u. AN I 214,34: *hāne*; IV 254,17: *haññe*; cf. NORMAN 1992: 221) *na ca ghātayeyya, na cānujaññā hanatām paresam*. Vgl. auch AN II 253,18-20 (4.261), wo allerdings als viertes Element das Rühmen (*vannam bhāsati*) des Tötens (etc.) hinzutritt.

<sup>165</sup> Siehe § 177 + En. 1681. Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 253,10 (s. § 245.2 u. Text III: D.1).

<sup>166</sup> Einer v.l. zufolge: *Bālovāda-jātaka*.

<sup>167</sup> Jā II 262f. Vgl. CHAPPLE 1997: 137f, TANIGAWA 2000: 16–19 und vor allem BALBIR 2000: 24–27. In dem Gegenwartsereignis (*paccuppannavatthu*), das den Anlaß für die Erzählung des eigentlichen, in der Vergangenheit spielegenden Geschehens (*atītavatthu*) bildet, wird bezeichnenderweise auf die Sīha-Episode (s. § 16) Bezug genommen, und in der abschließenden Verknüpfung (*samodhāna*) der Vergangenheit mit der Gegenwart wird der Gastgeber des *Jātaka* als eine frühere Existenz des Nighanṭha-Nāthaputta, also des Jina, identifiziert. Das Bindeglied ist der Vorwurf von Seiten der Jainas, die buddhistischen Mönche äßen unbekümmert das Fleisch eigens für sie getöteter Tiere. Dem versucht die im *Vinaya* im Anschluß an die Sīha-Episode formulierten

Regel von der dreifachen ‘Reinheit’ des Fleisches mit einem *formalen* Kriterium, das *wissentlichen* oder zumindest mutmaßlichen Verzehr solchen Fleisches ausschließen soll, entgegenzuwirken. Das *Telovādajātaka* scheint demgegenüber den Absichten und Handlungen des Spenders keinerlei Bedeutung beizumessen und hebt offenbar ganz auf die *innere* Einstellung des *Empfängers* ab. Nun gibt es zwar auch bei den Jainas (jedenfalls in späterer Zeit, und vielleicht unter buddhistischem Einfluß?) Zeugnisse für eine solche Priorität der inneren Einstellung (BALBIR 2000: 27–29). Das enthebt jedoch den Jaina-Asketen gewiß nicht seiner in der Tradition verankerten Pflicht zu äußerster *Sorgfalt*, was im Falle der Almosenspeise bedeutet, daß er sich – im Gegensatz zu den buddhistischen Mönchen, von denen dies nur im Zusammenhang mit verbotenen *Fleischarten* gefordert wird (s. § 59.2) – durch gezielte *Nachfrage* ausdrücklich der Tatsache versichern muß, daß keine Tötung und auch keine Zubereitung von Speise eigens für ihn stattgefunden hat. Vielmehr gilt diese Sorgfalt offenbar als ein zentrales und unabdingbares Element seiner inneren Einstellung (vgl. GRANOFF 1992: 37).

<sup>168</sup> Vgl. En. 146.

<sup>169</sup> Jā II 262,27f (vs. 190; vgl. BALBIR 2000: 24):

Wenn (*ca*) [jemand], nachdem er unbekerrscht [Lebewesen] geschlagen, verletzt und getötet hat, [deren Fleisch usw. als] Gabe spendet, dann wird der, welcher solche Nahrung verzehrt, vom Übel [des Tötens] befleckt.

*hantvā jhatvā vadhitvā ca deti dānam asaññato |  
edisañ bhattam bhuñj{ am }āno so pāpena\_upalippati ||*

<sup>170</sup> Jā II 263,6f (vs. 191; vgl. BALBIR 2000: 24; TANIGAWA 2000: 16f):

Sogar wenn einer, nachdem er [seine] Kinder und seine Ehefrau getötet hat, [deren Fleisch als] Gabe spendet, wird der Weise, selbst wenn er [davon] ißt, nicht vom Übel [des Tötens] befleckt.

*puttadāram pi ce hantvā deti dānam asaññato  
bhuñjamāno pi sappañño na pāpena\_upalippati ||*

Vgl. auch die Parallele in Sūy I.1.2.28 (BOLLÉE 1977: 19 u. 102f), der *Cūrṇi* zufolge die buddhistische Position, die im folgenden Vers (I.1.2.29) zurückgewiesen wird (TANIGAWA 2000: 17–19).

<sup>171</sup> Der Wortlaut des Textes schließt ja nicht aus, daß der Asket, wenn er schon vorher um den wahren Sachverhalt gewußt hätte, die Speisung hätte ablehnen müssen; eine explizite Aussage in diesem Sinne enthält der Text aber nicht. In der *Cūrṇi* zu der Parallele in Sūy I.1.2.28 (s. En. 170) hingegen wird der Asket ausdrücklich als *trikoṭiśuddhabhojin* (vgl. § 14.1 etc.) bezeichnet (TANIGAWA 2000: 17).

<sup>172</sup> Jā II 263,9; vgl. den zweiten Abschnitt des *Jīvakasutta* (s. § 22.2).

<sup>173</sup> Vgl. SEYFORT RUEGG 1980: 240.

<sup>174</sup> So explizit Sn-a I 280,18–281,25. Nach diesem Kommentar (280,11-22) rezitierte der Buddha Gotama diese Verse, als auch ihm in ganz ähnlicher Weise ein brahmanischer Asket den Verzehr von Fisch und Fleisch zum Vorwurf gemacht hatte.

<sup>175</sup> Sn 249 werden die als rein äußerlich distanzierten asketischen Praktiken mit *na macchamaṇśam nānāsakattam* eingeleitet, was gewiß nicht bedeuten kann, daß zu diesen Praktiken neben Fasten (*anāsakattam*) auch eine [auschließlich auf] Fisch und Fleisch [beschränkte Diät] gehört; denn es ist ja gerade der Verzehr von Fleisch (*māṃsabhojana*), der nach Auffassung des brahmanischen Asketen den "Geruch rohen Fleisches", also die unreine Lebensweise, ausmacht. NORMAN (1992: 28) versucht, diese Inkohärenz dadurch zu vermeiden, daß er *macchamaṇśam* nicht als Dvandva (vgl. En. 225), sondern als Tatpuruṣa versteht und den Pāda mit "Not the flesh of fish, nor fasting" wiedergibt. Das würde eine asketische Lebensform implizieren, in welcher der als unrein angesehene Verzehr von Fleisch (*māṃsabhojana*) durch eine nur Fisch zulassende Diät ersetzt worden wäre. Für eine solche Praxis wären aber doch wohl eindeutige Belege beizubringen. Überdies ist schwer einzusehen, wieso "Fischfleisch" nicht (im weiteren Sinne) auch Fleisch ist und wieso der Verzehr von Fisch einer asketischen Lebensweise weniger entgegensteht als der des Fleisches von Landtieren; denn zumindest im Vinaya gilt ja auch Fisch als "erstklassige Speise", und wie Fleisch steht (von Raubtierbeuteresten einmal abgesehen) auch Fisch nicht ohne vorherige Tiertötung als Nahrung zur Verfügung. In der Darstellung übertriebener Askese im buddhistischen Kanon (vgl. En. 146) heißt es folglich, daß von den betreffenden Asketen nicht nur Fleisch, sondern auch Fisch gemieden wird. Es erscheint daher nicht unbegründet, daß die einheimische Auslegungstradition bemüht ist, auch die vorliegende Stelle in diesem Sinne zu deuten. Im Kommentar (Sn-a I 291,7-9) wird eine Erklärung der "Alten" (*Porāṇā*) angeführt, wonach mit der Aussage "nicht Fleisch und Fisch (führen zur Läuterung)" (*na macchamaṇśam (... sodheti)*) gemeint sei, daß Fleisch und Fisch, insofern man sie *nicht* ißt, nicht zur Läuterung führen (*akhādiyamāṇam macchamaṇśam na sodheti*), also bestritten wird, daß der *Verzicht* auf den Verzehr von Fleisch und Fisch als Mittel zur Läuterung taugt, und ebensowenig Fasten (*anāsakattam*), d.h. weitgehender oder völliger Verzicht auf Nahrungsaufnahme überhaupt. In diesem Sinne auch z.B. NYANAPONIKA 1955: 75: "Nicht Fisch und Fleisch vermeiden, nicht das Fasten, ...", NAKAMURA 1978 [<sup>1</sup>1958]: 48: "魚肉・獸肉(を食わないこと)も、断食も、..." und MAETANI 1998: 55: "魚や肉〔を食わないこと〕や

断食も...". Der Kommentar (Sn-a I 291,9-15) gibt aber einer anderen Erklärung den Vorzug, die von einer Lesung *na macchamaṁśānāśakattam* ausgeht, mit °â° < °ari + a° (bzw. °ã a°, °a a°, statt °am-a°), also = *na macchamaṁśānam* (/nā, °na, °nam) *anāsakattam*, d.h. "Nicht der Verzicht auf den Verzehr [der verschiedenen Arten] von Fisch und Fleisch (führt zur Läuterung)". In diesem Sinne HONJŌ 1986: 151 (u. 415): "魚肉を断ち, ...". Daß in diesem Fall das "Fasten" in der Aufzählung fehlt, ist nach Meinung des Kommentars unproblematisch, da es in dem später erscheinenden Element "Kasteiung" (*tapa(s)*: Sn 249d) enthalten sei. Wenn man dennoch das Element des "Fastens" (*anāsakattam*) angesichts Dhp 141 u. SN IV 118,1 (*anāsakā*) beibehalten möchte und die Erklärung der "Alten" für in der Sache treffend, aber sprachlich allzu gezwungen hält, wäre als (zugestandenermaßen etwas gewagte) Alternative vielleicht in Erwägung zu ziehen, von *n' amacchamaṁśam* auszugehen (eventuell durch Verkürzung von *nā*° unter dem Einfluß der folgenden Zeile bzw. der beiden folgenden, zu deren vermutlich ursprünglicher Textgestalt NORMAN 1992: 196 zu vergleichen ist) und *\*amacchamaṁśam* entweder als ein substantiviertes Adjektiv ("[Lebensweise/Ernährung] ohne Fisch und Fleisch" oder als Abstraktum (<\*āmatsyamāṁs(y)am) "Fleisch- und Fischlosigkeit" (d.h. Verzicht auf Fleisch und Fisch) zu verstehen; vgl. Lalit<sub>v</sub> 182,26 (s. En. 225) *amatsyamāṁsakaiḥ*, sc. ātāpanaparitāpanaiḥ (oder, nach BHSD 62b, viell. sogar Subst.?)).

<sup>176</sup> MN I 368–371 (Nr. 55; cf. WALLI 1974: 193f; HARVEY 2000: 159; KEOWN 2005: 48; ANĀLAYO 2011: I 318–320). Eine Entsprechung zu diesem Sūtra im chinesischen Kanon ist nicht bekannt, doch war das Sūtra Bestandteil des *Dīrghāgama* der (Mūla-)Sarvāstivādins und ist in der Tat, wenngleich mit einigen Lücken, auf den Folios 433r2–435r5 einer Handschrift dieses Textes überliefert (HARTMANN 2002: 138 [Stichwort *jīvaka*] und 147);<sup>1</sup> vgl. auch ANĀLAYO 2012: 528–530, wo u.a. mit dem Hinweis auf diese Tatsache die auch unabhängig davon abwegige These von MINH CHAU (1991: 31f), das Fehlen einer Entsprechung zum *Jīvakasutta* im *Madhyamāgama* der Sarvāstivādins (also MĀ.) sei als Indiz für eine vegetaristische Tendenz in dieser Schule zu werten, mit Recht zurückgewiesen wird.

<sup>1</sup> Eine Edition und Bearbeitung des Textes enthält die kürzlich fertiggestellte Dissertation (Univ. München) von Liudmilla OLALDE: *Vier Lehrreden aus der Langen Sammlung (Dīrghāgama)*.

<sup>177</sup> MN I 369,7-9: *tīhi kho ahaṁ ... thānehi maṁśam paribhogan* (Ps: *paribhuñjītabbaṁ*) *ti vadāmi: adīṭham asutam aparisankitam*. Die Sanskritversion des ersten Abschnittes (433r4–433v8) ist ausführlicher, stimmt aber in der Substanz mit der Pāli-Version überein.

<sup>178</sup> Der Text (MN I 370,6–371,2) führt in gleicher Funktion auch die übrigen *appamāṇas* (Mitleid, Freudigkeit und Gleichmut) auf, doch scheint mir von diesen zumindest die Freudigkeit (*muditā*) überhaupt nicht in den Kontext zu passen.

<sup>179</sup> Vgl. Ps III 50,1-3: *paññena piñḍapātenā ti ... idha ... maṁśūpasecano va adhippeto*.

<sup>180</sup> Vgl. YBh<sub>Bha</sub> 115,4: (a)grddho 'grathito 'mūrcchito 'nadhyavasito 'nadhyava-sāyam āpanna(h). Zu *gadhita* "greedy" s. OBERLIES 1996: 103 u. 2001b: 76 Anm. 5.

<sup>181</sup> In der Sanskrit-Version (434v4-8) wird in diesem Abschnitt (hier dem dritten) lediglich festgestellt, daß ein Mönch, der die sittlichen Verpflichtungen einhält und außerdem Wohlwollen (*maitrī*) gegenüber allen Lebewesen zu üben pflegt und deshalb frei von Feindseligkeit ist sowie frei von Begierde (*viraktacitta*), ausschließlich zulässige (*kalpika*), angemessene, reine, einwandfreie Speisen verzehrt. Abschließend wird dann nochmals klargestellt, daß den buddhistischen Mönchen der Verzehr des Fleisches eigens für sie geschlachteter Tiere nicht gestattet ist und sie daher solches Fleisch nicht essen. Das klingt eher wie eine Feststellung, daß für einen Mönch, der sich streng an die sittlichen Verpflichtungen hält, von Begierde frei ist und außerdem die Übung des Wohlwollens pflegt, wissentlicher Verzehr des Fleisches eines eigens für ihn geschlachteten Tieres einfach nicht in Frage kommt.

<sup>182</sup> Zur Vorstellung des Wohlwollens (*mettā*, *maitrī*) als Mittel zum Schutz vor *realen* Gefahren vgl. SCHMITHAUSEN 1997a, bes. 41–44; MAITHRIMURTHI 1999: 55–63; HARA 2000; vgl. auch STRAUSS 1912: 276f; WILTSHERE 1990: 242.

<sup>183</sup> Vgl. "Spitzer Manuscript" 113a3 (FRANCO 2004a: 111; 2004b: 42–45), wo von einem Mönch die Rede ist, der, während er um Fleisch bittet (was er eigentlich nur darf, wenn er krank ist!), zugleich Mitleid (*anukroṣa*) mit [dem als] Nahrung [angebotenen Tier] übt, und dies als *droha* (FRANCO: "offence"; viell. eher "deceit"?) kritisiert wird. – Vom "Fleisch eines Freundes" (*mitramāṇis(a)*) und von Verzicht auf Fleischverzehr (*abhaṅkyam mām(sam)*) ist in Frgm. 6b dieses Textes (FRANCO 2004a: 55) die Rede, doch sehe ich mich hier ohne eine Parallelen angesichts der Bruchstückhaftigkeit des Textes außerstande, Kontext und Argumentationsgang zu rekonstruieren. Es wäre aber nicht unplausibel, wenn dem Mönch, der *maitrī* (freundschaftliches Wohlwollen) mit dem Tier übt, vorgeworfen würde, daß er dann mit dem Verzehr von dessen Fleisch das Fleisch eines Freundes verzehrt.

<sup>184</sup> In der Sanskrit-Version (433v8–434v4) entspricht diesem Teil der zweite Abschnitt. Im Unterschied zur Pāli-Fassung, in der die dem *Tier* zugefügte *Qual* einen wichtigen Aspekt darstellt (vgl. auch HARVEY 2000: 159,29-31), wird in der Sanskrit-Version (soweit erkennbar) ganz auf die *spirituelle* Haltung des *Gastgebers* abgehoben: im Gegensatz zu einem korrekten Gastgeber hegt ein schlechterer Gastgeber schon im voraus Übelwollen und Tötungsabsicht gegenüber dem Tier. Er freut sich, wenn er sieht, wie es [zur Schlachtung] herbeigeführt wird (434r2: (*ā*)*n(i)yamāna(m) dṛṣṭvā?*), und wenn er erfährt, daß es geschlachtet worden ist, und er täuscht die Mönche, wenn sie sich erkundigen, ob das Fleisch zulässig (*kalpika*) ist oder nicht.

<sup>185</sup> So SHIMODA (1990b), dem sich SCHOPEN (1992: 30f) anschließt. SHIMODA wendet sich vor allem gegen DERRET (1983: 7), nach dessen Auffassung der Text keiner bestimmten Schule zuzuordnen ist. Der Text scheint relativ spät entstanden zu sein: nach ŚrīghT, Preface p. 2f, nach dem 4., wahrscheinlich nach dem 6. Jh.; nach DERRET (1983: 7 u. 9) um 500, der Grundtext um 250.

<sup>186</sup> ŚrīghT 17,3-7 (DERRET 1983: 28):

(*uddiśyētyādi* |) śrāmaṇeram *uddiśya matsyādikam jīvitād vyaparopayet* |  
*vyaparopya tasya māṁsenā yad vyañjanām kṛtam, tad bhakṣayato yateḥ*  
*śrāmaṇerasya yasmān nirghṛṇām niṣkṛpām cittām jāyate, ataḥ kadācid*  
*uddiśya kṛtam bhakṣayan lobhānalenāpūryamāṇah prāṇivadham api kuryād*  
*iti himsā⟨p?⟩y asya sambhāvye |.*

Eine Rekonstruktion des hier kommentierten Verses (*uddiśyētyādi*) ist kaum möglich, doch muß er die Wörter *yateḥ* und *nirghṛṇām* enthalten haben.

<sup>187</sup> Vgl. Sp 1249,28-31; CPD II 415a (s.v. *uddesabhatta*).

<sup>188</sup> Vgl. VinSa 190b15-19 (s. Zitat in § 14.1); VinMī 149c20f (自見為己殺, etc.); VinDh 872b7-10 (若見為我故殺, etc.); GM III.1: 236,18 (*mām uddiśya kṛtam iti ...*); 236,20 (\**tvām uddiśya kṛtam iti ...*, cf. VinMū, P nge 23b4: *khyod kyi ched du byas pa yin no zhes ...*); ŚrīghT 17,13-16 (*kim ete ... mamoddiśya hatā na veti ...; tvan-nimittam tavārthe 'mī mrgādayo hatā iti ...*).

<sup>189</sup> T 24.1462 (善見律毘婆沙): 769a5-9. Der Text galt früher als Übersetzung der *Samantapāśādikā*, doch ist diese Auffassung inzwischen bei mehreren Forschern auf Widerspruch gestoßen: vgl. PINTE 2010, mit Hinweisen auf Arbeiten von DEMIÉVILLE, LOTTERMOSER, BECHERT und HEIRMAN (ibid. p. 436 mit Anm. 10-13).

<sup>190</sup> Nach BARSTOW 2018: 49 scheinen auch viele tibetische Mönche keine Bedenken gegen den Erwerb von Fleisch aus in Klosternähe angesiedelten Metzgerläden zu haben, mit der Begründung, daß dort die Tiere zwar für den

Verkauf an die Mönche des betreffenden Klosters geschlachtet werden, dabei aber nicht an einen *bestimmten* Mönch als Individuum gedacht ist.

<sup>191</sup> Sp 606,6-11.

<sup>192</sup> Sp 604,25f (vgl. Ps III 49,14f):

Als ‘nicht gesehen’ bezeichnet [werden Fisch und Fleisch], wenn man nicht gesehen hat, daß [solche Speise] erlangt (d.h. gewonnen, hergestellt) wurde, indem man Landtiere (vgl. En. 146) oder Fische [eigens] für die Mönche tötete (*adīṭham nāma bhikkhūnam atthāya migā-macche vadhitvā gayhamānañ adīṭham*).

<sup>193</sup> Sp 605,31-606,4:

Wenn [das Tier] eigens für die Mönche in dem einen Kloster geschlachtet worden ist, ... [und] sowohl diese wie auch andere [Mönche] wissen, daß es für erstere geschlachtet worden ist, dann ist [der Verzehr des Fleisches] für alle [beiden Gruppen] nicht in Ordnung.

*sace pana ekasmin vihāre bhikkhū uddissa katañ hoti, ... te pi amhākam atthāya katañ ti jānanti, aññe pi etesam atthāya katañ ti jānanti, sabbesam pi na vaṭṭati.*

Verzehr in Unkenntnis der Tatsachen würde natürlich kein Vergehen konstituieren.

<sup>194</sup> VinMā 486a12-15 (Kontext: 為殺 = *uddiśya-kṛta*, vgl. BhīVinMāL 331,1). Vgl. auch Sp 606,5f: *pañcasu hi sahadhammikesu yassa vā tassa vā atthāya uddissa katañ, sabbesam na kappati*; dazu Vajirabuddhiṭīkā<sup>1</sup> p. 205 (KIEFFER-PÜLZ 2013: 861: # 3.3): *pañcasu ekañ uddissa katañ itaresam na kappaṭī dassanathām*. Im Vinaya der Mahīśasakas heißt es hingegen, daß der Verzehr des Fleisches eines Tieres, das für Mönche geschlachtet worden ist, zwar Mönchen und Novizen verboten, Nonnen, Novizinnen, *upāsakas* und *upāsikās* hingegen erlaubt sei, und daß Entsprechendes auch im Falle des Fleisches eines für Nonnen usw. geschlachteten Tieres gelte (VinMī 149c22-24).

<sup>1</sup> Verfaßt zwischen dem späten 9. u. dem frühen 11. Jh. n. Chr.: KIEFFER-PÜLZ 2013: 106f; vgl. auch 2009: 163f.

<sup>195</sup> Dies scheint die Auffassung von Tao-hsüan (道宣, 596–667 [HōbFA 244]) zu sein, wenn er (T 40.1804: 118a17-20) im Anschluß an ein Zitat dieser Stelle feststellt, daß

heutzutage diejenigen, welche die Ordensregeln befolgen, im großen und ganzen kein Fleisch essen und darin den Mahāyāna-Mönchen des Landes der Mitte (= Indien) gleichen (... 今學戒者 多不食之, 與中國大乘僧同例),

nachdem er zuvor (118a15-17) im Sinne von LaṅkS 252,15f (Text III: C.1; s.

§ 241) die Mitverantwortung des Fleischessers für die kommerzielle Fleischproduktion deutlich gemacht (und damit auch den Ausweg eines Rückgriffs auf Fleisch vom Markt ausgeschlossen) hatte.

<sup>196</sup> Siehe Text I, Übers. En. 2746.

<sup>197</sup> Vgl. auch die Beschreibung des sittenstrengen Predigers im *Mahāmegha-sūtra* (s. § 182).

<sup>198</sup> Vgl. Sp 605,23-28 = Ps III 48,7-12:

Wenn jedoch die Leute (= die Spender) ... sagen: ‘... Wir haben [das Tier] für uns selbst bzw. für Beamte des Königs o.ä. geschlachtet ...’, dann ist es in Ordnung (*sace pana te manussā ...amhehi attano atthāya vā rājayuttādīnam atthāya vā katañ ... ti vadanti, kappati*).

<sup>199</sup> Vgl. Sp 605,23-28 = Ps III 48,7-12:

Wenn jedoch die Leute (= die Spender) ... sagen: ‘... Wir haben ... verfügbares (s. En. 144) Fleisch, u.zw. ausschließlich erlaubtes (d.h. nicht tabuiertes, s. Kap. I.3.2-5), erworben und für die Mönche zubereitet’, dann ist es in Ordnung.

*sace pana te manussā ...pavattamarīsañ ... kappiyam eva labhitvā bhikkhū-nāñ atthāya sampāditan ti vadanti, kappati.*

<sup>200</sup> Siehe §§ 20-21 u. § 22.2.

<sup>201</sup> Vin I 222,11-14:

Da kam jenem erst seit kurzem [dem Dharma] zugeneigten Groß-Minister folgender Gedanke: ‘Wie wäre es wenn ich 1250 Mönchen 1250 Fleischsteller zubereiten [ließe] und je einem Mönch je einen Fleischsteller darreichte!’

*atha kho tassa taruṇapasannassa mahāmattassa etad ahosi: yan nūn’ āham adḍhatelasannāñ bhikkhusatānāñ adḍhatelasāñī māṁsapātīsatāñī paṭiyā-deyyāñ, eka-m-ekassa bhikkhuno eka-m-ekam māṁsapātīm upanāmeyyan ti.*

Diesen Gedanken setzt der Minister anschließend in die Tat um. Vgl. hierzu auch VinDh 655c29-656b15 (Teil der Einleitung zu Pāc. 32 [Theravāda-Vinaya: Pāc. 33]: Verbot wiederholten Essens [bei verschiedenen Gastgebern] (*paramparabhojana*)), wo ebenfalls den eingeladenen Mönchen<sup>1</sup> je eine Schüssel mit Fleisch angeboten wird, die sie jedoch zurückweisen, da sie schon vorher gegessen hatten. Im Gegensatz hierzu weichen die Parallelen im *Bhaisajyavastu* der übrigen Vinayas (FRAUWALLNER 1856: 94,16-20) in wesentlichen Punkten von der Theravāda-Version ab. Am nächsten kommt der Pāli-Fassung noch die des VinMī (149a25-b6), doch ist selbst hier überhaupt keine

Rede von Fleisch, sondern nur von feinen Speisen (desgleichen im entsprechenden Teil der Einleitung zum Verbot wiederholten Essens: VinMā 49b5–c13). VinMā 470c21–471a8 (bzw. a24) hat kaum etwas mit der Pāli-Version gemeinsam; hier geht es nur um zwei Mönche (Nanda und Upananda), denen zwar für den nächsten Morgen eine Bewirtung mit Kuchen oder *Fleisch*, ganz nach Bedarf (470c27f: 若餅若肉 隧所須), in Aussicht gestellt worden war, die aber dann zur vereinbarten Zeit nicht erscheinen, weil sie die Einladung über andere Angelegenheiten vergessen hatten. Auch VinSa 190b25–c8 weicht erheblich von der Pāli-Version ab. Hier werden die Mönche zur Zeit einer Hungersnot von einem Haushälter eingeladen, erhalten aber vorher in der Frühe anlässlich eines Festtages anderswo reichlich trockenen Reis mit *Schweinefleisch* (猪肉乾飯). Sie verwahren sich dies aber für später und begeben sich zuerst zu dem Haushälter, der sie eingeladen hatte, und essen dort ordentlich, ohne jedoch (im Sinne von Pātayantika 34: s. ROSEN 1959: 154) Speise zum Rest zu erklären, so daß sie eigentlich die in der Frühe erhaltenen Speisen nicht mehr essen dürften. Der Buddha erlaubt es jedoch angesichts der Hungersnot. Auch in der Einleitung zum Verbot mehrmaligen Essens (Pātayantika 31) ist in diesem *Vinaya* im Falle der eigentlichen Einladung nur von "allerlei reinen (\**suci*) und erstklassigen (\**pranīta*) Speisen und Getränken" (88b24: 種種淨潔多美飲食) bzw. von Reis (飯) und [Bohnen-]Curry (羹, \**sūpa*: s. En. 721) (88c3f) die Rede, von denen die Mönche aber nur wenig essen wollen, da sie sich vorher an dem anlässlich eines Festtages angebotenen trockenen Reis mit Schweinefleisch (猪肉乾糒) – hier übrigens ausdrücklich als grobe, gewöhnliche Speise (麤食) bezeichnet (88c15) – sattgegessen hatten (VinSa 88b18–c21; vgl. auch 86c29–87c16 u. ROSEN 1959: 151). Ähnliches gilt auch für die Einleitung zur gleichen Regel im VinMā (352a5–b29): auch hier ist im Falle der zuerst angenommenen Einladung von Fleischspeise nicht die Rede, sondern nur im Zusammenhang mit einer zweiten Einladung, zu welcher die Mönche sich zuerst eingefunden hatten und bei welcher sie mit dem *Fleisch* eines beim Ziehen eines Wagens gestorbenen *Rindes* bewirtet worden waren (vgl. § 26).

<sup>1</sup> Eine Zahl wird nicht genannt, doch war in der voraufgehenden Episode von 1250 und wenig später von 500 Mönchen die Rede.

<sup>202</sup> Vin I 223,35-37: "Wie konnten denn nur diese törichten Kerle, wo sie bei jemand eingeladen waren, [vorher] bei jemand anderem Reisbrei essen!" (*kathām hi nāma te ... moghapurisā aññatratā nimantitā aññassa bhojjayāguṇ pari-bhuñjissanti*). Zu *bhojja-yāgu* (zu dick gewordene Reisbrühe (*yāgu*)) s. UPASAK 1975: 188.

<sup>203</sup> ŚrīghT 17,18–18,2:

*śyenakādihatā vetyādi | atha sa dānapatir evaṁ kuryāt: "śyenakādibhir  
amī hatā mṛtāḥ paksiṇo hatāḥ | śāli-yava-mudga-bhakṣanād vā mṛtāḥ |..."  
ity evaṁ sati doṣo 'sti nāśnatām* <sup>1</sup>

<sup>1</sup> fett = Wörter, die vermutlich dem Grundtext entstammen.

Auch im tibetischen Buddhismus lässt sich eine solche Auffassung belegen (s. BARSTOW 2018: 9; 21; 39; 174). Probleme konnten sich bei Raubtierbeuteresten lediglich unter dem Aspekt einer damit verbundenen Gefahr oder dem des Besitzrechtes des Beutegreifers ergeben (Näheres hierzu s. Anhang A).

<sup>204</sup> VinMā 352a16–b10.

<sup>205</sup> VinSa 461a12–b27.

<sup>206</sup> So auch ALSDORF 1962: 12 (2010: 12) im Zusammenhang mit einer Stelle aus der *Viyāhapannatti*, wonach der erkrankte Mahāvīra das Fleisch eines von einer Katze getöteten Hahnes akzeptiert haben soll (ibid.: 11). Erinnert sei auch an die Zulässigkeit von Raubtierbeuteresten als Nahrung in bestimmten brahmanischen Asketenkreisen (s. § 11.1 u. En. 94). Das Fleisch eines von selbst gestorbenen Haustieres (*svayam mṛtasya paśor māinsam*) hingegen soll nach Medhatithi (ad Manu 5.32) nicht gegessen werden, da es ungesund sei.

<sup>207</sup> ŚrīghT 18,2f (vgl. DERRET 1983: 28 ; SHIMODA 1990a: 99 u. 107 Anm. 3):

"... mātāpitror yajñasya krte hatā" ity evaṁ sati doṣo 'sti nāśnatām: evaṁ  
dātari bruvāṇe sati bhuñjānānām na kaścid doṣo bhavatīty arthaḥ <sup>1</sup>

<sup>1</sup> fett = Wörter, die vermutlich dem Grundtext entstammen.

Fleisch gehört zum vedischen bzw. vedisch geprägten altindischen-Totenkult bzw. Manenopfer, vor allem im Rahmen der drei *aṣṭakā*-Feiern, insbesondere der zweiten. Näheres s. CALAND 1893: 166–172; HistDhŚ IV: 353–362: 424; GONDA 1980: 450–455; vgl. auch ALSDORF 1962: 20f; 32; 56–59 (2010: 21; 34; 61–63); OBERLIES 1998: 308 mit Anm. 770; 2012: 280 u. 478 Anm. 391.

<sup>208</sup> VinMā 486a19–23 (Kontext: *uddiṣyakṛta*, Erklärung der *trikoṭipariśuddha*-Formel):

Falls ein Mönch, der, wenn er zum Hause eines [bestimmten] Spenders (*dānapati*) kam, [dort] stets ein Schaf gesehen hatte, bei einem späteren Besuch nun Kopf und Füße [eines Schafes] auf dem Boden [liegen] sieht und ihm daraufhin Zweifel kommen, soll er fragen: ‘Wo ist das Schaf, das ich früher gesehen habe, [jetzt]?’ Wenn [der *dānapati*] antwortet: ‘Ich habe es für den Ācārya (den Meister, d.h. den angeredeten Mönch) geschlachtet’, dann darf er es nicht essen. Wenn er [hingegen] antwortet: ‘Ich habe es für ein Opfer an die Götter geschlachtet; was nicht aufgegessen worden ist, gebe ich [dir]’, dann darf er es essen (... 若言: 尊者, 我為祠天故殺, 食不盡與, 得食).

<sup>209</sup> Vgl. auch SHIMODA 1990a: 107 Anm. 3.

<sup>210</sup> Vgl. Manu 5.131, wo neben den fleischfressenden Tieren (*kravyād*; Medhātithi: *kravyādbhiḥ* = *śyena-jambūka-prabhṛtibhiḥ*) auch (Jagd-)Hunde (*śvan*) und niedere bzw. von der Jagd lebende (vgl. Medhātithi: *dasyavo niṣāda-vyādhā-dayah prāṇi-vadha-jīvinah*) Volksgruppen bzw. -stämme genannt sind.

<sup>211</sup> Manu 5.13. Interessant ist auch Medhātithi ad Manu 5.32, der das in diesem Vers von Manu erlaubte gekaufte Fleisch als Fleisch spezifiziert, das von Jägern und Vogelstellern stammt (vgl. auch En. 210), die zum Verkauf ihrer Beute die Häuser der Kunden aufsuchen, und es explizit von Fleisch, das aus Schlachthäusern stammt (*sauna*), absetzt. Wie mir A. WEZLER mitteilt, ist in Nepal bis heute Fleisch vom Schlachter etwas qualitativ anderes; üblich ist Verzehr des Fleisches *geopferter* Tiere, wobei die Opferung im Tempel, aber auch zu Hause stattfinden kann.

<sup>212</sup> Sp 605,28-30 = Ps III 48,13f: *matānāṁ peta-kicc'-atthāya maṅgalādīnāṁ vā atthāya kate pi es' eva nayo* (i.e.: *kappati*). Zur Begründung stellt der Text fest, daß alles [grundsätzlich zulässige] Fleisch, das nicht ausschließlich für Mönche [durch Schlachtung] hergestellt worden ist und bei dem [der Mönch] diesbezüglich keinen Zweifel hat, erlaubt ist (Sp 605,30f = Ps III 48,14f: *yāṁ yāṁ hi bhikkhūnāṁ yeva atthāya akataṁ yattha ca nibbemati ko hoti, taṁ sabbam kappati*). Dies suggeriert, daß Fleisch, das zugleich für Mönche *und andere* Personen, also für einen gemischten Empfängerkreis, hergestellt worden ist, als erlaubt gilt, und in diesem Sinne ist die Regel tatsächlich von einem Teil der Tradition ausgelegt worden (*keci pana* "... *bhikkhūnāṁ ca aññesaṁ ca atthāya kataṁ vattatī*" *ti vadanti*: Sp-ṭ [My.] II 360); s. KIEFFER-PÜLZ 2013: 866 Anm. 33; vgl. auch Vjb [My.] 205: *bhikkhūnañ ca aññesañ ca atthāya kate tarī* (sc. *kappiyabhāvarī*) *dassetum* "*matānāṁ petakiccatthāyā*" *ti-ādim āha*). Mehrheitlich vertreten wurde aber offenbar eine andere Auslegung, derzu folge eine solche auch die Mönche einschließende Zuweisung zumindest von den Veranstaltern nicht explizit deklariert werden darf (*na* "*tumhākan*" *ti vutte vattati*: Vjb [My.] 205, zit. KIEFFER-PÜLZ 2013: 862,6f + 867,9-11). Aus dieser Perspektive ist in der obigen Begründung (Sp 605,30f) *eva* fehlpositioniert (*atthāne payutto eva-saddo*) und das Gemeinte dahingehend zu verstehen, daß das Fleisch (zumindest in der Intention) überhaupt nicht für die Mönche hergestellt worden sein darf (*bhikkhūnāṁ atthāya akatam eva*: Sp-ṭ II [My.] 359; s. KIEFFER-PÜLZ 2013: 866 Anm. 33), d.h. – so möchte ich diese Auffassung interpretieren – daß die Herstellung des Fleisches [durch Schlachtung] ausschließlich im Rahmen des jeweiligen Rituals zu sehen ist, bei dem es eigentlich den Verstorbenen bzw. den glückbringenden Gottheiten oder Geistern zugesucht ist und von den Mönchen (oder Brahmanen) nur stellvertretend

verzehrt wird. Für eine ausführliche Darstellung und eingehende Diskussion der einschlägigen Texte, insbesondere des recht schwierigen Abschnittes der *Vajirabuddhiṭīkā* (Vjb [My.] 205,5-25), verweise ich auf KIEFFER-PÜLZ 2013: 861-873 (vgl. auch ibid. 166).

<sup>213</sup> VinSa 265a7-11:

Ob große Opfer, d.h. Elefantenopfer, Pferdeopfer, Menschenopfer, *vājapeya*-Opfer, *śamyāprāsa*-Opfer [oder] Wunschopfer (\**kāmyeṣṭi*, d.h. Riten zum Zweck der Erfüllung bestimmter Wünsche), oder Opfer [im Rahmen?] weltlicher Veranstaltungen, anlässlich<sup>7</sup> derer man Lebewesen tötet: bei solchen großen Opfern [und] weltlichen Veranstaltungen ist es einem buddhistischen Mönch nicht erlaubt, Fleisch zu essen. Warum? Weil diese großen Opfer [und] weltlichen Veranstaltungen allesamt für Gäste (/von außen kommende Personen) [veranstaltet und die Tiere daher für diese geschlachtet werden].

若大祠，所謂 象祠馬祠 人祠 和闐毘耶祠 三若波陀祠 隨意祠，若諸世會殺生處祠，如是大祠世會中 不聽沙門釋子噉肉。何以故。是大祠世會皆為客故。

Ähnlich VinSa 190b20-24:

Ferner gibt es die Opfer an die Götter. ... Weil das dabei den Göttern dargebrachte Opferfleisch unrein ist, ziemt es sich für buddhistische Asketen (*śramaṇāḥ śākyaputrīyāḥ*) nicht, [solches] zu verzehren. Warum? Weil diese Götteropfer [in Wirklichkeit] für Gäste (/von außen kommende Personen) veranstaltet werden.

復次有諸天祀 ...。以彼中祀(/祠)天祠肉不淨，沙門釋子不應噉。何以故。是諸天祠為客作故。

VinDh 872b15-17 (vgl. auch das Zitat in T 40.1804: 118a23f):

Was Fleisch betrifft, das anlässlich<sup>7</sup> der Veranstaltung eines großen Opfers [angeboten wird], so darf [ein Mönch] es nicht essen. Warum? Jene [Opferveranstalter] denken [ja]: "Wir werden es an alle, die kommen, verteilen." Deshalb darf er es nicht essen.

若作大祀處肉，不應食。何以故。彼作如是意，辨具來者當與。是故不應食。

VinMtr 817a3-6:

Angenommen, da ist ein Spender (*dānapati*), der, wenn er den Göttern zu opfern wünscht, meint, daß er allen, die kommen, [Opferfleisch] zu essen geben sollte, und in einer Geisteshaltung, die keinen Unterschied macht (d.h. nicht einen bestimmten Empfänger im Blick hat), [mit dem Fleisch der] geschlachtete[n] Tiere alle, die kommen, erwartet: wenn ein

Mönch bei einer solchen Gelegenheit [Fleisch angeboten] bekommt, so darf er es nicht essen.

若有檀越 欲祀天時作意：其有來者皆應與食，無分別心 所殺眾生 俟一切來者，比丘若得如此處肉 不應食也。

<sup>214</sup> Wenn ein Mönch ihm vorgesetztes Fleisch im guten Glauben verzehrt hat und ihm erst nachträglich bekannt wird, daß das Tier eigens für ihn geschlachtet worden war, hat er sich keines Vergehens schuldig gemacht, das er bekennen müßte; schuldig macht er sich vielmehr nur dann, wenn er es wissentlich verzehrt (Ps III 49,3f = Sp 606,12-16: *uddissakatam ... ajānitvā (pari)bhuttassa pacchā ñatvā āpattidesanakiccam nāma n' atthi. ... uddissakatam hi ñatvā bhūñjato va āpatti*; vgl. auch T 24.1462: 769a9f: 若人為比丘殺，比丘不知，食竟方知，如此者無罪。).

<sup>215</sup> Der Gedanke, daß (fast) alles Fleisch die Tötung von Tieren voraussetzt und deshalb auf Fleischverzehr ganz verzichtet werden soll, findet sich in den Vinaya-Materialien nur an einer Stelle des VinMū, wird aber dort Devadatta in den Mund gelegt, also abgelehnt: s. § 45.

<sup>216</sup> Z.B. MN I 354,33; DN II 50,1f (= Dhp 185, ≈ Uv 31.50); III 213,9f, etc.; speziell mit Bezug auf den in der Wildnis lebenden (*āraññika*) Mönch: MN I 471,4-9.

<sup>217</sup> MN I 273,22-26 (≈ SN IV 104,22-29; AN I 114,1-8): *bhojane mattaññuno bhavissāma, pañsañkhā yoniso āhārañ āhārissāma ... yāvad eva imassa kāyassa thitiyā yāpanāya vihiññuparatiyā brahmacariyānuggahāya*. So auch SHT (VI) 1226 Fragm. 4 V6: ///[vihiñ]soparataye // (s.a. SWTF IV: 145; nach freundl. Mitteilung von Herrn Dr. Jin-il Chung kann die Lesung *vihiñ*° als sicher gelten). Anstelle von *vihiñsoparatiyā* ("damit das Verletzen aufhört") heißt es jedoch im Kanon der Mūlasarvāstivādins *jighatsoparataye* "damit der Hunger aufhört": s. ŚrBh<sub>Tai</sub> I 18,10f + 138,3 u. 8-13; vgl. SĀ<sub>c</sub> 73b7 (為止飢渴), SĀ<sub>c2</sub> 375a28 (食以止飢) u. AKTU P tu 103a3 (*bkres pa bzlog pa*). In eben diesem Sinne erklärt Buddhaghosa (VisM I.92) auch das *vihiñsoparatiyā* der Pāli-Version: *vihiñsā nāma jighacchā ābādhathāhena*, d.h. "'Verletzen' bedeutet hier Hunger, in dem Sinne, [daß dieser] Qualen [verursacht]".

<sup>218</sup> Th 923: *paññatam yadi vā lūkham appam vā yadi vā bahuriñ | yāpanatthan abhuñjimsu ...*; vgl. auch Thī 329a = 349a u. BuCar 10.13c-14a.

<sup>219</sup> Z.B. AN IV 49; VisM XI.1-26; ŚrBh<sub>Tai</sub> I 116-149; s. auch MPPU<sub>L</sub> III: 1431-1433.

<sup>220</sup> Oder: "Kindes", aber in Indien werden nun einmal, *horribile dictu*, Söhne meist mehr geschätzt als Töchter. Vgl. auch BODHI 2000: I 597f ("son's flesh").

Im vorliegenden Kontext ist gewiß an ein Kleinkind ("Söhnchen") gedacht, das allein nicht überlebensfähig wäre.

<sup>221</sup> SN II 98f (12.63, mit Spk II 104,17–106,14; vgl. auch Ps I 211,28–212,31); SĀ<sub>c</sub> (Nr. 373) 102b21–c6; Th 445; vgl. auch VisM XI.26; Vi 677a27 u. a29–b29; ŚrBh<sub>Tai</sub> I 126,15; YBh<sub>t</sub> P ’i 313b5f (YBh<sub>c</sub> 839c12f). Siehe auch Text I: B.1.2.a und Text III: B.13.1 u. E.22. Für weitere Parallelen, auch aus Jaina-Texten, und deren eingehende Untersuchung s. TANIGAWA 2000. – In der buddhistischen Formulierung des Vergleichs töten die Eltern das Kind eigenhändig und machen das Fleisch zu Dörrfleisch (*vallūra*) als Proviant für die Weiterreise, da andernfalls alle drei umkommen würden. In der jinistischen (zu einer echten Erzählung ausgestalteten) Parallel in den *Nāyadhammakaḥāo* (18. Kapitel; vgl. TANIGAWA 2000: 5–7) hingegen ist der (für die eigentliche Intention des Vergleichs, die Illustration extremen Widerwillens, ohnehin irrelevante) Aspekt der eigenhändigen Tötung offenbar als anstößig empfunden und deshalb eliminiert worden: Hier verzehren der Vater und fünf Söhne Fleisch und Blut der Tochter, die von einem Dieb entführt und letztendlich von diesem umgebracht worden war, sind somit für die Tötung nicht verantwortlich und zumindest unter diesem Gesichtspunkt moralisch entlastet. Es wäre aber wohl abwegig, daraus zu schließen, daß im alten Buddhismus das Tötungsverbot weniger Gewicht hatte; es handelt sich ja hier nur um einen *Vergleich*, in dem eine Extremsituation aus dem wirklichen Leben zu einem ganz bestimmten Zweck (Nahrungsaufnahme ohne Genuss, bloß um den Körper am Leben zu erhalten) herangezogen wird, ohne daß *innerhalb des Vergleichs* Maßstäbe der buddhistischen Ethik angelegt würden. Eine Außerkraftsetzung des Tötungsverbotes in extremen Notlagen (etwa im Sinne des Hindu-āpaddharma: vgl. Manu X.105; vgl. TANIGAWA 2000: 8) ist hier gewiß nicht intendiert.

<sup>222</sup> Vi 840a19–b23 (ad JP<sub>H</sub> 1013c21–23). Ähnlich SaṅgP 423c14–26 (V.18; STACHE-ROSEN1968: 149). Vgl. auch T 32.1646 (成實論): 348c21–349a27.

<sup>223</sup> Vi 840b7f: 若得魚及肉 作人肉想.

<sup>224</sup> Vi 840b3–8.

<sup>225</sup> [1.] MN I 77,28–78,22:

acelako homi ..., na uddissakataṁ na nimantanam sādiyāmi, ...na maccham  
na maṁsaṁ na suram na merayaṁ ...; so sākabhakkho vā homi, sāmāka-  
bhakkho vā homi ...; vanamūlaphalāhāro yāpemi pavattaphalabhojī ...

Vgl. MN I 307f; 342f; 412,4f; DN I 166,2–167,13; III 40,27–42,8; AN I 295f (3.151.2); II 206f (4.198.2). Parallelmaterial: z.B. MĀ<sub>c</sub> 441c17–442a11, 592b7–c1 u. 712a25–b20, bes. 441c23, 592b13f u. 712b2f (... 不噉魚 不食肉 不飲酒

...); DĀ<sub>c</sub> 47c15–48a3 u. 103b25–c13 (bes. 47c20f u. 103c2: ... 不食魚 不食肉 不飲酒 ...); AKTU P tu 177b4–178b2 (D ju 154a2–b5), bes. 177b7 (*sha mi za ba dang | nya dang shing 'bras<sup>1</sup> mi za ba ...*); *Pudgalasūtra* des DĀ der [Mūla-]-Sarvāstivādins (MELZER 2010 Teil 2: 326 # 38.10): *na matsyān khādati na māṃsāni> na vallūrā< n/h?2 > na madyap(ānaṃ) piba{n}ti*; vgl. auch SHT V: Nr. 1359 V1: *[na mām]sañ khādati na madyaṇ [pi] (bati) ...*;<sup>3</sup> SaṅgP 406a11–b10 (STACHE-ROSEN 1968: IV.44, p. 122f), bes. a20: "Sie essen kein Fleisch, sie essen keinen Fisch, sie essen kein Dörrfleisch (\*vallūra) ..." (... 不食肉不食魚不食脯腊 ...); vgl. auch Lality 182,23–183,16 (bes. 182,26: *amatsyamāṃsakaih* [sc. ātāpanaparitāpanaiḥ?]) u. 188,12–189,2 (bes. 188,20f: s. En. 288) sowie MPM Dha 462a10–17, bes. a16: "Sie essen weder Salz noch Fleisch noch die fünf schmackhaften Milchprodukte" (不食鹽肉五種牛味; vgl. § 36). Eine eingehende und informationsreiche Behandlung dieser stereotypen Askese-Darstellung in ihrer Gesamtheit bietet BOLLÉE 1971.

<sup>1</sup> *shing 'bras* (P u. D, nach TshCh 3: 2846b = *shing tog* "Baumfrüchte") befremdet; man erwartet eher ein Äquivalent für *vallūra*.

<sup>2</sup> Nach MW (929a) kann *vallūra* n., m. oder f. sein, nach SWTF (IV: 84b) m. oder f.

<sup>3</sup> Zu weiteren Sanskrit-Fragmenten der Schilderung übertriebener Selbstkasteierung s. ANĀLAYO 2011: I 309 Anm. 2. Vgl. ferner ŚrBh<sub>Sh</sub> 50,5–13 (ŚrBh<sub>Tai</sub> I 80,10–16).

[2.] Vgl. in diesem Zusammenhang auch DĀ<sub>c</sub> 66c23, wo von einem nicht-buddhistischen Asketen gesagt wird, daß er u.a. Alkohol und Fleisch meide (不飲酒食肉); in der (nach MAITHRIMURTHI/VONROSPATT 1998: 170f hier jedoch wohl unursprünglichen) Pāli-Version DN III 9,21 heißt es allerdings ganz im Gegenteil, daß er *nur* von Alkohol und Fleisch lebe, was ihn allerdings aus buddhistischer Sicht noch mehr diskriminieren dürfte, wie das (Vi 541a14–28 aus einem Sūtra zitierte) Beispiel eines Ājivika-'Asketen', der sich auf einem Dorffest den Bauch mit Schweinefleisch und Alkohol vollgeschlagen hatte und von Śāriputra zurechtgewiesen wird, bestätigt. Es muß offenbleiben, ob hier (tatsächliche oder vermeintliche) antinomische Praktiken der Ājivikas (vgl. BASHAM<sup>2</sup>1981: 122f) kritisiert werden sollen oder lediglich ein unseriöser [Pseudo-]Asket beschrieben wird. In der Parallelüberlieferung der Stelle in den beiden älteren *Vibhāṣā*-Übersetzungen ist übrigens nur in der Prosa (Vi<sub>2</sub> 348c7f; Vi<sub>3</sub> 513c11) von Alkohol *und* (*Schweine-*)*Fleisch* (酒 u. 猪肉 bzw. 酒肉) die Rede, im Vers (Vi<sub>2</sub> 348c11; Vi<sub>3</sub> 513c16) hingegen nur von "Reiswein" (粳糧酒) bzw. "wohlschmeckendem Alkohol" (美酒). Die (m.W. leider ebenfalls nur in chin. Übersetzung überlieferte) kanonische Quelle (SĀ<sub>c</sub> Nr. 1347) spricht auch in der Prosa (SĀ<sub>c</sub> 371a27f) nur von Alkohol (酒), und im Vers (SĀ<sub>c</sub> 371b1) von 米膏, nach HIR. (Nr. 2772)<sup>4</sup> = *kulmāṣa* "saurer Reisschleim", hier wohl vergoren.

<sup>4</sup> Vgl. VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 55a16 = GM III.1: 86,12.

<sup>226</sup> Von vegetarischen Asketen in NW-Indien um die Mitte des 5. Jh. v. Chr. berichtet auch Herodot (WITZEL 2009: 302).

<sup>227</sup> DN I 167,14–168,12 (Nr. 8 # 15).

<sup>228</sup> MN I 78,32-36 (Nr. 12).

<sup>229</sup> DP 243b: "recoiling from, scrupulousness".

<sup>230</sup> MN I 77,28–78,22. Im *Kassapa-Sīhanāda-sutta* des DN (I 165,32ff [Nr. 8 # 14]) heißen die Selbstkasteiungspraktiken *tapo-(')pakkama*. Im *Udumbarika-Sīhanāda-sutta* (DN III 40,23ff [Nr. 25 # 8]) hingegen werden sie unter dem Begriff *tapo-jigucchā* zusammengefaßt, doch umfaßt dieser Begriff auch hier keineswegs die oben erwähnte Bemühung, beim Gehen jegliches Verletzen auch der kleinsten Lebewesen zu vermeiden; von einer solchen Bemühung ist vielmehr weder hier noch in dem vorgenannten Text (DN Nr. 8) die Rede.

<sup>231</sup> In Texten wie MN I 342–349 oder AN II 205–211 (4.198) werden die Formen extremer Askese als selbstquälische Praxis dem buddhistischen Erlösungsweg, auf dem man weder sich selbst noch andere quält, gegenübergestellt.

<sup>232</sup> Vgl. DN III 42–45 (Nr. 25 ## 9–12).

<sup>233</sup> DN III 45–52 (Nr. 25 ## 13–19); DN I 167f (Nr. 8 # 15).

<sup>234</sup> In DN Nr. 8 ist das der ‘Gewandlose’ (*acela*) Kassapa, in DN Nr. 25 der Wanderasket Nigrodha, offenbar ebenfalls ein Vertreter harter Selbstkasteiung.

<sup>235</sup> Vin I 305,15-30.

<sup>236</sup> Vin I 306,32 u. 305,30–306,7. Vgl. BOLLÉE 1971: 83–85. Vgl. auch VinMū, *Cīvaravastu* (GM III.2) 94.

<sup>237</sup> Wörtl. entweder "die Qualitäten (d.h. Observanzen) dessen, der [weltliche Bindungen o.ä.] abgeschüttelt/abgewaschen hat" (vgl. BHSD s.v. *dhuta-guṇa* u. *dhūta-guṇa*: "qualities of the purified man") oder "Qualitäten[, die] zum Abschütteln/Abwaschen [weltlicher Bindungen führen]" (*dhuta* n. als Nomen actionis, vgl. DP II 487b). Ausführliche Behandlung und weitere Literatur in DANTINNE 1991; vgl. ferner vor allem RAY 1994: 293–323; BOUCHER 2008: 40–56; 2011: 209–218 ("qualities of purification"); ŚrBh<sub>Tai</sub> I 274,4–286,1.

<sup>238</sup> Eine Ausnahme wäre T 24.1470, doch ist fraglich, ob bzw. inwieweit der Text, und zumal die relevante Stelle, auf einer indischen Vorlage basiert (Näheres s. § 139).

<sup>239</sup> Vgl. § 41.3 + En. 349, ferner Anhang B (zu ROZENBERG 2002).

<sup>240</sup> Wenn BOLLÉE (1971: 82, s.v. *sāmākabhakkho*) bemerkt: "Hirse, Blätter und Reis sind Nett 141,<sup>12\*</sup> die ausschließliche Gabe an einen Pacceka**buddha**", so könnte man versucht sein, dies im Lichte von § 174.2 dahingehend zu verstehen, daß man Pratyekabuddhas *nur* derartige pflanzliche Nahrung anbieten darf, weil sie sich lediglich davon ernähren. Im Kontext besagt die Stelle aber gewiß nur, daß der Sprecher einst einem Pratyekabuddha eine Gabe dargeboten hatte, die lediglich (°*mattam eva*) in Hirse, Blättern (*patta*) und Reisbrei (oder vielleicht eher: in einem *prastha* [e. Hohlmaß] Hirsebrei [?]: vgl. CSCD *sāmākapatthodana*)<sup>1</sup> bestand, und daß er schon für diese geringe Gabe viele Male in (Uttara)kuru und in der Himmelswelt wiedergeboren wurde und letztendlich die Erlösung erlangte. Und bei den von BOLLÉE (1971: 83, s.v. *pavattaphalabhojī*) erwähnten, nach Ap 18,24 (vs. 48d) sich von Fallobst ernährenden (*pavattaphalabhojana*) Jüngern Sāriputtas handelt es sich um dessen Schüler in einer früheren Existenz, also um vorbuddhistische, offenbar nach brahmanischen Regeln lebende Asketen (vgl. § 11.1 u. § 157).

<sup>1</sup> Nett-a CSCD # 98 [My. 231]: "bloß eine *nālikā*-[Maßeinheit] gekochter Körner von Hirse-Rispen" (*sāmākatiṇānañ nālikodanamattam*).

<sup>241</sup> DN I 101,2-16. Version der (Mūla-)Sarvāstivādins (Sanskrit und Tibetisch) in MELZER 2010: I 192-195 (## 35.88-35.93); Version der Dharmaguptakas: DĀ<sub>c</sub> (Nr. 20): 86c18-87a7; Version unbekannter Zugehörigkeit: T 1.20: 263a12-21.

<sup>242</sup> In der Sanskrit-Version ernähren sich die Einsiedler von Wurzeln (*mūla*: 1. Stufe) bzw. Blättern (*parṇa*: 2. Stufe), in der Dharmaguptaka-Version von Baumwurzeln (DĀ<sub>c</sub> 86c19 樹木根: 1. Stufe), von selbst abgefallenen Früchten (86c26 自落果: 2. Stufe) bzw. Gras und Baumblättern (87a3 草木葉: 3. Stufe), in T 1.20 von Früchten (263a13 果蓏: 1. Stufe), von eingesammelten Kräutern, Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten (263a16 採取百草枝葉華實: 2. Stufe), oder sie fasten (263a19 不食: 3. Stufe).

<sup>243</sup> Dagegen DĀ<sub>c</sub> (86c17, c20, etc.) 方便 = \**upāya* ("Mittel"), ebenso die tib. Fassung im *Kṣudrakavastu* des VinMū (*thabs*; nur beim ersten Vorkommen [MELZER 2010: I 193] in einem Teil der Überlieferung *thabs ma yin pa* = \**anupāya*).

<sup>244</sup> Vgl. auch Vin I 216,28-218,38, wo nicht etwa die Tatsache, daß ein kranker Mönch um Fleischbrühe bittet, getadelt wird, sondern lediglich der Umstand, daß er ungeprüft Menschenfleisch verzehrt hat (218,29-31; vgl. § 59), oder Vin I 218,38-220,17, wo nicht der Verzehr von Fleisch überhaupt getadelt, sondern nur der Verzehr bestimmter Fleischarten (s. § 60) untersagt wird, was impliziert, daß Fleisch als solches erlaubt ist.

<sup>245</sup> Vgl. VON HINÜBER 1996: 20 (# 37). Ebensowenig wird ein Verzicht auf Fleisch und Fisch in den asketischen Grundsätzen gefordert, die Vin I 58,10-22 u. 96,1-12 den Mönchen als die vier "Grundlagen" (*nissaya*) ihrer Lebensführung auferlegt werden und die nach VON HINÜBER (1999: 41f) in ihrer nicht abgemilderten Form eine sehr alte (der Fixierung der Prātimokṣa-Regeln wohl vorausgehende) Phase der Mönchsgelübde repräsentieren dürften (s. auch § 40.2 u. § 40.4 + En. 329).

<sup>246</sup> Vgl. VON HINÜBER 1999: 26-31.

<sup>247</sup> Z.B. DN I 5,12f; 64,22f; MN I 180,10f; s. § 57.

<sup>248</sup> Nach der Worterklärung in Vin IV 88,30f sind auch andere Ölsorten einbegriffen: Öl aus Senfkörnern, Öl aus *madhuka*-Samen (*Bassia latifolia*: SYED 1990: 490-497), Kastoröl und sogar Öl aus tierischem Fett (*vasātela*).

<sup>249</sup> Zu diesem Begriff s. VON HINÜBER 1971: 102f (= 2009a II: 783f); KIEFFER-PÜLZ 2013: 2037f; INOUE 2017: 1181f ("sugar solution boild down to ¼").

<sup>250</sup> Eine Erklärung, was genau *sarpis*, *navanīta* und *dadhi* sind, verdanke ich A. WEZLER. Nach GOMBRICH 1992: 177 n. 28 ist jedoch *navanīta* – nach Auskunft von Dr. Sanjukta GUPTA – "the cream which rises to the top as one begins to churn or stir milk". Die Reihenfolge der Entstehung bzw. Erzeugung der Milchprodukte ergibt sich aus DN I 201,25-27 (vgl. auch SN III 264,13-15; 276,16-18; AN II 95,29-31, etc.): *khīra* → *dadhi* → *navanīta* → *sappi* → *sappimāṇḍa*; vgl. auch VON HINÜBER 2001b: 50 (= 2009a: I 280; *dadhi* "saurer Rahm", *navanīta* "Butter").

<sup>251</sup> Vin IV 88,23-26 (Pācittiya 39):

*yāni kho pana tāni pañṭabhojanāni, seyyath' īdāni sappi navanītam telam  
madhu phāṇitāni maccho marīsaṁ khīrāni dadhi: yo pana bhikkhu eva-  
rūpāni pañṭabhojanāni agilāno attano athāya viññāpetvā bhuñjeyya,  
pācittiyan.*

Für Parallelmaterial und eine vergleichende Analyse der verschiedenen Fassungen der Liste der erstklassigen Nahrungsmittel s. Anhang C. Vgl. auch SHIMODA 1991: 544-546; 1997: 390-392. Vgl. ferner Vin IV 193,30f, wo als Anstandsregel (*śaikṣa-dharma* Nr. 37) formuliert wird, daß ein Mönch nicht für sich selbst [ausdrücklich] Bohnen-Curry (s. En. 721) oder Reisbrei erbitten soll, es sei denn er ist erkrankt (*na sūpaṁ vā odanāṁ vā agilāno attano athāya viññāpetvā bhuñjissāmī ti sikkhā karaṇiyā*; ähnlich PrātSa p. 249 (Śaiks. C24); PrātMāL 33,1-3 fügt [Fleisch-?]Curry (*vyañjana*, vgl. En. 720) hinzu. Vgl. auch VinSa 186a29: "Von heute an dürfen [die Mönche] nicht aus geringfügigem Anlaß Fleisch erbitten" (從今小因緣不應索肉).

<sup>252</sup> Vin IV 87,26-31.

<sup>253</sup> Oder höchstens in Fällen, wo andernfalls die (für die spirituelle Praxis vorausgesetzte) Funktionsfähigkeit des Körpers gefährdet wäre, wie MAETANI 1998: 55f (falls ich ihn recht verstehe) anzudeuten scheint.

<sup>254</sup> In dem einzigen mir bekannten Fall, wo die Regel zunächst so formuliert ist, daß sie (in diesem Fall den Nonnen) uneingeschränkt den Verzehr solcher Speisen verbietet (VinMī 100a24f), wird sie anschließend sogleich im üblichen Sinne präzisiert. In der ersten Formulierung das Relikt einer älteren, strenger asketischen Schicht zu sehen, wäre doch wohl nur im Rahmen zusätzlicher Evidenz vertretbar. — Ob es dem Einfluß der vegetaristischen Mahāyāna-Texte zu verdanken oder als Nachwirkung einer frühen vegetaristischen Tendenz im chinesischen Buddhismus (GREENE 2016; vgl. § 134.1) zu verstehen ist, wenn im chinesischen Saṅgha des 6. Jh.s auch Mönche der älteren Traditionen dazu tendierten, den Verzehr von Fleisch auf Ausnahmesituationen wie Krankheit einzuschränken (vgl. etwa T 52.2103: 299b14-18), kann hier offenbleiben.

<sup>255</sup> Sp 840,13: *pañīta-bhojana* = *uttama-bhojana*; vgl. auch SWTF III 168f. Angesichts der Verwendung des *Kompositums* (*pañītabhojanāni*, nicht *pañītāni bhojanāni*; vgl. auch PrātSa Pātay. 40 u. PrātMū Pāy. 40) ist wohl an eine ganz bestimmte Gruppe von grundsätzlich als erstklassig oder hervorragend (KIEFFER-PÜLZ 2013: 1527) geltenden Nahrungsmitteln gedacht. Dies könnte auch mit PrātMĀL Pāc. 39 *prañītasammatāni bhojanāni* gemeint sein.

<sup>256</sup> Vgl. einerseits Vin IV 87,30, wo die gleichen Speisen als "vollkommen" (*saiṇpanna*) und "lecker" (*sādu*, nach Sp 840,15 = *surasa*) bezeichnet werden, andererseits Vin IV 82,8f, wo solche Speisen als Krankenkost fungieren. Explizit ist Sn-a I 284,21f (ad Sn 240): "erstklassig [ist diese Speise], weil sie von bestem Geschmack und gehaltvoll ist und weil sie Festigkeit und Kraft zu verleihen (bzw. aufrechtzuerhalten) imstande ist" (*uttamarasatāya ojavantatāya thāma-bala-bharāna-samatthatāya ca pañītam*; so CSCD; E<sup>e</sup>: *-bala-harāṇa*). Vgl. auch Sv I 99,18f, wo die metaphorische Verwendung von *pañīta* durch einen Vergleich mit einem wohlschmeckenden Gericht verdeutlicht wird (*sādu-rasa-bhojanāni viya*), während nach *Atthasālinī* (PTS) 403,13-15 Ring- und Faustkämpfer ihren Körper mit Fisch und Fleisch stärken und nach Sv III 927,14-16 der Genuss erstklassiger Speisen zu einer Zunahme von Fleisch und Blut (*mainsalohitam vadḍhati*), zu Körperfülle und zu gutem Aussehen führt. Das Antonym von *pañīta* bei Speisen ist *lūkha* "rauh, grob, ärmlich, 'spartanisch'".

<sup>257</sup> Nach VinSaVi 552b4f ist ein Nahrungsmittel erstklassig (美 = *prañita*), weil es teuer ist, weil es rar ist [und/oder] weil es Krankheiten heilt (以價貴故, 以難得故, 以愈病故。).

<sup>258</sup> So die Wiedergabe von *pañita* in HÜSKEN 1997: 335 (mit Anm. 8).

<sup>259</sup> VinMī 55b13f: 若不索美食自得而噉, 犯波逸提者, 無有是處。Vgl. auch VinMī 100a28f: "Nunmehr erlaube ich den Nonnen, Butter, die sie ohne ausdrückliche Bitte bekommen haben, zu essen" (今聽比丘尼不乞得酥應噉。). Analoges gilt für die übrigen erstklassigen Speisen, also auch Fleisch und Fisch: 100b9f; vgl. auch 148a7f+10f), sowie VinDh 664b17; 778b7; VinSa 97a22 u. 345b26f: 若不索自與, 不犯。; ähnlich VinSa 193c16-19 u. 276b26-29. In narrativen Kontexten entsprechen dieser Regelung die recht zahlreichen Stellen (vgl. PTC III 111a6-8), an denen in den Lehrreden und im *Vinaya* von einer Bewirtung des Buddha und der Mönche mit erstklassigen (*prañita*) Speisen berichtet wird.

<sup>260</sup> VinDh 866c17f: 得乳。佛言: 聽食種種乳。得酪。佛言: 聽食種種酪; VinMī 148a8 + 10f: 或得種種乳酪。... 佛言, 皆聽隨意受食。

<sup>261</sup> VinMū<sub>t</sub> P de 111a1f (s. En. 24).

<sup>262</sup> Die Feststellung I-chings, Milch, Yoghurt usw. seien nicht in den 'richtigen' Speisen (正食) eingebegriffen, weil sie in den beiden Fünfergruppen (sc. *bhojanīya* und *khādanīya*) nicht enthalten und im *Vinaya* auch nicht als eigene Kategorie aufgeführt seien (T 54.2125: 210b21-23; WANG 1995: 60: 准知乳酪等非二五所收, 律文更無別號, 明非正食所攝。), kann deshalb m.E. kaum bedeuten, daß er sie für unerlaubt hält (TAKAKUSU 1896/1966: 43 "not included in the proper food"; WATTERS 1904-05 [1973] I: 79 "not a lawful article of food to a bhikshu"; KIEFFER-PÜLZ 2000: 346), sondern mag eher dahingehend zu verstehen sein, daß sie nicht als Speisen im strengen Sinne, die nach Mittag nicht mehr genossen werden dürfen, anzusehen sind (worüber, wie mir M. MAITHRIMURTHI mitteilt, auch in Sri Lanka debattiert wurde). Erst recht läßt sich I-chings obige Feststellung nicht als Beleg für eine generelle Ablehnung von Milch bzw. Milchprodukten im Mahāyāna (WATTERS 1904-05 [1973] II 192) werten, da an der betreffenden Stelle von Mahāyāna-Anhängern gar keine Rede ist und einschlägige Texte wie das *Mahāparinirvāṇamahāsūtra* (§ 194) und das *Lankāvatārasūtra* (s. § 250.1.2) das Gegenteil beweisen. Auch in dem in China erstellten *Fan-wang ching* (T 24.1484) findet sich kein entsprechendes Verbot. Allenfalls das *Āngulimālīyasūtra* könnte einen impliziten Hinweis für eine weitergehende Meidung feiner Speisen überhaupt enthalten (s. § 216). Hsüan-tsang (s. § 47 + En. 395) verbindet die Meidung von Milchprodukten in

einigen Klöstern mit (angeblichen?) Anhängern Devadattas, deren Identität mit einer Mahāyāna-Richtung zwar denkbar (s. § 47), aber nicht gesichert ist.

<sup>263</sup> VinMā 362a23–b9 wird den Mönchen aber gestattet, zumindest Personen, welche Butter, (Sesam-)Öl, Honig, Zucker, Milch oder Yoghurt verkaufen, ganz allgemein um Almosenspeise oder speziell um den entsprechenden noch unverfeinerten Rohstoff (z.B. Zuckerrohrsaft 香蕉漿 [363b3]) oder um Abfallprodukte (z.B. Rückstände der Sesampressung: 麻滓 [362b5]) zu bitten. Falls die betreffenden Personen erklären, sie hätten leider nur Butter, Öl usw., ist den Mönchen die Annahme dieser Speisen erlaubt. Im Falle von (Sesam-)Öl und Zucker dürfen sogar die Produzenten in dieser indirekten Weise gebeten werden (362b2f u. b5). Für die *Nonnen*<sup>1</sup> gibt es eine vergleichbare Regelung, doch ist sie hier mit der Sondererlaubnis für den Krankheitsfall (s. § 34 + En. 267) verquickt. Hier sind auch Fisch- und Fleischbrühe einbezogen (VinMā 544b21-26; BhīVinMāL 295,14-23), dergestalt, daß die Nonne [bei Fisch- und Fleischverkäufern?] nur um saure Reisbrühe<sup>2</sup> (/Yoghurt-Brühe 酪漿: 544b23) bzw. Gemüsebrühe (*sākarasa*, 菜汁) bitten darf, ihr aber die Annahme von Fisch und Fleischbrühe gestattet ist, wenn der Spender ihr nur dies anbieten kann.

<sup>1</sup> VinMā 544a29–b26 (HIRAKAWA 1982: 377–379); BhīVinMāL 294,13–295,23 (NOLOT 1991: 326–328).

<sup>2</sup> Im Text *āmbukāñjika*, wofür NOLOT (1991: 328 Anm. 17) *āmlak*° ("eau de cuisson fermentée acide") vorschlägt; vgl. Pā. *ambakañjika*, CPD I 400a ("sour congee") u. *ambilakañjika* (ib. I 403a). Dagegen erwägt OGUIBÉNINE 2005: 51f eine Deutung von *āmbukāñjika* im Sinne von "sour or fermented juice of the mango fruit" (mi. *amba*<sup>2</sup> = Skt. *āmra*).

<sup>264</sup> Siehe Anhang C.

<sup>265</sup> Vgl. Vin IV 87,30f u. 343,8f (*kassa sampannam na manāpari, kassa sāduṁ na ruccati*); VinDha 778a9-12; VinMī 55b3-6 u. vor allem 100a17-20. – SHIMODA (1991: 545; 1997: 391) macht auf einen interessanten Unterschied zwischen der Kasuistik des Mahāsāṅghika-Vinaya und der des Mūlasarvāstivāda-Vinaya aufmerksam: ersterem zufolge (VinMā 362b14f; vgl. 544b27f) liegt kein Verstoß vor, wenn ein Mönch als Kranker um feine Speisen bittet, sie aber als (inzwischen) Gesundeter verzehrt (so auch die Theravādins: Vin IV 89,13f; vgl. auch 347,20f), wohl aber im umgekehrten Fall. Entscheidend ist also der Gesundheitszustand während des Almosenganges, d.h. die Bewertung erfolgt unter dem Gesichtspunkt des Ansehens des Ordens in den Augen der Laien. Nach dem Mūlasarvāstivāda-Vinaya<sup>1</sup> hingegen ist nicht nur das Erbitten, sondern auch der Verzehr ausschließlich nach dem *dann* gegebenen Gesundheitszustand zu beurteilen, was bedeutet, daß auch im ersten Fall ein Verstoß gegen die Regel vorliegt. Hier ist somit die asketische Norm als solche die

Grundlage der Bewertung, nicht der Eindruck, den ihre Einhaltung bzw. Nichteinhaltung auf die Laien macht. Anzumerken ist allerdings, daß der überlieferte Text des *Bhikṣuṇīvinaya* der Mahāsāṅghika-Lokottaravādins dem Standpunkt des Mūlasarvāstivāda-Vinaya näher steht als dem der chinesischen Fassung des Mahāsāṅghika-Vinaya, insofern auch hier die Zulässigkeit des Verzehrs der als Arznei erbetenen Speise ausschließlich von dem *dann* gegebenen Gesundheitszustand abhängt.<sup>2</sup> Zudem wird in diesem Text sogar ein vorsorgliches Erbitten in gesundem Zustand zugelassen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> VinMū<sub>c</sub> (T 23.1442) 828b2-4; VinMū<sub>t</sub> P nyé 152b2f; D ja 164a7; s.a. T 23.1443: 1016c2-4 (mit v.l. 8 u. 9!).

<sup>2</sup> BhīVinMāL 295,26-28; vgl. NOLOT 1991: 328 u. 482 (Textkorrektur nach der Hs.!).

<sup>3</sup> BhīVinMāL 295,24-26; NOLOT 1991: 328.

<sup>266</sup> Die *Vinayas* enthalten Hinweise darauf, daß sogar die spezifische Verwendung der ersten Gruppe von erstklassigen Nahrungsmitteln (Butteröl usw.: s. § 40.4 + En. 327) als Heilmittel (was, da man sie normalerweise nicht pur zu sich nimmt, wohl impliziert, daß man sie zu diesem Zweck ausdrücklich erbitten mußte) bereits eine Aufweichung der ursprünglichen, strenger asketischen Lebensform darstellt (s. § 40.4 + En. 328 u. 329). Noch weitergehende Lockerungen deuten sich an, wenn dem *Vinaya* der Sarvāstivādins zufolge außer im Krankheitsfall auch dann kein Vergehen vorliegt, wenn die Mönche bzw. Nonnen erstklassige Speisen von *Verwandten* erbitten (so auch VinMī 55b22f) oder [wenn sie sie erbitten, nachdem sie] vorher [dazu<sup>7</sup>] eingeladen worden waren (VinSa 97a21f: 不犯者, 若病 若親里 若先請; 345b26f: 若從親里索, 若先請, ... 不犯.; ROSEN 1959: 160; vgl. auch 86 [zu Nais.Pātay. 6]). Vgl. auch Vin IV 89,14.

<sup>267</sup> Mönche: VinMā 362a6-9, a11, a13, a15, a16f, a21 u. a23; Nonnen: 544b1f, b6, etc. (HIRAKAWA 1982: 378f); aber keine derartige Bestimmung in BhīVinMāL # 252 (NOLOT 1991: 327f). Im Falle von *Milch* (乳) fehlt eine solche Einschränkung; Milch darf bei Rinderhirten erbeten werden (VinMā 362a18), aber (im Falle der Nonnen) nach VinMā 544b14-17 u. BhīVinMāL 295,1-8 (NOLOT 1991: 327) nicht in direkter Form.

<sup>268</sup> Ch. (VinMā 362a14 u. 544b11) 石蜜 (wozu Text I, Übers. En. 2613), in BhīVinMāL (S. 294,29f) *phāṇita* (eingedickter Zuckerrohrsaft) u. *guḍa* ("hard lumps of sugar": KIEFFER-PÜLZ, IIJ 2010: 86).

<sup>269</sup> Vgl. PW u. pw s.v. *madhuhan*, wofür A. Wezler (mdl.) vorschlägt: "der [die] den Honig [enthaltenden Waben aus dem Bienenstock heraus]schlägt". Ich habe aber doch den Verdacht, daß zumindest bei 'madhughātaka' auch die Nuance des Tötens mitschwingt: "der um des Honigs willen [die Bienen und deren Larven] tötet (bzw. deren Tötung in Kauf nimmt)"(?); vgl. En. 1809.

<sup>270</sup> Mönche: VinMā 362a10f (Öl: 不得從筭油家乞); a12f (Honig); a14f (Zucker); a20 (Fischbrühe); a22f (Fleischbrühe: 得乞肉汁, 不得到(/至)屠家 ... 乞); Nonnen: 544b5f (Öl); b10 (Honig); b12 (Zucker); b24 (Fleisch); BhīVinMāL 294,22 (Öl); 294,27f (Honig); 295,15f (Fischbrühe); 295,20 (Fleischbrühe).

<sup>271</sup> Möglicherweise kann mit dem in En. 263 skizzierten Verfahren dieses Verbot trotz formaler Einhaltung im Effekt bis zu einem gewissen Grad unterlaufen werden.

<sup>272</sup> Siehe En. 1809.

<sup>273</sup> Vgl. § 9 u. § 11. Zum Buddhismus § 13.3.

<sup>274</sup> So in der überwiegenden Mehrzahl der Versionen. "Fisch" fehlt jedoch im Skt.-Original der Mūlasarvāstivāda-Version (SaṅghBhV II 259,11 u. 20; ebenso VinMū<sub>t</sub> P ce 266a5 u. 8 [S nga 398b7 u. 399a3]; aber VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 149b13 u. 21 hat 魚肉 = "Fisch und Fleisch"; s.a. § 2.3 u. En. 22). "Fisch" fehlt gleichfalls in VinSa 24c7 u. 16 sowie 259a23f u. b3 (im Gegensatz zu 264c1 u. 265a14, 18 u. 28: 肉魚) sowie im *Udānavarga*-Kommentar T 4.212 (696b8: "Zeitlebens ist es [den Mönchen] nicht erlaubt, Fleisch zu essen und Blut zu trinken" 盡形壽 不得食肉飲血).

<sup>275</sup> Zum Problem der Historizität Devadattas s. BOUCHER 2008: 191 Anm. 23.

<sup>276</sup> [I.] Vin II 196,27–197,12 (vgl. auch Dhp-a I 141,15-23):

atha kho Devadatto ... etad avoca: ... etha, mayaṁ, āvuso, samāṇaṁ Gota-  
maṁ upasaṅkamitvā pañca vatthūni yācissāma: ... sādhu, bhante, bhikkhū  
... yāvajīvaṁ maccha-maṁsaṁ na khādeyyuṁ; yo maccha-maṁsaṁ khā-  
deyya, vajjam naṁ phuseyyā ti.

Parallelmaterial: [A.] *Saṅghabheda* *vastu*: VinMī 164a20–b2, bes. a24-29; VinDh 909b8-29 ("fünf Punkte" [五事] Devadattas, ohne Spezifizierung); VinSa 259a9-b10, bes. a21-24; 264b23-c8, bes. b28-c1; vgl. auch 265a11-29; zur Mūlasarvāstivāda-Version s. Kap. I.2.2.2. [B.] Erklärung des zehnten *saṅghāvaśesa*-Vergehens: Vin III 171,3-25; VinMī 19a5-21 ("fünf Anweisungen Devadattas" [調達五法教], ohne Spezifizierung); VinDh 594a19-b15, bes. b2-4, u. 595c2-6; VinSa 24b22-c23, bes. c5-8 (s. En.274; in T 24.1464 [wozu YUYAMA 1979: 7-8]: 869ff habe ich keine Behandlung der fünf Regeln Devadattas finden können). [C.] VinMtṛ 823a17-20; [D.] Vi 602b26-c3; T 29.1562 (*Saṅghabhadra*: \**Nyāyānusāriṇī*) 588a5-7 (= T 29.1563: 886c13-15); T 4.212: 696b4-11. – Zu Devadattas fünf Regeln vgl. vor allem MUKHERJEE 1966: 74-86; MPPU<sub>L</sub> II: 873; BAREAU 1991, bes. 106-109 (= 1995: 221-266, bes. 240-243), u. id. 1997; RAY 1994: 164; 167; 312-314; BOUCHER 2008: 46-49; vgl. auch YAMA-

GIWA 2001: (78)f u. (82) Anm. 2; STEWART 2010: 124f; 2016: 48f; PU 2014: 41; BARSTOW 2018: 25; 49f; 58f.

[II.] Im Mahāsāṅghika-Vinaya kommt Devadatta nur im Kontext der Erklärung des 10. *saṅghāvāśeṣa*-Vergehens vor (nach RAY 1994: 178 Anm. 50 ist selbst dies vielleicht "the result of a later borrowing"), doch fehlt dort der hier zur Diskussion stehende Vorgang. SHIMODA (1989: 12f; 1997: 406f) stellt die Frage, ob dies damit zu erklären ist, daß der Vorgang ursprünglich nicht zum Devadatta-Komplex gehörte, oder ob er von den Mahāsāṅghikas absichtlich eliminiert worden ist. Er scheint letzterer Möglichkeit zuzuneigen und sieht im Fehlen des Vorgangs ein Indiz für eine positivere Einstellung der Mahāsāṅghikas zum Verzicht auf Fleischverzehr, die er auch durch ihre Ablehnung des Annehmens rohen Fleisches (s. § 57 + En. 465) bestätigt findet. Die gleiche Einstellung glaubt er auch der \**Vinayamātrkā* (VinMtṛ 823a17-26) entnehmen zu können, wenn dort zu den fünf Forderungen Devadattas bemerkt wird, daß diese eigentlich der Buddha-Lehre gar nicht widersprächen, aber Devadatta gestützt auf sie den Buddha-Dharma spalten wollte (s. En. 342). Es scheint mir jedoch eher, daß die \**Vinayamātrkā* mit ihrer sehr knappen Formulierung bloß sagen will, daß (wie es für die meisten Punkte auch andere Versionen bestätigen) es sich um Praktiken handelt, die als solche durchaus auch vom Buddha gutgeheißen wurden, Devadatta sie aber (durch seine Forderung, sie *obligatorisch* zu machen, oder durch ihre Überbewertung [vgl. VinSa 24c7f u. 264c3f: sie führen angeblich schnell zum Nirvāṇa!]) so formuliert hatte, daß sie zum Konfliktpunkt werden mußten (vgl. hierzu auch VinSaVi 524a13-18). Es wäre allerdings zu fragen, ob bei dieser summarischen Formulierung der *Vinayamātrkā* wirklich an alle fünf Punkte in gleicher Weise gedacht war.<sup>1</sup> Auch dann würde der Satz aber nur besagen, daß nach diesem Text ein *freiwilliger* Verzicht einzelner Mönche auf Fleisch und Fisch (desgleichen auf Butteröl und Salz: s. § 36 + En. 286) mit der Buddha-Lehre vereinbar ist (während dies im Falle der Pāli-Version und der des *Saṅghabheda-vastu* der Sarvāstivādins offenbleibt: vgl. § 39 u. § 41.2). Daß die \**Vinayamātrkā* nicht einem generellen Verbot des Fleischverzehrs das Wort redet, geht jedenfalls aus VinMtṛ 817a2-6 hervor, wo – wie üblich – [nur] der Verzehr von Tieren verboten wird, die eigens für den Mönch geschlachtet worden sind, sofern er dies gesehen oder gehört hat oder vermutet. Übrigens sind die fünf Forderungen Devadattas in der \**Vinayamātrkā* inhaltlich genau die gleichen (nur die Reihenfolge variiert geringfügig [3-4-5 ↔ 5-3-4]) wie im *Vinaya* der Dharmaguptakas (s. § 36); diesen oder den ihnen (nach BAREAU 1955: 112 u. 201) nahestehenden Haimavatas ist die \**Vinayamātrkā* nach Auffassung der meisten Forscher in der Tat zuzuordnen (vgl. HIRAKAWA 1970: 262-264; DE JONG 1979a: 289 Anm. 6; MAYEDA 1985: 101; ANĀLAYO 2016b: 40 Anm. 3).

<sup>1</sup> Gleichermaßen gilt für die vergleichbare Aussage in VinSaVi 524a14f (s. En. 377), falls es sich hier nicht um einen Zusatz des Übersetzers handelt (zu in China eingefügten Textelementen von VinSaVi vgl. FUNAYAMA 1998: 280,1–283,2).

<sup>277</sup> SHIMODA 1989: 11; 14a15–b6; 1997: 405; 417,16–418,2.

<sup>278</sup> Vgl. auch OLDENBERG <sup>13</sup>1961: 152 ("mit einer rigoroseren asketischen Praxis"); MUKHERJEE 1966: 74 ("Vorschriften für eine streng asketische Lebensweise"); BAREAU 1991: 91, 94f, etc. ("cinq règles/pratiques d'austérité"); RAY 1994: 167 ("five ascetic practices"); DEEG 1999: 185 ("a stricter and more ascetic course"); HARVEY 2000: 160; BARSTOW 2018: 25 ("a series of five ascetic practices").

<sup>279</sup> Ohne Entsprechung in den übrigen Versionen (mit Ausnahme von SaṅghBhV, wozu § 43.1 + En. 358).

<sup>280</sup> VinSa 264b29 hat zusätzlich "sollen lebenslang [die Observanz] auf sich nehmen, [nur] eine Mahlzeit [am Tag einzunehmen]" (應盡形受一食; vgl. auch 24c6: 盡形壽受一食法). Ebenso Vi 602c2: "sollen sich lebenslang nur einmal [am Tag] zum Essen niedersetzen" (三者, 盡壽唯一坐食: *ekāsanika*). Zu den übrigen Versionen s. § 36.

<sup>281</sup> BOLLÉE 1971: 73 (Nr. 15). Nach VisM II.20 sind auch Gewänder, die von Leichenstätten stammen (*sosānika*), einbegriffen.

<sup>282</sup> So VinSa 264c1 (露地住) u. 24c6f (露地坐), desgleichen Vi 602c2f (四者, 盡壽常居迦露) sowie SaṅghBhV II 204,20 (*bla gab med pa nyid* = \*ābhaya-kāśikatva); VinMī 164a28f (春夏八月日露坐, 冬四月日住於草菴。) schränkt Devadatta das Gebot, im Freien zu leben (露坐), auf die acht Frühjahrs- und Sommermonate<sup>1</sup> ein, und fordert für die vier Wintermonate (so Chin. anstelle der indischen Regenzeit), in einer Grashütte [und nicht etwa in festen, warmen Gebäuden<sup>2</sup>] zu wohnen (住於草菴).

<sup>1</sup> 月日 viell. "für die Dauer der ... °monate" (vgl. RICCI 4: 499: "3. saison; periode; temps; ..."). Vgl. T 32.1670A (\*Nāgasenabhiksusūtra): 717c5f (Antwort auf die Frage, wie weit der Himmel der siebenten Stufe der Brahman-Götter von unserer Erde entfernt ist): "Wenn man einen Stein so groß wie der Königspalast vom Himmel der siebenten [Stufe der] Brahman[-Götter] herabfallen ließe, würde er erst nach einer Zeit von sechs Monaten hier auf der Erde auftreffen" (令石大如王殿 從第七梵天上墮之, 六月日乃墮此間地耳; vgl. DEMIÉVILLE 1925: 167). Die Parallelversion (T 32.1670B: 702a14-16) hat 六日 statt 六月日, womit sich die Dauer des Sturzes auf sechs Tage verkürzen würde. Die Pāli-Version (Mil 82,12-16) stützt jedoch eine Dauer von mehreren Monaten (hier allerdings nur vier): ... *catuhi māsehi pāthaviyāni patiṭṭhaheyya*. Für den Hinweis auf die \*Nāgasenabhiksusūtra-Stelle danke ich Ven. Anālayo.

<sup>283</sup> Vin II 197,2-4: *imāni ... pañca vatthūni anekapariyāyena appicchatāya santiṭhiyā sallekhāya dhutatāya ... samvattanti.* Vgl. auch VinDh 594a29-b2:

Der Tathāgata hat stets den *dhuta* (d.h. den reinen [Asketen]) gepriesen, den bedürfnislosen, genügsamen, am Entrinnen Gefallenen findenden. Ich habe nun fünf *dharma*s (= Verhaltensnormen), die ebenfalls hervorragende Eigenschaften eines *dhuta* sind: [ein solcher, d.h.] einer, der bedürfnislos und genügsam ist und am Entrinnen Gefallenen findet, soll zeitlebens von Almosenspeise leben, ...

如來常稱說頭陀少欲知足樂出離者。我今有五法 亦是頭陀勝法。少欲知足樂出離者，盡形壽乞食。...

<sup>284</sup> Vgl. auch Mp III 306,20-24, oder KP # 124 (BOUCHER 2011: 217 [mit Anm. 39]; 219).

<sup>285</sup> Die ansonsten in diesen drei Punkten parallele Stelle im SaṅghBhV des VinMū (II 259,6-18; s. § 45.1 + En. 389) hat "Joghurt" (*dadhi* [259,9] bzw. 酪 [VinMūSaṅgh, 149b11]) statt "Butteröl" (酥/蘇). Möglicherweise steht 酥 hier für *dadhi* (vgl. BORGLAND 2018: 103 mit Anm. 38).

<sup>286</sup> VinMī 164a26f (statt *āraññika* und *pāṇsukūlīka*): "1. kein Salz essen (不食鹽); 2. kein Butteröl und keine Milch<sup>1</sup> zu sich nehmen" (不食酥[/蘇]乳); VinDh 594b3 (~ 595c5) = VinMī 823a18f (statt *āraññika*): "(zeitlebens) kein Butteröl und kein Salz essen" ([盡形壽]不食酥[/蘇]鹽); Vi 602c3f (von VinMū [s. § 45.1] beeinflußte[?] Erweiterung des Verbotes von Fisch und Fleisch): "fünftens: zeitlebens kein Verzehr jeglicher wohlgeschmeckenden [Nahrungsmittel wie] Fisch, Fleisch oder Blut, und [auch kein Verzehr] von Salz, Butteröl, Milch, usw." (五者，盡壽不食一切魚肉血味鹽酥[/蘇]乳等). — Bei *Salz* geht es offenkundig um rohes Salz, nicht um Salz als Gewürz in der Almosenspeise (vgl. auch DEEG 1999: 208f Anm. 50). Vgl. die stereotype Phrase in der *Jātaka-aṭṭhakathā* (z.B. Jā I 303,32f; 333,18; 406,13f; auch Ps II 391,3, Spk III 284,13, etc.), daß Einsiedler sich nach einer gewissen Zeit zu menschlichen Siedlungen begeben, um sich mit Salz und Saurem zu versorgen (*lonāmbilasevanatthāya*). Der Verzicht auf Salz ist daher wohl Ausdruck einer besonders strengen Form der Selbstkasteiung.

<sup>1</sup> DEEG 1999: 209 Anm. 53 gibt 酥[/蘇]乳 mit "buttermilk" wieder. In den hier doch wohl relevanten Listen der "erstklassigen Speisen" (s. Anhang C) und der Milchprodukte (vgl. Vin I 244,34f [s. En. 352] und VinDh 873a17f (乳, 酪, 生[/蘇], 熟酥[/蘇]), 醬醐) stehen 乳 und 酥 aber für unterschiedliche Produkte. Es sind wohl auch hier wie an der entsprechenden VinDh-Stelle ganz allgemein Milchprodukte (DEEG 1999: 209 Anm. 54: "dairy products") gemeint.

<sup>287</sup> Vgl. z.B. BauDhS I.11.38; II.1.22; IV.5.11-14 u. 25. Eine Observanz, bei der man nur von Milch lebt, wirkt reinigend (BauDhS III.7.8; 10.11).

<sup>288</sup> 身毛喜豎經 (T 17.757), übers. von Wei-ching 惟淨, der HôbFA 285 zufolge ab 981 wirkte. Das Sūtra dürfte einer DĀ-Version entstammen (vgl. HARTMANN 2000: 365 Nr. 6 u. 2004: 126 Nr. 12) und entspricht im Pāli-Kanon dem *Mahāśīhanāda-sutta* des MN (Nr. 12; s. auch ANĀLAYO 2011 I: 105 mit Anm. 33). Zum Titel auch BRONKHORST 1986: 15: \**Romaharṣaṇīya-sūtra*, nach LÉVI 1932: 158 Anm. 5).

<sup>289</sup> [A.] T 17.757: 597b4-6:

於所食中，不食於麩，亦不食飯，不食小豆。不飲華果所造之酒，不飲米所造酒。不食於肉。不食乳酪及以酥油。亦不食蜜（...）。

Vgl. auch (im gleichen Kontext) Lalitv 188,20f (*varjenti sarpi-tailam phāṇita-dadhi-dugdha-matsya-māṁsāni | śyāmāka-sākā-bhakṣāḥ ...*).

[B.] In Verbindung mit dem Verzicht auf Milch und Milchprodukte könnte die Vermeidung des Verzehrs von Salz, Fleisch und ggf. Honig auf bestimmte asketische Praktiken der Jainas hinweisen: zu Milchprodukten, Honig und Fleisch vgl. SCHUBRING 1935: 175 (# 156; s. *Thāṇaṅga* [JĀG] ## 274 u. 674); DUNDAS 1992: 152; Utt 30.26; vgl. auch En. 1809. *Salz* darf lediglich in ‘rohem’ (für die Jainas: lebendigem) Zustand nicht verzehrt werden (Dasav 3.8; SCHUBRING 1977: 122 u. 201); ein genereller Verzicht auf Salz wird offenbar nicht gefordert, und die Auffassung, daß ein solcher genereller Verzicht für die Erlösung relevant sei, wird ausdrücklich zurückgewiesen (Sūy I.7.13).

[C.] Interessant ist im vorliegenden Zusammenhang auch LaṅkV<sub>Jbh</sub> P 298b5f (HAD. 517 [D 258a5f]; ZT 69: 1440,16-19), wo zunächst den Kṣapaṇakas (= Jainas, s. BALBIR 2000: 2) darin zugestimmt wird, daß Töten Unrecht ist, unmittelbar anschließend aber Kritik an der Auffassung derer geübt wird, “deren Gedanken auf den dharma gerichtet sind” (*chos sems pa can* = \**dharma-cintaka* od. -*cintika*<sup>7</sup>, wozu BHSD 278a u. vor allem NOLOT 1991: 457 u. 459; s.a. En. 351) und die lehren, daß man Milch und Fleisch, [da sie letztlich] aus den [Zeugungs-?]Organen entstanden seien (vgl. § 129.1: MHṛd IX.135), nicht verzehren dürfe (*dbang po rnam las byung ba'i 'o ma dang sha bza' bar mi bya'o*). Einige Zeilen später (P 299a8; HAD. 517 [D 258b6]; ZT 69: 1442,4f) wird den Kṣapaṇakas und den ‘Stockträgern’ (*dByu* [D : NP: *rGyu*] *gu can*, \**danqin*<sup>7</sup>) die Lehre zugeschrieben, [der Verzehr von] Honig und Fleisch sei von Natur aus Ursache von schlechtem [Karma] (*sbrang rtsi dang sha ni rang bzhin gyis sdig pa'i rgyu'o*; vgl. Mhbh 12.111.21). – Der Frage, ob sich auch unter den Hindu-Asketen, zumal den śivaitischen, namhafte Gruppen mit ähnlichen Observanzen, zumal der Vermeidung von Milchprodukten und Salz, nachweisen lassen, kann ihm Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Was *Milch* betrifft, so hat es unter den śivaitischen Asketen sogar

solche gegeben, die (zumindest zeitweise) nur oder doch hauptsächlich von Milch lebten (SANDERSON 2003/04: 389[f] mit Anm. 143).

<sup>290</sup> Vgl. OLDENBERG <sup>2</sup>1917: 466; HistDhŚ II.i: 304f; 373; II.ii: 777f; 791; SCHMIDT 1968: 639; GONDA 1980: 139,(6+)9f; 275,2f. Honig, Fleisch, Gewürze und Salz<sup>1</sup> verbietet dem Veda-Schüler ausdrücklich KāṭhGS 1.7–8 (DREYER 1986: 11 u. 13): *na madhu-māṁse aśnīyāt || kṣāra-lavaṇa-varjī ||*, desgleichen PārGS 2.5.10 u. 12 sowie ĀpDhS 1.[1].2.22–23 (*na ... bhūrijīta ... kṣāra-lavaṇa-madhu-māṁsāni*) u. 1.[1].4.5–6 (OLIVELLE 1999: 9 and 11). – In mehreren *Gṛhyasūtras* gilt das Verbot von Gewürzen und Salz allerdings nur für die ersten drei Tage und Nächte nach der Weihe (*upanayana*), z.B. KhādGS 2.4.32 (OLDENBERG 1886: 402); GobhGS 2.10.43 (OLDENBERG 1892: 67; II.10.47): *trirātram akṣāralavaṇāśī bhavati*; ĀpGS 4.11.19–20 (OLDENBERG 1892: 274: 4.11.20–21); *try-aham ... , kṣāra-lavaṇa-varjanāni ca.* In HirGS 1.[2].8.1–3 u. 8–9 (vgl. HistDhŚ II.i: 305) wird klargestellt, daß die Abstinenz von Gewürzen und Salz dem Veda-Schüler nur für drei Tage auferlegt wird, während die übrigen Observanzen (also auch der Verzicht auf Honig und Fleisch) auch danach weiterhin einzuhalten sind. Da zumindest der brahmanische Veda-Schüler nach den *Gṛhyasūtras* zum Zeitpunkt der Weihe erst im 8. Lebensjahr steht, ist ein unmittelbarer Zusammenhang des von ihm geforderten Verzichts auf Salz mit einer Hemmung des Sexualtriebs schwer vorstellbar. Nach OLDENBERG (<sup>2</sup>1917: 468) und anderen (vgl. OBERLIES 2005: 104 und vor allem SLAJE 1997: 225 Anm. 79) handelt es sich hier um eine Übertragung aus dem Hochzeitsritual (vgl. aber auch JAMISON 1996: 47). ĀśvGS 1.22.19 (Verzicht auf Salz u. Geschlechtsverkehr für drei Nächte, zwölf Nächte oder ein Jahr) scheint sich auf das Ende des Veda-Studiums (ibid. 1.22.18) zu beziehen. – Zum Verbot von Fleisch u. Honig vgl. ferner GauDhS 1.2.19 (/2.13) u. Manu 2.177 (*varjayen madhu māṁsam ca*); BauDhS 3.4.1 erwähnt nur Fleisch. Vgl. auch schon ŚB 11.5.4.18, wo aber nur von Honig die Rede ist ("Solange man Veda-Schüler ist, soll man keinen Honig essen": *ná brahmacārī sán mādhv aśnīyāt*), während Fleisch nicht genannt und das Verbot überdies relativiert wird. – SCHMIDT (1997: 231) vermutet, daß trotz des Schweigens der einschlägigen Quellen der Verzicht auf Fleisch in Analogie zum Veda-Schüler auch für brahmanische Weltentsager und Asketen galt.

<sup>1</sup> Das Kompositum *kṣāralavaṇa* wird von den Kommentatoren nur teilweise als Dvandva, teilweise hingegen als Karmadhāraya (bestimmte Arten von Salz) aufgefaßt; vgl. z.B. HistDhŚ II.i: 304 n. 723; DREYER 1986: 13.

<sup>291</sup> Z.B. KāṭhGS 1.17 (DREYER 1986: 19): "Er soll jegliche (Körper-?)kontakte mit Frauen meiden" (*sarvāṇi sāṁsparśakāni strībhis saha varjayet*); HirGS 1.[2].8.13; PārGS 2.5.12 (*strīgamana*); ĀpDhS 1.[1].2.26 (*maithunāni na caret*); BauDhS 3.4.1; Manu 2.177 (*varjayet ... striyah*).

<sup>292</sup> GobhGS 3.1.15 u. 21 (OLDENBERG 1892: 70f: 3.1.17 u. 23); KhādGS 2.5.11–13. Vgl. HistDhŚ II.i: 371.

<sup>293</sup> Z.B. GobhGS 3.1.1 (OLDENBERG 1892: 69); ĀśvGS 1.18.1–2; PārGS 2.1.3. Nach Manu 2.65 je nach *varṇa* im 16., 22. oder 24. Lebensjahr. Vgl. HistDhŚ II.i: 402f.

<sup>294</sup> Zu letzteren vgl. GONDA 1980: 120: "Beans are widely believed to produce sexual desire and to stimulate the powers of fecundity ...". Verzicht auf den Verzehr "kleiner Bohnen" ist übrigens im *Romaharṣaṇ(iy)a-sūtra* Bestandteil der als übertrieben gewerteten extremen Askese (T 17.757: 597b4; s. En. 288). Bohnen als Totenspeise: GONDA 1980: 120,19f (vgl. auch 450,6).

<sup>295</sup> Vgl. z.B. KRICK 1982: 257; 265; 275; 451f; 466; 502f; HEESTERMAN 1984: 123f. – Es geht mir hier nur um den Konnex der genannten Nahrungsmittel (vor allem Fleisch) mit sexueller Begierde oder Potenz. Ob und inwieweit darüber hinaus die involvierten Vorstellungskomplexe bei den verschiedenen Observanzen – etwa der Observanz des Offizianten (genauer: des *adhvaryu*: KRICK 1982: 275f; vgl. auch ĀśvGS 1.23.23) im Unterschied zur "Weihe" (*dīksā*) des Opferveranstalters (*yajamāna*; vgl. KRICK 1982: 257; SCHMIDT 1997: 226f; 229) – übereinstimmen oder divergieren, steht nicht zur Debatte.

<sup>296</sup> Vgl., abgesehen von den nachstehend angeführten Beispielen, etwa die Regel, daß der *Lehrer* vor bestimmten Phasen der Unterweisung des Veda-Schülers einen Tag und eine Nacht auf Fleisch und Geschlechtsverkehr verzichten soll (ŚāṅkhGS 2.11.6; 6.1.2; vgl. 2.12.8; GONDA 1980: 462,21). Oder die Vorschrift, daß die Angehörigen eines Verstorbenen drei Nächte lang keinen Geschlechtsverkehr haben und ungesalzene, fleischlose Nahrung zu sich nehmen oder ganz fasten sollen (OBERLIES 2005: 104).

<sup>297</sup> Z.B. HirGS 1.[7.]23.10; mit Alternativen bezüglich der Dauer der Keuschheitsfrist: ĀśvGS 1.8.10–11, PārGS 1.8.21, etc. (s. SLAJE 1997: 221 Anm. 63). Vgl. GONDA 1980: 139,5–8 und vor allem SLAJE 1997, bes. 220f mit Anm. 65.

<sup>298</sup> BauDhS 2.[2.]4.7: *saṁvatsaram̄ pretapatiṁ madhu-māṁsa-madya-lavaṇāni varjayet*. Statt *madya* "berauschende Getränke" lesen einige Hss. *majjana* "Eintauchen", wozu viell. PārGS 2.5.12, wo vom Veda-Schüler die Vermeidung von *madhu*, *māṁsa*, *majjana* (OLDENBERG 1886: 309: "bathing [for pleasure]") etc. gefordert wird.

<sup>299</sup> Vgl. WILLIAMS<sup>2</sup>1983 (1963): 52 ("For Amitagati, [...] the common characteristic of meat, alcohol, and honey is their aphrodisiac quality"); LORENZEN 1972: 89. Zu *Fleisch* Mhbh 13.117.7 ("... und [für die,] die sich an der 'ordinären Verhaltensweise' (= dem Geschlechtsverkehr) ergötzen, ... gibt es nichts

Besseres als Fleisch[verzehr]" (*grāmyadharmaṭāś ca ye, ... na māṁsād vidyate param*) u. (wenngleich aus dem japanischen Buddhismus) KAPLEAU<sup>2</sup>1982: 27. Zu *Honig* GONDA 1980: 107,31-35, zu *Salz* KRICK 1982: 132f (Salz als Stimulans, Nähr- und Potenzkraft); SLAJE 1997: 221 Anm. 65; WILDEN 2000: 138f u. 143-145 (Salzerde und Fortpflanzung). Vgl. auch Jā III 435, wo ein Dieb einer Dienerin Fisch, Fleisch u. Alkohol (*maccha-maṁsa-surādīni*) spendiert, um sie sexuell gefügig zu machen. In diesem Sinne gewiß auch SaṅgP 381b25-c2 (ad III.29; STACHE-ROSEN 1968: 78): Geruch von Frauen, Wein, Fleisch und Parfüm als Indiz für Unkeuschheit eines Mönches. – Ob im vedischen Kontext der Bewirtung eines *Gastes* Honig und Fleisch nur als feine und kräftigende Speisen zu sehen sind, ohne Bezug zur Sexualität, sei dahingestellt (vgl. immerhin die Ausführungen bei JAMISON 1996, bes. 172-174 u. 215f). Zumindest die analoge Bewirtung der *Ahnen* mit Honig und Fleisch (GONDA 1980: 108,4f) dürfte wohl *auch* im Zusammenhang mit deren Beziehung zu Nachkommenschaft (vgl. z.B. GONDA 1960: 136,24f u. 138,6-9) zu sehen sein. Fleisch und Alkohol sind ferner typische Speisen der *Dämonen* (vgl. auch En. 439), denen auch sexuelle Lüsternheit zugeschrieben wird (vgl. z.B. OLDENBERG<sup>2</sup>1917: 273 mit Anm. 5). Nicht zuletzt wäre schließlich in diesem Zusammenhang auf die wohlbekannte Kombination von Fleisch- (und Fisch-) verzehr, Alkoholgenuß und sexuellen Praktiken in 'orgiastischen' bzw. tantrischen Kulten hinzuweisen (vgl. z.B. SNELLGROVE 1987: 160-163; HERRMANN-PFANDT 1992: 389-394; PARPOLA 1992: 279-281; SANDERSON 1988: 661; 679f; 2009: 182; 216f; BARSTOW 2018: 92-107).

<sup>300</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P 299a2 (HAD. 517 [D 258b1f]; ZT 69: 1441,8f): "Andere Mendikanten (*bhikṣu-jana*) meinen, Milch und Fleisch machten das männliche Glied steif ..." (*dge slong skye bo gzhan dag 'o ma dang shas* [D; P: *sha*] *pho mtshan rgyags par byed cing ... zhes rnam par rtog na ...*). Vgl. auch ZIMMERMANN 1982 (183,18-20 u. 184,3), wonach Milch und geklärte Butter spermabildend wirken.

<sup>301</sup> Vgl. BAREAU 1988/89: 538-547; RAY 1994: 169-172. Es liegt auf der Hand, daß die Lockerung der asketischen Strenge zumindest zeitweise zu recht angenehmen, ja luxuriösen Lebensbedingungen führen und fehlmotivierte Personen in den Orden locken konnte (vgl. z.B. Vin I 57,26-31).

<sup>302</sup> Vgl. auch ROZENBERG 2002: 21f.

<sup>303</sup> In erweiterter Form erscheinen diese auch in späteren "mainstream"-Texten (z.B. VisM II; vgl. auch AN III 219-221 [5.19]) in Gestalt der 12 oder 13 *dhutaṅgas* od. *dhutaguṇas* (s. En. 237) als freiwillige und bei rechter Intention durchaus respektierte asketische Praktiken.

<sup>304</sup> Vin II 197,22-26 (ebenso Vin III 171,34-172,4):

*yo icchatī, āraññako hotu; yo icchatī, gāmante viharatu. yo icchatī, piñḍa-pātiko hotu; yo icchatī, nimantanam sādiyatū. yo icchatī, pāṁsukūliko hotu; yo icchatī, gahapati-cīvaraṁ sādiyatū. aṭṭha māse kho mayā ... rukkhamūla-senāsanam anuññātam.*

<sup>305</sup> 納衣 neben 被衣 (vgl. z.B. SĀ<sub>c2</sub> 416b12[ff] mit v.l.) im Sinne von 罂穢衣 (SĀ<sub>c</sub> 301c11[ff]) = pāṁsukūla (SN II 202,13); vgl. COUV. 824c: 納 = vêtement rapiécé.

<sup>306</sup> VinSa 264c20-27:

癡人, ... 過去諸佛 讚歎納衣 聽著納衣。我今亦讚歎納衣 聽著納衣。亦  
聽著居士依。... 我 ... 聽乞食 亦聽請食。... 我 ... 聽一食 亦聽再食。... 我  
... 聽露地住 亦聽房舍住。

<sup>307</sup> Implizit ist auch VinDh 594b19-24 eine solche Stellungnahme dadurch gegeben, daß der Buddha den Regeln Devadattas die vier āryavarṇas (四聖種, sc. Zufriedenheit mit jedem beliebigen Gewand, usw.: s. § 40.3) entgegensezt und Devadatta vorwirft, diese mit seinen (überzogenen, äußerlichen) Forderungen zu untergraben (提婆達今日欲斷四聖種); vgl. MUKHERJEE 1966: 83f.

<sup>308</sup> Vgl. VinMī 19a6f: "Wenn jemand die Lehre Devadattas, [d.h.] die fünf Regeln, annimmt, dann bedeutet das, daß er den Buddha, den Dharma und den Saṅgha nicht [richtig] sieht" (若受調達五法教者, 彼為不見佛法僧。).

<sup>309</sup> Vgl. BAREAU 1991: 126–132, bes. 130 (= 1995: 260–266, bes. 264); vgl. auch GRÄFE 1974: 73; RAY 1994: 168–172; ROZENBERG 2002: 21f; BOUCHER 2011: 209–220. Zur Situation bei den Jainas s. § 13.2 + En. 108.

<sup>310</sup> Gleiches gilt nach den Quellen auch für die Nonnen, denen aber später das Leben in der Wildnis (anläßlich sexueller Belästigungen und wegen des damit verbundenen Ansehensverlustes) ausdrücklich verboten wird: vgl. z.B. Vin II 278,13-16; BhīVinMāL # 287; VinMū<sub>c</sub> 726b9f ≈ VinMū<sub>t</sub> P je 89b7 (D cha 96b4; S cha 26b7f): *gang gi tshe bcom ldan 'das kyis dge slong ma rnams kyi* (S : kyis P) *dgon par gnas pa ma bkag pa* (...). Im *Bhikkhunīsaṃyutta* (SN I 128–135 [5.1–10]; vgl. SĀ<sub>c</sub> Nr. 1198–1207; SĀ<sub>c2</sub> Nr. 214–223) wird (noch) kein Anstoß daran genommen, daß sich Nonnen zur Meditation in einem Wald namens Andhavana oder am Fuße eines Baumes aufhalten.

<sup>311</sup> Ähnlich VinMī 166b9–c9; VinDh 936b25–c2 u. c24–29; VinSa 243a21–b5; VinMū III.3: 132,9–133,5 (= ŚayV 10,14–31): Leben in der Wildnis nur in den allerersten Anfängen; wegen der Bedrohung durch Raubtiere erlaubt der Buddha im Anschluß an die Praxis früherer Buddhas die Errichtung von Klostergebäuden. Vgl. FRAUWALLNER 1956: 122.

<sup>312</sup> SN II 208–210 ≈ SĀ<sub>c</sub> 301a20–c6 (Nr. 1140) u. SĀ<sub>c2</sub> 415c18–416b7 (Nr. 115). Vgl. auch Th 921–925 neben 929–944 u. 950–977 (bes. 962); s. a. BOUCHER 2008: 68–71.

<sup>313</sup> Zur Auffassung, daß das Gewand aus dem Abfall (*pāmsukūla*) im frühesten Buddhismus die gängige Bekleidung der Mönche gewesen sein dürfte (PRZYLUSKI, LIN Li-kouang), s. SILK 1994: 71f. Vgl. auch VinSa 194b10f, wo der Buddha zunächst nur das Gewand aus dem Abfall als Kleidung für die Mönche nennt, und diese Regel erst anlässlich eines weiteren Vorfalls lockert (VinSa 194b12–c11). Beachtung verdient auch die große Aufmerksamkeit, die der Beschaffung eines *pāmsukūla* (zumal von einer Leichenstätte: Vin I 282f) in einigen *Vinayas* (vor allem VinMī und VinDh: s. FRAUWALLNER 1956: 97,24–98,2) gewidmet wird. Nach MN II 7,14f u. 21–23 können die Abfallgewänder von einer Leichenstätte, einem Abfallhaufen oder von einem Verkaufsstand (wohl Abfallstücke) stammen. Spätere Texte unterscheiden bis zu 23 Unterarten (VisM II.14–18; zu den Vinaya-Texten der verschiedenen Schulen s. ABE 1985: 166–168; vgl. ferner ŠrBh<sub>Tai</sub> I 178,11–17 [in Z. 15 lies °*khetamrakṣitāni*]).

<sup>314</sup> Vin III 230,28–231,6. Parallelen (mit mehr oder weniger erweiterter Liste asketischer Praktiken): VinMī 26a16–21 (zwölf *dhuta*[*guṇa*]s); VinDh 859c25–28 u. 860a22f (ebenso); VinSa 41b2–4 u. 11–17 (+ \**ekāsanika* [od. °*śanika*? 一食] u. \**ābhavakāśika* 空地坐); VinMū<sub>c</sub> 722c17–26 ≈ VinMū<sub>t</sub> P je 80b7–81a4 (D cha 86a6–b4; S cha 11b5–12a5; + \**traicīvarika* u. \**vṛkṣamūlīka*). Vgl. YABUCHI 2000: (72); YAMAGIWA 2001: (79)f u. (82) Anm. 4.

<sup>315</sup> Vin III 231,6f: *sādu kho tvaṁ, Upasena, parisāti vinesi*. Die nach den asketischen Grundsätzen Upasenas lebenden Mönche erhalten vom Buddha die besondere Erlaubnis, ihn jederzeit aufzusuchen (Vin III 231,19–21). Parallelen: VinMī 26a21f u. b2f; VinDh 860a24–26; VinSa 41b25–27; VinMū<sub>c</sub> 722c26–723a2 u. 723a16–24; VinMū<sub>t</sub> P je 81a4–7 u. 81b5–7 (D cha 86b4–6 u. 87a5–b1; S cha 12a5–b2 u. 13a4–7; 13 *dhutaguṇas*).

<sup>316</sup> Vgl. auch YABUCHI 2000, bes. (72).

<sup>317</sup> SN II 202f ≈ SĀ<sub>c</sub> 301c7–29 (Nr. 1141) u. SĀ<sub>c2</sub> 416b8–c6 (Nr. 116). Ähnlich (wenngleich hier um ein längeres Zwischenstück erweitert) VinMū<sub>t</sub> P nye 98b6–101b1 (bes. 98b7–99a2 + 100b8–101b1; D ja 105a2–5 + 107a6–108a2; S cha 434b7–435a4 + 438a2–439a2) ≈ T 23.1442: 808b4–809a27 (bes. 808b5–10 + 809a7–26) [*Vibhaṅga* zu Pāyattikā 30].

<sup>318</sup> Mit der Begründung, daß diese Lebensweise für einen selbst Glück im gegenwärtigen Leben bedeutet und zugleich späteren Generationen als Vorbild dient.

<sup>319</sup> In VinMā 414a8, b15 u. c21 wird dieser Begriff in diesem Kontext mit "Erbetteln übriggebliebener Speise" (乞殘食) wiedergegeben, was dem ursprünglichen Konzept (s. § 11.2 + En. 99) entsprechen dürfte.

<sup>320</sup> So VON HINÜBER 1999: 41 (mit Fragezeichen, im Anschluß an einen Vorschlag von A. WEZLER); in AbhisDh I # 19.42 hingegen übersetzen die Herausgeber (KARASHIMA u. VON HINÜBER) das entsprechende *pūtimūtra* mit "stinkender Urin", was dort vom Kontext gestützt wird. Im Gegensatz zu den Mahāśāṅghika-Lokottaravādins (s. auch BhīVinMāL ## 51 u. 64) haben andere Schulen, zumal die Sarvāstivādins, den Ausdruck als *pūtimukta*<sup>1</sup> (s. BHSD u. SWTF s.v.) sanskritisiert, worunter nach Anm. 1 zu AbhisDh # 19.42 im Sinne chinesischer Wiedergaben "eine abgestandene, weggeworfene Arznei" zu verstehen sein mag.

<sup>1</sup> Angesichts der dort aus UpasJñ zitierten mehrfachen Fehlschreibung bzw. -lesung *pratimukta* statt *pūtimukta* dürfte auch die Beibehaltung des kaum sinnvoll erklärbaren handschriftlichen *pratyāśubhatā* in ŠrBh<sub>Tai</sub> II 58,11 etc. gegen die mit Tib. u. Chin. von SAKUMA (1990 II: 94 Anm. 573) vorgeschlagene Emendation zu *pūtyāśubhatā* kaum mehr zu rechtfertigen sein.

<sup>321</sup> Vgl. FRAUWALLNER 1956: 133: "rotten urine (of oxen)"; vgl. auch SILK 1994: 70 ("fermented cow's urine"); VETTER 2003: 63 Anm. 33.

<sup>322</sup> Bei den Nonnen werden in einem Teil der Vinaya-Überlieferung im Sinne der in En. 310 angedeuteten Entwicklung nur drei *niśrayas* aufgezählt, da ihnen ein Leben in der Wildnis bzw. am Fuße eines Baumes nicht mehr gestattet war: vgl. z.B. Vin II 274,23f u. 278,11f, mit *Vajirabuddhi-ṣṭikā* (CSCD # 425: *tayo nissaye ti rukkhamūlañ hi sā na labhati*) u. *Sāratthadīpanī* (CSCD # 425: *tayo nissaye ti senāsananissayāñ apanetvā apare tayo nissaye; rukkhamūla-senāsanañ hi sā na labhati*); VinMā 472c16–473a4; BhīVinMāL ## 48–51 u. 64; VinSa 333b26–c20; T 24.1453 (Mūlasarvāstivāda): 463a15–b13. Im Vinaya der Dharmaguptakas (VinDh 758b22–c8 u. 926a5–19) jedoch müssen auch die Nonnen grundsätzlich alle vier *niśrayas* akzeptieren, also auch das Leben am Fuße eines Baumes, im Vinaya der Mahīśāsakas (VinMī 189a9–19) gilt dieser *niśraya* für die Nonnen in modifizierter Form, dergestalt, daß sie bereit sein müssen, sich mit groben und schäbigen (龜弊, \*lūha) Sitzgelegenheiten und Schlafstätten zu begnügen.

<sup>323</sup> Vin I 58,10–22 (1.30.4) u. 96,1–12 (1.77); Parallelen s. En. 328. Vgl. z.B. FRAUWALLNER 1956: 74; RAY 1994: 26f; 294f; 315f; SILK 1994: 70(ff) u. 302 Anm. 1; VON HINÜBER 1999: 41f; YAMAGIWA 2001: (76)–(78) u. (81) Anm. 1.

<sup>324</sup> Vgl. DP I: 236a: "a tradition of the noble ones"; "a noble lineage or tradition"; CPD I 428b: "the noble lineage (or tradition)"; BHSD 105a: "the (fourfold) attitudes (lit. 'stocks', sources) of the Buddhist saint"; SWTF I 289b

s.v.: "die (vierfache) edle Haltung"; VON HINÜBER 1994a: 23 ("edle Traditionen"); anders GOMBRICH 1992: 170f, der den Ausdruck (in AN II 27f) als Bahuvrīhi ("of noble lineage") wiedergibt. Nach Sv III: 1009,3 u. 6 (≈ Mp III 44,16 u. 19) ist das Kompositum im Sinne von *aryānam varṇā* zu verstehen und *varṇa* = *tanti, pavaṇi* (lineage). Vgl. ferner AKBh 336,8: "Sie heißen *āryavamśāḥ*, weil die Edlen aus ihnen hervorgehen" (*āryāṇām ebhyāḥ prasavād āryavamśā(h)*), und vor allem Vi 907b20-c7, mit acht verschiedene Erklärungen, u.a. als Karmadhāraya im Sinne von "edle (*ārya*, d.h. heilsame bzw. von übeln Einflüssen freie) [Verhaltensweisen] als *vamśa* (d.h. Ursache für Entstehen und Fortbestand) [aller Vorzüge]" (b20-23), oder aber als Tatpurusa im Sinne von "*vamśa* (d.h. Ursache für Entstehen und Fortbestand) aller edlen (*ārya*, d.h. korrekten und heilsamen) [Faktoren] (b23f) oder edlen [Personen: Buddhas, Pratyekabuddhas, Śrāvakas] (c2f)", oder im Sinne von "*vamśa* (d.h. tragendes Element [vgl. s.v. *vamśa* 1.b] für den Fortbestand) der edlen [buddhistischen Lehre, des Dharmaj]" (c3-6).

<sup>325</sup> AN II 27f (Nr. 4.28); DN III 224f; SaṅgP 392b29-c21 (IV.9; STACHE-ROSEN 1968: 97f); AKBh 336,7–337,6 (ad AK VI.7c–8d); Vi 907a22–909c24; vgl. auch BoBh<sub>W</sub> 193,2-8 (BoBh<sub>D</sub> 133,1-5).

<sup>326</sup> Vgl. hierzu auch VinDh 594b19-24 (s. En. 307).

<sup>327</sup> Vgl. auch En. 347[II].

<sup>328</sup> So in beiden Belegen für die vier *nissayas* im Pāli-Vinaya (s. En. 323). In den übrigen *Vinayas* findet sich das ausdrückliche Zugeständnis des *atirekalābha* lediglich in den Parallelen zu Vin I 96 (1.77), d.h. im Rahmen des formellen Wortlauts der Ordinationsprozedur: VinMī 120b12-22; VinDh 815c18-816a3; VinSa 156c5-157a4 (vgl. auch T 23.1439: 501b24-c20); VinMū: EIMER 1983 [Bd. 2]: 150,19–153,14; UpasJñ 19,15–21,14; KaVā(Mū) 65,3–66,18; T 24.1453: 458a21-b27. Vgl. auch T 24.1482: 970a29-c8. Demgegenüber *fehlt* ein Hinweis auf *atirekalābha* an den (Vin I 58 [1.30] entsprechenden) Stellen, an denen die vier *niśrayas* aus Anlaß bestimmter Vorgänge zur Bedingung gemacht werden: VinMī 112b19ff, bes. 112c2-5; VinDh 811b12-c1; VinSa 283c9-20; VinMūKṣud<sub>c</sub> 285a7-29, bes. a20-22. Im *Vinaya* der Mahāsāṃghikas folgt auf ein Textstück (VinMā 413c12-414b7), in dem ein Aufsichnehmen der vier *niśrayas* ohne jede Erwähnung von *atirekalābha* gefordert wird, zunächst eines (414b7-c2), in dem ein Aspirant sich außerstande erklärt, die *niśrayas* auf sich zu nehmen, weil er gesehen hat, daß sich die Mönche darüber hinausgehender Annehmlichkeiten erfreuen und nur dies ihn zum Eintritt in den Orden motiviert hatte, und erst in einem dritten Textstück (414c2–415a2) werden diese weitergehenden Annehmlichkeiten im Rahmen der formellen Ordination explizit als *atirekalābha* legitimiert.

<sup>329</sup> In diesem Sinne bemerkt VON HINÜBER (1999: 42): "Danach scheint es so, als ob hier ein sehr altes und strenges Gelübde, das auf die Aufgabe allen Besitzes hinausläuft, im Laufe einer wohl recht frühen Entwicklung aufgeweicht wurde." Und er setzt hinzu (*ibid.*, Anm. 94): "Devadatta greift mit seinen Forderungen auf die strengen alten, in den vier *Nissayas* niedergelegten Vorschriften zurück und schließt ihre Abmilderung ausdrücklich aus (...)."

Vgl. auch GRÄFE 1974: 5; 48f; 67; SILK 1994, chapter 3; KIEFFER-PÜLZ 2000: 321–323 (Unterkunft); 340–344 (Kleidung); 345f (Ernährung).

<sup>330</sup> Daraus – mit YAMAGIWA 2001: (78),7-9 u. (80)f # 5, wenn ich ihn recht verstehe – den Schluß zu ziehen, daß die durch den "zusätzlichen Erwerb /Besitz" charakterisierte Lebensform als faktischer Zustand der Festlegung der vier *nissayas* als einem Ideal zeitlich vorausgehe, erscheint mir problematisch, wenn damit ausgeschlossen werden soll, daß (im Sinne von En. 329) die in ihnen fixierte Lebensform (ohne Abmilderung) in einer frühen Phase der Entwicklung des Saṅgha (*vor* der Fixierung der Prātimokṣa-Regeln) gängige Praxis war.

<sup>331</sup> Daß Upasenas Forderung an seine Schüler, die strengere asketischen Lebensform zu befolgen, vom Buddha mit Beifall bedacht (und nicht etwa abgelehnt) wird (s. oben mit En. 315), ist auch aus der Perspektive der weniger strengen Richtung akzeptabel, da sich diese Forderung nur an Upasenas eigenen Schülernkreis richtet und nicht etwa (wie im Falle Devadattas) als generelle Verpflichtung für den gesamten buddhistischen Saṅgha formuliert ist.

<sup>332</sup> Siehe § 31.2 + En. 237.

<sup>333</sup> MN Nr. 77, bes. II 6,31–8,24; ähnlich MĀ<sub>c</sub> Nr. 207, bes. 782c19–783a15 (engl. Übers. s. ANĀLAYO 2012: 90–92).

<sup>334</sup> MN II 7,30f: *santi kho pana me ... sāvakā piṇḍapātikā sapadānacārino ucchepake* (s. CPD s.v.; B<sup>e</sup> *uñchāsake*) *vate ratā*; vgl. MĀ<sub>c</sub> 782c28f (ANĀLAYO 2012: 91: "... some disciples of mine might go begging alms food for their whole life, eating what has been left over.").

<sup>335</sup> Vgl. PRAKASH 1987: 126: *śāli* = fine variety, *vrīhi* = common variety (sc. of rice). Zu *śāli* = Reis von bester Qualität s.a. ALSDORF 1974b: 13 (1998: 767) Anm. 4.

<sup>336</sup> MN II 7,32–8,1: *ahañ kho pan' ... app' ekadā nimantane pi bhuñjāmi sālīnam odanam vicitakālakanī anekasūpanī anekabyañjanam*; vgl. MĀ<sub>c</sub> 782c27f (ANĀLAYO 2012: 91: "I [at times] eat cooked rice and grains without husks and with a limitless variety of tastes."). Nichts spricht dagegen, daß zu den Beilagen auch Fleisch oder Fisch gehören konnte. Vgl. Ps I 150, wo es (wenngleich im

Rahmen eines Vergleichs) in der Erklärung der gleichen Phrase heißt: *maccha-maṇīsa-mugga-sūpādīhi anekasūpam, nānāppakāra-maṇīsādi-byañjanehi aneka-byañjanam.*

<sup>337</sup> Vgl. z.B. SCHOPEN 1995: 474f.

<sup>338</sup> Siehe § 13.1+ En. 107.

<sup>339</sup> Vgl. En. 259.

<sup>340</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Mūlasarvāstivāda-Version der Geschichte vom Heerführer Sīha (s. § 15), wonach dieser, nachdem er vom Buddha als *upāsaka* gewonnen wurde, das ihm von Verwandten regelmäßig überbrachte Fleisch nicht mehr selbst isst, sondern den Mönchen vorsetzt. Das Motiv ist ganz offensichtlich Großzügigkeit ("den Mönchen das Beste!").

<sup>341</sup> Die mit "Sitz und Lager am Fuße eines Baumes nehmen" angesprochene Lebensform eines Wanderasketen wird allerdings Vin II 197,25f (s. § 39) nur außerhalb der Regenzeit gestattet. Nach VinMī 164a28f fordert auch Devadatta ein Leben unter freiem Himmel nur für die übrigen acht Monate des Jahres (s. En. 282).

<sup>342</sup> Dies unterstreicht auch HARVEY (2000: 160,26f). Lediglich VinMī 823a25f heißt es pauschal, die fünf von Devadatta [favorisierten] Praktiken [als solche] widersprüchen der Lehre des Buddha nicht; [das Problem sei] lediglich, daß Devadatta gestützt auf diese Praktiken den Dharma des Buddha zerstören wollte (上提婆達多五法 不違佛說。但欲依此法壞佛法也。). Zur Deutung dieser Stelle s. En. 276[II].

<sup>343</sup> Daß die Regel vom "dreifach reinen Fleisch" im Kontext der fünf Forderungen Devadattas sekundär ist und aus dem in § 16 behandelten Zusammenhang von Vin I 237f (Buddhas Bewirtung durch den Heerführer Sīha) übernommen worden sein dürfte, wird zunächst einmal dadurch gestützt, daß sie, von an der *ahimsā* orientierten Erwägungen bestimmt, in den dortigen Kontext viel besser paßt als in den der fünf Forderungen Devadattas, bei denen der Gesichtspunkt einer strengeren Aszetik das Entscheidende ist. Zusätzlich läßt sich dies, wie SHIMODA (1989: 11f; 1997: 405f) zu Recht hervorhebt, aber auch mit formalen Gründen stützen. Zunächst einmal mit der Tatsache, daß die Formel vom "dreifach reinen Fleisch" bloß in den zwei Versionen auftritt, in denen der Buddha explizit zu den fünf Forderungen Devadattas Stellung nimmt (s. En. 304 u. 305). Hinzu kommt, daß in der großen Mehrzahl der Versionen der fünf Forderungen Devadattas (wie auch in der Schilderung der übertriebenen Askese: s. oben mit En. 225) der Verzicht auf Fleisch *und* Fisch verlangt wird (s. En. 274), während in der Regel vom "dreifach reinen Fleisch" im Kontext der Bewirtung des Buddha durch den Heerführer Sīha in allen Versionen mit

Ausnahme des Pāli in Übereinstimmung mit der Rahmengeschichte nur von *Fleisch* die Rede ist (s. §§ 14-16). Auch in der (offenbar nicht konsequent durchredigierten) Version der Stellungnahme des Buddha zu den fünf Forderungen Devadattas im *Devadatta- = Sanghabheda-vastu* der Sarvāstivādins (s. weiter unten mit En. 345) ist *nur* von dreifach (un)reinem *Fleisch* (三種(不)淨肉) die Rede, obwohl Devadatta zuvor den Verzicht auf Fleisch und *Fisch* (斷肉魚) gefordert hatte (VinSa 264c1), so daß hier die Übernahme aus dem Kontext der Bewirtung des Buddha durch den Heerführer Simha (VinSa 190b9, 14 u. 20) offensichtlich ist. Die Redaktoren der Pāli-Version (s. weiter unten mit En. 344) hingegen haben offenbar zunächst im Kontext der fünf Forderungen Devadattas die Regel vom "dreifach reinen Fleisch" der fünften Forderung Devadattas (Verzicht auf *Fisch* und Fleisch) dadurch angepaßt, daß sie "Fleisch" durch "*Fisch* und Fleisch" (*maccha-maṇsa*) ersetzen, und haben dann diese Formulierung auch im Kontext der Bewirtung des Buddha durch den Heerführer Siha eingesetzt (*nicht* hingegen im *Jīvakasutta*: vgl. En. 177). – Die Feststellung, daß die Bedingung der "dreifachen Reinheit" im Kontext der fünf Forderungen Devadattas sekundär ist und aus dem *ahimsā*-bezogenen Kontext der Bewirtung des Buddha durch den Heerführer Siha/Simha übernommen worden sein dürfte, liefert aber m.E. kein zwingendes Argument für die relative Chronologie der beiden Kontexte als solcher, sondern erweist lediglich die als Sondergut der Pāli-Version und des *Sanghabhedavastu* der Sarvāstivādins überlieferte Formulierung einer expliziten *Antwort des Buddha* als später.

<sup>344</sup> Vin II 197,26f (= III 172,4f): *tikoṭi-parisuddhaṁ maccha-maṇsaṁ: adiṭṭham assutaṁ aparisaṅkitan ti.*

<sup>345</sup> VinSa 264c27–265a7: 癡人, 我不聽噉三種不淨肉, 若見若聞若疑。... 癡人, 我聽噉三種淨肉。何等三。不見不聞不疑。...

<sup>346</sup> Zu einer möglichen Ausnahme s. En. 238.

<sup>347</sup> [I.] In diesem Punkt kann ich für MUKHERJEE (1966: 82) ansonsten zutreffende Auffassung, Devadatta habe "in seinen zum gemeinsamen Kern der Überlieferung gehörenden Regeln nichts grundsätzlich Neues gefordert, da die Regeln als Empfehlung schon vom Buddha gebilligt worden waren", keine hinreichende Grundlage erkennen. – [II.] Auch der Hinweis im Rahmen der vier "Lebensgrundlagen" (*niśraya/nissaya*: s. § 40.2), daß sich die Mönche im Prinzip mit *pūtumutta* als Heilmittel begnügen sollen und Ghee, frische Butter etc. nur sekundär zugelassene Erleichterungen darstellen (s. § 40.4), muß nicht bedeuten, daß ihnen diese Nahrungsmittel in der strengeren, diese Erleichterungen (noch) nicht einschließenden und vermutlich die ursprünglichen Verhältnisse reflektierenden Fassung gänzlich verboten waren und auch der

Almosenspeise nicht beigemischt sein durften. Es ist doch wohl eher so, daß die Erleichterung darauf abzielt, daß nunmehr auch sie als Heilmittel, in purer Form, in der sie bis zu sieben Tagen aufbewahrt werden konnten (vgl. Nissagiya-pācittiya 23 und Parallelen)<sup>1</sup>, angenommen und im akuten Krankheitsfall sogar ausdrücklich erbeten werden durften. Daß Fleisch und Fisch hier nicht genannt sind, ließe sich damit erklären, daß sie eben nicht zu dieser Kategorie von Heilmitteln gehören, da sie im indischen Klima nicht lange aufbewahrt werden konnten. Auch dann, wenn sie als Heilmittel und nicht bloß als kräftigende Nahrung betrachtet werden, fallen sie vielmehr unter die Kategorie der als *yāvakālika* (Skt. *kālika*)<sup>2</sup> klassifizierten Heilmittel, die bis zum Mittag des betreffenden Tages verzehrt werden müssen (so nach Sp IV 839,27f: *yāva majjhantikasāṅkhāto kālo, tāva bhuñjitabbato yāvakālikam*). Vgl. auch VinMūUtt<sub>t</sub> (*Nidāna*) P phe 106b7–107a7 (D pa 110a3–b4; S na 157a3–b7; VinMūNid<sub>c</sub> 427c1–16; KISHINO 2013: 227f u. 403f [# 3.3.6]), wo diese Einschränkung jedoch aufgrund ärztlicher Anweisung aufgeweicht wird.

<sup>1</sup> Vin III 251,14–16; VinMī 31c11–13 = T 22.1422: 196c5f; VinMā 316c15–18 = T 22.1426: 551c21–23 (+ Fett (脂)!); PrätMāL Nissargika-pācattika 23 (S. 17); VinDh 628a15f = T 22.1429: 1018a19f; PrätSa IV.30 (VinSa 61a14–16; ROSEN 1959: 123; T 24.1464: 878c7f + 10f; T 23.1436: 474a8f); PrätMū fol. 20v4–6 (GM-Vin 242); T 24.1460 (*Prātimokṣasūtra* der Kāśyapīyas): 662a21–23.

<sup>2</sup> Vgl. z.B. GM III.1: ii,17f; VinMā 244b20f u. b26–c1; VinSa 193c21 + 194a2f; 405c8.

<sup>348</sup> D.h. wenn man von ungehörigen oder unverträglichen Nahrungsgaben einmal absieht. Vgl. die in Kap. I.3 zu behandelnden tabuierten Fleischarten, wenngleich die explizite Fixierung der betreffenden Verbote erst später erfolgt sein mag. Es ist in diesem Zusammenhang vielleicht auch von Belang, daß die Almosengänger (ursprünglich zumindest) von Haus zu Haus gingen (vgl. z.B. *Mahāvadānasūtra*, ed. E. WALDSCHMIDT, Teil II [Berlin 1956] # 8g.2–5) und die auf diese Weise zusammenkommende Mahlzeit erst nach der Rückkehr zu ihrem Aufenthaltsort zu verzehren pflegten. Eindeutig unzumutbare Nahrung konnte dann immer noch weggelassen werden.

<sup>349</sup> Vgl. AN III 264,5–7 (Nr. 5.235): *yam kho pan' assa bhojanam denti lūkham vā panūtam vā, tam attanā paribhuñjati*. Siehe auch § 19 u. HARVEY 2000: 160f, der feststellt, daß "a monk or nun ... must, with a few exceptions, eat what is given to him or her" (160,39–161,1) und daß "the Buddha did not even regard vegetarianism as an optional ascetic practice for monks" (160,26f), und eine Anzahl spiritueller Gründe hierfür beibringt. Vorsichtiger argumentiert STEWART (2010, bes. 119f). Wenn er aber hinsichtlich der Reaktion des Buddha auf die fünf Forderungen Devadattas bemerkt (p. 125): "... the Buddha follows his original ruling, namely that while a monk may follow these five provisions, none of them are mandatory", so bleibt doch festzuhalten, daß in den beiden Vinayas, die eine explizite Antwort des Buddha auf die Forderungen Deva-

dattas enthalten, eine freiwillige Befolgung nur im Falle der ersten vier Forderungen explizit gestattet wird (s. § 39), im Falle der fünften Forderung (also des *völligen* Verzichts auf Fleisch und Fisch) hingegen zumindest die *ausdrückliche Formulierung* einer solchen Erlaubnis fehlt (s. § 41.2; zu VinMtr und VinSaVi s. En. 276[II]).

<sup>350</sup> Eine in diese Richtung gehende pragmatische Erklärung dafür, daß der Buddha Fleischverzehr nicht grundsätzlich verboten hat, findet sich in einem recht späten Text der Theravāda-Tradition, der *Vimativinodanī* (wohl um 1200: VON HINÜBER 1996 ## 338 u. 354). Dort heißt es (CSCD I # 410 [My. I 295], ad Saṅghādisesa 10), der Buddha habe Fisch und Fleisch (*macchamarinsam*) nicht völlig verboten, weil die Mönche auf gekochte Almosenspeise angewiesen und Familien, die auf Speisen mit Fisch und Fleisch verzichten, schwer zu finden seien, so daß sich die Befürchtung, die Currys, die man bei ihnen erhält, seien mit Fisch und Fleisch vermischt, kaum ausräumen lasse. Hätte der Buddha den Mönchen Fisch und Fleisch generell verboten, hätte er ihnen, um ihr Überleben zu sichern, die Annahme, Aufbewahrung und eigene Zubereitung von Getreide etc. und den Besitz der erforderlichen Kochgeräte und Dienerschaft gestatten müssen. Damit aber wäre ihre Lebensführung nicht mehr die von Bhikṣus, sondern die von Haushältern (*gahattha*) gewesen, wie bei den Nichtbuddhisten (Brahmanen?).

<sup>351</sup> Vgl. LańkV<sub>Jbh</sub> P 299a4f (HAD. 517 [D 258b3f]; ZT 69: 1441,14-17):

Weil [man durch eine Beschränkung auf vegetable] Speisen [wie] Sesam, *laḍḍu* (e. Art v. Süßigkeit), Gemüse, Körner und ‘Wildkorn’(?) weder das Haften am Ich (\*ātmasneha) beseitigt noch [den Geist?] zur Ruhe bringt, ist es [bloß] ein arrogantes Festhalten an [äußerlichen] Verhaltensweisen und Observanzen (*śīla-vrata-parāmarśa*), wenn ‘diejenigen, deren Gedanken auf den dharma gerichtet sind’ (vgl. En. 289[C]), fälschlich annehmen, daß [manche Speisen] unrein und [andere] rein seien.

*til dang | la tu dang | tshod ma dang | 'bru<sup>1</sup> dang | 'bru rgod zas ni bdag tu chags pa zlog<sup>2</sup> par byed pa yang ma yin pa zhi bar byed pa yang ma yin pas chos bsam pa can rnam kyis<sup>3</sup> btsog<sup>4</sup> pa dan | gtsang bar<sup>5</sup> rnam par rtog pa<sup>6</sup> 'di ni tshul khriṃs dang brtl zhugs bsnyems<sup>7</sup> pa'o ||*

<sup>1</sup> 'bru PN : 'bru ba D. <sup>2</sup> zlog D : bzlog PN. <sup>3</sup> kyis PN : om. D. <sup>4</sup> btsog D : rtsog PN. <sup>5</sup> bar PN : ba D. <sup>6</sup> PN add. de. <sup>7</sup> bsnyems PN : snyems D.

Ibid. P 299b2f (HAD. 519: 259a1; ZT 69: 1442,11-13):

Deshalb ergibt sich die Erlösung nicht aus dem bloßen [äußerlichen] Aufgeben von Milch, Fleisch usw., sondern aus dem [spirituellen] Aufgeben aller Objekte.

*des na 'o ma dang sha la sog pa spangs pa 'ba' zhig las thar par 'gyur ba ni ma yin gyi | yul thams cad yongs su spangs (P : spang D) na thar par 'gyur ro ||*

Ibid. P 299b1 (HAD. 517: 258b7; ZT 69: 1442,7f):

Deswegen ist das Töten von Lebewesen und die *Gier* nach dem Wohlgeschmack sämtlicher Speisen aufzugeben.

*de bas na srog bcad pa yongs su spangs shing kha zas thams cad la ro'i sred pa yong su spang ngo ||*

<sup>352</sup> Den buddhistischen Mönchen sind Milch und Milchprodukte ausdrücklich erlaubt (s. § 32, bes. En. 259; für Kuhmilchprodukte auch Vin I 244,33-35: *anujānāmi ... pañca gorase: khīram dadhim takkāni navanītam sappiñ;* vgl. VinDh 873a16-18; VinMī 151b13-15 [warme Kuhmilch]; JAWORSKI 1931: 83), desgleichen auch Salz (VinMī 148a7 + 10f; vgl. VinMā 354c4f u. 355a26-28), vor allem als Heilmittel (Vin I 202,5-11; VinDh 867b13-16; VinSa 156c28f; GM III.1: ii,15-17 + iii,4-6 u. iv,4f; vgl. ZYSK 1991: 81f) und Reiseproviant (Vin I 244,35-38). Hier geht es offenkundig um rohes Salz, nicht um Salz als Gewürz in der Almosenspeise (vgl. En. 286). Daß in Thailand den Mönchen der Verzehr von Milchprodukten nicht empfohlen wird (B. Terwiel, mdl.), dürfte kulturell bzw. physiologisch (Laktose-Intoleranz; vgl. HARRIS 1995: 144) bedingt sein. Zu Milch und Salz in den *Vinayas* s.a. MUKHERJEE 1966: 79.

<sup>353</sup> Erst nach Abschluß dieses Abschnittes (Jan. 2017) ist die gründliche Untersuchung von BORGLAND (2018) erschienen, die sich vor allem auf die Textstücke 1 und 2 konzentriert, diese aber auch in den weiteren Kontext der Devadatta-Geschichte, insbesondere der VinMū-Version, einordnet, und auf die ich auch für zusätzliche Literaturangaben verweise. Da, wenn ich recht sehe, BORGLANDs Auffassung der Textstücke 1 und 2 im wesentlichen mit meiner eigenen übereinstimmt (auf Textstück 3 geht BORGLAND nur am Rande ein), habe ich, abgesehen von ein paar minimalen, ggf. in den En. angezeigten Änderungen, meine Darstellung unverändert beibehalten.

<sup>354</sup> FRAUWALLNER 1956: 121.

<sup>355</sup> Vgl SWTF I: 275 s.v. *āyusmat*: wörtl. "dem langes Leben beschieden sein möge"; in buddh. Skt.-Texten auch "im Gespräch unter Mönchen und Asketen in der gegenseitigen Anrede" gebraucht.

<sup>356</sup> Eines der 12 bzw. 13 Elemente der standardisierten Liste als fakultativ anerkannter strengerer asketischer Praktiken (s. En. 237): MUKHERJEE 1966: 80; DANTINNE 1991: 10f; KIEFFER-PÜLZ 2000: 342-344. Vgl. ŠrBh 159,2-5 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 278,4-6): ... *trayāñām cīvarāñām atirekam uttarañ na dhārayati ...;* VisM II.23; Vimuttimagga Kj P śu: 143a3-7 (S ra [Bd. 76] 144a1-7; SASAKI

1958: 20-23; BAPAT 1964: 16-19); T 32.1648: 404c25-405a4 (EHARA et al. 1977: 29). Im Rahmen einer kürzeren Liste z.B. VinMū<sub>t</sub> P che 20b5f (VinMū<sub>c</sub> 628b7f): *āraṇyaka, traicīvarika* (但三衣), *pāṁsukūlika, piṇḍapātika, \*sāvadāna-cārika* (*mthar chags kyis rgyu ba*).

<sup>357</sup> D.h.: der soll seine Ablehnung dieser Einschätzung der fünf Observanzen im Rahmen einer formellen Abstimmung dokumentieren. Zu *śalākagrahana* (Pā. *salākaggāha*) in diesem Sinne vgl. Vin II 98f; UPASAK 1975: 228f; FRAUWALLNER 1956: 115.

<sup>358</sup> SaṅghBhV II 204,15-24 (= VinMū<sub>t</sub> P ce 231b5-7; D nga 250b4-7; S nga 342a6-b4; VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 202c10-16; krit. Neu-Ed. u. engl. Übers. BORGLAND 2018: 107f u. 98; vgl. auch DEEG 1999: 210f Anm. 57):

sa ... bhikṣūn āmantrayate sma: śramaṇa āyuṣmanto Gautama evaṁ śrāvā-kāñān dharman deśayati: āraṇyakatvena bhikṣuḥ śudhyati, mucyate, nir-yāti, sukhaduḥkham vyatikrāmati ...; piṇḍapātikatvena, pāṁsukūlikatvena, *traicīvarikatvena, ābhavakāśikatvena*<sup>1</sup> śudhyati, mucyate, ...; yasya cāyuṣmantah imāni pañca vrata padāni na rocante na kṣamante na sam-prakhyānti, sa śramaṇasya Gautamasya ārād bhavatu, dūreṇa (BORGL.) bhavatu, śalākāṁ gr̥hṇātv iti.

<sup>1</sup> Die Ergänzung (nach Tib. *chos gos gsum pa nyid dang | bla gab med pa nyid kyis* u. Ch. 三衣 u. 露坐) ist notwendig, da der Text anschließend ausdrücklich von *fünf* Observanzen spricht. In "Textstück 3" erscheint allerdings *vrkṣamūlikatva* (*shing drung pa nyid*, 於樹下坐) statt *ābhavakāśikatva* (s.a. BORGLAND 2018: 107 Anm. 59), und auch die Reihenfolge der Begriffe ist nicht ganz die gleiche.

In VinMūSaṅgh<sub>c</sub> (vgl. MUKHERJEE 1966: 75; BAREAU 1991: 100 = 1995: 234; BORGLAND 2018: 99 mit Anm. 28) ist nur von *vier* Regeln die Rede; *āraṇyakatva* (在山: c12) ist hier offenbar als eine Art Oberbegriff verstanden worden.

<sup>359</sup> Vgl. auch ŚayV 35,18-36,3, offenbar ein (erweitertes?) Sūtra-Zitat, vgl. z.B. SN IV 133,16-18.

<sup>360</sup> Vgl. auch MUKHERJEE 1966: 78(a), wo hierfür allerdings nur "Textstück 2" (d.h. die in § 45 behandelte) Stelle angeführt wird. Von den beiden übrigen Stellen berücksichtigt MUKHERJEE (1966: 80[i] u. 81[b,c,h,i]) nur die chin. Entsprechung zu "Textstück 1" (s. § 43.1 + En. 358).

<sup>361</sup> SaṅghBhV II 204,3-15 (vgl. MUKHERJEE 1966: 89f; BORGLAND 2018: 98); vgl. auch 204,30-205,1, wo die Mönche erklären:

In einer derartigen Hungersnot hat sich der Erhabene nicht blicken lassen; [nur] dank Devadatta sind wir nicht umgekommen (d.h. verhungert).

*evaṁvidhe durbhikṣe ... Bhagavān adarśano vyavasthitah; vayaṁ Deva-dattānubhāvāt prāṇair na viyuktāḥ.*

Zum Zusammenhang von Sorge für kranke Mönche (und ggf. auch Laien) und entsprechend eingerichteten Klöstern (*vihāra*) vgl. SCHOPEN 2004: 7-11.

<sup>362</sup> Vgl. hierzu auch BOUCHER 2008: 45f.

<sup>363</sup> Es verdient Erwähnung, daß VinMū zufolge *vihāras*, auch kunstvoll konstruierte, auch im *aranya* stehen konnten (SCHOPEN 2004: 28 [VinMū, D cha 184a1-3]: ein Kloster im *aranya* mit 60 Mönchen), doch ist daran im vorliegenden Kontext wohl kaum gedacht.

<sup>364</sup> Vgl. BAREAU 1991: 107 = 1995: 241.

<sup>365</sup> In diesem Sinne auch BORGLAND 2018: 105.

<sup>366</sup> Nach den Hinweisen von SCHOPEN (z.B. 1999: 300 [= 2005: 82 u. 104 Anm. 84]; 2000: 104 [= 2004: 15 u. 18 Anm. 34]; 2004: 26 u. 41 Anm. 37-43; 2006: 323) wäre dies für VinMū eher ungewöhnlich. Meine Kenntnis dieses Textes ist im Unterschied zu SCHOPENS umfassender Vertrautheit leider viel zu punktuell, als daß ich mir ein Urteil erlauben könnte, doch scheinen mir zumindest einige der von SCHOPEN angedeuteten Belegstellen eine eingehendere Prüfung zu erfordern. In dem von SCHOPEN (2006: 323f; vgl. auch 1999: 300 = 2005: 82f) zurecht als Beleg für die gesellschaftliche Bedeutung der äußeren Erscheinung von Mönchen behandelten Textstück GM III.1: 79,3-84,2 etwa verwehren zwar die Bediensteten Anāthapiṇḍadas dem in der Wildnis (*aranya*) lebenden Mahākāśyapa den Zutritt, da sie ihn wegen seiner ungeschorenen Kopf- und Barthaare und seines groben Gewandes für einen nichtbuddhistischen Asketen halten, doch ist Mahākāśyapa darüber keineswegs ärgerlich, sondern begreift es als einen Wink, sich lieber um die Armen zu kümmern, indem er bei *diesen* um Almosenspeise nachzusucht und ihnen so eine Chance bietet, heilsames Karma zu anzusammeln, und er wird ausdrücklich als jemand, der sich um die Unglücklichen, Schutzlosen, Elenden und Bettler kümmert (*dīnānāthakṛpaṇavānipakānukampin*), bezeichnet. Für mich zumindest ist hier keinerlei Diskriminierung erkennbar, und eine solche ist ohnehin im Falle einer Person wie Mahākāśyapa doch wohl eher unwahrscheinlich. An zweien der von SCHOPEN genannten Stellen jedoch wird ein Vorbehalt gegen Meditation (*dhyāna*) in der Wildnis deutlich ausgesprochen: An einer Stelle des *Poṣadhadhvastu* (GM III.4: 73,16-18; HU-VON HINÜBER 1994: 264f # 6.5) wird explizit davon abgeraten (*na aranye yogo bhāvayitavyah*), weil dort die Gefahr einer Begegnung mit Räubern, Gaunern und Raubtieren besteht, und eine Passage des *Uttaragrantha* (VinMūKṣud, D da 35b2-36a2) läßt den Buddha anordnen, sich nicht an Stellen, wo es viele gefährliche Wesen gibt, zur Meditation niederzulassen, nachdem ein Mönch in der Wildnis (*aranya*)

von einer bösartigen Göttin belästigt und in Lebensgefahr gebracht worden war. Einen *genereller* Vorbehalt gegen Meditation (*dhyāna*) läßt sich daraus allerdings wohl kaum ableiten; auch nicht aus Stellen, an denen von einzelnen meditierenden Mönchen die Rede ist, die sich aufgrund irgendwelcher Störungen nicht konzentrieren können (GM III.1: 56,20–57,18) oder in der Wildnis sexuelle Probleme haben (VinMūKṣud<sub>t</sub> D tha 39a6–b5; 102a5–104b2), oder aus Stellen, an denen Meditation ohne rechte Belehrung abgelehnt wird (*dge slong gis gdams ngag med par bsam gtan mi bya'o*: VinMū<sub>t</sub> D ja 79b7–80b3; vgl. auch VinMūKṣud<sub>t</sub> D tha 181a3f). Meditieren (*bsam gtan, dhyāna*) ist ja (neben der Rezitation [von Sūtren]: *klog pa* oder *'don pa, adhyayana*) gerade auch in diesem *Vinaya* eine der beiden eigentlichen Beschäftigungen der Mönche (SCHOPEN 1999: 285–287 = 2005: 69f). Bemerkenswert ist auch, daß sich "Wildnis" (*aranya*) und Leben in einem Kloster (*vihāra*) offenbar keineswegs ausschließen: ŠayV 36,4–14 zufolge leben Wildnis-Mönche offenbar in (abschließbaren!) Gebäuden, und VinMū D cha 184a1–3 (SCHOPEN 2004: 28) ist sogar die Rede von der Errichtung eines geräumigen und kunstvollen *vihāra in der Wildnis*, in dem dann 60 Mönche lebten. Zur genaueren Bestimmung der Konnotationen des Begriffs "Wildnis" (*aranya*) in diesem Kontext s. a. SILK 1994: 84–91.

<sup>367</sup> Vgl. SCHOPEN 2006: 327–347. Durch ihren Kontakt mit Leichen und die Verwendung von diesen beigegebenen Gegenständen und Kleidungsstücken (bzw. Leichtentüchern) werden die Leichenstätten-Asketen unrein wie Cāñḍālas (ib. 344 u. 347) und nehmen überdies den Cāñḍālas die ihnen zustehenden Grabbeigaben weg (ib. 335f). Wenn sie von Totenspeise leben, können sie überdies in den Verdacht des Kannibalismus geraten (ib. 329–333).

<sup>368</sup> Siehe vor allem SCHOPEN 2006: 342–345 (nach dem *Kṣudrakavastu*: D tha 224a3–b1; S ta [Bd. 9] 334b1–335a1; VinMūKṣud<sub>c</sub> 282c27–283a7; vgl. auch SCHOPEN 1995: 474 = 2004: 92 u. KIEFFER–PÜLZ 2000: 340f). Vgl. übrigens auch VisM II.65 (62,8), wo es vom *sosānika* heißt, daß er Häuser der [besseren] Familien nicht betreten dürfe (*kulageham na pavisitabbam*). Die *Tīkā* (VisM ed. REVATADHAMMO, Bārāṇasī 1969: I 174) begründet dies damit, daß er nach Leichen bzw. Leichenbrand riecht (wörtl.: vom Rauch der Leichen[feuer] [oder: von der Ausdünstung der Leichen?] stinkend gemacht ist) und ihm fleischfressende Dämonen folgen [können] (*petadhūmena vāsitattā pisācānu-bandhattā ca*).

<sup>369</sup> SaṅghBhV II 271,26–272,11.

<sup>370</sup> "Usually dated to the first decade of the 9th century" (CLARKE 2015: 75b).

<sup>371</sup> VinMū<sub>t</sub> S nga 409a1–7 (P ce 273a6–b3; D nga 297b2–7). Analog im Falle der Abstimmung (P ce 273b3–8; D nga 297b7–298a5; S nga 409a7–b7):

*'di ltar Lha sbyin gyis dge slong rnams la go bar byed ... de | tshe dang ldan pa dag **dge sbyong Gau ta ma ni** 'di skad ces | brtul zhugs kyi gzhi lngas dge slong dag pa... r 'gyur te | ... Inga gang zhe na | dge slong dgon pa pa nyid ni dag pa... r 'gyur ro || dge slong shing drung pa nyid dang | bsod snyoms pa nyid dang | chos gos gsum pa nyid dang | phyag dar khrod pa nyid ni dag... par 'gyur ro zhes zer na | tshe dang ldan pa dag khyed cag las gang brtul zhugs kyi gzhi lnga po 'di dag gis dag pa...r **mi** bzod pa de dag dge sbyong Gau ta ma las ring du gyis ... shig ces zer ba ....*

<sup>372</sup> Diese wäre nach HU-VON HINÜBER 1994: 55 <5> in den Zeitraum von 630–740 n.Chr. zu datieren.

<sup>373</sup> GNOLI ergänzt (mit Tib.) hier und in dem analogen Abschnitt über die Abstimmung (s. En. 369) zu *<na> kṣamate* und produziert auf diese Weise eine hybride Version; denn die entscheidende Divergenz jeweils am Anfang beider Abschnitte, wo in Tib. (s. § 44.1) Devadatta die Heilswirksamkeit der fünf Observanzen nicht (wie in der Skt.-Hs.) selbst vertritt, sondern sie dem *Buddha* in den Mund legt, erwähnt GNOLI zwar (p. 271 Anm. a), lässt sie aber in seiner Konstitution des Sanskrittextes unberücksichtigt, obwohl die Negation vor *kṣamate* nur im Rahmen der tibetischen Version des Textanfangs sinnvoll ist. In der chinesischen Version (s. § 44.3) hingegen entspricht der Textanfang in beiden Textstücken dem Sanskrit, aber die Negation bezieht sich nicht auf *kṣamate*, sondern auf die asketischen Regeln.

<sup>374</sup> Siehe En. 358 Subanm. 1.

<sup>375</sup> SaṅghBhV II 271,13-24 (Hs. fol. 521v2<sup>Ende</sup>-5 [GM-Vin 226]); analog im Falle der Abstimmung [271,25–272,11; Hs. fol. 521v5-8]):

*yathāpi tad Devadatto bhikṣūn ājñāpayati<sup>1</sup> samījñāpayati śikṣayati grāha-yati: pañcabhir āyuṣmanto vratapadair bhikṣuh śudhyati mucyate niryāti, sukhaduḥkharī vyatikrāmati ...; katamaiḥ pañcabhiḥ? āraṇyakatvena ... vṛkṣamūlikatvena <pīṇḍapātikatvena> traicīvarikatvena pāṁsukūlikatvena ...; yeṣāṁ yuṣmākam āyuṣmantah kṣamate ebhiḥ pañcabhir vratapadaiḥ śoddhūm moktūm niryātuṁ, te śramaṇasya Gautamasyārād bhavantu, hirug bhavantu, dūreṇa pareṇa bhavantu. ...*

<sup>1</sup> So Hs. an beiden Stellen; Ed.: °kṣūnān jñāpayati.

<sup>376</sup> Dieser Aspekt kommt auch in der Theravāda-Tradition zum Ausdruck, wenn Dhp-a I 141,22f Devadatta den Vortrag seiner fünf Regeln mit der Aufforderung beschließt, daß "wer sich vom Leiden befreien (/vom Leiden befreit werden) will" (*yo dukkhā muñcitukāmo [B° muccitu°]*), mit ihm kommen möge.

<sup>377</sup> VinSa 24c7f (若比丘受是五法, 疾得涅槃) u. 16f; ebenso 259a24 u. b3f. Vgl. dazu VinSaVi 524a14-18:

Frage: Diese fünf Verhaltensnormen (*dharma*) hat doch der Buddha selbst stets gepriesen. Warum wird [dann Devadattas Regel] als falsche Norm (\**adharma*) bezeichnet? Antwort: [Der Grund,] warum der Buddha sie gepriesen hat, ist folgender: Mit der vierfachen ‘Tradition’ der Edlen (*āryavamīśāḥ*: s. § 40.3) [zu der zumindest drei der asketischen Verhaltensweisen gehören] kann man den acht[gliedrigen] Weg erlangen und die vier Früchte des Asketentums (\*śrāmaṇyaphala) verwirklichen. Devadatta aber lehrt nun verkehrterweise, daß der acht[gliedrige] Weg [zwar] auf das Nirvāṇa ausgerichtet, jedoch (反更) langsam und schwierig sei; wenn man [hingegen] die fünf [asketischen] Verhaltensweisen übe, um mittels ihrer die Erlösung zu erreichen, so sei dieser Weg sehr schnell. Aufgrund dieser [irrigen Annahme] wird [Devadattas Regel] als falsche Norm (\**adharma*) bezeichnet.

問曰。此五法 佛常自讚歎。何故名為非法。答曰。佛所以讚歎者，云：四聖種能得八聖道成沙門四果。今調達倒說云：八聖道趣向泥洹反更遲難。修行五法以求解脫其道甚速。是故說為非法。

Vgl. auch VinDh 594b19-24 (s. En. 307) u. VinMtr 823a25f (s. En. 276[II] u. En. 342).

<sup>378</sup> Siehe En. 373.

<sup>379</sup> Vgl. hierzu CLARKE 2015: 75.

<sup>380</sup> Die Funktion von 如是 ("das Gleiche gilt ...") ist doch gewiß dahingehend zu verstehen, daß in Analogie zum Leben in der Wildnis auch für die übrigen asketischen Verhaltensweisen gilt, daß nach Devadattas Meinung ihre *Nichtausübung* zur Läuterung und Erlösung führt.

<sup>381</sup> VinMūSaṅgh. 153b15-24 (analog im Falle der Abstimmung [153b24-c6]):  
即如提婆達多於諸苾芻告 …。汝等苾芻。須知有其五種禁法。何謂為五。具壽。若有苾芻 不居阿蘭若，是則清淨 是則解脫，…。如是 於樹下坐 常行乞食 但畜三衣 著糞掃服。… 若 具壽 諸苾芻眾 忍此五種勝上禁法 是清淨 是解脫 … 者，應可遠彼沙門喬答摩，…。

<sup>382</sup> Das klingt beinahe so, als werde Devadatta die extreme Auffassung unterstellt, nur solche Mönche, die *nicht* in der Wildnis leben, könnten die Erlösung erlangen, was wohl kaum intendiert gewesen sein dürfte. Auch dies spricht eher dafür, daß I-chings Version bzw. seine Vorlage als eine sekundäre Umarbeitung der überlieferten Sanskrit-Fassung mit dem minimalen Mittel der Einfügung einer Negation zu bewerten ist.

<sup>383</sup> SaṅghBhV II 256,21–257,5.

<sup>384</sup> Eben dieser Version entspricht auch die Liste der Forderungen Devadattas in Saṅghabhadras \*Nyāyānusārinī (T 29.1562: 588a4-7; ebenso T 29.1563: 886c12-15), doch fehlen dort die Begründungen.

<sup>385</sup> D.h.: in der Leugnung der [Existenz von] Edlen besteht. Vgl. AKBh 247,20-22, wo die Irrlehre des Pūraṇa Kāśyapa (SaṅghBhV II 220f [# 15]; im Pāli-Kanon die des Ajita Kesakambala: DN I 55), sc. *nāsti dattam ... nāsti sucaritam nāsti duścaritam nāsti sucaritaduścaritānām karmaṇām phalavipākah ... na santi loke 'rhantah ..., als "falsche Ansicht, welche [gute und böse] Handlungen, deren Frucht und [die Existenz] Edler Personen leugnet" (*karma-phalārāyāpavādikā mithyādrṣṭih*) bezeichnet wird. AKVY 409,26 bemerkt dazu: *na santi loke 'rhanta ity āryāpavādikā*.*

<sup>386</sup> Im Gegensatz zu DEEG (1999: 192: "curdled milk") verstehe ich (wie MUKHERJEE 1966: 79 oder BORGLAND 2018: 101 mit Anm. 33) *dadhikṣīram* mit Tib. (P ce 266a4: *zho dang 'o ma*) als Dvandva, u. zw. in einem kollektiven, der Intention nach doch wohl alle Milchprodukte einschließenden Sinn. Zur Folge der Glieder vgl. AiGr II.1 # 71b.β ("bei gleicher Silbenzahl geht das Wort mit geringerer Morenzahl voran") u. c.β ("auf -i- -u- auslautende Stämme haben den Vortritt"). Die chin. Wiedergabe 乳酪 (VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 149b11) ist uneindeutig, da die Zeichenkombination auch im Sinne von "curds" gebraucht wird (MATHEWS p. 473a, HDC 1: 782b). Die Zeichenfolge ist aber auch im Falle einer asyndetischen Koordination geboten (*ju<sub>3</sub> loh<sub>4</sub>*: steigender Ton geht vor fallenden Ton: UNGER 1985: II 2). Im *antaroddāna* entspricht dem 乳酪 von VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 149b21 im Skt. (SaṅghBhV II 259,21) nur *ksīra*. Zu 乳酪 im Sinne von "Milch und Sauermilch" vgl. u.a. VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 195b29 = SaṅghBhV II 179,8f (*ksīrena, dadhnā, ...*) oder VinMū<sub>c</sub> 828a24 = PrātMū Pāy. 40 (*ksīrā, dadhi, ...*). Zu *dadhi* s. § 32 + En. 250. BORGLAND (101 Anm. 33): "sour milk", mit Hinweis auf Milp 48,14-17, wonach Milch am nächsten Tag von selbst zu *dadhi* geworden ist. Nach VON HINÜBER 2001b: 50 (= 2009a: I 280) ist *dadhi* das Produkt zwischen Milch und Butter ("saurer Rahm").

<sup>387</sup> Vgl. auch die Sanskrit-Version des *Kūtatāndyasūtra*, wonach (fol. 406V5) bei einem von dem Brahmanen Kūtatāṇḍya veranstalteten (unblutigen) Opfer außer dem Opferfeuer (/Feuergott) und den am Opfer beteiligten Personen auch das Kälbchen (*vatsaka*) etwas von der als Opfergabe dargebrachten Milch erhält.

<sup>388</sup> Tib. (VinMū<sub>t</sub> P ce 266a6) *rdul khrod nas byung ba'i phyir ro*. Ch. (VinMū-Saṅgh<sub>c</sub> 149b15f): "weil in dem Salz viel Staub und Erde ist" (於其鹽內多塵土故). BORGLAND (102 Anm. 34) verweist auf eine Parallelie zu "Textstück 2"

im *Vinayasaṅgraha* (VinSgr<sub>t</sub> D nu 130b2) und im *Udānavargavivaraṇa* (Tj D, mNgon pa, tu 167b1; Michael BALK: *Prajñāvarman's Udānavargavivaraṇa*, Bonn 1984: I 368,32f), wonach Salz zu meiden ist, weil es aus Samen (*khu ba*, \**retas*<sup>?</sup>) bzw aus dem Samen Maheśvaras (*dbang po chen po i khu ba*) entstanden sei, während in der chinesischen Version der *Vinayasaṅgraha*-Stelle (VinSgr<sub>c</sub> 546c1f) die Begründung mit der des VinMūSaṅgh<sub>c</sub> identisch ist. Beide Begründungen suggerieren Unreinheit; vgl. aber auch En. 393.

<sup>389</sup> SaṅghBhV II 259,7-19 (Hs. fol. 517v4-7 [GM-Vin 222]; krit. Neued. u. engl. Übers. BORGLAND 2018: 108f u. 101; VinMū<sub>t</sub> P ce 266a3-8 [D nga 289a5-o3; S nga 398b5-399a3]; VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 149b8-20):

*tato Devadatta āryāpavādikā<m> mithyādṛṣṭiṁ pratilabhyā samuccinna-kuśalamūlo nāsti paraloka iti niścayaṁ labdhvā pañcabhiḥ padaiḥ śrāvakā-nānī dharmaṁ deśayati: śramaṇo bhavanto Gautamo dadhikṣīraṁ pari-bhurikte<; a>smābhīr adyāgreṇa <na> paribhoktavyam, yatkāraṇam ato-nidānam vatsakāḥ klāmyanti. śramaṇo Gautamo māṁsaṁ paribhūkite;asmābhīr na paribhoktavyam, yatkāraṇam atonidānam pṛāṇino ghātyante. śramaṇo Gautamo lavaṇānī paribhurikte; asmābhīr na paribhoktavyam, reṇusambhūtam iti kṛtvā. śramaṇo Gautamaś chinnadaśāni vastrāṇī dhāra-yati; asmābhīr dīrghadasāni vastrāṇī dhārayitavyāni, yatkāraṇam atonidā-nānī kuvindānām puruṣakāro dhvasyate<sup>1</sup>. śramaṇo Gautamo 'raṇye prati-vasati; asmābhīr grāme vastavyam, yatkāraṇam atonidānam manuṣyāṇām deyadharmā na paribhujyanta iti.*

<sup>1</sup> So die Hs.; Ed.: *dhvanyasyate*.

Vgl. MUKHERJEE 1966: 77-82; RAY 1994: 177; TINTI 1997: 43f (wo allerdings T 24,1450 = VinMūSaṅgh<sub>c</sub> fälschlich als Mahāsāṅghika-Text bezeichnet wird); DEEG 1999: 192f.

<sup>390</sup> Gewänder mit langen Fransen (*vatthāni dīghadasāni*, Tib. *ras kha tsar ring po dag*) gelten DN I 66,10-12 (u. 7,23-25) u. SaṅghBhV II 234,27f (vgl. RAMERS 1996: 220f; SWTF s.v. *dīrgha-daśa*) als eine Form von Schmuck, der einem Mönch nicht ziemt, und sind auch im Vinaya der Theravādins den Mönchen u. Nonnen verboten (Vin I 306,25f u. 30-34 sowie II 267,27f u. 31-34 [Volltext s. CSCD Mahāvagga # 372]): ... *na acchinna dasāni cīvaraṇī dhāretabbāni, na dīghadasāni cīvaraṇī dhāretabbāni*; ähnlich VinMū (GM III.2: 95,9-11), mit dem Argument, daß solche Kleidung charakteristisch für [bestimmte] nicht-buddhistische Asketen sei (s.a. BORGLAND 2018: 102f). Nach Sp 1135,8f dürfen solche Gewänder nur getragen werden, nachdem man die Fransen abgeschnitten hat (*dasāni* (v.l. *dasā*) *chinditvā dhāretabbāni*).

<sup>391</sup> Das gleiche Argument referiert KAPLEAU (1982: 27) aus Japan. Vgl. auch den Vinaya-Meister Tao-hsüan (道宣, 596-667): "Während man das Kalb

weggesperrt hat, melkt man [die Kuh]; nachdem man die Bienen räuberisch überfallen hat, stiehlt man [ihnen] den Honig" (T 45.1894: 836c20: 囚犢捋乳。劫蜂賊蜜。).

<sup>392</sup> Man kann sich gerade hier nur schwer des Eindrucks erwehren, daß die Redaktoren des VinMū in der Begründung einen bloßen Vorwand sahen.

<sup>393</sup> Zur Mentalität der Jainas, aber auch zu den vegetaristisch orientierten Partien des Mhbh (s. § 232 u. § 242) würde auch die *ahiñśā*-orientierte Begründung gut passen. Ob sich auch die etwas befreindliche Begründung für die Vermeidung von Salzgenuß in SaṅghBhV II 259,12f (s. § 45.1 u. En. 388) als Relikt der jinistischen Auffassung, daß Salz aus lebenden Erdwesen bestehen (vgl. *Paññāvanā*, JÄG # 24: *loṇūse* als Untergruppe der *puḍhavi-kāiyā*), erklären ließe, sei dahingestellt.

<sup>394</sup> Vgl. LAMOTTE 1958: 374; BAREAU 1991: 123f (= 1995: 257f); RAY 1994: 172; WANG 1994: 180f; TINTI 1997; DEEG 1999: 187–191; 2005: 316–319; BOUCHER 2008: 48f.

<sup>395</sup> T 51.2087: 928a22f: 別有三伽藍 不食乳酪。遵提婆達多遺訓也。Vgl. WATTERS 1904–05 [1973] II: 191.

<sup>396</sup> In seinen Anmerkungen zu einem *Karmavācanā*-Text der Mūlasarvāstivādins, sc. T 24.1453: 495c13-20, übersetzt und diskutiert in DEEG 1999: 188–191 (vgl. auch 2005: 316f).

<sup>397</sup> Sic Ed., mit v.l. 食 ([三], [宮]). DEEG (2005: 317 Anm. 1547) hat 飢 (Druckfehler?) und übersetzt: "Sie verzehren keine gegorenen Milchprodukte" (ebenso 1999: 189: "They do not consume fermented diary products"). 乳酪 entspricht aber hier dem gleichen Ausdruck in VinMūSaṅgh. 149b11, wozu En. 386 zu vergleichen ist.

<sup>398</sup> 塢 hier doch wohl in der Bedeutung "village, hameau" (COUV. 177b), nicht "dam" (DEEG 1999: 189: "they live between village and dam" → "at the border of the village"); vgl. auch HDC 4: 765b: 村塢 = 村庄 ("village; hamlet").

<sup>399</sup> T 24.1453: 495c16: "Sie erbetteln ihr Essen, leben [jeder] für sich<sup>1</sup> und praktizieren in großem Umfang den reinen Wandel (*brahmacarya*, d.h. asketische Lebensformen)" (乞食自居 多修淨行。). Anders DEEG (2005: 317 Anm. 1547): "[...sie] ... erbetteln Nahrung am Ort, an dem sie leben, üben sich oft in der Meditation im Gehen" (aber 1999: 189 korrekt: "they practice asceticism (*brahmacarya*)").

<sup>1</sup> Vgl. z.B. VinMū<sub>c</sub> 809a7 自居闌若 "für sich allein in der Wildnis lebend" und a8 自居樹下 "für sich allein am Fuße eines Baumes wohnend", oder T 4.193: 84b28: 自居如象 "für sich allein lebend wie ein Elefant".

<sup>400</sup> T 51.2085: 861a12f (LEGGE 1886/1965: 62; Text: S. 21,3); vgl. BAREAU 1991 etc. (s. En. 394).

<sup>401</sup> Vgl. I-chings Bericht (T 24.1453: 495c16f; DEEG 1999: 189), wonach einer dieser Mönche, von ihm wegen seiner spezifischen Praktiken zur Rede gestellt, die Verbindung mit Devadatta bestreit; daß I-ching (c17f) diesem Mönch Furcht vor Diskriminierung als Motiv unterstellt, ist *seine* Deutung.

<sup>402</sup> Eine eingehende Diskussion der Frage findet sich in DEEG 2005: 316–319 (vgl. auch DEEG 1999, bes. 186f u. 199), wo die Angaben der chinesischen Pilger dahingehend interpretiert werden, daß es zu Fa-hsiens Zeit Anhänger einer Sekte gegeben haben mag, die "sich über die Tradition des Schisma des Devadatta legitimierten" und von Fa-hsien offensichtlich als Häretiker angesehen wurden:

Als *Xuanzang* in Indien war, gab es im Nordosten an einem Ort eigene Klöster dieser Gruppe, die sich durch Regeln von den buddhistischen Mönchen unterschieden, die auf *Devadatta* zurückgeführt wurden. *Yijings* Stand der Dinge war dann offensichtlich, daß die *Devadatta*-Sekte sich in einem Reintegrationsprozeß in den buddhistischen *saṅgha* befand.

Vgl. zu der involvierten Problematik auch BOUCHER 2008: 49.

<sup>403</sup> Zu einer gewissen Aufwertung Devadattas in Mahāyāna-Quellen vgl. DEEG 1999: 195–198 (mit Hinweisen auf weitere Literatur).

<sup>404</sup> Vgl. auch En. 262.

<sup>405</sup> Es verdient in diesem Zusammenhang Beachtung, daß im Falle der fünf Regeln Devadattas nur die Pāli-Version den Verzicht auf Fleisch und Fisch ausdrücklich mit dem Leben in der Wildnis (*arañña*) verbindet (vgl. En. 279).

<sup>406</sup> LañkS<sub>N</sub> 248,8–14, insbes. 8–11 (Text III: B.8) u. 254,12–16 (Text III: D.3.2) sowie 259,2f (8.23; Text III: E.23, insbesondere Guṇabhadras Wiedergabe). Vgl. auch § 235.2.

<sup>407</sup> LañkS<sub>N</sub> 248,8 (Text III: B.8) u. 254,10 u. 14 (Text III: D.3.2); s. a. § 235.2.

<sup>408</sup> VON HINÜBER 1996: ## 207 u. 250.

<sup>409</sup> VON HINÜBER 1996: ## 245 u. 250. Zur Problematik der Verbindung dieses Textes mit dem ceylonesischen Abhayagirivihāra s. CROSBY 1999 (wo in Anm. 31 auch die Datierung problematisiert wird).

<sup>410</sup> Dhp-a I 69,13f; VisM II.65 (S. 62,6–8):

*amanussānam piyān tilapiṭṭha-māsabhatta-maccha-maṇsa-khīra-tela-gūlā-di-khajja-bhojjān na sevitabbarī* (sc. *sosānikena*).

*Vimuttimagga* Kj P shu: 146a5f (S ra [Bd. 76] 151b3+147a6;<sup>1</sup> D mDo-sde sa 136a2f; Tj P u 208a2f [vgl. SASAKI 1958: 42,25 + 44,1-4; BAPAT 1964: 56f]; T 32.1648: 405c27-29 [vgl. EHARA et al. 1977: 34]):

Ein *sosānika* ... soll sich des Genusses von Fisch (*nya sha*: Ch. 魚味 = "Fisch-Curry"?), Fleisch, Milch (Ch. 乳酪: Milch und Yoghurt), Kuchen aus zerstampften Sesamkörnern (?)<sup>2</sup> und Gerichten aus *māṣa*-Bohnen (fehlt in Ch.) enthalten (\**na sevitabbarī*).

*dur khrod pas ... nya sha dang |<sup>3</sup> sha dang | 'o (Kj P 'ong) ma dang | til gyi chu(r) bed<sup>4</sup> dang | mon (Tj P mo) sran gre'u'i bza' ba bstēn (Tj P bstan) par mi bya.*

<sup>1</sup> In S ist das Textstück von 150a4 (ab *mtha' ni*) bis 151b3 (bis *spyil bu*) deplaziert und in 147a5 (nach *gnas mal gyi* und anstelle von *spyil bu*) einzusetzen.

<sup>2</sup> So auf Vorschlag von Dorji Wangchuk (briefl.) und im Anschluß an VisM *tilapiṭṭha*, womit nach VisM-mht *tilacūnna* ("zerstampfte Sesamkörner", "Sesammehl") gemeint ist, während Vin IV 341,25f, *tilapiṭṭha* mit *piññāka* ("oil-cake", vgl. ÄpDhS 2.18.1; OLIVELLE 1999: 62) gleichsetzt; vgl. auch Ch. 麻粹 (statt 碎?), aber mit v.l. [宋,元,明,宮] 麻粅 "Hanf/Sesam-Kuchen" (so CBETA, aber in T 粅 statt 簗).

<sup>3</sup> Kj P om. *nya sha dang*. Vgl. aber auch Ch. 無食魚味 ... 不觸肴肉.

<sup>4</sup> So Kj D u. BAPAT (mit v.l. *chu ba de*; Übers.: "preparation", ohne lexik. Beleg); Kj S *chung ped*; Tj P *chur sed*; Kj P *chur de*; SASAKI *chur ba de*, v.l. *chur bed* (Übers. チ-ズ = cheese, wohl nach JÄ. s.v. *chur ba*; aber *de* dann unverständlich).

<sup>411</sup> SHIMODA 1998: 6; 13 Anm. 14. Nach mdl. Mitteilung von Herrn Dr. Mehm Hla Aung Gyi essen die birmanischen *sosānikas* jedoch das Fleisch von Tieren, die von Raubtieren getötet worden sind.

<sup>412</sup> Älteste chin. Übersetzung: T 16.658, von \*Mandrasena (Anfang 6. Jh.). Weitere chin. Übersetzungen: T 16.659, T 16.660 und T 14.489. NAKAMURA (1980: 220) datiert das *Ratnameghasūtra* ins 3. od. 4. Jh., aber ohne Begründung (ebenso BUSWELL/LOPEZ 2013: 703). Wenn die Erwähnung des Textes in MPPU 756b7f (寶雲經, neben 大雲經 *Mahāmeghasūtra* und 法雲經 \**Dharmameghasūtra*) verläßlich ist, müßte der Text spätestens gegen Ende des 4. Jhs. entstanden sein. Das Zeichen 寶 = *Ratna-* ist aber nur in Kr und Jin (frdl. Hinweis von Bhikṣuṇī Vinītā) belegt, fehlt hingegen in der "Southern Line" ([宋] [元] [明] [宮], wozu Text I [Ed.], Vorbem. § 4.2 [SL]) und in allen Versionen in der Aufzählung derselben Texte in MPPU 308a6 u. 394b18f. Ein noch früherer Ansatz wäre zwingend, wenn der Nāgārjuna zugeschriebene *Sūtrasamuccaya*, wo das *Ratnameghasūtra* dreimal zitiert wird (SCHOPEN 2006:

346), tatsächlich vom Verfasser der *Mūlamadhamakārikā* stammte, was mir aber (mit HARRISON, "Anthologizing the Great Way", Kapitel III) zweifelhaft erscheint.

<sup>413</sup> Vgl. Tib. (s. En. 414) *sha dang 'bags pa med par bya'o* u. SCHOPEN 2006: 347 ("he must ... be unpolluted by meat"). Zum Bedeutungsspektrum von *āmiṣa* s. CPD, DP u. BHSD s.v., ferner RAMERS 1996: 139: "(rohes) Fleisch; Speise; Nahrung (von Almosen); Leckereien, Appetithappen; materielle /weltliche Güter (im Gegensatz zu den geistlichen)" u. SWTF I 269b, wo "Gewinn(sucht), Gier" hinzutritt. Vgl. auch JAMISON 1998: 255a u. 256 Anm. 30 (*khaḍga*-...-*āmiṣa* = rhinoceros flesh). An der vorliegenden Stelle ist, im Sinne der tib. und chin. Übersetzungen, gewiß ganz konkret "Fleisch" gemeint, nicht "Speise" oder "weltliche Güter" (im allgemeinen), und auch nicht "Gier" (欲望: TOKIWA 2018: 223b).

<sup>414</sup> *Ratnameghasūtra* Msgr. fol. 57a5f:

*śmāśānikena ... bodhisatvena ... śīlaśaucasamudācārasamanvāgatena nir-āmiṣena bhavitavyam.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Für den Sanskrit-Text der hier zitierten Stelle danke ich ganz herzlich Dr. Vinita Tseng (Bhikṣuṇī Vinītā), die eine kritische Ausgabe des Textes in Arbeit hat (*śmāśānika* dort # 2.63).

Tib.: Kj P duz 95a3f; S tsa [Bd. 68] 329b5f. Ch.: T 16.658: 232b28-c1: "... ißt niemals Fleisch" (... 終不食肉); 16.659: 269a3f: "... hält sich am Leben, indem er ständig eine einfache (=vegetarische) Diät einhält" (... 恒習素食支持活命); T 16.660: 318a17-19: "... lässt keinen Gedanken an Fleischverzehr aufkommen" (... 不起食肉之心); T 14.489: 740a17-19: "... und ißt kein Fleisch" (... 而不食肉); T 10.293 (s.a. En. 427!): 816b18: "darf kein Fleisch essen" (不應食肉). Vgl. auch Śikṣ 135,1: Ārya-Ratnameghe 'bhīhitāni: śmāśānikena nirāmiṣena bhavitavyam iti u., zu der Stelle im Gesamtkontext der Behandlung des auf der Leichenstätte lebenden Bodhisattva, SCHOPEN 2006: 346f. GOODMAN (2016: 131) Wiedergabe der Stelle mit "A charnel-ground practitioner should eat meat [*sic!*] and be free from pollution" beruht auf einem Mißverständnis der von ihm (laut p. 384 Endnote lxviii) zugrundegelegten tib. Version (Śikṣ, P ki 89a8-b1: *dur khrod pas sha dang 'bags pa med par bya'o*, wozu En. 413).

<sup>415</sup> Vgl. VisM II.65 (S. 62,4 [mit v.l.]): *amanussā rattim viravivtā viravivtā āhindantā* (...). Zur durch die Dämonen bedingten Gefährlichkeit der Leichenstätten auch Sv III 969,18-20 (s. auch En. 423), wo es heißt, daß ein Mönch, der zum Zwecke der Dämonenbannung das Āṭānāṭiyasutta rezitiert, nicht auf einer Leichenstätte wohnen solle, da ihm [dort] die Dämonen leichter etwas anhaben könnten: *tam* (sc. Āṭānāṭiya-suttam) *bhaṇṭantena ... bhikkhunā ... susāne na vasitabbam. kasmā? amanussā otāram labhanti*. Der Subkommentar erklärt dazu ausdrücklich, die Leichenstätte sei ein von den Dämonen besonders

bevorzugter Ort (Sv-pt III 208,24f: *attanā ... piyāyitabba-tīthāna-vasena*). Vgl. auch En. 439.

<sup>416</sup> Vgl. Text I, Übers. En. 2583.

<sup>417</sup> VINĀTĀ 2018: 523:

*tat kasya hetoḥ? santi kulaputra śmaśānapārisāmantakenāmanuṣyāḥ saṃnīśritāḥ, ye māṃsāśinām bodhisattvām dṛṣṭvā aprasādacittam utpādayanti, vihehanābhīprāyāś ca bhavanti.*

Tib: Kj P duz 95a4; S tsa (Bd. 68): 329b6f. Ch: T 16.658: 232c1-3; 16.659: 269a4-7; 16.660: 318a19-22; 14.489: 740a19-21.

T 16.659:

Was ist der Grund dafür? ... An dieser Leichenstätte (*śūlavana*) gibt es Nicht-Menschen, die dort hausen und die Menschenblut [trinken und Menschen]fleisch fressen (s.a. En. 439); wenn sie den Bodhisattva Fisch und Fleisch essen sehen, dann sinnen sie auf Böses, stürzen sich auf ihn und belästigen ihn.

所以者何。... 是屍陀林 有諸非人 依止中住 (T 14.489: 依止而住) 食人血肉。若見菩薩食魚肉者，而起惡心來相觸惱。

Zu einem weiteren Motiv s. En. 427.

<sup>418</sup> Siehe En. 410. Auffällig ist die weitgehende Übereinstimmung der in diesem Zusammenhang angeführten Speisen mit solchen, denen eine sexuell stimulierende Wirkung zugeschrieben wird, etwa LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 299a2f (D ni 258b1f; ZT Bd. 70: 1441,8-11), wo dies von Fleisch und Milch, aber auch von māṣa-Bohnen, Sesam, Sesamöl und Mehl aus roher Gerste (*nas rjen gyi phye*) behauptet wird. Ob im Falle von Fleisch, Sesam und Bohnen auch ein Zusammenhang zwischen den Vorlieben der Leichenfeld-Dämonen und der Verwendung dieser Speisen im brahmanischen Totenkult (vgl. z.B. GONDA 1980: 120, 178, 275 [Anm. 4] u. 450; OBERLIES 1998: 308 Anm. 770) besteht, vermag ich nicht zu beurteilen.

<sup>419</sup> VinMī 134c10-12: 有諸比丘 食麻蜜魚肉 往塚間求糞掃衣。鬼神不喜。以是白佛。佛言。不應食此諸物往至塚間。Zu 不喜 im Sinne von *aprasāda* und geradezu "zornig, böse werden" (*kupita, doṣa*) vgl. HIR. p. 57a. – Daß es sich in diesem Text nur um eine Empfehlung und nicht um ein förmliches Verbot handelt, wird dadurch klar, daß der Buddha anschließend (VinMī 134c16f; vgl. auch c13-15) Mönchen, die auf der Leichenstätte leben, aber beim Almosengang Fisch und Fleisch erhalten haben, die Rückkehr zur Leichenstätte freistellt, wenn sie keine Angst haben.

<sup>420</sup> Vgl. z.B. SN 20.3 (bes. II 264,10-12; ähnlich SĀ<sub>c</sub> Nr. 1254, bes. 344c12-14): durch Wohlwollen wird man schwer angreifbar (*duppaddhamsiya*) für Dämo-

nen (*amanussa*, 惡鬼神); AN IV 150,10-16 (bes. 14f): wer Wohlwollen übt, ist den Menschen und den Nichtmenschen (*amanussa*, d.h. den Dämonen) lieb, und die Gottheiten (*devatā*) schützen ihn; ebenso AN V 342,7f; vgl. ViSM IX.64-70; ohne Nennung der Dämonen: BYL 118f u. 133 [bes. # 7/8] sowie SHT I Nr. 620 [R2-4]). Vgl. SCHMITHAUSEN 1997a, bes. 35-48; MAITHRIMURTHI 1999: 55-63; HARA 2000: 14; STRAUCH 2007: 40-47.

<sup>421</sup> Skt. (s. En. 414): *śmāśānikena ... bodhisattvena maitracittena bhavitavyam hitacittena ... sattvānukampakena*. Tib.: Kj P duz: 95a3; S tsa [Bd. 68]: 329b5f. Ch.: T 16.658: 232b28f; 16.659: 269a3; 16.660: 318a17f; 14.489: 740a17f. Auch an den beiden in En. 406 zitierten Stellen des LaṅkS werden die auf der Leichenstätte bzw. in der Wildnis lebenden Yogins zugleich als *maitrīvihārin* bezeichnet (LaṅkS<sub>N</sub> 248,10 = Text III: B.8; 254,9 u. 14 = Text III: D.3.1 u. 3.2).

<sup>422</sup> Vgl. SHIMODA 1998: 6 u. 13 Anm. 14, wo aus Myanmar berichtet wird, daß man durch Fleischverzehr auf der Leichenstätte den Angriff von Schakalen auszulösen befürchtet, was SHIMODA aber wohl zu Recht für eine sekundäre (rationalisierende?) Deutung hält. Abgesehen davon mögen sich aber durchaus unter die fiktiven Dämonen gelegentlich Raubtiere, Räuber, Psychopathen oder (später?) vielleicht gar Anhänger blutiger, 'dämonischer' Rituale, die nach einem Opfer suchten, gemischt und die Meditierenden tatsächlich bedroht haben.

<sup>423</sup> Sv III 969,18-20 (vgl. auch GOMBRICH 1971: 204): *tan* (sc. Ātānātiya-suttam) *bhaṇantena ... bhikkhunā piṭṭham vā maṇṣam vā na khāditabbam ... kasmā?* *amanussā otāram labhanti*. Der Subkommentar (s. En. 415) stellt explizit fest, daß Fleisch zu den von den Dämonen bevorzugten Speisen gehört – sie (sc. die Dämonen) könnten ihm etwas anhaben, "weil [er in Gestalt der im Text genannten Speisen Mehl und Fleisch] eine von [ihnen] selbst geschätzte Speise [zu sich nimmt]" (*attanā piyāyitabba-āhāra-vasena*) – , und nennt als weitere bei den Dämonen beliebte Speise u.a. *Fisch*.

<sup>424</sup> SHIMODA 1998: 10,15-18.

<sup>425</sup> [1.] SHIMODA (1998: 6-8) stützt sich auf GOMBRICHs (1996: 135-164) Deutung des kanonischen Āṅgulimāla (MN Nr. 86) als Vertreter eines ansonsten nicht nachweisbaren frühen antinomischen Śivaismus, wogegen jedoch schwerwiegende Bedenken vorgebracht worden sind (MATRIMURTHI /VON ROSPATT 1998: 169-173). Auch an der von GOMBRICH (1996: 162) angeführten Stelle des ViSM (IX.41), wo (im Sinne einer hypothetischen Situation) von Räubern (*cora*), die nach einem menschlichen Opfer suchen, um ihm die Kehle durchzuschneiden und das Blut als Opfergabe (*bali*) darzubringen, die Rede ist, wird weder (wie GOMBRICH selbst zugesteht) Śiva als Adressat genannt noch eine Verbindung zur Leichenstätte hergestellt.

[2.] Eher schien dürfte die Erwähnung von Irrlehrern (*pāśānda*), die durch [das Tragen und die Verwendung von] Menschenköpfen[n] charakterisiert sind (*kāpālin*), im *Vāyu-Brahmānda-Purāṇa* (ELTSCHINGER 2014: 56) eine Präsenz der Kāpālikas im 4. Jh. n. Chr. (ib. 54) belegen. Vgl. auch SaṅghBhV II 34,30 wo sich ein Dieb als Kāpālika verkleidet (*kāpālikaveṣam kṛtvā*) auf den Leichenverbrennungsplatz begibt.

[3.] Ob mit den an ein paar *Vinaya*-Stellen erwähnten *pisācillikas* – mit denen die Leute Mönche verglichen, die für die Regenzeit in Baumhöhlen Wohnung genommen haben, oder solche, die Totenschädel als Almosenschale benutzen oder sich die Nasenhaare lang wachsen lassen – tatsächlich auf Anhänger eines bestimmten Kultes oder einer Asketengruppe, die das Aussehen und Verhalten von Dämonen (*pisāca*) nachahmten (vgl. z.B. MASSON 1942: 134f; GRÄFE 1974: 43), angespielt wird (°*ika* dann wohl spöttisch oder verächtlich), vermag ich nicht zu entscheiden. Die späteren Kommentatoren (vgl. z.B. *Sāratthadīpanī* [CSCD] Mahāvagga # 204; *Vajirabuddhiñikā* [CSCD] Cullavagga # 255) erklären den Ausdruck als "Dämonenknaben" (*pisācādāraka*), d.h. junge, noch nicht ausgewachsene Dämonen, oder einfach "Dämonen" (*pisācā eva*). Vgl. auch VinMī 54a10-12 u. VinDh 662b16-20, wo der Mönch Kālodāyin, der sich in der Abenddunkelheit auf den Almosengang macht (mit schwarzem Gesicht und roten Augen: VinMī), von einer Frau für einen Dämon (毘舍遮 = *piśāca*, 鬼) gehalten und ausgeschimpft wird. Auch wenn es sich bei den *pisācillikas* tatsächlich um Anhänger eines bestimmten Kultes handeln sollte, ist doch bemerkenswert, daß im Zusammenhang mit dem geistesverwirrten Mönch, der rohes Fleisch isst und frisches Blut trinkt (§ 53), von ihnen *nicht* die Rede ist.

<sup>426</sup> Vgl. z.B. HERRMANN-PFANDT 1992: 301–394. Vgl. auch *Hevajratantra* I.vii.28 (SNELLGROVE 1959, pt. I: 72: "Those beings, whose flesh is eaten by knowing yogins, are subdued to their power by the yoga of *vajra* and skull.").

<sup>427</sup> Ein solches Motiv wird in der *Gaṇḍavyūha*-Übersetzung von Prājña (般若, tätig ca. 785–810: HōbFA 253b) angedeutet (vgl. VINĀTĀ 2018, bes. 523). Dort wird dem Bodhisattva, der im Rahmen der asketischen Tugenden (\**dhutaguṇa*: T 10.293: 814b14f) auf der Leichenstätte (\*śmaśāna: 816b11f u. b17, \*śītavana: b19) weilt, nahegelegt, kein Fleisch zu essen. Als Begründung wird angeführt, daß er auf diese Weise nicht nur vermeidet, daß ihm die Dämonen etwas anhaben können (\**avatāraṇ labh-*), sondern auch, daß er von den *tīrthikas*, d.h. den Vertretern anderer, nicht zielführender Heilswege, verspottet oder getadelt wird (816b18-20: 不應食肉。何以故。止住寒林 應防二過。一，離外道所譏毀故。二，離非人得其便故。). Das Textstück fehlt jedoch in der Sanskrit-Version des *Gaṇḍavyūhasūtra* (ed. VAIDYA 367,4 = T 10.293: 814b6; 367,5-9 = 816c18-23) ebenso wie in den älteren chinesischen Übersetzungen (T 9.278: 769c10/11; T 10.279: 422b10).

<sup>428</sup> Vgl. SHIMODA 1991: 547–550; 1998: 2–5.

<sup>429</sup> VinDh 868b5–9: 時有顛狂病比丘。至殺牛處 食生肉飲血。病即差。還復本心。畏慎。諸比丘白佛。佛言。不犯。若有餘比丘 有如是病 食生肉飲血病得差者。聽食。

<sup>430</sup> Vgl. KaVā # 117.1, 5 u. 7.

<sup>431</sup> Vgl. SWTF s.v. *prati-pattavya* u. VinSa 228b19f 我當云何 ≈ Vin II 38,8 *kathāñ nu kho mayā paṭipajjitatbbañ*. — Aus der Formulierung des obigen Textes geht (zumindest für mich) nicht klar hervor, ob der Kranke sich vorab an die anderen Mönche wendet und sie fragt, ob er dem Rat, den er von anderen erhalten hat, folgen soll oder nicht, oder ob er die Mönche erst nachher anspricht, nachdem er wieder bei Sinnen ist und nun wissen möchte, ob er sich durch den Verzehr von rohem Fleisch und Blut eines Vergehens schuldig gemacht hat und eventuell Buße tun muß. Für beide Situationen lassen sich Parallelen anführen (vgl. z.B. VinSa 31c27ff gegenüber 57a14ff). Im Falle der Geistesverwirrung dürfte allerdings die zweite Alternative die näherliegende sein; vgl. auch die zuvor zitierte Version dieser Episode im VinDh (s. En. 429), sowie vergleichbare Situationen wie in VinDh 990a7–13, besonders a12:

Später, als er wieder zur Vernunft gekommen war, [kamen ihm] Zweifel  
(後還得心, 疑。),

VinMī 182a8f:

Als die [Geistes]verwirrung geheilt war, kamen ihm Zweifel, und er fragte den Buddha, [ob er sich eines Vergehens schuldig gemacht habe] (狂差生疑問佛。),

oder VinMā 332a12–16:

... Diese beiden Mönche waren vormals an Geistesverwirrung erkrankt. Während sie krank waren, begingen sie allerhand regelwidrige [Handlungen] (*adharma*). Nachdem sie nunmehr geheilt waren, hielten ihnen die Mitbrüder (\**sabrahmacārin*<sup>7</sup>) gleichwohl [all] das vor, was sie zur Zeit ihrer Geistesverwirrung angestellt hatten. Als die beiden Mönche diese Vorhaltungen hörten, waren sie darüber beschämt. ...

... 是二比丘 本狂癡病。病時 作種種非法。今已差。諸梵行人 猶故說其癡狂時所作。是二比丘 聞是語時 用為羞愧。...

<sup>432</sup> VinSa 185a7–15:

長老施越(v.l.曰)狂病。受他語 啜生肉飲血 狂病當差。施越語諸比丘。我狂 受他語 啜生肉飲血。我今當云何。諸比丘 以是事白佛。佛...語諸比丘。從今日 若有如是病 聽啜生肉飲血。應屏處啜 莫令人見。

<sup>433</sup> GM III.1: ix,10–x,7 (teilweise unverlässliche Rekonstruktion; vgl. Hs. fol. 93v2-6 [GM-Vin 48]; VinMū<sub>t</sub> P khe 263b2–264a1; D ka 281b4–282a4; S ka [Bd. 1] 401b2–402a4 [=804,2–805,4]; VinMū<sub>c</sub> T 24.1448: 2c8-25; YAO 2013: 16f [1.5]). Vgl. hierzu auch § 56 + En. 462 und En. 463, sowie VinSgr<sub>t</sub> D nu 179b4f (N phu 214b5; VinSgr<sub>c</sub> 570a17f<sup>l</sup>): "Wenn vom Arzt verordnet, ist einem kranken [Mönch] auch rohes Fleisch erlaubt" (*sman pas lung phog na nad pa la sha rjen yang* [D + rung] *rjes su gnang ste*), ferner VinSū 8.125 (94,17-19; VinSūFac fol.51a6-b1; vgl. auch VinSū 8.55): *pratisevetāmamāṁsamī<sup>2</sup> bhaiṣajyārthe | ...* (VinSū<sub>t</sub> D wu 77a6f [P zu 84a4f]: *sman gyi phyir sha rlon pa bstén* [D : brten P] *par bya'o* || ...); vgl. auch VinSūSv<sub>t</sub> D zu 160a3f; VinSūT D yu 222b3-6; VinSūVy D ru 214b6–215a1; VinSūVṛ D lu 275b2-5.

<sup>1</sup> Statt 人肉 ist angesichts des Tibetischen 生肉 (mit v.l. [宮]) zu lesen.

<sup>2</sup> So Hs. b (= VinSūFac); Hs. a: °māṁsa; Ed. °veta tāmanāṁsamī. Für eine Abschrift der Lesung beider Hss. (Sūtras 8.125–138) möchte ich meinem chinesischen Kollegen Luo Hong ganz herzlich danken.

<sup>434</sup> SHIMODA 1998: 9.

<sup>435</sup> Nach SHIMODA (1998: 9) leidet der kürzlich Bekehrte gewissermaßen noch an einer Sucht nach den alten, Fleischverzehr einschließenden Riten, die wieder aufflammen oder sich in unerträglichen Entzugserscheinungen bemerkbar machen kann und die man durch eine [einmalige?] dem Verlangen entsprechende Verabreichung von rohem Fleisch oder frischem Blut kurieren zu können glaubte.

<sup>436</sup> Vin I 202,31–203,2.

<sup>437</sup> Zu Besessenheit und Dämonen (*amanussa/amanusya*, *yakkha/yakṣa*<sup>1</sup>) als Ursache für Geistesstörung vgl. z.B. SN I 207,10+19 u. 214,5+10 (= Sn 31,25 + 32,2), wo ein Yakkha den Buddha mit Geistesverwirrung bedroht: *cittān vā te khipissāmi ...*; SN II 265,18f: *tassa ce amanuso cittān khipitabbām maññeeyya ...*; SN I 208,21: *Sānu nāma putto yakkhenā gahito hoti* (vgl. BODHI 2000: I 308 mit Anm. 572); DN III 204,17f: *ayaṁ yakkho gaṇhāti, ayaṁ yakkho āvisati ...*; Vin III 85,11f: *bhikkhu amanussena gahito hoti* (vgl. Sp 476,20-26: *amanussa* = *yakkha*, mit Angabe zulässiger Methoden für dessen Austreibung). Vin III 84,28f ist davon die Rede, daß ein Exorzismus praktizierender Mönch (*bhūtavijjako bhikkhu*) einen Yakkha tötet (offenbar bei dem Versuch, einen Besessenen von diesem Dämon zu befreien, vgl. Sp 475: *bhūtavijjāpāṭhakā yakkha-gahitakāmī mocetuṅmā*). Die Bezeichnung *rakkhasa* (Skt. *rākṣasa*) für den Geistesverwirrung bewirkenden Dämon kommt im Theravāda-Vinaya nicht vor (MASSON 1942: 134; GRÄFE 1974: 43f), findet sich aber Th 931 in einschlägigem Kontext: *te kilesā ... kīlanti maññe bālehi ummattehi va rakkhasā* (Th-a III 77: *yathā nāma keli-silā rakkhasā bhisakka-rahite ummatte āvisitvā ...*).

Zu Geistesgestörtheit durch Einwirkung von Dämonen und aufgrund anderer Ursachen siehe auch Anhang D.

<sup>1</sup> Zur ambivalenten Natur der letzteren im buddhistischen Kanon und außerhalb desselben s. vor allem COOMARASWAMY 1928; MASSON 1942: 126–131; G.H. SUTHERLAND: *The Disguises of the Demon* (Albany 1991); ZIN 2003: 251–261, bes. 256f.

<sup>438</sup> Vgl. z.B. Mhbh 1.166.33, wo der von einem Dämon (*rākṣasa*) besessene König *visamjña* wird, d.h. einer, der nicht mehr weiß, was er tut (vgl. SkPur [I] 17.1: *hṛtacetas*). Für die vedische Zeit: OLDERBERG<sup>2</sup> 1917: 273 ("Im Geist erregen die Rakṣas Wahnsinn", mit Verweis auf *Atharvaveda* 6.111.3). Zu Wahnsinn (*ummāya*) aufgrund des Besessenseins von einem Yakṣa (*jakkha-āvesa*) bei den Jainas s. SCHUBRING 1935: 100; DELEU 1976: 284 (s.v. Yakṣa: "Dem Volksglauben entstammt ... die Vorstellung ..., daß eine Art von Wahnsinn auf Besessenheit, nämlich von einem Y. (*yakṣāveśa*), beruht; ..."). Zum Thema des Besessenseins durch nichtmenschliche Wesen bzw. Dämonen und dadurch verursachte Geistesverwirrung (*unmāda*) in den Āyurveda-Traktaten s. § 54.

<sup>439</sup> [1.] Zu (frischem) Fleisch und Blut – nicht zuletzt auch *Menschenfleisch* und *Menschenblut* (s. auch En. 417) – als Nahrung der Dämonen (*amanuṣya*, Yakṣas [s. auch En. 437], Rākṣasas, Piśācas) vgl. En. 423 sowie, um nur einige Beispiele zu geben: DN II 344,20-22 (*ye ca tasmin satthe ahesum manussā vā pasū vā, sabbe so yakkho amanusso bhakkhesi*); Jā I 101,19f (... *yakkha* ... *goṇe ca manusse ca jīvitakkhayān pāpetvā maṁsaṁ khādityā ...*); 239,22f (*amanussā dārake ca bhariyān ca māretvā maṁsaṁ khādīnсу*); V 21f (Yakkhas fressen Menschenfleisch, vor allem auf der Leichenstätte, bleiben dabei aber normalerweise unsichtbar); V 91,7 u. 92,7 (*rakkhasa* als Menschenfresser); V 432,6f (*rakkhasī* ist *maṁsagiddhā*); VI 549,1 (... *yakkho maṁsa-lohita-bhojano*); weiteres Material aus den *Jātakas* bei WODILLA 1928: 48–57; Ps I 120,1-5, wo der Boden eines von Yakkhas und anderen Dämonen frequentierten Ortes beschrieben wird als übersät mit bzw. durchtränkt von den Opfergaben, die in Blumen und Räucherwerk, vor allem aber in Alkohol, Fleisch, Blut und Eingeweiden bestehen; ähnlich Ja I 425,11-13 (MEHLIG 1982: 64f); Jm<sub>V</sub> 218,25f (Jm<sub>K</sub> 209,23; KHOROCHE 1989: 223; MEILAND 2009: II 334f): "... den Dämonen (*bhūta*), die sich an Opfergaben aus Menschenfleisch und -blut laben" (*nara-rudhira-piśita-bali-bhugbhyo bhūtebhya(h)*); SaṅghBhV II 20f, bes. 21,6 u. 9f (Geschichte vom König Maitrībala, s. § 99.1 + En. 899; analog SaṅghBhV II 18f, bes. 19,9 u. 12); VinMū<sub>c</sub> T 23.1442: 827a8f (ein Yakṣa lebt auf der Leichenstätte vom Fleisch der verstorbenen Menschen); Maṇicūḍa-Geschichte: s. GRANOFF 1991, bes. S. 228; SaddhPu<sub>V</sub> 3.47 (*yakṣā manuṣya-kuṇapāni vikāḍḍhamānāḥ*); BhaisGu 168,20: *māṁsa-rudhira-bhakṣān yakṣa-rākṣasān*; MVu III 290–300 (weibliche Rākṣasas als Menschenfresser); KarPu II 384,11-16 (cf. I 118; T 3.157: 229a21-26; T 3.158: 284c12-16); MPPU

160b17-20 (MPPU<sub>L</sub> II: 836); SūryGS<sub>t</sub> S 304a2f (vgl. SūryGS<sub>c</sub> 267c21-24): Dämonen (\**amanuṣya*; Ch. 餓鬼等 = *pretas* usw.) leben von Lebenskraft (*mdangs*, \**ojas*), Fleisch und Blut; T 13.397(15: *Candragarbhā[-sūtra]*): 322b26-29; c17-19; 323b13f, etc. Siehe auch PTSD s.v. *yakkha* u. *rakkhasa*; GRÖNBOLD 1976: 449 (s.v. Rākṣasas) u. 499 (s.v. Yakṣas), ZIN 2003: 251-264, bes. 256 (mit Anm. 38), und für das heutige Sri Lanka STEWART 2016: 32-34.

[2.] Die Vorstellung fleischfressender Dämonen ist (jedenfalls in der hier relevanten Periode) gemeinindisch, vor allem bei Rākṣasas und Piśācas: vgl. z.B. OLDENBERG<sup>2</sup> 1917: 272; HOPKINS 1974 [¹1915]: 36f; 39-41; 45; GONDA 1960: 322; OBERLIES 2012: 108 u. 306; HAMM 1951: 67; Mhbh 1.139 (1b+2a: *rākṣasah* ... *mānuṣamāṃśādo* ...); Yakṣas: ZIN 2003: 256 (mit Anm. 39); SkPur (IIA) 30.8 u. p. 249 (*kravyādāḥ*, "scavengers"). Nicht zu vergessen Bhavabhūti Schilderung der Leichenstätte mit ihren leichenfressenden Dämonen (*kauṇapa*, (*kaṭa*)*pūtana*, *piśāca*), denen Mādhava frisches Menschenfleisch (das in SkPur [I] 17.19b+23b als *rākṣasocita* bezeichnet wird) verkaufen will (*Mālatī-mādhava* 5.11ff, bes. 12 u. 14; vgl. WEZLER 1978: 18-20). Auch den Āyurveda-Texten zufolge gehört Fleisch (und Blut) zu den Lieblingsspeisen mancher Dämonengruppen, insbesondere der Rākṣasas (s. § 54).

[3.] Vgl. in diesem Zusammenhang auch die interessanten Bemerkungen zu Blut und rohem Fleisch als Opfergaben in China bei JANOUSCH (1998: 113f: Verschiedenheit der Opfergaben von menschlicher Nahrung als Ausdruck der Distanz zu und Reverenz gegenüber den verehrten Wesen).

<sup>440</sup> Vgl. Sp 1090,20f: "Nicht der Mönch hat das [rohe Fleisch] gegessen, nicht er hat [das frische Blut] getrunken, sondern der Dämon hat es gegessen und getrunken und ist dann abgezogen" (*na tam bhikkhu khādi na pivi, amanusso khāditvā ca pivitvā ca pakkanto*).

<sup>441</sup> Vgl. HAMM 1951: 68 (Saudāsa-Sage [vgl. § 239.3, § 257 u. Kap. V.4.2] der *Vasudevahīṇḍi*), wo der Zusammenhang zwischen Besessenheit und Heißhunger auf Fleisch (hier konkret: Menschenfleisch) unmittelbar deutlich wird:

(Von da an) tötete er [sc. Soyāsa (L.S.)] einsam (Leute) und fraß das Menschenfleisch roh oder gekocht. Besessen von einem Rakkha ist er auf seiner Wanderung in dies Land gekommen.

Vgl. auch Mhbh 1.166.31-33, wo der von einem Rākṣasa besessene König zum Menschenfresser wird (s. auch 1.167.17), sowie die entsprechenden Ausführungen in den Āyurveda-Texten (s. En. 439[2] mit Subanm. 1).

<sup>442</sup> Auch SHIMODA (1991: 548,24ff u. 550,21f) scheint, wenngleich aus anderen Gründen (s. Fn 468), eine Entwicklung Pāli – VinDh – VinSa – VinMū anzunehmen.

<sup>443</sup> Für einen Überblick über den Kontext der im folgenden herangezogenen Stellen sei auf die Zusammenfassungen der betreffenden Kapitel in MEULENBELD 1999 Vol. IA (und die jeweiligen Hinweise auf Parallelen und einschlägige Literatur in Vol. IB) verwiesen.

<sup>444</sup> Car Nid 7.3 (*vātappitakaphasannipāta-*); Car Cik 9.9–15; Suśr Utt 62.4 (*ekaikaśaḥ samastaiś ca doṣaiḥ*) u. 62.8–11; AṣṭHṛd Utt 6.1 (-*prthag-doṣanicaya-*) u. 6.6–14.

<sup>445</sup> Suśr Utt 62.4c u. 12; vgl. auch 62.35ab; AṣṭHṛd Utt 6.1b (-*ādhī-*) u. 6.15–16; o.E. in Car Nid 7 u. Cik 9.

<sup>446</sup> Suśr Utt 62.5a u. 13; vgl. auch 62.35cd; AṣṭHṛd Utt 6.1b (-*viṣa-*) u. 6.17; o.E. in Car. Nid 7 u. Cik 9.

<sup>447</sup> AṣṭHṛd Utt 6.55c–56a (*bhūtānubandham iks̄eta ... yady unmāde*, ...).

<sup>448</sup> Car Nid 7.10–16 ; Car Cik 9.16–19 und vor allem 9.20, wo das Verhalten von Personen, die aufgrund [des Besessenseins] von Gottheiten (*deva*), Ahnen (*pitr̄*), Yakṣas, Rākṣasas u.a. geistesverwirrt (*unmatta*) sind, charakterisiert wird.

<sup>449</sup> An Stellen wie SuśrUtt 60.15 u. 62.33cd könnte eine solche Verbindung aber angedeutet sein.

<sup>450</sup> Suśr Utt 60.14:

Jemand, der von einem Rākṣasa besessen ist, ist [dadurch] erpicht auf Fleisch, Blut und die verschiedenen Formen von Alkohol, ganz besonders schamlos, überaus grausam, draufgängerisch, jähzornig, von gewaltiger Körperfraft, streift [gern] nachts umher und empfindet Abneigung gegen Reinheit.

*māṁsāsrg-vividhasurāvīkāra-lipsur nirlajjo bhṛśam atiniṣṭhuro 'tiśūrah |  
kroḍhālur vipulabalo niśāvihārī śaucadvid bhavati ca rakṣasā gr̄hitāḥ ||.*

Ähnlich AṣṭHṛd Utt 4.28–29 (Übers. HILGENBERG/KIRFEL 1941: 538):

Wenn einer ... Frauen, Blut, Rauschtrank und Fleisch liebt, und nachdem er Blut oder Fleisch gesehen hat, sich die Lippen leckt, ... von dem kann man sagen, dass er von einem Rākṣasa besessen ist.

*...straktamadyāmiṣa-priyam dr̄ṣṭvā ca raktam māṁsam vālihānam daśana-cchadau ... rākṣasādhiṣhitam vadet,*

sowie Car Cik 9.20.6:

Wen es nach ... Blut und Fleisch ... verlangt, ... der ist, so soll man wissen, geistesgestört [aufgrund des Besessenseins] von einem Rākṣasa.  
*...śonitamāmsa...-abhilāṣīnam ... rākṣasonmattam vidyāt.*

Auch das Besessensein von einem als Dämon fungierenden Ahnen (*pitr-graha*) manifestiert sich nach Suśruta (Utt 60.12cd) und Vāgbhaṭa (AṣṭHṛd Utt 4.42) u.a. in Fleischgier, nach Vāgbhaṭa ebenfalls das Besessensein von einem Daitya, Yakṣa oder Piśāca (AṣṭHṛd Utt 4.17, 22 u. 30c+34ab).

<sup>451</sup> Bei Caraka heißt es zwar an einer Stelle (Car Cik 9.78 ≈ AṣṭHṛd Utt 6.46), daß man den an Geistesverwirrung Leidenden, nachdem er sich an fettem Fleisch gesättigt hat, an einem windgeschützten Ort (*nivāte*) niederlegen solle, doch hat, soweit ich sehe, die Opferung von (zumal frischem) Fleisch und Blut im Falle dämonenbedingter Geistesverwirrung hier keine Entsprechung. Vgl. auch SHIMODA 1998: 3f:

『チャラカサンヒター』において、… 生き血を精神異常の際に処方するという記述は認められない。("In der *Carakasamhitā* ... findet sich kein Bericht, der besagt, daß bei Geistesgestörtheit frisches Blut verordnet wurde.").

Gleiches gilt nach SHIMODA (1991: 549f u. 553 Anm. 19) auch für rohes Fleisch.

<sup>452</sup> So deutlich Suśr Utt 60.32c-37b; vgl. ZYSK (1991: 87f), der hierin eine brahmanische Modifikation einer in den buddhistischen Texten noch faßbaren älteren Praxis sehen zu dürfen glaubt:

The Buddhists, uninfluenced by brāhmaṇic taboos, included the intake of swine's blood and flesh as a remedy for a disease that the *Suśruta Samhitā* states should be treated by means of a modified therapy: blood and flesh were offered rather than eaten to the accompaniment of *mantras* and prayers.

<sup>453</sup> Suśr Utt 60.30c-31b: ... *māṁsāni rudhirāni ca | yāni yeṣāṁ yatheṣṭāni tāni tebhyaḥ pradāpayet.*

<sup>454</sup> AṣṭHṛd Utt 5.22 (vgl. HILGENBERG/KIRFEL 1941: 542f): ...*vasā-māṁsa-madya-kṣīra-gūḍādi ca | rocate yad yadā yebhyas tat teṣām āharet sadā..*

<sup>455</sup> Nach F. ZIMMERMANN (1982: 188f) wird Fleisch in den Āyurveda-Kompendien nicht in rohem Zustand, sondern nur in Form von Fleischbrühe als Medikament eingesetzt (ib. 189,12f: "Les viandes sont toujours consommées après cuisson"). Die Kompendien kennen aber sehr wohl frisches *Blut* als Heilmittel, sc. bei starkem Blutverlust (ib. 189–191).

<sup>456</sup> AṣṭHṛd Utt 6.56c–58d (vgl. HILGENBERG/KIRFEL 1941: 550f):

*balīṁ ca dadyāt palalam ... ||  
snigdham̄ madhuram̄ āhāram̄ taṇḍulān̄ rudhirokiṣitān̄ |  
pakvāmakāni māṁsāni surāṁ maireyam̄ āsavam̄ ||*

... | catuspathē gavām tīrthe nadīnām saṅgameśu ca ||.

<sup>457</sup> Siehe Text I, Übers. En. 2704.

<sup>458</sup> SaddhSmṛ<sub>c</sub> 286a5-10 (Tib.: Kj mDo P ru 164a4-8; S gi [Bd. 84] 230b3-7; D la 160b3-6):

Ferner: Wenn er einen Kranken sieht, befiehlt er dem Krankenpfleger, ihm (dem Kranken) Fleisch zu geben,<sup>1</sup> indem er wie folgt redet: "Es muß das Fleisch eines frisch geschlachteten [Tieres] sein; allzu fettes [Fleisch] darf man nicht verwenden, ebensowenig [Fleisch von einem Tier], das von selbst gestorben, durch eine Krankheit (Tib.: durch Krankheit oder Schwindsucht, *nad dang gcung gis*) gestorben, durch Gift gestorben oder von einer Schlange (Tib.: einem Raubtier (*gcan zan*, \**vyāla*<sup>2</sup>)) getötet worden ist; auch Dörrfleisch oder [zu] mageres Fleisch darf man nicht verwenden." In dieser Weise trifft er eine Anordnung. Wenn aufgrund dieser Anordnung jener (= der Krankenpfleger) ein Tier tötet, zieht durch [diese] Tiertötung [auch] er (der Mönch) sich das Vergehen der Tötung eines Lebewesens zu. [Denn] sowohl der, welcher das Töten eines Lebewesens anordnet, wie auch der, welcher das Lebewesen tötet: sie alle beide haben Anteil an der Tötungshandlung und fallen [nach dem Tode] in die Samjīva-Hölle. Deshalb sollen [Mönche] nicht die Tätigkeit der Krankenheilung ausüben.

又見病者 勅瞻病人 令其與肉。作如是言：須新殺者。不用多脂，不用自死，不用病死，不用毒死，不用蛇殺，不用乾者，不用瘦者。如是約勅。以約勅故 彼則殺生，以殺生故 得殺生罪。若教殺生，若殺生者，彼二種人同一殺業。墮活地獄。是故不應作治病業 ....

<sup>1</sup> Tib.: "Der schlechte Asket (*śramana*), der sich [lediglich] als Asket ausgibt, verordnet [sogar<sup>2</sup>] ohne [Vorliegen entsprechender<sup>2</sup>] Krankheiten Fleisch" (*dge sbyong ngan pa dge sbyong du khas 'ches pa nad rnam ma gtogs par sha bka' sgo bar byed do ||*).

<sup>459</sup> GM III.1: x,7-11 (VinMū<sub>t</sub> P khe 264a1f; D ka 282a4f; VinMūBhai<sub>c</sub> 2c25-27; YAO 2013: 17): Nachdem der an Geistesverwirrung erkrankte Mönch durch die Verabreichung von rohem Fleisch gesund geworden war, war eben dies[er Verzehr rohen Fleisches] bei ihm zur Sucht geworden (*tasya sa eva dohadah samivrttaḥ*, Tib. *de de nyid la sred par gyur pa*, Ch. 每憶斯藥). Daraufhin legt der Buddha fest, daß sich [ein erkrankter Mönch], nachdem er gesund geworden ist, wieder an die übliche Regelung zu halten habe (Tib. *de'i tshe bslab pa ji ltar bcas pa bzhin yang dag par blangs te 'jug par bya'o*; Ch. 若病差已 如常順行).<sup>1</sup> Verstößt er dagegen (indem er weiterhin rohes Fleisch ißt), macht er sich eines Vergehens schuldig (*adhyācarati, sātisāro bhavati*).

<sup>1</sup> Skt. lückenhaft [s. En. 433] und, soweit erhalten, überprüfungsbedürftig.

Vgl. auch VinMūUtt, S da 356a2 (D na 258a5): "Ehrwürdiger! Ist es statthaft, rohes Fleisch zu essen? [Nein,] Upāli, es ist [normalerweise] nicht statthaft" (*btsun pa sha rjen 'tshal du rung ngam | U pa li mi rung ngo |*); VinSū 94,19f (8.130): *sthūlam anyārthe 'syāsyām* (ich verstehe: *asya* = *āmamarīsasya* [8.125; vgl. En. 433], *asyām* = *bhuktau* [8.126]; VinSūt D wu 77a7: *de gzhan gyi don der na sbom po'o*), wozu VinSūSv<sub>t</sub> D zu 160a4f (P yu 203b4f): "Wenn man 'dieses' (*de* = *asya*), dh. das [zuvor genannte] rohe Fleisch, bei anderen [Gelegenheiten] als [denen, wo es] als Heilmittel dient, ißt, so bedeutet das ein schweres Vergehen (\**sthūlātyaya*)" (*de zhes bya ba ni sha rlon pa de sman gyi don las gzhan par za ba la nyes pa sbom por 'gyur ro ||*).

VinSa 347a24-26:

Frage: Der Buddha hat früher erklärt, es sei [den Mönchen] nicht gestattet, rohes Fleisch und frischen Blut zu verzehren. Wenn eine Krankheit [vorliegt und man ihn mit] keine[r] andere[n] Arznei heilen kann, darf [dieser Kranke dann rohes Fleisch etc.] zu sich nehmen? Der Buddha sprach: Er darf es zu sich nehmen. Wenn [man ihn aber mit einer] andre[n] Arznei heilen kann, darf er es nicht zu sich nehmen. Tut er es doch, macht er sich eines gravierenden Vergehens (*sthūlātyaya*) schuldig.

又問。佛先說不得食<sup>1</sup>生肉血。若病餘藥不能治者，得食不。佛言。得食。若餘藥能治差者，不得食。食者，得偷蘭遮。

<sup>1</sup> Für 食 in allen Fällen v.l. 噥。

Vgl. auch T 24.1483 (wozu HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 271f): 980a19 = 992a4 (Verzehr von rohem Fleisch ein *pātayantika*-Vergehen).

<sup>460</sup> Vgl. Sp 717,11f:

Dies (sc. der Verzehr von rohem Fleisch und frischem Blut) ist nur statthaft für einen Kranken, der an eben dieser Krankheit (sc. Besessenheit durch einen Dämon) leidet, nicht aber für jemand anders.

*taṁ ten' eva ābādhena ābādhikassa vaṭṭati, na aññassa.*

<sup>461</sup> VinSa 185a15: s. § 53.1 + En. 432.

<sup>462</sup> GM III.1: x,3-7 (Text teilweise rekonstruiert u. problematisch: s. En. 433; VinMūt P khe 263b7-264a1; D ka 282a2-4; S ka 402a1-4; YAO 2013:17):

Als die Mönche es ihm demgemäß vorsetzten (Tib: *dge slong dag gis de bzhin du byin pa dang |*), aß er (der geistesverwirzte Mönch) es nicht. Der Erhabene sagte: "Man soll es ihm verabreichen, nachdem man seine Augen mit einem Streifen Tuch verbunden hat." Da verabreichten sie es [ihm auf diese Weise]. [Aber] sie banden das Tuch zu früh los. Da sah er, daß seine Hände [blut]beschmiert waren. Da übergab er sich.

... *anuprayacchanti | na khādati | Bhagavān āha | akṣiṇī paṭṭakena baddhvā dātavyam | tair dattam | atiśighram paṭṭako muktah | tena hastau liptau drṣṭau | tena vāntam |*

Daraufhin gibt der Buddha die Anweisung, das Tuch erst loszubinden, nachdem man dem erkrankten Mönch reine, erstklassige Speisen (D: *bca' ba dang bza' ba gtsang zhing bsod pa dag*) vorgesetzt und seine Hände gereinigt hat. Vgl. auch VinSgr<sub>t</sub> D 179b4f (N phu 214b5; VinSgr<sub>c</sub> 570a17-19) sowie VinSū 8.126-129 (94,17-19; VinSūFac fol. 51b1; VinSū<sub>t</sub> D wu 77a6f):

Wenn er es nicht fertig bringt, das [rohe Fleisch] zu essen, [ist] ein [geeignetes] Mittel (/eine List) [anzuwenden]. [Man soll ihm] beide Augen mit einem Tuch verbinden. [Man soll das rohe Fleisch] mit einer wohlriechenden [Substanz] durchtränken, damit es ihm nicht hochkommt (d.h. damit er es nicht erbricht). [Erst] wenn die [durch das rohe Fleisch bewirkte] Verunreinigung<sup>1</sup> beseitigt ist und köstliche Speisen bereit stehen, [darf das Tuch] losgebunden werden.

*bhuktyai tasyāśaknuvata<sup>2</sup> upāyah | pidhānam akṣṇoh paṭṭakena | bhāvanam sugandhinānutthanāya | apetatāyām paligodhasya sthitative ca manojñasya purataḥ khādyabhojyasya mokṣaḥ |*

<sup>1</sup> Vgl. VinSūVṛ (Tj D lu 275b4) 'bags pa; VinSūT (Tj D yu 222b5) u. VinSūVy (Tj D ru 214b7): "jede Spur, jeder Rest (*shan*) von rohem Fleisch".

<sup>2</sup> Ed. °śakta°; so offenbar Hs. a [s. Fn 433, Subfn.]; in Hs. b (= VinSūFac) °kta°, aber mit stark nach links verlängertem und insofern *u* suggerierendem unterem Ende. An zwei weiteren Stellen (VinSū 2.715 und 11.1) findet sich in der Ed. das Abstraktum *aśaktavattā*. An der erstenen Stelle hat Hs. b (VinSūFac 56b4) offensichtlich in der Tat °kta°, an der letzteren hingegen ist das fragliche Akṣara in Hs.b deutlich als °knu° zu erkennen. Aus diesem Grunde ist doch wohl auch an den anderen beiden Stellen zu °śaknu° zu emendieren.

<sup>463</sup> GM III.1: ix,19: *bhadramukha, kim asau puruṣādah?*

<sup>464</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Feststellung Dharmamitras (VinSūT D yu 222b6f), daß sich ein Mönch, der ohne medizinische Indikation rohes Fleisch ißt, eines schweren Vergehens in Gestalt des 10. Saṅghāvaśea, nämlich Spaltung des Ordens (\*saṅghabheda), schuldig mache, weil er sich damit in die *Dämonen* einreihe (*bdag nyid 'dre'i nang du gtogs par byed pa'i phyir ro*).

<sup>465</sup> VinMā 478a2-7 (vgl. SHIMODA 1991: 549f; 1997: 394f):

... Der Erhabene sprach zu den Mönchen: 'Von heute an ist es nicht gestattet, rohes Fleisch anzunehmen' (從今日後不應受生肉).

Aus dem Bericht über den Vorfall, der zum Erlaß dieser Bestimmung führte (VinMā 478a2-4), geht hervor, daß auch roher Fisch (生魚) eingeschlossen ist.

Zum Verbot des Annehmens von rohem Fleisch vgl. auch das *uddāna* VinMā 478b26 = BhīVinMāL 330,5f (*āma-māṁsa-pratigraha-pratiṣedhah*, nach *āma-dhānya-pratigraha-pratiṣedhah*), sowie VinMā 424c19-22, wo das Annehmen von rohem Fleisch und rohen Getreidekörnern in einer Aufzählung von Verstößen gegen Regeln von geringerem Gewicht (犯小戒) erscheint, und 430c29-431a1, wo es als Beispiel für einen "Verstoß zum Zeitpunkt des Annehmens" (受時罪) angeführt wird.

<sup>466</sup> Im Zusammenhang mit der dem Mönch Saikata (s. § 53.1) anlässlich seiner Krankheit (Geistesverwirrung) erteilten Erlaubnis, rohes Fleisch zu essen, wird VinMūNid<sub>c</sub> 420a7-12 (VinMūUtt, P phe 79a4-6; S na 116a4-6; D pa 81a6-b1; KISHINO 2013: 144f u. 346 (# 10.1.1)) jedoch gefragt, von wem man solches annehmen dürfe, und wer dies tun solle. Die Antwort lautet, daß man es von Schaf-, Hühner- und Schweineschlächtern sowie von Vogelstellern und Jägern bekomme, und daß die Beschaffung ebenso wie die anschließende Verabreichung durch einen frommen Laienanhänger (*dge bsnyen dad pa*) als *Mittelsmann* zu geschehen habe.

<sup>467</sup> Z.B. DN I 5,12f u. 64,22f; MN I 180,10f (Nr. 27), 268,22f (Nr. 38), 345,30 (Nr. 51) u. III 34,12f (Nr. 112); SN V 471 (56.85); AN II 209,24 (4.198) u. V 205,21f (5.99). Die Regel hat in den mir bekannten Parallelversionen (von denen sich allerdings keine den Mahāsāṅghikas zuordnen läßt) keine Entsprechung (s. En. 1706), doch erscheint das Annehmen von Fleisch und Fisch im MPM unmittelbar nach dem Annehmen roher Getreidekörner in einer Aufzählung von Verhaltensweisen unwürdiger Mönche (s. § 194), die auch sonst stark an diese kanonische Liste erinnert und auf ihr basieren dürfte, so daß die (dem MPM offenbar nahestehende [s. En. 518]) Version der Mahāsāṅghikas in diesem Punkt mit der Pāli-Version übereingestimmt haben mag.

<sup>468</sup> Vgl. VON HINÜBER 1999: 22ff, bes. 29f. — Anders offenbar SHIMODA (1991: 547-551). Ausgehend von der positiven Bewertung von Fleisch als Nahrungsmittel bzw. Arznei in der frühen Periode (vor der Aufspaltung in unterschiedliche Nikāyas: 550,16-20), interpretiert er die im Gegensatz zum Theravāda-Vinaya in VinDh, VinSa und VinMū zunehmend explizite Einarbeitung von Bedenken gegen die Einnahme von rohem Fleisch als Arznei (548,24-549,2) im Sinne einer zunehmend negativen Einstellung zu dieser Praxis (548,18). Diese Tendenz, die nach seiner Auffassung in die gleiche Richtung geht wie andere Einschränkungen des Fleischverzehrs (etwa auf ‘unter drei Gesichtspunkten reines’ Fleisch oder auf bestimmte Fleischarten: 550,26f), habe schließlich (ついに) in VinMā (aber eben auch in MN Nr. 27 im Gegensatz zu MĀ<sub>c</sub> Nr. 146 [s. En. 467 u. En. 1706]) zum völligen Verbot der Annahme rohen Fleisches geführt (550,21-24) und sei auch als Ausdruck des gesellschaftlichen Umfelds (社会環境の表現) zu verstehen (551,1).

<sup>469</sup> Siehe En. 1705. Auch im *Vinaya* der Mahāśāṅghikas ist das Verbot der Entgegennahme rohen Fleisches mit dem der Entgegennahme roher Getreidekörner assoziiert (*VinMā* 478a14-19 u. 431a1; vgl. auch das *uddāna* *VinMā* 478b26 = BhīVinMāL 330,5 [s. En. 465]). Zu letzterem Verbot SCHMIT-HAUSEN 1991a: # 13.1-3; KIEFFER-PÜLZ 2013: 1394 u. 1639.

<sup>470</sup> VinMūMukt<sub>c</sub> 439c28–440a9 (VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 153a1-7; S na 227b3–228a4; D pa 157b7–158a5) wird geschildert, wie Mönche, weil sie die Reste (Kopf, Füße/Hufe und Schwanz: *mgo sug*, *mgo dang rkang lag dang mjug ma*, 尾頭蹄) von einem Maultier (*dre'u* = \*aśvatarā; Ch. 上馬 = von einem edlen Pferd, \*aśvavara<sup>?</sup>), das Räuber dem König Prasenajit gestohlen und in der Wildnis geschlachtet hatten, als weggeworfenes Gut (\*pāñsu) an sich genommen hatten, in Verdacht geraten, selbst das Tier gestohlen und geschlachtet zu haben. Vgl. auch *VinMā* 384b27-29, wo als eines der Kennzeichen eines Räubers angegeben wird, daß er nach dem gekochten oder rohen Fleisch [der gestohlenen Tiere<sup>?</sup>, vgl. *VinMā* 468c6f u. 14], das er in der Wildnis verzehrt hat, rieche (香者 在曠野中食熟肉生肉氣).

<sup>471</sup> Vgl. BhīVinMāL 216,8f (NOLOT 1991: 229 mit Anm. 139), wo es, allerdings nur im Zusammenhang mit dem *erneuten* Kochen von Speise, heißt: "[Wenn] diese Nonne aus Gier nach Wohlgeschmack ihre ... Almosenspeise noch einmal kocht, ..." (sā esā bhikṣuṇī rasa-gr̥dhyā [NOLOT: grddhyāya od., mit 220,14, grddhīya] ... piṇḍapātāni puno ... paceya ...); *VinMā* 530a17: "um [daraus] eine leckerere Speise zu machen" (為美食故; cf. 530a19: 為美故).

<sup>472</sup> Vgl. *VinMī* 96b29-c1 (als Reaktion der Haushälter [白衣] auf Nonnen, die eigenhändig rohe Nahrungsmittel kochen):

Wie können die Nonnen nur eigenhändig rohe Sachen (d.h. Nahrungsmittel) kochen! Da sie ihr Essen zubereiten, indem sie selbst kochen, wozu betteln sie dann noch bei anderen? Sie haben nicht das Verhalten von Asket(inn)en, sie brechen die Regeln für Asket(inn)en!

云何比丘尼自煮生物。既自煮作食 何為復就人乞耶。無沙門行, 破沙門法。

Vgl. auch *VinMā* 478a3f:

Warum können diese Asketen nicht von [fertiger] Almosenspeise leben, sondern nehmen [rohe] Fleischstücke und rohen Fisch mit sich fort? Diese verdorbenen Personen, die sind doch nicht auf dem [rechten] Weg!<sup>1</sup>

云何沙門不能乞食, 持肉段生魚而行。此壞敗人 何道之有。

<sup>1</sup> Wörtl.: "Was für einen [rechten] Weg gibt es [bei denen]?", "Wieso/Wozu haben die den [rechten] Weg?" (rhetor. Frage). Die Phrase kommt in *VinMā* häufig vor, in anderen Übersetzungen buddhistischer Texte nur vereinzelt.

Analoge Formulierungen sind z.B. 何罪之有(乎) (MPPU 182c12 [MPPU<sub>L</sub> II 1006: "Quelle faute as-tu commise?"]; T 3.152: 30a24 [CCC I 198f: "Quel crime a-t-il là?"]); 何常之有(T 3.152: 37c23; CCC I 257: "Comment y aurait-il là de la permanence?"), oder 何賂之有 (T 3.152: 36c19; CCC I 249: "... à quoi lui servirait de faire des présents?"). Zu 有道 als konfuzianischem Terminus im Sinne von "den Rechten Weg haben" = "auf dem Rechten Wege sein" vgl. UNGER 2000: 111f.

<sup>473</sup> VinMā 478a7f:

Wenn ein Mönch krank ist, darf er einen 'Legalisierer' (*kalpi(ya)kāra*) (d.h. einen Laien) wissen lassen, daß er (der Laie) [das Fleisch)für ihn (den Mönch) annehmen und] Fleischbrühe<sup>1</sup> kochen möge. Nachdem [der Laie die Fleischbrühe gekocht hat], kann er (der Mönch) [diese und das darin gekochte Fleisch] entgegennehmen und darf es [danach gegebenenfalls] auch selbst [nochmals] kochen, um es gar zu machen.

若比丘病, 得使淨人知煮臉已, 受取, 得自煮令熟。<sup>2</sup>

Vgl. SHIMODA 1991: 549,12f; 1997: 394,10; 1998: 3,4f. Das Aufkochen bereits gekochter Speise ist auch nach Vin I 211,29 erlaubt (*anujānāmi ... punapākam pacitum*).

<sup>1</sup> Zu 臉 "Fleischbrühe" s. COUV. 1966: 756a: "bouillon gras"; MOR. Nr. 29954: *atsu-mono*; HDC 6: 1385a: ⑤ 肉羹.

<sup>2</sup> Lies ...知(煮臉。) 煮臉已, ...?? Vgl. VinMā 360c2 = 477c22f: 使淨人知著米。著米已, ...

<sup>474</sup> Vgl. z.B. KIEFFER-PÜLZ 2000: 346; dort sogar Hinweis auf ein Kloster des 8. Jh., in dem jede Zelle mit einer Feuerstelle ausgestattet war. Daß nach Vin IV 301,3-6 eine Nonne für sich selbst kochen darf, scheint mir aus dem Wortlaut des Textes allerdings nicht hervorzugehen; sie darf dies nur für ihren Diener tun (*anāpatti ... attano veyyāvaccakarassa ...pacati*).

<sup>475</sup> So *expressis verbis* Sp 717,11f (s. En.460).

<sup>476</sup> Eine Erlaubnis der Behandlung mit rohem Fleisch bzw. frischem Blut fehlt auch in VinMī.

<sup>477</sup> Skt. *pānduroga* od. *kāmalā*. Zu *pānduroga* (morbid pallor, Bleichsucht) s. En. 1085.

<sup>478</sup> VinMā 486c1-13. Vgl. SHIMODA 1997: 666 n. 119; 1998: 3. Die Therapie wird auch hier (wie im VinMū: s. § 53.1) von einem Arzt verordnet.

<sup>479</sup> Daß hier eine medizinische (äyurvedische) Erklärung an die Stelle einer volkstümlichen Vorstellung getreten sein könnte, legt auch Sp 254,34f (s. Anhang D § d.1) nahe, wo immerhin der pathogene Körperbestandteil Galle (*pitta*) neben Besessenheit als Ursache für Geistesverwirrung genannt ist.

<sup>480</sup> T 24.1462 (善見律毘婆沙: s. En. 189).

<sup>481</sup> T 24.1462: 778c9f:

Wenn [ein Mönch aufgrund] einer dämon[-bedingten] Krankheit rohen Fleisches oder frischen Blutes bedarf, um geheilt zu werden, ist es [ihm] erlaubt, [solches] einzunehmen. Außer Menschenblut: das darf er nicht einnehmen.

若鬼病 須生肉生血 得差 聽服。唯除人血 不得服。

Der entsprechenden Stelle in der Sp (717,9-13), die für diesen Fall ausdrücklich erlaubte (*kappiya*) und nichterlaubte (*akappiya*) Arten von Fleisch bzw. Blut zuläßt, ist diese Einschränkung übrigens nicht zu entnehmen, doch dürfte sie sich in Analogie zu Sp 714,4f u. 10 (s. En. 500) ergeben.

<sup>482</sup> VinMā 486c8f:

Die Leute waren darob entrüstet: ‘Dies ist kein Mönch, das ist ein menschenfressender Dämon!’ Da bewarfen sie ihn [von weitem: v.l.] mit Ziegeln, Steinen und Erdklumpen. Nur mit knapper Not<sup>1</sup> gelang es dem Mönch zu entkommen.

為世人所嫌。此非比丘，是噉人鬼。即以瓦石土塊(v.l.+遙)擲。是比丘劣而得脫。

<sup>1</sup> HDC 2: 777a, s.v. 劣⑥: 仅, 刚 ("barely").

<sup>483</sup> Dies erhellt z.B. aus der Geschichte des Königs Saudāsa/Kalmāṣapāda (vgl. § 239.3, § 257 u. Kap. V.4.2), der wegen Menschenfleischverzehrs aus seinem Reich vertrieben und in einigen Versionen der Geschichte sogar zu einem menschenfressenden Dämon wird. Vgl. auch HYCh 375b12f, wo der erzürnte Ehemann der Laienanhängerin Mahāsenā (s. § 59) auf den Straßen ausposaunt, die buddhistischen Mönche äßen Menschenfleisch, wie Kalmāṣapāda, u. VinMū, T 23.1442: 827a11-15, wo ein Yakṣa einen Pratyekabuddha dadurch in Mißkredit zu bringen versucht, daß er ihm die Hand eines Toten in die Bettelschale wirft, so daß die Leute denken, er esse Menschenfleisch. Auch in den von JAMISON (1996: 168f; 196f [mit 294 n. 66]; 201f) aus dem *Mahābhārata* angeführten Fällen ist Kannibalismus ganz klar ein Normverstoß, der lediglich im Interesse einer anderen, für höher erachteten Norm in Kauf genommen wird. Analoges gilt auch für etwaigen Verzehr von Menschenfleisch in esoterischen Ritualen bzw. Kulten. Zum Verzehr von Menschenfleisch als verunreinigend im Hindu-Dharma vgl. z.B. ĀpDhS 1.[7.]21.14-15; VāsDhs 23.30; Manu 11.157.

<sup>484</sup> Vin I 216,28–218,38; Parallelen (vgl. FRAUWALLNER 1956: 93f): VinMī 148b10–c11 (s. JAWORSKI 1931: 61–63); VinMā 486a24–c1; VinDh 868c5–869a18; VinSa 185c5–186b1; VinMū, P khe 265b8–268a1 (D ka 284a4–286b2;

S ka 404b6–407b5; YAO 2013: 24–27 [2.1.1]) ≈ VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 3b26–4b1 (GM III.1: xiv,9–19 ist nur der Anfang der Erzählung [mit kleineren Lücken] erhalten). VinMū<sub>t</sub> P khe 268a1–269a1 (S ka 407b5–409a3; D ka 286b2–287b3) ≈ VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 4b1–c11 ist eine Vorgeburtsgeschichte analogen Inhalts angefügt. Als Parallele gelten kann ferner HYCh 373a21–376b1 (bes. 374c25ff). Nur die Erzählung, ohne das Verbot: Vi 429c18–430a26 (Vi<sub>2</sub> 323a21–c9; Vi<sub>3</sub> 498a6–b25) sowie MPM Dha 458a24–b12 (s. § 113.3). Vgl. JAWORSKI 1931: 95–101; SHIMODA 1989: 2–4; 1997: 396f; OKADA 1993c; DURT 1998: 59–67.

<sup>485</sup> In VinSa (186a28f) wird neben dem Verzehr von Menschenfleisch auch der von Menschenfett (人脂), Menschenblut (vgl. hierzu auch § 58 + En. 478) und menschlichen Sehnen (人筋) untersagt; der Verzehr von menschlichen Knochen (in Pulverform als Arznei?) hingegen sei kein Vergehen; vgl. VinMā 486c13–16, wonach aber nur eine äußerliche Verwendung von Salbe aus Menschenknochenasche (人骨灰塗) zum Einreiben einer Wunde oder eines Geschwürs (瘡) am Kopf erlaubt ist; VinDh 867b24–27 gestattet bei bestimmten Augenerkrankungen neben der Verwendung von [pulverisierten] Menschenknochen und Menschenhaaren sogar [Einschmieren mit] Menschenblut; ebenso VinMt<sub>r</sub> 828a18f.

<sup>486</sup> Vgl. SWTF IV: 392a (SHT VII Nr. 1700 A3).

<sup>487</sup> So wohl GM 91v3 (*pindoddāna*) u. 94v7 (*uddāna*): s. GM-Vin 46 u. 49 (GBM [III.1: i,2 u. xiv,7] liest beidemal *Mahāseno*; *Mahāsenā* ibid. xiv,12 ist vom Hrsg. ergänzt). Die Transkription in Vi<sub>2</sub> (323a23f, etc.: 摩訶先尼) hingegen entspricht \*Mahāsenī. In HYCh heißt sie auch \*Upasenā (z.B. 375c24–26). Die Überlieferung schwankte offenbar hinsichtlich der Zuordnung der Geschichte zu einer bestimmten Person. Siehe auch T 2.126: 834b5–7 [vgl. OKADA 1993c: 506=(41), Nr. 11 u. 18 u. 505=(42) # 2.b–c], wo \*Mahāsenā mit der Anfertigung und dem Spenden von Heilmitteln assoziiert wird, \*Supriyā hingegen mit Krankenpflege .

<sup>488</sup> So auch, auf ärztliche Verordnung, VinMū<sub>t</sub> P khe 266b2–4 (D ka 285a1f; S ka 405b6f): *sha khu* (= VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 3c16–18: 肉羹). Desgleichen HYCh 374c29: 新熟肉汁 ("Brühe aus frischem, [noch] warmem Fleisch"), 375a24 (臘) u. b25 (肉汁) sowie Vi 429c23 (Vi<sub>2</sub> 323a26; Vi<sub>3</sub> 498a10). Die übrigen Versionen sprechen nur von Fleisch.

<sup>489</sup> Siehe § 16 + En. 144.

<sup>490</sup> In der Pāli-Version (Vin I 217,9f) und in VinDh (868c11) wird kein Grund für das Schlachtverbot angegeben. Nach VinMī (148b15f) und VinSa (185c15f) hat der König ein solches Verbot erlassen. VinMā (486b7f) zufolge handelt es sich um einen *uposatha*-Tag, desgleichen nach der Version des HYCh (375a4–

13: offizielles, vom König erlassenes Tötungsverbot am 15. Tag des Monats, also einem *uposatha*-Tag). Nach VinMū, (P khe 266b4f [vgl. auch 268a8f]<sup>1</sup>; D ka 285a2f [287a1f]; S ka 406a1f [408a6f]), VinMūBhaiṣc (3c20f [4b23f]) und Vi (429c25f; Vi<sub>2</sub> 323a28f) hingegen hat der König das Verbot anlässlich der Geburt eines Sohnes erlassen. Siehe auch § 145.3 + En. 1435 u. En. 1437.

<sup>1</sup> Erzählung von einem parallelen Vorgang in einer früheren Existenz der Mahäsenā.

<sup>491</sup> HYCh 375b26: 天竺國 热肉不經宿. Ja V 458,16f heißt es allerdings, daß man für einen König, der keine Mahlzeit ohne Fleisch einzunehmen pflegte, sogar für *uposatha*-Tage Fleisch aufbewahrte (*uposathadivasatthāya pi 'ssa mainsarī gahetvā thapenti*), was nichtsdestoweniger impliziert, daß es an solchen Tagen kein frisches Fleisch gab und normalerweise auf Fleischverzehr verzichtet wurde. Zeitweiligen Verzicht auf Fleisch während Fastenperioden mit Tötungsverbot erwähnen auch die Jaina-Quellen (HAMM 1951: 68,27-30; 69,10f; 70,7-10).

<sup>492</sup> Vin I 217,10-13; VinMī 148b18f: "... Gestern habe ich [dem Mönch Fleisch] versprochen; wenn er keines bekommt, muß er vielleicht sterben" (... 我昨已許。若不得者彼或命過。); VinMā 486b8-10; VinDh 868c13-17 (mit zusätzlichen Befürchtungen); VinSa 185c16-19; VinMū, P khe 266b5f (S ka 406a2-4; D ka 285a4) ≈ P khe 268b1f (D ka 287a3); VinMūBhaiṣc 3c23-25 ≈ 4b25-28; HYCh 375a14-16; Vi 429c26-28.

<sup>493</sup> Vin I 217,13-16 (*potthanikam gahetvā ūrumaṁsam ukkantitvā ...*); VinMī 148b19f: "Da nahm sie ein Messer, ging ins Haus, schnitt sich [ein Stück] Fleisch aus der Innenseite eines Schenkels und gab es einer Dienerin mit dem Auftrag, es zu kochen und dem Mönch zu bringen" (即持利刀 入屋 割髀裏肉 與婢 今煮 送與比丘); VinMā 486b10-13 (Dienerin soll geschabte Zwiebeln mit Öl durchtränken (磨蕪菁子以油漬之) und das Fleisch, das Supriyā sich aus dem Schenkel schneidet, darin zubereiten und dem Mönch übergeben); VinDh 868c17-19; VinSa 185c19-21 (das gekochte Fleisch wird von einem 看病人 = \**glānopasthāyaka* überbracht); VinMū, P khe 266b6f (D ka 285a4f) ≈ P khe 268b2f (D ka 287a3f); VinMūBhaiṣc 3c25-28 ≈ 4b28f; Vi 430a1f; vgl. HYCh 375a20-25.

<sup>494</sup> VinMī 148b20f: "Nachdem der Mönch [das Fleisch] erhalten hatte, aß er es, und sogleich war die Krankheit geheilt" (比丘得 便食之, 病即除差。); VinDh 868c20; VinSa 185c21f: "Der kranke Mönch aß das Fleisch, ohne zu wissen, was für ein[e Art von] Fleisch es war; daraufhin besserte sich die Krankheit" (病比丘 不知是何肉便食。病從是得差。); VinMū, P khe 266b7 (D ka 285a5) ≈ khe 268b3 (D ka 287a4); VinMūBhaiṣc 3c28f ≈ 4b29f; HYCh 375a25f; Vi 430a2f: der kranke Mönch ißt das Fleisch, ohne sich Gedanken zu machen (不作憶念), und wird gesund. Im Pāli und in VinMā hat der Satz keine Ent-

sprechung, doch bestätigt in beiden Versionen der Mönch, vom Buddha befragt, den Verzehr (Vin I 218,26f; VinMā 486b26-29).

<sup>495</sup> Vin I 218,21-32 (*katham hi nāma tvām, moghapurisa, appātivekkhitvā manisam paribhuñjissasi ...*); VinMī 148c7-10 (JAWORSKI 1931: 63): "Der Buddha sprach: 'Du törichter Mensch, wie konntest du Menschenfleisch essen, ohne [vorher] nachzufragen [um was für Fleisch es sich handelt]?' (... 佛言。汝愚癡人, 云何不問而食人肉。); VinMā 486b27-29 (kein expliziter Tadel); VinDh 869a13-16 (... 汝癡人食人肉); VinSa 186a25-27 (...佛種種因緣訶責 ...); vgl. HYCh 375b24-c3. In VinMū (s. § 113.2) ohne Entsprechung.

<sup>496</sup> Vin I 218,33-36 (... *na bhikkhave manussamāṇsam paribhuñjitabbam; yo paribhuñjeyya, āpatti thullaccayassa*); VinMī 148c10f (若食人肉, 偷羅遮); VinMā 486c29f; VinDh 869a17; VinSa 186a27-29 (vgl. En. 485); VinMū, P khe 267b7 (D ka 286a7); VinMūBhaiṣc 4a26f. Vgl. auch VinMt̄ 812a1f u. 843a12 (s. DURT 1998: 59f). Ein besonders schweres Vergehen, vergleichbar der bös-willigen Zerstörung eines Klosters oder Stūpa, liegt, einem Tun-huang-Vinayatext (T 85.2792: 668a28f) zufolge, vor, wenn ein Mönch (wie ein Dämon!) Menschenfleisch *roh* verzehrt (其中亦有重者, 若生噉人肉 及惡心破僧房破佛塔等。).

<sup>497</sup> SHIMODA (1989: 3b13-17) verweist mit Recht auf die Popularität von Geschichten wie der vom König Śibi, der eine Taube vor einem Raubvogel rettet und sich daraufhin, um dessen Anspruch auf die Beute zu befriedigen, ein Stück Fleisch aus dem Schenkel schneidet (s. § 93). SHIMODA schließt nicht aus, daß unter dem Einfluß solcher Geschichten religiöser Eifer wirklich zu Fällen solch extremer Selbstaufopferung geführt hat. Tatsächlich läßt sich im HYCh (375a17f) die Laienanhängerin von der Śibi-Geschichte zu ihrem Entschluß inspirieren. Anderseits könnten die besagten Geschichten natürlich auch den Redaktoren des *Vinaya* als *literarische* Anregung für die Ausgestaltung des Anlasses des Menschenfleischverbotes gedient haben. Vgl. auch die Geschichten von Maitribala (SaṅghBhV II 20f: s. § 99.1-3) und Vajrabāhu (ib. II 18f).

<sup>498</sup> VinSa 96b29 : "[Wenn ein Mönch] Unreines [in Gestalt von] Menschenfleisch [iibt], so ist das eine 'gravierende Übertritung'" (*sthūlātyaya*) (人肉不淨偷蘭遮); der Anlaß für diese Feststellung (vgl. ROSEN 1959: 159) ist ein Mönch, der in Zeiten von Epidemien auf der Leichenstätte von den Toten-Beigaben lebt und (zu Unrecht) in Verdacht geraten war, Menschenfleisch zu verzehren (VinSa 96a5-17 u. a22-b1; vgl. auch Vin IV 89,20-27); die durch diesen Vorfall motivierte *prātimokṣa*-Regel selbst (PrātSa Pātay. 39) besagt aber nur, daß die Mönche nichts verzehren dürfen, was ihnen nicht (formell) gegeben worden ist. Vgl. auch VinSa (*Upālipariprcchā*) 405b15f (問。人肉得

食不。答。不得。若食 得偷蘭遮。), entsprechend VinMūUtt<sub>t</sub> (\*Māṇavikā) D pa 223a1 (S na 322b1): *btsun pa mi'i sha 'tshal du rung ngam | U pā li mi rung ngo || btsun pa nongs pa cir 'gyur | nyes pa sbom po'o ||* ≈ VinSaMt̄ 605b5f. Vgl. ferner VinMūUtt<sub>t</sub> (*Upālipariprcchā*) D na 258a3f (S da 355b7f): Menschenfleisch in einer Reihe mit anderen verbotenen Fleischarten; VinSū 94,20 (8.131): "[Der Verzehr von] Menschenfleisch ist unter allen Umständen (d.h. auch als Heilmittel: VinSūSv<sub>t</sub> D zu 160a5) [ein schweres Vergehen]" (*sarvatra mānuṣamāñśasya*; VinSū<sub>t</sub> D wu 77a7: *mi'i sha ni thams cad du'o*). — VinMt̄ 843a12 (in einer Liste von zehn gravierenden Übertretungen (*sthūlātyaya*); vgl. DURT 1998: 59f) u. 812a1-3 (s. En. 505).

<sup>499</sup> Vgl. WEZLER 1992a: 303 Anm. 36, mit Verweis auf G. J. MEULENBELD, "Observations on the Arkaprakāśa, a medical Sanskrit text ascribed to Rāvana", in: G. MAZARS (Hrsg.), *Les médecines traditionnelles de l'Asie*, Strasbourg 1981: 120.

<sup>500</sup> Vgl. auch Sp 714,4f u. 10 sowie 717,27-718,3 (vgl. ZYSK 1991: 76f; KIEFFER-PÜLZ 2013: 1454f u. 2046 Anm. 13), wonach (als Heilmittel!) auch solche Fette (*vasā*) erlaubt sind, die von Tieren stammen, deren Fleisch nicht erlaubt ist, nicht aber Menschenfett (*manussa-vasā*). Vgl. auch En. 485.

<sup>501</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 267b6f (D ka 286a6f; S ka 407b2f [816,2f]): *sha rnams kyi nang na (D nas) ni 'di lta ste | mi'i sha tha chad yin no || de lta bas na dge slong gis mi'i sha bza' bar mi bya'o ||*.

<sup>502</sup> VinMū<sub>c</sub> T 24.1448: 4a24f.

<sup>503</sup> Sp 1094,23: *etha ca manussamañśam sajāti(ka)tāya pañikkhittam.*

<sup>504</sup> T 38.1767 (s. En. 674): 88b12: 人是己類.

<sup>505</sup> Vgl. auch VinMt̄ 812a1-3, wo es unter dem Stichwort "von der eigenen Art" (自種性) heißt: "Wenn ein Mönch Sandalen aus Menschenhaut besitzt oder Menschenfleisch ißt — wenn er [solches] besitzt bzw. ißt, ist das eine schwere Übertretung (*sthūlātyaya*)", und "von der [eigenen] Art" dahingehend erklärt wird, daß das Fleisch bzw. die Haut eben [Teile des] Körper[s] eines Menschen (also eines Artgenossen) sind (若比丘 畜人皮革履 食人肉, 若畜食者, 偷蘭遮. 種性者, 肉及皮 即是人身 故言種性。).

<sup>506</sup> Auch unwissentlicher Verzehr der tabuierten Fleischarten ist nach Ausweis der *Samantapāśādikā* eine Verfehlung (*āpatti*) und, wenn man es nachträglich merkt, als solche zu bekennen: Sp 606,14-17: *akappiya-maṁśam pana ajānitvā bhuttena pacchā ñatvā pi āpatti desetabbā ... akappiya-maṁśam ajānitvā bhuñjanassāpi āpatti yeva; 1094,29f: ñatvā vā añatvā vā khādantassa āpatti yeva.* Der Verzehr von Fleisch, das eigens für den Mönch [durch Schlachtung] herge-

stellt worden ist, stellt demgegenüber nur dann ein Vergehen dar, wenn er wissentlich erfolgte (Sp 1094,31f: *uddissakataṁ pana jānitvā khādantass' eva āpatti*).

<sup>507</sup> Vin I 218,36f: *na ca bhikkhave appativedekkhitvā mārisam paribhuñjitatbam*; VinMī 148c9f: "Wie konntest du nur ohne zu fragen [um was für Fleisch es sich handelt] Menschenfleisch verzehren?" (云何不問而食人肉。); VinSa 186a29f: "Wenn [ein Mönch] zur Essenszeit Fleisch erhält, muß er fragen: 'Was für Fleisch ist das?'" (若食時得肉, 應問: 是何等肉。); VinMu<sub>t</sub> P khe: 267b8 (D ka 286a7f; S ka 407b3f [816,3f]; VinMūBhaiṣ.<sub>c</sub> 4a27-b1): "Der [dem Ordinationsalter nach] älteste Mönch des Saṅgha soll, wenn [jemand] Fleisch verteilt, fragen: 'Was für Fleisch ist dies?'" (*dge 'dun gyi gnas brtan gyi dge slong gis sha 'brim* (PDS: '*drim*) *par byed na 'di ci'i sha zhes 'dri bar bya'o* ||); VinSū 8.136. Vgl. auch Sp 606,17-20; 1094,29f (wenn man bewußt ohne nachzufragen Fleisch zum Zwecke des Verzehrs annimmt, macht man sich schon beim bloßen Annehmen solchen Fleisches eines *dukkāta*-Vergehens schuldig); T 24.1462 (s. En. 189): 769a10-13 u. 795a29-b1; HYCh 375b27-c3. — In VinMā und VinDh ist mir eine entsprechende Festlegung nicht untergekommen.

<sup>508</sup> Vgl. hierzu vor allem JAWORSKI 1931: 63-66; SHIMODA 1989: 4-7; 1997: 397-400; HEIRMAN/DERAUW 2006: 60f.

<sup>509</sup> Menschenfleischverzehr gilt als "schlimme Übertretung" (*sthūlātyaya*, Pā. *thullaccaya*), Verzehr verbotener Tierfleischarten aber nur als "schlechte Handlung" (*duṣkrta*, Pā. *dukkāta*) bzw., nach VinMū, als "[einfache] Übertretung" (*atisāra*): Vin I 218,34-36 u. 219,7f etc.; Sp 839,12f (s. KIEFFER-PÜLZ 2013: 1449 Anm. 3); VinMī 148c10f u. 18f etc.; VinDh 869a17f u. 868c5; VinSa 186a27f u. b15f etc.; VinMū<sub>t</sub> P khe 267b7, 269a8 u. 270b5f (D ka 286a7, 288a2f u. 289b2f). VinMā (486b29f, c24f, etc.) enthält, soweit ich sehe, keine Angabe zur Schwere des Verstoßes.

<sup>510</sup> Vin I 219,1f: "In [einer Gegend], wo Hungersnot [herrschte],<sup>1</sup> aßen die Leute Elefantenfleisch und gaben [auch] den zwecks Almosen umherziehenden Mönchen Elefantenfleisch" (*manussā dubbhikkhe hatthimāṁsam paribhuñjanti, bhikkhūnām piṇḍāya caranānām hatthimāṁsam denti*); analog für Pferde-, Hunde- und Schlangenfleisch. VinDh 868b9f: "Damals war Getreide teuer, und Almosenspeise war schwer zu bekommen" (是世穀貴 乞食難得); ähnlich b15, b19 u. c1; VinSa 186b2 (b17; c3; c18): "Damals herrschte Hungersnot, und Almosen waren schwer zu bekommen" (是時飢餓 乞求難得); VinMū<sub>t</sub> P khe 269a2 u. b2 (D ka 287b3 u. 288a5): "da eine Hungersnot ausgebrochen war" (*mu ge'i dus byung bas*). Kein Hinweis auf einen solchen Anlaß in VinMī und VinMā.

<sup>1</sup> Primär: "wo es wenig Almosen gab" (vgl. VON HINÜBER 1968: 274 #272), aber an der vorliegenden Stelle dürfte der häufigste Grund hierfür, eine Hungersnot, im Vordergrund stehen.

<sup>511</sup> Zu Unterschieden zwischen den einzelnen *Vinayas* vgl. auch SHIMODA 1989; 1997: 397–400.

<sup>512</sup> Im *Vinaya* der Mahāsāṅghikas steht das Verbot von Schlangenfleisch voran.

<sup>513</sup> Vin I 218,38–219,17; VinMī 148c11–19; VinMā 486c27–487a10; VinDh 868b9–18; VinSa 186b2–c2; VinMū, P khe 269a1–b1 (D ka 287b3–288a3; S ka 409a3–b5 [819,3–820,5!]; VinMūBhaiś, 4c11–5a1; YAO 2013: 28f [2.2.1]).

<sup>514</sup> Vin 219,25–220,3; VinMī 148c26–149a3; VinMā 486c16–26; VinDh 868b18–29; VinSa 186c18–187a3; VinMū, P khe 269b1–270b6 (D ka 288a3–289b3; S ka 409b6–411b4 [820,6–824,4!]; VinMūBhaiś, 5a2–b12; YAO 2013: 29–31 [2.2.2]); vgl. OKADA 1993a: 160–166. Nach Sp 1094,21f gilt das Gleiche für das Fleisch jedes beliebigen länglichen fußlosen Tieres.

<sup>515</sup> Vin I 219,17–25; VinMī 148c22–25; VinMā 487a10–14; VinDh 868b29–c5; VinSa 186c3–17; nicht in VinMū (s. § 62.3). Nach Sp 1094,17–21 (s. BOLLÉE 2006: 29 mit Anm. 203) gilt das Verbot – etwas überraschend, angesichts des Verbotes anderer Raubtierfleischarten – nicht für das Fleisch von Wölfen (od. Wildhunden?) (*(arañña-)koka*), wohl aber für Kreuzungen von Hund (*gāmasunakha*; BOLLÉE: pye-dogs, d.h. halbwilde, streunende Hunde: vgl. ibid. 15) und Wolf (/Wildhund?).

<sup>516</sup> Vin I 220,3–17 (Löwe, Tiger, Panther, Bär und Hyäne); VinMī 148c19–22 (die Hyäne fehlt hier).

<sup>517</sup> VinMā 487a14–23, desgleichen in der in En. 518 angeführten Liste.

<sup>518</sup> VinMā 487a23–25: Mensch, Schlange/Nāga (龍), Elefant, Pferd, Hund, Krähe, Geier, Schwein (s. § 75), Affe (vgl. auch § 70.1[d] u. § 70.2[d]), Löwe. Vgl. auch JAWORSKI 1931: 65 Anm. 29; WALDSCHMIDT 1939: 79 (= 1967: 104) Anm. 2. In einer verwandten Liste im *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (MPM Dha 473c1f = T 12.375: 716b17f; s. § 212 + En. 1864) sind Geier und Krähe durch Esel und Fuchs (狐, statt Schakal?) ersetzt. (Zu Verbindungen zwischen MPM und VinMā s. auch SHIMODA 1994 (u. 2000: 332,9–12); HABATA 1996.)

<sup>519</sup> Sc. im \*Ekottarikā-Kapitel (s. CLARKE 2015: 68b) gegen Ende des VinDh (1006a20f): 師子肉 虎肉 豹肉 熊肉 靃肉; zu 靃 = tarakṣa vgl. AKBh 126,13 = T 29.1558: 46c5 u. T 27.1545: 361b4.

<sup>520</sup> Vin I 219,5f u. 14f: *rājaṅgam hatthī/asso. sace rājā jāneyya, na nesam attamano assā ti*; vgl. auch Sp 1058,24: *hatthi-assa-maṇsaṁ rājaṅgatāya* (sc. *paṭikkhittam*). Ähnlich VinDh 868b13 u. 17f: "Diese [Tiere] sind [ein Teil der]

Heeresmacht des Königs. Wenn der König es hört, wird er gewiß ungnädig werden" (此是王之兵眾。若王聞者 必不歡喜。); VinSa 186b12-14: "Wenn der König Brahmadatta hört, daß die buddhistischen Asketen Elefantenfleisch essen, wird er ungnädig werden. Warum? Weil der Elefant Eigentum der Regierung (= des Königs) ist" (若梵摩達王 聞沙門釋子噉象肉, 心不喜。何以故。象是官物故。); analog b27-29; In diesem Sinne auch T 38.1767: 88b10f: "Elefant und Pferd sind staatstragende Kostbarkeiten" (象馬是濟國之寶). Vgl. auch VinMū<sub>c</sub> P khe 269a7f (s. En. 525).

<sup>521</sup> Vgl. VinMūMukt<sub>c</sub> 439c28-440a9 (s. En. 470).

<sup>522</sup> VinDh 868b11f u. 15f (時有信敬沙門鬼神, 即令馬死。). Ähnlich (aber im Detail unklar) wohl auch VinMī 148c12f.

<sup>523</sup> Ich verstehe *gzhan* hier im Sinne von "a certain one, someone" (\*anyatama, anyatara (BHSD 41a) od. -antara im Sinne von CPD I: 240b, s.v. <sup>2</sup>antara 3b); vgl. VinMū<sub>t</sub> P khe 269b4 *khyim bdag gzhan zhig* "ein gewisser Hausherr" (VinMū<sub>c</sub> [T 24.1448: 5a9] hat nur 長者 "[irgend]ein Hausherr").

<sup>524</sup> So YAO 2013: 29 (わたくしの象がみな死に絶えたのだ) sowie Dorji Wangchuk nach Rücksprache mit weiteren tibetischen Gelehrten, mit Hinweis auf Phrasen wie *ngan pa cho dgu* ("alles Schlechte"). Ch.: Deshalb ist mein bester Elefant gestorben (我第一象因此而亡).

<sup>525</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 269a7f (N kha 25a7-b1; D ka 288a1f; Lh kha 22b7-23a1; S ka 409b3-5; Shel-dkar ja 110a2-4; Co ka 328b3f; J ka 292a-b; VinMū<sub>c</sub> T 24.1448: 4c25-28):

*gal te khyed kyis glang po che'i sha zos pa rgyal pos thos na khyed la mngon par dad pa'i lha dang klu dang mi dang mi ma yin pa gzhan dag kyang yod pas 'phags pa dag glang po che'i sha za ste | des na bdag gi glang po che cho<sup>1</sup> dgu kha dag<sup>2</sup> (S: tog) go zhes sems par mi 'gyur ram |*

<sup>1</sup> Von den mir vorliegenden Versionen hat nur P an der vorliegenden Stelle eindeutig *cho dgu*, desgleichen am Anfang des Absatzes (P khe 269a1), in dem der vorliegenden Stelle vorangehenden Satz aber eher *tsho dgu*. Alle übrigen mir vorliegenden Versionen haben, soweit klar lesbar, an allen drei Stellen *tsho dgu* (Lh kha 22a7, 22b7 u. 23a1: *tsho rgu*).

<sup>2</sup> *kha dag* "to die" (GOLDSTEIN); TshCh 197a: *tshang ma shi ba*, 死尽, 死完 "aussterben"; vgl. auch VinMū<sub>c</sub>: 死 "sterben".

<sup>526</sup> VinSa 186b3f u. 18f: arme, niedrige Leute (貧賤人) wie Elefantenwärter (象子),<sup>1</sup> Pferdeknechte (馬子) und Rinderhirten (牛子), oder bei Bedarf angeheuerte (客) Leichenverbrenner (燒死人人) und Fäkalien-/(Unrat-)entsorger (除糞人).

<sup>1</sup> Vgl. T 4.207; 523a19; CCC II 5: "cornac".

<sup>527</sup> VinSa 186b5f u. 20f:

諸人言。大德。我此無飯無麩糒。正有象[/馬]肉。汝能噉不。

Analog im Falle von Hundefleisch (VinSa 186c5-7) und Schlangenfleisch (s. En. 551).

<sup>528</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 269a3f (D ka 287b5f; S ka 409a6f; vgl. VinMū<sub>c</sub>Bhaiṣ<sub>c</sub> 4c16-18):

*khyim bdag gi chung mas smras pa | 'phags pa dbul du cung zad kyang ma mchis kyis bzhud cig | de dag gis smras pa | phru ba 'di'i nang na 'tshed cing 'dug na | 'phags pa 'di ni glang po che'i sha lags na ci khyed cag kyang glang po che'i sha gsol lam |*

Analog im Falle von Pferdefleisch (VinMū<sub>t</sub> P khe 269b8f) und Schlangenfleisch (s. En. 551).

<sup>529</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 269a2 (D ka 287b3f; S ka 409a4; VinMū<sub>c</sub> T 24.1448: 4c13f): *mu ge'i dus byung bas bram ze dang | khyim bdag rnams kyis glang po che'i sha za bar brtsams so ||*

<sup>530</sup> Siehe Anhang F.

<sup>531</sup> VinMī 148c13-15: 諸居士見譏呵言。此沙門釋子 無肉不食。過於鴟鳥。云何噉此不淨臭穢來入我家。

<sup>532</sup> VinMī 148c19: 馬肉亦如是。

<sup>533</sup> VinMā 486c28-487a3:

時耆舊童子 至佛 ... 言。世尊, 瓶沙王象死。有諸小姓旃陀羅噉肉。諸比丘亦有噉者。比丘者, 出家人, 人所敬重。唯願世尊 莫令食象肉。.

Zu 耆舊 = Jīvaka s. Ch. AKANUMA, *Indo-bukkyō koyū-meishi jiten* 印度佛教固有名詞辭典, Kyoto: Hōzōkan 1967: 248.

<sup>534</sup> Vgl. etwa Mhbh 12.139.53: "Den Hund bezeichnen die Verständigen als das elendeste der Tiere" (*mrgāñām adhamām śvānarūpravadanti manīśinah*). Der Hund ist gleichsam der Cāndāla unter den Vierfüßlern (BOLLÉE 2006: 52; vgl. auch ibid. 59 mit Anm. 517 u. 103 mit Anm. 919 (*Chāndogya-upaniṣad* 5.10.7)). Ein wesentlicher Grund für diese Einschätzung von Hunden als unrein dürfte, neben ihrer Koprophagie, in dem Umstand zu sehen sein, daß zumindest die "pye-dogs" sich, wie Geier und Krähen, auf Leichenstätten und Schlachtfeldern über menschliche Leichen hermachten (BOLLÉE 2006: 33). Insgesamt ergibt sich allerdings aus BOLLÉE 2006 ein im einzelnen doch erheblich differenzierteres Bild des Hundes in der indischen Gesellschaft.

<sup>535</sup> Vgl. Jā VI 353,19 (gāthā 12c): *na te (sc. uggaputtarājaputtiyā) sunakhassa adenti māṁsam* (BOLLÉE 2006: 29 Anm. 202).

<sup>536</sup> Vgl. z.B. Sn 137 (Mātaṅga, als ein Caṇḍāla von Geburt, ist eben deshalb ein "Hundekocher" (*sopāka*, wozu OBERLIES 2001b: 68 Anm. 5)); Mhbh 12.139.35; LaṅkS<sub>N</sub> 246,13f (Text III: B.4.2); BOLLÉE 2006: 29.

<sup>537</sup> Vgl. z.B. Manu 10.106 u. 108 (vgl. Mhbh 13.94–95 u. 13.139); BOLLÉE 2006: 28f.

<sup>538</sup> Vgl. etwa Mhbh 12.139.64d: *śvā hy abhakṣo dvijānāṁ* (s. auch BOLLÉE 2006: 28 Anm. 191); ĀpDhS 1.[7.]21.14–15; vgl. auch VasDhS 23.30 u. Viṣṇ 51.33. Hundefleisch fällt im Hindu-Dharma unter die verbotenen Fleischarten, insofern der Hund zu den verbotenen fünfkralligen Tieren gehört (vgl. insbes. Mhbh 12.139.65–66, wozu LÜDERS 1940: 176; JAMISON 1998: 250a). Dagegen gilt das Fleisch von Tieren, die von (Jagd-)Hunden erbeutet worden waren, im Hindu-Dharma als rein: Manu 5.131 (s. En. 210).

<sup>539</sup> Vgl. Vin I 219,17–20, wo es (im Unterschied zu den in En. 540 zitierten Vinaya-Texten) ganz allgemein heißt, daß während einer Hungersnot *die Leute* (*manussā*) Hundefleisch aßen und den Mönchen beim Almosengang solches gaben. Zugleich heißt es aber im Text (Vin I 219, 20–23) auch, daß der Verzehr solchen Fleisches bei *den Leuten* Anstoß erregte, was doch wohl so zu verstehen ist, daß selbst in Notzeiten der Verzehr von Hundefleisch in den "besseren Kreisen" verpönt blieb und die Spender eher den unteren Schichten angehörten (so auch BOLLÉE 2006: 29 mit Anm. 202).

<sup>540</sup> VinDh 868c1f zufolge erhalten Mönche nach einem erfolglosen Almosengang schließlich bei Caṇḍāla-Familien Hundefleisch. VinSa 186c3–7 heißt es, daß Mönchen während einer Hungersnot bei armen, niedrigkastigen Familien wie Leichenverbrennern u. Fäkalienentsorgern<sup>1</sup> Hundefleisch angeboten wird.

<sup>1</sup> Die Liste ist exakt die gleiche wie im Falle von Elefanten- und Pferdefleisch (s. En. 526).

<sup>541</sup> Vin I 219,22f: *jeguccho sunakho paṭikūlo*; Sp 1094,24f: *sunakhamarīsaṁ ... paṭikūlatāya* (sc. *paṭikkhattam*); T 38.1767 (s. En. 674): 88b11: "Schwein (s. § 75), Hund und Fuchs sind ordinäre (d.h. schmutzige, verabscheuenswerte) Tiere" (猪狗狐是鄙惡之畜).

<sup>542</sup> Od.: "dann weisen sie euch ab (棄捨汝去); ihr (汝) seid ja wie ...".

<sup>543</sup> VinSa 186c13–15: 汝等若至貴人邊, 若貴人來看汝, 若聞沙門釋子噉狗肉, 則棄捨汝去汝<sup>1</sup>如旃陀羅。<sup>1</sup>【聖】om. 汝

<sup>544</sup> So VinDh 868c2f u. VinMā 487a11.

<sup>545</sup> VinMī 148c22–24.: 諸比丘食狗肉。諸狗聞氣, 隨後吠之。諸居士見問言。狗何以偏吠比丘。有人言。由食狗肉。便譏呵。...

<sup>546</sup> Siehe auch En. 515.

<sup>547</sup> Siehe § 61.3.1-2 u. En.551 [2].

<sup>548</sup> Siehe § 61.1-2 u. § 63.3. Vgl. auch SHIMODA 1989: 6(b),1-4; 1997: 399,15-17.

<sup>549</sup> Vin 219,30: *jeguccho ahi paṭikkūlo*; Sp 1094,24f: *ahimāṇsaṁ ... paṭikūlatāya* (sc. *paṭikkhittam*).

<sup>550</sup> Vin I 219,28-30: *manussā ujjhāyanti ...: kathām hi nāma samāṇā Sakyaputtiyā ahimāṇsaṁ paribhūñjissanti*; vgl. auch VinMī 148c26: "Die Mönche aßen Schlangenfleisch. Die Leute waren entrüstet" (諸比丘食蛇肉。諸居士譏呵。).

<sup>551</sup> [1.] VinSa 186c18-22 wird berichtet, daß während einer Hungersnot arme, niedrigkastige Familien (die gleichen wie im Falle von Elefanten- und Hundefleisch, s. En. 526 u. 540) Schlangen töteten und ihr Fleisch aßen und daß sie zunächst gar nicht damit rechneten, daß die Mönche solches Fleisch annehmen würden (gleiche Formel wie bei Elefantenfleisch: s. § 61.3.1 + En. 527). Überdies werden die Mönche, die Schlangenfleisch angenommen hatten, nach ihrer Rückkehr von den übrigen Mönchen mit dem Hinweis, daß der Buddha den Verzehr solchen (offenbar als unziemlich empfundenen) Fleisches nicht erlaubt habe, hart getadelt (VinSa 186c23-25). – [2.] Auch in VinMū<sub>t</sub> (P khe 269b2f; D ka 288a5f; S ka 410a1f [821,1f]; VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 5a6-8) sind es Leute wie Rinder- und Schafhirten, Gras- und Holzsammler, die Stücke vom Fleisch der Schlange (/des Nāga: s. § 63.3 + En. 561) abschneiden, und auch hier (VinMū<sub>t</sub> P khe 270a2-5; VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 5a10-13) fragt die Hausfrau, bei der die Mönche um Almosen nachsuchen, wie im Falle des Elefantenfleischs (s. § 61.3.1 + En. 528) ganz überrascht: "Eßt etwa auch ihr Schlangenfleisch?" (*ci khyed cag kyang klu'i sha gsol lam*). – [3.] VinDh 868b19-21 erhalten Mönche, die anderswo nichts bekommen hatten, bei einem Deicharbeiter (能水底行人: "einem, der am Grunde des Wassers tätig ist")<sup>1</sup> das Fleisch von Schlangen /Nāgas, nachdem ein den Mönchen ergebener Dämon deren Tod herbeigeführt hatte (vgl. § 61.2).

<sup>1</sup> Vgl. T 1.60: 856c21 (~ Vin II 256,28-30 u. AN IV 279,9-11; s. ANĀLAYO 2016c: 10: "worker on dikes"). Die Nāgas leben unter der Erde oder im Wasser (GRÖNBOLD 1976: 431; HÄRTEL 1993: 425b), von daher die Verbindung des im Wasser arbeitenden Deichbauers mit ihnen.

<sup>552</sup> Vgl. z.B. GRÖNBOLD 1976: 431-433; ZIN 2003: 121-130.

<sup>553</sup> VinSa 186c28-187a1: 若諸龍聞沙門釋子噉蛇肉，心不喜。何以故。蛇龍類故。Vgl. T 38.1767 (s. En. 674): 88b10: "Die Schlangen gleichen den Drachen /Nāgas" (蛇似龍<sub>(。)</sub>。 Zur Ambivalenz der Nāgas als einerseits Schlangen und anderseits mythischen Wesen, die (außer im Schlaf) auch in menschlicher

Gestalt auftreten können, und der Schlangen als einerseits Tieren und anderseits Nāgas, vgl. z.B. HÄRTEL 1993: 425f; ZIN 2003: 121–130, bes. 124f; VON HINÜBER 2015b: 132 Anm. 14.

<sup>554</sup> Vin 219,34f: *santi ... nāgā assaddhā appasannā, te appamattake pi bhikkhū vihetheyyumi*. VinMī 148c29: "Einige [Schlangen] sind imstande, als Nāgas den Mönchen ein Leid anzutun" (或能是龍傷害比丘。). VinDh 868b27f: "Diese Nāgas haben [so] große übernormale Kräfte und Macht, [daß] sie imstande sind, ein ganzes Land in Brand zu setzen oder ein ganzes Land zu schwächen (/ruinieren)" (此龍有大神力, 有威德, 能燒一國土, 若減一國土。).

<sup>555</sup> Vgl. SHIMODA 1989: 5; 1997: 398f.

<sup>556</sup> VinMā 486c18: 龍女; VinMū, P khe 269b7: *klu'i chung ma*. In letzterem Text handelt es sich um die Frau des großen Nāga, dessen Fleisch die Leute essen (s. En. 561).

<sup>557</sup> Eine Auffassung von 殺者 als Nomen actionis scheint mir hier sachlich näherzuliegen als ein Verständnis im Sinne der gängigeren Funktion als Nomen agentis ("die Töter").

<sup>558</sup> VinMā 486c19-21: 犀舍離人食龍。諸比丘亦食。以是故 殺者眾多。唯願世尊 勿令諸比丘食龍。

<sup>559</sup> Anders YAO (2013: 30,20), der den Ausdruck mit "arbeitslos gewordene Leute" (失業した人) wiedergibt. In VinMūBhais<sub>c</sub> heißt es statt dessen (5a6f): "ausgemergelte, abgemagerte Leute" (羸瘦人), und die Rinderhirten etc. sind diesen koordiniert (及牧牛羊人 并採樵人 ...). Anstelle des entsprechenden Ausdrucks *las ma mthong ba* in P che 146a6 (D ca 161b1; S ca 231a2) hat VinMū<sub>c</sub> 669a8 "in der Nähe befindliche (/tätige) [Personen]" (近住[/作]者). In Vinītadevas Kommentar (D tshu 66a3) wird jedoch der Ausdruck *las ma mthong ba* bestätigt und mit *dge ba dang mi dge ba'i las ji lta ba bzhin du mi shes pa* ("heilsame und unheilsame Taten nicht wahrheitsgemäß [als solche] kennend") erklärt. Zu *las la mi lta ba* vgl. Ārya-vikurvañarāja-pariprcchā (Kj D, mDo-sde, ba 207a1; S ba [Bd. 66] 363b3f): "... [Personen], die falsche Ansichten hegen, nicht auf [ihre] Tat[en] achten, die Reifung der Tat[en] nicht anerkennen (\*karmavipākāpratisarāṇa?; vgl. KP # 8 (8b1) u. Śikṣ<sub>B</sub> 316,16) ..." (... *log par lta ba | las la mi lta ba | las kyi rnam par smin pa la mi rton pa* ...). Dorji Wangchuk, der sich die Stelle dankenswerterweise angesehen hat, hat [briefl.] spontan die gleiche Auffassung vorgeschlagen.

<sup>560</sup> Zu dieser Reihe vgl. GM III.1: 52,6f (lies *paśu*° statt *aśva*° mit GM-Vin fol. 155r3) u. GM III.2: 146,11f (VinMū<sub>t</sub>, P ge 136b2f [*gnag rdzi dang | phyugs rdzi ...*] u. P nge 110a7f [*ba lang rdzi dang | phyugs rdzi ...*]); ferner VinMū<sub>t</sub>, P che 146a6f (D ca 161b1f; S ca 231a2) u. P ge 241a5f (D kha 259b3f; S kha

346a2). An der letzteren Stelle und in VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> (5a7) fehlen die Grassammler. — Bei der Wiedergabe von *pathājīva* und *utpathājīva* folge ich BHSD (317a u. 125a), da es sich um zufällig des Weges kommende Personen handeln dürfte.<sup>1</sup> Auch VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> (5a7f) gibt die beiden Ausdrücke zunächst pauschal mit "Reisende", "des Weges Kommende" (遊行人) wieder,<sup>2</sup> dann aber auch je einzeln mit "Personen, die ihren Lebensunterhalt auf geradem Wege (= korrekte Weise) erwerben" (正道活命人) bzw. "Personen, die ihren Lebensunterhalt auf Abwegen (/unkorrekte Weise) erwerben" (邪 [statt 耶] 道活命人); vgl. auch VinMū<sub>c</sub> (T 23.1442) 669a8f u. YAO 2013: 30,21 (正しい道 bzw. 誤った道によって生活する者). Eine solche Auffassung legt auch die tibetische Wiedergabe nahe (so auch Dorji Wangchuk, briefl.). Hingegen ist MN I 333,22 (*Māratajjanīyasutta*) in einem vergleichbaren Zusammenhang nur von Reisenden (/des Weges Kommenden) die Rede: "Rinderhirten, Schafhirten, Pflüger und Reisende" (*gopālakā pasupālakā kassakā pathāvino*)<sup>3</sup>; ähnlich die Parallelie in MĀ<sub>c</sub> 620c22f: "Rinder- und Schafhirten, Holz- und Grassammler, Reisende (行路人)" und in Vi 782b7f: "Hirten, Brennholzsammler und Reisende" (放牧採樵行人), während es in dem Zitat desselben Sūtra in AKTU P tu 85b4f (vgl. HONJŌ 2014: I 220) heißt: "... [Personen,] die von Wegen (d.h. Reisen) leben (*lam gyi<s>* 'tsho ba = \**pathājīva*) und [solche,] die auf den Wegen leben (*lam na gnas pa*)".

<sup>1</sup> Vgl. auch SWTF *patha-gata* "auf dem (richtigen) Weg befindlich" (III 72a) neben *utpatha-gata* "auf einem falschen Wege gegangen, vom Wege abgekommen, außerhalb der Straße befindlich" (I 355a; IV 569a).

<sup>2</sup> Ähnlich VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 49b6f (Wiedergabe von GM III.1: 52,6f), wo zu verstehen sein dürfte: "(Es gab noch weitere) Rinderhirten, Schafhirten, Grasmäher und Brennholzsammler, die sich auf dem Weg befanden (und [den Nanda] sahen) ..." (有餘牧牛人 及牧羊人 并刈草採柴 在路見者, ...).

<sup>3</sup> Gleiche Phrase auch MN II 98,7f (ANĀLAYO 2011: I 489 n. 234; E<sup>e</sup> *padhāvino*) u. Vin IV 108,22.

<sup>561</sup> Sc. eines einzigen, riesigen schlängengestaltigen Nāga, der sich nicht wehrt, da er sich im Rahmen der *upavāsa*-Gelübde zu völliger Gewaltlosigkeit verpflichtet hat. Vgl. auch § 105.1.

<sup>562</sup> Zu *bkum* (im Sinne von "abhacken", "abschneiden") in Verbindung mit *sha* "Fleisch" vgl. auch AvŚat<sub>v</sub> P u 133b6-8 (D am 128b6-129a1), wo der Mönch Nandaka dem Buddha berichtet: *der bdag gis yi dags mo ... khwa dang bya rgod dang khyi dang wa rnam kyis bskor nas phyogs kun nas sha bkum zhing bkum zhing 'ishal ba ... zhig mthong lags so ||*, Skt. (AvŚat I 268,5-8; AvŚat<sub>v</sub> 118,23-26) *tatrāham pretīm adrākṣam ... kākair gr̥dhraiḥ śvabhiḥ śrgālaiś cābhidrūtām, ye 'syāḥ samantata utpātyōtpātya māṁsam bhakṣayanti*. Auch hier gibt Tib (P u 133a7f) an der AvŚat 267,8-10 (AvŚat<sub>v</sub> 118,11-14) entsprechenden Parallelstelle, wo das Geschehen lediglich erzählt worden war, Skt. *samantata utpā-*

*tyôtpâtya māṁsam bhakṣayanti* mit *phyogs kun nas sha bcad cing bcad cing za ba* wieder. Daraus läßt sich schließen, daß in bescheidener Redeform *bkum* als Entsprechung für *bcad* gebraucht wird. Das trifft auch für die oben wiedergegebene VinMū-Stelle zu, wo dem *bkum* im Bericht der Nāga-Frau in der vorangehenden Erzählung des Geschehens (P khe 269b3 u. b6) *bcad* bzw. *gcad* entspricht.

<sup>563</sup> Vgl. VinMūBhaiś<sub>c</sub> 5a15: 更多.

<sup>564</sup> Ch (VinMūBhaiś<sub>c</sub> 5a24f): "Ich möchte Euch, o Erhabener, bitten, aus Mitleid (\*anukampām upādāya) festzulegen, daß die Mönche kein Nāga-/Schlangenfleisch essen sollen" (唯願世尊慈念哀愍制諸苾芻勿食龍肉。).

<sup>565</sup> VinMū, P khe 269b6–270a6 (D ka 288b5–289a1; S ka 410b3–6; vgl. auch VinMūBhaiś<sub>c</sub> 5a23–25):

*mu ge'i dus byung bas las la mi lta ba'i mi phyugs rdzi rnams dang | lug  
rdzi rnams dang | rtswa thun rnams dang | shing thun rnams dang | lam gyis  
'tsho ba rnams dang | lam gol bas 'tsho ba rnams kyis klu'i sha dum bu dum  
bur bkum (Ch. 割) nas 'tshal ba 'phags pa dag gis gzigs nas 'phags pa  
rnams kyis gsol bar brtsams so || 'phags pa rnams kyis gsol la (S: ba) de  
dag gis kyang phal (om. P) cher bkum zhing 'tshal bar brtsams na ... | kye ma  
bcom ldan 'das thugs brtse ba nye bar bzung ste | gang gi phyir 'phags pa  
dag klu'i sha mi gsol bar dgongs pa'i rgyu cung zhig bca' bar gsol |*

Der erste Teil der Stelle ist im wesentlichen eine Wiederholung des vorangehenden Geschehens (P khe 269b2f, etc.).

<sup>566</sup> Vgl. Sp 1094,25f: "Die fünf [übrigen Fleischarten, sc.] Löwenfleisch usw., [sind] im Interesse der eigenen Sicherheit [der Mönche verboten worden]" (*sīhamainsādīni pañca attano anupaddavatthāya* (sc. *paṭikkhittāni*)). Anders Kuan-ting (bzw. Chan-jan: s. En. 674) in seinem Kommentar zur Liste des *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (s. § 212 + En. 1864): "[Löwenfleisch ist verboten, weil] der Löwe der König der Tiere ist" (T 38.1767: 88b11: 獅子是獸王). Die Liste selbst enthält keine Begründung, ebensowenig die Löwenfleisch einschließende Liste im *Mahāsāṅghika-Vinaya* (s. § 60 + En. 518) und die Aufzählung der verbotenen Raubtierfleischarten in der *\*Ekottarikā* des Dharmaguptaka-Vinaya (s. § 60 + En. 519). Im Falle des Raubtierfleischverbotes in der *Upālipariprcchā* des *Mūlasarvāstivāda-Vinaya* (s. § 72[b] + En. 623) ist eine Begründung allenfalls implizit enthalten (sc. in dem Hinweis auf die starken Krallen und Zähne).

<sup>567</sup> Vin I 220,6f: *sīhā sīha-māṁsa-gandhena bhikkhū paripātentī ...*, und analog für die übrigen Raubtiere; VinMī 148c19–21:

Mönche aßen Löwenfleisch, Tigerfleisch, Pantherfleisch, Bärenfleisch. Die Tiere rochen die Ausdünstung und töteten daraufhin die [betreffenden] Mönche. Als die Haushälter das sahen, fragten sie: ‘Warum ist das so [passiert]?’ Jemand sagte: ‘Weil sie Fleisch von deren Art[genossen] verspeist haben!’ Da entrüsteten sich [die Haushälter]. ...

諸比丘 食師子肉虎肉豹肉熊肉。諸獸聞氣，隨殺比丘。諸居士見，問何故爾。有人言，由食其類肉。便譏訶。...

<sup>568</sup> Vin I 220,3-5: *tena kho pana samayena luddakā sīharī hantvā māṇśam paribhuñjanti, bhikkhūnam piñḍaya carantānam sīhamāṇśam denti.* Analog für die übrigen Raubtiere. In VinMī (148c19f) heißt es lediglich, daß Mönche Löwenfleisch usw. gegessen hatten (諸比丘食師子肉 ...).

<sup>569</sup> Zur Verwendung des Fleisches von Löwen, Tigern und anderen Fleischfressern als (wegen der Kumulation der nährenden Kraft des Fleisches für besonders wirksam gehaltenes) Heilmittel in der altindischen Medizin s. F. ZIMMERMANN 1982: 177–198, bes. 191–195.

<sup>570</sup> Als *Heilmittel* im Krankheitsfall ist nach einer anderen Stelle des *Bhaiṣajyavastu* (Vin I 200,23f; VinMā 244c20; VinDh 627b1f; VinSa 156c26; GB III.1: v,15) der Verzehr von *Bärenfett* gestattet (fehlt VinMī 147b24), nach VinMā 244c21 auch Hyänenfett (羆脂), nach Sp 714,3-10 der Verzehr von allen Fetten außer Menschenfett (s. En. 500).

<sup>571</sup> Vin I 220,5f: *bhikkhū sīhamāṇśam paribhuñjītvā araññe viharanti.*

<sup>572</sup> VinMī 147a5-7: 有諸阿練若住處比丘 畜皮敷具。諸惡獸 聞氣 來殺諸比丘。諸比丘 以是白佛。佛言。於阿練若處 不應畜皮敷(v.l.囊)具。

Im Theravāda-Vinaya (Vin I 192,20-31 [# 5.10.6]) wird der Besitz und Gebrauch von Fellen, besonders Raubtierfellen (Löwe, Tiger, Panther), den Mönchen generell verboten, offenbar deshalb, weil es sich hierbei um Luxusgüter handelt, deren Besitz und Gebrauch typisch für Haushälter ist (*seyyathāpi gihī kāmabhogino*), sich bei Asketen aber nicht schickt und Anstoß erregt. Das Gleiche gilt übrigens auch für mit solchen Fellen verzierte Sandalen (Vin I 186,18-27 [# V.2.4]). Ähnliche Verbote (mit nicht unerheblichen Varianten im Detail) finden sich auch in den übrigen Vinayas, vgl. z.B. VinMā 487b16f; VinDh 846b13-15 u. 1006a13-19 (\**Ekottarikā*); VinMī 825c7-10; VinSa 182a22-24, 286c12f, 371a4-7 (\**Ekottarikā*) u. 460c19-23 (*Muktaka*); VinMūKṣud̄ P de 249a1-3 (D tha 264a3-5; S ta 394b4-7; VinMūKṣud̄ 297a24-27); VinMūUtt̄ P phe 78b1-8 (D pa 80b4-81a3; VinMūNid̄ 419c20-29; KISHINO 2013: 141f u. 345 [# 1.9.1]). Mehrfach (VinMī, VinSa, VinMū) wird auch der Gebrauch von Elefanten- und Pferdefell ausdrücklich verboten. Eine einge-

hendere Untersuchung dieses Themas würde jedoch den Rahmen der vorliegenden Arbeit übersteigen.

<sup>573</sup> VinMā 487a15f (比丘 入聚落乞食 或林中經行時 群鳥逐鳴。) u. 19f.

<sup>574</sup> Der Vinaya enthält auch sonst gelegentlich Anweisungen, die dem Selbstschutz der Mönche dienen, z.B. den "Schlangenzauber" (Vin II 109,30–110,21; vgl. SCHMITHAUSEN 1997a: 17–23; MAITHRIMURTHI 1999: 55–63).

<sup>575</sup> Vgl. z.B. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 215; 2009: 101f.

<sup>576</sup> Nach Sp 1094,26–28 sind außer dem Fleisch der betreffenden Spezies auch deren Knochen, Blut, Haut und Körperhaare nicht gestattet; wenn jemand wissentlich oder unwissentlich irgendetwas derartiges ißt(!), ist das in jedem Fall (*eva*) ein Vergehen (*imesaṁ manussādīnaṁ dasannām māṁsaṁ pi aṭṭhi pi lohitāṁ pi cammaṁ pi lomaṁ pi sabbari na vat̄ati; yaṁ kiñci ñatvā vā añatvā vā khādantassa āpatti yeva*; vgl. auch KIEFFER-PÜLZ 2013: 2045 Anm. 7; weiteres Textmaterial u. Diskussion ibid. 2046f). Ähnlich VinMūUtt<sub>c</sub> D pa 154b5 (VinMūMukt<sub>c</sub> 439a26f): Wenn das Fell [eines Tieres] nicht erlaubt (*mi rung ba, \*akalpika*) ist, ist auch sein Fleisch nicht erlaubt, desgleichen seine Sehnen und Knochen (so auch VinSgr<sub>c</sub> D nu 179b2 ≈ VinSgr<sub>c</sub> 570a11f). Vgl. auch En. 485 sowie VinSa 347a21f (*Nidāna*): der Verzehr (sic!) von Haut/Fell(!), Fleisch, Blut und Sehnen(!) eines Löwen ist nicht erlaubt (一切不得噉食). Zu Fellen und Häuten vgl. En. 572, zu Fetten En. 500.

<sup>577</sup> Siehe En. 245 u. § 40.2 + En. 323.

<sup>578</sup> Z.B. SN I 72,31f; MPS # 50.2, etc.

<sup>579</sup> HARRIS 1995, vor allem 96–100.

<sup>580</sup> In den im vorigen benutzten *Vinaya*-Texten erscheinen als Personengruppen, die Elefantenfleisch (und Pferdefleisch) essen, neben den Cañḍālas (VinMā 486c27f) in Zeiten von Nahrungsknappheit u.a. auch die Elefantewärter und Pferdeknechte (VinSa 186b2–4 u. b17–19); vgl. auch VinDh 868b10–12 u. b15f, wo in einer solchen Situation die Mönche zu einem Elefanten- bzw. Pferdestall kommen, um Almosen bitten und Elefanten- bzw. Pferdefleisch erhalten. Im Theravāda-Vinaya heißt es, daß während einer Hungersnot "die Leute" solches Fleisch essen (Vin I 219,1; vgl. En. 539), und dem Mūlasarvāstivāda-Vinaya zufolge tun dies sogar Brahmanen (s. § 61.3.2).

<sup>581</sup> Nach den meisten *Vinayas* tun sie dies nur während einer Nahrungsmittelknappheit; in VinMī und VinMā ist aber davon keine Rede.

<sup>582</sup> Vgl. SHIMODA 1989: 6(b), Z. 1–4; 1997: 399,15–17.

<sup>583</sup> Nach SCHOPEN (2006: 316f) sind feste Klöster offenbar erst um die Zeitwende archäologisch u. inschriftlich belegbar.

<sup>584</sup> Siehe § 60 + En. 518 sowie § 74.3 u. § 75.

<sup>585</sup> Hierzu CLARKE 2001 und 2015: 72a (f) u. 79a (Section 7); KISHINO 2016.

<sup>586</sup> VinSa 461a22-b27.

<sup>587</sup> VinSa 461a23f: 烏大烏<sup>1</sup> 鶩禿梟角鴟阿羅, d.h. Krähen, Großkrähen (= Raben?), Geier, kahle Eulen, gehörnte Eulen (= Ohreulen) und 阿羅 *o-lo < à lâ*, was eine lautliche Wiedergabe von *ārā*, nach DAVE 1985: 366 die Uferschnepfe (*Limosa*, Engl. godwit), sein könnte. Im Zusammenhang mit der Frage anderer Mönche, um was für Fleisch es sich handle, ist die Liste (461b3f) um zwei Namen erweitert, sc. 鴻 (nach UNGER 1989: 31: Wildgans, nach HIR. Nr. 4287: *sārasa*, Kranich) und 婆娑 (*bhāsa*, eine Geierart, nach DAVE 1985: 188 u. 191f Bartgeier [*Gypaetus barbatus*] u. Aasgeier [*Neophron percnopterus*]).

<sup>1</sup> 烏大烏 mit v.l. 【宋】【元】【明】【宮】; ed. 大烏鳥 (statt 大烏烏??).

<sup>588</sup> VinSa 461b1f: 佛言。烏肉不得噉。若噉 得突吉羅罪; b6f: 佛言。不得噉如是等肉。一切噉死尸鳥肉 皆不得噉。

Vgl. in diesem Zusammenhang die Abneigung gegen das Fleisch von Vögeln und Fischen in *Tibet*, offenbar im Zusammenhang mit deren tatsächlichem oder vermeintlichen Verzehren von Leichen (die entweder im Freien ausgesetzt und aasfressenden Vögeln zum Fraße dargeboten oder im Wasser bestattet werden); vgl. MARTIN 1996: 365; HARVEY 2000: 165.

<sup>589</sup> VinSa 461b26f: "Der Affe ähnelt dem Menschen; was für ein Unterschied besteht zwischen [seinem] Fleisch und Menschenfleisch?" (獼猴似人。肉與人肉何異。). Vgl. JAMISON 1998: 249 (Anm. 2) u. 250a. Ja V 235,31f erhält der Bodhisattva (als Waldeinsiedler) von den Leuten Affenfleisch, verzehrt es und lässt sich das Fell des Affen geben. In der entsprechenden Geschichte in der Jm (Jm<sub>v</sub> 153,27f [23.22+]) ist bezeichnenderweise von einem solchen Verzehr keine Rede, und der Bodhisattva nimmt das Fell von einem hervorgezauberten (*nirmita*) Affen.

<sup>590</sup> VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 152a4–153b8 (S na [Bd. 12] 226a6–229a2; D pa 157a2–158b6) ≈ VinMūMukt<sub>c</sub> 439b22–440a24 [# 1.4.3 u. # 1.5 nach KISHINO 2016: 242].

<sup>591</sup> So in dem weitgehend auf der vorliegenden Stelle basierenden VinSū 8.135 (s. § 73[c]), wobei an der vorliegenden *Muktaka*-Stelle Tib. *chu skyar mo* die fem. Form *balākā* bestätigt. Zu *balākā* vgl. THIEME 1975: 24 (= 1995: 876), dazu BANDINI-KÖNIG 2002: 45f.

<sup>592</sup> VinMūUtt<sub>t</sub>, P phe 152a6 (S na 226b1; D pa 157a3): *de dag gis bya rog dang 'ug pa dang bya rgod dang bya chu skyar mo dag blangs te ...*; VinMūMukt<sub>c</sub> 439b27f: "Sie sammelten von selbst (d.h. durch das Unwetter) gestorbene Krähen, Kormorane (s. COUV. 1052c), weiße Kraniche,<sup>1</sup> Eulen und Geier ein" (收諸自死烏鷺白鶴鵠鵠雕鷺).

<sup>1</sup> Offenbar Grus leucogeranus.

<sup>593</sup> VinMūUtt<sub>t</sub>, P phe 152a7f (S na 226b3f; D pa 157a5): "Ihr Mönche! Das Fleisch von [Vögeln,] deren Fleisch zu essen sich nicht gehört, z.B. Krähen, sollt ihr nicht essen" (*dge slong dag bya rog la sog pa* [PD : *pa'i* S] *sha bzar mi rung ba'i sha ma za zhig* [S : *shig* PD]); VinMūMukt<sub>c</sub> 439c3f: "Ihr Mönche! Krähen, Kormorane, weiße Kraniche, Geier und dergleichen dürft ihr nicht essen" (苾芻不應食諸鳥鷺白鶴鵠鷺之類). Im einleitenden Vers werden in VinMūUtt<sub>t</sub>, P phe 150a4 (S na 223a5; D pa 154b6) nur Krähe, Eule und Geier genannt (*bya rog 'ug pa bya rgod dang || de dag bza' bar mi bya 'o ||*); in VinMūMukt<sub>c</sub> (439b1: 烏鷺鵠鷺雕 芭芻不應食) sind auch hier Kormoran (鷺) und Kranich (鶴) einfügt, während die Eule fehlt.

<sup>594</sup> VinMūUtt<sub>t</sub>, P phe 152a8-b7 (S na 226b5-227a7; D pa 157a6-b5); VinMūMukt<sub>c</sub> 439c14-27. Auch hier geht (wie im *Bhaīṣajyavastu* bei Elefanten-, Pferde- und Schlangenfleisch: s. § 61.3.1 + En. 528) die Gattin des Haushalters, bei der die Mönche um Almosenspeise nachsuchen, davon aus, daß Hundefleisch für die Mönche inakzeptabel ist.

<sup>595</sup> VinMūMukt<sub>c</sub> 439c25-27: "Der Buddha erklärte: Hund[efleisch] dürfen die Mönche grundsätzlich nicht essen. ... Wenn irgendwelche [Mönche] Hunde-fleisch essen, machen sie sich einer Übertretung [des Vinaya] schuldig (\*sāti-sārā bhavanti)" (佛言。凡諸苾芻 不應食狗 ....。若有食者 得惡作罪); ähnlich die tib. Entsprechung in VinMūUtt<sub>t</sub>, P phe 152b7 (S na 227a7; D pa 157b5): *dge slong dag khyi sha ma za zhig* (S : *shig* PD) | *dge slong dag gis khyi sha zos na 'das pa dang bcas par 'gyur ro* ||

<sup>596</sup> Vgl. BOLLÉE 2006: 33 mit Anm. 249 u. 250.

<sup>597</sup> Zu Ch. 鶲 *ch'i*<sub>h</sub><sub>1</sub> (1. Eule; 2. Milan, Weih) und seinen Entsprechungen in indischen Texten s. Anhang F §§ b-f. In I-chings Übersetzung der Mūlasarvāstivāda-Vinaya-Texte entspricht 鶲 durchweg Tib. (*bya*) *khra* (kleinerer, allenfalls mittelgroßer Tagraubvogel: s. En. 2311) oder '*ol ba* (vgl. En. 617). Wo im Falle des Mūlasarvāstivāda-Vinaya das Skt.-Original vorliegt (s. Anhang F § c), erscheint für 鶲 dreimal *śyenaka* (ein eher kleinerer Tagraubvogel), einmal *alika* und einmal *grdhra* (Tib. dort aber *bya rgod*). Angesichts des Umstandes, daß die vorliegende *Muktaka*-Stelle dem sūtra über verbotene Fleischarten im VinSū als Quelle vorgelegen haben darfte (s. § 73[c]) und dort

*alika* erscheint, dürfte dieses ansonsten seltene<sup>1</sup> Wort auch an der vorliegenden Stelle zugrundezulegen sein und könnte angesichts des Kontexts (Leichen bzw. Aas fressende Vögel) wie im *Vinayasūtra* im Sinne der zweiten Bedeutung der chin. Wiedergabe (鶲) durchaus in erster Linie Vögel wie den Schwarzmilan (und den Brahminenweih) bezeichnen (s. Anhang F §§ i-k).

<sup>1</sup> Außer den hier behandelten Stellen ist mir nur MVy 3275 bekannt, wo *Alika* (*khra!*) der Name eines Nāgakönigs ist. Ob ein Zusammenhang mit vedischem *aliklava* als Bezeichnung bzw. Charakterisierung aas- bzw. leichenfressender Vögel (*Atharvaveda* 11.9.9, JB 2.440, etc., wozu WEZLER 1978: 15f; DAS 1987: 94–98) besteht, vermag ich nicht zu beurteilen.

<sup>598</sup> Zum Problem von Eulen als Aasfressern s. Anhang F § g.

<sup>599</sup> In der weitgehend auf dem *Muktaka* basierenden Liste des VinSū (§ 73[c] + En. 636) lautet die Skt.-Entsprechung für "Leichen" *kunapa*, was auch "Aas" im weiteren Sinne bedeuten kann, von den tibetischen Übersetzern aber auch dort im Sinne menschlicher Leichen gedeutet worden ist (s. VinSū, P zu 84a7: *mi ro za ba*).

<sup>600</sup> In VinMūMukt<sub>c</sub> ist dieses Verbot in das Hundefleischverbot eingebaut (439c25f): 凡諸苾芻 不應食狗 及以鶲鶲。并諸鳥獸食死屍者 咒不應食。In der tib. Entsprechung in VinMūUtt<sub>t</sub> hingegen erscheint das Verbot des Verzehrs des Fleisches von Milanen, Krähen und [sonstigen] leichenfressenden Vögeln als eigener Absatz (P phe 152b7–153a1 [S na 227a7–b3; D pa 157b5–7]):

gleng gzhi ni mNyan du yod pa na ste | drug sde dag gis khra dang | 'ug pa dang | bya mi sha za ba de dag gi sha yang za ba dang | ... bcom ldan 'das kyis bka' stsal pa | dge slong dag khra dang | 'ug pa dang | mi sha za ba dag gi bya'i sha<sup>1</sup> ma za zhig (S : shig PD) |).

<sup>1</sup> So S u. D; P: bya mi sha za ba dag gi sha.

<sup>601</sup> Siehe En. 470.

<sup>602</sup> VinMūMukt<sub>c</sub> 440a10f: 汝等苾芻。諸有同蹄之畜 ... 並不應食; VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 153a8 (S na 228a5; D pa 158a6): dge slong dag gis srog chags rmig zlum (SD : mig zlam P) gyi sha ma za zhig (S : shig DP) | de ste zos na 'das pa dang bcas par 'gyur ro ||.

<sup>603</sup> Tib. *wa* "Fuchs" steht in Übersetzungen aus dem Skt. durchweg für den Schakal (Skt. *kroṣṭaka*, *śṛgāla*, *jambuka*, etc. (MVy<sub>Ish</sub> 4788–4789; NEGI 11: 5119); das weitgehend auf der vorliegenden Stelle basierende VinSū 8.135 (s. § 73[a]) bestätigt *wa* = *śṛgāla*.

<sup>604</sup> In VinMūMukt<sub>c</sub> ist dieses Verbot in das Verbot des Fleisches von Unpaarhufern eingebaut (440a11: 狐貉[v.l. 貉]等類 並不應食), in der tib. Entsprechung in VinMūUtt<sub>t</sub> erscheint es als eigener Absatz (P phe 153a8–b3 [S

na 228a6–b1; D pa 158a6–b1]; ... *wa'i sha ma za shig* | ...). Für Ch. 狐貉 gibt MOR. Nr. 20333 (7: 685d) die Bedeutung *kitsune to mujina* = "Fuchs und Dachs(/raccoon dog)"; vgl. auch HDC 5:35a. Zumindest 狐 kann aber nach HIR. p. 813 auch für Skt. *kroṣṭuka* u. *jambūka* "Schakal" stehen. Zu Tib. *wa* = "Schakal" s. NEGI 11: 5119 (*śrgāla, jambuka, kroṣṭuka, bherundaka*).

<sup>605</sup> VinMūMukt<sub>c</sub> 440a11–24; VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 153b3–8 (S na 228b2–229a2; D pa 158b1–6).

<sup>606</sup> VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 153b7f (S na 229a1; D pa 158b6): "Affe[nfleisch] ist ähnlich wie Menschenfleisch" (*spre'u ni mi sha dang 'dra*); VinMūMukt<sub>c</sub> 440a22f: "weil es beim Aussehen des Affen manches gibt, das der Gestalt des Menschen ähnlich ist" (獼猴之貌有類人形). – Im *Mahābodhijātaka* (Jā V 235: Nr. 528) scheint es noch keinen Anstoß erregt zu haben, daß der Wanderasket Mahābodhi (der Bodhisattva!) Affenfleisch ißt, das ihm von den Leuten gegeben worden war, und das Affenfell mitnimmt (Jā V 235,31–236,2); als unziemlich empfunden wird dies lediglich in Verbindung mit der Annahme, daß der Wanderasket den Affen eigenhändig getötet habe (237,2–5). In der *Jātakamālā* (Jm<sub>v</sub> 153,27–154,1 [23.22+]) hingegen heißt es, der Bodhisattva habe dank seiner Wunderkraft einen Affen *hervorgezaubert* (*abhinirmāya*), diesem kraft seiner übernormalen Fähigkeiten (*rddhiprabhāvāt*) das Fell abgezogen und sich dieses umhängt, was nahelegt, daß der Verzehr von Affenfleisch (von dem hier keine Rede mehr ist) nun als anstößig empfunden wurde. Vgl. auch NAMAI 1993: 311f.

<sup>607</sup> Vgl. CLARKE 2002: 53; 2015: 77b.

<sup>608</sup> VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 214b2–7 (S na 322a5–b5; D pa 222b6–223a4). Vgl. auch VinSaMtr 605b3–9.

<sup>609</sup> VinSa 405b14–20 (vgl. auch SHIMODA 1997: 677 [Anm.]).

<sup>610</sup> Erlaubt ist aber ihre Verwendung zum Auswaschen von Geschwüren (VinSa 405b14) und zum Einschmieren der Augen (VinSa 405b14f; VinMūUtt<sub>t</sub> D pa 222b6f; VinSaMtr 605b4: 得著眼中). Vgl. auch VinSgr<sub>t</sub> D nu 179b5f (N phu 214b6; VinSgr<sub>c</sub> 570a20f).

<sup>611</sup> VinSaMtr (605b3 u. 8) wird statt dessen der Verzehr von Aalfleisch (鱈肉) verboten. Außerdem erscheint hier unter den Tieren, deren Fleisch verboten ist, auch die Schlange (蛇) (605b8).

<sup>612</sup> VinSa 405b18 nennt statt dessen die Schwalbe (鶲), des weiteren Milane (鷁) und Geier (als Leichenfresser?); VinSaMtr (605b8) hat anstelle des Spechtes Krähen, Elstern und weiße Reiher (烏鵲白鷺).

<sup>613</sup> Die in VinMūUtt, P phe 214b5 u. 6 (D pa 223a2 u. 3) als *gzugs pa* bzw. *gzugs pa dag* bezeichneten Tiere, deren Fleisch ebenfalls nicht gegessen werden darf, sind mir lexikalisch nicht faßbar; angesichts MVy(Sak) 6934 *gzugs pa* = *pratoda* erscheint es nicht undenkbar, daß an der vorliegenden Stelle *gzugs pa (dag)* für Skt. *pratudāḥ* steht, d.h. "birds that feed by thrusting their beaks", wozu auch der Specht zählt, aber nicht nur er (s. En. 658).

<sup>614</sup> Siehe CLARKE 2015: 77.

<sup>615</sup> VinMūUtt, P pe 241a8-b7 (S da [Bd 11] 355a7–356a3; D na [Bd. 12] 257b6–258a6; zum *Bhaiṣajyavastu*). In diesem Textstück steht das Verbot des Verzehrs von rohem Fleisch und von *uddiṣyakṛtaṁ māṁsam* ganz am Ende. Das Textstück hat, soweit ich sehe, keine Entsprechung in den entsprechenden Abschnitten von VinSa (400a24–401a10) und VinSaMtṛ (580c28–581a9).

<sup>616</sup> Hierzu Anhang F § f u. § g.

<sup>617</sup> Zu *'ol ba* s. Anhang F § b.4 + En. 2314 u. En. 2315. Nach MVy(Sak) 4905 steht *'ol ba* für *cilla*, nach NEGI 12: 5615b für *cilla* oder *ātāyin*. Beide Ausdrücke bezeichnen nach DAVE 1985: 245f (# 7, # 9) vor allem den Schwarzmilan (*Milvus migrans*; s.a. En. 2315!). Tib. *'ol ba* kann aber auch für Skt. *alika* (s. § 73[c] + En. 642) stehen, desgleichen für *kurara/kulala* (s. Anhang F § e.3 + En. 2350 u. En. 2352), womit im Kontext aas- und leichenfressender Vögel nicht zuletzt auch der Schwarzmilan (und der Brahminenweih) gemeint sein dürfte (s. Anhang F § i.2–3).

<sup>618</sup> Gewöhnlich mit "Reiher" wiedergegeben (nach THIEME 1975: 25 insbesondere "kleiner weißer Reiher"). Demgegenüber schließt DAS (1985: 269–272) aus Kontexten, in denen der *kanka* neben Geiern usw. als Aas- bzw. Leichenfresser auftritt (s.a. Anhang F § e.3 + En. 2350), daß es sich um einen Raubvogel handeln dürfte (vgl. auch DAVE 1985: 213, 229, 243 u. 393: Pallas's Fishing Eagle = *Haliaeetus leucoryphus*, der auch Aas frißt). Nach FITZGERALD 1998: 258f (vgl. auch DAS 1985: 271; DAVE 1985: 229, 243 u. 393) hingegen ist in ähnlichen Kontexten (Beschreibung eines blutigen Schlachtfeldes im Mhbh [11.16.4–8] als *sṛgāla-bada-kākola-kānka-kāka-niṣevita*) mit *kanka* eine auch von Aas lebende Storchenart, sc. *Leptopilos dubius* ("Adjutant"), vielleicht auch *Leptopilos javanicus*, gemeint. Die Plausibilität dieser Annahme wird deutlich, wenn es zu ersterem in GRIMMETT et al. 1998: 574 heißt: "Gathers with others of the species, vultures and kites at carcases and refuse dumps." Vgl. auch Wikipedia s.v. Greater adjutant, Feeding: "In 19th-century Calcutta, they fed on partly burnt human corpses disposed along the Ganges river." – Befremdlich ist die Wiedergabe von *kanka* mit *khwa* ("kleine Krähe": WtB p. 49b) neben *bya rog* ("große Krähe, Rabe") für *kāka* im Falle

der Gilgit-Version von Pañcav<sub>D</sub> 206,15 und Śat 1432,6 (s. Anhang F § e.3 + En. 2350 + En. 2352).

<sup>619</sup> Siehe En. 591. Die Nennung kleiner weißer Reiher im vorliegenden Kontext von Vögeln, denen zumindest unterstellt wird, daß sie Leichen fressen, wäre allerdings erklärungsbedürftig. FITZGERALD (*ibid.* 259 Anm. 13) bemerkt beiläufig, auch eine kleine Reiherart, der Kuhreiher (*Bubulcus ibis*, cattle egret), sei häufig an Stätten mit Abfall oder Aas anzutreffen, "but it eats insects rather than flesh" (vgl. auch Wikipedia s.v. Cattle egret, Feeding: "... feeds on ... particularly insects ..., as well as spiders, frogs, and earthworms"), was aber den damaligen Beobachtern entgangen sein mag. Wenn man davon ausgehen darf, daß in dem *Upālipariprcchā*-Textstück (§ 72) tib. *mi ro* ("menschliche Leichen") Skt. *kunapa* wiedergibt und dieses auch "Aas" im weiteren Sinne bedeuten kann (s. En. 599), wäre vielleicht auch an den Paddy-Reiher (*Ardeola grayii*) zu denken, der in großer Zahl an austrocknenden Gewässern, auch Dorfteichen, auftritt, um sich von *gestrandeten* Fischen zu ernähren (GRIMMETT et al. 1998: 563).

<sup>620</sup> *bal glang gi sha* (P,D) = *hastimāmsa*. S hat *ba glang*, was aber hier nicht "Ochse" bedeutet, sondern für *bal glang* steht: vgl. JÄ. 362b (s.v. *ba glang*); MVy(Ish) 4822: *ba lang gi phrug gu* = *gajapotah*; 4804: *ba lang* (/*bal glang*) = *kuñjarah*. Vgl. auch VinSūT D yu 223b6f (ad VinSū 8.139) wo *glang po che...* 'i' o ma mit *ba glang mo...* 'i' o ma erklärt wird, VinSūVy D ru 215a5 (*ba glang* statt VinSū D wu 77b2 *glang po che*) und VinSūVṛ D lu 275b7 u. 276a3 (*ba lang* bzw. *ba glang* statt VinSū D wu 77b1 u. b2 *glang po che*).

<sup>621</sup> Siehe En. 603.

<sup>622</sup> Siehe § 60 + En. 516 u. § 64.

<sup>623</sup> VinMūUtt, P pe 241b4 (S da [Bd. 11] 355b6; D na 258a3; *uddāna*: ... *seng ge stag dang dom dag dang* || *sen mo mche ba gang mthu ldan* ||) sowie pe 241b5f (S da 355b7–356a1; D na 258a4):

Darf [ein Mönch] Löwenfleisch, Tigerfleisch, Bärenfleisch sowie das Fleisch [anderer] solcher vierfüßiger [Tiere], die starke Krallen und Reißzähne haben, essen? [Antwort: Nein,] Upāli, er darf es nicht.

... *seng ge'i sha dang* | *stag gi sha dang* | *dom gyi sha dang* | *gzhan yang rkang bzhi pa sen mo dang mche ba* (S : *ba'i* D) *stobs dang ldan pa de dag gi sha tshal du rung ngam* | *U pa li mi rung ngo* ||

<sup>624</sup> Siehe § 60 + En. 514 (VinMū).

<sup>625</sup> Verdächtig ist die am Ende der Prosa des mittleren Textteils (VinMūUtt, P pe 241b3f) zugefügte Gruppe "Krähenfleisch, ferner das Fleisch von sich im Wasser aufhaltenden [Vögeln?] und solchen mit kräftigen Krallen und

Schnäbeln sowie von solchen, die Leichen fressen" (*bya rog gi sha dang | gzhān yang chu na gnas pa dang | sen mo dang | mche ba [PD : ba'i S] stobs dang ldan pa dang | gzhān yang mi ro za ba de dag gi sha*), womit überwiegend bereits im ersten Teil des Textes genannte Tiere (bzw. Fleischarten) ein zweites Mal aufgeführt werden.

<sup>626</sup> Vorausgesetzt, es handelt sich bei *kan du sha*, für das ich keine anderen Belege finde, um eine Verballhornung von Skt. *\*gandūpa(da)* od. *pa(ka)* (s. § 73[e]).

<sup>627</sup> Vgl. § 71; lexikalisch möglich wäre offenbar auch "Krebs" (*karkaṭaka*: NEGI 9: 4117f).

<sup>628</sup> Siehe LÜDERS 1942: 23–50, bes. 31f, = 1973: 490–517, bes. 498f.

<sup>629</sup> Im *Bhaiṣajyavastu* des VinMū (GM III.1: v,15; VinMū<sub>t</sub> P khe 261b8 = D ka 279b6(f): fünf Arten von als Heilmittel erlaubten Fetten; s.a. YAO 2013: 11 mit n. 4) steht *sbal pa dkar po* ("weißer Frosch[!]", od. viell. "helles Wassertier"?) für *śuśukā* bzw. *śiśukā* (so die Hs.), wofür BHSD (531b) "alligator" ansetzt (ebenso HORNER 1949–66: IV 271,2 für *susukā* an der Parallelstelle Vin I 200,23f). Dies dürfte im Sinne des anglo-indischen Wortgebrauchs im Sinne von "Krokodil" zu verstehen sein; Alligatoren im Sinne der wissenschaftlichen Terminologie kommen ja in Indien nicht vor.<sup>1</sup> Nach LÜDERS<sup>2</sup> ist *śuśukā* /*susukā* bzw. *śiśuka* gleichbedeutend mit *śiśumāra* (Pā. *sumsumāra*)<sup>3</sup> und bezeichnet primär den Schnabeldelphin (*Platanista gangetica*), und erst sekundär, zumal in Gegenden, wo der Schnabeldelphin nicht vorkommt, das Krokodil (in Indien: Leistenkrokodil, Sumpfkrokodil und Ganges-Gavial). Zur Bedeutungsgleichheit von *śiśukā* und *śiśumāra* paßt, daß bei der Aufzählung der fünf Arten von als Heilmittel erlaubten Fetten in den meisten *Vinayas* entweder *susukā*-Fett<sup>4</sup> oder *śiśumāra*-Fett<sup>5</sup> genannt wird. An der obigen Stelle aus dem *Bhaiṣajyavastu* des VinMū wird aber bemerkenswerterweise *śiśukā*-Fett neben *śuśumāra*-Fett aufgeführt,<sup>6</sup> was suggeriert, daß hier zwei Tierarten (Schnabeldelphin und Krokodil?) unterschieden werden. Hierzu paßt auch I-tsings<sup>7</sup> Wiedergabe mit 江豚 ("Flußdelphin") bzw. 鯫魚 ("Hai", wohl statt "Krokodil").

<sup>1</sup> GRZIMEK 1993 ('1968) Bd. 6: 130; LÜDERS 1942: 34f = 1973: 501f.

<sup>2</sup> LÜDERS 1942: 61ff, bes. 61f u. 72 (= 1973: 528ff, bes. 528f u. 539); vgl. auch THIEME 1942 (= 1971: 54–56).

<sup>3</sup> Hierzu stimmt auch, daß Tib. *sbal pa dkar po* ausnahmsweise auch für *śiśumāra* stehen kann (so VinSūVṛ D lu 145b7 = VinSū 2.1361), wenngleich letzteres gewöhnlich mit *chu srin byis pa gsod* (so auch VinSū<sub>t</sub> D wu 36b1) wiedergegeben wird.

<sup>4</sup> Vin I 200,23f.

<sup>5</sup> VinMā 244c20f (修修(摩)羅脂) u. 318a19f (失修摩羅脂); VinDh 869c15f (失守摩羅脂) u. 1006a12f (失首摩羅脂); VinDh 627b1f hat *makara*-Fisch (摩竭魚) statt *śiśumāra*; VinSa (156c26, 333c12f; vgl. auch 499c11 u. 501c15f) nennt nur vier Arten von Fett, wobei *śiśukā/śiśumāra* durch 鱧 (UNGER 1989: 96: "Aal"; COUV. 1046b: "esturgeon"; "anguille"; so auch HDC 12: 1267f) vertreten ist.

<sup>6</sup> Ebenso VinSgr, D nu 181a3f: *chu srin dang* | *chu srin byis pa gsod*.

<sup>7</sup> VinMūBhaiṣec 1c22.

<sup>630</sup> So NIETUPSKI 2012(2013): 225.

<sup>631</sup> VinSū 94,17-20 (8.125–130): *pratisevetāmamāṁsañ bhaiṣajyārthe* (s. En. 433) | ... *sthūlam anyārthe 'syāsyām* (s. En. 459).

<sup>632</sup> VinSū 94,20 (8.131): s. En. 498.

<sup>633</sup> VinSū 94,20f: *nôddisyakṛtam jñātvā māṁsañ bhuñjīta* (Hss. °*jīt*; so auch an anderen Stellen; vgl. auch *pratigr̥hṇīt* u. *udīkṣet* in den Hss. a u. b in LUO 2009: 310). Vgl. Kap. I.1.3.1.

<sup>634</sup> Siehe Anhang A § e + En. 2242.

<sup>635</sup> VinSū 94,21: *na hastyaśvanāgānām* (sc. *māṁsañ bhuñjīta*; vgl. VinSū, P zu 84a6 [D wu 77b1]: *glang po che dang rta dang klu rnams kyi mi bza'o*).

<sup>636</sup> VinSū 94,21-23: *naikakhura-śrgāla-markaṭa-kākeṭaka-kāka-grdhra-balākā-bhaṣakālikōlūka-tat-tad-anyā-kuṇapā-khādaka-pakṣi-baka-ja{ān}tu{ka}kōpalad-dha-gandūpaka-kṛmīnām* (sc. *māṁsañ bhuñjīta*); VinSū, P zu 84a6f (D wu 77b1f); s. auch VinSūSv, P yu 204a2-6 (D zu 160b1-4) sowie VinSūT D yu 223a5-b3 (mit einigen Erklärungen!), ferner (mit z.T. abweichenden tib. Wiedergaben) VinSūVy D ru 215a3f u. VinSūVṛ D lu 275b7–276a1. Zur Bewertung der Lesarten dieser Kommentare s. LUO 2009.

<sup>637</sup> VinSūT D yu 223a6 nennt neben dem Pferd hier Esel (*bong bu*), Maultier (*dre'u*) und Wildesel (*rkyang*).

<sup>638</sup> Skt. *kākeṭaka* (Hs. b), *kākoṭaka* (Hs. a):<sup>1</sup> mir lexikalisch nicht faßbar (ich finde lediglich *kākola* "Rabe": pw, MW, CPD); Tib. *shing rta (mo)* "Specht" (vgl. GOLDSTEIN 1097a: "woodpecker"; NEGI 15: 6834: *śatapattra* [u.a. eine Bezeichnung des Spechtes (*dārvāghāṭa*): vgl. z.B. Amarakoṣa 2.5.16d-17a; Abhidhānavaśvalocana 1929]; Tshig-chen III: 2845a: *shing sdong gi khog pa nas 'bu brus te za mkhan gyi bya zhig*, also "ein Vogel, der aus Baumstämmen Gewürm herauspickt und frißt).

<sup>1</sup> Zu den Hss. s. En. 433.

<sup>639</sup> Nach VinSūT D yu 223a7 ist *bya rog* Oberbegriff für Krähe (*khwa*) und Rabe (*pho rog*).

<sup>640</sup> Vgl. En. 591 u. En. 619. In VinSūVṛ D lu 276a1 lautet die tib. Entsprechung allerdings nicht (wie in VinSū) *chu skyar*, sondern *so bya*, womit nach Tshig-chen III: 2955b ein Fische fangender großer Wasservogel mit *schwarzem* Gefieder (*nya 'dzin pa'i chu bya bongs che zhing spu mdog nag po can zhig*) bezeichnet wird.

<sup>641</sup> Das zunächst befremdende Auftreten des Hundes (*khyi*) inmitten der Liste der *aasfressenden Vögel* wird verständlich, wenn man davon ausgeht, daß dieser Teil der Liste ([cl]) aus dem *Muktaka* übernommen wurde (s. § 70.2[a,b]). VinSūVṛ D lu 276a1 (P su 339a5) hat *khyung* (*garuḍa, tārkṣya*) statt *khyi*, was eine kontextbedingte Fehllesung oder bewußte Glättung sein könnte, allenfalls vielleicht auf einer Lesung *bhāsaka* (nach DAVE 1985: 188 u. 191 eine kleinere Aasgeierart) statt *bhaṣaka* ("Hund") basieren könnte.

<sup>642</sup> Tib. *bye'u khra, bya khra*, aber *'ol ba* in VinSūVy D ru 215a3 u. VinSūVṛ D lu 276a1. Zu *alika* s. En. 597.

<sup>643</sup> Vgl. Anhang F § f u. § g.

<sup>644</sup> Vgl. VinSūT D yu 223a7: *de dag las gzhan pa'i bya mi ro za ba dag ces bya ba ni | mi ro za ba'i bya sngar bstan pa de dag las gzhan pa'i mi ro za ba thams cad spyir bzung ngo* ]. Welche weiteren Vögel konkret gemeint sein könnten, wird leider nicht gesagt.

<sup>645</sup> Nach MVy(Ish) 4888 steht *bya gar* neben *bya dkar* (wörtl. 'Weißvogel'! Casmerodus albus??) für Skt. *baka*, worunter nach THIEME (1975: 13f = 1995: 865f) der Graureiher zu verstehen wäre, während BANDINI-KÖNIG (2002: 45) diese Einschränkung für nicht einsichtig hält. Nach DAVE (1985: 95) ist *baka* ein auf alle Störche, Ibis und Reiher anwendbarer Oberbegriff.

<sup>646</sup> VinSū(ed.) °*jāntu(?)kako*°, Hs. a °*jamtuko*°, Hs. b °*jāntuko*°; ich emendiere zu °*jatukō*° nach der Transkription in VinSūVy D ru 215a3 (*dza du ka*) u. VinSūVṛ D lu 276a1 (*dza tu ka*) sowie NEGI 8: 3464b: *pha wang* = *jatukā*. Nach MVy(Sak) 4913 u. 4914 steht *pha wang* auch für Skt. *titīla* oder *carmacaṭaka* (beide "bat", s. BHSD s.v.).

<sup>647</sup> VinSū(ed.) sowie Ms. a und Ms. b *upaladdhā*, womit ich nichts anfangen kann. VinSūVy D ru 215a3 transkribiert den Ausdruck als *upalāthā* (P shu 255b4: *upalatha*), was mir gleichfalls unverständlich ist. In VinSū, D wu 77b2 (= VinSūSv, D zu 160b2) ist das fragliche Wort mit *skyin gor* wiedergegeben, was nach JÄ. 26b "lizard" bedeutet und = *da byid* ist; letzteres bezeichnet den Waran (C. VOGEL in IIJ 6/1962–63: 291 + Anm. 2). Hierzu paßt, daß *skyin gor* auch für *godhā* stehen kann (LC 146b; NEGI 1: 198a), womit die *Warane* bezeichnet werden (s. En. 628). Nach VinSūT D yu 223a7 sind im Wasser

lebende und auf dem Land lebende Echsen gemeint (*skyin kor zhes bya ba ni | chu na gnas pa dang skam na gnas pa'i skyin kor ro ||*). VinSūVṛ (D lu 276a1; P su 339a6) hat *sbal pa*, was normalerweise "Frosch", hier aber vielleicht "Echse" bedeutet.

<sup>648</sup> Nach VinSūT D yu 223a7-b1 ein langer 'erdgeborener' Wurm (*dre'u sru zhes bya ba ni | sa las skyes pa'i sru bu ring po'o ||*). MW (344b) verzeichnet *gandūpada* "a kind of worm, earthworm". Vgl auch Pā. *ganduppāda* (DP 13a "a worm, an earthworm"). Für die vorliegende Stelle wird *gandūpaka* aber auch durch die Transkription in VinSūVṛ D lu 276a1 (P su 339a6) '*ga'* '*dus pa ka* bestätigt.

<sup>649</sup> Skt. *gandūpaka-kṛmi-* kann entweder (wie in VinSū, D wu 77b2 oder VinSūT D yu 223a6) als Dvandva (*dri'u sru dang sru bu (rnams)*) oder (wie in VinSūVy D ru 215a3f und VinSūVṛ D lu 276a1) als Karmadhāraya (*sru bu sdig sru (rnams); sru bu 'ga' 'dus pa ka (dag)*) aufgefaßt werden. Die Verwendung des Plurals (<sup>o</sup>*kṛmīñām*) bzw. der Pluralpartikel (*rnams*)<sup>1</sup> schließt nach VinSūT D yu 223b1f ferner allerlei Getier wie etwa Holzwürmer (*shing sru, \*ghuṇa* [NEGI 15: 6845b]) und Tausendfüßler (*sru gyi me, \*śatapadī* [NEGI 16: 7261a]) ein, aber auch Schlangen (*sbrul*) und Mungos (*sre mo, \*nakula*) sowie Mäuse (*byi ba*), und in "Gewürm" (im engeren Sinne) sind auch Blutegel (*sru bu pad pa*) usw. einbegriffen. Für letztere verweist VinSūT (D yu 223b2) offensichtlich auf die *Upālipariprcchā* (s. § 72[c]), für das Gewürm im weiteren Sinne (*sru bu rnams*) auf eine nicht näher spezifizierte Vinaya-Stelle (*gzhung kha cig*, vgl. auch VinSūSv<sub>t</sub> D zu 160b3), wonach das Fett solchen Getiers nicht verzehrt, wohl aber zwecks Heilung einer Krankheit als Salbe verwendet werden darf (*nad dang bral ba'i phyir lus bsku bar ni bya'o*); vgl. hierzu VinSaMtr 581a6f.

<sup>1</sup> Die Pluralpartikel dürfte natürlich primär (wie in Sūtra 8.134) der Pluralendung des pluralischen Dvandva-Kompositums entsprechen.

<sup>650</sup> Die Liste der verbotenen Fleischarten in Viśeśamitras *Vinayasamgraha* D nu 179b2-5 (N phu 214b2-6; VinSgr<sub>c</sub> 570a9-20) ist etwas kürzer als die des VinSū. In der chinesischen Version beginnt diese Liste mit einer Aufzählung von Vögeln, im wesentlichen den gleichen wie im *Muktaka* (§ 70.2[a-b]) und in der *Upālipariprcchā* (§ 72[a]). Anschließend werden die schon im *Bhaiṣajyavastu* des VinMū tabuierten Tiere aufgeführt (Elefant, Pferd, Schlange: s. § 60), zuzüglich Affe und Hund/Schakal (犬貉, Tib. *wa*; vgl. En. 604). Sodann wird klargestellt, daß leichenfressende Vögel grundsätzlich nicht gegessen werden dürfen, und daß, wenn den Ordinierten das Fell eines Tieres nicht erlaubt ist, ihnen auch sein Fleisch, seine Knochen und seine Sehnen nicht gestattet sind. Es folgen noch das Verbot des Verzehrs von Beuteresten eines Tigers (s. Anhang A § e) und von Menschenfleisch (nebst der Vorschrift,

daß bei einer Fleischgabe stets nachgefragt werden muß, um was für Fleisch es sich handelt: vgl En. 576), das Verbot von Fleisch eigens für den Mönch geschlachteter Tiere sowie Vorschriften für die Verabreichung von rohem Fleisch im Krankheitsfall (s. En. 433). Die *tibetische* Übersetzung stimmt weitgehend mit der chinesischen überein, fügt aber in der Aufzählung der verbotenen Vögel nach den Krähen (*bya rog*) die "(großen) Reiher" (*bya gar = baka*; vgl. VinSū: § 73[d]) hinzu und schiebt danach noch Frösche (*sbal pa*) und Blutegel (*srin bu padma*) ein (vgl. *Māṇavikā*: § 71).

<sup>651</sup> Siehe § 70.1[d] + En. 589 und § 70.2[d] + En. 606.

<sup>652</sup> *Muktaka*: § 70.1[a] + En. 588 u. § 70.2[b] + En. 599; *Vinayasūtra*: § 73[c].

<sup>653</sup> In diesem Zusammenhang ist auch eine Stelle aus der chin. Übersetzung der *Lokaprajñapti* (LokPr<sub>c</sub> 219c17-20) bemerkenswert, wo berichtet wird, daß aufgrund einer jahrelangen Dürre nichts mehr wuchs und die Leute schließlich vor lauter Hunger sogar Krähen, Milane<sup>7</sup>, Geier, Hunde und Schakale (LokPa 188,10f: *kākā vā gijjhā vā kulalā vā sigālāni vā*) ergriffen und verzehrten – Tiere, die bislang von den Menschen verabscheut worden waren und die zu essen sie nicht über sich gebracht hatten (繼諸眾生從來人所憎惡不堪食者 謂烏鵲鶲鷺狗野干此等禽獸悉取食之, 由飢逼故。).

<sup>654</sup> In der Sarvāstivāda-Version (§ 70.1) sind es die *Mitbrüder*, die an dem beabsichtigten Verzehr von Krähenfleisch usw. Anstoß nehmen und meinen, daß sich dergleichen für Mönche nicht schicke. Auch dies setzt aber implizit voraus, daß diese Fleischarten in der säkularen Gesellschaft schlecht angesehen waren und ihr Verzehr dem Ansehen des Ordens schaden würde.

<sup>655</sup> ĀpDhS 1.[5.]17.34: *kravyādah* (OLIVELLE 1999: 28: "Carnivorous birds are forbidden"; zu *kravya* s. Text III, Übers. En. 2844); BauDhS 1.[5.]12.2: (*abha-kṣyāḥ* ...) *kravyādah śakunayaś ca* (OLIVELLE 1999: 152: "It is forbidden to eat ... the carnivorous and birds"; vielleicht läßt sich *śakunayaś ca* als Präzisierung auffassen: "Fleischfresser, [insbesondere] auch [fleischfressende] Vögel"); VasDhS 14.48 (OLIVELLE 1999: 288: "Among birds, the following are forbidden: ... carnivorous birds" (*kravyādāḥ*)); Manu 5.11: *kravyādah śakunīn sarvāṇi ... vivarjayet* (Medhātithi: *kravyāda āmamāṁsabhaksakāḥ karika-grdhṛādayāḥ*); Viṣṇ 51.28: Sühne für den Verzehr des Fleisches fleischfressender vierfüßiger Tiere und Vögel (*kravyāda-mṛga-pakṣi-māṁsāśane*); Yājñ 1.172a: fleischfressende Vögel (*kravyādapakṣi*°), soll man nicht essen. Vgl. auch Mhbh 12.37.19a: *kravyādāḥ pakṣināḥ sarve catuspādāś ca damṣṭriṇāḥ* (sc. *abhakṣyā brāhmaṇaiḥ*: 17a).

<sup>656</sup> GauDhS 2.8.29 (/17.29): *kāka-kaṇka-grdhra-śyenāḥ* (sc. *abhakṣyāḥ*: 17.34); VasDhS 14.48 (u.a. *bhāsa* [s. En. 587], Krähe, *kurara* [s. Anhang F

§§ g–j], *kanka* [s. En. 618] u. Geier) u. 23.30 (Sühne für den Verzehr von u.a. *kaṇka-*, Geier-, *bhāsa-*, Krähen- und Eulenfleisch); Viṣṇ 51.26: Sühne für den Verzehr von Krähenfleisch; Yājñ 1.174b: *kurara*. Vgl. auch Mhbh 12.37, wo als Vögel, die von Brahmanen nicht gegessen werden dürfen, u.a. *bhāsa*, *kanka*, Geier (*grdhra*), Krähe (*kāka*) und Eule (*ulūka*) genannt sind.

<sup>657</sup> GauDhS 2.8.34 (/17.34); VasDhS 14.48; Manu 5.14; Viṣṇ 51.29; Yājñ 1.173b; vgl. auch Mhbh 12.37.18d (*baka*).

<sup>658</sup> GauDhS 2.8.34 (/17.34): *nicudāru°*; VasDhS 14.48: *dārvāghāṭāḥ*. Vgl auch das Verbot des Verzehrs der *pratudāḥ* ("birds that feed by thrusting their beaks": OLIVELLE 1999: 28) in Manu 5.13a, womit nach den Kommentaren "Specht usw." (*pratudāḥ śatapatrādayah*: Medhātithi; *pratudān iti ... dārvāghāṭādīn*: Govindarāja; ähnlich Kullūka) gemeint sind. Zu den *pratudāḥ/pratudāḥ* bei Caraka und Suśruta vgl. DAVE 1985: xv, etc. (COUTURE 1998: 212).

<sup>659</sup> Viṣṇ 51.28: Sühne für den Fall des Verzehrs des Fleisches fleischfressender vierfüßiger Wildtiere oder Vögel (*kravyādamṛgapakṣimāṃśāśane*), wobei der Kommentar die vierfüßigen Wildtiere (*mṛga*) als Tiger usw. bestimmt. Explizit werden Löwe, Tiger und Bär bei Devala (s. § 75 + En. 681) unter den Tieren, deren Fleisch verboten ist, aufgeführt.

<sup>660</sup> ĀpDhS 1.[5.]17.38–39: *abhakṣyaś ceṭo matsyānām | ... mr̥durāḥ kravyādo ...* (OLIVELLE 1999: 28f: "Among fish, the Ceta is forbidden, as also ... the Mr̥dura crocodile, carnivorous fish, ..."); VasDhS 14.41: *matsyānām ... śiśumāra-nakra-kulṭrāḥ ...* (OLIVELLE 1999: 288: "These are forbidden to be eaten: among fish, ... the porpoise, the alligator [siehe En. 629], and the crab ..."; s.a. LÜDERS 1942: 63 = 1973: 530). Vgl. auch Manu 5.14c, wo *matsyādān* (anders als in 5.13c *nimajjataś ca matsyādān* "birds that catch fish by diving" [OLIVELLE 2005: 138]) von den Kommentatoren nicht auf Vögel, sondern mehrheitlich auf "Krokodile usw." (*nakrādīn*) bezogen wird. Ob auch bei den "Fischen ohne Schuppen" (*matsyāḥ śakalair ye vivarjītāḥ*), deren Verzehr Mhbh 12.37.17 den Brahmanen untersagt wird, an Tiere wie den Schnabeldelphin oder vielleicht den Aal (vgl. En. 611) zu denken ist, muß offenbleiben.

<sup>661</sup> Z.B. ĀpDhS 1.[5.]17.29 (*ekakhuṛostra°*, s. En. 677); GauDhS 2.8.28 (/17.28): *ekaśapha°*; 3.5.4 (/23.4): Sühne beim Verzehr eines Stückes vom Kamel oder Esel (*°uṣṭrakharāṇām ... aṅgasya* [sc. *prāśane*]); ähnlich Viṣṇ 51.26; vgl. auch 51.30; Manu 5.11cd: ... *ekaśaphān ... vivarjayet* (Medhātithi: *ekaśaphā aśvāśvatara-gardabhadādayaḥ*); 5.18cd: *bhakṣyān ... āhur anuṣṭrāniś cākataṭataḥ* (OLIVELLE 2005: 139: "... may be eaten; as also animals with incisors in only one jaw [s. ibid. 278, Anm. ad 5.18], with the exception of the camel"; ähnlich VasDhS 14.40); 11.157 (Sühne für den Verzehr von verbottenen Fleischarten, u.a. Kamel- und Eselsfleisch); Yājñ 1.172c. Zum Esel vgl.

auch Manu 10.51: Hunde und Esel als (typischer) Besitz (*dhana*) von Cañālas und Śvapākas. Vorausgesetzt wird die Tabuierung von Esels- und Kamelfleisch (neben Menschenfleisch) auch SkPur (I) 17.17.

<sup>662</sup> VasDhS 14.48: *māndhāla* (flying fox).

<sup>663</sup> Mhbh 12.37.17d: *maṇḍūkā(h)* (sc. *abhākṣyā brāhmaṇaiḥ*).

<sup>664</sup> Vgl. Viṣṇ 51.32 (Sühne für den Verzehr von *kīṭas*). Nach einigen der im Kommentar des Nandapaṇḍita zu dieser Stelle zitierten Quellen ist allerdings hier vor allem an ins Essen geratenes Ungeziefer gedacht. So auch ĀpDhS 1.[5.]16.26: Für den Verzehr ungeeignet ist Nahrung, wenn Kleingetier, das im Unrat lebt (*kīṭo ... amedhyasevī*), hineingeraten ist; ähnlich GauDhS 2.8.9 (/17.9).

<sup>665</sup> Explizit so Medhātithi ad Manu 5.17: *pañcanakhāś ca vānara-śṛgālādayaḥ*. Vgl. auch F. ZIMMERMANN 1982: 193 (mit Anm. 45). Sühne für den Verzehr von (u.a.) Affenfleisch: Viṣṇ 51.3.

<sup>666</sup> Zum Verbot des Verzehrs des Fleisches fünfkralliger Tiere und den Ausnahmen s. LÜDERS 1907 = 1940: 175–179 sowie JAMISON 1998 u. BRONKHORST 1985: 1f u. 6f. Zum Aspekt der Menschenähnlichkeit insbesondere im Falle des Affen s. § 70.1[d] u. § 70.2[d].

<sup>667</sup> Siehe En. 665.

<sup>668</sup> Siehe. En. 538.

<sup>669</sup> Vgl. F. ZIMMERMANN 1982: 192f. Ebendorf (194f) wird zugleich deutlich, daß solches Fleisch massive Ekelgefühle erregte. Zur Verwendung des Fleisches von Fleischfressern als Heilmittel in der altindischen Medizin s. En. 569.

<sup>670</sup> Z.B. ĀpDhS 1.[5.]17.37; GauDhS 2.8.27(/17.27); BauDhS 1.12.5; VasDhS 14.39; Manu 5.18; Yājñ 1.177ab: s. LÜDERS 1942: 24f (= 1973: 491f); zu Geschichten über den Verzehr von *godhā*-Fleisch in den *Jātakas* ebd. 25–30 (491–497).

<sup>671</sup> Wie mir M. Maithrimurthi freundlicherweise mitteilt, wird in Sri Lanka zwar der *tala-goyā* (*Varanus monitor*) gegessen, nicht aber der – größere – *kabara-goyā* (*Varanus salvator*). Nicht undenkbar erscheint mir auch, daß in der *Upālipariprcchā* mit *godhā* an den Gecko gedacht sein könnte (vgl. LÜDERS 1942: 35f = 1973: 502f).

<sup>672</sup> Z.B. ĀpDhS 1.[5.]17.26; GauDhS 17.32; VasDhS 14.33; Manu 5.5 u. 5.19; Viṣṇ 51.3; Yājñ 1.176. Vgl. HistDhŚ II.ii: 783.

<sup>673</sup> VinMā 487a25-28. Der Verzehr von Knoblauch wird auch in den anderen *Vinayas* verboten, vor allem den Nonnen (vgl. SCHMITHAUSEN 1991a, # 14.1-5; HEIRMAN / DE RAUW 2006: 61f), aber nicht im Kontext der verbotenen Fleischarten.

<sup>674</sup> Vgl. auch den von dem T'ien-t'ai-Meister Kuan-ting (灌頂, 561-632) verfaßten und von Chan-jan (湛然, 711-782) überarbeiteten Kommentar zum MPM (T 38.1767), wo es, ganz im Sinne indischer Wertung und entgegen der chinesischen, heißt, Schwein, Hund und Fuchs (statt Schakal?) seien ordinäre Tiere (88b11: 猪狗狐是鄙惡之畜).

<sup>675</sup> Siehe § 60 + En. 518.

<sup>676</sup> Zur Datierung vgl. OLIVELLE (1999: xxviii-xxxiv), nach dessen Auffassung der älteste Text, ĀpDhS, nicht vor dem Anfang des 3. Jh. v.Chr. anzusetzen wäre.

<sup>677</sup> ĀpDhS 1.[5.]17.29: *ekakhurōṣṭra-gavaya-grāmasūkara-śarabha-gavām* (sc. *māṁsam abhakṣyam*: Haradattas Ujjvalā ad locum); vgl. auch 1.[7.]21.14-15 (als eine der Handlungen, die Unreinheit bewirken): *pratiṣiddhānāṁ māṁsa-bhakṣanāṁ* (sc. *aśucikaram*) || *śuno manusyasya ca* (v.l. om. *ca*) *kukkuṭa-sūkara-*ṇāṁ *grāmyāñāṁ kravyādaśām* (OLIVELLE 1999: 32: "eating the meat of forbidden animals, to wit, dogs, humans, village cocks, *village pigs*, and carnivorous animals"; ähnlich BÜHLER 1879 (1969): 74f; nur FRIEDRICH 1993: 117 trägt dem merkwürdigen *ca*, das Hunde- und Menschenfleisch — als besonders unrein? — vom Rest abzusetzen scheint, Rechnung: "von Hunden [Text Sg. (L.S.)] und einem Mensch(en); von Hähnen und Schweinen, die zum Dorf gehören; von aasfressenden Tieren"; GauDhS 2.8.29 (/17.29): ... *grāmya-kukkuṭa-sūka-*rāḥ (sc. *abhakṣyāḥ*: 2.8.34/17.34); vgl. auch 3.5.5 (/23.5); BauDhS 1.[5.]12.3: *tathā kukkuṭa-sūkaram* (sc. *abhakṣyam*: 1.[5.]12.1); VasDhS 23.30: *śva-kukkuṭa-*grāmyasūkara-kaṅka-ṛḍhra-...-mānuṣa-kākōluka-māṁsādane saptarātram upa-vāso ...; Manu 5.14: *vidvarāhāniś ca* (sc. vivarjayet: 5.11d); 5.19: *chatrākam vidvarāhāniś ca laśunāṁ grāmakukkuṭāṁ | palāñḍūm gr̥janām caiva matyā jag-*dhvā pated dvijāḥ; Yājñ 1.176. Vgl. Mahābhāṣya I: 5,16f (*abhakṣyo grāmya-kukkuṭo 'bhakṣyo grāmyasūkara ity ukte gamyata etad: āranyo bhakṣya iti*); vgl. auch I: 8,10 u. III: 320,22f. Für die vedische Zeit vgl. OLDENBERG<sup>2</sup> 1917: 355 (Schwein und Hund nicht opferrein). Schweinehaltung dürfte ohnehin für die einwandernden Ārya-Stämme schon wegen ihrer Wanderbewegungen und des eher ariden Klimas der Gegenden, durch die sie nach Indien gelangten, kaum praktikabel gewesen sein (vgl. LÖHR 2000: 77f, mit Verweis auf HARRIS 1988: 74). Nach der Seßhaftwerdung in zunächst noch wald- und wasserreichen Regionen mit autochthoner Schweinehaltung (vgl. En. 65) könnten — wenn eine hypothetische Überlegung hier gestattet ist — brahmanische Kreise die

alten Speisegewohnheiten bewußt beibehalten und die Meidung von (Haus-)Schweinefleisch als Kennzeichen ihres überlegenen Status betrachtet und ausgegeben haben. Später mag dann ein Zusammenwirken sozio-religiöser, ökologischer und ökonomischer Faktoren, jedenfalls in Nordindien, eine Ausbreitung des Schweinefleischtabus auf weitere Kreise bedingt haben.

<sup>678</sup> T 51.2085: 859b9: "In [jenem] Land hält man keine Schweine und Hühner" (國中不養豬雞; vgl. LEGGE 1886/1965: 43; DEEG 2005 529). Auch die Meidung von Knoblauch wird von Fa-hsien bestätigt (859b6f: s. En. 1948).

<sup>679</sup> VOGEL 1979: 309f.

<sup>680</sup> *Amarakoṣa* 2.10 (Śūdra-varga) vs. 21c–23a; vgl. F. ZIMMERMANN 1982: 234.

<sup>681</sup> HistDhŚ II.ii: 781: Rind, Esel, Kamel, Pferd, Elefant, Löwe, Tiger, Bär, śarabha (wahrsch. Markhor, Steinbock: vgl. KROTTENTHALER 1996: 34–41; PARPOLA 1992: 290), Schlangen, Ratten u. Mäuse, Mungo (frißt Schlangen!), Hausschwein (*grāma-sūkara*), Hund, Schakal, ... verschiedene Affenarten, Mensch. Das Zitat dürfte aus dem von Śaṅkara in seinem (nach HARIMOTO 2006 vermutlich zwischen 756 und 772 verfaßten) Kommentar zum Brahmasūtra (ad 1.4.28) erwähnten *Dharmaśūtra* des Devala<sup>1</sup> stammen. — In den älteren Dharma-Werken ergibt sich das Verbot der meisten der obigen Fleischarten aus der pauschalen Ablehnung des Verzehrs des Fleisches von Einhufern und (mit Ausnahmen) fünfkralligen Tieren.

<sup>1</sup> HistDhŚ I.i: 279–284; nicht zu verwechseln mit der offenbar späteren *Devalasmyti*: ibid. 282; vgl. auch Richard W. LARIVIERE in KÖLVER 1997: 108.

<sup>682</sup> T 51.2087: 878a29–b3 (vgl. JULIEN 1857–58: I 93; BEAL 1884 I: 89; WATTERS 1904–05 [1973] I: 178): Rind, Esel, Elefant, Pferd, Schwein, Hund, Fuchs/Schakal, Wolf, Löwe, Affe (牛驢象馬犬狐狼師子猴猿). Zu Esel und Fuchs/Schakal s. § 212 + En. 1864. Auch Hsüan-tsang erwähnt (a27f) die Ächtung des Knoblauchs; vgl. SHIMODA 1997: 414.

<sup>683</sup> Siehe En. 681 u. 682. Ein auf den Anfang des 5. Jh. n. Chr. zu datierendes explizites Zeugnis dafür, daß in brahmanischen Kreisen der Verzehr von Rindfleisch anstößig geworden war, liefert Dharmakṣemas Übersetzung des *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (s. § 192 + En. 1750): "... so wie [Angehörige der] Brahmanen-Kaste kein Rindfleisch annehmen" (MPM Dha 498b28: 如婆羅門性 [v.l.姓] 不受牛肉). Daß die Stelle zu den nicht in Fa-hsiens Übersetzung enthaltenen Textteilen gehört, mindert ihren Zeugniswert keineswegs. Vorausgesetzt ist die Anstößigkeit von Rindfleischverzehr für Brahmanen auch VinMū<sub>t</sub> D nya 61a5f (VinMu<sub>c</sub> 863b10–13), wo der Mönch Udāyin junge Brahmanen dadurch aus dem Konzept bringt, daß mittels seiner übernormalen

Kräfte die delikaten Fleischspeisen in deren Gefäßen in Rindfleisch verwandelt und die koscheren Getränke in Alkohol.

<sup>684</sup> VinMā 352a5–c14, bes. a16–b10. Beanstandet wird hier lediglich, daß die Mönche diese Einladung annehmen, nachdem sie zuvor schon die Einladung eines anderen Haushälters angenommen hatten. Auch VinMā 355a18–20 weist ein Mönch Rindfleisch nicht zurück, weil es grundsätzlich unrein wäre, sondern nur deshalb, weil es aufgrund seiner spezifischen "heißen" Qualität (im Sinne des Āyurveda) ihm persönlich nicht zuträglich ist. In der Tat berichtet der Text Analoges auch für andere Fleischarten (Büffel, Reh: 355a20f) und sogar vegetarische Speisen (*saktu*: 355a14). Vgl. auch En. 2222.

<sup>685</sup> Vgl. ALSDORF 1962: 22f; 45; 56–61 (2010: 23f; 48; 61–65). – Zu Rindfleisch in Suśrutas Lehrbuch der altindischen Medizin s. ibid. 61–63 (/66f); auch hier fehlt unter den Haustieren (*Sūtrasthāna* 46.85) das Schwein.

<sup>686</sup> Vgl. den vor allem in Vergleichen häufig genannten Rinderschlächter (*goghātaka*, z.B. MN I 58,1; 244,15; 364,13f), ferner Vin III 64,25–30 u. Parallelen (s. § 3.1 + En. 29); Jā Nr. 199 (II 135,4f): während einer Hungersnot verzehren Dorfbewohner das Fleisch eines alten Rindes (s.a. ALSDORF 1962: 61 [2010: 66]). Vgl. auch VinSa 86a11–14, wo eine Nonne der Gattin eines Haushälters, die Mönche mit Rindfleisch zu bewirten beabsichtigt, davon nicht etwa abrät, weil Rindfleisch tabu ist, sondern weil sie es für zu alltäglich hält und ihr qualitativ bessere Fleischarten (Fasanen-, Rebhuhn- und Wachtelfleisch) angemessener erscheinen.

<sup>687</sup> Vgl. Vin III 64,30–32 u. Parallelen (s. § 3.1 + En. 30); VinDh 618c22–25: für einen der Familie nahestehenden Mönch wird von einer abendlichen Mahlzeit ein Stück Schweinfleisch zurückgelegt (Vin III 237,5 ist nur von nicht näher bestimmtem "Fleisch" die Rede); VinDh 606b3–11 (s. En. 33); VinSa 87b16f etc. u. 190b28f (s. En. 201). Zu Vin I 202,31–203,2 (kranker Mönch verzehrt in einem Schweineschlachthaus rohes Schweinfleisch und Schweineblut) s. § 53.2, zur Parallele in VinDh 868b5–9 (*Rinderschlachtplatz!*) s. § 53.1, zu AN III 49,19–23 s. § 78.1. Zu Schweinfleisch als geschätztem Nahrungsmittel vgl. Jā Nr. 388: Schweine werden um ihres Fleisches willen gemästet (III 289,7); Nr. 30 (I 196f) u. Nr. 286 (II 419f): Schweinfleisch als Leckerbissen beim Hochzeitsmahl (in Nepal ißt man, wie mir A. Wezler mitteilt, bis zum heutigen Tag bei einer *kṣatriya*-Hochzeit Wildschweinfleisch, das allerdings nicht zwangsläufig unter das Schweinefleischtabu fällt; denn dieses gilt ja dem Hausschwein (vgl. En. 677)). Vgl. auch die mehrfache Erwähnung des Schweineschlächters neben dem Schafschlächter in den Lehrreden (z.B. MN I 343,23; AN III 383,21), ferner die Bestimmung, daß Mönche keine Haustiere annehmen dürfen (z.B. DN I 5,15–17 u. 64,24–27; SaṅghBhV II

233,10-12), wobei neben Ziegen, Schafen, Hühnern, Pferden, Rindern und Elefanten auch Schweine ausdrücklich genannt sind.

<sup>688</sup> Ps III 51,12-14: *accha-maṁsaṁ sūkara-maṁsaṁ ti ... khādāpetvā ... akappiya-maṁsaṁ te khāditān ti ghaṭteti*. Bärenfleisch sieht nach Ps III 51,15f ähnlich aus wie Schweinefleisch (*accha-maṁsaṁ nāma sūkara-maṁsa-sadisaṁ*); vgl. auch Sp 606,20f u. 872,21f u. T 24.1462 (s. En. 189): 769a12 u. 786a7.

<sup>689</sup> VinMā 244c20f u. 318a19f; vgl. Vin I 200,23f; VinDh 627b1f; VinSa 156c26; VinMū: GM III.1: v,14-16; VinSaMtr 605a24.

<sup>690</sup> VinMā 468c13-20; zu den Parallelen in Vin III 64,30-32 und in VinMū s. En. 687.

<sup>691</sup> AN III 49,19-23. (5.44); Vgl. auch WALEY 1931-32: 347; WALDSCHMIDT 1939: 80 (= 1967: 105) mit Anm. 1; KOPARKAR 1944: 37f; VON HINÜBER 2000: 116f = 2009a II 631f; LÖHR 2000: 64f; DHADPHALE 2003: 145f; STEWART 2010: 124. Eine chinesische Parallel zu dieser Lehrrede gibt es m.W. nicht. Das Schweinefleischgericht ist eines von vier köstlichen Gerichten, die Usga dem Buddha anbietet; zwei davon sind (nach Mp III 252,21-25 u. 253,10-13) lacto-vegetarisch (vgl. auch BODHI 2012: 669 u. 1727 n. 1028 u. 1030), bei dem vierten handelt es sich um gekochtem Reis von bester Qualität (BODHI: boiled hill rice) mit verschiedenen Soßen und Curries (*sālīnam odano ... anekasūpo anekavyañjano*, wozu § 3.2 + En. 44 u. 45).

<sup>692</sup> Vgl. SWTF IV 321b s.v. *sampanna-kolaka*; BODHI 2012: 669: "pork embellished with jujubes". — [a] *Sampanna* wird im Falle der MPS-Stelle (s. § 80) in AKTU (P tu 258a1 u. 3: s. En. 713) mit *phun sum tshogs pa* "vollkommen, vorzüglich" wiedergegeben, was näher an der Grundbedeutung bleibt; denn diese wäre (nach WEZLER 2000) als "mit allen [bei einer solchen Frucht möglichen] guten Eigenschaften versehen" o.ä. zu fassen. Es versteht sich aber wohl von selbst, daß darin nicht zuletzt ein köstlicher Geschmack einbegriffen ist. — [b] Mit *kola* können nach MEULENBEKD 1974: 547 unterschiedliche Pflanzen bezeichnet werden, doch dürfte hier, wenn man Buddhaghosa (Mp III 253,6: *sampannabadarāni*) folgen darf, bei *kola* an *Zizyphus jujuba* ("Brustbeere", "Judendorn"), eine Pflanze mit köstlichen und wohlriechenden Früchten (DAS 1988: 230f [vs. 134 mit Anm. 4 zur Übers.]), gedacht sein (vgl. auch DP I 737b, s.v. *kola*<sup>1</sup>); zu *badara/badarī* DAS 1988: 102 [vs. 29, Anm. 3 zur Übers.]; MEULENBEKD 1974: 580. Siehe aber auch En. 748.

<sup>693</sup> Wenn es in der *Anguttara*-Lehrrede heißt, der Buddha habe das Gericht aus Fürsorge (*anukampā*, vgl. MAITHRIMURTHI 1999: 118-124) angenommen, so bedeutet das kaum, daß er es mit Widerwillen oder entgegen einem bereits existierenden Tabu auf Schweinefleisch angenommen hätte; denn die gleiche

Formel findet sich auch bei den übrigen in diesem Text dem Buddha angebotenen Gerichten, die völlig unverdächtig sind. Es geht wohl eher darum, auszudrücken, daß der Buddha das köstliche Gericht annimmt, um den Haushälter nicht zu enttäuschen und um ihm das mit der Speisung verbundene religiöse Verdienst zukommen zu lassen, *obwohl* er selbst auf exquisite Speisen gar keinen Wert mehr legt.

<sup>694</sup> Die von BAREAU (1970: 267) vorgebrachten Bedenken aus der Perspektive brahmanischer Speiseverbote (s. § 75 + En. 677) erscheinen mir für die Zeit des Buddha und des frühesten Buddhismus unangebracht. Selbst wenn sie in engeren Kreisen brahmanischer "Orthopraxis" schon damals gegolten haben sollten (was, wenn man OLIVELLES [1999: xxxi–xxxiv] Datierung der Dharmasūtras folgt, keineswegs gesichert erscheint), spricht kaum etwas dafür, daß der Buddha, der den Brahmanen kritisch gegenüberstand und für den die Ordinierten außerhalb der Kastenordnung standen, sich daran hätte gebunden fühlen sollen. Vgl. auch LÖHR 2000: 48. — Aus der Perspektive ROZENBERGS (2002: 23), nach dessen Auffassung für heilige Personen in den Lehrreden eine vegetarische Lebensweise gilt (s. Anhang B), soll die Bewirtung des Buddha mit einem Fleischgericht angesichts seiner anschließenden Erkrankung die Unreinheit dieses Nahrungsmittels andeuten ("la consommation d'un plat de viande ... devient symboliquement synonyme d'impureté à l'origine d'une dysenterie"), und die spätere Erklärung des Buddha, in der Cunda von jeglicher Verantwortung für die Erkrankung freigesprochen wird (DN II 135f [# 42]), sei als Replik der antivegetaristischen Richtung darauf zu verstehen.

<sup>695</sup> Vgl. FRANKE 1913: 179 mit Anm. 2; GETHIN 1998: 26 ("the great dis-course of the final passing"). Die einheimische Exegese bezieht jedoch *mahā-* auf *parinibbāna*: s. AN 2003: 1 Anm. 1; vgl. auch WALSH 1987 (1995): 231 ("The Great Passing"); WALDSCHMIDT 1982: 232 ("Der Grosse Heimgang"); ANĀLAYO in BrEncB I: 51b ("Discourse on the Great Decease"). PrincDB s.v. Mahāparinibbānasuttanta stellt beide Alternativen nebeneinander.

<sup>696</sup> Zur Funktion von °putta/°putra s. ALSDORF 1950: 357–360 (= 1974a: 587–590). In T 1.5 (167c11f; 168c5) u. T 1.6 (183a28f) wird Cunda nicht als Schmied, sondern als Angehöriger des Malla-Klans (華氏子) bezeichnet (s. BAREAU 1970: 255).

<sup>697</sup> DN II 126,19–128,13 = Ud 81,11–82,35.

<sup>698</sup> DN II 127,34–36 u. 128,6–11; ebenso bei Fa-hsien (T 1.7: 197b19–21); vgl. auch DĀ<sub>c</sub> 18c26–28. Die Pāli-Tradition legt jedoch Wert auf die Feststellung, daß diese Mahlzeit nicht die Ursache für den Tod des Buddha war (Sv II 568,24–27; Ud-a 401,23–27; zum Motiv vgl. AN 2006), zumindest nicht die eigentliche Ursache (Mil 174,9–176,9; vgl. VON HINÜBER 2000: 112 = 2009a II:

627). In der Tat hatte der Buddha nach der Überlieferung bereits einige Monate zuvor schon einmal starke Schmerzen (DN II 99,3f; MPS # 14.2; vgl. METTANANDO 2000: 105f; 109; weitere Parallelen: WALDSCHMIDT 1944: 91). Nach METTANANDO (2000) war die Mahlzeit auch aus medizinischer Sicht nicht die unmittelbare Ursache für den Tod des Buddha, sondern hat lediglich indirekt dazu beigetragen. Angesichts der in der Pāli-Version des MPS ange-deuteten Symptome und Indizien hält METTĀNANDO eine Nahrungsmittelver-giftung für unwahrscheinlich und plädiert statt dessen für *mesenteric infarction*. Dem widerspricht YOSHITSUGU (2009a, 2009b), der für eine "severe infectious colitis" plädiert und den Genuss von *sūkaramaddava* (was immer das gewesen sei) als auslösenden Faktor nicht ausschließen möchte.

<sup>699</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Bv-a (8. Jh.? [VON HINÜBER 1996: 146 # 301]) 298,40, wonach alle Buddhas am Tage ihres Eingehens ins Erlöschen mit einem Fleischbrühegericht bewirkt werden (*parinibbānadvase mānsarasabhojanam*; s.a. LÖHR 2000: 70).

<sup>700</sup> Siehe § 16 + En. 144.

<sup>701</sup> Sv II 568,13-15 (vgl. VON HINÜBER 2000: 112f = 2009a II: 627f; AN 2003: 121f): *sūkaramaddavan ti nātitaruṇassa nātijīṇṇassa ekajetṭhasūkarassa pavattamānsañ. tañ kira muduñ c'eva siniddhañ ca hoti.*

<sup>702</sup> Ud-a 399,23-25: *Sūkaramaddavan ti sūkarassa mudu-siniddhañ pavattamānsan ti Mahā-āṭṭhakathāyāñ vuttam*; s.a. VON HINÜBER 2000: 113 u. 114,17f (= 2009a II: 628 u. 629,17f).

<sup>703</sup> Zur *Mahā-āṭṭhakathā* vgl. VON HINÜBER 1996: 152 # 317.

<sup>704</sup> Sv-pt II 218, s. VON HINÜBER 2000: 113 = 2009a II: 628.

<sup>705</sup> Vgl. En. 677.

<sup>706</sup> Sv II 568 Anm. 1 ([a] u. [b]) u. Ud-a 399,25-400,4 ([c], [d], [b]). Vgl. WALDSCHMIDT 1939: 76f. = 1967: 101f. Zum möglichen Alter der Alternativerklärungen s. VON HINÜBER 2000: 114 (= 2009a II: 629). Zu ähnlichen Umdeutungen in der Kommentarliteratur der Jainas im Falle des dem erkrankten Mahāvīra zubereiteten, von einer Katze getöteten Hahnes und anderer Stellen des jinistischen Kanons, die Fleischverzehr der Mönche beinhalten, s. ALSDORF 1962: 8-13 (2010: 7-13). Vgl. auch BHATT 1994: 81-88 u. 109-112.

<sup>707</sup> T 1.1: 18b5f (u. c28). Vgl. WALDSCHMIDT 1939: 69f. = 1967: 94f. Zur Schulzugehörigkeit des chinesischen *Dīrghāgama* (DĀ<sub>c</sub>) vgl. ANĀLAYO 2014: 6 mit Anm. 9 u. 2017a: 2 mit Anm. 3 (mit weiteren Literaturhinweisen). Die in SCHMITHAUSEN 1987: 318 (# 5.1.2) für eine Verbindung mit den Dharm-

guptakas herangezogene Liste von Geisteszuständen hat übrigens tatsächlich in VinDh 965b12-14 die gleiche Gestalt wie in DĀ<sub>c</sub>.

<sup>708</sup> MPS # 26.12, 15 u. 17: s. En. 713 [A].

<sup>709</sup> Im *Kṣudrakavastu* des VinMū<sub>t</sub> (s. En. 713 [B.1]) und als Zitat in Śamathadevas AKTU (s. En. 713 [B.2]).

<sup>710</sup> SWTF IV 379a: *sukṛtānnaka* ... n. "gut zubereitete Speise".

<sup>711</sup> Siehe En. 692.

<sup>712</sup> Vgl. Sn 240: *sukatām* ... *paññatam sālīnam annam* (zu *sālīnam* [Gen.Pl.] vgl. ALSDORF 1974b: 13 [= 1998: 767] Anm. 4). Vgl. auch LÖHR 2000: 66.

<sup>713</sup> [A.] MPS # 26.12, 15 u. 17 (ostturkestanische Sarvāstivādins), zu korrigieren nach SHT I: 260 (Kat.-Nr. 587 R 1 u. 4; s. a. SWTF IV 321b). Nur an den ersten beiden Stellen wird in dieser Fassung die Speise für den Buddha von der für die übrigen Mönche unterschieden, während es an der dritten Stelle lediglich (wie bei anderen Anlässen: MPS ## 6.9 u. 12.4) undifferenziert heißt: "Nachdem Cunda die Mönchsgemeinde *mit dem Buddha an der Spitze* mit reiner, erstklassiger fester und weicher Speise erquickt und bewirtet hatte ...".

[B.] Was die MPS-Version des Mūlasarvāstivāda-Kanons angeht, so dürfte der (indo-)tibetischen Überlieferung eine weitgehend mit der Sarvāstivāda-Version übereinstimmende Textgestalt zugrundeliegen, nur daß hier an allen drei Stellen (MPS # 26.12, 15 u. 17) die nur für den Buddha vorgesehene Speise (sc. \**sāmpannakolakan sukṛtānnakam*) neben der unspezifischen Speise für die übrigen Mönche (sc. \**śuci prañitam khādanīyabhojanīyam*)<sup>1</sup> genannt ist. Im einzelnen machen die beiden überlieferten tibetischen Übersetzungen<sup>2</sup> aber Schwierigkeiten.

[1.] Die Wiedergabe im *Kṣudrakavastu* des VinMū (s. MPS pp. 257a u. 259a)<sup>3</sup> unterscheidet zwar durchgängig die dem Buddha zugewiesene Speise von der den übrigen Mönchen dargereichten, doch hatten die Übersetzer anscheinend Verständnisprobleme mit dem Ausdruck \**sāmpannakolaka*; denn während \**sukṛtānnaka* mit *legs par byas pa'i bza' ba* (# 26.12) bzw. *bza' ba legs par byas* (/sbyar) *te* (## 26.15 u. 17) nachvollziehbar wiedergegeben ist, sind die (jeweils unterschiedlichen!) Entsprechungen für \**sāmpannakolaka* befremdlich. In # 26.12 heißt es '*bras bzang po'i bza' ba* sbyar *te*, was nur dann als inhaltlich halbwegs stimmige Wiedergabe von *sāmpannakolaka* gelten könnte, wenn man (entgegen dem spontanen Sprachgefühl eines tibetischen Lesers [Dorji Wangchuk]) den Ausdruck als "unter Zufügung/Verwendung von [in] vorzüglichen Früchten [bestehender] Speise" verstehen dürfte, also '*bras* hier nicht wie üblich "Reis" bedeutet, sondern im Sinne von '*bras bu* "Frucht" gebraucht wäre.<sup>4</sup> Das gleiche Problem stellt sich auch in # 26.15 u. # 26.17, wo anstelle

von *sampannakolaka* in Tib von "vorzülichem *Reis*, in einer Eisenschüssel<sup>5</sup> ... zubereitet" ('bras bzang po lcags gzhong du ... sbyar ba) bzw. "vorzülichem *Reis*, [gekocht] in mehreren(!) [Eisen]schüsseln" (gzhong bu du ma'i 'bras bzang po) gesprochen wird.

[2.] Demgegenüber ist *sampannakolakanī sukṛtānnakam* in AKTU zwar an der ersten Stelle (AKTU P tu 257b5 = # 26.12) mit *shing tog dang 'bru dag* ("Früchte und Getreide[speisen]") eher nur paraphrasiert, an den beiden folgenden Stellen (AKTU P tu 258a1 u. 3 = ## 26.15 u. 17; vgl. auch HONJŌ 2014: II 569) aber mit *rgya shug gi 'bras bu phun sum tshogs pa dang legs par sbyar ba'i 'bru dag*, d.h. etwa: "[in Verbindung] mit vorzülichen (*sampanna*) Jujuben (*kola*) wohl zubereitete (*sukṛta*) Getreide[speise] (~*anna*)" ziemlich genau wiedergegeben. Hingegen ist die spezielle Zuweisung dieser Speise an den Buddha in der AKTU-Wiedergabe (absichtlich?) verdunkelt. So heißt es in # 26.12, Cunda habe Früchte und Getreide zurechtgemacht und [daraus??] für den Erhabenen und die Mönchsgemeinde reine, erstklassige Speisen zubereitet.<sup>6</sup> An der zweiten Stelle (AKTU P tu 258a1f = # 26.15) heißt es:

"Daraufhin wartete Cunda eigenhändig mit einer [in Verbindung] mit vorzülichen Jujuben wohl zubereiteten Getreide[speise] auf. Auch der Mönchsgemeinde setzte er eigenhändig reine, erstklassige Speisen vor."

... nas | rgya shug gi 'bras bu phun sum tshogs pa dang legs par sbyar ba'i 'bru dag gis rang gi lag nas 'bul zhing stobs par byed do || dge slong gi dge 'dun la yang gtsang zhing bsod pa'i kha zas dag rang gi lag gis 'bul zhing stobs par byed do ||

M.a.W.: der Erhabene als Empfänger (Skt. *Bhagavantam*) ist am Anfang des ersten Satzes einfach weggelassen worden, so daß das "auch" (*yang*) des zweiten Satzes unverständlich wird. Ähnlich wird auch an der dritten Stelle (AKTU P tu 258a3f = # 26.17) verfahren, nur daß hier die Bezugnahme auf den Erhabenen (*VinMū<sub>t</sub> bcom ldan 'das la* [DS : om. Pl]) durch die Phrase "auf mannigfache Weise" (*rnam grangs du mar*) ersetzt worden ist.

### [3.] Zu VinMū<sub>c</sub> s. En. 716.

<sup>1</sup> So auch Divy 85,19f u. 24f (Divy<sub>V</sub> 54,5f u. 8f).

<sup>2</sup> Das gesamte Sūtra ist im *Kṣudrakavastu* des VinMū überliefert (Kj P ne 219b5–285a5; D da 228a2–301a3; Textedition s. MPS [WALDSCHMIDT]), ein Teilzitat in AKTU P tu 257a3–258b7 (D ju 225a5–226b5; vgl. HONJŌ 2014: II 567–571 [Nr. 4053]).

<sup>3</sup> Die hier behandelten Stellen (MPS ## 26.12, 15 u. 17) finden sich VinMū<sub>t</sub> P ne 243b8f, 244a3f u. 244a5f; S tha 382a1f, a5f u. b1-3; D da 256b7f, 257a3f u. a5f.

<sup>4</sup> Vgl. Sumatiratna II 334: '*bras bzang ba = sayin ür-e* ("gute Frucht").

<sup>5</sup> Daß das Essen in Eisenschüsseln (*lohakaroṭaka*) serviert wird, läßt sich # 26.16 entnehmen, wo berichtet wird, daß ein Mönch eine solche Schüssel entwendet.

<sup>6</sup> AKTU P tu 257b5 (D ju 225b5f): *de nas mgar ba'i bu Cu nda ... shing thog* (D : *thogs* P) *dang 'bru dag bcos shing bcom ldan 'das dang dge slong gi dge 'dun la gtsang zhing bsod pa'i kha zas dang ston mo dag bshams te | ...* (zu *ston mo* für *bhojanīya* vgl. NEGI 5: 1888).

<sup>714</sup> Im MPS (# 26.12) bewirtet Cunda spontan den Buddha mit dem Extragericht und die Mönche mit den üblichen Speisen, was sich am einfachsten damit erklären ließe, daß er dem Gesundheitszustand des Buddha mit einer besonders kräftigenden Krankenkost Rechnung tragen möchte. Auch in DĀ<sub>c</sub> (18b5-7) bietet Cunda das Extragericht spontan zunächst nur dem Buddha an, wird aber dann von diesem davon abgehalten, es auch den übrigen Mönchen vorzusetzen. Ein Grund wird nicht genannt. Dies geschieht nur in der Pāli-Version (DN II 127, ## 17-19), wonach Cunda reichlich (*pabhūta sūkaramaddava* zubereitet hatte (also offenbar für alle Mönche), vom Buddha aber schon *im voraus* angewiesen wird, nur ihm selbst davon aufzutragen und den Rest zu vergraben, mit der Begründung, daß es sich um eine Speise handle, die kein anderer außer dem Tathāgata vertrage (s.a. VON HINÜBER 2000: 117 = 2009a II: 632). Die Kommentare erklären dies damit, daß die Gottheiten diesem Gericht anlässlich des bevorstehenden Parinirvāṇa eine besondere Nährkraft (*ojā*) eingeflößt hätten, ähnlich wie seinerzeit der letzten Speise vor dem Erwachen (vgl. Sv II 570f # 37; Ud-a 400,8-11).

<sup>715</sup> Sc. T 1.5 und T 1.6; vgl. hierzu § 148.

<sup>716</sup> VinMūKṣud<sub>c</sub> (390b14f; vgl. MPS p. 257b u. 259b) spricht nur von einer Zubereitung "verschiedener erstklassiger, wohlduftender, schöner (/schmackhafter) Speisen und Getränke" (種種上妙香美飲食), die dem Buddha und der Mönchsgemeinde dargereicht werden.

<sup>717</sup> T 1.6: 183b2 ("gehaltvolle, erstklassige/wohlschmeckende [Speise]" 濃/[腴]美); T 1.7 (übers. von Fa-hsien): 197a28 ("viele erstklassige Getränke und Speisen" 多美飲食) u. b2 ("verschiedene feine Speisen" 諸精饌); vgl. WALDSCHMIDT 1944: 143f; BAREAU 1968: 66 (= 1995: 398).

<sup>718</sup> T 1.6: 183b5. 粿 kann für Skt. *kāñjikā* (Pā. *kañjika*) "congee" stehen, d.h. "1: the water in which rice has been boiled (...) 2: China: rice or millet gruel" (WEBSTER 478a s.v. <sup>3</sup>congee).

<sup>719</sup> T 1.5: 167c17 (飯).

<sup>720</sup> Zu aus Fleisch (von Fischen usw.) zubereitetem *vyañjana* vgl. ŚrīghT 17,4: *tasya* (sc. *matsyādikasya*) *māṁsena yad vyañjanam kṛtam* (...).

<sup>721</sup> Vgl. KIEFFER-PÜLZ 2013: 1526f (mit Anm. 14): *sūpa* = Curry, im [Pāli]-*Vinaya* auf verschiedene Bohnen-Currys beschränkt; s. aber auch En. 336.

<sup>722</sup> Sn-a I: 159,14-17.

<sup>723</sup> Vgl. WALDSCHMIDT 1939: 74f (= 1967: 99f; s. aber auch id. 1939: 75f u. 82 = 1967: 100f u. 107); BAREAU 1970: 258–264 u. 275; LÖHR 2000: 10–12.

<sup>724</sup> MPS # 26.17–28 (s. HARTMANN 1993: 141–145); DĀ<sub>c</sub> 18b9–c6; T 1.5: 167c19–168a9; T 1.6: 183b6–27. Den Anlaß zu dieser Belehrung gibt in diesen Versionen der Diebstahl eines Gefäßes durch einen Mönch (MPS # 26.16; T 1.5: 167c17–19; T 1.6: 183b5f). Zu einem vergleichbaren Vorgang bei Fahsien (T 1.7: 196c12–26, im Rahmen der vorigen Station der Wanderung des Buddha) s. BAREAU 1970: 250; WALDSCHMIDT 1944: 32.

<sup>725</sup> Siehe den Überblick in VON HINÜBER 2000: 112–114 (= 2009a II: 629–631).

<sup>726</sup> Eine eingehendere Erörterung der wichtigeren Beiträge enthält die leider unveröffentlichte, aber einsehbare ausgezeichnete Arbeit von S. LÖHR (2000).

<sup>727</sup> Dabei kann im Prinzip offenbleiben, ob dieser Bericht trotz zahlreicher sekundärer Erweiterungen im Kern authentische Reminiszenzen enthält oder zur Gänze als ein nachträgliches Konstrukt zu bewerten ist. Ich für meinen Teil tendiere, bei aller im Detail gebotenen Vorsicht, mit VON HINÜBER (2009b, bes. 60–64), eher zu der ersteren Alternative.

<sup>728</sup> WALDSCHMIDT 1939: 83,7 (= 1967: 108,7).

<sup>729</sup> BAREAU 1970: 265–273 u. 276; vgl. auch 1968: 67 = 1995: 399..

<sup>730</sup> WALDSCHMIDT 1939: 82 (= 1967: 107).

<sup>731</sup> In diesem Sinne lässt in der Tat die Pāli-Version an etwas späterer Stelle (DN II 135f [# 42] = Ud 84,25–85,19) den Buddha zu Ānanda sprechen; ähnlich MPS # 29.5–12, DĀ<sub>c</sub> 18c8–25 (hier kurz nach dem Aufbruch aus Pāvā, noch vor den im Pāli-Text die Bewirtung bei Cunda abschließenden Versen [wozu § 83,2 + En. 739 u. 740]), T 1.6: 184a29–b10 u. T 1.7: 198c9–23. In T 1.5: 168c5–10 fehlt die Parallelisierung mit der Mahlzeit vor dem Erwachen; es wird nur das ‘Verdienst’, das sich Cunda durch die Speisung des Buddha vor dessen Parinirvāṇa erworben hat, hervorgehoben. Vgl. WALDSCHMIDT 1944: 163–166; BAREAU 1970: 301–310.

<sup>732</sup> Abwegig erscheint mir BAREAU'S (1968: 68f = 1995: 400f; 1970: 267; s. a. IRELAND 1993: 24f) Versuch, *sūkaramaddava* auf der Basis einer v.l. *sukara*° als Verbindung von "sukara, «facilité» ou «bienveillance, bienfait»" (oder *sukara* statt *sukka* < śukra «claire, brillant, pur, blanc») und *maddava* «douceur» zu verstehen, d.h. im Sinne eines wohlzubereiteten, schmackhaften ("particulièrement bien préparé, bien fait (*sukata*) et doux au goût (*maddava*)" bzw. reinen und schmackhaften Gerichtes, und es so auf eine Aus-

drucksvariante der üblichen, unspezifischen Wendung *śucim pranītam khāda-nīyabhojanīyam* zu reduzieren. Es ist schwer einzusehen, warum in diesem Fall eine gänzlich unübliche Phrase statt der üblichen oder gar neben ihr (vgl. MPS # 26.12) verwendet worden sein sollte. Abgesehen davon ist *sukara* "leicht zu tun" (vgl. AiGr II.1: 176; II.2: 86; 88f) nicht bedeutungsgleich mit *sukata* ("gut gemacht") und wäre allenfalls als unpassende Verderbnis einer *mi*. Entsprechung von *sukṛta* (vgl. En. 747) denkbar. Ob eine Anaptyxe *sukara* < *śukra* plausibel ist, muß ich den Spezialisten überlassen. Zu *maddava* s. En. 760; *maddava* mag "douceur" im Sinne von "Sanftheit" bedeuten, aber ein Bedeutungsansatz "douceur" im Sinne von "doux au goût" ist problematisch.

<sup>733</sup> WALDSCHMIDT 1939: 82 = 1967: 107.

<sup>734</sup> Siehe § 80 + En. 713[A].

<sup>735</sup> Siehe § 80 + En. 713[B].

<sup>736</sup> WALDSCHMIDT 1939: 77–82 (= 1967: 102–107).

<sup>737</sup> Vgl. auch LÖHR 2000: 17.

<sup>738</sup> DN II 99,3-14 (# 2.23); MPS # 14.2-6; DĀ<sub>c</sub> 15a17-20; T 1.5: 164c5-7; T 1.6: 180a12-17; in T 1.7 o.E.; vgl. WALDSCHMIDT 1944: 91; BAREAU 1970: 139–141.

<sup>739</sup> DN II 128,6-13, vor allem 10f: "Den Meister aber, der von dem Schweine-weich gegessen hatte,<sup>1</sup> befiehl eine heftige Krankheit" (*bhuttassa ca sūkara-maddavena vyādhī ppabālhā udapādi Satthuno*; Übers. WALDSCHMIDT 1939: 70 = 1967: 95).

<sup>1</sup> *bhuj* c. instr. in der älteren Sprache: pw II 270a.

<sup>740</sup> DĀ<sub>c</sub> 18c26-29, bes. 28: "Obwohl, als er die Sandel(baum)pilze gegessen hatte, die Schmerzen sich noch verstärkten, ..." (雖食栴檀耳 而患猶更增; Übers. WALDSCHMIDT 1939: 70 = 1967: 95).

<sup>741</sup> Vgl. VON HINÜBER 2000: 116 = 2009a II: 631, mit Hinweis auf die Beurteilung dieser Textstruktur durch L. ALSDORF (1967: 60 Anm. 2).

<sup>742</sup> So möglicherweise in I-chings chinesischer Wiedergabe der betreffenden VinMū-Passage, wo der Ausdruck ja sogar den tibetischen Übersetzern Schwierigkeiten gemacht zu haben scheint (s. En. 713[B]).

<sup>743</sup> Dies könnte, wenn man von einer als Schweinefleisch interpretierbaren Bezeichnung ausgeht, im Falle von Fa-hsien zutreffen, da dieser ja auch das *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra*, das einen dezidiert vegetaristischen Abschnitt enthält, übersetzt hat (s. Kap. V.1 u. Text I); vgl. auch Fa-hsiens Hinweis auf

fehlende Schweinehaltung in Madhyadeśa (s. § 75 + En. 678). Zu einem vegetaristischen Element in T 1.6 s. § 148.

<sup>744</sup> Vgl. IRELAND 1993: 24; VON HINÜBER 2000: 117 = 2009a II: 632; LÖHR 2000: 69.

<sup>745</sup> Vgl. VON HINÜBER 2009b: 64.

<sup>746</sup> Hierzu und zum folgenden vgl. auch die ähnlichen Überlegungen in LÖHR 2000: 71f u. 80.

<sup>747</sup> In Anbetracht einer gewissen Nähe und gelegentlichen Vertauschung der Laute *r* und *ɖ* (vgl. VON HINÜBER 2001a: 168 # 201) und der Tatsache, daß die Kharoṣṭhī-Schrift lange und kurze Vokale nicht unterscheidet, erscheint mir eine Notierung bzw. Deutung von *sūkara* als *sukāḍa* und dessen Sanskritisierung als *sukṛta* nicht unwahrscheinlich.

<sup>748</sup> Ob es nur Zufall ist, daß *kola* (/kroḍa) auch die Bedeutung "Eber" hat? Vgl. PW u. pw s.v. *kola* 1, *kroḍa* 2 u. *krauḍa* ("aprinus") sowie Nachtr. zu I-IV p. 1343a (allerdings ohne ältere Belege); *Amarakośa* 2.5.2: *varāhaḥ sūkaro ... kolah ... kroḍo ... ity api*; s.a. LÖHR 2000: 66. Nach SHETH (264c) kommt *kola* in dieser Bedeutung auch im Jaina-Kanon vor (allerdings nicht in den ältesten Texten); vgl. etwa Āyār II.1.5 (JĀG # 354) *kolasuṇaya*, was von Śilāṅka (ĀyārT 225,3 v.u.) als *mahāsūkara* erklärt wird (JACOBI 1884: 100: "boar"). Wäre es denkbar, daß *sainpannakolakam* ursprünglich "vorzügliches (s. En. 692[a]) Schweinernes" bedeutete u. *sūkaramāsam* nur eine Glosse dazu war??

<sup>749</sup> So BAREAU 1970: 266; vgl. auch id. 1968: 69 (= 1995: 401). Ganz abwegig erscheint mir die Hypothese eines dahintersteckenden \**candanāsota* "écoulement de santal" (1970: 268; 1968: 69 = 1995: 401).

<sup>750</sup> 樹耳 = 木耳 (HDC 4: 1300b u. 664b (zum Verzehr und als Arznei!); RICCI 4: 526; CWTTC 4: 1570b-c (Auricularia auriculae-judae); s. a. LÖHR 2000: 30.

<sup>751</sup> Insofern in DĀ<sub>c</sub> nicht, wie in Ud-a (s. § 79), von im oder am Boden wachsenden Pilzen, die Rede ist, sondern von Baumpilzen (vgl. auch FA CHOW 1942: 129); zu deren Verwendung in der chinesischen Küche vgl. CHANG 1977: 93 u. 332. Vgl. aber auch die zumindest partielle Akzeptanz von Baumpilzen (im Gegensatz zu Bodenpilzen) in den brahmanischen Dharmatexten (s. En. 773). Daß von "Sande/baumpilzen" gesprochen wird, soll gewiß die Vorzüglichkeit des Gerichtes (als köstlich duftend) unterstreichen.

<sup>752</sup> So auch THOMAS 1948: 3 u. LÖHR 2000: 79.

<sup>753</sup> Die dort vorausgesetzten Auflösungen des Kompositums wirken allerdings etwas gezwungen; s. a. LÖHR 2000: 81.

<sup>754</sup> Im Falle von [a] soll mit dem Hinweis auf *gavapāna* als Name einer gekochten Speise wohl angedeutet werden, daß die dort für *sūkaramaddava* vorgeschlagene Bedeutung im Sinne einer konventionellen, nicht mittels einer Etymologie (*nirukti*) ableitbaren Bedeutung (*rūḍhi*) zu verstehen ist.

<sup>755</sup> So z.B. WALSHE 1987 (²1995): 571f (Anm. 417); GNOLI et al. 2001: 1197f Anm. 67; AN 2006: 47; KIEFFER-PÜLZ 2006–2007: 291; YOSHITSUGU 2009a: 151 ("... sūkara-maddava, whatever it was"); PrincDB s. v. *sūkaramaddava* (siehe auch s. v. Cunda, Mahāparinibbānasuttanta u. Mallā). Vgl. auch WALDSCHMIDT 1939: 84f (= 1967: 110f).

<sup>756</sup> Außer NEUMANN (s. En. 757) z.B. HOEY 1900: 80 Anm. 1 (= *sūkarakanda*, "a bulbous root ..."); RHYS DAVIDS 1910: 137 + Anm. 1 ("truffles"); FA CHOW 1942 ("a plant or fungus liable to poison the body sometimes"); SONI 1958 ("some variety of yam, truffles or mushrooms") und die dort p. 364–366 zitierten Autoren; WASSON 1982 (591b: "a *Scleroderma*", d.h. eine eßbare Bovist-Art). Vorsichtiger WALEY 1931–32, bes. 344–346 u. 349f; DEMIÉVILLE 1970: 302; STEVENS 1985: (28); 1987: 29f; vgl. auch STEWART 2010: 121–124. Aus der Perspektive moderner vegetaristisch orientierter westlicher Buddhisten z.B. KAPLEAU <sup>2</sup>1982: 24f; PIYASILO 1989: 10f.

<sup>757</sup> NEUMANN <sup>3</sup>1922: xxxvi–xxxix (1896: xix–xxi); in NEUMANN <sup>2</sup>1912: 167f mit "Ebermorcheln" übersetzt.

<sup>758</sup> Z.B. WALEY 1931–32: 344 (s. aber auch En. 761); SONI 1958: 362; WALSHE 1987 (²1995): 256.

<sup>759</sup> Z.B. Skt. *sūkara-kanda* "a kind of bulbous plant" (MW), *sūkareṣṭa* "the root of *Scirpus Kysoor*" (MW), Pā. *sūkara-sāli* "a kind of wild rice" (PTSD); vgl. NEUMANN <sup>3</sup>1922: xxxvii.

<sup>760</sup> So auch VON HINÜBER 2000: 115 (= 2009a II: 630) mit Anm. 12. Pā. *maddava* (n.)<sup>1</sup>, Skt. *mārdava* n., ist normalerweise Abstraktum zu *mrdu* "weich, zart, geschmeidig", auch "schwach" (in konkreter Bedeutung), sowie "mild, sanft" (im übertragenen Sinne). *Maddava* kommt aber im Pāli auch als Adjektiv vor (Mil 229,10f: *cittan mudukan hoti maddavañ siniddham*). In dem Ausdruck *sūkaramaddava* als Bezeichnung einer Speise dürfte es in konkretem Sinne zu verstehen sein: kollektiv als "weiche Stücke/Teile", oder als substantiviertes Adjektiv "[etwas] Weiches". Eine Bedeutung "Lust" ("delight") oder "[etwas] Lustvolles, Angenehmes" läßt sich daraus kaum ableiten. Der Versuch (NEUMANN <sup>3</sup>1922: xxxviii), hierfür die vedische Wz. *mr̥d/mṛl* ('gnädig

sein; gnädig behandeln, beglücken") heranzuziehen, erscheint allzu spekulativ, nicht nur, weil diese Wurzel oder Ableitungen von ihr im Pāli sonst nicht nachweisbar sind, sondern auch deshalb, weil auch im Sanskrit m.W. weder ein Adjektiv *mṛdu/mṛlu* bezeugt ist noch ein davon abgeleitetes Abstraktum, das überdies im Pāli *maddava*, nicht *maddava*, lauten sollte.

<sup>1</sup> Gelegentlich auch m.: *Dhammasaṅgāni* (PTS) 230,14f: *maddavo* = *mudutā*. Cf. CPD I s.v. *ajjava*.

<sup>761</sup> Vgl. WALEYS (1931–32: 344) Vorschlag *sūkaramaddava* = "pig's soft-food" im Sinne von "food eaten by pigs".

<sup>762</sup> METTANANDO (2000: 107) hält eine Nahrungsmittelvergiftung als Ursache der Erkrankung für unwahrscheinlich, während YOSHITSUGU (2009a: 151; 2009b: 1390) diese Möglichkeit einräumt.

<sup>763</sup> Siehe En. 698.

<sup>764</sup> METTANANDO 2000: 106.

<sup>765</sup> Gut drei Monate nach der ersten Erkrankung während der Regenzeit (vgl. DN II 99,3f [# 2.23] + 106,19f [# 3.9], nach METTANANDO zwischen November und Januar, wozu, wie er weiter ausführt, auch das unzeitgemäße Erblühen der beiden Sāla-Bäume (DN II 137,20f [# 5.2]) passen würde, da diese im März blühen.

<sup>766</sup> Vgl. auch LÖHR 2000: 44.

<sup>767</sup> Abgesehen davon ist, wenn ich nichts übersehen habe, *śarkarā* bzw. *sakkharā* in der Bedeutung "Zucker" weder in der vedischen Literatur noch in den Pāli-Nikāyas belegt. Im Pāli findet es sich in dieser Bedeutung vielmehr erst in späteren Texten wie dem *Apadāna* und in den Kommentaren. Auch für die überlieferten Fragmente des Sarvāstivāda-Kanons verzeichnet SWTF (IV 191b) neben der Bedeutung "Kieselstein" nur einen Beleg für "Zucker" (*śarkarodaka* "Zuckerwasser"), u.zw. aus der *Upālipariprcchā* (s. SHT X: 316 [Nr. 4209]), einem doch wohl eher späteren Teil des *Vinaya* dieser Schule. In den älteren Texten des Jaina-Kanons kommt nach dem Index von YAMAZAKI und OUSAKA (1999: 138c) *sakkarā* nur zweimal (Dasav 5.1.84c u. Utt 36.74a) vor, beidesmal in der Bedeutung "Kieselstein", "Steinchen". Ob das Vorkommen von *śarkarā* "Zucker" im *Arthaśāstra* (2.15.14) und in medizinischen Texten (VON HINÜBER 1971: 106f = 2009a II: 787f) als hinreichende Stütze für eine solche Verwendung im 4. oder 3. vorchr. Jh. angesehen werden kann, erscheint mir zweifelhaft. Schließlich wäre auch zu fragen, ob eine Verbindung von *sakk(h)arā* (dem festen Endprodukt der Zuckerherstellung) mit *maddava* ("Weichheit") überhaupt sinnvoll ist.

<sup>768</sup> Dies gilt auch für die bei ALDROVANDI (2006: 381 Anm. 22) erwähnte These, daß die Deutung von *sūkaramaddava* als Schweinefleischgericht durch eine Verwechslung des Schmiedes Cunda mit dem Schweinemetzger (*sūkarika*) Cunda (Dhp-a I 125–129, ad Dhp 15) zustandegekommen sei. Letzterer kommt überdies, soweit ich sehe, im Kanon selbst nicht vor.

<sup>769</sup> Siehe En. 760.

<sup>770</sup> Die von Tatsuhiko MAEDA (1999) mit Rückgriff auf vedische und awestische Mythologeme vorgeschlagene Deutung des Ebers (*sūkara* = *varāha*) als "psychopompos" (155) und des Verzehrs seines Fleisches als "makes the Buddha equal to *vrtrahan*, and means going to heaven" (156) erscheint mir wenig überzeugend und unnötig.

<sup>771</sup> So auch VON HINÜBER 2000: 116f = 2009a II: 631f und LÖHR 2000, vor allem 76–83. Als frühere Vertreter dieser Auffassung wären u.a. zu nennen: T.W. RHYS DAVIDS 1881: 71f ("dried boar's flesh", von *maddava* = "withered" [Dhp 377] ausgehend; in diesem Sinne übersetzt auch ALDROVANDI 2006: 754 *sūkaramaddava* mit "carne seca de porco-do-mato", jedoch mit Hinweis auf abweichende Auffassungen in Anm. 30 und auf S. 381 Anm. 22); T.W. RHYS DAVIDS 1890: 243f ("tender pork") u. 244 Anm. 1; E.W. HOPKINS 1906: 458; O. FRANKE 1913: 222f (Anm. 4); H. OLDENBERG<sup>13</sup> 1961: 190 ("Eberfleisch"; ebenso<sup>3</sup> 1897: 228) u. 374 Anm. 101; PTSD s.v. *sūkara(maddava)*; KOPARKAR 1944, mit einer Liste älterer Stellungnahmen; THOMAS 1948; ALSDORF 1962: 5f ("saftiges Schweinefleisch") ≈ 2010: 4; SHIMODA 1991: 544 u. 1997: 389 (豚肉とおぼしき "anscheinend Schweinefleisch"); GOMBRICH 1994: 1077 ("a dish of pork"). Ein kräftiges (Schweine-)Fleischgericht als eine dem Geist der alten Texte durchaus nicht widersprechende Möglichkeit: WALDSCHMIDT 1939: 77f neben 84f (= 1967: 102f neben 110f).

<sup>772</sup> Jā I 68,21f; 69,19 u.32f; Mp I 402f; Ps II 182f.

<sup>773</sup> Siehe § 75 + En. 677. Brahmanische Vorbehalte gibt es allerdings auch im Falle von Pilzen, zumindest Bodenpilzen: Vgl. ĀpDhS 1.5.17.28; GauDhS 2.8.32 (/17.32); Manu 5.5, 5.19 und (für den *vānaprastha*) 6.14. Baumpilze sind jedoch nach Medhātitī ad Manu 5.5 u. 11.154 nicht verboten; vgl. auch Govindarāja ad 6.14; anders jedoch Kullūka ad 6.14 u. 11.154 und offenbar auch Bhāruci ad 6.14; vgl. auch LÖHR 2000: 29. Aus buddhistischen Texten (insbes. den *Vinayas*) sind mir keine derartigen Vorbehalte bekannt.

<sup>774</sup> Siehe En. 802.

<sup>775</sup> EĀ<sub>c</sub> 649c3f + c13-20 (vgl. AGOSTINI 2002: 24) wird der Buddha gefragt, welche Speisen ein Laienanhänger essen und welche Brühen er trinken dürfe.

Die Antwort bleibt allgemein: Wenn der Verzehr unheilsame Faktoren entstehen läßt und die heilsamen Schaden nehmen, soll man die betreffende Speise bzw. Brühe meiden, im gegenteiligen Fall darf man sie genießen (親近, \*sev).

<sup>776</sup> Vor allem Jā Nr. Nr.537 (*Mahāsutasoma-j.*), wo geschildert wird, wie ein König, der keine Mahlzeit ohne Fleisch genießt (V 458,16f: *māmsena vinā bhattam na bhuñjati ...*), schließlich zum Kannibalen wird (s. auch § 239.3, § 257 u. Kap. V.4.2). Zu auf Fleischnahrung fixierten Königen vgl. auch Jā Nr. 12 (*Nigrodhamiga-j.*, bes. I 149,26f; Näheres zu diesem *Jātaka* s. § 153) sowie Nr. 220 (*Dhammaddhaja-j.*), wo nach dem Kommentar zum Verstext die Fixierung des Königs auf Fleisch (II 193,24) dazu führt, daß der König im Zustand der Trunkenheit das eigene Kind schlachtet und zum Verzehr zubereiten läßt (I 194,4-9).

<sup>777</sup> Dies insbesondere im Falle von Hundefleisch. Im Falle von Menschenfleisch dürfte die Tabuierung für alle sozialen Schichten gegolten haben.

<sup>778</sup> Siehe En. 540 u. 551.

<sup>779</sup> Auf einige mit dieser Problematik zusammenhängende Fälle komme ich in Kap. IV.5.1-3 zurück.

<sup>780</sup> VinMā 486a5f: 檀越即牽羊豬雞 羅列 在比丘前殺. Vgl. § 19.2 + En.158.

<sup>781</sup> VinMā 487a29-b16, bes. b8-10 (時牧牛人 … 殺犢 剥皮 與之); Parallelen (vgl. FRAUWALLNER 1956: 90): Vin I 192,34–193,38, bes. 193,5-12; VinMī 144c8-20, bes. 13; VinDh 846c6-19, bes. 14; VinSa 182b4-24, bes. 10f (s. auch Vi 520a25-b2; Vi<sub>2</sub> 375c28–376a6); VinMū (GM III.4) 196,13–197,14, bes. 197,4-6. (VinMū<sub>t</sub> P khe 252b7–253a5; D ka 269b2–270a2; S ka 385a5-b7 [771,5–772,7!]; VinMū<sub>c</sub> [T 23.1447] 1054a26-b17). In VinMā lehnt der Mönch das Angebot des Rinderhirten, ihm das Fell eines anderen, bereits toten Kalbes zu geben, ab und möchte unbedingt das Fell des kürzlich geborenen Kalbes haben (VinMā 487b6-8), woraufhin der Rinderhirt das Kalb in Gegenwart des Mönches schlachtet (487b8: 即此比丘前殺犢). In VinMī (144c13) schlachtet er es vor den Augen der Mutterkuh. In VinMū (GM IV.4: 197,4-6) gibt der Aufseher über die Rinderherde (*gavādhyakṣa*), dem der Mönch seinen Wunsch angedeutet hatte, einem Hirten (*gopāla*) den Auftrag, das Kalb zu schlachten und dem Mönch das Fell zu überbringen.

<sup>782</sup> Vgl. § 25.1 + En. 198. Auch im Falle der von MAITHRIMURTHI (1986: 72) unter Hinweis auf ARIYAPALA 1956: 315 erwähnten Angabe des *Saddharmā-lamkāraya* (14. Jh.), wonach ein Jäger einen Mönch mit auf fünf verschiedene Arten zubereitetem Fleisch bewirkt haben soll, dürfte davon auszugehen sein, daß der Jäger das Wild nicht eigens für den Mönch erlegt hatte. – Zur Einstellung der verschiedenen *Vinayas* gegenüber *Opferfleisch* s. § 27.

<sup>783</sup> Vin I 192,35 etc.; VinSa 182b4: 時有一惡優婆塞.

<sup>784</sup> VinMā 487b6f.

<sup>785</sup> Z.B. Vin III 105f = SN 19.1–6 (II 255,28, 256,10, etc.): *goghātako ahosi, sākuṇiko ... orabbhiko ... sūkariko ... māgaviko ahosi*, ≈ SĀ<sub>c</sub> 135b6 (屠牛兒 = \**goghātaka*), c11 (屠牛弟子 = \**goghātakāntevāsin*), 136a15 (屠羊者 = \**aurabhrika*), a23f (屠羊弟子 = \**aurabhrikāntevāsin*), c2 (獵師 = \*(*mṛga*)*lubdhaka*), c11 (屠豬人 = \**saukarika*), 137a11 (捕魚師, Fischer: \**kaivarta* od. \**mātsika*) u. a15 (捕鳥 = \**sākuntika* u. 網免 = \**śāśavāgurika*); MN I 343,23f = AN II 207,7: *orabbhiko hoti sūkariko sākuntiko* (v.l. *sākuṇiko*) *māgaviko luddo macchaghātako* ... (neben Räubern, Henkern und Gefängniswärtern in einer Liste von Personen, die anderen [Lebewesen] Qualen zufügen (*parantapa*)); vgl. SHT 3: 129 (Nr. 879 R d-e); SHT 4: 202 (Nr. 165(27) R 5-6); SaṅgP 406b14f (IV.44, s. STACHE-ROSEN 1968: 123); DhSk<sub>D</sub> 81,20f (20 r5): *aurabhrikāḥ kaukkuṭīka-saukarika-mātsika-mṛgalubdhakāḥ*, in einer Aufzählung von Personen, deren Hände mit Blut besudelt (*rudhirapāṇi*) sind. Den Rinderschlächter (*goghātaka*) (samt seinem Lehrling) erwähnt z.B. auch MN I 58,1 (T 1.26: 583b19; T 2.125: 568a26f) u. DN II 294,18, oder MN I 244,15 (MVu II 125,3f); 364,13f (T 1.26: 774a20f), wo seine Wirkstätte als *goghātaka-sūnā* bezeichnet wird. Jā III 49,11–13 hören wir von einem Jäger, der mit einem Wagen voll Fleisch in die Stadt kommt, um es dort zu verkaufen.

<sup>786</sup> Vgl. Thī 242, wo diese Personen als *pāpakammino* bezeichnet werden, u. Jā V 270,3-6, wo ihr qualvolles Nachtdschicksal angedeutet wird, sowie die anschauliche Schilderung der karmischen Folgen in Vin III 105 nebst Parallelen (s. En. 785; s.a. Anhang F § e.2). Vgl. auch TERWIEL <sup>3</sup>1994: 169: "Most farmers shudder to think about the store of bad *karma* a butcher accumulates during his lifetime."

<sup>787</sup> Umso skandalöser klingt Vin II 267,5+8, wo es heißt, daß Nonnen ein Schlachthaus eröffnet hatten (*chabbaggiyā bhikkhuniyo ... sūnām thapenti*). Das wird ihnen natürlich untersagt (267,17f), aber nur als *dukkāta* (relativ geringfügiges Vergehen) bewertet (vgl. 267,23) – was sehr überrascht, da man doch wohl davon ausgehen darf, daß sich ein solches Verhalten auf die gesellschaftliche Reputation des Ordens ziemlich ungünstig ausgewirkt haben dürfte. – In Ceylon und Birma wird die Tätigkeit eines Metzgers überwiegend von Muslimen ausgeübt: vgl. GOMBRICH 1971: 261: "To be a butcher is considered wrong for a Buddhist, and most of the butchers in Ceylon are indeed Muslims"; STEWART 2016: 46; SPIRO 1982: 45: "Almost all slaughterers in Burma are Muslims."

<sup>788</sup> AN III 208,13-17 (5.177); *Arthaviniścayasūtra* (ed. N.H. SAMTANI, Patna 1971) 40,10f. Vgl. auch GauDhS 7.12–13: Brahmanen dürfen nicht mit Fleisch oder mit Tieren, die zur Schlachtung vorgesehen sind, handeln (vgl. SCHMIDT 1997: 210); Manu 3.152: Fleischverkäufer dürfen nicht zum Götter- oder Totenopfer eingeladen werden.

<sup>789</sup> T 51.2085: 859b10f (LEGGE 1886/1965: 43; DEEG 2005: 529): "Auf den Märkten gibt es keine Fleischerläden. ... Nur die Caṇḍālas, [die] Fischer und Jäger [sind], verkaufen Fleisch." (市無屠店 [v.l.估], ... 唯旃荼羅 漁[v.l. om.]獵師 賣肉耳。). In Ceylon waren (abgesehen von der fürstlichen Jagd) nach KNOX (1981 [1681]: 195) vor allem die in der sozialen Hierarchie niedrig eingestuften Ureinwohner, die Väddās, Jäger. Ebenfalls schlecht angesehen sind bis heute die Fischer. Das gilt noch im 15. Jh. (*Janavāmsa*) auch für die an der Westküste lebenden Küstenfischer (*karāvō*), deren Kaste offenbar erst während der Kolonialzeit durch Christianisierung und teilweise Tätigkeitsverlagerung zu höherem Ansehen gelangt ist (vgl. ARIYAPALA 1956: 289 u. 291; MAITHRIMURTHI 1986: 31f; STEWART 2016: 21f). Zur Stellung der Fischer in Birma s. SPIRO 1982: 45, zu Thailand TERWIEL<sup>3</sup> 1994: 169.

<sup>790</sup> FICK 1897: 160; 193f; 207. Vgl. auch den in Jā Nr. 315 (III 49–51) auftretenden Jäger (*migaluddaka*), der das Fleisch der von ihm erlegten Tiere in der Stadt verkaufen will (III 49,12f) und am Ende von seiner Tätigkeit abgebracht wird (III 51,3), oder den Vogelsteller (*sākunika*) in Jā Nr. 319 (III 64f), der mit dieser Tätigkeit seinen Lebensunterhalt bestreitet (III 64,24f: *jīvikāni kappesi*).

<sup>791</sup> Z.B. Jā Nr. 12 (I 149,25f: *Bārānasirājā migavadhapasuto hoti, vinā mārṣena na bhuñjati*); Nr. 483 (IV 267,17: *rājā migavittako ahosi*; 273,5 (vs.): *annam migo ... khattiyyassa*); Nr. 504 (IV 437): ein König erlegt Gazellen, Wildschweine etc. und verzehrt ihr in Holzkohle gebackenes Fleisch (437,21f: *migasūkarādayo vadhitvā anāgārapakkamānsam khādanto ...*).

<sup>792</sup> Vgl. Jā Nr. 12 (s. § 153); Nr. 482 (IV 255–263, bes. 262,1–10); Nr. 483 (IV 267ff, bes. 269,7f: *pañcasilesu patīthāpesi*); vgl. HOPKINS 1906: 461; STEWART 2016: 44f. Diese Spannung ist nicht auf den Buddhismus beschränkt: vgl. KROTTENTHALER 1996, bes. 13–27 u. 89–102.

<sup>793</sup> MN I 343,23f etc.: siehe En. 785.

<sup>794</sup> Dessen Veranstalter (König, wohlhabender Brahmane) wird in MN I 343,27–344,14 etc. (s. En. 785) als "jemand, der sowohl sich selbst als auch anderen Qualen zufügt" (*attantapo ca parantapo ca*) bezeichnet, ersteres ange-sichts der von ihm einzuhaltenden Observanz, letzteres vor allem in Anbe-tracht der in großer Zahl geopferten Tiere.

<sup>795</sup> Vgl. Jā Nr. 30 (I 196f) u. Nr. 286 (II 419f): ein Schwein wird gemästet, um sein Fleisch bei einer Hochzeit den Gästen als zusätzliche Delikatesse vorzusetzen.

<sup>796</sup> Z.B. Vin I 213,3 u. 9f; DN I 125,15f u. 22f; 148,29 u. 149,1f; 226,7f u. 227,1-3; II 97,22f u. 28-30; MN I 236,22f u. 28-30; II 145,33 u. 146,5f; AN IV 64,6 u. 19-21.

<sup>797</sup> Siehe § 2.1 u. § 32.

<sup>798</sup> Vin I 222,8-17 (s. § 25.2 + En. 201); I 237,14-17 u. 37f (s. § 16).

<sup>799</sup> Vgl. auch das in § 1.3 erwähnte *Bhikkhāparamparā-jātaka*.

<sup>800</sup> STEWART 2016: 84f bemerkt im Zusammenhang mit der Tendenz, Mönchen die bestmögliche Nahrung zu geben: "Social conventions dictate that meat should be provided because meat is expensive and therefore an impressive item to serve for a meal." STEWART zitiert anschließend eine Laienanhängerin und einen Laienanhänger, die, obwohl selbst Vegetarier, dennoch den Mönchen Fleisch und Fisch anbieten.

<sup>801</sup> Wichtige Informationen zu Sri Lanka, zumal über die einige Jahrzehnte zurückliegenden Verhältnisse, enthält auch die leider unpublizierte MA-Arbeit von M. MAITHRIMURTHI (1986, bes. 72-76). Aufschlußreich für die Lebenswirklichkeit im ländlichen Thailand ist TERWIEL 1972: 340-342 ≈<sup>3</sup>1994: 168-171.

<sup>802</sup> Dies gilt nicht nur für die regional unterschiedliche Bedeutung von Fleisch und Fisch für die alltägliche Ernährung, sondern nicht zuletzt auch für Fleischtabus. So ist z.B. im Falle von Ceylon der Verzehr von Rind- und Schweinefleisch für das 13. u. 14. Jh. noch bezeugt (MAITHRIMURTHI 1986: 73, nach ARIYAPALA 1956: 316), während heutzutage in buddhistischen Kreisen beides (insbesondere, wohl unter Hindu-Einfluß, Rindfleisch) verpönt ist (MAITHRIMURTHI 1986: 74f; für Rindfleisch bestätigt dies schon KNOX [1981: 236 = 1681: 172]; vgl. STEWART 2016: 26).

<sup>803</sup> Zu Sri Lanka vgl. z.B. MAITHRIMURTHI 1986: 74; STEWART 2016: 22-24, 27-30, 55-64. Zum heutigen Tibet BARSTOW 2018: 187-210.

<sup>804</sup> So nach VETTER (2001: 62-70; vgl. auch WILLIAMS 2000: 96). Nach KARASHIMA 2001b: 215f u. 2015 (bes. 183f) ist der Terminus *mahāyāna* als Sanskritisierung einer Prakrit-Form \**mahājāna*, die ursprünglich für *mahājñāna* "großes Wissen" stand, zu verstehen.

<sup>805</sup> *Jātaka*: "Geburtsgeschichte" (VON HINÜBER 1998: 1), d.h. Schilderung von Geschehnissen oder besonderen Taten aus einer der früheren Existenzen des Buddha (Śākyamuni), in denen er noch nicht "erwacht", sondern ein "nach

dem Erwachen Strebender" (*bodhisatta*: s. En. 806) war. *Avadāna*: Geschichte über die karmische Auswirkung früherer Taten einer bestimmten Person, bei der es sich um den Buddha, aber auch um andere Personen handeln kann (vgl. M. STRAUBE in BrEncB I: 490f; s.a. WILKENS 2016: I 57f; FUKITA 2018: ursprüngliche Bedeutung von *ava/apa-dāna*: "illustration", "precedent").

<sup>806</sup> Zu diesem Begriff s. Text I: B.8.1 mit Übers. En. 2642[II].

<sup>807</sup> Z.B. Jā I 196f u. II 419 (s. § 88 + En. 795); vgl. auch Jā II 211,3.

<sup>808</sup> Vgl. En. 6.

<sup>809</sup> Zu Śāntideva (*Bodhicaryāvatāra* 5.86f neben 7.25f) s. OHNUMA 2000b: 60 u. 72 Anm. 51; BOUCHER 2008: 34; 2011: 204f. Der chinesische Indien-Pilger I-ching (義淨, T 54.2125: 231c7-9) lässt die Opferung des eigenen Körpers (mit explizitem Hinweis auf die Geschichte von der Tigerin und die Śibi-Geschichte) nur für Laien-Bodhisattvas gelten, nicht aber für Ordinierte (OHNUMA 2000b: 66; BOUCHER 2008: 35–38; 2011: 205–208).

<sup>810</sup> Vgl. hierzu OHNUMA 2000b. Zusätzlich zu berücksichtigen wäre aus emischer Sicht aber doch wohl gewiß der Unterschied zwischen weltlichen (*laukika*), zeitlich befristeten Gütern auf der einen Seite und überweltlichem (*lokottara*), endgültigem Heil auf der anderen. Für den Śrāvaka ist in dieser Perspektive das *überweltliche* Ziel der *eigenen* endgültigen Befreiung aus dem Samsāra gegenüber der *altruistischen*, aber *weltlichen* korrekten Erfüllung aller sozialen Verpflichtungen das höhere Gut. Für den Bodhisattva verbindet sich in dem von ihm angestrebten Ziel der Buddhaschaft mit dem überweltlichen Ziel der *eigenen* endgültigen Befreiung das ebenso *überweltliche* Ziel des *altruistischen* Wirkens im Interesse der endgültigen Befreiung möglichst vieler anderer Lebewesen. Auch am weltlichen Wohlergehen der Lebewesen ist ihm durchaus gelegen, aber in Situationen, wo eine Entscheidung zwischen weltlichen und überweltlichen Gütern gefordert ist, wird diese *idealiter* letztlich immer zugunsten der höheren (überweltlichen) Ebene ausfallen. Das soll aber keineswegs bedeuten, daß die Zuordnung bestimmter Handlungsmuster zur höheren Ebene in den im folgenden diskutierten Geschichten aus unserer und auch aus buddhistischer Sicht immer eindeutig und unhinterfragbar wäre (vgl. das weitgehende Fehlen der obigen Gruppe B in der Pāli-Überlieferung).

<sup>811</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 210; 2009: 87f.

<sup>812</sup> Bildliche Darstellungen dieser Geschichte häufig in Zentralasien, selten hingegen im indischen Raum und in Ostasien (SCHLINGLOFF 2000/2013: I 163f).

<sup>813</sup> So spontan auch M. Maitrimurthi in einem Gespräch, in dessen Verlauf er zusätzlich darauf hinwies, daß die Geschichte von der Tigerin srilankischen Buddhisten aber keineswegs unbekannt ist.

<sup>814</sup> Zur Überlieferung in Literatur und Kunst s. SCHLINGLOFF 2000/2013: I 161–164. Vgl. auch VON HINÜBER 2008: 86f (Anm. 8); J. MATSUMURA 2010; zu Jm Nr. 1: HANISCH 2005: I 3–9; II 5–24; s.a. KHOROCHE 1989: 5–9; MEILAND 2009: I 7–25; zu Divy Nr. 32: HIRAOKA 2007: II 285f; ROTMAN 2017: 189–193; zu BoAvKalp Nr. 51: OHNUMA 2007: 9–14. Die Geschichte hat keine Entsprechung in den Pāli-Jātakas (vgl. § 90.2). Im *Nilakēci* bzw. Samayadivākaras Kommentar dazu wird auf die Geschichte von der Tigerin kritisch Bezug genommen, weil der Bodhisattva hier keine Rücksicht auf das Kleingetier in seinem Körper nimmt, das bei der Selbstaufopferung zu Tode kommt (s. SRINIVASAN 2007: 71f; s.a. § 132 + En. 1320 u. En. 1321).

<sup>815</sup> T 3.172: 426c24–26. Vgl. J. MATSUMURA 2012: 51f.

<sup>816</sup> Jm vs. 1.29–31; T 3.172: 427a15–18; T 3.179: 451c18f; Suv 212,4–213,2; Divy 478,20–29 (hier: *satyavacana*, vgl. En. 866).

<sup>817</sup> Jm vs. 1.33; T 3.172: 427b2f (投身虎前); Divy 478,15f (*ātmānam avasṛjati sma*); HYCh 353a3 (投身虎前); vgl. Suv 213,7 (*papāta*) u. BoAvKalp 51.41ab (*nyapatat*).

<sup>818</sup> T 3.152 (Nr. 4): 2b19.

<sup>819</sup> Z.B. HYCh (Nr. 2) 353a3–5. Die gleiche Situation offenbar auch in T 3.178: 449c9–11, wo es heißt, daß sich der Bodhisattva zunächst mit einem Messer den rechten Arm an sieben Stellen aufschlitzt und das Blut der Tigerin in den Mund fließt, so daß sie es trinken kann, und daß er ihr anschließend seinen Körper zum Fressen vorwirft und stirbt (便復自投身食(/飼)餓虎, 則死). Zu Suv 213,3f s. En. 820.

<sup>820</sup> Divy 478,16–18 u. 30 (*svayam eva galāñ chittvā*). Vgl. auch Suv 213,3f (*tato vyāghrī maitrīvato bodhisattvasya na kiñcic cakre*), wo der Bodhisattva dieses Nichtreagieren der Tigerin allerdings auf ihre Erschöpfung zurückführt und daraufhin mit einem Bambussplitter seine Kehle durchbohrt (Suv 213,4–7). Eigenhändige Tötung mit einem Messer oder spitzen Gegenstand (aber ohne Angabe eines speziellen Grundes) auch T 3.179: 451c19f u. BoAvKalp 51.41cd.

<sup>821</sup> Jm<sub>v</sub> 5,27f u. 29 (1.33+); T 3.172: 427b3; HYCh 353a5 u. 8; Suv 214,9f; BoAvKalp 51.46ab (*āmiśāharāṇa-śonitapāna-mattāñ vyāghrīn*; so nachträglich auch in Divy 479,5f, s. DIMITROV 2008: 52–59). Vgl. auch die bildlichen Darstellungen in SCHLINGLOFF 2000/2013: II 31f.

<sup>822</sup> T 3.152: 2b20f: "Die Tigerin und ihre Jungen waren allesamt gerettet<sup>1</sup>" (虎母子俱全); T 3.178: 449c10f (s. En. 819); T 3.179: 451c20: "[Mit diesem Messer] zerstörte er eigenhändig seinen Körper und gab ihn der hungrigen Tigerin [zum Fressen]" (自壞其身以施餓虎).

<sup>1</sup> 全 im Sinne von 保全 "save from damage; preserve" (HDC I 1157b).

<sup>823</sup> T 3.152: 2b16: 夫虎肉食之類也.

<sup>824</sup> HYCh 352c23f: 此虎今者 當復何食? ... 若得新殺熱血肉者, 乃可其意. Vgl., auch T 16.663 (Dharmakṣemas Übersetzung des Suv): 354b6f = 664: 397b11f: "Was für Dinge sind es, die diese Tiger[in] normalerweise frißt? ... Diese Tiger[in] frißt ausschließlich frisches, [noch] warmes Fleisch und Blut" (此虎 經常所食何物? ... 此虎唯食新熱肉血。).

<sup>825</sup> Vgl. Tib. (g)sar pa (s. En. 827); Skt. wörtl.: "warmes" (*uṣṇa*).

<sup>826</sup> Vgl. Tib. *dron po/mo* (s. En. 827); Skt. wörtl. "heißes" (*saṁtaptā*).

<sup>827</sup> Suv 209,2-5: *kim asyāś tapasvinyā bhojanam?* ... *māṁśāny uṣṇāni rudhiram ca saṁtaptā?* *bhaved yad iha etad bhojanam uktānī vyāghr{ain}a-tar(a)ksu-ṛkṣa-{grdhra-}simhānām.* Die Gazelle (*ena*), die als Pflanzenfresser hier ohnehin fehl am Platz ist, findet sich nur in einer von 7 Hss. und fehlt auch in der tib. Übersetzung (s.u.), und Gleiches gilt auch für den Geier (*grdhra*)<sup>1</sup>. Vgl. auch T 16.665: 451b20-23 (NOBEL 1958: I 336f: "Tiger, Leoparden, Wölfe und Löwen"). Beziiglich der Syntax der Antwort bin ich mir nicht sicher. EMMERICK (1990: 95) übersetzt: "Warm flesh and hot blood would be what is said here to be the food of tigers ...". Tib. hingegen zieht *yad iha* zum Vordersatz und versteht das Relativpronomen mit konditionaler Nuance: "Wenn es hier frisches Fleisch und warmes Blut geben [sollte], [so] ist das die Nahrung von Tigern, Bären, Hyänen und Löwen – so sagt man" (Suv<sub>t</sub> 157,23-25: '*dir gang sha (g)sar pa dang khrag dron po (/mo) yod na( ) de ni stag dang dom dang dred dang seng ge rnams kyi zas yin no | zhes zer ro ||*)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Auch der Geier paßt, als Aasfresser, nur bedingt in die Liste, desgleichen die Hyäne.

<sup>2</sup> "Tib. I" (s. Suv Einl. XVIIIIf): P: rGyud, pa 274b7f; D: rGyud, pa 265b4f; S: mDo sde, ci [Bd. 86] 463a6f; rGyud, na [Bd. 103] 418b7f; "Tib II": P: rGyud, pha 56a4f; D: rGyud, pha 54b6f; S: mDo sde, ya [Bd. 75] 164b1f; rGyud, na [Bd. 103] 330b2f. "Tib. I" liest 'di ltar statt 'dir.

<sup>828</sup> Z.B. Jā Nr. 272, bes. II 356,21f (Löwe und Tiger; schützen als Raubtiere den Wald vor Zerstörung durch die Menschen); SaṅghBhV II 102,25-28 u. 103,27f (Löwe); 152,6f (Löwe; hat eine Gazelle getötet, die er zum Dank für seine vorausgegangene Rettung einem Jäger überläßt); II 106,27-107,17 (Tiger, im Gegensatz zum hilfreichen Bären (dem Bodhisattva)); VinMū<sub>t</sub> je 224b5-

225a1 (D cha 241b4–242a1) ≈ VinMū<sub>c</sub> 769a5–15 (Löwe und Tiger). Andere Tiere: z.B. Jā IV 326,5–8 (Falke<sup>2</sup> (*sena*) frißt Taube).

<sup>829</sup> Jā Nr. 399 (III 330,14–16 u. 18): *Bodhisatto gjijhayoniyam nibbattityā ... vuddhe ... mātāpitaro ... gomāṁsāni āharitvā posesi. ... Ath' ekadivasam Bodhisatto gomāṁsāni pariyesanto susānam paviṭṭho* (...). Mit *susāna* ist hier offenbar ein Platz, wo (analog zu den Leichenplätzen) tote Rinder deponiert werden, gemeint: vgl. Jā II 50,25–27 (Nr. 164), wo ein Kaufmann notleidende Geier mit Rindfleisch, das er von einem *gosusāna* holen läßt, füttert: *gosusānam* (B<sup>i</sup> *purise susānam*) *pesetvā gomāṁsām āhārāpetvā tesam* (sc. *gijjhānam*) *dāpetvā* ...; auch hier ist der Bodhisatta einer der Geier (II 50,19f). Vgl. auch die Gāthā Jā 164,1ab = 399,4ab (... *gijjho ... kunapāni avekkhati*). Auch als auf der Leichenstätte (*susāna*) lebende Krähe (Jā Nr. 140, bes. I 485,16f) und als dort wohnender Hund (Nr. 22, bes. I 175,6f) oder Schakal (Nr. 142, bes. I 489,12–14 u. 21–25) lebt der Bodhisatta offenbar von Aas. Ausführlich wird ein solcher Verzehr von Aas in geradezu grotesker Weise in Jā Nr. 148 (≈ Nr. 490, IV 326,27–327,19) beschrieben, wo der Bodhisatta als Schakal am Ufer eines Flusses einen toten Elefanten findet und in eine unangenehme Lage gerät, am Ende aber nicht den Verzehr des Fleisches, sondern nur seine Gier bereut.

<sup>830</sup> Jā Nr. 210, wo zumindest gesagt wird, daß der Specht (= Bodhisatta) einen befreundeten Specht mit Kleingetier (*pāṇaka*), das er mit seinem Schnabel aus dem Baum herausklopft, bewirkt (Jā II 162,22–26). In der Parallelversion im SaṅghBhV (II 102–104, bes. 103,28–104,1; vgl. PANGLUNG 1981: 107) bittet er einen (ihm zu Dank verpflichteten) Löwen um ein Stück Fleisch von dessen Beute (was ihm allerdings verweigert wird).

<sup>831</sup> Jā Nr. 143 (I 491,18–22: *Bodhisatto kesarasimho hutvā ... mahāmahisam vadhitvā varamāṁsāni khāditvā* ...; 491,31–492,4); Nr. 152 (II 6,8f + 12–14 u. 7,3f); Nr. 153 (II 10,12f + 16f); Nr. 157 (II 26,7 + 27,5–8); Nr. 335 (III 112,27f u. 113,4f); in Jā Nr. 397 versorgt ein Löwe seine alten Eltern (= den als Löwe wiedergeborenen Bodhisatta und dessen Gattin), seine Schwester und seine eigene Gattin mit dem Fleisch von ihm getöteter Wildbüffel etc. (III 321,22–27). Vgl. auch SaṅghBhV II 196,11–15: in einer frühen Phase seines Heilsweges, als noch offen war, ob er tatsächlich zur Buddhaschaft gelangt (*aniyatarāśyavashita*), hat der Bodhisattva als Löwe Tiere getötet, ihr Fleisch gefressen und ihr Blut getrunken.

<sup>832</sup> Jā Nr. 426: Leopard (*dīpi(n)*); SaṅghBhV II 255f (GM III.4: 227,17–229,2; vgl. PANGLUNG 1981: 123): Wolf (*vṛka*, mit Devadatta identifiziert).

<sup>833</sup> MahJm Kapitel 50, wozu ibid. Einl. S. 65 zu vergleichen ist.

<sup>834</sup> MahJm 50,19c–25d.

<sup>835</sup> Vgl. die dort zu Anfang beschriebene Existenz des Bodhisattva als schlechter (vgl. 50.12a; *praduṣṭātman*) Mensch: MahJm 50.7–11.

<sup>836</sup> MahJm 50.26.

<sup>837</sup> MahJm 50.27.

<sup>838</sup> Inhaltsangebe und Übersicht über die literarischen Quellen und bildlichen Darstellungen in SCHLINGLOFF 1977 (buddh. Texte: 60f Anm. 6), 1987: 86–92 u. 2000/2013: I 222–230 (+ II 43–45); vgl. auch VON HINÜBER 2008: 86 Anm. 8; Literatur zum gesamten Šibi-Komplex s. GREY 1994: 361–365. Vgl. ferner MEISIG 1990 u. 1995 (Rezensionen: s. VON HINÜBER 2008: 86 Anm. 7); H. MATSUMURA 2004; OHNUMA 2007: Index s.v. Šibi; BOUCHER 2008: 31–33 u. 2011: 201–203 (mit engl. Übers. der HYCh-Version).

<sup>839</sup> Vgl. u.a. SCHLINGLOFF 1977: 61 Anm. 7; MEISIG 1995: 3–46 (u. OBERLIES 1999). Zu vedischem Ritual und vedischer Mythologie als Hintergrund der Erzählung (zumal im Epos) vgl. PARLIER 1991 u. OBERLIES 2001a. Zu jinistischen Versionen: MEISIG 1995: 155–160; OBERLIES 2009.

<sup>840</sup> Im Mhbh: Agni. In T 3.152: "Grenz-König" (邊王: 1b24), was MEISIG (1995: 55 Anm. 59) im Sinne von "Weltenhüter" (*dik-* od. *lokapāla*) verstehen und auf Agni beziehen möchte.

<sup>841</sup> Vgl. HYCh 351c17 (≈ T 3.160: 333b21f): "[Sein] Entschluß (\**adhyāśaya*<sup>2</sup>) ist fest, und er ist tatkräftig (\**vīryavat*); er wird gewiß den Buddha-Weg (\**buddhamārga*) vollenden (/das vollkommene Erwachen (\**buddhabodhi*) zustandebringen)" (志固精進 必成佛道; vgl. MEISIG 1995: 136).

<sup>842</sup> In T 3.152 (1b12) heißt der König nicht Šibi, sondern Sarva(m)dad(a) 薩(/婆)波達 ("der Alles-Hingebende").

<sup>843</sup> Vgl. T 3.152[Nr.2]: 1b12f: "Er war freigebig gegenüber den Lebewesen und schenkte ihnen, was sie forderten" (布施眾生 恣其所索). Vgl. auch HYCh 352a1f (= T 3.160: 333c4f): "Ich habe zu Anfang [meiner Bodhisattva-Laufbahn] gelobt, alle [Wesen] zu retten" (吾本誓願當度一切).

<sup>844</sup> Vgl. T 3.152[Nr.2]: 1b13: "Mitleidvoll rettete er sie aus [allen] Notlagen" (愍濟厄難).

<sup>845</sup> In T 3.152 wird die Geschichte vom König und der Taube (Nr. 2: CCC I: 7–11; MEISIG 1995: 54–58) als Beispiel für die Vollkommenheit der Freigebigkeit (*dānapāramitā*) angeführt, ebenso im MPPU (87c27ff). Im HYCh (351c4–352b18) wird sie von Gott Brahman vorgetragen, um den Buddha davon abzuhalten, ins Nirvāna einzugehen, ohne vorher die Lehre zu verkün-

digen (vgl. Vin I 4,29–7,11: *Brahmayācanakathā*), also als Beispiel für ein altruistisches Hintanstellen eigenen Wohls zugunsten anderer.

<sup>846</sup> Mit *śyena* muß ein Greifvogel gemeint sein, zu dessen charakteristischen Beutetieren die Taube gehört. Dies gilt z.B. für den Habicht (GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 7: 353; in diesem Sinne MEISIG 1995: 4 Anm. 4; kritisch dazu OBERLIES 1999: 108,6-9), aber auch für den Wanderfalken (GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 7: 413; GRIMMETT et al. 1998: 551). Vgl. auch VON HINÜBER 2002: 270, mit Hinweis auf Salim ALI, *The Book of Indian Birds* [Bombay 1979], p. 22 Nr. 44: "Laggar Falcon", wonach Tauben in bewohnten Gebieten die Hauptnahrung dieses Falken sind. Ob bzw. inwieweit sich Bezeichnungen wie *śyena* im Sprachgebrauch von Texten wie dem Mhbh oder auch dem LaṅkS überhaupt auf eine bestimmte Art oder Gattung einengen lassen, muß ich dahingestellt sein lassen (vgl. auch Anhang F § k.1). — Die chin. Versionen (T 3.152[Nr.2]: 1b24; MPPU 88a15; T 4.201: 321b22; T 4.208: 531b27; T 53.2121: 137c14; T 4.202: 351c20; T 3.160: 333b24) haben allesamt 鷹, was nach COUV. 1052c ("aigle, vautour, faucon, épervier, milan et autres oiseaux de proie") ein für alle möglichen Arten von Raubvögeln gebrauchter Ausdruck zu sein scheint. Die tib. Übersetzung von HYCh 351c17 (Kj D mdo-sde a [Bd. 30]: 136b3) hat *khra* "sparrow-hawk, falcon" (JÄ.); vgl. auch TshCh I 269b.

<sup>847</sup> Vgl. T 3.152[Nr.2]: 1b27f: "Die Taube ist (oder: Tauben sind) meine Nahrung!" (鴿是吾食); T 4.201: 321c19f (... 此鴿是我之食); T 4.208: 531c2; HYCh 351c29. Vgl. auch Mhbh 3.131.18, wonach Tauben die dem *śyena* vom Schicksal bzw. durch göttliche Fügung (*daiva*; Mhbh 13 App. I.8 [41]: von den Göttern: *devaiḥ*) zugewiesene Nahrung (*bhakṣa*) sind, so daß es ein Bruch des *dharma* wäre, ihm deren Verzehr zu verweigern, und noch deutlicher Mhbh 3.131.19 (= 13 App. I.8 [42]): "Śyenas fressen Tauben: dies ist eine ewige Regel" (*śyenāḥ kapotān khādanti sthitir eṣā sanātanī*; vgl. MEISIG 1995: 5f u. 28,37).

<sup>848</sup> HYCh 352a3f (≈ T 3.160: 333c6); vgl. auch T 4.201: 321c27 u. Mhbh 3.131.8(-9).

<sup>849</sup> Vgl. MPPU 88b5f (= T 53.2121: 137c23f; MPPU<sub>L</sub> I: 258,9f): "Ich brauche 'frisch getötetes' (d.h. von einem frisch getöteten Tier stammendes?), [noch] warmes Fleisch" (我須新殺熟肉); T 4.201: 322a1f: "Nur frisches Fleisch und Blut ist geeignet, mein Leben zu retten" (唯新肉血 可濟我命); T 4.208: 531c6 (CCC II: 70): "Ich habe einen Eid abgelegt, nur 'frisch geschlachtetes Fleisch und Blut (/blutiges Fleisch)<sup>1</sup> zu fressen'" (我作誓 食新殺血肉); vgl. auch 531c8f (我所食者 新殺血肉); HYCh 352a5f: "Nur wenn [ich] 'frisch getötetes', [noch] warmes Fleisch bekomme: dann fresse ich es" (唯得新殺熟肉, 我乃食之; Tib. Kj D mdo-sde Bd. 30 [a]: 137a2: *bdag ni gsar du bkum pa'i sha rlon pa*

*mchis na 'tshal lo); vgl. T 3.160: 333c7f: "Nur [wenn es] frisches Fleisch und Blut (/blutiges Fleisch) [gibt]: dann fresse ich es" (唯新血肉, 我乃食之); T 3.152[Nr.2]: 1c1f: "Ich will nur die Taube, mit anderem Fleisch kann ich nichts anfangen" (吾唯欲鴿, 不用餘肉). Vgl. MEISIG 1995: 79, 137 u. 56. – Mhbh 1.131.16f lehnt der Greifvogel das Angebot des Fleisches größerer vierfüßiger Tiere – Schwein, Ochse, Büffel, Gazelle und dergleichen – als für ihn ungeeignet ab; ähnlich Mhbh 13 App. I.8 [35]–[40] (S. 855), wo der śyena überdies auch andere Vogelarten als Nahrung zurückweist; vgl. auch Mhbh 3 App. I.21.5.79f, wo ihm ein gebratener Stier angeboten wird (vgl. MEISIG 1995: 5, 19 u. 28).*

<sup>1</sup> Nach den Belegen in *HIR*. (S. 1040a) zur urteilen, steht 血肉 (und nach *ibid.* 962a auch 肉血) für das Dvandva *mānsarudhira* oder *mānsaśonita*, das aber doch wohl als Samāhāra-dvandva (n.: vgl. Pāṇ 2.4.11 u. *Ganapātha* 73.20, sowie SWTF s.v.) zu fassen ist und von daher mit einem Recht wohl auch im Sinne von "blutiges Fleisch" verstanden werden kann.

<sup>850</sup> MPPU 88b6f (= T 53.2121: 137c24f, ≈ T 4.208: 531c9f; CCC II: 70; MPPU<sub>L</sub> I: 258,11f): "[Da ich] selbst es für falsch halte (非), Lebewesen zu töten, habe ich kein[e Idee], woher [ich solches Fleisch] bekommen könnte (/woher könnte ich da ... bekommen?). Wie in aller Welt könnte ich ein [Lebewesen] töten, [um es] einem [anderen zu fressen zu] geben!" (自非殺生無(/何)由得也。我當云何殺一與一。); T 4.201: 322a4f: "Beziüglich aller Lebewesen praktiziere ich stets Schutzgewährung und Fürsorge! [Aber] solches, [nämlich] warmes, blutiges Fleisch: ohne daß man tötet, wird es niemals verfügbar!" (一切諸眾生 我常修護念, 如此熱血肉 不殺終不得); HYCh 352a6f: "Den einen zu verletzen, um einen anderen zu retten, dient nicht der [gerechten] Ordnung" (害一救一 於理無益; vgl. T 3.160: 333c8f: 害一救一 於理不然). Vgl. MEISIG 1995: 80 u. 137.

<sup>851</sup> MPPU 88b9-11 (≈ T 53.2121: 137c25-28; MPPU<sub>L</sub> I: 258,14-19); T 4.201: 322a6-11 u. b3-5 (MEISIG 1995: 80 u. 83); HYCh 352a8f (≈ T 3.160: 333c10). In T 3.152[Nr.2]: 1c4-6 erklärt der Greifvogel von sich aus (wie in Mhbh 3.131.22f, 3 App.I.21.5.84 u. 13 App.I.8[43]–[44], s. MEISIG 1995: 6, 19 u. 28,38-40), sich mit einem Stück Fleisch aus des Königs eigenem Körper zufriedenzugeben, dergestalt, daß das Gewicht dem der Taube entspräche.

<sup>852</sup> In Mhbh 3.131 bleibt das Ende offen (OBERLIES 1999: 106). An mehreren Stellen des Mhbh (und des *Rāmāyaṇa*) erlangt der König die Himmelswelt (OBERLIES 2001a: 246f).

<sup>853</sup> MPPU 307c17-26 (MPPU<sub>L</sub> V: 2297f, mit weiteren Hinweisen, auch auf bildliche Darstellungen). Eine ausführlichere Version enthält die *Sāgaramatipariprcchā*: T 13.397: 70a23-b18 (übers. v. Dharmakṣema zwischen 414 u. 421; frz. Übers. in MPPU<sub>L</sub> V: 2297f, Anm. 1), ≈ T 53.2121: 244b16-c9; T 13.400:

515a23–b19 (übers. gegen Ende des 10. Jh.); SāgaramatiP<sub>t</sub> P pu 101b6–102b1 (D pha: 95a5–b7; S ba [Bd. 66] 136b6–137b6). Vgl. ferner HarJm Nr. 32 (*Simhajātaka*, ed. HAHN 2007a: 137–150; 2011: 177–196); DKPAM II: 722f (weitere Parallelen ibid. I: 96f).

<sup>854</sup> T 13.397: 70b9–15 (T 53.2121: 244c4–9); T 13.400: 515b8–15; SāgaramatiP<sub>t</sub> P pu 102a4–7 (D pha 95b3–6; S ba 137a7–b3); HarJm 32.47–58.

<sup>855</sup> MPPU 307c25f: 師子 … 自以利爪擗其脇肉以貿猴子; vgl. auch das khota-nische *Jātakastava* (Nr. 32, zitiert MPPU<sub>L</sub> 2298 Anm.): "You tore upon your limbs the delicate skin. Great drops of blood, many and thick, ... you gave away for them ...".

<sup>856</sup> Ebenso in einer Variante der Erzählung von König Śibis Augengabe (vgl. SCHLINGLOFF 2000/2013: 233–237), die sich in der chinesischen Version des *Avadānaśataka* (AvŚat<sub>c</sub> [Nr. 33]: 218b9–c9, bes. b19ff) findet. Hier fordert Śakra in Gestalt eines *Geiers* die Augen Śibis – in diesem Fall natürlich zum Fressen, als Delikatesse für den Geier<sup>1</sup> – und erhält sie auch. In der Sanskrit-Fassung (AvŚat [Nr. 34] I 185,1–186,2; AvŚat<sub>v</sub> 84,31–85,9; APPLETON 2014: 9f; OHNUMA 2007: 82) vertauscht Śakra, bevor er explizit die Augen fordert, im Sinne der gängigen Form der Geschichte von Śibis Augengabe die Gestalt des Geiers mit der eines Brahmanen.

<sup>1</sup> AvŚat<sub>c</sub> 218b24f: "Ich bedarf nur der (/es genügen mir die) Augen des Königs, als feine Speise; der König möge mir (見, vgl. KARASHIMA 2001a: 131; v.l. 我) jetzt bitte seine beiden Augen schenken!" (唯須王眼 以為美饌。願王今者見賜雙眼。).

<sup>857</sup> Divy (Nr 32: *Rūpyāvaty-avadāna*) 474,13–476,20<sup>1</sup> (Candraprabha; ROTMAN 2017: 186–189); ähnlich T 3.179: 451a18–b15; vgl. auch T 3.178: 449a21–24; BoAvKalp 51.20–27 (Sattvavara; s. STRAUBE 2009: 269). Vgl. DIMITROV 1996: 10 u. 94–96.

<sup>1</sup> Divy<sub>v</sub> 309,22–310,29; HIRAOKA 2007: II 281–284.

<sup>858</sup> Divy 476,5f (v 310,19): *yan nv aham tiryagyonyigatebhyo'pi dānam dadyām*. Vgl. T 3.178: 449a22f; T 3.179: 451b3f: "Ich will nunmehr auch für zweifüßige und vierfüßige [Tiere], für Vögel und Vierfüßler, Rehe usw., Freigebigkeit praktizieren" (我今當為二足、四足、禽獸、鹿等而行布施), wobei allerdings in dieser Aufzählung die Rehe (鹿) als Pflanzenfresser in Anbetracht des Folgenden (Speisung mit dem Blut und Fleisch des eigenen Körpers) unpassend erscheinen. BoAvKalp 51.21cd: "... insbesondere beschäftigte ihn die unerträgliche Hungersnot der *Vögel*" (*duḥsaḥam paksīṇām eva kṣudduhkharī samacintayat*; Übers. STRAUBE 2009: 269).

<sup>859</sup> Divy 476,6–9 (v 310,19–21); T 3.178: 449a23f (der Bodhisattva begibt sich an einen einsamen Platz im Gebirge); T 3.179: 451b4–8; BoAvKalp 51.22.

<sup>860</sup> Divy 476,9-19 (v 310,21-28; Text problematisch; vgl. HIRAKO 2007: II 293 n. 42); T 3.179: 451b9-14 (...彼鳥於是噉其二眼); BoAvKalp 51.23-24.

<sup>861</sup> Divy 476,19f (v 310,28f); T 3.178: 449a24 ; T 3.179: 451b14f; BoAvKalp 51.27.

<sup>862</sup> T 3.152 [Nr. 3]: 1c26-2a3 (CCC I: 11 [Nr. 3]; OKADA 1992c: 72f). Das Textstück geht der in § 107 wiedergegebenen Episode voraus.

<sup>863</sup> T 3.152[Nr.3]: 1c29f: 吾覩海魚, 巨細相呑。

<sup>864</sup> SaṅghBhV II 16,28-17,31 (VinMū<sub>t</sub> P ce 115b6-116b1; D nga 120b6-121b2; S nga [Bd. 4] 160a5-161a6; VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 155b13-c10); s. PANGLUNG 1981: 94f, YUYAMA 1983: xii (1c(ii)), sowie OKADA 1992a u. 1994a; dort auch Hinweis auf RāṣṭrP vs. 144, wo auf eine ähnliche Geschichte angespielt wird, nur daß der Bodhisattva hier ein Waran (*godha*) ist. Beide Varianten enthält KaŚat P su 193a6-b6 (S ha [Bd. 80] 271a6-272a6) u. 194a4-b7 (272b6-274a1); vgl. OKADA 1994a: 58-60.

<sup>865</sup> Zu analogen Aussagen in anderen Texten und deren Bedeutung s. OHNUMA 1998; s.a. DELHEY 2006: 46. Vgl. auch § 99.4 + En. 925.

<sup>866</sup> Die Konnotationen des Begriffs *prañidhāna* lassen sich mit den Wiedergaben "Wunsch", "Vorsatz" oder "Gelübde" nur unvollkommen fassen, insofern (zumindest in vielen Fällen) die Formulierung des Wunsches oder Vorsatzes mit der wahrheitsgemäßen Bekundung einer außergewöhnlichen verdienstvollen Handlung oder Haltung verbunden und das dieser Handlung bzw. Haltung inhärente karmische Potential durch die magische Kraft der Wahrheitsformulierung dem in dem *prañidhāna* formulierten Ziel gewidmet wird, mit dem Effekt, daß dieses Ziel mit Sicherheit erreicht wird. In diesem Sinne überlappt sich der Begriff *prañidhāna* mit dem des "Wahrheitsspruches" (*satyavacana, saccakiriyā*), womit der gleiche Vorgang intendiert ist, nur daß jetzt der wahrheitsmagische Aspekt der Formulierung im Vordergrund steht (Näheres hierzu: SONI 2002; weitere Literatur s. ibid.).

<sup>867</sup> SaṅghBhV II 17,21-24:

yathā mayā etāni aśtūḥ<sup>1</sup> kūṭakasahasrāṇī māṁsarudhireṇa saṁtarpitāṇī,  
evam aham anāgatē 'dhvani anuttarāṁ samyaksarṇ(bodhim abhisarṇ)-  
budhya<sup>3</sup> etān<sup>4</sup> saddharmarasena santarpayeyam iti.

<sup>1</sup> Ed.: °tir | <sup>2</sup> Ed. °tāni, tāny; Dittogr.? | <sup>3</sup> Ed. °ddhyā | <sup>4</sup> Ed. om., aber Hs. etām.

<sup>868</sup> MPPU 162a11-b1; MPPU<sub>L</sub> II: 853-855. Vgl. OKADA 1992a; dort auch Hinweis auf eine Parallele in T 3.153[Nr.8] (bes. 70a1-7) ≈ T 3.160[Nr.7] (bes. 339b28-c7).

<sup>869</sup> Siehe § 145.1 + En. 1424.

<sup>870</sup> Das *prañidhāna* gilt nur für das Kleingetier. Die Jäger hingegen werden mit Devadatta und den sechs Irrlehrern identifiziert (MPPU 162a28–b1; MPPU<sub>L</sub> II: 855).

<sup>871</sup> AvŚat (Nr. 34) I 184,9-13 (AvŚat<sub>V</sub> 84,27-30; APPLETON 2014: 9); die Passage geht im Text der in En. 856 erwähnten Episode voran; o.E. in der chin. Übersetzung.

<sup>872</sup> KarPu II 376,11-13; s.a. OHNUMA 2007: 83f u. 222.

<sup>873</sup> KarPu II 378,8 u. 10.

<sup>874</sup> KarPu II 379,14–380,16 ≈ T 3.157: 228b25.

<sup>875</sup> D.h. auch bei Fleisch und Blut wird nicht gesagt, daß der Bittsteller diese verzehren möchte. Auch in der Bearbeitung des Stoffes in der MahJm (40.205–208) ist dies nicht der Fall.

<sup>876</sup> KarPu II 381,4-10 (in Z. 9f wohl *bahirnagare* [Hs. C; cf. Pā. *bahinagare*] und in Z. 10 *prakrāntāḥ* zu lesen) ≈ T 3.157: 228c6-11.

<sup>877</sup> So explizit die chin. Übersetzung (T 3.157: 228c11f).

<sup>878</sup> Siehe En. 866.

<sup>879</sup> Vgl. KarPu II 382,5-7, wo von der ungeheuren Menge der Zungen, die im Verlauf dieser Selbstingabe von vierfüßigen Tieren und Vögeln (*mrgapakṣibhiḥ*) gefressen<sup>1</sup> worden und wieder nachgewachsen sind, die Rede ist. Vgl. auch T3 157: 228c19f: "Die von mir damals dahingegebenen Zungen haben bewirkt, daß alle Tiger, Wölfe, Eulen und Geier durch ihren Verzehr gesättigt wurden" (我於爾時 所捨舌根 令諸虎狼、鶲梟、鵟鷲 食之飽足); In der Bearbeitung des Stückes in der MahJm (Kapitel 40) sind es aber nicht nur Raubtiere und [Greif]vögel (40.240cd) sowie Würmer, Käfer, Mücken und Stechfliegen (40.241ab), die sich von dem riesigen Körper des Bodhisattva ernähren, sondern auch alle Arten von Dämonen und Gespenstern (40.238a–240b) und auch Menschen (40.241c-f). Zu einer entsprechenden Passage im KarPu s. § 110.3.

<sup>1</sup> Doch wohl eher *paribhuktāḥ* statt *paribhaktāḥ* (Hss. ABE: *parityaktāḥ*).

<sup>880</sup> KarPu II 381,15f: *ye kecit sattvā māṁsāhārā rudhirapānāś, te* (Tib. ins. *me māṁsanī bhakṣayantu* *rudhiram pibantu*<sup>1</sup>).

<sup>1</sup> Ed.: *pibeyantu*, aber angesichts *pibanti* (381,9) und *pibeyuh* (382,1) ist die Wahl des irregulären *pibeyantu* als Rekonstruktion kaum einleuchtend.

<sup>881</sup> KarPu II 381,10–382,4.

<sup>882</sup> KarPu II 381,4f. – Vgl. auch TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 121b3-7 (D ka 106a7-b3; S ka [Bd. 35] 155a4-b1; T 11.310: 44b19-25; T 11.312: 707b17-27), wo beschrieben wird, wie ein Bodhisattva auf einer von zahllosem Getier bewohnten großen Leichenstätte seinen Körper als eine riesige Leiche in Erscheinung treten und von den Tieren fressen läßt, woraufhin diese dank des früheren *prañidhāna* des Bodhisattva nach ihrem Tode im Himmel wiedergeboren werden und schließlich das Nirvāṇa erlangen.

<sup>883</sup> In der Bearbeitung des König-Ambara-Stoffes in der MahJm (s. En. 879) werden lediglich die Dämonen und Gespenster als üble Wesen (40.240a: *dusṭasattvāḥ*) charakterisiert, vor allem aber die an dem Verzehr des Fleisches und Blutes teilnehmenden Menschen, die zwar von Hunger und Durst gequält, aber nichtsdestoweniger übel (*duṣṭa*), wild (*cāṇḍa*), grausam (*krūra*), ohne Mitleid (*nirdaya*) und von schlechter Lebensführung (*durācāra*) sind (40.241c-f). Andererseits heißt es (40.245; vgl. auch 40.235), daß für alle beteiligten Wesen, also gewiß auch für diese Menschen, der Verzehr von Knochen, Blut und Fleisch des Bodhisattva geradezu heilskonstitutiv ist, insofern sie durch diesen physischen Kontakt eine reine Gesinnung entwickeln und hinfert nach dem Erwachen streben (*pariśuddhāśayā ... babhūvur bodhicāriṇāḥ*).

<sup>884</sup> PūrṇaPar (Kj dKon-brtsegs) P zhi 278b5-279b3 (D nga 211b1-212a4; S nga 388a1-389a3); T 11.310[17]: 451c22-452a16.

<sup>885</sup> PūrṇaPar P zhi 279a1f (D nga 211b4; S nga 388a6f):

Unmittelbar nachdem ich [durch einen Willensakt] gestorben war, wurde ich dort spontan als Tier mit einem riesigen Körper geboren und habe die Fleisch fressenden und Blut trinkenden bösartigen Raubtiere satt und zufrieden gemacht.

*'chi ba'i dus byas ma thag tu der dud 'gro lus po cher brdzus (P : rdzus DS) te skyes nas (DS : na P) | gcan gzan ma rungs pa sha za zhing khrag 'thung ba rmams 'grangs (DS : 'dṛ̥ṅg P) shing tshim par byas pa yin no ||*

<sup>886</sup> Vgl. PūrṇaPar P zhi 279a5-8 (D nga 211b7-212a2).

<sup>887</sup> PūrṇaPar P zhi 278b7f (D nga 211b3; S nga 388a4f):

Diese bösartigen Raubtiere töten und fressen ständig kleine Lebewesen und häufen dadurch reichlich Schuld (\*avadya, d.h. schlechtes Karma) an, werden aber dennoch nicht satt und zufrieden.

*gcan gzan ma rungs pa de dag ni rtag par srog chags phra mo gsod cing sha za bar byed (PS : byas D) pas srog gcod (PS : bcad D) pa'i kha na ma tho ba mang du (DS : po P) bskyed (DS : skyed P) kyang 'grangs (DS : 'drangs P) shing tshim par mi 'gyur bas ...*

<sup>888</sup> Siehe En. 885 u. En. 887.

<sup>889</sup> In den *Jātakas* und *Avadānas* weitgehend gleichbedeutend: s. GRÖNBOLD 1976: 499.

<sup>890</sup> Vgl. SCHLINGLOFF 1987: 139–142; 2000/2013: I 238–243; OKADA 1994b; zu Jm Nr. 8 s. En. 905. Meine Wiedergabe der für meine Thematik relevanten Elemente der Geschichte folgt in erster Linie der Version des SaṅghBhV (II 20,9–21,25) und der Jm (Nr. 8; ähnlich MahJm Kapitel 46); relevante Abweichungen der Fassungen im *Karmaśataka*<sup>1</sup> und im HYCh<sup>2</sup> vermerke ich in den Noten. — Eine (gerade in den für die vorliegende Thematik relevanten Partien weitgehend wörtliche) Parallele liegt in der Geschichte von König Vajrabāhu vor, die im SaṅghBhV der Geschichte von Maitrībala unmittelbar vorangeht (II 18,14–19,28). Eine entferntere Parallele enthält T14.426 (千佛因緣經) 67c10–68b15. Hier bittet ein Yakṣa eine Schar königlicher Weltentsager, die sich in den Himālaya zurückgezogen haben, um Speise und Trank, doch ist letztendlich nur ein Brahmane (der Buddha Dīparīkara in einer früheren Existenz: 68b6f) bereit, ihm Fleisch und Blut seines eigenen Körpers zum Verzehr zu überlassen, allerdings (im Sinne der in § 100 behandelten Motivation) unter der Bedingung, daß der Yakṣa ihm eine Belehrung zuteil werden läßt. Eine systematische Einbeziehung weiterer weniger enger Parallelen (wie etwa der Maṇicūḍa-Legende)<sup>3</sup> würde im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu weit führen.

<sup>1</sup> KaŚat IV.1: P su 188b6–190b4; D ha 177a1–178b7; S ha [Bd. 80] 263b3–266b6; FEER 1901: 284.

<sup>2</sup> HYCh Nr. 13 (360b8–c13; DzL Nr. 12(p. 54f)); davon abhängig T 3.160 Nr. 8 (339c8–340a26) u. T 53.2121: 138c27–139a14.

<sup>3</sup> Vgl. ROTHENBERG 1990: 42–45; Ed. u. Übers. der BoAvKalp-Version dieser Legende ibid. 94–97 u. 188–191.

<sup>891</sup> Die Fünfzahl ist dadurch bedingt, daß die Geschichte erklären soll, warum die Fünfergruppe um Kaundinya die ersten Personen waren, denen der Buddha seine Lehre verkündete (s. § 99.4). In T 14.426 ist zunächst (67c14ff) nur von einem riesigen Yakṣa die Rede, doch stellen sich beim Verzehr fünf (weitere?) Yakṣas ein (68a22f).

<sup>892</sup> SaṅghBhV II 20,15–18. Ohne Entsprechung in den übrigen Versionen.

<sup>893</sup> Im HYCh ist davon keine Rede. Auch in T 14.426 tritt der Yakṣa in seiner furchterregenden wahren Gestalt auf (67c14–17).

<sup>894</sup> SaṅghBhV II 21,4f (= 19,7): *bubhukṣitāḥ sma(h)*; ebenso KaŚat P su 189b3 (D ha 177b6; S ha 265a1): (*bdag cag ni bkres kyis* ...). Ähnlich HYCh 360c1f (DzL 54,4f; DzL<sub>S</sub> 65):

Aufgrund der Unterweisung des Königs halten alle [Leute] an den zehn heilsamen [Handlungsweisen] fest. Seitdem haben wir nichts mehr zu essen und zu trinken. Vor Hunger und Durst sind wir ganz erschöpft. Wir möchten [über]leben, [aber] es gibt keinen Weg (/keine Möglichkeit).

由王教導 咸持十善，我等自是 無復飲食，飢渴頓乏，求活無路  
 (≈ T 3.160: 340a10-12: 由王教導 一切人民 皆修十善，我輩從此 不得所食 ...).

Vgl. auch T 14.426: 67c17f (我今飢渴，無所飯食 ...). In der Jm kommen die Dämonen nicht bloß als hungrige Bittsteller, sondern mit bösen Absichten (Jm<sub>v</sub> 46,5 [8.15+]: *tadapakāracikīrṣavah*; vgl. MahJm 46.90).

<sup>895</sup> SaṅghBhV II 21,6 (= 19,8f): *etān brāhmaṇān praññenāhāreṇa saṁtarpayata*. Vgl. auch BoAvKalp 3.60 (*vividhabhojanam upaninuḥ ... pānam ca*). In T 14.426 bieten die königlichen Weltentsager dem Yakṣa Wasser und Asketen[nahrung, nämlich] Früchte (仙果) an (67c17-20), was dieser aber empört zurückweist (17c20f).

<sup>896</sup> So Jm<sub>v</sub> 46,7f (8.15+; vgl. MahJm 46.95): *atha te yakṣāḥ samupahṛtam rājārham api bhojanān haritatṛṇam iva vyāghrā naiva pratyagr̥ṇan*. Die Parallelisierung von Dämonen und Raubtieren wird hier ganz deutlich.

<sup>897</sup> SaṅghBhV II 21,6f (= 19,9): *māṁsarudhirabhakṣā vayam*.

<sup>898</sup> SaṅghBhV II 21,8f (vgl. auch 19,11): *vīthyā dharmanyāyalabdham māṁsam rudhiram ca*.

<sup>899</sup> SaṅghBhV II 21,9f (= 19,12): *sadyohatarudhiramāṁsabhabkṣā vayam*. Vgl. KaŚat P su 189b3f (D ha 177b6; S ha 265a2): "Sättige uns mit frischem (wörtl.: frisch zum Ausfließen gebrachtem) Blut!" (*khrag 'phral du phyung* [DS : *byung*] *P* *bas 'grangs par mdzod cig*). Vgl. (in ähnlichem Kontext) auch BoAvKalp 3.61c-62c u. 80.91cd.

<sup>900</sup> SaṅghBhV II 21,11f (= 19,14f): *kutas sadyohatasya māṁsarudhirasya saṁbhavaḥ parasya pīdām akṛtvā*. Vgl. KaŚat P su 189b5 (D ha 177b7f; S ha 265a3f): "Ohne zuvor den Körper anderer [Lebewesen] zu verletzen kann ich den Nahrungsbedarf dieser [Dämonen] nicht befriedigen ..." (*gzhan dag gi lus la gnod pa ma byas kyi bar du ni ngas 'di rnams kyi kha zas kyi don bsgrub par mi nus la ...*).

<sup>901</sup> SaṅghBhV II 21,12 (= 19,15): *yan nv aham ebhyāḥ svarudhiram anupracyaccheyam*. Vgl. KaŚat P su 189b6 (D ha 178a1f; S ha 265a5).

<sup>902</sup> SaṅghBhV II 21,13-16 (= 19,16-19); vgl. KaŚat P su 189b7f (D ha 178a2f).

<sup>903</sup> KaŚat (P su 189b<sup>9</sup>) fügt hinzu: "unter Hinzunahme eines Spiegels" (*me long blangs nas*).

<sup>904</sup> SaṅghBhV II 21,17f (vgl. auch 19,20f); ähnlich KaŚat P su 189b9–190a2 (D ha 178a4-7; S ha 265b2-6) – mit dem Zusatz, daß Śakra im ganzen Körper des Königs die Lebensenergie (*gzi byin*, \**ojas*) vermehrt – und HYCh 360c3f "Der König ... stach daraufhin, sich selbst zur Ader lassend, an fünf Stellen in seinen Körper" (王 ... 即自放脈 刺身五處; vgl. T 3.160: 340a15f). Auch in T 14.426 sticht der Brahmane sich eigenhändig mit einem Schwert in den Hals und bietet dem Yakṣa das Blut an, zerbricht dann seine(n) Brust(korb), reißt das Herz heraus und gibt es dem Yakṣa (68a20f: 以劍刺頸 施夜叉血。即復破胸 出心與之。).

<sup>905</sup> Jm<sub>v</sub> 43–54 (Nr. 8); beachte HANISCH 2005: I 60–74 u. II 193–231. Übers.: SPEYER 1895/1971: 55–71; KHOROCHE 1989: 47–57; MEILAND 2009: I 161–199; s.a. OHNUMA 2007: 85–89.

<sup>906</sup> Jm<sub>v</sub> 8.16: *atyaktośmāṇī*<sup>1</sup> (Ed.: *pratyagrośmāṇī*) *māṁsāni narāṇāṁ rudhirāṇi ca* | *ity annapānāṁ ... yakṣāṇāṁ ...* ||. Auch im HYCh (360b29f ≈ T 3.160:340a10) erklären die Dämonen (die hier von Anfang an unverkappaft auftreten: s. En. 893), daß sie von dem Blut und der Lebenskraft (\**ojas*) von Menschen (人血氣, *mi'i mdangs dang khrag*) leben. Ähnlich T 14.462: 67c21-23, wo der Yakṣa erklärt, daß schon sein Vater sich von menschlicher Lebenskraft ernährt habe (瞰人精氣) und seine Mutter stets von Menschenherzen und Menschenblut (恒瞰人心 飲人熱血), folglich auch er selbst in seiner Hungersnot unbedingt ein Menschenherz und Menschblut brauche (我今飢急 唯須人心血).

<sup>1</sup> D.h. "aus dem die Wärme noch nicht gewichen ist"; so mit der *Tikā*, wo dies mit *pratyagrośmāṇī* ("mit noch frischer Wärme") erklärt wird (s. HANISCH 2005: 205f; ebenso MEILAND 2009: I 172).

<sup>907</sup> Jm<sub>v</sub> 46,13–15 (8.16+): *ity uktvā ... svāny eva vapūṁsi pratyapadyanta.*

<sup>908</sup> Jm 8.22 u. 8.25. Vgl. BoAvKalp 3.68.

<sup>909</sup> Jm 8.23 (= MahJm 46.116). Vgl. auch VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 156c12-14 (≈ a17-20), wo die Dämonen auf den Auftrag des Königs an seine Bediensteten, keinen Tieren Schaden zuzufügen, sondern nach dem Fleisch und Blut von selbst gestorbener Tiere zu suchen und es den Dämonen vorzusetzen, mit der Feststellung reagieren, daß sie solches Fleisch und Blut nicht äßen (我 ... 不食所有自死肉血).

<sup>910</sup> Jm<sub>v</sub> 47,15 (8.23+; vgl. MahJm 46.117): *jīvato 'pi ca kuto 'ham anyasmān māṁsam ādāsyे*. Vgl. auch BoAvKalp 3.64c (*ahiṁsāniyamena*), 65c u. 66–67 (*na ca māṁsam śarīrebhyo labhyate vaiśasam vinā*, etc.).

<sup>911</sup> Jm 8.21 u. Jm<sub>V</sub> 47,15f (8.23+; MahJm 46.114 u. 118–119). Vgl. auch BoAvKalp 3.64d u. 65d (*na ca<sup>1</sup> naiṣphalyam arthinaḥ* [sc. sahe]).

<sup>1</sup> Mit ROTHENBERG 1990: 95.

<sup>912</sup> Jm<sub>V</sub> 50,5f (8.39+): *āhūya vaidyān pañca sirāḥ svaśarīre mokṣayitvā*; vgl. MahJm 46.180c–182b u. 184.

<sup>913</sup> Jm 8.40 (= MahJm 46.183; nach HANISCH 2005: 218f ist allerdings dem *deyasyāsyā* der Hss. die Lesung *dehasyāsyā* [Schøyen-Frgm., Tib.] vorzuziehen; so auch MEILAND 2009: I 184).

<sup>914</sup> Jm<sub>V</sub> 50,9 u. 18 (8.40+ u. 42+; vgl. MahJm 46.186 u. 189): *te tathēty uktvā ... rājño ... rudhiram pātum upacakramire | ... vinītatarṣaklamāś tu te yakṣāḥ paryāp-tam anenēti rājānam ūcuḥ*. Vgl. HYCh 360c4f; BoAvKalp 3.71ab.

<sup>915</sup> Jm<sub>V</sub> 50,24 (8.43+): *niśitar̄ nistrimśam ādāya svamānsāni cchittvā cchittvā* (HANISCH 2005: 221; MahJm 46.192) *tebhyaḥ prāyacchat*.

<sup>916</sup> Jm 8.46ab: *sa prītimān eva niśācarāṁs tān samītarpayan svaiḥ piśitais ... āsa* (s. HANISCH 2005: 221).

<sup>917</sup> Jm<sub>V</sub> 44,12f (8.6+: *rakṣasāṁ* [HANISCH 2005: 199; MEILAND 2009: I 166] *piśācānāṁ vā nisargaraudrā prakṛtir ...*). Vgl. auch BoAvKalp 80.91, wo die von Śakra hervorgezauberten Dämonen mit der (offensichtlich einen zentralen Wesenszug zum Ausdruck bringenden) Bezeichnung "grausame Wesen" (*krū-rasattvāḥ*, *sems can gdug pa*) eingeführt werden.

<sup>918</sup> Vgl. z.B. AN III 204,17–22; AKBh 206,24–207,2.

<sup>919</sup> SaṅghBhV II 21,18f (= 19,21f): ... *svarudhireṇa samītarpya teṣāṁ tādrśī deśanā kṛtā yāṁ śrutvā te yakṣā pañcasu vrata-padeṣu pratiṣṭhāpitāḥ*; Jm 8.60(+) (vgl. MahJm 46.225–226). In KaŚat P su 190b1 (s. En. 920) u. HYCh 360c6 werden die Dämonen angehalten, die zehn heilsamen (\**kuśala*) [Handlungsweisen] (z.B. DN III 269,5–9; SWTF s.v. *karma-patha*) auf sich zu nehmen; vgl. auch T 3.160: 340a17f.

<sup>920</sup> Jm 8.60b: *hiṁsā ... vivarjyā*. Vgl. KaŚat P su 190a8–b1 (D ha 178b4f; S ha 266a7–b1):

"Ihr seid ja Mörder, die anderen das Leben nehmen! Wie könnte ich solche [Personen] zu den ersten meiner Hörer machen? ... Nehmt die zehn heilsamen Handlungsweisen auf euch und lebt danach (\**saṁādāya vartadhvam* o.ä.)!"

*khyed rnams ni srog gcdod pa pha rol gyi srog 'phrog pa yin na | ji ltar ngas de 'dra ba dag nyan thos kyi dang por bya | ... dge ba bcu'i las kyi lam yang dag par blangs te gnas par gyis shig |*

<sup>921</sup> Jm 8.46 (= MahJm 46.196): ... *krūrāṇi teṣām api mānasāni ... āsur āviṣkṛta-mārdavāni*; vgl. auch 8.47 (s. HANISCH 2005: 222) u. 8.48.

<sup>922</sup> Jm<sub>v</sub> 51,15 (8.48+; vgl. MahJm 46.201): *viramyatāṁ svāśarīrapīḍāprasaṅgāt*.

<sup>923</sup> Jm 8.(53-)55 (= MahJm 46.213–215); KaŚat P su 190a6f (D ha 178b3; S ha 266a5f); vgl. auch P su 190a3-6 (D ha 178a7–b2; S ha 265b7–266a3).

<sup>924</sup> Jm 8.57–58 (= MahJm 46.220–221). In KaŚat P su 190a7f bitten die Dämonen, die ersten Hörer des zukünftigen Buddha werden zu dürfen, und ersuchen in Verbindung damit um Belehrung.

<sup>925</sup> SaṅghBhV II 21,21-25 (ebenso 19,24-28 [Vajrabāhu-Geschichte]); KaŚat P su 190b3f (D ha 178b6f; S ha 266b4-6); Jm 8.59cd u. Jm<sub>v</sub> 54,10-12 (66+; vgl. MahJm 46.224cd u. 250); HYCh 360c6-12. Siehe auch § 97.1.2 + En. 865.

<sup>926</sup> Zu verwandten Geschichten, in denen eine solche Strophe nur um den Preis von Körperqualen oder schmerzhaften Eingriffen in den eigenen Körper übermittelt wird, s. MPPU<sub>L</sub> II: 688–691. Vgl. auch EHLERS 1990: 8–12; WILKENS 2016: I 85f (Kāñcanasāra: DKPAM I 468–483) u. 103 (DKPAM II 788–791); OKANO 2008: 58f (Nr. 10–11u. 13–15).

<sup>927</sup> AvŚat Nr. 35 (*Surūpah*; s. APPLETON 2014: 10–12); AvŚat<sub>c</sub> Nr. 34 (T 4.200: 218c15–219b17); HYCh (Nr. 1) 349a20–b23; KaŚat P hu 124a8–126b4 (D a 121b3–124a3; S a 227a2–230b2; vgl. OKANO 2008: 127–136, bes. 132ff); BoAvKalp Nr. 91 (*Śibisubhāsiitāvadānam*; s. STRAUBE 2009: 171–177 [Text] u. 281–284 [deutsche Übers.]; s.a. OHNUMA 2007: 49f).

<sup>928</sup> Vgl AvŚat I 188,10f (v 86,4f).

<sup>929</sup> MPM Dha 449b8–451b5. Das Textstück gehört zu dem nur in Dharmakṣemas Version enthaltenen Teil des Sūtra (s. En. 1750).

<sup>930</sup> MPM Dha 449b8–10 u. 13f.

<sup>931</sup> HYCh 349a29–b3: 眇沙門王, ... 欲往試之, 輒自變身 化作夜叉 (...).

<sup>932</sup> AvŚat I 189,3-5 (v 86,9-11): *Śakrasya ca devānām indrasya ... | tato yakṣa-rūpam ātmānam abhinirmāya ...*; AvŚat<sub>c</sub> 219a9–11; MPM 450a12; KaŚat P hu 125a1 (D a 122a5; S a 228a1); BoAvKalp 91.7–8.

<sup>933</sup> So AvŚat I 189,6 (v 86,12: *aham te dharmaṁ vakṣyāmi*), AvŚat<sub>c</sub> 219a12f (我有妙法) u. HYCh 349b3f (誰欲聞法? 我當為說。).

<sup>934</sup> So in MPM Dha 450a15f, KaŚat P hu 125a2 und BoAvKalp 91.9 (wo *saṁskārās* [Tib. *'du byed*] statt *saṁsārās* zu lesen ist; ebenso in 91.22; so auch OKANO 2008: 87 u. 92; STRAUBE 2009: 172f).

<sup>935</sup> AvŚat I 189,9f (v 86,15): *yakṣa āha: sadyohatarudhiramāṁsabhakṣyo<sup>1</sup> 'ham;* AvŚat<sub>c</sub> 219a16f: "Was meine Nahrung betrifft, so nähre ich mich ausschließlich von warmem Blut und frischem Fleisch" (我所食者, 唯食熱血新肉); KaŚat P hu 125a8 (D a 122b4; S a 228b3): "Frisches Fleisch von einem soeben erst getöteten Menschen: [das] esse ich, und frisches Blut [von einem solchen Menschen]: [das] trinke ich!" (*mi 'phral du bsad pa'i sha dron mo ni za | khrag dron mo ni 'thung ngo*); BoAvKalp 91.17ab: "Mittel zu meiner Sättigung ist Blut und Fleisch von einem frisch aufgeschnittenen Körper (*sadyalikṛttasya rudhiram māṁsam ca mama tarpaṇam*). Vgl. auch En. 946.

<sup>1</sup> Lies °bhakṣo? (vgl. AvŚat I 208,9 [v 94,10] *phalamūlāmbubhakṣo*); od. X-bhakṣya = "X zur Nahrung habend"?

<sup>936</sup> Im HYCh (349b8f) fordert der Dämon von sich aus die liebste Gattin und den liebsten Sohn des Königs und frißt sie, nachdem er sie erhalten hat, vor den Augen aller Anwesenden (349b11), gibt sich aber damit zufrieden und rezitiert die Strophe (349b14-17). In der Sanskrit-Fassung des *Avadānaśataka* fordert er zuerst (AvŚat I 189,10; v 86,16) des Königs einzigen Sohn Sundara – der angesichts des zögernden Vaters ausdrücklich seine Opferbereitschaft kundtut (I 189,10-190,3) – , frißt ihn (zum Schein: I 190,5f) und erhält, als er mehr fordert, auch noch die Gattin des Königs (190,7f). In AvŚat<sub>c</sub> (219a17-20) hingegen bietet der Königsohn spontan seinen Körper dem Dämon an, nachdem dieser erklärt hat, er nähre sich nur von warmem Blut und frischem Fleisch, und Gleiches tut nachher, als der Dämon nach dem Verzehr des Sohnes (219a24-26) erklärt, er sei noch nicht gesättigt, spontan auch die Königin (219a26-b2).

<sup>937</sup> AvŚat I 190,8-191,1 (v 86,24-27); AvŚat<sub>c</sub> 219b2-4.

<sup>938</sup> AvŚat I 191,1f (v 86,27f); AvŚat<sub>c</sub> 219b4-6.

<sup>939</sup> AvŚat I 191,6f (v 87,3f).

<sup>940</sup> AvŚat I 191,8-10 (v 87,5-7); AvŚat<sub>c</sub> 219b10f (u. 11f). – Angemerkt sei noch, daß die Geschichte in der Form, in der sie im *Avadānaśataka* vorliegt, also mit König Surūpa als Empfänger der Strophe und dessen Sohn, Gattin und eigenem Körper als Speise für den Dämon, auch im *Mahāvastu* angedeutet ist (MVu I 92,13-18; vgl. auch I 91,10). Davon, daß der Dämon in Wirklichkeit der Gott Śakra ist, der den König nur prüfen will, sagt die *Mahāvastu*-Stelle nichts. Andererseits kennt dieser Text aber auch eine ganz andere Version, in der Surūpa (der Bodhisattva) kein menschlicher König, sondern der Anführer einer Gazellenherde, ein 'Gazellenkönig' (*mṛgarāja*), ist und Gott Śakra ihn in Gestalt eines *Jägers* auf die Probe stellt, indem er als Preis für die Mitteilung der Strophe von dem Gazellenkönig dessen eigenes Fleisch (*ātmamāṁsa*)

fordert (MVu II 255,11–256,11).<sup>1</sup> In der anschließenden Versversion dieser Geschichte (MVu II 256,12–18) ist übrigens auch in diesem Fall keine Rede davon, daß der Jäger in Wirklichkeit der Gott Śakra ist, und die Geschichte endet mit der Mitteilung der Strophe, so daß offenbleibt, ob der Jäger die Gazelle anschließend tatsächlich tötet und verzehrt oder nicht.

<sup>1</sup> Die Strophe (vgl. MVu 256,17f) erscheint hier (256,9f) in Prosaform!

<sup>941</sup> Jā Nr. 547; s. ALSDORF 1957 (= 1974a: 270–339).

<sup>942</sup> Der Dämon (in dessen Gestalt Śakra vor den König tritt) stellt hier bloß ganz allgemein fest, daß man ihn nur mit frischem (Menschen-)Fleisch und Blut zufriedenstellen könne (KaŚat P hu 125a8; BoAvKalp 91.17ab: s. En. 935), ihm aber klar sei, daß solches vom König angesichts dessen strikter Beachtung des Nichtverletzens (*ahiṁsā*) kaum zu erhalten sei (BoAvKalp 91.17cd; vgl. KaŚat P hu 125a7 u. 8f). Das Angebot des Königs, ihn mit aus seinem eigenen Körper herausgeschnittenem blutigem Fleisch zu sättigen (BoAvKalp 91.19cd; vgl. KaŚat P hu 125b1f), nimmt er aber an, und der König schneidet ohne Zögern und freudig Fleisch von allen Körperteilen ab und gibt es dem Dämon (KaŚat P hu 125b5f; BoAvKalp 91.23c–25b). Ob dieser es tatsächlich verzehrt, geht aus dem Text nicht hervor. Statt dessen fragt er den König, ob er in Anbetracht der erlittenen Schmerzen seine Gabe wirklich nicht nachträglich bedaure, was der König mittels einer Wahrheitsformulierung, durch die sein Körper wieder heil wird, glaubhaft verneint (KaŚat P hu 126a4–b2; BoAvKalp 91.26–29).

<sup>943</sup> Vgl. MPM Dha 449b17f: "Ich wohnte damals [ganz] allein in diesem [Schneegebirge]" (我於爾時獨處其中).

<sup>944</sup> MPM Dha 449b18: 唯食諸果.

<sup>945</sup> MPM Dha 450c5: "Du solltest lieber nicht fragen; wenn ich es sage, versetze ich die meisten Menschen damit in Angst!" (汝不足問。我若說者令多人怖。).

<sup>946</sup> MPM Dha 450c7f: "Der Dämon antwortete: 'Meine Nahrung: sie besteht ausschließlich in warmem (= noch frischem) Menschenfleisch. [Mein] Trank: er besteht ausschließlich in heißem (d.h. frisch aus dem Körper ausfließenden) Menschenblut'" (羅刹答言: 我所食者唯人暖肉。其所飲者唯人熱血。).

<sup>947</sup> MPM Dha 450c8: 自我薄福唯食此食.

<sup>948</sup> MPM Dha 450c9f: 世雖多人皆有福德，兼為諸天之所守護，而我無力不能得殺。

<sup>949</sup> MPM Dha 450c11-14.

<sup>950</sup> MPM Dha 451a7 (即上高樹) + a17f (尋即放身自投樹下).

<sup>951</sup> MPM Dha 451a19f.

<sup>952</sup> Vielleicht kann dies analog auch für die Ernährungsweise des Jägers im Kontrast zu den harmlosen Nahrungsgewohnheiten der Gazelle in der *Mahāvastu*-Parallele (s. En. 940) gelten. Vgl. MVu II 255,14f: *nānāprakārāṇi bhojanāṇi<sup>1</sup> caramāṇā śītalāṇi ca pāṇīyāṇi pibamāṇā* (womit gewiß gemeint ist, daß sie von pflanzlicher Nahrung – *car* im Sinne von "weiden": PW II: 954a – und Wasser lebt).

<sup>1</sup> Fehlt in den Hss. Sa u. Sb ; s. YUYAMA 2001: I 98 (195a6<sup>a</sup>) u. II 98 (105a1).

<sup>953</sup> KarPu II 384,6–385,8. Darauf basierend (aber stark erweitert) MahJm 42.17–224.

<sup>954</sup> KarPu II 385,2-4: *tatra ca me sattvā nirmitakāḥ paribhuktā yāṁ<sup>1</sup> dr̥ṣtvā te sattvā bhayena yāvajjīvam̄ prāṇātipātād prativiratā(h)*, etc. Vgl. MahJm 42.41(ff).

<sup>1</sup>Für *yāṁ*, sc. *sattvān nirmitakān paribhuktān*.

<sup>955</sup> MahJm 42.240–243 und vor allem 244–246.

<sup>956</sup> Übersicht über literarische Überlieferung und bildliche Darstellungen in SCHLINGLOFF 2000/2013: I 23–25 u. bes. 88–93 (vgl. auch id. 1971 u. 1987: 123–129) sowie WILKENS 2016: II 93–96 (mit Literaturangaben). Zu AvŚat Nr. 37 vgl. auch OHNUMA 2007: 14–17; 27–29; 207–210; APPLETON 2014: 18–22.

<sup>957</sup> Jā Nr. 316 (III 51–56); vgl. E. LÜDERS 1961: 333–337; MEHLIG 1982: 117–122.

<sup>958</sup> In der altuigurischen DKPAM ist der Schakal durch einen Schneeleoparden ersetzt (WILKENS 2016: I 93 [u. 94 Anm. 606] u. II 713), in T 3.152(Nr.21) (s. En. 963) tritt statt des Schakals ein Fuchs (狐: 13c6) auf und bringt einen Sack mit gerösteten Körnern (囊麌: 13c12); ähnlich und wohl darauf basierend T 4.206(Nr.45): 518a21 u. 26f. Auch bei Hsüan-tsang (T 51.2087: 907b5-25) ist von einem Fuchs (狐) die Rede, doch bringt er hier den Fisch (b13) und nimmt somit offenbar den Platz des Otters ein, der hier fehlt. Hsüan-tsang spricht in der Tat nur von insgesamt drei Tieren (b5 u. 6f). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Darstellung der Selbstopferung des Hasen in Amarāvatī (SCHLINGLOFF 2000/2013: II 14 Nr. 15[2]), wo außer dem Hasen nur zwei Tiere (Schakal und Otter?) zu sehen sind.

<sup>959</sup> LÜDERS 1942 = 1973: 490–517. Vgl. auch SCHLINGLOFF 1987: 127 (wo nach eher eine kleinere Waranart gemeint sein dürfte) u. WILKENS 2016: I 94 Anm. 606.

<sup>960</sup> So die kommentarielle Erklärung (*veyyākaranya*) Jā III 54,5f: *mamsasūlā ca dve godhā ti aṅgārapakkāni dve mamsasūlāni ekā ca godhā;* desgl. III 52,21f: *dve mamsasūlāni ekām godhām ... ca ... disvā.* Vielleicht sollte man aber ALSDORF (1961: 1 = 1974a: 347) folgen, der den Ausdruck als "zwei auf einen Bratspieß gesteckte Godhäs" versteht. In der Jm (6.27) bringt der Schakal außer dem Gefäß mit *dadhi* nur einen Waran (*ekām ... godhām* [mss.]); von Spießen mit Fleisch ist keine Rede. Zu T 3.152, T 4.206 und T 51.2087 s. En. 958.

<sup>961</sup> D.h. nicht nur Teile seines Körpers, sondern seinen ganzen Körper und damit sein Leben, womit diese Gabe in der Pāli-Tradition einzigartig ist: vgl. Jā I 45,11-20 [*Nidānakathā*; s. a. VON HINÜBER 2008: 87], wo es heißt, daß der Bodhisatta zwar einer ganzen Reihe von *Jātakas* zufolge in zahllosen Existenzten die Vollkommenheit des Gebens (*dānapāramitā*) erfüllt habe, diese aber einzig im *Śaśajātaka* durch die Selbstingabe (*attaparicccāga*), d.h. die Hingabe seines eigenen Körpers und Lebens, zu höchster, absoluter Vollkommenheit (*paramatthapāramī*) gelangt sei.

<sup>962</sup> Jā III 55,5 (vs. 64cd): *iminā agginā pakkam mamañ bhutvā vane vasa.*

<sup>963</sup> Übersetzt von K'ang Seng-hui 康僧會 im 2. Viertel des 3. Jh. n. Chr. (s. NATTIER 2008: 152f: "... there is no reason to dispute its authenticity").

<sup>964</sup> T 3.152[Nr.21]: 13c1-23 (CCC Nr. 21 [I 75-77; vgl. IV 95f]). Eine überarbeitete Fassung dieser Version ist T 4.206[Nr.45]: 518a17-b7 (CCC Nr. 139 [I 411f]), und darauf wiederum basiert T 53.2121: 251c4-21.

<sup>965</sup> In mehreren dieser Versionen sind die Nahrungsprobleme des Einsiedlers durch eine extreme Dürreperiode verursacht: vgl. z.B. T 3.153: 65c29-66a3 ≈ T 3.160: 337c26-28 (die Dürre ist die Folge des schlechten Karmas der Menschen); AvŚat<sub>c</sub> 221c1; AvŚat I 208,12f (AvŚat<sub>v</sub> 94,13f) ≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 232b1; T 4.203: 454b22f; ŚrīguptS P tsu 287b1f (D pha 274b6f; S zha [Bd.72] 302b6-303a1); HarJm 60,25-61,24; BoAvKalp 8.30a + 31a; 104.9. In einer Fassung (T 3.154: 94b16 u. 21-24) ist die Ursache ein Einbruch winterlicher Kälte.

<sup>966</sup> T 3.152[Nr.21]: 13c4-8 (vgl. CCC I: 76):

Nach dem Weg/Erwachen (\**mārga*/\**bodhi*) strebend ... lebte er mehrere Jahrzehnte in der Bergwildnis<sup>1</sup>. ... Damals gab es [dort] vier Tiere: einen Fuchs, einen Otter, einen Affen und einen Hasen. Diese vier Tiere zollten dem Einsiedler täglich Verehrung und hörten ruhigen Sinnes [seiner Rezitation bzw. Erklärung der] Sūtras zu. Als im Laufe der Jahre die Wildfrüchte [schließlich] gänzlich verschwunden/aufgebraucht waren, wollte der Einsiedler wegziehen und nach [einer Gegend] suchen, wo Früchte reichlich vorhanden waren.

志道 ... 處于山澤 數十餘載。... 時有四獸(禽): 狐、獺、猴、兔。斯四獸  
日<sup>2</sup>供養道士 靖(靜)心聽經。積年之久 山菓都盡。道士欲徙 尋果所盛。

Ähnlich T 4.206(Nr.45): 518a20-24 und T 53.2121: 251c8-12.

<sup>1</sup> HDC 3: 795b s.v. 山澤②; vgl. auch HIR p. 407a, wonach 山澤 für *girikandara*, "Höhle im Gebirge", aber auch für *aranya* "Wildnis" stehen kann.

<sup>2</sup> So statt Ed. 曰 mit v.l. ([宋]) und T 4.206: 518a22 (此四獸 曰 於道人所 聽經說戒。).

<sup>967</sup> Vgl. ŚrīguptS (P tsu 287b4; D pha 275a1; S zha 303a3), wo der Asket dem Hasen erklärt, er wolle aus dem verdornten dichten Wald in einen anderen dichten Wald ziehen (*nags stug po'di nas nags stug po gzhān du 'gro bar 'dod do*). In anderen Versionen (z.B. AvŚat I 209,1f [AvŚat<sub>v</sub> 94,16f]; BoAvKalp 104.9cd) will der Asket die Wildnis verlassen und sich in die Nähe einer Siedlung begeben.

<sup>968</sup> Jā III 51,22-26 etc.; Cp 1.10.2; Jm<sub>v</sub> 30,15f (6.3+: *tasya* [sc. śāśasya] ... *trayah* [HANISCH 2005: 133; MEILAND 2009: I 110] *sahāyā babhūvur udrah śrgālo vānarāś ca*) sowie 33,25 + 33,31 + 34,6; MahJm 47.110 etc.; DKPAM II: 717. Bei Hsüan-tsang (T 51.2087: 907b5-25) nur drei Tiere (s. En. 958).

<sup>969</sup> Vgl. AvŚat I 208,8f = AvŚat<sub>v</sub> 94,9f (*anyatarasmin girikandare ... ḷsiḥ prati-vasati kaṣṭatapāḥ ... agnihotrikaḥ*) ≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 232a8 (D kha 248b6f); AvŚat<sub>c</sub> 221b28f; RāṣṭrP vs. 158 (*munir āśramavāśi*); T 3.153: 65b29-c3; T 3.154: 94b10; T 4.203: 454b22; HarJm 60,5-14; BoAvKalp 8.30b u. 104.7cd.

<sup>970</sup> Jā III 53,8-14; Cp 1.10.10; Jm<sub>v</sub> 33,5-17 (6.21+ bis 6.23; HANISCH 2005: 144-147; MEILAND 2009: I 120f); MahJm 47.146-151; T 51.2087: 907b7f.

<sup>971</sup> Siehe § 145.1 + En. 1424.

<sup>972</sup> Jā III 52,5-10 u. 53,3-8; Cp 1.10.4-9; Jm<sub>v</sub> 31,1-7 (6.5+ bis 6.6+) u. 32,2-18 (6.12+ bis 6.17+; HANISCH 2005: 136f u. 140f; MEILAND 2009: I 112-119); MahJm 47.117-122 u. 131-139.

<sup>973</sup> LÜDERS 1907 = 1940: 175-179, bes. 176f, u. JAMISON 1998: 249-251.

<sup>974</sup> T 3.152(Nr.21): 13c3 (CCC I: 76): "Quellwasser und Früchte des Gebirges (d.h. wildwachsende Früchte): damit hält er sich so gerade<sup>1</sup> am Leben" (泉水山果趣以支命); vgl. T 4.206 (Nr.45): 518a19 (以水果蓏為食飲 [= v.l.; Ed.: 飯]); AvŚat I 208,9 (AvŚat<sub>v</sub> 94,10): *ṭṣiḥ ... phalamūlāmbubhakṣo* (≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 232a8; D kha 248b7); AvŚat<sub>c</sub> 221b29 (食果飲水); T 3.153 (Nr.6): 65c2: "Er trank Wasser und aß Früchte sowie Wurzeln und Heilkräuter" (飲水食果及諸根藥; vgl. SHT I Nr.26 [K 1069] V 5f: *tāpasah ... phala-mūla-kanda-śīr[ṇa]parṇāq<sup>(?)</sup>-puṣpa-māt[r]ā[h]āra-sam[dh]ā[r]ita-yamtra-sarīra(h)*); T 3.154(Nr.31): 94b10f (食噉果蓏 而飲山水). Vgl. auch ŚrīguptS P

tsu 287b3f (D pha 274b7f; S zha 303a1-3), HarJm 4.9 u. BoAvKalp 8.31ab u. 104.9b.

<sup>1</sup> Vgl. KARASHIMA 1998: 338: 趣 "only". Vgl. auch parallele Formulierungen wie T 12.360: 271c14 食趣支命 neben T 12.362: 304b27 食纏支命, etwa: "Er isst gerade einmal so viel, daß er sich am Leben hält."

<sup>975</sup> Vgl. auch Jm<sub>v</sub> 31,6 (6.6+), wonach die gespendete Speise "auf rechtmäßige Weise erworben" (*nyāyopalabdhā*) sein muß (ähnlich MahJm 47.122: *nyāyopalabdhāśanaiḥ śuddhaiḥ*).

<sup>976</sup> Jā III 52,12-17: Ein Fischer hatte die Fische am Ufer mit Sand bedeckt und war flußabwärts unterwegs (*gacchatī* [v.l.]) bzw. [in den Fluß] gefallen (*bhassi*) [und ertrunken?]; der Otter sichert sich durch dreimaliges Rufen nach einem etwaigen Eigentümer ab (52,17f); Jm 6.26: Fische, welche die Fischer aus Vergeßlichkeit liegengelassen hatten (*vismarāṇojjhitāḥ*) oder die vor Angst aus dem Wasser gesprungen und dabei aufs Trockene geraten waren (*trāsotplutā vā sthalam abhyupetāḥ*). Siehe auch ALSDORF 1961: 2 (= 1974a: 348). T 3.152 [Nr.21]: 13c13 獻得大魚("der Otter fand/erwischt einen großen Fisch") ist uneindeutig, erscheint aber in T 4.206: 518a28 als 獻亦復入水取大魚來 ("der Otter seinerseits begab sich ins Wasser und kam mit einem großen Fisch [zurück]"). Uneindeutig ist auch T 51.2087: 907b13 狐沿水濱銜一鮮鯉 ("der Fuchs, der am Ufer eines Gewässers entlanggegangen war, trug einen frischen Karpfen im Maul").

<sup>977</sup> Jā III 52,20-24; vgl. auch Jm 6.27b (*kenāpi sāṁityaktam*). Siehe ALSDORF 1961: 2 (= 1974a: 348).

<sup>978</sup> T 3.153 (Saṅghasena's *Jātaka*-Sammlung) 66b1f: "Was mag dieser Hase heute wohl entdeckt haben? Hat er [etwa] ein sterbendes Reh entdeckt? Oder einen sterbenden Hasen?" (此兔今日為何所見。見死鹿耶。或死兔乎。); vgl. auch die (nach BROUH 1964: 36 = 1996: 226) hierauf basierende Stelle T 3.160: 338a13f, wo aber wohl von einem (plötzlich) gestorbenen Reh bzw. einem als Beuterest [eines Raubtiers] zurückgelassenen Tier die Rede ist (...或得斃鹿 或遇殘獸); AvŚat<sub>c</sub> 221c6f: "Der König der Hasen da könnte vielleicht auf irgendeinen Vogel oder ein Bodentier (wörtl.: laufendes [vierfüßiges] Tier) gestoßen sein, dessen Lebensspanne zu Ende gegangen ist ..." (彼兔王者, 或能值見飛鳥走獸命盡之者 ...; zur Übers. vgl. MEISIG 2004: 59 u. 71). HarJm 4.29 hingegen vermutet der Einsiedler nur, daß der Hase irgendwo *Früchte* entdeckt hat.

<sup>979</sup> In T 3.152(Nr.21) will der Hase sein Teil dazu beitragen, daß die Tiere (die drei übrigen zumindest) ihren Lehrer nicht verlieren (vgl. 13c8-10). In einigen Versionen meint der Hase, daß ein Leben in Siedlungsnähe (s. En. 967) dem spirituellen Fortschritt des Einsiedlers abträglich wäre (s. auch En. 992).

Interessant (wenngleich spät: 11. Jh.) ist auch BoAvKalp 8.31f, wo sich der Hase dem Einsiedler nicht nur aus Mitleid (8.31; vgl. STRAUBE 2009: 337) als Nahrung anbietet, sondern auch (8.32) aus dem Grunde, daß dessen Leib als "Mittel für den Dharma" zu schützen sei" (*raksanīyam te śarīram dharma-sādhanam*; s. DE JONG 1996: 7), was bedeuten dürfte, daß der menschliche Leib, in dem man die höchste Einsicht und das Nirvāṇa erreichen kann, gegenüber dem tierischen Körper, mit dem das nicht möglich ist, Vorrang hat. — In letzter Instanz wird aus buddhistischer Perspektive die Selbstaufopferung des Hasen (= des Bodhisattva) natürlich als Element seines Weges zur Erlangung der Buddhaschaft gesehen: T 3.153: 66b17-19 (Wunsch, daß alle Lebewesen die höchste Einsicht erlangen mögen); AvŚat I 210,12-211,1 (AvŚat<sub>V</sub> 95,10-13) ≈ VinMū, P ge 233a5f; ŚrīguptS P tsu 288a2-7 (D pha 275a6-b3; S zha 303b3-304a3: feierliche Erklärung des Hasen, daß er mit seiner Selbstopferung keinerlei weltliches Glück anstrebt, sondern nur die Buddhaschaft im Interesse des Heils aller Lebewesen); HarJm 4.44f; BoAvKalp 104.21-23 (DE JONG 1979b: 263f; STRAUBE 2009: 207); MahJm 47.197.

<sup>980</sup> Dies würde theoretisch auch für den vom Wege abgekommenen Brahmanen (s. § 102.2 + En. 970) gelten, nur daß in dieser Ausgestaltung der Erzählung ein Verzehr von vornherein gar nicht vorgesehen ist.

<sup>981</sup> Übersetzt von Chi-chia-ye 吉迦夜 und T'an-yao 曜曜 im Jahre 472.

<sup>982</sup> T 4.203(Nr.11): 454c1f: 時彼仙人 生大苦惱 即取食之. — Keine derartigen Bedenken lässt eine (dem *Jātaka* vom Hasen ähnliche) Geschichte erkennen, die in dem von Kumārajīva übersetzten bzw. kompilierten \**Mahāprajñāpāramitā-upadeśa* (MPPU 143c10-13; MPPU<sub>L</sub> II: 691) überliefert ist. Hier ist der Bodhisattva eine im Schneegebirge (\**himālaya*) lebende Taube, die für einen Wanderer, der durch ein Schneegestöber vom Wege abgekommen und vor Hunger und Kälte dem Tode nahe ist, ein Feuer anfacht und sich hineinstürzt, um dem Hungernden ihren Körper als Nahrung zu überlassen. Von einer Rettung der Taube oder einer Verweigerung des Verzehrs ihres Fleisches hören wir nichts.

<sup>983</sup> T 3.153 (Saṅghasena): 66b28: 即共死兔俱投火坑; analog T 3.160: 338b1: 即與兔王俱投熾焰.

<sup>984</sup> T 3.154(Nr.31): 94c3: 命過之後 生兜術天.

<sup>985</sup> T 3.154(Nr.31): 94c4-6: 仙人見之 ... 絶穀不食。尋時遷神，處兜率天。

<sup>986</sup> AvŚat<sub>C</sub> 221c15f: 時彼仙人 ... 不敢食噉，收其骸骨 起塔供養；vgl. MEISIG 2004: 50.

<sup>987</sup> So auch Jā III 55,14-16, ŚrīguptS P tsu 288a8 (D pha 275b3f; S zha 304a4), HarJm 4.32(-35) u. BoAvKalp 8.34f.

<sup>988</sup> T 3.152(Nr.21): 13c17-19 (vgl. CCC I 77):

[Aber] das Feuer verbrannte ihn nicht. ... Der Brahmane blieb weiterhin [in der Wildnis]. Tag für Tag erteilte er Belehrungen über die wunderbaren Sūtren, und die vier Tiere nahmen die Belehrung entgegen.

火為不然。... 道士遂留。日說妙經。四獸稟誨。

Vgl. auch T 4.206(Nr.45): 518b4f.

<sup>989</sup> AvŚat I 209,11-210,4 (AvŚat<sub>v</sub> 94,25-95,3) ≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 232b7-233a2 (D kha 249a7-b3). Hier umarmt (*upaguhya*, 'khyud nas) der Einsiedler den ins Feuer gesprungenen Hasen, verhindert damit offenbar, daß der Hase verbrennt (denn der lebt noch und nennt ihm den Grund für seinen Sprung ins Feuer<sup>1</sup>) und verspricht, lieber das Leben zu verlieren als in die Nähe der Siedlung zu ziehen, worüber der Hase erfreut ist. Vgl. auch die deutlichere und stimmigere Darstellung des Vorgangs in BoAvKalp 104.18f.

<sup>1</sup> Zu dem (in AvŚat und VinMū) hier eingeschobenen Jm-Vers (6.29) s. En. 1537.

<sup>990</sup> AvŚat I 210,5-10 (AvŚat<sub>v</sub> 95,3-8) ≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 233a2-4 (D kha 249b4-6). Vgl. BoAvKalp 104.20. In T 4.203 (s. En. 982) sendet Indra, wie der Hase angekündigt hatte (454b26f), drei Tage nach dem Tode (und Verzehr) des Hasen Regen, so daß der Einsiedler in der Wildnis bleiben und Früchte essen kann (454c2-5).

<sup>991</sup> So in T 3.152: s. § 102.2 + En. 966 (斯四獸日供養道士 靖(靜)心聽經); analog T 4.206: 518a22; vgl. auch T 3.152[Nr.21]: 13c9f: 道士去者, 不聞聖典, 吾為衰乎. Beide Texte identifizieren am Ende den Einsiedler mit einer früheren Existenz des früheren Buddha Dīparikara (T 3.152: 13c20; T 4.206: 518b6). Auch in T 3.154 ist der Einsiedler der Freund und Lehrer des Hasen (94b13-15) und wird als eine frühere Existenz des Buddha Dīparikara (定/[鎧]光佛) bestimmt (94c7f).

<sup>992</sup> Im Falle von T 3.153 (Saṅghasena) legt dies sowohl die weitläufige Schilderung der Belehrung der übrigen Hasen durch den Hasen(könig) (65a5-b28) wie auch die bewundernde Reaktion des brahmanischen Einsiedlers (65c3-29; SHT I Nr. 26 [K 1069] V6-R6) nahe. Analog T 3.160: 337b10-c2 u. c5-25. In AvŚat<sub>v</sub> verkündet, zumindest in der überlieferten Gestalt des Textes, der Hase dem Einsiedler den Dharma (221c5f u. 8f; MEISIG 2004: 49 u. 52). Vgl. auch AvŚat I 209,5f (AvŚat<sub>v</sub> 94,18f) ≈ VinMū<sub>t</sub> P ge 232b4 (D kha 249a4), wo der Hase dem Einsiedler die Nachteile des Lebens in Siedlungsnähe und die Vorteile des Lebens in der Wildnis vorhält. Ebenso und ausführlicher HarJm 4.12-27 u. BoAvKalp 104.10-16. Im AvŚat identifiziert der Buddha

den Einsiedler als frühere Existenz eines Mönchs, der erst Arhat wurde, nachdem er, der Buddha, ihn nachdrücklich ermahnt hatte, nicht in Siedlungsnähe sondern in der Wildnis (*araṇya*) zu leben (AvŚat I 207,2-11 + 211,4 [v 93,17-26 + 95,16]; AvŚat<sub>c</sub> 221b15-22 + c17f; MEISIG 2004: 33f u. 167f + 172). Vgl. auch BoAvKalp 104.2-5 + 26 sowie T 4.203(Nr.11): 454b13-16 + c6f (hier sind Einsiedler und Hase nur eng befreundet). In T3.153(Nr.6) wird keine Identifizierung vorgenommen, in der darauf basierenden Fassung T 3.160(Nr.6) ist der Einsiedler eine frühere Existenz des *zukünftigen* Buddha Maitreya (338b3).

<sup>993</sup> Vgl. § 93 bzw., eher noch, die Legende, in der Śakra in Gestalt eines Brahmanen von Śibi dessen Augen erbittet (s. SCHLINGLOFF 2000/2013: I 233-237).

<sup>994</sup> Siehe § 102.2 + En. 970.

<sup>995</sup> Jā III 55,14-56,2. In Cp 1.10.17f wird nur gesagt, daß das Feuer dem Hasen, nachdem er hineingesprungen ist, wohltut, so als wäre er in kühles Wasser gesprungen. In Āryaśūras *Jātakamālā* (Jm<sub>v</sub> 35,8-11 [6.33+]; HANISCH 2005: 48,18-23; MEILAND 2009: I 128f) zieht Śakra den Hasen (offenbar tot) eigenhändig aus dem Feuer und präsentiert ihn den Himmelsbewohnern, was in MahJm (47.197) explizit als Wiedergeburt des Hasen in der Himmelswelt (*divam yayau*) verstanden wird. In Hsüan-tsangs Bericht kann Indra nur noch tief bewegt die Gebeine des Hasen einsammeln (T 51.2087: 907b21f; JULIEN 1857-58: I 376; BEAL 1884: II 60; LI 1996: 206), über denen später ein Stūpa errichtet wird (T 51.2087: 907b25), während sie in DKPAM II: 719 von Indra in den Trāyastriṁśa-Himmel gebracht werden.

<sup>996</sup> SCHLINGLOFF 2000/2013: I 120-123.

<sup>997</sup> Jm<sub>v</sub> 209-216 (Nr. 30); SPEYER 1895/1971: 281-291; KHOROCHE 1989: 213-220; MEILAND 2009: II 299-325; s.a. OHNUMA 2007: 56 u. 281.

<sup>998</sup> Jm<sub>v</sub> 211,5f (30.13+): *nāgavane 'pi ca kin̄ tad asti yenaīśām ekāham api tāvad ... vārtā syāt?*

<sup>999</sup> Jm<sub>v</sub> 211,6-19 (30.13+ bis 30.17).

<sup>1000</sup> Jm<sub>v</sub> 212,7-9 (30.20+).

<sup>1001</sup> Jm<sub>v</sub> 212,9 (30.20+), korrigiert. MEILAND 2009: II 312 + 468: *tasya māṁsāni pāthayārtham ādāya dṛtibhir iva ca tasyāntraiḥ salilam upagrhya (...).*

<sup>1002</sup> Jm<sub>v</sub> 212,21f (30.22+); MEILAND 2009: II 312 + 468: ... *svaṁ śarīram tasmād giritāṭad ... mumoca.*

<sup>1003</sup> Jm<sub>v</sub> 213,25f (30.30+); MEILAND 2009: II. 316 + 468: ... *tat sarah sam-upetya ... tadavidūre hastiśarīram aciramṛtam dadṛṣuḥ.*

<sup>1004</sup> Jm<sub>v</sub> 215,11f (30.40+): *tat ka idānīm asya ... māṁsam upabhoktūṁ śakṣyati?*

<sup>1005</sup> Jm<sub>v</sub> 216,1-3 (30.45+): *atha te puruṣāḥ ... tasya dviradapater abhiprāyam anusmarantas tadvacanam apratikṣipya tasya mahāsattvasya māṁsāny ādāya dṛtibhir iva ca tadantraiḥ salilāṁ ... tasmāt kāntarād viniryayuḥ*]. Vgl. auch die bildliche Darstellung der Szene in Ajanta (SCHLINGLOFF 2000/2013: I 121 u. 123).

<sup>1006</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 240a5–241a3 (D kha 258a7–259b1; S kha [Bd. 2] 344a6–345b5; YAO 2013: 421–423 [9.10.8.6]; vgl. PANGLUNG 1981: 47); in VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> (72b23f) nur Verweis.

<sup>1007</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 240b1f: *ri sul der btsud de | 'bras bu dang | rtsa ba dang | chus tshim par byas shing lam gyis* (PD : gyi S) *dub pa bsal nas* | (...).

<sup>1008</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 240b2f: *ri sul 'di'i pha rol ngos na glang po che'i gtso bo'i ro zhig* (PD : om. S) *yod kyis | de'i rgyu lto khrus te chus khong la*<sup>§</sup> *rtsa ba dang | 'bras bu dag bsdus te dengs* (S : *deng* PD) *shig dang | de ltar na 'brog 'di rtol bar 'gyur ro* ||.

<sup>1009</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 240b7f: *de nas blon po de rnams kyis glang po che* (PD : *che'i* S) *gtso bo de'i rgyu lto phyung nas bkrus te chus bkang nas*<sup>§</sup> *rtsa ba dang 'bras bu rnams khyer nas*<sup>§</sup> *glang po che* (PD : *che'i* S) *gtso bo de'i ro la mchod pa byas te* (PD : *nas* S) *'brog de rtol* (PD : *brtol* S)<sup>1</sup> *nas* (...).

<sup>1</sup> Vgl. CHOS GRAGS 347b: *rtol to = pha rol tu sleb ...* (到彼岸).

<sup>1010</sup> Siehe auch GRANOFF 1998: 295; OKANO 2009: 114–121.

<sup>1011</sup> *kālena tyaktadehasya ... tasya dantināḥ*; impliziert nicht zwangsläufig Selbsttötung, sondern kann einfach "sterben" bedeuten (vgl. PW s.v. *tyaj* 6).

<sup>1012</sup> ... *tatas te tasya dantināḥ | kṛtvā<sup>1</sup> śarīrasatkāraṇ pūjāṁ cakruḥ surocitāṁ* ||.

<sup>1</sup> DE JONG 1979b: 243.

<sup>1013</sup> STRAUBE 2009: 299.

<sup>1014</sup> STRAUBE, loc. cit.; vgl. auch M. HAHN in MahJm, Einl. p. 15.

<sup>1015</sup> SaṅghBhV II 104,11–106,18 (VinMū<sub>t</sub> P ce 172b2–173b4; D nga 182a2–183a7; S nga [Bd. 4] 245b7–247b4; VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 177a26–c18); französische Übersetzung: MPPU<sub>L</sub> V: 2397–2401. Vgl. auch PANGLUNG 1981: 107; SCHLINGLOFF 2000/2013: I 114. An diese Geschichte schließt sich im SaṅghBhV (II 106–108; vgl. KaŚat P su 115b3–117a7 [D ha 107a1–108b3; S ha 156a1–158a7]) noch eine weitere Bärengeschichte an, in der es ebenfalls um Undank gegenüber einem Wohltäter geht. Hier flüchtet der Holzfäller auf einen Baum, weil er von einem Tiger (in KaŚat: einem Löwen) bedroht wird,

und wird auch hier von einem Bären (dem Bodhisattva), der (so KaŚat) ebenfalls auf den Baum geflüchtet war, freundlich aufgenommen und dem Tiger nicht ausgeliefert, nutzt aber seinerseits einen Schlummer des Bären, um ihn vom Baum zu stoßen und auf diese Weise den Tiger loszuwerden. Fleisch frißt in dieser Geschichte nur der Tiger, was als naturgegeben hingenommen wird. Eine ähnliche Geschichte findet sich im *Kathāsaritsāgara* (I.5.79–87; KARASHIMA/VOROBYOVA-DESYATOVSKAYA 2015: 197 n. 71).

<sup>1016</sup> MPPU 413c26–414a16 (frz. Übers.: MPPU<sub>L</sub> V: 2398f [Anm.]); Vi 592b3–29; KaŚat P su 114a4–115b3 (D ha 105b2–107a1; S ha [Bd. 80] 154a2–156a1); vgl. auch DKPAM II 822–827; Kurzfassungen s. MPPU<sub>L</sub> V: 2399f (Anm.) u. WILKENS 2016: I 106; hinzuzufügen wäre noch AKTU P tu 293a7–b2 (D ju 257b3–5, jap. Übersetzung in HONJŌ 2014: II 631f); bildliche Darstellungen: SCHLINGLOFF 2000/2013: I 115–117; II 19; WILKENS 2016: I 107.

<sup>1017</sup> Im SaṅghBhV ist es anfangs (II 105,3f: *anyatamaś ca mṛgalubdhakah*) und auch weiter unten (105,25f *tena mṛgalubdhakena*) nur ein Jäger. Aber während die chinesische Fassung dies konsequent durchhält und von einem Jäger (VinMuSaṅgh<sub>c</sub> 177b12: 一獵師; entsprechend b28 彼獵師 u. c2-3 獵師 ohne Pluralmarkierung) spricht, der auch nur einen (一分: 177b19f u. c1) der drei Fleischteile erhält, ist im Original an einer späteren Stelle von mehreren [Jägern] die Rede (II 105,23: *tair = de rṇams kyis*). In der tibetischen Version ist dies auch an der II 105,25f entsprechenden Stelle der Fall (*rñgon po de rṇams kyis*), und dazu würde auch passen, wenn anschließend sogar in der Sanskritversion von seinen (bzw. ihren?) Anteilen (*svakān pratyamśān*, Pl.!.) gesprochen wird. Im MPPU (414a4) sind es von Anfang an mehrere Jäger (Pl.: 諸獵者, "des chasseurs"). Im KaŚat (P su 114b4; D ha 106a2; S ha 154b3) sind es ihrer zwei (*rñgon pa gnyis*; vgl. auch En. 1024), ebenso in der *Vibhāṣā* (Vi 592b16 u. 23: 二獵師).

<sup>1018</sup> SaṅghBhV II 105,25–27: *tatas tena mṛgalubdhakena tam tathā viprakṛtam drṣṭvā hā kaṣṭam hā kaṣṭam ity uktvā svakān api pratyamśān parityajya prakṛntam*. Siehe auch weiter unten mit En. 1022.

<sup>1019</sup> In einem *Jātaka* kann es sich natürlich bei dem Orden nicht um den von Śākyamuni gegründeten handeln, sondern nur um den eines Buddhas früherer Zeiten. Vgl. KaŚat P su 115a5f (D ha 106b3; S ha [Bd. 80] 155b1): "Zu jener Zeit war die Welt dadurch geziert, daß in ihr ein Buddha aufgetreten war" (*de i tshe 'jig rten du* [S: na] *sans rgyas byung bas brgyan te*).

<sup>1020</sup> MPPU 414a14f: 莫食此肉!

<sup>1021</sup> SaṅghBhV II 106,9–12; MPPU 414a15; KaŚat P su 115b1 (D ha 106b6; S 155b5f); Vi 592b28f.; DKPAM II 827.

<sup>1022</sup> MPPU 414a13: "Sie schenkten es dem Saṅgha" (持施眾僧); KaŚat P su 115a6 (D ha 106b3f; S ha 155b1f); Vi 592b25; DKPAM II 825.

<sup>1023</sup> MPPU 414a12f: "Die Jäger gerieten in Furcht und wagten nicht, das Fleisch zu essen" (獵者恐怖不敢食肉).

<sup>1024</sup> KaŚat P su 115a4f (D ha 106b2f; S ha [Bd. 80] 155a7-b1): *de gnyis ... bsams pa | 'di ni sems can ngan ngon ma yin te | bdag cag gnyis kyis de lta bu'i sha byams pas yongs su bsgos pa dag bza' bar mi nus te | 'di dag ni mchod pa'i 'os yin no snyam mo ||*.

Bei FEER [1901: 100] hat der Satz keine Entsprechung. Vgl. auch DKPAM II 825.

<sup>1025</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 241a3-8 (D kha 259b1-6; S kha 345b5-346a5; YAO 2013: 423 [9.10.8.7]; vgl. PANGLUNG 1981: 47). In VinMūBhaiś<sub>c</sub> 72b25f findet sich nur ein kurzer Verweis, doch kann für einen Teil der Geschichte auf die parallele Formulierung in VinMūBhaiś<sub>c</sub> 5a2-8 zurückgegriffen werden (vgl. § 63.3). Eine vergleichende Behandlung des Stoffes unter Berücksichtigung weiterer Versionen (auch solcher, in denen der Verzehr des Fleisches des Nāga kein Thema ist) bietet OKADA 1993b.

<sup>1026</sup> *Tsam pa skyes*, vgl. MVy 3274; VinMūBhaiś<sub>c</sub> 72b26 heißt er 瞩波 (Cam-pa[ka?]); vgl. MVu II 177,13).

<sup>1027</sup> Vgl. § 145.1 + En. 1424.

<sup>1028</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 241a5: "seinen Körper groß gemacht habend" (*lus chen por byas nas*). Daß der Nāga in dieser Geschichte zumindest in der relevanten Phase seiner *upavāsa*-Praxis seine Schlangengestalt angenommen hat, ergibt sich zwingend aus dem anschließenden Abschneiden seines Fleisches zwecks Verzehr. In VinMūBhaiś<sub>c</sub> 5a4f heißt es, daß er sich zunächst in menschlicher Gestalt zu den Mönchen begibt, um die acht Laienobservanzen auf sich zu nehmen, danach aber an einem gut sichtbaren Ort wieder in seiner ursprünglichen (Schlangen)gestalt erscheint (... 從宮而出。變作人形，詣苾芻所，受八支學處。受已於顯露處還復本形。). Nach MPPU 162a14f (MPPU<sub>L</sub> 854) war der Nāga durch die Dauer des Meditierens (nach T 3.153: 69c3: durch das Fasten) ermüdet, war eingeschlafen und hatte dadurch zwangsläufig (GRÖNBOLD 1976: 432) wieder Schlangengestalt angenommen.

<sup>1029</sup> *gnas gsal bar*, 於顯露處; nach Jā 506.7 (IV 460,17) sowie MVu II 177,20 u. 182,12: an einer Weg- oder Straßenkreuzung (*catuppathe*, *catuspathe*, *catur-mahāpathe*; vgl. OKADA 1993b: 111).

<sup>1030</sup> VinMū<sub>t</sub> D kha 259b3 (S kha 346a1; P ge 241a5): *lus* (om. P) *btang ste* (\**ut-* oder \**ava-sṛṣṭa-kāya*; vgl. MVu II 177,20: u. 182,13 etc.: *osṛṣṭakāyo*). In

meinem Verständnis des Ausdrucks folge ich der von Wezler und Oberlies (in OBERLIES 2002: 125 mit Anm. 37) vorgeschlagenen überzeugenden Wiedergabe von Pā. *ossatthakāyo (urago)* in den alten Gāthās des *Campeyya-Jātaka* (506.9-13 [IV 460f]) mit "lowered his body",<sup>1</sup> wonach diese Körperhaltung der Schlange (im Gegensatz zur aggressiven Aufrichtung des Vorderkörpers) die mit der *upavāsa*-Praxis verbundene friedvolle Einstellung des Nāga signalisiert, die anschließend ja auch explizit gemacht wird. Aus der Perspektive der buddhistischen Identifikation des Nāga mit dem Bodhisattva könnte der Ausdruck dann sekundär als "nachdem er seinen Körper aufgegeben hatte" verstanden worden sein, d.h. im Sinne der Bereitschaft des Nāga/Bodhisattva, seinen Körper bzw. Teile davon Bedürftigen zur Verfügung zu stellen (vgl. § 105.2 + En. 1040).

<sup>1</sup> Vgl. auch CPD s.v. *ossatthakāya* 1. "with the body let loose".

<sup>1031</sup> 'gro ba dang gnas pa la, wohl für \**carācara*, was normalerweise "was sich bewegt (Menschen und Tiere) und was sich nicht bewegt (Pflanzen)" bedeutet, aber auch (nach dem Muster *phalāphala*) im Sinne von "was auch immer sich bewegt" verstanden werden könnte (vgl. DP II 115b s.v. [*car*]-ācara<sup>2</sup> "moving").

<sup>1032</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 241a5f: *gnag rdzi dang | phyug rdzi dang | shing thun dang | lam gyis 'tsho ba dang | lam gol bas 'tsho ba'i mi rnams;* siehe § 63.3 + En. 560.

<sup>1033</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 241a6: *klu'i sha las bcad cing bcad cing* (PD : om. S) *bza' bar brtsams te | de nas* (PD : na S) *ngas* (Wechsel in die Ich-Form!) *dus mang por rang gi shas tshim par byas na yang nga'i sems ma nyams so.*

<sup>1034</sup> Vgl. die Kennzeichnung der genannten Personen (zumindest in der tib. Version) als solche, "die nicht auf ihre Taten achten" (*las la mi lta ba*), wozu En. 559 zu vergleichen ist.

<sup>1035</sup> Jā V 161-177 (Nr. 524); s.a. Cp 2.10. Vgl. SCHLINGLOFF 2000/2013: I 279-281; ZIN 2003: 123 mit Anm. 26. Das *Campeyyajātaka* (Jā Nr. 506, vgl. OBERLIES 2002) und das *Bhūridattajātaka* (Jā Nr. 543, vgl. ALSDORF 1977 = 1998: 785-815) können hier ebenso außer Betracht bleiben wie die von HAHN (1995, bes. 89-98) und SCHLINGLOFF (2000/2013: I 282-288) dazu angeführten Parallelen (vgl. aber En. 1040), da in den betreffenden Geschichten nicht vom Verzehr des Fleisches des Nāga die Rede ist, sondern dieser lediglich von einem Schlangenbeschwörer gefangen und zu Schaustellungen gezwungen wird.

<sup>1036</sup> Jā V 163,5f (Prosa). Vgl. auch Cp 2.10.2ab.

<sup>1037</sup> So Jā V 163,6 u. 9 (Prosa); ebenso Jā VI 174,32 (*Bhūridattajātaka* vs. 27); vgl. ALSDORF 1977: 30 = 1998: 790 u. OKADA 1993b: 113. Zum Termitenhügel als Wohnort von Schlangen ausführlich KÖNIG 1984, bes. 210–223.

<sup>1038</sup> Jā V 172,25f (vs. 37ab); 163,1-7; Cp 2.10.2cd. Der Nāga befolgt die *uposatha*-Observanzen, um als Mensch wiedergeboren zu werden, weil nur so die Erlösung von Geborenwerden und Sterben erreichbar ist (Jā 173,9-24 [vs. 40-43]; vgl. 163,2). Er muß dies aber in der Menschenwelt tun, da er in den Nāga-Palästen die Observanzen nicht einhalten kann (Jā 163,3).

<sup>1039</sup> Aus diesem Grund erklärt die *Nidānakathā* (Jā I 45,23-27), daß für den Bodhisattva erst durch den Vollzug der in diesem *Jātaka* geschilderten Selbsthingabe (*attapariccaṅga*) die Vollkommenheit des korrekten Verhaltens (*sīlapāramitā*) zur absoluten Vollkommenheit (*paramatthapārami*) gediehen sei, analog zur Selbsthingabe im *Śaśajātaka* als absoluter Vollkommenheit des Gebens (*dāna*, s. En. 961).

<sup>1040</sup> Cp 2.10.3: *chavyā cammena marṇena nahāru-aṭṭhikehi vā | yassa etena karaṇīyam dinnam yeva harātu so ||*; Jā V 163,7f (nur in der Prosa, nicht in den Versen!). Ähnliche Formulierungen auch in der Prosa des *Bhūridatta*- und des *Campeyya-jātaka* (Jā VI 169,24f u. IV 456,3), wo aber im weiteren Verlauf der Erzählung ein Verzehr des Fleisches (oder Blutes) des Nāga nicht thematisch wird.

<sup>1041</sup> Jā V 172,27–173,4 (vs. 37cd u. 36); Cp 2.10.4-7; Jā V 163,11–164,11.

<sup>1042</sup> Jā V 163,22–166,20 (vs. 4–10); 164,11-17 (Prosa). In Cp ist von einer Befreiung des Nāga nicht die Rede.

<sup>1043</sup> Die Personen, welche den Nāga gefangen haben, erklären ausdrücklich, daß sie schon viele Schlangen gegessen haben (Jā V 166,14 [vs. 9b]: *bahū ca no uragā bhuttapubbā*).

<sup>1044</sup> Jā V 165,27 (vs. 5b): *samhaṭṭhalomo ... bhīto*.

<sup>1045</sup> "Die Schildkröte und die fünfhundert Kaufleute": YUYAMA 1983: xi–xvi. Die hier relevanten Versionen sind: 1b: T 4.203 (Nr. 33): 464b14-28 (CCC III: 29; WILLEMEN 1994: 85f), 1e: RāṣṭrP vs. 152 (BOUCHER 2008: 135), und 1d: BoAvKalp 97.13–17 (wozu OKANO 2009: 127f). Zu 1c(ii) s. § 97.1.

<sup>1046</sup> BoAvKalp 97.15ab; T 4.203: 464b21 (時龜小睡).

<sup>1047</sup> RāṣṭrP vs. 152c: *taiś ca hataḥ kṣudhitaiḥ*; BoAvKalp 97.15cd: *manmāṁsā-hārakāmās te sarve māṁ hantum udyayuh* |.

<sup>1048</sup> BoAvKarp 97.16: da sich die Schildkröte [zum Schlaf] in ihren starken Panzer zurückgezogen hatte, wird ihr Körper von den Steinen, mit denen die Kaufleute sie bewerfen, nicht verletzt.

<sup>1049</sup> BoAvKarp 97.17: *tatas tān kṣutparikṣāmān dṛṣṭvāham karuṇākulah | svayam tebhyaś tanum dattvā ... ||*. Vgl. auch RāṣṭrP vs. 152d: (*aham*) ... *maitrah*.

<sup>1050</sup> Er heißt "Undankbar" (\**Akṛtajñā*) und wird mit Devadatta (in einer früheren Existenz) identifiziert (T 4.203: 464b15 u. 25f).

<sup>1051</sup> T 4.203: 464b21-24 (... 輒[=/輒<sup>1</sup>]便殺龜而食其肉).

<sup>1</sup> So T 53.2122: 667a26 u. T 54.2123: 70a22.

<sup>1052</sup> T 4.203: 464b24f: 即日夜中 有大群象 踏殺眾人. Dieses Ende würde allerdings eher zu einer Version passen, in der alle Kaufleute an der Tötung oder doch am Verzehr der Schildkröte beteiligt waren.

<sup>1053</sup> T 3.152[Nr.3]: 2a3-13 (CCC I 11f [Nr. 3]; MPPU<sub>L</sub> V: 2299 [6.]; OKADA 1992c: 73f). Vgl. auch RāṣṭrP vs. 153 (BOUCHER 2008: 135).

<sup>1054</sup> CCC I 12: mehrere Meilen ("plusieurs *li*", so auch v.l. [元,明] 數里). Vgl. aber COUV. 404b: 十數個 "dix et quelques, plus de dix", 萬數兩銀子 "plus de dix mille onces d'argent".

<sup>1055</sup> Im Text: 旬月; CCC I 12: "pendant dix jours ou un mois", was nach HDC 5: 577a möglich ist (十天至一个月). Dort aber auch die Bedeutungen "ein Monat" (一个月) und "zehn Monate" (十个月); vgl. auch MOR. 5: 5386d u. RICCI Nr. 4473. Da es in der obigen Geschichte anschließend heißt, daß die Leute mehrere Monate lang Fleisch abtransportieren, erscheint mir die Bedeutung "zehn Monate" an der vorliegenden Stelle am wahrscheinlichsten. Vgl. auch T 4.212: 624a23: 未經旬月便生一息 ("vor Ablauf von zehn Monaten gebar [seine Gattin] einen Sohn") und die Verwendung von 旬日 für "zehn Tage" in T 3.152: 29c22 u. 40a9.

<sup>1056</sup> Zu etwas anders gelagerten (s. En. 1062) Parallelen s. § 110.1-2.

<sup>1057</sup> Siehe T 55.2145: 7b23 u. 9b27-c1.

<sup>1058</sup> T 3.154[Nr.55]: 107b8-24. Vgl. CCC IV: 87; MPPU<sub>L</sub> V: 2299, Anm. (7.); OKADA 1992c: 72-75.

<sup>1059</sup> T 3.154: 107b11f; im HYCh (402a19f) erklären die Astrologen gleich zu Anfang, daß eine zwölf Jahre anhaltende Dürre bevorstehe.

<sup>1060</sup> T 3.154: 107b16f: 便閉口不食。七日命終。

<sup>1061</sup> T 3.154: 107b14-16, mit entsprechender Widmung seines karmischen Verdienstes (\**punya*).

<sup>1062</sup> T 3.154: 107b17-20: ... 得生為魚 身長四千里。... 便墮海岸上 ...。舉國皆往, 乃解取食, 得免飢困。Auf diese Geschichte spielt wohl auch RāṣṭrP vs. 153 (BOUCHER 2008: 135) an, desgleichen SūryGS<sub>t</sub> P zhu 246a2f (D zha 232a4; S na 375b5): *mu ge dag ni byung ba'i tshe || nga ni 'dir yang nyar gyur te || sha dang khrag gis tshim byas pas ||* ...; die chin. Version (SūryGS<sub>c</sub> 292c2-7) ist ein wenig ausführlicher. Vgl. auch BoBh<sub>D</sub> 247,6-9, wo von einem Bodhisattva generell gesagt wird, daß er in Notzeiten als Riesenfisch etc. mit ungeheuer großem Körper wiedergeboren werde, um die ganze Welt mit seinem eigenen Fleisch zu sättigen. Verwandt ist auch die in § 107 behandelte Geschichte; nur daß dort nicht der Bodhisattva *als Mensch* zuerst aus eigenem Entschluß *als Riesenfisch* wiedergeboren werden muß, bevor er die Leute vor dem Verhungern bewahren kann; der Bodhisattva ist dort vielmehr bei Eintritt der Hungersnot schon längst Riesenfisch und faßt *als Tier* den Entschluß, den Verhungerten seinen Körper als Nahrung anzubieten.

<sup>1063</sup> HYCh[Nr.38] 402a5-b24; DzL 171-173 (Kapitel 26; Kj mDo-sde: P hu [TT Bd. 40] 222a5-223b7; D a 218a4-219a5; S ci [Bd.86] 134a4-135b5; DzL<sub>S</sub> 214-217). Vgl. MPPU<sub>L</sub> V: 2300, Anm. (8.); OKADA 1992c: 72-75; OHNUMA 2007: 18f.

<sup>1064</sup> HYCh 402b3-5: 即上樹端, 自投於地。即時命終, 於大河中 為化生魚, 其身長大五百由旬。[化生 = *aupapāduka*, d.h. von Anfang an in voller Größe]

<sup>1065</sup> HYCh 402b6f. Ebenso auch in der Kurzversion der Geschichte in SūryGS<sub>c</sub> 292c2-7 (vgl. En. 1062).

<sup>1066</sup> HYCh 402b13-15.

<sup>1067</sup> HYCh 402b16f.

<sup>1068</sup> HYCh 402b5f u. 10f.

<sup>1069</sup> HYCh 402b8f; 18f; 20-23; a11-13. Vgl. § 99.4 + En. 925.

<sup>1070</sup> KarPu II 360,10-368,5; Tib.: Kj mDo-sde: P [TT Bd. 29 No. 780] cu 311a4-314a6; D cha: 273b6-276b3; S nga [Bd. 55] 207a7-211a4; Ch.: T 3.157: 225b19-226b28; T 3.158: 281c15-282c8. Vgl. MahJm 36.52-198.

<sup>1071</sup> Sein Name in der Sanskrit-Version ist *Durdhana*, was merkwürdig klingt, aber durch tib. *Nor ngan* u. MahJm 36.63 (etc.) bestätigt wird. In den chin. Versionen heißtt er aber 難沮壞 (T 3.157: 225b23) bzw. 無勝 (T 3.158: 281c18), was YAMADA (KarPu II: 361 Anm. 2) als *Durjaya* rekonstruiert. Graphisch

näherliegend und inhaltlich ebenso passend wäre *\*Durdhara* ("Irresistible", s. MW s.v.).

<sup>1072</sup> KarPu II: 362,5-11 (lies °vivādam in Z. 11; vgl. Tib *rtsod pa*). Vgl. MahJm 36.101.

<sup>1073</sup> KarPu II: 362,12-16. Vgl. MahJm 36.102–108.

<sup>1074</sup> KarPu II: 362,16–364,3.<sup>1</sup> Vgl. MahJm 36.130–140.

<sup>1</sup> 363,4: *ihāparvata*° → *ihā parvata*°<sup>2</sup> (metr. Längung *iha* → *ihā*); 363,7 wohl: *artham-karo bheṣyi* (1.Sg. Fut.: BHSG # 31.13) *sadevaloke* (vgl. Hss. CD); 363,11f viell. *kṛpā mamōtpann'* *aya* (= *ayā* für *iyam*, BHSG # 21.81) *sattvahetoh*, *tarpīṣye* (Hs. B, Tib. *tshim par bya*) *sattvāṁ svakamāṁsaśoṇitaiḥ*.

<sup>1075</sup> KarPu II: 364,3-5: *pranidhānavāśena mama parvatapramāṇa ātmabhāvah samivṛttaiḥ* (so mit v.l. CDE; Ed. °nam ātma°, was sich als °na-m-ātma° deuten ließe), *yojanaśatāṁ vistāreṇa yojanamuccatvena* (d.h. 100 ‘Meilen’ in der Breite und 1 Meile in der Höhe). Vgl. MahJm 36.141.

<sup>1076</sup> KarPu II 365,9f (+ Yakṣas); 366,13-15 (+ Yakṣas, Rākṣasas u. *yāmalaukikāḥ*, d.h. [nach T 3.157: 226b9 u. T 3.158: 282b21] pretas).

<sup>1077</sup> KarPu II: 364,5f: *yāvan manusyamṛgapakṣinaiḥ ārabdhā mānsarudhiram bhakṣayitum*. Vgl. MahJm 36.153–156.

<sup>1078</sup> KarPu II: 364,6-9; vgl. auch 365,7f. Vgl. MahJm 36.157 u. 181.

<sup>1079</sup> KarPu II: 364,9-14 (u. 365,4-6). Vgl. MahJm 36.158–165 (u. 171–177).

<sup>1080</sup> KarPu II: 364,14-17 (u. 365,1-4: mit günstiger Wiedergeburt als zusätzlicher Alternative). Vgl. MahJm 36.166–169 (Buddhaschaft als Endziel) u. 180.

<sup>1081</sup> In MahJm 36.141ff allerdings ist trotz des Anwachsens ins Riesenhohe die Identität des Herabgestürzten mit dem zum Einsiedler gewordenen König noch recht deutlich (vgl. 144a: *sa yatir*; 148a: *sa cāpi yatir*).

<sup>1082</sup> KarPu II: 365,9–366,3; vgl. auch 382,4f.

<sup>1083</sup> KarPu II: 366,5–367,4. Vgl. MahJm 36.188–196.

<sup>1084</sup> AvŚat Nr. 31 (I 169,6–172,10; AvŚat<sub>v</sub> 78,21–80,9; AvŚat<sub>t</sub> P u 92a4–93b6; D arī 87b3–89a4; S śa [Bd. 78] 130b1–132b7; AvŚat<sub>c</sub> 217a18–c4; FEER 1891: 113–116; DEMOTO 2008: 42–45; APPLETON 2014: 2–4). Parallelen: T 3.155: 119b18–29; HarJm Nr. 8 (ed. HAHN 2011: 298–308); BoAvKalp Nr. 99 (STRAUBE 2009: 180–183 [Text]; 285f [deutsche Übers.]; GRANOFF 1998: 296; 298); DKPAM II 800–805; vgl. auch MPPU 307c26–28 (MPPU<sub>L</sub> V: 2298–2300, mit Resümee der verschiedenen Versionen auf p. 2298, Anm. 1 [1.–4.]). Vgl.

die Hinweise in WILKENS 2016: I 204f sowie die vergleichende Analyse der verschiedenen Versionen in OKADA 1992c (bes. 69–72).

<sup>1085</sup> Nach AvŚat I 169,12 (v 78,26): *pāñduroga*, eine Krankheit, durch die man gelb und bleich (*pītapañduka*), mager und schwach wird und die im Herbst auftritt (ib. 168,7f, v 78,12). Zu *pāñduroga* ("morbid pallor") vgl. MEULENBELD 1999, Vol. IA: 64 u. Vol. IB: 121 n. 415 (mit umfassenden Literaturangaben); vgl. auch HILGENBERG/KIRFEL 1941: 121 ("Bleichsucht").

<sup>1086</sup> Nach PW VI 453a: Cyprinus Rohita.

<sup>1087</sup> AvŚat I 170,3f (v 79,5): *asty ekabhaiṣajyāṁ rohito nāma matsyah*; AvŚat<sub>c</sub> 217b1f: 須得赤魚肉血。食者, 病乃可差. In T 3.155 (119b23 etc.) wird der Fisch nicht näher spezifiziert.

<sup>1088</sup> AvŚat I 171,1-4 (v 79,14-18); AvŚat<sub>c</sub> 217b21-25. Ähnlich BoAvKalp 99.9d. In T 3.155 (119b24+27) stürzt er sich von einem Baum am Rande des Wassers.

<sup>1089</sup> AvŚat I 171,5 (v 79,19): *sa patitamātrah kālagato nadyāṁ vālukāyāṁ<sup>1</sup> mahān rohitamatsyah prādurbhūtaḥ*; AvŚat<sub>c</sub> 217b25: 即便命終, 生彼河中, 作大赤魚. In den übrigen Versionen ist keine Rede davon, daß er stirbt, bevor er als Fisch in Erscheinung tritt (= wiedergeboren wird). Nach T 3.155: 119b27 verwandelt er sich in einen Fisch (化成魚), nach BoAvKalp 99.10 wird er im Wasser des Flusses augenblicklich zu einem riesigen Rohita-Fisch (... *kṣaṇenaīvāham abhavāṁ sumahān rohitās timih*).

<sup>1</sup> Vgl. AvŚat I 171,3 *asyāṁ vālukāyāṁ nadyāṁ (mahān rohitamatsyah prādurbhave-yam)*, was FEER (1891: 115) mit "dans ce fleuve sablonneux" wiedergibt. Ebenso OKADA (1992c: 70 [R10]): 砂がちの川に ("in einem sandigen Fluß") und APPLETON 2014: 3 ("in the sandy river"). DEMOTO (2008: 44) übersetzt mit (この)川の砂州に ("auf einer Sandbank des/dieses Flusses"). In Tib (P u 93a3; D arn 88b1; S ša 131b6) lautet die Entsprechung aber (offenbar mit der v.l. *vārukāyāṁ*) *chu klung zlog byed*, und dies ist doch wohl kaum mit FEER (1891: 115 mit Anm. 1) als "fleuve sinueux" oder mit OKADA (1992c: 71 [links oben]) als 堰止められた川 ("gestauter Fluß") zu verstehen, sondern eher im Sinne eines *Namens*: "der Fluß 'Hindernis'". Auch in BoAvKalp 99.10b (*vārāyāḥ sarito 'mbhasi*, Tib *chu bo ba ra dag gi chur*, vgl. OKADA 1992c: 71 [rechts oben]) bezieht sich *Vārāyāḥ* offensichtlich auf den Namen des Flusses (für den STRAUBE 2009: 286 [+ Anm. 1] *Varā* ansetzt). In diesem Sinne versteht LAMOTTE (MPPU<sub>L</sub> V: 2299) auch *Vālukā* in AvŚat I 171,3 u. 5 als den Namen des Flusses. In diesem Zusammenhang sei ferner erwähnt, daß Tib an zwei Stellen (D arn 230a3f u. 246a7; AvŚat II 86,3f u. 116,13) auch *nadīcārikā* (BHSD s.v. *cārikā* 3: "stream, course (of a river)", und an einer weiteren (D arn 276a7; AvŚat II 181,17) *nadyāṁ* (BHSD: *nadyāś?*) *cārakāyāṁ*, mit *chu klung zlog byed* wiedergibt, also offenbar auch hier *vārikā* bzw. *vārakāyāṁ* gelesen hat.

<sup>1090</sup> AvŚat I 171,6 (v 79,19f); dagegen T 3.155: 119b27f: von einer Stimme, hier eher dem Fisch zuzuordnen.

<sup>1091</sup> AvŚat I 171,6-9 (v 79,19-22): ... *mahājanakāyah* ... *tīkṣṇaiḥ* *śastrair* *jīvata*<sup>1</sup> *eva māṁsāny utkartitum ārabdhāḥ*; vgl. AvŚat<sub>c</sub> 217b25-27.

<sup>1</sup> So mit SPEYER (171,8) e.c.; MSS. u. VAIDYA *jīvita eva*; AvŚat<sub>t</sub> D am 88b3 (P u 93a5; S sha [Bd. 78]: 132a2) *nya de gson por ... sha rnams gcod pa la zhugs so*, was *jīvata* (*eva*) *tasya matsyasya māṁsāni* ... entspräche.

<sup>1092</sup> AvŚat<sub>c</sub> 217b27: 食其血肉 痘皆除愈; vgl. AvŚat I 171,13 (v 79,27).

<sup>1093</sup> AvŚat I 171,11 (v 79,24f): ... *sattvān dvādaśa varṣāṇi svakena māṁsarudhi-reṇa saṁtarpayām āśa*; AvŚat<sub>c</sub> 217b28f: 經十二年給施眾生.

<sup>1094</sup> So AvŚat<sub>c</sub> 217b29: 無有毛髮悔恨之心.

<sup>1095</sup> AvŚat I 171,9 (v 79,23): *tān sattvān* (Ed. *sarvān*) *maitryā sphuran*; AvŚat<sub>t</sub> D am 88b3 (P u 93a6): *sems can de dag la = tān sattvān* (vgl. auch DEMOTO 2008: 44 n. 21).

<sup>1096</sup> AvŚat I 171,12 (v 79,25f).

<sup>1097</sup> AvŚat I 171,13–172,1 (v 79,27–80,1); lies *atyantam vyādheḥ* mit Tib. u. DEMOTO 2008: 44 n. 23.

<sup>1098</sup> [1.] Im *Tathāgatācintyaguhyanirdeśa*: TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 121b8–123b5; D ka 106b4–108a3; S ka (Bd. 35) 155b2–157b4; T 11.310[3] (密迹金剛力士會, übers. v. Dharmarakṣa i. J. 288 n.Chr. [T 55.2145: 7b18: 太康九年十月八日出]): 44b27–45b9; T 11.312 (übers. von Dharmapāla, 1. Hälfte 11. Jh.) 707b28–708a29. [2.] Im *Bodhisattvapitakasūtra*: BoPiṭ Ms. 102a5–103b4; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 150b2–153a8; D ga 133b2–136a2;<sup>1</sup> S ga (Bd. 37) 260a4–263b6; T 11.310[12] (übers. von Hsüan-tsang i. J. 645 [PAGEL 1995: 49]): 281b18–282c13; T 11.316 (übers. von Dharmapāla [s.o.]): 859a11–860a20. [3.] Kurze Bezugnahmen auf diese Geschichte in RāṣṭrP vs. 154 und in T 14.425: 23b16f u. 33a8f sowie in Hsüan-tsangs *Hsi-yü-chi* 西域記 (T 51.2087: 883a18–26; JULIEN 1857–58: I 137f; BEAL 1884: I 125; WATTERS 1904–05 [1973]: I 235; LI 1996: 86f). Dichterische Bearbeitung des Stoffes von Gopadatta in *Jātakamālāvadānasūtra* Nr. 10 "Śvan" (s.a. En. 1120), weitgehend integriert in MahJm Nr. 8 "Soma" (HAHN 2007b: 1045[rl] = (17)). Grundlegend zu diesem Komplex OKADA 1991 und vor allem OKADA 1992b.

<sup>1</sup> Im Original von D Fehlpaginierung der Folios 132–134 (Orig.: "131"–"133"; "131" dort doppelt, "134" fehlt).

<sup>1099</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122a2–4 (D ka 106b5f; S ka 155b4–6); T 11.310[3]: 44c2–4; BoPiṭ Ms. 102b1f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 150b8–151a2; D ga 133b7–134a1; S ga 260b4–6; T 11.310[12]: 281c1–8).

<sup>1100</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122a6 (D ka 107a1; S ka 156a2); T 11.310[3]: 44c10f; BoPiṭ Ms. 102a5f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 150b3–5; D ga 133b3f; S ga 260a5–7;

T 11.310[12]: 281b21-23): der Buddha Dīparikara prophezeit, daß der Bodhisattva dereinst der Buddha Śākyamuni wird.

<sup>1101</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122a6f (D ka 107a1; S ka 156a2); T 11.310[3]: 44c11; BoPiṭ Ms. 102a6f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 150b6; D ga 133b4f; S ga 260a7-b2; T 11.310[12]: 281b25-27): *so <'ham ... Dīpañkarasyārvāk Sunetro nāma śakro <'bhūvan= devānām indraḥ trayastrīmśānām īśvaro (...).*

<sup>1102</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122a7f (D ka 107a1f; S ka 156a2f); T 11.310[3]: 44c12f; BoPiṭ Ms. 102b3f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151a4-6; D ga 134a3f; S ga 261a1-3; T 11.310[12]: 281c13-16).

<sup>1103</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122a8-b1 (D ka 107a2f; S ka 156a3f); T 11.310[3]: 44c13-16; BoPiṭ Ms. 102b4 (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151a6-8; D ga 134a4f; S ga 261a4f; T 11.310[12]: 281c16-21).

<sup>1104</sup> So BoPiṭ Ms. (s. En. 1106) u. RāstrP vs. 154; vgl. auch Tib. *Des pa* "mild, gut", T 11.310[3] 仁良 "gütig" u. T 11.312 善寂 "gut und ruhig" (s. En. 1106). Siehe auch die Übersichtstabelle in OKADA 1991: 449 u. 1992b: 123.

<sup>1105</sup> So wohl T 11.310[12] 蘇摩, T 11.316 蘇牟 (s. En. 1106) u. T 11.310[18]: 462c9 月 ("Mond"), ferner eindeutig MahJm 8.96a (*Soma*), in 8.87 u. 8.90 aber (offenbar sekundär) als Name des *Götterkönigs*, der absichtlich als Tier wiedergeboren wird, und nicht erst des Tieres selbst (vgl. auch OKADA 1991: 448,8-13). – Bei aller Verschiedenheit (hier Tier, dort Pflanze) kann man sich doch nur schwer des Eindrucks erwehren, daß in dem Namen "Soma" eine (wenngleich entfernte) Reminiszenz des vedischen Soma mitschwingt; zu dessen besonderer Heilkraft s. OBERLIES 2012: 308, wo u.a. RV VIII.79.2 ("er heilt alles, was krank ist") zitiert wird. Vgl. auch OKADA 1992b: 124,24-27.

<sup>1106</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122b1f (D ka 107a3f; S ka 156a4f): *des de ma thag tu 'dzam bu'i gling gi dbus na grong khyer chen po ku ru zhes bya ba zhig yod pa dang ha cang yang mi ring ba zhig tu srog chags Des pa zhes bya bar rdzus te skyes nas ...;* T 11.310[3]: 44c16-19: 爾時天下闍浮利中 有一大國城 名曰具留。彼時 天帝菩薩 去國不遠 化作一蟲獸 名曰仁良, 自然化生在其國界; T 11.312: 707c16-18: 即時 帝釋天主, 於此闍浮提中 有一大城 名曰善作, 其去不遠 即自變身 為男子相 名曰善寂; BoPiṭ Ms 102b4f: *yo* (lies *so*?) <'ham Śāriputra tam mahāntam śakrātmabhāvam antarahāya Kuror mahānagarasya nātidüre **Saumyo** nāma prānakajātaḥ aupapāduka upapannah; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151a8-b1 (D ga 134a5f; S ga 261a5f): *ngas brgya byin gyi lus chen po mi snang bar byas nas* |<sup>s</sup> *grong khyer chen po Ku ru las* (P : *nas* DS) *shin tu mi ring ba zhig tu Des pa zhes bya ba'i srog chags zhig* (PD : *shin* S) *tu brdzus* (D : *rdzus* PS) *te skyes nas ...*; T 11.310[12]: 281c21-23: 便隱帝釋高廣之形, 於瞻部洲俱盧大城不遠 受化生

大眾生身 名曰蘇摩; T 11.316: 859b18-20: 我於彼時 隱爍迦羅形, 去俱盧大城不遠忽然化生成有情相 名曰蘇牟。

<sup>1107</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122b2-4 (D ka 107a4f; S ka 156a5-7); T 11.310[3]: 44c23-29; T 11.312: 707c18-23; BoPiṭ Ms. 102b5f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151b1-3; D ga 134a6f; S ga 261a6-b2; T 11.310[12]: 281c23-29; T 11.316: 859b20-24).

<sup>1108</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 122b4-123a2 (D ka 107a5-b2; S ka 156a7-b6); T 11.310[3]: 44c25-45a13; T 11.312: 707c24-708a7; BoPiṭ Ms. 102b6-103a3:

... Saumyasya prāṇakajātasya kāyān mānsam cchitvā cchitvā haranti sma,  
na cāsyā śarīrān mānsam parikṣayaṁ gacchatī | ... [ye punah] ... glānāḥ  
satvāḥ Saumyasya prāṇakajātasya mānsam paribhūmijate sma, teṣāṁ sarva-  
vyādhayāḥ pratiprasrabhyante, arogāś ca bhavanti sukhino nirvikārāḥ॥ ...;

BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151b3-152a1 (D ga 134b1-5; S ga 261b2-262a2); T 11.310[12]: 282a1-16; T 11.316: 859b25-c8.

<sup>1109</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 123a2-6 (D ka 107b2-4; S ka 156b6-157a3); T 11.310[3]: 45a13-19; BoPiṭ Ms. 103a3f (BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 152a1-4; D ga 134b5-7; S ga 262a2-5; T 11.310[12]: 282a16-24).

<sup>1110</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 123a6 (D ka 107b4f; S ka 157a3): *de nas srog chags kyi rnām pa Des pas lus de mi snang par byas te bdag gi* (PS : gis D) *brgya byin gyi lus su 'dug nas*; T 11.310[3]: 45a20: 爾時 仁良蟲 自沒其身 現天帝形; T 11.312: 708a15: 隱所變相 還復帝釋之身; BoPiṭ Ms. 103a4f: *tām mahāntam ātmabhāvam antardhāpya svena Śakraveṣeṇa sthitvā*; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 152a5 (D ga 135a1; S ga 262a6): *lus chen po de mi snang bar byas te | rang gi brgya byin gyi cha byad du 'dug nas*; T 11.310[12]: 282a27: 便滅所現蘇摩大身, 復帝釋形住眾生前; T 11.316: 859c15f.

<sup>1111</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 123a6f (D ka 107b5; S ka 157a4); T 11.310[3]: 45a22-24; BoPiṭ Ms. 103a5f, 7f u. 8f; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 152a5-b2, b4f u. b7f (D ga 135a1-4, a7f u. 135b2f; S ga 262a7-b4, 263a1f u. a4f; T 11.310[12]: 282a28-b8, b16f. u. b22f).

<sup>1112</sup> TAcGuhN<sub>t</sub> P tshi 123a7f (D ka 107b5f; S ka 157a4f); T 11.310[3]: 45a26-29; BoPiṭ Ms. 103a6f, a8 u. b1; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 152b1-4, b5f u. b8 (D ga 135a5-7, b1f u. b3f; S ga 262b4-7, 263a2 u. a5f; T 11.310[12]: 282b8-14, 18-21 u. 24f).

<sup>1113</sup> BoPiṭ Ms. 103a4f, etc. (s. En. 1110); vgl. auch T 51.2087: 883a22 (s. En. 1120).

<sup>1114</sup> So RāstrP vs. 154, Tib. *srog chags* (ENSINK 1952: 86,5); s.a. TAcGuhN<sub>t</sub> D ka 107a3 u. 4; BoPiṭ<sub>t</sub> P wi 151b1 u. b7 (D ga 134a6 u. b3); T 11.310[12]: 281c23: 眾生 "Lebewesen". Zur Verwendung von *prāṇaka* im allgemeinen Sinne von "Tier" oder "Lebewesen" s. BHSD 391a (s.v. *prāṇaka* 1 u. 2).

<sup>1115</sup> BoPiṭ Ms. 102b5 (s. En. 1106), 102b7 u. 103a1 (s. En. 1108); Tib. *srog chags kyi rnam pa*: TAcGuhN<sub>t</sub> D ka 107a6, a7, b1 u. b4; BoPiṭ P wi 151b2 u. b4 (D ga 134a6f u. b1f); vgl. auch T 11.316: 859b19 u. 21: 有情相. Zu *prāṇakajāta* (im Sinne einer nicht näher bestimmten [bzw. bestimmmbaren] Art von Tier?) vgl. Aṣṭ<sub>v</sub> 26,21 (nach Haribhadra hier = *maṇḍūkādīḥ*) u. Śikṣ 211,5 (= Pañcav<sub>D</sub> 206,15).

<sup>1116</sup> Auf einem (absichtlichen?) Mißverständnis dürfte es beruhen, wenn in Dharmapālas später chin. Übersetzung des TAcGuhN Saumya (善寂) als Mann (男子: T 11.312: 707c20 sowie 708a9 u. 15), also als *Mensch* (人: ib. 707c25f u. 708a2f), aufgefaßt wird.

<sup>1117</sup> T 11.310[3]: 44c21 etc., sowie in den chin. Übersetzungen der RāṣṭrP (s. Tabelle in OKADA 1991: 449 u. 1992b: 123).

<sup>1118</sup> T 11.310[3]: 44c18 (s. En. 1106).

<sup>1119</sup> Vgl. OKADA 1991: 448,2-5; 1992b: 124,18-21. Auch BOUCHER (2008: 135) gibt *prāṇaku* in RāṣṭrP vs. 154 mit "serpent" wieder. 虫/蟲 bzw. 蟲獸 kann aber auch als generelle Bezeichnung für "Tiere", sogar Jagdwild, gebraucht werden (s. En. 23).

<sup>1120</sup> T 51.2087: 883a21f: 帝釋... 乃變其形 為大鱗身; s. auch a25 (蛇); vgl. OKADA 1991: 448,2f; 1992b: 124,21. – Befremdlich wirkt, wie OKADA (1991: 449f [# 5]) zu Recht feststellt, die Identifikation der von Śakra willentlich angenommenen Wiedergeburt als *Hund* in Gopadattas *Jātakamālā* Nr. 16 (elektr. Text, ed. M. HAHN; s.a. HAHN 2010): *Śvajātaka* (Kolophon; vgl auch vs. 34 [= MahJm 8.44] u. Prosa nach vs. 62: *śvānam bodhisattvam*); denn abgesehen davon, daß das Tier, als welches Śakra willentlich wiedergeboren wird, um die hungernden Menschen zu ernähren, riesengroß sein muß (vgl. vs. 40c = MahJm 8.50c: "feist/massig wie ein Berg", *kṣtidharapīvara*), ist Hundefleisch ja eine der verachtetsten Fleischarten. In einer Geschichte der *Kalpanāmanditikā* (T 4.201[Nr. 75]: 342c112f; HUBER 1908: 434) wird allerdings einem Kranken frisches Hundefleisch als *Arznei* verordnet. In den Versen des Gopadatta-Textes ist jedoch ansonsten nur von einer Wiedergeburt als *Tier* die Rede,<sup>1</sup> und die Bestimmung dieses Tieres als Hund bei Gopadatta bleibt befremdlich. Könnte eine Verschreibung des Namens Soma in Gopadattas Vorlage zugrundeliegen: etwa Akk. *Somanī* > *sonamī*, das dann als *śvānam* ("Hund") gedeutet wurde??? Und in Vers 62, der *einzigsten* Stelle, an welcher der *Vers-text* andeutet (und eigentlich eher als schon bekannt voraussetzt, obwohl nichts dergleichen gesagt worden war), daß der Bodhisattva als Hund wiedergeboren wird (*śvā sa tathā cakāra*, "handelte er als Hund so"), wäre mittels einer geringfügigen Konjektur ein plausiblerer Text herstellbar: *avagamya garīyasīm*

*tathāpi prakṛtim {śvā <} \*svām sa tathā cakāra ...<sup>2</sup> d.h. "dennoch handelte er im Bewußtsein seines schwerer wiegenden Wesens[teiles] (d.h. seiner Bodhisattva-Natur) in dieser Weise (d.h. wurde, um den Kranken zu helfen, willentlich als Tier wiedergeboren)."*

<sup>1</sup> Gopadatta vs. 28 (MahJm 8.38): *tiraścām anukṛtim kariṣyāmah*; vs. 30 (8.40): *gatau tiraścām ... pratisandadhe*; vs. 36 (8.46): *tiraścām sābhāgyaṁ sa ... agamat*.

<sup>2</sup> Auch OKADA (1991: 449,29-33; 1992b: 124,22f) plädiert hier für eine Textkonjektur, doch wäre die von ihr vorgeschlagene Änderung (*prakṛtimś cā*) nicht im Einklang mit den Sandhiregeln.

<sup>1121</sup> Um eine solche handelt es sich aber offenbar in der dichterischen Bearbeitung Gopadtattas; denn in dessen *Jātakamālā* wird zumindest an einer Stelle (vs. 30cd = MahJm 8.40cd) ganz eindeutig von einer *Wiedergeburt* Śakras/Indras als Tier (*gatau tiraścām ... pratisandadhe*) gesprochen. Dementsprechend verläßt der Bodhisattva in diesem Text (vs. 72 = MahJm 8.84) seinen durch das Herausschneiden der Fleischstücke verunstalteten Körper erst *nach* der Belehrung und steigt sodann zum Himmel auf (d.h. hier wohl: wird als Gottheit *wiedergeboren*).

<sup>1122</sup> Siehe § 59.1 + En. 495.

<sup>1123</sup> VinDh 869a8-10: 佛告言。不應作是, 不應作是。... 當作如是施如是學。不自苦痛, 亦不惱彼。Vgl. DURT 1998: 66, wo der letzte Teilsatz allerdings anders verstanden wird ("and without becoming overly impassioned in her zeal for other people").

<sup>1124</sup> Nach einigen Versionen verheilt die Wunde der Laienanhängerin beim Anblick des Buddha (Vin I 218,9f; VinMī 148c3), nach anderen schon dadurch, daß er sie rufen läßt (VinSa 186a17; ähnlich VinDh 869a4-7), oder durch den Einsatz seiner übernomalen Macht (*byin gyis brlabs so, \*adhi-√sthā*: VinMū, P khe 267a8; D ka 285b7; S ka 407a1f). In der *Vibhāṣā* (Vi 430a19f; Vi<sub>2</sub> 323b29-c2; Vi<sub>3</sub> 498b17f) heilt der Bodhisattva die Wunde durch ein auf übernormale Weise vom Gandhamādana-Gebirge (s. DPPN I: 746f) herbeigeschafftes Heilkraut, im HYCh (376a3-7) beruhigt er die Schmerzen durch von ihm ausstrahlendes Licht, und ein Hausgeist (舍神) reinigt die Wunde und bestreicht sie mit einer Arznei, so daß sie vollständig verheilt.

<sup>1125</sup> VinMā 486b21-23: 時有鬼神 即語比丘。時比丘聞已 便入慈三昧, 定力感之 平復如故。

<sup>1126</sup> HYCh 375a17f. Anspielung auf die Śibi-Geschichte: s. § 93.

<sup>1127</sup> Vi 429c28-430a1: 復念: 世尊 昔菩薩位 為救他命 數捨身肉。今我亦應學菩薩行。; ähnlich Vi<sub>2</sub> 323b3-5, aber ohne Entsprechung in der ältesten *Vibhāṣā*-Fassung (vgl. Vi<sub>3</sub> 498a19).

<sup>1128</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 267b1 (D ka 286a1; S ka 407a3): "Ob wohl diese Gattin des Hausherrn [in ihrem Herzen] die Antriebskraft/Standhaftigkeit<sup>1</sup> (*sbungs*) eines Bodhisattva spürt?" (*ci [P ce] khyim bdag gi chung ma 'di byang chub sems dpa'i sbungs [P spungs] nyams su myong bar byed dam*); VinMū<sub>c</sub> (T 24.1448) 4a14f: "Was für einen Grund gibt es, daß du imstande bist, auf diesem gefahr-vollen Weg des *samsāra* das Handeln eines Bodhisattva in Gang zu setzen?" (汝有何因 能於生死險道 發菩薩行).

<sup>1</sup> *sbungs* = *stobs shugs*: TshCh II: 2017a. YAO 2013: 26,19f: 剛毅 ("Standhaftigkeit, Geistesstärke").

<sup>1129</sup> VinMū<sub>t</sub> P khe 266b8–267a3 (D ka 285a6–b2; S ka 406<sup>a</sup>a5–b2; vgl auch 268b3–5):

*dge slong des 'di ltar bdag la khyim bdag gi chung ma 'dis rang gi shas bsnyen bkur byas par rig nas de 'di snyam du sems te | bdag dad pas byin pa longs spyad* (DS : *spyod* P) *nas glos phab ste 'dug pa ni rigs pa ma yin gyi* (PD : *gyis* S) *| ma la bdag gis ... brtson par bya'o || snyam nas | ... dgra bcom par gyur te |*

Auch in VinMū<sub>c</sub> (T 24.1448: 3c28–4a3) widmet sich der Mönch energisch und erfolgreich der spirituellen Praxis, doch heißt es zuvor, er habe *nicht* gewußt, daß die Spenderin sich das Fleisch aus dem eigenen Körper geschnitten hatte. In der weitgehend parallelen nachfolgenden Vorgeburtsgeschichte aber stimmt das Chinesische (4c1–5) in der Sache mit dem Tibetischen überein und erklärt die Anstrengung des jungen Brahmanen damit, daß er sich angesichts des vom König erlassenen Schlachtverbotes darüber im Klaren ist, daß ihm die Spenderin ihr eigenes Fleisch hat zubereiten lassen. Vin I 218,21–32 u. VinMī 148c8–10 hingegen wird der Mönch, scharf getadelt, weil er das Fleisch *ungeprüft* verzehrt habe (s. § 59.1 u. En. 495; vgl. DURT 1998: 66f).

<sup>1130</sup> MPM Dha 458a24–b12 (= T 12.375: 700b12–c1); vgl. DURT 1998: 69f; der Text sagt allerdings nicht, daß die Laienanhängerin auf dem Markt *Menschenfleisch* kaufen möchte; sie sucht wie im *Vinaya* einfach nach Fleisch (s. En. 1133), und der Arzt hatte auch nur Fleisch verordnet (s. En. 1131).

<sup>1131</sup> MPM Dha 458a27–29:

Ein guter Arzt untersuchte ihn [und erklärte:] "Er braucht unbedingt Fleisch als Arznei. Wenn er Fleisch bekommt, dann kann die Krankheit besiegt (d.h. geheilt) werden. Wenn er kein Fleisch bekommt, wird sein Leben sich nicht vollenden (d.h. wird er vorzeitig sterben; v.l.: wird er nicht mehr lange leben)."

良醫診之 當須肉藥。若得肉者 痘則可除。若不得肉 命將不全[v.l.久]。

<sup>1132</sup> Sie hatte um Erlaubnis gebeten, den Saṅgha während der 90 Tage des Sommers (=der Regenzeit) mit Heilmitteln (\**bhaiṣajya*) versorgen zu dürfen (MPM Dha 458a26: 是優婆夷 夏九十日 請命眾僧奉施醫藥。).

<sup>1133</sup> MPM Dha 458a29-b2:

Daraufhin begab sich die Upāsikā ... ringsum auf die Marktplätze und rief: "Wer hat Fleisch zu verkaufen? Ich kaufe es mit Gold! Wenn jemand Fleisch [anzubieten] hat, so will ich es mit Gold aufwiegen!" Aber auf sämtlichen Marktplätzen der Stadt war ihre Suche erfolglos.

時優婆夷 ... 遍至市里<sup>1</sup>, 唱如是言: 誰有肉賣, 吾以金買。若有肉者, 當等與金。周遍城市求不能得。

<sup>1</sup> So mit v.l. u. T 12.375; eine Alternative wäre die Emendation zu 厝 = 廐 (so T 48.2016: 515c16!) "boutique dans une place de marché" (COUV. 114c u. 283c). Zu 市里 "Marktplatz" vgl. VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 10a2 = VinMū<sub>t</sub> P khe 281a1 tshong <'>dus.

<sup>1134</sup> MPM Dha 458b4-7:

Als diese Upāsikā, vom Wundschmerz gequält, es nicht länger ertragen konnte, rief sie "namo buddhāya, namo buddhāya." Ich (= der Buddha) weilte damals in der Stadt Śrāvastī. Ich hörte ihre Stimme. Da empfand ich großes Mitgefühl.

是優婆夷 患瘡苦惱 不能堪忍, 即發聲言: 南無佛陀 南無佛陀。我於爾時在舍衛城。聞其音聲, 於是女人起大慈心。

<sup>1135</sup> MPM Dha 458b7f.:

Sogleich sah jene Frau, [wie] ich mit einer guten Arznei [in der Hand vor sie hintrat und diese] auf ihre Wunde strich, [woraufhin die Wunde wieder zusammenwuchs [und der Schenkel heil war] wie vorher.

是女尋見我持良藥塗其瘡上 還合如本。

<sup>1136</sup> Vgl. MPPU 150b19-21 (MPPU<sub>L</sub> II: 752).

<sup>1137</sup> So T 3.169 (s. § 115.1 + En. 1142): 411c14: "Der Prinz seinerseits wurde von selbst wieder gesund" (太子亦自平復); vgl. auch Samādh<sub>V</sub> 34.22cd u. 24cd.

<sup>1138</sup> T 3.155 (s. § 117.1): 120c7f.

<sup>1139</sup> T 3.156 (s. § 117.2): 138b20 (其命已終). Vgl. auch MPPU 146b19 (s. § 116.1): "Seinen Körper [MPPU<sub>L</sub> II 716: sa vie], seine Gemahlin, seine Kinder: [das alles] gab er solcherart auf vielfache Weise hin, ohne nachträgliches Bedauern" (如是等種種身及妻子, 施而無惜。).

<sup>1140</sup> Was das zeitliche Verhältnis der Jñānāvatī-Geschichte zu der Suppiyā-/Mahāsenā-Episode der Vinayas betrifft, so vertritt M. OKADA (1993c: (43) [=504 rl]) die Auffassung, die Vinaya-Fassungen seien später als die Jñānāvatī-Geschichte des *Samādhirājasūtra* und von dieser abhängig. Sie begründet dies damit, daß das dem betreffenden Kapitel des *Samādhirājasūtra* entsprechende *Yüeh ming pu sa ching* (T 3.169: s. oben; nach OKADA 1993c: (44) [= 503rl] zwischen 222 und 228 n. Chr. ins Chinesische übersetzt)<sup>1</sup> das älteste existierende Dokument dieser Gruppe und somit der Ausgangspunkt der Entwicklung sei. Der datierbare *terminus ante quem* von Texten kann aber nicht ohne weiteres mit ihrem tatsächlichen Alter bzw. dem einzelner darin enthaltener Überlieferungselemente gleichgesetzt werden. Ich selbst neige, wie offenbar auch DURT (1998: 68), eher dazu die in § 113.1 behandelten Vinaya-Versionen für den Ausgangspunkt zu halten, möchte aber betonen, daß eine hinreichend begründete Entscheidung eingehendere und umfassendere Untersuchungen voraussetzt, als sie im Rahmen dieser Studie möglich sind.

<sup>1</sup> Vgl. auch NATTIER 2008: 121; 140 Anm. 79 (wonach T 3.169 eine der frühesten Übersetzungen Chih Ch’ien’s [† um 252 n.Chr.] zu sein scheint) u. 142.

<sup>1141</sup> In der chin. Übers. von Narendrayaśas (517–589): T 15.639: 599c10–602a7.

<sup>1142</sup> T 3.169 ("Sūtra vom Bodhisattva Candraprabha" 月明菩薩經)<sup>1</sup>: vgl. NATTIER 2008: 121 u. 142; DURT 1998: 73. Candraprabha ist im *Samādhirāja-sūtra* der Gesprächspartner des Buddha.

<sup>1</sup> Resümee in T 53.2121: 163b19–c5 u. T 53.2122: 776b14–27.

<sup>1143</sup> GB II.3: 469,12–470,2 (s.a. DREWES 2011: 354):

yo 'sya samādher dhārako bhikṣur ... bhavet, sa ca syād ābādhiko bāḍha-glāṇah, tena (= bodhisatvena ... imāṁ samādhim ākāṅkṣatā) svamāṁsa-śonitenāpi sa bhiksus tasmād ābādhād vyutthāpayitum utsodhavyah | ... svakam māṁsaśonitam api parityajya dharmabhāṇako bhikṣur ābādhād vyutthāpayitavyah |.

Ähnlich T 3.169: 411a25–28.

<sup>1144</sup> GM II.3: 470,4–475,5 (sowie die anschließenden Verse); T 3.169: 411a29–c19; Gopadatta: *Jñānavatī*, in *Jātakamālāvadānasūtra* Nr. 38. Vgl. OKADA 1993c; DURT 1998: 70–74; DIMITROV 2004: 4f u. 15–17. Einen Verweis auf diese Geschichte enthält RāṣṭrP vs. 140 (BOUCHER 2008: 134 u. 231, Anm. 205).

<sup>1145</sup> Vgl. GM II.3: 484,8 (vs. 34.42d) u. T 3.169: 411c21f.

<sup>1146</sup> GM II.3: 472,7 etc.: *Jñānavatī*, mit v.l. *Jñānāvatī* (ms. B), was als *lectio difficilior* und in Anbetracht von *Rūp(y)āvatī* (s. § 120.1 + En. 1199) den Vor-

zug verdienen mag. — In T 3.169 (411c7f) ist der Bodhisattva ein *Prinz* namens 若羅衛 = 智止, wofür OKADA (1993c: 505[rl] = (42)) \**Jñānavat* ansetzt. Das erscheint aber, selbst wenn man in 羅 *la/ra* einen Irrtum für *na* sehen darf, nicht unproblematisch, da im Text doch wohl nicht von der Stammform, sondern vom Nominativ Sg. auszugehen ist. Reguläres \**Jñānavān* wäre aber nur möglich, wenn 衛 außer für *vat* oder *vas* (vgl. SOUTH COBLIN 1983: 241ff; BTD Nr. 3, 120, 227 u. 291) auch für *vān* stehen kann. Andernfalls käme, in Analogie zu Divy 474,6 (v. 309,17) *Rūpāvataḥ* (s.a. BHSD s.v.), vielleicht \**Jñānāvataḥ* in Frage. Unerklärt bliebe aber auch dann die chin. Wiedergabe mit 智止; viell. \**Jñānāvāśī* (od. °*vāśah*)?? — Da der Bodhisattva in den *Jātakas/Avadānas* nur selten in weiblicher Gestalt auftritt, dürfte in diesem Punkt die Sanskrit-Version das Ursprüngliche bewahrt und der chinesische Übersetzer oder ein Redaktor mit Rücksicht auf seine Addressaten eine Änderung vorgenommen haben (s. DURT 1998: 74).

<sup>1147</sup> In T 3.169 (411c3f) nur dem König.

<sup>1148</sup> Oder: "frisches Menschenfleisch und -blut" (生人肉血: T 3.169: 411c5).

<sup>1149</sup> GM II.3: 473,4-7:

sacet ... etasya bhikṣor navakenāsaṅkliṣṭena (Tib. *ma rul pa*) mānuṣyeṇa (v.l. *mānuṣa-*) rudhirenaśa kṛṣnavaisarpa ālipyeta, navakan cāsaṅkliṣṭam mānuṣam (v.l. *mānuṣa-*) māṁśam nānārasasamprayuktam bhojanam (v.l. *ne dīyeta*, evam eṣa bhikṣur asmād ābādhād vyutīṣheta).

Vgl. auch 476,1-4 (vs. 34.4-5) u. 476,8-10 (vs. 34.7c-8d).

<sup>1150</sup> GM II.3: 473,16–475,2; vgl. auch 477,9-14 (vs. 34.14–16), etc.; T 3.169: 411c7-12.

<sup>1151</sup> GM II.3: 474,11-13: atha khalu sa bhikṣur ajānann aparibudhyamānah apariśāṅkamānas tad bhaktam paribhuktavān|. Ohne Entsprechung in T 3.169.

<sup>1152</sup> Vgl. GM II.3: 480,13-16 (vs. 34.29) und vor allem 481,17–482,2 (vs. 34.34); vgl. auch T 3.169: 411b20-23.

<sup>1153</sup> Vgl. auch § 266.1.

<sup>1154</sup> [1.] MPPU 146b11-19 (MPPU<sub>L</sub> II: 715f); der Prinz heißt hier Candraprabha (月光); vgl. auch DURT 1998: 74. [2.] *Maitreyapariprcchā-parivarta* (Tib. P'i 92b7–93b6; D cha 112a6–113a4; S cha [Bd. 40] 192a7–193b5; Ch. T 11.310 [Nr. 42]: 630c9–631a25), hier verteilt auf zwei Geschichten; in der ersten (Spende des Blutes) heißt der Prinz \*Sarvārthadarśin (見一切義; Tib. Nor thams cad sbyin pa = \*Sarvārthadāyin; RāṣṭrP vs. 135: Sarvadarśin), in der zweiten (Spende des Knochenmarks) Kusuma (Me tog, 妙花; s. RāṣṭrP vs. 136); Prinz Candraprabha fungiert in dieser Quelle in einem dritten Text-

stück als Spender seiner Augen an einen Blinden. [3.] BoAvKalp 85.6–15 (STRAUBE 2009: 162–165 [Text] u. 279 [Übers.]; GRANOFF 1998: 290f): König Śibi heilt einen Kranken, indem er diesem (offenbar sechs Monate lang: vs. 85.15) sein eigenes Blut spendet. [4.] DKPAM II 588–607: als König Mahendrasena heilt der Bodhisattva einen Kranken mit der Wundflüssigkeit und dem gekochten Fleisch seines eigenen Körpers (s.a. WILKENS 2016: I 90f).

<sup>1155</sup> MPPU 146b14f; BoAvKalp 85.10 (u. 12–13). In der *Maitreyapariprcchā* heißt es lediglich *im Anschluß an* die Spende, daß der Bodhisattva sein Handeln keinen Moment bedauert (D cha 112b3 u. 113a2; T 11.310: 630c28 u. 631a22).

<sup>1156</sup> *Maitreyapariprcchā-parivarta* D cha 112b1f u. b7f; T 11.310: 630c21–23 u. 631a13–17.

<sup>1157</sup> *Maitreyapariprcchā-parivarta* D cha 112b2: ... *khrag ... mi de la btung bar byin no*; MPPU 146b18f: ... 以血飲之; T 11.310: 630c22: 若飲太子血 我必得安樂.

<sup>1158</sup> *Maitreyapariprcchā-parivarta* D cha 113a2: ... *rkang ... mi de'i lus la bskus so*; MPPU 146b18: ... 破骨出髓以塗病人; T 11.310: 631a16f: 若能出身髓 遍塗於我身 是病乃消除.

<sup>1159</sup> *Maitreyapariprcchā-parivarta* D cha 112b2 u. 113a1f; T 11.310: 630c27f u. 631a21f.

<sup>1160</sup> VinDh 854a23–b19. Vgl. T 4.193: 89b20f (Speisung eines Kranken mit aus dem eigenen Körper geschnittenem Fleisch, Heilung nach 37 Tagen).

<sup>1161</sup> Kj D cha 112a7 (*mthong nas kyang de snying rje bar gyur te*) u. b7; T 11.310: 630c11 (生悲愍心) u. 631a5; BoAvKalp 85.11b (*karuṇākīrṇamānasah*); vgl. auch VinDh 854b3f (... 若得慈心菩薩 ...) und den Appell des Kranken an das Mitgefühl des Prinzen in MPPU 146b13f.

<sup>1162</sup> VinDh 854b20: 時病人者, 今提婆達多是。

<sup>1163</sup> VinDh 854b20–22: 我前世時 慈心愍之 而無反復。今亦如是 無有反復。

<sup>1164</sup> Er stößt sich beim Weggehen an der Schwelle des Tores den Fuß blutig, gibt dem König die Schuld dafür und beschimpft ihn (VinDh 854b13–17).

<sup>1165</sup> *P'u sa pen hsing ching* (菩薩本行經 "Sūtra von der früheren Lebensführung [des Buddha] als Bodhisattva": T 3.155) 119c9–120c26; vgl. Hōb VI: 736a.

<sup>1166</sup> T 3.155: 119c17–21.

<sup>1167</sup> T 3.155; 119c21–23.

<sup>1168</sup> T 3.155: 120c21.

<sup>1169</sup> T 3.155: 119c29–120a3: 醫答王言：當得 從生以來仁慈愍眾生 未曾起於瞋恚意者，當用其血 和藥 服之，得其兩眼 用解遣鬼，眾病乃差。

<sup>1170</sup> T 3.155: 120a27f.

<sup>1171</sup> T 3.155: 120b12-14.

<sup>1172</sup> Das durch die Rettung der Kranken mit Hilfe einer aus dem eigenen Blut und fleischlichen Auge (\**māṃsacakṣus*) des Bodhisattva hergestellten Arznei erworbene ‘Verdienst’ (\**pūṇya*) wird der Erlangung des Auges der Weisheit (\**prajñācakṣus*) gewidmet, durch dessen Weitergabe die Wesen von ihren körperlichen und geistigen Krankheiten befreit werden: T 3.155: 120a13-15; a25-27; b6-8; c3-6.

<sup>1173</sup> T 3.155: 120b23–c9.

<sup>1174</sup> T 3.155: 120c11-13.

<sup>1175</sup> *Ta fang pien fo pao en ching* (大方便佛報恩經: T 3.156) 137c18–138c4; vgl. Hōb VI: 576b–577a. Der Text (nach Hōb FA p. 28 "An. 25–220[?]"') ist in NATTIER 2008 nicht aufgeführt und dürfte nach NAKAMURA 1980: 234 (mit Anm. 9) im 5. Jh. n. Chr. in China kompiliert worden sein.

<sup>1176</sup> T 3.156: 137c29–138a1; 138b28f. Vgl. MPPU<sub>L</sub> I/1949: 264, wo von einem Mönch namens Kṣānti die Rede ist.

<sup>1177</sup> T 3.156: 138a6.

<sup>1178</sup> Vgl. T 3.156: 138a3-5; a8; a11-14.

<sup>1179</sup> T 3.156: 138a17-19: 大臣報言：『太子當知：求藥草者，正是從生至終不瞋人眼睛(/精) 及其人髓。若得此藥，得全王命。若不得者，命在不久。…』

<sup>1180</sup> T 3.156: 138b9f: 爾時 大臣 即呼旃陀羅，斷骨出髓，剜其兩目。

<sup>1181</sup> T 3.156: 138b11: 爾時 大臣 即擣此藥，奉上大王。

<sup>1182</sup> T 3.156: 138b11f: 王即服之，病得除差(/瘥)。

<sup>1183</sup> T 3.156: 138b19f: 往到子所，其命已終。

<sup>1184</sup> T 3.156: 138b29–c1.

<sup>1185</sup> Vgl. DURT 1998: 75–77 sowie EBNER VON ESCHENBACH 2000, bes. 216f.

<sup>1186</sup> Zu diesem Text s. § 102.2 + En. 963.

<sup>1187</sup> *Cullapaduma-jātaka* (Jā Nr. 193; *gāthās*: II 120); T 3.152: 6c10–7a22 (Nr. 12; CCC Nr. 12 [I 49–52; vgl. IV 93f]). Eine Parallelie ist enthalten in BoAvKalp Nr. 32 sowie (offenbar buddhistisch inspiriert: vgl. WINTERNITZ 1920: III 319) *Kathāsaritsāgara* (Bombay, Nirnaya-Sagar Press 1915) vs. 65.2–43. Vgl. auch *Pañcatantra* (ed. HERTEL, 1908) p. 244–246 (*kathā* 5), doch hat in diesem Text die hier relevante Passage keine Entsprechung.

<sup>1188</sup> Vgl. T 3.152: 6c12f.

<sup>1189</sup> Jā II 116,24–26.

<sup>1190</sup> Jā II 116,26–117,2: ... *khaggena dakkhiṇajannuri paharitvā "bhadde, ... jannulohitam pivamānā nisīdā" ti āha. sā tathā akāsi.*

<sup>1191</sup> BoAvKalp Nr. 32, speziell 32.11–12: ... *sirāvedha(/vyadha)samudbhūtam* ("durch Aufstechen einer Ader hervorgequollen")<sup>1</sup> *pāyitā nijaśoṇitam* || ... *svāṅgarū niṣkṛtya māṁsena prāṇavṛttim akārayat*. Vgl. auch *Kathāsaritsāgara* 65.6bc (... *bhāryām klāntām kṣudhā ṫṣā | ajīvayat svamāṁsāsraiḥ ...*).

<sup>1</sup> Doch wohl eher so, trotz Tib. *spyi bo phug pa* u. DE JONG 1996: 77 *śirovyadha*°.

<sup>1192</sup> BoAvKalp 32.10 (*dūrādhvadhāvanaśrāntā mūrcchitā nyapatad bhūvi*) u. 32.11 (*bhartrā prāṇakṣayakṣaṇe ... pāyitā nijaśoṇitam*).

<sup>1193</sup> In der (der BoAvKalp nahestehenden) Version der Geschichte in Soma-devas *Kathāsaritsāgara* wird hingegen mit der Formulierung "... und sie, die Schlechte, verzehrte dies (sc. das Blut und Fleisch ihres Gatten) auch [tatsächlich]" (vs. 65.6d: *pāpā tāny āharac ca sā*) Kritik angedeutet (vgl. auch vs. 65.35: ... *mānuśarākṣasī*).

<sup>1194</sup> D.h. zuerst werden die Frauen als die sozial niedriger Stehenden geopfert, beginnend mit der des jüngsten Bruders als der untersten in der sozialen Rangfolge der Brüder.

<sup>1195</sup> Jā II 116,11–19 (... *evam cha divase cha itthiyo māretvā maṁsaṁ khādimśu*).

<sup>1196</sup> Jā II 116,17f u. 19f. Genauer gesagt: sie teilen sich eine der beiden ihnen zustehenden Rationen und sparen sechs Tage lang die zweite auf (*ekam iṭhāpetvā dve pi ekam khādimśu*), so daß der Bodhisattva am siebenten Tag, an dem seine eigene Gattin an der Reihe war, jedem der Brüder eine der eingesparten Rationen geben und so für die Gattin einen weiteren Tag Zeit gewinnen kann (116,20–23).

<sup>1197</sup> Divy 479,20–24 (v 312,23–25); T 3.178: 449c11f; T 3.179: 451c22f; HarJm Nr. 6 vs. 1.

<sup>1198</sup> Siehe STEINER 2002: 207.

<sup>1199</sup> Divy [Nr. 32] 470,29–474,6<sup>1</sup> (*Rūpyāvatī*, s. DIMITROV 1996: 76; 2004: 10; 2008: 47 n. 8, nach STEINER 2002: 205 < Pkt. *Ruppāvatī*). Weitere Versionen (s.a. WILKENS 2016: I 101f): [1.] T 3.178 (Zuschreibung an Fa-chü 法炬, tätig ca. 290–306 [HōbFA 255b] eher zweifelhaft, vgl. ZÜRCHER<sup>2</sup> 1972: 70): 448b8–449a9 (hier ist die Heldenin eine *Hetäre* von ausgesuchter Schönheit: 448b14); [2.] T 3.155 (HōbFA p. 28: An. 317–420): 110b19–111a12 (Padmāvatī, ansonsten ähnlich wie Divy Nr. 32); [3.] T 3.179 (übers. v. Buddhaśānta, nach HōbFA 238a tätig 525–539): 450a24–c25 (銀色 "die Silberfarbige (/wie Silber Aussehende)", \**Rūpyāvatī*); [4.] BoAvKalp 51.5–16 (*Rukmavatī*, *Gser ldan ma*); s. STRAUBE 2009: 136–139 [Text] u. 268 [deutsche Übers.]; [5.] HarJm Nr. 6 (HAHN 2007a: 75–80: *Rūpyāvatī*); [6.] RāṣṭrP vs. 141: *Rūpyāvatī*, mit Hs. u. T 11.310(Nr.18): 462b9 銀色 (s. BOUCHER 2008: 134 u. 231 Anm. 206); aber Tib *gZugs ldan*, was \**Rūpāvatī* ("von [schöner] Gestalt") entspräche. Vgl. auch DKPAM II: 782–785 (Padmāvatī). – Zur Namensform *Rūp(y)āvatī* s. Pāṇini 6.3.119–120 u. *Candravyākaraṇa* 5.2.134. Eine ausführliche Behandlung inhaltlicher Aspekte und Hintergründe bietet OHNUMA 1997: 226–257 u. 2000a; vgl. auch DIMITROW 2004: 7–15.

<sup>1</sup> Divy<sub>v</sub> 307,23–309,17; vgl. DIMITROV 1996, bes. 6–8 u. 85–92; HIRAKO 2007: II 277–281; ROTMAN 2017: 183–186.

<sup>1200</sup> Divy 471,2–4 (v 307,24f); T 3.155: 110b22f; HarJm (HAHN 2007a) 75,14–20 sowie Vers 3–10. In den übrigen Versionen ist keine Rede von einer Hungersnot; nach T 3.178: 448b17f hat die Frau einfach nichts zu essen, nach T 3.179: 450b5f ist dies die (karmische<sup>3</sup>) Folge davon, daß sie lange sehr geizig war.

<sup>1201</sup> Divy 471,11–15 (v 307,30–308,1): *tām sā strī kṣutkṣāmaparītā raukṣacittā dārakān grhnāti, icchatī ca svāni<sup>1</sup> putramāṁsāni bhaksayitum | ...;* T 3.178: 448b15–17; T 3.179: 450a29–b3; BoAvKalp 51.7: *sā kadācit kṣudhākrāntām prasūtām durgatāṅganām | yātudhānām ivāpaśyad bālakām bhoktum utsukām ||*; HarJm (HAHN 2007a) 76,27–31: ... *adhikataraprajvalitakṣudagnisāṁtāpitaśari-rām ... ātmasnehagauravād apetatanayasnehām tad evāpatyām jighāṁsanām kāmicit sairandhrīm apaśyat |*. In T 3.155 (110b26–28) entschließt sie sich nur schweren Herzens zu diesem Schritt, stößt Klägelaute aus und bricht in Tränen aus.

<sup>1</sup> HIRAKO (2007: II 290 n. 13 u. 14) emendiert hier und in Z. 14 *svāni* zu *sva<sup>o</sup>*.

<sup>1202</sup> Divy 471,25–27 (v 308,7–9); T 3.155: 110c6–8; T 3.178: 448b20–22; T 3.179: 450b9f; BoAvKalp 51.9–10; HarJm (HAHN 2007a) 78,4–7.

<sup>1203</sup> Divy 472,11–13 (v 308,16f): *tato Rūp(y)āvatyā<sup>1</sup> svayam eva śastram tūkṣṇam grhītvā tau stanau chittvā tām striyām svakena māṁsarudhirena saṁtarpayati sma ;* T 3.155: 110c10+13; T 3.178: 448b22f: 婪女人即取利刀自割兩乳與之, 其母便食之; T 3.179: 450b12f; BoAvKalp 51.12; HarJm 6.20. – Daß Rūpyā-

vatī ausgerechnet ihre Brüste opfert, dürfte nicht zuletzt symbolisieren, daß sie sich mit Blick auf die erstrebte Buddhaschaft von ihrem Frausein befreien will; tatsächlich beweist sie ja im weiteren Verlauf der Geschichte dem Gott Śakra die Wahrhaftigkeit ihrer allein auf die Buddhaschaft gerichteten Motivation mit einem Wahrheitsspruch, durch den sie zum Mann wird (Divy<sub>v</sub> 309,7-17). Ausführlicher hierzu OHNUMA 2000a, bes. 138f (s. aber auch 113f).

<sup>1</sup> Sic! Vgl. BHSG # 7.41.

<sup>1204</sup> Divy 472,24-29<sup>1</sup> (v 308,24-27); HarJm (HAHN 2007a) 79,19 + Vs. 29-30. In T 3.178: 448c9-12 ist es ein Freier, der durch einen Wahrheitsspruch die Brüste wiederherstellt, in T 3.179: 450b24-27 u. T 3.155: 110c21-24 geschieht dies durch Rūpyāvatīs (bzw. Padmāvatīs) eigenen Wahrheitsspruch. In BoAvKalp hat der Vorgang keine Entsprechung.

<sup>1</sup> Statt *sahakṛtenāsminn* lies (mit HIRAKO 2007: II 291 n. 24) *sahakṛte tenāsminn*.

<sup>1205</sup> Lediglich in der Padmāvatī-Geschichte der DKPAM (p. 785) ist die hungrige Frau, der Padmāvatī ihr eigenes Fleisch zu essen gibt, ihre eigene Schwester.

<sup>1206</sup> Divy 473,19-474,2 (v 309,7-14); T 3.155: 110c11-13; T 3.179: 450c15f u. 20-22; BoAvKalp 51.11cd; HarJm 6.34ab. In T 3.178 (449a3f) ist das Ziel eher das Geburt, Altern, Krankheit, Sterben und Leid transzenderende Nirvāṇa.

<sup>1207</sup> Vgl. Divy 473,14f u. 22f (v 309,4f u.10: *dārakasyārthāya stanau parityaktau*) und 479,27 (v 312,27-29) (Identifikation des Knäbleins als eine frühere Existenz von Buddhas Sohn Rāhula).

<sup>1208</sup> Man könnte sich an das kanonische Beispiel von dem Paar in der Wildnis, das (wenngleich mit Abscheu) das Fleisch seines eigenen Söhnchens (das ohne Eltern in der Wildnis allemal dem Tode geweiht wäre) verzehrt, um nicht Hungers zu sterben (s. § 29 + En. 221), erinnert fühlen.

<sup>1209</sup> Auch in T 3.178; 448b22 u. T 3.179: 450b10f überlegt Rūpyāvatī, wie sie beide – Mutter und Kind – retten kann.

<sup>1210</sup> Diese Geschichte folgt ja in Divy und BoAvKalp der Geschichte von Rūpyāvatī bzw. Rukmavatī im gleichen Avadāna als Vorgang in einer späteren Wiedergeburt des Bodhisattva. Vgl. auch OHNUMA 2000a: 106 u. 114.

<sup>1211</sup> BoAvKalp 51.8d u. HarJm 6.17c (*pāpe*, Vok. fem.). Vgl. auch die Bedeutung der egoistischen Motivation (*svadehasnehana*: BoAvKalp 51.8c); ähnlich HarJm 76,29f (*ātmasnehagauravāt*, s. En. 1201) u. 77,5 (*ātmasneho hi sattvānāṁ dharmādharmau na paśyati*).

<sup>1212</sup> BoAvKalp 51.7c: *yātudhānām iva*; HarJm (HAHN 2007a) 77,29: *piśācīm iva*.

<sup>1213</sup> HarJm 76,30f (*sairandhrīm*: s. En. 1201).

<sup>1214</sup> BoAvKalp Nr. 55 (vgl. OKANO 2008: 60–84; OHNUMA 2007: 121f); *Dvā-viṁśat�avadānakathā* (OKADA 1985) Kapitel XVI, p. 164–167. Nach SCHLINGLOFF (1984–86: 305–308; vgl. auch id. 2000/2013: 231f) ist die Geschichte jedoch bildlich schon in Ajanta (Höhle XVII) für das 5. Jh. n. Chr. bezeugt.

<sup>1215</sup> Vgl. § 97.4, § 110.1 u. § 116.2.

<sup>1216</sup> BoAvKalp 55.10 (u. DE JONG 1979b: 93).

<sup>1217</sup> BoAvKalp 55.13–14.

<sup>1218</sup> BoAvKalp 55.15–16.

<sup>1219</sup> BoAvKalp 55.24cd.

<sup>1220</sup> BoAvKalp 55.25–30.

<sup>1221</sup> BoAvKalp 55.31ab: *mrgayābhīhatam māṁsam asmākam jīvitāyate*. Vgl. auch 55.14c–15b (*iyan nah sahajā vṛttir ...*, *nisargasiddham etan me bhojanam ...*).

<sup>1222</sup> BoAvKalp 55.31cd. Genauer gesagt: er verlangt ein Stück Fleisch, das doppelt so viel wiegt wie der Vogel: *tat svadehasamutkṛttam khagadviguṇam arpyatām*.

<sup>1223</sup> BoAvKalp 55.40.

<sup>1224</sup> BoAvKalp 55.46.

<sup>1225</sup> BoAvKalp 55.52–54.

<sup>1226</sup> Ausdrücklich als schlechte und grausame Tat (*kukarman*, *krūrakarman*) bewertet wird hingegen der Akt des Herausschneiden des Fleisches des Königs (BoAvKalp 55.39c u. 40d), und die Person, die sich (für viel Geld) dazu bereit erklärt, wird als unbarmherzig (*dāruṇamati*: 55.40a) charakterisiert und als frühere Existenz Devadattas identifiziert (55.56b).

<sup>1227</sup> Vgl. auch die Geschichten, in denen sich der Bodhisattva von Raubtieren oder -fischen fressen läßt, um viele kleinere Beutetiere zu retten (§ 96, § 97.5).

<sup>1228</sup> Auf die Gefahr, daß ein Fleisch essender Buddhist unwissentlich das Fleisch eines ‘Bodhisattva-Tieres’ essen könnte, weist auch Samayadivākara hin (SRINIVASAN 2007: 71). Auf diese Gefahr bezieht sich wohl auch das an zweiter Stelle einer Zehnerliste angeführte Argument gegen Fleischverzehr in dem von dem T’ien-t’ai-Meister Kuan-ting (灌頂, 561–632) verfaßten und von

Chan-jan (湛然, 711–782) überarbeiteten Kommentar zum *Mahāparinirvāṇamahāśūtra* (T 38.1767: 88a19f):

Die ‘Verwandlungen’ (變化, *nirmāṇa*, übernormale Manifestationen), welche die Buddhas und Bodhisattvas in Erscheinung treten lassen, sind grenzenlos (二云, 諸佛菩薩 變化無方).

Nach Fa-tsangs Kommentar zum *Fan-wang ching* ist das Töten eines Tieres, das den Entschluß zum Erwachen gefaßt hat (also eines ‘Bodhisattva-Tieres’) schlimmer als das Töten eines Menschen mit falschen Ansichten (T 40.1813: 611a14).

<sup>1229</sup> Allenfalls implizit im Falle des Elefanten in § 103.2 und § 103.3, wo ein Verzehr seines Fleisches nicht zur Debatte steht.

<sup>1230</sup> Im tibeto-mongolischen Buddhismus gilt der Vinaya der Mūlasarvāstivādins (vgl. SEYFORT RUEGG 1980: 237). Ganz abgesehen davon dürfte in diesen Regionen eine rein vegetarische Ernährung aller Mönche auch aus klimatisch-ökologischen Gründen kaum möglich gewesen sein. Zu rezenten Entwicklungstendenzen s. BARSTOW 2018: 187–210.

<sup>1231</sup> Zu der Frage, wie dies in der Lebenswirklichkeit der Großklöster gehandhabt wurde, vgl. BARSTOW 2018, vor allem 44–68.

<sup>1232</sup> Die Aufteilung in einfache und wohlgeschmeckende Nahrungsmittel (*khādita* u. *svādita*) ähnelt der Unterscheidung von Grundnahrungsmitteln und Schmackhaftmachern (*vyanjana*) in VinMū<sub>t</sub> P de 110b7–111a2 (s. En. 21 u. En. 24), wobei die ŚrBh allerdings das Nahrungsmittel Fleisch nur einmal, sc. unter den wohlgeschmeckenden Nahrungsmitteln, aufführt (und nicht, wie VinMū<sub>t</sub>, unter beiden Kategorien) und unter dieser Rubrik einige weitere Elemente zufügt. Die Erwähnung von Dörrfleisch (*vallūra* /<sup>o</sup>*rā*) weist jedenfalls eindeutig auf die Sarvāstivāda- bzw. Mūlasarvāstivāda-Tradition (s. § 33 + En. 264; vgl. auch § 2.3 sowie En. 225[1]).

<sup>1233</sup> ŚrBh<sub>Tai</sub> I 180,11-13 (ŚrBh<sub>Sh</sub> 117,4-7).

<sup>1234</sup> Vgl. auch die explizite Feststellung dieses Sachverhaltes bei Gyōnin (T 62.2247: 179c14f). Auch die in En. 1747 besprochene Stelle impliziert keinen Fleischverzicht seitens des Bodhisattva. Zu Gunabhadras *Bodhisattvabhūmi*-Übersetzung (T 30.1582) s. § 144.

<sup>1235</sup> SCHUBRING 1935: 212 (# 194); ALSDORF 1962: 10 (2010: 9); OSIER /BALBIR 2004: 25; 165.

<sup>1236</sup> Wörtl.: "in die Almosenschale gefallen ist".

<sup>1237</sup> *Saddarśanasamuccaya*, ed. L. SUALI (Nachdruck Calcutta: The Asiatic Society 1986): 24,7f: *bhikṣyāṁ pātre patitāṁ sarvāṁ śuddham iti manvānā māṁsam api bhuñjate*. Für einen Hinweis auf diese Stelle danke ich Achim Bayer.

<sup>1238</sup> Vgl. T 24.1474: 937a21, b10 u. 938a10; HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 283.

<sup>1239</sup> Der Übersetzer ist nicht bekannt, und nach HIRAKAWA (<sup>2</sup>1970: 283) es ist nicht einmal sicher, ob es sich überhaupt um die Übersetzung eines indischen Textes handelt. Die Datierung des Textes in die Han-Zeit (vgl. T 24.1474: 937a12) geht auf das nicht sehr zuverlässige *Li-tai san-pao chi* (歷代三寶紀: T 49.2034: 54c27) zurück und wird von HIRAKAWA (<sup>2</sup>1970: 284) als unglaublich zurückgewiesen.

<sup>1240</sup> T 24.1474: 937a16f: 見殺不食, 聞殺不食, 疑殺不食, 為我殺不食。

<sup>1241</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183a4-b7 (S na [Bd. 63] 288a2-289a3; D za 170b3-171a5); SūryGS<sub>c</sub> 263b18-c20. Ähnlich MPPU 231b15-c28 (MPPU<sub>L</sub> III: 1453-1456).

<sup>1242</sup> Es ist primär doch wohl an Ordinierte gedacht, da zumindest in der tibetischen Version im Falle der Kleidung von *chos gos* (*cīvara*, "Robe") die Rede ist.

<sup>1243</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183b3(f) (S na 288b4(f)): *sha la 'di ni mi'i sha'o zhes bya ba ... (de lta bur 'du shes skyed de)*; SūryGS<sub>c</sub> 263c6f: 若得肉者, 作如是念: '此如人肉'.

<sup>1244</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183a7 (S na 288a6): *mkhas pas ji ltar zas la mi mthun pa'i 'du shes bskyled par bya zhe na*; SūryGS<sub>c</sub> 263b25f u. c20.

<sup>1245</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183b1 (S na 288b1): *gal te 'bras can* (PD : chan S) *zhig len na mi ro srin bus gang ba'o zhes de lta bur 'du shes par 'gyur ro* (\*... ity evaṁsamjñī bhavati); vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263b29 (hier aber auf Nahrung ganz allgemein gemünzt).

<sup>1246</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183b1 (S na 288b1f): *gal te chu zhig len na | de 'di ni mi'i khrag mchog tu skyon du bgrang bar bya'o zhes bya ba ...*; o.E. in SūryGS<sub>c</sub>. Zu *skyon du bgrang bar bya (ba)* vgl. MVy<sub>Sak</sub> 2633 = MVy<sub>Ish</sub> 2640: *skyon du bgrang ba = jugupsā*.

<sup>1247</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183b2 (S na 288b2): *phye dag la 'di ni mi'i rus pa'i phye ma'o zhes bya ba*; vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263c1.

<sup>1248</sup> SūryGS<sub>t</sub>, P zhu 183b2 (S na 288b2f): *khur skya la 'di ni mi'i lpags pa'o zhes de ltar 'du shes par 'gyur ro*; vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263c2.

<sup>1249</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183b3 (S na 288b4): *snga sngo la 'di ni mi'i skra'o || 'di ni mi'i so'o zhes bya ba ...; SūryGS<sub>c</sub> 263c4-6: Gemüse (菜茹) wie Pferde-(Mähnen)haar (馬髦[v.l.驥]) oder Menschen-(Kopf)haar (人髮), Wurzelgemüse (蘿蔔) und kleingehackte Knollen<sup>7</sup> (薑) wie Menschenzähne.*

<sup>1250</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183b3f (S na 288b4f): *li kha ra dang | bu ram dang | rgun chang dang | bal po se'u'i yi* (DS : *se'u yi* P) *khu ba la 'di ni mi'i khrag go | mi'i klad* (DS : *glad* P) *pa'o || mi'i bad kan no || mi'i rus pa'i rkang ngo zhes bya ba de lta bur 'du shes skyed de;* SūryGS<sub>c</sub> 263c7-9 fügt Milch und Milchprodukte hinzu.

<sup>1251</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183a8-b1 (S na 288a7-b1): *snod 'di ni mi mgo'i thod pa mchog tu dri nga ba | skyon du bgrang bar bya'o zhes de lta bur 'du shes bskyed* (S : *skyed* PD) *do;* vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263b27f.

<sup>1252</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183b7f (S na 289a3): *de lta bur 'du shes pa ni* (DS : P na) *'jig rten thams cad la mngon par mi dga' ba'i 'du shes thob par 'gyur ro;* vgl. auch P zhu 178b5f u. 182a5 (S na 281b1 u. 286b3); SūryGS<sub>c</sub> 261c10 u. 20; 263a21 (一切世間不可樂想).

<sup>1253</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183a4-7 (S na 288a2-5):

*chos gos ... 'di ni mi'i lpags* (P : *pags* DS) *pa'o || de la khrag gis bskus pa'o || khrag 'dzag pa'o || mchog tu dri mi zhim pa'o || thams cad kyis* (DS : *kyi* P) *skyon du* (S : om. PD) *bgrang bar bya'o || srin bu dang sbrang bus gang ba'o || ... zhes de lta bur 'du shes par 'gyur ro* (PD : te S).

Vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263b18-25.

<sup>1254</sup> SūryGS<sub>t</sub> P zhu 183b5-7 (D za 171a2-4; S na 288b6-289a2):

*mkhas pas ji ltar khyim mam | gnas khang ngam | khang pa rtsegs* (P : *brtsegs* D : *rtseg* S) *mar 'jug pa'i tshe 'jigs pa'i 'du shes bskyed par bya zhe na | ... 'jug pa na shing la mir 'du shes pa dang | 'jim pa* (DS : *jil ba* P) *la mi'i shar 'du shes pa dang | ri mo la mi'i khrag tu 'du shes pa dang | mal cha la mi'i pags pa nyid du 'du shes pa dang | stan la mi'i rus gong gi phung po 'am | mi ror byin gyis rlob* (DS : *brlob* P) *par byed pa de lta bur* (PD : *bu* S) *'du shes pas* (S : *pa* D : *de* P) *'jug par bya'o.*

Vgl. SūryGS<sub>c</sub> 263c11-18: "... und blickt auf die Orte, wo man sitzt, liegt, schläft oder verweilt, wie auf ein Skelett oder wie auf eine Leiche" (又觀坐臥眠止處所 或如骨鎖 或如死人). Zu *byin gyis rlob pa* = *adhi-√sthā* vgl. SCHMITHAUSEN 2009: 172f (Anm. 497).

<sup>1255</sup> Kapitel 8 in der chinesischen Version, Kapitel 7 in der tibetischen. Die hier relevanten Aussagen finden sich in der chinesischen Version vor allem in dem Abschnitt SūryGS<sub>c</sub> 274c9-275c23, während (wenn ich recht sehe) in dem

Abschnitt SūryGS<sub>c</sub> 276a6–280b7 nur eine der angeführten Speisen Fleisch enthält (s. En. 1257). In der tibetischen Version (die im einzelnen ganz erheblich abweicht und im Gegensatz zur chin. Version fast zur Gänze aus Versen besteht) ist der erstgenannte Abschnitt (SūryGS<sub>t</sub> P zhu 209b6–210b5; D za 195b7–197a3; S na 326a6–328a2) wesentlich knapper und enthält keine Angaben zu Opfergaben. Der zweite Abschnitt (SūryGS<sub>t</sub> P zhu 210b5–219a5; D za 197a3–205b4; S na 328a2–339a4) hingegen schließt solche Angaben ein und nennt in mehreren Fällen auch Fleischspeisen, bedarf aber einer sehr viel gründlicheren Bearbeitung, als sie mir in diesem Rahmen möglich ist, und kann daher nicht systematisch ausgewertet werden.

<sup>1256</sup> Ähnliches gilt übrigens auch für die Gaben, die nach Mhbh 13.63 im Falle des Monddurchgangs durch die einzelnen *nakṣatras* besonders günstige Wirkungen haben; auch hier ist vereinzelt Fleischspeise einbegriffen, so im Falle von *Rohiṇī* (Vers 6) und *Uttara-bhadrapadā* (Vers 32: *aurabhraṁ ... māṁsam*).

<sup>1257</sup> SūryGS<sub>c</sub> 274c22 (祭用鹿肉, im Falle des *nakṣatra* 畢 = *Rohiṇī*); 279c15: Blumen und Hirsch-Dörrfleisch (鹿脯) als Opfergabe an die Feuer-Gottheit (火神) im Falle des *nakṣatra* 辟 = *Uttara-bhadrapadā*; vgl. auch die entsprechende Stelle in SūryGS<sub>t</sub> P zhu 218a6 (D za 204b5; S na 337b7): *ri dags sha gtor*. Auch SūryGS<sub>c</sub> 275c10 wird im Falle des *nakṣatra* 辟 (*Uttara-bhadrapadā*) Fleisch (肉) als Opfergabe angegeben, wenngleich ohne nähere Spezifizierung. Zur Assoziation dieser beiden *nakṣatras* mit Fleischgaben s. auch En. 1256. Ein Getreidegericht mit Fleisch (麥飯并肉) wird auch im Falle des *nakṣatra* 妻 (*Aśvini*) als Opfergabe empfohlen (SūryGS<sub>c</sub> 275c16).

<sup>1258</sup> SūryGS<sub>c</sub> 275b25 (鳥肉), als Opfergabe im Falle des *nakṣatra* 女 (= *Abhijit*).

<sup>1259</sup> SūryGS<sub>c</sub> 275c7 (肉血), als Opfergabe im Falle des *nakṣatra* 室 (= *Pūrvabhadrapadā*). Vgl. auch SūryGS<sub>t</sub> P zhu 218a3 (D za 204b2; S na 337b3): Fleisch und Bohnen (*sha sran*) als Speise für dieses *nakṣatra* (*khrums stod*).

<sup>1260</sup> SūryGS<sub>c</sub> 275b7 (酒肉), als Opfergabe im Falle des *nakṣatra* 房 (= *Anurādhā*).

<sup>1261</sup> Zum Namen vgl. MACDONALD 2015: I 2 Anm. 4 (mit weiteren Hinweisen) u. YOSHIMIZU 2016: 651f, zur Datierung zuletzt DELEANU 2019: \*13.

<sup>1262</sup> Vgl. MHṝd I-II.

<sup>1263</sup> Das Textstück gehört zu dem Kapitel, das der Auseinandersetzung mit der Mīmāṁsā gewidmet ist, wobei Bhāviveka diese Bezeichnung offenbar in einem weiteren, Dharmāśāstra und auf den Dharma bezogene Teile des *Mahābhārata* einschließenden Sinne faßt (vgl. auch HAM 2016: 76–80).

<sup>1264</sup> MHṛd IX.132–138. Vgl. HAM 2016: 69f. Zur Beurteilung der tib. Übersetzung des MHṛd s. HE/VAN DER KUIJP 2014: 306f.

<sup>1265</sup> Vgl. SEYFORT RUEGG 1990 (= 2010: 145–158); anders ECKEL 2008: 21f; HE/VANDER KUIJP 2014, bes. 336; HAM 2016: 7 Anm. 18. Vgl. auch ELTSCHINGER 1998: 57f Anm. 2.

<sup>1266</sup> Das *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (MPM) wird bemerkenswerterweise, wie in Gunabhadras Übersetzung des LaṅkS (s. § 188), nicht namentlich genannt, kann aber als durch das die Aufzählung abschließende "usw." (*la sogṣ pa*) einbegriﬀen verstanden werden. Daß das entsprechende Kapitel des MPM zur Zeit der TJv bereits längst existierte, steht angesichts des Datums der chinesischen Übersetzungen (Anf. 5. Jh.: s. § 192) außer Zweifel.

<sup>1267</sup> TJv P dza 352a2-4 (D dza 309a3f):

Nach der Lehrmeinung des Mahāyāna hat der Erhabene [ihn = Fleischverzehr] keineswegs (\**naiva*) erlaubt; in Lehrreden wie dem *Hastikakṣya*, *Mahāmegha*, *Laṅkāvatāra*, *Angulimālīya* usw. ist Fleischverzehr in jeder Form definitiv (\**eva*) verboten worden. Nach der Lehrmeinung des Śrāvakayāna [hingegen] ...

*theṅ pa chen po'i gzhung las* (D : la P) | *bcom ldan 'das kyis ma gnang ba*  
*kho na yin te* | *glang po'i rtsal dang* | *sprin chen po dang* | *lang kar gshegs*  
*pa dang* | *sor mo'i phreng ba la sogṣ pa'i mdo las* | *sha za ba rnam pa thams*  
*cad du bkag pa nyid yin no* || *nyan thos kyi theṅ pa'i gzhung las ni* ...

<sup>1268</sup> Eine ähnliche Schlußfolgerung wird auch bei I-ching (T 54.2125: 213a7-10 (TAKAKUSU 1896/1966: 58f; WANG 1995 (Ed.): 80) angedeutet: Wenn man dreifach reines Fleisch annimmt, liegt kein Verstoß vor, weil man keine Tötungsabsicht hat, wie wenn man sonstige Nahrung annimmt.

<sup>1269</sup> Vgl. F. ZIMMERMANN 1982: 180–185: Nahrungssaft (*anna-rasa*) wandelt sich in Chylus (*rasa-dhātu*), Blut, Fleisch, Fett, Knochen, Mark und Sperma um. TJv 352a6 hingegen bezieht die Umwandlung auf den gesamten Verdauungsvorgang und konkretisiert "usw." als "Urin und Kot" (*gcin dang ngan skyugs*); zu *ngan skyugs* s. WtS "Erbrochenes, Gespucktes", aber auch = *uccāra* "Exkreme"; s.a. NEGI 3: 933b: = *uccāra*, *mīḍha* ("dung").

<sup>1270</sup> MHṛd IX.132:

*trikotiśuddham yan māṁsaṁ, na tad bhaksitam enase* |  
*rasādipariṇāmitvād, bhaikṣānnam na yathainase* ||

<sup>1271</sup> MHṛd IX.133. Die Hs. liest (nach KAWASAKI 1992: 457):

*na māṁsabhakṣaṇam bhoktum bhujyate pāpakāraṇāt* |  
*kṣutpratikārahetautvād yadṛcchāgatabhaktavat* |

KAWASAKI (ibid.) folgt der Hs., emendiert aber *pāpakāraṇāt* zu '*pāpakāraṇāt*' (mit Avagraha), unter Berufung auf die tib. Version, die aber nur eine Negation (*mi = na*) enthält (s.u.). LINDTNER (2001a: 107; 2001b: 46) übernimmt KAWASAKIS Text, unterschlägt aber in seiner Übersetzung eine der beiden Negationen:

"It is not from an evil motive that one is inclined to eat meat".

Für LINDTNERs Wiedergabe von *bhujyate* mit "is inclined to" (von  $\sqrt{bhuj}$  "biegen"?") finde ich keine Stütze. Auch in KAWASAKIS (1992: 397,1f ≈ 1986: 176,14f) japanischer Übersetzung der Zeile mit

肉の食事を享受することは阻止されるべきではない。罪の原因ではないのであるから。["Fleischspeise anzunehmen sollte nicht verhindert werden; denn es ist nicht Ursache für ein Vergehen."]

vermag ich die Wiedergabe von *bhujyate* (kursiv) nicht nachzuvollziehen. Leider hilft auch Tib für das Verständnis dieses Ausdruckes nicht weiter. Dort (P dza 41a7 u. 352a7f; D dza 38a6f u. 309a7; KAWASAKI 1988: 27; 1992: 457) lautet die Zeile:

*gang yang sha ni zos pa yis | sdig pa'i rgyur ni mi 'gyur te | ...*

Fleisch wird nicht dadurch, daß jemand<sup>7</sup> [es] verzehrt hat, zur Ursache eines Vergehens, ...

Klar ist jedoch, daß Tib nur *eine* Negation (*mi = na*) enthält und *sdig pa'i rgyur* prädikativ konstruiert ist, also auf einer Lesung *pāpakāraṇam* (nicht  $\circ\eta\bar{a}t$ , und ohne Avagraha) basieren dürfte. Nach TJv P dza 352a8f (D dza 309a7f) ist "Fleisch" (*sha*) das Subjekt (*dharmin*) der Schlußfolgerung und "wird dadurch, daß [man es] verzehrt hat, nicht zur Ursache von Übel" (*zos pas* [D : *pa* P] *sdig pa'i rgyur mi 'gyur*) die zu beweisende Eigenschaft (*dharma*), was ebenfalls mit dem Ablativ und dem ergänzten Avagraha unvereinbar erscheint (und überdies eine Lesung *bhakṣitāni*<sup>7</sup> statt *°bhakṣāṇām* vorauszusetzen scheint), für das problematische *bhoktūni bhujyate* aber nichts hergibt. In meinem zugestandenermaßen unsicheren Emendationsvorschlag der Zeile zu

*na māṁsabhaṅgaṇāni bhoktūr yujyate pāpakāraṇam |  
kṣutpratīkārahetautvād yadṛcchāgatabhaktavat |*

entspricht die Lesung *pāpakāraṇam* der tib. Übersetzung, während *bhoktūr yujyate* (→ "Fleischverzehr (Vorgang) als Ursache für eine dem Verzehrer [zukommende] Verfehlung (Resultat) ist [logisch] nicht stimmig") rein konjunktural ist (vgl. aber auch Hs. *bhukta* statt *yukta* in MHrd IX.2d [KAWASAKI 1992: 407; ELTSCHINGER 1998: 64 Anm. 22; LINDTNER 2001a: 92 u. 164]).

<sup>1272</sup> APTE p. 754, s. v. *tandula*: "grain after threshing, unhusking and winnowing; (especially rice)". Das Enthülsen macht das Korn keimunfähig und damit leblos. Vgl. WEZLER 1986: 474f (Anm. 68).

<sup>1273</sup> MHṛd IX.137:

*na māṁsa bhakṣaṇaṁ duṣṭaṁ, tadānūṁ prānyaduḥkhanāt |  
muktābarhikalāpāditañḍulāmbūpayogavat ||*

Im Falle von Wasser wird hier offenbar vorausgesetzt, daß es auch nach Auffassung des Gegners unbelebt ist; andernfalls müßte abgekochtes Wasser gemeint sein, aber dafür gibt der Text (auch die TJv) keinen Anhaltspunkt.

<sup>1274</sup> TJv P dza 354a4f (D dza 310b5): *skyon yod na ni shi ba'i ro sreg pa yang sdig pa yod par 'gyur ro.*

<sup>1275</sup> In Tib (P dza 41a8 = 352b1f; D dza 38a7 = 309b1) wird der Same selbst als unrein bezeichnet; Skt °sthānāt hat hier keine Entsprechung: "[denn sein (sc. des Körpers)] Same und das, was ihn festigt (/stützt), ist unrein," (*sa bon dang ni brtan(/brten) byed pa || mi gtsang*). Der Aspekt der Unreinheit des Samens (Sperma und [Zeugungs-]Blut) wird zwar auch in der TJv angeführt (s. En. 1282), doch scheint mir das angeführte Beispiel die Lesung des Sanskrit zu stützen: der "Kot-Wurm" (bzw. das daraus hervorgehende Insekt [s. En. 1278]??) ist unrein, weil er (bzw. die Made) *in* Kot geboren ist und sich *von* Kot ernährt (hat). Zur buddhistischen Vorstellung der Unreinheit des Uterus vgl. auch KRITZER 2014: 20–22 u. 73, zum Vergleich des Embryo mit einem in Kot (hier: Kuhdung) entstehenden und aufwachsenden Wurm ib. 47 u. 241f (# 10). Einen Bezug zu den ebenfalls als *krmi* bezeichneten Parasiten, die nach indischer Auffassung im menschlichen Körper (auch im Uterus [ib. 73; 160] und im Körper des Neugeborenen [ib. 24–29]) leben, kann ich in diesem Vergleich nicht erkennen.

<sup>1276</sup> Zur Assoziation von *upa-√stabha/upastambha* und Nahrung (āhāra) vgl. z.B. Spk II 26,9f u. 22: *kabalīikārāhāro (kāyān) upatthambhento āhārakiccamā sādheti* (s. CPD II 450a); ASBh 35,6f, wo āhāropastambha damit erklärt wird, daß das Verweilen der Lebewesen in den drei Weltsphären durch die vier [Arten von] Nahrung bedingt ist (*catura āhārān pratiūya traidhātuke sattvānām avasthānāt*); YBh<sub>Bha</sub> 217,8–10, wo es heißt, daß die Nahrung nicht die Entstehungsursache der "sechsfachen Basis" (d.h. der sechs Sinnesvermögen) sei, sondern nur die Ursache für ihre Stärkung, so daß sie, nachdem sie entstanden sind, weiterbestehen (*utpannasya ... sthity-upastambha-mātra-kāraṇam āhārah*).

<sup>1277</sup> In LINDTNER (2001b: 46) Übersetzung lautet die Begründung:

It is caused (für °sthānāt? [L.S.]) and supported by seeds.

Bei KAWASAKI (1992: 397 ≈ 1986: 176) heißt es:

種子〔穀物〕の状態にあるものから養分を得ている物であるが故に。

[ "...weil er seinen Unterhalt (/seine Nahrung) aus etwas, das sich im Zustand von Samen [Getreide(körnern)] befindet (für °sthāna? [L.S.]), bezieht." ]

Beide Wiedergaben sind sprachlich problematisch, ergeben aber (jedenfalls für mich) auch sachlich keine nachvollziehbare Begründung für die Unreinheit des Körpers.

Zur Idee der Unreinheit des Ortes, an dem sich der Embryo entwickelt, vgl. auch Medhātithi ad Manu 5.49: *aśucisthāne kukṣau garbhavṛddhiḥ* (hier als Argument für die Unreinheit von *Fleischnahrung*), zu seiner Ernährung mit unreinen Säften *Garbhāvakraṇtisūtra* 31.3 (KRITZER 2014: 348,3) *sṛin grol ma bzhin mi gtsang ba'i khu bas ni gso*, d.h. "(It [sc. der Embryo] is nourished with filthy fluid like intestinal worms" (ibid. 95,30f).

<sup>1278</sup> Vielleicht ist letztlich gemeint: "wie ein Insekt, dessen Made sich in Kot entwickelt hat" (?). Vgl. CDIAL p. 178 (3438 *kŕmi-*, *krími-* m. "worm, insect").

<sup>1279</sup> MHṛd IX.134:

*aśucitvād abhakṣyañ cen māṁsañ, kāyo 'pi cintyatām |  
bijasthānād upastambhād aśucir, viṭkrimir yathā ||*

Mit der Lesung *aśucir* folge ich LINDTNER (2001a: 106; 2001b: 46), verstehe das Wort aber primär nicht als Attribut zu *viṭkrimi* (obwohl es den Wurm natürlich auch kennzeichnet, vgl. die Wiedergabe von *viṭkrimi* mit *mi gtsang sṛin bu* in Tib), sondern prädikativ als zu beweisende Eigenschaft des Körpers.

<sup>1280</sup> MHṛd IX.135:

*śukrādi-saṁbhavāñ matsya-māṁsādi yadi garhi>tam |  
ghṛta-kṣīrādi<bhi>r hetoh syād evaṁ vyabhicāritā ||*

Füllung der Textlücke in Zeile a-b tentativ nach Tib (P dza 41a8 ≈ 353a1f; D dza 38a7 ≈ 309b6) *nya sha sogs ni dmad (/smad) ce na*. Als Alternative denkbar wäre vielleicht ... °*saṁbhavāt syāc cen* (oder °*saṁbhavāc cet syān*) *matsya-māṁsādi garhitam*. Mit "usw." (-ādi, sogs) könnte z.B. das in den Sarvāstivāda- und Mūlasarvāstivāda-Texten neben Fleisch und Fisch auftretende Dörrfleisch (*vallūra*) eingeschlossen sein.

KAWASAKI (1992: 457) und LINDTNER (2001a: 107) rekonstruieren, Tib. *sogs* und *ce na* ignorierend, zu °*saṁbhavād eva matsyamāṁsām vigarhitam* › und ziehen das *tam* der Hs. zu Pāda c (*tam ghṛtakṣīrādir hetoh*), der dann aber, wie KAWASAKI richtig feststellt, metrisch fehlerhaft wäre. Er schlägt vor, die Zeile mit Tib (s.u.) als *ghṛtakṣīrādi tad-dhetoh* (*syād evaṁ vyabhicāritā*) zu rekonstruieren und übersetzt (1992: 397; 1986: 177):

これ [=魚肉] は酥・乳糜等のごとく〔食せられてよいともいえる〕。かくのごとくして、理由は不確定ということになる。

[“Dieses (= Fisch und Fleisch) [kann] wie Ghee, Milchreisbrei<sup>1</sup> usw. [doch auch als eßbar bezeichnet werden]. Auf diese Weise erweist sich der Grund als unsicher.”]

Diese Wiedergabe setzt aber eine Interpunktionsnach *tad* (nicht *tad-*) voraus, so daß sich ein Teilsatz *\*ghṛtakṣīrādi tat* (“Das [Genannte, sc. Fisch und Fleisch] ist Ghee, Milch usw.”) ergibt. Diesen enigmatischen Satz versucht KAWASAKI durch eine Wiedergabe mit “Das [Genannte, sc. Fisch und Fleisch] ist *eßbar wie* Ghee, Milch usw.” dem Kontext halbwegs anzupassen, was aber dann doch reichlich gewagt sein dürfte. Auch stützt Tib (s.o.) m.E. kein Demonstrativum in Pāda c. Die Zeile c-d lautet dort:

*mar dang 'o sogs rgyu yin pas || 'di ni ma nges pa nyid yin ||.*

Diese Formulierung ist, für mich zumindest, alles andere als klar und eindeutig. Ich würde aber doch eher zu folgender Wiedergabe neigen:

Da [er auch im Falle von] Ghee, Milch usw. [als] Grund [für Nicht-verzehr anführbar] wäre, ist dieser [Grund] definitiv (*nyid*) uneindeutig.

Das Demonstrativum (’*di*) erklärt sich wohl am ehesten durch die Annahme einer Lesung *\*syād etad-vyabhicāritā* statt *syād evān vyabhicāritā*.

LINDTNER (2001a: 107) emendiert die Zeile zu *tad ghṛtakṣīrādihetoh syād evān vyabhicāritā*, so daß sich eine *ra*-Vipulā ergibt, bei der aber die vorgeschriften Zäsur nach der 4. Silbe (vgl. OBERLIES 1993–94: 164) nicht eingehalten wäre. LINDTNERs (2001b: 46) Übersetzung lautet:

... then this reason is not compatible with the [fact that] butter, milk etc., [also have the same origin]!

Wie das als Vorderglied mit °*hetoh* komponierte *ghṛtakṣīrādi* so konstruiert werden kann, daß es von *vyabhicāritā* abhängig ist, vermag ich nicht nachzu vollziehen.

Mein eigener Emendationsvorschlag kann sich bei dieser Verszeile zugeständnermaßen nicht auf Tib stützen, hat aber den Vorteil, daß er inhaltlich, syntaktisch und graphisch (Ausfall eines Akṣara) unproblematisch ist und sich eine parallele Struktur auch in anderen Versen findet (vgl. z.B. IX.130cd; 136cd; 142ab; 145).

<sup>1281</sup> TJv P dza 352b7f (D dza 309b5): ... *lus 'di ni ... shin tu mi gtsang ba yin na sha zos pas mi gtsang ba lhag pa ci zhig tu 'gyur |*

<sup>1282</sup> TJv P dza 352b6f (D dza 309b4f):

*khrag dang khu ba mi gtsang ba'i sa bon las byung ba | mi gtsang ba'i khu bas nye bar brtan (P: bstan) cing | phyi sa dang ngan skyugs kyi dangs mas g-yogs nas | mngal gyi nang nas byung ba'i lus 'di ni ...*

Dieser Körper, der aus einem unreinen Samen [in Gestalt von] Sperma und [Zeugungs-]Blut entstanden ist, der [als Embryo] mit unreinen Säften genährt worden ist, der von Kot und Ausscheidungen(?) bedeckt aus dem Mutterleib hervorgekommen ist, ...

Zuvor war in der TJv (P dza 352b2-6; D dza 309b2-4) die Unreinheit des Körpers auch mit seinem Angefülltsein mit den 36 unreinen Körperbestandteilen (vgl. KAWASAKI 1992: 218 Anm. 12) und der Ausscheidung unreiner Substanzen aus den 9 Körperöffnungen illustriert worden.

<sup>1283</sup> Vgl. SLAJE 1995; DAS 2003: 15–19, etc. (s. Index s.v. blood: menstrual /procreatory fluid called [blood]). Zur buddhistischen Vorstellung von Sperma und [Zeugungs-]Blut (*śukraśonita*) als materieller Grundlage der Wiederverkörperung vgl. z.B. das *Garbhāvakrāntisūtra* (KRITZER 2014: 6; 46–51; 238–250); YBh<sub>Bha</sub> 24,1–10 (s. SCHMITHAUSEN 1987: 127f); AKBh 127,3–9 (AKBh<sub>LVP</sub> III: 51f; AKBh<sub>LoSa</sub> II 971f). Vgl. auch ELTSCHINGER 2017b: 218 mit Anm. 57 u. 59.

<sup>1284</sup> Zu diesem Argument vgl. Mhbh 13.117.12: *śukrāc ca tāta saṁbhūtir māṁsasyeha na samśayah | bhakṣaṇe tu* (vv.ll. u.a. *bhakṣaṇe ca* u. *khādanena*) *mahān doṣo ...;* Medhātithi ad Manu 5.49: *śukraśonitābhyāṁ vā ’sucibhyāṁ prabhavāḥ* (sc. *māṁsasya*). Vgl. auch (allerdings nicht im Kontext des Fleischverzehrs, sondern auf Entwicklungsphasen des Embryo bezogen) Mhbh 12.206.6 (*śukraśonitasambhavam*) u. 308.116 (*śukraśonitasamībhavāḥ*). Das von Bhāviveka bekämpfte Argument wird auch im *Laṅkāvatārasūtra* gegen den Fleischverzehr vorgebracht (s. § 233.3; vgl. auch § 174.2 + En. 1659), desgleichen bei den Jainas (Paumac 22.86: *jo bhuñjai mūḍhamāt māṁsaṁ ciya sukka-ruhira-saṁbhūyāṁ ...*).

<sup>1285</sup> Im Kontext der Betrachtung der generellen Widerwärtigkeit der *Nahrung* kann diese Konsequenz buddhistischerseits durchaus akzeptiert werden: vgl. MPPU 231b17 (s. § 174.2 + En. 1660), wo es heißt, daß Milch und (indirekt somit auch) Butter und Yoghurt Umwandlungsprodukte des Blutes seien (wohl im Sinne einer Art Erweiterung der medizinischen *dhātu*-Lehre: ZIMMERMANN 1982: 241). Vgl. schon MN I 266,11f: *lohitam h'etam bhikkhave ariyassa vinaye yadidam mātu thaññām*. Vgl. auch STEWART 2016: 114 u. 134.

<sup>1286</sup> Auch diese von Bhāviveka abgewiesene These findet sich in ähnlicher Form im *Laṅkāvatārasūtra* (257,2f: s. § 239.1 + En. 1992 u. Text III: E.7). Selbst wenn dort genau genommen nur von "Nahrung" die Rede ist, wird doch durch den dortigen Kontext vor allem Fleischnahrung suggeriert.

<sup>1287</sup> MHṛd IX.138:

*samikalpajatvād rāgasya na hetur māṁsabhaṅgam |*

*⟨tad⟩ vināpi tadutpatter, gavām iva tṛṇāśinām ||*

<sup>1288</sup> Uv II.1: *kāma, jānāmi te mūlāṇ; saṃkalpāt, kāma, jāyase! ...;* Parallelen s. Uv p. 112 u. TRIPĀṬHĪ 1976.

<sup>1289</sup> TJv P dza 353a3f (D dza 310a1f):

*za ba po med na gsod pa po yang med par 'gyur bas des na srog gcod pa ni  
za ba po nyid yin te | 'tshe bar byed pa'i rgyu mtshan yin pa'i phyir sha'i  
phyir gsod du 'jug pa lta bu'o ||.*

Vgl. hierzu Mhbh 13.116.2c (*ahatvā ca kuto māṃsam*), 3c–4d u. 26, sowie 29, 37–38, 44 u. 47 (Text u. Übers. s. § 242), ferner Manu 5.48–49 u-5.51. Vgl. HARA 1998: 2f (= 291–290 rl). Das Argument wird auch im *Laṅkāvatārasūtra* gegen den Fleischverzehr vorgebracht (s. § 241).

<sup>1290</sup> Zu einer alternativen Deutung dieses Kompositums s. En. 1301.

<sup>1291</sup> MHṛd IX.136:

*māṃsādāḥ prāṇīghātī cet tannimittatvato mataḥ |  
ajinādīdharaīr hetoh syād evāni vyabhicāritā ||*

<sup>1292</sup> Daß beides eine Rolle spielte, entnehme ich KROTTENTHALER 1996: 34.

<sup>1293</sup> MHṛd P dza 41b1–7 (D dza 38b1–7); TJv P dza 353a7–b8 (D dza 310a4–b2); krit. Ed. in KAWASAKI 1988: 28–30 u. 1992: 458–460, Versuch einer Übersetzung ins Japanische KAWASAKI 1986: 183f Anm. 18. Zitate im folgenden nach KAWASAKIS Nummerierung. Es muß offenbleiben, ob diese mit *ji ltar* eingeführte Versreihe vom gleichen Verfasser stammt wie der Kommentar oder aus einem anderen Werk übernommen worden ist. Eine ähnliche Versreihe in TJv zu MHṛd IX.147 (TJv P dza 360b8–361a4; D dza 315b5–7) wird ausdrücklich "früheren Lehrern" (*sngon gyi slob dpon dag = pūrvācārya*) zugeschrieben, fehlt allerdings nicht nur im Sanskrit-Original des MHṛd, sondern auch in der tibetischen Übersetzung des Grundtextes (P dza 42a6; D dza 39a6).

<sup>1294</sup> Weil ohne den Käufer weder das Töten noch das Verkaufen stattfinden würde, ist er an *beidem* mitschuldig.

<sup>1295</sup> MHṛd IX, Extra Tib. 57:

*'jal dang srang la g-yo byed dang || nyo<sup>1</sup> bar 'dod pa mi dge mnyam ||  
'tshe<sup>2</sup> byed nor ni rnyed pa de'i || gang yang sdig pa dag las ni ||  
skyon ni gnyis kyis lhag pa ru || nyo ba po la 'byung bar 'dod ||*

<sup>1</sup> So mit v.l. statt *nye*. ...<sup>2</sup> So mit v.l. statt *'tsho*.

<sup>1296</sup> MHṛd IX, Extra Tib. 60:

*kun dga' ra ba khron pa rdzing || der ni lus can shi gyur na ||  
byed pa'i skye mched yin pa'i phyir || de la skyon 'di yod par 'gyur ||.*

Das in der Übersetzung kursiv gedruckte Stück ist unbefriedigend. Gemeint sein sollte doch wohl, daß der Hersteller für die Existenz von Park, Brunnen und Teich verantwortlich ist und somit indirekt auch für etwaige Unfälle. Vermutlich ließ die Sanskrit-Vorlage eine Deutung in diesem Sinne zu, doch bleiben Überlegungen, wie dies konkret denkbar wäre, spekulativ. Möglich erschien mir, daß ein Kompositum \**kartr-* od. *kārakāyatana(tvāt)* in Tib als *Tatpuruṣa* wiedergegeben worden ist, eigentlich aber als *Bahuvrīhi* gemeint war:

... da [diese] den Hersteller zur Ursache<sup>1</sup> haben, ...

<sup>1</sup> Vgl. CPD II 128, s.v. *āyatana* a.(ε).

Alternativ wäre vielleicht (??) auch die Möglichkeit einer Textverderbnis (etwa °*āyatana*° < °*āyatta*° "abhängig von"??) in Erwägung zu ziehen.

<sup>1297</sup> MHṛd IX, Extra Tib. 61:

gsad bya yod pas gsod yod kyi<sup>1</sup> || gang phyir med na ma yin no ||  
des na gsad bya gsod pa gnyis || sdig pa myin par thob par 'gyur ||.

<sup>1</sup> So mit v.l. statt *kyis*.

Nur um mein Verständnis des Verses zu verdeutlichen, sei ein hypothetischer Rekonstruktionsversuch gestattet:

\*yasmād dhantavyasadbhāve bhaved dhantā, na tam vinā |  
\*hanṭhantavyayos tena prāpnoti samapāpatā ||

<sup>1298</sup> Vgl. LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 301b6-8 (HAD. 523 [D ni 261a1f]; ZT 69: 1447,8-11):

Wenn [eine Tat auch] aufgrund einer mittelbaren [Auswirkung karmisch] schlecht wäre, erwüchse auch dem Wanderer schlechtes [Karma]; denn wenn der Wanderer nicht auf dem [einsamen] Weg ginge, wie könnte sich dann für den Banditen [die Gelegenheit zum] Raube (*adattādāna*) ergeben? [Und] wenn er nicht gezeugt/geboren (und aufgezogen) worden wäre, wie könnte er dann getötet werden; deshalb käme auch [seinen] Eltern schlechtes [Karma] zu.

brgyud pa las sdig par 'gyur du zin na ni 'gron (P 'grin) po la yang sdig par  
'gyur te | gal te 'gron po lam du mi 'gro na ni mi rgod la ma byin par blang  
bar ji ltar na 'gyur | gal te ma bskyed (P skyed) na ni ji ltar gsod par 'gyur |  
des na pha ma la yang sdig par 'gyur ro ||

<sup>1299</sup> D.h. als derjenige, welcher den Täter (bzw. Täter und Opfer) bis zum Zeitpunkt der Tat durch seinen Schutz am Leben gehalten hat.

<sup>1300</sup> MHṛd IX, Extra Tib. 63:

gsal bar byed pa'i nyi ma dang || skye ba'i rgyu yi pha dag dang ||  
skyong bar byed pa'i mi bdag dang<sup>1</sup> || de rnams sdig pa'i byed po nyid ||

<sup>1</sup> v.l. *rnam*

<sup>1301</sup> Ein solches Argument ließe sich aus der Kārikā (MHṛd IX.136) herauslesen, wenn man das in der Tat ambivalente Kompositum *tan-nimitta* nicht als Tatpuruṣa, sondern als Bahuvrīhi auflöst und *tannimittatvataḥ* als "weil [der Fleischverzehr] das [Töten] zur Voraussetzung hat" versteht.

<sup>1302</sup> MHṛd IX, Extra Tib. 62:

*mthong dang thos dang bsnams pa dang || reg dang dran pa nyid dang ni ||  
sha las (v.l. la) byas na'ang chos min 'brel || 'di lta bur ni 'gyur ba yin ||.*

Auch hier wieder, nur deutlich zu machen, was etwa ich hinter der tib. Wiedergabe vermute, ein hypothetischer Rekonstruktionsversuch:

\**darśane śravane ghrāṇe sparśe smaraṇa eva ca |  
kṛte 'py adharmasambandhaḥ māṁsād (od. māṁsa) evam prasajyate ||*

<sup>1303</sup> Vgl. OETKE 1989: 10-13.

<sup>1304</sup> Vgl. hierzu Text III: D.1 mit Übers. En. 3086 u. 3087. Die Vorstellung dieser Triade bei Samayadivākara mag darin begründet sein, daß aus der jinistischen Perspektive die Ethik im Vordergrund steht und auch an buddhistische Laienanhänger gedacht ist, während die zweite Triade die der buddhistischen (primär am gesellschaftlichen Ansehen des Ordens orientierten) Vinaya-Texte ist.

<sup>1305</sup> Siehe §§ 14-16 und § 19.2; vgl. auch MHṛd IX.132 (s. § 128.1 + En. 1270).

<sup>1306</sup> Von "Reinheit unter sechs Gesichtspunkten" ist weder im MPM noch im LaṅkS die Rede.

<sup>1307</sup> Siehe s. § 195 + En. 1766.

<sup>1308</sup> Siehe § 246 + En. 2054.

<sup>1309</sup> D.h. mit dem Unterschied, daß das LaṅkS (Text III: E.12) in der ersten Triade "nicht zugedacht/einkalkuliert" statt "nicht gutgeheißen" und in der dritten Triade "nicht gefordert" (*acodita*) statt "nicht gepriesen" hat. Zu letzterem als Zusatz zu Formulierungen, die der ersten Dreiergruppe entsprechen, vgl. AN II 253,18-20 u. V 306,30-307,19.

<sup>1310</sup> Siehe Text III: D.1, E.12 u. E.19.

<sup>1311</sup> Siehe ebendort.

<sup>1312</sup> Vgl. SR. p.57f, wo der buddhistische Opponent argumentiert, Fleisch, das man verzehrt, sei nur das *Resultat* der (zweifellos schuldhaften) Tiertötung und, als bloßes Resultat, selbst nicht schuldhaft. Vgl. auch die ibid. n. 244 angeführte Parallele aus Jinabhadras *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* (II vs. 2073).

<sup>1313</sup> Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang eine ähnliche Argumentation in einer Versreihe, die der tibetische Meister Dol po pa in seinem kurzen Werk "Āgama-Zitate, in denen Fleisch und/(oder) Alkohol verboten werden" (*Sha chang bkag pa'i lung 'dren rnams*,<sup>1</sup> ed. u. übersetzt in MOCHIZUKI 2009) anführt.<sup>2</sup> Dort heißt es (767,6–768,1 ≈ MOCHIZUKI pp. 53f und 36f):

Wenn Haushältern dadurch, daß sie für Geld (*rdzas*, \**dravya*, auch "wealth, money") Fleisch gekauft haben, keine Schuld zukommt, wie kann [ihnen] dann andererseits aus <der Verehrung??><sup>+</sup> einer Buddha-Statue ... 'Verdienst' (\**punya*, gutes Karma) erwachsen? Der Stūpa ist vom Baumeister erstellt worden, und der Fisch vom Fischer getötet worden; der Verehrer des Stūpa ist nicht der Erbauer, [und] derjenige welcher den Fisch gegessen hat, ist nicht der Töter. Wenn es für den Esser keine Schuld [aufgrund] des Den-Fisch-Gegessenhabens gibt, dann gibt es auch beim Verehrer kein 'Verdienst' [aufgrund] der Stūpa-Verehrung. + Text unklar; lies *mchod* statt *sogs*???

*gang tshe rdzas kyi< s> nya nyos pas || khyim gnas rnams la sdig med na || de bzhin sku gzugs la sogs pa || byas pa'ang ji ltar bsod nams 'gyur || mchod rten rtsig{ s'} mkhan gyis byas dang || nya ni nya pas bsad pa ste || mchod rten phyag byed byed po min || nya zos gsod pa po la min (statt ma yin od. yang min?) || gang tshe nya de zos pa yi || sdig pa za ba por med na || de tshe mchod rten mchod pa yi || bsod nams mchod byed po la myed ||*

Hier argumentiert also (wenn ich recht verstehre) der Vertreter des vegetaristischen Stranges des Mahāyāna-Buddhismus (s. Kap. V) gegenüber dem Vertreter der traditionellen buddhistischen Position ganz ähnlich wie der Jaina im Nīlakēci mit dem Vorwurf der *Inkonsequenz*: Wenn der Fleischesser nicht an der Schuld des durch seine Nachfrage nach Fleisch motivierten Tötungsaktes teilhat, dann hat auch der Verehrer einer Buddhasstatue oder eines Stūpa durch diesen Akt der Verehrung keinen Anteil an dem 'Verdienst', das aus der (von ihm als Käufer oder Verehrer motivierten) Herstellung der Statue bzw. des Stūpa erwächst.

<sup>1</sup> Originaltext: The 'Dzam-thang Edition of the Collected Works (gsung-'bum) of Kun-Mkhyen Dol-Po-Pa Shes-Rab-Rgyal-Mtshan, Collected and Presented by: Professor Matthew Kapstein, Department of Religion, Columbia University, 1992, Vol. five (yā): 757–778.

<sup>2</sup> Die Quelle der Versreihe habe ich nicht eruieren können. MOCHIZUKIS (2009: 54 n. 72) Verweis auf die chin. Version der *Mañjuśrīparipṛcchā* führt nicht weiter; die von ihm angegebene Stelle (T 14.468: 493a5–22) weist, abgesehen von dem Hinweis auf die Fleischverzehr untersagenden Mahāyāna-Sūtren im Sinne von LaṅkS 8.16, keinerlei Übereinstimmung mit der zitierten Versreihe auf.

<sup>1314</sup> SRINIVASAN 2007: 105.

<sup>1315</sup> SRINIVASAN 2007: 106f. Wäre der Fleischkäufer nicht letztlich doch einverstanden mit der Tötung, müßte er doch protestieren, wenn er erfährt, daß das Fleisch von einem geschlachteten Tier stammt, so wie er protestieren würde, wenn er herausfindet, daß ihm der Verkäufer Hundefleisch unterschoben hat (SR. p. 56).

<sup>1316</sup> Tjv P dza 354a4f (s. En. 1274).

<sup>1317</sup> Siehe En. 1235.

<sup>1318</sup> Haribhadrasūri, *Aṣṭaprakarāṇa*: *aṣṭaka* 17; s. BOLLÉE 1993: 23–25. Eine systematische Sichtung der Jaina-Literatur im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit den Buddhisten über das Thema Fleischverzehr kann im Rahmen dieser Arbeit nicht erbracht werden.

<sup>1319</sup> Ein indisches buddhistischer Text, in dem dieses Argument als Begründung für die Legitimität von Fleischverzehr verwendet würde, ist mir nicht bekannt. Wohl aber läßt sich die Verwendung des Grundes "Teil eines Lebewesens" in gegenteiliger Intention, also als Argument *gegen* Fleischverzehr, in Werken chinesischer Buddhisten belegen (s. Anhang H § b).

<sup>1320</sup> Der Kommentar (BOLLÉE 1993: 24) erklärt: "... weil darin (d.h. in dem Fleisch) Lebewesen, die vom Besitzer des Fleisches (d.h. dem Tier, von dessen Körper das Fleisch genommen wurde) verschieden sind, entstehen" (*māṁsa-svāmi-vyatirikta-prāṇi-samutpādena hetunā*).

<sup>1321</sup> Siehe BOLLÉE 1993: 27f (Anm. 10): *āmāsu ya pakkāsu ya vipaccamāñāsu māṁsa-pesīsu | sayayān ciya uvavāo bhaṇio nigoya-jīvāṇam*. Das Argument klingt auch im *Nilakēci* an (SRINIVASAN 2007: 64; s.a. 71f). Vgl. hierzu auch WILLIAMS 1983 [1963]: 54: "Even where a bull ... has died a natural death the consumption of its flesh involves the destruction of the minute living organisms (*nigodas*) that have found refuge there and these continue to come into existence in meat either raw or cooked or in process of cooking so that very great *hiṁsā* is caused even by touching a piece of it."

<sup>1322</sup> Vgl. Vin I 97, etc.; KaVā 54, etc. (s. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 2009: 52 mit Anm. 20 u. 54 mit Anm. 29).

<sup>1323</sup> Vin IV 125 (Pācittiya 62), etc. (s. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 2009: 52 u. 61f mit Anm. 21 u. 73). Siehe auch En. 2504. Eine grundlegend andere, der jinistischen Position ähnliche Einstellung zum Kleingetier im Körper läßt sich in Texten des chinesischen Buddhismus belegen (s. Anhang H, § c.2–3).

<sup>1324</sup> Vgl. STUART 2015: I 100 (33. Prakīrṇakā).

<sup>1325</sup> SaddhSmṝc 207c20-23.

<sup>1326</sup> SaddhSmṛtī P yu 306b4-7 (Dra 281a5-7; Skhi 338a1-4).

<sup>1327</sup> So insbesondere im Falle der von PU (2014: 44f mit Anm. 24) aus Lokakṣemas Übersetzung der *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* zitierten Stelle T 8.224: 455c9f (KARASHIMA 2011: 318, 5f), deren Wiedergabe von GREENE (2016: 9 Anm. 20) richtiggestellt wird; dort ist lediglich gesagt, daß der Bodhisattva sich nicht an nichtbuddhistischen Ritualen, bei denen Dämonen Alkohol, Fleisch oder Getreidespeise geopfert wird, beteiligen soll. Im überlieferten Sanskrittext (Aṣṭv 167,5f) heißt es nur, keinem Rückfall mehr ausgesetzte Bodhisattvas befaßten sich nicht mit Geschichten über Yakṣas, Rākṣasas, Pretas, Piśācas und dergleichen, noch auch mit Geschichten über Dinge wie Speisen, Getränke, Kleidung usw. (*na yakṣa-rākṣasa-preta-piśāca-...-kathā-yogānuyogam anuyuktā viharanti, nānnapāna-vastra-...-kathānuyogam ...*).

<sup>1328</sup> So z.B. im Falle der Stelle aus dem *Pan-chou san-mei ching* (般舟三昧經: T 13.417), wo es heißt, man solle sich hüten, lebende Wesen zu verzehren (898c27: 眾生命慎勿食; PU 2014: 45 mit Anm. 25). Dieser Text ist aber nach HARRISON 1990: 250–254 nur eine von einem späteren chinesischen Autor erstellte Kurzfassung. In der auf Lokakṣema zurückgehenden vollständigen Fassung des *Pratyutpanna-buddha-saṁmukhāvasthita-saṁādhi-sūtra* (T 13.418) fehlt die Stelle.

<sup>1329</sup> T 1.6 (般泥洹經): 184a14-16 (PU 2014: 47 mit Anm. 34; GREENE 2016: 8–10) und T 17.730 (處處經): 528b5-8 (PU 2014: 44 mit Anm. 23; GREENE 2016: 15–17; s.a. § 174 + En. 1657 u. En. 1663).

<sup>1330</sup> [1.] T 1.20 (佛開解梵志阿飈經): 261b4f (GREENE 2016: 10–14); [2.] T 14.493 (阿難四事經): 757b11-16 (ibid. 17–19); [3.] T 2.128A (須摩提女經): 836a3-5 (ibid. 19–21). Anhangsweise (ibid. 42f) wird außerdem noch [4.] T 14.544 (辯意長者子經): 837c10 behandelt.

<sup>1331</sup> D.h. sich nicht als Übersetzung indischer Texte ausgebenden oder als solche überlieferten.

<sup>1332</sup> GREENE 2016: 21–29.

<sup>1333</sup> GREENE 2016: 35: "... vegetarianism seems to have served as a potent means of establishing a distinctly Buddhist identity vis à vis mainstream Chinese religion, which at both the elite and popular levels was defined above all by rituals of sacrifice."

<sup>1334</sup> GREENE 2016: 41.

<sup>1335</sup> Einige weitere Stellen werden in Anhang G diskutiert.

<sup>1336</sup> Vgl. § 60 + En. 510.

<sup>1337</sup> Siehe § 31.2 + En. 237.

<sup>1338</sup> Zu einer bemerkenswerten Ausnahme s. § 139.

<sup>1339</sup> Vgl. auch En. 1342 u. En. 1346.

<sup>1340</sup> Vgl. AN I 23,20 + 25,6; EĀ<sub>c</sub> 557b8f + c16f.

<sup>1341</sup> JP<sub>H</sub> 1018b10f; Gautama Saṅghadevas Version (JP<sub>GS</sub> 900a5f) nennt im Falle von Bakkula nur Freisein von Anhaftung sowie Genügsamkeit.

<sup>1342</sup> JP<sub>H</sub> 1018b12-14: 大迦葉波 所得飲食 若龜若妙 隨次第食 無所簡別。尊者薄矩羅 所得飲食 或龜或妙 簡去妙者 而食龜者。Ähnlich JP<sub>GS</sub> 900a6-9. Der Umstand, daß der Verzicht auf feine Speisen (also auch Fleisch und Fisch) Bakkula zugeordnet wird und *nicht* Mahākāśyapa, dem ersten unter denen, welche die *dhutagūṇas* praktizieren, impliziert, daß dieser Verzicht auch für diesen Text *nicht* zu den *dhutagūṇas* gehört.

<sup>1343</sup> Vgl. JP<sub>H</sub> 1018b14-19 (JP<sub>GS</sub> 900a9-13).

<sup>1344</sup> Vi 906c8-907a22.

<sup>1345</sup> Vi 907a15f.

<sup>1346</sup> Vi 907a17f: 若初即不受, 云何名受行次第乞食杜多行者 ("... wie kann er dann als einer bezeichnet werden, der es auf sich genommen hat, die *dhuta*-Praxis des Der-Reihe-nach-um-Speise-Bittens (\**sāvadānapīṇḍapātikatva* zu praktizieren?"). Zu 次第乞食 als Wiedergabe von *sāvadānapīṇḍapātika* s. ŚrBh<sub>Tai</sub> I 274,12 = YBh<sub>c</sub> 422a15, zu *sāvadāna* BHSD 594a u. SILK 1994: 347 Anm. 4, und zum Begriff *sāvadānapīṇḍapātika* ŚrBh<sub>Tai</sub> I 276,2f: "Von Haus zu Haus (vgl. YBh<sub>t</sub> P wi 75b7: *khang khyim nas khang khyim du*) zu den [einzelnen] Familien hin um Almosen bittend die Runde machend verzehrt er, was er gerade als Almosenspeise bekommt, was er gerade erhält" (*veśmānuveśma*<sup>1</sup> *kulāni bhiksītvā paryatītvā yathālabdhāni yathopasānipannam pīḍapātarī pari-bhunkte*).

<sup>1</sup> So mit Hs.; ed. °*nuveśya*; vgl. CPD s.v. <sup>1</sup>*anu* (g). Gut möglich wäre angesichts der vorangehenden Textlücke und in Anbetracht von SWTF I 70b auch <*anu*>*veśmānuveśma*.

<sup>1347</sup> Vi 907a18f: 若受已棄之, 云何不損壞施主施物。

<sup>1348</sup> Vi 907a19-22.

<sup>1349</sup> Vgl. z.B. HARVEY 1990: 230; KIEFFER-PÜLZ 2000: 345f. Zu Tibet BARSTOW 2018: 49,1f; 55,5f.

<sup>1350</sup> Vi 907a6f.

<sup>1351</sup> Vi 907a10f.: 有說: 精妙飲食 增長貪愛 多由起諍 是故不食。

<sup>1352</sup> Vgl. Vi 379a26f (如戰場中斷百千頭令墮於地) ≈ Vi<sub>2</sub> 285b1 (猶如殺處 斷百千眾生頭在地).

<sup>1353</sup> Vi 907a12-14: 有說: 美食必因害多生命, 斷百千頭在於地上。以多身分血肉所成, 懇彼有情, 是故不食。

<sup>1354</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Vi 192c29–193a4, wo in einer Liste karmisch unheilsamer (\*apunya) Handlungen auch das Trinken von Blut und das Essen von Fleisch (飲噉血肉) enthalten ist, während der hier erklärte JP-Text (Vi 192c25f = JP<sub>H</sub> 925b28f) nur von "Verletzen von Lebewesen, Nehmen von Nichtgegebenem, sexuellem Fehlverhalten, absichtlicher Lüge, Alkoholgenuss oder irgendeiner anderen karmisch unheilsamen Handlung (或餘隨一非福 [o.E. in JP<sub>GS</sub> 780a3])" spricht und die von Buddhavarman übersetzte *Vibhāṣā* (Vi<sub>2</sub> 144c3f) sogar nur die ersten drei der üblicherweise genannten Handlungen anführt. Auch die Aussage von Vi 103a8f, daß nach Auffassung einiger das Töten von Lebewesen Wiedergeburt in einer schlechten Existenzform (\*apāya, \*durgati) zur Folge hat (由害生命 墮諸惡趣), der Verzehr ihres Fleisches hingegen eine kurze Lebensdauer (\*alpam āyuh) in der späteren Wiedergeburt als Mensch (由食彼肉 後生人中 壽量短促), hat in Buddhavarman's *Vibhāṣā*-Übersetzung (Vi<sub>2</sub> 84b2-16) keine Entsprechung. Es ist allerdings hier eher nicht an Fleischverzehr an sich, sondern konkret an den Verzehr des Fleisches eines Tieres im direkten Zusammenhang mit seiner Schlachtung gedacht, d.h. an den Fleischverzehr von jemand, der die Schlachtung zu eben diesem Zweck durchgeführt oder angeordnet hat. Für solche Personen fällt der Verzehr des Fleisches (ebenso wie das Abhäuten, Zerlegen und Ausnehmen des Tieres sowie das Kochen oder auch der Verkauf des Fleisches) unter die als "Anschlußhandlungen" (*prastha*) der Tiertötung bezeichneten Vorgänge (Vi 583b18f: 食 [Vi<sub>2</sub> bricht vorher ab]; AKBh 239,17f: *khādayati* [Tib. za ba, Ch. 食]; ADī[Vr] 153,7f: *khādati*; o.E. in NA 575b7f). Dies gilt aber (jedenfalls im dominanten Strang des "mainstream") nicht für an der Schlachtung nicht beteiligte Konsumenten. Um solche dürfte es sich jedoch vor allem handeln, wenn es Vi 106c4-6 heißt, daß von mehreren Personen, die zusammen das Fleisch eines Schafes essen (食一羊肉) und dadurch ihren Körper kräftigen, diejenigen, die [daraufhin] heilsame Taten vollbringen, in einer günstigen Existenzform wiedergeboren werden, diejenigen, die unheilsam handeln, dagegen in einer schlechten. Hier wird offensichtlich Fleisch als erstklassige Nahrung und sein Verzehr als an sich neutraler Vorgang vorausgesetzt, und bezeichnenderweise hat diese Stelle auch in Buddhavarman's *Vibhāṣā*-Übersetzung ihre Entsprechung (Vi<sub>2</sub> 87a15-17).

<sup>1355</sup> KUWAYAMA/HAKAMAYA 1981: 257: erstellt in der Zeit vom 27. Tag des 7. Monats des Jahres 1 der Ära 顯慶 bis zum 3. Tag des 7. Monat des 4. Jahres eben dieser Ära, d.h. in der Zeit von 656 bis 659 n.Chr. (s.a. C. COX in WILLEMEN/DESSEIN/COX 1998: 233).

<sup>1356</sup> Vgl. hierzu auch LañkS 8.6a (Text III: E.6).

<sup>1357</sup> T 24.1470: 919b6 + 17f: 十二頭陀者, ... 十二者, 不食肉, 亦不食醍醐, 麻油不塗身。

<sup>1358</sup> HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 193–196. Der Text fehlt auch in den Listen der mit guten Gründen An Shih-kao oder zumindest seiner Schule zuschreibbaren Texte bei NATTIER (2008: 175f) und VETTER (2012: 7f).

<sup>1359</sup> So nach HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 128.

<sup>1360</sup> HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 194,17–195,2; 196,8f.

<sup>1361</sup> HIRAKAWA <sup>2</sup>1970: 196,9f.

<sup>1362</sup> Zum Namen des Sūtra vgl. Text III, Übers. En. 3218.

<sup>1363</sup> ZACCHETTI 2005: 3.

<sup>1364</sup> T 17.813; eine zweite chin. Übersetzung (T 17.814) stammt von Dharmamitra (tätig zwischen ca. 424 u. 442: HōbFA 243a [s.v. Dommamitta]).

<sup>1365</sup> Kj, mDo, P tsu 99b8–115b5 (TT Bd. 34, Nr. 873); D tsha 95a7–109a5; S da (Bd. 62, Nr. 105) 405b2–426a7.

<sup>1366</sup> Kj P tsu 114a3f (D tsha 107b5f; S da 424a4f; T 17.813: 781a6–8; 17.814: 786c12f):

Wie ein All-Heilmittel-Baum<sup>1</sup> alle Krankheiten der Lebewesen heilt (wörtl. zur Ruhe bringt), so heilt – so muß man es betrachten – auch diese Lehrrede (*dharma-paryāya*) alle Krankheiten.

'di lta ste | dper na sman gyi shing thams cad ni sems can rnames kyi nad thams cad zhi bar bgyid do || de bzhin du chos kyi rnam grangs 'di yang nad thams cad rab tu zhi bar bgyid par (S om.) blta bar bgyi'o ||

<sup>1</sup> So im Sinne von T 17.813: 藥樹名曰普療. Tib.: "alle Heilmittel-Bäume"; uneindeutig T 17.814: 諸藥樹.

T 17.813 interpretiert allerdings die von der Lehrrede geheilten Krankheiten als "sämtliche Plagen der aus den Krankheiten Gier, Haß und Verblendung [entstehenden] Vorstellungen" (一切姪怒癡疾眾想之患).

<sup>1367</sup> Kj P tsu: 114b3f (D tsha 108a4f; S da 424b6f); T 17.813: 781a23–28 (神咒); T 17.814: 786c24–787a1 (陀羅尼 = *dhāraṇī*).

<sup>1368</sup> Kj P tsu: 114a5–115a1 (D tsha 107b6–108b2; S da 424a6–425a6); T 17.813: 781a11–b9; T 17.814: 786c14–787a7.

<sup>1369</sup> Tib *byams pa'i sems su bya'o* dürfte Skt. \**maitracitto bhavet* oder \**maitracitta bhavitavyam* entsprechen; vgl. Śiks̄t P ki 72b3 (D khi 61a6) *rtag tu byams pa'i sems su bya* = Śiks̄ 101,4 *maitracitto sadā bhavet*; AmoghP<sub>t</sub> D 154b4 *byams pa dang | snying rje'i lhag pa'i bsam pa'i sems su bya'o* = AmoghP 81a5 (V 180) *maitrīkaruṇādhyāśayacittena bhavitavyam*.

<sup>1370</sup> In Analogie zu *byams pa'i sems su bya'o* (s. En. 1369) steht *sems gdug par mi bya'o* vermutlich für Skt \**na duṣṭacitto bhavet* oder \**na duṣṭacittena bhavitavyam*.

<sup>1371</sup> Kj P tsu 115a1–4 (D tsha 108b3–5; S da 425a7–b3):

'Jam dpal gyis gsol pa | bCom ldan 'das byang chub sems dpa' rig sngags kyi tshig 'di rnams 'dzin cing 'chang ba dang | kun chub par bgyid pas ji lta bur (PD : ltar S) kun tu spyad par bgyi | bCom ldan 'das kyis bka' tsal pa | 'Jam dpal rig sngags 'di dag 'don pa'i byang chub sems dpas gtsang sbra bya ba dang | sha mi bza' bar kun tu spyad par bya'o || des rkang pa gnyis kyang mi bsku'o || 'du 'dzi'i nang na gnas par mi bya'o || sems can thams cad la yang phyi phyir zhing byams pa'i sems su bya'o || gang dag las 'tshe ba 'ong bar (DS : 'od dpar P) 'gyur ba de dag la sems gdug (DS : sdug P) par mi bya'o || chos kyi rnam grangs 'di yang gtsang sbra ma phyed pas kha ton mi bya'o || sa phyogs mi gtsang bar gzhag (DS : bzhag P) par mi bya'o ||

Die chinesischen Versionen (T 17.813: 781b11–19; T 17.814: 787a7–13) stimmen – trotz einiger Abweichungen – an den entscheidenden Stellen inhaltlich mit Tib überein. Vgl. WALEY 1931–32: 349; SHIMODA 1997: 675f (n. 180).

<sup>1372</sup> Siehe § 37 + En. 295.

<sup>1373</sup> Vgl. die Liste in SUWA 1988: 187–189, die mehrere im vorliegenden Kontext relevante Belege enthält.

<sup>1374</sup> Nach HōbFA 102 stammt sie von einem anonymen Übersetzer aus der Zeit zwischen 317 u. 420. Dieselbe Version ist auch Bestandteil einer anonymen Dhāraṇī-Sammlung aus der Zeit zwischen 502 und 557 (HōbFA 116), sc. T 21.1336 (601a19–602c1).

<sup>1375</sup> 噙木澡漱. [1.] 噙木 = "[Zahn]hölzchen kauen", im Sinne von 噙齒木 (T 16.665 [I-chings Übers. des *Suvarṇabhāsottamasūtra*] 439c17f; vgl. NOBEL 1958: II 232,13: *so shing bcas te*) oder 噙楊枝 (MPM Dha 366a10 = MPM Fa 853b1 [v.l.]; Skt. [HABATA 2019: II 7.2, SF 0.4 zu MPM # 3]: *kāṣṭ(h)a-bhakṣāṇa*). [2.] Für 澡漱 gibt HIR. (p. 746a Nr. 2106) als Sanskrit-Entsprechung *snāna* an, doch ist im vorliegenden Kontext 澡漱 eher Wiedergabe von

*mukhaśauca* (vgl. SādhMā I 3,13, 26,3, 28,14, etc.; vgl. auch MPM Fa 853b6 mit Skt. Frgm. 0.4 [s.o.]). Von den beiden tibetischen Übersetzungen von SādhMā I Nr. 1 (3,13) übersetzt die eine (Tj P rGyud-'grel thu 202a2; D phu 164a1) *mukhaśauca* mit *gdong bkru ba* ("Waschen des Gesichts"), die andere (Tj P rGyud-'grel du 77b8; D mu 61a6) mit *zhal bsang ba* ("Reinigung des Mundes/Gesichts"), wobei *zhal* ebenso mehrdeutig ist wie Skt. *mukha* ("Mund" / "Gesicht"). In MPM # 3 wird *mukhaśoca* mit *kha gdong bkrus (te)* wiedergegeben, was man als "(nachdem sie) Mund [und] Gesicht gewaschen (d.h. ihren Mund ausgespült und ihr Gesicht gewaschen) haben" verstehen könnte. Eindeutig in diesem Sinne wird das Begriffspaar 澡漱 in der südlichen Version von MPM Dha # 201 (T 12.375: 629b1) interpretiert: 澡面漱口 ("sie waschen ihr Gesicht und spülen ihren Mund aus"; dieselbe Wendung T 10.294: 861c10 für *Gaṇḍavyūha* [ed. VAIDYA] 167,15 *svamukhaṁ prakṣālyā*); vgl. auch die nördliche Version von MPM Dha (T 12.374: 389a24), die lediglich ein anderes Wort für "waschen" verwendet: 洗面漱口.

<sup>1376</sup> T 20.1138<sup>b</sup>: 583c11-13.

<sup>1377</sup> Nach HDC 11: 478 bezieht sich 辛 offenbar nur auf den Geschmack, ebenso UNGER 1989: 91 "scharf (von Geschmack)" u. COUV. 913a "saveur âcre". Im Falle der unter 五辛 subsumierten Pflanzen ist aber das, was beanstandet wird, offensichtlich weniger ihr Geschmack als vielmehr ihr übler Geruch, bzw. die üble Ausdüstung, die ihr Verzehr beim Esser auslöst, was der obige Text durch das anschließende 能熏(/薰, 葷) deutlich macht; vgl. auch MPM Dha 432c28: 五辛能熏[/薰], wo Tib (P ju 191b5) 五辛 mit *dku ba rnam pa lnga* "die fünf überliechenden [Pflanzen]" (vgl. TshCh I: 60b: = *dri nga ba'i rigs lnga po*) wiedergibt. In diesem Sinne wird auch NAK. I 369d 五辛 (*go-shin*) als "die fünf Arten von Gemüse mit heftigem üblem Geruch (*shūmi*)" (臭味の激しい五種の野菜) erklärt; vgl. auch die Alternativbezeichnung 五葷 (*wu hun*, "the five strong-odored foods": CHANG 1977: 132).

<sup>1378</sup> Ausführlich zu diesem Begriff SUWA 1988: 183-198, mit einer Auflistung der älteren Belege (bis 716 n.Chr.) im chinesischen Kanon (187-190) und einer Tafel mit Stellen zur inhaltlichen Konkretisierung (196f). Für gewöhnlich fallen unter die 五辛 Knoblauch, Zwiebeln, Schalotten und Lauch, wozu an fünfter Stelle meist noch Asa foetida (興渠, *hingu*) hinzutritt. Nach SUWA (195f) ist der Begriff 五辛 von den Übersetzern aus der einheimischen chinesischen Tradition entlehnt und als Sammelbegriff für die stark riechenden Gewächse, deren Verzehr in indischen Texten wie den oben behandelten oder dem *Lankāvatārasūtra* beanstandet wurde, übernommen worden. Als Gründe für die Beanstandung des Verzehrs dieser Gewächse wird neben dem durch ihren rohen Verzehr verursachten abstoßenden Geruch ihre aphrodisische Wirkung (bei gekochtem Verzehr) angeführt. Überdies ziehen sich die Weisen

und die schützenden Gottheiten von einem zurück, und die Dämonen finden Angriffspunkte. Magisch-kräftige Formeln, die man besitzt und anzuwenden versucht, bleiben erfolglos, und Versenkungen (*samādhi*), die man übt, gelingen nicht. Vgl. z.B. X 88.1644: 84a21f (食之, 獲眾過失。賢聖遠離。諸天不護。魔鬼得便。所持呪法 修三摩地, 皆不成就。) oder, ausführlicher, T 19.945 (*Sūramigamasūtra* 首楞嚴經) 141c4-10 u. 15-18.

<sup>1379</sup> T 20.1138<sup>b</sup>: 583c15: 五辛酒肉 所不經口 (ich verstehe: "... [sind etwas,] das er nicht durch seinen Mund hindurchgehen lässt").

<sup>1380</sup> T 20.1138<sup>b</sup>: 583c20f; ähnlich T 20.1138<sup>a</sup>: 582b9, aber ohne die Einschränkung. Diese fehlt auch in T 20.1137: 580c26f.

<sup>1381</sup> T 20.1138<sup>b</sup>: 583c21 ("... bis hin zum Nirvāṇa"); in T 20.1138<sup>a</sup> (582b9) ohne Entsprechung.

<sup>1382</sup> T 20.1138<sup>b</sup>: 583c22-26 (ähnlich T 20.1138<sup>a</sup>: 582b10-17); vgl. auch 583a11-16 (≈ T 20.1138<sup>a</sup>: 581c25-582a1). Eine vergleichbare Liste von 21 (bzw. 20) Vorteilen enthält auch der in § 143.4 behandelte *Amoghapāśakalparāja* (AmoghP I 16f, fol. 2a7-b4; AmoghP<sub>t</sub> D ma 3b1-7; AmoghP<sub>c</sub> 228b28-c18; vgl. auch das *Amoghapāśahṛdaya*, s. MEISEZAHL 1962: 317f (Skt; Tib: Kj D gZungs e 219a6-b7 u. MEISEZAHL 1962: 303f sowie 282 [Tunhuang] u. 293 [Übers.]; Ch: T 20.1093: 399c19-400a16; T 20.1094: 403b5-25)).

<sup>1383</sup> Vgl. T 20.1138<sup>a</sup> (anonyme Übers. 317-420: s. HōbFA 120): 582b8f; T 20.1137 (anonyme Übers. 317-420: s. ibid.): 580c24-27; T 20.1139 (Bodhi-ruci II, tätig zw. 693 u. 727): 585b13f; T 20.1140 (Fa-hsien 法賢, übers. zw. 980 u. 1000): 588c27-589a2.

<sup>1384</sup> Kj D Nr. 614: rGyud, ba 48b6; S Nr. 572: rGyud, pa (Bd. 104) 394b3f.

<sup>1385</sup> Vgl. auch die in En. 1380 u. 1381 verzeichneten Zusätze in T 20.1138<sup>b</sup> gegenüber T 20.1138<sup>a</sup>.

<sup>1386</sup> HōbFA 269b, s.v. Nandai. Die chin. Wiedergabe des Namens lautet allerdings 法喜, was auf \*Dharmanandin als volle Namensform hindeutet.

<sup>1387</sup> Zu der hier nicht weiter zu verfolgenden Problematik dieses Namens und seiner chinesischen Wiedergaben vgl. KARASHIMA 1999b u. 2017, NATTIER 2007 u. NATTIER 2008: 101 mit Anm. 249, aber auch SAITŌ 2011 u. 2015.

<sup>1388</sup> Vgl. DAS 1988: 364 Anm. 2; MEULENBELD 1974: 611. Das fünfte Element der Liste der "fünf scharfen [Gewächse]" (s. En. 1378) divergiert; so findet sich z.B. in NAK. I 369d u.a. Ingwer (Jap. *hajikami*) statt Asa foetida (*hīngū*).

<sup>1389</sup> T 20.1043: 35c2-5 (= X 88.1644: 84a19f): 若欲誦之，應當持齋。不飲酒 不噉肉 ..., 不食興渠，五辛能熏(/薰, 葱)之物<sup>1</sup> 悉不食之。Vgl. PU 2014: 46 mit Anm. 32.

<sup>1</sup> 薰之物 T: 薰【宋】，葱【元】【明】 u. X 88.1644.

<sup>1390</sup> D.h. außer in T 20.1043 auch in T 20.1044: 39b1, T 20.1045<sup>a</sup>: 41a17 u. T 20.1045<sup>b</sup>: 43a12f.

<sup>1391</sup> *Sadakṣaravidyā* (Kj D Nr. 575: rGyud, pha 202a3-b5; S Nr. 534: rGyud, pa [Bd. 104] 193a1-194a1).

<sup>1392</sup> T 20.1046 u. T 20.1047.

<sup>1393</sup> Der Text ist Teil der Sammlung *Mahāsaṁnipāta* und erscheint im chin. Tripitaka als 4. Abschnitt des 15. Kapitels, das den Titel *Hsü-mi-tsang* 須彌藏 (T 13.397: 381c-394b) trägt, im tib. Kanon aber unter dem Titel *Tathāgataśrīsamaya* (*De bzhin gshegs pa'i dpal gyi dam tshig*) separat überliefert ist (Kj, mDo, P tshu 279a1-310a8 [Nr. 896; TT Bd. 35]; D dza 266a1-297a6; S tsa [Bd. 68] 91a6-134a5).

<sup>1394</sup> T 13.397: 392b28-c6, bes. c1-3: 復以種種好華名香百味飲食 散龍池中，唯除酒肉五辛不淨之食。

<sup>1395</sup> Kj, mDo, P tshu 306a5f; D dza: 293a5f; S tsa 128b6f. Vgl. aber auch En. 2423.

<sup>1396</sup> AmoghP<sub>t</sub> (Kj, rGyud) P ma 4a6f (D ma 4a3f; S ba [Bd. 106] 6a5f): *nyin (g)cig bzhin du dus gsum du lan gsum du bzlas brjod bgyi'o || chang dang sha dang kun dong dang ke'u dang sgog skyā dang 'dres pa dang<sup>1</sup> | lhag rol dang | 'di rnams ... spang bar bgyi'o ||* <sup>1</sup> Beachte En. 1399.

<sup>1397</sup> AmoghP<sub>c</sub> 228b23-26: 若善男子善女人等 受持讀誦此陀羅尼真言者，應 ... 食三白食 或復不食。

<sup>1398</sup> T 20.1093: 402a16: 當食三種白食: 乳酪粳米; T 20.1094: 405c5f: 食三白食, 所謂: 乳酪及白粳米.

<sup>1399</sup> AmoghP I 17, fol. 2b5f: *dine dine trilkā(skā)lan trīn vārān pari-{va}varṭtayitavyāḥ<sup>1</sup> | madya-māṁsa-palāṇḍu-grñjanaka<sup>2</sup>-laśuna-saṅkaran kṛtañ<sup>3</sup> ce(co)cchiṣṭam ... ete varjyāḥ |*

<sup>1</sup> Lies °vyam (sc. amoghapāśahṛdayam)?; so lesen in der Tat die meisten Hss. im Falle der Parallelstelle im *Amoghapāśahṛdaya* (MEISEZAHL 1962: 318 n. 353; im Text aber dort °tavyāḥ, sc. ayam ... dharmaparyāyah?). <sup>2</sup> Ed. °kā°;

<sup>3</sup> Lies °rakṛ° (vgl. En. 1400 und die Parallele in En. 1403).

Da auf *ucchiṣṭam* ("Speise- oder Opferrest") kein koordinierendes *ca* folgt (s.a. En. 1403), ist es hier wohl als durch attributives °*samkarakṛtam* charakterisiert-

tes Substantiv (im Sinne von "Opferrest") zu verstehen. Vgl. die Übersetzung der entsprechenden Stelle der Th-Version des *Amoghapāśa-hṛdaya* in MEISEZAHL 1962 (s. En. 1401). In der oben (En. 1396) zitierten tibetischen Übersetzung hingegen sind "mit Alkohol ... vermischte [Speise]" und "Speisereste" offenbar koordiniert.

<sup>1400</sup> MEISEZAHL 1962: 318: ... *madya-mānsa-palāñdu-grñjanaka-laśuna-saṅkāra-kṛtocchiṣṭa(m)* ... (*ete varjyāḥ* [mit v.l.]).

<sup>1401</sup> [1.] Kj-Version (ed. MEISEZAHL 1962: 304; P (rGyud) ma 258a1f; D (gZungs) e 220a3f; S (rGyud) pha 279a4f):

... *chang dang | sha dang | btsong (P gtsong) dang | sgog skyā dang bde byed<sup>1</sup>* *la byin pa'i lhag ma ... rnams spang bar bya'o* ||

<sup>1</sup> Der Übersetzer hat *-saṅkara-* statt *-sankara-* gelesen und könnte dann *kṛta* im Sinne von "zubereitet" → "dargebracht" gedeutet haben.

[2.] Tun-huang-Version (ed. MEISEZAHL 1962: 283):

... *sha dang chang dang | sgog pa dang | rug pa dang | sgog skyā dang | 'dres pa'i zas kyi lhag ma spang bar bgyi 'o* ||

MEISEZAHLS Übersetzung (1962: 294): "... the remaining portions of mixed meals, as meat, alcoholic drinks, onion, leek(?) and garlic must be removed."

<sup>1402</sup> T 20.1093 (Jñānagupta): 400a25f: 若有人能一日三時誦念, ... 當斷酒肉五辛; T 20.1094 (Hsüan-tsang): 403c4-6: 若善男子善女人等 能斷酒肉及諸熏辛 ..., 日日三時 轉誦如是不空羈索神呪心經, (...); T 20.1095 (Bodhiruci II): 407a19f: 若善男子善女人等 不食酒肉薰辛 ..., 日日三時 時別三遍 誦此神呪心法門, (...).

<sup>1403</sup> Vgl. z.B. AmoghP IV 50, fol. 57b2f:

*tato vidyādhareṇa śucinā susnātena gandhadakapariṣiktena pañcagandha-paṣṭrena<sup>1</sup> śucivastraprāvṛtena śucibhojanabhojitenā bhavitavyam | madya-mānsa-palāñdu-laśuna-grñjanaka-saṅkara-kytañ cocchiṣṭāni parivarjjayitavyam |*

<sup>1</sup> Tib (AmoghP<sub>t</sub> D 107b1; S ba 149b7) *ba las byung ba lngas byugs pa* suggeriert *pañcagavyopamṛṣṭena* oder (mit AmoghP IV 61,2f [fol. 61a2]) *pañcagavyopaspaṣṭena*.

Im Zusammenhang mit Verhaltensvorschriften für den Maler eines Maṇḍala heißt es AmoghP VI 188f, fol. 84b5f:

*śucinā susnātena śucivastradhāriṇā bhavitavyāṁ nānārasa-tri<sup>2</sup>śukla-bhojana-bhuktena bhavitavyāṁ ... madya-mānsa-palāñdu-laśuna-grñjanaka-saṅkara-parivarjitena bhavitavyāṁ.* <sup>2</sup> Ed.(Hs.) *tr-*.

Vgl. auch AmoghP I 20 (4a3f) ≈ MEISEZAHL 1962: 327,9f, wonach die vor dem Bild Avalokiteśvaras darzubringende Opferspeise (*bali*) frei von Fleisch

und Blut (*māṁsarudhira(vi)varjita*) und der Rezitierende einer, der nur die drei weißen/reinen Speisen ißt (*triśuklabhojin*), sein soll.

<sup>1404</sup> Vgl. außer den in En. 1403 angeführten Stellen z.B. AmoghP IV 16f, fol. 46b7 (AmoghP<sub>t</sub> D ma 88a6f; S ba 122b4f): *vidyādhareṇa śucinā śucivastrāṇi dhārayitavyam | trisnāyinā bhavitavyam*.

<sup>1405</sup> Vgl. aber vielleicht AmoghP<sub>t</sub> D ma 152b5f (S ba 213a6), wo dem Maler des Mañḍala empfohlen wird, auf mit Fisch (*nya* = \**matsya* statt *madya* "Alkohol"), Fleisch und Zwiebelgewächsen vermischtess [Essen] zu verzichten, um zu vermeiden, daß die Vināyakas (hier offenbar gefährliche Dämonen) nach einer Gelegenheit suchen, ihm etwas anzutun (*log 'dren glags tshol spang phyir ro*).

<sup>1406</sup> Vgl. AmoghP V 156 (fol. 73a5, ≈ AmoghP<sub>t</sub> D ma 138a5f), wo jemandem, der einen Schatz ausgraben möchte, empfohlen wird, an der Stelle, wo er diesen vermutet, einen Kreis aus Kuhdung zu ziehen ... und eine dreifache Opfergabe darzubringen, wobei neben einer "weißen Opfergabe" (d.h. wohl: einer, welche die drei "weißen Speisen" [s. En. 1398] enthält) und einer aus geröstetem Mehl oder Schrot (*saktu*), Früchten und Lotus[wurzeln?] bestehenden auch eine Opfergabe von *Fleisch* und *Blut* genannt ist:

*atha nidhānam utpātayitukāmena yatra sthāne nidhiśāṅkā bhavati, tatra sthāne gomayamāṇḍalam kṛtvā ... trividham<sup>1</sup> balīn dadyāt: śuklabali<m>*  
*māṁsarudhirabali<sup>2</sup> saktuphalapadmabalīm ...*      <sup>1</sup> Ed. *tryidhi-*; <sup>2</sup> Ed. *°balih.*

<sup>1407</sup> HōbFA 252b; SHIH 1968: 130–132; FUNAYAMA 2004: 107. Zu Guṇavarman als Verfasser des 菩薩善戒經 (T 30.1582 + 1583) vgl. T 55.2145: 62c22–63a6; T 55.2146: 141c10.

<sup>1408</sup> T 30.1582: 996b29–c5.

<sup>1409</sup> T 30.1582: 996c2f: 一者 不食肉。二者 不飲酒。三者 不食五辛。Zusätzlich wird gefordert, auf Geschlechtsverkehr (oder zumindest sexuelles Fehlverhalten) zu verzichten und nicht bei unreinen Familien (wohl Metzgern usw.) zu speisen (ib. c3f: 四者 不婬。五者 不淨之家不在中食。)

<sup>1410</sup> T 30.1582: 996c5: 諸惡鬼神 諸毒諸病 無不能治。

<sup>1411</sup> BoBh<sub>D</sub> 185,14–17 = BoBh<sub>w</sub> 272,23–273,3.

<sup>1412</sup> Tj P Sems-tsam zhi 163b8–164a2 (D wi 144a4–6); YBh<sub>c</sub> 542c26–543a1.

<sup>1413</sup> T 30.1581: 934a10–12.

<sup>1414</sup> T 30.1582: 965b26.

<sup>1415</sup> Vgl. BoBh<sub>D</sub> 13,20 *aparopatāpī?*

<sup>1416</sup> So zu Recht GREENE 2016: 5f Anm. 15, wo aber Guṇavarman mit Guṇabhadra verwechselt wird.

<sup>1417</sup> Der Auffassung, daß Guṇavarmans BoBh-Übersetzung eine ältere Fassung des Sanskrit-Textes reflektiert, stehe ich skeptisch gegenüber (vgl. SCHMITHAUSEN 2014: Anm. 2252). Da die Übersetzung im Jahre seiner Ankunft in China entstanden ist und er da schon Mitte sechzig war, ist es doch fraglich, ob man der Angabe des *Kao seng chuan* (T 50.2059: 341a27f; SHIH 1968: 131f), daß alle seine Übersetzungen absolut originalgetreu seien, vertrauen kann.

<sup>1418</sup> BoBh<sub>D</sub> 13,13-24 = BoBh<sub>W</sub> 20,1-20 = WANGCHUK 2007: 374 # 4.6.0 (ii)-(v).

<sup>1419</sup> Tib. s. WANGCHUK 2007: 388 # 4.6.0 (ii)-(v); Hsüan-tsang: YBh<sub>c</sub> 482b12-23.

<sup>1420</sup> T 30.1581: 890c8-15 (entspricht – im Gegensatz zu Guṇavarmans Text – trotz einiger Abweichungen im wesentlichen dem überlieferten Sanskrit-Text).

<sup>1421</sup> T 55.2145: 104b1; T 50.2059: 340a14f (SHIH 1968: 125). Zu 窮賓 s. ENOMOTO 1994a.

<sup>1422</sup> Auch nach T. FUNAYAMA (2002: 57 Anm. 2) wurde in China eine vegetarische Diät schon vor dem 5. Jh. (also vor der Übersetzung der programmatisch vegetaristischen Lehrreden ins Chinesische) als asketische Tugend hochgeschätzt.

<sup>1423</sup> Nach AK(Bh) 214,22-215,1 ist als Voraussetzung für die Teilnahme am Fastenritus nur ein temporärer Akt der Zufluchtnahme gefordert, nicht aber der Status eines engagierten Laienanhängers (*upāsaka* [214,24: lies *anupāsako* 'pi)], d.h. das Aufsichnehmen der Selbstverpflichtungen. Nach ASBh 68,20f dient der Fastenritus der allmählichen Einübung der dauerhaften Selbstverpflichtungen der Laienanhänger wie auch derjenigen der Ordinierten. Näheres s. AGOSTINI 2002: 71-81.

<sup>1424</sup> Im Sinne der Bedeutung **b** bei HU-VON HINÜBER 1994: 9 (= CPD s.v. <sup>1</sup>*uposatha* 2.).

<sup>1425</sup> Im Gegensatz zur Pali-Tradition wird diese Observanz in den meisten Überlieferungen an letzter Stelle genannt.

<sup>1426</sup> Vgl. z.B. AN I 211f; IV 249-251 u. 254,17-24 (Verse, s.a. Sn 400f); KaVā p. 56f; MĀ<sub>c</sub> 770b24-771a24; T 1.87: 911a16-b12; T 1.88: 912b6-c3; EĀ<sub>c</sub> 625b14-c8 u. c20-23; 756c29-757a3; AKBh 207,2f; 214,13-19; MPPU 159b25-c13 (MPPU<sub>L</sub> II: 827-829); KIEFFER-PÜLZ 2000: 385. Die 'Fasten'-Observanzen der Laienanhänger unterscheiden sich von den Regeln für Novizen (*śrāmanera*) in der Substanz nur dadurch, daß letzteren zusätzlich die Annahme

von Gold und Silber verboten ist (vgl. KaVā 71f; AKBh 207,4; CHUNG 2011: 38 [# 2.4a-b], 86 [# 2.4a-b] u. 113 [# 2.4]; KIEFFER-PÜLZ 2000: 374).

<sup>1427</sup> ZÜRCHER<sup>2</sup> 1972: 134f; SCHMIDT-GLINTZER 1976: 56f.

<sup>1428</sup> ZÜRCHER<sup>2</sup> 1972: 135; 137; 164–176 (engl. Übersetzung des als Zitat im *Hung-ming chi* 弘明集 [T 52.2102: 86a23–89b2] erhaltenen *Feng-fa yao* 奉法要). ZÜRCHER (ibid. 135 u. 164) gibt den Titel mit *Essentials of Religion* wieder, kritisiert aber an anderer Stelle (p. 17 (15)) LIEBENTHALS Wiedergabe *Presenting the Essentials of the Dharma* und schlägt *Convert's Vademecum* vor; 奉法 kann in Übersetzungen für *dhammadhara* "one who holds firm to dhamma" (DP) bzw. "den Dharma im Gedächtnis habend, vertraut mit dem Dh." (SWTF) stehen, z.B. T 4.212: 721b20 ≈ AN II 8,3. GREENE (2016: 26) übersetzt den Titel mit "Essentials of the Practice of Buddhism".

<sup>1429</sup> Sc. dem 8., 14., 15., 23., 29. u. 30. Tag eines jeden Monats (T 52.2102: 86b10–12), indem – im Gegensatz zur Pāli-Tradition, die nur vier *uposatha*-Tage kennt (zu Abweichungen in späteren Quellen s. HU-VON HINÜBER 1996: 95f) – der 14. u. 15. und der 29. u. 30. Tag nicht alternativ, sondern kumulativ als Fasttage gerechnet werden. Vgl. MPPU<sub>L</sub> II: 826 (mit Anm. 1) u. 836 (MPPU 160b4–12; vgl. auch T 40.1814: 680c2–8); HU-VON HINÜBER 1996; DIETZ 1997b: 63; KIEFFER-PÜLZ 2000: 384f.

<sup>1430</sup> Sc. jeweils die ersten 15 Tage (also die erste Hälfte) des ersten, fünften und neunten Monats (T 52.2102: 86b9f). Vgl. auch Hōb 5: 392–407 (s.v. *chōsai* 長齋). Zu analogen Vorstellungen in der Pāli-Tradition s. DIETZ 1997b.

<sup>1431</sup> So im *Hung-ming chi* 弘明集 (T 52.2102: [86a20–23+] 86b8–12). Vgl. ZÜRCHER<sup>2</sup> 1972: 164 ("On all fast-days <neither?> meat nor fish should be provided"); MATHER 1981: 421 mit Anm. 30; JANOUSCH 1998: 165 mit Anm. 176; KIESCHNICK 2005: 196 ("On all such fast days one is not to serve fish or meat"); ähnlich GREENE 2016: 26. In einer weitgehend wörtlichen Parallele zu den beiden Absätzen des *Feng-fa-yao*-Zitates im *Hung-ming chi* über die fünf Grundgebote für Laienanhänger und die Fastenregeln lautet der Satz übrigens ein wenig anders: "An allen Fasttagen darf man Fisch und Fleisch nicht genießen [und soll] keinen Verkehr mit [seinen] Frauen (Hauptgemahlin und Nebenfrauen) haben" (凡齋日 不得嘗魚肉, 不御妻妾: X 87.1628: 378c6f [in einem Textstück über Hsi Ch'ao und mit Hinweis auf das *Hung-ming chi*]; vgl. auch X 75.1512: 120c16f; X 88.1661: 482c16; J 35.B325: 444c34). Zu 御 in der Bedeutung "sexuellen Verkehr haben mit" vgl. HDC 3:1022a: ⑨与女子交合. Auch in der *Hung-ming-chi*-Version des Satzes kann mit 不御 kaum gemeint sein, daß Fleisch und Fisch anderen nicht vorgesetzt werden darf; es geht hier doch gewiß um den *eigenen* Verzehr. Vgl. VinMūKṣud<sub>c</sub> 316b10f 七日七夜不御飲食 ≈ VinMūKṣud<sub>t</sub> S tha (Bd. 10) 6b5 nyin zhag bdun gyi bar du

*zas mi za zhing* ("sieben Tage und Nächte lang fasten"). Vgl. auch T 3.187: 581c27f 蘇油 ... 不御 ≈ Lalit<sub>V</sub> 188,20 *varjenti sarpitailam*; T 16.665: 453a1f 瓔珞不御 ≈ Suv 224,3f *sarvābharaṇāni vimucya* (v.l. °*nān avamucya*; vgl. BHSD s.v. *ābharaṇa*).

<sup>1432</sup> Siehe GREENE 2016: 27f.

<sup>1433</sup> T 52.2102: 86b26-29 (...疑有為己殺者 皆不當受); s. GREENE 2016: 27 Anm. 81.

<sup>1434</sup> Zu Thailand bemerkt HARVEY (2000: 161): "Most lay people eat meat, though some abstain on observance days, or during periods of meditation", und zu Tibet: (ibid. 165): "... people often abstain from meat on observance days, when, in pre-Communist Tibet, slaughtering was banned"; detaillierter hierzu BARSTOW 2018: 107–111.

<sup>1435</sup> Vgl. § 59.1 + En. 490 (VinMā, HYCh), sowie MAITHRIMURTHI 1986: 19f. Entsprechende Anordnungen schon in den Aśoka-Inschriften (SE 5 H-I; s. § 152), vergleichbare Bestimmungen auch im *Kauṭalīya-Arthaśāstra* (# 13.5.12: *cāturmāsyeva ardhamāsikam aghātam, paurṇamāsiṣu ca cāturātrikam*; vgl. SCHARFE 1968: 296). Von solchem zeitweiligen Verzicht auf Fleischverzehr während Fastenperioden ist, mit oder ohne Bezugnahme auf ein offizielles Tötungsverbot, auch in Jaina-Quellen die Rede: vgl. z.B. Paumac 22.72; ENSINK 1970-75: 36; HAMM 1951: 68,27-30, 69,10f, 70,7-10 und wohl auch 67,3 u. 35, wo *amāghāa* wohl kaum als [vom König angeordnetes] "Schlachten" zu verstehen ist, sondern mit *SHETH* (p. 68b *amāghāya* → p. 67b *amagghāya*) als *mārinivāraṇ, abhay-ghoṣṇā*, also Tötungsverbot (so auch ANDŌ 1992: 102,19 u. 103,29f: 不殺生).

<sup>1436</sup> HYCh 375b26 (s. En. 491).

<sup>1437</sup> Vgl. Ja VI 346,11 u. 25: *uposatha-māghāte marīṣam alabhitvā* bzw. *alabhantra*; vgl. auch II 194,5f.

<sup>1438</sup> GEIGER 1960: 207 (# 199).

<sup>1439</sup> Vgl. die Suppiyā/Mahāsenā-Geschichte (§ 59.1), wo die Fleischgabe in einem Notfall nur dadurch möglich wird, daß die Spenderin sich ein Stück Fleisch aus dem eigenen Körper schneidet.

<sup>1440</sup> MPPU 160a4-6 u. 24f; vgl. MPPU<sub>L</sub> II: 831 u. 835; vgl. auch T 40.1814: 680c2-4.

<sup>1441</sup> MPPU 160b18 (MPPU<sub>L</sub> II: 836). Siehe auch § 53.2 + En. 439.

<sup>1442</sup> MPPU 160b2f (... 割肉出血 以著火中。以是故 諸惡鬼神 於此六日 輒有勢力。) + b20f (以是故 於此六日 割身肉血 以著火中 而得勢力。). An der erste-

ren Stelle (die einem "Sūtra über die ursprüngliche Entstehung von Himmel und Erde" 天地本起經 entnommen sein soll: 160a29) ist es der Ahnherr der Dämonen, der im Rahmen einer zwölf Götterjahre währenden Askese (苦行) diese Opferung vornimmt (160a29-b2; MPPU<sub>L</sub> II: 835f), wobei ich offenlassen muß, ob er Fleisch und Blut von seinem eigenen Körper opfert oder von Körpern anderer. Im Rahmen einer Selbstkasteierung läge ersteres wohl näher. Jedenfalls sieht sich sein Vater, der Götterkönig (Brahman: 160a29f), durch die anhaltende Selbstkasteierung seines Sohnes gezwungen, dessen Wunsch nach Söhnen zu erfüllen, bezeichnet die Opferung von Fleisch und Blut aber als üble Praxis (reine Opfergaben wären Weihrauch oder süße Früchte), mit dem Effekt, daß die dadurch bewirkten Söhne üble Dämonen – Fleischfresser und Blutsäufer – sind (160b13-20). An der zweiten Stelle (160b20f) ist unklar, wer aus wessen Körper Fleisch abschneidet und Blut [abzapft] und ins Feuer gibt. Das Nächstliegende wäre wohl, daß die Dämonen an diesen Tagen das Opfer ihres Ahnherrn wiederholen, um sich Macht zu sichern. LAMOTTE (MPPU<sub>L</sub> II: 836f) denkt hingegen offenbar an die gängige Opferpraxis der Bevölkerung (oder gar generell an Fleischzubereitung): "Aussi quant, durant les six jours, on découpe de la viande, on extrait du sang et qu'on les met dans le feu, ils (sc. die Dämonen) reprennent des forces." Das käme einer Warnung vor Fleischverzehr an den *uposatha*-Tagen schon recht nahe.

<sup>1443</sup> NATTIER 2008: 132; GREENE 2016: 17.

<sup>1444</sup> T 14.493: 757b1-7.

<sup>1445</sup> T 14.493: 757b9: 手自(/自手)殺者 中毒即死.

<sup>1446</sup> T 14.493: 757b10f:

Diejenigen, welche diese (sc. diejenigen, welche selbst Lebewesen töten) [dazu] ermuntern (\**anu-√mud*)<sup>1</sup>, werden allesamt von unangenehmen Krankheiten heimgesucht, ansteckenden und nichtansteckenden: [das] alles [kommt] daher, daß sie das Fleisch [der getöteten Tiere] verzehren.  
助其喜者 皆更困病, 或相塗汚 不相塗汚者, 皆由食肉。

<sup>1</sup> Vgl. T 8.225:501b2 = Aṣṭv 215,22f. <sup>2</sup> Zu 更 vgl. KARASHIMA 2010: 184.

<sup>1447</sup> T 14.493: 757b11f: 聰聰(/聰明)之士 覺知殺罪 追人不置. Zu 不置 vgl. MPPU 100a26f (MPPU<sub>L</sub> I 347).

<sup>1448</sup> T 14.493: 757b12f: "Sich selbst [zum Maßstab] nehmend mißt er die anderen, ganz [ihm selbst] gleich, ohne Unterschied" (以己度彼 正等無異).

<sup>1449</sup> T 14.493: 757b13f: 行四等心 慈悲喜護(/捨).

<sup>1450</sup> T 14.493: 757b14f: 若彼殺家 以肉與己, 慎莫食之; s. GREENE 2016: 18.

<sup>1451</sup> Vgl. § 180.1, §§ 205–207 u. § 235.

<sup>1452</sup> NATTIER 2008: 116.

<sup>1453</sup> Vgl. NATTIER 2008: 126–128. Einer Untersuchung von Jungnok PARK (2008(2010)) zufolge soll T 1.6 erst um ca. 280 n.Chr. von einem Mitglied der Übersetzergruppe Chih Ch’iens erstellt worden sein, u.zw. als Revision der von PARK Chih Ch’ien selbst zugeschriebenen *Mahāparinirvāṇasūtra*-Übersetzung T 1.5 (佛般泥洹經). Gegen die Annahme einer solchen Abhängigkeit äußert J. NATTIER (loc.cit.) jedoch Bedenken und erwägt die Möglichkeit, daß T 1.5 und T 1.6 beide Überarbeitungen eines verlorenen Originals sein könnten.

<sup>1454</sup> Vgl. KARASHIMA 1994: 75.

<sup>1455</sup> GREENE 2016: 9 Anm. 23.

<sup>1456</sup> T 1.6: 184a14–16. Vgl. PU 2014: 46f mit Anm. 34.

<sup>1457</sup> Vgl. BAREAU 1970: 295,6f: "... ajoutant le vœu, étrange pour un Bouddhiste, de ne plus manger de viande".

<sup>1458</sup> BAREAU 1970: 292–295. Das Gleiche gilt auch für die Wiedergabe der Putkasa-Episode in T 3.125 (六度集經, übers. v. K’ang seng-hui 康僧會, vgl. NATTIER 2008: 149 u. 153): 42b27–43a12, bes. 43a5–10 (vgl. auch 43a1: Annahme der fünf *upāsaka*-Selbstverpflichtungen durch den Mann, dem der Buddha mitteilt, daß er im Zustand der meditativen Versenkung das Krachen des Gewitters nicht gehört habe) und in VinMūKṣud<sub>c</sub> 391a14–b26, bes. b18f.

<sup>1459</sup> Vgl. T 1.5: 168b19–25.

<sup>1460</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die Aufnahme des Verzichts auf Fleischverzehr in die fünf grundlegenden *upāsaka*-Observanzen im *Hua-yen Shih-o ching*, einem apokryphen Sūtra, das keinen Eingang ins Tripitaka gefunden hat. Nach Angabe der Herausgeber ist der Text erstmals im *Fa-ching lu* (法經錄, 594 n.Chr.) erwähnt und ein Produkt der vor allem von Kaiser Wu der Liang-Dynastie (Regierungszeit: 502–549, s. KIESCHNIK 2005: 198; vgl. auch Anhang H § c.2) geförderten vegetaristischen Tendenz im chinesischen Buddhismus des 6. Jh. (*Shih-o ching* 359).

<sup>1461</sup> Vgl. auch die Argumentation bei HEIRMAN/DERAUW 2006: 61 mit n. 11.

<sup>1462</sup> Vgl. die Inschriften von Rummindēī, Nigālī Sāgar und (Calcutta-)Bairāṭ (ed. JANERT 1972: 142–146 u. 252–259 [Facs.]; HULTZSCH 1925: 164f u. 172–174; BLOCH 1950: 154f u. 157f).

<sup>1463</sup> Kleine Felsenedikte I C–E (s. ANDERSEN 1990, bes. 112f: ... (y)ām hakaṁ (/sumi) *upāsake*; zu Lesung von Maski s. FALK 2009: 11f).

<sup>1464</sup> FE IV C (Er[raguḍi] etc.): *anālambhe pānānam avihisā bhūtānam*; s.a. III D; IV A; IX G; XI C.

<sup>1465</sup> FE I B (Kā[lsī]: *hida no kichi jīve ālabhitu pajohitaviye*.

<sup>1466</sup> ALSDORF 1962: 52f (2010: 55f). Dagegen SCHNEIDER 1978: 120f. Vgl. auch SILK 2015b: 165f.

<sup>1467</sup> Zur Verbindung dieser *samājas* mit Volkskulten vgl. FALK 1997: 107f (mit weiterer Lit. in Anm. 7). Vgl. in diesem Zusammenhang vielleicht auch die blutigen Opfer an Baumgottheiten: WODILLA 1928: 11f; 14; 16; VIENNOT 1954: 114–117 (vor allem Menschenopfer; vgl. auch PARPOLA 2000: 210–213).

<sup>1468</sup> Im *Morajātaka* (Nr. 159) ist von einem König die Rede, der Pfauenfleisch essen möchte, weil man dadurch angeblich nicht altert und unsterblich wird (Jā II 36,19f: *ye tassa maṁsaṁ khādanti te ajarāmarā honti*).

<sup>1469</sup> FE I F-H (Er, Ergänzungen nach Kā):

*pule mahānasasi ... Piya[da]sine [lājine] anudivasam̄ bahuni pānasatasahasāni [ālabhi(yi)<sup>Kā</sup>]su sūpāthāy[e se] idāni ... ti[m]ni [yeva pā]nāni ālabhiyam̄ti [duve majūlā] eke [mi]ge se pi [mi]ge no dhuvarā [e]tāni pi cu ti[m]ni pānāni pachā n[o] ālabhi(yi)<sup>Kā</sup>sam̄ti.*

<sup>1470</sup> Vgl. auch Sn 308: Von den Brahmanen überredet, tötet der König Okkāka beim Opfer "viele Hunderttausende" von Rindern.

<sup>1471</sup> SCHLUMBERGER et al. 1958: 14–16. Vgl. auch EGGERMONT/HOFTIJZER 1962: 42f; ALSDORF 1962: 50 (2010: 53); FUSSMAN 1974: 382–384 (wo deutlich gemacht wird, daß diese Inschrift vor Ort aus Elementen von FE I–VIII zusammengestellt wurde); FALK 2006: 242f; ROUGEMONT 2012: 170f.

<sup>1472</sup> SCHLUMBERGER 1964: 6,15 (=131,15) = BENVENISTE 1964: 138,15 (ἐκέλευν ἀπέχεσθαι τῶν ἐμψύχων) = SCHLUMBERGER/BENVENISTE 1968: 194,15; vgl. FALK 2006: 244f; ROUGEMONT 2012: 172. Die Inschrift entspricht FE XII und ca. der ersten Hälfte von FE XIII, doch hat der Satz dort keine direkte Entsprechung, sondern dürfte vom Übersetzer zur inhaltlichen Füllung von FE XIII C *dhammāvāye* "descent, entry into piety" (NORMAN) eingesetzt worden sein und war nach NORMAN 1990: 151 (<JRAS 1972: 115) wahrscheinlich die normale Entsprechung für *anālambhe pānānam* "non-killing of living creatures".

<sup>1473</sup> SCHARFE 1971: 219–225. Den Hinweis auf diesen Aufsatz verdanke ich A. Wezler.

<sup>1474</sup> ITŌ 1977: 156: "... in regard to the eating of Lord the King, He has lessened the butchers." Dagegen übersetzt DUPONT-SOMMER in: SCHLUMBERGER et

al. 1958: 22: "... pour notre seigneur le roi on (ne) tue (que) peu d'animaux)." EGGERMONT/HOFTIJZER 1962: 45: "... those who used to kill a few (animals) as food for our lord the king, have abstained from that ...".

<sup>1475</sup> Auf die beiden aramäischen Inschriften vom Laghman-Fluß (HUMBACH 1973; DAVARY/HUMBACH 1974) einzugehen erübrigkt sich, da ihre Zuschreibung an Aśoka nicht gerechtfertigt erscheint (FALK 2006: 241, 247 u. 249; 2009: 5). Die von ITŌ (1979: 176f) vorgeschlagene Deutung einer rätselhaften Stelle dieser Inschriften im Sinne eines Verbotes der Tötung von Fischen und (anderen) Tieren in Anbetracht ihrer Verwandtschaft mit den Menschen aufgrund der eingeborenen Buddha-Natur aller empfindungsfähigen Lebewesen ist ohnehin für die Aśoka-Zeit doch wohl ein krasser Anachronismus.

<sup>1476</sup> Aśokas Situation wäre dann strukturell vergleichbar gewesen mit der, welche sich für einen vedischen Opferherrn (der für seine Fleischversorgung auf die Schlachtung eigener Tiere angewiesen gewesen sein dürfte) in dem Moment ergab, wo die Legitimation von ritueller Tiertötung bestritten und nur lacto-vegetarische Opfergaben (und damit auch Speisen) für einwandfrei erachtet wurden (s. § 10.2).

<sup>1477</sup> Vgl. KULKE/ROTERMUND 1998: 92: "So veranstaltete König Pushyamitra erstmals wieder das große vedische Pferdeopfer (*aśvamedha*) – in der Tat eine deutliche Abkehr von Ashokas Verbot der Tieropfer."

<sup>1478</sup> SE 5 B (JANERT 1972: 135; BLOCH 1950: 166,5f): *save catupade ye patibhogam no eti no ca khādiyati*. Zu den im einzelnen aufgezählten Tierarten (Papageien, Beos, etc.) s. NORMAN 1990: 68–76 (< JRAS 1967: 26–32).

<sup>1479</sup> SE 5 C (JANERT 1972: 135f; BLOCH 1950: 166,7f).

<sup>1480</sup> SE 5 H-I (JANERT 1972: 136f; BLOCH 1950: 166,12-17). Zu ähnlichen (meist befristeten) Verboten späterer buddhistischer Herrscher vgl. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 194f; 2009: 69 (mit Anm. 126).

<sup>1481</sup> ALSDORF 1962: 59 (= 2010: 64).

<sup>1482</sup> Zu parallelen Bestimmungen im *Kauṭalīya-Arthaśāstra* s. HULTZSCH 1925: 128 Anm. 8. Wie H. SCHARFE (1968: 292–297; 1993: 253–257) überzeugend darlegt, gehen die Einschränkungen im *Arthaśāstra* deutlich weiter als die von Aśoka erlassenen. Da Aśoka beansprucht, in der Frage der Einschränkung von Tiertötung und Fleischverzehr erhebliche Fortschritte gemacht zu haben, kann, mit SCHARFE (1968: 294f; 1993: 255f), das *Arthaśāstra* kaum Verhältnisse der Zeit vor Aśoka widerspiegeln (zu Verfasserschaft, Komposition und zeitlicher Einordnung des *Arthaśāstra* vgl. MCCLISH 2012). Aśokas Verordnungen in PE 5 mögen somit zwar als Versuch, an Regeln des Hindu-Dharma (ALSDORF

1962: 50f; 2010: 54) anknüpfend eine konsensfähige "Minimallösung" gesetzlich durchzusetzen, zu verstehen sein. Aber auch wenn die Verordnungen nichts *spezifisch* Buddhistisches enthalten, dürfte m.E. angesichts des von SCHARFE herausgearbeiteten Befundes die Tatsache, daß sich Aśoka überhaupt so entschieden für eine möglichst weitgehende Einschränkung der Tier-tötung einsetzt – sei es durch Appelle, sei es durch Verordnungen – , doch in höherem Maße durch Aśokas persönliches religiöses Engagement, also durch seine Hinwendung zum Buddhismus, motiviert gewesen sein, als dies ALSDORF (ibid.: 51f [/55]) zuzugestehen bereit ist. Vgl. auch die detaillierte, differenzierte und nach meiner Überzeugung ins Schwarze treffende Diskussion der Problematik in OLIVELLE 2012: 169–179, bes. 177–179.

<sup>1483</sup> SE 7 JJ-NN (JANERT 1972: 141; HULTZSCH 1925: 131 u. 137; BLOCH 1950: 172,2-9; vgl. ALSDORF 1962: 51 [2010: 54]).

<sup>1484</sup> Diese Parallele wird auch in FOUCHER 1955: 111,5-7 gezogen.

<sup>1485</sup> MVu I 359,18–366,8 (re-ed. BHSR 1–5); Jā I 145–153 (Nr. 12: *Nigrodhamiga-j.*); T 3.152 (六度集經): 12b29–13a4 (Nr. 18; CCC I 68–71 [Nr. 18]); T 4.201: 338a14–339a25 (*Kalpanāmaṇḍitikā* Nr. 69); MPPU 178b10–c20 (MPPU<sub>L</sub> II: 972–975); T 4.212: 685b6–c24 (Uv-Komm.; s.a. T 53.2121: 58c24–59b4); T 4.207 (雜譬喻經): 527a5–24 (Nr. 20; CCC II 35–37 [Nr. 175]); T 51.2087 (大唐西域記): 906a13–b3; HarJm Nr. 11 (Skt. mit deutscher Übers. u. tib. Übers. in HAHN/KLAUS 1983: 29–62). Für weitere Angaben sowie eine Zusammenfassung des Inhalts der einzelnen Versionen und nähere Ausführungen zu ihren Unterschieden und zu Ansatzpunkten für eine relative Chronologie s. HAHN/KLAUS 1983: 1–18, ferner SCHLINGLOFF 2000/2013: I 102–106 u. II 18, wo auch bildliche Darstellungen der Geschichte besprochen werden.

<sup>1486</sup> Nach Jā I 149,26 hängt das Versessensein des Königs auf die Jagd damit zusammen, daß er keine Mahlzeit ohne Fleisch einzunehmen bereit ist (*vinā māinsena na bhuñjati*). T 4.201: 338a26 erwidert der König auf den Vorwurf des Bodhisattva, er töte die Antilopen zum Vergnügen, daß er das Antilopenfleisch als Nahrung brauche (我須鹿肉食). Auch T 3.152[Nr.18]: 12c10–12 wird deutlich, daß die Jagd des Königs vor allem der Versorgung mit Fleisch dient. Vgl. auch MVu I 359,22 etc. (s. En. 1487) u. 361,9f (BHSR 2,16f).

<sup>1487</sup> Vgl. z.B. MVu I 359,22f (≈ 360,2f u. 361,4–6; BHSR 2,5–7, etc.): der König braucht zu seiner Versorgung gar nicht so viele Antilopen wie, von Pfeilen getroffen, im Dickicht verenden und von Krähen und [Raub]vögeln gefressen werden. Ähnlich Jā I 150,19–21; T 3.152[Nr.21]: 13c1–3. T 4.201: 338a18f (u. MPPU 178b13) *befürchten* die eingekesselten Antilopen (bzw. ihr Leitbock, der Bodhisattva), daß keine von ihnen überleben wird. In einigen Versionen (T 4.201: 338a28; T 4.212: 685b17f; T 4.207: 527a9; T 51.2087: 906a17f) wird

dem König vorgehalten, daß er so viel Fleisch, wie er auf einmal erjagt, gar nicht essen könne, da es (angesichts der Hitze: T 4.212) gar nicht haltbar sei und verfaulen würde.

<sup>1488</sup> Nach T 4.207: 527a13 sollen es zwei sein (vgl. aber HAHN/KLAUS 1983: 14).

<sup>1489</sup> MVu I 361,7f u. 20 (*tava/rājño mahānasam*), etc.; ebenso HarJm (HAHN /KLAUS 1983: 31,20); T 4.201: 338c3 etc. (王厨), ebenso T 4.207: 527a14 u. 19 sowie MPPU 178b19; T 4.212: 685b18 u. c4 (厨宰, der für Fleisch zuständige Küchenbeamte; ebenso T 53.2121: 59a6 u. 17).

<sup>1490</sup> Jā I 150,24 (*dhammagāṇṭhikāṭṭhāna*, v.l. °*gandika*°; DP II 469b: "an executioner's block").

<sup>1491</sup> Jā I 151,23f (*tuyhañ ca tassā ca abhayam dammi*); vgl. T 3.152[Nr.18]: 12c27f (der Antilopenbock wird in den Wald zurückgeschickt); ähnlich T 53.2121: 59b3 (即遣鹿王還).

<sup>1492</sup> Jā I 151,24-26.; T 4.201: 339a15f u. 18-20; vgl. T 4.212: 685c22f. u. T 51.2087: 906b1f sowie HarJm (HAHN/KLAUS 1983) 37,10f.

<sup>1493</sup> Jā I 151,26f.; vgl. T 4.201: 339a21f.

<sup>1494</sup> MVu I 365,14f (BHSR 5,15-17); T 3.152[Nr.18]: 12c28; T 4.212: 685c21f (= T 53.2121: 59b2): "Ordnet an, daß überall in [meinem] Reich, wenn jemand auf der Jagd Antilopen tötet oder verletzt, er schimpflich hingerichtet wird" (普令國界 其有遊獵殺害鹿者 當取誅戮。)

<sup>1495</sup> T 4.201: 339a16f: 我今發誓願 永更不復食 一切諸鹿肉.

<sup>1496</sup> T 4.212: 685c23f (= T 53.2121: 59b3f): "Des weiteren ordnete er an, daß es in [seinem] Reich nicht [länger] erlaubt sei, Antilopenfleisch zu essen; wenn dennoch jemand Antilopenfleisch äße, werde [er hingerichtet und] sein Kopf zur Schau gestellt" (復令國內 不得食鹿肉。其有食鹿肉者 當梟其首。).

<sup>1497</sup> Jā I 151,27–152,5. Vgl. OHNUMA 2017: 84.

<sup>1498</sup> Vgl. T 4.207: 527a23: "Er ordnete an, daß im ganzen Land überhaupt nicht mehr gejagt werden durfte" (令一國之內永不射獵).

<sup>1499</sup> MPPU<sub>L</sub> V: v.

<sup>1500</sup> MPPU 178c18: 我從今日始 不食一切肉.

<sup>1501</sup> MPPU 178c11f: 若人無慈, 與虎狼無異 (mit v.l. 亦何[以]異 statt 無異). Vgl. auch T 3.152[Nr.18]: 12c25-27.; MVu I 365,9f (BHSR 5,9-11); T 4.201:

339a10(f); MPPU 178c14; T 4.212: 685c20 (v.l. 畜獸, = T 53.2121: 59a29f); T 51.2087: 906b1.

<sup>1502</sup> Oder auch, im Sinne von GREENE 2016, des chinesischen Umfeldes.

<sup>1503</sup> Die Versreihe (T 4.211: 581b19-24 u. c4-7) entspricht T 4.210 (法句經): 561b17-19 + 22-24 u. c5-9 und ist dort Bestandteil des 7. Kapitels (慈仁品), das zu den 13 von Chih Ch'ien (支謙) aus einer anderen Quelle zugefügten Kapiteln (NATTIER 2008: 115) gehört. Der erste Vers dürfte Dhp 225, PDhp 240 und Uv 7.7 (T 4.212: 661b20f) entsprechen, der zweite Vers kombiniert die Aussagen von Uv 7.8-9 (T 4.212: 662a14f u. 22f).

<sup>1504</sup> T 4.211: 581b4-c10 (vgl. PU 2014: 46 mit Anm. 31; engl. Übersetzung: WILLEMEN 1999: 45-47), in teilweise abgekürzter bzw. paraphrasierender Form zitiert in X.75.1511: 87a4-18.

<sup>1505</sup> Obwohl der Text nach neueren Untersuchungen (FUNAYAMA 2013: 151, zitiert in GREENE 2016: 9 Anm. 20) nicht vor dem 5. Jh. zu datieren ist und wahrscheinlich in China kompiliert wurde, erscheint mir eine Berücksichtigung der Episode an dieser Stelle aus inhaltlichen Gründen sinnvoll; dies umso mehr, als die in § 156 angeführte Parallele aus der *Mahāvibhāṣā* zu der Annahme berechtigt, daß indisches Material zugrundeliegt, auch wenn es angesichts der *Mahāvibhāṣā*-Parallele fraglich ist, ob die im vorliegenden Kontext entscheidende Konsequenz, daß die Jägersippe den Fleischverzehr aufgeben und vegetarisch leben soll, dort schon gezogen worden war und nicht vielmehr der innerchinesischen Entwicklung geschuldet ist.

<sup>1506</sup> T 4.211: 581b10f (X 75.1511: 87a7f): 佛為諸母人 說殺生之罪、行慈之福。

<sup>1507</sup> T 4.211: 581b11-13 (X 75.1511: 87a8f):

Die Frauen ... sprachen zum Buddha: Bergbewohner lieben das Töten (X 75.1511: 務獵 = obliegen der Jagd) und haben Fleisch zu ihrer Nahrung; wir wollen [Dir etwas davon als] eine bescheidene Gabe zubereiten und hoffen, daß Du sie annehmen wirst.

諸母人 ... 白佛言: 「山民貪害 以肉為食, 欲設微供, 願當納受。」<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 138a28f 唯願世尊 ... 受我微供 = SaṅghBhV I 165,26f *adhivāsayatu me Bhagavān ... bhaktena*; T 16.663: 337b22 願當受 = Suv 3.46c *pratigṛhṇantu* (sc. buddhāḥ)

<sup>1508</sup> T 4.211: 581b13f (X 75.1511: 87a9f): 諸佛之法 不以肉食。吾已(/以)食來不須復辦(/煩)。<sup>1</sup> Der Teilsatz 吾已食來 fehlt in X 75.1511: 87a10.

<sup>1</sup> Ähnliche Formulierung T 3.190: 911c17f: 我已食訖, 不須備辦。

<sup>1509</sup> T 4.211: 581b14-16 (X 75.1511: 87a10f): 夫人生世 所食無數, 何以 ... 殘害群生 以自濟活, 死墮惡道 ...?

<sup>1510</sup> T 4.211: 581b16f: 人食五穀，當愍眾生，蠕動之類 莫不貪生。In X 75.1511: 87a12 heißt es demgegenüber, wenn man die fünf Getreidearten esse, so verlängere dies das Leben, während Tiere zu töten und deren Fleisch zu essen viele Krankheiten und vorzeitigen Tod zur Folge habe (人食五穀 增延壽命。殺生食肉 多病夭亡。).

<sup>1511</sup> T 4.211: 581b17f (vgl. X 75.1511: 87a13): 殺彼活已 (lies 己 mit X 75.1511[CBETA]) 殃罪不朽 (bzw. 罪業無量), 慈仁不殺 世世無患 (bzw. 所適無患 = Pāda d des ersten Verses [T 4.211: 581b20]). Zu 世世 vgl. KARASHIMA 2001a: 243: "one existence after another".

<sup>1512</sup> T 4.211: 581b29 (X 75.1511: 87a15f): 佛重為說 不殺之福、殘害之罪。

<sup>1513</sup> T 4.211: 581c1f (o.E. in X 75.1511): 吾等 生長深山 以殺獵自居 罪過累積。

<sup>1514</sup> T 4.211: 581c4-7 (Verse); zu den elf günstigen Auswirkungen des Wohlwollens vgl. AN V 342 (11.16); EĀ<sub>c</sub> 806a20-22.; T 2.138: 861a28-b5.

<sup>1515</sup> T 4.211: 581c9: 皆奉持五戒。

<sup>1516</sup> T 4.211: 581c9f: 佛語瓶沙王 紿其田地 賜與穀食。

<sup>1517</sup> Vi 621a10-b15.

<sup>1518</sup> Vi 621a10. Vgl. SN I 198,23 u. 30 (Nr. 9.3; SN I<sup>2</sup> 427,13), wo von einem *cheta/ceta* (nach Spk I 289,30 ein *miga-luddaka*, also ein Jäger; s.a. DP II 162a s.v. *ceta*<sup>1</sup>) die Rede ist, während das entsprechende Sūtra im chinesischen *Samyuktāgama* (SĀ<sub>c</sub> Nr. 1339: 369b17-c1) von einem Jäger (獵師) namens *ts’iāk-tsie*<sup>2</sup> (尺只; SĀ<sub>c2</sub> 491a27 [Nr. 359]: 連迦 *liän*<sup>3</sup>-ka; 連 for 車 *ts’ia* o.ä.?) spricht. In der *Vibhāṣā* (Vi 621a10-12) ist \*Cheka der Name eines Angehörigen des Śākyā-Clans, der als ein Großvater des Buddha bezeichnet wird und mit seinem Anhang aufgrund einer Streitigkeit in die Schneeberge ausgewichen war. Er ist auch bei der Belehrung der Frauen durch den Buddha zugegen (Vi 621a17-26).

<sup>1519</sup> Vi 621a23-25: 取家所有乾濕淨肉 ... 以奉世尊。爾時世尊告言: 止止, 諸佛如來不食血肉。Vgl. auch § 174.3.2.

<sup>1520</sup> Das gilt auch für Spk I 289,30ff (zu SN 9.3 [I 198,20-199,4], s. En. 1518), wo der Mönch Kassapagotta einen Jäger ermahnt, das unheilsame Töten von Tieren aufzugeben, da er seine Frau ebensogut mit Ackerbau oder Handel ernähren könne (290,4f). Auch hier wäre durch diesen Wechsel gewiß eine Reduktion des Fleischverzehrs impliziert, aber nicht unbedingt dessen völlige Aufgabe.

<sup>1521</sup> Vi 621a10-13: 雖倉庫 (\**koṣṭhāgāra*, oft = "Kornspeicher") 盈溢, 而以畋獵為事。

<sup>1522</sup> Der Ausdruck soll nur das Leben in der Abgeschiedenheit der Wildnis ausdrücken, nicht völliges Alleinsein, da diese Einsiedler manchmal mit Frau und Kind und manchmal auch in Gruppen leben.

<sup>1523</sup> Siehe En. 1524. Zur Vorbildfunktion der Lebensweise des *Jātaka*-Einsiedlers (zumal als Bodhisattva) für den vegetaristischen Strang im Saṅgha des heutigen Myanmar s. ROZENBERG 2002: 25f. Die Zulässigkeit von Raubtierbeuteresten in den *Jātakas* wird dabei offenbar (weil irrelevant in der Lebenswelt der Myanmar-Mönche?) ausgeklammert. Siehe auch Anhang B, § c.

<sup>1524</sup> Siehe § 102.3 + En. 974, sowie z.B. Jā II 52,25-53,3 (*Bodhisatto ... isi-pabbajjām pabbajitvā ... vanamūlaphalāhāro Himavantapadese vāsanā kappesi*); 41,9f +19f; III 37,4f; 110,8-11; IV 123,10-13; MVu II 210,9-11; 211,13-15; AvŚat I 208,8f (v 94,9f: *bhūtapūrvam ... anyatarasmin girikandare ... ḡsiḥ prativasati ... phalamūlāmbubhakṣo ... agnihotrikah*); II 28,2f (v 186,24f); II 65,16f (v 203,5f: ... *mūlaphalāmbubhakto* [lies °*kṣo?*] ...); T 3.152(Nr. 14): 2b8f (昔者 菩薩 ... 恒處山澤 ... 食果飲水); T 3.153: 59b16f; T 4.203 (Nr. 11): 454c5 (仙人 ... 食菓蓏); SaṅghBhV II 176,7 (*ṛsiḥ ... phalamūlāmbubhakṣaḥ ajinavalkalavāsāḥ*). Vgl. auch MPM Dha 449b17f.

<sup>1525</sup> T 3.178: 449b26f:

Das Prinzip der Einsiedler ist, daß sie Baumfrüchte nur dann nehmen und essen, wenn sie von selbst abgefallen sind, sie aber nicht vom Baum pflücken (諸道人法, 樹果(/菓)自墮落者, 乃取食之, 不從樹摘取也。).

In den Lehrreden des alten Kanons wird diese Lebensweise jedoch als ein Element übertriebener Kasteiung, wie sie bei nichtbuddhistischen Asketen zu finden ist, aufgeführt (s. § 30).

<sup>1526</sup> Vgl. § 102.3 u. WEZLER 1978: 98-104. Vgl. auch Jā IV 371,25f (496.12), wonach ein Einsiedler (*isi*: 371,19) neben Wildgemüse, Lotuswurzelschößlingen, Honig, Beeren etc. auch Fleisch (Komm. IV 373,9: Raubtierbeutereste, *śimhavighāsādi*) sammelt und ißt.

<sup>1527</sup> Z.B. MVu II 210,15f: *maitrīvihārī ḡsayo ...*; Jā VI 73,9-11 (ČIČAK-CHAND 1974: 11,17-12,2); T 3.153: 59b17.

<sup>1528</sup> Z.B. MVu II 210,16: *teṣāṁ ḡgapakṣiṇaḥ na saṁtrasanti*; T 3.174: 436c20f.

<sup>1529</sup> Jā VI 73,11-13 (ČIČAK-CHAND 1974: 12,2f); VI 520,27f; Jm 1.8; LokNāṭ III.2 (HAHN 1974: 92f; 1979: 61 [Skt.!]). Vgl. SCHMITHAUSEN 1997b: 32. Diese Vorstellung ist nicht auf den Buddhismus beschränkt: vgl. SHEE 1986: 314; WEZLER 1991: 225; Houben 1999: 141.

<sup>1530</sup> Vgl. *HIR*. p. 696b; T 3.175: 442b17f hat 毒蟲 ("giftiges/schädliches/böses Getier") statt 毒獸.

<sup>1531</sup> T 3.174 (anonyme Übersetzung des *Syāmajātaka*, soll nach HōbFA p. 29 aus der Zeit von 265–316 stammen): 436c19f: 師子、熊羆、虎狼、毒獸，皆自慈心相向，無復相害之意，皆食噉草果。Ähnlich die spätere Übersetzung T 3.715: 438c17f: "... fressen Kräuter [statt Fleisch!] und trinken Wasser [statt Blut!]" (食草飲水) ≈ 440b29f ≈ 442b17-19: "... sie alle trinken Wasser und fressen Früchte" (皆飲水噉果).

<sup>1532</sup> Siehe § 169 + En. 1625.

<sup>1533</sup> SaṅghBhV II 105,20 ≈ KaŚat P su 115a1 (D ha 106a6; S ha 155a3). Vgl. auch SaṅghBhV II 104,24 u. 27 (der Bär versorgt auch den Holzfäller mit Wurzeln und Früchten); KaŚat S su 114b2 (D ha 105b7; S ha 154b1): *rtsa ba dang 'bras bu dag bstabs so*; Lalit<sub>V</sub> 117,27 (vs. 13.42c; s. MPPU<sub>L</sub> V: 2400); MPPU 414a1; Vi 592b10 u. 13; AKTU D ju 257b3f: *rtsa ba dang 'bras bu 'i kha zas dag byin te*.

<sup>1534</sup> KaŚat P su 114a7 (D ha 105b4; S ha 154a5): "Da er niemanden verletzen wollte, lebte er von Wurzeln und Früchten" (*de su la yang 'tshe bar mi 'dod pas rtsa ba dang 'bras bus 'tsho bar byed de* ...).

<sup>1535</sup> So KHOROCHE 1989: 107 ("quail"). Ebenso SCHLINGLOFF 2000/2013: I 79f ("Wachtel") u. 1987: 143f ("quail"); dort auch Hinweise auf Parallelen u. bildliche Darstellungen. Es ist bemerkenswert, daß ein Verzicht des Bodhisattva auf Fleischnahrung in keiner der dort angeführten Parallelen erwähnt wird. In mehreren Versionen ist ohnehin nicht von einem Küken,<sup>1</sup> sondern von einem erwachsenen Vogel (Papagei<sup>2</sup> oder Fasan<sup>3</sup>) die Rede, der die herannahende Feuersbrunst nicht mit einem Wahrheitsspruch zum Stillstand bringt, sondern um der anderen Tiere willen versucht, mit seinem Gefieder Wasser herbeizutransportieren und schließlich von einer Gottheit Hilfe erhält (s. SCHLINGLOFF, loc.cit.). In VinMū<sub>t</sub><sup>4</sup> (VinMū<sub>c</sub><sup>5</sup> enthält nur einen ganz knappen Hinweis auf die Geschichte) sind beide Versionen in wenig plausibler Weise kombiniert worden: Der Vogel (*sreg pa*, was nach NEGI 16: 7271a *vartakā* "Wachtel", *tittira* "Rebhuhn" [so YAO 2013: 421,1] oder *kapiñjala* "Fasan" wiedergegeben kann) ist offenbar erwachsen, da er mit seinem Gefieder Wasser herbeiholt und es von oben in das Feuer abschüttelt. Zugleich benutzt er jedoch den Wahrheitsspruch des flugunfähigen, von seinen Eltern im Stich gelassenen Küikens, aber das Feuer wird nicht dadurch gelöscht, sondern von Śakra, der dem Vogel zur Hilfe kommt.

<sup>1</sup> So auch Jā I 213,14 u. Cariyāpitaka 3.9.1 (*vatṭapotako*), VinMī 175c25 (Fasanenkükken: 雉...鶴), RāstrP vs. 150 (*tittiripotaka*) u. BoAvKalp 8.28 (*tittirisāvaka*). Vgl. auch Mhbh 1.222–223 (vier junge śārīgaka-Vögel).

<sup>2</sup> T 4.194: 120a28 (鸚鵡); 4.203: 455a18(ff); 4.206: 515a2(ff); T 53.2121: 60b27(-c5).

<sup>3</sup> MPPU 178c29 (雉; MPPU<sub>L</sub> II: 976: "faisan"); Hsüan-tsang, *Ta-t'ang Hsi-yü chi* 大唐西域記 (T51.2087) 903c2 (雉; WATTERS 1904–05 [1973]: II 29: "francolin"; LI 1996: 186: "pheasant").

<sup>4</sup> P ge 239b3–240a3; D kha 257b5–258a6; S kha [Bd. 2] 343b2–344a4; YAO 2013: 420f (9.10.8.5); vgl. DARGYAY 1981: 46f.

<sup>5</sup> T 14.1448: 72b21f.

<sup>1536</sup> Jm<sub>v</sub> 102,7f: *mātāpitṛbhyām upahṛtān prāṇino nēcchatī smābhyaḥavahartum | yad eva tv asya ṛṇabījanyagrodhaphalādy upajahratur mātāpitaraū tenāvā vartayām āśā |*

<sup>1537</sup> Einen Terminus ante quem für die Datierung von Āryaśūras Jm liefert nach HAHN (1981: 107; 1993: 36f) die *Haribhṛta-Jātakamālā*, da Haribhṛta in der Einleitungsstrophe seines Werkes Āryaśūra ausdrücklich erwähnt. Für Haribhṛtas Werk hält HAHN (1981: 117; 1993: 36; 2007: 8; vgl. auch HANISCH 2005: xx) eine Entstehung spätestens in den ersten Dekaden des 5. Jahrhunderts n.Chr. für höchst wahrscheinlich. Daraus folgt nach HAHN (1993: 37), daß Āryaśūra, der Autor der Jm, in der Mitte oder sogar am Anfang des 4. Jh. gewirkt haben dürfte. Für eine erheblich frühere Datierung plädieren ALSDORF und SCHLINGLOFF. ALSDORF (1961: 3f = 1974a: 349f) führt als Stütze für seine Auffassung an, daß im AvŚat (I 210,1f [<sub>v</sub> 94,28f]) ein Vers der Jm (6.29) wörtlich zitiert wird und überdies auch die zentrale Stellung des Ideals der *kalyāṇamitratā*, der Freundeshilfe auf dem Pfade zur Erlösung, im AvŚat (I 211,4–212,4; [<sub>v</sub> 95,16–30]; vgl. auch I 210,11 [<sub>v</sub> 95,9]) von einem diesbezüglichen Hinweis am Ende der Jm-Fassung (Jm<sub>v</sub> 35,28 [6.38+]) angeregt worden sein dürfte. Da das AvŚat aber schon in der ersten Hälfte des 3. Jh. ins Chinesische übersetzt worden sei, lasse sich die Jm mit einiger Sicherheit mit WINTERNITZ (1920: II 216) ins 2. Jh. n. Chr. datieren. Die Zuschreibung der chin. Übers. des AvŚat (T 4.200: 撲集百緣經), zumindest in der überlieferten Form, an Chih Ch'ien 支謙, und damit auch ihre Datierung in die erste Hälfte (bzw. das 2. Viertel) des 3. Jh., ist aber unglaublich (vgl. NATTIER 2008: 116–148, bes. 121f), und selbst in der überlieferten Fassung fehlt der Jm-Vers (vgl. MEISIG 2004: 77–79). Das Gleiche gilt (*ibid.* 79f) auch für die *kalyāṇamitratā* (deren Erwähnung in Jm 35,28 ebenfalls ein Nachtrag sein dürfte: s. HAHN 1992a: 246f u. HANISCH 2005: 160), so daß ALSDORFs Argumente für die Frühdatierung hinfällig werden. SCHLINGOFFS (1987: 123–125) zusätzliches Argument, daß die Jm älter sei als die *Avadāna*-Sammlung Saṅghasenas, deren Übersetzung ins Chinesische (T 3.153: 菩薩本緣經) in die erste Hälfte des 3. Jh. zu datieren sei, ist gleichfalls kaum schlüssig, da die Zuschreibung dieser Übersetzung an Chih Ch'ien ebenfalls unglaublich ist (vgl. NATTIER, loc. cit.). Auch das Argument, daß Saṅghasenas Version später sein müsse als

die der Jm, weil im Falle des *Śāśajātaka* bei Saṅghasena im Gegensatz zur Jm von den vier Tieren der ursprünglichen Form der Geschichte (s. § 102) nur noch der Hase vorkommt, erscheint mir nicht zwingend. Man kann doch kaum davon ausgehen, daß die Entwicklung und Ausgestaltung von Erzählstoffen unbedingt linear verlaufen muß, und nicht vielmehr mehrsträngig, dergestalt, daß ein späterer Autor durchaus auch auf eine ältere Gestalt zurückgreifen kann. Und im Falle der Gestalt des Brahmanen dürfte eher Saṅghasena (→ schon länger in der Wildnis ansässiger Einsiedler) als Āryaśūra (→ Gott Śakra in der Gestalt eines vom Wege abgekommenen Wanderers) die ursprüngliche Form (s. § 102) bewahrt haben.

<sup>1538</sup> SāgaramatiP<sub>t</sub> S ba [Bd. 66] 136b7–137a1 (P pu 101b6f; D pha 95a5f): *seng ge'i rgyal po ... sems can thams cad la byams pa'i rjes su zhugs pa rtswa* (S [= Ch. 草] : *rtsa ba* PD) *dang lo ma dang me tog dang 'bras bu la mos pa zhig*; T 13.400: 515a24f: 有一師子獸王 ... 常行慈心 視護一切眾生，但以草葉花果而為所食。Der letzte Teilsatz hat in T 13.397[5] (70a24f) keine Entsprechung.

<sup>1539</sup> VinMū<sub>t</sub> P nye 183b5–184b4 (D ja 196a2–b7; S ja 15b6–17a3; VinMū<sub>c</sub> 836a28–b23). Vgl. PANGLUNG 1981: 142.

<sup>1540</sup> VinMū<sub>t</sub> P nye 184a5f:

*khyod da ltar drag shul can lag pa dmar ba snun pa dang rab tu snun pa la zhugs pa | gzhan gyi srog 'phrog pa | gzhan gyi srog gcd pas 'tsho bar byed pa yin pas khyod 'di nas shi 'phos pa'i 'gro ba ni cir 'gyur | skye ba ni cir 'gyur | tshe phyi ma ni cir 'gyur |*

<sup>1541</sup> Vgl. Anhang A § e + En. 2243.

<sup>1542</sup> VinMū<sub>t</sub> P nye 184b2f: *de nas ri dags kyi rgyal po seng ge de 'di snyam du sems te | <... zas za bar byed pa ni bdag gi tshul dang 'thun pa ma yin no» snyam nas de zas mi za ba la zhugs so ||*

<sup>1543</sup> VinMū<sub>t</sub> P nye 184b3f.

<sup>1544</sup> VinMū<sub>t</sub> P nye 184b7–185a3.

<sup>1545</sup> Divy Nr. 18, spez. Divy 228–241 (Divy<sub>v</sub> 142–149; HIRAKO 2007: I 424–438; ROTMAN 2017: 3–8); MVu I 244,19–248,4 (JONES 1949–1956: I 200–203; HIRAKO 2010: I 160–162; vgl. auch id. 2009: 61f); BoAvKalp Nr. 89, spez. 89.1–60 (vgl. TUCCI 1949: 522); T 4.207[Nr.30]<sup>1</sup> (529a18–b8; vgl. T 4.208 [Nr.25] 537b8–29; CCC Nr. 186); vgl. auch EĀ<sub>c</sub> 20.3 (bes. 597a23–b10 u. 599b26–c3), Ap Nr. 486.15–26 (bes. 15–17) u. T 25.1507: 45b9–c9 (bes. b23ff). Zu den Unterschieden zwischen den einzelnen Versionen vgl. LÜDERS 1941: 73–79. <sup>1</sup> CBETA: 30 > 31.

<sup>1546</sup> Ein *timiṅgilagilo<sup>1</sup>* *nama matsyah* (Divy 230,30) bzw. *timiṅgilagili(r matsyah)* (BoAvKalp 89.16a u. 29a), was "Verschlinger von Großfisch-Verschlingern" suggeriert, also sozusagen ein Super-Monster zweiten Grades; MVu I 245,2 u. 17f sowie 246,18: *timitimingila*; T 4.207: 529a19: *makara*-Fisch (摩竭魚).

<sup>1</sup> So zu lesen mit Gilgit-Hs. \*03r1 [FE 1456,1: GM-Av 99] und wohl auch 80r1 [FE 1350,1: GM-Av 30] (*timiṅgilagi[l]///*); vgl. auch Divy 231,16 u. 234,5 (die Gilgit-Hss. \*05r5 u. 80v9 lesen auch hier *timiṅgilagilo* statt Ed. *timis timiṅgilo*). Siehe auch OBERLIES 1989–1990: 165f.

<sup>1547</sup> MVu I 245,4f; 247,1f; Divy 230,30–231,5<sup>1</sup> u. 10f; BoAvKalp 89.10–12b; T 4.207: 529a19–22; T 25.1705: 45b25f.

<sup>1</sup> Divy 230,3 lesen die Gilgit-Hss. (\*03r2 u. 80r1) *mukhadvāram apāvṛṇoti*. (Ed.: *mukham āvṛṇoti*).

<sup>1548</sup> MVu I 245,7–9; Divy 231,27–232,4; T 4.207: 529a26f. In BoAvKalp bemerkenswerterweise (vgl. § 103.3 + En. 1014) ohne Entsprechung.

<sup>1549</sup> MVu I 245,9–15; 247,3f; Divy 232,4–9; BoAvKalp 89.21; T 4.207: 529b29f; T 25.1507: 45b27–29.

<sup>1550</sup> MVu I 245,15–19; 247,5f; Divy 232,12–20;<sup>1</sup> BoAvKalp 89.23; T 4.207: 529b1–4; T 25.1507: 45b29 + c1f.

<sup>1</sup> Divy 232,13 lesen die Gilgit-Hss. (\*04r1; 80r11: s. En. 1546) *virāvam śrutvā manaso vimarśa utpanno*.

<sup>1551</sup> MVu I 245,20: *anāhāro kālagato ...*; Divy 232,14f: *na mama pratirūpani syād yad ahan Buddhasya Bhagavato nāmodghoṣam śrutvāhāram āhareyanī*; 234,4–7: *yaś cāsau ... timiṅgilagilo nāma matsyo Buddhaśabdām śrutvānāhāratāyāṁ vyavasthitāḥ sa ... kṣudduhkhasyāsaḥatvāc cyutāḥ kālagataḥ*; BoAvKalp 89.29: ... *virataḥ sattvasaṁihṛteḥ | prāpa ... prāṇasaṁikṣayam ||* (s. DE JONG 1996: 211f). Ohne Entsprechung in T 4.207[Nr.30]. Zu T 25.1507 s. En. 1556. Vgl. auch das Sterbefasten des *makara* in VinMū<sub>t</sub> P che 158b7f (D ca 175a6f; VinMū<sub>c</sub> 673c14–16; vgl. DARGYAY 1981: 130).

<sup>1552</sup> AvŚat Nr. 56 (Mahiṣa).

<sup>1553</sup> AvŚat I 332,9–333,5 (AvŚat<sub>v</sub> 148,18–31). Den gleichen Verlauf nimmt auch die in En. 1551 angedeutete Geschichte des *makara* in VinMū<sub>t</sub> P che 158b7–159b1.

<sup>1554</sup> AvŚat I 332,9 (AvŚat<sub>v</sub> 148,18): *svāśrayam jugupsamāno 'nāhāratāṁ pratipannāḥ*.

<sup>1555</sup> Vgl. hierzu (speziell auch zu AvŚat Nr. 56) DELHEY 2006: 44f.

<sup>1556</sup> Vgl. T 25.1507: 45b29–c3:

Da dachte [der Fisch = das Meeresungeheuer] bei sich: "Der Buddha Śākyamuni ist schon in die Welt hinausgetreten; wieso bin ich da noch in einem Fisch verkörpert?!"... Daraufhin schob sich der Fisch mit seinem halben Körper auf einen Sandstrand. Ohne zu trinken und zu fressen verbrachte er [so] zwei Wochen. [Dann starb er.] Nachdem er gestorben war, ...

即自惟曰：釋迦文佛已出世間。我身云何故在魚中。... 時魚即半身出沙壇(潭)上。不飲不食 經二七日。命終 ...

<sup>1557</sup> MVu I 245,20f; Divy 234,7f (u. 16ff); BoAvKulp 89.32. T 4.208[Nr.25] enthält keinerlei Hinweis auf eine Wiedergeburt des Riesenfisches.

<sup>1558</sup> MVu I 246,3f; Divy 236,19-27; BoAvKulp 89.34.

<sup>1559</sup> Divy 234,8-16; BoAvKulp 89.30f.; T 25.1507: 45c5-8.

<sup>1560</sup> MVu I 246,4f; 247,17f; Divy 239,23–240,26; BoAvKulp 89.45–53. – In diesem Zusammenhang läßt es sich – obwohl über den Rahmen der vorliegenden Studie hinausgehend – kaum vermeiden, auf gewisse tibetische Tantriker hinzuweisen, die dem Tier diesen Schritt geradezu aufzwangen, indem sie den Anspruch erhoben "that their tantric practice was so powerful that they actually benefited animals by eating them. It was liberation through consumption" (BARSTOW 2018: 105). Vgl. auch CANTWELL 1997: 111: "There are, however, in Vajrayāna mantras which can be recited while eating meat and which are said to benefit the animal." Die Analogie zur Rechtfertigung der Tötung des Opfertieres in der vedischen Religion mit der Erklärung, daß man es in die Himmelwelt versetze (s. § 7 + En. 70), ist offenkundig.<sup>1</sup> Auch für Japan ist die Vorstellung belegt, das (an sich soteriologisch chancenlose) Tier könne, indem es durch den Verzehr in den Menschen eingeht und an seinem Karma teilhat, zusammen mit ihm die Buddhaschaft erlangen, so daß sich der Verzehr als ein Akt der Barmherzigkeit darstellen läßt (VOLLMER 2006: 206). Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die von den Ainu berichtete Vorstellung, daß ein vom Menschen getötetes Tier in die himmlische Welt zurückkehrt, während es andernfalls endlos auf Erden wandern müßte (PAULSON et al. 1962: 74).

<sup>1</sup> Vergleichbar wäre auch das den Sarīsāramocakas – "Personen, die [vorgeben,] andere Lebewesen aus dem Daseinskreislauf [zu] befreien [indem sie sie töten]", wozu vor allem HALBFASS 1991: 97–111; s.a. SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 2009: 111; KATAOKA 2012: 356–358 – zugeschriebene Denkmuster, aber ihnen wird, was Tiere betrifft, vorwiegend das Töten von Kleingetier zugeschrieben, und von einem Verzehr des Fleisches der getöteten Tiere ist keine Rede.

<sup>1561</sup> Vgl. Sv III 965,13f: *araññe sayam eva jātarī*.

<sup>1562</sup> DN 199,25-34 (vgl. COLLINS 1998: 320f); fragmentarische Sanskrit-Parallele: HOFFMANN 1939: 47,18 (+ SANDER 1987: 194 Nr. 2 R2): *na te kṛṣanti ... na vapamī nāpi yuñjamī lāṅgalamī*; 47,23: (*sālibhojanam*; chinesische Parallele: ibid. 46; tibetische Parallele: ibid. u. SKILLING 1994: 484+486 (# 2.24; s. auch 1997: 555f). Vgl. auch CPS 281 (# 24n.6 [mit SWTF IV 197b s.v. *sāli*] u. 24n.10) sowie MATSUMURA 1989: 77 u. 90 (*Āyuhparyantasūtra* vs. 11). Ebenso dann auch in LokPr 200c6f (s. En. 1564) ≈ LokPa 71,3f u. LokPr<sub>t</sub> P khu 8a8 (*byang gi sgra mi snyan gyi mi rnams ni ma rmos ma btab pa'i 'bras sā lu'i 'bru za'o*), sowie DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 133b23f (s. En. 1564) u. 118a10f (s.a. T 1.23: 280b6f; T 1.24: 314c1f; T 1.25: 369c11-13). — Zu *sāli/sāli* s. En. 335.

<sup>1563</sup> DN-ṭ III 203,22-24 erwähnt auch süße Früchte: *tattha ca bahū phalarukkhā kumbhamattāni phalāni phalanti madhurarasāni, yāni paribhuñjitvā te sattāham pi khuppipāsāhi na bādhīyanti*.

<sup>1564</sup> Vgl. DĀ<sub>c</sub> Nr. 30 (s. Fn 1568) 133b23f: "In Uttarakuru essen die Menschen ausschließlich von selbst [wachsenden] Reis von himmlischem Wohlgeschmack als feste (\*kavadīkāra-) Nahrung" (欽單曰(越)人唯食自然粳米 天味具足以為搏[>搏]食); LokPr<sub>c</sub> 200c6 (北欽單越人 唯食奢利粳米飯 不種自生無粧無碎 ...).

<sup>1565</sup> Im \*Lokothānasūtra (DĀ<sub>c</sub> 133b19-24 etc.: s. En. 1568) ergibt sich dies auch aus dem Kontrast zu den übrigen Kontinenten, bezüglich derer ausdrücklich festgestellt wird, daß für die dort lebenden Menschen neben Reis etc. auch Fisch und Fleisch zur festen Nahrung gehören. Das Gleiche gilt auch für LokPr<sub>c</sub> 200b29-c8 ≈ LokPa 70,19-71,71,5, wo lediglich hinzugefügt wird, daß in Aparagodānīya bei eben diesen Speisen der Milch- und Yoghurt-Anteil überwiegt,<sup>1</sup> in Pūrvavideha der Reisanteil.

<sup>1</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c1-4: 西瞿耶尼人所食飲，食粳米飯麥飯 及麩魚肉。... 乳酪此中最多。; LokPa 71,1f: *aparagoyānikā manussā tad eva sabba<m>* (sc. *kummāsasattumacchamānsa<m>*) etc. *bhuñjanti* *khīradadhībhatta-ussannāti* (so die Hss.; ed. °nnā).

<sup>1566</sup> Drei komplette Versionen sind überliefert: 1. Eine chinesische Übersetzung: LokPr<sub>c</sub> = T 32.1644, übers. v. Paramārtha im Jahre 559 (so die Mehrzahl der traditionellen chinesischen Kataloge: s. RADICH 2012: 71); nach OKANO 1998: 55-60 ein Sāṁmitīya-Text, der (ibid. 44f) spätestens im 2. Jh. n. Chr. entstanden sein dürfte; 2. eine von LokPr<sub>c</sub> erheblich abweichende, dem Kanon der Mūla-Sarvāstivādins zuzuordnende Version in tibetischer Übersetzung: LokPr<sub>t</sub> (P Tj khu 1-112a1; D Tj [mNgon-pa] i 1b1-93a7; S Kj [mDo] ji 1-130a7); 3. die LokPr<sub>c</sub> nahestehende *Lokapaññatti* der südostasiatischen Theravāda-Tradition (LokPa, ed. in DENIS 1977, Bd. I): eine relativ späte (11. Jh. oder später: s. VON HINÜBER 1996: 183 # 395) Kompilation (oder Pāli-Übersetzung einer Kompilation), deren Hauptgrundlage das Sanskritoriginal

von LokPr<sub>c</sub> gewesen sein sein dürfte (OKANO 1998: 56). 4. Hinzu kommt noch eine begrenzte Anzahl von Sanskrit-Fragmenten, deren Text der tibetischen Version nahesteht. Nähere Angaben hierzu in DIETZ 1989a, 1989b u. 1996.

<sup>1567</sup> Gleiches wird LokPr<sub>c</sub> 176a4-12 (vgl. LokPa 10,21-11,3) auch von sechs Gegenden des Jambudvīpa gesagt.

<sup>1568</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c29-201a4<sup>1</sup> ≈ LokPa 72,10-13<sup>2</sup> (Übers.: DENIS 1977: I 70,1-5; s.a. COLLINS 1998: 322). LokPr<sub>c</sub> P khu 8a7f (D i 7a6f; S ji 10b6f) heißt es nur, daß die Menschen hier im Jambudvīpa u.a. auch Fleisch zur Nahrung haben, desgleichen in Pūrvavideha und Aparagodānīya, wohingegen sie in Uttarakuru ohne Pflügen und Säen gewachsene Reiskörner (*ma rmos ma btab pa'i 'bras sa lu'i 'bru*) essen. Ebenso im \**Lokothānasutra* der Dharmaguptaka-Schule (wozu vor allem OKANO 1998: 47-54; vgl. auch DIETZ 1989a: 492f; ANĀLAYO 2014: 35-44), sc. DĀ<sub>c</sub> Nr. 30 (世記經)<sup>3</sup> 133b19-24,<sup>4</sup> T 1.23 (樓炭經): 296c28-297a2,<sup>5</sup> T 1.24 (起世經): 345b28-c2-4 u. T 1.25 (起世因本經): 400c4-9.

<sup>1</sup> 刻浮提人 或自殺生 或令他殺; 死則食肉。西瞿耶尼 亦復如是。東弗婆提人 自不殺生 不令他殺; 若有自死 則食其肉。北鬱單越 自不殺生 不令他殺; 死不食肉。

<sup>2</sup> *jambudīpākā manussā pāne hananti pi ghātentī pi, matānānī māinsānī pi paribhuñjanti. evam̄ aparagoyānikā. pubbavidehakā manussā pāne na ca hananti na ghātentī, matānānī māinsānī paribhuñjanti. uttarakurūsu manussā pāne na hananti na ghātentī, no pi matānānī māinsānī paribhuñjanti.*

<sup>3</sup> Dies wäre wohl eher \**Lokaprajñāaptisūtra*; OKANO (1998: 48) nimmt aber an, daß 記 ein Schreibfehler für 起 oder 紀 ("Ursprung") ist. Das Sūtra hat weder im DN noch im *Dīrghāgama* der [Mūla-]Sarvāstivādins eine Entsprechung; HARTMANN 2004: 125-128.

<sup>4</sup> 閻浮提人 種種飯、麩麵、魚肉 以為搏(>搏)食, ...。拘耶尼、弗于逮人 亦食種種飯麩麵、魚肉 以為搏(>搏)食。... 鬱單越曰(/越)人 唯食自然粳米 ... 以為搏(>搏)食。...

<sup>5</sup> 閻浮利天下人 食米飯麩麩肉魚。... 西方俱耶尼、東方弗于逮天下人 亦如是。鬱單越曰(/越)天下人 食淨潔自然粳米。...

<sup>1569</sup> Vi 867a3-5 (vgl. Hōb 4: 311). Nach DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 118a3f (vgl. auch c11f) gibt es in Uttarakuru keine [aus der Sicht des Menschen] bösen Tiere wie Mücken, Giftschlangen, Wespen und Skorpione, Tiger und Panther/Wölfe (亦無蚊虻、蛇、蜂蝎、虎豹/[狼]、惡獸). Ähnlich LokPr<sub>c</sub> 180b9f ≈ LokPa 25,4f; DN-t III 202,7-9 (*na ca tattha ...damsamakasa...sarīsapavālādiparissayo atthi*).

<sup>1570</sup> Vi 867a3f (於北拘盧洲中 有二足者, 如鴻雁等。有四足者, 如象馬等。). DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 117c17 u. c25 bestätigt die Existenz melodisch singender Vögel; ebenso T 1.24: 314a18f, a24 u. c24 sowie 315a21 u. c4. (desgleichen T 1.25: 369a29 etc.). Vgl. auch DN III 201,20-202,4 (COLLINS 1998: 321; tibet. Version: SKILLING 1994: 496 # 2.43; Skt: HOFFMANN 1939: 55; 85 [Übers.]; SANDER 1987: 198). Das Vorhandensein von Reit- bzw. Zugtieren dürfte sich für diesen Text aus DN III 200,3-6 u. 18 ergeben, wobei es sich nach der tibeti-

schen Version (SKILLING 1994: 490 # 2.33-34) ebenso wie nach der chinesischen (T 21.1245: 217c7-9) und wohl auch der Sanskrit-Fassung (HOFFMANN 1939: 51;84 [Übers.]; SANDER 1987: 196) bei den Reitern um *Yakṣas* bzw. *Yakṣinīs* handelt, was erklären dürfte, daß auch Menschen als 'Reittier' genannt sind (die auf der PTS-Ausgabe basierende Erklärung in COLLINS 1998: 321 stößt selbst für das Pāli angesichts der Textüberlieferung [s. SKILLING 1994: 491 u. 493] auf Schwierigkeiten); Uttarakuru ist ja, zumal in diesem Text, zugleich das Reich des Vessavaṇa/Vaiśravaṇa (= Kubera), des Herrschers über die Yakṣas, aber auch über die Rākṣasas, bei dem sich wie bei seinen Untertanen auch "immer wieder negative, bedrohliche Züge" zeigen (ZIN 2003: 278f; zu menschengestaltigen Trägern seiner Sänfte ib. 279f).

<sup>1571</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c8-13 ≈ LokPa 71,5-11 (in Z. 11 wohl *sayam eva* [Ch. 自] zu lesen; Übers.: DENIS 1977: 69). Vgl. auch DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 118a12-14 u. 119a9-12 (T 1.23: 280b7f u. c7-9; T 1.24: 314c1-5 u. 316b7-11; T 1.25: 369c11-16 u. 371b21-25).

<sup>1572</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c6-8 ≈ LokPa 71,3-5 (dieser Reis ist süß wie reiner Bienenhonig); vgl. auch DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 118a12 (眾味具足) u. 119a12f (其味具足 如忉利天食), ferner die tibetische Version des Āṭānāṭīyasūtra (SKILLING 1994: 486,1f: *sa-lu kha dog dang || dri dang ro dang ldan pa ...*).

<sup>1573</sup> Sv III 965,21f: *añño sūpo vā vyājanām vā na hoti; bhuñjantānam cittānu-kūlo yeva c'assa raso hoti;* T 1.24: 316b15f (眾味備具 不須羹臠; vgl. T 1.25: 371c1).

<sup>1574</sup> Die Menschen in Uttarakuru sind frei von Besitzansprüchen (*amamā appariggahā*: DN III 199,27f; vgl. T 1.24: 315c23f, etc.). Vgl. auch die Beschränkung sexueller Vereinigung auf drei- bis vier-, höchstens fünfmal im Leben (LokPr<sub>c</sub> 201c28-202a1; LokPa 75,6f; vgl. COLLINS 1998: 322f).

<sup>1575</sup> T 1.24: 314a28f (≈ T 1.25: 369b9f): 鬢單越洲 … 無…糞穢不淨; ähnlich T 1.23: 280c20f (CBETA: 其地清潔 無有聚糞臭處). Vgl. auch T 1.24: 317a10-13 (≈ T 1.25: 372a29-c2; s. auch T 1.23: 280c19f u. DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 119b1f) u. LokPr 180b11f ≈ LokPa 25,7f: Exkreme verschwinden sofort in der Erde.

<sup>1576</sup> LokPr<sub>c</sub> 180b10f ≈ LokPa 25,6f: Es gibt dort keine toten Körper von Schlangen, Hunden oder Menschen.

<sup>1577</sup> Vgl. auch DN-ṭ III 204,10f (... *sakunā upagantvā matam dīpantaram nenti. tasmā susānam vā asuciṭṭhānam vā tattha natthi*).

<sup>1578</sup> LokPr<sub>c</sub> 201a9-11 ≈ LokPa 72,17-19 (Übers.: DENIS 1977: I 70,11-13); T 1.24: 317a5-8 (≈ T 1.25: 372a23-27; vgl. auch T 1.23: 280c21-23 u. DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 119a28-b1), mit der ausdrücklichen Begründung, daß die Bewohner von Uttarakuru sich aufgrund ihres reinen Karma an reinen Dingen erfreuen dürfen, so

daß auch der Wind keinen übeln Geruch zu ihnen hinweht (T 1.24: 317a8-10 ≈ T 1.25: 372a27f). Vgl. auch die bildliche Darstellung der die Leichen wegtragenden Vögel in Bharhut (OKI/ITō 1991, Abb. 244: freundl. Hinweis von D. Schlingloff, Brief vom 10.10.2007). Im Gegensatz zu Mhbh 6.8.11, wo diese Vögel *bhāruṇḍa* genannt werden (s. a. KIRFEL 1920: 105), heißen sie in T 1.24 u. T 1.25 褒承伽摩 bzw. 優禪伽摩 (DĀ<sub>c</sub>: 褒慰禪伽; T 1.23: 鬱遮), was als 高逝 bzw. 高行 erklärt wird und *uccaṅgama* entsprechen dürfte: vgl. KARASHIMA 1994: 213 (Z.266) u. Anm. dazu (ibid. S. 245), mit Verweis auf BHSD s.v.; dort als Beleg Divy 476,10ff (Divy<sub>V</sub> 310,21ff), wo von einem *uccaṅgama* genannten Vogel, der auf der Leichenstätte wohnt, die Rede ist (s. § 95).

<sup>1579</sup> KVu 20.4; KVu-a 185,19; Dhp-a I 273,14f; vgl. LIN 1949: 38f; Hōb 4: 311b.

<sup>1580</sup> Vgl. LIN 1949: 38–40; Hōb 4: 310–312; KVu-a 185,20f.

<sup>1581</sup> Vi 866c23f u. 867a12f. Vgl. auch NA 517b7-10; Hōb 4: 311a.

<sup>1582</sup> Zu Vögeln in himmlischen Regionen vgl. auch SaddhSmṛ<sub>c</sub> 176a2-18; LIN 1949: 38.

<sup>1583</sup> Vi 867a5-12.

<sup>1584</sup> Nach OKANO 1998 (s. En. 1566).

<sup>1585</sup> Z.B. LokPr<sub>c</sub> 181c26f; 183a21f u. 27; 191a22f u. 28; 194b24f; LokPa 30,20f; 35,12f u. 15; 52,16-18 (lies *hatthi-ssa-piṭṭhe*?; vgl. LokPr<sub>c</sub> 194b25: 象馬四兵); LokPr<sub>t</sub> P khu 39b3 u. 40b6f (D i 33a6f u. 34a6f). Śakras Elefant Airāvāna: LokPr<sub>c</sub> 189c17–190a24; LokPa 47,2–48,14; LokPr<sub>t</sub> P khu 45a6–46b3 (D i 38a2–b2). Nach LokPr<sub>t</sub> P khu 7b6 (D i 6b6) ist von allem Karma, das in ein Dasein als Tier führt, dasjenige, das Airāvāna zu dem gemacht hat, was er ist, das beste (gleichrangig ist lediglich das Karma des Elefanten Rab tu brtan pa, der sich auf übernormale Weise von der Erde in Indras Himmelwelt versetzt, um diesem im Kampf gegen die Asuras zur Hilfe zu kommen: vgl. LokPr<sub>t</sub> P khu 29b4-7= D i 25a6f). Airāvāna ist hier somit eindeutig ein *Tier*. Dies ergibt sich auch aus der Feststellung der *Kāraṇaprajñapti* (Tj P khu 168b5f = D i 140b5f), wonach Airāvāna und Rab-brtan unverletzlich sind, weil sie den normalen *Tieren* überlegen sind, so wie der Cakravartin den normalen *Menschen* überlegen ist (ib. 140b1). Nach der Auffassung des Theravāda hingegen ist Erāvāna kein Tier, sondern eine Gottheit (*deva*), die Elefantengestalt angenommen hat (Dhp-a 273,13-17; vgl. LIN 1949: 39).

<sup>1586</sup> LokPr<sub>t</sub> P khu 34a4f (D i 29a1). Siehe auch En. 1598.

<sup>1587</sup> Siehe En. 1598.

<sup>1588</sup> LokPr<sub>t</sub> P khu 8b2 (D i 7b1): s. En. 1591 (letzter Satz).

<sup>1589</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c20f ≈ LokPa 72,3f. Vgl. auch kanonische Stellen wie DN I 17,18-23, III 28,22-27, 84,26-31 (SanghBhV I 7,13-18; MĀ<sub>c</sub> 674b15-19 [vgl. MEISIG 1988: 105]; AKTU P tu 219b4-6 [vgl. HONJŌ 2014: I 477,18-20]; AKBh 186,19-21) u. Dhp 200cd (Uv 30.49cd; Uv<sub>t</sub> 30.51bc), wo die ābhassarā /ābhāsvarāḥ, die oberste Kategorie dieser Gottheiten, als pūtibhakkhā/prūtibhakkhāḥ gekennzeichnet werden; s.a. LokPr<sub>t</sub> P khu 76b3-5 (D i 64a4-6; S ji 91b6-92a2): 'jig rten 'di ... 'jig pa'i tshe ... sems can phal cher 'od gsal gyi lha'i rigs su skye ba ... | de dag der ... dga' ba'i bza' ba dang | dga' ba'i zas za ba...r 'gyur ba (...).

<sup>1590</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c21f: 上去諸天以意業為食. Damit dürfte gemeint sein, daß ihre Gedankentätigkeit (意業, \*manaskarman), d.h. ihre Versenkungspraxis – die nicht länger mit einem ausgeprägten Glücksgefühl (*prūti*), sondern nur noch mit körperlichem Wohlbefinden (*sukha*) verbunden oder, auf der vierten *dhyāna*-Stufe und noch weiter oberhalb, überhaupt von angenehmen wie unangenehmen Empfindungen völlig frei ist – ausreicht, um sie am Leben zu halten. LokPa 72,4 heißt es nur: *itare devā kammabhakkhā*, was auch bedeuten könnte, daß diese Gottheiten lediglich ihr [früheres gutes] Karma zur Nahrung haben. Dagegen spricht aber das \*Lokothānasūtra, wo es in dreien der vier Versionen heißt, daß die Gottheiten oberhalb der Klasse der Paranirmitavaśavartins (also oberhalb der Sphäre der sinnlichen Begierde) keine materielle Nahrung mehr zu sich nehmen, sondern sich vom Glücksgefühl des *dhyāna* bzw. von der Versenkung (*samādhi* und *saṃpatti*) oder der Gedanken[tätigkeit in] der Versenkung (定意) ernähren (T 1.23: 297a8f; T 1.24: 345c14-16; T 1.25: 400c20-22; in DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 133b29 ist nur vom Glücksgefühl des *dhyāna* die Rede).

<sup>1591</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c17 (四天王天並食須陀味) u. c20 (一切欲界諸天食亦如是); LokPa 71,16 (*mahārājikā devā sudhami bhūñjanti*) u. 77,3 (*evāni sabbe kāmāvacarā devā*). Ebenso das \*Lokothānasutra: T 1.23: 297a5-8; T 1.24: 345c8-14; T 1.25: 400c14-20; DĀ<sub>c</sub> 133a27f.

<sup>1592</sup> LokPr<sub>t</sub> P khu 8b1f (D i 7a7f):

rgyal chen bzhi'i ris kyi lha rnams ni dri za'i zas dang bdud rtsi'i zas za'o ||  
rgyal chen bzhi'i lha rnams ji lta ba bzhin du sum cu rtsa gsum pa rnams  
dang | 'thab bral ba rnams dang | dga' ldan pa rnams dang | 'phrul dga' ba  
rnams dang | gzhan 'phrul dbang byed kyi lha rnams kyang de bzhin no || de  
yan chad la ni kham gyi zas med do ||.

Mit "Gandharva-Nahrung" (*dri za'i zas*) könnte gemeint sein, daß sie wie die Gandharva-Genien vom bloßen Geruch der Speise satt werden, ohne diese

verzehren zu müssen.

<sup>1593</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c18f: 是須陀味 園林池苑 並自然生; LokPa 72,1f: *sañjāyati ārāmesu pi uyyānesu pi pokkharinīsu pi*.

<sup>1594</sup> LokPr<sub>c</sub> 200c19f: 是須陀味 亦能化作 佢陀尼等八種飲食; vgl. LokPa 72,2f: *nimminanti pi khādanīyasan̄thitam bhojanīyasan̄thitam pānīyasan̄thitam*. Was genau mit den "acht Speisen und Getränken – *khādanīyas* usw. – " gemeint ist, vermag ich nicht zu entscheiden. Erwägengswert erscheint mir ein Bezug auf die im Zusammenhang mit den Bewohnern der drei Kontinente Jambudvīpa etc. (ohne Uttarakuru) aufgeführten Speisen (s. LokPr<sub>c</sub> 200b29-c5): Reisbrei (\**odana*), Gerstebrei od. saure Grütze (\**kulmāsa*), geröstete[r] Gerste[nschrot] (\**saktu*), Fisch und Fleisch (d.h. die fünf *bhojanīyas*: s. § 2.1) und drei Arten von fester Speise (*khādanīya*): Mehl/Körnerschrot<sup>7</sup> (vgl. LokPa 71,1 *pīṭha-khādaniyam*), Früchte und Wurzeln. Getränke wären darin allerdings nicht enthalten, d.h. "Speise und Trank" (飲食) wäre im allgemeineren Sinne von "Nahrung" zu verstehen. Trifft diese Interpretation das Richtige, so könnte der verwandelte Nektar zwar auch wie Fleisch aussehen und schmecken, wäre aber dennoch kein echtes, von einem Tier stammendes Fleisch.

<sup>1595</sup> Im Gegensatz zu den Göttern der darüberliegenden Himmelswelten, die weder selbst Lebewesen töten noch ihre Tötung veranlassen (und selbstverständlich ebenfalls kein Fleisch essen): LokPr<sub>c</sub> 201a5-7.

<sup>1596</sup> LokPr<sub>c</sub> 201a4f: 四天王天 自殺 令他殺 死不食肉。忉利諸天 自殺 令他殺死不食其肉。In LokPa 72,13-16 ist der Satz offenbar in Anbetracht der Theravāda-Auffassung, daß es auch in den niederen Himmelswelten keine Tiere gibt, dergestalt umgearbeitet worden, daß auch die dort genannten Götterklassen *keine* Tiere töten oder töten lassen: *mahārājikā devā tāvatimsā ca pāne na hananti pi na ghātenti pi no pi matānam māmsāni paribhuñjanti*.

<sup>1597</sup> Dies ist schon deshalb ausgeschlossen, weil nach LokPr<sub>c</sub> 201a11-13 (~LokPa 72,19-21) in den Himmelswelten (schon ab der Ebene der Cātummahārājakāyikas) beim Tode der Körper wie eine Flamme verlöscht und weder eine Leiche noch Gebeine übrig bleiben. Vgl. auch Vi 626b23-c4 (LIN 1949: 39f), wonach in den Himmelswelten des *kāmadhātu* die Leichen von Tieren (in diesem Fall: von Vögeln), deren abstoßender Anblick mit der Natur dieser Welten unvereinbar wäre, gleich nach dem Tode der betreffenden Tiere vom Wind weit weggeweht werden bzw., nach einer anderen Auffassung, diese Vögel spontan entstanden (\**aupapāduka*) sind (und infolgedessen beim Tode ebenso spontan verschwinden).

<sup>1598</sup> LokPr<sub>c</sub> 190b15-17 u. b25-27: 是四頂處<sup>1</sup> 多有諸獸。復有眾鳥，師子虎豹。並悉化生。一切皆食天須陀味，不相殘害；LokPa 50,3f (vgl. auch DENIS 1977:

II 49 u. III 59 Anm. 2): *tattha tiracchānagatā opapātikā sīhā byagghā dīpī accā taracchā, sabbe sudhābhakkhāṇam* (em. zu °bhakkhā na?) *kenaci kiñci khādiṁsu* (?).<sup>1</sup> D.h.. auf den vier Gipfeln des Meru (LokPr<sub>c</sub> 190b10).

<sup>1599</sup> Einen ausgezeichneten Überblick über die einschlägigen Texte und den Forschungsstand bietet V. ELTSCHINGER in BrEncB I: 210–230 (Art. "Pure Land Sūtras"), bes. 215a (Abhirati) u. 217f (Sukhāvatī). Im Rahmen der vorliegenden Studie können nur die hierfür relevanten Aspekte in aller Kürze und ohne Anspruch auf Vollständigkeit angedeutet werden.

<sup>1600</sup> Genauer: Menschen und Himmelsbewohnern (*deva*), wobei jedoch nach Sukh(Vist) 239,6f (s.a. 226,3-5) in Sukhāvatī zwischen diesen kein wirklicher Unterschied besteht.

<sup>1601</sup> Sukh(Vist) 227,6f u. 238,10f; vgl. T 12.361: 281b25f; T 12.360: 268a22f; T 11.310(Nr.5): 93c18f; 97a20. Vgl. das positive Gegenstück in KarPu II 166,12f. u. AkṣoVy<sub>t</sub> D kha 23a7 (T 11.313: 755c8f; T 11.310[Nr.6] 105b6f; DANTINNE 1983: 189):

Alle Lebewesen, die dort (sc. in Abhirati) geboren worden sind (also die dortigen Menschen und Götter), haben (d.h. praktizieren) ausschließlich die zehn heilsamen Handlungsweisen.

*der sems can gang dag skyes par gyur pa de dag thams cad ni dge ba bcu'i las kyi lam dang ldan pa sha stag go |*

<sup>1602</sup> Fehlen der drei unglücklichen Daseinsformen (*apāya*): [1.] Abhirati: AkṣoVy<sub>t</sub> D kha 23a6f (≈ T 11.313: 755c7f; T 11.310[Nr.6] 105b5f; DANTINNE 1983: 189); KarPu II 165,20f; STRAUCH 2010: 51f (Text Z. 18, Nr. 4). [2.] Sukhāvatī: Sukh(Vist) 225,29f u. 235,15f; vgl. T 12.362: 301a24-26 u. 303c1f; T 12.361: 281a14-16 u. 283a14f; T 12.360: 267c19f; T 11.310(Nr.5) 93b14f, 96a22-25 u. 97a21; Sukh(Saṁ) 255,13-15: *tat kiṁ manyase ... tiryagyoni-gatās te sattvāḥ? na punar evam draṣṭavyam | tat kasya hetoh? nāmāpi tatra bud-dhakṣetre ... tiryagyoniñām ... nāsti;* T 12.366: 347a17-19 (vgl. INAGAKI 1994: 355; GÓMEZ 1996: 147 # 12); T 12.367: 349b8-11. Zu T 12.361 u. 362 vgl. NATTIER 2008: 86f (unter Bezugnahme auf P. HARRISON).

<sup>1603</sup> Sukh(Vist) 235,18f; 237,28-31; Sukh(Saṁ) 255,10-13 + 15f. Vgl. auch T 11.310(Nr.5) 100a9f (是諸眾鳥 皆是化作, 非實畜生) sowie T 12.366: 347a19f; T 12.367: 349b11f. Vgl. auch OHNUMA 2017: 18.

<sup>1604</sup> T 11.310(Nr.6): 105b19f (DANTINNE 1983: 192f):

Was die von den Wesen (d.h. Menschen u. Göttern) in jenem [Buddha-]-Gefilde benötigte Nahrung betrifft, so brauchen sie wie die Trāyas-trīṁśa-Götter nur daran zu denken, und schon ist sie da!

彼土眾生所須飲食, 如三十三天 應念而至。

Ähnlich T 11.313: 755c20-24 u. AkṣoVy<sub>t</sub> D kha 24a4-6); T 11.313: 757b16-19 (DANTINNE 1983: 240; vgl. AkṣoVy<sub>t</sub> D kha 31a3-6).

<sup>1605</sup> *Sukhāvatīvyūha* (ältere chinesische Versionen, wozu ELTSCHINGER in BrEncB I: 215, mit Verweisen): T 12.362: 301c29-302a3; 303c5-8 ("wie bei den Göttern der sechsten [= höchsten] [Stufe des *kāmadhātu*]", d.h. den *Paranirmitavaśavartin*-Göttern, vgl. auch Sukh[Sam] 238,20); 307a4-20; 310b13-15 (KARASHIMA 1999a: 146f; 2000: 101f; 2004: 78-80; 2005: 12) T 12.361: 281c18f; 283a17f; 287a25-b16; 292b4f.

<sup>1606</sup> Sukh(Vist) 238,20-23 (vgl. GÓMEZ 1996: 88 (# 72)):

*na khalu punar ... Sukhāvatyāṁ lokadhātau sattvā audārikam kavadīkārā-hāram<sup>1</sup> āharanti | api tu khalu punar yathārūpam evāhāram ākāriksanti, tathārūpam āhṛtam eva samjānanti, prīṇitakāyāś ca bhavanti prīṇita-gātrāḥ<sup>1</sup>.*

<sup>1</sup> So mit der Ausgabe von A. ASHIKAGA, Kyoto:Hōzōkan 1965 (p. 37 [e-Text]).

<sup>1607</sup> T 12.360: 271b28-c4 (vgl. INAGAKI 1994: 263; GÓMEZ 1996: 183 # 91; vgl. auch T 12.364: 333b29f). Zur Zuschreibung von T 12.360 an Buddhabhadra (359-429) und Pao-yün (376-449), nicht Saṅghavarman (3. Jh. n.Chr.), vgl. NATTIER 2008: 158f u. ELTSCHINGER in BrEncB I: 215b.

<sup>1608</sup> Z.B. SaddhPu<sub>v</sub> 129,15-18 (... *tasmin buddhakṣetre ... dvāv āhārau ... yaduta dharmapṛityāhāro dhyānaprītyāhāras ca*) u. 132,5f (T 9.262 [Kumārajīva]: 27c28f u. 28b18; T 9.263 [Dharmarakṣa]: 96a4f); KarPu II 16,14-17,1 (*dhyānāhārāḥ ... dharmāhārā gandhāhārāḥ*); 125,9-11 (*prītyāhārā dharmāhārāḥ*); T 11.310 (Nr.6: Akṣobhyavyūha): 106c27f (vgl. DANTINNE 1983: 246; s.a. ibid. 270f).

<sup>1609</sup> Pāli-Kanon: DN Nr. 27 (bes. III 84,26ff); Dharmaguptakas: DĀ<sub>c</sub> Nr. 5 (bes. 37b27ff); Mahāsāṅghikas: T 1.10 (bes. 218b14ff); MVu I 338,13-348,7; Sarvāstivādins: MĀ<sub>c</sub> Nr. 154 (bes. 674b26ff); vgl. auch das Skt.-Fragment in DIETZ 1993: 85-87; Mūlasarvāstivāda-Kanon: AKTU P tu 216b7-225b4, bes. 219b4ff (HONJŌ 2014: I 473-486, bes. 477,18ff); SaṅghBhV I 7,11-15,20; VinMū<sub>t</sub> P che 43a5-45b7 (D ca 48b3-51b2; S ca 67a6-71b2) ~ VinMū<sub>c</sub> 635a18-c18; Sāṁmitīyas: Zitat eines āgama dieser Schule in SamAsamVin P nyo 26a3-36b5 (D ha 126a7-135a1), krit. Ed. u. Übers. in OKANO 1998: 396-460; nicht zugeordnet: EĀ<sub>c</sub> Nr. 41.1 (bes. 737a5ff). Vgl. auch \*Lokothānasūtra (s. En. 1568) DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 145a19-b14 + 147c28-148c29 (+149b3-c20), T 1.23: 305b8-c3 + 307c19-309a3 (+309a26-c9) u. T 1.24: 358b7-c13 + 361c7-363a2 (+364b12-c27) ~ T 1.25: 413b9-c16 + 416c11-418a4 (+419b12-c27). Siehe auch OKANO 1998: 193f. Synopse von DN Nr. 27, T 110, DĀ<sub>c</sub> Nr. 5 u. MĀ<sub>c</sub> Nr. 154 in MEISIG 1988 (bes. 104ff).

<sup>1610</sup> LokPr<sub>c</sub> 225b23–226a6 (unvollständig); LokPr<sub>t</sub> P khu 70b4–77a3 (D i 59b1–64b2; S ji 84b6–92b1); LokPa 204,6–216,13.

<sup>1611</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN 2005b: 167 u. 175; OKANO 1998: 196–207 u. 404–407.

<sup>1612</sup> DN III 88,12–14; DĀ<sub>c</sub> Nr. 5: 38a1f; T 1.10: 219a5f; MVu 345,16; MĀ<sub>c</sub> Nr. 154: 675a20f (MEISIG 1988: 118f); AKTU P tu 221b3; SaṅghBhV I 10,23–26 = 13,23–25: *akṛṣṭoptamī*<sup>1</sup> (13,23f °ptam [sic]) *taṇḍulaphalaśāliḥ prādurbhūtah* ... <a>paryavanaddhah<sup>2</sup>; VinMū<sub>t</sub> P che 45a4 (D ca 50b5f; S ca 70a7f; VinMū<sub>c</sub> 635c3f); SaṁAsariVin P nyo 28a3 (D ha 127b7f; OKANO 1998: 407f = # 42; vgl. auch P nyo 24b7f = D ha 125a6); EĀ<sub>c</sub> 737a27f; ähnlich DĀ<sub>c</sub> Nr. 30: 148a16–18, T 1.23: 308a10f u. T 1.24: 361c22–24 ≈ T 1.25: 416c25–27; LokPr<sub>t</sub> P khu 73a7f (D i 61b2f; S ji 87b7); LokPa 208,3–6. Vgl. auch VisM XIII.49 (353,6f); YBh<sub>Bha</sub> 42,4: *akṛṣṭoptah* (ms.) *śālir akaṇo 'tuṣah*; AKBh 187,5f: *akṛṣṭoptah śālir utpannah*; MaSaṁKa 3.1.7.

<sup>1</sup> Adverb zu *prādurbhūtah?* Tib (P nge 244a5 u. 246a1 = D ga 259b3 u. 260b6 = S ga 355a7 u. 358a6f: *ma rmos ma btab pa'i 'bras sā lu'i 'bru bzw 'bras bu*) setzt aber ein Attribut, also wohl eine Lesung *akṛṣṭoptas ta°*, voraus. Auch SaṅghBhV I 11,4, I 12,18 u. I 13,28 dürfte *akṛṣṭoptamī* Attribut zu °śāliṁ (Akk., abhängig von *paribhukta-vantah*) sein.

<sup>2</sup> D.h. "nicht von Hülsen bedeckt". Meine Emendation folgt Tib (VinMū<sub>t</sub> P nge 244a5) *shun pa med pa*; vgl. *kun nas ma dkris pa* an der parallelen *Vinayavibhaṅga*-Stelle (VinMū<sub>t</sub> che 45a4) u. *yongs su g-yogs pa med pa* in AKTU (P khu 73a8; D i 61b3).

<sup>1613</sup> VisM XIII.50: *na tassa sūpena vā byañjanena vā karaṇīyam atthi; yan yan rasan bhuñjitukāmā honti, tamtañraso va hoti.*

<sup>1614</sup> Vgl. LokPa 214,12f; OKANO 1998: 422–430 (SaṁAsariVin # 98–101 [1. Schritt]; # 117–119 [2. Schritt]; # 124–126 [3. Schritt]) sowie 251–269 (MaSaṁKa 3.4.1–4 [1. Schritt]; 4.1.7–11 [2. Schritt]; 4.1.16f [3. Schritt]).

<sup>1615</sup> Zu der entsprechenden Vorstellung im Hinduismus s. KIRFEL 1927:83 Vers 50 (*paśavah pakṣīṇaś caīva na tadāsan sarīṣpaly*); vgl. auch METTE 1973: 28.

<sup>1616</sup> AKBh 179,17–20.

<sup>1617</sup> So zumindest die Sāṁmitīya-Quellen: LokPa 215,10f; SaṁAsariVin P nyo 30b2f (D ha 129b6f) = OKANO 1998: 423f # 102–104; MaSaṁKa 3.4.5–7. Die Tiere dienen den Menschen zunächst freiwillig (LokPa 215,19–216,3; OKANO 1998: 427 # 113–115; MaSaṁKa 4.1.4–6), erst später müssen sie dazu gezwungen werden (LokPa 216,5–7; OKANO 1998: 428–430 # 120–123; MaSaṁKa 4.1.11–15).

<sup>1618</sup> SaṁAsaṁVin P nyo 33a2 (D ha 132a1f) = OKANO 1998: 438 # 152: *de'i tshe yang gzhan gyi nor len pa dang lus can rnames bsad nas shas 'tsho ba'i bskal pa 'byung bar 'gyur ro* ‖.

<sup>1619</sup> LokPr<sub>c</sub> 222b24 u. c2 (s. En. 1621); LokPa 217,7f (... *tiracchānagatā jala-thalacarā ... tato itthattam āgatā ...*); SaṁAsaṁVin P nyo 34b3f (D ha 133a6; OKANO 1998: 449 # 189); LokPr<sub>t</sub> P khu 62a1-5 (D i 52b1-4; S ji 74b4-75a2; Sanskrit: SENGUPTA 1975: 205 L.1-3: *bhavati <sa kālo bhavati sa samayo yan [erg. L.S]> narakesu na kaścit sattvo 'vaśiṣṭo bhavati | ... yathā narakesv evam tiryakpreteṣu |*; Vi 690c10-13; AKBh 178,9-11; AKVY 334,4-6. Nach der Auffassung der Vaibhāsikas (Vi 690c19-22; vgl. AKBh 178,11f<sup>l</sup>) verschwinden genau genommen allerdings nur die Meerestiere vor den Menschen, während die mit den Menschen zusammenwohnenden Tiere – also wohl in erster Linie die Nutztiere (vgl. AKVY 334,8: *gomahiṣādayah*), die als Lieferanten von Milch und Milchprodukten und als Zug- und Reittiere benötigt werden (vgl. Vi 690c13f) – erst später, gleichzeitig mit den Menschen, verschwinden. Nach einer anderen Auffassung (Vi 690c14-16) sind aber diese Tiere nur unter dem Einfluß des Karma der Menschen in Erscheinung tretende unbelebte Schein-Tiere (由人業增上力 有非情物 似傍生現 出乳等味 作諸事業). Vgl. Hōb 4: 312a; SCHMITHAUSEN 2005b: 177; OHNUMA 2017: 17.

<sup>1</sup> Lies ... *tair eva sārdhaṇī | bhavati sa kālo ...*

<sup>1620</sup> LokPr<sub>c</sub> 222b19-c5. In LokPa o.E. (Textlücke in 194,8?).

<sup>1621</sup> Sowohl von den im Wasser lebenden Tieren (LokPr<sub>c</sub> 222b20-26) wie auch von den auf dem Lande lebenden (LokPr<sub>c</sub> 222b26-c5) heißt es, daß sie zu dieser Zeit (also in der Endzeit) allesamt die Gesinnung des Wohlwollens entwickeln (皆生慈心), keine Neigung (\*dhātu) zu Feindseligkeit und Verletzen-wollen mehr haben (無瞋恚界 無逼惱意界), sondern heilsame und liebevolle Gefühle entwickeln (生諸善心 生愛念心) und nach ihrem Tode aufgrund früheren Karmas, dessen Reifung erst in einem *späteren* Leben (also *nach* der Existenz als Tier) erfahren wird (\*aparaparyāyavedanīya), als Menschen wiedergeboren werden (由於宿世後報善業 捨壽命後 生於人中) und schließlich durch die Übung der zweiten Versenkungsstufe in die Welt der hell strahlenden Götter (勝遍光天 = \*ābhāsvarā devāḥ) gelangen. Vgl. auch SaṁAsaṁVin P nyo 34b3f (D ha 133a6; OKANO 1998: 449 # 189).

<sup>1622</sup> Die Wassertiere, auch solche wie Krokodile, Fische und Wasserschildkröten, fressen nun nur noch Seetang<sup>?</sup> sowie [sonstige Wasser]pflanzen<sup>1</sup> und Schlamm (LokPr<sub>c</sub> 222b20f: 唯食水苔 及以草土), die Landtiere, auch Raubtiere wie Löwen, Tiger, Wölfe usw., fallen nicht mehr über andere Tiere her, sondern fressen, wenn sie hungrig sind, zartes Gras, und wenn sie durstig sind, trinken sie klares Wasser [und nicht etwa Blut!] (LokPr<sub>c</sub> 222b27f: 不相食

噉。飢食嫩草。渴飲清泉。). Zum Verzicht von Raubtieren auf Fleischnahrung in der Gegenwart eines Buddha oder Bodhisattva vgl. § 184 + En. 1714.

<sup>1</sup> Vgl. Jā V 462,15-19 u. 25f., wo die Wasserpflanze *sevāla* (vgl. SYED 1990: 66-76; *śaivāla* = *Vallisneria spiralis*) einem (anfangs) vegetarisch lebenden (legendären) Fisch als Nahrung dient.

<sup>1623</sup> LokPr<sub>c</sub> 222b21: 自然死者 方取食之; b28f: 有自死者 方食其肉。

<sup>1624</sup> LokPr<sub>c</sub> 222b29: 寧可餓死 不欲殺他自濟; ähnlich von den Wassertieren (b21f): 乃可餓死 不欲害他自食。

<sup>1625</sup> MN III 169,24f = SN V 456,9f: *aññamaññakhādikā ettha ... vattati dubbala-mārikā* (/°khādikā); MĀ<sub>c</sub> 761b24f: "Die Tiere da fressen einander, der Stärkere frißt den Schwächeren, der Größere den Kleineren" (彼畜生者更相食噉, 強者食弱, 大者食小);<sup>1</sup> ähnlich MVu I 27,7f, wo es von den Tieren heißt: *anyam-anyam khādanti anyamanyasya śonitam pibanti anyamanyam ghāteni*; KarPu II 74,14: *tiryakṣv anyonyabhakṣaṇaduḥkham*. Vgl. auch T 3.184: 467b18-23 (ZÜRCHEM 1978: 78f) u. § 96.

<sup>1</sup> In SĀ<sub>c</sub> Nr. 406 [108c14-17] heißt es demgegenüber, daß in [allen] fünf Daseinsformen (\**gati*) die Lebewesen einander töten (展轉殺害) und der Stärkere den Schwächeren unterdrückt oder mißhandelt (強者陵[凌]弱).

<sup>1626</sup> Vgl. z.B. LEUMANN 1919: 4-23; LAMOTTE 1958: 777-781; NATTIER 1988: 26-28; LEGITTIMO 2008(2010), bes. 268-272 u. 282-290; zur Theravāda-Tradition vgl. auch VON HINÜBER 1996: 98f u. COLLINS 1998: 356f.

<sup>1627</sup> EĀ<sub>c</sub> Nr. 48.3 (787c2-789c27) ≈ T 14.453; zu diesem Text vgl. LEGITTIMO 2008(2010). Deutsche Übersetzung des Textes T 14.453 von K. WATANABE in LEUMANN 1919: 245-254.

<sup>1628</sup> EĀ<sub>c</sub> 788a1 wird die Situation der Menschen zur Zeit des Buddha Maitreya ausdrücklich mit der in Uttarakuru verglichen.

<sup>1629</sup> EĀ<sub>c</sub> (Nr. 48.3) 788a4f = T 14.453: 421b9f: 爾時 閻浮地內 自然生粳米 亦無皮裏(/檜) 極為香美 ... (LEUMANN 1919: 246 # 20); vgl. auch EĀ<sub>c</sub> 789c22 = T 14.453: 423b7 (LEUMANN 1919: 254 # 64); MaiVyāk vs. 9ab: *akṛṣṭōtpadyate śāliḥ* (v.l. °*li*) *madhurāñ* (sic; v.l. °*nāś*) *ca sugandhikāñ* (sic; v.l. °*ndhi ca*; Tib. [GM IV 189]: *mngar zhing dri ni zhim pa yi sa lu ma rmos par skye'o*¹); T 14.455: 426a27 (LEUMANN 1919: 238 # 13); T 14.456: 429c22 (LEUMANN 1919: 260 # 40); *Maitreyasamiti* vs. 126 (LEUMANN 1919: 83; EMMERICK 1968: 308f).

<sup>1</sup> Tib. suggeriert \**akṛṣṭōtpadyate śāliḥ madhuraś ca sugandhikah* od. ... *śāli* (n.?) *madhurañ ca sugandhikāñ* (bzw. *sugandhi ca*).

<sup>1630</sup> T 14.454: 424a16; T 14.456: 429c18 (果樹; LEUMANN 1919: 229 # 26 u. 260 # 39).

<sup>1631</sup> EA<sub>c</sub> (Nr. 48.3) 787c26 = T 14.453: 421b1: 甘美果樹 (LEUMANN 1919: 246 # 16); vgl. auch MaiVyāk vs. 10ab: *puśpapatraphalotpatā* (v.l. °*lopatā*)<sup>1</sup> *vṛkṣāḥ*.

<sup>1</sup> <°*lopagā*? Vgl. CPD II 435b s.v. *upa-ga*. (1. ... producing) u. die Komposita *pupph'ū*° u. *phal'ū*°. Tib. (GM IV 190,1f) hat *me tog lo ma 'bras ldan pa'i ljon shing* (= °*upaga* im Sinne von °*upagata*?).

<sup>1632</sup> EA<sub>c</sub> 787c23f = T 14.453: 421a28: "Getreide und [sonstige] Nahrungsmittel sind reichlich vorhanden und preisgünstig" (穀食豐賤; LEUMANN 1919: 246 # 14); T 14.454: 424a18f = T 14.456: 429c23 (穀稼滋茂; LEUMANN 1919: 229 # 27 u. 260 # 40: "Die Korn-Arten gedeihen"). Vgl. auch T 1.44: 830a15: "die 5 Arten von Getreide sind reichlich vorhanden und preisgünstig" (五穀豐賤).

<sup>1633</sup> T 14.456: 432a22 spricht von von einer "Periode fünffacher Unreinheit" (五濁世, \**pañca-kaṣāya-kāla*). Vgl. auch NATTIER 1988: 27 u. 39 n. 15 ("Age of Fighting").

<sup>1634</sup> *Maitreyasamiti* vs. 235 (LEUMANN 1919: 100; EMMERICK 1968: 324f: "Beings killed one another. They ate one another's flesh."); T 14.454: 425a15f = T 14.456: 432b8: 爾時眾生...無憐愍心更相殺害食肉飲血.

<sup>1635</sup> Vgl. DN III 73,3-7, wonach in der "Dolch-Zwischenphase" (*satthantara-kappa*) die Menschen einander für Jagdwild (*miga*) halten und in diesem Gedanken einander umbringen.

<sup>1636</sup> LAMOTTE 1958: 778.

<sup>1637</sup> Im koreanischen Blockdruck lautet der Titel des Textes 彌勒大成佛經, was aber wohl als sekundär zu betrachten ist (LEGITTIMO 2008(2010): 288). Die Zuschreibung an Kumārajīva findet sich schon in dem 515 n.Chr. von Seng-yu (僧祐) zusammengestellten *Ch'u san-tsang chi-chi* (出三藏記集: T 55.2145: 11a6 + a25-27). Dem *K'ai-yüan shih-chiao lu* (開元釋教錄, T 55.2154, bes. 512c11 u. 595b15f) zufolge war Kumārajīvas Version die Zweitübersetzung des Textes, dessen Erstübersetzung Dharmarakṣa zugeschrieben wird, damals aber bereits verlorengegangen war (LEGITTIMO, op.cit. 282f; 285; 288). Angesichts dieses Umstandes lässt sich leider nicht mehr feststellen, ob die Vorstellung einer vegetarischen Lebensweise zur Zeit der Buddhawerdung Maitreyas schon in dieser Erstübersetzung belegt war und somit spätestens um die Mitte des 3. Jh. n. Chr. bereits existiert haben müßte.

<sup>1638</sup> T 14.456: 434b1f: 亦名慈心不殺不食肉經; vgl. LEUMANN 1919: 280.

<sup>1639</sup> T 14.456: 429b28-c2: 人常慈心恭敬和順，調伏諸根。如子愛父如母愛子。語言謙遜。皆由彌勒慈心訓導持不殺戒不噉肉故。以此因緣生彼國者諸根恬靜面貌端正。....

<sup>1640</sup> LEUMANN 1919: 259:

31. Zu jener Zeit haben die Menschen immer Mitleid, Verehrung und Sanftmut gegen einander, und sie zähmen alle Sinne. Sie sind, wie Söhne ihren Vater lieben, oder wie eine Mutter ihre Söhne liebt. Die Sprache ist demütig. Dies ist eine Folge der Unterweisung durch Maitreya. 32. Wer das *ahimsā-sīla* befolgt und kein Fleisch ißt, wird in jenem Land wiedergeboren und erlangt feste Sinne; ...

<sup>1641</sup> D.h. mir scheint aus syntaktischen Gründen eher folgende Übersetzung des Textstückes (s. En. 1639) angebracht:

[Zu jener Zeit] sind die Menschen stets mitfühlenden Sinnes, ehrerbietig und höflich; sie beherrschen ihre Sinne. Sie sind wie Söhne, die ihren Vater lieben, wie Mütter, die ihre Kinder lieben. Ihre Rede ist bescheiden. All dies kommt daher (皆由 … 故), daß sie, von Maitreya im Geiste des Mitgefühls unterwiesen, die Regel des Nichttötens [konsequent] einhalten und kein Fleisch essen. Aus diesem Grunde (以此因緣) sind bei denen, die in jenem Lande [wieder]geboren worden sind (生彼國者), die Sinne ruhig und gelassen, der Gesichtsausdruck würdevoll (/anmutig). ...

Zur (späteren?) Assoziation von Maitreya mit Verzicht auf Fleischverzehr vgl. auch den von dem Kaschmirer Prājñā (tätig ca. 785–810: HōbFA 253b) übersetzten Text *Pen-sheng hsin-ti kuan ching* 本生心地觀經, wo gesagt wird, daß Maitreya so heiße, weil er [aus Mitgefühl (*maitri*)] vom Augenblick seines allerersten Entschlusses zur Erlangung der Buddhaschaft an kein Fleisch mehr gegessen habe (彌勒菩薩 … 從初發心不食肉, 以是因緣名慈氏: T 3.159: 305c29f). Vgl. auch T 3.183: 459a13-15 (s. § 265.2 + En. 2193).

<sup>1642</sup> GENG/KLIMKEIT 1988: 139 + 141. Die Kenntnis dieser Stelle verdanke ich Herrn Kollegen Klaus Röhrborn. Friedliches Zusammenleben an sich verfeindeter Tierarten zur Zeit des Buddha Metteyya lehrt auch das *Māleyyadevatheravatthu*: DENIS 1993: 50,8-12; COLLINS 1993: 88; 1998: 468 u. 623.

<sup>1643</sup> In dem im Jahre 730 von Chih-sheng (智昇) erstellten *K'ai-yüan shih-chiao lu* (開元釋教錄, T 55.2154: 595a8 + b15f) wird die "Lehrrede von der Buddha-werdung Maitreyas" (彌勒成佛經: T 14.456) jedenfalls in einer Liste von Texten, die dem *Bodhisattvapiṭaka* angehören, aufgeführt, also offenbar als ein Mahāyānasūtra betrachtet (s. LEGITTIMO 2008(2010): 285). Dies ließe sich mit einer Reihe von Stellen dieses Textes stützen, denen zufolge nicht nur viele Personen die Arhatschaft erlangen, sondern auch zahlreiche Lebewesen den Entschluß fassen, die Buddhaschaft zu erlangen (vgl. T 14.456: 432b28-c1; 432c8-13; 433c27f). In den meisten Maitreya-Texten wie etwa MaiVyāk (Skt.) fehlen hingegen mahāyāna-spezifische Aspekte (NATTIER 1988: 35 u. 45 n. 53; zur Problematik der Zuordnung solcher Texte auch HARTMANN 2013: 47f).

<sup>1644</sup> Vgl. *Anāgatavamīsa* vs. 27 (*aropitam sayamjātam puññakammaṇa jantunam | akaṇam athusam suddham sugandham tañḍulaphalam | akaṭṭhapākimam sālin paribhūjanti mānusā*) gegenüber vs. 42 (*bahvannapānā ... bahumārisasurodakā Alakamandā va ... Jambudīpo bhavissati*): LEUMANN 1919: 185f; COLLINS 1998: 363f. Ähnlich ambivalent ist die Schilderung der Verhältnisse zur Zeit des Buddha Metteyya im *Māleyyadevattheravatthu*: DENIS 1993: 49,3+10 (*tadā Jambūdīpo ... macchamarisādi-upabhogaparibhoga-samiddho*) neben 50,12f, wo von sich wunderbar vermehrendem Reis die Rede ist (der Ausdruck *sayamjātasāli* allerdings nur in der Hs. M5, in der bemerkenswerterweise an der erstgenannten Stelle der Hinweis auf Fisch und Fleisch zu fehlen scheint [p. 49 Anm. 19]); Übers. s. COLLINS 1993: 88 ≈ 1998: 623. Zu eher auf fleischlose Ernährung weisenden Angaben über die Nahrung zur Zeit anderer zukünftiger Buddhas in der Theravāda-Tradition s. COLLINS 1998: 379.

<sup>1645</sup> Vgl. hierzu ANĀLAYO 2017b, bes. Kapitel 2.

<sup>1646</sup> Vgl. § 16 u. Kap. I.4, bes. § 78.1 + En. 693.

<sup>1647</sup> HARRISON 1982: 227f, mit Verweis auf BAREAU 1955: 57–59, 76 u. 301f.

<sup>1648</sup> MVu I 169,8-11, wozu HARRISON 1982: 216, vs. 16–17. Vgl. auch die Parallelen zu vs. 16 im *Lokānuvartanasūtra* (ibid. 221), dessen chinesische Version (T 17.807) von Lokakṣema in der zweiten Hälfte des 2. Jh. n.Chr. angefertigt wurde (s. ibid. 211).

<sup>1649</sup> *Vimalakīrtinirdeśa* (Tokyo: Taishō University Press 2006) 16,1: *annapāna-bhojanād'jīvaḥ sañdrśyate, sadā ca dhyānāhāraḥ* (Tib. *bsam gtan gyi dga' ba'i zas za ba*).

<sup>1650</sup> Unabhängig von einem Fleischverzehr-Verbot: MPM # 578,8-19 (s. En. 1776). Im Kontext einer Argumentation gegen Fleischverzehr: LaṅkS<sub>N</sub> 255,12-14 (s. Text III: D.5.2).

<sup>1651</sup> Vgl. MPM # 175,18-21 (Text I: B.8).

<sup>1652</sup> Eine fleischlose Ernährung als Ideal könnte sich auch im *Therāpadāna* des Pāli-Kanons und dem Kommentar dazu abzeichnen, wenn man die nach ROZENBERG (2002: 15f; s. Anhang B, § b.3) dort zu beobachtende überwiegend lacto-vegetarische Bewirtung "heiliger" Personen als die Regel und die drei von mir (ibid.) angeführten Gegenbeispiele als durch die jeweilige Spenderperson bedingte Ausnahmen versteht. Beachtung verdient in diesem Zusammenhang vielleicht auch, daß im Kommentar zum *Buddhavaṃsa* (Bv-a [PTS] 298) zwar abschließend festgestellt wird, daß bei allen Buddhas die Mahlzeit am Tage der Erlangung des "vollkommenen Erwachens" (*sambodhī*) in Milchreisbrei (*pāyāsa*) bestehe und die letzte Mahlzeit vor dem Eingehen

ins Nirvāna in Fleischbrühe (*māṃsarasa*), in den Darstellungen des Lebens der einzelnen Buddhas aber nur die erstgenannte Mahlzeit erwähnt wird (Bv-a [PTS] 132 [Konḍañña], 142 [Maṅgala], 161 [Revata], etc.), die letztere hingegen nie. — Zur Interpretation der Gabe von Hirse, Blättern und Reis an einen Pratyekabuddha in Nett 141,<sup>12\*</sup> s. En. 240.

<sup>1653</sup>"Lehrrede über hier und dort [vom Buddha angesprochene Punkte]"(?). GREENE 2016: 15: "a text whose title which is none too clear but which might be provisionally interpreted as *Scriptural Miscellany*". Hypothetischer Alternativvorschlag v. Michael Radich (briefl.) im Anschluß an T 17.730: 526b15-22: "Lehrrede über die verschiedenen Orte [der Wiedergeburt]"(?).

<sup>1654</sup> Die ideengeschichtliche Beurteilung des aus vielen nicht oder nur locker miteinander zusammenhängenden Abschnitten bestehenden Sūtras bedarf genauerer Untersuchung. In Fa-ching's *Chung-ching mu-lu* 眾經目錄, kompiliert im Jahre 594 (NATTIER 2008: 13), wird der Text als ein Werk des Kleinen Fahrzeugs (小乘) eingeordnet (T 55.2146: 127c21 + 137b16). Manche Abschnitte geben in der Tat Erklärungen zu bestimmten Aussagen der kanonischen Überlieferung und traditionellen Vorstellungen, z.B. warum der Körper des Buddha nach dessen Eingehen ins Nirvāna verbrannt wurde (T 17.730: 524b14f), oder warum der Buddha seinen Schüler Śāriputra Sūtras rezitieren läßt (524b29-c5). An einer Stelle (527a21-23) wird hingegen gesagt, daß Mönche, vom Buddha über die Bodhisattva-Praxis belehrt, die *anutpatti-dharmakṣānti* erlangten. An einer anderen Stelle (524c11-14) wiederum heißt es, daß von einer riesigen Menge von Personen, die ursprünglich zusammen den Bodhisattva-Weg zu praktizieren versuchten, nur zweien Erfolg beschieden war, nämlich Sākyamuni und Maitreya, während alle anderen lediglich Arhats oder Pratyekabuddhas wurden; vgl. auch 525a7-17.

<sup>1655</sup> In der Aufzählung der als echt anzuerkennenden Übersetzungen bzw. Schriften An Shih-kao's bei NATTIER (2008: 44–72 u. 175f) und VETTER (2012: 7f) wird das *Ch'u-ch'u ching* nicht genannt. Es fehlt in der Aufzählung der Schriften, die in der frühesten verfügbaren Quelle, Tao-an's (道安) Katalog von 374, An Shih-kao zugeschrieben werden: vgl. ZÜRCHER 1972 [<sup>1</sup>1959]: 30f, 33 u. 331 Anm. 82; ders. 1991: 278 and 297f. Ein Sūtra gleichen Namens wird in Seng-yu's (僧祐) *Ch'u san tsang chi chi* 出三藏記集 (fertiggestellt ca. 515; NATTIER 2008: 11) unter den Texten angeführt, deren Übersetzer Seng-yu unbekannt war (T 55.2145: 28b7; GREENE 2016: 16 mit Anm. 47).

<sup>1656</sup> So auch HAYASHIYA Tomojirō 林屋友次郎, *Kyōroku kenkyū* 經錄研究, Teil I (Tokyo: Iwanami Shoten 1941): 26 (diesen Hinweis verdanke ich Florin Deleanu).

<sup>1657</sup> T 17.730: 528b5-7 (vgl. GREENE 2016: 15): 佛言。阿羅漢不食肉者，計畜生從頭至足，各自有字無有肉名。辟支佛，計本精所作不淨，故不食肉。

<sup>1658</sup> Vgl. MN I 57,13-34. Man vergleiche insbesondere auch die Wendung "vom Kopf bis zu den Füßen" (從頭至足) im obigen *Ch'u-ch'u-ching*-Zitat mit MN I 57,14 *uddhaṇī pādātālā adho kesamatthakā*.

<sup>1659</sup> Typisch für die Pratyekabuddhas ist nach dem *Ch'u ch'u ching* die Einsicht in das Entstehen in Abhängigkeit (*pratītyasamutpāda*); vgl. T 17.730: 524c28f; 525a1: "Weil sie durch die Einsicht in Ursachen und Bedingungen (\**pratyaya*) den [Heils]weg erlangen, gelten sie als *pratyeka-(/pratyaya-)buddhas*" (從見因緣得道故為辟支佛). Vgl. z.B. auch BHSD s.v. *pratyaya* (3); DBhS 2N (26,2-5); T 31.1602: 516b18f.

<sup>1660</sup> Vgl. die in § 126.1 behandelte Stelle aus dem *Sūryagarbhasūtra*, oder MPPU 231b15-17:

Die Vorstellung der Widerwärtigkeit der Nahrung besteht in der Betrachtung dieser Nahrung als aus unreinen Ursachen entstanden. [So führt man sich] beispielsweise [vor Augen, daß] Fleisch aus Sperma und [Zeugungs-]Blut [entstanden und] aus dem ‘Weg des Urins’ (d.h. der Vagina) geboren ist, daß es die Wohnstätte von Eiter und Gewürm ist, [oder daß] Butter, Milch und Yoghurt durch eine Umwandlung des Blutes gebildet und [genau genommen] von fauligem Eiter nicht verschieden sind.

食厭想者，觀是食從不淨因緣生。如肉從精血水道生，是為膿虫住處。如酥(/蘇)乳酪血變所成，與爛膿無異。

LAMOTTE (MPPU<sub>L</sub> III: 1453) gibt 水道 ('Weg des Urins') mit "urine" (*mūtra*) wieder, doch bezeichnet der Ausdruck nach VinDh 737c22 u. 27 und T 24.1462: 724a7-11 eine der drei (sexuell relevanten) Körperöffnungen der Frau und steht, wie Sp 268,27-29 bestätigt, für *prasrāvamārga* (s.a. BhīVinMāL 77,5). Vgl. auch HEIRMANN 2002: II 595 u. 662 Anm. 195 sowie 283 Anm. 64.

<sup>1661</sup> Ähnlich GREENE 2016: 16: "... this passage does not necessarily speak to the assumed daily diet of Buddhist monks and nuns. At the very least, however, it presumes the existence of an ideal of vegetarianism for accomplished practitioners." Vgl. auch den Hinweis in GREENE's Anm. 46, daß die Aussage möglicherweise im Kontext ritueller Opfergaben zu sehen ist, insofern "Buddhist ritual offerings, unlike those of traditional Chinese sacrifice, did not involve meat."

<sup>1662</sup> Vielleicht mit der Nuance: als etwas, bei dem es nichts gibt, das man [dauerhaft] haben/besitzen könnte?

<sup>1663</sup> T 17.730: 528b7f (vgl. GREENE 2016: 15): 佛計一切天下皆空無所有, 有便滅滅復生, 要歸空故為無所有。

<sup>1664</sup> In diesem Sinne auch GREENE 2016: 16 Anm. 45.

<sup>1665</sup> Diesem Ideal ließe sich, mit AKBh 102,9f, als Anti-Ideal die Charakterisierung Rudras im *Śatarudrīya* des *Mahābhārata* (7.203.140) gegenüberstellen, wonach die zerstörerische, gewalttätige Machtfülle dieses Gottes sich auch darin äußert, daß er ein "Fleisch-, Blut- und Knochenmark-Esser" (*māṁsa-śoṇitamajjāda*) ist.

<sup>1666</sup> Zu der Phrase (不覺)虛中而過 vgl. T 55.2145 (出三藏記集) 102b1f (~ T 55.2154: 516c18, T 55.2157: 813b26f, X 44.744: 408b12 sowie T 49.2034: 79c25f [v.l. [宮]; Ed. hier: 不覺虛過良時]), ferner T 50.2059 (高僧傳): 334a4 不覺虛(/中)過於(/-)時, was SHIH (1968: 87) mit "il n'avait pas conscience d'avoir manqué le repas du midi (unique repas de la journée)" wiedergibt.

<sup>1667</sup> Zu der Vorstellung, daß sich der Buddha (z.B. Vin I 27,36–28,2) oder andere mit übernormalen Fähigkeiten ausgestattete Asketen (z.B. Jā VI 100,22f) Almosenspeise aus Uttarakuru holen, vgl. CPD II 373a (mit zahlreichen Belegen); s. auch CPS 281 (# 24n.6 u. # 24n.10; die Skt.-Hs. des SaṅghBhV hat hier eine Lücke: s. ed. GNOLI I 154,1).

<sup>1668</sup> Ich verstehe 濟 hier als "fertig sein mit" (MOR. 7: 7222c: 濟(13) = *sumu, owaru*) bzw. "genug haben" (HDC 6: 190b: 濟(12) = 充足 "enough, sufficient"), "gesättigt sein", "auskommen mit", "nicht (noch) mehr brauchen", also etwa im Sinne von 充濟(/滿). Vgl. JP<sub>H</sub> 927b5f (Vi 216a1f): 少便能濟 是謂易滿 ("Wer sich mit wenig [Speise usw.] begnügt (/zufrieden gibt), der ist \**subhara*.") u. JP<sub>H</sub> 927b9 (Vi 216a6): 趣得便濟 是謂易養 ("Wer sich mit jeder beliebigen (*itaretara*)<sup>1</sup> [Speise usw.] begnügt (/zufrieden gibt), der ist \**supoṣa*."). Zu 充濟 vgl. T 11.310: 461c11: 身肉充濟於八虎 ≈ RāstrP vs. 115b: *tyajya tanum paritarpita vyāghri*; T 3.158: 264c29: 充濟世間猶時澤 = KarPu II 222,6 *jaga sarvan tarpayasi vr̥ṣṭir ivā*; HYCh 402b2f: 以我身肉 充濟一切 ≈ Kj S ci (Bd. 86) 135a2f (D mDo-sde a 218b5f): *thams cad bdag gi sha la* (D om.) *za zhing grangs par shog cig* ("Mögen alle von meinem Fleisch essen und satt werden!"). – Auch in der Fassung des *Fa-chü-ching*-Kommentars (s. § 154 + En. 1509) begründet der Buddha seine Weigerung zusätzlich mit dem Hinweis, daß er bereits gegessen habe.

<sup>1</sup> Vgl. z.B. YBh<sub>c</sub> 381c15f 趣得衣服飲食臥具 便生喜足 = YBh<sub>ms</sub> 127b3 *itaretarena cīvarapiṇḍapātaśayanāsanena tuṣṭo bhavati*; T 4.212: 692a14 趣得知足 = Uv 13.10c *itaretareṇa saṁtuṣyet*.

<sup>1669</sup> Vi 621a26f.: 有說。佛於是日 虛(/空)中而過。有說。取北洲食 以濟中時。

<sup>1670</sup> T 17.730: 524b21-27.

<sup>1671</sup> T 17.730: 524b24f: 畜生無所食 飼之令得命。

<sup>1672</sup> Nach HōbFA 277(r) möglicherweise identisch mit Chih Ch'ien (支謙). Vgl. auch NATTIER 2008: 123. Im *Fa ching lu* (法經錄, d.h. Fa-ching's 署經目錄, kompiliert im Jahre 594) wird in der Tat Chih Ch'ien als Mitübersetzer genannt (T 55.2146: 144a27; vgl. auch T 55.2147: 161b12; T 55.2148: 196a25). Der genannte Katalog betrachtet das Sūtra übrigens als Mahāyānatext (s. T 55.2146: 144b8).

<sup>1673</sup> Siehe Hōb Fasc. 3: 254(r). Das *Ch'u san tsang chi chi* 出三藏記集 (s. En. 1655) führt allerdings einen Text mit ähnlichem Namen (佛醫王經: T 55.2145: 32b15) nur in der Rubrik der Texte auf, deren Übersetzer dem Verfasser dieses Katalogs, Seng-yu 僧有, unbekannt waren und die er auch nicht selbst gesehen hatte (ibid. 37b14). Die Zuschreibung der Übersetzung an Chu Lü-yen (竺律炎) und Chih Yüeh (支越) bzw. Chih Ch'ien (支謙: s. En. 1672) stützt sich auf Angaben im *Fa ching lu* 法經錄 (T 55.2146: 144a27: 竺律頭炎), *Li tai san pao chi* 歷代三寶紀 (T 49.2034: 57a13, mit Berufung auf den als zuverlässig geltenden Katalog des Pao-ch'ang 寶唱錄) und im *K'ai yiian lu* 開元錄 (T 55.2154: 487c17; vgl. auch 622b20f u. 668b6). HAYASHIYA Tomojirō 林屋友次郎 (op. cit. [s. En. 1656]: 727) hält, wie mir Florin Deleanu freundlicherweise mitteilt, die Zuschreibung für glaubwürdig, vorausgesetzt, daß sie tatsächlich auf Pao-ch'angs Katalog zurückgeht.

<sup>1674</sup> GREENE 2016, Anm. 20 (p. 8, letzte Zeile von unten bis p. 9, Z. 3). Auch in NATTIER 2008 wird der Text soweit ich sehe, nicht erwähnt, weder im Zusammenhang mit Chih Ch'ien (s. En. 1672) noch anderweitig.

<sup>1675</sup> In diesem Fall wäre der Rückgriff auf das "Verwandtschaftsargument" (§ 176) wohl durch eines der vegetaristischen Sūtras (AṅgS oder, wahrscheinlicher, LaṅkS) angeregt.

<sup>1676</sup> SN II 189f (Nr. 15.14–19); SĀ<sub>c</sub> 243a6–12 (Nr. 952); SĀ<sub>c2</sub> 488a26–b5 (wo sich zusätzlich der Gedanke findet, daß es kein Lebewesen gibt, das mich im Laufe des Saṃsāra nicht schon einmal getötet und das Fleisch meines Körpers gegessen hätte); YBh<sub>Bha</sub> 198,4–6; ŚrBh<sub>Tai</sub> III 50,13–16 (ŚrBh<sub>Sh</sub> 379,8–11). Vgl. auch SĀ<sub>c</sub> 241c27–242a7 (Nr. 945).

<sup>1677</sup> Bzw.: [das eigene] Kind. Siehe aber auch Anm. 220.

<sup>1678</sup> T 17.793: 737c17–19: 子飯者，謂人貪味食肉時，便自校計念，是肉皆我前世時父母兄弟妻子親屬，亦從是不得脫生死。已得是意，便止貪。

<sup>1679</sup> T 17.793: 737c28f: 人食肉，譬如食其子。諸畜生，皆為我作父母兄弟妻子，不可說。

<sup>1680</sup> Vgl. auch T 1.20: 261b4 (s. En. 2447).

<sup>1681</sup> T 17.793: 737c29–738a3: 亦有六因緣 不得食肉: 一者, 莫自殺。二者, 莫教殺。三者, 莫與殺同心。四者, 見殺。五者, 聞殺。六者, 疑為我故殺。

<sup>1682</sup> Angesichts der in § 145.2 erwähnten Stelle aus Hsi Ch'ao's *Feng-fa yao* (奉法要) lässt sich wohl kaum argumentieren, daß die Aufzählung dieser drei Bedingungen (die auch hier nicht spezifisch auf die Ordinierten bezogen sind) die Übersetzung zumindest einer der vollständigen *Vinaya*-Versionen voraussetzt und das *Fo-i ching* schon allein deshalb später entstanden sein müsse.

<sup>1683</sup> Siehe § 19.3 + En. 163 u. 164.

<sup>1684</sup> T 17.793: 738a3: 無是六意得食肉。

<sup>1685</sup> T 17.793: 738a3f: 人能不食肉者, 得不驚怖福。

<sup>1686</sup> Vgl. T. SUZUKI 2001; 2003: 4b–5a (## 4 u. 5).

<sup>1687</sup> T. SUZUKI 2001; 2003: 4b (# 4).

<sup>1688</sup> Kapitel 1-4 u. 6-7 nach der Kapitel-Zählung bei Fa-hsien (T 12.376), was in HABATA 2013 den Textstücken ## 1-107 u. 144–168 entspricht. Die von T. SUZUKI vorausgesetzte Schichtung des MPM basiert auf SHIMODA 1997: 163–171 (u. 13f) und wird dort auch mit sozialen Veränderungen in der Trägerschaft des Sūtra in Verbindung gebracht (171–210 u. 15–17). Nach RADICH 2015: 207–210 wäre auch Kapitel 5 in diese Schicht einzubeziehen, die dann den gesamten Text bis # 168 in HABATA 2013 umfassen würde. Für die vorliegende Untersuchung macht das keinen Unterschied, da der "Fleischverzehr-Abschnitt" des MPM erst in Kapitel 8 erscheint. Es ist ohnehin damit zu rechnen, daß die Textgeschichte der beiden Sūtras und ihr Verhältnis zueinander im Detail wesentlich komplexer ist.

<sup>1689</sup> D.h. Kapitel 8–18 bei Fa-hsien (HABATA 2013: ## 169ff), nach SHIMODA auch Kapitel 5 (## 108–143). Kapitel 8 (## 169–293) nimmt bei SHIMODA eine Art Zwischenstellung ein.

<sup>1690</sup> Vgl. RADICH 2011(2012): 266f (Anm. 155); 2015: 98 (mit Anm. 247).

<sup>1691</sup> Siehe § 192 + En. 1754.

<sup>1692</sup> MMegh<sub>t</sub> P du 133b5–138a7 (S ta [Bd. 60] 18b2–24a4; D wa 124a3–128a4); MMegh<sub>c</sub> 1081a5–1082a10. Ausführliche Diskussion der Stelle und ihres Kontextes in SUZUKI 2003: 3b–4b (# 3.2).

<sup>1693</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 136b1f (S ta 21b4f; D wa 126b2f): ... *kha zas la brkam par yang mi 'gyur ba dang | sha'i bzas kyang rnam par spong bar 'gyur ba dang | blo gros dang ldan par yang 'gyur ba dang | ...*

<sup>1694</sup> MMegh<sub>c</sub> 1081a5.

<sup>1695</sup> MMegh<sub>c</sub> 1081c1-3: 云何能得 … 不貪飲食, 常修知足, 終不食肉, 於諸眾生常生愛心。

<sup>1696</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 154a1-3, 158b2f u. 158b6-166b3 (S ta 45a4-6, 50b4-6 u. 51a2-60b4; D wa 142b2f, 146b2f u. 146b5-153b4), MMegh<sub>c</sub> 1086a29-1088a9 u. b3f.

<sup>1697</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 156b3 u. 169a2f (S ta 48a7 u. 63b6f; D wa 144b7 u. 155b7): im Kontext der ersten und der letzten Versenkungspraxis).

<sup>1698</sup> Vgl. auch SUZUKI 2003, bes. 4b-5a (# 4).

<sup>1699</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 136b6 (S ta 22a3; D wa 126b6): *byams pa'i sems dang yang ldan par 'gyur ba.*

<sup>1700</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 136b7 (S ta 22a4; D wa 126b7); MMegh<sub>c</sub> 1081c5.

<sup>1701</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 203b4-7 (S ta 110b5-111a1; D wa 186b2-4):

Es werden solche auftreten, die Sklaven und Sklavinnen annehmen (und in Besitz behalten: \**pari-√grah*); ... die Geld und Gold annehmen; ... die Muscheln, Kristall und Korallen annehmen; ... die Rinder und Büffel annehmen; ... die Liegenschaften (*ksyatra-vastu*) annehmen; ... die mengenweise (*du ma*) Gänse, Hühner, Schweine und dergleichen Hausrat (d.h. Haustiere?) annehmen; ... die [andere?] veranlassen, die 16 Arten von großen (d.h. karmisch schwerwiegenden) [unheilvollen] Beschäftigungen (s. En. 1703) auszuüben; ... die dem König dienen; ... die Botendienste leisten.

*bran pho dang bran mo yongs su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || dbyig dang | gser yons su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || dung dang | man shel dang | byi ru yons su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || ba lang dang ma he yons su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || zhing gi drgos po yons su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || ngang pa dang bya gag dang phag la sogs pa'i gnas kyi rdzas du ma yons su 'dzin pa dag 'byung bar 'gyur ro || las chen po rnam pa bcu drug byed du 'jug pa dag kyang 'byung bar 'gyur ro || rgyal po la bsten pa dag kyang 'byung bar 'gyur ro || pho nya byed pa dag kyang 'byung bar 'gyur ro ||*

<sup>1702</sup> Der Text spricht zu Anfang von Personen aus den vier Gemeinden (MMegh<sub>c</sub> 1099b23), in Tib. (P zu 203b2; vgl. a5) ausdrücklich von Mönchen,

Nonnen, *upāsakas* und *upāsikās*, wobei jedoch aus dem Kontext klar hervorgeht, daß es sich nur um Personen handeln kann, die eigentlich zu einer asketischen Lebensform verpflichtet wären. Mit den *upāsakas* und *upāsikās* können also hier nicht einfach buddhistische Haushälter(innen) gemeint sein, auch nicht solche, die durch formelles Aufsichnehmen der fünf Selbstverpflichtungen ihre Ernsthaftigkeit bekundet haben, sondern, ähnlich wie in MPM # 178,3 (Text I: B.10.1.a) und anderwärts, nur Personen, die zwar nicht vollordiniert waren, sich aber doch zu einer weitgehend asketischen Lebensform verpflichtet hatten (s. Text I, Übers. En. 2746). Etwas später (MMegh<sub>c</sub> 1099c2; vgl. P zu 203b7) ist nur noch von Mönchen (*bhikṣu*) die Rede.

<sup>1703</sup> Diese 16 unheilsamen ‘Observanzen’ (~*asainvara*) erscheinen in der tibetischen Version (s. En. 1701) als die "16 Arten von großen Tätigkeiten" (*las chen po rnam pa bcu drug*). Sie werden auch MMegh<sub>c</sub> 1080c25 erwähnt, wo in der tibetischen Version (MMegh<sub>t</sub> P zu 132b7 u. 133a2; S ta 17b1 u. 4; D wa 123a6 u. b1) von den "16 Arten von schrecklichen Tätigkeiten" (*las mi bzad pa rnam pa bcu drug*)<sup>1</sup> bzw. von den "16 großen (d.h. wohl: besonders schwerwiegenden) schrecklichen Tätigkeiten" (*las mi bzad pa chen po bcu drug*) die Rede ist. An einer Stelle des nur in Dharmakṣemas Übersetzung überlieferten zweiten Teils des MPM (Dha 538b8-17) werden sie einzeln aufgeführt: 1.-8. gewinnorientierte Haltung (Aufzucht und Verkauf) sowie Tötung (Ankauf und Schlachtung) von Haustieren (Schafen, Schweinen, Rindern, Hühnern), 9. Fischerei, 10. Jagd, 11. Raub (劫奪), 12. Tätigkeit als Henker (魁脣, \**vadhaka*, \**vadhyaghātaka*), 13. Vogelstellerei, 14. Doppelzüngigkeit (兩舌, \**paiśunya*: Zwietracht stiftende Rede), 15. Tätigkeit als Gefängniswärter (獄卒), und 16. Tätigkeit als Schlangenbeschwörer (咒龍, \**nāgamanḍalika*).<sup>2</sup> Vgl. auch MMegh<sub>t</sub> P zu 189a5-7 (S ta 91a2-6; D wa 173b3-5), wo Handel mit Schweinen bzw. deren Fleisch sowie mit Alkohol offenbar zu den 16 "großen Tätigkeiten" (*las chen po bcu drug*) gehört, über deren negative Folgen der Bodhisattva die damit befaßten Personen aufklären möchte.

<sup>1</sup> Vgl. MPM # 46,4 (s.a. En. 1839) u. SHIMODA 1993: 91 (mit weiteren Belegen).

<sup>2</sup> Ähnliche Listen z.B. AN III 383,21-23; YBh<sub>Bha</sub> 191,8-11 = AS 58,3-7 (BAYER 2010: 223 u. 395 Anm. 295); SaṅgP 406b13-18 (STACHE-ROSEN 1968: 123); DhSk<sub>D</sub> 81,20-82,2; Vi 607a24-28; AKBh 221,11-13; SaṁAsaṁVin D [dBu-ma] ha 157a2f; vgl. auch MVy 3755-3766.

<sup>1704</sup> MMegh<sub>c</sub> 1099b26-29 (vgl. SUZUKI 2003: 3a [# 3.1(a)]):

如禿居士，畜養奴婢 金銀珍寶錢財 珂貝琉璃頗梨。貯聚穀米 牛馬畜生  
田宅屋舍 雜色臥具。食肉嗜味。背捨諸佛。成就十六不善律儀。親近國  
王大臣長者。受使鄰國通致信命。

<sup>1705</sup> Eine Entsprechung für das Abstandnehmen von rohem Getreide haben SaṅghBhV (II 233,17: *āmadhānyapratigrahāt* ...), das *Lohityasūtra* des *Dīrga-*

*gama* der (Mūla-)Sarvāstivādins (vgl. MELZER 2010, Teil 1, p. 16 [# 1.2(r)]), SHT 8: 64, Kat.-Nr. 1873 V2 ((ā)madhānyāt prativira{..}to), SaṅgP 407a15f (終不受畜穀麥豆等, d.h. "Annehmen und Lagern von [rohem] Getreide, Bohnen usw. kommt für sie nicht in Betracht"), MĀ<sub>c</sub> (499c14f; 552c24f; 657b16f; 733c1-3: 我離受生稻、麥、豆 ...[ANĀLAYO 2012: 238: "I abstained from accepting uncooked rice, wheat and legumes ..."]); und T 1.20 (261b8f: 不得儲貯米穀); vgl. auch T 1.21: 264c6f 不絕生穀 ("er reißt/schneidet kein frisches ('lebendiges', noch nicht geerntetes) Getreide ab"), wo eine Vermischung mit dem Abstandnehmen von jeglicher *Beschädigung* (*samārambha*) von Samen [und Pflanzen] vorzuliegen scheint.

<sup>1706</sup> Das Abstandnehmen vom Annehmen rohen Fleisches hat in keiner der Parallelversionen eine Entsprechung (vgl. auch ANĀLAYO 2012: 238f Anm. 26, wo zu Recht festgestellt wird, daß daraus natürlich nicht [mit MINH CHAU 1991: 31] folgt, daß dort auch gekochtes Fleisch verboten wäre). Lediglich in T 1.20 (261b4) heißt es, daß ein [wahrer] Asket weder Alkohol trinken noch *gierig* auf Fleisch sein dürfe und sich nicht nach dem Genuß seines Duftes und Geschmacks sehnen solle (沙門不得飲酒嗜肉 思嘗氣味); in einem Teil der Textüberlieferung fehlt aber auch hier die Bezugnahme auf Fleisch (嗜肉); Näheres in Anhang G § d.

<sup>1707</sup> Zum Problem der Wiedergabe von *dāsi/dāsa* mit "Sklavinnen/Sklaven" oder "Dienerinnen/Diener" s. SCHOPEN 1994 (= 2004: 193–218); vgl. auch BOUCHER 2008: 234 Anm. 237.

<sup>1708</sup> Das Abstandnehmen von Botengängen fehlt hier ebenfalls in allen Parallelversionen, findet sich aber in den aus dem *Dīrgahāgama* stammenden Versionen in dem DN I 66,37–67,6 (bzw. I 8,19-27) entsprechenden Textstück (vgl. z.B. MEISIG 1987: 236f).

<sup>1709</sup> DN I 64,20-28 (vgl. DN I 5,9-20; MN I 180,8-16, etc.: s. En. 467):

*uccāsayanamahāsayanā paṭivirato hoti. jātarūparajatapaṭiggahanā paṭivirato hoti. āmakadhaññā° ... āmakamāmsa° ... itthikumarika° ... dāsidāsa° ... ajejaka° ... kukkuṭasūkara° ... hatthigavāssavaṭalavā° ... khettavatthupati-gghanā paṭivirato hoti. dūteyyapahiṇagamanānuyogā paṭivirato hoti.*

Parallelen: SaṅghBhV (Mūlasarvāstivāda) II 233,9-18 (Kj P ce: 249a6-b1); DĀ der (Mūla-)Sarvāstivādins: s. MELZER 2010: 16 # 1.2 (bes. m-r); SaṅgP 407a13-16 (ad IV.44: STACHE-ROSEN 1968: 124,49-52); DĀ<sub>c</sub> (Dharmaguptaka) 83c28-84a1 u. 89a6-9; T 1.20: 261b2-9; 1.21: 264c4-7; 1.22: 273a11-20; MĀ<sub>c</sub> (wohl Sarvāstivāda: ANĀLAYO 2012: 516-521) 657b9-25 (Nr. 146, entspr. MN Nr. 27; vgl. ANĀLAYO 2011: I 191) u. 733b23-c11 (Nr. 187, entspr. MN Nr. 112; übers. ANĀLAYO 2012: 225-245); VinDh 962c22-25. Vgl. MEISIG 1987: 204-207; RAMERS 1996: 89-93, 97, 99 u. 103-117. Vgl. auch Th 957

(BOUCHER 2008: 71); RāṣṭrP vs. 180 (BOUCHER 2008: 138 u. 234 Anm. 237).

<sup>1710</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 204a1f (S ta [Bd. 60] 111a4f; D wa 186b6f):

Daraufhin wird er unter Einsatz seines Lebens die Verkündigung (\**pra-jñapti*) der Schulungsregeln (\**sikṣāpada*)<sup>1</sup> [durch den Buddha] rühmen. Danach wird er [den Aufenthalt] am Fuße eines Baumes rühmen. Desgleichen wird er das Tragen von Gewändern aus dem Abfall, das Leben in der Wildnis und die Ordenszucht (*vinaya*) rühmen und die Zuchtlosen zur Ordnung zwingen (\**ni-grah*).

... *mjug tu rang gi srog dang bsdos nas bslab pa'i gzhi bcas pa'i bsngags pa brjod par 'gyur ro || de'i 'og tu shing drung gi bsngags pa brjod par 'gyur ro || de bzhin du phyag dar khrod dang | dgon pa na gnas pa dang | 'dul ba'i bsngags pa rjod cing ma dul ba rnams tshar gcod par 'gyur ro ||*.

<sup>1</sup> Vgl. SWTF s.v. *sikṣāpada*.

<sup>1711</sup> MMegh<sub>c</sub> 1099c5-9 (vgl. SUZUKI 2003: 3a-b [# 3\_1(b)]): 讚嘆持戒行頭陀者，成就具足波羅提木叉。稱美知足糞掃衣服。廣為惡人說如是言。諸大德。世尊不聽受畜一切不淨之物貪味食肉。如來常讚持淨戒者，訶責毀禁。

<sup>1712</sup> Vgl. die Beschreibung der laxen Mönche in MPM # 151,20-22 (Fa 866c15-17; Dh 383c10f), und die eines sittenstrengen Predigers in MPM # 152,14-16 (Fa 866c26-29; Dha 383c27-384a1).

<sup>1713</sup> MMegh<sub>c</sub> (1080c26) ist hier ganz kurz und stellt nur fest, daß "die bösen Lebewesen alle die fünf *śīlas* annahmen" (諸惡眾生悉受五戒).

<sup>1714</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 133a1 (S ta [Bd. 60]: 17b2f; D wa 123a6f): *sha za zhing srin po'i rang bzhin lta bur gyur pa'i sems can gang yin pa de dag thams cad kyang sha za ba spangs te ji srid 'tsho'i bar du tshul khriims blangs so ||*.

<sup>1715</sup> Einige Zeilen vorher werden allerdings auch verschiedene Gruppen gefährlicher und giftiger *Tiere* genannt, die sich in die Versammlung einreihen und ihre giftige Natur ablegen und (so MMegh<sub>c</sub>) eine freundliche, wohlwollende Gesinnung (1080c25: 慈心, \**maitrī-citta*) annehmen, ähnlich wie an der in § 171 erwähnten Stelle aus der uigurischen *Maitrisimit*.

<sup>1716</sup> Siehe § 181.1 + En. 1703.

<sup>1717</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 132b7f (S ta 17b1; D wa 123a6): *las mi bzad* (S : *zad* PD) *pa rnams pa bcu drug gis 'tsho ba'i sems can rnams*.

<sup>1718</sup> MMegh<sub>t</sub> P zu 133a1f (S ta 17b3; D wa 123a7): *sems can gang dag byi bo* (PD : *ba* S) *byed pa dang | rku 'phrog la zhugs pa gang yin pa*.

<sup>1719</sup> Ebenso in der anschließenden Feststellung (MMegh<sub>t</sub> P zu 133a2f; S ta 17b4; D wa 123b1): *las mi bzad* (S : *zad* PD) *pa chen po bcu drug gis 'tsho ba*

*dang | sha za<sup>1</sup> dang | byi bo* (PD : ba S) *byed pa dang | ma byin par len pa la zhugs pa'i sems can de dag.*<sup>1</sup> Im Kontext doch wohl Fleischesser, nicht Piśāca[-Dämonen].

<sup>1720</sup> MMegh<sub>t</sub> S ta 91a2f (L ta [Bd. 39] 86b8f; D wa 173b3f; P du 189a5f; vgl. THUBTEN SOEPA o.J.: 8): *sha za ba dang gsod pa las bzlog pa'i phyir phag 'tshong ba'i* (SLD : 'tshod pa'i P)<sup>1</sup> *gnas su ... sha 'tshong ba* (SLD : 'tshod pa P) *lta bur yang snang ngo* ||.

<sup>1</sup> D.h. "gekocht" statt "verkauft", aber gleiche Variante in P auch im Falle des Alkohols.

Für die allgemeine Verbindlichkeit der Forderung nach Fleischverzicht an dieser Stelle spricht auch, daß anschließend (vgl. auch MMegh<sub>c</sub> 1094c19f) ein analog motiviertes Sichmanifestieren des Bodhisattva unter Alkoholverkäufern und in [all] den Sippen, die [einer der] 16 großen (= besonders schwerwiegenden?) [üblichen] Beschäftigungen (s. En. 1703) obliegen, beschrieben wird.

<sup>1721</sup> Dort heißt es (MMegh<sub>c</sub> 1094c18f) lediglich:

Wenn er sieht, daß [Tiere] geschlachtet werden, so zeigt er sich in der Gestalt eines Schlächters, um jene [Personen] zu bekehren, so daß sie keine Lebewesen mehr töten.

見有屠者, 即現屠像, 為欲化彼 令不殺生。

<sup>1722</sup> MMegh<sub>c</sub> 1079c29.

<sup>1723</sup> MMegh<sub>t</sub> P du 128a2 (S ta [Bd. 60] 11b3; D wa 119a1).

<sup>1724</sup> Die strukturelle Ähnlichkeit von tib. *Sha med zas sbyin* mit tib. *mGon med zas sbyin* = Anāthapiṇḍada ("der den Schutzlosen Nahrung spendet") könnte \*Amāṁsa- oder \*Nirāmīṣa-piṇḍada oder, angesichts der Nebenform Anātha-piṇḍika (Pā., MVu) und der chin. Wiedergabe mit 斷肉, doppeldeutiges \*Amāṁsa- oder \*Nirāmīṣapīṇḍika suggerieren.

<sup>1725</sup> MMegh<sub>t</sub> P du 127b7f u. 128a4 (S ta 11a7 u. b5; D wa 118b7 u. 119a3): *drang strong mngon par shes pa lnga thob pa*; MMegh<sub>c</sub> 1079c23: 五通仙人.

<sup>1726</sup> Vgl. BHSD s.v. — Auch der Thera Vakkali (vgl. SN III 119–124 [22.87]) stammte aus einer Brahmanenfamilie (DPPN II:799).

<sup>1727</sup> MMegh<sub>t</sub> S ta 126a1-3 (L ta [Bd. 39] 119b1-3; D wa 196b2f; P du 215a3-5; vgl. MMegh<sub>c</sub> 1103a20f):

*sems can gang dang gang la ci dang cis don du 'gyur ba de dang de dag la de dang de* (SLD : de dang de'i P) *sbyin par bya'o snyam du dam bcas nas ... lag pa 'dod pa rnams la ni lag pa sbyin no* || *rkang pa 'dod pa rnams la ni rkang pa sbyin no* || *mig 'dod pa rnams la ni mig sbyin no* || *sha 'dod pa rnams la ni sha sbyin no* || *khrag 'dod pa rnams la ni khrag sbyin no* ||

<sup>1728</sup> Zum Problem dieses Sūtranamens s. Text III, Übers. En. 3221.

<sup>1729</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,4f (8.16); s. Text III: E.16.

<sup>1730</sup> T 16.671: 564b20: 象脰與大雲, 涅槃 勝鬘經 (mit irrtümlichem 勝鬘 = Śrīmālā° statt 指鬘 = *Āngulimāla*°; vgl. TAKASAKI 1974: 233 Anm. 93).

<sup>1731</sup> T 16.672: 624c3 : 象脰與大雲, 涅槃 央掘摩.

<sup>1732</sup> TAKASAKI 1974: 233 Anm. 93.

<sup>1733</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b6f: 縛象與大雲 央掘利魔羅 及此楞伽經 我悉制斷肉.

<sup>1734</sup> 文殊師利問經 (T 14.468), übersetzt von \*Saṅghabhara od. -varman (僧伽婆羅, 羣養, 羣鎧) im Jahre 518 (BusshoKD 11: 35b; HōbFA 281; LAMOTTE 1958: 590).

<sup>1735</sup> T 14.468: 493a6: 象龜<sup>1</sup>經 大雲經 指鬘經 楞伽經等諸經. Vgl. TAKASAKI 1974: 219,15-18 u. 233, Anm. 95 (S. 233); TOKIWA 2018: 220b. Zur *Tarkajvālā* s. § 127 + En. 1266; dort wird bemerkenswerterweise das LaṅkS vor dem ĀṅgS genannt.

<sup>1</sup> TOKIWA (s.o.) möchte 龜/亀 zu 勇 emendieren (vgl. *kaks(y)a* = *rtsal* in LaṅkS<sub>N</sub>; s. Text III, Übers. En. 3218[2]), doch ist vielleicht auch die Möglichkeit einer Wiedergabe von °*kaccha* (s. Text III, Übers. En. 3218[1]) im Sinne von °*kacchapa* "Schildkröte" (龜) in Betracht zu ziehen.

<sup>1736</sup> MATSUMOTO 1997: 148,24f (『楞伽經』は, 宋訳の段階では, 『涅槃經』が肉食禁止を説くことを知らなかつたのではなかろうか) u. 31 (宋訳は『涅槃經』「四法品」に説かれる肉食禁止の教えを知らなかつた).

<sup>1737</sup> Vgl. auch die Überlegungen in TOKIWA 2018: 219f [rl].

<sup>1738</sup> Vgl. [1.] lakto-vegetabile Nahrung als *pranītabhojana*: LaṅkS<sub>N</sub> 250,1-3 (Text III: B.13.2) ≈ MPM # 174,17-21 (Text I: B.4.2.b); [2.] Fleisch ist nicht als *pranītabhojana* gelehrt worden: LaṅkS<sub>N</sub> 254,5-7 (Text III: D.2.3) ≈ MPM # 174,17 (Text I: B.4.2.a); [3.] Prophezeiung des Buddha, daß in der Zukunft Mönche den Vinaya verfälschen werden: LaṅkS<sub>N</sub> 253,11-254,4 (Text III: D.2.1-2) ≈ MPM # 176,1-4 + 14-19 (Text I: B.9a.0 + 9b{b}-{d}) (s. aber auch En. 1739[6]); [4.] LaṅkS<sub>N</sub> 255,2f (lies *navoddīsyakṛtāni pratiṣiddhāni*: Text III: D.4.1) ≈ MPM # 174,8(f) (Text I: B.3.1.a). [5.] Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 246,16f (Text III: B.4.3: *khabhūjalasānīśritāḥ ... jantavo*) ≈ MPM # 175,14f (Text I: B.7.c: *chu dang | skam sa dang | nam mkha' la gnas pa'i skye bo rnams*).

<sup>1739</sup> Vgl. [1.] die Ausdüstung des Fleischessers versetzt alle Lebewesen in Schrecken: LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c16f u. 514a15 (vgl. Text III: B.4.1 u. E.4c) ≈ MPM # 175,8f u. 12-14 (Text I: B.7.a u. c); [2.] Fleischverzehr verhindert *maitrī*: LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c18f [u. 514b18] (vgl. Text III: B.4.4 [u. E.23ab]) ≈ MPM

# 173,12f (Text I: B.1.2.b); [3.] Fleischverzehr kann unmöglich erlaubt sein, wenn schon normale Nahrung wie das Fleisch des eigenen Sohnes zu betrachten ist: LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c26-28 [u. 514b16] (vgl. Text III: B.13.1 [u. E.22ab]) ≈ MPM # 173,11f (Text I: B.1.2.a{γ}); [4.] partielle Fleischverbote als vorläufige Regelung, nunmehr vollständiges Verbot (allerdings mit Divergenzen im Detail): LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a8-10, a26f u. b10 (vgl. Text III: D.4, E.12 u. E.19ab) ≈ MPM # 174,1-12 u. 175,2-7 (Text I: B.2, B.3 [ohne B.3.1.a] sowie B.6.a u. c); [5.] die Tathāgatas (MPM: die Bodhisattvas!) nehmen überhaupt keine Nahrung zu sich, geschweige denn Fleisch: LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a10f (vgl. Text III: D.5.2 u. 3) ≈ MPM # 175,20f (Text I: B.8.2); [6.] In der Zukunft wird dem Buddha unterstellt werden, er habe Fleischverzehr erlaubt: LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b14f (vgl. Text III: E.21) ≈ MPM # 176,1+16f (Text I: B.9a.0 + B.9b{c}) ⟨s. aber auch En. 1738[3]⟩.

<sup>1740</sup> So ausdrücklich T 37.1764: 665a5-7:

Warum sagt [der Buddha hier im *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra*] nur (wörtl. einseitig, partiell), daß es [seinen] Śrāvaka-Schülern nicht erlaubt sei, Fleisch zu essen? Weil er [dies] für die Bodhisattvas *schon vorher* festgelegt hatte, gemäß dem, was er im *Laṅkāvatāra[sūtra]* gelehrt hatte, und er es [deshalb] in diesem [Sūtra, sc. dem MPM, nur noch] für die Anhänger des ‘Geringeren Fahrzeugs’ festzulegen [braucht].

何故偏言 聲聞弟子 不聽食肉。菩薩先制 如楞伽說, 是中但制小乘故也。

Ähnlich T 37.1763: 427a1f:

Warum werden allein die Śrāvakas mit diesem [Verbot zum Verzicht auf Fleischverzehr] aufgefordert? [Antwort:] Die Bodhisattvas haben doch von Anfang an kein Fleisch gegessen!

何獨聲聞以此而推。菩薩本來不食肉也。

T 40.1814: 672a4-6:

Was die Śrāvakas betrifft, so war es ihnen vor dem Nirvāṇa [des Buddha] erlaubt, dreifach reines [Fleisch anzunehmen und zu essen], anderes als [dieses hingegen] war ihnen nicht erlaubt. Vom Zeitpunkt des Nirvāṇa [des Buddha] an [jedoch] ist [für sie] jegliches [Fleisch] unerlaubt. Für die Bodhisattvas [hingegen war und ist] vorher und nachher jeglicher [Fleischverzehr] unerlaubt.

聲聞 涅槃已前 聽三種淨, 自餘不聽。涅槃以後 一切不聽。菩薩 前後 一切不聽。

Vgl. auch T 53.2122: 974a25-b1 u. T 54.2123: 159b11-16, wo die traditionelle Einschränkung des Fleischverzehrs im Sinne des Vinaya (erlaubt ist dreifach reines Fleisch sowie [Raub]vogel-[Beute]reste (鳥殘) u. Fleisch von selbst gestorbener Tiere) als vorläufige Lehre (權教) für gewöhnliche Menschen von

grober Art von der eigentlichen Lehre (實教), der zufolge der Buddha von Anfang an jeglichen Fleischverzehr untersagt hat, unterschieden wird. T 62.2247: 179b19f wird die Auffassung berichtet, daß der Buddha den Bodhisattvas gleich nach seinem Erwachen die Verpflichtung, kein Fleisch zu essen, auferlegt habe, ohne daß es hierzu eines Anlasses bedurft hätte, während er für die Śrāvakas das entsprechende Verbot erst bei seinem Eingehen ins Nirvāṇa erlassen habe, [nach vorheriger schrittweiser Einschränkung] aus Anlaß von Verfehlungen. Wenig später (179b24f) jedoch erkärt der gleiche Text, daß nur diejenigen Bodhisattvas, welche [die ganze Lehre] mit einem Schlag zu begreifen imstande waren (頓悟), auf der Stelle (頓) zum völligen Verzicht auf Fleischverzehr verpflichtet worden seien, während den nur schrittweise begreifenden (漸悟) Bodhisattvas diese Verpflichtung nur Schritt für Schritt auferlegt worden sei.

<sup>1741</sup> Für die *Tarkajvālā* scheidet diese Erklärung natürlich aus. Daß das MPM hier nicht namentlich erwähnt wird, berechtigt — schon angesichts des erheblich früheren Datums der chinesischen MPM-Übersetzungen (s. § 192) — natürlich nicht zu dem Schluß, daß dieses Sūtra dem Verfasser der TJv unbekannt war oder gar zu seiner Zeit noch gar nicht existierte. Er hatte wohl eher LaṅkS 8.16 in seiner älteren Fassung im Kopf, hat aber zugleich die Existenz weiterer einschlägiger Sūtren durch Zufügung von "usw." pauschal abgedeckt (s. En. 1266).

<sup>1742</sup> Eine Einordnung des (*Mahāpari*)*nirvāṇa(sutra)* zwischen dem *Āngulimālika*- und dem *Laṅkāvatāra(-sūtra)* erscheint schwer mit dem Metrum vereinbar. Eine Einordnung *nach* dem *Laṅkāvatāra(sūtra)* hingegen wäre metrisch ebenfalls möglich gewesen: \**Laṅkāvatāra Nirvāṇe* (statt *Laṅkāvatārasūtre ca*) wäre eine korrekte *ma-Vipulā* (x – ◊ – – ’ – – x).

<sup>1743</sup> Vgl. auch die ähnliche Argumentation in SUZUKI 2003: 7a, Anm. 4.

<sup>1744</sup> Vgl. MPM # 174,6 (Text I: B.2.2: *deng ngas bor ro*) und vor allem # 175,2-7 (Text I: B.6), wo der Buddha erklärt, daß er "nunmehr" (Tib. *da*) bzw. "von heute an" (Fa 869a10 u. Dha 386b3 [{d3}]: 從今日) jeglichen Fleischverzehr, sogar den Verzehr des Fleisches eines natürlichen Todes gestorbener Tiere, untersage. Vgl. auch SHIMODA 1990a: 102f.

<sup>1745</sup> Zum Titel des Textes ausführlich HABATA 2007: xlivi-xlix.

<sup>1746</sup> SHIMODA 1990a: 99b,11-14 u. 102f (s. En. 1744); vgl. auch SHIMODA 1997: 407f.

<sup>1747</sup> Vgl. vor allem Kap. IV.6.5.2, mit dem Vorbehalt der Unsicherheit der relativen Chronologie im Detail. Vgl. ferner die Tatsache, daß im MPM schon in dem Textstück, das dem Abschnitt gegen den Fleischverzehr unmittelbar

vorhergeht und das die Einfügung des letzteren ausgelöst haben dürfte, von Personen, die kein Fleisch essen, als einem offenbar vorgefundenen Tatbestand die Rede ist (MPM # 172,7; s. Text I: A.2.1.c): wer als freigebig gelten möchte, ohne etwas hergeben zu müssen, bietet z.B. Personen, die kein Fleisch essen, Fleisch an. Es ist aber völlig offen, ob der Text bei diesen Personen Buddhisten im Auge hat. Vgl. in diesem Zusammenhang übrigens auch BoBh<sub>D</sub> 84,26–85,3, wo es, im Unterschied zu der soeben angeführten – zweifellos nicht ohne Ironie formulierten – MPM-Stelle, heißt, ein *Bodhisattva* gebe niemals etwas, das für die jeweiligen Bittsteller unpassend wäre, indem er etwa Personen, die keine Zwiebeln oder kein Fleisch essen, mit Zwiebeln oder Fleisch durchmischte Speise anbiete, oder Anti-Alkoholikern mit Alkohol Vermischtes:

*na ca bodhisattvo yācanakānām apratirūpaṇi dānaṇi dadāti | tadyathā ... a-*  
*palāṇḍu-bhaksāṇām palāṇḍu-sarīmiśraṇi palāṇḍu-saṁsṛṣṭam | evam a-*  
*māṁsa-bhaksāṇām | a-madya-pānām madya-miśraṇi madya-saṁsṛṣṭam vā |*

Die Nennung von Zwiebeln in diesem Zusammenhang scheint eher auf Brahmanen zu weisen (vgl. Manu 5.5), doch kann angesichts VinMā 487a25–28 (s. § 74.4 + En. 673; vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 256,7f u. 16f [Text III: E.1 u. E.5; s.a. § 232]) wohl nicht ausgeschlossen werden, daß sich auch unter den Buddhisten einzelne Personen bzw. gewisse Gruppen in diesem Punkt brahmanischen Gepflogenheiten angeschlossen hatten.

<sup>1748</sup> Aus traditioneller Sicht müssen dem MPM, als der letzten Lehrverkündigung des Buddha vor seinem Eingehen ins Parinirvāṇa, natürlich Texte wie *Āṅgulimālīya*- und *Laṅkāvatārasūtra* vorangehen (s. § 190 mit En. 1740).

<sup>1749</sup> Nach der Kapiteleinteilung der tibetischen Übersetzung (aus dem Sanskrit) und der "nördlichen" Version (T 12.374) von Dharmakṣemas chin. Übersetzung. In der abweichenden Einteilung der "südlichen" Version (T 12.375) steht der "Fleischverzehr-Abschnitt in Kapitel 7, in Fa-hsiens Übersetzung in Kapitel 8.

<sup>1750</sup> Sog. "nördliche Version", wozu HABATA 2007: xl-xli; daneben die geringfügig revidierte "südliche Version" (T 12.375); vgl. YUYAMA 1981: 13f (# 11b); DURT 1994: 60; HABATA 2007: xl Anm. 75. Auf der ersten basiert offenbar die tib. Übersetzung von Wang phab shun, Dge ba'i blo gros u. Rgya mtsho'i sde (Dha.; vgl. YUYAMA 1981: 12f [# 10b]), auf der "südlichen" Bruchstücke einer alttürkischen Übersetzung (ZIEME 1991). Die nur in Dharmakṣemas Fassung enthaltenen Kapitel (Kapitel 6–13 [428b19 bis Ende] in der "nördl. Version", Kap. 18–25 [669c17 bis Ende] in der "südl. Version") haben nahezu den dreifachen Umfang des allen Versionen gemeinsamen Text-

bestandes, an den sie sich anschließen. Sanskrit-Fragmente von Dharmakṣemas Sondertext sind m.W. bislang nicht aufgefunden worden.

<sup>1751</sup> Siehe HABATA 2007: xl-xli.

<sup>1752</sup>Vgl. YUYAMA 1981: 9–12 (# 10a); HABATA 2007: xxxiv–xxxvii. Ich zitiere den Text nach der kritischen Edition von HABATA (2013), jeweils nach Paragraph (bei mir # statt §) und der Zeilenzählung innerhalb der Paragraphen.

<sup>1753</sup> Neubearbeitung der bisher bekannt gewordenen Fragmente in HABATA 2007 (mit Hinweisen auf frühere Bearbeitungen: ibid. xxiv–xxv; vgl. auch SHIMODA 1993: xxviii) und HABATA 2019(Teil II).

<sup>1754</sup> Siehe Texte (Übers.) Vorbem. § 1.1 (bes. 1.1.5–6). Wenn RADICHs (2015: 61–83) These, daß die "tathāgatagarbha-Schicht" des MPM in die Zeit der Śātavāhanas und Kaniṣkas (also ins 2. oder gar 1. Jh. nach Chr.) zu datieren ist, zutreffen sollte (was zu beurteilen ich anderen überlassen muß), so gilt dies angesichts des Einschub-Charakters des "Fleischverzehr-Abschnittes" nicht notwendigerweise auch für diesen. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß ein für RADICHs Datierung entscheidendes Kriterium, sc. die Prophezeiung, daß die Endzeit des Dharma 700 Jahre nach dem *parinirvāna* des Buddha einsetzen werde, im "Fleischverzehr-Abschnitt" nicht in dieser spezifischen, ungewöhnlichen Form erscheint. Hier ist vielmehr, wie in den nach RADICH (2015: 67 Anm. 148) ebendeshalb späteren Sūtras der gleichen Tradition (AṅgS u. *Mahābherihāraka-sūtra*), lediglich von "vielen Jahrhunderten" die Rede (MPM # 176,1–3 = Text I: B.9a.0: *lo brgya phrag mang po*; Fa: "lange Zeit" 久遠世時, Dha: "zahllose Jahrhunderte" 無量百歲; RADICH 2015: 66 Anm. 147,1).

<sup>1755</sup> So wohl MPM # 365,6–9: s. § 202 + En. 1814. Zu # 343,22f s. § 194 + En. 1762. In # 567 wird die Aussage, daß der Buddha bei einem Jäger eine Fleischmahlzeit einnimmt (s. § 196 + En. 1771), nur in Fa-hsiens Version explizit relativiert (s. § 207.3 + En. 1845).

<sup>1756</sup> MPM # 176,1–5 (Text I: B.9a.0 + 3/4). Der entscheidende Satz 4 hat keine Entsprechung in Fa; in Dha (386b16) nur "gierig auf Speise und Trank".

<sup>1757</sup> MPM # 174,22f (Text I: B.4.2.c).

<sup>1758</sup> MPM Fa 880c13: "Gierig genießen [sie] Speise und Trank (od.: Gierig nach Wohlgeschmack essen und trinken sie), [insbesondere] Delikatessen [wie] Fisch und Fleisch" (貪味飲食 魚肉餚饍); MPM Dha 403b27: "Sie sind gierig auf Fisch und Fleisch" (貪嗜魚肉; BLUM 2013: 205: "They ... indulge in [eating] the flesh of fish"; vgl. aber Text I, Übers. En. 2609). Zur tibetischen Version siehe En. 1762.

<sup>1759</sup> MPM # 173,9f (Text I: B.1.2.a{β}).

<sup>1760</sup> Siehe Text I: B.9c.1.a, Übers. En. 2690.

<sup>1761</sup> Fa-hsien (869a28f): "und essen Fisch und Fleisch" (及食魚肉); denn natürlich nehmen sie Fisch und Fleisch zum Zwecke des anschließenden Verzehrs an!

<sup>1762</sup> MPM # 177,1-6 (Text I: B.9c.0, 1.a, 2.d u. 3.a-d). Vgl. auch die Parallele MPM # 343,22f, wo die tib. Version offenbar nur besagt, daß die unwürdigen Mönche Getreidekörner sowie Fleisch und Fischfleisch ('bru dang | sha dang | nya sha) [selbst] zubereiten<sup>7</sup> (sbyor ba). Zu den chinesischen Versionen s. En. 1758.

<sup>1763</sup> MPM # 176,16f (Text I: B.9b{c}).

<sup>1764</sup> MPM # 176,14-19 (Text I: B.9b{b-d}).

<sup>1765</sup> MPM Fa 868c27f (Text I: B.2.2). Hier wird also das verbreitete Muster der stufenweisen Hinführung zu einer höheren Wahrheit oder Einstellung auf den konkreten Bereich des Fleischverzehrs angewandt.

<sup>1766</sup> MPM # 174,7-12 (Text I: B.3). Zu den im Text nicht näher spezifizierten neun Arten s. Text I: B.3.1.a, Übers. En. 2603 u. Text III: D.4.1, Übers. En. 3126[4]; vgl. auch § 131.1. Zu den zehn grundsätzlich verbotenen Fleischarten s. Kap. I.3.2-3. Nach T 62.2247: 179b21-24 wird den Śrāvakas aufgrund konkreter Anlässe zunächst Fleisch, das nicht dreifach rein ist, verboten. Sodann werden gewisse tabuierte Fleischarten (Liste verderbt) verboten. Später folgt ein Verbot von zehn Arten, und schließlich, beim Eingehen des Buddha ins Parinirvāṇa, das vollständige Verbot.

<sup>1767</sup> MPM # 174,17 (Text I: B.4.2.a). Nach T 38.1767: 88b13f handelt es sich [bei Fleisch und Fisch] um 'erstklassige Speisen' nur im Sinne des Sprachgebrauchs der anderen; gemäß der eigenen Auffassung [des Buddha] hingegen werden sie nicht als erstklassig bezeichnet (若隨他語言是美食。若隨自意不言是美。).

<sup>1768</sup> MPM # 174,17-21 (Text I: B.4.2.b).

<sup>1769</sup> MPM # 175,2-7 (Text I: B.6). Zur Einbeziehung des Fleisches von selbst gestorbener Tiere in das Fleischverzehrverbot vgl. auch Mhbh 13.116.37.

<sup>1770</sup> MPM # 175,18-21 (Text I: B.8). Zum Fleischverzehr als *upāya* bei Bodhisattvas s. auch T 62.2247: 177c9-15.

<sup>1771</sup> MPM # 567,7-568,4 (Dha 427a15-23) wird berichtet, daß der Buddha früher einmal von einem Jäger, der Wild erlegt hatte, zu einem Mahl mit

Fleisch eingeladen worden war und dieses auch angenommen hatte, jedoch aufgrund seines Mitgefühls mit den Lebewesen – er betrachtet sie alle wie seinen Sohn Rāhula – den Jäger ermahnt hatte, sich die Furcht der anderen Lebewesen vor gewalt[samer Tötung] (*danda*) und ihre Liebe zum Leben in Analogie zur seinen eigenen Gefühlen bewußt zu machen und das Töten aufzugeben:

... *des* (sc. *ri dags kyi rong pos*) *ri dags bsad nas sha dang ldan pa'i zas kyi sbyin pa la nga* (S om.) *spyan drangs nas ngas kyang des spyan drangs pa la gnang nas sgra can zin dang 'dra bar lta* (S: *blta*) *ba'i tshul gyis tshigs su bcad pa 'di skad ces byas so* || *chad pa dag gis thams cad skrag* || *kun la srog ni 'phangs pa yin* || *bdag gi nyams las dpag bya zhing* || *brdeg par mi bya gsad mi bya* || (=Dhp 130 bzw. Uv 5.19).

Aber nur Fa-hsien fügt in seiner Wiedergabe der Stelle ausdrücklich hinzu, daß der Buddha [in Wirklichkeit] noch niemals Fleisch gegessen habe (s. § 207.3 + En. 1845)). Vgl. auch die in § 154 behandelte Geschichte, in welcher der Buddha die Bewirtung mit Fleisch ablehnt und auch die Jäger zum Verzicht auf Fleischnahrung auffordert.

<sup>1772</sup> Zu dieser Implikation von *nitya* im MPM vgl. HABATA 2019: I.3.

<sup>1773</sup> MPM # 144 (Fa 866a16-18; Dha 382c27-29): ... *de bzhin gshegs pa rtag pa'i sku dang | mi shigs pa'i sku dang | rdo rje'i sku dang | sha'i sku ma yin pa dang | chos kyi skur ltos shig*; # 146,4-7 (Fa 866a23f): *de bzhin gshegs pa ni ... sha'i lus ma yin te*; # 148,4f (Fa 866b27f; Dha 383b17): *de bzhin gshegs pa ni chos kyi sku ste | rtag pa dang | brtan pa dang | ther zug pa dang | zhi ba'o ...*; # 196,11f (Fa 871a2; Dha 388c3f; der Buddha spricht): *nga ni chos kyi sku yin gyis* (JPDN *gyi*, F *no*) | *rus pa dang | rgyus pa dang | sha dang | khrag gi lus ma yin la* | ...; SHIMODA 1993: 245-247; 1997: 239ff u. 20f; RADICH 2011(2012), bes. 259-262. Mit *vajra* ist ein diamantartiger legendärer Stein von extremer Härte, zugleich die mythische Waffe des Gottes Indra/Śakra bzw. des Yakṣa Vajrapāṇi, gemeint: RADICH, op.cit. 228 Anm. 5 ("adamant" für *vajra*, und "adamant body" für *vajrakāya*).

<sup>1774</sup> MPM #160,10: *de bzhin gshegs pa rdo rje ltar mi shigs pa'i sku dang ldn pa... = vajrābhedyakāyas tathā(gataḥ)* (s. HABATA 2019: II.7.7, SF 11.11; MATSUDA 1988: 30 [Verso 7]; vgl. Fa 867c9f: 金剛不壞法身; Dha 384c22f: 如來身者 即是金剛不可壞身; Dha<sub>t</sub> P ju 55a1f: *de bzhin gshegs pa'i sku ni rdo rje'i sku | mi 'jig pa'i sku ste*); # 148,6: *rdo rje lta bur mi shigs pa'i sku*. Vgl auch # 160,14f: *rdo rje ltar mi shigs pa'i sku'i phung po zhes bya ba'i le'u ste gnyis pa'o = vajrābhedyakāyo nāma dvītīya skandhāḥ sam[āp]t[ah] ||* (HABATA 2007: 68 [SF 12.2]; BONGARD-LEVIN 1986: 24 [Recto 1]). Das Kompositum *vajrābhedyakāya* – das theoretisch auch bedeuten könnte: "(einen) Körper (habend),

der nicht einmal durch einen *vajra* gespalten werden kann", was allerdings nicht zu der Kurzform *vajrakāya* paßt – wird in der tibetischen Übersetzung durchweg im Sinne eines Vergleichs als "(einen) Körper (habend), der unzerstörbar ist wie ein *vajra*"<sup>1</sup> verstanden (s. auch RADICH 2011(2012): 261 Anm. 132, 133 u. 136). Für den Ausdruck *vajrakāya* läge von daher eine Auffassung als elliptisches Kompositum im Sinne von "*vajra*-[gleicher] Körper" (bzw., wenn adjektivisch gebraucht, "einen *vajra*-[gleichen] Körper habend") nahe, was allerdings in der tib. Wiedergabe mit *rdo rje'i sku* nicht zum Ausdruck kommt. In den chinesischen Übersetzungen hingegen tritt auch bei der Wiedergabe von *vajrābhedyakāya* eine Vergleichspartikel nur ausnahmsweise auf (MPM Dha 379c7f = T 12.375: 619b15f; RADICH, op. cit. 261 Anm. 133), fehlt aber in den meisten Fällen. Nach RADICH (op. cit. 270, 273f) liegt hier eine über einen bloßen Vergleich hinausgehende Auffassung zugrunde, nach welcher der wahre Körper des Buddha tatsächlich *aus vajra besteht* (261 Anm. 132: "the body of the Tathāgatas is adamant"; 273,27: "the body is of adamant"; 271,37: "Buddhas embodied in adamant"), ähnlich wie dies in manchen Quellen für die Reliquien des Buddha gilt (RADICH, op.cit. 249–251; 271,27f), wobei auch hier Vergleich und Identifikation nebeneinanderstehen.

<sup>1</sup> D.h. *vajrābheda* nach dem Muster *śukabahru* "rötlich wie ein Papagei" (AiGr II.1: 235 [# 95 d, β]).

<sup>1775</sup> MPM # 374,4-7 (vgl. Fa 883b6-8; Dha 407a27-b2):

*de la de bzhin gshegs pa rtag ste sha'i sku ma yin pa la | sha'i sku yin te |  
sha dang khrag dang rgyus pas sbrel ba (/pa) yin no || mi gtsang ba'o || ...  
snyam pa ni gtsang ba la mi gtsang bar phyin ci log pa yin no ||;*

MPM # 333,14-16 (Fa 879c21f; Dha 402a16f):

*de bzhin gshegs pa ni sha'i sku yin te | ... zhes bya ba 'di ni nyan thos kyi  
theg pa yin te.*

<sup>1776</sup> MPM # 578,8-19 (Fa 899a18-24; Dha 427c14-16):

*dgra bcom dang ni rang sangs rgyas ||  
byang chub sems dpa' de bzhin gshegs ||  
de dag rtag tu zas med de |  
... zhal zas kyang mi gsol la | sbyin pa 'bum phrag mang po yang bzhes par  
mdzad do || ... sems can rnams sems can dmyal ba dang | dud 'gro dang | yi  
dags kyi rgya mtsho las nges par bsgral ba'i phyir sbyin pa'i pha rol tu  
phyin pa bsngags par yang mdzad la | gsol bar yang mi mdzad do ||*

<sup>1777</sup> Siehe Text I, Übers. En. 2746.

<sup>1778</sup> Zu *kalpika* vgl. CHUNG 1998: 256f.

<sup>1779</sup> So ausdrücklich MPM Fa 869b8 (Text I: B.10.1.c). Vgl. auch T 70.2306: 741a13f: "... ein Land, wo alle Fleisch essen, wo es gar keine Reisspeise gibt, sondern nur Fleisch" (... 純食肉國土, 都無米糧, 但有肉者).

<sup>1780</sup> MPM # 178,1-5 (Text I: B.10.1); Fa 869b7-10; Dha 386c5-8; YAMAMOTO 1973-75, I: 94; BLUM 2013: 114; SHIMODA 1997: 411.

<sup>1781</sup> MPM # 178,7f (Text I: B.10.2.a).

<sup>1782</sup> MPM # 178,9f u. Dha 386c10f (Text I: B.10.2.b).

<sup>1783</sup> MPM Fa 869b12-14 (Text I: B.10.2.b/c). Vgl. auch KIESCHNIK 2005: 190 u. 209 Anm. 6.

<sup>1784</sup> MPM # 178,13-15 u. Fa 869b15 (Text I: B.10.2.d). Bei Dha (386c11) nur ein abschließendes generelles Verbot jeglichen Fleischverzehrs.

<sup>1785</sup> MPM # 178,14 (Text I: B.10.2.d{β} mit Übers. En. 2764).

<sup>1786</sup> SHIMODA (1997: 411) sieht in der Vorschrift, die mit Fleisch vermischt Speise durch [Aus]waschen mit Wasser zu reinigen, einen Widerhall von Reinigungsvorschriften des Hindu-Dharma im Sinne von Manu 5.126. Dies ist durchaus möglich, wenngleich man sich auch fragen könnte, womit anders denn mit Wasser sich Fleischbrühe und Fleischgeschmack aus der Speise entfernen ließe. Manu 5.125-126 geht es außerdem nicht um Fleisch, sondern allgemein um Nahrung, die von unreinen Tieren berührt oder mit anderen unreinen Substanzen in Kontakt gekommen ist, und zur Reinigung wird zuerst Erde und erst dann Wasser eingesetzt. Ähnlich auch an der mit Hinweis auf HistDhŚ II 785-787 ebenfalls angeführten Stelle aus dem BaudhDhS (sc. II.12.6: Entfernung des verunreinigten Teils und Reinigung des Restes mit Wasser, Asche und noch einmal Wasser). Aber die zumindest partielle Analogie der Vorschrift des MPM zu dieser Regel ist doch auffällig.

<sup>1787</sup> MPM # 178,11f (Text I: B.10.2.c). In Fa fehlt diese Regel. Zu Dha s.u. (mit En. 1792).

<sup>1788</sup> Siehe § 132 + En. 1320. Vgl. auch Anhang H § c1-c3.

<sup>1789</sup> SHIMODA 1990a: 104-107; vgl. auch 1997: 410f.

<sup>1790</sup> Umgekehrt tritt der asketische Aspekt des Verzichtes auf Fleischverzehr völlig zurück, wenn in Ostasien die vegetarische Küche raffinierteste Fleisch-Imitationen entwickelt hat.

<sup>1791</sup> MPM Fa 869b14 (Text I: B.10.2.b/c{β}).

<sup>1792</sup> MPM Dha 386c9f (Text I: B.10.2.c).

<sup>1793</sup> Vgl. § 193 + En. 1756 u. En. 1758.

<sup>1794</sup> Schon gar nicht extremen Formen der Selbstkasteierung und des religiös motivierten Suizids, wie sie MPM # 364,1-5 (Fa 882b19-21; Dha 406a17-19 u. 408c24-26), zusammen allerdings mit magischen Praktiken, aufgezählt und anschließend als von Māra inspiriert abgelehnt werden. Vgl. auch MPM Dha 462a9-23 (in dem nur in Dha überlieferten späteren Textteil).

<sup>1795</sup> Siehe En. 237.

<sup>1796</sup> MPM Fa 866c7-18, bes. c8 (修行頭陀九法) u. c12 (行頭陀法); vgl. SHIMODA 1997: 178f.

<sup>1797</sup> MPM # 151 (vgl. HABATA 2019: I.5.3 [p. 49f]; vgl. auch SHIMODA 1993: 247f [6H, 6I]); Dha 383b27-c16.

<sup>1798</sup> MPM # 156,12 (vgl. SHIMODA 1993: 251 [6S] u. 280): *byis pa'i dge 'dun zhes bya ba ni | dgon pa pa ... yin te |*; vgl. Dha 384b24f (BLUM 2013: 99); 云何愚癡僧。若有比丘在阿蘭若處 ...; in Fa (867b12) hat *dgon pa pa* (\*āranyaka) keine Entsprechung. Vgl. auch MPM # 484,7 u. 9 (jüngere Textschicht), wo von törichten, schlechten *āranyaka*-Mönchen die Rede ist, wobei jedoch die chin. Versionen (Fa 892c20-24; Dha 419a19-22) bemerken, daß die betreffenden Mönche zwar im *aranya* leben, aber die für *āranyakas* geltenden Verhaltensnormen nicht befolgen.

<sup>1799</sup> Siehe Text I: B.5.1{c} mit Übers. En. 2623.

<sup>1800</sup> MPM # 174,24-175,2 (Text I: B.5). – Bemerkenswert ist das *Fehlen* von *Eiern* in der obigen Aufzählung, desgleichen in der Liste der erstklassigen Speisen in LaikS (Text III) B.13.2. Unter traditionellen Buddhisten in Sri Lanka gilt der Verzehr von Eiern (zumindest solchen, die man selbst aufschlagen muß) als problematisch, weniger problematisch zwar als der Verzehr von Fleisch, aber bedenklicher als der von Fisch, und der Hauptgrund dürfte sein, daß sie (zumindest früher) als potentielles Leben angesehen wurden (Näheres hierzu s. STEWART 2016: 93-95; vgl. auch MAITRIMURTHY 1986: 75, der als zusätzlichen Grund die schon Dhp-a III 136<sup>f</sup> bezeugte Vorstellung anführt, daß die karmische Folge des Eieressens Unfruchtbarkeit sei).

<sup>1</sup> Der Buddha erklärt das Faktum, daß dem Prinzen Nachkommen versagt sind, damit, daß er in einem früheren Leben zusammen mit seiner Gattin auf einer Insel gestrandet war und sie sich dort von Vogeleiern (*sakunāndaka*) und anschließend von Jungvögeln (*sakunācchāpa*) ernährt hatten.

<sup>1801</sup> MPM Dha 386a28 (s. Text I: B.5.1{g}).

<sup>1802</sup> So bei Tao-hsüan (T 45.1894: 836c20: s. En. 391): "Während man das Kalb weggesperrt hat, melkt man [die Kuh]" (囚犢捋乳).

<sup>1803</sup> Zu dieser Vorstellung im Falle von Sesampressing s. Text I, Übers. En. 2697[A]. Es liegt nahe, im Falle des Auspressens von Zuckerrohr eine entsprechende Vorstellung anzusetzen, doch habe ich dafür bislang keinen Textbeleg. — Zu Zuckerrohr- und (Sesam-)Ölpresse (manchmal dasselbe Gerät) vgl. VON HINÜBER 1971: 101f (= 2009a II: 782f).

<sup>1804</sup> Vgl. hierzu (für die Jainas) WILLIAMS<sup>2</sup> 1983 [1963]: 120 (Nr. 11, mit ausdrücklicher Erwähnung von Zuckerrohr, Sesam- und Senfsamen).

<sup>1805</sup> Fa 882b23f:

... [der Tathāgata sei, nachdem er] ... mit Bezug auf alle Pflanzen die Vorstellung (\**saniññā*), [daß sie] Leben [haben], entwickelt hatte, aus Mitleid für lange [Zeit] (= für immer?)<sup>1</sup> im Nirvāṇa erloschen.

... 於諸草木作壽命想 慈悲心故 泥洹長滅。

<sup>1</sup> Vgl. die parallele Formulierung Fa 870a19: (諸佛如來) 泥洹永滅.

<sup>1806</sup> MPM # 364,9-13:

de bzhin gshegs pas ni ba'i bcud rnam lnga dang | sbrang rtsi dang | 'bru  
mar la sogs pa dang | zab dar dang | dung dang | lhām dang | 'bru la sogs pa  
spangs te | shing ngo cog la srog dang 'du shes yod par gzigs nas yongs su  
mya ngan las 'das so zhes zer ba de lta bu ni bdud kyis smras pa'i mdo sde  
dang 'dul ba yin par rig par bya ste |

Zu Fa (882b22-25) s. En. 1805. Dha (406a21-25; T 12.375: 647a6-11; BLUM 2013: 219f; Dha<sub>t</sub> S ka [Bd. 89]: 168a5-b1; D nya 111b4-6) stimmt, von einem hier nicht zu diskutierenden Zusatz abgesehen, in der Sache mit Tib. u. Fa überein, weicht aber strukturell von diesen ab, insofern am Anfang *nicht* von einer *Ablehnung* von Milchprodukten, Öl, Honig, Seidengewändern und Ledersandalen als Teil der von *Māra* dem Buddha unterstellten Position die Rede ist, sondern diese Dinge (im Sinne der *echten* Buddha-Lehre) als *erlaubt* bezeichnet werden (佛先聽食 五種牛味 及以油蜜, 僧奢耶衣 革屣等物; vgl. auch Dha 406b1-4 [T 12.375: 647a17-19; BLUM 2013: 220]: 我唯聽食 五種牛味 及油蜜等。聽著革屣 僧奢耶衣。... 若有經律作是說者, 是名佛說。). In einer Dublette des Textstückes (Dha 408c27-409a1) – die sich allerdings nur in einem Teil der Textzeugen findet, auch in T 12.375 u. Dha<sub>t</sub> fehlt und an der entsprechenden Stelle in Tib. u. Fa keine Entsprechung hat (auch BLUM 2013: 234 übergeht sie) – ist die Struktur jedoch die gleiche wie an der oben wiedergegebenen Stelle der tib. Version (斷五種味 乳酪酪漿生酥熟酥 油蜜之等, ... 如是說者 即是魔說。).

<sup>1807</sup> Vgl. zu diesem Aspekt auch § 226 (AṅgS), zu Milch als Körpersekret auch § 129.1.

<sup>1808</sup> Siehe En. 1810.

<sup>1809</sup> Auch im Falle von Honig (s.a. § 226: AṅgS) kommt neben der Tatsache, daß die traditionelle Honiggewinnung zumeist (zumindest "kollateral") mit der Tötung von Bienen und deren Larven verbunden war,<sup>1</sup> auch die Vorstellung von Honig als Körpersekret der Bienen in Betracht. Vgl. hierzu die Begründungen der Ablehnung des Verzehrs von Honig bei den Jainas (WILLIAMS 1983 [1963]: 55: Vertreibung bzw. Tötung der Bienen durch Ausräuchern, Vernichtung der Bieneneier, aber auch Honig als Körpersekret der Bienen). Zur Idee der Honiggewinnung als *Diebstahl* vgl. En. 391. Zu asketischen Gesichtspunkten s. §§ 36-37.

<sup>1</sup> ZIMMERMANN 2002: 36 Anm. 43, unter Bezugnahme auf E. VALLI & D. SUMMERS, *Honey Hunters of Nepal*, London 1988. Vgl. auch En. 269.

<sup>1810</sup> Vgl. MPM Dha 411b10-12 (BLUM 2013: 246; o.E. in Fa u. Tib.):

Bedingt dadurch, daß die Kuh Gras frißt, wird [ein Teil] ihr[es] Blut[es] weiß und verwandelt sich ... durch die Kraft des günstigen [Karma] (~*pūryā*) der Lebewesen in Milch.

是牛食噉草因緣故 血則變白。... 眇生福力 變而成乳。

Ähnlich MPM Dha 411a18f:

Bedingt dadurch, daß die Kuh Wasser und Gras zu sich nimmt, findet in den Blutgefäßen eine Umwandlung statt (?) und [ein Teil des Blutes (?)] wird zu Milch.<sup>1</sup>

是牛食噉水草因緣 血脈轉變 而得成乳。

In der tib. Version (MPM # 401,22) heißt es hier nur, daß durch einen Defekt des Futters der Kuh die Milch einen üblen Blutgeruch haben kann. So auch Fa (886c3f: 牛食過故 乳則血氣), aber mit einer v.l. ("Southern line": s. Text I [Ed.], Vorbem. § 4.2 [SL]), nach welcher sich aufgrund eines Defektes der Nahrung der Kuh die Milch in Blut umwandelt (牛食過故 乳變為血).

<sup>1</sup> Tentative Wiedergabe. BLUM 2013: 245: "... these things are transformed by her blood vessels and milk is produced". Dagegen scheint YAMAMOTO (1973–75: I 194) 血脈 einfach als "Blut" zu fassen (vgl. HIR. p. 1040a: 血脈 (*nāḍī*) *rakta*, *śonita*): "... the *blood* changes and we get milk". Ähnlich TAGAMI (1996–97: I 286): ... 血液が変化して牛乳となる (... das *Blut* wandelt sich um und wird zu Milch"). Auch in Dha<sub>t</sub> (D nya 124a2) ist nur von Blut die Rede, nicht von Blutgefäßen(/Adern): "Verursacht und bedingt dadurch, daß die Kuh Gras gefressen und Wasser getrunken hat, bildet sich [neues?] *Blut*, und aus dem *Blut* hat sich Milch gebildet" (*ba rtswa zos pa dang chu thungs pa'i rgyu dang | rkyen gyis khrag tu 'gyur te | khrag las 'o mar gyur to ||*).

<sup>1811</sup> Vgl. TJv P dza 360b4f (D dza 315b2f):

Ferner: Wenn [Pflanzen] wirklich mit Bewußtsein versehene (*sacittaka*, d.h. empfindungsfähige) [Wesen] wären, ergäbe sich [die unerwünschte Konsequenz], daß man auch im Falle eines Verzehrs von Reis, Mehl, Blüten, Früchten, Blättern usw. das Fleisch von Lebewesen verzehrt hätte, und daß man im Falle des Trinkens von Sesamöl, Zuckerrohrsaft usw. Blut, das aus dem Körper von Lebewesen stammt, getrunken hätte.

*yang sems dang bcas pa nyid gcig yin na ni 'bras chan* (D : can P) *dang | phye ma* (D : om. P) *dang | me tog dang | 'bras bu dang | lo ma la sogs pa zos na yang sems can gyi sha zos par 'gyur ba yin la | til gyi til mar dang | bur shing gi khu ba la sogs pa 'thungs* (D : 'thung P) *na yang srog chags kyi lus las byung ba'i khrag 'thungs pa yin pas ...*||

<sup>1812</sup> Zu "erlauben" als der normalen Bedeutung von *anu-jñā* und "gutheißen" bzw. "anordnen" als allenfalls kontextuell implizierten Nuancen s. VON HINÜBER 2015a: 255–260.

<sup>1813</sup> [a] In der überlieferten Form des tibetischen Textes (s. En. 1814) ist die Häufung der Negationen in {1b} problematisch. Der Sinn kann nicht sein, daß der Buddha erlaubt (bzw. gutheißt, anordnet), *nicht* die Vorstellung zu haben, alle Bäume (/Pflanzen) seien *nicht* belebt und *nicht* empfindungsfähig. Dies würde ja darauf hinauslaufen, daß er erlaubt (bzw. gutheißt), Bäume bzw. Pflanzen als belebt und empfindungsfähig zu betrachten, doch war eben dies unmittelbar vorher (# 364,11-13: s. § 201 + En. 1806) als Lehre Māras verworfen worden. Der Sinn des Satzes muß also sein, daß der Buddha die Vorstellung, Bäume seien belebt und empfindungsfähig, *nicht* billigt, bzw. die Vorstellung, sie seien *unbelebt* und empfindungslos, gutheißt.

[b] Mit dem Text von JP u. F (*dpa' < pa*) ist dies überhaupt nicht vereinbar, mit dem von DLTS allenfalls dann, wenn man asymmetrisch

{1a}... *sha'i 'du shes med pa (ngas gnang ba) dang | {1b} {α} shing ... la srog med pa'i 'du shes (ngas gnang ba) dang | {β} (shing la) sems pa'i 'du shes med pa(r) ngas gnang ngo*

konstruiert, d.h. wenn gesagt wäre, daß der Buddha einerseits (analog zu {1a}) in {1b.β} erlaubt (/gutheißt, anordnet), mit Bezug auf X *nicht* die Vorstellung ('besitzen') Y' zu haben, andererseits aber in {1b.α} erlaubt (/gutheißt, anordnet), mit Bezug auf X die Vorstellung 'besitzen *nicht* Z' zu haben. Eine solche asymmetrische Ausdrucksweise läßt sich nicht ausschließen, wäre aber doch eher ungewöhnlich.

[c] Die chin. Versionen haben nur *eine* Negation, konstruieren diese allerdings mit \**anujānāmi*. In Fa (882b27f) heißt es:

Daß man sich Milch, Honig, Seide, Muschelgehäuse sowie Getreide und Reis [wie] gekochtes (oder 熟→熱: warmes=frisches??) Fleisch vorzu-

stellen habe und alle Pflanzen als belebt: solches zu lehren wird von mir nicht erlaubt.

乳蜜綿繒 珂貝穀米 作熟肉想, 一切草木 作壽命想, 如是說者 我所不聽。

Dha (406a27+29):

Überdies habe [ich] auch nicht erlaubt, ... die Pflanzen [für] belebt [zu halten] (BLUM 2013: 220: "I do not allow ... the idea that grasses and trees have individual life spans").

又亦不聽 ... 草木有命。

[d] Ein sachlich korrekter und zugleich symmetrischer Text der tib. Version ließe sich wohl nur mittels einer Konjektur herstellen.

[d1] Eine Möglichkeit (der auch meine obige Übersetzung folgt) wäre, *med pa'i* in {1b,α} zu *yod pa'i* zu emendieren und im anschließenden Textstück {1b,β} der Lesung von DLTS zu folgen (oder auch hier *sems pa yod pa'i* statt *sems pa med pa'i* anzusetzen):

{1b}(em.1) *shing thams cad la* {α} *srog yod pa'i 'du shes dang* | {β} *sems (pa yod) pa'i 'du shes med par* (F *pa*) *ngas gnang ngo* ||

Mit Bezug auf alle Bäume erlaube ich, *nicht* {α} die Vorstellung, daß sie Leben besitzen, und [auch nicht] {β} die Vorstellung, daß sie empfindungsfähig sind (/Empfindungsfähigkeit besitzen), zu haben.

Damit wäre für {1a}+{1b} eine durchgängig homogene Struktur gegeben:

{1a} X *la 'A- i 'du shes'* *med pa dang* | {1b} Y *la ' {α} B yod pa'i 'du shes'* *dang* | {β} C (*yod pa*)*'i 'du shes'* *med pa(r)* *ngas gnang ngo* ||

[d2] Als Alternative wäre in Betracht zu ziehen, in {1b,α} *med pa'i* beizubehalten, sodann in {1b,β} der Lesung von JPF zu folgen und am Ende *med par* entweder zu tilgen oder zu *yod par* zu emendieren:

{1b}(em.2) *shing thams cad la* {α} *srog med pa'i 'du shes dang* | {β} *sems pa med pa'i 'du shes* (*yod pa(r)*) *ngas gnang ngo* ||

Mit Bezug auf alle Bäume erlaube ich(,) {α} die Vorstellung, daß sie *unbelebt* sind, und {β} die Vorstellung, daß sie *empfindungslos* sind(, zu haben).

Struktur:

{1a} X *la 'A- i 'du shes'* *med pa dang* | {1b} Y *la ' {α} B med pa'i 'du shes'* *dang* | {β} C *med pa'i 'du shes'* (*yod par*) *ngas gnang ngo* ||.

<sup>1814</sup> MPM # 365,6-9 u. 14-16 (Fa 882b27f u. b1f; Dha 406a27+29 u. b1-4):

{1a} *ba'i bcud rnam lnga dang* | *sbrang rtsi dang* | *'bru mar la sogs pa dang* | *zab dar dang* | *dung dang* | *lham dang* | *'bru la sogs pa la sha'i 'du shes med pa dang* | {1b} *shing thams cad la* {α} *srog med pa'i 'du shes dang* | {β} *sems pa med<sup>1</sup> pa'i 'du shes med par* (F *pa*) *ngas gnang ngo* || ...

{2} *khams bzhi la ni srog dang 'du shes yod ces nga mi zer ro* (*zhes zer ba de lta bu'i mdo sde dang 'dul ba ni sangs rgyas kyis gsungs pa yin par rig par bya'o* ||).

<sup>1</sup> *pa med* JP : *dpa' med* F : om. DLTS

<sup>1815</sup> Ob ein Einfluß von Seiten der Jainas für sich allein ausgereicht hätte, erscheint mir eher zweifelhaft, selbst wenn man einmal von der – keineswegs unproblematischen (vgl. ALSDORF 1962: 566–568; 2010: 9–13) – Annahme ausgeht, daß im 4. Jh. n. Chr. nicht nur bei den Jaina-Mönchen (id. 1962: 569; 2010: 13f) ein durch rigidere Askese und ein konsequenteres *ahimsā*-Konzept motivierter Verzicht auf jeglichen Fleischverzehr bereits Standard war, sondern ein solcher Verzicht auch von den jinistischen Laienanhängern erwartet wurde (id. 1962: 569f; 2010: 14).

<sup>1816</sup> MPM # 173,12f (Text I: B.1.2.b).

<sup>1817</sup> MPM # 175,8-17 (Text I: B.7).

<sup>1818</sup> Im *Fan-wang ching* (FWCh 1005b11f) ist es nicht der *Geruch* der Ausdüstung, sondern allein der *Anblick* des Fleischessers, der die Wesen zur Flucht veranlaßt (一切眾生見而捨去), was ein Indiz dafür ist, daß dem *Fan-wang ching* Fa-hsien's Version des MPM vorgelegen haben dürfte; denn bei Dharmakṣema (MPM Dha 386b9f) ist hier nur vom *Riechen* der Fleisch-Ausdüstung die Rede (und von "Erblicken" lediglich im Rahmen des Vergleiches mit dem Knoblauch-Esser: 386b7). Fa-hsien hingegen benutzt auch im Falle des Fleischessers (MPM Fa 869a14f) das Wort 見 "erblicken". Dies hat in Fa-tsangs (法藏, 643–712) Kommentar zum *Fan-wang ching* zu der Erklärung geführt, die Tiere sähen auf dem Kopf des Fleischessers Blut-Glanz und könnten ihn so als Fleischesser identifizieren (T 40.1813: 636c8f: 畜生見食肉人頭上有血光, 念云, ... 彼人食肉 ...).

<sup>1819</sup> Die Reaktion der Geier und Krähen ist wohl einfach in Analogie dazu zu sehen. Es muß offenbleiben, ob ihnen tatsächlich wie den Raubtieren ein sensibler Geruchssinn unterstellt wurde oder stillschweigend eine andere Form der Kenntnisnahme (z.B. durch den Gesichtssinn) vorausgesetzt ist.

<sup>1820</sup> MPM # 175,13-17 (Text I: B.7.c). Von Flucht ist allerdings nur in Ch. die Rede.

<sup>1821</sup> MPM Dha 386b5f (Text I: B.7.x).

<sup>1822</sup> Auch diese Vorstellung ist wohl nicht zuletzt Ausdruck eines gesellschaftlichen Wertewandels im Hinblick auf Fleischnahrung.

<sup>1823</sup> SCHMIDT 1978.

<sup>1824</sup> SCHMITHAUSEN 1997a: 35–44, bes. 41f; MAITHRIMURTHI 1999: 55–63. Vgl. auch § 157.

<sup>1825</sup> SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 215; 2009: 101f.

<sup>1826</sup> MPM # 175,18f (Text I: B.8.1).

<sup>1827</sup> Vgl. T 37.1763: 428a4: "Sogar sonstige Speise ist so, um wieviel mehr Fleisch!" (餘食尚爾。況復肉乎。)

<sup>1828</sup> Vgl. SN II 98f (s. § 29).

<sup>1829</sup> MPM # 173,11f (Text I: B.1.2.a{γ}).

<sup>1830</sup> MAITHRIMURTHI 1999: 53f.

<sup>1831</sup> MPM # 71,4f: *ba be'u la byams pa'i phyir ...* (Fa 860b16f: 夫愛念者 譬如乳牛 ...; Dha 374c20f: 夫愛念者, 如彼母(/乳)牛愛念其子). Vgl. VisM IX.72 (MAITHRIMURTHI 1999: 53 Anm. 27).

<sup>1832</sup> MPM # 63,1-11 (Skt.-Frgm.: BONGARD-LEVIN 1986: 18f [Verso 3-7]; HABATA 2019: II.7.4, SF 8.7-8):

Wie wenn etwa eine arme junge Frau (*tadyathā nā[maj] kaści daridrā [yu](va)tih*)... [zusammen mit ihrem Knäblein] den Gaṅgā-Strom überqueren wollte (*gaṅgāmahānadīm uttaret*), sie dazu [aber] nicht imstande wäre (*sā na śaknuvarītī tartum*) und mit eben diesem Knäblein (*ta[mj] e[va dā](raka)[m] ādāya*) in der Gaṅgā stürbe (d.h. weil sie aus Mutterliebe ihr Kind nicht im Stich lässt, ertränke), daraufhin durch das besonders gute Karma der Liebe (*(sne)hapuṇyavīśeṣena*) zu ihrem Knäblein ... in der Brahman-Welt wiedergeboren würde (*brahmaṇokam upapadyeta*), ...

*dper na bud med gzhon nu dbul mo ... gang gā'i klung chen po rgal bar 'dod pa las des rgal bar ma nus te | khye'u de khyer bzhin du gang gā'i nang du shi nas | bu de la byams pa'i bsod nams kyi khyad par gyis* (Fa 860a4: 由是慈心救子功德; Dha 374a18: 慈念功德) ... *tshangs pa'i 'jig rten du skyes te | ...*

<sup>1833</sup> MPM # 220,4 (s. En. 1841; Fa 872a28f; Dha 390c15-17). Zur Wiedergabe "Sohn" (statt "Kind") s. En. 220 sowie En. 1832 (*dāraka*) und die konkrete Benennung als "Rāhula" im Falle des Buddha.

<sup>1834</sup> MPM # 122,2f: *nga ni sems can thams cad la sgra can zin bzhin du lta'o* || (Fa 864a26: 我視一切眾生如羅睺羅; Dha 380c8f: 我於眾生 實作子想 如羅睺羅; vgl. auch c14f); # 537,18f u. 26f: *de tshe sgra gcan zin bzhin du* || *de bzhin gshegs pas sems can gzigs* || (ebenso Fa 896b25 u. Dha 424b29 u. c5); # 1,14+16f: *de bzhin gshegs pa ... sems can thams cad la sgra gcan zin dang 'dra bar gzigs pa*

(ebenso Dha 365c11f; aber Fa hier und an den beiden folgenden Stellen [s. En. 1835]: "wie den einzigen Sohn"); # 180,20f: *sgra can zin bzhin du* = "wie Rahula" (ebenso Dha 387a17f); # 582,2f (Dha 428a7f) = HABATA 2007: 93 (SF 24.3): *tathāgataḥ sarvbasatvā<m>{h} rāhulava<t\*> paśyati*. Vgl. auch RADICH 2015: 155 mit Anm. 424.

<sup>1835</sup> MPM # 222,5f (s. En. 1841; Fa 872b9: 我於一切眾生 ... 如一子想; Dha 390c28f: 如來視於一切眾生猶如一子), ferner Fa 853a10-12 (如來 ... 等觀眾生如視一子; # 1), 869c12f (# 180) u. 899b13 (# 582; Tib. u. Dha an diesen drei Stellen: "wie Rāhula", s. En. 1834).

<sup>1836</sup> MPM # 5,6 + 16-18 (Fa 853b19+27; Dha 366b1+9f):

*byang chub sems dpa' thams cad kyang ... bu gcig pa la bya ba bzhin du  
sems can thams cad la snyoms par lta ba sha stag ste.*

Nach MPM # 120,9-11 (Fa 864a14f; Dha 380b23-25) soll der Bodhisattva, der eine lange Lebensdauer (d.h. die unbefristete Lebensdauer des Buddha) erreichen möchte, mit Bezug auf alle Lebewesen die Vorstellung, daß sie [ihm so nahestehen] wie der einzige Sohn, kultivieren (*byang chub sems dpa' tshe ring bar 'dod pas kyang sems can thams cad la bu gcig pa'i 'du shes bsgom par bya'o*). Vgl. auch # 128,21f (Fa 864c3-5; Dha 381b7-9).

<sup>1837</sup> MPM # 6,3f+24f (Fa 853c4+12; Dha 366b16+29): *dge bsnyen ... thams cad kyang ... bu gcig pa la bya ba bzhin du sems can thams cad la snying rje dang ldan pa sha stag ste |.*

<sup>1838</sup> Damit sind total verstockte Personen gemeint, die dem Mahāyāna, speziell dem MPM, ablehnend gegenüberstehen und bei denen dieses Sūtra, selbst wenn sie es hören, keine Wirkung zeitigt, da bei ihnen alle heilsamen Wurzeln zerstört sind (~*samucchinnakuśalamūla*, vgl. MPM # 473f). Zu *icchantika* vgl. PrincDB s.v.; zur Wortbedeutung s. vor allem KARASHIMA 2007a; vgl. auch SILK 2015a: 42f.

<sup>1839</sup> MPM # 46,3-11 (vgl. SHIMODA 1993: 82 [2Q] u. 91):

Sogar [böse Wesen wie] die [Schlangen], die Gift in ihrem Blick haben (\**dr̥ṣṭivisa*), die [übrigen] Giftschlangen (\**āśīvisa*),<sup>1</sup> die Skorpione, die Spinnen usw., bis hin zu den [Personen], welche die 16 schrecklichen (\**ghora, dāruṇa*) Beschäftigungen (s. En. 1703) ausüben, fanden sich dort (sc. am Ort des Parinirvāṇa des Buddha) ein. Die Daityas und Asuras, die gewöhnlich Groll hegen, gaben [unter dem Einfluß des Buddha (... *gyur to*)] allesamt ihre schlimmen Handlungen auf und betrachteten einander wie einen Sohn, die Mutter oder eine Schwester. Sämtliche Wesen, die in diesem Mega-Weltsystem (\**trisāhasra-mahā-sāhasra-lokadhātu*)<sup>2</sup> lebten, empfanden füreinander liebevolle Zuneigung

(\**maitrāyante sma?*) [in dem gleichen Maße,] wie man sie dem einzigen Sohn entgegenbringen würde – [alle] mit Ausnahme der *icchantikas*.

*tha na mig gdug pa<sup>3</sup> dang | sbrul gdug pa dang | sdig pa dang | sdom la sog  
pa las mi bzad pa bcu drug byed pa yan chad kyang der lhags so || sbyin  
byed ma'i bu dang | lha ma yin rtag tu khon gyi bsam pa can thams cad  
kyang sdig pa'i las spangs nas | gcig la gcig bu dang | ma dang | sring mo  
dang 'dra bar sems par gyur to || stong gsum gyi stong chen po'i 'jig rten  
gyi khams na 'khod pa'i sems can thams cad kyang | gcig la gcig bu gcig pa  
la bya ba bzhin du byams par byed de | 'dod chen po ni ma gtogs so ||*

<sup>1</sup> Dha 371b17f: "die Giftschlangen, die schon durch ihren Blick Menschen töten können" (毒蛇視能殺人; BLUM 2013: 29: "poisonous snakes that can kill a man on sight"). In dieser Wiedergabe ist *dr̥ṣṭiviṣa-* als Attribut zu *āśīviṣa-* gefaßt, was von AvŚat 290,1 (v 128,14) gestützt wird, wo von einem reichen Mann die Rede ist, der nach dem Tode als eine große Giftschlange, die Gift in ihrem Blick hat (d.h. schon durch ihren Blick töten kann), wiedergeboren worden ist (*sa kālām kṛtvā ... āśīviṣa utpanno mahān ... dr̥ṣṭiviṣah*). In der tib. Version des MPM hingegen sind die beiden Begriffe mit *dang* koordiniert. Auch hier ist jedoch *āśīviṣa* angesichts der Wiedergabe mit *sbrul gdug pa* offenbar als Oberbegriff gefaßt. Sollte an zwei Unterarten von Giftschlangen gedacht sein (1. solche, deren Gift im Blick liegt, und 2. solche, deren Gift in den Zähnen liegt: vgl. CPD s.v. <sup>1</sup>*āśī* "fang of a serpent"), hätte *āśīviṣa-* eher mit *so gdug pa* (s. Subanm. 3) wiedergegeben werden müssen. Nach MPM Dha 507c29 gibt es vier Arten von Giftschlangen, je nachdem ob ihr Blick, ihre Berührung, ihr Biß oder oder ihr Aushauch giftig ist.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu RADICH 2015: 112 Anm. 272.

<sup>3</sup> So mit LT gegen HABATA (mit JPCDNS) *mi gdug pa* u. F *mi 'dug pa*. Zu *mig gdug pa* = *dr̥ṣṭiviṣa* und *sbrul gdug pa* (neben *so gdug pa*) = *āśīviṣa* s. MVy 5223–5224; zu *dr̥ṣṭiviṣa* s. pw s.v. u. BHSD s.v. Die Lesungen *mi gdug pa* u. *mi 'dug pa* dürften als Hör- oder Lesefehler zu erklären sein..

Dha (371b17-21) stimmt im wesentlichen mit Tib. überein, doch sind die giftigen Tiere bzw. Schädlinge und diejenigen, welche die 16 schlimmen Taten begehen, hier explizit mit "und" (及) koordiniert und dadurch (gewiß zu Recht) als zwei verschiedene Gruppen voneinander unterschieden. Die Haltung der Dämonen wird in Dha nicht auf deren Verhältnis zueinander eingeschränkt und ebenfalls als "liebevolle Zuneigung" (慈心, gewöhnlich für *maitrī-citta*) bestimmt, wie im Falle der übrigen Wesen, bei denen aber der Hinweis auf den einzigen Sohn in Dha fehlt.

In Fa (857c10-12) ist nur von giftigen Tieren und Dämonen die Rede, nicht von allen Lebewesen:

Zu dieser Zeit entwickelten [sogar] die Giftschlangen, giftigen Insekten (etc.) und [sonstigen] Arten von schlimmem Getier, [sowie] die Māra-Dämonen, Rākṣasas, allerlei Beschwörungsformel[-Dämonen]<sup>7</sup> und

Kākhordas (s. Text I, Übers. En. 2729) allesamt eine liebevolle Gesinnung (\**maitrī-citta?*), attackierten und schädigten einander (und andere) nicht [mehr] und [betrachteten vielmehr einander und alle anderen in der gleichen Weise,] wie man den einzigen Sohn betrachtet. [Alle] außer den *icchantikas* [verhielten sich so].

爾時 虱蛇毒蟻諸惡蟲類，魔鬼羅刹雜呪蠱道，皆生慈心 不相侵害 如視一子。唯除一闡提輩。

<sup>1840</sup> MPM # 71,4-7:

Dem Tathāgata kommt nämlich *maitrī* nicht in solcher Weise zu wie einer Kuh, die, nachdem sie hier und dort [etwas] Gras gefressen hat, aufgrund ihrer Liebe zu ihrem Kalb schon ins Dorf zurückkehrt, [bevor sie ausreichend geweidet hat]; und doch betrachtet er alle Lebewesen als dem Rāhula gleich.

*'di ltar de bzhin gshegs pa ni ba be'u la byams pa'i phyir rtswa zos shing zos shing grong nyid du 'ong ba de lta bu'i byams pa dang ldan pa ma yin gyis* (JPDN gyi) | *sems can thams cad la yang sgra can zin dang 'dra bar gzigs te* | (...)

Fa (860b16-19) u. Dha (374c20-23; BLUM 2013: 46) sind expliziter und machen deutlich, daß die Kuh trotz ihres Hungers (und Durstes) zurückkehrt, bevor sie genug Gras gefressen und Wasser getrunken hat. Bei den Buddhas hingegen, so Fa, gebe es solche schmerzhaften Gefühle [wie die, welche die Kuh zwanghaft zu ihrem Kalb zurücktreiben,] nicht (諸佛世尊 無此苦念). Vgl. auch SHIMODA 1993: 106 u. 143 Anm. 65.

<sup>1841</sup> MPM # 220,2-5 + # 222,5f (Fa 872a28f + b9 [s. En. 1843]; Dha 390c15f + 28f [BLUM 2013: 137]). Hier trägt der Buddha zunächst das Gleichnis von einem reichen Haushälter (*grhapati*) vor, der aus liebevoller Zuneigung zu seinem einzigen Sohn (*dper na khyim bdag ... zhig la bu gcig pa ... yod de* | *des ... bu la byams pa'i phyir* ...) diesen das Alphabet lehrt, und fährt dann fort:

Wie [dieser] an Dienern und Nahrung reiche Haushälter [liebevolle Zuneigung zu seinem einzigen Sohn hegt, so] kultiviere ich in der Tat mit Bezug auf alle Lebewesen die Vorstellung, [daß sie] wie [mein] einziger Sohn [sind], (...).

*khyim bdag bran bza' can ltar nga sems can thams cad la bu gcig pa'i 'du shes bsgom pa dang ldan mod kyi* | (...)

<sup>1842</sup> Ein Beispiel wäre MPM Fa 872b9, wo der Buddha sagt: "Ich gedenke aller Lebewesen liebevoll mit *maitrī*-Gesinnung, [in der] Vorstellung, daß sie wie [mein] einziger Sohn sind" (我於一切眾生 慈心愛念 如一子想。). In Tib (MPM # 222,5f: s. En. 1841) u. Dha (390c28f: 如來視於一切眾生猶如一子) findet sich hier jedoch keine Entsprechung für *maitrī*.

<sup>1843</sup> Vgl. vor allem MPM # 445,9-13 (Fa 889b24-27), wo es heißt, der Tathāgata sei tief (d.h. unergründlich); ob er durch die liebevolle Zuneigung (*maitrī*) [zu allen Wesen] wie zu Rāhula ständig Kummer empfinde (\*śocati o.ä.), sei [so unergründlich?] wie die Frage, ob die Götter des [Bereiches des] Weder-bewußt-noch-nicht-bewußt-Seins (*naivasamjnānāsañjñā*) Kummer empfinden; dergleichen sei [nur] Gegenstand [des Wissens] der Buddhas (*de bzhin gshegs pa yang zab bo || sgra can zin la bya ba bzhin du byams pas rtag tu mya ngan byed pa ni 'du shes med 'du shes med min gyi lha rnams mya ngan byed pa dang 'dra'o || de dag ni sangs rgyas rnams kyi spyod yul yin te |*). Dha (415a14-18 [BLUM 2013: 264f]) weicht im Detail nicht unerheblich ab:

Das Wesen (/der Dharma) des Buddha ist ... tief und schwer zu ergründen: Beim Tathāgata gibt es in Wirklichkeit keinen Kummer [oder] Schmerz, und doch entwickelt er bezüglich der Lebewesen das Große Mitgefühl und erweckt [nach außen] den Anschein, als sei er bekümmert, [insofern er] alle Wesen wie Rāhula betrachtet. (...).

佛性(/法)...甚深難解。如來實無憂悲苦惱。而於眾生起大慈悲 現有憂悲。視諸眾生如羅睺羅。(...)

Vgl. in diesem Zusammenhang auch MPM # 446,5-10 (Fa 889c5-8):

Wenn es aber [beim Tathāgata] keinen Kummer (im Sinne von Mit-Leiden) gäbe, wäre [die Aussage], daß er [alle Wesen] wie Rāhula betrachtet, sinnlos; [andererseits] ist der Kummer des Tathāgata dem leeren Raum (*ākāśa*) gleich (...). Wie könnte es denn bei einem, der im [Zustand des] vollkommenen Nirvāṇa (Tib. wörtl.: ‘vollständig über [allen] Kummer hinaus’) ist, [noch] Kummer geben?

*mya ngan med par yang sgra can zin bzhin du gzigs zhes bya ba don med par 'gyur te | de bzhin gshegs pa'i mya ngan ni nam mkha' dang 'dra'o || ... yongs su mya ngan las 'das pa lta la mya ngan ga la yod |*

In Dha (415b3-9 [BLUM 2013: 265f]) lautet die Stelle wie folgt:

Wenn es [beim Tathāgata] keinen Kummer gäbe, wie könnte man dann sagen, er betrachte in gleicher Weise alle Lebewesen wie Rāhula? Wenn man [hingegen] behauptet, es gebe [bei ihm Kummer], wie kann man dann sagen, sein Wesen sei dem leeren Raum gleich? ... Indem der Tathāgata ... sich der Welt anpaßt, erweckt er den Anschein von Kummer; es gibt [aber bei ihm] keinen wirklichen [Kummer]. Der Tathāgata ist schon ins Parinirvāṇa eingetreten, wie sollte es da Kummer und Leid geben?

若無憂悲，云何說言 等視眾生 如羅睺羅。若言有者，復云何言 性同虛空。... 如來 ... 隨順世間 示現憂悲 無有真實。... 如來已入於般涅槃。云何當有憂悲苦惱。

<sup>1844</sup> MPM # 46,9-11 (s. En. 1839): (...) *sems can thams cad kyang gcig la gcig bu gcig pa la bya ba bzhin du byams par byed de* (...); Fa 857c11f: (...) 皆生慈心 不相侵害 如視一子。(...).

<sup>1845</sup> MPM Fa 898b28f (vgl. En. 1771): 然佛世尊未曾食肉。等視一切如羅睺羅。

<sup>1846</sup> *Milch* und Milchprodukte: s. En. 287; *Muschelgehäuse*: z.B. BaudhDhS (nach OLIVELLE 1999) 1.8.46; VasDhS 3.51; *Seide*: BaudhDhS 1.13.12; VasDhS 11.66; *Felle*: z.B. ĀpDhS 1.3.3-10; VasDhS 11.61-63; zum Antilopenfell (*ajina*) als Kleidung der brahmanischen Asketen s. auch § 129.3.

<sup>1847</sup> MPM # 173,9f (Text I: B.1.2a{β}); s. § 194 + En. 1759).

<sup>1848</sup> MPM # 176,4f (Text I: B.9a.4: dge slong ... sha sna tshogs gces par 'dzin pa) u. # 177,1f+12f (Text I: B.9c.1{1.a} + Ø: sha dang | nya sha len pa ... dag 'byung bar 'gyur te | de dag spangs pa la ni dge slong zhes nga zer ro ||).

<sup>1849</sup> Vgl. SHIMODA 1997: 332 und 25 [421]: "The proponents [sc. der Schicht 2\_1 des MPM] still appear to wander over a fairly wide area ...".

<sup>1850</sup> Zum Auftreten bzw. Fehlen der Bezeichnung "*bodhisattva*" in den verschiedenen Textschichten des MPM s. SHIMODA 1997: 15 u. 27, aber auch RADICH 2015: 208f.

<sup>1851</sup> Auf das grundsätzliche, programmatische Verbot des Fleischverzehrs für alle Hörer/Schüler (*śrāvaka*, hier eher in umfassendem Sinne) des Buddha in MPM (Text I) B.1 folgt (argumentativ konsequent) die Behandlung der dazu in scheinbarem Widerspruch stehenden *Vinaya*-Regeln (B.2-6), womit eigentlich nur die *Ordinierten* angesprochen sein können. In B.7-8 wird gewissermaßen die am Ende von B.1 ausgesprochene Unvereinbarkeit des Fleischverzehrs mit der *mahāmaitrī* durch die Schilderung der Feindschaft signalisierenden Aura des Fleischessers konkretisiert und damit der Grund für die *Bodhisattvas*, auf Fleisch zu verzichten, geliefert. In B.9a-9c wird, relativ unvermittelt, das Thema der korrupten *Mönche* der Zeit des Verfalls des Ordens aufgegriffen und durch relativ unaufwendige Modifikationen dem Ziel der Ächtung jeglichen Fleischverzehrs angepaßt. In B.10 schließlich werden spezielle Probleme behandelt, die sich für Almosenempfänger (Ordinierte und *upāsakas/upāsikās*) aus der Verpflichtung zum Verzicht auf Fleischverzehr ergeben könnten, und das abschließende Textstück B.11 läßt sich als Schlußwort zum Gesamtschnitt, aber (zumindest in der tibetischen Fassung) auch speziell zu B.2-6 verstehen.

<sup>1852</sup> Siehe En. 1750.

<sup>1853</sup> MPM Dha 432c16f. Vgl. die Unterscheidung von *prakṛti-* und *prati-kṣepana-* (od. *prajñapti-*)-*sāvadya* (etwa AKBh 218,14–220,2; vgl. auch 273,7–11; BoBh<sub>D</sub> 112,20 u. 113,17) und die ähnliche Unterscheidung von *loka-* und *paññatti-vajja* in der Theravāda-Tradition (z.B. Milp 266,18–30; Sp 228,1–3).

<sup>1854</sup> MPM Dha 432c27–433a1: 不食肉 不飲酒。五辛能熏 悉不食之。是故其身無有臭處，常為諸天一切世人 恭敬供養 尊重讚歎。

<sup>1855</sup> MPM Fa 869b3f (s. Text I: B.9c.3.x): Löwen, Tiger, Panther, Mungos u. Katzen.

<sup>1856</sup> 猫狸 (auch 貓狸) steht nicht selten für *mārjāra* oder *bidāla* "Katze" (vgl. Text I, Übers. En. 2713). So an der vorliegenden Stelle auch Dha<sub>t</sub> P ju 191b1 (D nya 181a5):... *gzig* (D : *gzigs* P) *dang* | *byi la* *dang* | *phag* .... ("Panther, Katzen und Schweine ..."). Vgl. auch MPM Dha 476a15: "Wie eine Maus, wenn sie gierig auf Nahrung ist, die Katze nicht sieht" (如鼠貪食不見貓狸; Dha<sub>t</sub> P ju 320a1f (D nya 301b5): *dper na byi ba zas la chags na byi la mi mthong ba*).

<sup>1857</sup> MPM Dha 432c20–22: 不畜象馬 車乘牛羊 駝驢鷄犬 獼猴孔雀 鳶鵠共命及拘枳羅 ("Er hält/besitzt keine Elefanten und Pferde, Wagen, Rinder und Schafe, Kamele und Esel, Hühner und Hunde, Affen, Pfauen, Papageien, *jīvamjīvas* und *kokilas*"), 狩狼虎豹 猫狸猪豕 及餘惡獸。

<sup>1858</sup> MPM Dha 517b23f: 常遊屠獵酤酒之家 及旃陀羅所住之處。

<sup>1859</sup> Zur Assoziation der Caṇḍālas mit Fleischverzehr und Fleischbeschaffung s. § 87.3 (+ En. 789). Vgl. auch KHMCh 303b22f (= T 51.2083: 818c6f): "Wenn der Candāla [die Handlung des] Schlachten[s] ausführt, für was für Leute tötet er [das Tier]? Eben für die, welche Fleisch essen!" (旃陀羅人 為屠肉時 為何等人殺。正為食肉 (= v.l.) 者。).

<sup>1860</sup> ŠrBh<sub>Sh</sub> 40,6–8 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 66,16–18; CHOI 2001: 152 # 6.0) u. 121,9–12 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 188,7–9); YBh, Ābhiprāyikārthagāthānirdeśa zu Gāthā 18 (s. ŠrBh<sub>Tai</sub> II 352,14f): *pañca sthānāni bhikṣor agocaraḥ: rājakulam ghoṣah pānāgāram veśāś* (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 188,9: *veśyam*) *caṇḍālakaṭhinam ca*.

<sup>1861</sup> MPM Dha 473c5f: 不聽入五種舍。何等為五。屠兒 媚女 酒家 王宮 旃陀羅舍。

<sup>1862</sup> YBh, Ābhiprāyikārthagāthānirdeśa zu Gāthā 18 (s. ŠrBh<sub>Tai</sub> II 352,15f): *tatra ghoṣah sūnā draṣṭavyā*. Vgl. auch die tib. Übersetzung von *ghoṣa* in ŠrBh<sub>Sh</sub> 40,7 (s. En. 1860) mit *shan pa'i gnas*, im Gegensatz zu Hsüan-tsangs Auffassung als 唱令(=伶)家 "Haus der Sänger und Musikanten" (CHOI 2001: 97 Anm. 61). Zu *sūnā* s. Anhang G § f.2 + En. 2466.

<sup>1863</sup> VinMā 487a23-25 (vgl. En. 518): 一人肉。二龍肉。三象肉。四馬肉。五狗肉。六烏肉。七鷺鳥肉。八猪肉。九獮猴肉。十師子肉。

<sup>1864</sup> MPM Dha 473b29-c3 (Dha<sub>t</sub> P ju 313a2-4; D nya 295a3f; T 12.375: 716b16-19):

Manche behaupten: Der Tathāgata hat den Mönchen [nur] den Verzehr von zehn Fleischarten untersagt. Welche zehn? Mensch, Schlange, Elefant, Pferd, Esel, Hund, Löwe, Schwein, Fuchs/Schakal (s. En. 604), Affe. Die übrigen [Fleischarten] hat er allesamt erlaubt. Andererseits hat er aber auch gesagt, sämtliche [Fleischarten] seien nicht erlaubt.

或言。如來不聽比丘食十種肉。何等為十。人蛇象馬驢狗師子猪狐獮猴。其餘悉聽。或言。一切不聽。

In dem Zitat dieser Stelle bei Kuan-ting (bzw. Chan-jan: s. En. 674) (T 38.1767: 88b9f) findet sich jedoch statt des Esels das Huhn, was an das Verbot des Verzehrs des Haushahnes (*grāmya-kukkuṭa*, mask. hier doch wohl für das Haushuhn als Art) in den Hindu-Dharmawerken erinnert: vgl. ĀpDhS 1.[5.]17.32 with *Ujjvalā*; I.[8.]21.15; GauDhS 2.8.29 (/17.29); 3.5.5 (/23.5); BauDhs 1.[5.]12.3; VasDhS 14.48; 23.30; Manu 5.19; Yājñ 1.176b; *Mahābhāṣya* I: 5,16f etc. (s. En. 677); vgl. auch Fa-hsien (T 51.2085) 859b9 (s. En. 678).

<sup>1865</sup> MPM Dha 462a11: sich zu Tode fasten, sich in einen Abgrund oder ins Feuer stürzen, sich von einer steilen Klippe hinabstürzen (自餓法 投淵赴火 自墜高巖).

<sup>1866</sup> MPM Dha 462a18: 以灰塗身; vgl. auch 462a12 "ständig in Asche [oder] auf der [nackten] Erde liegen" (常臥灰土). Ausgiebiges Material zu diesem Thema in HARA 1968. Von den in diesem Textstück aufgeführten radikal-asketischen Praktiken seien noch genannt: dauernd auf einem Bein stehen (a11: 常翹一脚), seinen Körper zwischen fünf Feuern rösten (a11f: 五熱炙身, d.h. je einem in jeder Himmelsrichtung und der Sonne als fünftem: s. MW s.v. *pañcatapas*) und sich durch lange Haar[flechten] (wohl: *jaṭā*) [von Haushältern und anderen Asketengruppen] abheben (a18: 長髮為相).

<sup>1867</sup> MPM Dha 462a16: 不食鹽肉 五種牛味; Dha<sub>t</sub> P ju 277a8 (D nya 262a4): *lan tshwa dang | sha dang ba'i 'o ma las gyur pa'i ro (P ro ||) rnam pa lṅga myong bar mi byed pa (...)*.

<sup>1868</sup> DURT 1994: 65f: "... It is probably a product of Indianized Central Asia."

<sup>1869</sup> SEYFORT RUEGG 1980: 236f; vgl. auch id. 1973: 15 u. 15-17 Anm. 5.

<sup>1870</sup> Zur Herkunft und zum Bedeutungsspektrum des Ausdrucks *tathāgata-garbha* vgl. u.a. SEYFORT RUEGG 1969: 499-516, ZIMMERMANN 2002: 39-46,

SILK 2015a: 37f und vor allem RADICH 2015: 132–143 u. 159–168 sowie die eingehende Untersuchung in JONES \*2021, die mir bei Abschluß der vorliegenden Arbeit leider noch nicht zugänglich war.

<sup>1871</sup> So ganz deutlich AṅgS<sub>t</sub> P 164b2f (D 157a4f; S 198a2f; F 128a2-4; AṅgS<sub>c</sub> 526a27-29), etc. (s. § 224.2 + En. 1905):

Sämtliche Buddhas haben, wie angestrengt sie auch gesucht haben, dennoch keinen *tathāgatagarbha*, der [neu] entstanden wäre, finden können. [Vielmehr] ist in allen Lebewesen ein Buddha-Wesenskern (\**buddhadhātu*) als unentstandener (\**ajāta*), geschmückt mit den [32] Merkmalen (\**lakṣaṇa*) und den [84] Nebenmerkmalen (\**anuvyañjana*), [seit jeher immer schon] vorhanden.

*sangs rgyas thams cad kyis shin tu nan tan du btsal kyang de bzhin gshegs pa'i snying po skyes pa ma brnyes te | sems can thams cad la sangs rgyas kyi dbyings ma skyes pa mtshan dang dpe byad bzang pos brgyan pa yod do ||*

Vgl. auch den Vergleich dieses im Inneren von zahllosen moralisch-spirituellen Verunreinigungen (*nyon mongs pa bye ba'i nang na*) verborgenen *dhātu* mit einer in einem Topf verborgenen Lampe (*mar me*, \**dīpa*) (AṅgS<sub>t</sub> P 165a7; AṅgS<sub>c</sub> 526b24) und mit Sonne und Mond, solange sie von Wolken verdeckt sind (AṅgS<sub>t</sub> P 165b2; AṅgS<sub>c</sub> 526b29f).

<sup>1872</sup> Vgl. SHIMODA 1997: 411,19–412,2; vgl. auch 418,18–419,1.

<sup>1873</sup> D.h. in der gesamten älteren Textschicht, aber auch in dem unterschiedlich bewerteten (vgl. RADICH 2015: 207–210) Kapitel 5 (nach Fa), d.h. Tib. ## 108–143.

<sup>1874</sup> Zur Deutung des Namens als "auf Aṅgulimāla Bezug nehmende, mit Bezug auf Aṅgulimāla verfaßte Lehrrede" (°*tya* im Sinne v. *adhikṛtya kṛta-*) – im Gegensatz zu der tib. Wiedergabe als *Sor mo'i phreng ba la phan pa...i mdo* = "dem Heil des A. dienende Lehrrede" (°*tya* im Sinne v. *tasmai hitam*) – s. KANŌ 2000: 59f.

<sup>1875</sup> So nach RADICH 2011(2012): 248.

<sup>1876</sup> Siehe Text II (Ed.), Vorbem. § 1 + Fußnote 4.

<sup>1877</sup> Zumindest später als der in allen drei Versionen überlieferte Textteil (s. § 192) des MPM.

<sup>1878</sup> Vgl. RADICH 2015: 67 (Forts. v. Anm. 148), 98f (mit Bezug auf T. SUZUKI) u. 170.

<sup>1879</sup> Zur Problematik der Eruierung solcher Abhängigkeiten vgl. die berechtigte Skepsis von RADICH (2015: 93f) gegen hierbei oft als selbstverständlich vorausgesetzte Annahmen. Im Falle der "Fleischverzehr-Abschnitte" von MPM und AṅgS gibt es zwar deutliche inhaltliche Berührungs punkte (vgl. insbes. Text II: 2a.1 mit Text I: B.5 und Text II: 2a.2{a-b} mit Text I: B.8), die auf ein gemeinsames Milieu (im weiteren Sinne) hinweisen, hinsichtlich der Frage der Abhängigkeit des einen Textstückes vom anderen aber nur vorsichtige Vermutungen zulassen (s. En. 1913).

<sup>1880</sup> Zu Fisch und Fleisch — nebst Milch, süßen Sesambällchen (*til gyi la du*) usw. — als kräftigenden, erstklassigen Speisen vgl. auch AṅgS<sub>t</sub> P 200a5f (S 248a3f; AṅgS<sub>c</sub> 539a27).

<sup>1881</sup> AṅgS<sub>c</sub> 536c29–537a2 (vgl. OGAWA 2001: 140,9f): 我於無量阿僧祇劫恒河沙生捨離一切魚肉美食，亦教眾生令捨離故，生美妙身。

In AṅgS<sub>t</sub> (P 194b2f; D 186b7f; S 239b6f; F 167b4-6) lautet die Stelle wie folgt (vgl. auch THUBTEN SOEPA o.J.: 7):

*ngas tshe rabs grangs med pa mang por sems can bye ba mang po* (F: *por*)  
*nya dang | sha dang | tshil* (F *tshig*) *dang bsod* (e.c. [mit Ch.] : PDSF *gsod*)  
*pa'i das rnams spangs te | sems can rnams kyang de bzhin du spong du bcug*  
*pas de las nga'i lus bzang po'i skur* (PD *po'i skur* : SF *por*) *gyur to ||*,

wobei sich in Anbetracht der vorhergehenden, weitgehend parallelen Sätze das in Ch. nicht repräsentierte *sems can bye ba mang po* auf andere Lebewesen beziehen muß, so daß man wohl, unter Beibehaltung der anakoluthischen (möglicherweise auf einer Störung der Textüberlieferung beruhenden) Konstruktion, wie folgt übersetzen sollte:

Ich habe in vielen Myriaden (*asaikhyeya*) von Existenzen viele *kotis* (zehn Millionen) von Lebewesen — nachdem [ich selbst] Fisch, Fleisch, Fett und [dergleichen?] erstklassige Speisen aufgegeben habe, auch [diese anderen] Lebewesen dazu gebracht, gleichfalls [diese Speisen] aufzugeben; dadurch ist mein [irdischer] Leib zu [diesem] vorzüglichen Körper (PD) geworden.

<sup>1882</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 149b2 (D 142b1; S 177b3f; F 107b8f; AṅgS<sub>c</sub> 521b15f): *gnas brtan* (F *brten*) *'od srung chen po bdud rtsi lta bu'i kha* *zas sna tshogs dang sha'i ro'i kha* *zas spangs te sha med par brtul zhugs kyi spyod pa la yang dag par spyod* |.

<sup>1883</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 149b6 (D 142b4f; S 178a1f; F 108a6f; AṅgS<sub>c</sub> 521b24f): *bran pho* (SF om. *pho*) *dang | bran mo dang | nor rnam pa* (S *rnam*) *mang po dang | zhing gi dngos po dang | de bzhin du nyi ba dang | 'tshong ba de ni dge sbyong gi chos dang 'thun pa ma yin te* (F om. *te*) | (...).

<sup>1884</sup> AṅgS<sub>c</sub> 521b23f (s. OGAWA 2001: 71,8f):

Diejenigen, welche dem Dharma der Śrāvakas [folgen], legen nicht in großem Umfang Vorräte an; nicht einmal Salz oder Öl nehmen sie zur Aufbewahrung an (沙門法者, 不多積聚, 乃至鹽油亦不受畜).

AṅgS<sub>t</sub> P 149b5f (D 142b4; S 178a1; F 108a5f): *til tsam gyi bag sogs pa de yang dge sbyong gi chos ma yin no* ||

Vgl. die Parallele in MPM # 225,9-12:

Bei der Gemeinde der [echten] Hörer (*śrāvaka*) gibt es kein Horten [von Vorräten], um wieviel weniger Besitz von Dienern und Dienerinnen usw. ... Sie halten nicht einmal [Kleinigkeiten (od.: unentbehrliche Dinge) wie] Salz und Sesam auf Vorrat.

*nyan thos kyi dge 'dun la ni yongs su bsags pa yang med na | bran dang bran mo la sogs pa ... yongs su 'dzin pa lta ga la yod de | ... de dag ni lan tshwa dang | til tsam yang yongs su bsags par mi byed do* ||

MPM Fa 872b26-28: "... Sie horten nicht einmal Sesamöl, Salz usw." (麻油鹽等 尚不臧穢); Dha 391b15-17: "... Getreide und Reis, Salzgemüse, Sesam, große und kleine Bohnen" (穀米 鹽蔬胡麻 大小諸豆).

<sup>1885</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 149a4 (D 142a3; S 177a3f; F 107a8; AṅgS<sub>c</sub> 521b4f): *dge sbyong gi chos de bzhin gshegs pas bsngags pa'i sbyangs* (F *byas*) *pa'i yon tan* (*dhuta-guṇa*) *bcu gnyis* (PD *gnyis* : SF *gsum!*)<sup>1</sup> *la spyad par bya'i* (F *byas yi*) | (...).

<sup>1</sup> Vgl. DANTINNE 1991: 5-9.

<sup>1886</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 149a8-b1 (D 142a7f; S 177b2f; F 107b6f; AṅgS<sub>c</sub> 521b13f): *gnas brtan 'od srung chen po gnas mal nags khrod du 'cha' zhing sbyangs pa'i* (P *sbyang ba'i*) *yon tan bcu gnyis kyis* (PD : SF *bcu gsum gyis!*) *bsdams* (F *bstam*) *te | lus kyis* (P *kyi*) *brtul zhugs spyod pa* (...).

<sup>1887</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b1 u. 3f (S 254a4f u. 7; AṅgS<sub>c</sub> 540c22f u. 26f): Text II: 1 u. 1b. Zu *dhātu* s. Text II, Übers. En. 2779.

<sup>1888</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 202b6–203b7 (D 195b1–196b2; S 251b6–253a7; F 179b5–181a5; AṅgS<sub>c</sub> 540a25–c1).

<sup>1889</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 203b7–204b1 (D 196b2–197a3; S 253a7–254a4; F 181a5–182a2; AṅgS<sub>c</sub> 540c2–21). Viel Raum wird in diesem Textteil jedoch der Frage gewidmet, wieso dennoch im Falle von bösartigen Irrlehrern (\**pāṣāṇdika*) Töten nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten sein kann (s. § 219 + En. 1894).

<sup>1890</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b1–205a8 (D 197a3–198a3; S 254a4–255b2; F 182a2–183a7; AṅgS<sub>c</sub> 540c22–541a24). Synoptische Edition und annotierte Übersetzung in Text II.

<sup>1891</sup> AṅgS<sub>c</sub> 540c23f: Text II: 1a.1{a}.

<sup>1892</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b2f: Text II: 1a.2–3.

<sup>1893</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b2: Text II: 1a.1{b}. Der Satz fehlt in AṅgS<sub>c</sub>.

<sup>1894</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204a1f (D 196b3f; L 238b1; S 253b1f; F 181a7f; AṅgS<sub>c</sub> 540c5–7): Erhabener! Warum hast du, [obwohl du] doch *alle Lebewesen* (Ch.) als [deinem einzigen Sohn] Rāhula gleich ansiehst, gelehrt, daß man die übeln (\*duṣṭa) Irrlehrer (\*pāśandika), [obschon doch auch sie] den[selben] Wesenskern [wie man/du] selbst (\*ātmadhātu) [in sich] tragen, bestrafen (\*ni-grah) und [sogar] töten solle?

bcom ldan 'das ci'i slad du sgra can 'dzin<sup>1</sup> bzhin du mtshungs par gzigs la | bdag nyid kyi<sup>2</sup> dbyings 'chang ba skyon chags pa<sup>3</sup> ya mtshan can rnams chad<sup>4</sup> pas gcad<sup>5</sup> cing gsad par<sup>6</sup> bstān |

<sup>1</sup> 'dzin PDLS : zin F. <sup>2</sup> nyid kyi PDLS : nyid P : gi F. <sup>3</sup> pa PDLS : pa'i F.

<sup>4</sup> chad DLSF : tshad P. <sup>5</sup> gcad LS : bcad PDF. <sup>6</sup> e.c. : bsad par PDLS : gsal bar F.

In seiner Antwort unterstreicht der Buddha, daß er alle Lebewesen wie Rāhula ansieht (AṅgS<sub>t</sub> P 204a2; AṅgS<sub>c</sub> 540c7f), weist aber die von Mañjuśrī angedeutete Unvereinbarkeit zurück (s. SCHMITHAUSEN 2003: 28–31). Vgl. auch die analoge Problematik im Kontext des traditionell in Grenzen erlaubten Geschlechtsverkehrs im Falle von Laienanhängern (*dge bsnyen* = \**upāsaka*) und Laienanhängerinnen (AṅgS<sub>t</sub> P 203b4–7; D 196a6–b2; S 253a2–7; F 180b7–181a5; AṅgS<sub>c</sub> 540b23–c1; s. SCHMITHAUSEN 2003: 26 mit Anm. 17).

<sup>1895</sup> AṅgS<sub>c</sub> 540c2f (AṅgS<sub>t</sub> P 203b8); s. § 224.1 + En. 1904.

<sup>1896</sup> Ch.: "alle Männer" (一切男子), wohl sekundär unter dem Einfluß des folgenden Teilsatzes. Es liegt näher, anzunehmen, daß der Text zunächst aus der Tatsache, daß in allen *Lebewesen* der *tathāgatagarbha* vorhanden ist, den Schluß zieht, daß alle Lebewesen auf einer über-biologischen, 'meta-physischen' Ebene Brüder, d.h. enge Verwandte, sind (s. § 223). In Anbetracht des speziellen Kontextes der Begründung von *brahmacarya*, d.h. sexueller Enthaltsamkeit, wird dann, wohl weil nach der sexuellen Enthaltsamkeit des Tathāgata gefragt worden war (P 202b7: *ci'i phyir de bzhin gshegs pas 'dod pa'i yon tan la rol pa spangs*), zusätzlich der Gedanke noch speziell auf die Frauen hin ausformuliert. Im Kontrast zu dieser Aussage könnte Ch. (im Zuge einer spontanen Deutung der sexuellen Enthaltsamkeit des Tathāgata im Sinne eines *Vorbildes* für *alle*, Männer wie Frauen) im vorigen Teilsatz "Lebewesen" durch "Männer" ersetzt haben.

<sup>1897</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 202b8f (S 252a1f; F 179b7f; AṅgS<sub>c</sub> 540a29f): *sems can thams cad la* (F om.) *de bzhin gshegs pa'i snying po yod pas | sems can thams cad chos kyi spun yin no || bud med thams cad ni sring mo yin no ||*.

<sup>1898</sup> Ähnlich auch an anderer Stelle im Kontext der geschlechtlichen Enthaltsamkeit: AṅgS<sub>t</sub> P 203a8 (s. Text II, Übers. En. 2774).

<sup>1899</sup> Bzw. "mein (= des Buddha) eigenes Wesen".

<sup>1900</sup> AṅgS<sub>c</sub> 540c26f: Text II: 1b.

<sup>1901</sup> Siehe hierzu Text II, Übers. En. 2781[II].

<sup>1902</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b3f: Text II: 1b.

<sup>1903</sup> D.h., im Kontext, zunächst dem Buddha selbst als dem Sprecher und Vorbild, aber analog eben auch in jedem einzelnen als moralischem Subjekt.

<sup>1904</sup> AṅgS<sub>c</sub> 540c2-4 (OGAWA 2001: 155,14-16): 以一切眾生界是一界故, 諸佛離殺生耶。佛言。如是。世間殺生 如人自殺, 殺自界故。

In AṅgS<sub>t</sub> (P 203b7f; D 196b2f; S 253a7f; F 181a5f)

*'jam dpal sems can thams cad kyi dbyings yin pas na srog gcod pa spangs pa ni sangs rgyas so || rigs kyi bu ji ltar bdag gsod pa ltar 'jig rten na srog gcod pa yang de bzhin te | bdag nyid (F om. nyid) kyi (F gi) dbyings 'joms pa'o ||*

ist die Wiedergabe des ersten Satzes wohl defekt (s. Text II, Übers. En. 2781[I]). Skt. viell. \**sarva-sattva-dhātv-eka-dhatu-tvāt prāṇātipāta-viratā budhāḥ*, wobei *sattva-dhātu* auch kollektiv als "Masse der Lebewesen" und *ekadhātu* als Bahuvrīhi verstanden werden könnte (s. ibid.).

<sup>1905</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 164b2-165a5 (D 157a4-b5; S 198a2-b7; F 128a2-b8; AṅgS<sub>c</sub> 526a27-b20). Vgl. auch En. 1871.

<sup>1906</sup> Diese Einheit wird hier (Text II: 1b) in AṅgS<sub>c</sub> durch das im buddh. Sprachgebrauch oft als identifizierende Partikel verwendete 即 (vgl. GRAHAM 1990: 326) noch zusätzlich unterstrichen.

<sup>1907</sup> Zu einem Argument im chinesischen *Fan-wang ching* (梵網經), das auf einer ganz anderen Grundlage zu einem ähnlichen Ergebnis kommt, vgl. Anhang H § d.

<sup>1908</sup> Das wäre, unter diesen Voraussetzungen, das Gleiche wie wenn man seine eigene Leiche essen würde, oder, etwas schief aber realistischer, den eigenen versehentlich abgehackten Finger.

<sup>1909</sup> Aus der Sicht einer *altruistisch* orientierten *Ethik* wäre das Argument allerdings eher kontraproduktiv. Nach Fa-tsang 法藏 (643-712) jedenfalls besteht eine der vier Bedingungen, die erfüllt sein müssen, damit bei Fleischverzehr ein Vergehen vorliegt, darin, daß "es sich um das Fleisch eines *anderen* [Lebewesens] handelt; denn wenn man sein eigenes Fleisch ißt, gibt es kein echtes

Vergehen" (T 40.1813: 636b20f: 二, 是他肉, 以食自肉無正犯故。). Nach Gyōnen 凝然 (1240–1321) kommt es auf das Motiv an. Isst man sein eigenes Fleisch mit schlechten Gedanken (Selbsthaß?), ist das ein geringfügiges Unrecht. Isst man es aus quälendem Hunger oder weil man unter einer Krankheit leidet, ist es kein Vergehen (T 62.2247: 177b5f: 食自肉者, 惡心小罪。飢急病苦, 則無犯也。).

<sup>1910</sup> Der japanische Sanron-Meister Chinkai (珍海, 1093–1152) bietet eine explizite Formulierung in diesem Sinne (T 70.2306: 741a16f):

Alle Lebewesen haben die Buddha-Natur, alle werden Buddhas werden.

Wie könnten wohl Buddha und Buddha einander essen?

一切眾生 悉有佛性 皆當成佛。豈容佛佛自相食。,

d.h.: Wie könnte ein Wesen, das Buddha-Natur hat, ein anderes, das ebenfalls Buddha-Natur hat und somit mit ihm wesensverwandt ist, essen?

<sup>1911</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 159b7–163b4 (D 152b4–156a5; S 191b5–196b5; F 121b7–126b6). In AṅgS<sub>c</sub> (525c14–28) haben nur ganz wenige der über zwei Dutzend Abschnitte dieses Textstückes eine Entsprechung.

<sup>1912</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 160b6–161a1 (D 153b3f; S 193a3–5; F 123a3–6; vgl. THUBTEN SOEPA o.J.: 6f):

Lebewesen, die früher als (/wie<sup>2</sup>) Katzen (\*mārjāra-bhūta) ständig auf Fleischverzehr erpicht waren und nicht an den *tathāgatagarbha* [in allen Lebewesen] glaubten, die sind auch jetzt (d.h. im gegenwärtigen Leben) Dämonen, die die Gestalt von Katzen angenommen haben, auf Fleisch erpicht sind und [dafür] Lebewesen töten. Auch diejenigen Lebewesen in der Zukunft, die als schreckliche (*mi bzad pa* = \*ghora o.ä., vgl. auch AṅgS<sub>t</sub> P 161a7) Dämonen, welche die Gestalt von Katzen angenommen haben, andere Lebewesen töten und [ihr] Fleisch essen und sich von [der] *tathāgatagarbha*-[Lehre] abkehren, sind keine anderen, [sondern eben diese gegenwärtigen] Dämonen, welche die Gestalt von Katzen angenommen haben, andere Lebewesen töten und [deren] Fleisch essen.

*sngon byi lar<sup>1</sup> gyur pa'i sems can gang rtag tu sha za ba la chags shing | de bzhin gshegs pa'i snying po la yid mi ches pa'i sems can de dag ni da dung yang sha la<sup>2</sup> chags shing | srog gcod pa<sup>3</sup> byi la'i gzugs su bsgyur ba'i<sup>4</sup> srin por 'gyur ro || ma 'ongs pa na<sup>5</sup> yang sems can gang byi la'i gzugs su bsgyur<sup>6</sup> ba'i srin po gzhan gyi srog gcod cing sha za ba mi bzad<sup>7</sup> pa de bzhin gshegs pa'i snying po las phyir phyogs pa de dag ni gzhan ma yin te | gzhan gyi srog gcod cing<sup>8</sup> sha za ba byi la'i gzugs su bsgyur<sup>9</sup> ba'i srin po'o ||.*

<sup>1</sup> *byi lar* PDS : *byis par* F. <sup>2</sup> *sha la* PDS : *sha za ba la* F. <sup>3</sup> *pa* PDF : *pa'i* S.

<sup>4</sup> *bsgyur ba'i* DS : *sgyur ba'i* P : *bsgrub pa'i* F. <sup>5</sup> *pa na* DSF : *pa{'}i na* (' aus-

gelöscht) P : *pa'i dus na* S. <sup>6</sup> *bsgyur* DS : *sgyur* PF. <sup>7</sup> *bzad* DS : *zad* P : *bcad* F.  
<sup>8</sup> *cing* PDS : om. F. <sup>9</sup> *su bsgyur* DSF : *sgyur* P.

In Anbetracht der übrigen Abschnitte des Gesamttextstückes ist es zwar nicht ganz sicher, aber doch sehr wahrscheinlich, daß im ersten Teilsatz auch im Original hier tatsächlich an eine frühere Existenz als Tier (Katze) gedacht war (und nicht bloß an sich wie Katzen verhaltende Menschen). Im Falle der gegenwärtigen Existenz hingegen würde man angesichts der Parallelen eher erwarten, daß hier (im Unterschied zur zukünftigen Existenz) nicht wirklich katzengestaltige Dämonen gemeint sind, sondern Menschen, die sich wie solche benehmen. Zu der Vorstellung, daß eine Neigung zum Fleischverzehr in der Gegenwart auf Residuen einer früheren Existenz als Raubtier zurückgehen kann, vgl. § 249. Vgl. aber auch die Kalmāṣapāda-Geschichte des *Lankāvatārasūtra* (Text III: B.14.3), wo Menschen, die in der Vergangenheit wie Raubtiere gelebt haben, sich in der Gegenwart aufgrund ihrer Gier nach Fleisch (gleichsam?) in Dämonen verwandeln und dann in der Zukunft (tatsächlich) als fleischfressende Tiere und Dämonen wiedergeboren werden.

<sup>1913</sup> Diese Eingrenzung der aufgeworfenen Problematik auf Fälle, die wegen der im Normalfall zumindest indirekt implizierten *Tiertötung* auch aus buddhistischer Sicht relevant sein könnten, macht gegenüber der etwas breiteren, z.T. wohl nichtbuddhistische (Jinistische) Anschauungen voraussetzenden Fächerung der Beispiele im MPM (Text I: B.5) den Eindruck einer Präzisierung, was, falls zutreffend, gut zur Annahme der zeitlichen Priorität des letzteren passen würde.

<sup>1914</sup> Vgl. En. 1809.

<sup>1915</sup> Nach dem Vinaya ist den Mönchen Fußbekleidung mit Ledersohlen (Ch. 革屣), zumindest solche mit einfacher Sohle, mit gewissen Einschränkungen erlaubt: vgl. Vin I 185,24; VinMī 146b15; VinMā 481c27–481a1; VinDh 845a24f (nur innerhalb des Klosters; vgl. VinMtr 827c26–29); VinSa 183b2f (u. 417a13–15); GM III.4: 204,2–4 (VinMū, *Carmavastu*; vgl. VinMū<sub>c</sub> 1056a10–12). Vgl. UPASAK 1975: 51f (s.v. *upāhana*, "a sandal or shoe, made of leather"); GRÄFE 1974: 88f.

<sup>1916</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b4 (AṅgS<sub>c</sub> 540c28f): Text II: 2a.1.

<sup>1917</sup> Vgl. auch AṅgS<sub>t</sub> P 196b1 (S 242b2f; F 170b1f; AṅgS<sub>c</sub> 537c7): der Buddha hat einen Körper ohne Fleisch und Sehnen (*sha dang rgyus pa med pa'i sku*; Ch.: ... ohne Körperflüssigkeiten, Sehnen und Adern, 離津溜筋脈之身; T 54.2128: 600a20: 津溜 = 津液, wozu HDC 5:1191b).

<sup>1918</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b4f: Text II: 2a.2{a-b}.

<sup>1919</sup> Vgl. hierzu auch § 34 + En. 267.

<sup>1920</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 204b5f: Text II: 2a.2{c}.

<sup>1921</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 205a5f: Text II: 4a.1.

<sup>1922</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 205a6 (AṅgS<sub>c</sub> 541a19f): Text II: 4a.2 u. Übers. En. 2822.

<sup>1923</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 205a6f: Text II: 4b.1.

<sup>1924</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 205a8; AṅgS<sub>c</sub> 541a23f: Text II: 4b.3 u. Übers. En. 2828.

<sup>1925</sup> Vgl. WALEY 1931–32: 348; ALSDORF 1962: 38f (2010: 40f).

<sup>1926</sup> Anders SEYFORT RUEGG 1980: 236f u. 1973: 16f (Anm.), wo ein Einfluß von außerhalb des Buddhismus skeptisch beurteilt und die *tathāgatagarbha*-Lehre als der entscheidende Faktor für das Aufkommen einer vegetaristischen Richtung im Mahāyāna-Buddhismus angesehen wird.

<sup>1927</sup> Daß zwischen Vertretern der *tathāgatagarbha*-Richtung und brahmanischen Kreisen Kontakte bestanden, dürfte schon angesichts der Terminologie (vgl. HARA 1994) und der für buddhistische Verhältnisse doch ungewöhnlichen positiven Verwendung des *ātman*-Begriffs (vgl. z.B. RGV I.35f + Vṛtti; zum MPM SHIMODA 1997: bes. 244–278 u. 20–22; zum AṅgS s. Text II, Übers. En. 2782) schwer in Abrede zu stellen sein. Insbesondere viṣṇuitische Texte wie das *Viṣṇupurāṇa*, das die Anwesenheit von Viṣṇu in allen Wesen auch zur Ethikbegründung verwendet (s. HACKER 1960: 607), ähnlich wie das AṅgS den *tathāgatagarbha*, wären in diesem Zusammenhang genauer zu prüfen, doch kann dies hier nicht geleistet werden.

<sup>1928</sup> Es verdient bemerkt zu werden, daß eine chinesische Version dieses Kapitels nach Angabe des *Ch'u san-tsang chi chi* 出三藏記集 offenbar auch separat als Excerpt aus dem LaṅkS in Umlauf war (T 55.2145: 30a10f: 楞伽阿跋多羅寶一切佛語斷食肉章經一卷 (抄大楞伽經所出或云楞伽抄經)).

<sup>1929</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,1–259,7 (= Kapitel 8); Übers. u. krit. Edition: **Text III** in Teil 1 bzw. Teil 3.

<sup>1930</sup> Es soll auch eine Übersetzung des LaṅkS von Dharmakṣema, der 412 nach China kam und 433 (od. 436) den Tod fand (HōbFA 243), gegeben haben (vgl. TAKASAKI 1980: 15; TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 25; in SUZUKI 1930 [repr. 1972]: 4 irrtümlich "Dharmarakṣa").<sup>1</sup> Diese ist aber nicht erhalten. Sie soll wie die Übersetzung Guṇabhadras (LaṅkS<sub>Gu</sub>) aus vier Bänden bestanden haben, was bedeuten würde, daß ihre Vorlage in etwa den gleichen Umfang gehabt haben müßte. Das impliziert jedoch, in Anbetracht der Kürze des Kapitels über den Fleischverzehr in LaṅkS<sub>Gu</sub>, nicht zwingend, daß sie, falls es sie überhaupt gegeben hat, auch dieses Kapitel enthalten haben müßte.

<sup>1</sup> Eine Dharmakṣema zugeschriebene Übersetzung des LaṅkS wird jedoch im *Ch'u san-tsang chi chi* 出三藏記集 (T 55.2145, kompil. zwischen ca. 505 u. 515) nicht erwähnt, sondern erst im *Li-tai san-pao chi* 歷代三寶紀 (T 49.2034 [kompil. 597]: 84b7 + b20f) und späteren Katalogen: vgl. T 55.2149: 255c27 + 256a13f; T 55.2153: 387b4-6; T 55.2154: 520a12 + a18-20 u. 629b11-13.

<sup>1931</sup> So auch im *Ch'u san-tsang chi chi* 出三藏記集 (T 55.2145: 12c23). In der Rekonstruktion von TOKIWA (2003b): \**Laṅkāvatāra-ratna-sūtram*. TOKIWA fügt diesem Namen einen weiteren Titel, sc. *Sarva-buddha-pravacana-hṛdayam*, hinzu, wozu Text III: F mit Übers. En. 3259.

<sup>1932</sup> LaṅkS<sub>N</sub>, Preface p. viii; SUZUKI 1930 (repr. 1972): 4; TSUCHIDA 1982: 584 Anm. 31. — Zum Abschnitt über den Verzicht auf Fleischverzehr in LaṅkS<sub>Gu</sub> s.a. Text III (Ed.), Vorbem. § 6.2.1.

<sup>1933</sup> Bei Guṇabhadra, in dessen Übersetzung der Text in vier Kapitel unterteilt ist, steht der Abschnitt über den Verzicht auf Fleischverzehr am Ende von Kapitel 4.

<sup>1934</sup> Das Thema "Verbot des Fleischverzehrs" wird auch in dem Fragenkatalog zu Anfang des II. Kapitels des LaṅkS (LaṅkS<sub>N</sub> 27,15f = II.45) angedeutet. Dies trifft auch für LaṅkS<sub>Gu</sub> (481b1f) zu (cf. TAKASAKI 1980: 25).

<sup>1935</sup> Was nicht ausschließt, daß zumindest ein Teil des bei Guṇabhadra fehlenden Textbestandes (insbesondere des 10. Kapitels, das nur aus Versen besteht, von denen nicht wenige, oft ganze Gruppen, auch in den übrigen, aus Prosa- und Versteilen bestehenden Kapiteln vorkommen) außerhalb seiner Version des LaṅkS bereits existierte. Das Thema "Fleischverzehr" wird jedoch im 10. Kapitel nirgendwo angesprochen.

<sup>1936</sup> Aus chinesischer Perspektive konnte Guṇabhadras Übersetzung als schwer verständlich beurteilt werden: vgl. Fa tsang, T 39.1790: 430b24f (Hinweis v. Florin Deleanu).

<sup>1937</sup> *Kao seng chuan* (高僧傳) T 50.2059: 345a7f (vgl. SHIH 1968: 155,1): "Von seiner Kindheit/Jugend an bis zu seinem Tode war [Guṇa]bhadra Vegetarier" (跋陀自幼以來蔬食終身). Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Florin Deleanu.

<sup>1938</sup> Siehe Text III: A.1 mit Übers. En. 2836 u. E.0 mit Übers. En. 3150[1.a].

<sup>1939</sup> LaṅkS<sub>t</sub> P ngu 208b2 = S<sub>2</sub> (ra [Bd. 76] 355a6. Die Angabe im Kolophon von D (ca 191b7) u. S<sub>1</sub> da [Bd. 62] 344a1f), der Text sei von Chos-grub aus dem Chinesischen übersetzt worden, muß auf einer Überlieferungsstörung beruhen (s. Text III [Ed.], Vorbem. Fn. 31).

<sup>1940</sup> Daten nach LaṅkS<sub>N</sub>, Preface p. viii-ix; ebenso SUZUKI 1930 (repr. 1972): 6f; TSUCHIDA 1982: 584 (Anm. 32) u. 579. — Zur Lokalisierung des Kapitel 8 entsprechenden Textstückes in der tibetischen Übersetzung und in den chinesischen Versionen s. Text III (Ed.), Vorbem. § 6.1–6.2.

<sup>1941</sup> Siehe § 229.1 + En. 1938. Auch bei Śī sind diese Verse anders eingeordnet als im Skt. (s. Text III: E.1, Übers. En. 3150[1.b]).

<sup>1942</sup> Bei Gu (aber auch in den übrigen chin. Versionen!) fehlen die Verse 10 und 11, und der Vers 18 erscheint am Kapitelende. Vers 24 hat bei Gu eine auch inhaltlich nicht unerheblich erweiterte Form. Ansonsten nur ein paar Abweichungen im Detail, wovon die Nichterwähnung des MPM in Vers 16 (s. § 188) eine der wichtigsten ist.

<sup>1943</sup> Bezeichnung der Abschnitte im folgenden wie in Text III.

<sup>1944</sup> Eine knappe Typisierung der Argumente des LaṅkS gegen den Fleischverzehr findet sich in HARVEY 2000: 163f (vgl. auch schon DIVANJI 1939: 320f), ein Resümee auf der Basis von Guṇabhadra in PU 2014: 49. Eine Zusammenfassung der Argumente in einer Zehnerliste auf der Basis von LaṅkS<sub>Gu</sub>-Prosa bietet der Vinaya-Meister Tao-hsüan (道宣, 595–667 [HōbFA 244a]) in seinem Kommentar zu VinDh: T 40.1804: 118a6–14 (= T 62.2247: 178a16–24 [Zitat]); eine erläuternde Paraphrase dieser Zehnerliste enthält Yüan-chao's (元照, 1048–1116 [HōbFA 249b]) Subkommentar hierzu (T 40.1805: 378a7–23). Eine von der soeben genannten erheblich abweichende Zehnerliste von Argumenten auf der Basis von LaṅkS<sub>Bo</sub> (jeweils mit Zitat der entsprechenden Stelle daraus) enthält Tao-shih's (道世, gest. 683 [HōbFA 244a]) *Fa yüan chulin* (法苑珠林, T 53.2122: 974c21–976a15) und *Chu ching yao-chi* (諸經要集, T 54.2123: 160a17–161b6); vgl. HEIRMAN/DERAUW 2006: 68f.

<sup>1945</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,12–245,1 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c7–9; s. Text III: A.3 (zur Problematik des letzten Satzes von A.3 bei Gu: ibid., Übers. En. 2871[3]). Vgl. auch WALEY 1931–32: 348; SEYFORT RUEGG 1980: 237,16f.

<sup>1946</sup> Ein Druck von dieser Seite soll nicht in Abrede gestellt werden, doch bezweifle ich, daß er das ausschlaggebende Moment war; vgl. auch HARVEY 2000: 163,10–12, wo die Betonung des Mitleids im Mahāyāna als das entscheidende Motiv angesehen wird.

<sup>1947</sup> Vgl. En. 1925.

<sup>1948</sup> Vgl. vor allem Mhbh 13.116 u. 117 sowie 12.257 u. 324 (allerdings nicht durchgängig); Manu 5.44–55 (aber 50 u. 52 wohl auszuklammern); vgl. ALSDORF 1962: 20f u. 38f (2010: 21 u. 40f). Gegenteilige Auffassung bei HARVEY 2000: 164,19f: "This influenced Hinduism so that, today, members of

the higher castes are often vegetarian." "This" bezieht sich auf die Verhältnisse in Madhyadeśa (HARVEY: "the Buddhist heart-lands") zu Anfang des 5. Jh., wie sie von Fa-hsien (T 51.2085: 859b6-11; s. LEGGE 1886/1965: 43; DEEG 2005: 528f; KULKE/ROTERMUND 1998: 115f) geschildert werden. Dort heißt es, daß die Bevölkerung mit Ausnahme der Caṇḍālas keine Lebewesen töte, keinen Alkohol trinke und den Verzehr von Zwiebeln und Knoblauch meide. Auch würden keine Schweine und Hühner gehalten und keine Zugtiere (生口) verkauft, und auf dem Markt gebe es keine Metzgerstände und keine Alkoholverkäufer. Es heißt aber auch, daß es dennoch, wenngleich nur unter den Caṇḍālas, Fischer und Jäger gab, und daß diese *Fleisch verkaufen*, so daß keineswegs sicher ist, daß die übrige Bevölkerung strikt vegetarisch lebte. Auch ist nirgendwo gesagt, daß die Bevölkerung überwiegend buddhistisch war, und dies läßt sich auch der im vorigen wiedergegebenen Schilderung der Lebensgewohnheiten kaum entnehmen, in denen ich, in Anbetracht der eingangs genannten Partien aus dem Mhbh und Manu, nichts spezifisch Buddhistisches erkennen kann. Der damalige Herrscher, Candragupta II., war bezeichnenderweise in erster Linie offenbar Viṣṇu-Verehrer (KULKE/ROTERMUND 1998: 113).

<sup>1949</sup> Die zentrale Bedeutung dieses Argumentes betont auch HAM (2019), der im übrigen das Aufkommen eines vegetaristischen Stranges innerhalb des Mahāyāna ähnlich beurteilt wie ich selbst (in § 232).

<sup>1950</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 256,7f u. 15f (Text III: E.1 u. 5) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513b23f u. 514a16f; s. auch LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b13 (s. Text III: E.20 mit Übers. En. 3239). Vgl. SHIMODA 1990a: 105f. Bei Bodhiruci (LaṅkS<sub>Bo</sub> 562b10f; 564a14f) ist die Ablehnung von Zwiebeln, Lauch und Knoblauch auch in die Prosa aufgenommen worden.

<sup>1951</sup> Siehe § 74.4 + En. 672. Vgl. auch SHIMODA 1990a: 105f; 1997: 413f. Zu Fa-hsien (T 51.2085: 859b6f) s. En. 1948.

<sup>1952</sup> Belege aus späterer Literatur in WILLIAMS <sup>2</sup>1983 [1963]: 113-116. Pauschal DUNDAS 1992: 152. In der älteren Überlieferung ist eine negative Bewertung Sūy I.7.13 angedeutet, wenn es dort heißt, der von anderen praktizierte Verzehr von (Alkohol, Fleisch und) Knoblauch bewirke nicht Erlösung, sondern ein "Verweilen anderswo (Śilāṅka: im Samisāra)" (*te majja-marisam lasuṇam ca bhoccā annattha vāsam parikappayaṇti*). Viyāhapāṇṇatti 8.5 (JĀG p. 359,6-9; vgl. DELEU 1970: 149) wird von einigen Ājīvika-Laienanhänger lobend berichtet, daß sie u.a. Zwiebeln (*palamu*) und Knoblauch (*lhasana*) meiden. In der Liste zu vermeidender Nahrungsmittel in Dasav 5.1.70 sind Zwiebeln und Knoblauch wohl in *kanda* ("Wurzelknollen, Zwiebeln") einbezogen.

<sup>1953</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 256,15f (*palāṇḍum ca ... | grñjanam laśunam caiva yogī nityam vivarjayet* ||; s. Text III: E.5) mit Manu 5.5 (*laśunam grñjanam caiva palāṇḍum ... ca | abhakṣyāni ...* ||) u. 5.19 (... *laśunam ... | palāṇḍum grñjanam caiva matyā jagdhvā pated dvijah* ||).

<sup>1954</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,10-13 u. 256,13 (Vers 4a: *svājanyāt*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c13f u. 514a14; s. Text III: B.1.1 u. E.4.

<sup>1955</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,13-17 (Text III: B.1.2).

<sup>1956</sup> Vgl. Manu 5.18.

<sup>1957</sup> Auffälligerweise ist Schweinefleisch hier nicht explizit genannt, doch ist die Liste durch "usw." offengehalten. Bei Bodhiruci (wo der Abschnitt an anderer Stelle eingearbeitet ist: s. Text III: B.2) umfaßt die Liste auch Elefant, Schlange, Affe und Schwein, während Esel und Kamel fehlen (s. Text III, Übers. En. 2901).

<sup>1958</sup> Zum Problem der Betrugsmöglichkeiten beim Fleischverkauf und Gegenmaßnahmen vgl. WEZLER 1992a: 303 + Anm. 35.

<sup>1959</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,4-9 u. 256,13 (Vers 4a) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c14-16 u. 514a14; s. Text III: B.2 u. E.4 mit Übers. En. 3162. In T 40.1805: 378a10 (s. En. 1944) wird das Argument bemerkenswerterweise ganz auf die Befürchtung eingeschränkt, daß man [durch einen solchen Betrug unwissentlich das Fleisch eines] Artgenossen, also Menschenfleisch, verzehren könnte, was inhuman wäre (恐食其同類非仁心也). Bei Śikṣānanda fehlt das Argument in Vers 4, bei Bodhiruci auch in der Prosa, zumindest an der vorliegenden Stelle (s. aber den Einschub Bo 563c16-20 in D.4). Daraus erklärt sich, daß es auch in Tao-shih's (道世) Liste (s. En. 1944) nicht erscheint. Es fehlt aber dort bemerkenswerterweise auch eine Bezugnahme auf die übrigen auf die Unreinheit und Gesundheitsschädlichkeit von Fleisch abhebenden Argumente (Text III: B.3, B.7, B.11, B.12.3). Lediglich mit Bezug auf das Argument, daß selbst einfache Nahrung so verzehrt werden solle, als sei sie das Fleisch des eigenen Sohnes (B.13.1: Bo 562c21-25, zit. T 53.2122: 976a2-7), ist bei Tao-shih von "unreinem Fleisch" die Rede (T 53.2122: 976a1f).

<sup>1960</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,10f u. 256,13 (Vers 4b) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c16 u. 514a15; s. Text III: B.3 u. E.4 mit Übers. En. 3163. Zu Sperma und (Zeugungs-)Blut als physische Ausgangsbasis für das Zustandekommen des Embryo s. KRITZER 1998; 2000; 2014: 13-15 u. 46-51, etc.

<sup>1961</sup> Siehe En. 1284; vgl. auch MHṛd 9.135ab (s. § 129.1). T 40.1805: 378a11f:

Etwas [wie Fleisch], das beim Sexualverkehr von Tieren aus [deren] Sperma und [Zeugungs-]Blut zustandegekommen, übelriechend und schmutzig ist, in seinen Mund zu nehmen, ist zutiefst widerwärtig.

禽畜交合精血所成腥臊穢物 自內於口 深可惡也。

<sup>1962</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,11–247,3 u. 256,14 (Vers 4c) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c16–18 u. 514a15 (聞氣悉恐怖); s. Text III: B.4 u. E.4 mit Übers. En. 3164. Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 259,4 (vs. 24ab; Text III: E.24).

<sup>1963</sup> Siehe § 206 + En. 1826.

<sup>1964</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,16f (lies *kha-bhū-jala-samīniśritāḥ santi sūkṣma-jantavo*). Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 247,13 (Text III: B.6.2).

<sup>1965</sup> Die kursiv gedruckte Passage basiert auf LaṅkS<sub>Gu</sub> (513c17f: 増惡).

<sup>1966</sup> Diesen Widerspruch hält auch der Jaina-Kommentator Samayadivākara (vgl. § 131.0) in seiner Argumentation gegen Fleischverzehr dem buddhistischen Opponenten vor (SRINIVASAN 2007: 71).

<sup>1967</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mhbh 13.116.12–13 (sowie 583\*), wo es heißt, derjenige, der *kein Fleisch ißt* und weder tötet noch töten läßt, sei der Freund (*mitra*) aller Wesen, und durch den Verzicht auf Fleisch[verzehr] werde man für alle Lebewesen vertrauenswürdig (*viśvāsyā*) und zugleich unangreifbar (*adhr̥ṣya*: Selbstschutzfunktion, s. § 235.2).

<sup>1968</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 247,2f (Text III: B.4.4): *mahāmaitrīvihāriṇo yogināḥ* (*mahā* o. E. in Tib. und Ch.). Ähnlich LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b20f (Text III: E.24, Übers. En. 3257).

<sup>1969</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,12 (Text III: B.4.1): *maitrīm icchato yogināḥ*.

<sup>1970</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c18f: (s. Text III, Übers. En. 2924). Vgl. auch 514b22: "Fleisch zu essen [bedeutet, daß man] kein Wohlwollen [und kein] Mitleid hat" (食肉無慈悲). In T 40.1805 (378a13) wird dies im Sinne des Argumentes des MPM (Fa u. Dha: s. § 205), daß Fleischverzehr den Samen der Großen *maitrī* zerstöre, interpretiert.

<sup>1971</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 259,2f (Vers 23, mit der Lesung *samvaset*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b18f; s. Text III: E.23. Vgl. auch die Erklärung im Kommentar des Pao ch'en 寶臣 (T 39.1791: 498a5f):

Da es in seinem Geist keine [Absicht,] die Kreaturen zu schädigen, gibt, sind [diese], selbst wenn [es sich um] wilde Tiere wie Tiger, Wölfe und Löwen [handelt], stets zahm und unterwürfig.

既心無害物, 假使猛獸 如虎狼獵子者, 而常馴伏。

In diesem Sinne interpretiert übrigens Bodhiruci (563a19–22) auch die Geschichte (Text III: B.14.3.a) von den "anderen Königen", die sich in der

Wildnis verirrten und Verkehr mit einer Löwin hatten: diese Könige waren Vegetarier (有餘王 不食肉者), und dank ihres Verzichtes auf Fleischverzehr entwickelten die Löwen, Tiger und Wölfe ihnen gegenüber (見: KARASHIMA 2001: 131) keine aggressiven Absichten (不食肉故 師子虎狼 見無害心).

<sup>1972</sup> Vgl. auch § 240 + En. 2006.

<sup>1973</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,8-10 u. 14 (*śmaśānikānām ... aranyaavanaprasthāny ... adhyāvasatām yoginām ... maitrīvi-hāriṇām ... māṁsam sarvam abhakṣyam*) sowie 254, 9f (*maitrīvihāriṇām yoginām ... śmaśānikānām ...*) u. 254,12-16 (*kṛtavāṁś cāsmi ... śmaśānikānām maitrīvihāriṇām aranyakānām yoginām ... sarvamāṁsapratīṣedham*); s. Text III: B.8.a+c (mit Übers. En. 2967, bes. Abs. [6.2]) und D.3.2.

<sup>1974</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,11-14 (*mahāyānasāṁprasthitānām kulaputrāṇām kuladuhitīṇām ca sarvayogaśādhanāntarāyakaram iti ... māṁsam sarvam abhakṣyam*); s. Text III: B.8.b-c (mit Übers. En. 2967, bes. Abs. [6.2]); vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 254,8-12 (Text III: D.3.1).

<sup>1975</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c1-6, bes. 3f: 當為種種慚望食肉眾生 分別說法, 令彼眾生 慈心相向。

<sup>1976</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,2-12; s. Text III: A.2.

<sup>1977</sup> Genauer gesagt: die chin. Versionen: s. § 205.

<sup>1978</sup> LaṅkS<sub>Bo</sub> 561b15f (如是等利 慈心為本。食肉之人 斷大慈種。); vgl. auch 561a24, b27f u. 563b18.

<sup>1979</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 247,4 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c19f; s. Text III: B.5.

<sup>1980</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 256,9 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513b26 (愚夫所貪著 臭穢 無名稱); s. Text III: E.2.

<sup>1981</sup> Genauer: Fresser von rohem Fleisch und Aas (s. Text III, Übers. En. 2844).

<sup>1982</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 256,10 (Text III: E.2) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513b27 (虎狼所甘嗜). Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 244,7 (Text III: A.2): *kravyādabhojinaḥ* (nur in der Skt.-Version!).

<sup>1983</sup> Vgl. die Wiedergabe von *durgandha* mit "sein Körper ist übelriechend" (身體臭穢) in LaṅkS<sub>Si</sub> 623b14 sowie § 233.4.

<sup>1984</sup> Vgl. LaṅkS<sub>Bo</sub> 561c5-7:

Wenn meine Schüler meine Belehrung hören, sie sich aber nicht zu Herzen nehmen und dennoch Fleisch essen, sind sie de facto Caṇḍālas; sie sind nicht meine Schüler, und ich bin nicht ihr Meister.

若我弟子 聞我所說 不諦觀察 而食肉者, 當知即是旃陀羅種。非我弟子, 我非其師。

<sup>1985</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 247,10-15: *kiṁ svit teṣāṁ śrāmaṇyam, kuto vā brāhmaṇyam, yatra hi nāmaite ... kravyādā ivāmiśāhārapariṇākuṣayah ... paryātanti*; s. Text III: B.6.2. Ähnlich Paumac 22.84: "Geier, Hunde und Schakale fressen Fleisch aus Freßgier; auch Menschen, die [Fleisch] essen, sind diesen zweifellos gleich" (*giddhā sunaya-siyālā, maṁsaṁ khāyanti asaṇa-tanhāe | je vi hu khāyanti narā, te tehi samā na samdeho ||*).

<sup>1986</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,10f (*vidyādharaṇām* *vidyā*⟨m /h?⟩ *sādhyitukāmānām* *vidyā-*  
*sādhana-*...-*vighnakaravatvāt*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c20-21 (令諸咒術不成就故); s. Text III: B.8.a. Vgl. auch T 40.1805: 378a15:

Wenn man magisch-kräftige Formeln besitzt (~*vidyādhara*), muß die (feinmaterielle) Lebenskraft unbedingt rein sein; [diesen Personen] verbietet man sogar die stark riechenden, scharfen Gemüse (Knoblauch etc.), um wieviel mehr Blut und Fleisch!

或持呪術 必須精潔, 尚誠葷辛, 何況血肉。

<sup>1987</sup> LaṅkS<sub>Bo</sub> 562b25f: 世間邪見諸咒術師 若其食肉 咒術不成。為成邪術 尚不食肉。況 ...

<sup>1988</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,14-16 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c21f; s. Text III: B.9.

<sup>1989</sup> Vgl. T 40.1805: 378a16, wo zu diesem Argument gesagt wird:

Wann immer sie [etwas, das] die Gestalt eines Haustieres [hat,] treffen, denken sie sogleich an dessen Wohlgeschmack (d.h. an den Wohlgeschmack seines Fleisches (凡遇畜形 即思其味。)).

Ähnlich *Shih-o ching* 368,4f:

Wer kein Fleisch ißt, ist stets frei von dem Gedanken an Fleisch; der Fleischesser hingegen denkt, sobald er ein Schwein, ein Schaf, ein Huhn oder einen Fasan sieht, sogleich an Fleisch und tut [dem Tier], kaum daß er es erblickt hat, Gewalt an.

不食肉者, 常無肉想。食肉之人已(以)見猪羊雞雉, 即生肉想, 見而生害。

<sup>1990</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,5f *sattvānām ... māṁsa-bhojana-grddhānām* = LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c3  
 惕望食肉眾生。Vgl. Mhbh 13.117.1: *ime vai mānavā loke bhr̄śāni māṁsasya grddhīnah*.

<sup>1991</sup> LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 304b7 (ZT 70: 637,11f; s. Text III: B.9, Übers. En. 2970).

<sup>1992</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,2f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a20f; s. Text III: E.7.

<sup>1993</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,7 (*āhāre ca mātrām na jānāti*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c2; s. Text III: B.12.3; LaṅkS<sub>N</sub> 258,17 (Vers 22cd: *mātrayā ... yogī piṇḍāni samācaren*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b17 (知足 ... 修行行乞食); s. Text III: E.22. Vgl. auch § 29 + En. 217.

<sup>1994</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,9f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c25f; s. Text III: B.12.4; LaṅkS<sub>N</sub> 258,17 (Vers 22cd: *pratikūlam ... yogī piṇḍan samācaren*) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b17 (... 生厭離修行行乞食); s. Text III: E.22. Vgl. auch § 29 + En. 219.

<sup>1995</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,10-13 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c26-28; s. Text III: B.13.1; LaṅkS<sub>N</sub> 258,16f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b16f; s. Text III: E.22. Zu *bhaiṣajyavat* vgl. BaudhDhS 2.[10.]18.10: *auṣadhadvat prāśnīyāt*; SCHMIDT 1968: 637 mit Anm. 8; Nahrung (aber nicht Fisch und Fleisch, weil im LaṅkS verboten) als *satatabhaiṣajya*: Śikṣ 131,13f; zu *putramāṁsa*: SN II 98 (s. § 29 + En. 221); Th 445cd; MPM # 173,11 (s. Text I: B.1.2.a{γ}); vgl. auch Mhbh 13.115.10cd (mit Vers 573\*): *putramāṁsopamāṁ jānan khādate yo ... | māṁsan ..., puruṣo so 'dhamah smṛtaḥ*.

<sup>1996</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,4f (Vers 8) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a22f; s. Text III: E.8.

<sup>1997</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,12f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b12f; s. Text III: E.20. Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 259,4f: *tasmān na bhaksayen māṁsan ... mokṣa-dharma-viruddhatvāt*, ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b22: 食肉 ... 永背正解脱; s. Text III: E.24. Auch die Skt.-Prosa kennt die erlösungshinderliche Wirkung des Fleischverzehrs: ...-*mokṣa-vighna-karavat* ... *māṁsan ... abhakṣyān* (LaṅkS<sub>N</sub> 248,11+14; s. Text III: B.8). Vgl. auch Paumac 22.85:

Wer, nachdem er [zuvor] Fleisch gegessen hat, an den heiligen Badeplätzen [ins Wasser] eintaucht und Observanzen einhält, dem bringt das nur Mühsal, wie eine zur Unzeit [aufgehende] Blüte, die [zwangsläufig] ohne Frucht bleibt.

*jo khāiūṇa māṁsan majjai titthesu kūnai vayaniyamān | tam tassa kilesa-yaram ayālakusumam va phalarahiyan).*

Siehe auch die eher indirekte Begründung LaṅkS<sub>N</sub> 252,9f (Text III: B.14.3.c; s. § 243 + En. 2037).

<sup>1998</sup> Zum Siṁhasaudāsa/Kalmāṣapāda/(Sutasoma)-Erzählungskomplex in seinen verschiedenen Versionen vgl. vor allem WATANABE 1909 sowie SCHLINGLOFF 1987: 93–112; 2000/2013: I 251–266; WILKENS 2016: I 81–83 (Parallelen u. Literatur) u. 408–437 (DKPAM-Version; s.a. I 67f).

<sup>1999</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 250,13–251,4 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c28–514a1; s. Text III: B.14.1. Siehe auch § 257, § 260 u. § 263.1-2. Auf die Gefahr, daß Gier nach dem Wohlgeschmack des Fleisches bis zum Kannibalismus führen könne, weist die Skt.-Version des Prosateils auch an anderer Stelle hin (LaṅkS<sub>N</sub> 253,1-3; s. Text III: C.2).

<sup>2000</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 251,5-11; s. Text III: B.14.2. Siehe auch § 249, § 258, § 261.1, § 264 sowie § 93.

<sup>2001</sup> Siehe Text III, Übers. En. 3041. Vgl. aber auch die in En. 2128 erwähnte These ANDÖS.

<sup>2002</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 251,12–252,10; s. Text III: B.14.3. Siehe auch § 257 u. § 263.3.

<sup>2003</sup> Diesen Gegensatz deutet auch Bo (562c13f) an, wenn er im Zusammenhang mit diesen unerwünschten Wirkungen bemerkt: "Da er die Gesinnung des Wohlwollens nicht hat, fehlen ihm sämtliche heilsamen Kräfte" (無慈心故乏諸善力).

<sup>2004</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,16–249,1 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c22f; s. Text III: B.10.

<sup>2005</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,3f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c23f (hat häufig schlechte Träume); s. Text III: B.12.1.

<sup>2006</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,4f; s. Text III: B.12.2. So auch Śi (623c6f). Vgl. auch LaṅkS<sub>Bo</sub> 561b29–c2, wo die Dämonen erklären, daß sie diejenigen Schüler des Tathāgata, welche auf Fleisch verzichten, Tag und Nacht begleiten und beschützen, aber denjenigen, die Fleisch essen, großes Ungemach bereiten wollen.

<sup>2007</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c24f (s. Text III, Übers. En. 2980); vgl. auch T 40.1804: 118a13 u. T 40.1805: 378a17f: "Sein Körper[geruch] gleicht dem Geruch der [verspeisten] Tiere; deshalb wird er von Tigern und Wölfen gefressen" (身同畜氣 故為虎狼所食). Bo (562c14–16; s. Text III, Übers. En. 2980) verbindet die Gefahr, von Dämonen heimgesucht zu werden, mit der, von Raubtieren gefressen zu werden.

<sup>2008</sup> Siehe Text III, Übers. En. 2977.

<sup>2009</sup> AN IV 150,10–15 (vgl. auch V 342,2–8; EĀ<sub>c</sub> 806a18–21): *mettāya ... ceto-vimuttiyā āsevitāya ... aṭṭhānisamāsā pāṭikāñkhā. ... sukhan supati, sukham paṭibujjhati, na pāpakam supinam passati; manussānam piyo hoti, amanussānam piyo hoti, devatā rakkhanti (...).* Vgl. YL 118f u. 133 (wo es allerdings nur heißt, daß die Gottheiten den *maitrī* Übenden im Schlaf schützen und er Göttern und Menschen lieb ist; von den Dämonen ist nicht die Rede). Vgl. ferner ŚrBh<sub>Tai</sub> I 94,13–18 u. 96,4–6 (ŚrBh<sub>Sh</sub> 61,3–8 u. 17–20 [fehlerhaft]), wo der Einhaltung der Moralregeln (*sīla*) ähnliche positive Wirkungen zugeschrieben werden.

<sup>2010</sup> Vgl. z.B. AN II 72f; s. SCHMITHAUSEN 1997a, bes. 35–44.

<sup>2011</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,1–3 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c23; s. Text III: B.11.

<sup>2012</sup> AN V 342,9f: *mukhavanṇo vippasīdati*.

<sup>2013</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,6f; s. Text III: B.12.2. Vgl. ŚrBh<sub>Tai</sub> I 94,20f (ŚrBh<sub>Sh</sub> 61,9–11): *na śānikī bhavati parataḥ pāpasya, na bhīto na saintrasta-mānasah* (als positiver Effekt von *sīla*). Vgl. auch Mhbh 13.116.583\*, wo als Wirkung des Verzichtes

auf Fleischverzehr (*amāṁsaḥakṣane*: 13.116.28c) angegeben wird, daß man weder Schrecken verbreitet noch selbst ständig erschrickt (od.: in Unruhe ist): *anudvegakaro loke* (s. En. 1962) *na cāpy udvijate sadā*.

<sup>2014</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,7-9; s. Text III: B.12.3.

<sup>2015</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,10-14 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a2 (wesentl. kürzer); s. Text III: B.Ø.

<sup>2016</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,15–253,9; s. Text III: C.

<sup>2017</sup> Ich verstehe: indem sie Schlachtvieh kaufen (so auch DEMIÉVILLE 1940: 188: "=en les achetant"); vgl. die Erwähnung der (Schaf-)Metzger (*aurabhṛika*) in LaṅkS<sub>N</sub> 253,5. In Gu<sub>t</sub> (P ngu 312a5; D ca 283b5) heißt es jedoch: "weil sie Profit anstreben" (*khe 'dod pa'i phyir*), was zwar Skt. *mūlyahetoh* entspräche (s. Gu<sub>t</sub> ad Gu 514a3 = LaṅkS<sub>N</sub> 252,16), hier jedoch dem Parallelismus der chinesischen Ausdrucksweise (若以 … 若以 ...) nicht gerecht wird und deplaziert erscheint.<sup>1</sup> Vgl. auch TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 215 Anm. 25).

<sup>1</sup> In Gu ist *mūlyahetoh* durch 求利 ("und suchen Profit") am Satzende repräsentiert. Gu<sub>t</sub> dort passend *khe tshol bar byed do*.

<sup>2018</sup> D.h. als Fischer und Jäger; vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 253,5: Vogelsteller (*sākunika*) ... und Fischer (*kaivarta*).

<sup>2019</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a3-6: 復次, 大慧, 凡諸殺者 為財利故 殺生屠販。彼諸愚癡食肉眾生, 以錢為網而捕諸肉。彼殺生者, 若以財物 若以鈎網, 取彼空行水陸眾生, 種種殺害 屠販求利。

Im Skt. (s. Text III) entsprechen diesem Textstück in etwa die Abschnitte C.1 (zweiter Satz) u. C.3. Vgl. auch T 40.1804: 118a15-17.

<sup>2020</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,6f (Vers 8.9) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a24f; vgl. Text III: E.9.

<sup>2021</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,15f; s. Text III: C.1 (erster Satz).

<sup>2022</sup> LaṅkS<sub>Bo</sub> 563b6f:

Für den Käufer werden [die Tiere] getötet; daher gibt es zwischen dem Käufer und dem Töter<sup>1</sup> keinen Unterschied (d.h. beide sind gleich schuldig). Deshalb behindert Fleischverzehr [das erfolgreiche Betreten des] Pfad[es] der Edlen.

為買者殺。是故買者與殺無異。是故食肉能障聖道。

<sup>1</sup> Ich fasse 殺 hier als rhythmisch bedingte Verkürzung von 殺者.

<sup>2023</sup> LaṅkS<sub>Si</sub> 624a11: "Deshalb ist der Verzehr des Fleisches genau so schuldhaft wie das Töten [des Tieres] (是故食肉與殺同罪).

<sup>2024</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,1; s. Text III: C.1 (zweiter Satz).

<sup>2025</sup> Mhbh 13.116.38:

*dhanena krāyako hanti khādakaś cōpabhogataḥ |  
ghātako vadhabandhābhyaṁ ity esa trividho vadhaḥ || .*

<sup>2026</sup> Mhbh 13.116.47:

*āhartā cānumantā ca viśastā krayavikrayī |  
saṁskartā cōpabhoktā ca ghātakāḥ sarva eva te || .*

Vgl. Manu 5.51. Den Zusammenhang zwischen Fleischverzehr oder zumindest Gier nach Fleisch und Töten deutet auch Paumac 22.87 an: "Auf Fleischgenuß versessen, tötet man unweigerlich Lebewesen" (*māṁsāsāyaṇa-nirao, jīvāṇa vahaṇi karei nikkhuttam ...*).

<sup>2027</sup> Mhbh 13.116.29:

*yadi cet khādako na syān, na tadā ghātako bhavet |  
ghātakāḥ khādakārthāya tam ghātayati vai narah<sup>1</sup> ||*

<sup>1</sup> v.l. *nānyathā*, was "[doch] nur" entspräche.

Vgl. auch 13.116.30.

<sup>2028</sup> Mhbh 13.116.37: *yo hi khādati māṁsāni prāṇinām jīvitārthīnām | ... yathā hantā tathaiva sah || .*

Vgl. auch 13.117.12cd. Nach Mhbh 3.116.44 begeht der Esser sogar ein noch schlimmeres Vergehen als derjenige, der für ihn das Tier tötet.

<sup>2029</sup> Manu 5.45ab: *yo 'himśakāni bhūtāni hinasty ātmasukhecchayā | ...*

<sup>2030</sup> In diesem Sinne auch HAM 2019: 140f.

<sup>2031</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,6f (8.9) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a24f; vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 257,8-11 (8.10f; fehlt in allen drei chin. Versionen); s. Text III: E.9–11. Vgl. Mhbh 13.117.30: *kumbhipāke ca* (v.l. *°keṣu, °kena*) *pacyante* (sc. *māṁsagṛddhinah*). Nach Mhbh 12.116.42 kommen nur diejenigen in die Hölle, die Fleisch nach Belieben essen, ohne daß es rituell geweiht worden wäre und [daß der Verzehr durch] eine Vorschrift [autorisiert wäre] (*aproksitam vṛthā-māṁsam vidhi-hīnam ... bhakṣayan nirayam yāti ...*). Das ist die Position des konservativeren Stranges, der lediglich Fleischverzehr (und Tiertötung) außerhalb des Rituals ablehnt.

<sup>2032</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,15–258,3 u. 258,6f (8.13c–15d u. 17) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b1–5 u. 8f; s. Text III: E.13(c)–15(d) u. 17. Vgl. auch Paumac 22.83 u. 86–89 (Fleischverzehr ist schlechtes Karma, das in den Saṁsāra bindet und zur Wiedergeburt in schlechten Existenzformen bzw. in den Höllen führt).

<sup>2033</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,8f (8.18) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b24f; s. Text III: E.18. Vgl. Mhbh 13.116.35 (Reichtum, Ruhm, langes Leben, himmlisches Glück); 74–76 (u.a. Gesundheit, Schönheit, Klugheit); überhaupt stellt Mhbh 13.116 in viel stärkerem Maße die positiven Folgen (*guṇa*) des Verzichtes auf Fleischverzehr

heraus (bes. die Himmelwelt, z.B. 13.116.24; 63; 70f; vgl. auch 117.32), während das LaṅkS vor allem auf die negativen Auswirkungen (*dosa*) des Fleischverzehrs abhebt.

<sup>2034</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,5-8; s. Text III: B.14.3.c.

<sup>2035</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,8f; s. Text III: B.14.3.c.

<sup>2036</sup> Vgl. auch Bodhiruci (563a27f), der anmerkt: Da die übrigen Lebewesen (also die Beutetiere) sich zu schützen suchen und alles daran setzen, daß (die Raubtiere) sie nicht erwischen, leiden die Raubtiere Hunger und entwickeln ständig böse Gedanken, indem sie darauf sinnen, das Fleisch anderer zu fressen (常生惡心念食他肉).

<sup>2037</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,9f; s. Text III: B.14.3.c (*prāg eva nirvṛtih*).

<sup>2038</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,10–256,6; s. Text III: D.

<sup>2039</sup> Siehe En. 2042 u. 2043.

<sup>2040</sup> Vgl. SHIMODA 1997: 412f.

<sup>2041</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 254,12-16 (Text III: **D.3.2:** *sarvayānasamprasthitānām*, s.a. Übers. En. 3090[5.2]).

<sup>2042</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,10f (8.19) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b10f; s. Text III: E.19.

<sup>2043</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 257,12f (8.12) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a26f; s. Text III: E.12.

<sup>2044</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a6-8 (s. Text III: D.1, Übers. En. 3090[3]).

<sup>2045</sup> Zur Problematik der genauen Bedeutung von *a(sam)kalpita* in diesem Kontext s. Text III, Übers. En. 3088 u. En. 3090[4.1b].

<sup>2046</sup> Bodhiruci (564b14) setzt demgegenüber in seiner Wiedergabe des Verses 8.12 die traditionelle Definition ein: 不見聞不疑 = *adrśtam aśrutam apariśākitam* voraus.

<sup>2047</sup> Vgl. Text III, Übers. En. 3090[4.1a].

<sup>2048</sup> Vgl. Text III, Übers. En. 3090[4.1b].

<sup>2049</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,10f; s. Text III: D.1.

<sup>2050</sup> Siehe Text III, Übers. En. 3090[5.4].

<sup>2051</sup> Siehe Text III, Übers. En. 3090[5.2].

<sup>2052</sup> Näheres s. Text III, Übers. En. 3090[5.3] u. [5.5b].

<sup>2053</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,10f (*na ca ... māṁsam kalpyam asti yad upādāyānujānīyām śrāvakebhyaḥ*; s. Text III: D.1); vgl. auch 249,11-13 (*katham iva ... māṁsarudhirām śīsyebhyo 'nujñāsyāmi*; s. Text III: B.13.1). Zur abweichenden Deutung der indo-tibetischen Kommentare s. Text III, Übers. En. 3090[7.1-3].

<sup>2054</sup> Siehe Text III, Übers. En. 3126. Vgl. auch die Parallelie im MPM (s. § 195 + En. 1766) u. bei Samayadivākara (s. § 131.1).

<sup>2055</sup> Vgl. auch LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a8 (s. Text III, Übers. En. 3129[1]).

<sup>2056</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 255,1-4; s. Text III: D.4.1-2.

<sup>2057</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 255,4f ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a9f; s. Text III: D.4.3.

<sup>2058</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,4f (8.16); s. Text III: E.16. Vgl. §§ 187-191.

<sup>2059</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 254,8-16; s. Text III: D.3 (mit Übers. En. 3118[2]).

<sup>2060</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 254,4-7: *pranītabhojanēṣu coktaṁ ... | na ca ... pranītabhojanēṣu ... deśitāṁ kalpyam iti*; s. Text III: D.2.2-3. Bodhiruci (563c4) formuliert den Gedanken wie das MPM (s. § 195 + En. 1764): "Ich habe auch nicht gelehrt, daß Fleisch zu den Delikatessen gehöre" (亦不說肉入於食味), wobei sich dies allerdings auf die zuvor (563c2f) genannten Mahāyānasūtren (*Hastikakṣyasūtra* etc.) beziehen könnte.

<sup>2061</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,11-254,4 u. 5f (*na ca ... kutracit sūtre pratisevitavyam ity anujñātam*); s. Text III: D.2; vgl. auch 250,4 (*vividhavinayavikalpavādinām*; s. Text III: B.13.3.a).

<sup>2062</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 254,1f + 4f; 255,7-9; s. Text III: D.2.1-2 u. D.5.1.

<sup>2063</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a10f (如來 ... 尚無所食, 恂食魚肉, ...) ≈ LaṅkS<sub>N</sub> 255,11-14 (*na hi ... prākṛtam apy āhāram āharanti kuta eva māṁsarudhirāhāram ... tathāgatāḥ*); s. Text III: D.5.2. Vgl. auch LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b8f (s. Text III, Übers. En. 2851).

<sup>2064</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a11f (以大悲前行故, 視一切眾生 猶如一子。) ≈ LaṅkS<sub>N</sub> 256,1f (*sarvasattvaikaputrakasamadarśino mahākāruṇikāḥ*); s. Text III: D.5.4.

<sup>2065</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a12 (是故不聽令食子肉。) ≈ LaṅkS<sub>N</sub> 256,2f (*katham iva svaputra-māṁsam anujñāsyāmi paribhoktum śrāvakebhyaḥ*); s. Text III: D.5.5.

<sup>2066</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,5f: *sattvānāṁ kravyāda-sattva-gati-vāsanā-vāsitānāṁ māṁsa-bhōjana-grddhānāṁ* (s. Text III: A.2); 250,4f: *mohapuruṣānāṁ ... kravyāda-kula-vāsanā-vāsitānāṁ rasa-ṭṛṣṇādhyavasitānāṁ* (s. Text III: B.13.3). Vgl. auch Jā V 458,27f (Prosa; s. SCHLINGLOFF 2000/2013: I 262).

<sup>2067</sup> Siehe En. 846.

<sup>2068</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 251,5-11; s. Text III: B.14.2. Vgl. auch § 258.

<sup>2069</sup> So die grundlegende Erweiterung von B.8 (s. § 235.2 + En. 1973 u. § 235.3 + En. 1974) gegenüber Guṇabhadras Version (s. § 238) und die Weiterführung dieser erweiterten Fassung in D.3 (s. § 247 + En. 2059), die Einarbeitung weiterer Legenden in B.14 (s. § 239.3) und die Ergänzungen im Rahmen der angeblichen Duldung von Fleischverzehr im alten Kanon in Textteil D (s. § 245.2 u. § 247).

<sup>2070</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,3-7; s. Text III: B.7.

<sup>2071</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,12f, vorausgesetzt, die richtige Lesung ist *anṛṣibhojanam apraṇītam* (s. Text III: B.13.1 mit Übers. En.2994).

<sup>2072</sup> Interessant in diesem Zusammenhang ist auch DN I 141,26ff, bes. 34-36, wo von einem aus buddhistischer Sicht lobenswerten Opfer eines Königs früherer Zeiten die Rede ist, dergestalt, daß als Opfergabe statt getöteter Tiere Schmelzbutter, Sesamöl, frische Butter, Yoghurt, Honig und Molasse dargebracht werden.

<sup>2073</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,14-250,3 (s. Text III: B.13.2; zu den involvierten sprachlichen Problemen der Stelle s. ibid., Übers. En. 2999 u. En. 3004); vgl. auch das auf diese Stelle verweisende *idam praṇītan bhojanam* LaṅkS<sub>N</sub> 250,5f (s. Text III: B.13.3.a).

<sup>2074</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,14 (*sarvāryajanasevitam*: s. Text III: B.13.2) u. 247,5f (*rṣibhojanāhāro hi ... āryajano na māṁsarudhirāhāra(h)*: s. Text III: B.5).

<sup>2075</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 249,14-250,3: *anujñātavān ... aham ... pūrva-rṣi-praṇītan prāṇīta-bhojanam ..., kalpyam iti kṛtvā*; s. Text III: B.13.b.

<sup>2076</sup> D.h. einer aus der Sicht des Buddha als dem Verkünder des Sūtra späteren Zeit, die natürlich zur Zeit der tatsächlichen Abfassung des Sūtra bereits eingetreten ist. In diesem Sinne auch der Hinweis auf zukünftige Fleischesser, die sich auf den Buddha berufen, im Verstext (LaṅkS<sub>N</sub> 258,14f = Vers 8.21; s. Text III: E.21; LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b14f). Vgl. HAM 2019: 146f.

<sup>2077</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 250,3-6; s. Text III: B.13.3.a.

<sup>2078</sup> Vgl. hierzu auch § 196 (+ En. 1776) und § 174.2-3.

<sup>2079</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 255,11-14 (Text III: D.5.2); vgl. auch 244,7f (Text III: A.2).

<sup>2080</sup> Siehe Text III, Übers. En. 3139.

<sup>2081</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 247,8-248,2 (Text III: B.6). Auf die Verantwortung des Bodhisattva für die Lebewesen hebt auch Bodhiruci (562a25f u. b1f) ab, wenn er im

Zusammenhang mit dem Leichenbrandgestank verbrannten Fleisches feststellt, der Bodhisattva dürfe kein Fleisch essen, weil er das reine Buddha-Gefilde sucht und die Lebewesen erziehen (\**vi-nī*) möchte (為求清淨佛土教化眾生).

<sup>2082</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,16f (B.1.2: *māṁsaṁ katham iva bhakṣyam syād ... bodhisattvena mahāsattvena*) u. 246,4 (B.1.4: *tato 'pi māṁsaṁ abhakṣyam bodhisattvasya*); 246,5 u.9 (B.2); 246,11 (B.3); 246,12f (B.4.1) u. 247,3 (B.4.4); 247,7 (B.5), usw. bis 249,2f (B.11). Tib. durchweg ebenso. Bei Bodhiruci hat die explizite Bezugnahme auf den Bodhisattva nur teilweise eine Entsprechung (561c10-12 [B.3]; 561c14f [B.4.1] u. c28f [B.4.4]; 562a1f [B.5]; 562a3 [B.6.1] u. a10f [B.6.3]; 562a25f [B.7.1] u. b2f [B.7.3]; 562c11 [B.10]), desgleichen bei Śikṣānanda (623a27f [B.1.2] u. 623b1f [B.1.4]; 623b13f [B.4.4]; 623b16f [B.5]; b23b17-19 [B.6.1] u. b23-25 [B.6.3]; 623c1f [B.8]; 623c4f [B.9]).

<sup>2083</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,8-10; s. Text III: B.0; vgl. auch Bo 561b8f u. Śi 623a21-23. Bei Gu (513c11f) hat (*kṛpātmāno*) *bodhisattvasya* keine Entsprechung.

<sup>2084</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,13f; s. Text III: B.Ø. Hier hat (*kṛpātmāno*) *bodhisattvasya* nicht nur bei Gu (514a2), sondern auch bei Bo (563b3f) u. Śi (624a8f) keine Entsprechung.

<sup>2085</sup> Vgl. auch TOKIWA 2018: 223a [rl].

<sup>2086</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 8.4d, 5d, 13a u. 22d (Text III: E.4, etc.): *yogī*; vgl. auch 8.18b (Text III: E.18): *yoginām kule* (als günstige Wiedergeburtsstätte).

<sup>2087</sup> TOKIWA (2003a: 357-360) scheint anderer Auffassung zu sein, da er in seiner Rekonstruktion von Guṇabhadras Vorlage diese Bezugnahmen durchgängig beibehält.

<sup>2088</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 256,7f (8.1) (wohl zu lesen als: *madyāṁ māṁsaṁ palāñduñ ca na bhakṣyāṁ peyam eva vā | bodhisattvair mahāsattvair ... ||*, s. Text III: E.1) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513b23f.

<sup>2089</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 256,11 (8.3ab; Text III.E.3) ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513b28.

<sup>2090</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,2-6 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 513c1-4 (Text III : A.2).

<sup>2091</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 258,6 ≈ LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b8; s. Text III: E.17.

<sup>2092</sup> Siehe § 233.2 + En. 1959.

<sup>2093</sup> Siehe § 233.3 + En. 1960 u. § 236 + En. 1979.

<sup>2094</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,12 (Text III: B.4.1); 247,3 (B.4.4); 248,7 (B.7.3); 248,9 (B.8); 254,9f u. 15 (D.3). Eine Entsprechung in Gu (513c18) hat nur LaṅkS<sub>N</sub> 247,3 (Text III: B.4.4). Zwar heißt es auch Gu 513c25f, daß Yogins kein Fleisch essen sollen, weil sie sonst [die Haltung des] Widerwillen[s] mit Bezug auf

Nahrung] (d.h. die *āhāre pratikūlasamjnā*) nicht zustandebringen, doch hier hat das Sanskrit (LaṅkS<sub>N</sub> 249,9f; Text III: B.12.4) keine Entsprechung für 修行者 = "Yogins". Zu LaṅkS<sub>N</sub> 248,8-14 s. Text III: B.8 mit Übers. En. 2967, bes. Absätze [4.3]-[6.2].

<sup>2095</sup> Vgl. HAM 2019: 150, mit Verweis auf Bhāviveka als späteres Beispiel für eine solche Haltung (MHṛd: s. §§ 127-129); anders hingegen die Tjv, wo diese Einstellung ausdrücklich auf die Śrāvakas eingeschränkt wird: s. ibid. § 127.

<sup>2096</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,9 (B.0); 246,4 (B.1.4); 247,9 u. 248,2 (B.6.1 u. 3); 248,15 (B.9); 248,17 (B.10); 249,2 (B.11); 250,10 (B.13.3.b; im Rahmen einer längeren Reihe von Kennzeichnungen der Bodhisattvas); 252,14 (B.Ø). Vgl. die Betonung des Mitgefühls (*dayā*) im Kontext der Fleischverzehr-Kritik in Mhbh 13.117.11, 20f u. 31.

<sup>2097</sup> So in den die Argumentenreihe einleitenden bzw. abschließenden Abschnitten LaṅkS<sub>N</sub> 245,8f u. 252,13f (Text III: B.0 und B.Ø), aber auch 248,16-249,3 (Text III: B.10 u. B.11). In LaṅkS<sub>N</sub> 248,14-16 (Text III: B.9) hingegen wäre ein Appell an das Mitgefühl des Bodhisattva gut motiviert, wenn das Argument dahingehend interpretiert werden darf, daß Fleischverzehr eine weitere Steigerung der Gier nach Fleisch und als Folge davon zusätzliches Töten von Tieren zur Folge hat (s. § 239.1).

<sup>2098</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,17-246,1 (Text III: B.1.3). Vgl. auch § 184 + En. 1714.

<sup>2099</sup> Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 248,(8-)14 (Text III: B.8; s. § 235.3), wo ebenfalls die *maitrī* eine Rolle spielt und der Bodhisattva in der Schlußphrase als *svaparātmahitakāma* charakterisiert wird.

<sup>2100</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,4-9, 246,10f, 247,4-7 u. 248,3-7 (Text III: B.2, B.3, B.5 u. B.7); s. § 233.2-3, § 236 u. § 250.1.

<sup>2101</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 253,7-9 (Text III: C.4). Zur Unbarmherzigkeit des Fleischessers vgl. auch Mhbh 13.117.10.

<sup>2102</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,3; 250,10f; 254,11f u. 15f (Text III: B.1.4, B.13.3.b u. D.3.1-2).

<sup>2103</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 244,8 (Text III: A.2).

<sup>2104</sup> LaṅkS<sub>Gu</sub> 514a11f ≈ LaṅkS<sub>N</sub> 256,1 (Text III: D.5.4; s. En. 2064; vgl. auch 245,2 [Text III: A.4], hier aber o.E. in LaṅkS<sub>Gu</sub>). Dabei könnte °*darśin* eine tiefersitzende Sichtweise ausdrücken als °*samjnā*, doch benutzt LaṅkS<sub>Skr</sub>-Prosa gleich in der nächsten Zeile (256,2 = Text III: D.5.5, o.E. in LaṅkS<sub>Gu</sub>), ebenfalls mit Bezug auf den Buddha, *sarvasattvaikaputrakasamjnīn* statt °*darśin*. Zur *sarvasatvaikaputrakasamjnā* im MPM s. § 207.2.

<sup>2105</sup> So LaṅkS<sub>N</sub> 250,10f (Text III: B.13.3.b): *sarvasatvaikaputrakapriyadarśinām bodhisattvānām*.

<sup>2106</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 246,3 (Text III: B.1.4): *sarvasatvaikaputrakasamjnābhāvanārtham*; ebenso 254,12f u. 15f (Text III: D.3.1 u. D.3.2).

<sup>2107</sup> *X-bhūta* kann durchaus im Sinne einer Analogie ("wie x") gebraucht werden: die anderen Wesen sind für den Bodhisattva der eigenen Person, also ihm selbst, analog und somit gleichsam Teil seines eigenen 'Selbstes', und sind dementsprechend zu behandeln und zu würdigen.

<sup>2108</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,15 (lies °bhūtatām upa°, s. Text III: B.1.2); die beiden anderen Vorkommen sind 248,15 u. 250,10 (Text III: B.9 u. B.13.3b).

<sup>2109</sup> Jm<sub>V</sub> 1,19 (HANISCH 2005: I 3,1f; II 5) = 6,25f: *sarvasattveṣv akāraṇa-paramavatsalasvabhāvah sarvabhūtātmabhūtah pūrvajanmasv api sa bhagavān*. Vgl. KHOROCHE 1989: 5, wo *sarvabhūtātmabhūta* mit "identifying himself with every living creature" wiedergegeben wird (ebenso MEILAND 2009: I 9). Die tibetische Übersetzung zu 6,25f (Tj D sKyes-rabs hu 4b6) hat: "für den alle Lebewesen sein eigen (d.h. seine Angehörigen) sind" (*sems can thams cad bdag gir gyur pa*). Die *Tīkā* eines anonymen Autors erklärt (BASU 1989: 247,15-17; HANISCH 2005: II 5):

Für wen alle Wesen, seien sie von Natur aus feststehend oder beweglich,<sup>1</sup> er selbst sind, d.h. von ihm selbst nicht verschieden sind, [nämlich] aufgrund der [von ihm erreichten Haltung der] Gleichheit seiner selbst und der anderen (od.: der anderen mit ihm selbst; vgl. En. 2119), der ist so; damit ist das Große Wohlwollen ausgedrückt.

*sarvabhūtāni sthiracalasvabhāvāni | ātmabhūtāny ātmano na bhinnānīti  
yasya svaparasamatayā sa tathā | anena mahāmaitrī kathitā |*

<sup>1</sup> Die feststehenden Wesen sind normalerweise die Pflanzen (*sthāvara*), die beweglichen die Tiere, die Menschen usw. Da im späteren indischen Buddhismus die Pflanzen nicht mehr als Lebewesen gelten, wird das Begriffs-paar hier bisweilen in einem spirituellen Sinne verstanden, also etwa im Sinne von "zur Ruhe gekommen" (d.h. erlöst) gegenüber "unstet" (d.h. noch von Leidenschaften getrieben, noch im Sarīsāra umherirrend). Vgl. SCHMIT-HAUSEN 1991a: 59–64.

<sup>2110</sup> Dasav vs. 4.9 (JĀG 4.32 = # 63: *savva-bhūy'-appa-bhūyassa ... dantassa ...*). SCHUBRING (1977: 205) übersetzt: "to a man who identifies himself with all beings". Die *Cūṇī* (Indore 1933: 160,6) erklärt den Ausdruck mit der Goldenen Regel: "Wie mir hier Schmerz unerwünscht ist, so allen Lebewesen: in diesem Gedanken fügt er ihnen keine Qualen zu" (*jahā mama dukkham anijjhān iha, evan savvajīvānañ ti kāuñ pīḍā no uppāyā [statt uppāei]*).

<sup>2111</sup> Mhbh 12.254.29–32; 12.261.32; 13.114.5–7; 13.130.27f.

<sup>2112</sup> Mhbh 13.105.27:

ye sarvabhūteṣu nivṛttakāmā amāṁśādā nyastadaṇḍāś caranti |  
na himṣanti sthāvaraṁ jaṅgamaṁ ca, bhūtānām ye sarvabhūtātmabhbūtāḥ ||

Vgl. auch Mhbh 13.116.63f + 70d: *ye varjayanti māṁśāni māsaśah pakṣaśo 'pi  
vā, | teṣāṁ himsānivṛttānām brahma-loko vidhīyate || māṁśam tu ... varjitaṁ ...  
rājabhīḥ | sarvabhūtātmabhbūtais tair ... || ... tatas te svargam āpnuvan ||.*

<sup>2113</sup> Tib. P ngu 167b8f (D ca 153a6; S<sub>2</sub> ra 299a3; S<sub>1</sub> da 282a4) wird LaṅkS<sub>N</sub> 245,15 *sarvabhūtātmabhbūtatām upagantukāmena* (Text III: B.1.2) mit

*'byung po<sup>1</sup> thams cad bdag dang 'dra bar 'gyur bar<sup>2</sup> 'dod pas*

<sup>1</sup> DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : ba P. <sup>2</sup> P : *gyur par* DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>

wiedergegeben; ähnlich P ngu 169b7 (D ca 155a3; S<sub>2</sub> ra 301b5; S<sub>1</sub> da 285a1; zu LaṅkS<sub>N</sub> 250,10; s. Text III: B.13.3.b):

*'byung po thams cad bdag bzhin du red par 'dod pa,*

d.h. "[der Bodhisattva], der möchte, daß [für ihn] alle Lebewesen ihm selbst gleich werden (bzw. sind)". An der LaṅkS<sub>N</sub> 248,15 (Text III: B.9) entsprechenden Stelle (P ngu 169a5; D ca 154b1f; S<sub>2</sub> ra 300b7; S<sub>1</sub> da 284a1f) fehlt die Vergleichspartikel: *'byung po thams cad bdag tu gyur pa* = "für den alle Lebewesen er selbst (od. [sein] Selbst) sind". Auch dies doch wohl primär im Sinne eines rein *spirituell-praktischen* Hineinnehmens der anderen in das "Selbst", etwa im Sinne der "Sicht eines großen Selbstes" (*mahātmadr̥ṣṭi*) in MahSūAI XIV.37.

<sup>2114</sup> LaṅkS<sub>Si</sub> 623a27 (zu LaṅkS<sub>N</sub> 245,15; s. Text III: B.1.2): 觀諸眾生同於己身, d.h. "er betrachtet alle Lebewesen als ihm selbst gleich"; ähnlich 623c3f (zu LaṅkS<sub>N</sub> 248,15; s. Text III: B.9) 慈念一切眾生猶如己身 u. 623c17 (zu LaṅkS<sub>N</sub> 250,10; s. Text III: B.13.3.b) 慈愍一切猶如己身.

<sup>2115</sup> LaṅkS<sub>Bo</sub> 562c2–8:

Man sollte sich vor Augen führen, daß alle [Wesen] in der Welt, die einen Körper und Leben besitzen, jeweils sich selbst (d.h. ihren eigenen Körper und ihr eigenes Leben) für kostbar und wichtig halten, sich vor dem Todesschmerz fürchten, ihren Körper und ihr Leben behüten. Zwischen Menschen und Tieren gibt es [da] keinen Unterschied. Lieber wollen sie in einem räudigen Schakalkörper bleiben, als daß sie ihr Leben aufzugeben vermöchten, um himmlische Freuden zu erlangen. Warum? Weil sie den Schmerz des Todes fürchten. Auf diese Weise, Mahāmati, führt man sich vor Augen, daß das Sterben großes Ungemach bedeutet und eine furchtbare Bestimmung ist. Da man für die eigene Person das Sterben fürchtet, wie könnte man da das Fleisch anderer

essen (da man sie ja dafür zuvor töten muß)! Deshalb, Mahāmati, sollte sich derjenige, der das Verlangen spürt, Fleisch zu essen, zuerst [bei der] eigene[n] Person vergegenwärtigen, [daß er das Sterben fürchtet,] und sich dann [in Analogie dazu] vor Augen führen[, daß für] die anderen Lebewesen [das Gleiche gilt und] man [daher] kein Fleisch essen darf.

應當諦觀一切世間有身命者各自寶重畏於死苦護惜身命人畜無別。寧當樂存濟野干身不能捨命受諸天樂。何以故。畏死苦故。大慧。以是觀察死為大苦是可畏法。自身畏死云何當得而食他肉。是故大慧欲食肉者先自念身次觀眾生不應食肉。

Bei Tao-shih (道世, ?-683) wird dieses Argument wie folgt zusammengefaßt (T 53.2122: 975c12f):

Die Lebewesen lieben allesamt ihren Körper und ihr Leben. Sie unterscheiden sich [in dieser Hinsicht] nicht von einem selbst. Deshalb soll der Yogin kein Fleisch essen.

眾生皆愛身命與己無別。是故行者不應食肉。

Ähnlich heißt es in Kuan-tings (灌頂) von Chan-jan (湛然) überarbeitetem (s. En. 674) Kommentar zum *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (T 38.1767: 88a21f):

Wenn man sich selbst zum Maßstab nimmt, kann man nicht [mehr] danach verlangen, andere zu (fr)essen (恕己不能而欲啖他。)

<sup>2116</sup> Vgl. MALINAR 1996: 196–203 (vor allem zu Mhbh 6.27.7 = BhG 5.7).

<sup>2117</sup> Dies liegt jedenfalls für Mhbh 13.114.7 nahe, da unmittelbar zuvor von der Person, die alle Wesen als ihr selbst gleich ansieht (*ātmopamaś ca bhūteṣu*), die Rede ist. In Mhbh 12.231.19–23 ist der *sarvabhūtātmabhūta* offenbar einer, für den alle Lebewesen er selbst sind, weil er um die metaphysische Einheit des Großen Ātman in allen Lebewesen weiß.

<sup>2118</sup> Vgl. z.B. SCHMITHAUSEN 2000a: 271f.

<sup>2119</sup> Vgl. z.B. MahSūAl XIV.30, wonach ein Bodhisattva beim Eintritt in die erste Bodhisattva-Stufe zugleich mit der Schau des alles in gleicher Weise durchdringenden *dharmadhātu* mit Bezug auf alle Lebewesen das ständige Bewußtsein, daß sie ihm selbst gleich sind (*sarvasatveṣu sadātmasamacittatām*), erlangt, m.a.W.: die "Sicht eines Großen Ich oder Selbst" (s. En. 2113).

<sup>2120</sup> Eines der vier Wissen (*jñāna*) eines Buddha ist das aus der Vervollkommnung des entsprechenden Bewußtseins der Bodhisattvas (s. En. 2119) hervorgegangene "Gleichheitswissen" (*samatājñāna*): vgl. MahSūAl IX.70. Vgl. NAKAMURA 2016: 99f; 125f; 324f.

<sup>2121</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 248,15 (s. Text III: B.9).

<sup>2122</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 245,15 (s. Text III: B.1.2) u. LaṅkS<sub>N</sub> 250,10 (s. Text III: B.13.3.b).

<sup>2123</sup> Vor allem im 6. Kapitel, besonders LaṅkS<sub>N</sub> 220,1–224,3 u. 234,16–236,8; vgl. auch die eher kritische Auslegung des Begriffes in LaṅkS<sub>N</sub> 77,13–79,9 sowie die Verse 746–751 im (bei Guṇabhadra fehlenden) 10. Kapitel.

<sup>2124</sup> Siehe s. § 188 + En. 1733.

<sup>2125</sup> Siehe § 239.3 + En. 1999.

<sup>2126</sup> Siehe § 249 + En. 2068.

<sup>2127</sup> Siehe § 239.3+ En. 2002.

<sup>2128</sup> Vgl. NAMAI 1993: 307 (I.2.0 u. I.2.1). ANDŌ 1992: 108f vertritt demgegenüber unter Berücksichtigung der jinistischen Versionen der Saudāsa-Sage die These, daß es ursprünglich zwei unabhängige Erzählstoffe gegeben haben könnte: eine Geschichte vom Menschenfresser Saudāsa (wie sie vor allem in den Jaina-Versionen vorliegt: s. auch HAMM 1951) und eine von der Bekehrung des Menschenfressers Kalmāṣapāda durch Sutasomas heroisches Einhalten seines Versprechens (in welche dann einige buddhistische Versionen die Saudāsa-Sage eingearbeitet hätten), und daß LaṅkS<sub>Gu</sub> eher auf die ursprüngliche Saudāsa-Sage Bezug nehmen dürfte, insbesondere auf eine jinistische Fassung. Daß LaṅkS<sub>Gu</sub> direkt oder indirekt auf eine jinistische Fassung zurückgegriffen habe, erscheine auch angesichts des strengen Fleischverzehrverbotes im Jinismus plausibel. Ich möchte diese Möglichkeit keineswegs ausschließen, doch erscheinen mir einige Punkte problematisch. Erstens läßt sich die gleiche selektive Verwendung von Legendenmaterial im LaṅkS auch im Falle der Śibi- und der Kalmāṣapāda-Sage beobachten. Zweitens ist die von ANDŌ angesetzte Chronologie der Jaina-Versionen nicht gesichert. Er datiert Vimalasūris *Paumacariya* (mit JACOBI) ins 3. Jh. und Saṅghadāśas *Vasudevahīṇḍi* ins 6. Jh. (ANDŌ 1992: 99 u. 102). Nach VON HINÜBER 2001a: # 52 ist jedoch das *Paumacariya* jünger als die (wohl vor 450 verfaßte) *Vasudevahīndi* und vielleicht im Jahre 473 n.Chr. entstanden,<sup>1</sup> also später als LaṅkS<sub>Gu</sub>. Eine vegetaristische Bearbeitung des Saudāsa-Stoffes findet sich aber erstmals in der Version des *Paumacariya* (22.72–95, bes. 81–89), nicht in der der *Vasudevahīṇḍi*, und übrigens auch nicht in der Kurzfassung in Haribhadras (ca. 700–770 [BALBIR 1993: 93]) Āvaśyaka-ṭīkā (vgl. auch En. 2162). Ferner enden auch die Jaina-Versionen mit der Bekehrung des Menschenfressers (Paumac 22.90: *sodāso sāvao jāo*; Haribhadra [HAMM 1951: 72]: *pavajjā... sainbuddho*; Raviṣena: HAMM 1951: 70,1f). Lediglich in der (kaum jinistisch gefärbten) Fassung der *Vasudevahīṇḍi* wird er, ganz im Sinne der Heldensagen, von Vasudeva getötet. Diese Version nennt aber den Menschenfresser (im Gegensatz zum *Paumacariu*) nicht *Siṁha-Soyāsa*, enthält auch

keinen griffigen Ansatzpunkt für diese Benennung, und kommt deswegen als Quelle für LaṅkS<sub>Gu</sub> kaum in Frage.

<sup>1</sup> Auch L. ALSDORF vertrat (nach telef. Auskunft v. Klaus BRUHN) nachdrücklich eine spätere Datierung des *Paumacariya* als JACOBI.

<sup>2129</sup> Solche sind den übrigen Versionen der Geschichte m.W. fremd.

<sup>2130</sup> LaṅkS<sub>N</sub> 252,5-10; s. Text III: B.14.3.c.

<sup>2131</sup> Siehe En. 2067.

<sup>2132</sup> Vgl. SCHLINGLOFF 1987: 89f; 2000/2013: I 231f. Zu unterscheiden von dem ganz verschiedenen *Sarva(m)dada-jātaka*, wie es sich z.B. MPPU 146b6-11 u. 304c28f (MPPU<sub>L</sub> II: 714f; 1980: 2251) findet; Hinweise auf weitere Versionen dieses *Jātaka* ibid.; vgl. auch HANDURUKANDE 1984: (20)-(23) u. 58-87 sowie BOUCHER 2008: 29f u. 187 Anm. 49.

<sup>2133</sup> T 3.164 (392a-393a8).

<sup>2134</sup> TSUCHIDA 1982: 578,7.

<sup>2135</sup> So WATANABE 1909: 261, mit Jm<sub>V</sub> 218,20, 22 u. 23 (Jm<sub>K</sub> 209,15, 18 u. 19; MEILAND 2009: II 334). Die chin. Transkription ist allerdings im vorliegenden Text (T 3.164: 392a6: 素馱婆) die gleiche wie im Falle des Namens des Sohnes, sc. \*Sirīha-Saudāsa (392a20: 師子素馱婆; vgl. auch c13 u. c20 師子素馱王). Das Zeichen 素 ist aber HIR. p. 928a als Transkription von *sū* und *so* belegt.

<sup>2136</sup> T 3.164: 392a13f: 多劫食肉殺生者 夙(/宿)習故入師子胎 便生人身師子首 斑足丈夫如獸王。

<sup>2137</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 251,12f: *siñhasaṇvāsānvayāt ... pūrvajanmamāṁśadadoṣavāsanatayā*; siehe Text III: B.14.3.a mit Übers. En. 3047[2].

<sup>2138</sup> T 3.164: 392a21f: 師子展轉惡習故 多劫食肉害眾生 雖居人王不食穀 唯食鳥獸水陸蟲。

<sup>2139</sup> Daß der chin. Wiedergabe diese Sanskritform zugrundeliegt (WATANABE 1909: 261), bestätigt auch der khotan-sakische *Jātakastava* (DRESDEN 1955: 427f [Verse 42-46]), wo der Bodhisattva Śūttasūn heißt und der Dämon wie in T 3.164 *Sīha-saudāya*, aber auch *Kalmāṣapāda*.

<sup>2140</sup> Zu diesem Namen und seiner Deutung in buddhistischen Texten vgl. ENSINK 1970-75: 43f. Die vedische Bedeutung "der den Soma ausgepreßt hat" wird im buddhistischen Kontext obsolet, so daß der Name dort anders verstanden worden ist. Während Jm<sub>V</sub> 217,6 "Sohn [so lieblich anzuschauen] wie der Mond" (*somapriyadarśanasya sutasya*; MEILAND 2009: II 328: *Somavat*

*priya°) von *suta* = "Sohn" ausgeht, belegt die Pāli-Tradition eine Auffassung von *suta* im Sinne von *śruta*, z.B. Jā V 177,16f *sutavitt(ak)o savanasilo ... tena Sutasomo ...*, was ENSINK (ibid. 44) mit "He considered learning as wealth ..." wiedergibt. Wie °*soma* zu dieser Bedeutung kommen soll, ist mir unklar, und Gleiches gilt auch für die Erklärung von -*vitta(ka)* im Sinne von "devoted to" (DP s.v. *jūtavittaka*, *dānavittaka*; vgl. AN-ṭ (CSCD Ekakanipāta-T # 231, ad Mp I 319,5f): *sutavittako ti dhammassavanapiyo*). Eher nachvollziehbar wäre "berühmt für seine Gelehrsamkeit" (vgl. DP s.v. *dānavittaka*, wo alternativ "famous for giving" angeboten wird, sowie AiGr II.2: 558: *vitta* "berühmt" u. Pāñ 8.2.58), wenn man von einer Metapher "Mond" = "Leuchte" (der Gelehrsamkeit) ausgehen darf.*

<sup>2141</sup> T 3.164: 392c11f: 汝今雖(/唯)肉養其身 究竟無依無善路 殺生無量食噉肉 展轉受苦惡道中。Lesung 唯: "Indem(/weil) du ... ausschließlich mit Fleisch nährst".

<sup>2142</sup> Vgl. T 3.164: 392b10.

<sup>2143</sup> Vgl. die Verwendung von 素食 für vegetarisches Essen (NAK. 859a: 魚肉などをまぜない粗食, "einfaches Essen ohne Beimischung von Fisch, Fleisch usw"). "Unbelastet von Schuld" besagt natürlich, daß dafür keine empfindungsfähigen Lebewesen (Tiere oder Menschen) getötet werden müssen.

<sup>2144</sup> T 3.164: 392c16: ... 辨素味 無辜淨食祭祀天。

<sup>2145</sup> T 3.164: 392c21: 合國斷肉不殺生。

<sup>2146</sup> T 3.164: 392c25-28. Die weitgehende Übereinstimmung des Wortlautes dieses Textstückes mit Śiksānandas Übersetzung der entsprechenden LaṅkS-Stelle (623c22-25) ist nicht zu übersehen.

<sup>2147</sup> T 3.164: 393a1f: 釋試我故尚生惡道。況餘眾生 無慚專殺 食噉血肉 無止足時. Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 251,9-11 (s. Text III: B.14.2, letzter Satz).

<sup>2148</sup> Die Identifikation von Śibi als einer früheren Existenz des Buddha wird schon in Bodhirucis Übersetzung des LaṅkS vorgenommen (563a14f: 我於爾時作尸毘王。), desgleichen bei Śiksānanda (623c24: 我時作王 名曰尸毘。).

<sup>2149</sup> T 3.164: 392c28-393a1.

<sup>2150</sup> T 3.164: 393a2-4.

<sup>2151</sup> T 3.164: 393a4f: 食他血肉 展轉償命. Es muß offenbleiben, ob hier nur auf eine mehrfache analoge Vergeltung im Sinne der Karma-Lehre angespielt wird oder auf die Vorstellung der (sich perpetuierenden) Rache des Opfers im Jenseits, wie etwa in dem sogdischen Text gegen Fleischverzehr (BENVENISTE 1940: 11-13) oder in den in Anhang H § a.2-3 angeführten Texten.

<sup>2152</sup> T 3.164: 393a4-6: 若生人間專殺嗜肉, 死墮阿鼻 無時暫息。Da die Avīci-Hölle die schlimmste aller Höllen ist, kann dieser Satz als eine Verschärfung der Feststellung des LañkS (254,6f u. 11; s. Text III: E.9 u. E.11cd), wonach die Fleischesser "in der ‘Wehgeschrei[-Hölle]’ (*raurava*) und anderen furchtbaren [Höllen] gekocht werden", gelten.

<sup>2153</sup> T 3.164: 393a6f: 若人能斷一生食肉, 乃至成佛無由再食。

<sup>2154</sup> WATANABE 1909: 263: "The text [d.h. Guṇabhadras Fassung des *Lañkāvatārasūtra*] implies a fuller story as told in the last text [sc. in der Sirīha-Saudāsa-Lehrrede], for the name Sirīhasaudāsa evidently refers to it."

<sup>2155</sup> WATANABE 1909: 270: "Thus it is not rash to suppose that the allusion in the later forms of Lañkāvatāra shows the latest development of the Kalmāśapāda story."

<sup>2156</sup> WATANABE 1909: 300f: "Text 20 [d.h. T 164, die Sirīha-Saudāsa-Lehrrede] may be looked upon as a kind of commentary on the ... eighth chapter of the Lañkāvatāra. It explains the example of Sirīhasaudāsa given in the Sūtra in full and poetical form. The supplementary prose on the Śivi-jātaka, which is also found in the Sūtra, evidently shows this fact."

<sup>2157</sup> Die Geschichte der Bekehrung von Saudāsa/Kalmāśapāda ähnelt (wie einige Versionen, allerdings nicht die ‘Sirīha-Saudāsa-Lehrrede’, explizit machen: WATANABE 1909: 250f; 268; NAMAI 1993: 305; 312–315) in diesem Punkt der Geschichte von der Bekehrung Aṅgulimālas durch den Buddha (vgl. auch ENSINK 1970-75: 39). Die mahāyānistisch-vegetaristische Bearbeitung des Aṅgulimāla-Stoffes im AṅgS (s. Kap. V.2) könnte daher durchaus als Anregung für eine analoge vegetaristische Bearbeitung der Saudāsa-Sage, wie sie in T 164 vorliegt, (mit)gewirkt haben.

<sup>2158</sup> Jā V 489,26f (Nr. 537, vs. 425; vgl. 490,1f: *abhakkham purisamamāsam*); vgl. auch 468,20f + 469,21-24 (vs. 387–389) u. 505,26-29.

<sup>2159</sup> Jā V 489,17-20 (vs. 424); vgl. Jm 31.50.

<sup>2160</sup> Jm 31.88:

Es gibt [doch genug] Fleischarten: von Haustieren und von [wilden Tieren: solchen,] die in feuchtem Gelände oder im Wasser leben, oder denen des trockenen Geländes, von Ärzten geprüft und von geschickten [Köchen] zubereitet. An diesen iß dich nach Herzenslust satt, [aber] nimm bitte Abstand vom Ächtung nach sich ziehenden Menschenfleisch[verzehr]!

vaidyekṣitāni kuśalair upakalpitāni grāmyāṇy anūpajalajāny atha jāṅgalāni | māṁsāni santi kuru tair hrdayasya tuṣṭim nindāvahād virama sādhū manusyamāṁsāt ||

<sup>2161</sup> Jm 31.93c.

<sup>2162</sup> Einen ähnlichen Eindruck gewinnt man aus den Jaina-Fassungen (HAMM 1951; vgl. auch ANDŌ 1992: 99–104). In der Version der *Vasudevahīṇḍi* ist keine Spur einer vegetaristischen Tendenz erkennbar, ebensowenig in der in Haribhadras *Āvaśyaka-ṭīkā* gebotenen Kurzfassung (s. En. 2128), die auf älterem Material basieren dürfte. Auch hier nur die Warnung, daß *Gier* nach Fleischgenuss bis zum *Kannibalismus* führen kann. Explizit und emphatisch vegetaristisch ist hingegen die Version in Vimalasūris *Paumacariya*, die aber, wenn sie erst in der 2. Hälfte des 5. Jh.s entstanden ist (s. En. 2128), als Quelle für LanṄS<sub>Gu</sub> nicht in Frage kommt, ebensowenig wie die erheblich spätere Fassung in Hemacandras (geb. 1089; DUNDAS 1992: 115) *Trisaṣṭi-śalākā-puruṣa-carita*. Auch die älteren brahmanischen Fassungen der Saudāsa-Sage lassen keine Bedenken gegen Fleischverzehr als solchen erkennen. Mhbh 1.166.20 erbittet ein Brahmane ausdrücklich Speise *mit Fleisch* und wird nur deshalb wütend, weil man ihm Menschenfleisch, das man nicht essen darf (*abhojya*), vorsetzt (166.27–31). Im *Rāmāyaṇa* (crit. ed. 7.57.20f) ist es zwar nicht der brahmanische Ṛṣi Vasiṣṭha selbst, der Speise mit Fleisch verlangt, sondern ein Dämon, der seine Gestalt angenommen hat, aber das Problem ist, daß er die Fleischspeise unverzüglich haben möchte und es so zu einer Bewirtung mit Menschenfleisch kommt, die den (echten) Ṛṣi erzürnt. Auch SkPur (I) 17.3f bittet der Sohn Vasiṣṭhas ausdrücklich im Rahmen einer Observanz (*vrata*) um ein Fleischgericht, wenngleich ein reines (*śuci*), also unter Ausschluß tabuierter Fleischarten wie Eselsfleisch, Kamelfleisch und vor allem Menschenfleisch (vgl. SkPur [I] 17.17), und *ekānte* ("in private": SkPur [I] p. 92,1), was gewisse Hemmungen zu signalisieren scheint. Das *Viṣṇupurāṇa* (4.4.39–72, bes. 46) läßt den in Vasiṣṭhas Gestalt auftretenden Dämon Menschenfleisch fordern (womit eigentlich hätte klar sein müssen, daß der Bittsteller kein echter Brahmane sein konnte). Im *Bhāgavatapurāṇa* (9.9.18–39) wird die Bitte ganz ausgelassen. Diesen beiden Texten mag die Bitte eines brahmanischen Ṛṣi um Fleischspeise bereits skandalös erschien sein. Übrigens ist dieser Ṛṣi im buddhistischen *Hsien-yü-ching* (賢愚經, übers. 445), das die Episode seiner Bewirtung übernommen hat (HYCh [Nr.52] 425b20–c8; DzL [Nr.36] 249,19–250,16; DzL<sub>s</sub> 313f), tatsächlich Vegetarier, aber offenbar primär aus *asketischen* Erwägungen:

Er aß keine köstlichen Speisen; er aß frugal und [ließ sich mit] grob[er Nahrung] bewirten.

不食餚饍, 粗食齧供 (HYCh 425b22; DzL 250,1f: *zas bzang po ni mi 'dod kyis | zas tha mal pa tsam zos nas ...*)。

Der große Ṛṣi ... hat bisher stets reine und einfache (清素, *zas tha mal pa*) [Speise] gegessen; deswegen habe ich veranlaßt, keine köstlichen Speisen [wie] Fleisch und Fisch zuzubereiten.

大仙 ... 恒食清素, 故令不辦肉魚餚饍 (HYCh 425c1f)。

Er ist daher bereits über eine Bewirtung mit *Fleisch* (nicht Menschenfleisch!) ungehalten (HYCh 425c4). — Brahmanische Reinheitsvorstellungen dürften zugrundeliegen, wenn in der Prosa des *Mahāsutasoma-jātaka* von einem jungen Brahmanen die Rede ist, der weder Fleisch noch Fisch ißt und keinen Alkohol trinkt (Jā V 466,12f). Als er später aufgrund schlechten Umgangs seine Enthaltsamkeit aufgibt, ist es bemerkenswerterweise die Sucht nach Alkohol, wegen derer er von seiner Familie verstoßen wird.

<sup>2163</sup> SCHLINGLOFF 1987: 96–101: Ed. u. engl. Übers. der Handschrift T III MQR 1069.

<sup>2164</sup> Vgl. WATANABE 1909: 243–248.

<sup>2165</sup> So ANDŌ 1992: 112 Anm. 41 (形容的な意味).

<sup>2166</sup> Z.B. T 3.152: 22b20f: 力如師子.

<sup>2167</sup> Paumac 22.77:

Seine Nahrung war, wie die eines Löwen, ständig Fleisch. Eben deshalb war er auf der [ganzen] Erde als 'Löwen-Saudāsa' bekannt.

*sīhassa jahā māṁsam āhāro tassa niyayakālammi | teṇa ciya vikkhāo puhaṭe sīhasodāso |*

Ähnlich in Raviṣeṇas *Padmapurāṇa* (22.147):

*simhasyēva yato māṁsam āhāro 'syābhavat, tataḥ | Simḥasaudāsaśabdena bhuvane khyātim āgataḥ ||*

Vgl. auch die Hs. T III MQR 1069 (s. En. 2163) fol. 302r2 (SCHLINGLOFF 1987: 97): "Er war auf Fleisch versessen wie ein Löwe" (*āmiṣe simha iva prasaktah*). Beachtenswert ist zugleich, daß in der Version des *Paumacariya* die (menschliche!) Mutter des Sodāsa den Namen Sīhiyā (bei Raviṣeṇa: Sirīhikā) trägt (22.71), was als "kleine Löwin" verstanden werden kann und dazu paßt, daß sie während der Abwesenheit ihres Gatten zusammen mit den Kriegern mutig die Residenz gegen einen feindlichen Angriff verteidigt (22.58–60).

<sup>2168</sup> Episode mit der Löwin: Jm<sub>v</sub> 218,20–22 (31.5+; Jm<sub>k</sub> 209,16–18; MEILAND 2009: II 334f). Saudāsa: Jm<sub>v</sub> 218,15 (= *Kalmāṣapāda!*), 19 u. 25 (31.5+; Jm<sub>k</sub> 209,9, 14 u. 22f; MEILAND 2009: II 332–335). Zur Datierung von Āryaśūra ins 4. Jh. n. Chr. (HAHN) s. En. 1537.

<sup>2169</sup> Wie die Jm (s. En. 2168) enthält auch die Hs. T III MQR 1069 (vgl. En. 2163) die Episode mit der Löwin und nennt den König "Saudāsa" (fol. 309 r2 u. v6), aber auch "Kalmāśapāda" (302r2). Im *Hsien-yü-ching* (賢愚經, übers. 445: s. T 55.2145: 12c15-18; T 55.2149: 256b27-c1; vgl. HōbFA 245b s.v. Ekaku) ist die Episode mit der Löwin ebenfalls bekannt (HYCh 425a23-29), doch heißt hier der König durchgängig "Kalmāśapāda" (z.B. 425b4f). Auch andere buddhistische Versionen (die allerdings die Episode mit der Löwin nicht enthalten) benutzen nur den Namen "Kalmāśapāda" (vgl. z.B. MPPU 88c27-89b11 [MPPU<sub>L</sub> I: 260-263], T 4.194: 116a9-b10 [WATANABE 1909: 244f] oder das *Mahā-Sutasoma-jātaka* [Jā Nr. 537; vgl. WATANABE 1909: 255f]). Es gibt aber auch einige, in denen der Menschenfresser wiederum anders oder überhaupt nicht benannt ist (WATANABE 1909: 243f; 248f; 251; vgl. auch das *Jayaddisa-jātaka* [ib. 258-260]). Insbesondere eine Version wie die des *Hsien-yü-ching* bzw. seiner Vorlage, die zwar die Episode mit der Löwin, zugleich aber nur den Namen "Kalmāśapāda" kennt, könnte den/die Verfasser der späteren Textschicht des LaṅkS in diesem Sinne beeinflußt haben. ANDŌ 1992: 108 scheint anzunehmen, daß es sich bei der Geschichte von Saudāsa und der von Kalmāśapāda um zwei ursprünglich verschiedene Erzählstränge handelt. Nach ENSINK (1968; 1970-75) sind die buddhistischen und jinistischen ("the man-eater converted") Versionen anderen Ursprungs als der brahmanische Strang ("tradition on king Mitrasaha", "the man-eater through execration") und von letzterem nur äußerlich beeinflußt. Im Rahmen der vorliegenden Studie können diese Fragen nicht weiterverfolgt werden.

<sup>2170</sup> TSUCHIDA 1982: 577f.

<sup>2171</sup> TSUCHIDA 1982: 581.

<sup>2172</sup> TSUCHIDA 1982: 579-581.

<sup>2173</sup> Vgl. TSUCHIDA 1982: 581,11; (二)部分 ("Abschnitt 2") ebendort bezieht sich auf dieses Textelement.

<sup>2174</sup> Vgl. auch T 53.2122: 777b3-778a8.

<sup>2175</sup> Der Name des Übersetzers ist nicht bekannt. Erstmals verzeichnet ist der Text, soweit ich sehe, im 594 n.Chr. von Fa-ching (法經) u.a. erstellten Katalog *Chung-ching mu-lu* 眾經目錄 (T 55.2146: 121a4), u.zw. in einer Liste von einmaligen Übersetzungen, deren Übersetzer unbekannt ist (121c14: 單本失譯). Der im Jahre 730 von Chih-sheng (智昇, 669-740) erstellte Katalog *K'ai yüan lu* 開元錄 (T 55.2154: 518c20) verzeichnet den Text ebenfalls in einer Liste von Werken, deren Übersetzer nicht mehr bekannt waren und die seinem Eindruck zufolge zur Zeit der Ch'in (秦) entstanden sein dürften (519a4f: 似是時譯出), d.h. in der zweiten Hälfte des 4. Jh. oder zu Anfang des

5. Jh., als die früheren Ch'in (351–95) und die späteren Ch'in (384–417) in Ch'ang-an regierten (vgl. HôbFA 364; *HDC* 8: 58a s.v. 秦④; GERNET 1979: 161 u. 163), der Stadt, in der auch Chih-sheng wirkte (HôbFA 240a s.v. Chishō (Tche cheng)). Wenn diese Annahme zutrifft, wäre der chinesische Text mindestens so alt wie die beiden chinesischen Übersetzungen des MPM, die ältesten datierbaren Dokumente für eine explizit vegetaristische Bewegung im indischen Buddhismus. Es wäre dann aber wohl auch im Falle von T 3.183 die Frage zu stellen, ob es sich hier tatsächlich um die Übersetzung einer entsprechenden indischen Vorlage handelt. Abgesehen davon ist allemal Vorsicht geboten, da der Text nicht vor dem Ende des 6. Jh.s bezeugt zu sein scheint (s.o.). Explizite Hinweise auf ihn finde ich (außerhalb der Kataloge) nicht vor (Kuei-)Chi 基 (632–682; s. T 38.1772: 275b10 u. T 38.1772: 295a21f) und Fa-tsang 法藏 (643–712; s. T 40.1813: 636c11).

<sup>2176</sup> Ein Grund für diese Verdopplung ist aus dem Text nicht ersichtlich. Daß der Sohn mit Rāhula, dem Sohn des Buddha, gleichgesetzt wird (T 3.183: 458c15), ist ja gewiß eher eine Folge des Umstandes, daß die Häsin als frühere Existenz des Buddha (Sākyamuni) identifiziert wird, und nicht der Grund der Verdopplung. Als Grund für die Verdopplung wäre auch die Möglichkeit einer Fehlinterpretation zweier Szenen einer bildlichen Darstellung als einer in Betracht zu ziehen (Hinweis D. Schlingloff, briefl.).

<sup>2177</sup> T 3.183: 458a25–28 u. b23.

<sup>2178</sup> T 3.183: 458a29; b2f; b14f.

<sup>2179</sup> T 3.183: 458a9–19.

<sup>2180</sup> T 3.183: 458a19–23.

<sup>2181</sup> T 3.183: 458a23–25 u. 28.

<sup>2182</sup> T 3.183: 458a26; vgl. b16 u. c14f.

<sup>2183</sup> T 3.183: 458a25–b15.

<sup>2184</sup> T 3.183: 458b15–23.

<sup>2185</sup> Vgl. den obengenannten (§ 265.1 + En. 2179) Titel der Lehrrede, die der damalige Buddha dem Ṛṣi übermittelt hatte.

<sup>2186</sup> v.l. 當 = Futur-Markierung.

<sup>2187</sup> T 3.183: 458b29–c4:

寧當然身破眼目 不忍行殺食眾生。諸佛所說慈悲經 彼經中說行慈者 寧  
破骨髓出頭腦 不忍噉肉食眾生。如佛所說食肉者 此人行慈不滿足 常  
(/當)受短命多病身 迷沒生死不成佛。

Zu 寧當 "rather, better" vgl. KARASHIMA 1998: 304.

<sup>2188</sup> Im ‘Buddhistischen Yogalehrbuch’ wird die Ausstrahlung der *maitrī* als ein Austreten von Milchströmen visualisiert (SCHLINGLOFF 1964: 123).

<sup>2189</sup> T 3.183: 458c5-7: 願我世世不起殺想 恒不噉肉。入白光明慈三昧。乃至成佛 制斷肉戒。Zu 世世 vgl. KARASHIMA 1998: 407: "one existence after the other".

<sup>2190</sup> T 3.183: 458c16f.

<sup>2191</sup> T 3.183: 459a8-10: 所制波羅提木叉, 不行慈者 名犯禁人。其食肉者 犯於重禁。

<sup>2192</sup> Vgl. einerseits das *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (Inkompatibilität von *maitrī* und Fleischverzehr: §§ 205–207), andererseits die in Kap. IV.6.3 behandelten Texte.

<sup>2193</sup> T 3.183: 459a13-1.: 彌勒成佛 所說戒法, 乃以慈心 制不食肉, 為犯重禁。

<sup>2194</sup> T 3.183: 459a15f: 時會大眾 ... 皆共稱讚 彼國眾生 不食肉戒, 願生彼國。

<sup>2195</sup> T 3.183: 459a10: 後身生處 常飲熱銅. Flüssiges *Kupfer* wohl in Analogie zur Farbe des Blutes.

<sup>2196</sup> Śiks 131,13–135,7 (BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 130–132). Zu den mit Śāntideva, seiner Datierung und den ihm zugeschriebenen Werken zusammenhängenden Problemen jetzt ausführlich SCHMIDT-LEUKEL 2019: 3–12.

Von HARVEY (2000: 163) werden noch zwei weitere im *Śikṣāsamuccaya* aus anderen Quellen zitierte Stellen auf Fleischverzehr bezogen:

[1.] Śiks 31,3f (BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 33; aus dem *Vajradhvajasūtra*) wünscht der Bodhisattva allen Lebewesen, daß sie *nirāmiśāhārāḥ* sein/werden mögen. Das kann "sich von fleischloser Speise nährend" oder "keiner materiellen Speise bedürfend" bedeuten. Obwohl Ch. (T 32.1636: 81c16: 不肉食) für die erstere Möglichkeit spricht, scheint mir das unmittelbar vorhergehende *prītibhakṣāḥ* ("Freude essend") die zweite Alternative zu stützen; vgl. Laṅks<sub>N</sub> 255,12-16 (Text III: D.5.2-3 u. Übers. En. 3139); BHSD s.v. *nir-āmiṣa*, 2: *nirāmiśāhāra* = "living on spiritual substance").

[2.] Śiks 144,14f (Zitat aus dem *Bodhisattvaprātimokṣa*, vgl. Kj P zhu 49a7–63a7 [Nr. 914]; S na [Bd. 63] 394b2–413a1; D mdo-sde za 46b1–59a5) heißt es: *na ... tathāgatena pravrajitasyāmīśadānam anujñātarū*. HARVEY (2000: 163; ebenso GREENE 2016: 5 Anm. 15) entnimmt diesem Satz (bzw. der engl. Übersetzung in BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 143), daß man einem Mönch keine Fleischspeise (*āmiṣa*) geben soll. Aus dem Kontext wird aber deutlich, daß *āmiṣadāna* hier wie üblich in Opposition zu *dharmaḍāna* steht und daß

gemeint ist, daß es einem Bodhisattva, der Mönch geworden ist, nicht erlaubt ist, materielle Gaben zu spenden (so auch Tj P ki 95a7f u. Kj P zhu 57b2: ... *rab tu byung bas zang zing gi sbyin pa bya bar ma gnang ngo*; auch Ch. [T 32.1636: 103b5] hat 財施 für *āmiśadāna*), sondern nur die Gabe der Lehre (Śikṣ 144,9-11; in diesem Sinne auch GOODMAN 2016: 140). Der auf den zur Debatte stehenden Satz folgende Satz (Śikṣ 144,15-17) mildert dies dann insofern ab, als dem Mönchs-Bodhisattva jedoch gestattet (oder sogar nahegelegt) wird, die ordnungsgemäß erhaltene Almosenspeise (*pātragataḥ pātrāparyāpanno lābho ... dhārmiko dharmalabdhah*) mit seinen Mitmönchen zu teilen (von Fleisch, das er, wenn er es denn schon erhält, auch essen müsse [HARVEY, ibid.; GREENE, ibid.], sagt der Text nichts).

<sup>2197</sup> Śikṣ 131,13: *tatrāpi na matsya-māīnsena*.

<sup>2198</sup> Śikṣ 132,1 = LaṅkS<sub>N</sub> 252,13f (Text III: B.Ø).

<sup>2199</sup> Übersetzung der im folgenden behandelten Textstücke bei BENDALL /ROUSE (1922 [1971]: 131f), GOODMAN (2016: 130f) und TOKIWA (2018: 223b–224a). Mein Verständnis des Textes weicht allerdings in einigen Details von diesen Wiedergaben ab.

<sup>2200</sup> Śikṣ 134,9-12 = *Samādhirājasūtra* 34.34.

<sup>2201</sup> Śikṣ 134,13: *sa ca mahākaruṇābhiyuktas, tenāsmiṇn amaitrīśāṅkāpi nāstīty adoṣah*.

<sup>2202</sup> Dies legt Śikṣ 135,9-11 nahe, wo es heißt, daß nach dem Vinaya der Śrāvakas der eigene Körper unbedingt (und das impliziert: gegebenfalls mit Hilfe der dafür jeweils geeigneten Heilmittel) am Leben zu erhalten ist, damit man für sich selbst den Heilsweg praktizieren kann – um wieviel mehr dann der Körper eines Bodhisattva, der die Ursache für den Schutz zahlloser Wesen ist – , und daß der Buddha selbst, um dies deutlich zu machen, es bei verschiedenen Gelegenheiten so aussehen ließ, als habe er selbst Heilmittel eingenommen (... *Bhagavatā tatra tatra* [Hs.] *svayāṁ bhaiṣajyopayogaḥ pradarśitaḥ*).

<sup>2203</sup> Śikṣ 135,1f: *yady* (so Hs.; lies *yad?*) *api ārya-Ratnameghe 'bhihitāṁ*: "śmā-śānikena nirāmiṣena bhavitavyam" iti, *tad anyatraīvaiṇjātīya-sattvārtha-saṁdarśanārthāṁ*. BENDALL's Text entspricht der Hs. (von welcher mir Jens Braarvig und Paul Harrison freundlicherweise Kopien zur Verfügung stellten). Meine Deutung der Begründung ist tentativ. Tib. [Tj P ki 89b1 = D khi 76b1] ... *de ni de las gzhan pa'i rang bzhin can gyi sems can gyi don du bstan pa'i phyir ro* entspräche eher \**tat tad-anyajātīya-*°. Ch. (T 32.1636: 100c11: ... 發生如是利益眾生 "bewirkt solchen Nutzen für die Lebewesen") stützt Skt. *evāñjātīya*, hilft aber im übrigen auch nicht weiter.

<sup>2204</sup> Śikṣ 135,2-4: *Vinaye 'pi yad anujñātam, tat tu<sup>1</sup> "trikoṭipariśuddhabhakṣaṇe na<sup>2</sup> prahāṇāntarāya" iti tatparityāgena śuddhidṛṣṭīnām abhimānanirāśrtham, tadgyddhataya<sup>3</sup> ca bhavyānām sāsanānavatāraparihārārtham.*

<sup>1</sup> Ed. = Hs. *tat tu*; Tib. [Tj P ki 89b1] *de la* = *tatra*. Erwägenswert erscheint mir eine Konjektur zu *tan* "na tri'...bhakṣaṇena..." *iti*.

<sup>2</sup> Ed. °ne na = Tib. *zos na ... mi 'gyur ro*. Siehe vorige Subanm.

<sup>3</sup> So Hs.[?], vgl. Tib. *de la chags pas u*. BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 132 n. 4; Ed.: *tadvyddha°*.

<sup>2205</sup> Vgl. HARVEY 2000: 160.

<sup>2206</sup> Den Hinweis auf diese beiden Stellen verdanke ich P. Schmidt-Leukel (s.a. S. 606: Nachtrag). Zu zwei Episoden mit tatsächlichem bzw. nur vorgespieltem Fleischverzehr in mehreren Fassungen der (der Rezeptionsgeschichte des BCA zuzuordnenden und von tantrischen Denken mitgeprägten) Legende von Śāntideva s. SCHMIDT-LEUKEL 2019: 16, 21–23, 28 n. 53, 33 u. 36f.

<sup>2207</sup> BCA 8.122(–124): *yo māndya-kṣut-pipāsādi-pratīkāra-cikīrṣayā | pakṣimatsya-mrgān hanti ... (kah paṇḍitas tam ātmānam icched rakṣet prapūjayet)*). Ähnlich die Tunhuang-Version (s. SAITŌ 2000: 35f [vs. 6.52(–54)]).

<sup>2208</sup> Merkwürdigerweise ist neben Vögeln und Fischen nur von Wildtieren (*mrga*) die Rede, nicht von Vieh (*paśu*). Es scheint primär an für den Eigenbedarf Tiere törende Vogelsteller, Fischer und Jäger gedacht zu sein (vgl. die in 8.122d angedeuteten Wegelagerer), weniger an die primär für die Versorgung anderer tätigen Metzger.

<sup>2209</sup> BCA 10.17ab: *anyonyabhakṣaṇabhayaṁ tiraścām apagacchatu.*

<sup>2210</sup> Kamalaśīla, *Second Bhāvanākrama*, ed. K. GOSHIMA, o.J.: 27,2f: *rnal 'byor pas ni sgom pa'i dus thams cad du nya dang sha la sogs pa spang zhing mi mthun pa ma yin pa dang | zad tshod zin par bza' bar bya'o ||*.

<sup>2211</sup> SANDERSON 1988: 678f; vgl. auch SANDERSON 1994.

<sup>2212</sup> Vgl. En. 299 (gegen Ende).

<sup>2213</sup> Z.B. Manu 5.131; vgl. auch § 11.1 + En. 93 sowie En. 538.

<sup>2214</sup> Die Bezeichnung der Raubtierbeutereste im *Vighāsaṭaka* (Jā Nr. 393: vgl. WEZLER 1978: 98f) als "Aas" (*kuṇapa*: Jā III 311,14 [vs.]) könnte allerdings einen gewissen Tadel oder Abscheu seitens der Buddhisten implizieren (SCHMIDT 1997: 231). In der Tat ist hier von *nicht*buddhistischen Einsiedlern, die *regelmäßig* von solchen Beuteresten leben, die Rede.

<sup>2215</sup> Pāc. 40 (Vin IV 90,1f u. 9f, wonach Trinkwasser von dem Verbot ausgenommen ist); VinMī 53a28f u. b10f (= T 22.1422: 203b20f); VinMā 357b15f (= T 22.1428: 552c15f); PrätMāL Pāc. 35; VinDh 663c15 u. 18-20 (= T 22.1429: 1019a19f); PrätSa Pāt. 39 (s.a. T 24.1464: 885a4f); T 24.1460 [Prātimokṣasūtra der Kāśyapīyas]: 662c17f; PrätMū Pāy. 39. Vgl. auch KIEFFER-PÜLZ 2013: 1478f.

<sup>2216</sup> Vin I 211,7f u. 11f (# 17.3); 211,26-29 (# 17.6: Aufkochen erlaubt); 211,37-212,3 (# 17.7: Ausnahmeregelung für Notfälle); 238,22-29 (# 32.2: explizite Einschränkung der Ausnahmeregelung auf Notfälle); Parallelen in den übrigen *Vinayas* s. FRAUWALLNER 1956: 94f. Nonnen wird explizit verboten, zum eigenen Verzehr Getreidekörner (in einigen Parallelversionen generell: rohe Nahrungsmittel) zu erbitten, zu rösten, zu zermahlen und zu kochen (Vin IV 264: Pāc. 7; Parallelen s. WALDSCHMIDT 1979: 155). Vgl. auch En. 474.

<sup>2217</sup> So BhīVinMāL 202,3 (# 185), 216,13 (# 192) u. 270,8-12 (# 234), auch fem. *kalpiyakārī*, *°kārikā*; ibid. 220,18 (# 195), 201,28 (# 185).

<sup>2218</sup> Siehe CPD III: 184 s.v. *kappiyakāra*; SCHOPEN 2004: 206; SILK 2008: 82; 118.

<sup>2219</sup> VinMā 478a8-11:

Wenn ein Mönch im Wald umhergeht [oder] sich [dorthin] zur Meditation zurückzieht und sieht, daß es unter einem Baum die Reste eines gestorbenen Rehes gibt, darf er [das Fleisch], wenn er es benötigt, nicht selbst nehmen, sondern er muß einen [Laien als] "Legalisierer" wissen lassen [daß er das Fleisch braucht]. Wenn er es selbst nimmt, darf er es nicht selbst essen.

若比丘林中經行坐禪, 若見樹下有死麞鹿殘, 若須者不得自取。當使淨人知。若自取者, 不得自食。

<sup>2220</sup> VinMī 153a2-5 (vgl. JAWORSKI 1931: 93f).

<sup>2221</sup> Sp 1100,5-7 fungiert ein *Novize* als "Legalisierer", indem er für einen Mönch Nahrungsmittel – Reiskörner usw. – annimmt, in der Küche deponiert, am folgenden Tag kocht und anschließend [dem Mönch] darreicht (*sāmaṇero bhikkhussa taṇḍulādikam āmisam āharitvā kappiyakuṭiyam nikhipitvā punadivase pacitvā deti*).

<sup>2222</sup> VinSa 428a29-b9 sowie 434c20-435a7 (Vinūtaka ad Pārāj. 2; an den entsprechenden Stellen in VinMūUtt. [D na 300b2 bzw. pa 8a3] nur angedeutet, aber nicht ausgeführt). Näheres zu dieser Episode s. § 3.1 + En. 29 u. En. 30. In der Parallele im *Kṣudraka* des VinSa (281c18f) heißt es nur, daß ein Teil der Mönche aufgefordert wird, die aufgefundenen Innereien zu nehmen (取) und

zu kochen (煮), und dies auch tut. Auch in der Fassung des Vorgangs im Mahāsāṅghika-Vinaya (VinMā 468c15f) nehmen die Mönche die Fleischreste mit in ihr Kloster (持還精舍), kochen und verzehren sie. Gleiches gilt für die Mūlasarvāstivāda-Version im *Kṣudraka* (VinMūKṣud, D 221b2: *bsdus nas 'tshed pa*; VinMūKṣud, 282a21: 即便自煮), doch sind es hier die Mönche der berüchtigten Sechsergruppe, die die Fleischreste finden und an sich nehmen, so daß es sich in dieser Version eher nicht um eine ungenaue Ausdrucksweise oder weniger strenge Regelung als vielmehr um ein unkorrektes Verhalten der Mönche handeln dürfte.

<sup>2223</sup> Vin III 64,25-32 (Vinītavatthu ad Pārāj. 2): ... *bhikkhū pañskukūlasaññino paṭiggahāpetvā paribhuñjiṁsu*. Die kausative Form *paṭiggahāpetvā* dürfte die Zwischenschaltung eines "Legalisierers" implizieren: vgl. z.B. Vin I 206,11-13, wo *sati kappiyakārake paṭiggahāpetvū* mit *asati kappiyakārake sāman gahetvā paribhuñjituṁ* kontrastiert ist, oder I 212,23-26, wonach ein Mönch Früchte selbst nehmen darf (*sāman gahetvā*), wenn kein "Legalisierer" zur Stelle ist, sie aber nur essen darf, nachdem sie ihm anschließend von einem "Legalisierer" formell übergeben worden sind (*kappiyakārakan passitvā ... paṭiggahāpetvā paribhuñjituṁ*). Vgl. auch SWTF III 172a (s.v. *pratigrāh* 4 caus.): "VinVibh Pāt.38.1,5 (ka)lpikāreṇa pratigrāhay(i)tv(ā) paribhuñjati".

<sup>2224</sup> Vin III 58,31-38 (... *sīhavighāsaṁ passitvā pacāpetvā paribhuñjīṁsu* ...) mit Sp 379,28f (... *anupasampanna kappiyān kārāpetvā paribhuñjīṁsu*). Vgl. WEZLER 1978: 39f. Vgl. auch Sp 852,12-15 (s. KIEFFER-PÜLZ 2013: 1477 Anm. 11).

<sup>2225</sup> Vin III 55,21f: *anāpatti ... tiracchānagatapariggahe*. Sp 373,4: *tiracchānagatapariggahe ti tiracchānagatānāṁ ... pariggahe*; Vinayavinicchaya-tīkā (CSCD) # 238: *tiracchānpariggahe ti tiracchānehi pariggahitavathumhi*. Vgl. auch das in § e diskutierte Material.

<sup>2226</sup> Vgl. z.B. Vin III 58,38, wo *tiracchānagatapariggahe* parallel zu dem *sīhavighāse* (58,34) des unmittelbar vorhergehenden Textabschnitts steht und als Sammelbegriff für die zuvor genannten Beutereste (*vighāsa*) von Tiger, Panther usw. gelten darf.

<sup>2227</sup> Vgl. den Wortlaut von Pārājika 2, wo das betreffende Vergehen explizit als Diebstahl im Sinne einer vom König mit Strafe belegten Tat spezifiziert wird.

<sup>2228</sup> Vin III 58,31-38:

... Beim Abstieg vom Geiergipfel entdeckten die Mönche die Beutereste eines Löwen, ließen sie sich kochen und verzehrten sie. Daraufhin ka-

men ihnen Bedenken, etc. [Der Buddha erklärte:] "Im Falle der Beute-  
reste eines Löwen liegt keine Verfehlung vor."

... *bhikkhū gijjhakūṭā orohentā sīhavighāsanī passitvā pācetvā paribhuñ-  
jimśu. tesam kukkancaṁ ahosi ... pe... "anāpatti, bhikkhave, sīhavighāse" ti.*

Analog für die Beutereste von Tiger, Panther, Hyäne und Wolf.

<sup>2229</sup> VinMā 468b27-c5; vgl. auch 359a7f, wo der betreffende Vogel eine Krähe ist. Auch nach VinDh 974a24-b5 (s. auch Anhang F § b.4 + En. 2307) ist die Aneignung des Fleischstückes, das ein Greifvogel hat fallen lassen, als solche kein Vergehen.

<sup>2230</sup> Sp 379,29f: *vighāsanī pana gaṇhantena khāyitāvasesam chadditam gahe-  
tabbanī.*

<sup>2231</sup> Sp 373,7-9:

Einen Löwen oder Tiger, der eine Gazelle, einen Büffel und dergleichen getötet hat und dabei ist, [seine Beute] zu fressen, soll man nicht gleich zu Anfang – wenn er noch von Hunger gequält ist – [daran] hindern (d.h. wegscheuchen); denn er [würde sich das kaum gefallen lassen und] könnte einem sogar etwas zuleide tun (d.h. den Störer angreifen).

*sīho vā byaggho vā migamahisādayo vadhitvā khādanto pi* (v.l. om.)  
*jīgacchāpīlito ādito 'va na vāretabbo, anattham pi hi kareyya.*

<sup>2232</sup> Sp 373,10f: *yadi pana thoke khādite vāretum sakkoti, vāretvā gahetuñ vattati;*  
ähnlich 379,30-380,1: *yadi sakkoti khādante chaddāpetvā gaṇhitum, etam pi  
vattati.* Vgl. auch 373,11f:

Auch Hunde (v.l. Falken/Habichte) usw., die ein Stück Fleisch gepackt haben und [damit] [davon]laufen (bzw. [davon]fliegen), darf man dazu bringen, es fallen zu lassen, und [das Fleisch] dann nehmen.

*soṇādayo* (v.l. *senādayo*) *pi āmisam gahetvā gacchante pātāpetvā gaṇhitum  
vattati.*

<sup>2233</sup> Sp 379,30-380,2 (vgl. auch SCHMITHAUSEN 1991b: 43): *atta-gutt'-atthāya  
pana parānuddayatāya ca na gahetabbañ.*

<sup>2234</sup> VinMi 7a16: 畜生物不與取 皆突吉羅. Vgl. vielleicht auch VinSa 6c25-29 u. 7a3-7 (je nach Wert des Gegenstandes *sthūlātyaya* oder *duṣkrta*), wo allerdings nur vom Nehmen nichtgegebenen Eigentums von "Nichtmenschen" die Rede ist. Diese werden jedoch VinSaVi 517c24 als "sämtliche Götter und Tiere" definiert (im Gegensatz zu VinMi 7a13 u. 16, wo der Begriff "Nichtmensch" dem des Tieres gegenübersteht).

<sup>2235</sup> Zur Wortbedeutung von *pārājika* ("zum Ausschluß [aus dem Orden] führend") s. VON HINÜBER 1985: 62, zu unterschiedlichen Deutungen in der

buddhistischen Tradition und zu den konkreten Implikationen im etablierten Saṅgha s. SASAKI 2018 und ANĀLAYO 2019 (weitere Literatur s. ibid.).

<sup>2236</sup> Vgl. VinSa (*Vinītaka*) 430b7-14 u. 431a14-19 ≈ VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 4a2-4 (D pa 3a4f; S na 4b4-7; sowie VinSaMtṛ 587b17-20) u. VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 5b5 (D pa 4b4f; S na 6b7-7a1; o.E. in VinSaMtṛ [588a3/4]).<sup>1</sup> Das Zerstören des Nestes (d.h. die Vernichtung der Wohnung des Vogels<sup>2</sup> als dessen Eigentum) ist zwar kein *pārājika*, aber doch eine "schlechte Handlung" (*duṣkrta*).

<sup>1</sup> Vgl. auch das (abgekürzte) Zitat der ersten Stelle und den Verweis auf die letztere in Sākyaprabhas Kommentar *Prabhāvati* zur *Mūlasarvāstivāda-śrāmanera-kārikā* (Tj D shu 117b6f [P hu 131a3f] ad *Kārikā* 67b3 [P 72a6]).

<sup>2</sup> Vgl. *Prabhāvati* (wie. Subanm. 1): *tshang ni bya rnams kyi khyim yin no.*

<sup>2237</sup> So VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 5b5 (D pa 4b4f; S na 6b7f): *dge slong gis byan lag gi tshang bshig ste sgo nga* (S : *sgong nga* P : *sgor* D) *blangs pa*. Mit *byan lag*<sup>1</sup> wird offenbar eine Raubvogelart bezeichnet (vgl. MPM Dha<sub>t</sub> nya 231a1 ≈ MPM Dha 450c13; SaddhSmr<sub>t</sub> D ra 2a6 ≈ SaddhSmr<sub>c</sub> 105a18).

<sup>1</sup> In dem Verweis auf diese Stelle in der *Prabhāvati* (s. En. Subfn.1) heißt der Vogel *bya chun lag* (wozu En. 2359).

<sup>2238</sup> VinSa (*Vinītaka*) 430b24-27; VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 4a8-b2 (D pa 3b2f; S na 5a5-7; vgl. VinSaMtṛ 587b27-c1).

<sup>2239</sup> VinSa (*Vinītaka*) 431a14-19 ≈ VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 5b5-6a2 (D pa 4b5-5a1; S na 7a1-6; VinSaMtṛ 588a4-9): Mäuse stehlen den Mönchen eines *vihāra* Geld und Nahrungsmittel; ein Mönch zerstört das Mauseloch und nimmt den Mäusen nicht nur die entwendeten Sachen, sondern alles weg; letzteres ist zwar kein *pārājika*, wird aber vom Buddha untersagt. In einem anderen Fall (VinSa 431a29-b11; VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 6a2-6; D pa 5a1-5; S na 7a6-b3; VinSaMtṛ 588a10-15) macht sich ein Mönch, der Nahrungsmittel zu sich nimmt, die eine Maus nachts unter seine Liege getragen hat, nicht des Nehmens von Nichtgegebenem schuldig, da die Maus (sie war im vorigen Leben sein Vater) die Nahrungsmittel eigens für ihn gebracht hatte.

<sup>2240</sup> VinSa (*Vinītaka*) 435b14-22. Das Textstück fehlt an der entsprechenden Stelle des VinMūUtt<sub>t</sub> (P phe 9b4; D pa 8b1; S na 12a4; ebenso VinSaMtṛ 589a17/18), obwohl es im *uddāna* (P phe 9a6; D pa 8a3; S na 11b3) angekündigt war (*gzig dang seng ge lnga pa'o*).

<sup>2241</sup> VinSa 286a18-25; VinMū<sub>t</sub> P de 245a6 (D tha 259b6f; S ta 388a6: *stag gi god ma mi bza' ba'o*) + 246a6-b3 (D tha 261a2-b1; S ta 390a3-b5) ≈ VinMūKṣud<sub>c</sub> 295c16 (= T 24.1457: 522a15) + 296a20-b4.

<sup>2242</sup> Vgl. auch VinSū 94,21: "[Ein Mönch darf] die Reste [der Beute] eines Tigers nicht essen" (*na vyāghraśeṣam*; VinSū<sub>t</sub> D wu 77b1: *stag gi god ma bza'*

*bar mi bya'o*); ebenso VinSgr<sub>t</sub> D nu 179b3 (N phu 214b3: *stag gi god kyi sha mi (b)za'o*) ≈ VinSgr<sub>c</sub> 570a12 (不食彪殘). Wer dem Verbot zuwiderhandelt, begeht nach dem *Vinītaka* des Sarvāstivāda-Vinaya (VinSa 435b21) eine "schlechte Handlung" (*duskrta*), nach dem *Kṣudrakavastu* des Mūlasarvāstivāda-Vinaya (VinMū<sub>t</sub> D tha 261a6f; VinMūKṣud<sub>c</sub> 296b1) macht er sich einer Übertretung schuldig (\**sātisāro bhavati*).

<sup>2243</sup> Vgl. hierzu auch VinMū<sub>t</sub> P je 224a5–225a1 (D cha 241b4–242a1; S cha 230a5–b3; VinMū<sub>c</sub> 769a5–13). Siehe auch GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 12: 349, wo berichtet wird, daß ein Tiger mehrere Tage bei der Beute verweilte, bis sie verzehrt war, u. 12: 362: der Löwe hält nicht jeden Tag Mahlzeit und tötet andererseits oft mehr, als er selbst verzehrt; dann holen Hyänen etc. einen großen Teil seiner Beute weg.

<sup>2244</sup> VinSa (*Vinītaka*) 435b22. Zu VinMūUtt<sub>t</sub> s. En. 2240.

<sup>2245</sup> T 24.1464: 854a22–b1. Zu diesem Text s. YUYAMA 1979: 7f (# 1.15.C.1); CLARKE 2015: 72a.

<sup>2246</sup> Beachte En. 2235.

<sup>2247</sup> Den Hinweis auf diesen Aufsatz, der mir leider erst kurz vor dem Abschluß dieser Studie zugänglich wurde und der daher nur in Gestalt dieses Anhangs (und in ein paar kurzen Hinweisen in späteren Endnoten) verarbeitet werden konnte, verdanke ich einem mir freundlicherweise zugesandten noch unveröffentlichten Manuskript von René van Oosterwijk (Nov. 2018).

<sup>2248</sup> Tj D, sKyes-rabs, ge 87a7f; JOHNSTON 1937: 85; KAJIYAMA et al. 2019 [<sup>1</sup>1985]: 276.

<sup>2249</sup> Zu den Milchprodukten s. En. 250.

<sup>2250</sup> Vin IV 343–345 (vgl. HÜSKEN 1997: 334–340): *yā pana bhikkhunī agilānā sappiṇī ... telāṇī ... madhūṇī ... phāṇitāṇī ... macchaṇī ... marīṣāṇī ... khīraṇī ... dadhiṇī viññāpetvā bhuñjeyya, paṭidesetabbam tāya bhikkhuniyā ...*

<sup>2251</sup> Text s. En. 251. Vgl. auch DN I 141,34f (Kontext: unblutige Opfergaben): *sappi-tela-navaṇīta-dadhi-madhu-phāṇita*.

<sup>2252</sup> Siehe En. 189.

<sup>2253</sup> Vgl. Hōb, 3<sup>me</sup> fasc.: 252a.

<sup>2254</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang VON HINÜBER 1971: 103 (=2009a II: 784) # 4.3 (Ende): "Bereits *phāṇita* kann so fest sein, daß sich Bälle daraus bilden lassen." Vgl. auch ibid. Anm. 38.

<sup>2255</sup> Dagegen DĀ<sub>c</sub> 100b6 (im Kontext unblutiger Opfergaben): Ghee, Milch, Sesamöl, Honig, schwarzer Honig (wohl für *phāṇīta*, eingedickter Zuckerrohrsaft), ‘Stein-Honig’ (hier brauner Rohrzucker?) (酥 乳 麻油 蜜 黑蜜 石蜜).

<sup>2256</sup> Tunhuang-Hs. des *Prātimokṣasūtra* der Sarvāstivādins; s. YUYAMA 1979: 2 (#1.11.C.2).

<sup>2257</sup> In der Hs. mit Radikal 羊 statt 酥.

<sup>2258</sup> Vgl. BARSTOW 2018: 141 u. 247 Anm. 31.

<sup>2259</sup> Zu diesem ansonsten offenbar eher VinSa entsprechenden Text s. YUYAMA 1979: 2 (# 1.11.C.3) u. CLARKE 2015: 70a.

<sup>2260</sup> *Vinayavibhaṅga* der Sarvāstivādins, übers. von Chu Fo-nien im Jahre 383; s. YUYAMA 1979: 7f (# 1.15.C.1); CLARKE 2015: 72a.

<sup>2261</sup> 出 ist mir unverständlich.

<sup>2262</sup> Vgl. WALDSCHMIDT 1926: 33–35 (1979: 37–39).

<sup>2263</sup> Wo allerdings Ghee (p. 379, für 酥) und Yoghurt (p. 377, für 酪) vertauscht sind.

<sup>2264</sup> Folge ‘Fisch, Fleisch’ mit dem Hauptteil (b21-26) und c4 v.l. [宋] [元] [明] [宮], während T (= Kr) an der letzteren Stelle 肉魚 ‘Fleisch, Fisch’ hat. Folge ‘Fisch, Fleisch’ auch im *Bhikṣuṇī-Prātimokṣasūtra* (T 22.1427: s.o.).

<sup>2265</sup> Zum Problem der Schulzugehörigkeit des tib. *Bhikṣuṇīprātimokṣasūtra* und *Bhikṣuṇīvinayavibhaṅga* s. CLARKE 2015: 73b–74a.

<sup>2266</sup> In R. SĀNKRTYĀYANAS Ed. (p. 70, nach Z. 22, vor *prātideśanīyāni*) ist das betreffende Textstück versehentlich ausgefallen.

<sup>2267</sup> So auch VinSū<sub>t</sub> D wu 54b5 (... *mar sar pa dang zhun mar dang* ...).

<sup>2268</sup> Siehe § 40.2 + En. 320.

<sup>2269</sup> Vin I 58,20-22; 96,10-12; 199,22f; III 251,14-16 (Nissagaya-pācittiya 23). Vgl. ZYSK 1991: 74–76.

<sup>2270</sup> Zu ii und iii vgl. auch VinMī 148a7f; VinDh 866c14f u. 17f.

<sup>2271</sup> Interne Differenzen in den einzelnen Quellen sind nicht aufgenommen (Mönche: VinMā Vorgeschichte: iii vor i.b; PrātMū: in Ch. fehlt v; Nonnen: Vin Mā Vorgeschichte: ii vor iii; VinMū<sub>t</sub> D ta 233b1: om. i.a und i.b).

<sup>2272</sup> Im Gegensatz zum *Pātimokkha* der Nonnen, wo dieser Zusatz fehlt (vgl. auch HÜSKEN 1997: 335 u. 339f).

<sup>2273</sup> VinMī 31c11f: 若比丘病，得服四種含消藥：酥油蜜石蜜 (aber in der einleitenden Geschichte "frische und geschmolzene Butter" 生熟酥!); 147b9f; Prātimokṣasūtra der Mönche: T 22.1422a: 196c5f; der Nonnen: T22.1423: 209a18f.

<sup>2274</sup> PrātSa p. 202, Nihs. pātay. 30: *sarpis tailam madhu phāṇitam*; PrātMū Naihs.pāy. 30 (nach HU-VON HINÜBER 2013; s.a. CLARKE 2014: 242, Prātimokṣa Manuscript 2, 20v5): *sarpis tailam madhu phāṇitam*.

<sup>2275</sup> VinSa 61a14f: "Ich erlaube die Einnahme von vier Arten von einzunehmenden (wörtl. in den Mund zu nehmenden und zu verdauenden) Heilmitteln: Ghee, Öl, Honig und *phāṇita*" (聽服四種含消藥 酥油蜜石蜜); 156c25; 184c4f; 185b6; 416a2. Lediglich VinSa 461c18f fragt ein kranker Mönch seinen Pfleger: "Hast du frische und zerlassene Butter, Öl, Honig und(/oder) *phāṇita* mitgebracht?" (有比丘病, 語看病人言: 持生熟酥/[蘇]油蜜石蜜來。)

<sup>2276</sup> [A] Mahāsāṅghikas: Prātimokṣasūtra (Nihs.Pāc. 23; Mönche: T 22.1426: 551c21; Nonnen: T 22.1427: 559b13f): Ghee, Öl, Honig, *phāṇita*, frische Butter (\**navaṇīta*) und Fette (酥油蜜石蜜 生酥及脂); ebenso im Vibhaṅga (VinMā 316c16; vgl. auch c27f, aber in der einleitenden Geschichte [316b5, b29] nur die ersten vier); vgl. auch VinMā 244c13f u. 454b21f, sowie 473a3 (Nonnen), aber 515a24 (*Bhikṣuṇī-Vibhaṅga*) werden nur die vier üblichen Grundheilmittel (ohne *navaṇīta* u. Fett) genannt. [B] Mahāsāṅghika-Lokottaravādins: BhīVinMāL # 51 u. # 64 (p. 48,8): *sarpis tailam madhu phāṇitam vasā navaṇītam*, aber PrātMāL 17,12 (Niss.Pāc. 23) nur *sarpis*, *taila*, *madhu* u. *phāṇita*. [C] Dharmaguptakas: Prātimokṣasūtra (Nihs.Pāc. 26; Mönche: T 22.1429: 1018a19; T 22.1430: 1026a5; Nonnen: T 22.1431: 1034b6): Ghee, Öl, frische Butter (\**navaṇīta*), Honig, *phāṇita* (酥油 生酥蜜石蜜); ebenso im Vibhaṅga (VinDh 628a15 u. 728b12); VinDh 626c22f u. 869c2f werden Ghee usw. ausdrücklich als die *fünf* Heilmittel bezeichnet.

<sup>2277</sup> Zur alten Vorstellung von Fleisch als bestem Nahrungsmittel s. § 6 + En. 62.

<sup>2278</sup> Zumindest mit Bezug auf letztere erscheint die Bemerkung der Samantapāśādikā (Sp 840,21-24; vgl. HÜSKEN 1997: 335 Anm. 8), mit den 'erstklassigen Speisen' seien nicht Ghee usw. pur gemeint, sondern aus den sieben Getreidearten zubereitete Speisen, die mit solchen erstklassigen Nahrungsmitteln vermischt sind (*pañṭā-saṁsaṭṭhāni satta-dhañña-nibbattāni bhojanāni*), durchaus plausibel.

<sup>2279</sup> So z.B. MN I 237,30f: *ummādam pi ... pāpuṇissati cittakkhepam*; AN III 119,10; 219,6 [s.a. Mp III 306,25f]: *ummādā cittakkhepā āraññako hoti*, etc.; MN II 108,29-31: *sā ... ummattikā khittacittā rathiyāya rathiyam ... upasamkami-*

*tvā* ..., etc.; AKVy 396,5: *sā* ... *nagnōnmattā kṣiptacitā tena tenānuhiṇḍantī* (~SĀ<sub>c</sub> 317b24); s.a. SWTF II 147 s.v. *kṣiptacitta*.

<sup>2280</sup> Z.B. SN I 126,1: *ummādām vā* ... *cittavikkhepaṁ vā*.

<sup>2281</sup> Dhp-a III 70,21f [ad Dhp 138d]: *cittakhepan ti ummādām*; Thī-a 121,5 [ad Thī 133b]: *khittacittā ti sokummādena khittahadayā*; Pv-a 39,29f [ad Pv I.8.1a]: *ummattarūpo va ti* ... *cittakkhepaṁ patto viya*.

<sup>2282</sup> Thī 133–138; AKVy 396,3-32; SĀ<sub>c</sub> Nr. 1178; ENOMOTO 1994b: 36f.

<sup>2283</sup> Vgl. die MN II 108,28–109,25 angeführten Beispiele.

<sup>2284</sup> Z.B. Dhp 137–140 (Uv 26.26–29; T 4.210: 565b8–13 = T 4.211: 591c7–12; T 4.212: 746a17f u. a29–b5 = T 4.213: 792c8–15): Wer anderen, die ihm nichts getan haben, Gewalt antut, wird nicht nur nach dem Tode in der Hölle wiedergeboren, sondern es trifft ihn schon in diesem Leben mannigfaltiges Mißgeschick wie schwere Krankheit und Geistesverwirrung (*cittakkhepa/cittakṣepa*, 失意恍忽, 心亂). Nach AN IV 248,9–13 besteht die karmische Reifung (*vipāka*) häufigen Alkoholgenusses darin, daß man in einer der schlechten Existenzformen (Hölle, Tier, Totengeist) wiedergeboren wird, oder, im günstigsten Falle, darin, daß man als Mensch geistesgestört (*ummattaka*) ist, ähnlich wie habituelles Töten von Lebewesen im günstigsten Falle dazu führt, daß man als Mensch ein kurzes Leben hat (ib. 247,8–11). Es wird aus dem Text nicht recht deutlich, ob diese Minimalfolge schon in diesem Leben eintritt oder erst im Falle einer Wiedergeburt als Mensch (so BODHI 2012: 1175f). MN III 203,16–25 wird der Sachverhalt in der Tat im Falle des Tötens von Lebewesen (von Alkoholgenuss ist hier nicht die Rede) unmißverständlich dahingehend formuliert, daß man im Falle einer *Wiedergeburt* als Mensch ein kurzes Leben hat. Ebenso auch ASBh 65,7–14 (*yathāśūtram!*), bes. 65,8f (vgl. auch YBh 184,1f: *saced icchatvam* [= Hs.; vgl. BHSD s.v.] *āgacchatī manusyāñām sabhāgatā{yā}m, alpāyuṣko bhavati*, sowie Vi 588c9–11 u. AKBh 253,24–254,1 [Hs. *icchatvam*, AKVy 419,15 u. 18 *itthamitvam*, ADīVṛ 177,8 *itthavam*] u. Jā I 275,3–5. Auch Mp IV 128,13–17 versteht die obige AN-Stelle in diesem Sinne, insofern die Kürze der Lebensspanne hier dahingehend konkretisiert wird, daß der Tod schon kurz nach der Empfängnis im Mutterleib oder bei der Geburt eintreten könne. Eine explizite Verbindung der von Alkoholkonsum bewirkten Geistesgestörtheit mit der Wiedergeburt als Mensch findet sich MPPU 158b29–c1 (MPPU<sub>L</sub> II 818 Nr. 35: "S'il obtient de renaître en tant qu'homme, il sera toujours fou (*unmatta*).").

<sup>2285</sup> Ähnlich VinMī 5a27: 不犯者, 狂心 亂心 病壞心 初作, 此四種不犯; ; VinDh 572b4f: 不犯者, 最初未制戒 癡狂 心亂 痛惱所纏 無犯; VinSa 2b17f: 若比丘狂時捨戒, 不名捨戒。若心亂時 病壞心時..., (不名捨戒。); VinMū<sub>t</sub> D ca

<sup>51b4:</sup> *las dang po pa dang | smyos pa dang | sems 'khrugs pa dang | tshor ba dag gis nyen pa la ni ltung ba med do* ||; VinMū<sub>c</sub> 652b28f: 無犯者, 最初未制戒 癡狂心亂 痛惱所纏; vgl. auch VinMā 253b21f: 若狂心亂 無罪; 257c7f: 不犯者 狂癡心亂無罪 (aber 236a13 etc. nur 心狂). Vgl. ferner Vin I 121,2 u. 321,12f; VinMūUtt<sub>t</sub> D na 11b3, 14a6, 15b3f, 21a1, etc.

<sup>2286</sup> Vgl. auch Jā III 243,2: *yakkh'-ummattako yakkha-vasagato*.

<sup>2287</sup> Vgl. auch Sn-a I 228,10-12.

<sup>2288</sup> VinSa 424b26-c3; VinMūUtt<sub>t</sub> P pe 271b7-272a3; S da 399b7-400a5; D na 289b3-7 (s.a. CLARKE 2016: 116-119); vgl. auch VinSaMtṛ 582c10-17 (Mūlasarvāstivāda!).

<sup>2289</sup> Skt. s. En. 2291.

<sup>2290</sup> Skt. s. CLARKE 2016: 118 Anm. 2: //*p[ū]rvakarmavipākato vā* ( ) *ebhiḥ pañcabhiḥ kāraṇai(r unmattako bhavati* |); () = von mir ergänzt..

<sup>2291</sup> Skt. s. CLARKE 2016: 118 Anm. 3: //(*pañcabhiḥ*)*kāra[n](aiḥ)* *kṣiptacitto bha[v]a[t]i · amanuṣyā as[y]a* . . . .; () = von mir ergänzt.

<sup>2292</sup> JP<sub>GS</sub> 853b18-21; JP<sub>H</sub> 981a23-27; s.a. Vi 658a3-b10.

<sup>2293</sup> T 28.1552: 960a27-b11; vgl. DESSEIN 1999: I 736f.

<sup>2294</sup> AKBh 233,16-234,2, bes. 234,1f (IV.58.b-d<sub>1</sub>); vgl. AKBh<sub>LVP</sub> IV 125f; AKBh<sub>LoSa</sub>.II 1389.

<sup>2295</sup> AKBh 234,1.

<sup>2296</sup> So in den chin. Übersetzungen: T 29.1558: 83a20f (Hsüan-tsang) u. T 29.1559: 239a24f (Paramārtha).

<sup>2297</sup> Andrew Nathaniel NELSON, *Japanese-English Character Dictionary*, Revised Ed., Tokyo: Kenkyusha <sup>5</sup>1969. Der *Japanese Character Dictionary* (European Ed., Berlin: Japan Media 1991) von Mark SPAHN und Wolfgang HADAMITZKY hat für 鷦鷯 "SHI kite; owl" u. "tobi kite (the bird)" (p. 1598, Nr. 11b5.4).

<sup>2298</sup> 広辞苑, ed. SHINMURA Izuru 新村出, 2. verbesserte Aufl. Tokyo: Iwanami Shoten <sup>3</sup>1978.

<sup>2299</sup> Briefl. Mitteilung von Florin Deleanu. So auch in dem Büchlein 野鳥 ("Wildvögel", 成美堂出版 2005), das Kurzinformationen zu 225 in Japan vorkommenden Vogelarten bietet.

<sup>2300</sup> Vgl. 鳩 bzw. 角鷦 (v.l. 角鷦, =鷦鷯: HDC 10: 1354a) statt 鷦 in der parallelen Aussage in T 12.375: 665c8 und T 12.374: 424b11 (=MPM Dha),

entsprechend MPM # 537,14 (*gang tshe 'ug pa bya rog rmams || shing gcig la ni gnas ...*).

<sup>2301</sup> Ebenso Vi<sub>2</sub> 293a15f:

Es gibt Augen, die bei Nacht unbehindert [funktionieren], bei Tag [hingegen in ihrer Funktion] behindert sind, wie etwa [die] der Eulen.

有眼夜不障礙 畫則障礙,如鴟梟等。

Vgl. auch AKBh 19,12 (Zitat aus der *Prajñapti*):

Es gibt ein Sehvermögen, das in der Nacht [von sichtbaren Gegenständen] aufgehalten wird (d.h. funktionstüchtig ist)<sup>1</sup>, nicht aber bei Tag: z.B. das [Sehvermögen] von [Tieren wie] Fledermäusen und *Eulen*.

*asti cakṣur yad rātrau pratihanyate, tadyathā titilolukādīnām.*

<sup>1</sup> Vgl. AKVy 58,33: *pratihanyata iti ... svavīṣaye pravartata ity arthaḥ*

<sup>2302</sup> Vgl. auch T 1.67: 867b19, wo der mit 鷦梟 bezeichnete Vogel, der zwischen den Bäumen nach Mäusen jagt, MN I 334,19 *ulūko* entsprechen dürfte.

<sup>2303</sup> Vgl. KARASHIMA 2001a: 36.

<sup>2304</sup> Suv<sub>t</sub> 15,13 (S mDo ya [Bd. 75] 14b5); AṅgS<sub>t</sub> P tsu 160a8; S ta [Bd. 60] 192b2; F za 122b3; LaṅkS<sub>t</sub> P ngu 170a8; S ra [Bd. 76] 302b2; AKVy: Tj D, mNgon pa, gu 37a7.

<sup>2305</sup> VinMī 180a25f.

<sup>2306</sup> In dem parallelen Vorgang in VinMūUtt<sub>t</sub> (*Vinītaka*) P pe 276b2f (D na 294b7f; S da 406b6f) ist der Vogel ein 'ol ba, also ein Milan o.ä. (s. En. 2314 u. En. 2315).

<sup>2307</sup> VinDh 974a26-28. Zu diesem Vorgang s.a. § i.3 + En. 2400 u. Anhang A § d + En. 2229.

<sup>2308</sup> Ich habe dort nur ein Vorkommen notiert, wo 鷦 die Bedeutung "Eule" hat, u.zw. im Rahmen des Binoms 鷦梟: VinMūKṣud<sub>c</sub> 244c20 wird von einem Mönch gesagt, sein Kopf gleiche dem einer Eule (頭似鷦梟). Und selbst an dieser Stelle ist im Tibetischen (VinMūKṣud<sub>t</sub> P de 97b7; D tha 101b5; S ta 153b5) nicht von einer Eule die Rede, sondern das Haar des Mönches wird mit einer *spra-ba*-Blüte (*bakapuṣpa*, MVy 6213) verglichen.

<sup>2309</sup> VinMūKṣud<sub>c</sub> 342b6 sowie b13.

<sup>2310</sup> VinMūKṣud<sub>t</sub> S tha [Bd. 10] 113a6 u. b1 (P ne 74b1 u. 3; D da 78a5f u. b1; P u. D haben an der zweiten Stelle *byas* statt *khras*). Vgl. SCHIEFNER 1876: 465f (2007: 40): "Falke".

<sup>2311</sup> JÄ. p. 48: "a small bird of prey, sparrow-hawk, falcon"; WtS p. 97: "Falke". Nach MVy 4901 kann *khra* für *padeka* (BHSD: "sparrow-hawk, falcon") stehen, nach MVy 3275 auch für *alika* (dort zwar der Name eines Nāgakönigs, s. aber auch § c.2). Gut belegt ist auch *khra* = *śyena*: Suv-Wb 17; LaṅkS-Index 170a; AKBh-I pt. 3: 19a; s.a. § c.1.

<sup>2312</sup> VinMūKṣud<sub>c</sub> 343a26-28; VinMūKṣud<sub>t</sub> S tha 116a7 (P ne 76b2; D da 80b1). Vgl. SCHIEFNER 1876: 469 (2007: 43).

<sup>2313</sup> VinMūBhaiṣ<sub>c</sub> 27a14-17 = VinMū<sub>t</sub> P ge 36a7f (D kha 39b1; S kha 36b4).

<sup>2314</sup> TshCh III: 2536f gibt als Bedeutung von '*ol ba*:

1. *bya ne le* (TshCh II 1528: 鷺/鷺 *yüan*, d.h. "kite" [MATHEWS Nr. 7744], "Weihe, Milan" [UNGER 1989: 143], nach NEGI 7: 2873b = *cilla*, wozu En. 2315);

2. *ping kyur ma* (TshCh II1617: 鶲鷹 *yao-ying*, d.h. "sparrow hawk" [ChED ], "kite" [MATHEWS Nr. 7294]; s. a. HIR. Nr. 4305: = *cilla!*);

3. Chin. 鶲 *yao*, was nach ChED 805a "harrier" (Weihe) oder "sparrow hawk" (Sperber) bedeutet, also einen kleineren bis mittelgroßen Tagraubvogel (MATHEWS Nr. 7294: 鶲 "sparrow-hawk, kite, harrier and similar birds"; KARLGREN 1964, Nr. 1144m: "hawk, kite"; siehe aber auch HIR. Nr. 4305: 鶲山 = *grdhrukūṭa*).

Vgl. auch S.C. DAS, *Tibetan-English Dictionary* (Repr. Delhi 1973): 1121: '*ol ba*' = "kite". Das Bedeutungsfeld von '*ol ba*' überschneidet sich offenbar mit dem von *khra*, wofür TshCh (I: 269) ebenfalls Chin. 鶲 *yao*, aber auch 隼 *sün* (ChED 658a: "falcon"; UNGER 1989: 95: "Falke") angibt. Die Bedeutungsangabe "vulture" für '*ol pa*' in JÄ. (p. 503) erscheint problematisch.

<sup>2315</sup> Nach MVy(Sak) 4905 steht '*ol ba*' für Skt. *cilla*, nach NEGI 12: 5615b ('*ol pa*') für *cilla* oder *ātāyin*. Mit *cilla* dürfte speziell der Schlangenadler (*Spilornis cheela*) gemeint sein (s.a. KEWA I 390; EWA III 190). Nach DAVE 1985: 245f (# 7, # 9) bezeichnen jedoch beide Ausdrücke vor allem den Schwarzmilan (*Milvus migrans*). Vgl. auch Hindi *cil* = kite; s.a. CDIAL p. 262, s.v. *cilli-*. In diesem Sinne gibt auch YAO (2013: 115,13) in seiner Übersetzung von VinMū<sub>t</sub> P ge 36a8 (D kha 39b1) '*ol ba*' mit 鷺 "black kite" wieder.

<sup>2316</sup> So WALDSCHMIDT 1944: 73 für 鶲 in seiner Zusammenfassung der chinesischen Version der obigen *Kṣudrakavastu*-Stelle, aber ohne Berücksichtigung der tibetischen Übersetzung. Dafür, daß auch tib. '*ol ba*' für die Eule verwendet werden kann, ließe sich m.W. allenfalls eine Stelle aus der *Māṇavikā* des *Uttaragrantha* des VinMū anführen (VinMūUtt<sub>t</sub> P phe 217a1f; S na 326a7f; D pa 225b2f). Dort wird das Tragen von drei die Art und Weise des Sichkleidens betreffenden Kennzeichen (\**dhvaja*) nichtbuddhistischer Asketen (\**tīrthika*)

als schweres Vergehen (*sthūlātyaya*) bewertet: Nackheit, [Bekleidung mit einem] Gewand aus 'ol-ba-Flügelfedern und [Bekleidung mit einer] Decke aus Haaren (\**keśakambala*) (*mu stegs can gyi rgyal mtshan gos ma mchis pa dang | 'ol ba'i sgro dang | skra'i la ba dang gsum 'chang na de'i ltung ba gang lags | nyes pa sbom por 'gyur ro ||*). Mit 'ol ba'i sgro müssen hier Eulenflügelfedern gemeint sein. Hierfür spricht nicht nur die Parallele in VinSa (*Māṇavikā*) 406b11 (著角鴟翅衣, d.h. "Tragen eines Gewandes aus Eulenflügelfedern"; zu 角鴟 s. HCD 10: 1354a: 鴟鸺的別名; ChED: 鴟鸺 = owl), sondern auch VinSū 6.27 (*keśamaya-nāgnya-ulūkapaksikatva-samādānam*) und vor allem das in VinSūSv<sub>t</sub> D, Bd. zu, 123a7-b2 überlieferte Zitat der *Māṇavikā*-Stelle (*Bram ze'i bu mos zhus pa las ...*), wo es eindeutig "[Gewand] aus Eulen[federn]" (*bya 'ug pa pa*) heißt. Dies wird zusätzlich durch ein entsprechendes Verbot im Cīvarakkhandha des Theravāda-Vinaya gestützt (Vin I 305,33: *vālakambalañ ... ulūkapakkham nivāsetvā*) sowie durch die Beschreibung der Kleidung nichtbuddhistischer Asketen in AN I 240f (240,34f: *kesakambalañ pi dhārenti vālakambalañ pi ... ulūkapakkham pi ...*; vgl. auch I 295,32f u. DN III 41,24f; BOLLÉ 1971: 84f). Ob an der *Māṇavikā*-Stelle 'ol ba tatsächlich die Eule bezeichnen soll oder ob eine Textstörung zugrundliegt (*alika* statt *ulūka*??) oder vielleicht gar in der Vorlage nicht *ulūka* gestanden hat, sondern *kulāla*, das (nach PW auf der Basis von Hemacandra) auch die Bedeutung "Eule" haben kann und von den Übersetzern mit *kulala/kurara* (s. § e-i) verwechselt worden wäre (?), vermag ich nicht zu entscheiden.

<sup>2317</sup> VinMūKṣud<sub>c</sub> 349c10-15 = VinMūKṣud<sub>t</sub> P ne 95b4-6 (S tha 143b65-7; D da 98b2f); vgl. VinSa 246a2-4, wo aber nur von einem nicht näher spezifizierten Vogel (鳥) die Rede ist.

<sup>2318</sup> VinMūKṣud<sub>c</sub> 376b15 + b25: 於一林中 有毒蛇住。時有鴟來 銜去食。, = VinMūKṣud<sub>t</sub> P ne 185b4 + 7 (S tha 287a3 + b1f; D da 193a4 + b1): *de'i tshe nags na sbrul gdug pa zhig gnas te | ... de ma thag tu bya khra zhig gis* (P gir khyer ro. Vgl. auch VinMī 180a26-28, wo berichtet wird, daß ein Raubvogel (拘樓茶鳥, = *kulala*?? [茶 = *da*, hier *la/la?*]) eine Schlange, die er im Schnabel trägt, fallen läßt und diese in der Almosenschale eines Mönchs landet.

<sup>2319</sup> VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 145b1f u. 188b18f = SaṅghBhV I 204,7-9 u. II 152,13f (VinMū<sub>t</sub> P ce 100a4 u. 199a8; D nga 104b6f u. 213a6).

<sup>2320</sup> VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 188b2 = SaṅghBhV II 151,25 (VinMū<sub>t</sub> P ce 199a2; D nga 212b7f).

<sup>2321</sup> VinMū<sub>c</sub> 914c29f (*Bhiksūṇīvinaya*): 我 ... 見鴟鳥 持肉而飛。群類隨從 遞相爭擊。鴟棄其肉 而向一邊。

<sup>2322</sup> Jā III 378,16-19: *ath' eko seno sūnāpañato mañsapesiṁ gahetvā ākāsam pakkhandhi ...*; vgl. auch DN-ṭ I 432,12f: "Warum nimmst du [von der Speise], indem du dich darauf stürzest wie ein Milan auf ein Fleischstück?" (*seno viya mañsapesiṁ kasmā okkhanditvā gañhasi*). Zu *sūnā* s. En. 2466.

<sup>2323</sup> Wikipedia (18.06.2014) s.v. Schwarzmilan (Ernährung); ALI/RIPLEY 1983: 228,3-5; GRIMMETT et al. 1998: 522: "A bold scavenger, snatching food from market stalls and even from human hand."

<sup>2324</sup> BHSD (68a) verzeichnet nur MVy 3275 u. (*Mahā-)*Māy(ūrī) 247,22, wo *Alika* (*Khra*) der Name eines Nāga ist. — Ob ein Zusammenhang zwischen *alika* und Tamil *rajali*, Singhal. *rajaliya* bestehen könnte, kann ich nicht beurteilen. Bemerkenswert ist aber allemal, daß mit dem singhal. Ausdruck eine ganze Reihe mittelgroßer Greifvogelarten bezeichnet wird, darunter Rot- und Schwarzmilan, aber auch der Schlangenadler (*Spilornis cheela*).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> [http://bnhsenvis.nic.in/Database/VernacularNames\\_832.aspx](http://bnhsenvis.nic.in/Database/VernacularNames_832.aspx) [09.12.2018] (frdl. Mitteilung von M. Maitrimurti).

<sup>2325</sup> VinMūSaṅgh<sub>c</sub> 191c11-17 = SaṅghBhV II 164,11-18 (VinMū<sub>t</sub> P ce 206a1-3; D nga 221a8-b3): ... *tasya* (sc. *kākasya*) *suvarṇakholānimittam alikena pakṣinā śiraś chinnam*. Vgl. PANGLUNG 1981: 113 ("Habicht").

<sup>2326</sup> Wikipedia (18.06.2014), s.v. Schwarzmilan (Nahrungsspektrum).

<sup>2327</sup> VinMūBhaiś<sub>c</sub> 62a3: 其夜父王 夢見鵠鳥 取王腸肚。

<sup>2328</sup> GM III.1: 141,8f: ... *rājñā tām eva rātrīn svapno dṛṣṭah | grdhrenāgatya rājña udaram sphoṭayitvā antrāṇy ākṛṣya ...*

<sup>2329</sup> VinMū<sub>t</sub> P ge 199a2f (D kha 211b2f).

<sup>2330</sup> Auch für 鷦 ("hawk, kite") ist in der Verbindung 鷦山 = *grdhrukūṭa* ein Gebrauch im Sinne von "Geier" bezeugt (s. En. 2314).

<sup>2331</sup> MĀ<sub>c</sub> 504b13f: 烏鵠所啄 犬狼所食; ebenso 556b6 (狗 statt 狼), 583b25 u. 585c28 (Übersetzer: Gautama Saṅghadeva); ähnlich auch T 1.53 (anonymer Übersetzer): 847c26: 若烏啄 若鵠啄, 若狗食 若狐食. Vgl. auch EĀ<sub>c</sub><sup>1</sup> 568b6-8, wo sich im gleichen Zusammenhang neben "Krähen und Elstern" (烏鵠, für *kāka*: s. En. 2337) ebenfalls nur 鵠 findet: "Wenn wiederum der Mönch die Leichen betrachtet, wie sie von Krähen, Elstern und 鵠-Vögeln gefressen werden ..." (若復比丘 觀死屍 烏鵠鵠鳥所見噉食 ...).

<sup>1</sup> Nach neuerer Forschung von einem anderen Übersetzer als MĀ<sub>c</sub>, vermutlich Chu Fo-nien: s. Jen-jou HUNG u. Bhikkhu ANĀLAYO in DHAMMADINNĀ 2017: 177-196, sowie Michael RADICH and Bhikkhu ANĀLAYO, ibid. 209-237.

<sup>2332</sup> MĀ<sub>c</sub> 774a27-29: 猶去村不遠 有小肉饗 墮在露地, 或烏或鵠 持彼肉去, 餘烏鵠鳥競而逐之。

<sup>2333</sup> MN I 364,28-30: *seyyathā pi ... gjijho vā kaṇko* (v.l. *kāko!*) *vā kulalo vā maṁsapesiṁ ādāya uḍḍayeyya, tam enaṁ gjijhā pi kaṇkā (/kākā) pi kulalā pi anupatitvā anupatitvā vitaccheyyūn ...;*; zu *kaṇka* s. En. 618. In der Vorlage von MĀ<sub>c</sub> hat offensichtlich *kāka* "Krähe" gestanden, und auch das einem vergleichbaren Kontext zugehörige Fragment SHT IV 30 f R5 spricht von Krähen (*kāka*), *kulalas* und Geiern. Vgl. auch Jā 330.2, wo der angegriffene Vogel unbezeichnet bleibt und die angreifenden Vögel *kulalas* sind, während in der vorangehenden Prosa (Jā III 100,15-21) u. einer Parallele dazu (Jā III 378,16-22) der Vogel, der sich das Stück Fleisch auf dem Fleischmarkt (*sūnāpane*) schnappt, ein *sena* (= *śyena*) ist und die verfolgenden Vögel (*sakuṇā*) entweder gar nicht oder (378,17) als "Geier usw." (*gijjhādayo*) spezifiziert werden. In der von R.O. FRANKE<sup>1</sup> angeführten Mhbh-Parallele<sup>2</sup> (ähnlich Utt 14.46) ist der Vogel, der das Fleischstück (*āmiṣa*) erbeutet hat, ein *kurara*, u. die Vögel, die ihm das Fleischstück abjagen wollen und kurz davor sind, ihn zu töten – wovor er sich nur retten dadurch retten kann, daß er das Fleischstück losläßt –, werden nicht spezifiziert, könnten aber ebenfalls *kuraras* sein (*sāmisam kuraran̄ dṛṣṭvā vadhyamānam nirāmiṣaiḥ | āmiṣasya parityāgāt kurarah sukham edhate ||*).

<sup>1</sup> FRANKE 1906: 345 = 1978: 372; vgl. ANĀLAYO 2016a: 225 Anm. 31.

<sup>2</sup> Am Ende von Mhbh 12.171, in der krit. Ausgabe Bd. 15, S. 982 [krit. Apparat] \*475, Z. 3f.

<sup>2334</sup> T 14.441: 302c16f: 目連 見一眾生 舉身無皮 純一肉段 乘空而行, 烏鳩 隨而喙食。

<sup>2335</sup> SHT IV: 89 (s. En. 2345); im Pāli (SN II 256,6-9 [19.2]; vgl. auch 255,11-15 [19.1]) mit abweichender Reihenfolge: ... *tam enam gjijhā pi kākā pi kulalā pi anupatitvā anupatitvā vitacchenti vibhajenti*.

<sup>2336</sup> T 15.607: 234c25f: ...譬如四街 有一饗肉 為鳩鳩烏鵠眾鳥所爭。

<sup>2337</sup> So z.B. MPM Dha 367b9 [MPM # 9,22] u. 396a24 [MPM # 286,8]: 烏鵠 = Tib. *khwa*.

<sup>2338</sup> Meines Wissens auch nicht "Eule". Wenn in T 17.728: 497a14 anstelle von *Dharmasamuccaya* (ed. LIN Li-kouang, Paris 1973) 17.22b die Wendung *kākolūkaih* befremdlicherweise mit 烏鳩 wiedergegeben ist, so ist dies angesichts der schlechten Qualität der chinesischen Übersetzung (s. LIN 1949: 155) wohl als ein Mißverständnis des Übersetzers zu beurteilen. Im SaddhSmr<sub>c</sub> (101b22) lautet die Entsprechung 雕鷲烏鵠, wobei 烏鵠 *kākolūkaih* wiedergegeben dürfte und 雕鷲 ("Geier") wohl ein Zusatz des Übersetzers ist, wofür

auch die vorangehende Prosa (101b18f: 烏鵠雕鷲) spricht, wo die Geier auch in der tib. Wiedergabe erscheinen (P mDo 'u 323a4: *bya rog dang 'ug pa dang bya rgod*).

<sup>2339</sup> Ebenso HDC 12: 1042b: 鶯 = 鶲鷹 *yao-ying* "kite".

<sup>2340</sup> RÜDENBERG/STANGE 745a: "Weih, schwarzer Milan ...".

<sup>2341</sup> Daß mit 鶯 hier "Eulen" gemeint sein könnten (so VETTER 2012: 185: "... just like on a crossroads there is a slice of meat which is contended by many birds, such as owls, kites, crows and magpies"), erscheint mir aber schon deshalb unwahrscheinlich, weil die übrigen genannten Vögel Tagvögel sind und daher doch wohl kaum davon auszugehen ist, daß sich Eulen (als Nachtvögel) in den Streit einmischen.

<sup>2342</sup> T 15.606: 188a19f: 如四交道 墮一段<sup>1</sup> 肉, 烏鵠雕狼 各來諍之。

<sup>1</sup> 段 ist hier Schreibvariante für 段; vgl. YBh<sub>c</sub> 577a10 段食 statt YBh<sub>c</sub> 409b17 段食 (ŚrBh<sub>Tai</sub> I 130,6: *kavāḍamīkārah*) als erste der vier Arten von Nahrung (āhāra).

<sup>2343</sup> Sicher ist das aber, soweit ich sehe, nicht, da 鵠 dem oben (§ c.3) Gesagten zufolge auch für *grdhra* stehen kann und 雕 nach MOR. 11 Nr. 42080 nicht nur im Sinne von 鷲, also *grdhra*, gebraucht wird, sondern, als übergeordneter Begriff (HCD 12: 1132b), auch im Sinne von 鸩 (*ng)oh* ("Fischadler, "Seeadler") und von 鳞 *t'uan*, welch letzteres wiederum nach MOR. 12 Nr. 47360 (Alternativschreibung von Nr. 47361 鳞) auch "Weihe, Milan" (鷲 *yiuan*, Jap. *tobi*) bedeuten kann. Ich halte es aber für wahrscheinlicher, daß 雕 (= 鵠) hier im Sinne der häufigen Verbindung 鵠鷲 (nach KARASHIMA 1998: 102 auch bei Dharmarakṣa = *grdhra*) verwendet ist und somit für *grdhra* steht. Die Einträge *kaṇika* und *kurara* in HIR. Nr. 4054 雕 u. 4296 鵠 sind leider nicht überprüfbar.

<sup>2344</sup> SĀ<sub>c</sub> 136a5-7: 見一大〈身〉眾生 舉身無皮 純一肉段 乘空而行, 烏 鵠、鵠鷲、野干、餓狗 隨而攫食. Vgl. auch SĀ<sub>c</sub> 135c1-3.

<sup>2345</sup> SHT IV: 89 (Kat.-Nr. 30 (f) R5): *kākaih kurarair grddhr(ai)[h s]v///* (mit Ergänzungsvorschlag von *s]v///* zu *s]v(abhih)*), nach freundl. Auskunft von Herr Dr. Jin-il CHUNG sogar *s]v(a)[bh](i)[h s]y(gāl).///*, mit Verweis auf die gleiche Reihenfolge in ŚrBh<sub>Tai</sub> I 192,13f u. II 64,22); zur Pāli-Parallele (SN II 255,11-15 [Nr. 19.1]) s. En. 2335.

<sup>2346</sup> T 8.223: 254a11-13: 奢死人身 ... 烏鵠鵠鷲 犬狼狐狗 如是等種種禽獸 攫裂食之。

<sup>2347</sup> Pañcav<sub>D</sub> 206,13-15: *mṛtaśarīrāṇi ... śmaśāna utsṛṣṭāni ... kākair vā khādyamānāni kurarair vā grdhrair vā vṛkair vā svabhir vā tadanyair vā nānāvidhair prāṇakajātaih khādyamānāni.*

<sup>2348</sup> Šikṣ 211,4f: Text wie in Pañcav<sub>D</sub>, aber ohne *vṛkair vā*, welches auch in der Hs. (fol. 97b8) fehlt u. auch in Šikṣ<sub>t</sub> (P ki 140a4) keine Entsprechung hat.

<sup>2349</sup> Šikṣ<sub>c</sub> 117b11: 烏鳶鵲鷺 (für Šikṣ 211,4f *kākair vā ... kurarair vā grdhrair vā*).

<sup>2350</sup> GBM 10.5 fol. 89a5 (KARASHIMA et al. 2016: 86, fol. 89r5): *śivapathikāyām ujjhitāni mytaśarīrāṇi ... kākair vā khādyamānāni kamkair vā kurarair vā grdhrair vā vāntāśair vā srgālair vā śvabhir vā tadanyair vā ...*

<sup>2351</sup> Śat 1432,5-7; lies *vāntāśair* statt *vāstāśair*; vgl. PW s.v. *vāntāda* (2): "a) Hund. b) vielleicht ein best. Vogel". Tib. (s. En. 2352) hat *spyang ki* ("Wölfe").

<sup>2352</sup> Pañcav<sub>t</sub> S sTong-nyi ka [Bd. 41] 322b1f; D Kj Sher-phyin [Nyi khri] ka 236a2f u. Tj Sher-phyin ga 228b1; Śat<sub>t</sub> S 'Bum nga [Bd. 16] 144b6; D Sher-phyin ['Bum] ga 181a6f (ed. II [pt.2] 207,2f): *dur khrod du bor ba'i ro ... bya rog gam | khwa'am | 'ol ba 'am | bya rgod dam | spyang ki'am | wa'am | khyi'am | de ma yin pa'i srog chags kyi rigs sna tshogs kyis bza' ba.*

Šikṣ<sub>t</sub> (P ki 140a4; D khi 119a7) nennt jedoch wie der Sanskrit-Text des Šikṣ und Pañcav<sub>D</sub> nur drei Vogelarten, wobei die Wiedergabe von *kurara* hier *ne'u le* (für *ne le* [s. En. 2314]) lautet, d.h. "Milan", evtl. sogar "Schwarzmilan". In der tibetischen Übersetzung der entsprechenden Stelle der *Aṣṭādaśasāhasrikā*<sup>1</sup> hingegen wird *kaṇka* mit *go bo*<sup>2</sup> (S *mgo bo*) und *kurara* mit *chun lag* (s. En. 2359) wiedergegeben.

<sup>1</sup> Kj P: Sher-phyin, ni 148b3; D: Khri-brgyad-pa, ka 157b7; S: Khri-brgyad-stong-pa, ka [Bd. 45] 237a1.

<sup>2</sup> WtS: "Geier, Adler"; nach TshCh (1: 366b) ein großer (Greif-)Vogel, der in zwei Formen vorkommt: mit gelbem und mit schwarzem Kopf (*mgo ser mgo nag gnyis su phye ba'i bya chen zhig*), nach der chin. Erklärung ein hundeköpfiger Geier (狗头雕), der sogar Knochen frißt und zu verdauen vermag (食骨能化): Bartgeier?

<sup>2353</sup> EĀ<sub>c</sub> 605c11f: "Wenn [der Mönch] beobachtet, wie sich bei [der Leiche] jener Frau Krähen, Elstern, *kuraras* und Geier miteinander streitend/rivalisierend einstellen und sie fressen ..." (若見彼女人 烏鵠鵲鷺 競來食噉 ...).

<sup>2354</sup> T 17.737: 540b19f: 烏鳥所食, 雕鷺所啄。

<sup>2355</sup> Siehe KARASHIMA 1998: 102: 雕鷺 = *grdhra*.

<sup>2356</sup> YBh<sub>c</sub> 416a4-6: 被諸烏鵠 餓狗鵠鷺 狐狼野干 種種暴惡傍生禽獸 之所食噉。Ähnlich 429b9f: 烏鵠餓狗 鵠鷺狐狼 野干禽獸 之所食噉。

<sup>2357</sup> ŠrBh<sub>Tai</sub> I 192,13-15 (ŠrBh<sub>Sh</sub> 123,18-20):

... *kākaiḥ kuraraiḥ khādyamānaṁ, grdhraiḥ śvabhiḥ srgālair vividhair vā*  
*tiryagjātigataiḥ prānibhir bhakṣyamānam*

und ŠrBh<sub>Tai</sub> II 64,22 (ŠrBh<sub>Sh</sub> 206,2f):

*kākaiḥ kuraraiḥ khādyamānā<sup>1</sup>, grdhraiḥ śvabhiḥ srgālaiḥ.*

<sup>1</sup> Sc. *sivapathikā*, hier offenbar konkret im Sinne der dort niedergelegten Leichen.

Hsüan-tsang hat in seiner Wiedergabe an beiden Stellen die Hunde (Skt. *śvabhiḥ*) als "hungige Hunde" (餓狗) unmittelbar nach den Krähen und vor den *kuraras* (鴟) eingeordnet.

<sup>2358</sup> YBh<sub>c</sub> 452b7f:

若此死屍 為諸狐狼 鴟梟鵲鷲 烏鵲餓狗 之所食噉。

ŠrBh<sub>Sh</sub> 372,3f (ŠrBh<sub>Tai</sub> III 38,3f):

*kākaiḥ kuraraiḥ khādyamānaṁ, grdhraiḥ śvabhiḥ srgālair.*

Auch hier hat Hsüan-tsang die Reihenfolge der genannten Tiere geändert.

<sup>2359</sup> D.h. daß *kurara* von ihm möglicherweise im Sinne von *kulāla* "Eule" (s. En. 2316) verstanden wurde (?).— In der tibetischen Übersetzung der Šrāvakabhūmi wird *kurara* an allen drei Stellen (P wi 58b6, 97b3 u. 164a8) mit *chun lag* wiedergegeben, was in TshCh 1: 815b als "ein 'Goldhaube' genannter Vogel" (*gser gyi gtsug phud ces pa'i bya zhig*, 金冠鸟) erklärt wird, mit dem Zusatz, es handle sich um eine *Eule* (鴟鴞, 鴟梟). Ob diese Erklärung zutrifft (in WtS fehlt der Ausdruck), bedürfte einer eingehenderen Prüfung, zu der ich mich außerstande sehe. Hier sei lediglich bemerkt, daß *chun lag* als Wiedergabe von *kurara* auch anderweitig belegt ist, so z.B. — ebenfalls im Kontext der Leichenstätte — AvŠat<sub>t</sub> D am 143a1 (= AvŠat I 298,9 [v 132,21]) und an der entsprechenden Stelle im Karmaśataka (D ha 166b1). In VinMūKṣud<sub>t</sub> P de 142a5 (D tha 148b2; S ta 225a5) findet sich *chun lag* (Skt. ?) in einer Aufzählung von Tieren, die der Geruch von Fäkalien anzieht. In AṣṭHṛd<sub>t</sub> (Tj D he 56b6, P se 29b5; = AṣṭHṛd 1.6.49) erscheint *chun lag* in einer Liste von als Raubtiere bzw. -vögel (*prasahā mrgapakṣināḥ*) angesehenen Tieren neben *bya ku ra* [P : ru D] (für *kurara*) und ist hier wohl Wiedergabe von *cāṣa* (pw: Coracias indica [i.e. benghalensis, Bengalensacke]). Im Ātānātiyasūtra (HOFFMANN 1939: 54f; SKILLING 1994: 544 # 13.43; kein Skt.; ~ DN III 202,1 *kulīrakā?*) schließlich wird der Ruf der mit *chun lag* wiedergegebenen Vögel im Rahmen der Schilderung einer nicht zuletzt durch wohlklingende Vogelstimmen geprägten Naturidylle erwähnt, was gewiß nicht auf Eulen paßt, und letzteres gilt auch für die Nennung der *chun lag* im Rahmen einer Naturschilderung im Dānapāramitāsūtra (Kj mDo P mu 87b5; D tsa 77a5; D za 240b7: *chun lag* zwischen *khu byug* = *kokila* und *ne tso* = *śuka*).

<sup>2360</sup> T 7.220: 78b27f [Pañca.] (= 485c28–486a1 [Aṣṭādaśa.]) u. T 5.220: 298c22–24 [Śat.]): 為諸鷲(/鶠)鷲 烏鵲鴟梟 虎豹狐狼 野干狗等 種種禽獸 或啄或攫。Zum Skt. s. En. 2347 u. En. 2350. Ein Äquivalent für *kanika* kann ich bei Hsüan-tsang nicht erkennen.

<sup>2361</sup> Vi 705a28f:

Als er am nächsten Tag nochmals hinging, sah er, daß jene Leiche schon von Schakalen (Ch. Füchsen) und Wölfen, Eulen, Geiern, Krähen (Ch. Krähen und Elstern) und hungrigen Hunden gefressen worden war.

後日重往 見彼屍骸 已為狐狼 鴟梟鷲 鷲餓狗 之所噉食。

<sup>2362</sup> T 1.7: 194c16–18:

Und wenn man gestorben ist, ... wird [der Körper] von Tigern, Wölfen, Eulen und Geiern verschlungen (又其死時 ... 為虎狼鴟梟鷲之所吞噬).

Auch hier kann jedoch die Möglichkeit, daß mit 鴟梟鷲 鷲 vier Sorten von leichenfressenden Vögeln gemeint, also vielleicht auch die Milane eingeschlossen sind, nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden.

<sup>2363</sup> WALDSCHMIDT 1944 I: 2; DEEG 2005: 26.

<sup>2364</sup> T 14.556 (七女經 *Ch'i nü ching*, vgl. NATTIER 2008: 143) 908b2f:

Da gibt es Tiger, Wölfe [und andere] wilde Tiere sowie Eulen (/Milane u. Eulen), die das Fleisch und Blut toter Menschen roh fressen.

有虎狼野獸鴟梟 生<sup>1</sup>噉死人肉血。      <sup>1</sup> So mit v.l statt 主/住.

Vgl. auch T 17.790 (孝經抄 *Po ching ch'ao*, s. NATTIER 2008: 133) 734a26f:

Eulen (/Milane und Eulen) lieben die Leichenstätte (鴟梟樂塚).

<sup>2365</sup> T15.606: 214a25f:

Geier, Krähen, Schakale (Ch. Füchse) und Wölfe, [andere] wilde Tiere und Eulen (/Milane u. Eulen) halten sich an der Leichenstätte auf und fressen Menschenfleisch roh.

鷲鷲烏鵲狐狼野獸鴟梟 在塚間 生噉人肉。

<sup>2366</sup> SaddhSmṛt 366b28–c1:

今我此身 若至死時 ... 棄於塚間 或以火燒 或為雕鷲鳥(/梟)鴟狐狗之所啖(/噉)食。

Folgt man der Lesung 梭 "Eulen" ([宋]etc., statt 烏 "Krähen"), sind diese auch in der chinesischen Fassung unzweideutig einbegriffen.

<sup>2367</sup> SaddhSmṛt P lu 74a7f (D sha 69b7–70a1):

*bdag 'chi bar gyur pa'i yul dang dus kun tu byung ba* (P om.) *na lus 'di ... dur khrod du yang mes sreg par byed par 'byung bar 'gyur zhing kun tu*

*drangs nas bya rgod dang 'ug pa dang ce (P lce) spyang dang khwa ta la  
sogs pa rnams kyis kyang zar bar byed par 'gyur gyis ...*

Vgl. auch SDhSmṛt P ru 306b8f (D la 295a7-b1), wo es heißt, daß Leichen-[teile?] von Vögeln gepackt werden und diese — Krähen, Eulen und Geier — dann damit in den Luftraum aufsteigen (... *ro de dag rnams kyang bya rnams nyid kyis 'dzin par byed do || bzung bar gyur nas kyang khwa ta dang 'ug pa dang bya rgod rnams* (SaddhSmṛt, 338c29: 雕鷲烏鵲) *nam mka' la 'phur bar 'gyur te |*. In der Palmblatthandschrift des Sanskrit-Originals sind diese Stellen nicht enthalten, da sie nur die erste Hälfte des Textes umfaßt (DEMOTO 2009: 64).

<sup>2368</sup> BhīVinMāL116,1-4 (# 146 Vers 11):

*yatra grdhra śrgālāś ca kākolūkāś tathā vṛkāḥ |  
aṅga-m-aṅgāni khādanti śmaśāne bahubhīṣaṇe ||*

Vgl. auch den folgenden Vers, wo die beiden ersten Zeilen entgegen der Annahme des Herausgebers als authentisch beibehalten werden könnten, wenn in Pāda c *astrān* ("Waffen") eine Korruptel für *antrān* ("Eingeweide") wäre; das Problem Mask. Pl. statt Neutr. Pl. stellt sich in beiden Fällen in gleicher Weise. — In Gopadattas Version des *Saptakumārikāvadana* (HAHN 1992b: 58–72; Tib. u. deutsche Übers.: DARGYAY 1978: 75–148) werden im Rahmen der Beschreibung der Leichenstätte neben den Geiern (*grdhra*: vs. 37a; 57d) und Krähen (*vāyasa*: vs. 67d) auch die Eulen (*ulūka*) erwähnt; es wird von ihnen allerdings hier nicht ausdrücklich gesagt, daß sie Leichen fressen, sondern nur, daß sie, in den Löchern morscher Nyagrodha-Bäume versteckt, durch ihr Geheul zur unheimlichen Atmosphäre der Leichenstätte beitragen (vs. 37d: *jīrṇanyagrodharandhravyavahitavidholukahūmkārabhīmam* [sc. *śmaśānam*] ).— Vgl. auch das Fragment in SCHLINGLOFF 1955: 38 (Nr. 36, 4; s. a. BhīVinMāL 115 Anm. 6), wo sich, offenbar auf der Leichenstätte (*śmaśāna*: s.a. Nr. 36, 2), Hunde, Eulen und Krähen um eine Leiche streiten (///[lā]ś ca śvānolūkāś ca vāyasā yuddhyantि kuṇapasyārth[e] /śma]///; am Zeilenanfang ließe sich [lā]ś sachlich und metrisch passend zu (*śrgā*)/[lā]ś ergänzen).

<sup>2369</sup> MVu I 7,3-5: ... *tatrāpi sānam kulalā ca grdhra ca kākolūkā ayomukhā ... māinsāni khādanti*. Vgl. auch die Verse in MVu I 11,9-12, wo die entsprechende Zeile jedoch *tam enām kulalā grdhra kākolā ca ayomukhā ... (khādanti)* liest (also "Raben" statt "Krähen und Eulen"), während MVu III 456,1 *kākolūkā* stützt. Auch im *Saddharmasmṛtyupasthānasūtra* sind, jedenfalls nach Ausweis der tibetischen Übersetzung, an diesen Torturen auch Eulen ('ug pa) beteiligt: SaddhSmṛt P 'u 187a2 u. 3f; vgl. auch 323a4 u. 5f. (s. En. 2338).

<sup>2370</sup> In GRIMMETT et al. 1998: 429–439 zumindest fehlt bei den Eulen jeglicher Hinweis auf Aasverzehr, desgleichen in GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 8 (Vögel

2): 377–406. In *Brehms Tierleben* (Nachdr. Hamburg 1928), Bd. 16: 284 findet sich sogar die ausdrückliche Feststellung, daß Eulen "niemals Aas anrühren".

<sup>2371</sup> Wikipedia (7.12.2018) s.v. Uhu (Nahrung): "Gelegentlich gehen Uhus auch an Aas".

<sup>2372</sup> Diese Eule ist nach COUTURE 1998: 225 (s.v. *śyenolūka*) gemeint, wenn es bei DAVE (1985: 180,37–181,2; vgl. auch ib. 175,5f u. 183,8) unter Berufung auf S[tuart] BAKER von der "Forest Eagle Owl" heißt: "It ... will also devour carrion, for I once disturbed it eating the remains of a tiger and once that of a goat". Die einzige von DAVE für die Bezeichnung *śyenolūka* angeführte Belegstelle (Mhbh 12.274.39b) ist allerdings (schon angesichts der zahlreichen Varianten) höchst problematisch.

<sup>2373</sup> Wikipedia (7.12.2018) s.v. Brown fish owl [Ecology]; vgl. ALI/RIPLEY 1983: 281 (Nr. 631: Brown Fish Owl [Food]).

<sup>2374</sup> Siehe § f. Aus der nichtbuddhistischen Literatur zitiert DAVE (1985: 183) eine Stelle aus dem *Garuḍa-* und *Mārkāṇḍeyapurāṇa*, an der die Eulen unter den Tieren genannt werden, die in der Hölle die Körper der Übeltäter fressen (aber kaum deren Leichen, sondern bei lebendigem Leib), ferner eine Stelle aus dem *Mahābhārata* ("Mhbh 7.167.83" = crit. ed. 7.1179\* [vol. 9, p. 818]), wo die Charakterisierung einer Schlacht (*yuddha*) als *grdhra-kāka-balolūka-kanka-gomāyu-harṣaṇa* in der Tat die Vorstellung impliziert, daß [gewisse] Eulen zumindest *gelegentlich* Aas fressen. Ansonsten werden aber Eulen im *Mahābhārata* in diesem Zusammenhang eher *nicht* aufgeführt (vgl. z.B. Mhbh 7.6.25; 7.59.19; 7.72.13).

<sup>2375</sup> Vgl. NĀNAMOLI/BODHI 1995: 1191 Anm. 150 u. ANĀLAYO 2011: I 84f Anm. 297, wonach in der Pāli-Fassung die verschiedenen Stufen der Leichenbetrachtung "are not necessarily intended as contemplations of actual corpses", sondern "as mental images to be created (*seyyathāpi passeyya ...*)"<sup>1</sup>, während die Ausdrucksweise in anderen Versionen (MĀ<sub>c</sub>, EĀ<sub>c</sub> [und auch Pañcav<sub>D</sub> 206,7: *yadā smaśānagataḥ paśyati ...*]) "reads as if the meditator is actually contemplating a corpse".

<sup>1</sup> Die Pā. *seyyathāpi* entsprechende Konjunktion *tadyathā(pi)* kann allerdings sowohl Vergleiche wie auch Beispiele (und sogar eine vollständige Aufzählung) einleiten (s. SWTF II 354b, s.v. *tadyathā*).

<sup>2376</sup> Vgl. auch den Hinweis der *Śrāvakabhūmi* (ŚrBh<sub>Tai</sub> III 138,11–139,2; ŚrBh<sub>Sh</sub> 421,18–422,9), daß im Visualisationsprozeß der Übende regelmäßig das Erscheinungsbild des Lichtes (*ālokanimitta*) aktualisieren und seine Übungen mit von Licht begleitetem, strahlend-hellem, von Dunkelheit freiem Geist durchführen solle, damit die Visualisierung klar und deutlich wird.

<sup>2377</sup> SN II 254,15-18 u. 255,7-15; SĀ<sub>c</sub> 135b14-18 u. b28-c3.

<sup>2378</sup> Mit dem Zusatz "also another species of eagle, W.".

<sup>2379</sup> Vgl. auch CDIAL s.v. *kurara* (Nr. 3323), mit Hinweis auf entsprechende Ausdrücke in neueren indischen Sprachen.

<sup>2380</sup> Bei DAVE (1985: 342) wird eine Liste von insgesamt sechs Vogelarten erstellt, die in unterschiedlichen Kontexten als *kurara* oder *kurarī* bezeichnet werden, unter ihnen "osprey" u. "fishing eagles", aber auch "demoiselle crane" (Jungfernkranich), Möwen (gull) und Seeschwalben (tern). Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden.

<sup>2381</sup> Vgl. auch CPD s.v. *ukkusa* ("osprey, = *kurara*; Abh 640 ~o *kuraro*"), ferner CHILDERS 1875: 213b (*kuraro* = a sea-eagle or osprey), 522b (*ukkuso* = an osprey), sowie KUMOI 1997: 185a (*ukkusa* = 鷂, *misago* ["Fischadler", "osprey"]) u. 290b (*kurara* = 鷂, *misago*, 魚鷹, = *ukkusa*).

<sup>2382</sup> Jā [Gāthā] 486.2b (IV 291,15): *ukkusarāja(n)*; s.a. IV 290,3f [Prosa]: *ukkusasakuṇarājā*.

<sup>2383</sup> Jā IV 295,22.

<sup>2384</sup> Differenzierter ist der Wortkommentar (Jā VI 540,6f), wenn er die in den Gāthās (517.423) im Rahmen einer Aufzählung von in der Nähe eines Gewässers lebenden Vögeln genannten *ukkusas* als "schwarze *kuraras*" (vgl. CPD II 335a) und die *kuraras* als "weiße *kuraras*" erklärt (vgl. auch LÜDERS 1954: 52 Anm. 1) und somit von einer Begriffsüberlappung (*kurara* als *ukkusa* inkludierend) ausgeht.

<sup>2385</sup> CHILDERS 1875: 211b: "a bird of the falcon tribe"; PTSD 223a: "vulture, hawk, falcon"; MYLIUS 1997: 144a: "Falke od. Geier"; PTC 64a: "a vulture". Für die Bedeutung "vulture" entscheidet sich z.B. K.R. NORMAN (1971: 46 u. 166; 1992: 77) in seiner Wiedergabe von Thī 467 (Leichenbetrachtung; Lesung *kimikulala*) sowie von Sn 675, wo beschrieben wird, wie in der Hölle gierige (*paṭigiddha*) Hunde, Schakale und Scharen von Raben (*kākola*) die Übeltäter fressen und *kulalas* sowie Krähen (*vāyasa*) sie zerhacken. Als Begründung ließe sich anführen, daß hier (und übrigens auch Sp II 375,1f: *kāka-kulala-ṣoṇa-sigālādīhi*) andernfalls die in diesem Kontext zu erwartenden Geier nicht genannt wären, es sei denn, man faßt, im Falle von Sn 675, *paṭigiddhā* im Sinne einer in der *Paramatthajotikā* erwähnten Alternativerklärung substantivisch als "die Gierigen" = "große Geier": Sn-a II 482,15f: *Paṭigiddhā ti ... mahāgijjhā ti eke*). BODHI (z.B. 1995: 148; 2000: I 701) und ANĀLAYO (2003: 7,1) hingegen übersetzen im Rahmen der kanonischen Leichenfeldbeschreibungen und ähnlichen Kontexten *kulala* mit "hawk". Hier ist die Be-

deutung "Geier" in der Tat unwahrscheinlich, da die Geier (*giddha*) durchweg separat, neben des *kulalas*, genannt werden. Vorsichtiger ist VON HINÜBER (1996 # 234), wenn er Sv 392,25 *sakuṇan* (DN I 222,25) *ti kākāni vā kulalam* vā mit "bird means a crow or hawk (? meaning uncertain)" wiedergibt.

<sup>2386</sup> KUMOI 1997: 290b.

<sup>2387</sup> LÜDERS 1954: 52f (# 52). Vgl. auch K. MEISIG in: *Asiatische Studien* 57.2/2003 (Besprechung von MYLIUS 1997): 427 (s.v. *kulala*).

<sup>2388</sup> Vgl. neben Jā IV 295,22 (vgl. En. 2383) auch Jā IV 397,31 (auch hier dient *kurarā* als Erklärung von vs. 498.16c *ukkusā*) u. VI 540,6f.

<sup>2389</sup> Die Gāthā Jā 486.6 (IV 293,2f) fällt schon metrisch aus dem Rahmen der umgebenden Strophen und macht (nach LÜDERS 1954: 53 Anm. 1) "keinen altertümlichen Eindruck". Gāthā 547.423 (Jā VI 539,13f: {k}ukkusā kurarā ...) gehört zu einer Naturbeschreibung im Rahmen des *Vessantarajātaka*, dessen Verstext, wie alt auch immer, jedenfalls nicht buddhistischen Ursprungs ist (ALSDORF 1957: 60–67 = 1974a: 329–336). Gleiches gilt dann auch für die Gāthās 547.127–129 (Jā VI 501,5–10: kurarī ...), deren erste sich in dem Kontext angepaßter Form als Gāthā 543.77 (Jā VI 189,9f) im *Bhūridattajātaka* wiederfindet; ALSDORF (1977: 34 = 1998: 794) spricht hier von "floating stanzas". In den Gāthās 218.2 (II 138,7) u. 330.2 (III 100,24f) und der dazugehörigen Prosa (Jā II 182,3ff [vgl. LÜDERS 1954: 53]; III 101,2) hingegen erscheint das Wort in der Form *kulala*.

<sup>2390</sup> Ap I 17,3 (vs. 1.1.23: Aufzählung von Vogelarten an einem Gewässer im Rahmen der Beschreibung der Naturschönheiten in der Umgebung einer Einsiedelei).

<sup>2391</sup> FITZGERALD 1998: 258ab; 259b u. Anm. 15 mit Verweis auf ALI/RIPLEY 1983: 337 ("Food. Exclusively fish."). Vgl. auch GRIMMETT et al. 1998: 519: "Feeds entirely on fish, captured in a powerful shallow dive with feet first to grasp prey, sometimes submerging completely."

<sup>2392</sup> FITZGERALD (1998: 258a) zitiert Mhbh 11.16.4–8.

<sup>2393</sup> FITZGERALD 1998: 260a mit Anm. 22. Vgl. dazu GRIMMETT et al. 1998: 541: "feeds on carrion and refuse; also on small mammals, birds and reptiles, mainly stolen from other birds of prey ..."; GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 7: 374: "... findet sich mit den Geiern an Tierleichen ein".

<sup>2394</sup> Der Rotmilan (*Milvus milvus*) käme ebenfalls in Betracht (vgl. GRIMMETT et al. 1998: 522: "Flocks gather at carrion and rubbish dumps"), ist aber in Indien nur Wintergast und kommt dann offenbar eher in trockenem Gelände ("lightly wooded semi-desert") vor (ibid.).

<sup>2395</sup> ALI/RIPLEY 1983: 228 u. GRIMMETT et al. 1998: 522: "Voice: a shrill, almost musical whistle ...".

<sup>2396</sup> Vgl. GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 7: 351: "Der Schwarzmilan bevorzugt wasserreiche Gebiete, weil er wie der Brahminenweiß gern tote Fische und ähnliches Getier aus dem Wasser holt." Zum Brahminenweiß GRIMMETT et al. 1998: 522: "Habitat: neighbourhood of water, fresh or salt: marshes, flooded rice fields, tanks, estuaries, ... reservoirs, rivers and jheels". — Zu *kulala* (Pkt.) als Bezeichnung eines (jedenfalls oft) in Wassernähe lebenden und Fische fressenden Vogels vgl. auch SÜY 1.11.27 (wobei hier natürlich ebensogut der Seeadler und/oder der Fischadler gemeint sein kann).

<sup>2397</sup> Wikipedia (18.06.2014), s.v. Schwarzmilan (Lebensraum).

<sup>2398</sup> Zu den Nahrungsgewohnheiten des Brahminenweih s. ALI/RIPLEY 1983: 231: "Food. Fish (chiefly dead or near the surface, or stranded high and dry by receding flood) ...., garbage thrown overboard from ships in harbour; rarely also carrion in company with vultures"; GRZIMEK 1993 [<sup>1</sup>1968] Bd. 7: 350.

<sup>2399</sup> Wikipedia (18.06.2014) s.v. Schwarzmilan (Nahrungsspektrum, Nahrungs-erwerb). Bei ALI/RIPLEY 1983: 228,5f heißt es allerdings: "Prefers garbage and offal to sharing large animal carcases with vultures."

<sup>2400</sup> Vin III 63,8-15: "Irgendein Mönch ergriff ein Stück Fleisch, das ein *kulala* aufgeschnappt [und fallengelassen?] hatte, in dem Gedanken: 'Ich werde es den Besitzern [zurück]geben'" (*aññataro bhikkhu kulalena ukhittan mañsapesiṁ sāmikānarī dassāmī ti aggahesi*).

Vgl. auch § b.4 + En. 2307 sowie VinMī 183a15f, wo ein Mönch einen Raubvogel (拘樓茶, = *kulala*??, vgl. En. 2318) mit einem Stück Fleisch im Schnabel fliegen sieht und ihm zum Spaß nachläuft, so daß dieser das Fleisch fallen läßt.

<sup>2401</sup> Th-a I 154,16-19: *aññataro kulalo mañsapesiṁ ādāya ākāsenā gacchatī; tam bahū kulalā anupatitvā pātesum; pātitam mañsapesiṁ eko kulalo aggahesi; tam añño acchinditvā gaṇhi*. Vgl. auch Jā 330.2 (III 100,24f) sowie die in En. 2333 angeführte Mhbh-Stelle. An anderen Stellen (s. ibid.) sind es allerdings nicht (nur) *kulalas*, sondern (auch) Geier und *kaikas* bzw. Krähen, denen ein solches Verhalten zugeschrieben wird, und zumindest als Verfolger käme hier gewiß auch der Seeadler in Frage (s. En. 2393).

<sup>2402</sup> Wikipedia (18.06.2014) s.v. Schwarzmilan (Ernährung).

<sup>2403</sup> Vin IV 39,35–40,2 u. Sp IV 772,16-20.

<sup>2404</sup> Siehe *Wikipedia* (18.06.2014) s.v. Schwarzmilan (Allgemein- und Sozialverhalten): "Außerhalb der Brutzeit suchen die Milane Schlafbäume auf, wo sich Gesellschaften bis zu mehreren hundert Vögeln versammeln können"; ALI/RIPLEY 1983: 228,12-15; GRIMMETT et al. 1998: 522 (Brahminy kite): "... gregarious where common, and roosts communally."

<sup>2405</sup> Vgl. GRIMMETT et al. 1998: 519 (Osprey: "Usually solitary"); 523 (White-bellied sea eagle: "usually keeps singly or in pairs").

<sup>2406</sup> Jā 218.1cd (II 183,6f) u. Prosa 182,16-24: Wenn Mäuse (eiserne [=Prosa]) Pflugscharen (*(aya)phāla*) zernagen können, wieso können dann nicht auch *kulalas* ein Kind wegschleppen? Beides ist offenkundig gänzlich unmöglich, und das impliziert, daß mit den *kulalas* hier keine großen Raubvögel gemeint sein können, sondern bestenfalls mittelgroße wie Fischadler oder eben Milane.

<sup>2407</sup> Siehe En. 2349. Vgl. auch die Wiedergabe einer ähnlichen Phrase bei An Shih-kao (§ e + En. 2336).

<sup>2408</sup> Siehe § e + En. 2352 (... *bya rog gam | khwa 'am | 'ol ba 'am | bya rgod ...*).

<sup>2409</sup> Šikṣt P ki 140a4 (s. En. 2352).

<sup>2410</sup> Siehe En. 2314 u. En. 2315.

<sup>2411</sup> Mhbh 11.16.4–8: s. § i.1 + En. 2392.

<sup>2412</sup> Mhbh 5.139.51: *śvagṛdhṛakurārākule ... yajñe 'smiṇ* (d.h.: in dieser mit einem Opfer gleichgesetzten Schlacht, wo es von [aasfressenden] Hunden, Geiern und *kuraras* wimmelt).

<sup>2413</sup> Mhbh 5.141.18; 6.2.17; 7.6.25; 7.59.19; 7.72.13; 11.16.29.

<sup>2414</sup> Vgl. § 93 + En. 846.

<sup>2415</sup> Habichte und Falken kommen aber, da sie normalerweise kein Aas zu fressen scheinen, in diesem Kontext kaum in Betracht. Vielleicht ist aber auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Dichter einfach Greifvögel (außer den separat genannten, in ihrer Erscheinung deutlich abweichenden Geiern) im Sinn hatten und nicht daran interessiert waren, diese näher zu spezifizieren, und deshalb pauschal von "*śyenas*" sprechen.

<sup>2416</sup> Ap 1.3.1.22–23 (I 17,1-4): *haṁsā koñcā mayūrā ca ... kurarā senakā bahū ... upajīvanti tam saram.*

<sup>2417</sup> Cp 3.10.1–2 [323–324] (32,2-5): ... *sare uada khīyatha<sup>1</sup> || tato kākā ca gjijhā ca bakā kulalasenakā | bhakkhayanti divārattim macche ... ||*

<sup>1</sup> = *udakā khīyatha?*, od. *udak' akhīyatha* zu trennen?

Vgl. auch Nidd I 50,17-21: *yathā macchā appodake ... kākehi vā kulalehi vā balākāhi vā paripātiyamānā ukkhipiyamānā khajjamānā phandanti ...*

<sup>2418</sup> Siehe En. 618.

<sup>2419</sup> Sn-a II 482,16f: *kulalā ti ... senānarī etarī nāma ti eke.*

<sup>2420</sup> Vgl. Mhbh 1.6.11, 2.62.22, 3.60.19, etc.; vgl. auch Jā 543.77 u. 547.127-129.

<sup>2421</sup> VinMū<sub>t</sub> D nga 197b7 = SaṅghBhV II 128,24.

<sup>2422</sup> VinMūBhaiś<sub>c</sub> 183b27.

<sup>2423</sup> Z.B. T 13.397 (14: *Candragarbha*): 338b17f, wo von Personen die Rede ist, die aus Mangel an Mitgefühl mit den Lebewesen deren Blut und Fleisch verzehren und deshalb in den drei ungünstigen Existenzformen (\**durgati*) wiedergeboren werden (於諸眾生 無有慈愍，食其血肉 趣三惡道。). Oder T 13.397(16): 385b2, wo der Verzehr von Fleisch und Blut (瞰食血肉) neben dem Festhalten an übeln Sichweisen (執著惡見) genannt ist. Für letztere Stelle wird der Wortlaut durch die tib. Version des Textes (*Tathāgataśrīsamaya*, Kj S tsa [Bd. 68] 105b5f = D mDo-sde dza 276a2: *lta ngan dag la chags pa sha dang khra za ba*) bestätigt. Die chin. Versionen stammen beide von Narendrayaśas, der nach HōbFA 269f von ca. 557-585 tätig war.

<sup>2424</sup> So ZÜRCHER 1991: 299.

<sup>2425</sup> Vgl. *HIR*. p. 1112b (unter Nr. 3601). Vgl auch T 15.630: 454b6f: 持五戒賢士; 455b28f: 善明所從五百賢士 (d.h. die Begleiter<sup>7</sup> des vornehmen Jünglings Shan-ming [s. 451c12], gewiß keine Mönche); 457a11f (賢士 aus vornehmer Familie mit Regierungsfunktion).

<sup>2426</sup> NATTIER 2008: 94-102; GREENE 2016: 8 Anm. 20. Demgegenüber versucht PU (2008) nachzuweisen, daß es sich doch um eine echte han-zeitliche Übersetzung handelt, wogegen NATTIER ihrerseits (2010: 241f Anm. 26) Stellung nimmt und darlegt, daß die Gründe für ihre Bedenken durch seine Argumentation keineswegs ausgeräumt sind.

<sup>2427</sup> Vgl. VETTER 2012: 54: 可眼 "pleasing to the eye", etc., 可口 "pleasing to the mouth".

<sup>2428</sup> Vgl. *NAK*. I 773d: 身命 ③: 体, 身体 (*ātmabhāva, deha*).

<sup>2429</sup> Oder: "[in dem Gedanken: ‘ihr Fleisch ist] köstlich’"(?). Zu 可口 s. En. 2427.

<sup>2430</sup> 二者, 一切五味可舌<sup>1</sup> 皆是眾生之身<sup>2</sup> 命。終不轉為害生可口。

<sup>1</sup> So mit v.l. [明][宮]; Ed.: 否, d.h. "Alle fünf [Arten von] Geschmack sind tadelnswert; sie alle sind ...".

<sup>2</sup> So mit v.l. [宋][元][明][宮]; Ed.: 神.

Zu 害生可口 s. auch X 1.15: 367c17 (≈ ZW 7.63: 234a13f):

Sie töten Lebewesen, um den Gaumen zu erfreuen, und kommen [deshalb] nach dem Tode in die Hölle (害生可口 死入地獄。)

sowie X 1.15: 370c24–371a1f (≈ ZW 7.63: 253a5–7):

Nur weil (坐), wenn ihnen Schweine, Schafe oder Hühner in die Hände fallen, sie diese Lebewesen schlachten, um den Gaumen zu erfreuen, [weil sie] Alkohol trinken [bis sie] verwirrt sind, ... und [weil sie] kein Mitgefühl haben: deshalb wird ihnen dieses Unheil (sc. Wiedergeburt in einer bestimmten Hölle) zuteil.

但坐得豬羊雞 害生可口, 飲酒迷亂, ... 無有慈心, 以(v.l. 故)獲此殃。

<sup>2431</sup> Vgl. T 15.630: 457c15f: "Zweitens: Auch wenn [eine solche Laienanhängerin] hungrig ist oder friert, erträgt sie dies [geduldig] und tötet keinsfalls [ein Tier] oder stiehlt, um sich zu sättigen oder zu wärmen" (二者, 雖饑雖寒, 忍不殺盜 以自飽煖。) Vgl. auch 457a17, wo die üblichen Selbstverpflichtungen der Laienanhänger(innen) jeweils durch eine positive Verhaltensweise ergänzt werden, welche im Falle des Nichttötens aber nicht etwa in vegetarischer Ernährung besteht, sondern in "Leben retten" (活生)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. T 3.152: 37a29f: 佛戒以殺為凶虐之大, 活生仁道之首也; CCC I 253: "D'après les défenses du Buddha, le meurtre est la pire des méchancetés, tandis que le fait de conserver la vie aux êtres vivants est le premier des actes de sagesse."

<sup>2432</sup> So GREENE 2014: 166.

<sup>2433</sup> Die Zuschreibung geht auf das notorisch unzuverlässige (NATTIER 2008: 14f) *Li-tai san-pao chi* (歷代三寶紀) zurück (T 49.2034: 51b8 + 52b23f; HUNG 2007: (122)). Der Text fehlt aber in der Aufzählung der Schriften, die in Tao-an's (道安) Katalog An Shih-kao zugeschrieben werden (s. En. 1655) und erscheint in Seng-yu's *Ch'u san tsang chi chi* 出三藏記集 unter den Texten, deren Übersetzer ihm unbekannt war (HUNG loc.cit.; T 55.2145: 28a15).

<sup>2434</sup> Vgl. insbes. ZÜRCHER 1991: 297f; NATTIER 2008: 44–72; ZACCHETTI 2010; VETTER 2012: 6–8 (weitere Hinweise ibid. S. 6). Keiner dieser Autoren zählt das *Ma-i ching* zu den als authentische Übersetzungen An Shih-kao's anzuerkennenden Texten.

<sup>2435</sup> Dies war, nach HUNG (2007: (122)), auch die Auffassung von T. HAYASHIYA (s. En. 1656). Zusammenfassend bemerkt HUNG (2007: (126)): "In agreement with Hayashiya Tomojiro's assertion, the *Mayi Jing* seems to be a work of An shigao, but we can not declare this with certainty."

<sup>2436</sup> Auch dieses Werk wird im *Ch'u san tsang chi chi* 出三藏記集 nur unter den Texten, deren Übersetzer Seng-yu unbekannt war, aufgeführt (T 55.2145: 28a15). In dem von Fa-ching 法經 et al. kompilierten *Chung-ching mu-lu* 眾經目錄 wird das *Fa-kuan ching* 法觀經, im gleichnamigen Text des Yen-ts'ung 彥琮(/棕) auch das *Ma-i ching* 罷意經 als Text des Kleinen Fahrzeugs (小乘) eingeordnet (s. T 55.2146: 127c25 + 137c10; T 55.2147: 169c19 + 171a4 u. 172a6).

<sup>2437</sup> Vgl. PU (2014: 43 n. 18): "... domestic animal, like an ox, horse or something else"; 蟲 wäre dann hier in der (älteren) Bedeutung "Tier (allgemein)" (vgl. En. 23) gebraucht. In der Tat paßt die übliche Bedeutung "niederes Getier: Reptilien, Insekten, Würmer" allenfalls zu dem Aspekt des Tötens und Zerhackens. Das *Fa-kuan ching* hat zusätzlich noch 象 ("Elefanten"), was zwar den Vierer-Rhythmus herstellt, nach 蟲 jedoch wie eine nachträgliche Zufügung wirkt.

<sup>2438</sup> T 17.732: 533c27–534a2 (vgl. T 15.611: 241c4–8):

意汝從無數世以來，亦為人作妻子、奴婢，亦作畜生 牛、馬、蟲，勤苦重負{債}<sup>1</sup>，亦為人所屠剝、膾炙。今為人復取<sup>2</sup>人作妻子、奴婢，亦取畜生 牛、馬、蟲，屠剝、膾炙<sup>3</sup>、刺斫自在，身死皆當復受。

<sup>1</sup> 債 *chai* "Schuld(en haben)" fehlt im *Fa-kuan ching* und macht hier Schwierigkeiten. Denkbar wäre allenfalls 債 statt 責 *tsé* in der Bedeutung "[und bist von ihnen auch noch] ausschimpft/bestraft worden" (?).

<sup>2</sup> Im *Fa-kuang ching* 所 (v.l. 與) statt 取.

<sup>3</sup> Im Gegensatz zum vorigen Satz fehlt 炙 hier im *Fa-kuang ching*.

<sup>2439</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang eine andere Stelle des Textes (T 17.732: 531a27f), wonach einer der Gründe dafür, daß jemand von Flöhen, Läusen und anderen Insekten gebissen wird, darin besteht, daß sie in einem früheren Leben von dieser Person Unrecht erlitten haben müssen (蚤虱蟲蟻齧人 有四因緣。一者, 宿命當從受罪。). Hier klingt die alte Idee der Rache des Opfers im Jenseits noch nach.

<sup>2440</sup> In Verbindung mit 蟻 suggeriert 蟲 zweifellos zunächst einmal Insekten und ähnliches Getier, doch wird 蟲 auch im Sinne von "Tier (allgemein)" gebraucht (s. En. 2437), so daß im Sinne eines umfassenden Bezugs auf das universale Fressen und Gefressenwerden gemeint sein dürfte: alles Getier, alle Tiere bis hin zu Kleingetier wie Ameisen und Insekten.

<sup>2441</sup> Ich fasse 種 im Sinne von "säen", "[den Samen des Heilswegs] einpflanzen"; vgl. T 13.397: 394b25–c1: 種道栽 (VETTER 2012: 223,5: "planting the saplings of the Way").

<sup>2442</sup> Ich verstehe 種 wie im vorigen Satz. Während aber dort der Heilsweg zunächst neu begonnen ("gesät, eingepflanzt") werden und dann kultiviert werden muß, ist hier die gewohnheitsmäßige Praxis der Handlungsweise von Tieren der Ausgangspunkt und das "Säen" entsprechender unheilsamer karmischer Samen für eine ungünstige Wiedergeburt die Folge. Dies würde – vorausgesetzt, meine Deutung trifft das Richtige – auch den Wechsel in der Reihenfolge der Zeichen (dort 種習, hier dagegen 習種) erklären.

<sup>2443</sup> T 17.732: 530a26–b1 (ohne Parallele in T 15.611):

十方蟲蟻 一切皆噉已。十方蟲蟻 一切亦噉我。何不知慚。十方蟲蟻 一切我為<sup>1</sup>作婦。我亦一切取十方蟲蟻作婦。何不能作<sup>2</sup>愧。在生死大久不可數。當種習道，不當習種畜生業。

<sup>1</sup> 我為=為我 [宋,元,明,宮]. <sup>2</sup> 作=不[宋,元,明,宮].

<sup>2444</sup> T 1.20: 260c28–261a9.

<sup>2445</sup> T 1.20: 261a14.

<sup>2446</sup> Vollständige Darstellung in DN I 63,13–70,6; SaṅghBhV II 232,7–240,17; DĀ<sub>c</sub> 83c14–84c13; T 1.21: 264b24–265b17; T 1.22: 272c8–274a29; vgl. MEISIG 1987: 194–265; RAMERS 1996; MELZER 2010: I 12–24, bes. 15f.

<sup>2447</sup> T 1.20: 261b4f: 沙門不得飲酒嗜肉 <sup>1</sup>思嘗氣味, 不得服藥酒 及詣酒家。

<sup>1</sup> 嗜肉 fehlt in 【宋】【元】【明】

Übers. GREENE 2016: 11: "A monk must not drink alcohol or *eat meat*, or desire to taste their flavors. He must not consume alcohol even as medicine, or visit wine shops."

<sup>2448</sup> Ich muß allerdings gestehen, daß mir nicht alle Aspekte der Begründung einleuchten. Die bewußte Auslassung von zwei inhaltlich höchst bedeutsamen Zeichen (嗜肉) in dem einen der beiden Überlieferungsstränge ist doch etwas ganz anderes als ein auf Zeilenausfall in der gemeinsamen Vorlage, also auf Unachtsamkeit, beruhendes Fehlen längerer Textstücke ebendorf (GREENE 2016: 12 mit Anm. 32). Auch erscheint mir, im Gegensatz zu GREENE's (2016: 12f) Darlegungen, eine nachträgliche Einfügung dieser zwei Zeichen, etwa unter dem Einfluß des energischen Eintretens von Liang Wu-ti für eine vegetarische Lebensweise auch der Ordinierten, keineswegs unplausibel. Es liegt nahe, daß man die etablierten Vinaya-Codices nicht ändern, sondern lediglich die in ihnen formulierten Einschränkungen des Fleischverzehrs im Sinne des *Mahāparinirvāṇa-mahāśūtra* (s. § 195) und des *Lankāvatārasūtra* (s. § 246) als vorläufige Schritte in Richtung auf ein vollständiges Verbot interpretieren konnte. Bei einem isolierten Sūtra-Text wie T 1.20 hingegen dürften weniger Bedenken bestanden haben, die Verhaltensvorschriften für

Mönche durch einen kleinen Zusatz im Sinne der endgültigen Position zu ergänzen. Ich behaupte aber keineswegs, daß es so gewesen sein muß. Ein Verbot von Fleischverzehr (oder zumindest Gier auf Fleisch) könnte u.U. sogar einen Anknüpfungspunkt im zugrundeliegenden indischen Ausgangstext (der sog. "Tathāgata-Predigt") gehabt haben, nämlich in Gestalt des Verbotes der Annahme *rohen* Fleisches (s. § 57 + En. 467 u. § 181.2 + En. 1706).

<sup>2449</sup> Im Kontext der ersten, die Tötung lebender Wesen untersagenden Regel für Mönche (T 1.20: 261a16-21) wird bezeichnenderweise über Fleischverzehr nichts gesagt.

<sup>2450</sup> Vgl. auch das nach GREENE (2016: 13 Anm.35) ebenfalls vor 374 n.Chr. anzusetzende \*Mahāprajāpatī-bhiksūṇī-sūtra (大愛道比丘尼經: T 24.1478), wo es (953a9f ≈ b23-25) heißt, daß Asketen (沙門, śramaṇa), wenn Nonnen in ihrem Kloster lebten, Gefahr laufen würden, sinnlichen Versuchungen zu erliegen; sie würden gierig werden auf Reichtümer, Wein/Alkohol trinken und Fleisch essen (貪著財寶 飲酒啖[/瞰!]肉), sich in bunte Seide kleiden, usw. In diesem Kontext ist es offenbar nicht nur der (gierig genossene) Wohlgeschmack, sondern auch die sexuell stimulierende Wirkung (s. § 37), die (reichenlichen?) Fleischverzehr bei Mönchen zu einem Fehlverhalten macht.

<sup>2451</sup> T 1.20: 261a7-9.

<sup>2452</sup> T 1.20: 260c23f: 不得殺人、殺牛; s. GREENE 2016: 12, Anm. 31.

<sup>2453</sup> T 1.20: 260c29: 不好殺禽獸蠕動之類. Zu 不好 vgl. HDC 1: 411a: ③ 不能 ("cannot, must not, should not").

<sup>2454</sup> SCHMITHAUSEN/MAITHRIMURTHI 1998: 181-183; 2009: 49-56.

<sup>2455</sup> T 1.20: 260c8-11:

不殺、盜、婬、妄語、飲酒、祠祀事邪。... 烹殺祠天 為過滋甚 無所補也。且夫天意清仁，豈食人食乎。

Nicht töten, stehlen, Unzucht treiben, falsch reden, Wein trinken, "performing sacrifices and serving evil spirits. ...There is no transgression more severe than that of cooking and killing [animals] to sacrifice to Heaven. It cannot be atoned for. Indeed, Heaven's will is one of pure benevolence; how could it eat human food?" (GREENE 2016: 12 n. 31).

Die Idee, daß die "Götter"/Himmelsbewohner kein Fleisch essen, ist auch im indischen Buddhismus belegbar (s. § 166).

<sup>2456</sup> T 55.2145: 17c8; s. GREENE 2016: 19 mit Anm. 58.

<sup>2457</sup> T 2.128A: 須摩提 = \*Sumā(ga)dhī? Oder \*Sumati (vgl. IWAMOTO 1979: 170 Anm. 4; vgl. auch BHSD s.v. Sumati (8))?

<sup>2458</sup> Siehe IWAMOTO 1979, Appendix (附錄) I ## 14–16; Appendix II (= BoAvKälP Kapitel 93) vs. 13–22; Appendix III ## 12–13.

<sup>2459</sup> T 2.129: 843c21–26 (vgl. auch c10); T 2.130: 846b1–7. In dem schon in Tao-an's Katalog erwähnten, also ebenfalls recht alten *Fen-ho-t'an wang ching* 分想檀王經 ("Sūtra vom König Puṇḍra'vardhan(a)"), von dem nur ein längeres Zitat in T 53.2121 (155c29–156c13) erhalten ist (vgl. GREENE 2016: 19 Anm. 59), ist es nicht die Nacktheit der eingeladenen Asketen (von einer solchen Einladung ist hier keine Rede), sondern die unzureichende Bekleidung der Bevölkerung, die Anstoß erregt; vgl. 156b2: "Mann und Frau, Alt und Jung treten einander nackt gegenüber" (男女長少 裸形相向).

<sup>2460</sup> Lediglich in der beiläufigen Feststellung Sumāgadhās, die Körper der eingeladenen Brahmanen seien häßlich (T 2.128A: 836b4: 醜陋五形), dürfte das verwahrloste Aussehen der nackten Jaina-Asketen nachklingen (vgl. GREENE 2016: 38f).

<sup>2461</sup> T 2.128A: 836b1: 梵志所食 豚(=豬)肉為羹 三釀為酒。

Übers. GREENE 2016: 39: "What these *brāhmaṇas* eat is soup made from pork and thrice-fermented wine."

Auch in der auch sonst wörtliche Anklänge an T 2.128A aufweisenden Fassung der Geschichte in T 2.128B = EĀ<sub>c</sub> 30.3 sind die Gäste Brahmanen, die mit geröstetem Schweinefleisch (豬肉), Schweinefleischbrühe (豬肉羹) und zweimal gegorenem Wein (重釀之酒) bewirtet werden (838b11f u. c13f ≈ EĀ<sub>c</sub> 660b29f u. 661a2f), aber hier nimmt Sumāgadhā ähnlich wie in den übrigen Versionen nicht hieran Anstoß, sondern nur an der Tatsache, daß die Kleidung der Brahmanen den halben Körper nackt läßt (838b12–16 u. b21–24 = EĀ<sub>c</sub> 660c1–5 u. c9–13; s. GREENE 2016: 39).

<sup>2462</sup> Zu Schweinefleisch s. § 75 + En. 677 u. 674; zum Verbot von Alkoholgenuß für Brahmanen in einigen spätvedischen Texten und vor allem in der Dharma-Literatur s. HistDhŚ II.2: 791–799.

<sup>2463</sup> T 2.128A: 836b4f: 貪嗜美味 無慚無恥 與畜生何別; vgl. GREENE 2016: 38f.

<sup>2464</sup> T 2.128A: 836a4: 卿家繼屬外神 殺生血食。Übers. GREENE 2016: 20: "Your family has long adhered to non-Buddhist gods, and you kill living beings for bloody food."

<sup>2465</sup> AKBh 221,15 erklärt *aurabhrika* als "[Personen], die Schafe schlachten" (*urabhrāñ ghnāṇīty aurabhrikāḥ*) und fügt hinzu, entsprechend seien auch analoge Ausdrücke (wie *kaukuṭikāḥ*) zu verstehen. Nach ASBh 69,1f (BAYER 2010: 223) sind Schlachtung und Verkauf des Fleisches zum Zwecke des

Lebensunterhaltes eingeschlossen. Nach dem \**Miśraka-Abhidharmaḥṛdaya* (T 28.1552: 890b20f; DESSEIN 1999: I 168) hingegen sind alle Personen gemeint, die die betreffenden Tiere zum Zwecke der Schlachtung aufziehen, verkaufen oder [selbst] schlachten (屠羊者, 謂殺羊; 以殺心若養若賣若殺, 悉名屠羊。); vgl. auch Vi 607a28f. Vielleicht lassen sich *saunika* und *aurabhrika* (etc.) als einander mehr oder weniger überlappende Begriffe verstehen, der-gestalt, daß der *saunika* Tiere kauft,<sup>1</sup> schlachtet und deren Fleisch verkauft, der *aurabhrika* (und analog *kaukkuṭika* usw.) hingegen die betreffenden Tiere züchtet und entweder an den Schlachter verkauft oder selbst schlachtet und das Fleisch an Fleischhändler oder direkt an die Kunden verkauft. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Mp II 361,23 (zit. DP I 583b) *orabbhiko ti urabbhasāmiko, urabbhaghātako ti sūnakāro* neben Thī-a 196,13 (zit. ibid.) *orabbhikā ti urabbhaghātakā*.

<sup>1</sup> Nach DN-t I 368,2-4 (= MN-t My. I 240; AN-t My. II 25) kann er aber offenbar auch selbst Züchter sein: "Handel mit Fleisch" bedeutet, daß man, nach Art der Schlachter usw., Gazellen, Schweine und dergleichen züchtet, sodann [indem man sie schlachtet] Fleisch herstellt und [dieses] dann verkauft" (*mariṣavanijjā ti sūnakārādayo viya migasūkarādike posetvā māṃsañ sampādetvā vikkayo*).

<sup>2466</sup> Eigentl. "Hackklotz" (vgl. OBERLIES 1995: 163), von daher "Schlachtbank", des weiteren "Schlachthaus", "Schlächterei" (pw), wo das Fleisch dann auch verkauft wird. An der vorliegenden Stelle steht offenbar dieser letztere Aspekt im Vordergrund.

<sup>2467</sup> So nach den zentralasiatischen Hss. (Farhād-Bēg-Mskr.: TODA 1981: 240 [17b3f]):

*samīstavaṇ ca vivarjeta sonikorabhrakaibhi* (statt °*bhrikebhi*) *ca* || 9  
*vividhā(m) prāṇakā(m) ye ca hi(m)santi bhogakāraṇam* |  
*mā(m)sā(m) sūnām prasāre(m)ti sarīstavaṇ tebhi varjayet* || 10

Das 'Kashgar'-Mskr.<sup>1</sup> (TODA 1981: 137 [267b2-4]) hat in Vers 9cd *samīstavaṇ tebhi varneta* (offenbar verderbt aus *varjeta*) *saunikaurabhrikena ca*. Die Gilgit-Hs. (WATANABE 1975: 253) und die nepalesischen Hss. (TODA 2000: 34f) sowie die in JIANG 1988 publizierte Hs. aus Tibet (p. 236) lesen demgegenüber (mit geringfügigen Varianten):

*samīstavaṇ ca vivarjeyā saukaraurabhrikehi ca* (v.l. °*kaiḥ saha*) || 9  
*ye cāpi vividhān prāṇīn himseyur bhogakāraṇāt* |  
*māṃsañ sūnāya vikrenti samīstavaṇ tair vivarjayet* ||

D.h. hier ist in Vers 9 von Schweine- und Schafsmetzgern die Rede, und in Vers 10a werden die (in erster Linie doch wohl zum Verzehr) getöteten Tiere als *prāṇīn* bezeichnet, und nicht mit dem Wort *prāṇaka*, das durchaus auch als Bezeichnung von Tieren im allgemeinen gebräuchlich ist (s. BHSD 391a s.v. *prāṇaka* (2)), dessen Wiedergabe mit 蟲蚤 bei Dharmarakṣa aber die Vermu-

tung nahelegt, daß er das Wort in der ebenfalls gebräuchlichen Bedeutung "Kleingetier, Insekten" (BHSD 391a s.v. *prāṇaka* (3)) (miß)verstanden haben könnte. In Vers 10c schließlich könnte das eher ungewöhnliche *sūnām prasārenti* durch *sūnāya vikrenti* ("sie verkaufen es auf dem Schlachtplatz (Fleischmarkt<sup>1</sup>, s. En. 2466)") ersetzt worden sein.

<sup>1</sup> Bzw. Kashgar(Khotan)-Mskr.: s. VON HINÜBER 2014: 134.

<sup>2468</sup> T 9.262: 37c2f:

亦莫親近屠兒魁膾 眇獵漁捕 為利殺害 販肉自活。

Er soll auch keinen Umgang pflegen mit Metzgern und Schlächtern(??)<sup>1</sup>, mit Jägern und Fischern, mit [Personen,] die um des Profits willen töten oder vom Fleischverkauf leben.

<sup>1</sup> So KUBO/YUYAMA 1993: 208 ("Nor should he consort with slaughterers, butchers, ..."); vgl. auch HURVITZ 1976: 211 ("butchers or meat-cutters"). Dagegen setzt KARASHIMA (2001a: 157 s.v. 魁膾 *kuí kuài*) auch für die vorliegende Stelle die Bedeutung "a headsman, an executioner" an, die in der Tat in anderen Texten für 魁膾 durch die Sanskrit-Vorlage einwandfrei gesichert ist; vgl. z.B. T 29.1558: 78c6 = AKBh 221,13: *vadhyaghātaka*; T 31.1605 (*Abhidharmasamuccaya*): 680b13 = LI 2013: 251,19; T 7.220: 11b17 欲為魁膾 = PañcavD 37,10: *vadhakāh kāmāḥ*; vgl. auch etwa MPM Dha 376a4; T 17.745: 558a22; T 28.1552: 890b23 (魁膾者, 主殺人自活; s. DESSEIN 1999 I: 168). In Dharmakṣemas Übersetzung des *Suvarṇabhāsottamasūtra* (T 16.663: 347a24) steht 魁膾 für Suv XII.14 *caṇḍāla* (offenbar in der Funktion des Henkers bzw. Scharfrichters, wozu HistDhŚ II.1: 81). Es wäre aber zu prüfen, ob 魁膾 nicht auch in einem weiteren Sinne von "Schlächter" gebraucht werden kann; vgl. HDC 12: 466b, wonach 魁膾 die Bedeutung 剎子手 *guizishōu*, was nach ChED 256a "executioner, headsman", aber auch "slaughterer, butcher" bedeuten kann; vgl. auch Bedeutungsangaben wie 魁膾 = "jemand, der Opfertiere schlachtet und ihr Fleisch aufschneidet" (屠割牲[=v.l.]肉之人: T 54.2128: 333a24f), "jemand, der [Tiere] schlachtet und zerlegt" (屠割之人: ibid. 371c17) oder "jemand, der [Tiere] schlachtet und [ihr Fleisch] zum Verkauf auslegt" (屠肆人: ibid. 420b22).

<sup>2469</sup> Siehe En. 2465.

<sup>2470</sup> Die meisten Hss. (s. En. 2471) lesen *mānsikān* oder *mānsikān*, wofür BHSD 428a die Bedeutung "butcher, or meat dealer" ansetzt (vgl. auch ASBh 66,23: *mānsikādīnām*; Tj P shi 59b3: *sha la sog pa 'dod pa rnams*). Tib. (Kj D mdo ja 104a4f) *nya pa* = "Fischer" verweist aber auf *mātsika*, was nach WATANABE 1975: 251 Anm. 26 von der Gilgit-Hs. bestätigt wird. Vgl. auch die chinesischen Versionen in En. 2472 u. En. 2473. Eine Verderbnis *mātsika* > *mānsika* > *mānsikā* ist naheliegend. Zu *mātsika* = *nya pa* vgl. auch AKBh-I I: 292. Auch an der AS-Stelle in LI 2013: 251,18 ist mit Tib. *nya pa* und Chin. 捕魚 gewiß *mātsikānām* zu lesen (vgl. BAYER 2010: 223,2 [lies *mātsika*-]).

<sup>2471</sup> Nach dem ‘Kashgar’-Mskr. (TODA 1981: 135 [fol. 264a7-b1]), im wesentlichen übereinstimmend mit dem Farhād-Bēg-Mskr. (ibid. 238 [15b4f]):

*na sokarikān satvān sevati, na kokuṭikān na sau{n}nikān nāurabhrikān, na mrgalubdhakān, na mānsikān, na śākunikān, na jālagrāhakān satvām sevati na bhajati na paryupāsati.*

In der Gilgit-Hs. (WATANABE 1975: 251,18f), den nepalesischen Handschriften (TODA 2001: 6-9) und der in JIANG 1988 publizierten Hs. aus Tibet (234,28f) lautet der Text hingegen (ohne Berücksichtigung rein graphischer Varianten):

*na saukarikān na kaukuṭikān na mrgalubdhakān na mānsikān (/mānsi-kān)<sup>1</sup> (sc. sevate bhajate paryupāste).*

<sup>1</sup> Gilgit mātsikān; Lüshun A-9[Recto],5 om. (s. JIANG 1997: 71).

<sup>2472</sup> T 9.262: 37a25-27: 又不親近 ... 畜猪羊鷄狗 瞰獵漁捕 諸惡律儀 ("Auch pflegt er keinen vertrauten Umgang mit ... [Personen, die [zur Fleischerzeugung] Schweine, Schafe, Hühner oder Hunde (China!) züchten, Jägern, Fischern und [überhaupt] allen [Personen] von üblem Lebenswandel"]); vgl. HURVITZ 1976: 209; KUBO/YUYAMA 1993: 205f.

<sup>2473</sup> T 9.263: 107b26f:

不與屠殺漁<sup>1</sup>獵、弋射鷄鷺、羅網賊害從事。

Er lässt sich nicht ein<sup>2</sup> mit [Personen,] die schlachten und töten, mit Fischern und Jägern sowie [Personen], die mit Schnurpfeilen auf [Wild]-hühner und Enten schießen oder [sie] mit [Hilfe von] Netzen umbringen<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> So mit v.l. [宋, 元, 明]; Ed.: 魚.

<sup>2</sup> KARASHIMA 1998: 58 (從事 = "associates with, gets on with, has relations with").

<sup>3</sup> HDC 10: 187a: 賊害 = 殘害·"cruelly injure or kill" (ChED 63b); KARASHIMA 1992: 163: 羅網賊害 = "(one who) assails with nets".

<sup>2474</sup> Zu 習 im Sinne von 習近 (Skt. *√sev*) vgl. 習於善友 in Dharmarakṣas(!) Übersetzung des *Daśabhumikasūtra* (T 10.285: 462a6 = *Daśabhūmikasūtra* ed. J. RAHDER p. 15 # BB: *kalyāṇamitriṇīṣevana*), neben 習近善友 (T 12.381: 976c28, T 15.585: 3b22 u. T 15.635: 489c1 [alle v. Dharmarakṣa]); vgl. auch 習惡友 (*DĀ<sub>c</sub>70c22*, etc.) neben 習近惡友 (T 13.416: 879b16, etc.), sowie 習善知識 (T 9.266: 215b7 u. T 15.635: 490b6 [beide v. Dharmarakṣa]), sowie MĀ<sub>c</sub> 751c4, c15f, etc., u. SĀ<sub>c</sub> 26b12) neben 習近善知識 (*SĀ<sub>c</sub> 25c15*, etc.), und 習惡知識 (*SĀ<sub>c</sub> 96a11-16*, etc.) neben 習近惡知識 (EĀc 597a9, T 12.378: 915a4, etc.).

<sup>2475</sup> D.h. 食噉肉 im Sinne von 食噉肉者; vgl. die Phraseologie in En. 2473.

<sup>2476</sup> Siehe § 8 + En. 73 und § 9 + En. 76.

<sup>2477</sup> Vgl. SCHMITHAUSEN 2000a: 267f.

<sup>2478</sup> Oder (wohl eher): einer Wölfin.

<sup>2479</sup> Vi 60a9-15 u. 521a9-16 (Vi<sub>2</sub> 45b5-13 u. 376a25-b2).

<sup>2480</sup> Vi 60a26-b2 u. 521a25-b3 (Vi<sub>2</sub> 45b17-24 u. 376b7-13).

<sup>2481</sup> Zu Liang Wu-ti und seinem Engagement gegen Fleischverzehr vgl. u.a. SUWA 1988: 64-91; JANOUSCH 1998, bes. 105-172; PU 2014: 78-99; LAVOIX 2002: 117-125; KIESCHNIK 2005: 198-201; HEIRMAN/DERAUW 2006: 74f.

<sup>2482</sup> Zu diesem Argument vgl. § 176; § 218; § 233.1.

<sup>2483</sup> KHMCh 297a22-28 (= T 51.2083: 817b13-18; vgl. JANOUSCH 1998: 150).

<sup>2484</sup> KHMCh 297a28f (T 51.2083: 817b18f; JANOUSCH 1998: 150); vgl. auch 297b6f (817b22f) u. 295c25f (817a17f).

<sup>2485</sup> Vgl. den ‘Totengeist’ (亡靈, 亡過神靈), dem durch Übertragung von ‘Verdienst’ (福, *punya*) geholfen werden muß (T 40.1814: 677a20-26; zu FWCh 1006b16-18 [vgl. En. 2509]). Vgl. auch § 107.1.

<sup>2486</sup> KHMCh 297a29 (T 51.2083: 817b19): 向者至親還成至怨 (T 51.2083: 冤); vgl. auch 297b1f (817b20f).

<sup>2487</sup> KHMCh 297a14-17 (T 51.2083: 817b7-9).

<sup>2488</sup> KHMCh 297a17-20 (T 51.2083: 817b9-12). Nach Hsiao-yen sind die Beispiele einem nicht näher spezifizierten Sūtra entnommen. In T 54.2123: 155c3-6 werden sie jedoch korrekt dem (*Vi*)*bhāṣā-sāstra* zugeordnet. Der Hinweis auf ein zuvor erwähntes Sūtra in Vi<sub>2</sub> 45b16 bezieht sich nicht auf das zuvor angeführte Beispiel, sondern auf das Sūtra-Zitat ibid. 45a25-29. Im Unterschied zur *Vibhāṣā* tötet im KHMCh die Frau ein Wolfsjunges, aber in der jeweils folgenden Existenz tötet nicht die Wölfin, sondern das Wolfsjunge selbst (als ausgewachsener Wolf?) das Kind der Frau.

<sup>2489</sup> Ausführlich hierzu DEMIÉVILLE 1952: 43-52 (Anm. 3).

<sup>2490</sup> T 19.945: 120b8f: 以人食羊, 羊死為人 人死為羊。

<sup>2491</sup> T 19.945: 120b9f: 如是乃至十生之類, 死死生生互來相噉。HSUAN HUA 2003: 90: "... and it goes on that way through ten births and more. Through death after death and birth after birth, they come back to eat one another."

<sup>2492</sup> T 40.1812: 590b28f: 菩薩理忘身濟物。何容反食眾生身分。

<sup>2493</sup> T 40.1813: 636c21-24.

<sup>2494</sup> Bzw. Chan-jan: s. En. 674.

<sup>2495</sup> T 38.1767: 88b18.

<sup>2496</sup> Vgl. z.B. KRITZER 2014: 24–29 (*Garbhāvakrāntisūtra*, verglichen mit den Āyurveda-Quellen); EHARA et al. 174–176 (*Vimuttimagga*).

<sup>2497</sup> Nach Vi 690c16f dienen sie sogar der Aufrechterhaltung des Körpers.

<sup>2498</sup> SILK 1994: 350f; Skt. s. BCAP 70,21-24 (vgl. GRANOFF 1992: 40 n. 5).

<sup>2499</sup> AṅgS<sub>c</sub> 540c8f (AṅgS<sub>t</sub> P tsu 204a2f; D tsha 196b4f; S ta 253b3f; F za 181b1f):

Wie wenn, Mañjuśrī, ein Mann, der zweimal pro Tag zu essen pflegte, aus Liebe zum Dharma nur noch einmal pro Tag äße [und das] dann [dazu führen würde, daß er] die achtzigtausend (Tib: achtzig) Familien von parasitärem Getier (\**kṛṣṇikula*) [in seinem Körper] umbringt.

譬如士夫常日再食 愛樂法故日唯一食, 則殺八萬戶蟲。

<sup>2500</sup> Zu einem deutlich anders gelagerten Fall, in dem Gewürm im Fleisch dessen Verzehr problematisch macht, s. § 133.

<sup>2501</sup> KHMCh 303a4f: 若食噉眾生, 就一食中 便害無量身命。況日日餐咀 數若恒沙。

<sup>2502</sup> KHMCh 303a26-28: 凡一眾生具八萬戶蟲。... 若斷一眾生命, 即是斷八萬戶蟲命。

<sup>2503</sup> KHMCh 303a26-b1: 自死眾生又不可食者, 前所(=v.l.)附蟲 雖已滅謝, 後所附蟲 其數復眾。若煮若炙, 此斷<sup>1</sup>附蟲皆無復命。

<sup>1</sup> Lies 新 mit T 51.2083: 818b17.

<sup>2504</sup> KHMCh 303b2f: 其中小者非肉眼能觀。其中大者炳然共見。— Zu für das normale Auge (im Gegensatz zum "himmlischen Auge" (*divyam cakṣuh*)) unwahrnehmbaren Tierchen im Trinkwasser vgl. VinSaVi 552b20-25, wo es jedoch heißt, der Buddha habe die Tierchen, die nicht im Trinkwasser enthalten sein dürfen, ausdrücklich auf solche eingeschränkt, die mit dem normalen Auge wahrgenommen werden können, nicht aber an solche gedacht, die nur mit dem "himmlischen Auge" zu sehen sind. Entsprechend war 'Kleingetier' schon VinSa 79c16f u. 97b19f als solches, das man entweder mit dem [bloßen] Auge sehen oder mit einem Wassersieb oder -filter herausfiltern kann, bestimmt. Ähnlich VinMī 45a8: "'Wasser mit Kleingetier (das ein Mönch nicht ausgießen oder trinken darf)', d.h. mit [Kleingetier], das mit Hilfe eines Filters aufzufangen [und] mit dem fleischlichen Auge zu sehen ist" (有虫水者, 囊漉

所得, 肉眼所見). – Zur Rücksichtnahme auf Kleingetier vgl. auch Jā III 55,10-13, wo der Hase (s. § 102), bevor er ins Feuer springt, sich zunächst dreimal kräftig schüttelt, damit etwa in seinem Fell sitzende Tierchen nicht mitverbrannt werden.

<sup>2505</sup> T 53.2122: 976a26-29 = T 54.2123: 161b17-20; vgl. auch Gyōnen's Kommentar zum *Fan-wang-ching*: T 62.2247: 178c8-11 sowie HEIRMAN/DERAUW 2006: 69.

<sup>2506</sup> T 53.2122: 976a26f: 若斷一眾生命, 即斷八十萬戶蟲命。

<sup>2507</sup> T 53.2122: 976a27-29: 若煮若炙若醃若曝, 皆有小蟲飛蛾蠅蛆而附近之。如是展轉傍殺無量生命。

<sup>2508</sup> T 24.1484. Der Text enthält ein Vinaya-analoges formelles Regelwerk für Bodhisattvas, mit insgesamt 10 schweren (重) und 48 leichteren (輕) Vergehen. Er gilt heute allgemein als ‘apokryph’, als ein um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des 5. Jh.s in China entstandenes Werk (vgl. PrincDB 281f).

<sup>2509</sup> Insbesondere im Kontext von Ritualen anlässlich des Todes enger Familienangehöriger. Bei solchen Anlässen soll man statt dessen das Sūtra mit den Regeln für den Bodhisattva (also das *Fan-wang ching*) rezitieren lassen sowie eine (vegetarische) Fastenspeisung (齋會) veranstalten und dem Verstorbenen das ‘Verdienst’ (福, *punya*) zuweisen (FWCh 1006b16-18; 1008b11-14). Vgl. auch T 40.1814: 677a20 (u. 676c23f), wonach das Thema von FWCh 1006b16-18 lautet: “[mit einer] Fasten[speisung verbundene] Rezitation, um dem Totengeist zu helfen” (齋講以資亡靈).

<sup>2510</sup> Ergänzt mit der v.l. 應作是念.

<sup>2511</sup> Vgl. HIR. p. 642b: 本 u.a. = *pūrvaka*, *purāṇa*, *paurāṇa*(*ka*).

<sup>2512</sup> FWCh 1006b9-13 (vgl. FWCh<sub>t</sub> P 88a5-8; ISHIDA 1971 [<sup>4</sup>1985]: 179–182):  
若佛子。以慈心故行放生業。<sup>1</sup> 一切男子是我父。一切女人是我母。我生生無不從之受生。故六道眾生 皆是我父母。而殺而食者 即殺我父母。亦殺我故身。一切地水是我先身。一切火風是我本體。故常行放生<sup>2</sup>。...

<sup>1</sup> v.l. add.: 應作是念. <sup>2</sup> v.l. add.: 業.

<sup>2513</sup> Ūi-jök (T 40.1814: 677a3) bemerkt zu dieser Überlegung: "Zweitens entwickelt [der Bodhisattva] mit Bezug auf alle Wesen die Betrachtung der Einheit" (二, 於一切物 起一體觀).

<sup>2514</sup> Vgl. die Erklärung Ūi-jök's (T 40.1814: 677a9-12):

Was den Körper der Lebewesen angeht, so sammeln sie die vier Elemente und bilden [daraus ihren] Organismus. Bei der Geburt ballen sich [die Elemente] zusammen [und werden] zum Körper, beim Tode trennen

und zerstreuen sie sich [und werden wieder] zu [leblosen] Dingen. Obgleich Zusammenballung und Trennung infolge der [jeweiligen] Bedingungen [wechseln], gibt es dennoch in ihrem (= der Elemente) Wesen keinen Unterschied. Wenn man es im großen betrachtet, gibt es [in den Körpern der anderen] kein [Element], das nicht [schon einmal] mein [eigener] Leib [gewesen] ist.

眾生之身 攬四大而成體。生時聚集為身，死時離散為物。雖集散從緣，而其性不殊。大而觀之，無非我體。

## Endnoten zu den Texten I-III (Übersetzung)

### Endnoten zur Vorbemerkung

<sup>2515</sup> Sv 50,20–51,29, etc. (vier *suttanikkhepas*): s. VON HINÜBER 1996: 115 (# 230); 2013/14(2015): 372f; BrEncB 423f; SHIMODA 2000: 329f u. 337 Anm. 7.

<sup>2516</sup> MPM # 169. Vgl. hierzu SHIMODA 2000.

<sup>2517</sup> [1.] So mit CPD I 97a s.v. *att'-ajjhāsayā*, wo neben der substantivischen Bedeutung ("m. one's own determination or wish") unter ausdrücklichem Bezug auf die in En. 2515 angegebene Stelle eine adjektivische Verwendung ("mfn., due to ~") angesetzt wird. Eine solche liegt auch formal unzweideutig bei Pā. *pucchāvasiko* und *aṭṭhuppattiko* (sc. *nikkhepo*) vor. Diese Auffassung wird auch in der *Tīkā* (z.B.DN-ṭ I 73) vertreten, sofern man *nikkhepa* (nahe-liegenderweise) als Nomen actionis (*nikkhipanam nikkhepo*) oder allenfalls im Sinne des Produktes dieser Handlung (d.h. der jeweiligen Lehrrede selbst: *nikkhipiyatīti vā nikkhepo, suttam yeva nikkhepo*) auffaßt: "*attajjhāsayā* [bedeutet] 'die eigene Intention'; [im vorliegenden Kontext jedoch] ist *attajjhāsayo* [als ein Bahuvrīhi zu verstehen, dergestalt, daß] die [eigene Intention] ihm (sc. dem *nikkhepa*) zukommt, nämlich als Ursache für die Verkündigung der betreffenden Lehrrede" (*attano ajjhāsayo attajjhāsayo, so assa atthi suttadesanā-kāraṇabhūto ti attajjhāsayo*). Eine substantivische Auffassung von *attajjhāsayo* ließe sich, wie die *Tīkā* (wohl zu Recht) deutlich macht, nur aufrechterhalten, wenn man *nikkhepa* im Sinne von "dasjenige, wodurch [veranlaßt die betreffende Lehrrede] niedergelegt (d.h. verkündet) wird" (*nikkhipiyati suttam etenā ti suttanikkhepo*) auffaßt. Eine solche Auffassung führt aber bei den Bestimmungen *pucchāvasika* und *aṭṭhuppattika* zu extrem gezwungenen Erklärungen.

[2.] Im MPM sind auf Sanskrit leider nur der zweite und der dritte Terminus erhalten, u.zw. in der Form *parādhyāśayā* und *pr̥cchāvaśā* (s. En. 2520).

YUYAMA (1981: 22f, Anm. 11 u. 12) sieht darin Pluralformen (<sup>o</sup>*ā* = Sandhi für <sup>o</sup>*āh*) und vermutet eine Fehlschreibung für Sg. *parādhyāśayo* und *prcchāvaśo* (vgl. *eṣa parādhyāśayā nāma* in SF 13.7), die er in seiner Übersetzung (1981: 25: "considerateness (*adhyāśaya*) to others", "force of questions (*prcchāvaśa*)") substantivisch interpretiert. Dagegen scheint mir allerdings zu sprechen, daß auch im MPM (# 169) diese Ausdrücke Bestimmungen eines substantivischen Begriffs (*chos kyi sna grangs*) sein dürften und folglich analog zu der Pāli-Parallele adjektivisch zu interpretieren wären. Falls *chos kyi sna grangs* für \**dharmaṇaryāya* (vgl. SHIMODA 2000: 330) steht, wären in der Tat wie im Pāli maskuline Formen zu erwarten. Alternativ erwägt YUYAMA (1981: 23 Anm. 12), <sup>o</sup>*vaśā (nāma)* auf <sup>o</sup>*vaśān (nāma)* (Sandhi für <sup>o</sup>*vaśāt (nāma)*) zurückzuführen: "by means of, according to questions", was inhaltlich gut passen würde und auch auf das vorangehende Stichwort anwendbar wäre: *eṣa parādhyāśayā<ṅ> nāma* = "dies ist [die Belehrungsweise] aufgrund der Intention (/des Wunsches) eines anderen (bzw. anderer Personen)".

<sup>2518</sup> Mp III 44,9: s. DP I 70.

<sup>2519</sup> Vgl. Text III, Übers. En. 3101. Vgl. auch BhīVinMāL # 142 (ROTH: "arising of a special case"; NOLOT 1991: 93: "un cas particulier"), 151, 152, etc.

<sup>2520</sup> YUYAMA 1981: 18; HABATA 2019: II.7.8, Sf 13.7–8.

<sup>2521</sup> SĀ<sub>c</sub> 372b20–c2 (Nr. 1357); vgl. SHIMODA 2000: 337 Anm. 8.

<sup>2522</sup> Deren Fehlen in Tib. macht eher den Eindruck einer nachträglichen Glättung.

<sup>2523</sup> In MPM # 182,9–14 wird die Kategorie der *prcchāvaśa*-Belehrungen sogar ausdrücklich dahingehend definiert, daß sie durch Fragen des der gleichen Sippe wie Mahākāśyapa angehörenden Bodhisatva veranlaßt sind. In diesem Textstück geht es aber offenbar nicht um eine allgemeine Definition der vier Belehrungsweisen, sondern um ihre spezielle Ausdeutung im Hinblick auf das *Mahāparinirvāṇa-mahāsutra* (wobei die vierte Belehrungsweise, sc. \**arthotpattivaśa*, gar nicht erwähnt wird). Selbst wenn sicher wäre, daß dieses Textstück zum älteren Textbestand gehört (und nicht etwa ein Nachtrag ist), würde dies nicht zwingend implizieren, daß es mit seiner Aussage zu *prcchāvaśa* konkret auf den Fleischverzehr-Abschnitt Bezug nimmt, da die besagte Person im MPM ja allenfalls als Fragesteller auftritt.

<sup>2524</sup> Siehe St. § 196 + En. 1772.

<sup>2525</sup> Vgl. St. § 192 + En. 1755.

<sup>2526</sup> Eine englische Übersetzung von B.1–11 in der Version von Dha<sub>t</sub> enthält das Buch *Shabkar: Food of Bodhisattvas. Buddhist Teachings on Abstaining from*

*Meat*, transl. by the Padmakara Translation Group, Boston & London: Shambhala 2004: 59–64.

<sup>2527</sup> AṅgS P 202b6–203b7; S 251b6–253a7; Ch. 540a25–c1.

<sup>2528</sup> AṅgS P 203b7–204b1; S 253a7–254a4; Ch. 540c2–21.

<sup>2529</sup> Vgl. MN Nr.86 (II 97–105). Zu Parallelen und Literatur s. WILKENS 2016: I 79–81.

<sup>2530</sup> Vgl. SEYFORT RUEGG 1980: 239f; KANO 2000: 58 (# 2.3) u. 78 Anm. 9(b).

<sup>2531</sup> Eine englische Übersetzung von 1, 1a, 1b u. 4a enthält das in En. 2526 angeführte Buch *Shabkar: Food of Bodhisattvas*, p. 64f.

<sup>2532</sup> Bei Guṇabhadra ist der Abschnitt zwar nicht als eigenes Kapitel markiert, folgt aber auch hier, als letzter Abschnitt des Sūtra, ohne innere Verbindung abrupt auf den unmittelbar vorangehenden Textteil.

<sup>2533</sup> LaṅkS 2.45 (s. En. 3152[4]).

<sup>2534</sup> Eine umfassende bibliographische Übersicht über diesen Text betreffende Editionen, Übersetzungen und Studien bietet DELEANU 2018.

<sup>2535</sup> NANJŌ Bun'yū 南條文雄 and IZUMI Hōkei 泉芳璟: *Bonbun Nyū-ryōga-kyō: hōyaku* 梵文 入楞伽經 邦譯, Kyoto: Nanjo Sensei koki kinen shukuga-kai 1927.

<sup>2536</sup> *Bonbun hōyaku: Nyū ryōga kyō* 梵文邦譯 入楞伽經. Kyoto: Kōju-kai 光壽會 honbu, 1936.

<sup>2537</sup> Dwight GODDARD, *Self-Realization of Noble Wisdom: A version Based on Dr. Suzuki's translation of the Laṅkāvatārasūtra* (Thetford 1932); nachgedruckt als D.T. Suzuki tr., Dwight GODDARD, compiled and edited: *The Lankavatara Sutra: An Epitomized Version* (Varanasi: Pilgrims Publishing 2005).

<sup>2538</sup> William BAGLEY: *A Re-translation of the Eighth Chapter of the Lankavatara Sutra and Commentary*. Published in PDF with permission of the copyright holder, William Bagley, by Shabkar.Org – Amsterdam.

<sup>2539</sup> Ein paar Beispiele, die sich leicht um ein Vielfaches vermehren ließen, mögen genügen: S. 248,18–20 (B.1.1; Na 245,11) übersetzt GOLZIO die Phrase *nāsty asau kaścit sattvah sulabharūpo* (*yo ...*) mit "... gibt es kein einziges Wesen, das, wenn es die Form eines lebenden Wesens angenommen hat, ...", was offenkundig nur eine Verdeutschung von SUZUKIS (1932: 212,15–17) Wiedergabe ist ("there is not one living being that, having assumed the form of a living being, ..."), nicht aber eine Übersetzung des Originals, das gewiß im Sinne von "es gibt kein solches Lebewesen, das leicht zu finden wäre,

das ...", d.h. "es ist gar nicht leicht, irgendein Lebewesen zu finden, das ..." zu verstehen ist (vgl. auch Tib [P ngu 167b7] *sems can de ni rnyed par sla ba'i rnam pa gang yang med do*). S. 249,23f (B.4.2; Na 246,15) lautet die Übersetzung: "... indem er denkt: <Das sind Todeshändler, sie werden auch mich töten.\"", ganz wie bei SUZUKI (1932: 213,12f): "... thinking, 'They are death-dealers, they will even kill me.'"); Skt. *maraṇaprāptāś caike bhavanty asmān api mārayiṣyanti* bedeutet aber gewiß: "... und einige [Hunde] sind nahe daran, [vor lauter Angst] zu sterben, in dem Gedanken: 'Die werden auch uns töten!'" (vgl. Tib [P ngu 168a8] *la la ni bdag cag kyang bsad du 'ong ngo zhes shi la thug par 'gyur ro*). Auf S. 250,8 (B.6.1; Na 247,9) wird *kṛpātmāno*, wiederum nach SUZUKI (213,30) "whose nature is holy", mit "dessen Natur heilig ist" übersetzt, anstatt – wie S. 248,15 (B.0; Na 245,9) – mit "dessen Wesen Mitleid ist" (SUZUKI 212,13f: "whose nature is compassion"). S. 254,18 (C.1; Na 252,16) hat die deutsche Übersetzung "aus Stolz" anstelle von Skt. *mūlyahetor*, was ganz offensichtlich auf SUZUKIS (217,17) "for pride" (Druckfehler für "for price") basiert. C.3 (Na 253,5-7) ist im Text davon die Rede, daß "Vogelsteller (*śākunika*), Metzger (*aurabhrika*), Fischer (*kaivarta*) usw. harmlose Lebewesen, die in der Luft, auf der Erde und im Wasser leben, auf mannigfache Weise ... abschlachten" (... *śākunikaurabhrīkakaivartādayaḥ khe-carabhuṭārajalacarān anaparādhināḥ prāṇino 'nekaprakāram ... viśasanti*). In GOLZIOS (254,26-29) Wiedergabe hingegen "werden viele unschuldige Opfer ... vernichtet – solche wie Vögel, Kaurabhrakas, Kaivartas usw., die sich in der Luft, auf dem Land und im Wasser bewegen." Auch hier ist offenbar nicht das Original verdeutscht worden, sondern SUZUKIS Übersetzung (217,24-27: "... many innocent victims are destroyed ... – such as birds, Kaurabhraka, Kaivarta, etc., that are moving about in the air, on land, and in water"), in der die Syntax verkannt wird und die Täter (Vogelsteller, Metzger, Fischer usw.) offenbar als Opfer (Vögel und andere Tiere?) mißverstanden worden sind.

<sup>2540</sup> 入楞伽經梵本新譯: hongkong@sungist.com. Der Einleitung zufolge sind auch die japanischen Übersetzungen von YASUI und TOKIWA verwendet worden, doch finde ich im 8. Kapitel keine expliziten Bezugnahmen auf diese.

<sup>2541</sup> Für ein eklatantes Beispiel (C.3: Na 253,5-7) s. Text III (Übers.) En. 3076.

<sup>2542</sup> Vgl. z.B. Text III, Übers. En. 2890 (Subanm. 7); En. 2931[2]; En. 2958; En. 2989[2], Subanm. 1; En. 2994; En. 3025; En. 3028.

<sup>2543</sup> Vgl. z.B. YU's Wiedergabe von B.8 (s. Text III [Übers.] En. 2971[2] (Subanm.)).

<sup>2544</sup> Vgl. z.B. A.2 (Na 244,7), wo YU's Wiedergabe von NANJIOS *vinādyā rasatṛṣṇām* mit без прежнего желания [поглощения] соков [... плоти] ("ohne das frühere Verlangen nach [dem Einschlürfen von ... Fleisch]säften")

wohl kaum von SUZUKIS (1932: 211,11) "abandoning their desire for [its] taste" beeinflußt ist, sondern eher den Eindruck erweckt, als sei das *vinādyā* in NANJIOS Text als *vinā* + X (*ādyā*-) und *rasa* als "Saft" (anstatt "Wohlgeschmack") gedeutet worden.

<sup>2545</sup> Ein paar Beispiele müssen genügen:

[1.] In A.2 (Na 244,5) übersetzt YU *kravyāda-sattva-gati-vāsanā-vāsitānām* (sc. *sattvānām*) mit

пребывающим во власти власны поедания плоти [других] существ

[“die sich in der Macht der *vāsanā* des Verzehrs des Fleisches /anderer/ Wesen befinden”].

Abgesehen einmal von der etwas irritierenden Wiedergabe von <sup>o</sup>*vāsita* und dem Fehlen einer Entsprechung für <sup>o</sup>*gati* ist vor allem die Wiedergabe von *kravyādasattva* im Sinne von "Verzehr des Fleisches [anderer] Wesen" inakzeptabel; es können nur "Fleisch fressende (Lebe)wesen" gemeint sein. Das Element "[anderer] Wesen" (Gen.Pl.) kann auch kaum das dem Kompositum vorangehende *sattvānām* wiedergeben, da dieser Gen.Pl bereits als dativisches Objekt zu *dharman deśayāma* verbraucht ist (проповедовали Дхарму существам).

[2.] In A.3 (Na 244,14–245,1) stellt Mahāmati dem Buddha die (rhetorische) Frage, wie es angehen könne, daß man (NANJIOS Text:) *kṛpaikarase samyaksambuddhe* (v.l. <sup>o</sup>*ddha*) *prañīte lokanātha tava śāsane* Fleisch ißt. YU übersetzt:

что последователи твоего, совершеннопробуждённый, повелитель миров и проводник [к спасению], учения, основанного исключительно на сострадании, ... едят мясо

[... daß die Anhänger Deiner, <o> vollkommen Erwachter, Gebieter der Welten und Führer /zur Rettung/, ausschließlich auf Mitgefühl gegründeten Lehre ... Fleisch essen].

YU gibt zweifellos zurecht der Lesung *samyaksambuddha* den Vorzug, faßt das Wort jedoch zu Unrecht als Vokativ und kann dann *prañīte* nur unterbringen, indem er es ebenfalls als Vokativ versteht, was aber formal unmöglich ist ("Führer" wäre *prañetṛ*, Vok. *prañetar*). Es ist natürlich *samyaksambuddha-prañīte* zu lesen und dies auf *śāsane* zu beziehen: "in der von einem vollkommen Erwachten verkündeten Lehre (oder: eingesetzten Lehrtradition)".

[3.] Problematisch ist YU's Deutung von *sarvabhūtātmabhūta*(*tām upāgantukāma*)-, das er an den drei Stellen, an denen der Ausdruck vorkommt, jeweils verschieden übersetzt:

[a.] In B.9 (Na 248,15) gibt YU *sarvabhūtātmabhūtasya kṛpātmanah* (*sarvam māṁsam abhakṣyam bodhisattvasya*) wie folgt wieder:

... бодхисаттва, преисполненный сострадания к телам всех существ (не ест никакого мяса)

[... der Bodhisattva, ganz erfüllt von Mitleid mit den Körpern aller Wesen, (ißt keinerlei Fleisch)],

so als ob  $\text{^{\circ}ātmabhāva-kṛpātmanah}$  im Text stünde (zu  $\bar{ā}tmabhāva$  = "body" s. BHSD s.v.).

[b.] Gänzlich anders jedoch die Wiedergabe von *sarvabhūtātmabhūtatām upagantukāmānām* (... *bodhisattvānām* ...) in B.13.3b (Na 250,10) :

(бодхисаттвам ...) желающим всем существам, как и себе, выхода [из сансары] ...

[(den Bodhisattvas ...,) die allen Wesen, wie auch sich selbst, das Entrinnen /aus dem Saṁsāra/ wünschen ...].

Wie  $\text{^{\circ}bhūtatām upa\check{g}am}$  als "entrinnen [aus dem Saṁsāra]" verstanden werden kann, ist schwer nachzuvollziehen. Vielleicht ist an eine Rückkehr in den Zustand dessen, was sie in Wahrheit sind (*bhūta*), gedacht.

[c.] Dafür scheint zumindest die Wiedergabe des Ausdrucks in B.1.2 (Na 245,13-16) zu sprechen. Dort heißt es:

(*tasya ... myga...yonyantarbhūtasya ...*) *sarvabhūtātmabhūtatām upāgantu-kāmena* [Na  $\text{^{\circ}i}\bar{ā}nūpā^{\circ}$ ] (*māṁsaṁ katham iva bhakṣyaṁ syād ... bodhi-sattvena?*).

Dies lautet in YU's Übersetzung wie folgt:

(они являются среди диких зверей ...) но жаждущих возвратиться к изначальной [пробуждённой] природе всех существ. (Так как же бодхисаттва ... может использовать в пищу мясо ...?)

[(... erscheinen sie inmitten wilder Tiere ...,) aber danach dürstend, zu der von Anfang an gegebenen [auferweckten] Natur aller Wesen zurückzukehren. (Wie könnte da der Bodhisattva ... zur Nahrung Fleisch ... verwenden?)].

Allerdings ist hier das Element *ātman* offenbar anders gefaßt als an der vorigen Stelle, d.h. nicht als Bezugnahme auf den Bodhisattva selbst (im Unterschied zu den übrigen Lebewesen), sondern, wenn ich recht verstehre, als das "Selbst" im Sinne des eigentlichen, ursprünglichen Wesens aller Lebewesen, zu dem sie zurückzukehren wünschen. Wie auch immer man diese Auffassung des Ausdrucks unter inhaltlichen Gesichtspunkten beurteilen mag, ganz unwahrscheinlich ist die in YU's Wiedergabe vorausgesetzte Verbindung des Wunsches nach diesem Zustand mit den als Tiere wiedergeborenen Verwandten (bzw. eines solchen Verwandten [im Text Sg.]) ( $\text{^{\circ}kāmena}$  = "wegen [deren/dessen] Wunsch ..."?). In Anbetracht der in [a] und [b] angeführten Parallelen ist das Kompositum doch gewiß ein auf den Bodhi-

sattva zu beziehendes Bahuvrīhi.

[4.] In C.2-3 (Na 253,3-7) versteht YU zwar (anders als GOLZIO und TAN: s. En. 2539 u. 2541) im Gegensatz zu SUZUKI den Ausdruck *sākuntikaurabhraka-kaivartādayah* korrekt, konstruiert aber, NANJIOS Interpunktionsfolgend, in syntaktisch nicht nachvollziehbarer Weise den zweiten Teil von C.2 (*kim punar ...*) mit C.3:

Тем более, что зачастую, Махамати, омрачённые, причастные к поеданию мяса животных и птиц другими существами, ставящие силки, сети и ограды безжалостные птицеловы, овцеводы и рыбаки, убивают самых разных невинных чувствующих существ ..., [только] ради выгоды.

[Erst recht <führt solch hemmungsloser Fleischgenuss dazu><sup>1</sup>, daß häufig (~*prāyah*), Mahāmati, umnachtete <Personen> (~*mohapuruṣa*), die am Verzehr des Fleisches von Tieren und Vögeln durch andere Wesen beteiligt sind, <indem sie> Schlingen, Netze und Gitter aufstellen – unbarmherzige Vogelfänger, Schafzüchter und Fischer – die verschiedenartigsten schuldlosen fühlenden <d.h. empfindungsfähigen> Wesen ... töten, /lediglich/ um des Gewinnes willen.]

<sup>1</sup> Eckige Klammern [/] wie bei YU; spitze Klammern <> = von mir ergänzt.

Von kleineren Ungenauigkeiten wie dem Fehlen einer Entsprechung für *māṁsarasatṛṣṇārtaiḥ* und der Wiedergabe des adverbialen *anekaprakāram* als Attribut der getöteten Lebewesen (*prāṇinah*) einmal abgesehen, sind vor allem zwei Punkte problematisch: zum einen die Unterdrückung der "tathā tathā ... yad ..." -Konstruktion und die (auf den ersten Blick ja durchaus naheliegende) Identifikation des in dem *tathā*-Satz genannten Agens (*mohapuruṣaih*) des Aufstellens der Schlingen mit dem Subjekt des *yad*-Satzes (den Vogelfängern etc.), zum anderen die kaum nachvollziehbare Wiedergabe des (eigentlich zu C.2 gehörigen) Ausdrucks *itara-mṛga-pakṣi-prāṇi-saṁbhūta-māṁsāni* (Neutr. Pl.) mit "am Verzehr ... beteiligt" und vor allem dessen Auffassung als Attribut der im folgenden genannten *Personen*.

<sup>2546</sup> GOODMAN'S Übersetzung der im *Śiksāsamuccaya* zitierten LaṅkS-Verset enthält leider neben kleineren Ungenauigkeiten auch einige gravierendere Mißverständnisse, insbesondere die folgenden:

[1.] GOODMAN'S Wiedergabe von Śiks<sub>B</sub> 132,2f (= LaṅkS 8.4/E.4) lautet:

Spiritual practitioners should give up the meat / Of beings who tremble with fear, / Who arose from [drops of] semen and blood, / Born from a mother, because of unchastity.

Diese Wiedergabe ignoriert nicht nur die parallele Prosa (B.1-4 in meiner Ausgabe), sondern ist auch aus grammatischer Sicht befremdlich: *udvejanīyam*

("Abscheu erregend", nicht "who tremble with fear") kann beim besten Willen nicht Attribut von *bhūtānām* ("beings") sein, und auch die Wiedergabe der vorangehenden Ablative als Attribute zu *bhūtānām* ist nicht nur sprachlich ungenau, sondern auch inhaltlich problematisch.

[2.] Šikṣ<sub>B</sub> 132,8f (= LaṅkS 8.9/E.9) kann *lābhārtham hanyate prāṇī* allenfalls mit "Some kill animals for profit" wiedergegeben werden, aber gewiß nicht mit "Some sell animals for profit" (Druckfehler??), und die Wiedergabe von *pacyete rauravādiṣu* bzw. (p. 384 Anm. ox) Tib *ngu* (nicht *du!*) 'bod byed la *sogs par btso* mit "(Others ...) cook animals and make them cry out" ist inhaltlich verfehlt und grammatisch unnachvollziehbar.

[3.] Sachlich abwegig und grammatisch allenfalls als freie Wiedergabe einer (Hs. u. BENDALLS Konjektur vermischtenden) Lesung \**tathaiva madyamāṁśādi-antarāyakaro bhavet* nachvollziehbar ist GOODMANs Übersetzung von Šikṣ<sub>B</sub> 133,13 (= LaṅkS 8.20cd/E.20cd) mit "In the same way, you should / Create obstacles for meat, liquor, and so on".

[4.] Šikṣ<sub>B</sub> 134,1 (*bhaiṣajyam iva āhāram putramāṁsopamāni punah*, ≈ LaṅkS 8.22ab/E.22ab) lautet bei GOODMAN: "It's like eating as medicine / The flesh of your own son", was aber grammatisch kaum möglich ist, da *āhāram* hier gewiß kein Akkusative regierendes Nomen actionis ist und *putramāṁsa* nicht das tatsächliche Objekt des Verzehrs, sondern nur etwas, womit die Nahrung verglichen wird.

<sup>2547</sup> Auf Wiedergaben einzelner Abschnitte in der wissenschaftlichen Literatur wird, soweit ich sie vermerkt habe und sie mir relevant erscheinen, gegebenenfalls in den Endnoten zur Übersetzung hingewiesen. Vollständigkeit wird dabei allerdings weder beansprucht noch angestrebt. Hingewiesen sei an dieser Stelle lediglich auf die Übersetzung mehrerer Abschnitte in SHIMODA 1997: 412f und NAMAI 1993: 307f u. 310f.

<sup>2548</sup> Im Falle der tibetischen Übersetzung aus dem Sanskrit (LaṅkS<sub>t</sub>) lege ich die in Teil 3, Text III (Ed.), Vorbem. § 6.2.5 aufgeführten Textzeugen zu grunde, in der Hoffnung, daß diese Auswahl von Repräsentanten der unterschiedlichen Überlieferungsstränge (Tshal-pa-Gruppe: P, D; Them-spangs-ma-Gruppe: S<sub>1</sub>, S<sub>2</sub>;<sup>+</sup> weder zu der einen noch zu der anderen Gruppe gehörige Kanjurs: Do, Ng, He, F<sub>1</sub>, F<sub>2</sub>)<sup>++</sup> für die Ziele der vorliegenden Arbeit ausreicht. Meine Stellenangaben beschränken sich jedoch normalerweise auf die jeweilige Stelle in P; für die übrigen Textzeugen sei auf die Konkordanz in Appendix 3 verwiesen. Varianten verzeichne ich nur, soweit sie inhaltlich oder syntaktisch von Bedeutung sind (d.h. Schreibvarianten und offensichtliche Textfehler werden durchweg ignoriert).

<sup>+</sup> In einigen kritischen Fällen habe ich auch L<sub>1</sub> u. L<sub>2</sub> herangezogen.

<sup>++</sup> Vgl. Text II (Ed.), Vorbem. Fn. 7; zu He: TAUSCHER/LAINÉ 2015: 468–477.

<sup>2549</sup> Für das Verständnis von Guṇabhadras Version habe ich auch deren Übersetzung ins Tibetische (LaṅkS<sub>GT</sub>) herangezogen, ohne jedoch sicher zu sein, daß diese an schwierigen Stellen stets das Richtige trifft.

<sup>2550</sup> LaṅkV(Jbh) P ni 298a3–302a4; D ni 257b4–261a7; HAD. 515–523; ZT Bd. 69: 1439,9–1448,1. Jñānaśrībhadras Ausführungen behandeln das Thema Fleischverzehr und damit verbundene Fragen unabhängig vom Text des Sūtra, auf dessen Ideen nur sporadisch indirekt Bezug genommen wird.

<sup>2551</sup> LaṅkV(Jvj) P pi 303b7–307b6; D pi 262b3–265b4; ZT Bd. 70: 635,13–643,2.

<sup>2552</sup> Zur Problematik dieser Kommentare vgl. JIA in BrEncB I: 141b–141a.

## Endnoten zu Text I (Übersetzung)

<sup>2553</sup> Ch.: "Eine Antwort, bei der sich [der Buddha] einer [ihm gestellten] Frage anpaßt"; s. Texte (Übers.), Vorbem § 1.1.1. — Wie das nachfolgende Beispiel zeigt, handelt es sich hier um den Fall, daß der Buddha auf eine ihm gestellte eher unseriös bzw. sophistisch wirkende Frage eine Antwort gibt, die sich ganz dem Niveau der Frage anpaßt und aus der Perspektive der buddhistischen Lehre kaum ernst genommen werden kann. In der Tat ist die in der Antwort mitschwingende Ironie kaum zu überhören.

<sup>2554</sup> Beachte En. 2517.

<sup>2555</sup> Zu der vermutlichen kanonischen Basis für dieses Beispiel s. Texte (Übers.), Vorbem. § 1.1.3.

<sup>2556</sup> Ich lasse diese Standardbezeichnung des Buddha unübersetzt und verweise auf ANĀLAYO 2017c und die dort verzeichnete Literatur.

<sup>2557</sup> So die eingebürgerte deutsche Wiedergabe von Skt./Pā. *Bhagavat*; vgl. auch SWTF III: 273b. Von der indischen Wortbedeutung her wäre vielleicht "Glücklicher" zutreffender; vgl. die häufige engl. Wiedergabe mit "Blessed One", bei der jedoch die aus abendländischer Sicht naheliegende Assoziation einer segnenden metaphysischen Instanz auszuschließen wäre. Zu traditionellen Interpretationen des Ausdrucks vgl. etwa SKILLING/HARRISON 2005: [137]–[139] and [147]–[148]; MPPU<sub>L</sub> I: 115–125; vgl. auch SCHMITHAUSEN 2014: 511 Anm. 2151. — Dha: "Von der [ganzen] Welt Geehrter!" (世尊). Zur tib. Wiedergabe mit *bcom ldan 'das* s. TshCh I: 756b ("der die vier Māras überwunden hat (*bcom*), die sechs Vorzüge besitzt (*ldan*) und die beiden Extreme von Werden und Erlöschen überstiegen hat ('*das*')").

<sup>2558</sup> Tib. "Wie gehandelt habend erlange ich ...?", d.h. "Wie muß ich *handeln*, damit ich ... erlange ...?".

<sup>2559</sup> Skt. wörtlich wohl: "... [solchen] Ruhm erlangen, [daß man von mir sagt] 'Er ist in der Welt als Spender weithin bekannt, ...'. Fa: "Wie bloß kann ich den Ruf eines großen Spenders erlangen — [dergestalt, daß sich dieser Ruf so] ausbreitet, daß er in der ganzen Welt vernommen wird — , ohne Güter wegzugeben?" Dha: "Wie bloß kann ich, ohne Geld und Güter wegzugeben, dennoch erreichen, daß ich als großer Gaben [spender] *dānapati* bezeichnet werde?"

<sup>2560</sup> Mit der Emendation *ta<m>* folge ich HABATA 2019: II.7.8, SF 13.8. In *tathāgatamevaṁ* fasse ich *m* als Hiattilger (BHSG # 4.59). Alternativ wäre mit HABATA (loc.cit.) *m* zu tilgen und *tathāgata evam* zu lesen. – Fa fügt eine Anrede (\**kulaputra*, s. En. 2583) hinzu.

<sup>2561</sup> Dha: "einem Śramaṇa, Brahmanen usw.".

<sup>2562</sup> Dha: "der wenig Wünsche hat, genügsam ist (wörtl: weiß, was genug ist) und unreine (d. h. wohl: sich für Asketen nicht ziemende: \**akalpya*, cf. Dha<sub>t</sub> *ma brtags pa*) [Dinge] weder annimmt noch aufbewahrt".

<sup>2563</sup> Ich habe *pravāraya* als "beschenke X mit Y" wiedergegeben, um der Sanskrit-Konstruktion (Instr.) nahebleiben zu können. Es ist aber zu beachten, daß hier die Schenkung hier nur als Angebot gemeint ist, ohne daß die Annahme des Geschenks durch den Beschenkten impliziert wäre. Insofern wäre eine Wiedergabe mit "biete dem X Y an" vielleicht sachgerechter. Vgl. Tib. X *la* Y *blang bar stobs shig* = "dem X biete an, Y anzunehmen" ({b}): "dem X mache ein Geschenk von (= bestehend in) Y"). Dha: "einer solchen Person gib männliche und weibliche Sklaven als Dienstpersonal".

<sup>2564</sup> Mong. (126,13) versteht Tib. *bu mo* als "die eigene Tochter" (*ökin-iyen*).

<sup>2565</sup> Fa hat {a} und {b} zusammengezogen: "[Wenn jemand absichtlich] nur reine (d. h. sich für Asketen ziemende) und schlichte [Dinge] besitzt, sich keine jungen Bediensteten hält und sich der Einhaltung der Keuschheit befleißigt, dann biete ihm freudig<sup>1</sup> Sklaven und Sklavinnen, Frauen und Kebsen an."

<sup>1</sup> Oder viell. im Sinne von: "dann mach dir ein Vergnügen daraus, ihm ... anzubieten" (?)

<sup>2566</sup> Tib. "Einen, der kein Fleisch ißt, gib Fleisch zu essen (*zar chug shig*: kausat.)!" Analog in {d}. Nach BoBh<sub>D</sub> 85,2f sollte ein Bodhisattva Personen, die Zwiebeln, Fleisch oder Alkohol meiden, damit Vermischtes *nicht* anbieten.

<sup>2567</sup> Dha hat {c} und {d} zusammengezogen: "Wer Alkohol und (/bzw.) Fleisch aufgegeben hat, den beschenke mit Alkohol und (/bzw.) Fleisch".

<sup>2568</sup> Fa hat im Relativ- wie im Hauptsatz "Duftstoffe, Blumen und Schmuckmittel", Dha in beiden Fällen nur "Blumen und Duftstoffe".

<sup>2569</sup> Zu 歸 im Sinne von "zurückgeben" vgl. T 4.201: 321c5 (s. MEISIG/MEISIG 2012: 136), wo in der Geschichte von König Šibi und der Taube der Raubvogel sagt: "Ich bitte den König, mir meine Nahrung (d.h die Taube) zurückzugeben" (願王歸我食).

<sup>2570</sup> D.h., wenn ich den Satz korrekt verstanden habe: Nachdem die geschenkten Dinge angesichts der Tatsache, daß du den betreffenden Personen jeweils das geschenkt hast, was ihrer Lebensführung bzw. asketischen Observanz widerspricht und was sie daher unter gar keinen Umständen annehmen dürfen, von diesen (höflich, mit Hinweis auf ihre Observanz) abgelehnt oder zurückerstattet worden sind, halten sie (bzw. hält man) dich dennoch für einen großen Spender, da niemand auf die Idee kommt, daß du absichtlich eigens solche Gaben auswählst, die für den jeweiligen Empfänger inakzeptabel sind. – Eine gemeinsame Basis für die Aussagen von Fa und Tib. in A.2.2.a kann ich nicht erkennen. In Dha hat der Absatz keine Entsprechung.

<sup>2571</sup> Fa: "... kommt es dazu, daß dein Ruf als großer Spender (oder: der [aus deinem] groß[artig]en Spenden [resultierende] Ruhm) in der [ganzen] Welt vernommen wird." Dha: "... wird sich [dein] Ruf als Spender (oder: der [aus deinem] Spenden [resultierende] Ruhm) verbreiten und ringsum die anderen Gegenden erreichen (d.h. sich überallhin verbreiten)."

<sup>2572</sup> Tib. und Ch. (Fa, Dha) weichen in {c} grundlegend voneinander ab, wobei sich die chinesische Auffassung der Stelle organischer in den Kontext einfügt, während die tib. Wiedergabe (bzw. der Wortlaut ihrer Vorlage) als ein Versuch zu verstehen sein dürfte, der (ironisch auf die Frage eingehenden) Antwort des Buddha am Ende doch noch eine (im Sinne der buddhistischen Lehre) ernsthafte Wendung zu geben. Wie die Sanskrit-Vorlage ausgesehen haben könnte, ist schwer zu sagen, doch ließe sich zumindest hinsichtlich des verbalen Elementes eine Vorlage denken, die im Falle von Tib. \*(*upa*)*cayam gacchati*(/*yāsyati*) o.ä. enthielt, im Falle der chin. Versionen hingegen \*(*apa*)*cayam* oder \*(*upa*)*kṣayam* *gacchati*(/*yāsyati*) o.ä., und als Subjekt hierzu könnte vielleicht Tib. *bsod nams* = \**punyaam* in der Vorlage der chinesischen Versionen \**panyam* ("Ware, Güter") entsprochen haben(??).

<sup>2573</sup> Ch.: "der Bodhisattva Kāśyapa". Ebenso B.2.1 (Fa), 3.1 (Dha), 4.1 (Fa u. Dha) u. 5.1 (Fa).

<sup>2574</sup> Vgl HABATA 2007: 101 (Sf 24.12): *ma[h]ā[k]āś[ya]pasa[g]o[tra]ṁ ... brāhmaṇam* "den ... Brahmanen (Kāśyapa) ..., der den gleichen Gotranamen wie Mahākāśyapa hat"; \*2019: II.7.10 (Sf 15.4, ad MPM # 285): *mahā-kāśyapasago(tra)*. Vgl. auch AKBh 470,2 *Vatsa-sagotrāya* u. Mhbh 12.308.24a *Pārāśarya-sagotrasya*.

<sup>2575</sup> Wörtl: "der in der [ganzen] Welt Geehrte". Ich behalte aus stilistischen Gründen die im Deutschen eingebürgerte Wiedergabe von Skt. *Bhagavant* mit "der Erhabene" (s. En. 2557) auch für chin. 世尊 bei.

<sup>2576</sup> *ched cher bgyid pa* wohl = *asthīkr-* (vgl. BHSD s.v. *asthīkrtya* [v.l. *āsthī*°] "paying careful heed to" sowie CPD u. DP s.v. *aṭṭhikatvā(na)*); vgl. WtS 268b s.v. *ched cher 'dzin pa* (nach MVy 1809 für *asthīkrtya*) "für etwas Besonderes halten".

<sup>2577</sup> In Anbetracht von F *'jud pa* (statt *'dzud pa* : cf. JA. 178b) gebe ich der Lesung *gzud pa* den Vorzug vor *gzung ba*, obwohl letzteres besser belegt ist. Dabei ist in Rechnung zu stellen, daß *gzung ba* viel geläufiger ist und daß *d* und *ng* einander recht ähnlich und leicht verwechselbar sind. Vgl. auch Mong. (126,27) *idegūlkii* (kaus.) "zu essen veranlassen". (X *la*) *gzud pa* kann nach NEGI (12: 5513) für Skt. *sanniyoga* stehen, (X *la*) *gzud par bya ba* für Skt. *niyojayitavya*. — Im Falle der Lesung *gzung ba* wäre vielleicht zu verstehen: "Man sollte [es doch eigentlich] für etwas Besonderes halten, wenn [solche Personen wie die in A.2.1.c erwähnten] am Verzicht auf Fleischverzehr festhalten". Zu (X *la*) *gzud/'dzud pa* vgl. auch MPM ## 210,9 u. 212,2, 6 u. 10.

<sup>2578</sup> *sha 'tshal du stsal na*: Kausativ-Bildung in höflicher Redeweise, gewöhnlichem *zar 'jug pa* entsprechend (vgl. *zar chug cig* in A.2.1.c).

<sup>2579</sup> Falls der (auch von T 12.375: 626a4 u. Dha, P ju 58a4 u. Ta 170/27b6 [*sha 'tshal ba la ...*<sup>1</sup>] bestätigte) Text authentisch ist, setzt Dha eine Lesung voraus, in der (im Gegensatz zu Tib. u. Fa) die Negation am Anfang des Wortes *amānsabhojin* (s. A.2.1.c) ausgefallen war.

<sup>1</sup> Aber D nya 57a5 u. S ka 84b5 *sha mi 'tshal ba la ...*

<sup>2580</sup> In Tib. ist der Gedankengang offenbar folgender: Der Vorschlag des Buddha, einem Vegetarier Fleisch anzubieten, ist ethisch problematisch, weil er – im Widerspruch zu der von Kāśyapa als gültig vorausgesetzten Verpflichtung, von Fleischverzehr abzuraten – sogar den bereits Verzicht Leistenden in Versuchung führen würde. Bei Fa-hsien liegt der Schwerpunkt darauf, daß der Vorschlag des Buddha eine Bewertung des Fleischverzehrs als unbedenklich nahelegen könnte – was Kāśyapa (als Brahmane?) offenbar für auch dem Buddhismus unangemessen hält – und daß deshalb ein ausdrückliches Verbot erlassen werden sollte. In Dharmakṣemas Wiedergabe schließlich verleitet

Kāśyapa seinem Befremden noch prononcierter Ausdruck, indem er erklärt, man dürfe doch nicht einmal Fleischessern Fleisch anbieten, also erst recht nicht jemandem, der den Fleischverzehr bereits aufgegeben hat. Außerdem ersetzt Dha die Andeutung der Schuldhaftigkeit des Fleischverzehrs (bzw. der Anstiftung zu diesem) durch die positive Behauptung, daß der *Verzicht* auf Fleischverzehr *verdienstvoll* sei.

<sup>2581</sup> Engl. Übers. von B.1.2 (Fa) in KIESCHNIK 2005: 189.

<sup>2582</sup> Fa: "Der Buddha sprach zu Kāśyapa"; Dha: "Der Buddha lobte Kāśyapa". Im folgenden wird auf die unterschiedlichen Wiedergaben des gleichermaßen Frage und Antwort einleitenden *āha sma* (s. z.B. HABATA 2007: 70 [12.4 u. 12.5, zu MPM # 162]) in Fa und Dha nicht eigens hingewiesen.

<sup>2583</sup> Wörtl. "Sohn aus guter Familie", aber oft nur höfliche Anrede, auch in Fällen, wo der Buddha sich an Laienanhänger wendet. Vgl. auch Text III, Übers. En.2961.

<sup>2584</sup> Siehe En. 2642 [II].

<sup>2585</sup> Bzw. "die Lehre der Trefflichen": vgl. SWTF s.v. *saddharma* (2); vgl. auch ŠrBh<sub>Tai</sub> I 232,16f (ŠrBh<sub>Sh</sub> 139,17): *sadbhiḥ samyaggatair deśitam* (sc. *dvādaśāṅgavacogatam*) *saddharma ity ucyate*. – Ch. nur: "die Lehre" (*dharma*).

<sup>2586</sup> D. h. die Almosenspeise, die euch von der Bevölkerung im Vertrauen auf eure sittliche Reinheit gespendet wird; vgl. Dha: "eine im Vertrauen [auf eure Reinheit und auf das aus der Gabe an reine Asketen erwachsende religiöse Verdienst gespendete] Gabe des *dānapati*", was einer Lesung (oder einer Interpretation von *rāṣtrapinḍa* im Sinne von) *śraddhā-deya* entspricht. Fa nur: "andere Speise".

<sup>2587</sup> Oder: "Kindes". Vgl. aber St. En. 220.

<sup>2588</sup> Vgl. SN II 98,8–99,8 (s. St. § 29).

<sup>2589</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 256,2f (Text III: D.5.5): *katham iva ... māṁsam anujñāsyāmi paribhoktum*. Der letzte Teilsatz wird bei Dha als Frage Kāśyapas wiedergegeben: "Wenn ihr ... entgegennehmt,<sup>1</sup> sollt ihr die Vorstellung kultivieren, daß diese Speise [ebenso widerwärtig] ist wie das Fleisch des [eigenen] Sohnes. Darauf fragte der Bodhisattva Kāśyapa den Buddha: Ehrwürdiger! Wieso erlaubt der Tathāgata nicht, Fleisch zu essen?"

<sup>1</sup> Dha<sub>t</sub> (P ju 58a5f): "Auch wenn sie euch von einem vertrauensvollen *dānapati* gegeben worden ist" (*gal te yon bdag dad pas byin na yang*).

<sup>2590</sup> Dha<sub>t</sub> (P Ju 58a7) gibt 種 mit *rigs*, d. h. *gotra*, wieder. KIESCHNIK 2005: 189: "one's capacity for great compassion"; BLUM 2013: 111: "the seeds of your own great compassion".

<sup>2591</sup> Engl. Übersetzung von B.2 (Fa) in KIESCHNIK 2005: 189f.

<sup>2592</sup> In Ch. wäre hier (und ebenso in B.4.1) auch Nom. statt Vok. möglich: "Wieso hat der Erhabene/Tathāgata ...?".

<sup>2593</sup> Siehe St. Kap. I.1.3.1.

<sup>2594</sup> 三種肉 steht hier offensichtlich für 三種淨肉, und damit sind natürlich nicht "drei Arten von reinem (d.h. für Asketen zulässigem) Fleisch" gemeint, sondern "Fleisch, das in dreifacher Hinsicht rein ist", da die Vinaya-Bestimmung nicht drei Alternativen unterscheidet, sondern fordert, daß drei Bedingungen *zugleich* erfüllt sein müssen.

<sup>2595</sup> Vgl. SWTF s.v. *sikṣāpada*; s. auch ibid. s.v. *pada* 4a: "Glied (eines Verses, eines Regelwerkes)".

<sup>2596</sup> Vgl. KIESCHNIK 2005: 190: "I spoke of meat under these three conditions as a provisional regulation that suited the circumstances at that time."

<sup>2597</sup> Vgl. BLUM 2013: 111: "..., in response to specific situations I have been gradually imposing restrictions." Möglich wäre vielleicht auch: "... [so] habe [ich] die Bestimmung, [daß sein Verzehr erlaubt sei,] der [damaligen] Situation entsprechend [im Sinne einer] schrittweise[n Annäherung an ein völliges Verbot] erlassen." Vgl. Dha<sub>t</sub> P 58a7f:

Die Erlaubnis, die drei Arten von [für Asketen] zulässigem (\**kalpita* statt *kalpika/kalp(i)ya* < *kappiya*?) Fleisch zu essen, habe ich als Mittel [im Rahmen] eines schrittweise<sup>1</sup> [einzuführenden völlig] Verbotes ausgesprochen (*sha brtags pa rnam gsum zar gnang ba ni bags kyis bcad pa'i thabs su gsungs so*).

<sup>1</sup> *bags kyis* = *śanaiḥ* (NEGI 9: 3709b), *krameṇa* (Tj P tsi 184a3 = MahSūAlBh 153,19).

<sup>2598</sup> Die Verwendung des Perfekts (falls *bor* nicht auch präsentisch verwendet werden kann; die Form '*bor*' scheint selten vorzukommen; aber Mong. 127,10 *oγuruγsan* = Perfekt) ließe sich als Bezugnahme auf das bereits in B.1.2.a.β ausgesprochene kategorische Verbot von Fleischverzehr erklären.

<sup>2599</sup> Oder: "... habe ich heute [auch den Verzehr solchen Fleisches] untersagt" (\**praty-ā-√khyā?*; vgl. MVy 2603). – Der Satz ist schwierig, meine Interpretation tentativ und gewiß nicht die einzige mögliche. Die bei der kausalen Auffassung von *phyir* etwas befremdende Futurform *bsdam* (Mong. 127,10 *janggi-*

*laqu*) könnte eine finale Deutung von *phyir* nahelegen (vgl. auch B.3.2), doch wäre der Satz dann nur unter Voraussetzung einer gravierenden Ellipse – oder gar einer Überlieferungsstörung, dergestalt, daß nach *phyir* ein Verbum im Sinne von "für erlaubt erklären" o.ä. plus Semifinalpartikel oder adversativem *la* ausgefallen wäre – verständlich:

Was das unter drei Gesichtspunkten vollkommen reine Fleisch betrifft, so habe ich, *um* die [betreffende, letztlich auf völligen Verzicht auf Fleisch abzielende] Schulungsregel Schritt für Schritt *festzulegen*, [*seinen Verzehr zunächst provisorisch erlaubt, aber*] heute habe ich [diese Erlaubnis<sup>2</sup>] widerrufen.

<sup>2600</sup> Es muß sich um die neun Arten von Fleisch handeln, die LañkS<sub>N</sub> 255,2 (korrigiert auf der Grundlage des handschriftlichen Befundes: s. Text III: D.4.1) als *navôddisyakṛtāni* bezeichnet werden, wobei die tib. Wiedergabe dort (ebenso wie GM III.1: 236,14 etc. = VinMū<sub>t</sub> P nge 23b2 etc.) *ched du byas pa* lautet. Demgegenüber enthält die Wiedergabe an der vorliegenden Stelle keine Entsprechung zu <sup>o</sup>*kṛta*, im Gegensatz zu B.6.b, wo sich im gleichen Kontext *don ched du byas pa* findet. Wenn dies *uddisyakṛta* repräsentiert, wäre an der vorliegenden Stelle vielleicht das im gleichen Sinne verwendete *uldeśika* bzw. *uddistaka* (BHSD 130b) anzusetzen. In diesem Falle wäre *don ched* als eine Art Synonymkompositum zu werten. Andernfalls wäre der Ausdruck *don ched* tentativ als *\*arthoddeśika* zu rekonstruieren, was sich zur Not vielleicht als "(neun Alternativen von Fleisch), das dadurch gekennzeichnet ist, daß es [schon bei der Schlachtung des Tieres] dem speziellen Zweck (sc. Almosenempfänger, oder einen bestimmten Almosenempfänger, zu beköstigen) zugebracht war" verstehen ließe. Es wäre aber vielleicht auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, in *\*arthoddeśika* die weniger glückliche Sanskritisierung eines mittelindischen Wortes, das eigentlich *\*ātmodesika* ("einem selbst zugebracht", vgl. SWTF I: 247b u. CPD I 102a *att'-uddesika*) entsprach, zu sehen (vgl. in diesem Zusammenhang das Nebeneinander von Skt. *saṃnārthatā* u. Pāli *saṃnāttatā*). Der Ausdruck *\*arthoddeśika-* wäre sodann in B.6.b zu *\*artham uddisyā kṛta-* aufgelöst bzw. ein mittelindischer Ausdruck *\*attam ud°* als *\*artham* (statt *ātmānam*) *ud°* sanskritisiert worden. Dieser zugestandenermaßen ziemlich gewagte Erklärungsversuch setzt voraus, daß *\*uddisyā* bzw. *\*uddeśika* hier wie üblich im Sinne von "[dem Almosenempfänger] zugebracht" zu verstehen ist, und nicht etwa in einem allgemeineren Sinne ("für [irgendjemand zwecks Verzehr durch Schlachtung verfügbar] gemacht") (s. Text III, Übers. En. 3127).

Zur problematischen Wiedergabe des Ausdrucks in Fa s. En. 2602. In Dha hat er keine Entsprechung, weder hier noch in B.6.b; an der vorliegenden Stelle ist in Dha statt dessen von "neun Arten von reinem [Fleisch]" (od. "neunfach reinem [Fleisch]") die Rede.

Es wird aus dem Kontext der vorliegenden Stelle und auch aus B.6 und der Parallele im LaṅkS (s.o.) leider nicht klar, worin genau die neun Alternativen von *\*uddiśyakṛtam* (od. *uddeśikam*) *māṁsam* bestehen und wie sie sich zu den drei Gesichtspunkten, unter den Fleisch als rein bzw. unrein zu bewerten war, verhalten. Zu Deutungen in der chinesischen Kommentarliteratur s. En. 2603, zu einem eigenen Deutungsversuch im Kontext von LaṅkS<sub>N</sub> 255,2 s. Text III, Übers. En. 3126[4].

<sup>2601</sup> Siehe St. § 60 u. § 212 sowie Anhang E.

<sup>2602</sup> Meine Wiedergabe folgt dem Text in ZC, wobei ich allerdings das überlieferte 受 nur dadurch mit dem Tibetischen bzw. dem vorauszusetzenden \**uddeśika* (s. En. 2600) in Übereinstimmung zu bringen vermag, daß ich 受 tentativ als defektive Schreibung oder Fehlschreibung für 授 interpretiere und letzteres im Sinne von *ud-√diś* "zuweisen" verstehe. Folgt man hingegen der Lesung 有九種受離十種肉 (T, ZC v.l.), so bietet sich als (zugestandenermaßen tentative) Wiedergabe an:

Warum hat der Buddha gelehrt, daß es {a} neun Arten [von Fleisch] gebe, [die man] annehmen [darf] (?), {b} mit Ausnahme der zehn Arten von [gesellschaftlich geächtetem] Fleisch?

was zwar durchaus Sinn ergibt, wenn man die "neun Arten" von (zunächst) erlaubtem Fleisch im Sinne einer wie auch immer gearteten Differenzierung oder Erweiterung des "dreifach reinen" Fleisches versteht, aber nicht mit der tibetischen Version übereinstimmt.

<sup>2603</sup> Auch der Kommentator Hui-yüan (慧遠, 523–592) erklärt, daß er selbst noch keinen Text [mit einer Spezifizierung dieses neunfach reinen Fleisches (bzw. der neun Arten von reinem Fleisch)<sup>1</sup>] zu Gesicht bekommen habe (T 37.1764: 665a17: 九種清淨自未見文). Er gibt anschließend (665a17-21; vgl. X 37.662: 414c21-24) aber doch eine Erklärung, u.zw. auf der Grundlage mündlicher Überlieferung (人傳): Der Bedingung, daß es sich um Fleisch von Tieren (mit Ausnahme der zehn grundsätzlich nicht eßbaren) handelt, bei denen man 1. nicht gesehen, 2. nicht gehört und 3. keinen Verdacht hat, daß sie von jemand anders getötet worden sind (他殺), wird 4. der Umstand, daß dies nicht eigens für [den Mönch] selbst (為己) geschehen ist, als weiterer Punkt hinzugefügt; dazu kommt 5. früher (d. h. vor längerer Zeit, auf Vorrat?) getrocknetes Fleisch, 6. Fleisch von auf natürliche Weise gestorbenen Tieren, 7. Beutereste von [Raub-]Vögeln, 8. Fleisch, das man unerwartet durch Zufall bekommt (不期偶[/遇]得), und 9. Fleisch von einem Tier, das jemand für sich selbst geschlachtet hat und das man selbst anlässlich einer Einladung vorgesetzt bekommt (他自殺[/煞]請已而食). Das Verbot auch dieses auf neunfache Weise reinen Fleisches liefe dann allerdings *de facto* auf ein vollständiges

Verbot hinaus, was im Rahmen der Argumentation von Dha akzeptabel erscheint, nicht aber im Rahmen des Gedankenganges von Tib., wo die "neun Arten" von Fleisch zweifellos einen erweiterten, aber immer noch durch die Bestimmung *uddesika* begrenzten Bereich umfassen. Dem entspräche die in dem Pao-liang (寶亮, 444–509) u.a. zugeschriebenen Kommentar zum MPM (T 37.1763) gebotene Erklärung, wonach das neunfach reine Fleisch als eine Aufgliederung des dreifach reinen Fleisches aufzufassen ist, indem Nicht-sehen, Nichthören und keinen Verdacht haben jeweils entweder auf die Zeit vor, bei und nach dem Genuß des Fleisches bezogen werden (T 37.1763: 428a19f; vgl. X 37.662: 414c17f) oder (nach einer anderen Auffassung) auf die mit der Schlachtung und Verarbeitung zusammenhängenden Vorgänge vor, bei und nach der Tötung des Tieres (T 37.1763: 428a25–b1; vgl. auch T 38.1767: 88b12f u. X 37.662: 414c18–21). Vgl. auch Text III, Übers. En. 3126[4] sowie die Erklärung der neun Gesichtspunkte für die Zulässigkeit von Fleisch (nach buddhistischer Auffassung) bei dem Jaina-Autor Samayadivākara (St. § 131.1).

<sup>1</sup> Wie die erste Erklärung deutlich macht, hängt es von der Konkretisierung dieses Begriffes ab, ob an verschiedene Arten von Fleisch gedacht ist (so Nr. 5 bis 9 in der ersten Erklärung) oder vielmehr an Gesichtspunkte oder Bedingungen, die (kumulativ) erfüllt sein müssen, damit das Fleisch als rein gelten kann (so Nr. 1 bis 3 in der ersten Erklärung und die Erklärung in T 37.1763).

<sup>2604</sup> D.h.: Wenn *alles* Fleisch zu meiden ist, mit welcher Intention hat dann der Buddha gelehrt, daß *bestimmte Kategorien* von Fleisch zu meiden seien? Denn das klingt ja so, als sei alles nicht unter diese Kategorien fallende Fleisch erlaubt.

<sup>2605</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 255,2 (Text III: D.4.1); von daher wäre, falls die Rekonstruktion *\*padavinyāsa* korrekt ist und der Ausdruck im Original eine prädikative Deutung zuließ, als Wiedergabe eventuell auch zu erwägen:

Auch diese beiden [Regeln] habe ich [gewissermaßen] als Trittstufen erlassen, um [euch ...] zu verpflichten, kein Fleisch zu essen.

In dieser Wiedergabe wird *phyir* final und *gcod pa* (*bcad*) im Sinne von "entscheiden, festlegen" aufgefaßt. Nimmt man *gcod pa* in der Bedeutung "abschneiden", so ist *phyir* wohl kausal zu verstehen und die Lesung *bsdams* (SF) vorzuziehen:

Auch diese beiden Formulierungen sind, da ich euch dazu verpflichtet habe, kein Fleisch mehr zu essen, [nunmehr] außer Kraft gesetzt,  
oder:

Auch diese beiden [Regeln] sind, [da sie bloß] als Trittstufen eingerichtet [waren], [nunmehr] aufgrund der Verpflichtung, kein Fleisch mehr zu essen, außer Kraft gesetzt.

<sup>2606</sup> Ich verstehe 則 hier als funktionsgleich mit 即 (s.a. Dha) im Sinne von "gerade, eben" (*eva*).

<sup>2607</sup> Zu 即是 X 義 = X *ity arthah* s. SCHMITHAUSEN 2014 # 401 mit Anm. 1971. Zu 即 (hier 即是) als identifizierende Kopula (oft *eva* im Skt. entsprechend, s. AKBh-I Bd. 2: 310b s.v. 即 u. 即是) vgl. GRAHAM 1990: 326.

<sup>2608</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 58b1 (D nya 57b3):

Auch dies habe ich zum Zwecke eines schrittweisen Verbotes angeordnet. Kurz gesagt: [all dies] ist gelehrt worden, um [letztlich jeglichen] Fleisch[verzehr] zu verbieten.

*de yang bags kyis bcad pa'i don du gsungs te | mdor na sha gcad pa'i don du bstan pa yin no ||*

In Übereinstimmung mit Dha<sub>t</sub> *bstan* fasse ich 現 in Dha verbal, und nicht etwa im Sinne von "jetzt" (so BLUM 2013: 111: "... but it should be understood that my present intention is to end the eating of meat"). Zitate der Stelle in T 40.1811: 575a19, X 38.676: 16b9, X 38.678: 102a18 u. b1f sowie X 38.679: 181a24f lesen übrigens 斷現肉義: "... daß ihr den Verzehr [jeglichen] sichtbaren (d.h. als solches deutlich erkennbaren) Fleisches aufgeben sollt", offenbar unter dem Einfluß von B.10.2.d.α[Dha].

<sup>2609</sup> Tib.: "[in] Fleisch und Fischfleisch [bestehende] Speise"; Ch. nur: "Fisch und Fleisch" (so auch BLUM 2013: 111: "meat and fish"). Dha<sub>t</sub> (P ju 58b2; D nya 57b3) hat nur "Fischfleisch" (nya'i sha; ebenso B.4.2.c u. B.9c.1; in B.4.2.a jedoch nya sha); d. h.: Dha<sub>t</sub> hat Ch. 魚肉 hier fälschlich als Determinativkompositum verstanden anstatt als Dvandva (Zeichenfolge wie im Skt., aber auch nach der Regel "Ebenton geht vor Schiefton" [UNGER 1985 II: 2]: *yii<sup>2</sup> juh<sup>4</sup>*).

<sup>2610</sup> Siehe St. § 32 u. Anhang C.

<sup>2611</sup> Tib. "Fleisch und Fischfleisch"; Dha: "[alles,] was unter Fisch und Fleisch fällt" (魚肉之屬; Dha<sub>t</sub> P ju 58b2 *nya sha la soghs pa*).

<sup>2612</sup> D.h. Reis, der, im Gegensatz zum (höherwertigen: s. St. En. 335) Naßfeld- oder Winterreis, in der Regenzeit bzw. im Herbst reif wird.

<sup>2613</sup> BLUM 2013: 111: "crystallized honey". Nach HDC 7: 998a kann 石蜜 zwar auch Honig von Wildbienen, die zwischen Felsen leben, bedeuten (vgl. auch Edward H. SCHAFER in CHANG 1977: 106), doch dürfte in buddhistischen Texten von der im HDC an erster Stelle verzeichneten Bedeutung "Rohrzucker" auszugehen sein (vgl. auch schon RICCI V: 348b: 1. miel sauvage; 2. sucre candi). Auch Dha<sub>t</sub> (P ju 58b2; S ka 85b1; D nya 57b4) versteht den Ausdruck als *kha ra* = Zucker. Zu beachten ist jedoch, daß nach

*HIR.* (p. 888a) 石蜜 für *śarkarā* stehen kann, aber auch für Zwischenprodukte der Zuckerherstellung (*phāṇita, guḍa*). Vgl. auch INOUE 2017: 1179 = (141). Nach MPM Dha 532c8-10 sind ‘Steinhonig’ (石蜜) und ‘schwarzer Honig’ (黑蜜) jedenfalls Zuckerrohrprodukte (vgl. auch ibid. 599b3f sowie T 13.397: 54a26f u. 87b15-17). Noch deutlicher ist SaddhSmṛUp<sub>c</sub> 17a26-b1 (Skt. s. STUART 2015: I 396f [# 4.2.29]), wonach Zuckerrohrschaft durch ein erstes Kochen zu Dicksaft (頗尼多, *phāṇita*; vgl. VON HINÜBER 2009a: II 778) wird, durch ein zweites Kochen zu Moskovade (巨呂, *guda*) und durch ein drittes Kochen zu "Stein-Honig" (石蜜) von weißer (/heller<sup>2</sup>) Farbe (其色則白).

<sup>2614</sup> Vgl. DAS 1988: 156 u. 306f; MEULENBELD 1974: 589f.

<sup>2615</sup> 穀麥 hier wohl als Sammelbegriff für Getreide, wobei 穀 nach COUV. p. 661 auch Hülsenfrüchte ["haricots"] einschließen kann; ebenso VinMā 244b22-26 (17 Arten von 穀, darunter drei Arten von Bohnen: 小豆, 胡豆 u. 大豆); Dha<sub>t</sub> P Ju 58b3: *khare dang nas la sog pa* ("Hirse, Gerste usw."); BLUM 2013: 111: "all grains".

<sup>2616</sup> [1.] *mngar bag* fehlt in *Do*, so daß hier nur von *kha ra, li kha ra* und *sbrang rtsi* (*madhu*, Honig) die Rede ist. Der Unterschied zwischen von *k(h)a ra* und *li k(h)a ra* ist (jedenfalls mir) unklar.<sup>1</sup> Nach MVy<sub>Ish</sub> 5788 (MVy<sub>Sak</sub> 5768) gibt *li kha ra* (*/li ka ra*) Skt. *śarkarā* wieder (vgl. auch VinSū, D wu 75b5 = VinSū 8.23), würde also das Endprodukt der altindischen Zuckerherstellung (kristallisierter brauner Zucker) bezeichnen; vgl. auch Mong. (127,23) *molor šikir* "kristallisierter Zucker". Tib. *kha ra* (*/ka ra*) steht aber ebenfalls für *śarkarā* (NEGI I: 7b; WtS I: 19b), ist jedoch auch als Wiedergabe von *khanḍa* belegt (NEGI I:7b; WtS I: 20a; in MVy<sub>Ish</sub> 5819 [MVy<sub>Sak</sub> 5838] u. VinSu 8.23 aber *khanda* = *hvags*), womit ein anderes Produkt – oder eine frühere Phase – der Rohrzuckerherstellung bezeichnet wird. Meine Wiedergabe folgt J.J. MEYER (zitiert in VON HINÜBER (1971: 105 = 2009a II: 787). Nach INOUE (2017: 1437; vgl. auch 1181f) ist mit *khanḍa* dunkle Abfall-Melasse (blackstrap molasses), in der Rohzuckerstücke schweben (粗糖の結晶が浮いた廃糖蜜), gemeint. Für eine Triade von (kristallisiertem) Zucker, *Rohzucker* und Honig spricht auch die Wendung *ka ra | bu ram | sbrang rtsi ste mngar gsum* "Zucker, Rohzucker und Honig sind die ‘drei Süßen’" (WtS I: 19b; vgl. auch JA. 132a u. TshCh I: 684a). Nach DAGYAB (*Tibetan Dictionary*, Dharamsala o.J., 676f) wäre es eher der Begriff *li kha ra*, der eine Auffassung als "Rohzucker" zuließe, da er auch für noch flüssigen und frisch verklumpten Rohzucker (*bu ram, guḍa*) stehen könne (*bu ram lbu ba dang | bu ram rlon pa'i rdog po la brjod cing ...*). Vgl. auch Sumatiratna II: 989,5: *li kha ra ni bu ram lbu ba rdog por byas pa ste*, d.h. "*li kha ra* bezeichnet flüssigen Rohzucker, nachdem er verklumpt ist". Folgt man dieser Bedeutungsangabe, wäre in meiner Über-

setzung "Brockenzucker und Grießzucker" durch "kristallisierter Zucker und Rohzucker" zu ersetzen.

<sup>1</sup> ROERICH 9: 173 gibt für *li kha ra* u.a. die Bedeutung "Khotan sugar (a sort of sugar imported from Khotan)".

[2.] Im Unterschied zu **Do** lesen alle übrigen Textzeugen *mngar bag ka ra* (...). Die Wiedergabe der Sequenz *mngar bag ka ra dang | li ka ra dang | sbrang rtsi* in der mongol. Übersetzung (127,22f) lautet:

*amta-tu γulir, šikir kiged molar šikir ba, bal*, d.h. "süßes<sup>1</sup> Mehl, Zucker sowie Kristallzucker und Honig"

<sup>1</sup> *amta-tai* = *amta-tu* "tasty, sweet" kann für *madhura* stehen: MVy<sub>ish</sub> Nr. 1909.

Zur der in dieser Deutung vorausgesetzten Auffassung von *bag* als "Mehl" s. TshCh II: 1805a s.v. *bag* 4: *zan gro zhib*, 面粉 "flour" (vgl. auch Roerich 6: 163: *bag* II "meal [generally of barley]"; GOLDSTEIN 714c: *bag phye* "flour"). Es bleibt dann aber offen, was hier mit "Zucker" im Gegensatz zu "Kristallzucker" konkret gemeint sein könnte. Dieses Problem ließe sich lösen, wenn man die Interpunktionszeichen zwischen *amta-tu γulir* und *šikir* ignoriert und die Wortgruppe als "Zucker [in Form von] süßem Mehl (d.h. Pulverzucker?)" deutet. In den mir zugänglichen tibetischen Lexica kann ich eine Verbindung *mngar bag k(h)a ra* oder *bag k(h)a ra* jedoch nicht finden, ebensowenig brauchbare Parallelstellen.

[3.] Die Verbindung *mngar bag* allein hingegen ist textlich vergleichsweise gut belegt und steht dann, wenn ich recht sehe, für *madhura* im Sinne von "süße [Nahrungsmittel]", so etwa *Aṣṭāṅgahṛdayasāmhitā* 1.24.17 u. 1.8.36; vgl. analoge Ausdrücke (z.B. *Aṣṭāṅgahṛdaya-bhāṣya* Tj D gSo-rig he 347a7f,<sup>1</sup> 401b1<sup>2</sup> u. 403a1<sup>3</sup>) wie *snum bag*, *skyur bag* oder *drod bag*, wobei letzteres in Sumatiratna I 1047,4 als *dulayān-u jūl* "Arten von Warmem", "Warmes" (kollektiv) erklärt wird, so daß sich für *mngar bag* die Bedeutung "Süßes" (koll.), "süße Nahrungsmittel",<sup>4</sup> ergäbe; vgl. auch die Tatsache, daß in der *Aṣṭāṅgahṛdaya-vivṛti* mehrfach *mngar bag* anstelle des einfachen *mngar (ba)* des Grundtextes erscheint<sup>5</sup> (z.B. Tj D gSo-rig kho 17a1f; 161a7 + b2; 308a2 + 4)<sup>6</sup>. Die an unserer Stelle auf *mngar bag* folgenden Ausdrücke (*ka ra*, etc.) wären dann konkrete Beispiele für Süßes. Meine Wiedergabe folgt tentativ dieser Alternative.

<sup>1</sup> *mngar bag*, *snum bag*, *bsil bag*, zu *AṣṭHṛd* 1.3.28ab: *madhuram ... snigdham himan* (sc. *annam*), Tib. (he 49a6) *mngar dang ... snum bsil*.

<sup>2</sup> *snum bag*, *drod bag*, *mngar bag*, zu *AṣṭHṛd* 1.12.59; dort keine Entsprechung.

<sup>3</sup> *mngar bag*, *skyur bag*, *drod bag*, *snum bag*, zu *AṣṭHṛd* 1.13.1cd (*svādv-amalavāṇoṇāni bhojyāni*) u. 2c (*snigdha*).

<sup>4</sup> In diese Richtung weist vielleicht auch der Ausdruck *bag chos* (frdl. Hinweis von Dorji Wangchuk), der im *Kṣudrakavastu* des VinMū<sub>t</sub> (D ga 221b7) in der Verbindung

*bag chos 'brim pa* belegt ist, welche nach dem offenkundig auf dieser Stelle basierenden Eintrag in MVy<sub>Sak</sub> 9059 = MVy<sub>Ish</sub> 8996 Skt. *khādyakacāraka* wiedergibt, wofür BHSD 205a die Bedeutung "dispenser of cakes" ansetzt. Das paßt zu der Erklärung von *bag chos* als *khur ba* ("eine Speise aus Getreide, besonders Fettgebackenes": WbT 58a) in bTsan-lha Ngag-dbang-tshul-khrims: *brDa dkrol gser gyi me long*, Beijing: Mi-rigs-dpe-skrun-khang, 1997: 525 (vgl. auch TshCh 2: 1803: *bag tshos* = *snum nang tshos pa'i bag leb sogs*). Die Einschränkung von *mgar bag* auf süße *Mehl*-speisen dürfte allerdings in den meisten Kontexten zu eng sein. Es verdient daher Beachtung, daß von den mongolischen Wiedergaben für *bag chos* in MVy<sub>Ish</sub> 8996 nur eine diesen Ausdruck als "Mehl" (*yulir*) versteht, die andere hingegen allgemeiner als "Nahrungsmittel" (*idegen*).

<sup>5</sup> Ähnlich auch *skyur bag* für *skyur (ba)*, z.B. Tj D gSo-rig kho 15b5 (*skyur la dga'*, = AṣṭHṛd 2.1.51c: *amleṣṭatā*) + 16a1 (*skyur bag la dga'*), u. *drod bag* für *dro ba*, z.B. ib. 163b3 (*dro ba*, = AṣṭHṛd 3.13.32a: *uṣṇa*) + b5 (*drod bag*).

<sup>6</sup> Zu AṣṭHṛd 2.1.59d (*svādu*), 3.13.13b (*madhurā* [sc. *mṛd*]) u. 4.10.55d (*madhurāśanah*).

<sup>2617</sup> BLUM 2013: 111f: "brown sugar". Siehe En. 2613

<sup>2618</sup> Skt. wohl *sarpis* (Butteröl), *kṣīra* (Milch) u. *taila* (Sesamöl, aber auch andere Arten von pflanzlichem Öl: vgl. VinMā 244c15-18; in Vin III 251 ist sogar flüssiges Fett einbegriffen). – In Dha zusätzlich 酪 = *dadhi* (Yoghurt).

<sup>2619</sup> In Dha spezifiziert als Milch, etc.; Dha<sub>t</sub> P ju 58b4: 'o ma dang | zho dang ◇ dar ba ["Buttermilch"] dang | mar dkar dang | zhun mar). Vgl. Vin I 244,34f: Milch (*khīra*), Yoghurt (*dadhi*), (mit Wasser verdünnte) Buttermilch (*takka*), frische Butter (*navañīta*) und Butteröl (*sappi*).

<sup>2620</sup> Zu erwägen ist die Möglichkeit, daß Fa *gorasa* als "Milch" verstanden und das Zahlwort "fünf" auf die Gesamtheit der anschließend aufgeführten Produkte (Milch, Sesamöl, etc.) bezogen haben könnte, doch scheint der Rhythmus eher für eine enge Verbindung von 五種 mit 乳 zu sprechen.

<sup>2621</sup> \**go-* ohne Entsprechung in Dha bzw. seiner Vorlage.

<sup>2622</sup> Siehe die folgende En.

<sup>2623</sup> [1.] In den Absätzen {b} + {c} (Tib.) befriedigt weder die Lesung von F u. Do (*til dang bu ram shing gi khu ba*) noch die der übrigen Versionen (*til dang 'bru mar shing gyi khu ba* = mong. *günjid ba üre-yin tosun modun-u šime*). Die chinesischen Versionen haben nur eine Entsprechung für {b}: "Sesamöl" (\**taila*). Für Tib. erwartet man daher in {b} Sesamöl. Für F/Do wäre dies nur zu erreichen, wenn man *khu ba* ("Saft") mit {b} und {c} konstruieren dürfte. Das ist aber problematisch, da das Element "Öl" in Verbindung mit Sesam üblicherweise mit *mar* wiedergegeben wird: *taila* = *til mar* (NEGI 5: 1692) oder (wohl im weiteren Sinne von aus Körnern gewonnenem Öl) '*bru mar* (z.B.

MVy 5785). Vgl. auch MPM # 442,1f: "Wenn Zuckerrohr oder Sesam [respektive] zu Saft bzw. Öl geworden sind ..." (*bu ram shing ngam til yang rung ste | khu ba dang mar du gyur pa'i dus ...*). In den übrigen Versionen erscheint zwar der für Sesamöl bzw. aus Körnern gepreßtes Öl übliche Begriff '*bru mar*', ist aber von *til* = "Sesam" (*tila*) durch *dang* "und" getrennt und mit dem nachfolgenden Element (*shing gi khu ba*, "Baumsaft/säfte") verbunden. Der auf ausgepreßte Körner gemünzte Ausdruck '*bru mar*' paßt aber nicht recht zu Baumsäften, die ja wohl durch Anschneiden des Stammes gewonnen werden, und auch an der einzigen weiteren Stelle, an der ich die Verbindung '*bru mar shing*' finden konnte (*Vinayasaṅgraha*: Tj D 'Dul ba, nu 181a5f = P phu 140a7), liegt der Verdacht nahe, daß ein Fehler für das gängige *bu ram shing* = "Zuckerrohr" vorliegt.

[2.] Die tibetische Überlieferung ließe sich vielleicht erklären, wenn man von einer ursprünglichen Fassung

\*{b} *til dang 'bru mar dang* | {c} *bu ram shing gi khu ba dang* |

ausgeht und dies als nicht ganz korrekte Wiedergabe einer mutmaßlichen Sanskritvorlage \**tilatailecchurasa*° "*{b}* Sesamöl und *{c}* Zuckerrohrschaft" versteht (cf. TJv P dza 360b5 = D dza 315b2: *til gyi til mar dang | bur shing gi khu ba*), dergestalt, daß die Übersetzer \**tilataila* "Sesamöl" (vgl. AiGr II.2: 695, mit Verweis auf Patañjali) fälschlich als Dvandva aufgefaßt hätten und es anschließend in den beiden Überlieferungszweigen (F/Do auf der einen und die übrigen Textzeugen auf der anderen Seite) durch die Ähnlichkeit von '*bru mar*' und *bu ram* zu unterschiedlichen Textausfällen gekommen wäre.

[3.] Eine andere Möglichkeit wäre, in F *bu ram* eine durch das geläufige *bu ram shing* ("Zuckerrohr") eingedrungene *lectio facilior* zu sehen und das von den übrigen Textzeugen gebotene *til dang 'bru mar shing gi khu ba* als unglückliche Wiedergabe einer Vorlage \**tilatailavṛkṣaniryāsa*° zu verstehen, dergestalt, daß die Übersetzer °*taila*° statt mit dem vorangehenden *tila*° (s.o.) fälschlich mit dem folgenden °*vṛkṣa*° konstruiert hätten. Eine Erwähnung von Baumsäften oder Baumharzen (gewissermaßen das Blut der Bäume) wäre im vorliegenden Kontext ja keineswegs abwegig; man vergleiche die Tabuierung des Verzehrs von Baumsäften/-harzen (*niryāsa*) in den Hindu-Rechtsbüchern, z.B. Manu 5.6: "Man soll gewissenhaft [den Verzehr] rote[r] Säfte, die aus Bäumen ausfließen, vermeiden, sowie solche[r] Säfte, [deren] Ausfließen durch Einschnitte verursacht sind" (*lohitān vṛkṣa-niryāśān vṛścana-prabhavāniś tathā ... prayatnena vivarjayet*; vgl. OLIVELLE 2005: 138; MICHAELS 2010: 101). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Zulässigkeit von Baumharzen (*jatu, niryāsa*) als Heilmittel im Vinaya (z.B. Vin I 201,32–202,2 ; VinMū, *Bhaīṣajyavastu*: GM III.i p.iii,4-6 u. iii,17-iv,2).

<sup>2624</sup> Eine Auffassung von 諸衣服 und 橋奢耶衣 als beigeordnet ("Gewänder und [speziell] Seidengewänder"; vgl. BLUM 2013: 112: "clothing, robes made of *kauśeya* silk") würde implizieren, daß die buddhistischen Mönche wie die Jaina-Asketen eigentlich nackt bleiben müßten. Dies wäre aber aus der dem Absatz zugrundeliegenden Idee schwer zu erklären, wenn es zutrifft, daß es hier vor allem um die Vermeidung von Produkten geht, für deren Gewinnung Lebewesen Schaden zugefügt wird (s. St. § 201). Auch im Kontext von Dha, wo durch den Hinweis auf Gold und Silber (**B.5.1.g**) auch der Aspekt des asketischen Verzichtes auf wertvolle Güter betont wird, erscheint ein Verzicht auf *luxuriöse* Kleidung wie Seidengewänder passender als ein Verbot jeglicher Bekleidung. So haben es offenbar auch die Übersetzer gesehen, wenn sie in Dha, P ju 58b5 (D nya 57b6) den *gesamten* Ausdruck lediglich mit *gos ke'u sha ya* ("Seidengewänder") wiedergeben.

<sup>2625</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 58b5 *do shal*, eher = "Halsband" (*niṣka, hāra*). Nach JÄ. 253a kann es sich auch bei Tib. *dung* um als Schmuck verwendete Muscheln handeln (*sk{y}e dung phreng* = necklace of shells).

<sup>2626</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 58b5: *ko lham* ("Lederstiefel").

<sup>2627</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 58b5: *gser dngul gyi snod*; BLUM 2013: 112: "gold or silver, and bowls or utensils".

<sup>2628</sup> Zu möglichen Gründen für die von Kāśyapa in Erwägung gezogene Extension des Fleischverzehrverbotes auf die in diesem Paragraphen genannten Gegenstände s. St. §§ 200–202.

<sup>2629</sup> Wörtl. "der zu den nackten [Asketen] Gehörigen", oder: "der [Anhänger] des 'Nackten' (sc. des Nirgrantha Jñātiputra)", d.h der Jainas. Die jinistische Selbstbezeichnung *nigan̄tha* ist allerdings im Sinne von "frei von Knoten = hemmenden Befleckungen" gemeint (BALBIR 2000: 3f).

<sup>2630</sup> Fa verstehe ich wie folgt:

Mache dir nicht, [durch] eine [solche] abweichende (=irrige) Vorstellung (*samīñā*(?)), die Ansicht der [Anhänger des] Nirgrantha [Jñāti]putra, [die] außerhalb des [rechten] Weges [wandeln] (外道, \*tūrihika), zu-eigen!

Ich bin aber keineswegs sicher, ob meine Wiedergabe den Sinn des in Fa hier eingefügten 異想 wirklich trifft. Eine Entsprechung findet sich auch in Tib ('du shes gzhan gyis) und Dha (異意, 異想故), ist aber dort mit dem folgenden Satz (**B.6**) verbunden. Vermutlich stand der betreffende Ausdruck ganz am Anfang des folgenden Satzes, so daß er von Fa-hsien mit dem vorhergehenden Satz (**B.5.2**) konstruiert werden konnte. Eine solche Konstruktion erscheint

mir aber wenig glücklich, da der Ausdruck dann sachlich eher redundant ist. In Verbindung mit dem folgenden Absatz erfüllt er hingegen die wichtige Funktion eines Hinweises darauf, daß der Buddha die früheren, lediglich partiellen Verbote nunmehr durch ein totales Fleischverzehrverbot ersetzt, weil er der Meinung ist, daß die Mönche jetzt reif sind für einen solchen radikalen Verzicht, an den er sie mit den früheren Einschränkungen lediglich schrittweise heranführen wollte.

<sup>2631</sup> 意 entspräche wohl eher *samdhā* oder *samdhī* als *saṃjñā* (vgl. auch Dha<sub>t</sub> [P ju 58b6] *so sor dgongs te*), doch erscheint in den beiden folgenden Sätzen 想 = *saṃjñā*, und überhaupt bleibt festzuhalten, daß Dha's Wiedergabe in diesem Absatz (B.6) recht frei sein dürfte.

<sup>2632</sup> Ob *yang* (\**api*) hier mit "auch" wiederzugeben ist, hängt von der Deutung von Absatz [a] (und [b]) ab, wozu En. 2637. Im Falle der ersten dort in Erwägung gezogenen Deutung wäre *api* ... *api* ... im schwächeren Sinne von "sowohl ... als auch ..." gebraucht und müßte deshalb in [a] nicht wiedergegeben werden. Im Falle der zweiten Deutung hingegen hat "auch" schon in [a] die stärkere Bedeutung von "zusätzlich", "sogar".

<sup>2633</sup> Siehe En. 2600.

<sup>2634</sup> Es kommt wohl auf das Gleiche heraus, ob man [b/c] und die erste Hälfte von [d] als weitere Objekte von (不聽)食 in [a] auffaßt und 一不得食 in der zweiten Hälfte von [d] als Wiederaufnahme von 不聽食, oder ob man die Rektion von (不聽)食 auf [a] beschränkt und [b/c] sowie die erste Hälfte von [d] nur mit 一不得食 konstruiert und als durch 一 (im Sinne von 一切) zusammenfassend aufgegriffen auffaßt.

<sup>2635</sup> Unsicher; vgl. En. 2602. Hält man an 受 "annehmen" fest, wäre wohl zu übersetzen:

... und daß sie auch Fleisch, das zu den neun Arten, die man annehmen darf, gehört, [ebenso] meiden [sollen] (?) [wie] die zehn Arten von [gesellschaftlich geächtetem] Fleisch.

<sup>2636</sup> Für Dha ergibt sich folgendes, von Tib. wesentlich abweichendes Schema:

**B.2:**

(1.) *trikoṭi-pariśuddha*: erlaubt

**B.3:**

(2.) 10 Arten von gesellschaftlich geächtetem Fleisch: verboten  
 (3.) sogar 9 Arten von einwandfreiem Fleisch: verboten

**B.6:**

- (1.) *trikoṭi-pariśudda*: erlaubt (a)
- (2.) 10 Arten von gesellschaftlich geächtetem Fleisch: verboten (c)
- (3.) alle Arten von Fleisch: verboten (d1)
- (4.) sogar das Fleisch von selbst gestorbener Tiere ist verboten (d2).

Mit anderen Worten: In dieser Version werden die Festlegungen von **B.2** und **B.3** in **B.6** lediglich in systematisierter Form *wiederholt* bzw. Punkt 3 in [d1] dahingehend expliziert, daß nunmehr keinerlei Fleisch übrig ist, dessen Verzehr als unbedenklich gelten könnte, nicht einmal das Fleisch von selbst gestorbener Tiere (d2). Dies scheint ein ziemlich weit gefaßtes Verständnis des "neunfach reinen/einwandfreien Fleisches" vorauszusetzen, etwa im Sinne von "nicht für [*Jemand*] zwecks Verzehr durch Schlachtung verfügbar gemacht") (s. Text III, Übers. En. 3127) – so daß der Vollständigkeit zuliebe nur noch das Fleisch von selbst gestorbener Tiere hinzugefügt werden muß –, oder gar im Sinne der von Hui-yüan angeführten Erklärung (s. En. 2603).

<sup>2637</sup> Eine stimmige Interpretation der tib. Version dieses Paragraphen in der überlieferten Fassung bereitet gewisse Schwierigkeiten: Während die Absätze [c] und [d] eindeutig die älteren, den Verzehr bestimmter Arten von Fleisch erlaubenden Bestimmungen außer Kraft setzen, ist dies bei [b] in der überlieferten Gestalt (d.h. ohne die von mir ergänzte Negation) ebenso eindeutig nicht der Fall. Absatz [a] ist in dieser Hinsicht uneindeutig: Versteht man den Ausdruck *mu gsum gyi sha* ("*trikoṭi*-Fleisch") im Sinne von Fleisch, auf das eine der drei Alternativen – sc. daß man entweder gesehen oder gehört hat, daß das Tier eigens für einen selbst (für Almosenempfänger) getötet worden ist, oder daß man dies zumindest befürchten muß – zutrifft, so würde das Verbot des Verzehrs solchen Fleisches lediglich die alte Regel bestätigen, ähnlich wie [b] (in der überlieferten Fassung), das sich auf die in **B.3.1.a** genannten neun Arten von Fleisch beziehen dürfte:

- [a] [Von nun an seid ihr wie bisher] verpflichtet, kein Fleisch, das [unter die] drei Kriterien (sc. 'gesehen', 'gehört', 'begründeter Verdacht') [fällt], zu essen,
- [b] [und] ihr seid [weiterhin] auch verpflichtet [kein Fleisch zu essen], von dem ihr wißt, daß es [im Sinne der neun Alternativen] eigens für [euch<sup>7</sup> durch Schlachtung verfügbar] gemacht worden ist.
- [c] [Darüber hinaus ist euch aber nunmehr] auch Fleisch, das nicht zu den zehn Arten [gesellschaftlich geächteten] Fleisches gehört, verboten,
- [d] und sogar das Fleisch von selbst gestorbener Tiere ist [nunmehr] verboten.

Es erscheint mir aber nicht einleuchtend, daß nur im Falle der alten Ein-

schränkung des Fleischverzehrs auf gesellschaftlich akzeptierte Fleischarten diese (eingeschränkte) Erlaubnis annulliert wird, nicht aber im Falle der Einschränkung auf Fleisch, bei dem man nicht davon ausgehen muß, daß das Tier eigens für den Almosenempfänger (oder für wen auch immer) geschlachtet worden ist, bzw. sicher sein kann, daß dem nicht so ist. Zu erwarten wäre vielmehr, daß die eingeschränkte Erlaubnis in *allen* Fällen außer Kraft gesetzt wird (vgl. auch die formale Parallelität der vier Phrasen: ... *yang* ... *yang* ... *yang* ... *yang*). Im Falle des Absatzes [a] sprechen dafür auch Fa und Dha, und auch der tibetische Text läßt sich ohne weiteres in diesem Sinne deuten, wenn man den Ausdruck "*trikoti*-Fleisch" im Sinne von "Fleisch, das unter [allen] drei Aspekten *rein* ist" versteht: auch dieses darf fortan nicht mehr gegessen werden. Im Falle von Absatz [b] hingegen läßt der überlieferte Text eine solche Deutung nicht zu; sie wird nur dann möglich, wenn man annimmt, daß im Übersetzungsprozeß oder in der Frühphase der Überlieferung eine Negation ausgefallen ist, entweder vor *byas pa* oder vor *rig pa*:

- [a] [Von nun an seid ihr] verpflichtet, nicht einmal unter drei Aspekten [reines] Fleisch zu essen.
- [b] [Auch Fleisch], von dem ihr wißt, daß es *<nicht>* (oder, weniger wahrscheinlich: von dem ihr *<nicht>* wißt, daß es) [im Sinne der neun Alternativen] eigens für [euch (/für irgendjemand) durch Schlachtung verfügbar] gemacht worden ist: auch dieses [nicht zu essen seid ihr] verpflichtet.
- [c] [Auch Fleisch,] das nicht unter die zehn Arten von [gesellschaftlich geächtetem] Fleisch fällt: auch das ist [von jetzt an] verboten (\**pratiksipta* o.ä.).
- [d] Sogar das Fleisch [von selbst] gestorbener Tiere ist verboten.

Versteht man **B.6** in dieser Weise, so beinhaltet dieser Paragraph in den Absätzen [a]–[c] ein schrittweises Verbot der vormals ausdrücklich (s. **B.2**) bzw. implizit (durch die *beschränkten* Verbote: s. **B.3**) für erlaubt erklärt Fleischarten. In Absatz [d] wird der Sicherheit halber auch noch die Möglichkeit, daß wenigstens Fleisch von (in der Gesellschaft als eßbar geltenden) Tieren, die überhaupt nicht getötet worden, sondern eines natürlichen Todes gestorben sind, erlaubt sein könnte, explizit ausgeschlossen. Eine schematische Darstellung des Inhalts von **B.2**, **B.3** und **B.6** ergäbe dann folgendes Bild:

### **B.2:**

- (1.) *trikoti-parisuddha*: erlaubt

### **B.3:**

- (2.) 9 Arten von \**uddesika*: verboten (impliziert: was nicht [im Sinne dieser neun Alternativen] \**uddesika* ist, ist erlaubt)
- (3.) 10 Arten von gesellschaftlich geächtetem Fleisch: verboten

(impliziert: nicht geächtete Fleischarten sind erlaubt)

### B.6:

- (1.) auch *trikoṭi-pariśuddha* ist verboten (a) [alternativ: Fleisch, das unter die *trikoṭi* fällt, ist selbstverständlich weiterhin verboten]
- (2.) auch Fleisch, von dem man definitiv weiß, daß es nicht *uddiṣyakṛta* ist, ist verboten (b)
- (3.) auch die nicht geächteten Fleischarten sind [unter allen Umständen] verboten (c)
- (4.) sogar das Fleisch von selbst gestorbener Tiere ist verboten (d).

<sup>2638</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 246,17f (Text III: B.4.3): *māṁsāśino dr̥ṣṭvā* (Hs. T1) *dūrād eva ... āghrāya gandham ... drutam apasarpayanti.*

<sup>2639</sup> "Asa foetida" fehlt bei Dha. Ob hier ein Mißverständnis (*simha* statt *hingu*?) Anlaß zur Einfügung des Textelementes x gegeben hat?

<sup>2640</sup> HIR. p. 994b verzeichnet als eines der Äquivalente von 臭穢 neben *durgandhi* (Adj.) u.a. auch *daurgandhya*. Alternativ: "er ist [derart] übelriechend und abstoßend, [daß] ..."; vgl. BLUM 2013: 112: "he smells foul and repugnant".

<sup>2641</sup> Es liegt nahe, anzunehmen, daß der Text mit dem Ausdruck "aus diesen Gründen" (Ch. nur: "deshalb") unmittelbar an den vorigen Absatz (B.7) anknüpft. Ebensogut könnte aber auch die weiter vorausliegende Argumentation, und besonders das *maitrī*-Argument von B.1.2b, einbegriﬀen sein. Ich habe es daher vorgezogen, den vorliegenden Passus als eigenen Absatz zu markieren.

<sup>2642</sup> Formelhafte Bezeichnung von Adepten des Mahāyāna. Zum Problem der Schreibung von °sat(t)va s. VON HINÜBER 2007: 389 (= 2009a II: 1092) Anm. 11. Ich habe dennoch in dieser Arbeit aus rein praktischen Gründen die in der westlichen Literatur übliche Schreibung (°ttva) beibehalten.

[I.] 'Mahāsat(t)va' (o.E. in Fa u. Dha) am ehesten wohl etwa: "dessen Zielsetzung/Entschlossenheit /(heroische) Gesinnung (*sattva* = *abhiprāya*, *citta*; Tib. *sems dpa*' "brave mind") groß (oder: auf Großes gerichtet) ist" (vgl. KAJIYAMA 1982: 261–266 = 1989: 79–84 sowie 1982: 256 = 1989: 74).

[II.] [1.] 'Bodhisat(t)va' in diesem Rahmen dann wohl "dessen Zielsetzung /(heroische) Gesinnung (*sattva*) auf das [unübertreffliche, vollkommene] Erwachen (also die Buddhaschaft als Ziel) gerichtet ist" (vgl. KAJIYAMA 1982: 259 = 1989: 77). Zu anderen traditionellen und modernen Deutungen des Begriffs und ihrer Problematik s. außer KAJIYAMA 1982 vor allem DAYAL 1931: 4–9, WANGCHUK 2007: 129–133 u. VON HINÜBER 2007: 387–390 (= 2009a II: 1090–1093), insbes. 389 Anm. 11.

[2.] Für die ursprüngliche Bedeutung des Ausdrucks ist aber von der mi. Form ‘*bodhisatta*’ auszugehen, und speziell von der in den Lehrreden mehrfach vorkommenden Phrase *mayham ... pubbe va* (*/pubbe va me ... /idha me ... pubbe va*) *sambodhā anabhisaribuddhassa bodhisattass’ eva sato* (z.B. SN II 10,3f; MN I 17,6f; 114,25f; 240,18-20; SN III 27,30f; AN I 258,24f; Sprecher ist der Buddha). Hier liegt es doch nahe, °*satta* im Sinne einer der Erklärungen Buddhaghosas (*satta = lagga*) als mi. Entsprechung zu Skt. °*sakta* ("hängend an" im Sinne von "strebend nach") zu verstehen (vgl. VETTER 2000: 182 [ad SN III 27,31]; VON HINÜBER 2007: 387f [mit Verweis auf K.E. NEUMANN]; ders. in BrEncB I: 911b; ferner BOLLÉE 1974: 36 Anm. 27 u. NORMAN 1993: 87, ANĀLAYO 2010: 19 Anm. 18, sowie meine eigenen Ausführungen zit. in WANGCHUK 2007: 130f): "Mir, vor meinem Erwachen, als ich [noch] nicht erwacht und nur erst ein nach dem Erwachen Strebender war, ..." (vgl. Ps I 113,22f: *bodhiyam satto laggo ... tadadhigamāya parakkamam amuñcanto*; zur Wiedergabe von *bodhi* als "Erwachen" statt "Erleuchtung" vgl. NORMAN 1993: 129; 1997: 29).

[3.] Zur Möglichkeit der Verwendung von *sakta* in einem positiven Sinn vgl. Mhbh 14.94.1: *yajñe saktā nṛpatayas tapahsaktā maharṣayah | śāntivyavasitā viprāḥ ...*, wo zumindest der Sprecher selbst keineswegs beabsichtigt, Kritik an Ritual und Askese zu üben.

[4.] Im Zuge der zunehmend spirituell negativen Besetzung von *sakta* (→ "sich klammernd an", "verhaftet") ist es aber kaum verwunderlich, daß der Ausdruck im Zusammenhang mit einer nach der Buddhäschaft strebenden Person unangemessen erschien. Es konnte dann [a.] entweder eine virtuelle Negation eingeschoben (Aṣṭv 10,5-9: *yad api bodhicittam ... tatrāpi citte asakto ... tenārthena bodhisattva ... iti samkhyām gacchatī*) oder [b.] die Doppeldeutigkeit des mi. Wortes *satta* zu einer Interpretation im Sinne von bzw. zu einer Sanskritisierung als *sattva* genutzt werden. Letzteres ließ sich dann z.B. [b.α] im Sinne von *abhiprāya* deuten (AAĀv 282,9: *bodhau ... sattvam abhiprāyo yeṣāṁ te bodhisatvāḥ*; vgl. VON HINÜBER 2007: 387 = 2009a II: 1090), oder auch [b.β] im Sinne von *sattva* "Lebewesen" (vgl. den Hinweis auf SN III 190,3f in VON HINÜBER 2007: 388 = 2009a II: 1091). Im letzteren Fall ergab sich dann aber ein Kompositum, das nur mit Hilfe mehr oder weniger gravierender Umdeutungen sinnvoll erklärt werden kann. Bei Buddhaghsa geschieht dies zum einen dadurch, daß *bodhi* im Sinne innerweltlicher oder vorläufiger Einsicht (Spk II 21,4-7: *bodhi = nāna; bodhisatto = bodhimā* [B<sup>e</sup> u. Tīkā] *satto = nānavā ... paṇḍito (satto)*, d.h. "ein *bodhi* = Einsicht besitzendes Lebewesen", "ein Weiser") gedeutet wird. Zum anderen wird die Deutung von ‘*satta*’ als "Lebewesen" dadurch ermöglicht, daß ‘*bodhi-*’ auf die Person bezogen wird (vgl. auch die Erklärung von ‘*bojjhaiga*’ als *bodhissa* [sc. *ariyasāvakassa*] bzw. *bujjhānakassa puggalassa aṅgo*, letzteres unter Berufung auf

die *Porāṇā/Aṭṭhakathācariyā*: Ps I 83,7 u. 19-23; Mp II 52,15 u. 53,4-9), so daß ‘*bodhisatta*’ hier bedeuten würde: Lebewesen, das durch Erwachen charakterisiert (*bodhi* = *bujjhana*ka) ist, insofern es [aufgrund seiner spirituellen Praxis zu gegebener Zeit mit Sicherheit zur Einsicht in die vier Wahrheiten] erwachen wird (Spk II 21,7-11: ... *avassanī ... bujhhissatītī bujghanakasatto ti ... bodhisatto*) bzw. würdig ist, das Erwachen zu erreichen (Ps I 113,18f: *bodhisattassa = bujghanakasattassa = sammāsaṃbodhiṃ adhigantuṃ arahasattassa* [mit B<sup>e</sup>; ed. *arahantassa*]).

[5.] Im Gegensatz zu *satta* < *sakta*, das im Vokabular der kanonischen Lehrreden durchaus vorkommt und im Kontext der obigen Stelle einen bestens passenden Sinn ergibt, erweisen sich Alternativen als weniger befriedigend. [a.] Zu *satta* < *sat(t)va* "Lebewesen s. o. (Absatz [4.b])". [b.] Eine Deutung im Sinne von ved. *satvan* "Krieger" ist eher unwahrscheinlich, da *satta* in dieser alten Bedeutung m.W. in den Lehrreden nicht vorkommt; die Bemerkung in den *Tikās* (ad Ps I 113,19f u. Spk II 21,11), der *bodhisatta* werde *satta* genannt, insofern er aufgrund seiner großen Heldenhaftigkeit usw. in besonderem Maße heroischer Gesinnung besitzt (*mahāvīryatādinā sattavisesayogato* [so SN-ṭ; MN-ṭ: *tattha vi° satto*]), ist wohl kaum als Reminiszenz vedischer Begrifflichkeit anzusehen, sondern eher von Mahāyāna-Ideen bzw in diese Richtung gehenden Vorstellungen angeregt. [c.] Weder vom Pāli-Wortschatz noch, soweit ich sehe, vom vedischen Sprachgebrauch gestützt wird auch die von BOLLÉE (1974: 36 Anm. 27) u. NORMAN (1993: 87) als Alternative zu *satta* < \**sakta* vorgeschlagene Deutung *satta* < \**śakta* (✓*śak*); auch erscheint mir "nur erst (oder: und doch?) fähig zum Erwachen" inhaltlich weniger geeignet als "nur erst nach dem Erwachen strebend". [d.] Nicht überzeugend in den Lehrreden belegbar ist m.E. auch *satta* < \**sapta* als Ableitung von der schon in den Brāhmaṇas recht seltenen altvedischen Wurzel ✓*sap* ("pflegen, (ver)ehren" [GOTO 1987: 323; WERBA 1997: 251f]) im Sinne des Erklärungsvorschlags von HOTORI (2012, 2013), der ‘*bodhisatta*’ mit "seeking after the right way that awakens me (/to waken me)" wiedergibt. Das paßt zwar inhaltlich (vorausgesetzt, daß ✓*sap* "seeking after" bedeuten kann), setzt aber zusätzlich eine Auffassung von *bodhi* als Ableitung vom (reflexiven) Kausativum voraus, im Gegensatz zu den in der buddhistischen Tradition geläufigen Erklärungen, und ich muß gestehen, daß ich mit HOTORIS Interpretation bzw. Auswertung der von ihm dafür vorgelegten Belege (u.a. der oben unter 4.b angeführten Stellen) erhebliche Probleme habe. Eine eindeutig kausativische Analyse des Begriffs ‘*bodhi*’ finde ich nur im Rahmen der Erklärung des Terminus *bojjhaṅga* in Paṭis II 115,14-18 (*bodhentītī bojjhaṅgā* etc.), und selbst hier handelt es sich nur um eine Alternative unter mehreren. Von den Ps I 54,25f aufgeführten Bedeutungen von *bodhi* legt keine eine kausativische Erklärung nahe, auch nicht die als *magga*, da hiermit konkret die Einsicht in die vier

Wahrheiten gemeint ist (vgl. auch Sv II 416,29-31; Spk II 21,12; Mp IV 116,19), also das *Erwachen selbst*, und nicht etwa der dieses *vorbereitende Weg*.

<sup>2643</sup> Fa: "... haben Bodhisattvas noch niemals Fleisch gegessen (d.h. essen grundsätzlich niemals Fleisch)"; Dha: "... pflegen die Bodhisattvas kein Fleisch zu essen"; Dha<sub>t</sub> P ju 59a3 (D nya 58a4): *sha za bar mi rtsol lo* ("bemühen sich nicht um Fleischverzehr"); BLUM 2013: 113: "do not customarily eat meat", was aber suggeriert, daß sie es gelegentlich doch tun. Dies wird aber in den folgenden Sätzen als nur dem Anschein nach stattfindend präzisiert.

<sup>2644</sup> Fa: "um die Wesen zur Umkehr zu bewegen ". Dha: " um die Wesen zu retten " .

<sup>2645</sup> D.h. einfache (im Gegensatz zu Fleisch als erstklassigem, luxuriösem Nahrungsmittel).

<sup>2646</sup> D.h. erlaubte (im Gegensatz zu Fleisch als unerlaubtem (\**akalpya*) Nahrungsmittel).

<sup>2647</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 255,11-14 (Text III: D.5.2). Die Wiedergabe des Satzes in BLUM 2013: 113 ("... the pure eating of bodhisattvas is thus not eating") erscheint mir angesichts dieser Parallele nicht ganz treffend.

<sup>2648</sup> Vgl. hierzu St. En. 1754.

<sup>2649</sup> Oder ist gemeint: "obwohl [sie] als [Personen], die den Weg üben, [in aller Bescheidenheit eben dies und nur dies tun sollten]"?

<sup>2650</sup> D.h. keine schon in diesem Leben vollkommen Erlösten. Tib. *dgra bcom pa* = "die, welche die [in den spirituellen Befleckungen (*kleśa*) bestehenden] Feinde vernichtet haben," setzt eine *nirukti* im Sinne von *ari-han* voraus: s. *sGra sbyor bam po gnyis pa* Nr. 4 (ISHIKAWA 1990: 7). Dort auch die etymologisch korrekte tibetische Entsprechung *mchod 'os* ("ehrwürdig"), im Sinne von *pūjām arhaty arhan*.

<sup>2651</sup> Vgl. MPM Dha 473a25f: "Und sie rühmen sich mit den Worten: 'Wir haben die Frucht [des Status] eines *srotaāpanna* usw. bis zu: die Frucht der Arhat[schaft] erlangt'" (復自讚言我得須陀洹果乃至阿羅漢果。).

<sup>2652</sup> Siehe En. 2585.

<sup>2653</sup> Dha<sub>t</sub> P Ju 59a4f (D nya 58a6): "wenn man eine [bloße] Imitation [des Dharma] (*pratirūpaka*) zum Dharma macht" (*gzugs brnyan la chos su byed pa na*).

<sup>2654</sup> Vgl. MPM Fa 895c5f (MPM # 527; zu Tib. u. Dha s. En. 2662): "In der Zukunft wird es Mönche geben, die ... [lediglich] aufgrund von Krankheit, Not und Armut in den Orden eingetreten sind (*pravrajita*) ..." (當來之世 有諸比丘 ... 疾病困苦貧窮出家。). Die hypothetische Verbindung des vorliegenden Absatzes in Fa mit {5} in Tib. stützt sich auf die tib. Version der obigen Parallelstelle, in der sich wie in {5} der Satz *bkres shing skom pas gzir ba* findet.

<sup>2655</sup> Die folgenden Appositionen ({1} bis {16}) sind in Tib. asyndetisch juxtaponiert. Einige (wie etwa {15} und {16}) sind in sich geschlossene Charakterisierungen der hier beschriebenen Mönche, während in anderen Fällen die Möglichkeit eines engeren Zusammenhangs besteht bzw. ein solcher von der einen oder anderen Parallelversion auch syntaktisch zum Ausdruck gebracht wird, so etwa im Falle von {8} und {9} in Dha (umgekehrte Reihenfolge) oder von ({12}<sup>?</sup>), {13} und {14} in Fa. Die syntaktische Parallelität zu den Folgen {9}{8} sowie {10a}{10b} legt im Falle von Fa auch eine Zusammengehörigkeit von {6} und {7} nahe. Gedankenlogisch lassen sich {1} und {2} gut verbinden. Desgleichen gehören {3} und {4} sachlich zusammen (in Mong [129,1f] sind die Mönche auf Fleisch versessen, *um* den eigenen Körper zu mästen [... -*yin tula*]), und eventuell läßt sich in Tib. auch {5} daran anknüpfen. Der Zusammenhang von {8} und {9} scheint auch durch die in En. 2666 angeführte Parallele gestützt zu werden. Auch {12} und {13} dürften in der Spannung von vorgetäuschem Status und tatsächlicher Realität stehen, doch ist schwer zu entscheiden, ob sie (mit Fa) zu {14} oder (mit Dha, s. En. 2669) zu {11} zu ziehen sind, oder vielleicht {12} zu {11} und {13} zu {14}:

Sie behaupten, sie seien vollkommene Heilige, leiden [aber] unter vielen Widrigkeiten; [obwohl] ihr Körper von ihrem eigenen Urin und Kot beschmutzt ist, machen sie sich so zurecht, daß ihre äußere Aufmachung (/Kleidung) vorzüglich wie [die von] Munis ist.

<sup>2656</sup> Dieser Ausdruck dürfte im vorliegenden Zusammenhang kaum auf die Begriffsreihen der Abhidharma-Texte zu beziehen sein, sondern entweder auf das *Prātimokṣasūtra* oder – vielleicht noch eher – auf eine listenartige Zusammenstellung von Schlüsselbegriffen des Vinaya (vgl. VON HINÜBER 1996: ## 10; 15; 131; 1994b: 114-118 = 2009a I: 179-183), wie sie für einige Schulen tatsächlich in umfassender Gestalt überliefert ist (CLARKE 2004: 84-92).

<sup>2657</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 250,4 u. 253,14f (= Text III: B.13.3.a u. D.2.1).

<sup>2658</sup> Im gleichen Sinn T 13.397: 363b7f: "ein solcher [Mönch], der sein *sīla* gebrochen hat und nur noch dem Namen nach ein *bhikṣu* ist" (如是破戒名字比丘; vgl. auch b18f) u. T 17.721: 297a2f: "Jene Person hat nur die äußere Erscheinung"

nung eines *bhikṣu*, ist nur dem Namen nach ein *bhikṣu*" (彼人唯有比丘形服 名字比丘). Vgl. auch Kumārajīvas Übersetzung des *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, wo es heißt, ein Bodhisattva solle bestimmte Personen wie z.B. Mönche, die nur dem Namen nach Arhats sind (名字羅漢; vgl. HURVITZ 1976: 210: "Arhants in name only"), meiden (T 9.262: 37b24; entspricht SaddhPu<sub>v</sub> p. 167, Vers 13.4c: *arhantaśaṁmatān*). Positiv gemeint ist der Ausdruck 名字 ("dem Namen nach") dagegen in MPM Fa 877c26-28 (vgl. MPM # 316,1-7; Dha 399b15-18), wo von einem Laien die Rede ist, der noch nicht die śrāmanera-Gelübde auf sich genommen hat, aber dennoch zusammen mit den Mönchen eine Einladung annimmt, dabei "leihweise" bereits die Robe trägt (假被袈裟) und wenigstens nominell zur Mönchsgemeinde gezählt wird (名字得入如來僧數).

<sup>2659</sup> Da es sich um eine Beschreibung von (aus der Sicht des Sprechers = des Buddha) Mönchen in der Zukunft handelt, könnte man (mit BLUM 2013: 113: "... will cravenly delight in ...") hier und im folgenden ebensogut Futurformen verwenden. Im Original dürften nominale Attribute bzw. Appositionen gestanden haben.

<sup>2660</sup> 利養 steht oft für Skt. *lābha* (HIR. p. 192a).

<sup>2661</sup> Sc. Wind, Galle u. Schleim, deren Gleichgewicht sie – vermutlich durch ihre undisziplinierten Eßgewohnheiten – in Unordnung bringen.

<sup>2662</sup> Im Kontext könnte man denken, daß die kritisierten Mönche mangels asketischen Trainings Hunger und Durst nicht aushalten können. Eine Parallele weist jedoch eher in eine andere Richtung. Die tibetische Version (MPM # 527,9-12) ist zwar auch dort nicht sehr explizit:

In der Zukunft werden Asketen (\*śramaṇa) auftreten, die töricht und faul sind ... und die, des Lebensunterhaltes ermangelnd, von Hunger und Durst gequält, unter Hungersnot leidend, nur ihren Körper mästen [wollen], [nur] auf Lebensunterhalt aus sind, ...

*ma 'ongs pa'i dus na dge sbyong blun po g-yel ba | ... 'tsho bas 'phongs pa | bkres shing skom pas gzir ba | mu ges mnar ba | rang gi (LTSF: gis) lus tsam gso bar byed pa | 'tsho ba don du gnyer ba ... 'byung bar 'gyur ba ... |*

Dha (423b17-19; zu Fa s. En. 2654) jedoch versteht diese Stelle explizit dahingehend, daß diese Mönche bloß aus materiellen Erwägungen bzw. in einer wirtschaftlichen Notlage in den Orden eingetreten sind:

In der Zukunft wird es Mönche geben, die ..., unter Armut leidend und von Hunger und Durst gequält, eben deshalb das Haus verlassen haben (d.h. in den Orden eingetreten sind: \**pra-vraj*) und nur ihren Körper mästen ...

於未來世 有諸比丘 ... 貧窮困苦 飢餓所逼 因是出家 長養其身。

<sup>2663</sup> Zu 'jigs 'jigs ltar 'dug pa s. LC p. 806a ('jigs 'jigs (lta) = *subhīma, bhai-rava*); Jm (Tib.) Tj D sKyes-rabs hu 119b7 'jigs 'jigs ltar 'dug pa = Jm<sub>v</sub> 219,17 *raudra*; D 122b5 = Jm<sub>v</sub> 224,25 *bhīma*; SaddhSmṛUp (P yu 2a2f; D ra 2a2f): *seng ge dang stag dang ... sbrul chen po 'jigs 'jigs ltar 'dug pa chen po dag 'byung bar 'gyur ro* (T 17.721: 105a9f: 行色可畏). Die tib. Wiedergabe des Ausdrucks an der vorliegenden MPM-Stelle paßt schlecht zu der chinesischen, wonach die äußere Erscheinung der Mönche *elend* (/abgemagert/ausgezehrt:憔悴) ist. Die letztere Charakterisierung fügt sich m.E. besser in den Kontext ein. Offenbar stand aber im Original ein Wort, das auch im Sinne der tibetischen Wiedergabe verstanden oder verlesen werden konnte. In diesem Zusammenhang könnte es von Interesse sein, daß 憔悴 MĀ<sub>c</sub> 796a17f (etc.) im Rahmen einer negativen Kennzeichnung nichtbuddhistischer Asketen Verwendung findet. Diese werden dort als "mager, elend und sehr schlecht aussiehend" (羸瘦憔悴形色極惡) bezeichnet. Die Pāli-Parallele (MN II 121,8 etc.: *Dhammadociyasutta*) hat *kise lūkhe dubbanne*, was in einer tib. Parallel zu dem betreffenden Sūtra (VinMū<sub>t</sub> [Kṣudrakavastu] D tha 84a5) *sha bri srab pa | nyam chung ba mdog ngan pa* und im Sanskrit *kṛśān rūkṣān durvarṇān* (vgl. SWTF II 120a [s.v. *kṛśā* F]) entsprechen dürfte. Sollte auch an der vorliegenden Stelle *rūkṣa* (oder *rāukṣa*<sup>2</sup>: vgl. BHSD s.v.) gestanden haben, könnte Tib. den Ausdruck im Sinne von "unfreundlich", "unheimlich" (PW) oder gar "wild, grausam" (vgl. BHSD s.v. *ruccha*) verstanden (oder gar *raudra* gelesen?) haben. Ohne zusätzliche Stütze bleibt diese Überlegung aber ganz hypothetisch.

<sup>2664</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59a6 (D nya 58a7): "Ihre [Haut/Gesichts-<sup>2</sup>]Farbe ist düster geworden" (*mdog kyang nag por gyur*).

<sup>2665</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 59a6 (D nya 58a7): "Ihre Haare und Nägel: die haben sie lang wachsen lassen" (*skra dang sen mo ni ring du bskyed pa*); vgl. BLUM 2013: 113: "They will let their hair and nails grow long". 長利 wird häufig (z.B. DĀ<sub>c</sub> 121c14f; 123a1; T 15.643: 670b11) von Nägel, Zähnen, Schnäbeln und dergleichen ausgesagt und dürfte dann auch deren Schärfe einschließen; es kann sich aber auch lediglich auf Haare beziehen (z.B. T 3.153: 65a23: 頭髮長利).

<sup>2666</sup> Vgl. MPM # 338,2-90 (Dha 402c25-403a2; Fa 880a23-28), wo gesagt wird, in der Zeit des Niedergangs des Dharma werde Māra die etablierte Lehre des Buddha zerstören, indem er die Gestalt von Mönchen und anderen (idealiter) reinen Personen annehme, wie ein Vogelsteller (*bya pa*, \*śākunika: vgl. MVy 3757), der sein charakteristisches Aussehen (und Verhalten) tarnt (*bya pa'i rtags kyi tshul shed pa bzhin du*; Dha: "wie ein Jäger, der sich eine Mönchsrobe überzieht" (譬如獵師身服法衣)), in seinem Inneren aber darauf sinnt, [das Wild] zu töten (T 38.1767: 100b8f: 内懷殺害). Vgl. aber auch VinSa 469a9-15,

wo Mönchen, die ihre Füße mit Raubtierfett eingeschmiert haben, vorgeworfen wird, sie glichen Jägern.

<sup>2667</sup> ÄngS P 160b6–161a1 (S 193a3-5; s. St. § 225 + En. 1912) assoziiert die Katze mit Gier nach Fleischnahrung.

<sup>2668</sup> Meine Wiedergabe von 細視 in dem Ausdruck 細視徐行 (der sich auch T 3.156: 162c24 [anonymer Übersetzer] findet) folgt Dha<sub>t</sub> P Ju 59a7: *mig phab la* "gesenkten Blickes", was allerdings eher der im *Ratnameghasūtra* (T 16.658: 237a29) – ebenfalls im Kontext der Kennzeichnung eines heuchlerischen Mönchs – verwendeten Formulierung 低視徐行(如猫伺鼠) entspricht. BLUM (2013: 113) gibt den Ausdruck mit "with their eyes narrowed" wieder, was HIR. p. 929a entspräche, wo als Sanskrit-Äquivalent für 細視 *ardha-nimilita* verzeichnet ist. Diese Äquivalenz ist aber nicht ganz unproblematisch. Die Angabe geht offenbar auf Dharmarakṣas *Lalitavistara*-Übersetzung zurück, wo die Aussage, daß einige der Töchter Māras den Bodhisattva zu verführen suchten, indem sie ihn mit halbgeschlossenen Augen anblickten (*ardhanimilitair nayanair ... nirikṣante sma:* ed. VAIDYA 233,28; ed. LEFMANN p. 320), mit 婆頤細視 wiedergegeben ist (T 3.186: 519b4; vgl. HIR. p. 367a Nr. 821). 婆頤 hat nach HYD (4: 398b) die Bedeutung 娇羞貌 (etwa: "schüchternes Gebaren"). Das könnte, in Verbindung mit 細, eine interpretierende Wiedergabe von *ardhanimilitair nayanair* sein, während 視 ganz offensichtlich *nirikṣante* entspricht. Mit 細視 dürfte daher im Kontext der *Lalitavistara*-Stelle eher ein verstohlenes Blicken gemeint sein. Im Zusammenhang mit dem (wenngleich heuchlerischen) Betragen eines Mönchs hingegen ist eher an einen gesenkten und dadurch auf ein kleines Wegstück eingeschränkten Blick zu denken, wie ihn die Pāli-Tradition neben *okkhittacakkhu* ("with downcast eyes") auch mit dem Ausdruck *yugamattām va pekkhati* ("he looks ahead a yoke's length only": NORMAN 1992: 44, ad Sn 410d) bezeichnet. – Es ist allerdings noch anzumerken, daß nach MOR. 8: 9151a 細視 die Bedeutung *komaka-ni miru, tsubusa ni miru* ("genau hinsehen od. beobachten") hat. Dann wäre gemeint: "[Obwohl sie unauffällig alles] genau beobachten, gehen sie gemächlich, wie Katzen ...".

<sup>2669</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 59a7 (D nya 58b1): *bdag ni dgra bcom pa yin no zhes rtag tu brjod kyang nad dang sdug bsngal ...*

<sup>2670</sup> Dha<sub>t</sub> (P ju 59a7; D nya 58b1) faßt {12} u. {13} als syntaktische Einheit und versteht: "..., werden sie von Krankheit, Schmerzen, Schläfrigkeit und Unreinheit gequält" (*nad dang sdug bsngal dang | gnyid dang | mi gtsang bas gzir te |*).

<sup>2671</sup> Zu {11}–{14} s. auch En. 2655.

<sup>2672</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59a8 allerdings *chos log pa can* "die einen falschen Dharma haben" (auf 惡 statt 瘋 basierend?).

<sup>2673</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P Ju 59a8 (D nya 58b2): ... *dge sbyong gi gzugs ston cing* | ...

<sup>2674</sup> Siehe En. 2585.

<sup>2675</sup> 繼盛 kann u.a. für *uttapta* ("erhitzt") oder *sarindhukṣita* ("entflammt"), aber auch für *pracura* ("zahlreich") oder *(abhy)utsada* ("abundant": BHSD s.v. *utsada* 3) stehen. Dha<sub>t</sub> P Ju 59a8 (D nya 58b2): "Nachdem sie falsche Sichtweisen haben erstarken lassen, ..." (*ngan par lta ba bskyed nas* ...). BLUM 2013: 113: "Their false views will be pursued actively, ...".

<sup>2676</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P Ju 59b1 (D nya 58b2f): *tshul khrims dang* | 'dul ba.

<sup>2677</sup> Zur Erklärung dieses kanonischen Ausdruckes vgl. z.B. Vibh 246f (zit. VisM I.44–45); ŠrBh<sub>Sh</sub> 38,2–40,10 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 64–67; CHOI 2001: 60–63 u. 149–152 [## 3.0–6.0]). Die ‘unschicklichen Orte’ werden auch MPM # 343,34 (*chang bstsen pa dang* | *smad tshong ma'i khyim du* 'gro ba rnams) angedeutet, wie besonders in der Wiedergabe von Dha (403c4f) deutlich wird: "Sie frequentieren unreine (/unziemliche) Orte, sc. Kneipen, Freuden[häuser] und Spiel[höllen]" (出入遊行不淨之處, 所謂沽[酤]酒嫖女博奕。). Vgl. auch St. § 211.

<sup>2678</sup> Ganz unsichere Wiedergabe. Die Syntax des tibetischen Satzes läßt mehrere Deutungen zu, ohne daß mir von der Sache her eine sichere Entscheidung möglich wäre. So ließe sich *ngas bcas pa'i* ("von mir festgelegt") ohne weiteres auch auf die Ordenszucht *und* die korrekte Lebensführung beziehen. Und *de kho na nyid* (Skt. *tattva*) oder gar *de kho na nyid kyi yi ge* könnte *nur* mit der Erlösung (*thar pa*) bzw. dem damit abschließenden (auch in sich etwas merkwürdigen) Ausdruck (*rung ba* ... *thar pa*) zu konstruieren sein, d.h. statt der in der Übersetzung gewählten Auffassung des Satzes als

「... 'dul ba dang | ... tshul dang | ... thar pa」'i de kho na nyid kyi yi ge  
wäre auch eine Interpretation im Sinne von

「... 'dul ba dang | ... tshul dang | 「... thar pa'i de kho na nyid」'kyi yi ge  
oder

... 'dul ba dang | ... tshul dang | 「... thar pa'i de kho na nyid kyi yi ge」  
denkbar.

<sup>2679</sup> So mit Dha<sub>t</sub> P ju 59b1f (D nya 58b2f): *gang zag de dag gis* ... 'dul ba dang | *spyod lam dang* | *rnam par grol ba'i bras bu bstan pa* ... *yang ma rung bar byas* <|> ...; anders BLUM (s. En. 2681).

<sup>2680</sup> 說, verbal konstruiert.

<sup>2681</sup> So nach Dha<sub>t</sub> P ju 59b1f (D nya 58b3): ... *rnam par grol ba'i 'bras bu bstan pa dang | ma brtags pa'i chos spang ba bstan pa*, wo 不淨 mit *ma brtags pa* = \**akalpita* < *akalpika* ("unzulässig", "unziemlich") wiedergegeben ist. Alternativen:

... [sowie] den Dharma, der die Erlösung als die Frucht lehrt und das Sichfernhalten von Unreinem [als den Weg],

oder:

... [sowie] den Dharma, der das Sichfernhalten von unreinen [Praktiken], dessen Frucht die Erlösung ist, lehrt.

Ganz anders BLUM (2013: 113), der 説... 法 nicht als ein weiteres Objekt des einleitenden verbalen 破壞 und das folgende 及壞(...) als diesem koordiniertes Verb auffaßt, sondern mit 説 einen neuen Satz beginnen läßt, mit dem sich der 及壞-Satz dann allerdings nur mühsam verbinden läßt:

They will preach the goal of liberation and avoiding impurities, even as they destroy the teaching that is profound and hidden.

<sup>2682</sup> Dha<sub>t</sub> P Ju 59b2 (D nya 58b3): "die sehr tiefe, mit einer verborgenen Intention (*abhisandhi*) formulierte [Lehre]" (*dgongs te gsungs pa shin tu zab mo*). Der Ausdruck dürfte *de kho na nyid kyi yi ge* in Tib. entsprechen. Es dürfte sich um die Mahāyāna-Lehrreden, genauer um das *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* selbst bzw. dessen zentrale Lehren – z.B. die unbefristete Anwesenheit und Unwandelbarkeit des Buddha oder die (im vorliegenden Textstück allerdings nicht ausgesprochene) Buddha-Natur in den Lebewesen – handeln. Vgl. etwa MPM Dha 405b5f: "Was nennt man die geheime Schatzkammer (/[Text]-Sammlung)? Die Vaitulya[-Texte, d.h.] die Mahāyānasūtras" (何等名為祕密之藏。所謂方等大乘經典); 385a12f (MPM # 164,3-5): "Die [vom Buddha] gelehrten mannigfachen Tore zum geheimen, tiefgründigen Schatz(haus) der vorzüglichen Lehre sind allesamt in das *Mahāparinirvāṇa*-[sūtra] eingegangen" (所說種種妙法祕密深奧藏門 悉皆入於大般涅槃); 411c9-11: "Wenn man dieses Sūtra gehört hat, weiß man, daß alle Lebewesen, ohne Zahl, allesamt Buddha-Natur haben: aus diesem Grund (d.h. weil es dies lehrt) bezeichne [ich, der Buddha,] das *Mahāparinirvāṇa*[sūtra] als das Schatzhaus der geheimen [Lehre] des Tathāgata" (聞是經已即知一切無量眾生 皆有佛性。以是義故 說大涅槃 名為如來祕密之藏。); vgl. auch 422b6-8 (是大乘典大涅槃經 ... 說如來祕密藏).

<sup>2683</sup> BLUM (2013: 113): "The Tathāgatas all allow us to eat meat." Dies ist, wenn man Dha für sich nimmt, rein grammatisch zweifellos die nächstliegende Deutung, da sich das adverbiale 皆 in den meisten Fällen auf das zuvor genannte Subjekt bezieht. In Tib. (*bcom ldan 'das kyis*) ist das Subjekt (/Agens) aber eindeutig der historische Buddha (*Bhagavant*), und genau dies

ist im Zusammenhang mit einer von ihm erlassenen Vinaya-Bestimmung ja auch zu erwarten. Auch in Dha<sub>t</sub> (P ju 59b2f = D nya 58b4: *de bzhin gshegs pas bdag cag sha za bar gnang ngo*<sup>D</sup>) findet sich keine Pluralmarkierung, und 皆 ist hier ohne Entsprechung. Ich gehe deshalb davon aus, daß sich die totalisierende Funktion des (eher nur aus rhythmischen Gründen eingefügten) 皆 auf ein anderes Element des Satzes bezieht, am ehesten wohl auf die Adressaten der Erlaubnis, wenn nicht gar auf das Fleisch (was allerdings im Widerspruch zu dem Verbot bestimmter Fleischarten stünde). Zu einer ähnlichen Konstruktion vgl. z.B. T 5.220: 50b7f (慈氏如來 皆為授記 當得無上正等菩提), wo das Subjekt (der zukünftige Buddha Maitreya) eindeutig singularisch ist (vgl. Śat I 309,14: *sa ca Maitreyas tathāgatas tān vyākariṣyaty anuttarāyām samyaksanbodhau*), so daß der Satz nur bedeuten kann, daß Maitreya *iḥnen* (為 = 為之) *allen* (sc. den Gottheiten) das vollkommene Erwachen prophezeit. Zwei Beispiele aus dem MPM: Dha 401a13f (MPM # 328,4f): "Als diese Früchte reif waren, gab es eine Frau, die sie allesamt (d.h. sowohl die ungiftigen wie auch die giftigen; vgl. BLUM 2013: 191) pflückte" (其果熟時有一女人悉皆拾取); 401a29 (MPM # 329,11f): "Was diese acht Dinge betrifft, so hat der Tathāgata aus Mitgefühl [den Mönchen] erlaubt, sie allesamt [anzunehmen und] aufzubewahren" (如是八事如來憐愍皆悉聽畜; vgl. BLUM 2013: 192). Vgl. auch T 9.263: 113c14f: "Der Tathāgata sieht alle drei Weltsphären insgesamt" (如來皆見一切三界) = SaddhPu<sub>v</sub> 190,19f: *dr̥ṣṭam hi tathāgatena triadhiṭukani yathābhūtam*; T 9.263: 83a26f: "Der Tathāgata sieht Wesen und Handeln der Menschen insgesamt" (如來皆覩眾人性行) = SaddhPu<sub>v</sub> 83,25f [vs. 4.62ab]: *tathāgataś carya prajānamānah sarvesa sattvān' atha pudgalānām.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *sarvesa* wird allerdings nach TODA 1989: 297 nur von zwei nepalesischen Hss. gestützt, während die allermeisten *pareṣa* [oder *paryeṣa*] und vier *ya eṣa* lesen; *pareṣa* auch in einer Gilgit-Hs. (WATANABE 1975: 54) und (zu *pasa* verstimmt) in der Kashgar-Hs. (CHANDRA 1977, fol. 121a2f; TODA 1981: 61), *ye eṣa* in einer Hs. aus Tibet (JIANG 1988: 109).

<sup>2684</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b3 = D nya 58b4 (statt "... [Obwohl] ... haben, ..."): "..., und nachdem sie [dies] schriftlich fixiert haben, ..." (... *te | yi ger bris nas | ...*).

<sup>2685</sup> Möglich wäre auch: "... in [einander] widersprechender Weise reden" (vgl. Fa u. Dha).

<sup>2686</sup> Die Syntax der tib. Version ist hier problematisch, und in {d} dürfte Ch. dem Sinn des verlorenen Originals näherkommen. Ich vermute, daß dem *de dag gis* am Anfang von B.9b im Original ein Relativpronomen entsprach, das eine nachklappende Charakterisierung der in B.9a beschriebenen unwürdigen Mönche der Spätzeit einleitete. Das abschließende 'byung bar 'gyur ro in Tib. könnte eine stilistisch bedingte Wiederholung des 'byung bar 'gyur te am Ende

von **B.9a** sein, die ihrerseits die Nominalisierung des vorangehenden Verbs zu *smra ba dag* bedingt haben könnte.

<sup>2687</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 59b3 (D nya 58b4) *phan tshun du rtsod cing so so nas bdag ni dge sbyong sā kya'i sras so zhes sgrogs so ||*.

<sup>2688</sup> Ähnliche Charakterisierungen unwürdig lebender Mönche finden sich in mehr oder weniger ausführlicher Form auch an anderen Stellen des MPM: ziemlich kurz # 151,21f: *bran dang | bran mo dang | ba glang dang | ma he la sog s pa rdzas ngan pa 'chang ba rnams* (Fa 866c15f; Dha 383c10f) u. # 152,14f (älteste Textschicht nach SHIMODA 1997: 13); ausführlicher # 335,14-21 (Fa 880a8-12; Dha 401c26-29 [vgl. auch 402b21-29]: unmaßgebliche, gefälschte Sūtra- und Vinaya-Texte, die für Notzeiten den Mönchen Dienstpersonal, Vieh, Vorratshaltung, Handel und Feldbearbeitung gestatten) und vor allem ## 342-343 (Fa 880b26-c21; Dha 403b9-c8). Vgl. auch die parallele Darstellung im *Mahāmeghasūtra* (s. St. § 181.1) sowie (für **B.9c.3**) LaṅkS<sub>N</sub> 10.329 u. *Ratnaraśīsūtra* VII.19 (ed. in SILK 1994: 496f; vgl. auch ibid. 150, 163 u. 379). Als Grundstock der Charakterisierung kann die Übertretung der alten asketischen Regeln (s. St. § 181.2), wie sie im Rahmen der korrekten Lebensführung der Mönche im *Śrāmanyaphala-sūtra* und anderen kanonischen Lehrreden aufgelistet sind, gelten. Aus dieser Quelle stammen, trotz gewisser Modifikationen, die Elemente [1]{a}, [3]{a} u. {b} sowie [4]{h}, [5]{a}, {b} und {e} (der tib. Version). Andere Punkte (zumal auch in der obengenannten Parallel MPM ## 342f) erinnern an die im *Śrāmanyaphala-sūtra* etc. auf die genannten asketischen Regeln folgenden Formen falscher Lebensführung (vgl. RAMERS 1996: 126ff u. 287ff; MEISIG 1987: 210-263; VinDh 962c20-963c11). Näheres s. HABATA 2019: I.5.3.

<sup>2689</sup> *'byung bar 'gyur te* (**B.9c.Ø.1**).

<sup>2690</sup> Vgl. DN 64,21-23 (ähnl. DN I 5,11-13; s. auch St. § 181.2 + En. 1705). Alle Versionen der vorliegenden Stelle (außer Dha<sub>t</sub>, wo "roh" keine Entsprechung hat [s. En. 2695]) verbinden das einschränkende "roh" (\*āmaka) nur mit den Getreidekörnern, nicht aber mit Fisch und Fleisch. Damit unterscheidet sich die vorliegende Aussage grundlegend von der kanonischen Formulierung, in der auch bei Fleisch (Fisch ist nicht eigens genannt) nur die Annahme in *rohem* Zustand untersagt wird. Ob auch das Sanskrit-Original in dieser Hinsicht eindeutig war, muß allerdings, solange dieses nicht wieder auftaucht, offenbleiben. Eine Verbindung von "roh" mit Getreidekörnern *und* Fleisch- und Fisch gäbe an der vorliegenden Stelle gäbe ja durchaus Sinn, wenn die Kritik vor allem dagegen gerichtet ist, daß Mönche diese Speisen *selbst zubereiten* ({b}). An der Parallelstelle MPM # 343,22f werden nicht nur Fleisch und Fisch, sondern auch die Getreidekörner ohne die Spezifikation "roh"

aufgeführt ('*bru dang | sha dang | nya sha ... sbyor ba*, d.h. "sie verwenden? Getreidekörner, Fleisch und Fisch"). Die chinesischen Versionen verstehen dies im Sinne der Kritik an Gier nach feinen Speisen (die Getreidekörner werden hier nicht genannt), dergestalt, daß es für Mönche unziemlich ist, "Speise und Trank, [zumal] Delikatessen [wie] Fisch und Fleisch, gierig zu genießen" (貪味飲食魚肉饍餚: Fa 880c13) bzw. "gierig auf Fisch und Fleisch zu sein" (貪嗜魚肉: Dha 403b27; vgl. hierzu auch St. § 193).

<sup>2691</sup> Zu '*bras* (gew. "Reis") als Äquivalent für *dhānya* s. LC-Sup 1339b (→ *Amarakośa*) u. NEGI 9: 4076 ('*bras kyi grong khyer = Dhānyapura*). Vgl. auch MPM # 343,22f: '*bru dang | sha dang | nya sha ...*'). Zu möglichen Gründen für das Verbot, rohe Getreidekörner anzunehmen, vgl. SCHMITHAUSEN 1991a # 13.1-3.

<sup>2692</sup> Vgl. St. § 181.2 + En. 1706.

<sup>2693</sup> Vgl. MPM # 323,7 ('*bru bsdu ba*) u. # 335,19: '*bru rnams bsdu ba*; Fa hat an der letzteren Stelle (880a10f) "Annehmen und Horten von ... Getreide und Reis" (受畜 ... 穀米), später (880c1 u. 8f) "Speichern von Getreide und Reis" (積聚穀米); Dha (401c27) "Getreide-und-Reis-Speicher" (穀米倉庫), später (403b13 u. 29) "Speichern von Getreide und Reis" (儲積穀米 bzw. 積聚穀米); ähnlich auch die chin. Version des *Mahāmeghasūtra* (T 12.387: 1099b27: 貯聚穀米).

<sup>2694</sup> *snams su sbyor ba*; die Bedeutung von *snams (su)* (bzw. F *smrangs bu*) ist mir unklar und lexikalisch nicht überzeugend faßbar. Auch mong. *eng-i neidledküi* (wenn ich richtig lese) hilft mir nicht weiter. YBh<sub>t</sub> D tshi 200b3 u. 4 (P dzi 230b3 u. 5: Schlußabschnitt der *Śrutamayī Bhūmi*, ed. in ŠrBh<sub>Tai</sub> II 310,18–312,3) erscheint der Ausdruck *snams su bya ba'i bzo* zuerst als Äquivalent von *kṛṣiśilpa* ("Fertigkeit des Ackerbaus"), und dann als Wiedergabe von *vānaśilpa* ("Webkunst"), wobei P verstörenderweise im ersten Fall (und nicht etwa, wie eher zu erwarten wäre, im letzteren) *snam bu* statt *snams su* liest. Ob nach Auffassung der tibetischen Übersetzer an der vorliegenden Stelle eine Beschäftigung (*sbyor ba*) mit einer dieser beiden Tätigkeiten intendiert war (vgl. die in B.9c[2] auf geführten Tätigkeit; zu Webarbeiten vgl. En. 2721), muß dahingestellt bleiben. Die chin. Wiedergaben weisen jedenfalls in eine ganz andere Richtung, nämlich eigenhändige Zubereitung von Speisen statt eines Lebens von Almosenspeise ohne Beteiligung an der Zubereitung. Vgl. hierzu auch MPM # 343,11f, wo es, ebenfalls im Rahmen einer ausführlichen Charakterisierung unwürdiger Mönche, u.a. heißt: "Sie bereiten [sich], indem sie selbst Hand anlegen (s. JÄ. 251b s.v. *dar ba* 2),<sup>1</sup> gekochte Speise; sie kochen und lassen [für sich] kochen" (*rang lag dar te g-yos byed pa dang | tshed pa dang | tshed du 'jug pa*); Fa 880c9: "Selbst zu kochen und

andere zu beauftragen, [für einen selbst] zu kochen, (ist den Mönchen nicht gestattet)" (自熟教熟); Dha 403b21f: "(Den Mönchen ist es nicht erlaubt,) [ihr] Essen mit eigener Hand zuzubereiten, [Körner] selbst zu mahlen und zu zerstoßen" (自手作食, 自磨自春); vgl. auch Dha 401c28f, wonach Lehrreden, in denen der Buddha den Mönchen erlaubt, "sich mit eigener Hand [ihr] Essen zuzubereiten und [somit etwas] zu verzehren, ohne es [von jemand anders] entgegengenommen zu haben" (手自作食 不受而噉), unverläßlich (d.h. gefälscht) sind. Ob auch *snams su sbyor ba* in diesem Sinne der eigenhändigen Zubereitung zu verstehen ist, vermag ich nicht zu entscheiden; *sbyor ba* im Sinne von "[Speise] zubereiten" ist jedenfalls belegt (vgl. z.B. LC 1746a: *kha zas sbyar ba = abhisamskṛtan bhojanam*).

<sup>1</sup> Vgl. auch Sumatiratna II 965,5: *lag bdar te = yar-iyar-iyān* ("mit eigener Hand").

<sup>2695</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b3f (D nya 58b4f; Ta 177/22a3f u. 175/8b1): "Sie häufen reichlich Getreide an, und sie verwenden (od. genießen) Fischfleisch (vgl. En. 2609), indem sie selbst Hand anlegen" ('bru mang du stsogs shing | nya'i sha la lag dar(d) te spyod do ||). Oder *spyod do < sbyor ro* ("und sie bereiten Fischfleisch eigenhändig zu")?? Zur Verwendung von *lag dar te* im gleichen Kontext in MPM # 343,11f s. En. 2694.

<sup>2696</sup> Fa bezieht offenbar \**akalpya* auf {1}{a} und {b}.

<sup>2697</sup> [A.] Fa 習押 (v.l. 壓) 油業 "sich der Arbeit eines Ölpressers widmen" setzt im Sinne von *HIR.* 307 (Nr. 715) *tilapīda* ("sesame-grinder") oder *tailapīdaka* voraus. Nach MPM Dha 473c4 gehört Sesamöl (胡麻油) zu den Dingen, deren Verkauf Ordinierten unter gar keinen Umständen gestattet ist. Vgl. auch VinMī 190a26f, wo den Nonnen sowohl das Pressen von Öl wie auch dessen Verkauf verboten wird. Man könnte hier (wie auch in B.5.1{b}: s. St. § 201) die Möglichkeit eines Nachwirkens der alten Vorstellung, daß auch Pflanzen und Samen lebendig und empfindungsfähig sind, in Betracht zu ziehen, dergestalt, daß das Auspressen der Sesamkörner von der Bevölkerung bzw. Anhängern anderer Religionsgemeinschaften noch als Akt des Quälens und Tötens oder, selbst wenn diese Vorstellung selbst nicht mehr überall lebendig war, immer noch als nicht asketengemäß empfunden wurde. *Arthaviniścayasūtra* (ed. N.H. SAMTANI, Patna 1971) 40,10-12, wo in der Kategorie "falscher Lebensunterhalt für einen frommen Laienanhänger" (*upāsakasya mithyājīva*) auch das Auspressen von Sesam- und Senfkörnern, ohne daß man sie vorher genau untersucht hat (*apratyaveksita-tila-sarsapa-pīdana*), aufgeführt ist, läßt jedoch vermuten, daß hier weniger an die Körner selbst gedacht ist als vielmehr an darin verstecktes Kleingetier. Diese Vermutung bestätigt SaddhSmr<sub>c</sub> Up<sub>c</sub> 286a2f, wo gegen das Auspressen von Sesamöl angeführt wird, daß dabei viel Kleingetier zu Schaden komme (壓胡麻故 多有虫死; vgl. Tib. P ru 164a4 = S gi [Bd. 84] 230b2f = D mDo-sde la 160b3: *til kun tu btsir bar gyur pa las kyang*

*srog gcod pa chen po 'byung bar 'gyur te).* Dementsprechend wird VinSaVi 508c14 u. 19-21 (s. auch T 3.156: 159c14f u. T 13.411: 744c22-745a2) Ölpressen als Gewerbe (und folglich wohl auch der Handel damit) auch den Upāsakas mit der Begründung untersagt, daß man bei [der] Öl[pressung] in großer Zahl Kleingetier töte (不得壓[/押]油為業, 以油多殺蟲故). Dies gelte zumindest für Indien; von Kashmir/Gandhāra (罽賓) ab (in Richtung Norden bzw. Nordosten) jedoch gebe es im Sesam keinerlei Tiere, so daß in diesen Gegenden das Pressen von Öl nicht mit einer Verfehlung verbunden sei. Ähnlich auch Tao-shih (T 53.2122: 929a4 + 8f; vgl. auch X 60.1129: 686b23).

[B.] Im Gegensatz zu Fa setzen Tib u. Dha (油瓶) "Ölkrüge" (viell. \**tailapījharā*) als Teil eines auf \*°*dharāḥ* od. \*°*dhārināḥ* bzw. (nach Tib.) wohl \*°*karāḥ* bzw. \*°*kārīnah* endenden Kompositums voraus. Gegen die Version von Tib spricht, daß nicht recht einleuchtet, warum ausgerechnet die Herstellung von Ölkrügen beanstandet wird (und nicht etwa jede Tätigkeit als Töpfer oder jedwede handwerkliche Tätigkeit überhaupt wie anschließend in Fa [2]{x}). Die Unangemessenheit des Besitzes von Ölkrügen (Dha) hingegen wird von MPM # 155,2 bestätigt, wo es von dem vorbildlichen *ācārya* u.a. heißt, daß er "[den Besitz] unziemliche[r] Dinge wie] Sonnenschirme, Ölkrüge und verschiedene[r] Arten von Früchten aufgegeben hat" (*rung ba ma yin pa'i gdugs dang | 'bru mar gyi snod dang | 'bras bu'i rnam grangs spangs pa;* SHIMODA 1993: 278: \**tyaktākalpika-cchatra-tailapātra-phala-paryāya*; Dha [384b12f] ebenso, aber zusätzlich "Getreide-und-Reis"; Fa [867a27f] "Öl" statt "Ölkrüge" und im übrigen abweichend). Hier ist also wohl an *Vorratshaltung* gedacht (Öl wird schon in vedischer Zeit in Krügen aufbewahrt: MACDONELL/KEITH 1912 [³1967] I: 325). Vgl. auch Fa 872b27f: "Nicht einmal Sesamöl und Salz [dürfen die Mönche] auf Vorrat halten" (麻油鹽等 尚不藏積); in Tib. (# 225,11f: *de dag ni lan tshwa | dang til tsam yang yongs su bsags par mi byed do*) und Dha [391b15f: 鹽豉胡麻] allerdings nur "Sesam", nicht "Sesamöl".

[C.] An der Parallelstelle MPM # 343,24 (s. En. 2698) ist kurz vor dem "Tragen von Sonnenschirmen und (Leder-)Schuhen" von "Duft-Öl" (*spos kyi til mar* = \**gandha-taila?*) die Rede; Fa (880c13f): "sie mischen Duft-Öle" (合諸香油). Hier geht es also um Kosmetik (Einreiben mit Sesamöl zur Körperpflege auch Fa 871b12f: 麻油塗身). Dha (403b28) jedoch bezieht sich offenbar auf den Pressvorgang: 治押[/壓]香油 ("press fragrant oils": BLUM 2013: 205); Dha, S ka (Bd. 89) 157a2 hat allerdings nur *byug pa'i mar bsung can shyor ba*, wohl: "applizieren wohreichendes Salböl", aber 壓/押油 als Ausdruck für das Pressen von Öl ist gut bezeugt.

[D.] Auch im Hindu-Dharma gilt der Ölpresser und -verkäufer als unrein, vgl. Manu 3.158; 4.85: Von jemand, der eine Ölmühle betreibt (*cakrava(n)t*), soll man keine Gabe annehmen; Kullūka erklärt: *cakravān bīja-vadha-vikraya-jīvī tailikah*, d.h. "der Ölpresser lebt vom Verkauf [eines Produktes, das er durch

das] Töten der Samen [gewonnen hat"]"). Selbstredend lehnen auch die *Jainas* das Auspressen von Sesam oder anderen ölhaltigen Pflanzen (ebenso wie übrigens auch von Zuckerrohr) strikt ab (WILLIAMS<sup>2</sup>1983 [1963]: 120 # 11).

<sup>2698</sup> Vgl. DN I 66,9 und Sanghabh II 234,26 (*chatta/chattra* als Schmuckmittel; s. RAMERS 1996: 220f u. 234) sowie DĀ<sub>c</sub> 84a18 (寶蓋) und T 1.21: 265a5 ("Sie tragen hohe Sonnenschirme" (持高繖蓋)); MPM # 155,2f (s. En. 2697) u. # 343,24f: "Sie tragen Sonnenschirme, (Leder-)Schuhe und Tälablatt-Fächer (\**tālavṛnta*)" (*gdugs dang | lhām dang | ta la'i lo ma'i bsil yab ... 'chang ba*); Fa (880c14): den Mönchen ist nicht gestattet, "[sich?] Musikinstrumente, Leder-schuhe und Schirme *anzufertigen*" (作諸樂器革屣繖蓋); Dha (403b28): für Mönche ziemt es sich nicht, "kostbare Schirme und Lederschuhe *zu tragen*, [sich?] Fächer *anzufertigen*, ..." (捉持寶蓋及以革屣 造扇). Zum Wechsel von "tragen" und "[für sich?] anfertigen" s. En. 2697[B]. Für "tragen" spricht Vin II 130f, wo das *Tragen* (bzw. Benutzen) bestimmter Fliegenwedel verboten und das *Tragen* von Sonnenschirmen eingeschränkt wird (*na ... vījanī dhāretabbā, na ... chattām dhāretabbām*). Ähnliche Einschränkungen auch in anderen Vinayas, z.B. VinMā 487c28–488a26 (überwiegend 持; aber 488a24 heißt es, wenn ein Fächer des Saṅgha – also keiner, der einem einzelnen Mönch privat gehört – bunt gefärbt werde, so sei das kein Vergehen (若僧扇作種種色 無罪)).

<sup>2699</sup> Vgl. MPM # 343,16-18 (s.a. Dha 403b24f): "Sie lehren die 64 schönen Künste (\**kalā*), die 18 Wissensgebiete (\**vidyāsthāna*) sowie das [Schmiede-]-handwerk (cf. MVy 6943: *mkhan bzo* = *karmāra*) und alle [sonstigen] handwerklichen Kunstfertigkeiten" (*sgyu rtsal drug cu rtsa bzhi dang | rig pa'i gnas bcwa (S bco) brgyad dang | mkhan bzo* (JPDN *bzo ba*) *dang | bzo'i las thams cad ston pa*); Fa 880c10f: Mönchen ist nicht gestattet, "sich in ... handwerklichen Kunstfertigkeiten (\**śilpa(karman)*) und Holzarbeiten zu üben [oder] sich im Schreiben, in Traumdeutung und in den 64 Künsten zu schulen" (學 ... 工巧木作 學書占夢 六十四術).

<sup>2700</sup> Siehe En. 2698.

<sup>2701</sup> Oder: "Sie dienen Königen". Vgl. MPM # 343,27 (*rgyal po la (b)sten pa*); Dha 403c1: "... mit Königen, Prinzen und Ministern oder Frauen zu verkehren" (親近國王 王子大臣 及諸女人; s.a. Dha 517b21f). Vgl. auch SaddhPu<sub>V</sub> 167,18 (13.2cd); MMegh<sub>c</sub> 1099b29 (s. St. § 181.1) ≈ Kj P dzu 203b6 (*rgyal po la bsten pa dag*).

<sup>2702</sup> D. h. den einflußreichen Personen im Lande. Da es sich hier um eine dem Übersetzer anzulastende Ausschmückung handeln dürfte (vgl. auch En. 2701), ist nicht sicher, ob 長者 hier Skt. *śreṣṭhaḥ* entspricht, also vor allem an Personen gedacht ist, in deren Händen die *wirtschaftliche* Macht bzw. das Geld lag.

<sup>2703</sup> *mo yig = mo 'debs pa'i dpe cha* (TshCh II: 2121a, s.v. *mo yig* (2)). Vgl. MPM # 343,12-16, wo der Ausdruck in einer längeren Reihe von Wahrsage-Methoden steht: *ltas dang | yan lag gi rig pa* (\**aṅga-vidyā*, vgl. RAMERS 1996: 305f) *dang | mo yig dang | kha ton 'don pa dang | bya ltas shes pa* (vgl. *śakuna-vidyā*: RAMERS 1996: 310f) *dang | sgra gcan* (\**rāhu*) *dang | nyi ma dang | zla ba dang | pa ba sangs* ("Venus") *dang | gza' lhag* ("Merkur") *rgyu ba ... lta ba ...*; vgl. Fa 880c9f; Dha 403b22f, ferner auch MPM Dha 433a14-16. Nach DN I 67-69 und den Parallelen hierzu (s. MEISIG 1987: 240f, 246f u. 253-261; RAMERS 1996: 287-393) sind den buddhistischen Mönchen alle möglichen Arten von Wahrsagerei, Zeichendeutung und Vorhersage verboten.

<sup>2704</sup> Vgl. DN I 69,25-30 u. Parallelen (s. MEISIG 1987: 242 u. 248; RAMERS 1996: 394-418, bes. 415: *cikitsā*); DĀ<sub>c</sub>: 84b26f = 89c3f (或為醫方 … 療治眾病); eine ausführliche Begründung findet sich SaddhSmṛUp<sub>c</sub> 285c19-286c27 (Tib. Kj P ru 163b4-166b2; S gi [Bd. 84] 230a1-234a2; D la 160a4-162b6; vgl. auch En. 2697[A] u. St. § 55). Zum Verbot für Mönche, außerhalb des Ordens ärztliche Behandlungen durchzuführen, vgl. auch Hōb, Fasc. 3: 226 u. 238f.

<sup>2705</sup> Vgl. *Hir.* p. 1176b (Nr. 3853): 醫方 = *cikitsā*, *cikitsita*; denkbar wäre vielleicht auch: "Sie erstellen ärztliche Verordnungen (方)".

<sup>2706</sup> Vgl. SaṅghBhV II 235,14-18: *vividha-śabda-śravaṇa-samārambhānuyogam anuyuktā viharanti, tadyathā hastiśabde aśvaśabde ... kavite kāveye* (em. nach RAMERS 1996: 142 u. 170f; vgl. auch VON HINÜBER 1994a: 35f).

<sup>2707</sup> In der stereotypen Liste asketischer Verhaltensweisen der buddhistischen Mönche in den Lehrreden des alten Kanons (s. En. 2688) werden unter den Dingen, die ein Mönch nicht annehmen soll, neben Dienern und Dienerinnen (/Sklaven und Sklavinnen) ({a}) auch die verschiedenen Arten von Nutztieren (Ziegen und Schafe, Hähne/Hühner und Schweine, Elefanten, Pferde und Rinder) genannt, die im vorliegenden Textstück merkwürdigerweise fehlen. Statt dessen ist hier das (kanonische) Paar "Gold und Silber" ({b}) um eine Liste weiterer Preziosen ({c},{d}) ergänzt worden. Dies könnte mit den zwischenzeitlichen Veränderungen der wirtschaftlichen Situation der Mönche bzw. Klöster zu erklären sein. Allerdings gibt es auch im MPM Stellen, an denen im Rahmen der Dinge, deren Besitz Mönchen nicht ansteht, auch die traditionelle Liste von Nutztieren ({n}) erscheint, so etwa MPM # 151,21 ({a} *bran dang | bran mo dang | {n} ba lang dang | ma he la sog pa*; Fa 866c15f: 奴婢牛馬畜生 Dha 383c29f: 奴婢牛羊), # 335,17-19 ({a} *bran dang bran mo la sog pa dang | {b} gser dngul dang | {n} ba lang dang | ma he*; Fa 880a10 牛馬; aber in Dha 402b28 ohne Entsprechung!) und vor allem ## 342,3-6 u. 343,3-6 ({b} *dbyig dang | gser dang | {a} bran dang | bran mo dang | {n} ba lang dang | ma he dang | ra dang | lug dang | bya gag dang | phag dang | khyi dang | byi la*

*dang | sbrul dang | ne'u le; Fa 880b27f u. c6; Dha 403b10 u. 17-19).* An der zuletzt genannten Stelle findet sich unmittelbar anschließend auch die Liste der Preziosen; ebenso, neben den traditionellen Nutzieren, auch im *Mahāmeghasūtra* (MMegh<sub>t</sub> P du 203b4-6; MMegh<sub>c</sub> 1099b26f).

<sup>2708</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b5 (S ka [Bd. 89] 173[=107a!],3; D nya 58b6; Ta 175/8b2): *mu sa la gal* (S Ta : *gal* P D) *ba* (P S Ta : *bha* D) *dang | spug dang | shel* (琉璃 o.E.; *spug* ist allerdings nach MVy 5956 Äquivalent für *musāragalva*; hier für *aśmagarba*?). — Die genaue Bedeutung der einzelnen Ausdrücke dieser Reihe (die in den übrigen Versionen keine Entsprechung hat) kann im Rahmen dieser Arbeit nicht hinreichend geklärt werden. [1.] Zu *vaiḍūrya* = Beryll s. SWTF s.v., mit Verweis auf BUDDRUSS 1980, bes. 5f, wo die verbreitete Wiedergabe mit "Lapis Lazuli" zugunsten von "Beryll" abgewiesen, aber auch eine gelegentliche Verwendung für den Chrysoberyll ("Katzenauge") für möglich gehalten wird. Ob dieser Bedeutungsansatz auch für das chin. Lehnwort 琉璃 durchgängig Gültigkeit hat, vermag ich nicht zu entscheiden. [2.] Für 碧 gibt KARASHIMA (2001a: 34, s.v. 車渠) die Bedeutung "giant clam shell". Ob auch das (zumal in Verbindung *aśmagarba*)<sup>1</sup> naheliegende indische Äquivalent *musāragalva* (s. BHSD s.v.) diese Bedeutung hat, muß ich dahingestellt sein lassen. [3.] Mit 馬瑙 = *aśma-/aśvagarba* = "Achat" folge ich KARASHIMA 2001a: 170. [4.] Unproblematisch ist 頗梨 *p'o-li* (< *p'uā-li*) = *sphatika* "Bergkristall" (KARASHIMA 2001a: 196).

<sup>1</sup> Vgl. T 3.157 (Dharmakṣema): 187b16f ≈ KarPu II 127,11f; T 30.1581 (Dharma-kṣema): 926a13 ≈ BoBh<sub>D</sub> 161,8f. Vgl. auch die Aufzählung von sieben kostbaren Substanzen in SaddhPuv 149,8f (K 239,7) = T 9.262: 32b22f, wo die Reihenfolge in der chin. Übersetzung (Kumārajīva) der des Sanskrit genau entspricht. Dies ist aber keineswegs die Regel. Nicht selten divergieren in solchen Aufzählungen die chinesischen Übersetzungen hinsichtlich Anzahl und Anordnung der Begriffe erheblich von den überlieferten Sanskrit-Fassungen, so daß große Vorsicht bei der Zuordnung der chinesischen Begriffe zu den indischen angebracht ist. Vgl. auch T 38.1772: 289c27f, wo (Kuei-)Chi (基) ausdrücklich *musāragalva* (牟娑珞揚[/揭]婆) mit 車渠 und *aśmagarba* (遏濕摩揚[/揭]婆) mit 馬腦 identifiziert, während er T 38.1782: 1010a19f *musāragalva* [fälschlich] mit 珊瑚 [= *pravāda!*] gleichsetzt, und (wie KARASHIMA 2001a: 34) 車渠 mit *karketanaka*.

<sup>2709</sup> Im Original \*śaṅkhaśilā viell. Kompositum ("Perlmutter"??): s. BHSD 522.

<sup>2710</sup> "Früchte" (auch in Dha!) überraschen in diesem Zusammenhang und fehlen bei Fa. Das könnte den Verdacht nähren, daß Tib. und Dha ein (im Detail nicht leicht rekonstruierbares) Mißverständnis oder eine Textverderbnis zugrundeliegt, wobei u.a. ein ursprüngliches \*muktāphala "Perle" (bzw. eine Prakṛt-Entsprechung) in *muktā* + *phala* aufgespalten worden wurde (zu *muktāphala* vgl. LÜDERS 1940: 179–190 ["Sanskrit *muktā*, *muktāphala*, *phala*"]; HARA 1999, bes. 168f Anm. 1) Dem steht allerdings entgegen, daß die Paral-

lele in MPM # 342,6f u. # 343,6f zwar zunächst nur von "Edelsteinen, Perlen, Muscheln, Kristall (oder *śāṅkhaśilā* = Perlmutter<sup>2711</sup>: s. En. 2709) und Korallen" (*nor bu dang | mu tig dang | dung dang | man shel dang | byi ru*, = \**maṇi-mukṭā-śāṅkha-śilā-pravāda*) spricht, sich etwas später (# 343,25) aber auch dort ebenfalls das "Sammeln/Horten von Früchten" (*shing tog sdud pa*; vgl. Dha 403b29f 積聚 ... 諸果蓏) als Element für Mönche unziemlichen Verhaltens findet, desgleichen SaṅghBhV II 234,12 (RAMERS 1996: 134 u. 139f): *phala-sannidhi*. Vgl. auch MPM # 155,3, wonach sich ein [guter] Lehrer (*ācārya*) u.a. dadurch auszeichnet, daß er auf die (bzw. das Annehmen und Horten der) verschiedenen Sorten von Früchten verzichtet ('*bras bu'i rnam grangs spangs pa*; Dha 384b13: 終不捉持 ... 種種果蓏). Bemerkenswert ist, daß in Fa auch an diesen beiden MPM-Stellen (sc. 880c13-15 u. 867a28f) die Beanstandung des Annehmens und Hortens von Früchten keine Entsprechung hat.

<sup>2711</sup> Genauer: Baumfrüchte (果) und Früchte von krautigen Pflanzen (蓏). Zur Problematik s. En. 2710. BLUM 2013: 114: "different kinds of fruit and melons".

<sup>2712</sup> 猪(/鼬)鼠 dürfte nach der in En. 2714 angeführten Parallele Fa 880c6 für Skt. *nakula* stehen. Vgl. auch SaddhSmṛUp<sub>c</sub> 103c2 u. c12, wo 鼬 = *nakula* nicht nur durch Tib. *ne'u le* (Kj P 'u: 328a7 u. b4), sondern auch durch den Kontext – tödliche Feindschaft zwischen (Gift-)Schlangen und 鼬 – gesichert ist.

<sup>2713</sup> Ob 猫狸 hier wie die vorhergehenden Verbindungen als Binom zu fassen ist (so offenbar HDC 5: 74a u. 10: 1341a, wonach die Verbindung 猫猫 bzw. 猫狸 "eine Art 猫, gewöhnlich 'Wildkatze' genannt" (狸的一种 俗稱野貓) bezeichnet) oder ob zwei verschiedene Tiere (猫 "Katze" und 猪 "Marderhund", jap. *tanuki*) gemeint sind, muß letztlich offenbleiben (vgl. auch, für den ähnlichen Fall 狐狸, KARASHIMA 2001a: 344: "'racoon dogs' or 'weasels and racoon dogs'"). 猪 (/狸) wird offenbar auch im Sinne von "Wildkatze" verwendet: vgl. UNGER 1989: 60: 猪 = "Wildkatze (?), Marderhund (?)" Ganz explizit in diesem Sinne T 54.2128: 458b22f (ähnlich 513a5f), wo im Rahmen der Erklärung der Verbindung 猫狸 das erste Element (猫) als "dem Tiger ähnlich, aber kleiner; wird als Haustier gehalten, um Mäuse zu fangen" (似虎而小, 人家養畜 令捕鼠。), also als *Hauskatze*, erklärt wird, das zweite Element (狸) hingegen als "ebenfalls dem Tiger ähnlich, aber kleiner; ein Wildtier, ebenfalls katzenartig, gewöhnlich *Wildkatze* genannt, das gern Hühner aus den menschlichen Behausungen stiehlt und frißt" (亦似虎而小野獸, 亦猫之類, 俗謂之野貓; 好偷人家雞 食之). Von daher ergäbe sich für die Verbindung 猫猫 bzw. 猫狸 die Bedeutung "Hauskatzen und Wildkatzen" = "Katzen". In der Tat steht in Übersetzungen 猫猫 (/貓狸) nicht selten einfach für *mārjāra* (so z.B. LaṅkS<sub>Gu</sub> 514b5 = LaṅkS<sub>N</sub> 258,3 [8.15c]; T 29.1558: 7a24 = AKBh 19,14; T 10.279: 433a28 = Gv 403,21; MPM Fa 880b28 u. c6 = MPM # 342,5 u. 343,5

*byi la*) oder *biḍāla* (Pā. *bilāra*, so z.B. SĀ<sub>c</sub> 345c9 ≈ SN II 270,22). Vgl. auch St. En. 1856.

<sup>2714</sup> Vgl. MPM # 342 (vgl. auch # 343,4-6), wo festgestellt wird, daß Sūtra- oder Vinaya-Texte, denen zufolge der Buddha Gold und Silber, Sklaven und Sklavinnen sowie Rinder, Büffel, Ziegen, Schafe, Hühner, Schweine, Hunde, Katzen, Schlangen und Mungos (... *khyi dang byi la dang sbrul dang ne'u le*) angenommen habe (bzw., nach Dha, den Mönchen die Annahme solcher Dinge erlaubt habe), von Māra in Umlauf gebracht seien. Bei Fa (880b28: 象馬牛羊鷄狗貓狸狃(/狃)鼠, ebenso c6) und Dha (403b10: 牛羊象馬驢驃鷄猪貓狗; ebenso b19) erscheinen wie im Kanon auch Elefanten und Pferde (bei Dha auch Esel und Maultiere), aber es fehlen bei Fa die Schweine und die Schlangen, bei Dha die Schlangen und die Mungos. Von den gegenüber der kanonischen Liste neuen Tieren mag der Hund durch die Wortähnlichkeit *kukkuta* "Hahn/'Hühner'" und *kukkura* "Hund" eingedrungen sein. Katzen und Mungos sind plausibel, insofern sie Mäuse und Schlangen im Klosterbereich in Schach halten. Die Schlangen in Tib. dürften durch die Mungos assoziiert worden sein und suggerieren überdies eine unziemliche Betätigung als Schlangenbeschwörer. In Fa's vorliegender Liste scheint es dagegen speziell um *fleischfressende* Tiere zu gehen (vgl. St. § 210), da hier auch große Raubtiere eingeschlossen sind, deren Haltung in Klöstern allemal ungewöhnlich gewesen sein dürfte, mit dem Aufkommen des Vegetarismus aber zusätzlich anstößig wird.

<sup>2715</sup> Ich gehe davon aus, daß ... *la brtson pa* am Ende von [5] sowohl das ihm unmittelbar vorhergehende *sbyor ba* wie auch das *sbyor ba* am Ende von [4] regiert. Folgt man hingegen am Ende von [4] der Lesung ...*ba'i phyir sbyor ba*, so erscheint eine solche Rektion eher unwahrscheinlich, und es wäre als Einleitung der Wiedergabe von [4] nur "Sie bemühen sich um ..." anzusetzen.

<sup>2716</sup> Vgl. COUV. p. 245: "amasser, recueillir, ..."; MOR. 4: 3540b, Nr. 7663,9: *takuwaeru, tsumu*. Vgl. CBETA: J 32.B273: 234a24: 居藥之肆 ("ein Marktplatz od. Laden, wo man Heilkräuter angehäuft hat").

<sup>2717</sup> Vgl. MPM # 343,23: "Sie verwenden Gifte (oder: bereiten Gifte zu?)" (*dug sbyor ba*); Fa 880c13: "Sie stellen giftige Drogen zusammen" (合諸毒藥; ebenso Dha 403b27f: 和合毒藥); MMegh<sub>t</sub> P du 203b7 (S ta 111a1; D wa 186b4) im gleichen Kontext: *dug sbyor du 'jug pa dag* ("[Mönche,] die Gifte verwenden/zubereiten lassen"). Vgl. DN I 67,19 *visa-vijjā*, womit nach Buddhaghosa (Sv I: 93,25f) dreierlei gemeint ist: "Konservierung von Gift, Bereitung von Gift und Zauberspruch gegen Gift" (RAMERS 1996: 310), wobei die dritte Bedeutung problematisch ist; folgt man statt *visamantām* der Lesung *visatantram*, dürfte eher "Traktat über Gifte" gemeint sein, deren Kenntnis

natürlich neben dem Wissen über die verschiedenen Arten von Giften sowie ihre Anwendung und Wirkung auch das Wissen über etwaige Gegenmittel inklusive Zaubersprüche umfassen dürfte. Zu *dug sbyor ba* vgl. aber auch MW s.v. *visa-prayoga*: "... employment of poison as a medicine". Auch 毒藥 ist nicht eindeutig, sondern kann neben "giftige (d.h. das Leben gefährdende oder verkürzende) Drogen" (能危害生命的药物; 人の寿命を縮めるくすり, 毒を含む薬) auch "scharfe/bittere bzw. starke, besonders wirksame Drogen/Arzneien" (辛烈的药物; からく苦い薬, 強い薬, よく利く薬) bezeichnen (HDC 7: 827a-b; MOR. 6: 6511a).

<sup>2718</sup> Wohl solches Wissen, wie es DN I 67,12–69,18 bes. 67,18–20) sowie SaṅghBhV II 237,11–238,2, 238,9–18 u. 239,3–240,17 (bes. 237,14f; vgl. RAMERS 1996: 287–393) im Rahmen der "niedrigen/weltlichen [Arten von Wissen]" (*tiracchānavijjā, tiryagvidyā*) spezifiziert wird, oder die 18 [weltlichen] Wissensgebiete (vgl. MVy Nr. 4953–4971), die MPM # 343,17 im gleichen Kontext erwähnt werden. Fa hingegen versteht *vidyā* hier im Sinne von "[magisches] Wissen, Zauberformel".

<sup>2719</sup> Während in {a} und {d}–{j} die Wissensgebiete bzw. Tätigkeiten genannt sind, mit denen sich die unwürdigen Mönche beschäftigen, erscheinen in {b} und {c} Personenbezeichnungen ("Betätigung als X" statt "Beschäftigung mit X"?). Ob diese Dissonanz schon im indischen Original vorlag, muß dahingestellt bleiben.

<sup>2720</sup> Vgl. NEGI 12: 5478a u. MW 886a (*rūpakāra* = a maker of images, a sculptor).

<sup>2721</sup> Zu {b} und {c} vgl. auch Fa 880c10f: "Sie üben sich ... in Handwerkskünsten [wie etwa<sup>2</sup>] Holzschnitzerei (\**dārukarmā*<sup>3</sup> = 'wood-carving' [MW])" (學 ... 工巧木作) u. 880c14f: "[Sie machen] Bambusarbeiten und Webarbeiten, Schnitzereien/Gravuren, Gemälde und Stickereien" (竹作織作刻畫文繡; zu 文繡 vgl. NAK. 1369b), sowie Dha 403b28f: "[Für Mönche ziemt es sich nicht,] ... alle möglichen Arten von Gemälden und Statuen herstellen" (造...種種畫像; vgl. BLUM 2013: 205).

<sup>2722</sup> D.h. formen aus Ton Figuren (vgl. etwa LaṅkS<sub>Bo</sub> 531b9 泥作諸禽獸 = LaṅkS<sub>N</sub> 88,10 *mṛṇmayair mṛgaiḥ*; T 18.901: 802c2 以泥作阿彌陀佛像 = "Aus Ton macht er eine Amida-Figur"). Oder (mit BLUM 2013: 114: "ceramicists"): arbeiten als Töpfer (vgl. MW s.v. *mṛtkara*; vgl. auch T 16.681: 737a5 如陶匠 以泥作瓶 = "Wie ein Töpfer aus Ton Töpfe herstellt").

<sup>2723</sup> Vgl. SaṅghBhV II 237,22 (*lipikarman* als Betätigung zum Zwecke des Lebensunterhaltes für *śramaṇas* unstatthaft), wozu RAMERS 1996: 288f u. 317. Zu "Schreiben" auch MPM Fa 880c11 (學書; s. En. 2699).

<sup>2724</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b6 (D nya 58b6f): "[Sie fungieren als] Lehrer, die Schreiben lehren (od.: für das Lernen der Schrift)" (*yi ge slob pa'i slob dpon*). Vgl. auch BLUM 2013: 114: "... become ... teachers". Zu 教學 "unterrichten" < "lehren, X zu lernen") vgl. z.B. MPM Dha 420c11f: 如來如是 於諸弟子 漸漸教學 九部 經法; deutlich ist Fa 872b1f, wo die Aussage, daß ein Vater seinen Sohn das Alphabet?" lehrt (父 ... 教學半字) anschließend (b2) als 其父教子學半字 ("... lehrt den Sohn ... zu lernen") erscheint.

<sup>2725</sup> Vgl. viell. MPM # 364,4f, sowie # 365,4f, wo als [den Mönchen] vom Buddha nicht erlaubte Tätigkeit u.a. *skrun par byed pa* genannt wird, was für Skt. (ā)ropana/(ā)ropayati stehen kann und gern mit Bezug auf den Anbau von Pflanzen gebraucht wird (vgl. NEGI 1: 295b). Fa (882b21 u. b26) hat aber auch an diesen beiden Stellen wie an der vorliegenden 茂羅業 = *mūlakarman* (s. En. 2726).

<sup>2726</sup> In Fa mit 茂羅業 wiedergegeben, wobei die ersten beiden Zeichen die lautliche Wiedergabe von Skt. *mūla* sind. Es handelt sich um eine bestimmte Art von Magie (mit Wurzeln[?]: vgl. PW s.v. *mūlakarman*), wie Manu 9.290 u. 11.64 deutlich macht (s.a. OLIVELLE 2005: 340; MICHAELS 2010: 365). Medhātithi erklärt: "*mūlakarman* ist Gefügigmachen usw. (*vasīkaranādi*)". Tib. u. Dha scheinen den Ausdruck nicht verstanden und auf ackerbauliche Tätigkeiten bezogen zu haben. Diese Bezugnahme wiederum konnte im Kontext der für Mönche unziemlichen Tätigkeiten an ein traditionelles Mißverständnis des Ausdrucks *bijagrāma-bhūtagrāma-samārambha* als "sich der Kultivierung (Tib. *rtsom pa*) von Samen und Pflanzen widmen" (SCHMITHAUSEN 1991a # 4.3; RAMERS 1996: 126–129) anknüpfen.

<sup>2727</sup> BLUM 2013: 114: "(There will be those who ... become ...) cultivators of plants." Dha<sub>t</sub> P ju 59b6: "Sie pflügen und mähen Felder" (*zhing rmo ba dang | zhing rmga ba*). Vgl. MPM # 335,19 *zhing rmo ba*, dort o.E. in Fa (880a8–11) u. Dha (401c26f). Vgl. aber Dha 403b12f: (Sūtras, in denen der Buddha den Mönchen erlaubt,) "Felder zu pflügen, zu säen und zu pflanzen" (耕田種植), (sind von Māra verbreitet worden), u. 403b21: (In Wirklichkeit ziemp es sich für Mönche nicht,) "Felder zu pflügen, zu säen und zu pflanzen" (耕田種殖[/ 植]). In Tib. erscheint an diesen beiden Stellen (MPM ## 342,8 u 343,9) nur das Stichwort *zhing sa* (\**kṣetra*). In den alten kanonischen Lehrreden gehört es zum korrekten Verhalten der Mönche, keine Felder und Grundstücke (*khetta, kṣetrevastu*) anzunehmen: DN I 64,27, SaṅghBhV II 233,9, etc. (s. MEISIG 1987: 204–206; RAMERS 1996: 89–91, 97 u. 116f).

<sup>2728</sup> Vgl. SaṅghBhV II 237,21 (lies *mantra-karmani* mit RAMERS 1996: 288 u. 314f). Zum Murmeln von Zauberformeln (*rig sngags dang | gsang sngags zlos*

*pa)* als buddhistischen Mönchen unangemessenem Verhalten siehe auch MPM ## 364,4 u. 365,3f.

<sup>2729</sup> 蠲道, s. *HIR*. 1039b (Nr. 3338). Zu *kākhorda* s. DIETZ 1997a, bes. 89-91. (91: "... the ...meaning of the term *kākhorda* ... alternates between 'evil spirit, magician' and 'evil magic, curse, malediction' ..."). Die klassische Bedeutung von 蠲 ist: "(die Sinne) verwirren, verhexen" (UNGER 1989: 51).

<sup>2730</sup> Es bleibt offen, ob es hier um das Sammeln von Heilkräutern bzw. Herstellen von Arzneien (so Dha; s. auch Fa [vor {a}] mit En. 2717) oder um deren Anwendung (bei sich selbst oder anderen) oder um beides geht. Zur Anwendung vgl. DN 69,29 (*mūlabhesajjānam anuppadānam osadhūnam patimokkho*) u. SaṅghBhV II 238,7 (*oṣadhir vā prayojayanti*) – wozu RAMERS 1996: 394-397 u. 417f ("Verabreichung von Wurzelarzneien, Auflegen von Heilkräutern") – sowie Fa 880c15 ("Sie schlucken alle möglichen Arzneien") u. 880c11 (s. En. 2737).

<sup>2731</sup> BLUM 2013: 114: "who manufacture medicines". Dha<sub>t</sub> P 59b6 (D nya 58b7): *sman sbyor ba* (was "zubereiten" und "anwenden" bedeuten kann); ebenso D nya 79b6 (*sman sna tshogs sbyar te*, für Dha 394b13 和合諸藥) u. 104b7 *sman la sogs pa sbyor mi shes pa* (für Dha 403c15 不知和合諸藥; MPM # 345,9f: *sman ... gces par mi mdzad do* "er kümmert sich nicht um Arzneien").

<sup>2732</sup> Vgl. DN I 65,22-30, SaṅghBhV II 235,21-236,4 u. Vin II 10,17-24 (in der zweiten Hälfte offenbar Kinderspiele, vgl. AN V 203,14-18). Näheres zu diesem Material s. RAMERS 1996: 173-200. Vgl. auch [5]{x} (Dha).

<sup>2733</sup> Vgl. *HIR*. 548b (Nr. 1403) u. BHSD 593f; vgl. auch YBh<sub>c</sub> 281c29 捶(/角)力 = YBh<sub>Bha</sub> 18,7 *yudhyamāna*. Zu kämpfenden Asketen s. DĀ<sub>c</sub> 84b11f (MEISIG 1987: 247) = 89b17f; im Falle der dort anschließend genannten Kämpfe (von Tieren, aber auch Menschen: 或鬪鷄犬猪羊象馬牛駝諸畜 或鬪男女; s.a. T 1.21:265a8f u. T 1.22: 273b16f) geht es aber wohl in erster Linie um das *Veranstalten* solcher Kämpfe.<sup>1</sup> Ähnlich GM III.3: 17,2-5 (*Pāṇḍulohitavastu* des VinMü), wo von zwei Mönchen, Aśvaka und Punarvasu(ka), die Rede ist, die Tierkämpfe, aber auch solche von Frauen, Männern, Knaben und Mädchen veranstalten und veranstalten lassen (°yuddharī kurutah kārayataḥ). Ähnlich VinSa 26b18-20 (= 223b6-8; vgl. auch 290a10-12 u. 290c2-5<sup>2</sup>), wo die Mönche aber nicht nur Tiere sowie Männer und Frauen kämpfen lassen (令象鬪馬鬪 … 狗鬪雞鬪 男鬪女鬪), sondern ausdrücklich auch selbst miteinander mit Faustschlägen und Fußtritten kämpfen (亦自共鬪 手打脚踢). Auch VinDh 963b4-10 erscheint im Rahmen der Beschreibung unziemlicher Verhaltensweisen die Veranstaltung von Schaukämpfen (鬪戲): (a) Bogen-, Messer- und Stockkämpfe, (b) Tierkämpfe<sup>3</sup> und (c) Kämpfe von Frauen, Männern, Knaben und Mädchen (wobei die Asketen in der ersten Kategorie auch selbst als Kämpfer

beteiligt sein könnten). Demgegenüber ist DN I 65,15-18 nur von der Teilnahme an Kampfveranstaltungen aller Art als *Zuschauer* die Rede (°*dassanam anuyuttā viharanti*; s.a. T 1.22: 273b17: 往觀戰鬪), desgleichen in der Parallele SaṅghBhV II 235,3-10 (235,4f; vgl. auch 235,10f: ... *vā drastum icchanti*; Einzelheiten s. RAMERS 1996: 141-147 u. 161-163); vgl. auch VinSa 290c16-18 (比丘 往看鬪象, etc.); VinMā 341a28f (ein Mönch sieht sich auf dem Almosengang Elefanten- und Pferdekämpfe an (看象鬪馬鬪)); MPM Dha 433a8-10 (終不觀看象鬪, etc.).

<sup>1</sup> 鬪 kaum "kämpfen um" [MEISIG], sondern eher kausativisch, vgl. MATHEWS 940c: 鬪蟋蟀 "to fight crickets" (HDC 12: 718b: 使蟋蟀相斗的一种博戏 "ein Spiel, in dem man Grillen miteinander kämpfen lässt"), 鬪鶲鶲 "to fight quails".

<sup>2</sup> An der letzteren Stelle verbietet der Buddha den Mönchen, Elefanten etc. kämpfen zu lassen (不得鬪象, d.h. solche Kämpfe zu organisieren). Er verbietet ihnen aber auch, selbst zu kämpfen (不得自鬪) oder andere zum Kämpfen aufzufordern (不得教他鬪).

<sup>3</sup> Die Formulierung in (b) und (c) folgt überwiegend dem Muster 鬪 X ("X kämpfen lassen), doch heißt es 963b8 摧牛鬪 "Buckelrindkämpfe" und 水牛鬪 "Wasserbüffelkämpfe", und am Anfang von (b) hat T 鷄鬪 "Hahnenkämpfe" und 狗鬪 "Hunde-kämpfe" gegenüber 鬪鷄 "Hähne kämpfen lassen" und 鬪狗 "Hunde kämpfen lassen" in der Mehrzahl der Drucke ([宋] etc.).

<sup>2734</sup> Vgl. DN I 64,18 u. 65,12f; SaṅghBhV II 235,16 (RAMERS 1996: 142f u. 149f); DĀ<sub>c</sub> 83c26f (MEISIG 1987: 205), 84b14 u. 89b20. Die Formulierung im MPM lässt, soweit ich sehe, keine Entscheidung darüber zu, ob diese Mönche Gesangs- und Tanzveranstaltungen *besuchen* bzw. organisieren oder ob sie *selbst* singen und tanzen. Zu diesen Alternativen vgl. auch RAMERS 1996: 101f (mit Belegen für beides); s. auch VinDh 962c21f, wo es heißt, daß ein Mönch weder selbst singt, tanzt und als Schauspieler agiert noch hingehnt, um der gleichen zu sehen oder zu hören. Vgl. auch [4]{h}, wo es offenbar die Mönche selbst sind, die sich mit den Elementen der Tanzkunst befassen. Nach MPM Dha 433a10-12 schließt korrektes Verhalten (hier: eines Bodhisattva) ein, daß er nicht absichtlich dem Klang von Musikinstrumenten lauscht, außer im Rahmen der Buddha-*pūjā*.

<sup>2735</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 59b6f (D nya 58b7): *glu gar dang | rol mo*. BLUM 2013: 114: "produce theatrical performances". Der Ausdruck 作倡伎樂 kommt im chin. Kanon öfter vor, so z.B. EĀ<sub>c</sub> 762a13, wo MEISIG (1987: 90) ihn mit "die Freuden der Kurtisanen genießen" wiedergibt, was sich aber an anderen Stellen des EĀ<sub>c</sub> (816b15; 822a25) verbietet, da der Ausdruck dort im Rahmen der Trauerfeierlichkeiten für ins Nirvāṇa eingegangene Personen verwendet wird; EĀ<sub>c</sub> 756c22f dürfte er AN IV 250,17 *nacca-gīta-vādita* (Skt. *nṛtta-gīta-vādita*: SWTF s.v.) entsprechen.

<sup>2736</sup> Vgl. MPM # 343,19 (s. En. 2739).

<sup>2737</sup> D.h. wohl: sie kauen Betel. Vgl. NEGI 16: 7194a: *so rtsi = tāmbūla, pūga*; TshCh 3: 2956 s.v. *so rtsi*: 1. *so yun du brtan pa'i rtsi sman* ("Heilmittel [bestehend in] Saft, [durch den] die Zähne lange fest bleiben"); 2. "Betel-Opfergabe" (*tam bu la'i gtor ma*). Vgl. MPM # 343,26f: "Sie gebrauchen häufig (\* $\sqrt{sev}$ ) Zahnpflegemittel /Betel, 'Arznei-Fett', schönen gefärbten Puder, *kakkola* und scharfe (\**kaṭuka*) Früchte" (*so rtsi dang | sman mar dang | btso ba'i phye ma bzang po dang | ka ko la dang | 'bras bu tsha ba sten pa*). Vgl. auch Fa 880c11: "[Sie benutzen] Arzneien, [mit denen sie] Lippen und Zähne in Ordnung bringen (od. zurechtmachen?)" (治脣齒藥).

<sup>2738</sup> Vgl. auch MPM # 343,26 (s. En. 2737). Zu *sman mar = sneha* (im mediz. Kontext) s. LC-Sup s.v.; nach TshCh 2: 2167a eine Arznei-Mixtur, bei der der milchige Saft eines Heilkrautes (oder die Essenz einer Droge) in Butteröl aufgelöst worden ist (*sman gyi dwangs ma mar la bstims te ... sman sbyor zhig*).

<sup>2739</sup> Vgl. DN I 64,18f u. Sanghabh II 234,24f (*mālā-gandha-vilepana*; s. RAMERS 1996: 102f, 220f u. 230); VinDh 263a10f; MPM # 343,18-20: "Sie bestreuen sich mit parfümiertem Puder und tragen/benutzen Blumen, Räucherwerk, Parfüms, Blütenkränze und Salben" (*spos kyi phye mas 'debs pa dang | me tog dang | bdug pa dang | spos dang | me tog phreng dang | byug pa 'chang ba*); vgl. Fa 880c10 u. 12: (Den Mönchen ist nicht gestattet,) "sich im Binden von Blumengirlanden zu üben, ... Blumengirlanden [zu tragen] und ihren Körper zu salben" (學結華鬘 ... 花鬘塗身); Dha 403b25f: (Für Mönche zielt es sich nicht,) "Duftstoffe in Form von zerkleinerten [Substanzen], Puder, Salben und Räucherwerk sowie allerlei Blumengirlanden [zu verwenden]" (散香末香塗香薰香 種種花鬘).

<sup>2740</sup> Mong. (130,7): "Lehren" (*suryaqūi*).

<sup>2741</sup> So auch MPM # 343,30: *'gros 'chos pa*. Vgl. Fa 880c12: "[Um die Leute zu?] täuschen, gehen [sie] gemessenen Schritte" (諂曲徐步; HIR. 445b [Nr. 1125]: 徐步 = *vilamba-gāmin*). Vgl. auch T 1.21 (*Brahmajālasūtra*) 264c13: "Gemessenen Schritte gehen sie ein und aus" (徐行出入).

<sup>2742</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b7 (D nya 58b7): *spos dang | me tog gis 'jo ba*. Zu *'jo ba* vgl. *'jo sgeg* "coquettish attitude" (JÄ. 179a) u. TshCh 1: 907: *'jo ba* ② *mdzes shing yid du 'ong ba*. Die Sequenz {b}+{e}+{f}[Ch.] erinnert an DN I 64,18f *mālā-gandha-vilepana-dhāraṇa-maṇḍana-vibhūṣāṇa*.

<sup>2743</sup> Dha<sub>t</sub> P ju 59b7 (D nya 58b7): *ug shud dang mig mangs*. Zu diesen Terminen s. RAMERS 1996: 177. Zu Unterhaltungsspielen als unziemlich für Mönche vgl. DN I 65,21-30; SaṅghBhV II 235,21-236,4 (RAMERS 1996: 173-175); DA<sub>c</sub> 84a19-22 (MEISIG 1987: 226); VinDh 963a14-16; vgl. auch MPM Dha 403c5, 433a12 u. 517b22f.

<sup>2744</sup> Siehe En. 2575.

<sup>2745</sup> Tib. *ma brtags pa* scheint \**akalpita* zu entsprechen, doch muß *akalp(i)ya* bzw. *akalpika* (s. BHSD 173) gemeint sein, und dies könnte auch im Text gestanden haben: vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 250,3 (Text III, B.13.2), wo *kalpya* in den meisten tib. Versionen mit *brtags pa* (aber S<sub>2</sub> ra 301b2 *brtag pa*) wiedergegeben ist (s.a. Text III, Übers. En. 3004[II.1.a]).

<sup>2746</sup> Meine Wiedergabe folgt dem Vorschlag von BOUCHER 2008: 201f, Anm. 60 ("lay brothers" u. "lay sisters"), da es sich bei den *upāsakas* und *upāsikās* hier offenkundig nicht um gewöhnliche Laienanhänger ("Haushälter") handelt, sondern um teilordinierte (semiordained) Personen, "who had undertaken special vows of discipline and assumed close ties with monastics while remaining officially nonrenunciant" (BOUCHER, ibid.; vgl. auch HARRISON 1995: 59). Vgl. auch die *dharma-kathikas* (*/bhānakas*) der älteren Textschicht des MPM (SHIMODA 1997: 15, 17, 37; RADICH 2015: 60; zu als *dharma-bhānakas* allein oder zusammen mit Mönchen umherziehenden *upāsakas* und *upāsikās* s. auch DREWES 2011: 344f u. 359,9-11). — Zu einer ähnlich speziellen Verwendung von 居士 im späteren chinesischen Buddhismus im Sinne von "des lettrés bouddhisants ... vivant une vie de retraite, d'enseignement, de méditation et d'oeuvres pieuses, qui respectent un végétarisme permanent" s. GOOSAERT 2007: 5.

<sup>2747</sup> Andere Möglichkeit: "Wie können sie [diese] essen [und zugleich] den Reinheitsregeln entsprechen?" (vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 60a1 [D nya 59a2]: *ji ltar 'tshal bar bgyi / cis brtags par 'gyur* ||). BLUM 2013: 114: "how can they eat in a way that conforms to the dharma of purity?"

<sup>2748</sup> Offenbar ist hier zunächst an Fleischsoße oder -brühe als Zutat, die durch Auswaschen beseitigt werden kann, gedacht. So wohl auch Dha. Anders aber offenbar Dha<sub>t</sub> (P ju 59b1f), wonach die Speise gegessen werden darf, nachdem man zunächst das Fleisch entfernt und dann das Übrige mit Wasser ausgewaschen hat (*sha dang zas so sor phye la | chus bkrus te bza' bar bya'o* ||).

<sup>2749</sup> Oder: "... in Wasser legen. [Wenn] sich die Speise [auf diese Weise] von dem Fleisch trennen [läßt], dann darf man sie anschließend essen; ...".

<sup>2750</sup> Tib. *zas dang skom* bedeutet streng genommen "Speise und Trank" (*anna-pāna*), doch dürfte im Kontext eines Vermischteins mit Fleisch die Speise im Vordergrund stehen; vgl. Suv-Wb 189 s.v. *zas*, wo *zas-skom* auch für einfaches *bhojana* belegt ist. Fa und Dha haben an der vorliegenden Stelle nur 食 "Nahrung, Speise".

<sup>2751</sup> Im Text von Dha Absatz b nach Absatz c!!

<sup>2752</sup> Tib. *spong ba* kann für Skt. (*vi-*)*vṛj* caus., *tyaj*, oder (*pra-*)*hā*, aber auch für *prati-kṣip* oder *praty-ā-khyā* stehen (LC); vgl. Dha 則不應受 "dann darf man sie nicht annehmen".

<sup>2753</sup> Oder viell. genauer: "So erlaube ich, [nur] das Fleisch zurückzuweisen, [die Speise selbst aber anzunehmen und lediglich] die Fleischsoße zu entfernen ...". Zu *anu-√jñā* s. St. En. 1812.

<sup>2754</sup> Im *Text* Absatz c vor Absatz b!!

<sup>2755</sup> BLUM 2013: 114: "If utensils become polluted by contact with meat, just remove any residue of meat flavor and you may then use them without transgression." Demgegenüber hat Dha<sub>t</sub> (P ju 60a2; D nya 59a3): "Wenn die Almosenschale zwar [durch Kontakt] mit Fleisch verunreinigt wurde, aber keine Spur von [Fleisch]geschmack mehr vorhanden ist, liegt auch bei Benutzung kein Vergehen vor" (*gal te lhung bzed sha dang 'bags kyang bro ba'i ro med na | spyod kyang nyes med do* [SD : de PJ] ||). Ich verstehe 但使 im Sinne von "laß erst einmal ..." > "solange wie/bis", "sofern (nur)": vgl. VinMā 521b19f: 男子漏心不漏心 何預人事。但使汝無漏心 取已 隨因緣用。HIRAKAWA (1982: 166) übersetzt: "... Why should you be concerned whether the man has a defiled mind or not? So long as you do not have a defiled mind, you should accept the gifts and use them as the occasion demands." Skt. (BhīVinMāL # 166, Z. 8-10) hat *yato ca* (NOLOT 1991: 139: "puisque"); vgl. auch Vin IV 234,14 (*yato ca*). Vgl. ferner VinMā 520c3: 汝且默然, 但使僧集 ("Sei zunächst einmal still, solange bis der [Nonnen]-Saṅgha sich versammelt hat."); Skt. (BhīVinMāL # 164, Z. 6) *yāvat*; NOLOT 1991: 134: "jusqu'à ce que ...".

<sup>2756</sup> Cf. En. 2760 [II].

<sup>2757</sup> Angesichts der Tatsache, daß Fleisch von Gazellen bzw. Wildtieren im folgenden eigens erwähnt wird, könnte das Fleisch von Haustieren (soweit ihr Verzehr gesellschaftlich akzeptiert ist) gemeint sein. In Dha ist nur allgemein von "Fleisch" die Rede, in Fa hingegen beginnt die Reihe mit Fisch(fleisch), und das nicht näher spezifizierte "Fleisch" (*sha 'am ...*) am Anfang der tib. Version hat hier keine Entsprechung.

<sup>2758</sup> Über die Bedeutung des Ausdrucks *rmig pa skam po* kann ich nur spekulieren. SHIMODA (1997: 411,6) übersetzt ihn ohne nähere Erläuterung mit 驢の干し肉 "Esel-Dörrfleisch" (*rmig pa* "Huf" = \**khura* statt \**kharā* "Esel"?). Dha hilft nicht weiter (s. En. 2757), und Fa (wenn wir von der v.l. zunächst einmal absehen) auch nicht. Außer "Huf" kann *rmig pa* nach TshCh (2: 2153b) auch *na gi* ("Pangolin", "Schuppentier", 穿山甲) bedeuten, doch ist kaum einzusehen, warum "trockenes Schuppentierfleisch" hier als eigene Kategorie auf-

geführt sein sollte. Eher käme schon *rmig(s) pa* "lizard, of a small kind" (JÄ. 424b), "lizard, gecko" (*GOLDSTEIN* 835a; vgl. TshCh (loc.cit.) *rmig(s) pa* = *rtsangs pa kha ral*, Ch. 壁虎 "gecko", 蜥蜴 "lizard") in Betracht, also ein irgendwie in die Speise geratener vertrockneter Gecko; wie mir M. Maithri-murthi mitteilt, ist ihm als jungem Mönch tatsächlich einmal ein solches Tier ins Essen gefallen. Erwägungswert erscheint auch das von der (nur schwer als Fehler zu erklärenden) v.l. in Fa (s. En. 2761) ins Spiel gebrachte *Muschelfleisch*, vorausgesetzt, daß die in MW für *khura* verzeichnete zusätzliche Bedeutung "a sort of perfume (dried shell-fish shaped like a hoof)" zutreffend ist. Wahrscheinlich ist aber doch von der Bedeutung "trockener Huf", (so auch Mong. 130,25: *qataysan turjur-a*) als gewissermaßen minderwertigster Form von Fleisch, auszugehen. Der Begriff als solcher wird jedenfalls durch den Eintrag *rmig kum* = *tūyurai gomurūjī* ("der Huf war verschrumpelt/vertrocknet") in Sumatiratna 2: 482 gestützt. Außerdem gibt es den Ausdruck *rmig sha* (*GOLDSTEIN* 835a: "the fleshy part of a horse's hoof"; TshCh 2: 2153b: *rmig pa'i nang gi sha rgyus*), in Sumatiratna 2: 483 als *śigira* ("shank, leg [of animals], hoof"), d.h. *yaqai ba qonin-u köl* (der Fuß eines Schweines oder Schafes) erklärt, so daß bei *rmig pa skam po* vielleicht an einen getrockneten (oder abgeschabten/ausgekochten?) Fuß eines solchen Tieres zu denken wäre. Hierfür könnte die in St. En. 30 u. St. En. 470 angeführten Stellen<sup>1</sup> sprechen, wo unter den von Räubern als wertlos weggeworfenen und von Mönchen als Abfall aufgelesenen Stücken eines geschlachteten Schweines bzw. Maultiers dessen Kopf, Knochen, Schwanz und *Füße/Hufe* (Tib. *sug pa, rkang pa*, Ch. 蹄) genannt sind. In diesem Zusammenhang erwähnenswert erscheint mir ferner eine Stelle aus dem Buch von Belle YANG: *Auf den Schultern meines Vaters* (deutsche Ausgabe: btb 1997), wo (p. 130) von einem armen Mann die Rede ist, der sich lediglich "kleine Stückchen geröstetes Esselfleisch kaufen konnte; das sehnige *Fleisch über den Hufen* des ... Tieres war alles, was er sich leisten konnte." Mehr als diese zugestandenermaßen spekulativen Überlegungen kann ich auf der Basis des mir zur Verfügung stehenden Materials leider nicht anbieten.

<sup>1</sup> VinMā 468c14f, VinMūKṣud<sub>c</sub> P de 209a2f; (D tha 221a6; S ta 330a5f; VinMūKṣud<sub>c</sub> 282a14f) u. VinMūUtt<sub>c</sub> P phe 153a1-7 (D pa 157b7-158a5; S na 227b3-228a4; VinMūMukt<sub>c</sub> 439c28-440a9).

<sup>2759</sup> Tib. *sha'i bag*. Auch dies ohne Entsprechung in Fa u. Dha. Nach TshCh 2: 1805a kann *bag* u.a. die Bedeutungen "ein wenig" (*cung zad*) sowie "Schmutz", "Kontamination" (*dri ma, g-ya'*, Ch. 氣味 "smell, flavour") haben. Meine Wiedergabe ist ein Versuch, beide Aspekte anklingen zu lassen. Mong. (130,25) hat (*miq-a yin*) *arasun* ("skin, hide"), was (*l)pags (statt bag) entsprechen dürfte (vgl. MVy<sub>Ish</sub> Nr. 4017).*

<sup>2760</sup> [I.] Die Funktion des Absatzes [d] im Rahmen von B.10 ist problematisch. In der Version von Fa hat er anscheinend den Zweck, klarzustellen, daß das Fleischverzehrverbot nicht nur für Fleisch im engeren Sinne gilt (wobei wohl an das Fleisch von Haustieren, dessen Verzehr üblich ist, gedacht ist), sondern auch für Fisch, Wildbret und dergleichen. Nach Dha hingegen soll der Absatz offenbar abschließend sicherstellen, daß als solche erkennbare Fleischstücke auf keinen Fall verzehrt werden dürfen. In Tib. könnte beides intendiert sein: Wenn die Speise mit Fleisch, aber auch Fisch etc. vermischt und dadurch verunreinigt ist (und man die Fleischstücke etc. nicht entfernt oder nicht entfernen kann), führt ihr Verzehr zu einer *pātayantikā*- bzw. *pācattikā*-Verfehlung (s. En. 2764). Diese Deutung setzt voraus, daß sich *'bags pa rnams* im Sinne der in En. 2566 angeführten Stelle BoBh<sub>D</sub> 85,2f (*palāñdusamśrṣṭam = sgog gtsong gis 'bags pa*, etc.; cf. Vimativinodanī CSCD I # 410 [My. I 295, ad Saṅghādisesa 10]: *bhatabyañjanesa macchamañsasañsagga*) auf die Speisen bezieht.

[II.] Nicht klar ist allerdings in diesem Fall die Funktion von *kyang*. Nimmt man an, daß *kyang* hier Skt. *punar* repräsentiert, so wäre seine Funktion im Sinne einer Absetzung des zum Verbot zurückkehrenden Absatzes [d] gegen den vorangehenden Absatz [c], der in Tib. eine Ausnahme behandelt, zu erklären ("hingegen"). Im üblichen Sinne von „auch“ ließe sich *kyang* verstehen, wenn der Absatz [d] wie bei Fa die Funktion hätte, klarzustellen, daß das Fleischverzehrverbot *auch* für Fisch etc. gilt. Dem steht aber in Tib. die separate Nennung von Fleisch (*sha dang ...*) entgegen. Eine andere Möglichkeit wäre, daß im zugrundeliegenden indischen Original *api/punar* nicht zum ganzen Satz, sondern zum letzten bzw. den beiden letzten der durch "oder" koordinierten Ausdrücke gehörte:

Im Falle von [Speisen], die durch Fleisch, ... oder *auch nur* durch (...) sonstige Fleischspuren verunreinigt sind (*anyena vāpi* od. *vā punah ...*), kommt es ... zu einer \**pācattika*-Verfehlung.

Ohne Zugang zum indischen Original ist in diesem Punkt wohl kaum Sicherheit zu erreichen.

<sup>2761</sup> Mit der v.l.: "Fisch-, Hirsch- [oder] Muschelfleisch".

<sup>2762</sup> BLUM 2013: 114: "Any meat that is clearly present in your bowl"; Dha<sub>t</sub> P ju 60a2 (D nya 59a3): "Wenn in der Speise Fleisch zu sehen ist" (*gal te zas kyi nang na sha snang na*).

<sup>2763</sup> Vgl. Dha<sub>t</sub> P ju 60a3 = D nya 59a3: *zos na*.

<sup>2764</sup> Tib. *ltung byed* entspricht der Form *pātayantikā* (sc. *āpattih*; zur Wiedergabe s. VON SIMSON 2000: 289 Anm. 1), auf die aber aus Tib. allein nicht ge-

schlossen werden kann, da die Übersetzer diese Wiedergabe auch für andere Formen des Terminus einzusetzen pflegen (vgl. VON HINÜBER 1985: 63–66). Wenn das MPM mit den Mahāsāṅghikas in Verbindung zu bringen ist (vgl. St. § 212), wäre wohl die Form *pācattika* anzusetzen (Pā. *pācittiya*, < \**prāyas-cittika*, "eine Sühneleistung erforderlich machend", vgl. VON HINÜBER, loc.cit.; OBERLIES 2001b: 45). Fa und Dha sprechen nur von einer "Verfehlung".

<sup>2765</sup> *don gyi dmigs byung ba* ist mir lexikalisch nicht faßbar, doch ist die Äquivalenz mit *arthotpatti* durch MPM # 179,1 gesichert, wo *don gyi dmigs byung ba'i dbang*, als vierter Grund für die Verkündigung einer Lehrrede, Pāli *atthuppattika* (vgl. VON HINÜBER 1996: 115) entsprechen muß.

<sup>2766</sup> D.h. wohl: unerwünschte spirituelle und karmische Folgen für den Esser. Die chinesischen Versionen setzen offenbar eine andere Auffassung (oder Lesung) des Originals voraus (etwa \**māṁsa-bhakṣana-hāni-* neben Tib. °*ne hāni*- ???), ohne daß ich dieses auch nur halbwegs verläßlich zu rekonstruieren vermöchte.

<sup>2767</sup> Ich folge HDC 6: 1087a: 斷肉 = 不食肉 (analog zu 斷食 = *anāśana*, *bhaktaccheda*: HIR. p. 581b); vgl. LaṅkS<sub>Ś</sub> 623a29 斷肉 = LaṅkS<sub>N</sub> 245,17f *māṁsa-bhakṣanavivṛttāḥ* ("haben aufgehört, Fleisch zu essen"). Die Formulierung 斷肉之制 wäre dann eine nominale Entsprechung zu dem verbalen 制不食肉 von Fa in {a}. Alternativ ließe sich 斷肉之制 als "Fleisch[verzehr] verbietende Festlegung" verstehen (so BLUM 2013: 114: "rule eliminating meat eating"); vgl. LaṅkS<sub>Gu</sub> 481b1 = LaṅkS<sub>Bo</sub> 520a11 云何制斷肉 = Laṅk<sub>N</sub> 27,15 *kathān māṁsaṁ niśidhyate*.

<sup>2768</sup> Wenn Dha den *Sinn* des Satzes im Prinzip richtig wiedergibt, wäre gemeint: "Dies ist, in Anbetracht des Zeitpunktes – sc. der Tatsache, daß ich im Begriff bin, ins Nirvāṇa einzugehen, also nicht mehr viel Zeit bleibt – , mit den vorangehenden Ausführungen hinreichend ausführlich erklärt worden." Mong. (130,30) hat übrigens *da* (*ediige*) statt *nga* gelesen: "Dies ist [hiermit] jetzt, zum Zeitpunkt [meines] Eingehens ...".

## Endnoten zu Text II (Übersetzung)

<sup>2769</sup> Ch.: "Mañjuśrī sprach zum Buddha: "Von der Welt Verehrter (~*Bhagavan*)! ...". Ebenso in 2a[1], 2b[1a] (ohne Vokativ), 3[1] u. 4a[1].

<sup>2770</sup> Vgl. St. § 214 + En. 1870.

<sup>2771</sup> Vgl. Text I, Übers. En. 2557.

<sup>2772</sup> Ohne Entsprechung in Ch.

<sup>2773</sup> Der Genitiv ... 'khor ba'i ist syntaktisch problematisch. Möglicherweise ist ein zweites *tshe* durch Haplographie ausgefallen (Vorschlag v. Dorji Wangchuk: ... 'khor bar 'khor ba'i <tshe> tshe rabs ...).

<sup>2774</sup> Während Tib. nur Mutter und Schwester nennt, fügt Ch. Vater und Bruder hinzu. Das gleiche Muster findet sich auch AṅgS<sub>t</sub> P 203a8 (AṅgS<sub>c</sub> 540b14f; s. En. 2775), wo es um die Begründung der geschlechtlichen Enthaltsamkeit geht. In diesem Fall ließe sich der Umstand, daß Tib. (zunächst)<sup>1</sup> nur von Mutter und Schwester spricht, eventuell damit erklären, daß der Tathāgata, der hier prima facie sein eigenes Verhalten begründet, selbst ein *Mann* ist und es daher primär um den Verkehr mit *Frauen* geht. Im Kontext des Fleischverzehrs hingegen ist eine solche Beschränkung auf Mutter und Schwester doch eher unerwartet, zumal im folgenden Satz (1a.2{b}) auch Tib. auf den Vater Bezug nimmt.

<sup>1</sup> Vgl. auch den anschließenden Hinweis, daß die [führende?] Mutter [jetzt?] zur Gattin geworden sein [mag] (*ma yang chung mar gyur*; Ch. o.E.). Wenn es dann aber heißt: "der Diener [mag] zum Vater (?) → Herrn?) geworden sein, und der Vater (/Herr?) zum Diener (*bran yang phar gyur | pha yang bran du gyur te*), so muß ich gestehen, daß mir die Funktion dieser Feststellung im Zusammenhang mit der Begründung geschlechtlicher Enthaltsamkeit rätselhaft bleibt. Das Gleiche gilt auch für die (in sich stimmigere) chin. Version: "Aufstieg und Abstieg sind unbeständig, abwechselnd ist man hochstehend und niedrig" (昇降無常, 迢為尊卑).

<sup>2775</sup> Tib. und Ch. divergieren, abgesehen von dem in En. 2774 besprochenen Unterschied, vor allem darin, daß in Tib., wenn meine Wiedergabe zutrifft, das Indefinitpronomen auf die vom Fleischverzehr abzubringenden Personen, in Ch. hingegen auf die möglichen Opfer bezogen ist. Für das Argument ist dies ohne Belang, doch stützt die parallele Stelle AṅgS<sub>t</sub> P 203a7-b1 (S 252b3-5; F 180b1-4; AṅgS<sub>c</sub> 540b14-17) eher die chinesische Version:

Wenn der Tathāgata ... die ganze Welt gründlich betrachtet, [sieht er, daß] es [unter all den Lebewesen (Ch.)] keines gibt, das nicht während des seit anfangloser [Zeit stattfindenden] Wanderns und Kreisens im Samsāra [schon einmal die eigene] Mutter oder Schwester (Ch.: Vater oder Mutter, Bruder oder Schwester) gewesen wäre. ... Deshalb praktiziert der Tathāgata den reinen Wandel (*brahmacarya*).

*de bzhin gshegs pa ni ... 'jig rten kun* (F om.) *la legs par rab tu gzigs na* (S *nas*) | *thog ma med pa tshun chad* (F *tshul cad*) *'khor bar 'pho zhing 'khyam pa na* | *mar ma gyur pa med* | *sring mor ma gyur pa med de* | ... °*s na* | *de bzhin gshegs pas tshangs par spyod pa mdzad do* ||

如來 ... 觀察世間一切眾生 無始已來 無非父母兄弟姊妹。... 是故如來淨修梵行。

Vgl. auch Śikṣānandas Wiedergabe von LaṅkS<sub>N</sub> 245,10-12 (Text III: B.1.1), wo eine ganz ähnliche Konstruktion (T 16.672: 623a23-25: 一切眾生 從無始來 在生死中 輪迴不息, 魏不曾作 父母兄弟 ...) für Skt. *anena dīrgheṇādhvanā saṃsaratām prāṇinām nāsty asau kaścit sattvah ... yo na mātābhūt pitā vā bhrātā vā ...* steht.

<sup>2776</sup> Dieser Satz hat in Ch. keine Entsprechung. Es ist denkbar, daß er ausgelassen wurde, weil der Eindruck entstehen konnte, er unterstelle den Verzehr von Hundefleisch. Dies dürfte aber das chinesische Publikum kaum schockiert haben, da Hundefleisch in China und Korea nicht tabu ist. Eher schon wäre eine Auslassung des Satzes aus Rücksichtnahme auf indische Hörer verständlich (vgl. St. § 62). Ursprünglich sollte der Satz aber wohl nur darauf hinweisen, daß sogar in einem so verachteten Tier wie dem Hund die Buddha-Natur vorhanden ist, um wieviel mehr in den 'respektablen' Haustieren, die gemeinhin als eßbar gelten! An der ansonsten funktional vergleichbaren Stelle LaṅkS<sub>N</sub> 245,13-15 (s. Text III: B.1.2) ist ganz allgemein von [früheren] Verwandten, die jetzt "Wildtiere, Haustiere oder Vögel" sind, die Rede.

<sup>2777</sup> Vgl. AṅgS<sub>t</sub> P 203a8f (D 196a3; S 252b5; F 180b3f; AṅgS<sub>c</sub> 540b16): "In [ihren] zahllosen Existzenen sind die Lebewesen (\*jīvaloka) wie Tänzer / Schauspieler (\*naṭa, d.h. wechseln immer wieder die Rollen: vgl. Ch. 如彼伎兒數數轉變)" (*tshe rabs bye ba mang por 'tsho ba'i 'jig rten ni gar mkhan bzhin pas na | ...*). Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 220,10f (Subjekt: der *tathāgatagarbha*) u. 224,2 (Subjekt: *citta*); anlässlich einer Lektüre dieses Sūtra Anfang 1999 in Kyoto verwies Muneo Tokunaga auf *Sāṅkyakārikā* 42: ... *naṭavad vyavatiṣṭhate lingam*. In anderem Kontext (Heilswirken des Buddha): AṅgS<sub>t</sub> P 203a4f (AṅgS<sub>c</sub> 540b9f). Vgl. auch YL 167,7-9 (161 VI).

<sup>2778</sup> Vgl. JĀ. p. 144: "*gcig pa ... 3. of one kind*, not different or manifold".

<sup>2779</sup> Vgl. SILK 2015: 22 sowie 103f (ad # 14i[d]), wo die Mehrdeutigkeit des Kompositums *satva-dhātu* (das ja auch kollektiv im Sinne der Gesamtheit der Lebewesen gebraucht werden kann) mit der doppelten Wiedergabe "the quintessence/realm of beings" zum Ausdruck gebracht wird. Im vorliegenden Kontext steht deutlich der Aspekt "quintessence", "essential core" im Vordergrund: der Aspekt des das wahre, eigentliche Wesen (*dhātu*) ausmachenden Bestandteils (*dhātu*) eines Lebewesens, den ich mit "Wesenskern" zu fassen versuche. Gemeint ist natürlich die Buddha-Natur der Lebewesen, die ihnen – in Analogie und zugleich im Kontrast zu einer in einem Stūpa bzw. dessen Reliquienkammer (*garbha!*) eingeschlossenen Buddha-Reliquie (*dhātu*) – als ihr wahres Wesen innenwohnt, bei ihnen aber noch unter einer dicken Schicht äußerlicher Befleckungen (*kleśa*) verborgen ist, wie eine Lampe in einem Topf (AṅgS<sub>t</sub> P 165a7 u. 200a3 [D 157b7f u. 192b3f; S 199a3 u. 247b7; F 129a3f u.

175b7f; AṅgS<sub>c</sub> 526b24; 539a21f]), im Gegensatz zum Tathāgata, wo sie von diesen Schichten befreit ist (so daß ich in seinem Fall nur von "Wesen", und nicht von "Wesenskern", spreche). Wie der Vergleich des buddhahaften Wesenskernes (*dbyings*, \**dhātu*) in den Lebewesen mit einer in einem Felsen verborgenen Goldmine (*gser gyi dbyings*, \*-*dhātu*) zeigt (s. AṅgS<sub>t</sub> P 202b4f [D 195a5f; S 251b3f; F 179b1-3; vgl. AṅgS<sub>c</sub> 540a21-23]), suggeriert *dhātu* im Falle der Lebewesen auch einen ursächlichen Aspekt, so daß man *satvadhātu* auch als die "Mine, d.h. latente Präexistenz, [der Buddhaschaft] in den Lebewesen" verstehen könnte.

<sup>2780</sup> Zu *dharmadhātu* vgl. SCHMITHAUSEN 1969: 145-148 (Anm. 116).

<sup>2781</sup> [I.] An den Parallelstellen im Kontext des Abstandnehmens von (A) Geschlechtsverkehr und (B) Töten lebender Wesen weicht die Formulierung von der hier vorliegenden ab: (A) *sems can thams cad kyi dbyings ni dbyings gcig go* (AṅgS<sub>t</sub> P 203b3; D 196a5; S 253a1; F 180b6f [om. *dbyings nil*]) "der Wesenskern (*dhātu*) aller Lebewesen ist ein [und derselbe] Wesenskern (*dhātu*)" (AṅgS<sub>c</sub> 540b21 nur 以一性故); (B) *sems can thams cad kyi dbyings yin pas na* (AṅgS<sub>t</sub> P 203b8; D 196b2; S 253a7; F 181a5), was nach AṅgS<sub>c</sub> 540c2f 以一切眾生界是一界故 doch wohl im Sinne von (A) zu *sems can thams cad kyi dbyings <ni dbyings gcig> yin pas na* (oder ... *kyi dbyings <gcig ni dbyings> yin pas na*) zu emendieren sein dürfte. Wenn der zugrundeliegende Sanskrittext mit Ch. als \**sarvasattvadhātvekadadhātutvāt* rekonstruiert werden darf (vgl. SCHMITHAUSEN 2003: 24 Anm. 14[1.]), könnte die tibetische Wiedergabe auf einer *aberratio oculi* basieren (\**sarvasattvadhā<tvekadadhā>tutvāt*). Der rekonstruierte Sanskrittext wäre nach Ch. im Sinne der obigen Wiedergabe von (A) zu verstehen, würde aber auch eine Auffassung als "da die gesamte Welt/Menge der Lebewesen (*satvadhātu*, = alle Lebewesen) ein und denselben Wesenskern (*dhātu*) hat" zulassen (vgl. En. 2783).

[III.] An der vorliegenden Stelle (1b{a}) erscheint jedoch in Tib. anstelle des "identischen Wesenskerns" (*dbyings gcig*) etwas überraschend der \**dharmadhātu* (*chos kyi dbyings*), während der "identische Wesenskern" erst im unmittelbar folgenden Satz (1b{b}) auftaucht. Demgegenüber bietet die chin. Version in 1b{a} im Prinzip den gleichen Text wie an der oben angeführten Parallele (B), lediglich erweitert um den sich zwanglos einfügenden Zusatz 我界 (\**ātmadhātu*?). Da sich der Ausdruck \**ātmadhātu* (*bdag gi dbyings*) auch anderwärts im AṅgS findet (s. En. 2782), erscheint er unverdächtig und seine nachträgliche Ersetzung durch den Begriff *dharmadhātu* angesichts der Problematik des *ātman*-Begriffs im Buddhismus doch wahrscheinlicher als das Gegenteil. Einen überzeugenden Vorschlag für den mutmaßlichen Wortlaut des Originals von 1b kann ich leider nicht machen.

<sup>2782</sup> Da der Buddha spricht, könnte auch die Nuance "mein (= des Buddha) eigenes Wesen" mitschwingen,<sup>1</sup> womit die Identität des *dhātu* mit der als *tathāgatagarbha* in den Lebewesen anwesenden Buddha-Natur unterstrichen wäre. – Der Ausdruck \**ātmadhātu* (*bdag gi dbyings*, 我界) kommt im AṅgS auch an anderen Stellen vor, durchaus auch mit der Nuance des Bestandteils oder der [Tiefen-]Schicht, die das Selbst eines Lebewesens ausmacht, aber erklärtermaßen nicht im Sinne einer fiktiven individuellen "Seele" nach Art des Volksglaubens (Seele von einer bestimmten Größe [z.B. daumengroß], Farbe, Gestalt und Lokalisierung im Körper),<sup>2</sup> sondern im Sinne des *tathāgatagarbha* als dem *einen*, allen Lebewesen innewohnenden und ihr wahres Wesen ausmachenden Wesenskern.<sup>3</sup> Mit dieser Deutung distanziert sich der Text ausdrücklich von der traditionellen buddhistischen kategorischen Leugnung eines *ātman* bzw. \**ātmadhātu*[!] (*bdag gi dbyings*),<sup>4</sup> die als ein Mißverständnis der wahren Intention des Buddha zurückgewiesen wird.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. auch den offenbar in eben diesem Sinn gebrauchten Ausdruck *nga'i dbyings* (AṅgS<sub>t</sub> P 201a7f [S 249b6; D 194a1]: *nga'i dbyings su ngas mi g-yo ba thob pa ltar*; vgl. AṅgS<sub>c</sub> 539c7f: 我 ... 得佛性不動快樂).

<sup>2</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 158b4-7; S 190a3-7; D 151b1-4; AṅgS<sub>c</sub> 525b7-14.

<sup>3</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 158a8-b2 (S 189b6-190a1; D 151a6f; AṅgS<sub>c</sub> 525a29-b4): Weder den Buddhas der Vergangenheit noch denen der Gegenwart oder der Zukunft ist es gelungen bzw. gelingt es oder wird es gelingen, auch nur ein einziges Lebewesen zu finden, in dem der *tathāgatagarbha* = \**satvadhātu* = \**ātmadhātu* (\**bdag gi khams*, 我性) nicht vorhanden ist. Vgl. auch AṅgS<sub>t</sub> P 159a5 (S 190b7; D 152a2f; AṅgS<sub>c</sub> 525b26f), wonach die Bodhisattvas der 10. Stufe [nicht nur durch Hören der Lehre wissen, sondern] auch selbst sehen, daß der *ātmadhātu* (Ch. 自性) in ihrem eigenen Körper anwesend ist (*rang gi lus la bdag gi dbyings yod par bdag nyid kyis kyang mthong ste*). Weitere Vorkommen von \**ātmadhātu* (*bdag gi dbyings*) finden sich in den Stücken vor dem hier bearbeiteten Textstück (AṅgS<sub>t</sub> P 200a1f [S 247b5f; D 192b2f] ≈ AṅgS<sub>c</sub> 539a19, etc.: vgl. KANŌ 2000: 80 Anm. 22). Zu AṅgS<sub>t</sub> P 204a1f (AṅgS<sub>c</sub> 540c5-7) s. St. En. 1894.

<sup>4</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 158a1-6 (S 189a4-b3; D 150b7-151a4; vgl. AṅgS<sub>c</sub> 525a20-25), im Rahmen der (von dem Zusatz °*dhātu* abgesehen) traditionellen Quasisynonym-Reihe *satva* (1x) bzw. *satvadhātu* (4x), *ātman* (2x) bzw. *ātmadhātu* (1x: P 158a6; S 189b3 ; D 151a4), *jīva*, *pudgala*, *manuja*, *mānava*.

<sup>5</sup> AṅgS<sub>t</sub> P 158a6-8 (S 189b3-6; D 151a4-6; AṅgS<sub>c</sub> 525a26-29): "... Indem sie, aufgrund ihres Nichtverständens der einen tieferen Sinn [verbergenden] Ausdrucksweise des Buddha, die [kategorische] Nichtexistenz eines *ātman* für die [eigentliche] Lehre halten, stürzen sie gleich Motten in die [brennende] Lampe der [durch] Verblendung [charakterisierten] Lehre(n) (... *de bzhin gshegs pa'i ldem po ngag mi shes pas bdag med pa la chos su sems pa ni gti mug gi chos kyi mar me'i nang du phye ma leb ltar ltung ngo* ||).

<sup>2783</sup> Oder: "das [im Grunde ebenso wie man selbst] die *eine* [in alle Lebewesen gleichermaßen anwesende] wahre Wesenheit (\**ekadhātu*, vgl. SILK 2015: 32-

34 u. 86f) ist", bzw., wenn man an der vorliegenden Stelle *\*ekadhatu* als Bahuvrīhi auffassen darf (vgl. En. 2781[I]): "das etwas ist, das ein und denselben Wesenskern (/dasselbe wahre Wesen) *hat* [wie man selbst]". THUBTEN SOEPA o.J.: 5: "weil es Verzehren des Fleisches der eigenen Sphäre wäre"; SILK 2015: 90: "since it is the flesh of the single realm that is eaten". In diesen Wiedergaben wird allerdings *tu gyur pa* (-\*bhūta<sup>7</sup>) nicht berücksichtigt.

<sup>2784</sup> Für die Lesung von Kr (所宅之肉) schlägt DEMIÉVILLE (s. Texte [Übers.], Vorbem. § 2.3) die Wiedergabe "la viande où l'on est logé" vor. Man müßte dann wohl ergänzen: "Das Fleisch, in dem man wohnt, [und das Fleisch, das man ißt,] sind ein und dasselbe Fleisch." Tib. *za ba* spricht aber gegen diese Lesung und stützt 食.

<sup>2785</sup> In all diesen Fällen handelt es sich um tierische Produkte, deren Gewinnung im Normalfall die Tötung der betreffenden Tiere voraussetzt. Zur traditionellen Honiggewinnung s. St. En. 1809.

<sup>2786</sup> Nur unter Voraussetzung dieses unausgesprochenen Gedankens erscheint mir die unmittelbar folgende Antwort des Buddha verständlich.

<sup>2787</sup> Tib. wörtl. wohl: "... hat die Körper aller weltlichen [Lebewesen] aufgegeben", was auf ein Bahuvrīhi *\*prahīṇa-sarva-laukika-kāya* (od. -ātmabhāva) zurückgehen dürfte. In Ch. ("... hat alles Weltliche aufgegeben") ist Tib. *lus* ohne Entsprechung.

<sup>2788</sup> Ch.: "Der Tathāgata ißt nicht (d.h. nimmt keine Nahrung mehr zu sich)." Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 255,14-16 (s. Text III: D.5.3). Zum Bedeutungsspektrum von āmiṣa s. St. En. 413.

<sup>2789</sup> Sprachlich möglich, aber m.E. weniger wahrscheinlich wäre auch *\*upāyādharmatā*: "... so [liegt das in der] Natur seiner Heilsstrategien." Ch. hat keine Entsprechung für Tib. *nyid*.

<sup>2790</sup> Subjekt ist hier wohl noch "der Tathāgata". Er ist aber zugleich Vorbild für die Mönche und Bodhisattvas, so daß sein Verhalten in den beiden folgenden Sätzen in die Form einer Regel gegossen werden kann. In Ch. hat schon der vorliegende Satz die Form einer Regel.

<sup>2791</sup> Vgl. NEGI 4: 1674f (s.v. *bsnyen pa* u. *bsnyen par bya*).

<sup>2792</sup> So explizit in dem (im übrigen stark verkürzten) Zitat der Stelle in T 45.1894: 836c6 (繒綿皮物展轉來 ...).

<sup>2793</sup> 習近, wörtl. "sich vertraut machen und annähern", steht nach HIR. p. 951b u.a. für (*ni-*, *prati-*)√*sev*.

<sup>2794</sup> Zu einer ähnlichen Bestimmung im *Vinaya* der Mahāśāṅghikas s. St. § 34 + En. 270.

<sup>2795</sup> Ch.: "jetzt in dieser Stadt".

<sup>2796</sup> Ch.: "und es jemand gibt, der sie kauft und [dem Buddha] schenkt (od.: kauft, um [sie dem Buddha] zu schenken), ...".

<sup>2797</sup> THUBTEN SOEPA o.J.: 15 sinngemäß: "was durch mehrere Hände gegangen ist".

<sup>2798</sup> Das Problem, das zu dieser Frage führt, ergibt sich offenbar dadurch, daß die Schuhe zwar einerseits direkt vom Hersteller stammen, dieser aber andererseits nicht derjenige ist, der das Tier getötet hat, somit zwischem letzterem und dem Empfänger durchaus ein Zwischenglied existiert. In Ch. ist sogar noch der Käufer dazwischengeschaltet (s. En. 2796), so daß hier noch weniger ersichtlich ist, warum es ein Problem gibt. Dies mag erklären, warum der Buddha (jedenfalls in den vorliegenden Versionen des Textes) zu dieser Frage schweigt und sie auch in seiner Antwort auf die folgende, zugespitzte Frage nicht (jedenfalls nicht explizit) berücksichtigt.

<sup>2799</sup> Ch.: "Ferner, o Erhabener: ...". Daß in Tib. Mañjuśrī erneut als Fragesteller eingeführt wird, obwohl er auf die vorige Frage gar keine Antwort erhalten hat, wirkt etwas befremdlich und könnte in Ch. durch die Umformulierung (insbesondere durch den Zusatz "ferner") geglättet worden sein.

<sup>2800</sup> Cāṇḍālas üben auch die Funktion des Abdeckers aus (vgl. z.B. MICHAELS 1998: 180).

<sup>2801</sup> So Ch.; in Tib. erwartet man dafür *la stsal nas* (so Do u. X gegen die Mehrzahl der Textzeugen), wie in der nächsten Zeile. Alternativ wäre zu erwägen, der Lesung *btsal nas* (JDF) zu folgen: "einen Schuster [auf]sucht" (so auch THUBTEN SOEPA o.J.: 15).

<sup>2802</sup> Ch.: "..., [daraus] Lederschuhe machen läßt und [diese] ...". Mit der v.l. 师 (statt 使) hingegen entspräche der Satz syntaktisch Tib.: "... der Schuster (師 = 皮師) [daraus] Lederschuhe macht und er (der Besitzer) [diese dann] einer tugendhaften Person schenkt, ...".

<sup>2803</sup> Ch.: "einer die Regeln korrekten Verhaltens (*sīla*) einhaltenden Person"; ebenso in 2b.2 Zeile 4. Daß dabei in erster Linie an einen auf korrektes, würdiges Betragen achtenden Mönch gedacht ist, wird in 2b.2 Zeile 6 deutlich.

<sup>2804</sup> Der vorliegende Fall unterscheidet sich von dem vorhergehenden in doppelter Hinsicht: Zum einen dadurch, daß die Gabe von jemand anders als dem Spender verfertigt wurde, dieser jedoch das Rohmaterial (das Leder)

geliefert hatte und der Besitzer des Tieres war, die geforderte Mittelbarkeit (*paramparā*) also hier nur in einer zirkulären Form gegeben ist. Zum anderen trifft jedoch den Spender trotz seiner Identität mit dem ‘Ausgangsproduzenten’ keine Schuld am Tod des Tieres, da der Büffel auf natürliche Weise gestorben ist. Wäre ausschließlich der Aspekt der implizierten Tötung eines Lebewesens dafür entscheidend, daß gewisse tierische Produkte problematisch sind, so müßte der vorliegende Fall eigentlich unbedenklich sein. Daß es offenbar dennoch Zweifel gibt, macht deutlich, daß sich der ethische Aspekt, zumindest tendenziell, mit einer generellen Tabuierung dieser Produkte verbindet, wie ja auch im Falle des Fleischverzehrs deutlich wird; denn dieser wird ja *generell* abgelehnt, so daß implizit auch das Fleisch von Tieren, die auf natürliche Weise gestorben sind, eingeschlossen ist (explizit so MPM # 175,7 [Text I: B.6.d]). Und die obige Argumentation, die auf die Verwandtschaft aller Lebewesen (1a) bzw. auf ihre Wesensidentität (1b) Bezug nimmt, schließt ja neben dem ethischen Aspekt durchaus auch einen emotionalen ein: Fleischverzehr als Endo- bzw. ‘Auto’-Kannibalismus (s. St. § 218 u. § 224.3).

<sup>2805</sup> Man erwartet eigentlich nicht, daß der Buddha in seiner Antwort auf die Frage Mañjuśrīs zunächst eine Frage formuliert, die eigentlich schon in Mañjuśrīs Frage impliziert ist. Man erwartet vielmehr, daß er eben diese Frage *beantwortet*. In Ch. geschieht dies zumindest im Anschluß an die Wiederholung der Frage in eindeutiger Weise. Hier ist lediglich nicht recht einleuchtend, warum die Annahme der Schuhe "kein[e von] Mitleid [bestimmte Handlungsweise]" sein soll, da der Büffel ja nicht getötet worden, sondern eines natürlichen Todes gestorben ist. Soll man wirklich annehmen, daß auch etwa die nachträgliche Verwertung – zumal das Abhäuten – des toten Tieres und das durch die Annahme des Lederproduktes signalisierte stillschweigende Einverständnis damit als Ausdruck eines Mangels an Mitleid charakterisiert werden soll? Noch größere Schwierigkeiten bereitet die auch syntaktisch etwas undurchsichtige tibetische Wiedergabe, nicht zuletzt deshalb, weil sie auf die Doppelfrage (?) nur eine, u.zw. negative, Antwort gibt. Vielleicht lag im Original eine Ausdrucksweise zugrundelag, die als Frage verstanden werden konnte, aber nicht als solche intendiert war (etwa \*... *pratigrāhyam* (Ch. + na?) *vā; atha na pratigrhṇīyāt*, ..., wobei \**vā* im Sinne von "fakultativ" oder auch im Sinne von *eva* [vgl. PW s.v. *vā* (4), BHSD s.v. *vā*] gebraucht sein könnte). Geht man von einer solchen Annahme aus, erschiene die in der rechten Kolumne vorgeschlagene Wiedergabe denkbar, wobei ich den Wortlaut von Tib. zugrundelege, aber mit Ch. den "wenn"-Satz als Aussagesatz fasse (s. aber auch En. 2806) und im letzten Teilsatz von einer einfachen Negation ausgehe. Ohne zusätzliche Evidenz bzw. Rückgriff auf das Original bleibt dies jedoch ein *rein hypothetischer Versuch*, mit dem lediglich eine Möglichkeit offen gehalten werden soll.

<sup>2806</sup> Oder, falls mit Tib. der "wenn"-Satz als Frage (viell. als Einwurf?) aufzufassen ist:

Wenn er sie hingegen nicht annähme, wäre das im Einklang mit [den] Mönch[sregeln]?  
[Im Prinzip ja.] Er wäre [lediglich] ohne Mitgefühl ...

<sup>2807</sup> In dem stark verkürzenden Zitat in T 45.1894: 836c6f (s. En. 2792) wird diese Passage unmittelbar an den (verkürzten) Text von 2a.2{c} angeschlossen, wo es (u.a.) um Seidengewänder und Felle geht, die dem Mönch nur mittelbar, und nicht direkt aus der Hand dessen, der den Tötungsakt vollzogen hat, angeboten werden. Im Zitat heißt es (im Gegensatz zu 2a.2{c} des Sūtra), daß ein tugendhafter Mönch solche Dinge trotzdem nicht anziehen solle (然持戒者 不應服著。), und dann folgen die Formulierungen der beiden letzten Zeilen von 2b.2: "Wenn er sie anzieht, dann ist [dies] kein mitleid[volles Verhalten]; er bricht [aber] nicht [die Regeln für] korrektes Verhalten (*sīla*)" (若服者, 然非悲, 不破戒。). In diesem Kontext ist der Vorwurf der Mitleidlosigkeit nachvollziehbar, da das Tier ja hier nicht von selbst gestorben, sondern (von jemand anders als dem Spender) geschlachtet worden ist.

<sup>2808</sup> Zu *rmo (b)rko* ("Pflügen und Graben") = *kṛṣi* s. NEGI 10: 4594b.

<sup>2809</sup> Vgl. *Pātimokkhasutta*, Pācittiya 10 (Parallelmaterial: SCHMITHAUSEN 1991a: # 15.1 mit Anm. 270); vgl. auch I-ching (T 54.2125) 213b1-24 (TAKAKUSU 1896/1966: 61f). – In Ch. dürfte der überlieferte Text von 3.1 Zeile 2 (亦不得用) angesichts der tib. Version in Analogie zu der an der Parallelstelle in 3.2.b von der "Southern line" der Kanon-Überlieferung (s. Text I [Ed.], Vorbem. § 4.2 [SL]) bezeugten Lesung 不得作田 zu 亦不得田 zu emendieren sein, wobei 田 verbal (*tien*<sup>4</sup>, "cultiver la terre": COUV. 596b), also im Sinne von 作田, zu verstehen sein dürfte:

[Ein Mönch] darf auch keine Feldarbeit verrichten. ...

Das überlieferte 亦不得用 hingegen ließe sich nur mit dem Folgenden konstruieren:

[Man] darf auch nicht unreines Wasser verwenden, [um] Essen [zu] kochen. Die Mönche dürfen [solches Essen] nicht annehmen.

<sup>2810</sup> Dies ist gewiß nicht im Sinne hygienisch sauberer Wassers gemeint. Es muß sich um Wasser, das frei von Kleinlebewesen ist, handeln. Schon im *Pātimokkhasutta* (Pācittiya 62 u. 20; s. SCHMITHAUSEN 1991a # 16.3 mit Anm. 311 u. 312) ist den Mönchen das Trinken oder Ausgießen von Wasser, das Kleinlebewesen enthält, untersagt, und daran schließt sich die Forderung, es durchzusieben (Vin II 118f; I-ching [T 54.2125] 208a12-b29 u. 213b24f [TAKAKUSU 1896/1966: 30-33; 62]). Im vorliegenden Textstück geht es um die Frage, ob Mönche unter allen Umständen sicherstellen müssen, daß bei der

Herstellung ihrer Nahrung nur Wasser, das frei von Kleinlebewesen ist, verwendet wird bzw. worden ist, da ihre Nahrung andernfalls einen (wenn auch noch so minimalen) Anteil von Fleisch enthalten würde.

<sup>2811</sup> "Bei [manchen] Mönchen" in Ch. hier o.E.; anscheinend hat Ch. das entsprechende Wort der Vorlage (\*bhiksūñām?) zum vorigen Satz gezogen (s. En. 2809).

<sup>2812</sup> D.h. wohl: die von Mañjuśrī angeführten Regeln.

<sup>2813</sup> Für Ch. folge ich der Lesart der "Southern line" (s. En. 2809) (而不得作田):

und sie sollen keine Feldarbeit verrichten.

Zu 作田 "ein Feld bearbeiten" vgl. MOR. 1: 723a: 田を耕作する. Im Falle der Lesart der "Northern line" (J Kr FSh) hingegen

... und/aber sie (sc. die Mönche?) dürfen keine Tätigkeit ausüben (而不得作用)

bleibt unklar, was damit konkret gemeint sein könnte.

<sup>2814</sup> Sc. so handeln, daß er diese beiden Regeln strikt einhält, bzw. keinerlei Handlungen durchführt, bei denen er unabsichtlich Kleinlebewesen gefährdet.

<sup>2815</sup> So wohl Tib.; Ch. hat statt der negativen (rhetorischen) Frage eine affirmative Aussage:

Unter diesen Voraussetzungen würde man [auch] in der reinen Lehrtradition (\*siddhānta?) [zwangsläufig] Schlechtes tun.

Das eigentliche Problem ist hier aber der Umstand, daß statt 淨宗 ("reine Lehrtradition"[?]: Kr [u. N?]) in einem Großteil der Überlieferung 淨肉 ("reines Fleisch") erscheint. Graphisch ist dieser Wechsel angesichts der 宗 sehr ähnlichen Alternativschreibung 宾 (s. HYD 3: 1359a) statt 肉 in J u. FSh leicht erklärbar. Die Frage ist nur, welche der beiden Lesungen die ursprüngliche ist. Auf den ersten Blick spricht die Belegbreite zweifellos für 宾/肉, aber bei genauerer Betrachtung ergeben sich Zweifel. Erstens ist 淨肉 ("reines Fleisch"), wenn ich recht sehe, beim besten Willen nicht mit Tib. (*rnam par dag pa grub pa rnam/dag* = "dienigen, deren Läuterung vollkommen ist") vereinbar, während 淨宗 ("reine Lehrtradition?", natürlich hier nicht im Sinne der späteren Bedeutung "Schule/Lehrtradition des Reinen [Landes]") in eine ähnliche Richtung weist. Die tibetische Wiedergabe dürfte aber (selbst wenn man annimmt, daß an dieser Stelle eine Fassung der chinesischen Übersetzung hinzugezogen worden sein könnte) allemal den Wert eines von Kr unabhängigen Textzeugen haben, da die tibetische Übersetzung (8. Jh.: s. Text II [Ed.] Vorbem. § 1 + Fn.4) älter ist als Kr (zw. 1236 u. 1251) und auch als deren Vorlage (Kr1: zw. 1011 u. 1087; *K'ai-pao tsang* : ca. 970–980: ZACCHETTI

2005: 96f u. 101). *Zweitens* ist (zumindest mir) nicht ersichtlich, was der Begriff des "reinen Fleisches" im vorliegenden Kontext zu suchen hat; es geht, wenn ich den Text richtig verstehe, doch offenbar nur darum, daß die Mönche in bestimmten Situationen, in denen sie – in Gegenden, wo es keine Laienanhänger gibt – auf sich selbst gestellt sind, nicht umhin können, sich selbst zu versorgen, auch wenn es sich dabei nicht gänzlich vermeiden läßt, daß Kleingetier zu Schaden kommt. Der Begriff des "reinen Fleisches", der sich normalerweise auf Fleisch, das den Mönchen als Almosenspeise angeboten wird, ohne daß sie davon ausgehen müssen, daß das Tier eigens für sie geschlachtet worden ist (s. St. Kap. I.1.3.1), erscheint hier deplaziert, umso mehr, als in Anbetracht der vegetaristischen Position des Textes ja auch solches Fleisch nicht mehr erlaubt ist. *Drittens* schließlich erscheint mir eine spontane Verlesung des – in aus dem Indischen ins Chinesische übersetzten Texten ansonsten offenbar nirgendwo belegten – Ausdrucks 淨宗 als 淨宗 (im Sinne des gängigen "dreifach reinen Fleischs") und deren anschließende Verbreitung durchaus naheliegend, zumal im vorliegenden Kontext der Problematisierung von Fleischverzehr.

<sup>2816</sup> Mit Ch. (s. En. 2817). In Tib., weniger sinnvoll, zum folgenden Satz gezogen (vgl. En. 2819).

<sup>2817</sup> Ch.: "Wie kann man da [überhaupt] in der Welt die reine Lehrtradition(?) praktizieren (/instand halten)?" Auch hier ist wegen Tib. *grub pa* die Lesung 淨宗 gewiß vorzuziehen.

<sup>2818</sup> Weil sie, wenn sich nicht fromme Laien um ihre Beköstigung kümmern, auch weniger sorgfältig zubereitete Speisen annehmen oder gar selbst für ihre Ernährung sorgen müßten, so sie denn – wie hier vorausgesetzt zu sein scheint – am Leben bleiben wollen, und sei es auch nur den anderen zuliebe. Vgl. auch die (allerdings vom tib. Text her schwer nachvollziehbare) Wiedergabe in THUBTEN SOEPA o.J.: 17, der diesen Satz mit dem folgenden verbindet:

Die Frage wie man, solange man in der Welt weilt, etwas das nicht völlig makellos sein kann, völlig makellos machen kann, außer den samsarischen Körper aufzugeben, ist eine sinnlose Frage.

<sup>2819</sup> Wohl deshalb nicht, weil die zu Anfang von Abschnitt 3 formulierten Regeln bloß Grenzfälle betreffen und sich überdies, wie der Text darlegt, in gewissen Situationen als impraktikabel erweisen. Tib. hat das dem 世間 des vorigen Satzes entsprechende \**loke* zum vorliegenden Satz gezogen: "... daß man sie *in der Welt* (d.h. in der alltäglichen Praxis?) nicht aufwerfen sollte." M.E. weniger wahrscheinlich; vgl. auch AṅgS<sub>t</sub> P 203b7 (D 196b2; S 253a7; L ta 238a7; F 181a5; AṅgS<sub>c</sub> 540b29-c1): *dri ba 'di ni mi dri ba<sup>1</sup> zhes bya'o ||*.

<sup>1</sup> Go (25.4: 150b7) hat '**dri** ba 'di ni myi **'dri** ba, Do (wa 69'og-ma b3) *dri* ba 'di ni myi **'dri** ba.

<sup>2820</sup> Damit dürften hier Personengruppen außerhalb des buddhistischen Ordens und seiner Laienanhängerschaft gemeint sein, also nicht zuletzt auch Brahmanen und andere nichtbuddhistische Gruppen. Ch. 世間 kann für *loka* in der Bedeutung von "Welt", "Alltagswelt" stehen, aber auch für *loka* bzw. *prajā, jana(tā)* usw. im kollektiven Sinne von "die gewöhnlichen Menschen", somit wohl auch für substantivisches *laukikāḥ*.

<sup>2821</sup> [1.] Im Gegensatz zu Tib., wo die Negation mit dem Hauptverb (*gnas*, Ch. 立) konstruiert ist, ist in Ch. das Fleischessen (\**mārisabhaṭṭaṇa*) verneint. Dies dürfte auf eine geringfügige Divergenz in der jeweils zugrundeliegenden indischen Vorlage zurückgehen, die sich aber kaum verlässlich rekonstruieren läßt, da *gnas* und 立 zu unspezifisch sind. Inhaltlich ist die Abweichung ohnehin nicht von Bedeutung.

[2.] Die vorliegende Bemerkung Mañjuśrīs ist zwar so gehalten, als konstatierte sie lediglich das Faktum, daß auch [manche, aber wohl repräsentative] Nichtbuddhisten seit langem kein Fleisch essen (vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 244,12-14 [Text III: A.3]). Sie impliziert aber, wie die Antwort des Buddha (4b.2) deutlich macht, offensichtlich den Einwand, daß die Buddhisten somit nur eine Praxis der Nichtbuddhisten nachahmen, zumindest aber der Verzicht auf Fleischverzehr nichts spezifisch Buddhistisches ist.

<sup>2822</sup> Dieser Satz läßt unterschiedliche Interpretationen zu: 1. Alles das, was mit der Lehre des Buddha übereinstimmt, ist *de facto* als Buddhalehre zu bewerten. 2. Alles, was mit der Lehre des Buddha übereinstimmt, ist vom Buddha inspiriert. 3. Alles, was mit der Lehre des Buddha übereinstimmt, ist dem Buddhismus entnommen. Geht man von den folgenden Ausführungen des Textes aus, so würde die dritte Alternative am besten passen, wobei nunmehr die zusätzliche Nuance hinzutritt, daß die gewöhnlichen Menschen (bzw. nichtbuddhistischen Traditionen) die buddhistischen Lehrinhalte nur als leere Hülsen übernommen haben, ohne ihren wahren Gehalt zu erfassen. — Das hier vertretene Prinzip ist im Grundsatz auch anderweitig nachweisbar: s. Mp I 123,25-28; *Adhyāśayasaṁcodanasaṁṭra*, zit. Śikṣ 15,19; s. GETHIN 1998: 47 u. 281 Anm. 20; WANGCHUK 2007: 120f mit Anm. 83.

<sup>2823</sup> In der chin. Version übernimmt es also Mañjuśrī, die Antwort des Buddha zu konkretisieren. Es liegt aber doch wohl näher, daß der Buddha dies selbst tut und die tib. Version in diesem Punkt dem Original entspricht.

<sup>2824</sup> OGAWA (2001:158,4 u. 5) faßt hier und in 4b.2c 是 attributiv: "... ist [Erlösung] wirkliche/wahre Erlösung", etc., was in der Sache auf das Gleiche

herauskommt wie eine Deutung von 是 als emphatische Kopula ("ist tatsächlich", "ist wirklich").

<sup>2825</sup> Man könnte 4b.1 etwa wie folgt rekonstruieren: {a} \**laukikā api mokṣam varṇayanti* (o.ä.) | {b} \**na ca teṣāṁ mokṣah* (Ch. \**na ca tesāṁ mokṣo mokṣah*) | {c} \**Bhagavataḥ śāsane* (Ch. + *eva*) *mokṣah*. Ch. ist nicht eindeutig und könnte auch auf \*śāsanam *eva* zurückgehen, was aber dann wohl eine Fehlinterpretation von \*śāsana-m-*eva* (= śāsane + *eva*) sein dürfte. Dafür spricht auch die lokativische Wiedergabe des entsprechenden Ausdrucks in 4b.3{c}. – Zu der Auffassung, daß die Erlösungsvorstellungen der Nichtbuddhisten (*tīrthyāḥ*) bloße Einbildung sind, es aber in Wirklichkeit für sie (d.h. in der von ihnen konzipierten Weise) keine Erlösung gibt, vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 3.69–72.

<sup>2826</sup> 有 kompliziert die Satzkonstruktion, wird aber von allen Textzeugen gestützt; in 4b.1{c} die gleiche Konstruktion ohne 有.

<sup>2827</sup> Rekonstruktionsversuch von 4b.2: {a} \**tesām api pravrajyā (asti?)* | {b} \**na ca teṣāṁ pravrajyā* | {c} \**Bhagavataḥ śāsane ('sti) pravrajyā*. Ch. könnte śāsane *sati* (+ *eva*) gelesen haben. Ferner ließe sich in Ch. 出家 wohl auch personal ("in die Hauslosigkeit Gezogene", *pravrajitāḥ*) verstehen, doch entspricht Tib. *rab tu byung ba* eher *pravrajyā*; für *pravrajitāḥ* erwartet man *rab tu byung ba (rnams)*.

<sup>2828</sup> Diese Spalte enthält den zugestandenermaßen tentativen Versuch einer stimmigen Rekonstruktion des Gedankenganges des äußerst schwierigen Absatzes 4b.3 auf der Basis eines kritischen Vergleichs der stark divergierenden Wiedergaben in Tib. und Ch.

《1》 In Analogie zu den beiden vorhergehenden Absätzen (4b.1 und 4b.2) darf man auch für den vorliegenden Absatz folgende Gedankenschritte erwarten: {a} die Behauptung der (bzw. gewisser) Weltmenschen /Nichtbuddhisten, etwas zu lehren bzw. zu praktizieren, das einem bestimmten zentralen Element der buddhistischen Lehre bzw. Praxis gleichwertig ist; {b} die Feststellung, daß das betreffende Element bei den Nichtbuddhisten nicht das ist bzw. leistet, was es zu sein bzw. zu leisten beansprucht; {c} eine Erklärung, daß dieses Element nur in der Lehrtradition des Buddha wirklich bzw. in legitimer, wirksamer, voll entwickelter Form existiert.

《2.0》 Nach diesem Muster muß in 4b.3{a} ein Anspruch der (bzw. gewisser) Nichtbuddhisten formuliert sein, und da von Fleischverzehr die Rede ist, liegt es doch wohl nahe, daß nunmehr auf die in 4a.1 aufgeworfene Feststellung, daß auch unter Nichtbuddhisten der Verzicht auf Fleischverzehr seit langem etablierte Praxis sei, Bezug genommen wird.

«2.1» Dieser Erwartung entspricht in vollkommener Weise die chinesische Fassung von 4b.3{a}, derzufolge auch die (bzw. gewisse) Nichtbuddhisten erklären, daß sie selbst kein Fleisch äßen.

«2.2» Die tibetische Fassung der nichtbuddhistischen These hingegen klingt so, als nähme sie die spezifisch buddhistische Auffassung des Fleischverzehrs als Selbstverzehr (d.h. Verzehr des eigenen Fleisches?) vorweg, so daß man sich fragen muß, wodurch sich letztere denn überhaupt von der nichtbuddhistischen abhebt. Ein Ausweg wäre, in dem Ausdruck "Selbstverzehr" das Reflexivpronomen im Sinne nicht des Objekts, sondern des Subjekts des Verzehrens zu verstehen. Das würde aber auf die triviale Feststellung hinauslaufen, daß nach Meinung der Nichtbuddhisten Fleischverzehr ein von ihnen selbst vollzogener Verzehr ist, und außerdem zu der geforderten (oberflächlichen) Übereinstimmung mit einer für die Lehre des Buddha in Anspruch genommenen Position (eben dem Verzicht auf Fleischverzehr) in Widerspruch stehen. Ich gebe daher in {a} der chinesischen Version den Vorzug.

«2.3» Setzt man für Tib. als Vorlage

\*laukikeṣy apy (od. loke 'py<sup>?</sup>) ātmano bhakṣaṇam māṁsābhakṣaṇam varṇayanti

(oder gar \*... ātmano māṁsabhakṣaṇam bhakṣaṇam ...??) an, so ließe sich die Vorlage von Ch. vielleicht als

4b.3{a} \*laukikā apy (/loke 'py<sup>?</sup>) ātmano māṁsābhakṣaṇam (/°no 'māṁsabhakṣaṇam<sup>?</sup>) varṇayanti

o.ä. rekonstruieren, mit ātmano als Genit. subjectivus, zumindest vordergründig. Zum Kompositum *amāṁsabhakṣaṇa* s. LaṅkS in Text III: F sowie Mhbh 13.116.11c [v.l. *māṁsasyābhakṣaṇam*] u. 28c, ferner MPM (Text I: A.2.1.c) *amāṁsabhojinam* u. BoBh<sub>D</sub> 85,3 *amāṁsabhakṣāṇām* (vgl. auch AiGr II.1: 79 *alavaṇabhojin* "kein Salz essend"), zu *māṁsābhakṣaṇa* die analoge Bildung *māṁsānaśana* (MW 805b). Zum Sg. des Reflexivpronomens ātman- bei pluralischem Bezugswort SPEYER 1886/1968: 198 [# 263].

«3.0» In 4b.3{b} erwartet man einen Satz, der klarstellt, daß bzw. warum der Verzicht der Nichtbuddhisten auf Fleischverzehr unzulänglich oder oberflächlich ist, und in 4b.3{c} einen Satz, in dem gezeigt wird, daß bzw. warum in der Lehre des Buddha eben dieser Verzicht in seiner tieferen, wahren Bedeutung verstanden und praktiziert wird. Dieser Erwartung entsprechen in der Tat beide Versionen, doch divergieren die Formulierungen so erheblich, daß sie auf unterschiedliche Vorlagen schließen lassen.

«3.1» In 4b.3{b} könnte man die Vorlage von Ch. tentativ zu

\*na ca (/punas) teṣām (彼等) ātmā na māṁsābhakṣaṇam (od. nāmāṁsa-bhakṣaṇam)

rekonstruieren. Für Tib. wäre dann wohl

**4b.3{b}[A]** \*na ca (/punas) teṣām ātmanātmano māṁsabhakṣaṇam o.ä

anzusetzen. Zwar läßt sich auch der chin. Version, wenn man eine sehr elliptische Ausdrucksweise voraussetzt, ein passender Sinn abgewinnen (s. En. 2829), doch sieht es im Vergleich mit der tib. Version eher so aus, als ob in der für Ch. zu vermutenden Vorlage der Text gestört und \*ātmā na aus ursprünglichem \*ātmano verderbt ist. Korrigiert dürfte die Vorlage von Ch. dann

**4b.3{b}[B]** \*na ca (/punas) teṣām ātmano māṁsabhakṣaṇam (od. °no 'māṁsabhakṣaṇam) o.ä.

gelaufen haben. Für **4b.3{c}** ergäbe sich dann

**4b.3{c}[A]** \*buddhaśāsana ātmano māṁsabhakṣaṇaniyamah (od. °niścayah?).

**4b.3{c}[B]** \*buddhaśāsana evātmano māṁsabhakṣaṇa- (od. °no 'māṁsabhakṣaṇa-) -niyamah (od. °niścayah?).

«**3.2.0»** Die in dieser Weise korrigierte hypothetische Vorlage von Ch. würde sich von der für Tib. angesetzten Vorlage immer noch durch zwei Divergenzen unterscheiden: 1. das Fehlen von \*ātmanā in **4b.3{b}**, und 2. die Tatsache, daß statt von Fleischverzehr (\*māṁsabhakṣaṇam) in Ch. von Nicht-Fleischverzehr (\*māṁsabhakṣaṇam od. \*amāṁsabhakṣaṇam) die Rede ist.

«**3.2.1»** Was \*ātmanā betrifft, so fehlt dieses auch in **4b.3{c}** und könnte als eine verdeutlichende Zufügung verstanden werden, die klarstellt, daß der Genitiv \*ātmanah nun nicht (mehr nur) als Genitivus subjectivus, sondern (auch und vor allem) als Genitivus possessivus zu verstehen ist: Es geht nicht einfach um den eigenen Fleischverzehr, sondern darum, daß im Sinne des AṅgS wegen der Einheit des Wesenskernes aller Lebewesen jeglicher Fleischverzehr Verzehr des eigenen Fleisches, des Fleisches seiner selbst oder des eigenen Selbstes, ist.

«**3.2.2»** Die Frage, ob man mit Tib. davon ausgehen darf, daß in **4b.3{b}** (und **4b.3{c}**) eine Aussage über Fleischverzehr gemacht wird, oder ob man eher Ch. folgen soll, wonach es sich um eine Aussage über das *Nichtverzehren* von Fleisch handelt, ist schwieriger zu entscheiden.

«**3.2.2.1»** Folgt man in diesem Punkte Tib., so könnte die rekonstruierte Vorlage von **4b.3{b}** dahingehend verstanden werden, daß den Nichtbuddhisten nicht klar ist, daß man, wenn man Fleisch ißt, nicht einfach selbst Fleisch ißt, sondern immer auch *sein eigenes Fleisch* ißt. **4b.3{c}** würde dann dementsprechend darlegen, daß in der Lehrtradition des Buddha [Fleischverzehr] zwangsläufig Verzehr des Fleisches seiner selbst ist (bzw.: klar als solcher erkannt ist):

**4b.3{b}[A]** Für sie (die Nichtbuddhisten) [bedeutet Fleisch zu essen] aber nicht [in jedem Fall dasselbe wie] (selbst [\*ātmanā]) das Fleisch seiner selbst (\*ātmanah, d.h. sein eigenes Fleisch) zu essen.

**4b.3{c}[A]** Nur in der Lehr[tradition] des Erhabenen [bedeutet Fleisch zu essen wegen der Einheit des Wesenskerns aller Lebewesen] zwangsläufig [dasselbe wie] sein eigenes Fleisch zu essen [bzw. (mit °niścayah): ... ist man sich darüber im klaren, daß [Fleisch zu essen ... stets dasselbe bedeutet wie] sein eigenes Fleisch zu essen].

Diese Feststellung paßt gedankenlogisch durchaus auch zu **4b.3{a}** in der von Ch. repräsentierten Gestalt, der oben (s. «2.1»–«2.3») der Vorzug gegeben wurde: Die Nichtbuddhisten rühmen sich ihres (\*ātmanah) Kein-Fleisch-Essens ({a}), tun dies aber nicht in dem Bewußtsein, daß Fleischessen immer Essen des Fleisches seiner selbst (\*ātmanah) ist ({b}); dieser Tatsache ist man sich nur in der Lehre des Buddha (wie sie im AṅgS vorgetragen wird) bewußt ({c}).

«3.2.2.2» Formal hat diese Interpretation jedoch den Nachteil, daß sie dem Schema der beiden vorhergehenden Absätze (4b.1 und 4b.2) nicht ganz entspricht. Dort hat der Gedankengang die Form

{a} Auch die Weltmenschen vertreten X;

{b} Ihr [X] ist aber nicht [wirklich] X (bzw.: sie haben aber nicht [das echte] X)

{c} (Nur) in der Lehre des Erhabenen ist [X wirklich] X (bzw. gibt es [das echte] X).

D.h.: alle drei Aussagen sprechen von demselben Gegenstand (X), es gibt keinen Wechsel von einem positiven Begriff (X) zu dessen Negation (nicht-X) oder umgekehrt (von nicht-X zu X). Bei der zuvor vorgeschlagenen Interpretation von **4b.3{b}** und **4b.3{c}** würde sich aber ein solcher Wechsel ergeben, da in **4b.3{a}** X = Nicht-Fleischessen war, nun aber (in {b} und {c}) X = Fleischessen wäre. Im Gegensatz zu der aus Tib. rekonstruierten Vorlage ist aber in der aus Ch. rekonstruierten (bzw. genauer: der dieser mutmaßlich zugrundeliegenden Formulierung) auch in {b} und {c} X = Nicht-Fleischessen, genau wie in {a}:

**4b.3{b}[B]** Für sie [bedeutet kein Fleisch zu essen] aber nicht [dasselbe wie] nicht (selbst [\*ātmanā]) das Fleisch seiner selbst (\*ātmanah, d.h. sein eigenes Fleisch) zu essen.

**4b.3{c}[B]** Nur in der Lehr[tradition] des Erhabenen bedeutet [kein Fleisch zu essen wegen der Einheit des Wesenskerns aller Lebewesen] zwangsläufig [dasselbe wie] nicht sein eigenes Fleisch zu essen [bzw. (mit °niścayah): "... ist man sich darüber im klaren, daß [kein Fleisch zu essen ... stets dasselbe ist wie] nicht sein eigenes Fleisch zu essen].

Folgt man dieser Deutung, würde **4b.3** auch formal dem in **4b.1** und **4b.2** vorgegebenen Schema voll entsprechen. Sprachlich bereitet sie keinerlei Schwierigkeiten, solange man von einer Rekonstruktion zu *\*na ca (/punas) teṣām ātmano māṁsābhakṣayam* ausgeht, da eine Konstruktion des Genitivs *\*ātmano* als vom ersten Glied des Kompositums (also von *māṁsa-*) abhängigem possessiven Genitiv kein Problem darstellt (zu "case-nouns standing outside the compound" s. SPEYER 1886/1968: 177f [# 231]). Ob eine solche Konstruktion auch bei einer Rekonstruktion zu *\*na ca (/punas) teṣām ātmano 'māṁsabhaṅgam* denkbar wäre, muß ich offenlassen, halte es aber in einem derart elliptischen Text nicht für ausgeschlossen.

«**3.2.3»** Wenngleich unter *formalen* Gesichtspunkten die Alternative [B] den Vorzug verdient, läuft sie *gedankenlogisch* auf das Gleiche hinaus wie die Alternative [A] (die Intention dürfte sein: die besagten Nichtbuddhisten verzichten zwar *de facto* auf Fleischverzehr, haben dafür aber nur vordergründige Motive, während ihnen der entscheidende, tiefere Grund, sc. die Wesensidentität oder zumindest Verwandtschaft mit allen Lebewesen, unbekannt ist). Ich habe deshalb auf eine Entscheidung verzichtet und beide Alternativen in die rechte Spalte meiner Übersetzung (mit der hypothetischen Rekonstruktion des ursprünglich Gemeinten) aufgenommen.

«**4»** Wenn die vorgeschlagene Rekonstruktion des ursprünglichen Sanskritwortlauts von **4b.3** im wesentlichen das Richtige trifft, dann wäre auch eine (was die Behauptung der Weltmenschen angeht) *schwächere* Deutung (zumindest theoretisch) denkbar; sie ließe sich für die Alternative [B] etwa folgendermaßen formulieren:

- {a} *Auch die Weltmenschen behaupten, daß sie nicht ihr eigenes Fleisch (und natürlich auch nicht das ihrer Verwandten) äßen.*
- {b} *Es trifft aber nicht zu, daß sie nicht (= niemals) (selbst) ihr eigenes Fleisch essen (da sie sehr wohl Fleisch von Tieren essen, aber nicht wissen, daß auch dieses Fleisch in Wirklichkeit ihr eigenes Fleisch bzw. das ihrer Verwandten ist).*
- {c} *Nur in der Lehrtradition des Erhabenen gibt es definitiv keinen Verzehr des eigenen Fleisches (da im Wissen um diese Wesenseinheit auf jeglichen Fleischverzehr verzichtet wird).*

Diese Auffassung des Abschnittes würde aber voraussetzen, daß auch die eingangs (**4a.1**) von Mañjusrī gestellte Frage im Sinne dieser schwächeren Deutung von **4b.3{a}** verstanden werden müßte. Dem steht aber im Falle von **4a.1** das (hier im wesentlichen *einhellige*) Zeugnis *beider* Übersetzungen (der tibetischen wie der chinesischen) entgegen. Auch wäre in diesem Fall der Zusatz "seit langem" schwer erklärbar. Ich halte daher diese Deutung für eher unwahrscheinlich.

<sup>2829</sup> Ich verstehe: kein Selbst, das so konzipiert ist, daß daraus zwangsläufig ein Verzicht auf jeglichen Fleischverzehr folgt.

<sup>2830</sup> Sollte *nges pa* hier *niścaya* wiedergeben, wäre zu übersetzen:

...ist man sich darüber im klaren, daß [Fleisch zu essen wegen der Einheit des Wesenskerns aller Lebewesen immer dasselbe ist wie] sein eigenes Fleisch zu essen.

<sup>2831</sup> Meine Wiedergabe geht von der Annahme aus, daß diese Aussage (in Analogie zu den Absätzen 4b.1 und 4b.2) dem in {a} von den Weltmenschern /Nichtbuddhisten nicht mit vollem Recht erhobenen Anspruch entspricht, nur eben nunmehr als (durch das Wissen um ihren tieferen Grund) legitimierte Lehre des Buddha. Wollte man die Zeile hingegen vorzugsweise als Gegenstück der vorigen Zeile (4b.3{b}) verstehen, ginge dies wohl nur mit folgender (etwas gezwungener) Wiedergabe:

Nur in der Lehre des Erhabenen gibt es ein Ich/Selbst [und?] ein zwangsläufig [daraus folgendes?] Kein-Fleisch-Essen.

<sup>2832</sup> Bzw., falls *nges pa* = \**niścaya* (vgl. En. 2830):

... ist man sich darüber im klaren, daß [kein Fleisch zu essen [gleichbedeutend ist mit] nicht sein eigenes Fleisch zu essen.

### Endnoten zu Text III

<sup>2833</sup> Gu nur: "sprach ... zum Buddha (白佛言), ...". Der Aspekt des Ersuchens ist bei Gu in die Rede Mahāmatis eingebaut: "[Mein] einziger Wunsch ist, daß der Erhabene uns ... darlegen möge" (惟願世尊 為我等說 ...).

<sup>2834</sup> Zu den Begriffen *Bodhisat(t)va* und *Mahāsat(t)va* s. Text I, Übers. En. 2642.

<sup>2835</sup> Im Skt ist *Bhagavantam* mit beiden Verben (*pariprcchya* und *adhyesate*) konstruierbar. So explizit Tib (P ngu 167a3f: *bcom ldan 'das la ... zhus nas | yang bcom ldan 'das la gsol ba btab pa* |).

<sup>2836</sup> Gemeint sind die ersten drei (bzw., im Skt, zweieinhalb) der im Skt sämtlich an das Ende des Kapitels gerückten Strophen. In Guṇabhadras Version stehen die Strophen mit der Frage Mahāmatis am Kapitelanfang (zum Wortlaut vgl. En. 3150 u. 3152). Daß dies die ursprüngliche Anordnung war, bestätigt auch die Skt-Version mit dem obigen Verweis, der nur so verständlich wird. LaṅkV<sub>Jvj</sub> (P 304a2f; D 262b6; ZT 70: 636,1f) bezieht den Verweis auf die 108 Fragen Mahāmatis zu Anfang des 2. Kapitels des LaṅkS (*sngar dri ba brgya rtsa brgyad kyi skabs su zhus nas zhes pa'o*), doch erscheint

das allzu weit hergeholt, und außerdem paßt dann der Plural (*gāthābhīḥ*) nicht, da sich in diesem Fragenkatalog nur ein einziger Vers (2.45) auf den Fleischverzehr bezieht. In Bo und Śi hat *gāthābhīḥ pariprcchya* keine Entsprechung (d.h. wohl: ist als unpassend weggelassen worden).

<sup>2837</sup> D.h.: in Frageform um eine Klarstellung *in puncto* Fleischverzehr gebeten.

<sup>2838</sup> Vgl. Text I, Übers. En. 2557.

<sup>2839</sup> Heute zumeist verstanden im Sinne von: "einer, der so (= in der gleichen Weise wie die früheren Buddhas) gegangen ist" (Näheres s. BHSD 248b; KEWA I: 472; PrincDB s.v.); nach K.R. NORMAN (1993: 163): "(one who is) in that sort of (= very good) way". NYANATILOKA (BW 218): "der Vollendete, wörtl. der So-dahingelangte". Ich lasse den Ausdruck unübersetzt.

<sup>2840</sup> Gu: "uns" (我等, s. En. 2833).

<sup>2841</sup> Vgl. auch A.4 (LaṅkS<sub>N</sub> 245,3); dort °*doṣān*, so daß vielleicht auch hier °*doṣam* < °*doṣām* < °*doṣān* (?). Gemeint ist offensichtlich: die üblichen Folgen und Begleiterscheinungen des Fleischverzehrs, und die günstigen Folgen und Begleiterscheinungen des Verzichtes darauf (vgl. B.Ø [LaṅkS<sub>N</sub> 252,10f] u. E.3 [vs. 8,3]). Dem entspricht auch die Wiedergabe in Gu (ebenso Śi): "die Fehler bzw. Vorzüge des Verzehrs bzw. Nichtverzehrs von Fleisch" (im Original chiastische Anordnung: 食不食肉 功德過惡 [bzw. 過失]). Man könnte hieraus für Gu eine Vorlage *māṁsabhaṭṭaṇābhakṣane* (vgl. TOKIWA 1994: II 122 Anm. 4 u. 2003a 354,7: *māṁsābhakṣaṇābhakṣane* [/^na°]) erschließen, doch spricht das von den meisten Hss. gestützte erneute Vorkommen der Wendung *māṁsabhaṭṭaṇe guṇadoṣān* in A.4 wohl eher dafür, diese Lesung als *lectio difficilior* beizubehalten. Deshalb ist auch die Lesung der Hs. Ry<sub>ac</sub> und der Hss.-Gruppe {B} in A.4, wo in diesen Hss. *guṇa*° fehlt, doch wohl eher als ein Glättungsversuch zu erklären. Aus dem gleichen Grund dürfte Tib (bzw. dessen Vorlage), vielleicht unter dem Einfluß dieser Lesung in A.4, nicht nur dort (s. En. 2833), sondern auch an der vorliegenden Stelle die "Vorzüge" weggelassen haben: "Der Erhabene ... möge mir darlegen, [wieso] Fleischverzehr als ein Fehler zu betrachten ist" (P ngu 167a7f: *sha za ba nyēs par bla ba* [= \**māṁsabhaṭṭaṇe doṣāḍarśanām?*] *bcom ldan 'das ... kyis bdag la bshad du gsol*).

<sup>2842</sup> Die folgenden Sätze (bis zum Ende von A.2) haben in Bo hier keine Entsprechung, sondern erscheinen dort (561b10-17), *mutatis mutandis*, im Anschluß an B.0 (also nach der Wiedergabe von LaṅkS<sub>N</sub> 245,9-10 *tebhyaś tu pradeśamātram vakyāmi*) als Teil der Rede des Buddha. An der vorliegenden Stelle hat Bo statt dessen Überlegungen zur unheilvollen Auswirkung des Fleischverzehrs eingeschoben. Von Interesse ist dabei vor allem Bo's Hinweis,

daß Fleischverzehr bzw. die Gier nach Fleisch [die Lebewesen] dazu bringt, einander umzubringen (561a23 u. b11-12: 更相殺害), und daß jemand, der Fleisch ißt, [bei sich] den Samen des Großen Wohlwollens (*mahāmaitri*) zerstört (561a24 u. b16: 食肉之人 斷大慈種; vgl. MPM # 173,12f [Text I: B.1.2.b]).

<sup>2843</sup> In Tib (P ngu 167a4) *la sog s pa'i*<sup>1</sup> ("usw.") statt °*gati*°, was \**kravyāda-sattvādivāsanā*° entspräche, falls es sich nicht um eine sehr alte Verderbnis (*la sog s pa'i* < *la song ba'i*??) handelt; vgl. aber auch Bo (561b11) 從無始來食肉習故 ("aufgrund der anfanglosen Prägung durch Fleischverzehr", < \**kravyāda-(sattva-)anādivāsanā*?).

<sup>1</sup> Ebenso alle mir zugänglichen Textzeugen (in Do *las bsogs*, in Ng F<sub>1</sub> *las stsogs*).

<sup>2844</sup> *kravyāda* (sonst auch *kravyād*), genauer: "rohes Fleisch oder Aas fressend". Hierunter fallen vor allem Raubtiere<sup>1</sup> sowie fleisch- bzw. aasfressende Vögel<sup>2</sup> sowie bestimmte Dämonenarten<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. etwa Jayamañgala ad *Bhaṭṭikāvya* 14.97 (*gṛdhraḥ kravyādaś ca*): *kravyādaś ca śrgālāḥ*.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Mhbh 2.71.27ab: *kravyādā grdhra-gomāyu-vāyasāḥ*; s. a. St. En. 655.

<sup>3</sup> Vgl. En. 2845 und E.2 [Gu, Bo]; Mhbh 13.116.27cd: *kravyādān rākṣasān viddhi*; SkPur [IIA] 30.8 u. p. 249: Yakṣas als *kravyādāḥ*, "scavengers"; vgl. auch St. En. 439.

<sup>2845</sup> Vgl. auch Bo 562b17f:

[Es gibt Personen,] die in der Vergangenheit (= einer früheren Existenz) zum Gefolge von Rāksasas gehörten oder unter [fleischfressenden Tieren wie] Tigern, Wölfen, Löwen und Katzen [wieder]geboren waren. Obwohl sie [nunmehr] zu meinem Dharma gehören, finden sie auf Grund einer Rest-Gewohnheit (餘習, *vāsanā*?) des [früheren] Fleischverzehrs, wenn sie jemand Fleisch essen sehen, Gefallen [daran] und gesellen sich [dazu].

過去曾作羅刹眷屬 虎狼師子猫狸中生。雖在我法 食肉餘習 見食肉者歡喜親近。

<sup>2846</sup> Gu: "nach Fleischverzehr trachten" (慾望食肉). Tib (D [ca 152b4] S<sub>1</sub> Do Ng He F<sub>1</sub> F<sub>2</sub>) *sha'i* (Do *sha*) *zas la chags pa* = Skt, aber P (ngu 167a5) u. S<sub>2</sub> (ra 298a3) *sha za ba'i zas la chags pa* ("gierig nach der Speise von Fleischfressern"), was \**māṁsāda-* (od. \**kravyāda-*) -*bhojanagrddhānām* entspräche. Vgl. Mhbh 1.66.11b: *kravyādā māṁsagrddhīnāḥ*.

<sup>2847</sup> Der Begriff *dharma* ist bekanntlich so vielschichtig, daß man ihn wohl besser unübersetzt läßt, zumal bei den verschiedenen Vorkommen jeweils unterschiedliche Aspekte im Vordergrund stehen dürften. *Dharma* bezeichnet zunächst eine Norm (rechten) Verhaltens bzw. die Summe solcher Normen,

d.h. die für die Erlangung zeitlichen und endgültigen Heils einzuhaltenden bzw. zu verwirklichenden Handlungsmuster (sowohl im Bereich der Ethik wie auch der spirituellen Praxis), gegebenenfalls auch das demgemäßige Verhalten. *Dharma* kann aber auch die dieser Norm zugrundeliegende (bzw. von ihr berücksichtigte) gesetzmäßige Struktur der Wirklichkeit (in diesem Sinne auch *dharmatā*) bezeichnen, darüber hinaus die lehrmäßige Formulierung beider durch den (bzw. einen) Buddha (oder auch andere Personen, vgl. En. 2863). Von der Verwendung von *dharma* im Sinne von "Daseinsfaktoren" kann hier abgesehen werden. An der vorliegenden Stelle (und analog in A.4) dürfte vielmehr der Aspekt der (bzw. einer) Norm rechten Verhaltens bzw. das normgerechte Verhalten (wozu eben auch gehört, kein Fleisch zu essen) im Vordergrund stehen, doch schwingt gewiß auch die Nuance der buddhistischen Lehre als Formulierung dieser Norm mit, und vielleicht auch die Nuance der dieser Norm zugrundeliegenden Wirklichkeitsstruktur (u.a.: die üblichen Folgen des Fleischverzehrs und die heilsame Wirkung des Verzichtes darauf).

<sup>2848</sup> Alle Hss. lesen hier *yathā ca*. *Formal* scheint somit der *yathā*-Satz mittels *ca* mit dem vorangehenden *yena*-Satz koordiniert zu sein. Tib (P ngu 167a5) *ci nas kyang* entspricht aber für gewöhnlich *yathā* (ohne *ca*) in finaler oder konsekutiver Funktion (wozu SWTF IV: 7a s.v. *yathā* 2), z.B. AKBh<sub>t</sub> D ku 38a3 = AKBh 16,18; 81b4 = 77,4; 84a3 = 80,2; 229b5 = 281,22; khu 27a6 = 365,21. Ebenso auch hier im LaṅkS wenige Zeilen später (s. A.4). Auch aus *gedankenlogischer* Perspektive scheint eine Koordination der beiden Nebensätze problematisch. Es ist doch gewiß eher so, daß Mahāmati den Buddha um Belehrung bittet, *so daß* (*yena*) er seinerseits die dem Fleischverzehr verhafteten Lebewesen belehren kann, *auf daß* (*yathā*) diese ihre Gier nach Fleisch überwinden und den Weg zur Buddhaschaft beschreiten mögen. In diesem Sinne haben auch die tibetischen Übersetzer (P 167a4-7) den Text verstanden, da sie in ihrer Wiedergabe den *yathā*-Satz in den *yena...deśayema*-Satz eingliedern, ihn also diesem unterordnen:

*gang gis ... bdag dang byang chub sems dpa' ... gzhan rnams kyis ... sems can rnams kyi ro<sup>1</sup> la sred pa spang ba'i slad du<sup>1</sup> ci nas kyang sems can de das<sup>2</sup> ... de bzhin gshegs pa'i sa ... thob par 'gyur ba'i<sup>1</sup> chos bshad par ...*

<sup>1</sup> *kyi ro* P D S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> F<sub>1</sub> : *kyis ro* He Ng F<sub>2</sub> : *kyis sha ro* Do . <sup>2</sup> S<sub>2</sub> L<sub>2</sub> add. gi.

= *yena ... aham cānye ca bodhisattvā(h) ... sattvānāṁ ... rasatṛṣṇāprahā-*  
*nāya dharmāṁ deśayema* *yathā ca te ... sattvā(h) ... tāthāgatīṁ bhūmim*  
*upasarpayeyuḥ*<sup>1</sup> |

Die gleiche Auffassung kommt auch in Guṇabhadra's (513c2-6) Wiedergabe zum Ausdruck:

[Dann] werden [wir, d.h.] ich und die [anderen] Bodhisattvas, ... [unserseits] den ... Lebewesen ... den Dharma verkünden [können], so daß (令 = *yathā*) diese Lebewesen ... die unübertreffliche Bodhi erreichen.

... 我及諸菩薩...當為...眾生...說法, 令彼眾生...逮成 無上菩提。

Ebenso bei Śikṣānanda (623a1-6):

... [können wir, d.h.] ich und die [anderen] Bodhisattvas[,] ... es [unserseits] den ... Lebewesen erklären, so daß sie ... das unübertreffliche rechte Erwachen verwirklichen.

...我及諸菩薩 ... 為...眾生 而演說之, 令 ... 成無上正覺。

Man könnte von daher versucht sein, das *ca* hier trotz des einhelligen Zeugnisses der Hss. zu streichen. Ein ähnlich dysfunktionales *ca* nach *yathā* in finaler Verwendung findet sich allerdings auch LaṅkS<sub>N</sub> 89,8, wo es (89,1-11) heißt:

*deśayatu me Bhagavān ... °lakṣaṇāṁ sarvadharmaṇāṁ* <sup>「</sup>*yathā cāham cānye ca bodhisattvā(h) ... sarvaguṇasampattiḥ paripūrayema*.

Auch hier bestätigt Tib (P ngu 99a7-b4) zumindest, daß das fragliche *ca* keine koordinierende Funktion hat:

*bcom ldan 'das chos thams cad kyi ... mtshan nyid ... ci nas kyang bdag dang byang chub sems dpa' ... gzhān rnams ... bde ba phun sum tshogs pa thams cad yongs su rdzogs par bgyi ba* <sup>「</sup>*bdag la bshad du gsol.*

Im Gegensatz zu Na (u. z.B. Ry 40a1, T2 43b1f od. N6 52a5) lesen aber die alte Hs. T1 (25a1<sup>a</sup>) sowie zumindest N4 (51a5f), N8 (50a3), N14 (35b3) u. N16 (33b8) *yathāham cānye ca*, stützen also das problematische *ca* hier nicht.

Hinzu kommt, daß auch an der syntaktisch und gedankenlogisch der hier zur Diskussion stehenden Stelle ganz parallelen Stelle LaṅkS<sub>N</sub> 116,12–117,4 auch in NANJIOS Edition das *ca* nach *yathā* fehlt:

*deśayatu me Bhagavān ..., yena ... aham cānye ca bodhisattvā mahāsattvāḥ ... sattvebhyo dharmām deśayeyur, yathā ... pratilabhyā ... adhigaccheyuh ...*

Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 224,5-10:

*deśayatu me Bhagavān ..., yenāham cānye ca bodhisattvā mahāsattvāḥ ... vibhāvayema, yathā ... sarvabuddhadharmānupraveśo bhavet ...*

Deshalb bleibt fraglich, ob man auch an der hier zur Diskussion stehenden Stelle *ca* trotz der einhelligen handschriftlichen Überlieferung als alte Textstörung tilgen oder aber *yathā ca* als Ausdrucksvariante für finales bzw. konsekutives *yathā* in Rechnung stellen sollte, wozu SWTF II 210a s.v. *ca* 7 ("emphatisch wie *eva*", mit Beispielen für nicht-koordinatives *ca* in *yathā ca* und *yataś ca*) zu vergleichen wäre.

<sup>2849</sup> *kravyādabhojinah* (zu *kravyāda* vgl. En. 2844) ohne Entsprechung in Tib u. Ch (Gu, Śi; Bo weicht insgesamt stark ab).

<sup>2850</sup> Der Ausdruck *dhammarasa* begegnet schon Dhp 354 (allerdings nicht Uv 26.31), wo es heißt, der Geschmack des Dharma übertreffe alle übrigen Geschmäcke. Vgl. auch SN I 214,23 (s. auch Jā V 491,7), wo die Wahrheit als der süßeste aller Geschmäcke/Säfte bezeichnet wird. Nach AN IV 203,7f (≈ Vin II 239,32f u. Ud 56,2) hat der Dharma(vinaya) (etwa: die Lehre des Buddha als Anleitung zu rechter spiritueller Praxis und korrektem Verhalten) nur *einen* Geschmack: den der Befreiung (*vimutti*), und dieser bzw. die Buddhaschaft (vgl. den Schluß von A.2) dürfte das sein, worauf die Bodhisattvas das Verlangen der Lebewesen richten wollen. Vgl. auch den Ausdruck *amrtarasa* (z.B. AAĀ<sub>V</sub> 271,25: *atṛptatayā dharmaśravāṇāmr̥tarasena*; 413,30f), der auch insofern im vorliegenden Kontext relevant ist, als sich mit *amṛta* neben der Bedeutung "Todlosigkeit" zugleich die Vorstellung eines Lebenselixirs verbindet; vgl. z.B. YL 133 [147 V3] *amṛta[rasa]* ('Ambrosiaessenz': SCHLINGLOFF).

<sup>2851</sup> Tib (P ngu 167a5) *chos kyi ro'i zas la mos pas*. Im engeren Kontext des vorliegenden Abschnitts läßt sich der Ausdruck "(Wohl-)Geschmack (bzw. Saft, Essenz) des Dharma" zwanglos metaphorisch verstehen. In D.5.2-3 (LaṅkS 255,11-16) ersetzt aber die "[im] Dharma [bestehende] Nahrung" (*dharmaśāra*) bei den spirituell Fortgeschrittenen buchstäblich nicht nur die aus Fleisch und Blut bestehende Nahrung (*māṁsarudhirāhāra*), sondern überhaupt die materielle Nahrung (*āmiśāhāra*), von der die gewöhnlichen Menschen leben (*prākṛtamanyusyāhāra*). Nach LaṅkV<sub>jbh</sub> leben die Tathāgatas vom Lebenselixir (\**amṛta*) [in Gestalt des] Wohlgeschmack[es] der Versenkung (*ting nge 'dzin gyi ro bdud rtsis tsho ba*: P ni 301a1; HAD. 521 [D ni 260a5]; ZT 69: 1445,14f), und ihre Lebenskraft (*jīvitendriya*) besteht allezeit kraft der Versenkung fort (*ting nge 'dzin gyi dbang du tsho ba'i dbang po dus thams cad du gnas so*: P ni 300b8f; ZT 69: 1445,12). Vgl. auch LaṅkV<sub>jvj</sub> P pi 304a3f (D pi 262b6f; ZT 70: 636,2-5):

'Im Verlangen nach dem Wohlgeschmack des Dharma als Nahrung', d.h.: [1.] innen (\**adhyātmam*, d.h. was die eigene Person betrifft) nach dem Wohlgeschmack der Freude des Eingetretenseins in die [transkonzeptuelle] Versenkung [als Nahrung], und [2.], in dem danach erreichten (*pr̥ṣṭhalabdhā*) Zustand, nach dem Wohlgeschmack des Mahāyāna als Nahrung, [im Sinne von MahSŪAl IV.21, wo von der] "[Freude des] Bedachtsein[s] auf das Heil der anderen (*parārthacitta*), [der Freude des] Besitz[es] der Mittel hierfür (*tadupāyalābha*)" usw. [die Rede ist].

*chos kyi ro'i zas la mos pas zhes pa ni nang du ting nge 'dzin la mynyam par bzhag* (D: *gzhang*) *pa'i bde ba'i ro dang | rjes thob kyi gnas skabs na | "gzhan don sems dang de yi thabs rnyed dang ||" zhes pa la sogs pa theg pa chen po'i ro'i zas so ||*

Man kann sich durch diese Erklärung an die lichthaften Wesen der Urzeit im

*Aggaññasutta* (DN III 84f) erinnert fühlen, die als *manomaya pūtibhakkhā*, also als "sich von Freude nährend", bezeichnet werden, umso mehr, als LañkS 192,1 den Tathāgata als *manomaya-dharmakāya* (Bahuv.) bestimmt und 136,10f sogar von einem *samādhi-sukha-samāpatti-manomayaḥ kāyāḥ* spricht. Vgl. auch *Saddhammappakāśinī* II:582,36f (ad *Patis* II 88,34), wo *rasa* (in *dhamma-rasa*) u.a. als die mit der Erlangung des *dhamma* verbundene Freude (*pūti*) erklärt wird. EĀ<sub>c</sub> 772b17-20 (vgl. LIN 1998a: 336) nennt im Rahmen einer Liste von fünf überweltlichen Nahrungsmitteln sowohl die Versenkung (禪 = *dhyāna*) wie auch die (damit verbundene<sup>7</sup>) Freude (喜 = *prīti*<sup>7</sup>). Folgt man diesen Hinweisen, könnte man an der vorliegenden Stelle *dharma-rasāhāra* vielleicht als "die Nahrung, die im [Wohl-]Geschmack [der Verwirklichung bzw. versenkungsmäßigen Erfahrung] des Dharma (= der rechten Norm bzw. der dieser zugrundeliegenden Struktur der Wirklichkeit) besteht" verstehen.

<sup>2852</sup> Alternativ: "das einzige Kind"; vgl. aber St. En. 220. Das Diminutiv-Suffix kann einen noch kleinen Sohn bezeichnen ("Söhnchen"), aber ebenso als Ausdruck der Zärtlichkeit verwendet werden. Letzteres ist m.E. hier wahrscheinlicher. In Gu u. Bo hat der Ausdruck *sarvasattvaikaputraka-premānugatāḥ* keine Entsprechung.

<sup>2853</sup> Skt *mahā°* hat keine Entsprechung in Tib u. Gu (s. En. 2854). Zu Bo s. St. § 235.3 mit En. 1978.

<sup>2854</sup> Gu: "sich einander in der Gesinnung des Wohlwollens zuwenden" (慈心相向). Jñānavajra (LañkV<sub>Jyj</sub> P pi 304a4f; D pi 262b7f; ZT 70: 636,5-8) bemerkt unter Berufung auf MahSūAl IV.9, daß sich die hier beschriebene Haltung "speziell auf den von der ersten Bodhisattva-Stufe an erreichten Zustand" (*khyad par du sa dang po la sogs pa'i gnas skabs*) beziehe.

<sup>2855</sup> *tām ca* e.c.; die alte Hs. T1 hat hier – statt des *pratilabhyā sarva°* der Mehrzahl der übrigen Hss. (s. En. 2857) – *pratilabhyā tā ca*, was ich im Sinne einer nicht ganz korrekt (d.h. nach *pratilabhyā* anstatt davor) vorgenommenen Eingliederung eines in der mutmaßlichen Vorlage von T1 nachgetragenen *tām ca* interpretieren möchte. Vgl. auch Gu (s. En. 2856), wo das Pronomen durch das entsprechende Substantiv (sc. *maitrī*, Wohlwollen) ersetzt worden sein könnte. Tib scheint zumindest *ca* zu stützen, insofern die Mehrzahl der Textzeugen (P D S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> F<sub>1</sub> F<sub>2</sub>) *thob nas kyang* (\**pratilabhyā ca ...?*) liest. In Do, He und Ng fehlt allerding *kyang*, so daß der ursprüngliche Wortlaut von Tib und der seiner Skt-Vorlage letztlich doch unsicher bleibt.

<sup>2856</sup> Gu: "die Gesinnung des Wohlwollens" (慈心).

<sup>2857</sup> Na liest mit der Mehrzahl der Hss. *sarva-* = "allen", doch fehlt dieses in der wichtigen Hss.-Gruppe {B} und hat keine Entsprechung in Tib. Die Hs. T1

liest *tā ca* statt *sarva°* (s. En. 2855). Gu (513c4f: 各於住地, DEMIÉVILLE 1940: 187: "chacun dans les terres où ils résident") hingegen könnte *sarva°* stützen.

<sup>2858</sup> Gu etwa: "sich ... geläutert haben und zu klarer Einsicht gelangt sind" (清淨明了; DEMIÉVILLE 1940: 187: "ils soient purifiés et éclarés"). Für das Skt gehe ich von einem Bahuv. *kṛta-yoga-*, mit *yoga* fem. ("preparation; exercise, practice": MW) als zweitem Glied, aus. Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 55,15: *hāsyā-lāsyā-...-lekhyā-yogyāḥ* "die Praktiken/Kunstfertigkeiten des Späßemachens, Tanzens ... und Schreibens"; so auch FORSTEN 2006: 69f mit Anm. 171: "the skills of ...".

<sup>2859</sup> Die der Sanskritform (und auch Pā. *pacceka-buddha*) zugrundeliegende problematische Deutung als "Einzelbuddha" (intendiert ist: "a Buddha for himself alone" [BHSD]) ist sekundär. Zur ursprünglichen Form und Bedeutung des Ausdrucks s. NORMAN 1991: 233–248 (statt *pratyaya-buddha* "one awakened by an [external] cause": ib. 244) u. VON HINÜBER 2001a: 193 (# 248: <\**patteya-buddha* [< \**prāpteya°*] "Buddha durch einen glücklichen Zufall" (nach HELMER SMITH)). Näheres s. VON HINÜBER, BrEncB II (2019): 348–356.

<sup>2860</sup> Gu (513c5f): "Die Hörer und Pratyekabuddhas, nachdem sie auf der [jeweils] eigenen Ebene Rast gemacht haben, ..." (聲聞緣覺 自地止息已 ...). – Mit der "Ebene der Hörer" ist hier wohl in erster Linie der den Endpunkt des śrāvaka-yāna darstellende Status eines Arhat gemeint. Nach der Auffassung des *ekayāna* ist dieser Zustand und das damit verbundene Nirvāṇa, ebenso wie das der Pratyekabuddhas, kein endgültiges Heil, sondern nur eine Etappe oder Vorstufe auf dem Weg zur Buddhaschaft, für Personen, die nicht dazu zu bringen sind, dieses Ziel auf dem direkten Wege anzusteuern.

<sup>2861</sup> *upasarpayeyuh*, nicht kausativisch (s. BHSG ## 38.18–21); vgl. auch B.4.3 (LaṅkS<sub>N</sub> 247,1) *apasarpayanti*.

<sup>2862</sup> Gu: "... dann ebenfalls die Verwirklichung der unübertreffliche Bodhi erreichen (/es dann doch noch schaffen, die ... Bodhi zu verwirklichen)" (亦復逮成無上菩提).

<sup>2863</sup> Oder: "denen der Dharma schlecht (d.h. inkorrekt) dargelegt/verkündet worden ist". Sprachlich möglich wäre auch "von denen der Dharma schlecht /unkorrekt verkündet worden ist" (vgl. AN IV 83,1: *svākkhātadhammo ... tathāgato*), wenn bei den *anyatīrthika* an die Schulhäupter bzw. führenden Vertreter gedacht sein sollte, und erst in zweiter Linie an deren Anhänger. Zu *durākhyātadharma* als Bahuvrīhi (vgl. Tib [P ngu 167a8] *ngan par bshad pa'i chos can*) s. Vin I 137,11–15:

Sogar die nichtbuddhistischen [Asketen], die [doch im übrigen] einen schlecht dargelegten Dharma haben (= befolgen), suchen doch<sup>1</sup> in der

Regenzeit einen festen Wohnsitz auf! ... Diese buddhistischen Asketen hier hingegen wandern ... selbst während der Regenzeit umher!

*ime hi nāma aññatitthiyā durakkhātadhammā vassāvāsañ allīyissanti ... ;  
ime pana samāñā sakyaputtiyā ... vassam pi cārikam caranti.*

<sup>1</sup> D.h. obwohl man es von ihnen gar nicht erwartet. Diese Nuance entnehme ich der Verwendung des Futurs. Vgl. BECHERT 1958: 65 (Fut. zum Ausdruck des Erstaunens).

Ähnlich Vin II 258,2f. Vgl. auch VisM VII.73:

Deshalb (d.h. weil ihre Lehren hinsichtlich der Faktoren, die für die Befreiung aus dem Saṃsāra hinderlich bzw. förderlich sind, unzutreffend sind) sind diese (sc. die *aññatitthiyā*: Tīkā) in der Tat [Personen,] die einen unkorrekt erklärten Dharma vertreten/befolgen.

*tena te durakkhātadhammā yeva honti.*

*Yogācārabhūmi* (ms.) 129b5 (*Cintāmayī Bhūmiḥ*: YBh<sub>c</sub> 383a24f; YBh<sub>t</sub> P dici 290b7f): *pravrajitānām durākhyātadharmaṇām*. Sieben Aspekte der Fehlerhaftigkeit des unkorrekt dargelegten Dharma: ŚrBh<sub>Tai</sub> II 292,16–294,3 (*Śrutamayī Bhūmiḥ*).

*Dharma* versteh ich hier wie in A.2 (s. En. 2847) als Inbegriff der Normen rechten (d.h. zeitlichem und endgültigem Heil dienlichen) Verhaltens nebst einem angemessenen theoretischen Rahmen.

<sup>2864</sup> ‘Lokāyata’ ist später die Bezeichnung der materialistischen, insbesondere ein Leben nach dem Tode und damit das Karma-Gesetz leugnenden Denkrichtung, im alten buddhistischen Kanon aber eher ein Sammelbegriff für Positionen “concerned with the examination of fundamental statements about the nature of the world”, die auch je für sich als *lokāyata* bezeichnet werden (FRANCO/PREISENDANZ 1998: 178b). Hierzu gehören schon SN II 77 u.a. die Positionen “alles existiert” (*sabbam athīti*) und “alles existiert nicht” (*sabbam natthīti*) (s. ibid.). Auch im LaṅkS (173,1–182,6) wird der Begriff noch in diesem älteren Sinne verwendet (s. ibid.) und explizit auf alle Lehren der Nicht-buddhisten (*tīrthyā*) angewandt (181,11 = vs. III.63ab). Der Begriff, mit weltlichen Gütern (*lokāmiśa*: 173,5 u. 8) assoziiert, steht somit in Opposition zur [wahren, mahāyāna-buddhistischen] Lehre/Norm (*Dharma*) und schließt alle Ansichten ein, die darauf basieren, daß man nicht erkannt hat, daß [die Erfahrungsinhalte] nur etwas sind, das, Trugbildern oder Traumerscheinungen gleich (LaṅkS 2.3 = 10.2), im eigenen Geist wahrgenommen wird, und daß man sie deshalb für äußere Dinge hält (LaṅkS 173,16f; 181,15f). Das Festhalten an der Vorstellung von äußeren, von der Aktualität ihres Bewußtwerdens abstrahierten Dingen wiederum zieht u.a. deren Beurteilung als existierend oder nichtexistierend nach sich, z.B. in der Form “es gibt einen Ātman” oder “es gibt keinen Ātman”, “es gibt eine jenseitige Welt (bzw. ein Fortleben

nach dem Tode)" oder "es gibt keine jenseitige Welt (bzw. kein Fortleben nach dem Tode)", etc. (LaṅkS 176,20–177,3), desgleichen die Alternative, daß solche Dinge entweder ewig (*sāśvata*) sind oder der Vernichtung anheimfallen (*ucceda*) (LaṅkS 181,2-5; 3.65f = 10.659f), und es schließt folglich auch Positionen der traditionellen Abhidharma-Dogmatiker ein (vgl. LaṅkS 177,3-5).

<sup>2865</sup> Gu: "die an falschen Ansichten (statt *lokāyatadṛṣṭi*-) [und] an den verkehrten Positionen der Vernichtung und der Ewigkeit festhalten" (邪見斷常顛倒計著).

<sup>2866</sup> Gu nur: "gibt es Verbotsregeln, die es nicht erlauben, Fleisch zu essen" (有遮法不聽食肉). — NANJOS Lesung *bhaksate* (3.Sg. Präs. Ātm.) wird nur von einer Hs. (N8) gestützt und ist syntaktisch kaum konstruierbar, da als logisches Subjekt doch nur die *anyatīrthikas* (Pl.) in Frage kämen, *svayam* also hier pluralisch zu deuten ist.

<sup>2867</sup> Im Gegensatz zu *dharma* ist *sāsana* deutlicher auf die konkrete Formulierung dieser Norm(en) durch den (historischen oder jedenfalls einen bestimmten) Buddha fokussiert. Zumindest in der Theravāda-Tradition "wurde *sāsana* immer mehr zu einem Terminus für den Träger der Lehre, nämlich die Gesamtheit des buddhistischen Ordens und seiner Einrichtungen, im besonderen aber den Mönchsorden" (BECHERT 1974: 31 Anm. 1); BRETFELD 2003: 153–155.

<sup>2868</sup> Quasisynonym von *karuṇā*: vgl. z.B. MahSūAl IX.71a + MahSūAlBh.

<sup>2869</sup> Na hat °*buddhe*, was aber von den Hss. nicht gestützt wird und schwer konstruierbar ist.

<sup>2870</sup> Tib (P ngu 167b1f)... *sangs rgyas kyis gsungs pa*. Vgl. auch Śālistambasūtra in SCHOENING 1995: II 734,1: *bhagavatā samyakprañītam* (sc. *pratītyasamutpādam*), Tib (ib. 435) *bcom ldan 'das gyis yang dag par gsungs pa*.

<sup>2871</sup> [1.] Aktive Wiedergabe der passiven Konstruktion ("daß [von dir/einem] selbst Fleisch gegessen wird" etc.) aus stilistischen Gründen.

[2.] Auch hier bin ich mir (ähnlich wie im vorigen Satz: s. En. 2863) nicht sicher, ob sich *svayam* (analog zu den Anhängern der nichtbuddhistischen Lehren) auf die *Anhänger* der Buddha-Lehre bezieht oder (analog zu den Schülern) auf ihren *Verkünder*, also den Buddha selbst:

Um wieviel weniger [ist es da] ... bei deiner Lehrtradition ... [vorstellbar, daß du] selbst Fleisch ißt und [auch deinen Anhängern] nicht verbietet, [Fleisch] zu essen.

Vgl. zu dieser Deutungsmöglichkeit auch die Zurückweisung der Behauptung, der Buddha habe Fleischverzehr erlaubt und auch selbst Fleisch gegessen, in

**D.2.2 u. D.5.** Sie ist aber nur im Falle der von mir in den Text gesetzten Lesung der Hs.-Gruppe {B} *bhakṣyate* (3.Sg. Präs. Pass.) möglich. Die von NANJIO bevorzugte Lesung *bhakṣante* ({A} etc.) wäre nur auf die Anhänger der Buddha-Lehre beziehbar ("... daß [deine Anhänger] selbst Fleisch essen und nicht verboten wird, es zu essen"). Die von HAM (2019: 137 Anm. 14) vorgenommene Emendation zu *bhakṣate* (3.Sg. Präs. Ātm.) ist syntaktisch nicht praktikabel, da als Subjekt weder die Anhänger (Pl.) in Frage kommen noch der Buddha selbst; denn letzterer ist angeredet, so daß in einer aktiven bzw. medialen Aussage das Verb doch wohl in der 2.Person Sg. (*bhakṣase*) stehen müßte.

[3.] Entsprechung in Gu (513c8f) nach DEMIÉVILLE 1940: 187:

... à plus forte raison l'Ainsi-Venu (Tathāgata), sauveur et protecteur du monde, lui qui a parfait la Loi correcte, mangerait-il de la viande?

況復如來世間救護正法成就而食肉耶。

Ähnlich wohl auch Gu, 311a7f:

Um wieviel mehr wird da der Tathāgata, der Beschützer der Welt (= Lebewesen), dessen korrekter Dharma vollkommen ist, *kein* Fleisch essen (*de bzhin gshegs pa 'jig rten gyi mgon po yang dag pa'i chos yongs su grub pas sha mi gsol ba lta ci smos*)!

Es sind aber vielleicht doch in erste Linie die *Anhänger* der Lehre des Tathāgata, von denen der Verzicht auf Fleischverzehr erwartet wird. In diesem Sinne übersetzt RED PINE (2012: 263):

"Can those who would protect the true teaching of the tathagatas in the world do any better while eating meat?"

Allerdings erscheint mir auch diese Auffassung der Stelle nicht ganz befriedigend: 世間救護 würde ich doch eher als Wiedergabe von *lokanātha* verstehen und auf den Buddha beziehen (vgl. T 11.316: 784b3), möchte daher folgende Übersetzung in Erwägung ziehen:

Um wieviel weniger können da diejenigen, welche im Vollbesitz des korrekten Dharma des Tathāgata, des Retters und Beschützers der Welt (= der Lebewesen), sind, dennoch Fleisch essen!

Zu 正法成就 vgl. EA<sub>c</sub> 806c11 (如來眾者 正法成就), wo der Ausdruck zweifelsfrei die *Gemeinde* des Tathāgata (如來眾), also den *Saṅgha*, qualifiziert. Als Skt.-Äquivalent käme dort vielleicht \**saddharmasamanvāgata* in Frage: vgl. MN III 23,9, wo damit eine gute, rechtgeleitete Person (*sappurisa*) charakterisiert wird.

[4.] Bo 561a27–b1:

Wie könnte es da bei denjenigen, die im reinen Dharma des Tathāgata *brahmacarya* kultivieren, nicht gänzlich verboten sein, daß sie selbst

oder andere [Fleisch] essen? Wie könnte der Tathāgata, der von [aller] Welt Geehrte, dessen Mitgefühl gegenüber allen Lebewesen gleich ist, erlauben, daß man sich von [deren] Fleisch ernährt?

云何如來清淨法中修梵行者 自食他食一切不制。如來世尊 於諸眾生慈悲一等 云何而聽以肉為食。

[5.] Śi 623a8f (= CARRÉ 2006: 255f):

Um wieviel weniger kann da der Tathāgata, der Ehrwürdige, vollkommen Erwachte, der vom Großen Mitgefühl erfüllt(?) und die Zuflucht der [ganzen] Welt ist, sich selbst und anderen gestatten, Fleisch zu essen?

何況如來應正等覺 大悲含育 世所依怙 而許自他俱食肉耶。

<sup>2872</sup> *anukampām upādāya*, wörtl.: "aus Fürsorge"; zu *anukampā* vgl. MAITHRI-MURTHI 1999: 118–124.

<sup>2873</sup> In Tib hat wie in A.2 (s. En. 2841), so auch an dieser Stelle, und hier auch in den Hss.-Gruppe {B}, *guṇa* keine Entsprechung (*sha'tshal ba'i nongs* [F<sub>2</sub> nod] pa; P ngu 167b3). Bo (食肉之過 不食功德) und Śi (食肉過惡 不食功德): "die Nachteile des Fleischverzehrs und die Vorteile des Nichtverzehrs".

<sup>2874</sup> Siehe En. 2847.

<sup>2875</sup> Die gleiche Formulierung auch DBhS 76,17: *tathatvāya sattvebhyo dharmaṁ deśayati*. Vgl. auch etwa AN I 189,21f *param pi tathattāya samādapeti*, was in NYANAPONIKA/BODHI 1999: 65 mit "he will also prompt others to do likewise" wiedergegeben wird. Vgl. auch den Ausdruck *tathatvāya pratipadyate* (DBhS 19,13f) bzw. Pā. *tathattāya paṭipajjanti*, den Sv II 360,22f (ad DN I 175,21) wie folgt kommentiert: *yam so dhammaṁ deseti, tathābhāvāya dhammānudhammapaṭipatti pūraṇatthāya paṭipajjantī ti attho*, d.h. sie (die Hörer) bemühen sich, so zu sein bzw. zu werden, d.h. die dem Dharma, den er (der Buddha) sie gelehrt hat, entsprechende Praxis zu vervollkommen.

<sup>2876</sup> Gu und Bo statt dessen: "Trefflich, trefflich (\*sādhu sādhu), ...".

<sup>2877</sup> Wörtl.: "Von einem ... Bodhisattva darf jegliches Fleisch nicht gegessen werden" (Gen. des Agens beim participium necessitatis: s. VON HINÜBER 1968: 239f, ## 234 u. 236), zugleich aber auch: "Für einen Bodhisattva ist jegliches Fleisch etwas, das [prinzipiell] nicht eßbar ist." Zu *abhakṣya* in der Sprache der Hindu-Dharmatexte als Bezeichnung von Nahrungsmitteln, deren Verzehr *prinzipiell* verboten ist ("foods forbidden by their very nature"), im Gegensatz zu *abhojya* im Sinne von Nahrungsmitteln, die durch bestimmte Umstände (etwa weil sie von einer unreinen Person oder einem unreinen Tier berührt wurden) für den Verzehr ungeeignet geworden sind, s. OLIVELLE 2002; id. 2005: 278 (ad Manu 5.5).

<sup>2878</sup> Eine partitive Deutung des Genitivs *prāṇinām* ist nach meinem Ermessen die wahrscheinlichste.

<sup>2879</sup> Tib: "seit langem" (*yun ring po nas*: P ngu 167b6); Gu: "seit jeher" (從本以來, wörtl. "von Anbeginn an"). Śi: "seit anfanglos[er Zeit]" (從無始來). Zu *anena dīrghenādhvanā* (Pā. *iminā dīghena addhunā*) als Ausdruck zur Kennzeichnung des anfanglosen *Saṃsāra* vgl. z.B. DN II 50,7; MN I 82,1, etc.; CPD s.v. *addha(n)* ("during this long time (i.e. the eternity)").

<sup>2880</sup> CLEARY's (2012) "flowing in common" für *saṃsaratāñ* ist doch wohl allzu buchstabengegetreu (*sam* = "zusammen", "gemeinsam", *ṣṛ* = "fließen"). Die buddhistischen Exegeten verstehen den mit *sam-ṣṛ* bezeichneten Vorgang (*saṃsāra* im Sinne von *saṃsāraṇa*) jedenfalls als "rastlose Hin- und Herbewegung" (*ājavamājavībhāva*), d.h. "wechselnde Folge von Geborenwerden und Sterben" (*janma-maraṇa-paramparā*) (AKVy I: 5,28f), also als das Wandern von einer Existenz in die andere, das *Herumirren* in der Welt des Immerwieder-Geborenwerdens-und-Sterbens (vgl. It-a I 58,16f: *imasmin samsāre ... saṃsaranti paribbhamanti*). Hierzu paßt auch ein in den Pāli-Kommentaren (z.B. It-a I 58,14f; Sv II 496,15f; s.a. VisM XVII.115) mehrfach zitiertes Vers, demzufolge der *saṃsāra* darin besteht, daß sich die Kette der das Dasein eines Lebewesens konstituierenden Faktoren, sc. der *skandhas*, *dhātus* und *āyatanas*, [von einem Leben ins jeweils nächste] fortsetzt, ohne abzubrechen (*khandhānañ ca paṭipāti dhātu-āyatanāna ca | abbocchinnanī vattamāna saṃsāro ti pavuccati*). In diesem Sinne schon PW u. pw s.v. *sar + sam*: "aus einem Leben ins andere wandern ...".

<sup>2881</sup> -*rūpa* verstärkendes Quasi-Suffix: vgl. AiGr II.2: 861; L. RENOU, *Grammaire sanskrite*, Paris 1975:117.

<sup>2882</sup> Wörtl.: "... gibt es kein solches Lebewesen, das ganz leicht zu finden wäre, ...". Vgl. Tib (P ngu 167b7) *sems can de ni rnyed par sla ba'i rnam pa gang yang med do*. So auch YASUI (1976: 223,12) und TOKIWA (1994: I 260,9f; 2003b: 453,11; 2018: 216a,5f), während SUZUKI (1932: 212: "having assumed the form of a living being"; vgl. auch NANJŌ/IZUMI 1927: 140,7), CLEARY (2012: "having taken on form"), YU (2008/2013: нет такого воплощённого существа = "gibt es kein solches verkörpertes Wesen") und HUANG (2011: 499,12f: 众生 ... 很容易获得色身 = "... sentient beings very easily obtain a material body" [Sh. JIA]) den Ausdruck *sulabharūpo* mißverstanden haben.

<sup>2883</sup> Vgl. Gu (513c13) "einander bedingend" (展轉因緣) = "für einander" (vgl. Gu<sub>t</sub> P 311b2 *phan tshun gyi rgyu rkyen gyis*; aber DEMIÉVILLE 1940: 187: "en raison des causes-conditions dans l'évolution cyclique"). Ähnlich Bo (561b18)

"einander gebärend/erzeugend und aufziehend wechselseitig ..." (共相生育迭 ...).

<sup>2884</sup> Vgl. SN II 189f: *anamatagg' āyām* (v.l. °*ggo 'yam*) *bhikkhave saṁsāro; na so bhikkhave satto sulabharūpo yo na mātābhūtapubbo* (*pitā°, bhātā°, bhagini°, putta°, dhūtābhūtapubbo*) *iminā dīghena addhunā;* ŠrBh<sub>Tai</sub> III 50,13-16 (ŠrBh<sub>Sh</sub> 379,8-11): *nāhaṁ tam sattvam sulabharūpam samanupaśyāmi yo vo na dīrghasyādhvano 'tyayān mātā vābhūt pitā vā bhrātā vā bhaginī vā ācāryo vā upādhyāyo vā gurur vā gurusthānīyo vēti*). Gu (513c13f) ist knapper (möglicherweise eine vereinfachende Paraphrase):

Alle Lebewesen waren seit jeher für einander (s. En. 2883) immer wieder (/früher [schon einmal]) die sechs [Arten von] Verwandten.

一切眾生 從本已來 展轉因緣 常(v.l.嘗)為六親。

Gu, *rtag par* stützt 常, aber Śi 曾 (623a24f: 魔不曾作父母 ...) entspricht eher der v.l. 嘗 (v.l. 【明】), der auch in TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 300 (mit Anm. 4) der Vorzug gegeben wird.

<sup>2885</sup> Zur Verwendung von *anyatara* bzw. *anyatarānyatara* in diesem Sinne vgl. BHSD 41a.

<sup>2886</sup> LanK V<sub>Jvj</sub> P pi 304b5 (D pi 263a6; ZT 70: 637,6): "svajana sind Ehefrau usw." (*gnyen bshes ni chung ma la sog pa'o* ||), also wohl zur engeren Familie gehörige Personen. Mit *bandhu* wären dann hier wohl kaum speziell Verwandte mütterlicherseits (im Gegensatz zu [svajana statt] *jñāti* = Verwandte väterlicherseits) gemeint, sondern eher allgemein Verwandte im weiteren Sinne, und mit *bandhubhūta* Personen, die in einem übertragenen Sinne 'Verwandte' sind, d.h. solche, mit denen man zwar nicht wirklich verwandt ist, denen man aber so nahesteht, daß man sich ihnen genau so verbunden fühlt wie Verwandten. Śi (623a25f) hat dafür "Freunde, geliebte Personen und Diener" (朋友親愛侍使).

<sup>2887</sup> Syntax und Gedankenlogik dieses Satzes bereiten Schwierigkeiten: Der Genitiv *tasya ... bandhubhūtasya* muß logisch von *māṁsam* abhängen und ließe sich zwanglos mit dem Schlußteil des Satzes (*māṁsam katham iva bhakṣyam syād dharmakāmena bodhisattvena mahāsattvena*) konstruieren, ist aber von diesem durch zwei Attribute getrennt: ein vorgezogenes zu *bodhisattvena* und eines zu *māṁsam*. Diese beiden Attribute unterscheiden sich nun von dem vorhergehenden Teil des Satzes dadurch, daß sie nicht wie dieser singularisch von einem bestimmten Lebewesen (= Tier), das früher einmal ein Verwandter war, reden, sondern von *allen* Lebewesen (*sarvabhūta-, sarvajantuprāṇibhūta-*). Im gedanklichen Kontext des Gesamtargumentes ist das zwar legitim, da das zunächst singularisch herausgegriffene Lebewesen repräsentativ für alle Lebewesen (= Tiere) steht; *formal* jedoch ist der Übergang allzu unvermittelt:

daß das Fleisch eines *einzelnen* Lebewesens (Sing.) *zugleich* als das Fleisch *aller* Lebewesen bezeichnet wird, kann doch wohl nur als befremdlich bezeichnet werden. Ich für meinen Teil kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß die beiden mit *sarva-* beginnenden Attribute erst in einem zweiten Schritt in den Satz eingefügt worden sein dürften. Sie haben ohnehin, für sich genommen, keinen notwendigen Bezug zum ‘Verwandtschaftsargument’, sondern würden – und dies gilt insbesondere für den Ausdruck *sarvabhūtātmabhūta*: vgl. St. § 254 – mindestens ebensogut in den Kontext der Goldenen Regel (und vielleicht sogar den des *tathāgathagarbha*-Argumentes?) passen. Vielleicht ließe sich die Gedankenlogik des Textstückes im Sinne der mutmaßlichen Überarbeitung etwa wie folgt explizieren:

Wie in aller Welt könnte da [das Fleisch] eines solchen [Lebewesens], das [in einem früheren Leben] ein Verwandter ... war ... und [jetzt] zur Daseinsform der Wildtiere, Haustiere oder Vögel gehört, – [und, da dies für alle Tiere gilt und der Bodhisattva ohnehin] den Zustand erreichen möchte, wo ihm alle Wesen [wie] das eigene Selbst sind: [überhaupt alles] Fleisch, das von irgendeiner (*sarva-*) lebendigen Kreatur stammt, – etwas sein, das von einem Bodhisattva Mahāsattva, dessen Verlangen [auf den] Dharma des Buddha [gerichtet ist], gegessen werden dürfte!

<sup>2888</sup> So auch YASUI (1976: 223,13), TOKIWA (1994: I 260,10), CLEARY (2012) und YU (2008/2013: они являются среди диких зверей ...), d.h. "sie erscheinen inmitten wilder Tiere ..."). Tib (P ngu 167b8) ... *'i skye gnas gang yang rung bar gyur la* (etwa: "zu [einem Wesen in] irgendeine[r] der Daseinsformen von ... geworden") scheint *\*°yonyantarabhūtasya* (oder *\*°yonyanyatarabhūtasya?*) ("das nunmehr [ein Wesen in] irgendeine[r] der Daseinsformen von ... ist") gelesen zu haben (zu *°antara* "a certain one" s. CPD I 240 s.v. <sup>2</sup>*antara* A.3.b). SUZUKIS (1932:212,21) Auffassung von *yonyantarbhūta* als einer vierten Kategorie ("or as a womb-born"; s.a. NANJŌ/IZUMI 1927: 140,9) paßt nicht auf *°antarbhūta* und ist auch deshalb unplausibel, weil die Kategorie der aus dem Mutterleib geborenen" Tiere schon mit *mrga* und *paśu* vollständig abgedeckt ist.

<sup>2889</sup> Gemeint ist hier wohl konkret: "dessen Verlangen [nicht auf die Gegenstände sinnlicher Begierde, insbesondere den Wohlgeschmack des Fleisches, sondern] auf den Dharma des Buddha (d.h. seine Lehre und die darin zum Ausdruck kommenden Verhaltensnormen und Ziele) gerichtet ist", dergestalt, daß er diesen Dharma zu hören und zu verwirklichen wünscht. Vgl. Sn-a I 168,8-10, wo *dhammakāmo* (Sn 92) mit *dasa-kusala-kammopatha-dhamman kāmeti piheti pattheti suṇāti paṭipajjati* glossiert wird.

<sup>2890</sup> [1.] Das Kompositum (*sarva*)*jantuprāṇibhūta*° bezeichnet hier gewiß in erster Linie die (Gesamtheit der) als Nahrung in Frage kommenden tierischen

Lebewesen, ist aber im Detail nicht ganz unproblematisch.<sup>1</sup> Zwar haben *jantu* und *prāṇin* unzweifelhaft die Bedeutung "Lebewesen" (wobei im einen Fall der Aspekt des Geboren- oder Gezeugtwerdens, im anderen der der Atmung als Lebensmerkmal im Vordergrund steht) und dürften koordiniert sein. Da auch *bhūta* die Bedeutung "Wesen" im Sinne von "Lebewesen" haben kann, wäre eine Koordination dreier Quasisynonyma durchaus denkbar,<sup>2</sup> zumal (*sarva*)*bhūta* ja unmittelbar vorher in dem Kompositum *sarvabhūtātmabhūtātām* in eben dieser Bedeutung vorgekommen war (vgl. auch B.4.1). Gut denkbar erscheint mir, daß der Autor bzw. Redaktor der vorliegenden Stelle durch den Zusatz von *jantu*<sup>o</sup> und *prāṇi*<sup>o</sup> deutlich machen wollte, daß mit den *bhūtas* hier geborene, atmende Lebewesen (und nicht etwa Elemente oder Pflanzen) gemeint sind, so daß, genau genommen, die drei Begriffe nicht einfach koordiniert sind, sondern die ersten beiden den dritten näher bestimmen: "Wesen im Sinne geborener, atmender Wesen".

<sup>1</sup> Gleiches gilt für die parallele Verbindung *sarvasattvaprāṇibhūta-* (s. Subanm. 3).

<sup>2</sup> Vgl. die Juxtaposition von quasisynonymen Ausdrücken für Lebewesen (*sabbe sattā sabbe pāṇā sabbe bhūtā (...)*) an Stellen wie DN I 53,31, MN I 407,34, SN III 210,8 u. AN II 73,4 (Näheres dazu s. SCHMITHAUSEN 2009:40f).

[2.] Auf der anderen Seite ist im Auge zu behalten, daß die Verbindung *prāṇibhūta* auch für sich belegt ist (z.B. DBhS 23,9f [II B]: *sarvaprāṇibhūteṣu*<sup>3</sup> *hitasukhānukampī maitracittāḥ*; YBh<sub>Bha</sub> 172,2; BoBh<sub>w</sub> 262,5: *tiryagyonyigate 'pi prāṇibhūte*)<sup>4</sup>. In der buddhistischen Überlieferung ist der Ausdruck wohl als "Korrektur" oder "Modernisierung" eines älteren *prāṇabhūta* (Uv 30,18), Pāli *pāṇabhū(ta)* (z.B. DN I 4,2f; 63,22; vgl. RAMERS 1996: 40), zu sehen, wobei letzteres seinerseits aus ved. *prāṇabhṛt* ("supporting human life", = *paśu*: WEZLER 1992b: bes. 401f) herzuleiten ist, in den buddhistischen Texten aber wohl nur noch "Tier" oder "Lebewesen" bedeutet.<sup>5</sup> Die Verbindung mit <sup>o</sup>*bhṛt* dürfte früh vergessen und *p(r)āṇa-bhūta* im Sinne von "Lebewesen-Wesen" (d.h. Wesen, das [genauer als] ein atmendes/lebendiges Wesen [zu bestimmen] ist" verstanden<sup>6</sup> oder <sup>o</sup>*bhūta* als Nomina in Prädikate verwandelndes Quasi-Suffix ("etwas, das ein atmendes/lebendes Wesen ist") empfunden worden sein. Letztere Auffassung liegt jedenfalls YBh<sub>Bha</sub> 172,1 nahe, wo die Meinung der Nirgranthas (Jainas), auch äußere Dinge wie Bäume seien Lebewesen (*vṛkṣādayo bāhyā bhāvāḥ prāṇibhūtāḥ*), angeführt und ihr entgegengehalten wird, daß sich das buddhistische Tötungsverbot nur auf solche [Wesen (*sattva*)], die [wirklich] Lebewesen sind (*prāṇibhūteṣu*, vgl. YBh<sub>c</sub> 315b7: 真實眾生所), beziehe; desgleichen 188,14f, wo von einem Gegenstand, der [in Wirklichkeit gar] kein Lebewesen ist (*aprāṇibhūte vastuni*, YBh<sub>c</sub> 319a16: 於非情), die Rede ist. Bloß prädikativierend ist <sup>o</sup>*bhūta* gewiß auch in der Charakterisierung des buddhistischen Anātmavāda im *Bhāyya* zu *Nyāyasūtra* 3.1.4 (vgl. PREISENDANZ 1994 II: 210), wo der von Körper, Sinnesvermögen, Erkennen und Empfindungen

gebildete Komplex (*śarīrendriyabuddhivedanāsaṅghāta*) als "das Lebewesen seiend (= ausmachend, konstituierend)" (*prāṇibhūta*) bezeichnet wird.

<sup>3</sup> Daneben aber auch *sarvasattvaprāṇibhūtesu*: SaṅghBhV II: 232,11 (*dayāvān sarva°*); s.a. BoBh<sub>D</sub> 162,19 [Patna-Hs. 161a4] (*sarva° maitracittān*, BoBh<sub>W</sub> 236,6 °*traṇ ci°*).

<sup>4</sup> An der entsprechenden Stelle in BoBh<sub>D</sub> (178,19f) ist fälschlich *parīttam tac ca* aus 178,21 in den Text eingedrungen.

<sup>5</sup> Vgl. Ud-a 102,3 (= Sp V 959), wo *pāṇabhūtesu* mit *sattesu* erklärt wird. Vgl. auch *Tikā* (I 149,7f) ad Sv I 70,28: *pāṇabhūte ti pāṇajāte*.

<sup>6</sup> So Jā(-a) III 473,27f: *pāṇabhūtānīti pāṇasamkhātāni bhūtāni*. Vgl. auch Khp-a (Pj I) 245,11-13 (ad Khp 9.4a = Sn 146a), wo der Ausdruck zunächst als Karmadhāraya im Sinne von "Wesen, die [zugeleich] Lebewesen sind" (*pāṇā eva bhūtā pāṇabhūtā*) erklärt wird, dann aber alternativ im Sinne kommentarientlicher Differenzierung als Dvandva: "solche, die atmen (d.h. alle fünf Skandhas besitzen), und solche, die [ohne atmen zu müssen] zur Entstehung kommen (sc. die nur den einen Skandha Körperllichkeit oder nur die vier geistigen Skandhas besitzen)" (*pāṇantīti pāṇā ... , bhavantīti bhūtā ...*).

[3.] Beide im vorigen angedeuteten Deutungsmöglichkeiten des Bestandteils °*bhūta*<sup>7</sup> spiegeln sich auch in den tibetischen Wiedergaben des Ausdrucks *prāṇibhūta*: Während sich z.B. die Übersetzer der hier zur Diskussion stehenden LaṅkS-Stelle (P ngu 168a1) ebenso wie die von DBhS 23,9f (Kj P, Phalchen, li 71b5f) für die prädikativierende Funktion von °*bhūta* entschieden haben und den Ausdruck *sarva(jantu)prāṇibhūta-* mit (*skye bo*) *srog chags su gyur pa thams cad* übersetzen,<sup>8</sup> ist er im Falle der tibetischen Version des Zitates dieser DBhS-Stelle in Candrakīrtis *Madhyamakāvataśabdhāṣya* (ed. DE LA VALLÉE POUSSIN p. 34,4) mit *sems can 'byung po thams cad* wiedergegeben<sup>9</sup> (RAMERS 1996: 44 Anm. 32), *bhūta* also hier offenbar als "Lebewesen" verstanden worden.

<sup>7</sup> Kaum haltbar ist demgegenüber die Deutung von °*bhūta*<sup>°</sup> bei CLEARY (2012), wo *sarvajantuprāṇibhūtasamibhūtam māṁsaṁ* mit "flesh born of the being of all living creatures" wiedergegeben ist, was auf einem Mißverständnis von *bhūta* im Sinne von *bhāva* zu beruhen scheint und auch gedanklich unklar bleibt.

<sup>8</sup> So auch im Falle der in Subanm. 3 zitierten SaṅghBhV-Stelle (VinMū<sub>t</sub> P ce 248a7 = D nga 270a4).

<sup>9</sup> Ebenso in Vasubandhus *Daśabhūmivyākhyāna* (Tj P ngi 199a4f), desgleichen an den BoBh<sub>D</sub> 162,19 (BoBh<sub>W</sub> 236,6) u. BoBh<sub>W</sub> 262,5 entsprechenden Stellen (Tj P zhi 142a7f u. 157b5). Überraschend ist die tib. Wiedergabe an den oben (Abs. [3]) zitierten Stellen aus YBh<sub>Bha</sub>: an der ersten (172,1 = Tj P dzi 100a6f) wird der Ausdruck mit *srog chags su gyur pa* wiedergegeben, gleich darauf (172,2 = P dzi 100a7) dagegen mit *srog chags 'byung po rnams*, und an der späteren Stelle (188,14f) hat Tib (P dzi 109b4) *srog chags lta bu'i gzhi*, d.h. hat offenbar (*tu*) *prāṇibhūte vastuni* (statt (*tv*) *aprāṇibhūte vastuni*) vor sich gehabt und dies im Sinne von "ein Gegenstand, der wie ein Tier [ist (= aussieht)]" verstanden.

<sup>2891</sup> Vgl. C.2 (LaṅkS<sub>N</sub> 253,3).

<sup>2892</sup> Zu diesem Ausdruck s. St. § 254; vgl. auch B.9 u. B.13.3b.

<sup>2893</sup> Die Hss. sprechen für einen Ausgangstext *rakṣāṃsi*, trotz der maskulinen Prädikatsnomina *apagatarakṣobhāvāḥ kṛpālavaḥ*;<sup>1</sup> vgl. auch das Vorkommen von *rakṣas-* im ersten dieser Prädikatsnomina. In der Hs. N16 ist diese Anormalität offensichtlich mittels einer Ersetzung von *rakṣāṃsy api* durch *rākṣasā api* beseitigt worden.

<sup>1</sup> Zu *rakṣas* (allerdings nur im [als Nom.Sing. mask. eines a-Stammes mißdeutbaren] Nom.Sing. *rakṣāḥ*) mit maskulinem Attribut s. auch Rām 7.57.1003\* (S. 348: *rakṣāḥ ... samāsthitaḥ*) u. SkPur 18.14 (S. 232: *tato 'sya nirgataḥ kāyād rakṣāḥ paramadāruṇāḥ*).

<sup>2894</sup> Ich verstehe den Ausdruck *tathāgatānām imāṁ dharmasudharmatām upaśrutyā* als eine elliptische Ausdrucksweise für *imāṁ dharmam upaśrutyā tathāgatānāṁ ca dharmasudharmatām avabudhya* o.ä.; vgl. den Ausdruck *aho dhammasudhammatā* (Th 479 u. 486). Dharma hier wohl wie in En. 2889 zu verstehen.

<sup>2895</sup> "... verlieren ... ihr dämonisches Wesen": in diesem Sinne auch YASUI (1976: 223,16), TOKIWA (1994: I 260,13) und TAN Xiyong (2005: 舍離羅刹自性); vgl. auch Tib (P ngu 168a2) *sriṇ po'i rang bzhin dang bral nas*. Die Wiedergaben bei SUZUKI (1932: 212: "attained the notion of protecting [Buddhism]"), CLEARY ("become ... protectors"), NANJŌ/IZUMI (1927: 140,11: 守護の性を起し, wörtl. "das Wesen von Schutz entstehen lassend") u. YU (2008/2013: принял прибежище [в Дхарме] = "nachdem sie Zuflucht [zum Dharma] genommen haben") sind Versuche, NANJIO's Lesung *upagatarakṣabhāvāḥ* einen Sinn abzugewinnen, doch wird diese auch sprachlich nicht unproblematische Lesung von den verlässlicheren Hss. kaum gestützt und von Tib (s.o.) nicht bestätigt.

<sup>2896</sup> Vgl. En. 2889, hier deutlich im Kontrast zu den Rākṣasa-Dämonen, deren Verlangen normalerweise auf Fleischverzehr und Töten gerichtet ist (s. St. § 53.2 mit En. 439) und die somit von Natur aus dem Dharma des Buddha eher abgeneigt sein dürften; zur Opposition von *dhammakāma* und *dhammapades(s)in* (=°*dveśin*) vgl. Sn 92.

<sup>2897</sup> Bei Bo (561b23-c7) ist dieser Subabschnitt breit ausgestaltet. Hier erklären die Dämonen, daß sie diejenigen Schüler des Tathāgata, welche auf Fleisch verzichten, Tag und Nacht beschützen, den Fleisch essenden hingegen Schwierigkeiten machen wollen. Und der Buddha bezeichnet diejenigen seiner Schüler, die trotz seiner Belehrung am Fleischverzehr festhalten, als Caṇḍālas, die nicht länger zum Kreise seiner Schüler gehören.

<sup>2898</sup> So mit Tib (P ngu 168a3: ... *gnyen du gyur pa'i 'du shes kyis ... bu gcig gi 'du shes su bsgom pa'i phyir*). In Gu (513c14) ist °*sañjñayā* kausal gefaßt (und von der Vorstellung aller Lebewesen als dem einzigen Sohn gleich ist nicht die Rede):

Weil [man] sich [der Tatsache] bewußt ist, daß alle Lebewesen Verwandte sind, soll man kein Fleisch essen (以親想故不應食肉。).

Dies dürfte der ursprünglichen Intention des Textes entsprechen. Śi (623b1f):

Der Bodhisattva Mahāsattva betrachtet überall in den [verschiedenen] Geburtsstätten (/Daseinsformen) die Lebewesen allesamt als seine Verwandten, ja er denkt an sie so liebevoll wie an den einzigen Sohn; deshalb soll er keinerlei Fleisch essen.

菩薩摩訶薩 在在生處 觀諸眾生 皆是親屬，乃至慈念 如一子想。是故不應食一切肉。

Bo (561c7-9) scheint ähnlich wie Gu nur *evam Mahāmate svajanabandhu-bhāvasañjñayā sarvam māṁsam abhakṣyam* vor sich gehabt zu haben, gibt dies aber wie folgt wieder:

Deshalb, Mahāmati, wenn jemand wünscht, mit mir (= dem Buddha) 'verwandt' zu sein (d.h. zu meiner 'Familie' zu gehören), so [gilt für] sämtliche Fleischarten, [daß er sie] allesamt nicht essen darf.

是故大慧若欲與我作眷屬者，一切諸肉悉不應食。

Dies kann aber kaum als adäquate Wiedergabe des Abschnittes gelten.

<sup>2899</sup> Der gleiche Ausdruck auch in D.3 (LaṅkS<sub>N</sub> 254,11f u. 15f). Vgl. auch St. § 253.

<sup>2900</sup> Oder: "... wegen der Verwechselbarkeit mit geächteten Fleisch[arten]" (vgl. Tib *sha<sup>1</sup> bzar<sup>2</sup> mi<sup>3</sup> rung ba dang 'khrul pa'i phyir*: P ngu 168a4; S<sub>2</sub> ra 299a7; Do tsha 141b8f). In den chin. Versionen hat der Ausdruck keine genaue Entsprechung, klingt aber möglicherweise bei Gu an, wenn er am Ende des Abschnittes erklärt, daß man Fleisch nicht essen soll, weil die Metzger geächtetes Fleisch daruntermischen (s. En. 2907; vgl. auch En. 3162 zu E.4a), desgleichen in Śi, wenn es dort abschließend heißt (Śi 623b4f): "Solchermaßen mit Unrat (d.h. geächtetem Fleisch) *Vermischtes*, wie dürfte man das essen!" (如是雜穢云何可食).

<sup>1</sup> om. F<sub>2</sub>. <sup>2</sup> *bzar* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : *zar* Do Ng He : *bza' bar* F<sub>2</sub> : *bza'* F<sub>1</sub>. <sup>3</sup> *m(y)i* DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Do Ng He F<sub>1</sub> F<sub>2</sub> : *ma* P.

Die modernen Übersetzungen treffen, soweit ich sehe, das mit dem Ausdruck *vyabhicārād api* Gemeinte nicht; SUZUKI (1932: 212) gibt ihn in an der vorliegenden Stelle mit "even in exceptional cases" wieder, in der Versparallele E.4 aber mit "as [the eating] involves transgression"; ähnlich CLEARY ("even

as an exception" neben "because of injury"), YU (2008/2013)<sup>1</sup> und HUANG 2011 (499,19f: 即使遇到意外情况, d.h. "selbst wenn er in eine unvorhergesehene Lage gerät", aber 513,15 [ad E.4]: 不正当, d.h. "[weil es] unziemlich [ist]"). Nach YASUI (1976: 224,4f; 232,13) soll in B.2 der Bodhisattva nicht einmal aus Versehen (過失によってすら, = NANJŌ/IZUMI 1927: 140,14) irgendwelches Fleisch essen, in E.2 dagegen, weil es aus einer Missetat (dem Tötungsakt?) entsteht (罪より生じるから). TOKIWA (1994: I 261,7-9; 272,3) schließlich versteht den Ausdruck dahingehend, daß ein Bodhisattva Fleisch auch dann nicht essen darf, wenn es ihm irrtümlich angeboten worden ist (B.2: 間違つて供されたにしても; ähnlich E.4). Zu GOODMAN (2016) Wiedergabe von E.4 s. En. 2546[1].

<sup>1</sup> B.2: даже в исключительных случаях ("sogar in Ausnahmesituationen"); E.4: В ... преступности [существует умерщвление] ("im Falle des Vergehens [der Tötung von Lebewesen]).

<sup>2901</sup> Gu (513c14f) nennt Esel und Maultier (驢騾), Kamel (駱駝), Fuchs und Hund (狐狗), Rind und Pferd (牛馬), Mensch und Wildtiere (人獸), wobei Gu (P 311b3) letzteres mit *gcan zan* "Raubtiere" wiedergibt, so daß in erster Linie an solche gedacht sein mag (vgl. St. § 60 u. § 64). RED PINE (2012: 263) hingegen versteht unter 獸 offenbar eher die Tiere, deren Fleisch unanständig ist, unter das die Metzger aber die geächteten Fleischarten mischen:

...butchers indiscriminately sell the flesh of donkeys ... and humans along with that of other animals.

Śi (623b3f) nennt nur Hund, Pferd, Mensch und Rind ausdrücklich. In der Liste tabuierter Fleischarten in dem verwandten Textstück bei Bo (563c16-20: D.4) fehlen Esel und Kamel; statt dessen werden zusätzlich Elefant, Schlangen /Nāgas (龍蛇), Dämonen(!), Affe (獼猴) und Schwein aufgeführt. Bo 563b9f (C.3) hingegen, wo ganz allgemein Tiere aufgezählt werden, deren Fleisch die Leute essen, bilden Hund, Kamel, Esel, Elefant, Pferd und Schlangen/Nāgas (狗 駝 驢 象 馬 龍蛇) offenbar den Block der eigentlich verbotenen Tiere, während das Schwein außerhalb dieses Blockes (neben dem Schaf) genannt ist (vgl. En. 3071). Zum Kamel s. St. § 72[c] u. § 74.3.

<sup>2902</sup> D.h. allgemein in der damaligen indischen "besseren Gesellschaft", von sozial geächteten Gruppen abgesehen.

<sup>2903</sup> Oder: "... dürfen ja [auch] von den gewöhnlichen Menschen nicht gegessen werden" (vgl. Tib. *'jig rten gyis<sup>1</sup> bza' ba ma yin no*: P ngu 168a4f). Zum Genitiv des Agens beim participium necessitatis s. VON HINÜBER 1968: 239f (# 234 u. 236). <sup>1</sup> *gyis* alle :pas Do (tsha 142a1).

<sup>2904</sup> Die Schafsmetzger stehen hier wohl für repräsentativ für alle Metzger, die (zumindest nach eigener Bekundung) nur erlaubtes Fleisch (und dieses ist zu

einem Großteil Schafs- bzw. Hammelfleisch) anbieten; vgl. auch BHSD s.v. *aurabhrika*: "mutton-butcher (sometimes perhaps *butcher* in general)". Die tib. und chin. Wiedergaben (s. En. 2907) jedenfalls sprechen nur generell von "Metzgern" bzw. "Fleischverkäufern", ohne zusätzliche Spezifizierung.

<sup>2905</sup> Vgl. Jā V 453,15 (vs. 72) *visikhantaresu* "in the streets" (BOLLÉE 1970:165; vgl. auch CPD s.v. <sup>2</sup>*antara B.I*); so auch Tib (P ngu 168a5) *srang gi dbus dag tu*; Śi (623b3): "an den Kreuzungen und Wegen, auf dem Markt und in Läden" (衢路市肆). Vgl. auch SaṅghBhV II 21,8f (ähnlich II 19,11): *vīthyā dharma-nyāyālābdham māṁsañ* (VinMū<sub>t</sub> P ce 118b8: *tshong 'dus nas chos bzhin gyis rnyed pa'i sha*), d.h. "vom Markt (*vīthi*: s. APTE s.v.; *tshong 'dus*: s. NEGI s.v.) auf vorschriftsmäßige Weise erworbenes Fleisch".

<sup>2906</sup> Zu Gu (雜) s. En. 2907.

<sup>2907</sup> [1.] Wenn man der von der Mehrzahl der verlässlicheren Hss. gestützten Lesung *vikrīyante* folgt und davon ausgeht, daß diese Form die übliche passive Bedeutung hat, kann die Satzkonstruktion wohl nur als anakoluthisch verstanden werden (Nom. statt Instr. des Agens mit passivem Verb: s. BHSG # 7.14 ad locum!), und meine Übersetzung versucht, das zum Ausdruck zu bringen. Alternativ wäre vielleicht die Möglichkeit einer abnormen aktivischen bzw. medialen Verwendung der passiven Form (vgl. BHSG # 37.22-23; PISCHEL 1900 # 550) zu erwägen: "... und sie daraufhin um des (ihnen selbst zugute kommenden) Erlöses willen verkaufen". Überdies ist anzumerken, daß nicht nur die eher späteren, sondern auch einige der verlässlicheren Hss. (insbesondere N4 sowie N1 u. N6) *vikrīyate* (Sing., nicht konstruierbar) lesen, so daß vielleicht doch die Möglichkeit nicht auszuschließen ist, daß eine frühe Textverderbnis vorliegt und ursprünglich, passend zum Nom.Pl. *aurabhrikāḥ* als Subjekt, \**vikrīyate* dagestanden haben könnte.

[2.] Śi spiegelt eindeutig eine aktive Konstruktion (623b3f: 諸賣肉人 或將犬... 等肉 ... 而販鬻之, d.h. "die Fleischverkäufer nehmen manchmal Hundefleisch ... usw. ... und verkaufen es"). Das Gleiche dürfte auch für Bo gelten (563c18f: 屠兒 不問得食不得 一切盡殺 處處銜賣, d.h. "die Metzger schlachten, egal ob man [deren Fleisch] essen darf oder nicht, ausnahmslos alle [Arten von Tieren] und legen [ihr Fleisch] überall zum Verkauf aus"), und ebenso für die tibetische Übersetzung (P ngu 168a5: *shan pa dag ... zhes zer zhing ... tshong bar byed pas*). Gu (513c14f: 驢...等肉 屠者雜賣) ist uneindeutig. Man kann es mit DEMIÉVILLE (1940: 187) passivisch verstehen ("Les viandes d'âne ... sont vendues par le boucher pêle-mêle"), doch ließe es sich wohl ebensogut auch aktivisch (mit exponiertem Objekt) interpretieren ("Fleisch von Esel ... usw.: [das] verkaufen die Metzger, indem sie es [unter einwandfreies Fleisch] mischen"; vgl. Gu, P 311b3f: *bong bu ... gyi sha la sog pa ni*

*shan pa dag 'dres par 'tshong bar byed pas ...). Zur Wiedergabe in RED PINE 2012 s. En. 2901.*

[3.] Von den modernen Übersetzern lösen YASUI (1976: 224,6f), TOKIWA (1994: I 261,11f; 2003b: 453,18f; 2018: 216a,10f) und TAN (2005) das syntaktische Problem, indem sie im Sinne der in Absatz [2] angeführten Versionen *vikrīyante* aktivisch verstehen. Dies gilt auch für NANJŌ/IZUMI (1927: 140,15), der jedoch *aurabhrikā(h)* nicht als Satzsubjekt faßt, sondern als auf die Fleischarten bezogenes Adjektiv, und es in das *iti-kṛtvā*-Syntagma eingliedert, so als ob *aurabhrikāni bhakṣyāṇūti kṛtvā* dastünde: これらの肉を露店に於いて食ふべき羊(肉)と併りて … 販賣す, d.h.: "Diese [sc. die tabuierten] Fleischarten verkauft man an den Verkaufsständen ... als Hammel(fleisch), dessen Verzehr erlaubt ist". Dies tut auch SUZUKI (1932: 213,2f), der aber *vikrīyante* passivisch versteht: "... is sold on the roadside as mutton". Ebenso CLEARY 2012 ("... are sold as edible mutton in market stalls"). YU (2008/2013) schließlich versteht die *aurabhrikāh* zwar korrekt als Personen (wenngleich als Hirten, nicht Metzger), sieht aber anscheinend keine Schwierigkeit darin, den Nominativ als Agens mit dem passiven *vikrīyante* zu konstruieren: однако предлагается путникам пастухами, объявляющими её пригодной в пищу, и продаётся ими ... , d.h.: "jedoch wird es [sc. das tabuierte Fleisch] den Reisenden [Paraphrase von *vīthyantareṣu?*] von Hirten angeboten, indem diese es als zum Verzehr geeignet deklarieren, und wird [ihnen] von diesen ... verkauft."

<sup>2908</sup> Zu diesem Argument vgl. E.4b (gleiche Formulierung!), ferner St. § 129.1 mit En. 1282–1284.

Gu (513c16): 不淨氣分所生長故, was DEMIÉVILLE (1940: 187) mit "Elle [sc. la viande] est produite et accrue par les parts d'exhalaisons (Anm.: *k'i* [i.e. 氣] peut désigner les souffles vitaux) impures" wiedergibt, RED PINE (2012: 263) dagegen mit "because animals are raised on impurities" (was in Anbetracht des Sanskrit kaum zutreffen dürfte). Gu<sub>t</sub> (P ngu 311b4: *sha ni khu chu dang khrag las byung ba'i phyir ...*) ist hier identisch mit Tib (S<sub>1</sub> da 282b4; S<sub>2</sub> ra 299b3; Do tsha 142a2f; P ngu 168a5 [om. *ni*]) und entspricht ganz dem Skt. Ebenso TOKIWAS (2003a: 358) Rekonstruktion.

Śi (623b6): "... ist sämtlich aus dem Schmutz von Samen und Blut zustandekommen" (皆是精血汚穢所成).

Bo (561c10f): "... hat den unreinen Körper zur Grundlage, der aus der Verbindung von Rotem und Weißem, [d.h.] aus Unreinem [bestehend in] Eiter (= Sperma) und [Zeugungs-]Blut der Eltern, entstanden ist" (皆依父母膿血不淨赤白和合生不淨身). Zu "Eiter und Blut" s. auch En. 3163 (ad E.3).

<sup>2909</sup> Oder: "nach Rein[heit] strebt"; vgl. Th 1152d *sucikāmo* (NORMAN 1969: 106: "desiring purity"). Der Ausdruck *śucikāma* erscheint auch in B.7 (LaṅkS<sub>N</sub> 248,6f), ebenfalls im Kontext von Fleisch als unrein.

<sup>2910</sup> Skt *bhūtānām* wird von Tib (P ngu 168a6: *'byung po rnam s dngang bar<sup>1</sup> byed pa'i phyir*) m.E. zurecht mit *udvejanakaravāt* konstruiert. Ebenso auch von den chinesischen Versionen, die außerdem ergänzen: "wenn sie seine Ausdünstung riechen" (聞氣: Gu, Bo) bzw. "wenn sie ihn sehen" (見之: Śi) (vgl. B.4.3). <sup>1</sup> *dngang bar* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub> : *dngangs par* F<sub>2</sub> : *dang 'dra bar* Do Ng He.

<sup>2911</sup> In Gu wird das Wohlwollen an dieser Stelle nicht genannt (zu B.4.4 s. En. 2924). In Bo (561c14) erscheint hier statt des Hinweises auf das Wohlwollen, und in B.4.4 (561c28) zusätzlich zu diesem, die Formulierung "um die Lebewesen zu verändern(/erziehen)" (為化眾生) bzw. "um die Lebewesen für sich (d.h. für den rechten Dharma) zu gewinnen" (為攝眾生). Zugleich macht Bo (561b27f) den Grund für die Unvereinbarkeit von Fleischverzehr und *maitrī* als freundschaftlicher Gesinnung explizit, wenn er feststellt: "Man soll wissen, daß [derjenige, der] Fleisch ißt, ein großer *Feind* der Lebewesen ist (od.: daß Fleischverzehr bei den Lebewesen große Feindseligkeit [auslöst])" (當知食肉眾生大怨).

<sup>2912</sup> Ein ḍomba ist nach PW u. pw "ein Mann niedriger Kaste, der sich mit Gesang und Musik abgibt"; vgl. auch EWA III (> ṛom "Rom, Zigeuner"). Tib (P ngu 168b7) gibt *domba* mit *sme sha can* wieder, was nach CHOS GRAGS 655b auch *bshan pa* "Metzger" bedeuten kann; dazu stimmt auch die Wiedergabe von Gu 譚婆 (*ḍomba*) mit *shan pa* in Gu<sub>t</sub> (P ngu 311b4). Vgl. auch MVy<sub>Sak</sub> 3873 = MVy<sub>Ish</sub> 3866: *domba* = *g-yung po*, Ch. 屠者 "Metzger", Mong. *yaryac* "butcher, hangman, executioner" (LESSING 429a). Vgl. aber auch TOKIWA 2018: 220f [rl] (unter Bezugnahme auf Prabhati MUKHERJEE: *Beyond the Four Varṇas – The Untouchables in India*, Delhi: Motilal BanarsiDass 1988), wonach es sich bei den Dombas um Leute handelt, die in der Nähe von Leichenstätten leben, die Kleider der Toten sammeln und Holz für die Leichenverbrennung suchen. Vgl. auch GOODMAN 2016: 284 Anm. Ixii. Bei Śi erscheinen anstelle der ḍombas Jäger, bei Bo Jäger und Metzger (s. En. 2913).

<sup>2913</sup> Gu: "Caṇḍālas, Dombas usw." (旃陀羅及譚婆等); Bo (561c15f): "Caṇḍālas, Jäger und Metzger, Fischer und Vogelsteller" (旃陀羅 獵師屠兒 捕魚鳥人), und "Lebewesen"(眾生!) statt "Hunde"; Śi (623b9): "schlechte Menschen [wie] Jäger und Caṇḍālas, Fischer und Vogelsteller" (獵師 及旃陀羅 捕魚網鳥 諸惡人等). Bemerkenswerterweise erwähnt keine der chin. Versionen, daß es für diese Personen charakteristisch ist, Hundefleisch zu essen. Während dies im Falle der Caṇḍālas (und ḍombas: vgl. BOLLÉE 2006: 29 mit Anm. 199 u. 200) eine auch anderweitig nachweisbare gängige Vorstellung ist (s. St. En. 536),

mögen die Fischer (und Jäger) als von Tiertötung lebende Gruppen am unteren Rand der Gesellschaft *per analogiam* einbezogen sein.

<sup>2914</sup> So auch Gu (513c17f: 狗見 … 驚怖群吠), Tib (*rgyang ma nas mthong yang khyi rnams 'jigs pas zugs (s)te* [so mit D ca 153b5, S<sub>1</sub> da 282b6, Ng tsa 245b2, He la 208a9f]) und Śī (623b9f: 狗見驚吠), wo hinzugefügt wird, daß "[auch andere] Tiere beim Anblick [solcher Personen] die Flucht ergreifen" (獸見奔走). In Bo (561c15-19) ist von Hunden und deren Gebell keine Rede, sondern nur von Lebewesen (眾生, d.h. Tieren), die, wenn sie Caṇḍālas usw. von weitem sehen, fürchten, daß sie nun sterben müssen.

<sup>2915</sup> SUZUKI (1932: 213) und HUANG (2011: 500) fassen, die Konjunktion *ca* ignorierend, den Satz als Teil des Gedankens der Hunde: "'They (sc. die Caṇḍālas etc) are death-dealers, ...'", bzw. '他们已经杀死一些, ...', d.h. "'Sie haben schon einige getötet; ...'" (statt wörtl.: "'Einige sind schon [durch sie] zu Tode gekommen; ...'"). Vgl. aber Tib (P ngu 168a8): *la la ni «...» zhes shi* (F<sub>2</sub> add. *ba*) *la thug par 'gyur ro* und das parallele *marañasaindehāś caīke bhavanti* in B.4.3. Vgl. auch YASUI 1976: 224,14 u. TOKIWA 1994: I 262,5f.

<sup>2916</sup> Bzw., wenn man der Lesung *anyān api* folgt: "noch weitere [von uns]".

<sup>2917</sup> Warum gerade diese? Weil *sogar* sie Angst haben, obwohl sie gar nicht gegessen werden?

<sup>2918</sup> So mit Hs. T1 (*dr̥ṣṭvā* statt *darśanād*), gestützt von Tib (P ngu 168a8f) *sha za ba rnams rgyang ma nas mthong ma thag tu*, "sobald sie Fleischesser von weitem erblicken"). Daß den tibetischen Übersetzern *dr̥ṣṭvā* vorlag und nicht *darśanād*, erhellt aus der Wiedergabe von *māṁsāśino* als (Akk.)Pl. (*sha za ba rnams*), während es im Falle der Lesung *darśanād* nur als Gen.Sing. (genitivus objectivus) aufgefaßt werden kann. Folgt man dieser letzteren Lesung, wäre wohl zu übersetzen:

... Kreaturen, die aufgrund des Anblicks eines Fleischessers, nachdem sie schon von weitem ... dessen Geruch gerochen haben, ... sich ... schleunigst davonmachen ...

<sup>2919</sup> So auch NANJŌ/IZUMI 1927: 141,4. Tib hingegen zieht *dūrād eva* in Analogie zum Vergleich (B.4.2) zu *dr̥ṣṭvā* (s. En. 2918; analog SUZUKI 1932: 213,15f, YASUI 1976: 224,15, NAMAI 1993: 310,18, TOKIWA 1994: I 262,7 u. HUANG 2011: 501,1), was sachlich ebenfalls sinnvoll ist. Es liegt nahe, daß *dūrād eva* ("schon von weitem") absichtlich zwischen Sehen und Riechen positioniert ist, um anzudeuten, daß es für beide Vorgänge gilt. — Ein gänzlich anderes Verständnis schlägt CLEARY (2012) vor, wenn er *māṁsāśino darśanād dūrād eva* mit "even far from the sight of a meat eater" wiedergibt, also *darśanād* als von *dūrād* abhängig auffaßt. In diesem Falle würde der Satz, im

Kontrast zum vorhergehenden Vergleich, ausdrücken, daß die kleinen Lebewesen den Fleischesser von weitem riechen, *noch bevor* sie ihn sehen. Ob allerdings *darśanād dūrād (eva)* in diesem Sinne verstanden werden kann, erscheint mir problematisch; ich würde dann eher *pūrvam* o.ä. statt *dūrād* erwarten. In Verbindung mit der Lesung *drṣṭvā* (statt *darśanād*) scheidet eine solche Auffassung ohnehin aus. Es sei auch bemerkt, daß es bei Bo (561c21) und Śi (623b10f) im Zusammenhang mit den Tieren in der Luft, im Wasser und auf dem Erdboden (in Gu o.E.) nur heißt, daß sie in Angst geraten, wenn sie den Fleischesser *sehen*, und daß nur Śi hinzufügt, daß sie anschließend denken, sein Geruch sei wie der eines Rākṣasa (s. aber auch En. 2920).

<sup>2920</sup> Die Wahrnehmung des Fleischessers mittels des Geruchssinnes findet sich bei Gu (und ebenso Bo) nicht hier, sondern ist in B.4.1 eingebaut (s. En. 2910). Bei Śi (623b10-12) gehört der Subabschnitt B.4.3 offenbar noch zu dem vorangehenden Vergleich (B.4.2), und die Feststellung, daß Gleiches für den Fleischesser gilt, erfolgt erst am Ende (623b13: 食肉之人 亦復如是。).

<sup>2921</sup> Bzw. (bei der Lesung *darśanāt*: s. En. 2918): "[beim Anblick oder Geruch] eines Dämons". In Tib (P ngu 168b1) Abl. (*sriṇ po las*) statt des Gen. *rākṣasasya*, d.h. "wie Menschen vor einem Dämon (eiligst fliehen)". Bo (561c26): "genau so wie sich Menschen vor einem Rākṣasa fürchten" (如人畏懼羅刹無異). Bei Śi (623b11f) ist die Phrase Teil der Befürchtung der verängstigten Lebewesen/Tiere:

"Der Atem dieses Menschen ist wie der eines Rākṣasa; wenn er jetzt hierher kommt, wird er uns gewiß töten!"

此人氣息 猶如羅刹, 今來至此 必當殺我。

Mit meiner Auffassung von *rākṣasasyeva mānuṣāḥ* als Parenthese (so, wie ich nachträglich sehe, auch HUANG 2011: 501,2)<sup>1</sup> weiche ich von den Wiedergaben bei NANJŌ/IZUMI (1927: 141,4f), SUZUKI (1932: 213), BASHAM (in DE BARY 1972: 92), YASUI 1976: 224,14-16), NAMAI (1993: 310,17-20), TOKIWA (1994: I 262,7-9), YU (2008/2013) u. TAN (2005) ab. Dort wird *rākṣasasyeva* entweder mit dem vorangehenden *gandham* (d.h. mit dem Geruch des Fleischessers, den die kleinen Kreaturen schon von weitem riechen) konstruiert (NANJŌ,<sup>2</sup> SUZUKI,<sup>3</sup> BASHAM,<sup>4</sup> TOKIWA,<sup>5</sup> YU<sup>6</sup>, TAN<sup>7</sup>) oder dergestalt mit dem folgenden *mānuṣāḥ* verbunden, als sei es ein Nominativ (YASUI, NAMAI: 羅刹鬼の如き人々 "Rākṣasa-Dämonen gleichende Menschen"), was grammatisch unmöglich ist. In beiden Fällen macht allemal der Nom. *mānuṣāḥ* ("Menschen") kaum lösbare syntaktische Schwierigkeiten, da diese Menschen nicht mit den eingangs als Satzsubjekt eingeführten "winzigen Kreaturen" (*jantavāḥ*) identifiziert werden können. In BASHAMS (u. TAN's) Wiedergabe wird *mānuṣāḥ* einfach ignoriert, bei NANJŌ und SUZUKI (analog GOLZIO 1996: 249) wird so getan, als stünde ein Ablativ da ("... will run away from such people";

vgl. auch YU 2008/2013 [ad Na 247,1]: прочь от таких "weg von solchen" sowie NANJŌ/IZUMI [s. Subanm. 2]). YASUI, NAMAI und TOKIWA versuchen, das Problem zu lösen, indem sie wie Śī (s.o.) den letzten Teil des Subabschnitts (ab *rākṣasasyeva* bzw. [TOKIWA] ab *mānusā(h)*) als *Inhalt* der Befürchtung der Kreaturen aus der Konstruktion herauslösen (TOKIWA: 《人間どもが足早に近づいてくる、一部のものには死の危険がある》と、恐れます, d.h. "Menschen nähern sich eilig, bei einigen besteht die Gefahr, [daß wir] sterben": so fürchten sie", NANJIOS *upasarpayanti* voraussetzend). Als Verbum des Befürchtens wird offenbar *prabhayanti* aus dem vorigen Subabschnitt ergänzt. Diese Lösung erscheint aber nicht nur in Anbetracht des Fehlens eines den Text als Inhalt einer solchen Befürchtung markierenden *iti* wenig plausibel, sondern auch auch deshalb, weil im vorigen Subabschnitt nicht (mit NANJIO) *prabhayanti*, sondern *prabhaṣanti* ("bellen") zu lesen ist. Auch CLEARYS (2012) Wiedergabe ("smelling the demon-like human odor ...") ist grammatisch unhaltbar, da der Nom.Pl. *mānusā(h)* nicht mit dem Akk.Sing. *gandham* kongruiert.

<sup>1</sup> Die Wiedergabe des Gesamtsatzes bei HUANG ist allerdings kaum akzeptabel, insofern auf der Basis des fehlerhaften Textes in Na/Vai (*sariniśrītāḥ santi*) *khabhūjalaniśrītāḥ* nicht auf das Subjekt (*anye ... sūkṣmajantavāḥ*) bezogen werden kann, sondern mit *mānusāśino* verbunden und als vom Nomen actionis *darsāmāt* regierter Akk. Pl. gedeutet wird (远远看到空中、地上或水下的食肉动物 (d.h. "... wenn sie (= die *sūkṣmajantavāḥ*) von weitem in der Luft, auf der Erde oder im Wasser [lebende] fleischfressende Tiere erblicken, ...").

<sup>2</sup> NANJŌ/IZUMI 1927: 141: 微細な生類は ... 遠方より ... 羅刹姿の如き香を嗅ぎこの人々を走避す, d.h.: "... die winzigen Lebewesen, ... riechen von weitem ... den rākṣasa-ähnlichen Geruch [der Fleischesser] und fliehen vor diesen Menschen."

<sup>3</sup> SUZUKI 1932 (1973): 213: "even those minute animals ... will perceive in them ... the odour of the Rakshasa ...".

<sup>4</sup> In DE BARY 1972: 92: "Even the animalculae ... will detect at a distance the odor of the demons in meat-eaters ...".

<sup>5</sup> TOKIWA 1994: I 262: ... 微細な生物たちは, 肉を食べる人々を遠くから見, 食人鬼のような匂いを嗅いで, ..., d.h.: "... die winzigen Kreaturen ..., [wenn sie] Fleischesser von weitem sehen und ... ihren Gestank, der dem eines menschenfressenden Dämons gleicht, riechen, ...".

<sup>6</sup> YU 2008/2013 (ad Na 247,1): ... малые существа ... чувствуют издалека в тех, кто питается мясом, дух, [подобный исходящему от] ракшасов, ..., d.h.: "... die kleinen Wesen ... spüren von weitem bei denen, die sich von Fleisch ernähren, den Geruch, [gleich dem, der von] Rākṣasas [ausgeht], ...".

<sup>7</sup> 以其氣息如羅刹, 蟲覺其味, 亦即盡快遠離, d.h.: "weil solcher [Leute] Geruch wie der eines Rākṣasa ist, sucht das Kleingetier, sobald es ihren Geruch wahrnimmt, allesamt schleunigst das Weite."

<sup>2922</sup> In Tib (P ngu 168b1: *myur du 'byol ba bzhin te*) ist *drutam apasarpayanti* irrtümlich in den Vergleich hineingezogen worden. Zugleich bestätigt Tib

*'byol ba* ("aus dem Weg gehen"), daß *apasarpayanti* (wie *upasarpayanti* am Ende von A.2) hier keine kausativische Bedeutung hat. Vgl. auch Śi 623b12: "Um ihr Leben zu retten, laufen sie (die Tiere) allesamt weg" (為護命故 悉皆走避).

<sup>2923</sup> In Bo (561c22-25) ist die Befürchtung der Lebewesen wortreich ausgestaltet:

'Werde ich jetzt sterben oder am Leben bleiben? Solch ein böser Mensch übt nicht die Geisteshaltung des freundschaftlichen Wohlwollens. Auch läuft er wie ein Schakal oder Wolf in der Welt herum, ständig auf der Suche nach Fleischnahrung. Wie ein Rind, wenn es Gras frisst, oder ein Mistkäfer auf der Suche nach Mist, kann er nicht genug bekommen. Mein Körper ist Fleisch, [also] genau das, wovon er sich ernährt; ich darf nicht in seine Sichtweite geraten!'

我於今者為死為活。如是惡人 不修慈心。亦如豺狼 遊行世間 常覓肉食。如牛噉草 蜈蚣逐糞 不知飽足。我身是肉 正是其食。不應逢見。

<sup>2924</sup> In Gu (513c18f) erscheint dieser Subabschnitt als *zusätzliches Argument*:

*Ferner: [Fleischverzehr]* bewirkt, daß bei dem Yoggin die [anzustrebende] Gesinnung des freundschaftlichen Wohlwollens nicht entsteht; [auch] deshalb soll er kein Fleisch essen.

又令修行者 慈心不生 故不應食肉。

Überbleibsel einer solchen Struktur könnte das merkwürdige *api ca* (nach *tasmād*) im zusammenfassenden Schlußsatz der überlieferten Sanskrit-Version sein. Daß ein entsprechendes zusätzliches Argument keine Entsprechung in Vers 4 des Verstextes hat, ist nicht unbedingt ein Gegenargument, da die abschreckende Wirkung des Fleischverzehrs und seine Unvereinbarkeit mit der *maitrī* als komplementäre Aspekte zu verstehen sein dürften: eben dadurch, daß der Fleischesser eine abschreckende Aura der Aggressivität ausstrahlt, untergräbt er die Zutrauen erweckende Aura des Wohlwollens. Während in Gu diese beiden Aspekte separat vorgetragen werden, sind sie in Skt-Prosa miteinander verschmolzen. Dabei wäre (wenn eine zugestandenermaßen spekulative Überlegung erlaubt ist) die komplementäre Aussage von Gu's Vorlage in eine Zusammenfassung (*tasmāt ...*) des vorangehenden Argumentes (*udvejanakarativāt*, in Gu *hier o.E.!*) umformuliert und die Begründung (Gu's 慈心不生故 = "weil Wohlwollen nicht entsteht") durch ein Attribut (*maitrī-vihārin*) zu *yogin* ersetzt worden.

<sup>2925</sup> Siehe En. 2929.

<sup>2926</sup> So Tib (P ngu 168b2) *'phags pa ma yin pa'i skye bos bsnyen cing ...* ("von unedlen Personen genossen"), Gu 凡愚所嗜 ("[Fleisch] ist etwas, wonach es gewöhnliche, törichte [Personen] gelüstet") und wohl auch Bo 非聖惡人所

食 ... ("[Fleisch] wird [nur] von unedlen, übeln Menschen gegessen"), mit v.l. 惡 ([三] [宮]) statt 慧; 聖慧 für bloßes *ārya* ist m.W. nicht belegt, und die Verbindung 聖慧人 (TSUN 2011: "sage and wise people") scheint anderweitig nicht vorzukommen. In Śi o.E. Vgl. zu dieser Begründung auch LaṅkS<sub>N</sub> 249,11 (**B.13.1**): *anāryajanasevitam āryajanavivarjitam* (o.E. in Gu; Bo 562c22f: 非聖人食 聖人離者) u. Vers 8.2a (**E.2**).

<sup>2927</sup> Gu: "übelriechend und unrein" (臭穢不淨). Śi: "sein (= des Fleischessers) Körper ist übelriechend" (身體臭穢). In Bo o.E. Vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 248,3 (**B.7**) u. Vers 8.2a (**E.2**).

<sup>2928</sup> Gu: "man hat keinen guten Ruf" (無善名稱). Aber Bo und Śi: "ein übler Ruf verbreitet sich" (惡名流布); ebenso Tib (P ngu 168b2) *mi snyan par byed pa* ("bewirkt, daß man einen schlechten Ruf hat").

<sup>2929</sup> Mit den "edlen Personen" dürfte in erster Linie der Buddha gemeint sein, der ja in diesem Sūtra als (Lacto-)Vegetarier konzipiert ist, ferner Personen, die seiner Lehre folgen und die von ihm gelehrt Lebensführung praktizieren, also "gute Buddhisten". Es könnte aber auch eine soziale Bedeutungsnuance mitschwingen und auf bereits (lacto-)vegetarisch lebende höhere Schichten der damaligen Gesellschaft (etwa gewisse brahmanische Kreise) angespielt sein. Im Falle der "unedlen Personen" ist dürfte die soziale Nuance hier noch stärker sein und nicht zuletzt an niedrigkastige Bevölkerungsgruppen gedacht sein.

<sup>2930</sup> Bo (561c29f): "von edlen Personen getadelt wird" (聖人呵嘆 = \**āryajana-vigarhitatvāt*). Das Thema "Fleisch als von den Edlen gemiedene (und für Unedle typische) Nahrung" wird in **B.13** nochmals aufgegriffen.

<sup>2931</sup> [1.] Die von NANJIO mit den Hss. N16, N3 u. N4 (und, was den Anusvāra °*ṣṭan* betrifft, mit fast allen Hss.) in den Text gesetzte Fassung

*anāryajanajuṣṭam<sup>a</sup> durgandham<sup>b</sup> akīrtikaratvād<sup>c</sup> api Mahāmate āryajana-vivarjitatvāc<sup>d</sup> ca māṁsam abhakṣyaṁ bodhisattvasya |*

Von unedlen Personen genossen, übelriechend, auch weil es einen schlechten Ruf bewirkt, Mahāmati, und weil es von edlen Personen gemieden wird, ist Fleisch etwas, das ein Bodhisattva nicht essen sollte.

ist syntaktisch problematisch, ganz im Gegensatz zu der (möglicherweise zugrundeliegenden) Parallelie im Verstext (**E.2**). Dort erscheinen die drei ersten Begriffe (α [ohne °*jana*°], β und γ; der vierte hat hier keine Entsprechung) einheitlich als Attribute des nachfolgenden *māṁsa*, mit begründender Funktion, wobei es keine Rolle spielt, ob man der überlieferten Version folgt, in der α und β zu einem Kompositum (*anāryajuṣṭa-durgandham*) verbunden sind, oder eine *ma-vipulā* (*anāryajuṣṭam durgandham*) als ursprünglichen Text

ansetzt. In der Prosaversion von **B.5** hingegen ist der dritte Begriff ( $\gamma$ ) durch ein Abstrakt-Suffix im Ablativ auch formal als Begründung markiert und durch *ca* mit einer vierten, ebenfalls auf diese Weise markierten Begründung ( $\delta$ ) verbunden. Hierzu passen dann aber die beiden doch wohl ebenfalls (direkt oder indirekt) als Gründe für Ungeeignetheit von Fleisch als Nahrung gedachten, aber nicht als solche markierten Adjektive ( $\alpha$  u.  $\beta$ ) am Anfang des Satzes nicht so recht, und das Unbehagen wird durch die äußerst befremdliche Stellung des *api* (und des Vokativs) hinter dem dritten Element ( $\gamma$ ) weiter verstärkt. In allen übrigen Abschnitten (**B.2**, **B.3**, **B.4**, **B.6**, **B.7**, **B.9**), die mit einer nominal formulierten Begründung beginnen, ist diese als solche markiert (Abl., bzw. Abl. des Abstruktums), unmittelbar gefolgt von *api* (und meist auch dem Vokativ), und auch in den anders angelegten Begründungen folgt die anknüpfende Partikel (*api*, *ca* oder *api ca*), sofern vorhanden, unmittelbar nach dem ersten Wort (**B.8**, **B.10**, **B.11**) bzw. nach der ersten syntaktischen Einheit (**B.13.1**).

[2.] Es geht auch kaum an, die beiden Ausdrücke *anāryajanajuṣṭam* ( $\alpha$ ) und *durgandham* ( $\beta$ ) aus der Syntax von **B.5** herauszulösen und als selbständige Begründung(en) zu etablieren, da eine derart stichwortartige Aufreihung zur Phraseologie der übrigen Begründungen des Prosateils in allzu krassem Gegensatz stünde. Auch eine Loslösung dieser beiden Ausdrücke von **B.5** und ihre Anbindung an **B.4** wie in Vai und Du sowie in den Übersetzungen von HUANG (2011: 501,3f) und CLEARY (2012)

... meat should not be eaten by a ... bodhisattva abiding in great friendliness, as it is enjoyed by unworthy people and has a bad smell.

ist kaum akzeptabel, da nicht nur die Versparallele dagegen spricht, sondern auch ein inhaltlicher Zusammenhang dieser Gründe mit dem Argument von **B.4** nicht erkennbar ist. Auch in Anbetracht des Umstandes, daß im Falle der übrigen Begründungen (von **B.1** bis **B.11**) die Phrase *māṁsam abhakṣyām bodhi-sattvasya* (o.ä.) stets das Argument abschließt, erscheint eine solche Anbindung eher abwegig. Als Stütze ließe sich allenfalls Bo (561c28f) anführen, in dessen Wiedergabe eine Verbindung mit dem Vorangehenden denkbar wäre:

... Deshalb soll ein Bodhisattva, der Wohlwollen übt ..., jenen von unedlen, schlechten (v.l. 惡) Personen genossenen Leckerbissen (sc. Fleisch) nicht essen.

是故菩薩修行慈悲不應食彼非聖慧[/惡]人所食之味。

Bei Śi (623b14) hingegen ist *durgandham* (*anāryajuṣṭam* hier o.E.) und in Tib (P ngu 168b2) *anāryajuṣṭam* *durgandham* eindeutig mit **B.5** konstruiert. Gleches dürfte auch für Gu (513c19) gelten, wo das vorangehende "deshalb soll man kein Fleisch essen" (故不應食肉) durchweg das Ende des betreffenden Argumentes markiert (Gu, P ngu 311b6 ist diesbezüglich auch an der

vorliegenden Stelle absolut eindeutig).

[3.] Es ist somit mit großer Wahrscheinlichkeit davon auszugehen, daß die beiden problematischen Bestimmungen ( $\alpha$  und  $\beta$ ) in NANJOS Text zurecht mit **B.5** verbunden sind. Hiervon scheint auch SUZUKI (1932: 213; ähnlich TAN 2005) auszugehen, da er in seiner Wiedergabe den Vokativ ("Mahāmati") an den Anfang stellt:

Mahāmati, meat which is liked by unwise people is full of bad smell and its eating gives one a bad reputation which turns wise people away; let the Bodhisattva refrain from eating meat.

Es ist allerdings (jedenfalls mir) nicht recht klar, wie SUZUKI die Syntax des Satzes versteht,<sup>1</sup> da er die beiden formal als solche markierten Begründungen mit den nicht markierten Bestimmungen einfach koordiniert. Im Gegensatz hierzu gibt YASUI (1976: 225,1f; ähnlich auch TOKIWA 1994: I 262,11f) die nicht markierten Elemente so wieder, als ob sie das logische Subjekt der markierten Elemente ausdrückten:

マハーマテは、聖ならざる人がもつ悪臭は、悪名をまねき、聖なる人に捨てられるから、菩薩にとって、肉は食うべきものでない。

Mahāmati, weil der üble Geruch [des Fleisches], den unedle Personen an sich haben (TOKIWA: lieben, 喜ぶ), einen schlechten Ruf nach sich zieht und von edlen Personen aufgegeben wird (TOKIWA: edle Personen ihn meiden, 避ける), ist für einen Bodhisattva Fleisch etwas, das er nicht essen soll.

Abgesehen davon, daß *durgandha* im Sinne von "übler Geruch" mask. sein müßte, lassen sich, wenn man NANJOS Text beläßt, die beiden Nominative ( $\alpha$  und  $\beta$ ) kaum in dieser Weise konstruieren (es wären vielmehr Genitive zu erwarten).

<sup>1</sup> Gleiches gilt auch für die stark verkürzende Wiedergabe des Satzes in YU 2008/2013 (ad Na 247,4f).

[4.] Eine mit der Syntax von NANJOS Text vereinbare Wiedergabe wäre wohl nur möglich, wenn man *anāryajanajuṣṭam* und *durgandham* als prädikative Attribute von *māṁsam* (mit impliziter Begründungsfunktion) auffaßt:

Auch deshalb, Mahāmati, weil es (sc. Fleisch), als [etwas, das nur] von unedlen Personen genossen [wird und] übelriechend [ist], einen schlechten Ruf bewirkt und weil es [deshalb?] von edlen Personen gemieden wird, soll ein Bodhisattva kein Fleisch essen.

[5.] Auf diese Weise wäre zwar, wenn ich recht sehe, ein syntaktisch einwandfreies Verständnis des Satzes erreicht, doch bleibt die Formulierung mit den vorgesetzten Nominativen angesichts der im übrigen durchweg (zu **B.8** siehe En. 2967[5.1]) einfacheren Struktur der Argumente merkwürdig, und ich kann mich des Verdachts nicht erwehren, daß der Text in irgendeiner Weise

eine Modifikation erfahren hat. Geht man nun davon aus, daß auch im vorliegenden Abschnitt vor *api* ursprünglich nur ein einziges begründendes Wort gestanden hat, so gibt es zwei Möglichkeiten: entweder

[a.] die beiden Bestimmungen  $\alpha$  und  $\beta$  fehlten in der ursprünglichen Form des Abschnittes und wurden erst sekundär (unter dem Einfluß des Verstextes und ohne viel Rücksicht auf die syntaktische Homogenität) zugefügt, oder

[b.] die drei Gründe  $\alpha$ ,  $\beta$  und  $\gamma$  bildeten ursprünglich eine syntaktische Einheit.

Gegen die erste Möglichkeit spricht der Umstand, daß schon in Gunabhadras Wiedergabe von B.5 alle drei Gründe ( $\alpha$ ,  $\beta$  u.  $\gamma$ ) bezeugt sind. Hingegen fehlt in Gu das vierte Argument ( $\delta$ : *āryajanavivarjitatvāt*) sowie die darauf bezogene Erklärung (*rśibhojanāhārō hi ...*). Gu's Wiedergabe lautet wie folgt (513c19f):

凡愚所嗜<sup>a</sup> 臭穢不淨<sup>b</sup> 無善名稱<sup>c</sup> 故不應食肉。

Dies ließe sich zwar theoretisch im Sinne von NANJOS Text so interpretieren, daß man die beiden ersten Ausdrücke ( $\alpha$  u.  $\beta$ ) als eigenen Satz abtrennt. Gedanklich adäquater und sprachlich näherliegend ist es aber doch gewiß, eine Koordination aller drei Gründe ( $\alpha$ ,  $\beta$  u.  $\gamma$ ) anzunehmen:

[Fleisch] ist etwas, wonach es gewöhnliche, törichte [Personen] gelüstet, es ist übelriechend und unrein, [es bewirkt, daß] man keinen guten Ruf hat: Deshalb soll man kein Fleisch essen.

Nun läßt sich wohl kaum ausschließen, daß schon Gu eine syntaktisch inhomogene Fassung des Originals wie die in den Hss. N16 und N4 bezeugte vorlag und er diese in seiner Wiedergabe sinngemäß geglättet hat. Es ist aber ebensogut möglich, daß wie seine Wiedergabe so auch seine Vorlage syntaktisch homogen war. Eine solche Vorlage ließe sich auf zweierlei Weise rekonstruieren, je nachdem, ob man 故 als Wiedergabe von °tvād (am Ende von Grund  $\gamma$ ) oder von *ity ato* (am Ende von B.5) auffaßt. Im letzteren Fall ergäbe sich folgende Rekonstruktion:

\*anāryajanajuṣṭam° durgandham° akīrtikaram° ity ato ('pi) māṁsam abha-kṣyam |

In diesem Falle wäre °tvāt am Ende von Grund  $\gamma$  wohl erst im Rahmen der Erweiterung des Textstückes um einen weiteren Grund ( $\delta$ ) eingesetzt worden, und dabei vielleicht eine syntaktische Unglätte entstanden. Geht man hingegen davon aus, daß 故 bereits in der Vorlage von Gu °tvāt entsprach, so wäre eine homogene Formulierung nur auf der Grundlage eines die Gründe  $\alpha$ ,  $\beta$  und  $\gamma$  in Gestalt eines dreigliedrigen Dvandva koordinierenden Kompositums denkbar. Ein solches könnte in der Hs. T1 überliefert sein, wenn man das *m* zwischen *durgandha*° und *akīrtikara*° als Hiattilger auffassen darf:

\**anāryajanajuṣṭa-durgandha-m-akṛtikaratvād (api) māṁsam abhakṣyam |*

Falls tatsächlich dies die Formulierung war, die Gu vorlag, dürfte sie im wesentlichen auch den ursprünglichen Text des Abschnittes repräsentieren, der somit vor seiner nachträglichen Erweiterung wenig mehr denn eine den in der Prosa vorangehenden Argumenten formal angepaßte Nominalisierung der entsprechenden Verszeile 8.2ab (E.2) gewesen wäre. Der Vorteil dieses Ausgangspunktes wäre, daß sich die nachträgliche Erweiterung um das Argument δ (und dessen anschließende Erklärung) syntaktisch problemlos anfügt. Die Lesung der Hss. N16 u. N4 wäre in diesem Fall als eine sekundäre Verderbnis (durch ein Mißverständnis des Hiattilgers?) zu erklären.

[6.] In meiner Konstitution des Anfangsstückes des Textes von **B.5** habe ich mich, zugegebenermaßen mit einem Zögern, für eben diese mit der Hs. T1 konforme Lesung entschieden. Sie paßt auch bestens zur tib. Übersetzung von LaṅkS<sub>Skt</sub>, (P ngu 168b2f; S<sub>1</sub> da 283a2f):

'phags pa ma yin pa'i<sup>1</sup> skye bos bsnyen<sup>2</sup> **cīng** dri mi<sup>3</sup> zhīm<sup>4</sup> **la** mi snyan<sup>5</sup> par byed pa **dang** | 'phags pa'i skye bos rnam par spangs **pa'i phyir** yang byang chub sems dpas sha mi bza'o ||

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> pa'i PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : pa DoNgHe. <sup>2</sup> bsnyen(d) PDS<sub>1</sub>

L<sub>1</sub>NgHeF<sub>1</sub> : bsnyat S<sub>2</sub> L<sub>2</sub> : bsnymes Do : bstan F<sub>2</sub>. <sup>3</sup> m(yi) alle : om. Ng.

<sup>4</sup> zhīm alle : zhīm pa L<sub>2</sub>Do. <sup>5</sup> snyan PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : rnyan F<sub>1</sub> : snyen(d) NgHe :

bsnyen Do : bsto<sup>?</sup>n F<sub>2</sub>.

Wenngleich hier eine ausgleichende Wiedergabe einer NANJIOS Text entsprechenden Vorlage nicht völlig ausgeschlossen werden kann, scheint mir die Syntax des tib. Textes doch eher auf den auf der Basis von Hs. T1 erschlossenen Wortlaut als Vorlage zu verweisen. Nach meinem Verständnis jedenfalls sind hier zwei mit *dang* koordinierte Gründe (°'i *phyir*) dafür, daß ein Bodhisattva kein Fleisch essen soll, formuliert, wobei der erste Grund seinerseits wiederum aus drei (mit *cīng* und *la* koordinierten) Elementen (den Gründen α, β und γ) besteht:

‘α *cīng* β *la* γ *dang* | δ’-’i *phyir* ("aufgrund von α-und-β-und-γ sowie aufgrund von δ").

Analoges dürfte übrigens auch für die Wiedergabe von Gu in Gu<sub>t</sub> gelten (P ngu 311b6):

'phags pa ma yin pa'i skye bo dag brkam **zhīng** dri mi zhīm par 'gyur **la** snyan pa'i grags pa med pa 'i **phyir** sha bza' bar mi bya'o ||.

<sup>2932</sup> Siehe auch LaṅkS<sub>N</sub> 247,11f (**B.6.2**) u. 249,15-250,3 (**B.13.2**). Vgl. auch Mhbh 13.53.17d (*munibhojana*) u. Manu 3.257 (mit OLIVELLE 2005: 267), 5.54 u. 6.5 (*muny-anna*), sowie Dasav 6.47: *cattāri 'bhōjjāīn iśiṇāhāra-m-āīṇi*, d.h. "four [things] which, [if not in the prescribed condition], a wise monk may not use, viz. food etc." (SCHUBRING 1977: 217).

<sup>2933</sup> Nomina auf °*ana* + Instr. des Abstraksuffixes in finaler Bedeutung kommen im LaṅkS mehrfach vor. Als Beispiel genüge hier LaṅkS 100,6–103,6, wo gelehrt wird, daß die Tathāgatas vor allem auf der ersten und auf der zehnten Stufe den Bodhisattvas leibhaftig erscheinen und Einfluß auf sie nehmen (*adhiṣṭhāna*), und sodann (102,14–16) vier mit *ca* koordinierte Begründungen genannt werden, die alle vier unzweifelhaft jeweils einen Zweck des *adhiṣṭhāna* ausdrücken und bei denen Bildungen auf °(*ana*)*tayā* in einer Reihe mit finalem °*artham* und einem finalen Dativ stehen:

1. damit sie (= die Bodhisattvas) die Werke Māras und die Befleckungen abstoßen (*mārakarmakleśavikṣepārtham*)<sup>1</sup>,
2. damit sie nicht auf die Ebene (/das Niveau) der Versenkungen<sup>2</sup> der Śrāvakas herabstürzen (*śrāvakaḍhyānabhūmyaprāpatanatayā*),
3. damit sie die Ebene der Tathāgatas je für sich erreichen/verwirklichen (*tathāgatabhūmipratyātmādhigamanatayā*), und
4. damit das Erreichen der Eigenschaften[, deren] Erlangung [erforderlich ist (??),] weiter zunimmt (*prāptī<sup>3</sup>dharmaḍhigamavivṛddhaye*<sup>4</sup>).

Auch in Tib (P 105b8f) sind die vier Begründungen formal gleichwertig (‘A dang B dang C dang D’ – ‘i phyir [hier gewiß final]), und Gleches gilt auch für die chinesischen Übersetzungen (Gu 492c24–26: 為 A 故 及 B 故, 為 C 故 及 D 故 [mit eindeutig finalem 為 ... 故]; Bo 534a4–6: 為 A 故, 為 B 故, 為 C 故, 為 D 故; Śi 602c17–19: 為欲令 A 故, 為令 B 故, 為令 C 故, 令 D 故), die keinen Zweifel am finalen Charakter aller vier Elemente lassen. Auch an der vorliegenden Stelle (B.6) stützen die chin. Wiedergaben die finale Deutung (Bo 562a3 u. Śi 623b17: 為護眾生信心 "um die Geisteshaltung des gläubigen Vertrauens der Lebewesen zu schützen"). Ob die finale Verwendung von °(*ana*)*tayā* als Auswirkung der Fusion der obliquen Kasus bei den Feminina auf -ā im Mittelindischen erklärt werden kann, muß ich dahingestellt sein lassen. Eine andere Möglichkeit wäre, von der für die Bildungen auf -*ana* möglichen Bezeichnung des Werkzeugs oder Mittels (AiGr II.2: 185–187 u. 191 [# 85a,δ]) auszugehen: "weil es Mittel ist zu" oder "als Mittel zu" → "um zu". Außerhalb des LaṅkS dürfte eine solche finale Verwendung von °(*ana*)*tayā* YBh<sub>Bha</sub> 230,14 vorliegen, wo °*sandarśanatayā* (gegen YBh<sub>t</sub> [P dici 136a2] *mthong bas na*) nur mit "um zu zeigen, daß ..." sinnvoll wiedergegeben werden kann (vgl. T 30.1579: 328a15f: 顯示 ... 故).

<sup>1</sup> So mit Hss. T1 (28b3<sup>b</sup>), N4 (59a5), N8 (57b2), N14 (40b6) u. N16 (39a2; Na °*viyuktā*°); Tib (P 105b8) *mi ’khrugs pa* = °*śāvikṣepā*° od. °*śāvikṣobhā*° "damit sie von ... nicht zerstreut/verwirrt werden".

<sup>2</sup> Tib: "die Versenkungen und die Ebene ..." (*nyan thos kyi bsam gtan dang sar mi ltung ba*).

<sup>3</sup> So die Hss. u. LaṅkS<sub>N</sub> 118,14f; vgl. auch 239,6 (6.16a = 10.827a); die genaue Bedeutung des Ausdrucks *prāptidharmaḍhigama* (Tib versteht 'thob pa'i chos dang khong

*du chud pa; Gu 所得法) ist mir unklar.* LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 193a8 (D pi 169a6; ad LaṅkS<sub>N</sub> 118,14f): "das Verstehen des Sinnes der vier Wahrheiten mittels [aus] Hören und Nachdenken [resultierender] Einsicht" (*bden pa bzhi'i don thos pa dang bsam* [D *bsams*] *pa'i shes rab kyis* [P *kyl*] *rtogs* [*rtog*] *pa*).

<sup>4</sup> So mit Hss. T1, N4, N8, N14 u. N16; vgl. auch Tib (P ngu 106a1) *rnam par 'phel ba phyir*.

<sup>2934</sup> Ich sehe die Funktion von *api* wie in den vorangehenden Abschnitten in der Anknüpfung eines weiteren Argumentes, und die von *ca* (wie in B.5) darin, daß es, trotz der formalen Ungleichheit (Abstraktum mit finaler Bedeutung [s. En. 2933] gegenüber partizipialem Attribut mit latent begründender Funktion), dem ersten Argument ein weiteres hinzufügt. In Bo ist der Abschnitt tatsächlich auch formal in zwei Abschnitte mit je einem eigenständigen Grund aufgeteilt: 1. "um die Geisteshaltung des gläubigen Vertrauens der Lebewesen zu schützen" (562a3: 為護眾生信心); 2. "um die Leute davor zu bewahren, daß sie die drei Kostbarkeiten verunglimpfen" (562a12: 為護世間謗三寶故). Die tibetische Übersetzung (P ngu 168b3f; S<sub>2</sub> ra 300a3) hingegen ignoriert sowohl *api* wie auch *ca*:

Um die Gedanken vieler Personen zu schützen, soll ein von Mitgefühl beseelter Bodhisattva, der vermeiden möchte, daß sie [die von mir (dem Buddha) begründete] Lehrtradition verunglimpfen, kein Fleisch essen."

*skye bo<sup>1</sup> mang po'i<sup>2</sup> sems rjes su bsrung<sup>3</sup> ba'i phyir bstan pa la skur<sup>4</sup> pa spang bar<sup>5</sup> 'dod pa'i byang chub sems dpa<sup>6</sup> snying rje'i<sup>7</sup> bdag nyid can gyis sha<sup>8</sup> mi bza'o<sup>9</sup> ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> He om. *skye bo*. <sup>2</sup> *po'i alle* : *po* P. <sup>3</sup> *bsrung* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *'brang DoNg He*. <sup>4</sup> *skur* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>DoF<sub>1</sub> : *bskur(d)* NgHeF<sub>2</sub>. <sup>5</sup> *spang bar* PDS<sub>1</sub>DoNgF<sub>1</sub> : *spangs par* S<sub>1</sub>HeF<sub>2</sub>. <sup>6</sup> *dpa' alle* : *dpa'i* S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>. <sup>7</sup> *rje'i alle* : *rje ba'i* L<sub>1</sub>. <sup>8</sup> Ng om. *sha*. <sup>9</sup> *bza'o* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>NgHeF<sub>1</sub> : *za'o* DoF<sub>2</sub>.

Dies dürfte implizieren, daß nach Auffassung der tibetischen Übersetzer ein enger Zusammenhang zwischen der Verunglimpfung der Lehrtradition des Buddha und dem Verlust einer Geisteshaltung gläubigen Vertrauens besteht. Dafür, daß dies in der Sache zutreffend ist (und auch das Original somit eher zwei verschiedene Aspekte ein und desselben Motivs koordiniert hat) spricht auch der Sanskrittext selbst, wenn es im nächsten Subabschnitt (B.6.2) heißt, die Leute verunglimpften die Lehrtradition des Buddha in einer von Abneigung erfüllten Geisteshaltung (*pratihataacetasah*). Nach Śī (623b17-19) ist der Verlust des gläubigen Vertrauens die Ursache für die Verunglimpfung der buddhistischen Lehrtradition:

Um die vertrauensvolle Geisteshaltung der Lebewesen schützen, auf daß sie nicht etwa den Dharma des Buddha verunglimpfen, soll ein Bodhisattva aufgrund seines Mitgefühls kein Fleisch essen.

菩薩 為護眾生信心 令於佛法不生譏謗 以慈愍故 不應食肉。

<sup>2935</sup> Hier (siehe Subabschnitt 2) offenbar vor allem ganz konkret im Sinne der vom Buddha gestifteten Gemeinschaft, insbesondere des Mönchsordens (s.a. En. 2867).

<sup>2936</sup> Ergänzt mit Śi 623b19 (若我弟子 食噉於肉); vgl. auch Bo 562a13: "Unter den Leuten (世間 = *loke*) gibt es Personen, die, weil sie [meine Schüler] Fleisch essen sehen, ..." (世間有人 見食肉故 ...).

<sup>2937</sup> *bhavanti* ... *vaktārah* "sie pflegen zu sagen" (AiGr II.2: 692, mit weiteren Hinweisen, insbes. Pāṇ 3.2.134–135); so auch etwa AKBh 13,24; 83,4 u. 7; 299,7; AKVY 133,12, etc. In den Lehrreden des Pāli-Kanons (MN I 469,11f etc.; AN IV 283,6; 324,9; V 79,19f u. 28f; vgl. auch Vin II 248,33f etc.) folgt die Phrase durchweg auf einen Bedingungssatz, drückt also eine zu erwartende Folge aus (vgl. auch NĀÑAMOLI/BODHI 1995: 572 [ad MN I 469,11f]: "there will be those who would say of him ..."), und mehrfach wird dabei auch das Futur benutzt (*bhavissanti vattāro*: DN II 342,14 etc.; III 5,27 [hier ohne Bedingungssatz]; Vin I 185,16f [B<sup>e</sup> mit Bedingungssatz!]; II 288,19f). In allen Fällen dürfte aber mitschwingen, daß entsprechende Reden von einer Mehrheit von Leuten und wiederholt zu erwarten sind. Meine Wiedergabe versucht, diesem Aspekt Rechnung zu tragen.

<sup>2938</sup> Wörtl.: "Wie [beschaffen] (*kiñvat*) ist (/Was für eines ist denn (*kim svit*) das Asketentum dieser [Leute], ganz zu schweigen von (*kuto vā*) [ihrem] Brahmanentum ...?!" Tib: "O je, was für ein Asketentum haben denn diese? Wie könnte denen gar Brahmanentum ('Streben nach Reinheit') zukommen?" (*kye ma 'di dag gi dge sbyong nyid ni ci zhig yod | 'di dag gi tshangs par 'jug pa yang ga la yod (de [om. L<sub>1</sub>]) |*)<sup>1</sup>. Zu *kuto vā* im Sinne einer Steigerung ("ganz zu schweigen von ...") vgl. Sn 919cd: *ajjhattam upasantassa natthi attam kuto nirattam vā* (NORMAN 1992: 105 [u. 342]): "For one who is at peace with himself there is nothing taken up, how much less anything laid down."). — Der Begriff "Brahmanentum" ist hier natürlich nicht im strengen Sinne von Zugehörigkeit zur Brahmanenkaste verwendet, sondern im Sinne eines Idealbildes von Personen, die ernsthaft nach Läuterung und Erlösung streben (oder diese bereits erreicht haben) (s.a. GRÄFE 1974: 31f). Dies wird nicht nur von der tib. Wiedergabe (s.o.) bestätigt, sondern auch von den chin. Übersetzungen: vgl. Śi 623b20: "Personen, die den reinen Wandel kultivieren" (修淨行人); Bo 562a15: "solche, die *brahmacarya* kultivieren" (修梵行者).

<sup>1</sup> Text nach S<sub>1</sub> da 283a5f (≈ L<sub>1</sub> da 250a7f, D ca 154a2, F<sub>1</sub> ca 153a5f).

<sup>2939</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 247,5f (B.5) u. 249,15–250,3 (B.13.2).

<sup>2940</sup> D.h. Raubtiere (so Śi 623b21: "wilde/bösartige Tiere" (惡獸)) und/oder Dämonen (so Bo 562a16: "Rākṣasas" (羅刹)); s. auch En. 2844.

<sup>2941</sup> Zum Bedeutungsspektrum von *āmiṣa* s. St. En. 413.

<sup>2942</sup> Emendiert man im Sinne der tib. Übersetzung (P ngu 168b5: *sha'i zas kyis lto gang zhing*) zu *āmiṣāḥārapari*° (was in der Tat den Vorzug verdienenden dürfte), so müßte die Wiedergabe lauten:

"... sich [statt dessen] wie Fleischfresser (d.h. Raubtiere, Dämonen) den Bauch mit Fleischspeisen vollschlagen und ...".

Vgl. auch CLEARY (2012): "bellies full of meat like carnivores".

<sup>2943</sup> So auch Tib (P ngu 168b7 [= S<sub>2</sub> ra 300a6f, S<sub>1</sub> da 283b1, F<sub>1</sub> ca 153a8]: *sdang ba'i sems 'chang ba rnams rnam pa du mas bstan pa la skur to*). Bei der Lesung °prakāra-° wäre zu übersetzen: "mit in mannigfacher Weise von Abneigung erfüllten Herzen/Gedanken". Vgl. auch Bo (562a20f): "Indem sie zahllose, endlose derartige schlechte, unheilsame Gedanken entstehen lassen, unterbrechen sie [den Lauf des] Rad[es] meiner Lehre ..." (生如是等無量無邊惡不善心斷我法輪 ....)

<sup>2944</sup> D.h. sie belassen es nicht etwa beim Tadel einzelner unwürdiger Mönche, sondern verunglimpfen pauschal die gesamte vom Buddha gestiftete Lehrtradition, konkret: die buddhistische Mönchsgemeinde (sofern bei den Bodhisattvas hier vor allem an Mönche gedacht ist; Nonnen werden im LaikS nur in 10.339 u. 341 erwähnt) bzw. die Gemeinschaft aller Buddhisten (unter Einschluß engagierter Laien).

<sup>2945</sup> Wenn ich *durgandha* (bzw. v.l. *durgandhi*) und *pratikūla* als zwei koordinierte Adjektive fasse, so folge ich damit Tib (P ngu 168b8: *dri mi zhim zhing mi 'phrod pa*). Möglich wäre auch "widerwärtig, [weil] übelriechend" bzw., im Falle der Lesung *durgandha*, auch "widerwärtig aufgrund [seines] üblen Geruches (*durgandha*, mask.)". Zu *durgandha/durgandhi* s. a. E.14a mit En. 3205.

<sup>2946</sup> Ich habe *api* auf den gesamten Satz bezogen, d.h. fasse es als Wiederaufnahme des *api* im vorangehenden Satz, also in seiner Funktion der Anknüpfung des vorliegenden Argumentes an die vorangehenden, dergestalt, daß diese in Subabschnitt 1 bereits vorgenommene Anknüpfung in der in Subabschnitt 2 gegebenen Erklärung nochmals wiederholt wird. Alternativ wäre zu erwägen, *api* nur mit *mṛtasya manusyasya* (*mānse*) zu verbinden:

Denn ob nun gar (*api*) das Fleisch eines verstorbenen Menschen verbrannt wird oder [nur] das Fleisch eines anderen Lebewesens: hinsichtlich des Geruchs besteht keinerlei Unterschied.

<sup>2947</sup> Bo (562a29) u. Śi (623b26) fügen hinzu:

Wie kann es da bei ihnen [einen Unterschied dergestalt geben, daß man das eine, sc. das Fleisch von Tieren,] ißt und [das andere, sc. das Fleisch eines verstorbenen Menschen,] nicht ißt (云何於中有食不食)!

<sup>2948</sup> Es ist offenbar einfach an verbranntes Fleisch gedacht. Hätte der Autor Leichenbrand einerseits und kulinarische Fleischzubereitung andererseits im Sinne, wäre das Argument zumindest für die meisten Fleischesser wohl kaum schlüssig.

<sup>2949</sup> Es geht hier offensichtlich um eine Vermeidung physischer Verunreinigung im Sinne eines alltäglichen Reinheitsbedürfnisses oder allenfalls magisch-ritueller Verunreinigung im Sinne brahmanischer Reinheitsvorstellungen. Bei Śi ist bezeichnenderweise in diesem Abschnitt keine Rede vom Bodhisattva; es heißt vielmehr (623b26f):

Deshalb [gilt für] alle, die an Reinheit Freude haben, daß sie kein Fleisch essen dürfen (是故一切樂清淨者不應食肉).

Bo (562a25f u. b1f) dagegen interpretiert:

Deshalb soll ein Bodhisattva, um eines reinen *Buddha-Gefildes* und der Erziehung der Lebewesen willen, kein Fleisch essen.

是故菩薩為求清淨佛土教化眾生不應食肉。

<sup>2950</sup> Die syntaktische Struktur des in der Übersetzung in mehrere Teile zerlegten Abschnittes **B.8** versteh ich wie folgt:

Und (*ca*), Mahāmati, [*c<sub>1</sub>*] auch (*api*) [nach Ansicht] derer, die (ein)sehen (*samanupaśyatām*), daß (*iti*)

[a] weil [Fleischverzehr] bei den Yogins ... behindert,

[b] er [erst recht] bei den trefflichen Männern und Frauen ... behindert,

[c<sub>2</sub>] darf, Mahāmati, ein Bodhisattva ... kein Fleisch essen.

Die Funktion von *api* (LaṅkS<sub>N</sub> 248,13 = p. 69,4 in meiner Edition) sehe ich in Analogie zu **B.11** (... *ca* ... *ity api kṛtvā*) darin, daß es zusammen mit dem anfänglichen *ca* (Na 248,8) der Anknüpfung eines weiteren Argumentes dient, was kaum problematisch sein dürfte, wenn man (wie in **B.11**) den gesamten vorangehenden Text (mit Ausnahme des zu Anfang eingeschobenen *ca* und des anschließenden Vokativs) als von *iti* regiert auffassen darf. Möglicherweise ist *api* einfach durch die beträchtliche Erweiterung des ursprünglichen Textes (s. En. 2967[5] u. [6.1.β]) so weit nach hinten gerückt.

<sup>2951</sup> Die Genitive in [a] und [b] habe ich mit "bei den ..." wiedergegeben, um offenzulassen, ob sie (mit Tib, s. En. 2967[4.1]) als subjektive bzw. possessive Genitive zu verstehen sind

[Fleischverzehr] behindert die erfolgreiche *vidyā*-Anwendung bzw. Erlösung der Yogins ...

oder – was mir näherzuliegen scheint – im Sinne eines Genitivus *commodi* [Fleischverzehr] behindert *den Yogins* ... die erfolgreiche Anwendung von *vidyā*-Anwendung bzw. die Erlösung.

<sup>2952</sup> *Yogins* und *yogācāras*: Quasisynonyme für dieselbe Personengruppe: vgl. SILK 2000: 299.

<sup>2953</sup> So auch Tib (s. En. 2967[4.1.a]) *mi ma yin pa rgyu ba*. Möglich wäre auch (mit YU 2008/2013 und HUANG 2011: 503) "die nicht zum Lebensraum der [gewöhnlichen] Menschen gehören", "wo keine Menschen leben": vgl. En. 2955[2].

<sup>2954</sup> Zu den in der Wildnis lebenden Asketen (*āranyakā*) vgl. vor allem SILK 1995: 84–93 u. BOUCHER 2008: 40–63.

<sup>2955</sup> [1.] Folgt man dem Bedeutungsansatz des SWTF (I: 141f s.v. *aranya-vana-prastha* u. III: 222a s.v. *prastha*), wonach das Kompositum als Adjektiv im Sinne von "in Wildnissen und Wäldern (oder: Waldwildnissen) gelegen (°*prastha*)" zu verstehen ist, so erübrigen sich die eckigen Klammern in meiner Wiedergabe. Eine solche Auffassung des Kompositums wäre zwar syntaktisch glatt, sollte aber durch weitere Belege für eine Verwendung von °*prastha* in diesem Sinne abgesichert werden. Die im SWTF (s.o.) angeführte Parallele aus dem *M(ahā)v(ast)u* (III 200; vgl. auch AbhisDh # 39.29[32A7]) *āranyakāni śayanāsanāny adhyāvasati prāntāni* ist m.E. kaum zwingend, zumal sie keine Entsprechung für *vanaprastha*- enthält. Letzteres erscheint im Pāli-Kanon und auch in buddhistischen Sanskrit-texten nicht nur in der gleichen Wendung wie an der obigen LaṅkS-Stelle, sondern – in vergleichbarem Kontext – auch in Formulierungen, wo *vanaprastha* nur substantivisch aufgefaßt werden kann, so etwa MN I 104,25f: *bhikkhu aññataram vanapatthāni upanissāya viharati*, oder I 269,23-25 (= DN I 71,15-17, AN III 92,20-23, etc.): *vivittam senāsanam bhajati: araññam rukkhamūlam ... susānam vanapatthāni abbhokāsam palālapuñjam*.<sup>1</sup> Es ist offensichtlich, daß *vanapattha/vanaprastha* hier eine der Örtlichkeiten ist, die als "abgeschiedene Lagerstätte" (*vivittam senāsanam*) gelten, und ich sehe nicht, was dagegen spricht, auch in der Fügung *araññavanapatthāni senāsanāni* (MN I 16,30f, korrig. nach CPD I 415b) *arañña* und *vanapattha* als Örtlichkeiten, die als Lagerstätten dienen, zu verstehen, desgleichen in der entsprechenden Sanskrit-Phrase an der obigen LaṅkS-Stelle oder z.B. ŚrBh<sub>Sh</sub> 146,19f (ŚrBh<sub>Tai</sub> I 250,5f: *aranyavananaprasthāni prāntāni śayanāsanāny adhyāvasitum*). Hierfür spricht auch Pañcav<sub>K</sub> V 8,9, wo diese Phrase als *aranyāni vanaprasthāni prāntāni śayanāsanāni* erscheint, sowie Aṣṭv 194,11f, wo die "in der Wildnis gelegenen, abgelegenen Lagerstätten" (*āranyakāni prāntāni śayanāsanāni* ...) der oben zitierten *Mahāvastu*-Formulierung explizit als Höhle im

Gebirge, Leichenstätte, Strohschober und eben auch *vanaprastha* konkretisiert werden.

<sup>1</sup> Demgegenüber ist die Formulierung der Sanskrit-Parallele in ŠrBh<sub>Tai</sub> I 20,11-13 (*viviktāni śayanāsanāny adhyāvasati aranyāni vṛkṣamūlāni śūnyāgārāṇi parvata-kandara...śmaśānavanaprasthāni prāntāni śayanāsanāni*) für sich genommen kaum weniger uneindeutig als die zur Diskussion stehende Formulierung im LaṅkS. ŠrBh<sub>Tai</sub> III: 16,2-7, wo diese längere Reihe von abgeschiedenen Lagerstätten unter drei Elementen einer kürzeren Reihe (*aranyāni, vṛkṣamūlāni, śūnyāgārāṇi*) subsumiert wird, wird jedoch deutlich, daß auch dieser Text *vanaprastha* als Substantiv versteht: "Als 'Fuß eines Baumes' wird in jener [kürzeren Liste] das abgelegene Waldstück (*vanaprastha*) [der längeren Liste] bezeichnet" (*tatra vanaprastham "vṛkṣamūlam" ity ucyate*).

[2.] Nicht recht klar ist die genaue Bedeutung von *vanaprastha*. Nach pw III 14c hat das Wort die Bedeutung "ein hoch gelegener Wald". Haribhadra (AAĀ<sub>V</sub> 501,26) hat offenbar keine genaue Vorstellung, wenn er sagt: "*vanaprastha* ist eine besondere Form von Wald (*vanaviśeṣa*)". Die Pāli-Tradition tendiert zur Auffassung von *vanapatha* als Waldstück (*vanasaṅḍa*) außerhalb des menschlichen Siedlungsbereichs (*manussūpacārātikkanta*), außerhalb landwirtschaftlicher Nutzung (Ps I 112,20-22; II 72,5f). Vgl. auch Vibh 251,23-31, wo *vanapatha* als Bezeichnung von Lagerstätten bestimmt wird, die nicht zum Siedlungsbereich der Menschen gehören (*na manusūpacāra*), abgelegen (*dūra*), schwer zugänglich (*durabhisambhava*) und angsterregend (*bhimasanaka*) sind, wo sich einem die Haare sträuben (*salomahamisa*). Für eine Auffassung von *vanaprastha* als Dvandva im Sinne von "Wälder und Hochebenen" (TOKIWA 1994: I 264,4: 森や台地; ebenso TAN 2005: 森林、高源; vgl. auch HUANG 2011: 503: 林中・旷野) sehe ich in dem von mir eingesehenen Textmaterial keine Grundlage.

<sup>2956</sup> Oder: "[magische Kräfte in sich tragendes geheimes] Wissen". Angesichts der tib. Entsprechung *rig sngags* und der chinesischen Wiedergabe mit 呪術 (Śi) bzw. 諸呪術 (Gu u. Bo; s. En. 2967 [3.2-3] u. [5.1]) sind aber hier doch wohl konkreter "[durch Formulierung geheimen Wissens] magisch-kräftige Formeln" gemeint.

<sup>2957</sup> Die *vidyādhara*s sind hier zweifellos nicht mythische Wesen (s. ZIN 2003: 163-172), sondern Personen, die im Besitz magisch-kräftiger Formeln sind. Die Stelle dürfte auf den Bodhisattva des *Hastikakṣya-sūtra* (vgl. auch E.16) anspielen, der über eine Krankheiten heilende magisch-kräftige Formel verfügt und, wenn er diese erfolgreich anwenden will, u.a. kein Fleisch essen darf (s. St. § 141).

<sup>2958</sup> Alle mir vorliegenden Hss. lesen *vidyā*, von NANJIO mit *sādhayitukāmā-nām* zu einem *Tatpuruṣa*-Kompositum verbunden, was aber m.E. zumindest in einem Text wie dem LaṅkS eher unwahrscheinlich ist. VAIDYA emendiert zu

*vidyām*, doch gebe ich angesichts der tib. und chin. Entsprechungen (s. En. 2956) *vidyāḥ* (Akk.Pl.) den Vorzug. — Daß hier (mit CLEARY 2012) im Gegensatz zu dem unmittelbar vorangehenden *vidyādharāṇām* plötzlich nicht mehr von *vidyā* im Sinne magisch-kräftiger Formeln, sondern von "spiritual knowledge" die Rede sein soll, und in dem anschließenden Ausdruck *vidyā-sādhana...vighnakaravāt* von "learning" und "practice", erscheint mir wenig plausibel und widerspricht auch der Auffassung der tibetischen (s. En. 2967[4.1]) und chinesischen Übersetzer (Gu: s. En. 2967[5.1]; Bo: s. En. 2967[3.2.a<sub>2</sub>]; Śi's Paraphrase bietet keinen Anhaltspunkt).

<sup>2959</sup> Tib (P ngu 169a3) *thar pa*. Damit ist wohl das spirituelle Ziel der zuvor genannten Yogins angesprochen (vgl. Śi 623b29 und vor allem Bo 562b26-c1). Anders TOKIWA (1994: I 264,6), der *vidyāsādhanamokṣa* darauf bezieht, daß die betreffenden Personen [jemanden oder etwas] nach Wunsch mit einem Zauber belegen oder auch davon befreien können (呪文をかけたり解いたりすること); vgl. den Ausdruck *śāpamokṣa* "Befreiung von einem Fluch" (pw s.v.; aber transitiv doch vielleicht eher °*mocana*?).

<sup>2960</sup> Vgl. LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b3 (HAD. 519 [D ni 259b6f]; ZT 69: 1444,17f):

Den Mantra-Rezitierern ist [Fleischverzehr] ganz besonders verboten, da [andernfalls] fleischfressende Dämonen (\**piśāca*) [die erfolgreiche Anwendung der magisch-kräftigen Formeln] verhindern und [den Rezitierenden] Schaden zufügen.

*sngags smra ba rnams la ni sha za rnams kyis bar chad byed cing gnod pa byed pas na khyad par du bkag go ||*

<sup>2961</sup> Vgl. SWTF II: 93a (s.v. *kulaputra*): "Sohn einer vornehmen Familie, (junger) Mann aus gutem Hause; ein edler, gesitteter (junger) Mann"; DP I: 717a (s.v. *kulaputta*): "the son of a good or noble family; a noble youth (of whatever birth)"; vgl. MN I 85,30-34, wo auch Handwerker, Bauern und Kaufleute einbegriffen sind. Es geht also nicht so sehr um vornehme Abstammung als vielmehr um edle Gesinnung. Der Ausdruck *kulaputra* (und analog *kuladuhitr*) ist dann einfach nur eine höfliche Bezeichnung bzw. Anrede ernsterhafter Buddhisten: Laienanhänger und -anhängerinnen ebenso wie Mönche und Nonnen (vgl. SCHOPEN 1997: 117 u. 139 n. 12).

<sup>2962</sup> Oder (im Sinne von VETTER 2001: 62–70): "sich auf den Großen Weg gemacht haben". Tib (s. En. 2967[4.1]): "in das Große Fahrzeug eingestiegen sind".

<sup>2963</sup> Dieser Ausdruck (sc. *sarva-yoga-sādhana*) erscheint auch in D.3.

<sup>2964</sup> Diese Auffassung des Genitivs im Sinne von "X<sup>Gen.</sup> mate" (SPEYER 1886/1968 # 113 Rem.) ist ein Versuch, das schwierige *samanupaśyatām*

(LañkS<sub>N</sub> 248,13 = p. 69,4 in meiner Edition), das von allen Hss. gestützt wird, so zu deuten, daß es in die Satzsyntax paßt. Tib (s. En. 2967[4.1]) °r rjes su mthong nas ("nachdem er (= der Bodhisattva: [c]) (ein)gesehen hat, daß ...", oder "in Anbetracht dessen, daß ...") entspricht eher einem Absolutivum, das aber von der nur präsensisch verwendeten Wz. *paś-* im regulären Sanskrit nicht gebildet werden kann. Man müßte schon eine irreguläre Bildung *samanupaśya*, °*paśyitvā* o.ä. ansetzen, was in einem buddhistischen Sūtra zwar nicht unmöglich ist (vgl. BHSG # 35.16: u. p. 220), aber als Konjektur doch gewagt erscheint. Graphisch unproblematischer (aber mit Tib kaum vereinbar) wäre die Annahme *samanupaśyatām* < *samanupaśyanām* < *samanupaśyanān-* (für *samanupaśyanāt*, Abl.Sing.: "weil er (= der Bodhisattva) beobachtet /erkennt, daß ..."), doch wäre die Verwendung dieses Substantivs als Neutrum ungewöhnlich (üblich ist das fem °*nā*, doch kommt im Pāli auch neutrales *anupassana* gelegentlich vor: s. CPD s.v.). Die nächstliegende Konjektur wäre doch wohl die zu *samanupaśyato*, welches sich dann ohne Schwierigkeiten auf *bodhisattvasya* beziehen und im Sinne einer Begründung interpretieren ließe: "(der Bodhisattva,) der (= weil er) (ein)sieht, daß ...". Angesichts des einhelligen Zeugnisses der Hss. habe ich es aber vorgezogen, *samanupaśyatām* beizubehalten, zumal nicht auszuschließen ist, daß es in einer älteren Fassung des Textes organisch mit *māṁsam abhakṣyam* konstruiert werden konnte (s. En. 2967[5.2]).

<sup>2965</sup> Vgl. Tib *bdag dang gzhan gyi lus la* (s. En. 2967[4.1.c]).

<sup>2966</sup> Damit könnten die beiden jeweils in B.8[a] und B.8[b] anklingenden Ziele angedeutet sein: erfolgreiche Anwendung von magisch-kräftigen Formeln und (eigene) Erlösung auf der einen Seite, und Mahāyāna (= Einsatz für das Wohl und Heil der anderen Lebewesen) auf der anderen.

<sup>2967</sup> [1] Der Abschnitt B.8 ist syntaktisch schwierig. Das problematische *samanupaśyatām* ist bereits in En. 2964 angesprochen worden. Unterschiedliche Auffassungen gibt es aber auch mit Bezug auf die Abgrenzung und das syntaktische Verhältnis der von mir als [a], [b] und [c] markierten Subabschnitte sowie mit Bezug auf das Verhältnis der in diesen Subabschnitten genannten Personengruppen zueinander.

[2] Von den modernen Übersetzungen stimmen diesbezüglich die von SILK (2000: 299) und CLEARY (2012) im wesentlichen mit meiner eigenen Auffassung des Textstückes überein. Die Wiedergaben von SUZUKI,<sup>1</sup> YASUI, TOKIWA und NAGAO hingegen weisen grundlegende Abweichungen auf.

<sup>1</sup> Im wesentlichen die gleiche Struktur wie SUZUKIS Wiedergabe hat, trotz gewisser Abweichungen, auch die russische Wiedergabe in YU 2008/2013 (ad Na p. 248,8-14), nur daß hier zunächst die Yogins, die sich auf die Leichenstätte, in Wälder oder an

andere menschenleeren Orte zurückgezogen haben, offenbar als eigene Kategorie von Personen vorangestellt werden.

[2.1] SUZUKI (1932/1973: 214) zieht – wie bereits NANJŌ/IZUMI (1927: 142,1-3) und offenbar unter dem Einfluß von Śiksānanda (s Abs. [3.2]) – *mahāyāna-samprasthitānām kulaputrāṇām kuladuhitīṇām ca* zu [a],<sup>1</sup> faßt auch diesen Ausdruck als von °*antarāyakaravāt* abhängig und macht *kulaputrāṇām kuladuhitīṇām ca* zum tragenden Element der pluralischen Genitive, deren übrige er als prädikativ gefaßte nähere Bestimmungen dieses tragenden Elementes im Sinne alternativer spiritueller Ziele bzw. Aufenthaltsorte versteht:

Mahāmati, when sons or daughters of good family, wishing to exercise themselves in various disciplines (~*yoginān yogācārāṇām* [LS]) such as the attainment of a compassionate heart, ... or the perfecting of magical knowledge, or starting on a pilgrimage to the Mahāyāna, retire into a cemetery or to a wilderness ..., they are hindered [because of their meat-eating] from gaining magical powers or from obtaining emancipation.

Der Rest von [b] wird dann als aus dieser Feststellung folgende (~°*tvāt* am Ende von [a]) Konsequenz mit [c] verbunden, wobei die syntaktische Problematik von *samanupaśyatām* (das bei SUZUKI nur *sarvayogasādhanāntarāyakaram* regiert) ebenso mit Stillschweigen übergangen wird wie die Partikel *api*:

Mahāmati, seeing that thus that there are obstacles to ..., let the Bodhisattva ... refrain from eating meat.

Ein Bezug von *kulaputrāṇām kuladuhitīṇām ca* auf Anhänger und Anhängerinnen nicht nur des Mahāyāna, sondern auch des Śrāvakayāna läßt sich angesichts des in dieser Hinsicht eindeutigen Gebrauchs in D.3.2 nicht von vornehmerein ausschließen, doch erscheint mir eine syntaktische Abhängigkeit dieses Ausdrucks von °*vighnakaravāt* parallel zu den diesem vorangehenden Genitiven schwer möglich ohne ein verbindendes *ca*, das dann aber doch wohl nach *mahāyānasamprasthitānām* stehen müßte, denn das der Verbindung von *kuladuhitīṇām* mit *kulaputrāṇām* dienende *ca* kann diese Aufgabe kaum leisten.

<sup>1</sup> Ebenso HUANG (2011: 503), der jedoch die Yogins (...) und die das Mahāyāna praktizierenden trefflichen Männer und Frauen mit 或 ("oder") koordiniert und den Rest von [b] sowie [c] jeweils als selbständige Hauptsätze (ohne Angabe der logischen Beziehung zum jeweils vorhergehenden Satz) wiedergibt.

[2.2] YASUI (1963: 7b = 1976: 226; ähnlich SHIMODA 1997: 413,10-13) versteht den gesamten Text von [a] und [b] als enge syntaktische Einheit, in der die pluralischen Genitive allesamt von *sarvayogasādhanāntarāyakaram* abhängig sind. Dabei wird der Ausdruck *vidyāsādhanamokṣavighnakaravāt* als von dem folgenden *mahāyānasamprasthitānām* abhängig gefaßt und (gegen alle Hss. und Tib) so wiedergegeben, als stünde °*vighnaharavāt* o.ä. im Text, ohne daß jedoch eine entsprechende Konjektur vorgeschlagen würde. Im übrigen

werden die verschiedenen Personengruppen deutlich unterschieden. Die syntaktische Schwierigkeit von *samanupaśyatām* (das hier den gesamten vorangehenden Text des Abschnittes regiert) bleibt auch bei YASUI undiskutiert:

Mahāmati! Weil gesehen wird (/man sehen kann), daß für die auf der Leichenstätte lebenden Personen, ferner für die Yoga-Praktiker, welche ..., ferner für die Besitzer geheimer Formeln (*vidyā*) ..., ferner für die trefflichen Männer und Frauen, die, um der erfolgreichen Anwendung der geheimen Formeln und der Überwindung der Hindernisse für die Erlösung willen, zum Mahāyāna überreten, [Fleischverzehr] die erfolgreiche Durchführung [ihres] gesamten *yoga* verhindert: auch [deshalb], Mahāmati, ist für den Bodhisattva ... jegliches Fleisch etwas, das er nicht essen sollte.

マハーマティよ、墓所に住するものたちにとって、また、... 瑜伽行者たちにとって、また、密呪(*vidyā*)を持つものたち ... にとって、また、密呪を完成し解脱の障害を克服するために大乗へ趣入するもろもろの善男子・善女人にとって、〔肉食は〕一切のヨーガ(*yoga*)の完成を障害するものであると見られるから、また、マハーマティよ、... 菩薩にとって、一切の肉は食うべきものでない。

[2.3] TOKIWAS (1994: I 264,4-8) Wiedergabe stimmt mit der meinigen darin überein, daß auch bei ihm [a] als Begründung für [b] gefaßt ist. Im Gegensatz zu mir versteht TOKIWA jedoch *samanupaśyatām* als nachgestelltes Attribut zu *kulaputrāṇām kuladuhitīṇām ca* und beschränkt die Rektion des seinen Inhalt markierenden *iti* auf das unmittelbar vorhergehende *sarvayogasādhanāntarāyakaram*. Zu einem vollständigen Satz wird die Genitiv-Reihe bei TOKIWA dadurch, daß er sie mit dem *māṁsan sarvam abhakṣyam* in [c] konstruiert und die in den so gebildeten Satz nicht integrierbaren singularischen Genitive einfach nachklappen läßt:

Weil für die auf der Leichenstätte lebenden Personen ... [Fleischverzehr] zu etwas wird, das ... behindert, sollen die ehrenwerten jungen Männer und Frauen, die sich für das Mahāyāna entschieden haben, in dem Gedanken, daß er zum Hindernis für den Erfolg ihrer gesamten spirituellen Praxis wird, jeglichen Fleischverzehr einstellen – eine Person, die ... zusammen mit den [anderen] Menschen zu erwachen gelobt (= *bodhisattva*)!

火葬場に住む人々 ... にとって、[肉食は] ... を妨げることになるので、大乗に志した尊敬すべき男女の若者、すべての修行の成就には妨げになると考えて、肉食は一切止めるべきです。... 人々とともに目覚めることを誓う人は。

Wenngleich eine derartige Lösung in textgeschichtlicher Perspektive (s. Abs. [5.2]) nicht ganz abwegig erscheint, wäre sie für den Text in seiner

überlieferten Gestalt allenfalls dann gangbar, wenn das zu [b] gezogene *māinsaṁ sarvam abhakṣyam* vor den singularischen Genitiven stünde, und nicht zwischen ihnen.

[2.4] NAGAO (in SILK 2000: 298 Anm. 118) geht wie SUZUKI davon aus, daß auch *kulaputrāṇāṁ kuladuhitīṇāṁ ca* in [b] mit dem vorhergehenden <sup>o</sup>*antarāyakaravat* (Ende von [a]) zu konstruieren ist, behält aber zu Recht die vom Text nahegelegte enge Verbindung der *kulaputras* und *-duhitrs* mit dem Mahāyāna bei und hält sie von den übrigen Personengruppen getrennt. Dem Gen.Pl. *samanupaśyatāṁ* versucht er, dadurch gerecht zu werden, daß er vorschlägt, ihn als ein nachklappendes Attribut mit *kulaputrāṇāṁ (kuladuhitīṇāṁ ca)* zu verbinden und somit ebenfalls von <sup>o</sup>*antarāyakaravat* abhängig zu machen; das vorhergehende *iti* regiert dann nur *sarvayogasādhanāntarāyakaram*:

⟨[a]⟩ And moreover, Mahāmati, because for those who dwell in cemeteries, and for those yogins and yogācāras who dwell in wilderness areas ..., and for those upholders of spells ..., it (meat eating) creates an obstacle ... — ⟨[b]⟩ and also for those gentle sons and gentle daughters who, observing that this causes obstruction to all the perfections of yoga, just set out in the Mahāyāna, (the same is true) — ⟨[c]⟩ ... the bodhisattva ... should no eat any meat at all.

Diese Wiedergabe hat den Vorteil, daß sie die syntaktischen Probleme löst und sich [c] in der überlieferten Form problemlos an [a]+[b] anschließt, ohne daß eine Konjektur erforderlich wäre. Es ist aber nicht zu übersehen, daß sich bei dieser Interpretation durch die Wiederaufnahme des Hinweises auf die behindernde Wirkung des Fleischverzehrs eine gewisse Redundanz ergibt; denn die Ergänzung "the same is true" kann sich ja nur auf den Ausdruck <sup>o</sup>*vighnakaravat* beziehen, von dem ja auch [b] abhängig sein soll. Nun könnte, zumal wenn es sich bei [b] um einen späteren Einschub handeln sollte, mit der Wiederholung zugleich eine Anpassung verbunden sein, dergestalt, daß es bei den Mahāyāna-Adepten nicht so sehr um eine Behinderung der erfolgreichen Anwendung magisch-kräftiger Formeln und der [eigenen] Erlösung als vielmehr um eine Behinderung der komplexeren, auch das Heil der anderen einbeziehenden spirituellen Praxis des Mahāyāna geht. Schwer einzusehen ist jedoch, warum der Fleischverzehr bei den Mahāyāna-Anhängern als Hindernis wirken soll, *obwohl* sie sich eben dieser Tatsache *bewußt* sind und sich gerade deshalb dem Mahāyāna zugewandt haben. Die Beobachtung bzw. Erkenntnis der behindernden Wirkung des Fleischverzehrs gibt doch nur Sinn als Grund für den *Verzicht* darauf. Eine Abhängigkeit der pluralischen Genitive (einschließlich *samanupaśyatāṁ*) in [b] von <sup>o</sup>*vighnakaravat* in [a] ist daher nicht recht plausibel.

[2.5] Gedankenlogisch unproblematisch ist die Wiedergabe bei TAN (2005), der ebenfalls *samanupaśyatām* als Attribut von *kulaputrāṇām* (*kuladuhitṛṇām ca*) [als dem logischen Subjekt des Sehens] zu verstehen scheint:

⟨[a]⟩ Es gibt solche, die auf Leichenstätten weilen, ... aber [Fleischverzehr] verhindert ... ihre Erlösung. ⟨[b]⟩ Auch die trefflichen Männer und Frauen, die das Große Fahrzeug besteigen wollen, sehen, daß er (der Fleischverzehr) das Gelingen ihrer gesamten spirituellen Praxis verhindert. ⟨[c]⟩ Deshalb sollen die Bodhisattvas ... wirklich aufhören, Fleisch zu essen.

大慧，或有人住於冢間 ..., 然〔肉食〕則能 ... 障礙解脫。欲趣入大乘之善男子善女人觀彼障礙一切修行成就，是故 ... 菩薩衆，實應斷食肉。

TAN läßt aber nicht erkennen, wie er den Gen.Pl. (*kulaputrāṇām ... samanupaśyatām*) syntaktisch in die Gesamtkonstruktion des Abschnittes B.8 eingliedert, um zu dieser Wiedergabe zu gelangen. Ohne eine Konjektur von *samanupaśyatām* zu \**samanupaśyanāt* o.ä. (wozu En. 2964) dürfte dies kaum möglich sein.

[3.1] Von den *chinesischen* Übersetzungen ist Gunabhadras Version sehr viel kürzer und basiert gewiß auf einer älteren Textfassung, worauf ich noch zurückkomme (s. Abs. [5.1]).

[3.2] Śikṣānandas Wiedergabe (623b27–c2; vgl. CARRÉ 2006: 258f) dürfte zwar ein mit der überlieferten Sanskritfassung mehr oder weniger übereinstimmendes Original zugrundeliegen, doch vereinfacht er die Syntax, indem er [b] in [a] integriert:

[a/b] Die Söhne und Töchter aus guter [Familie], die auf der Leichenstätte, unter einem Baum oder in der Wildnis ruhig meditieren (~*yogācāra*?), ob sie nun in [der Geisteshaltung des] Wohlwollens verweilen (~*maitrīvihārin*) oder magisch-kräftige Formeln besitzen (~*vidyādhara*), ob sie nun [bloß die eigene] Erlösung anstreben (vgl. °*mokṣa*° in [a]) oder sich dem Mahāyāna zuwenden: durch Fleischverzehr wird [all dies] behindert und gelangt nicht zur Vollendung. [c] Deshalb soll ein Bodhisattva, der sich und anderen nützen möchte, kein Fleisch essen.

諸善男女 塚間樹下 阿蘭若處 寂靜修行，或住慈心 或持呪術，或求解脫 或趣大乘，以食肉故 一切障礙 不得成就。是故菩薩 欲利自他 不應食肉。

Wie bei SUZUKI werden hier die *kulaptras* und -*duhitrs* von [b] mit den Yogins bzw. Yoga-Praktikern von [a] gleichgesetzt und in verschiedene Gruppen unterteilt, von denen die, welche bloß die eigene Erlösung anstreben, und die, welche sich dem Mahāyāna zuwenden, einander ausschließen, während die Gruppe der *maitrī* Übenden und die der *vidyā*-Besitzer sich mit diesen und wohl auch miteinander überlappen dürften.

[3.3] Auch bei *Bodhiruci* dürfte in etwa das überlieferte Sanskitoriginal zugrundeliegen, doch wird es von Bodhiruci nur in Gestalt einer lockeren Paraphrase wiedergegeben und überdies durch den Einschub von zwei längeren Textstücken erheblich erweitert. Bodhiruci beginnt (562b3-6) mit der Beschreibung der in der ersten Hälfte von [a] charakterisierten Yogins, die er zu Recht mit dem Ziel der Erlösung aus dem *Samsāra* (vgl. *mokṣa* in [a]) assoziiert, überraschenderweise aber zugleich als Bodhisattvas identifiziert:

[a<sub>1</sub>] Ferner sollen sich, *Mahāmati*, die Bodhisattvas, um dem Geboren-werden-und-Sterben (=*Samsāra*) zu entrinnen, auf die Praxis des mitfüh-lenden Wohlwollens (~*maitrī*) konzentrieren. Anspruchslos und genüg-sam, der Leiden weltlicher [Existenz] überdrüssig und in dem Wunsche, rasch [davon] erlöst zu werden (~*mokṣa*), müssen sie die Gesellschaft [anderer Menschen] aufgeben und sich in die Einöde begeben. Im *Śītavana* (N. einer Leichenstätte bei Rājagṛha: s. BHSD) weilend, im *aranya*, zwischen Gräbern (~*śmaśāna*) oder unter einem Baum sollen sie einsam meditieren.

[a<sub>1</sub>] 復次 大慧 菩薩 為求出離生死 應當專念慈悲之行。少欲知足 厲世 間苦 速求解脫 當捨憤闍 就於空閑 住屍陀林 阿蘭若處 塚間樹下 獨坐 思惟。

Die von diesen Personen durchzuführenden alles Weltliche entwertenden Betrachtungen werden anschließend (562b6-10) breit ausgeführt und münden schließlich (562b10-14) in den Verzicht auf Alkohol, Fleisch und stark riechende Zwiebelgewächse (Knoblauch etc.: vgl. E.5), deren Annahme und Verzehr, als Ausdruck von Gier nach Wohlgeschmack, die Asketen/Bodhi-sattvas des Empfangs vertrauensvoll gegebener Almosen unwürdig machen würde. In einem weiteren Zusatz (562b15-24) beschreibt Bodhiruci unwürdige Mönche, die durch die Residuen früherer Existzenzen in Gesellschaft von Dämonen oder als Raubtier (vgl. A.2) auch jetzt ihre Gier nach Fleisch nicht beherrschen können, sich wie Dämonen benehmen und die Lebewesen in Angst versetzen (vgl. B.4.3 u. B.6.2). Hieran schließt sich dann (562b25 c1; vgl. auch WALEY 1931–32: 348) Bodhirucis Wiedergabe des zweiten, auf die *vidyā*-Besitzer abhebenden Teiles von [a], den er folgendermaßen mit [b] verbindet und dann mit [c] abschließt:

[a<sub>2</sub>] Ferner haben, *Mahāmati*, schon im Falle der weltlichen, falsche An-sichten hegenden (d.h. nichtbuddhistischen) Meister magisch-kräftiger Formeln (~*vidyādhara*) die magisch-kräftigen Formeln, wenn [diese Meister] Fleisch essen, keinen Erfolg, [so daß sie] um der erfolgreichen Anwendung dieser falschen Formeln willen kein Fleisch essen. [b] Um wieviel mehr müssen dann meine Schüler, wenn sie um der ... über-weltlichen Erlösung willen das Große mitfühlende Wohlwollen (\**mahā-*

*maitri*) üben und sich in asketischen Praktiken abmühen, befürchten, daß sie [ihr Ziel] nicht erreichen, [wenn sie Fleisch essen]. Wo könnte es eine solche Erlösung [dergestalt] geben, daß sie von jenen törichten Personen erlangt wird, obwohl sie Fleisch essen? [c] Deshalb, Mahāmati, dürfen meine Hörer um des Glückes der überweltlichen Erlösung willen kein Fleisch essen.

[a<sub>2</sub>] 復次 大慧 世間邪見諸呪術師 若其食肉 呪術不成。為成邪術 尚不食肉。[b] 況我弟子 為求 … 出世解脫 修大慈悲 精勤苦行 猶恐不得。何處當有如是解脫 為彼癡人食肉而得。[c] 是故 大慧 我諸弟子 為求出世解脫樂故 不應食肉。

Bodhiruci identifiziert also zum einen die Bodhisattvas (von [b]) mit den auf der Leichenstätte oder in der Wildnis lebenden Asketen von [a] und sieht Fleischverzehr als unvereinbar mit deren Spiritualität und deshalb als Hindernis für ihr als "Erlösung" (~*mokṣa*) bestimmtes Ziel. Zum anderen deutet er die *vidyā*-Besitzer als *nichtbuddhistische* Meister und versteht das Argument des Textes dahingehend, daß aus der Tatsache, daß Fleischverzehr sogar die Wirkung dieser weltlichen magisch-kräftigen Formeln vereitelt, folgt, daß Fleischgenuss dann *erst recht* das (viel anspruchsvollere) Ziel des buddhistischen Heilswegs, zumal des mit dem Ausdruck "*Großes Wohlwollen*" ange-deuteten Bodhisattva-Weges, die "überweltliche Erlösung", verhindert.

[4.1] Von besonderer Relevanz für das Verständnis der syntaktischen Struktur des überlieferten Sanskrittextes ist die *tibetische Übersetzung* (P ngu 169a2-4):

[a] *blo gros chen po dur khrod pa rnams dang | dgon pa nags 'dab mi ma yin pa<sup>1</sup> rgyu ba bas mtha'i mal stan la gnas pa'i rnal 'byor pa rnal 'byor la spyod pa byams pa la gnas pa rnams dang | rig sngags 'chang ba | rig sngags sgrub<sup>2</sup> par 'dod pa rnams kyi rig sngags bsgrub pa<sup>3</sup> dang | thar pa la bgegs byed pa'i phyir*

[b] *theg pa chen po la<sup>4</sup> zhugs pa'i rigs kyi bu dang | rigs kyi bu mo rnams kyi<sup>5</sup> rnal 'byor sgrub<sup>6</sup> pa thams cad kyi bar chad byed<sup>7</sup> par 'gyur bar<sup>8</sup> rjes su mthong nas<sup>9</sup>*

[c] *bdag dang gzhan gyi lus la phan par 'dod pa'i byang chub sems dpas<sup>10</sup> sha thams cad mi bza'o ||*

Varianten (Auswahl; Schreibvarianten, da-drag und offenkundige Lücken und Fehler wie *gnas* [Ng] statt *nags*, *legs* [Do] u. *glegs* [Ng] statt *bgegs* sind nicht verzeichnet): <sup>1</sup> *ma yin pa DS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>* : *ma yin par S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>Do NgHeF<sub>1</sub>F<sub>2</sub>* : *min par P.* <sup>2</sup> *sgrub S<sub>1</sub>L<sub>1</sub>F<sub>1</sub>* : *su grub (< sgrub?) NgHe* : *bsgrub S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>* : *grub PDF<sub>2</sub> Do.* <sup>3</sup> *sgrub pa PDS<sub>2</sub>L<sub>2</sub>F<sub>1</sub>* : *bsgrub pa Do NgHe* : *bsgrubs pa F<sub>2</sub>* : *sgrub pa rnams S<sub>1</sub>L<sub>1</sub>.* <sup>4</sup> *po la alle* : *por S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>.* <sup>5</sup> *kyi alle* : *kyis NgF<sub>2</sub>.* <sup>6</sup> *bsgrub S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>L<sub>1</sub>L<sub>2</sub> Do HeF<sub>1</sub>* : *sgrub PD* : *bsgrubs NgF<sub>2</sub>.* <sup>7</sup> *byed PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>L<sub>1</sub>L<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>* ; *myed Do NgHe.* <sup>8</sup> *bar PDS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>* : *ba S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>Do* : *ro bar Ng* : *ro || par He.* <sup>9</sup> *nas alle* : *bas F<sub>1</sub>.* <sup>10</sup> *dpas alle* : *dpa' Ng.*

- [a] Weil, Mahāmati, [im Falle]<sup>1</sup> der Leichenstätten-Asketen und der Yogins, der Yoga-Praktiker, die in der Wildnis, in Wäldern, wo Dämonen umherstreifen, an abgeschiedene Lagerstätten leben [und] in [der Geisteshaltung des] Wohlwollen[s] verweilen, sowie derer, die im Besitz magisch-kräftiger Formeln sind [und] die magisch-kräftigen Formeln erfolgreich anwenden wollen, [Fleischverzehr] die erfolgreiche Anwendung der magisch-kräftigen Formeln und die Erlösung behindert,
- [b] ergibt sich, daß er (= Fleischverzehr) [erst recht<sup>2</sup> im Falle] der noblen Söhne und Töchter, die in das Große Fahrzeug eingestiegen sind, die erfolgreiche Durchführung der gesamten spirituellen Praxis behindert;
- [c] in Anbetracht dessen sollte ein Bodhisattva, der [ja doch] sowohl der eigenen [Person] wie auch anderen Personen nützen möchte, keinerlei Fleisch essen.

<sup>1</sup> Zufügung nur aus stilistischen Gründen. Im tib. Text sind die Genitive von *rigs sngags sgrub pa dang thar pa* abhängig: "Weil [Fleischverzehr] die erfolgreiche *vidyā*-Anwendung und Erlösung der Leichenstättenasketen ... und derer, die ... wollen, verhindert, ...". Vgl. En. 2951.

Sieht man von dem Problem der Entsprechung für das problematische *samanupasyatām* (s. En. 2964) und dem Fehlen einer Wiedergabe von *ca* und *api* einmal ab, so liefert die tibetische Übersetzung eine syntaktisch einwandfreie und inhaltlich konsistente Deutung. Sie scheint mir auch deshalb den Vorzug vor den meisten der oben (Abs. [2]) diskutierten Vorschläge zu verdienen, weil sie dem doch kaum zufälligen syntaktischen Parallelismus von [a] ( $X^{G.PL}$ . *Y-vighnakaravāt*) und [b] ( $X^{G.PL}$ . *Y-antarāyakaram (iti)*) gerecht wird.

[4.2] Fragen könnte man sich lediglich, ob die von Tib vorausgesetzte Subordination des Subabschnittes [a] unter den Subabschnitt [b], d.h. die Auffassung von [a] als Begründung von [b], zwingend ist. Denkbar wäre ja auch, daß [a] und [b] juxtaponierte Argumente gegen den Fleischverzehr (des Bodhisattva) formulieren (s. auch Abs. [2.5]), wobei das zweite eine Steigerung beinhalten dürfte:

Weil [Fleischverzehr] bei den Leichenstätten-Asketen ... behindert, in Anbetracht auch (*api*) [der Tatsache], daß er [dann erst recht?] bei den noblen Söhnen und Töchtern ... behindert, sollte ein Bodhisattva ... kein Fleisch essen. [Vgl. auch SILK 2000: 299.]

Die von den tibetischen Übersetzern gewählte Auffassung erscheint mir aber die für den überlieferten Sanskrittext syntaktisch unproblematischere zu sein. Da sie überdies m.E. auch die Logik des Argumentes (s. Abs. [6.1]) klarer zum Ausdruck bringt, habe ich mich ihr in meiner eigenen Wiedergabe des Abschnittes angeschlossen.

[4.3] Was die *Personengruppen* angeht, so stehen in Tib zumindest formal die das Mahāyāna praktizierenden *kulaputras* und *-duhitrys* (also die Bodhisattvas) den in [a] genannten Gruppen gegenüber. Bei letzteren wird – wiederum zumindest formal – klar zwischen den Leichenstätten-Asketen, den in der Wildnis lebenden Yogins und den *vidyā*-Besitzern unterschieden (A *rnam dang* | B *rnam dang* | C *rnam ...*). Das schließt aber kaum aus, daß sich diese Gruppen überlappen können, daß also z.B. ein auf der Leichenstätte oder in der Wildnis lebender Mönch zugleich über magisch-kräftige Formeln verfügt (vgl. auch SILK 2000: 299 Anm. 119). Im *Vimuttimagga* (Kj P shu 147b4f; S ra [Bd. 76] 149b3; Tj P u 210a1f) wird ausdrücklich festgestellt, daß der Ausdruck "in der Wildnis leben" (\*āraññakatta, s. D.3.2 *āranyakānām*) auch als ein Oberbegriff, der auch die Askeseformen des Lebens am Fuße eines Baumes, im Freien und auf der Leichenstätte (d.h. die der *vrkṣamūlikas*, *ābhavakāśikas* u. *śmaśānikas*) einschließt, gebraucht werden könne (*shing drung pa nyid dang* | *bla gab med pa nyid dang* | *dur khrod pa nyid ni dgon pa pa nyid kyi nang du 'du bar 'gyur ro* ||). Eben dieses Sichüberlappen könnte ein Grund dafür sein, daß im Sanskrittext diese Gruppen nicht etwa durch Zwischenschaltung von *ca* voneinander unterschieden werden, sondern die pluralischen Genitive allesamt *asyndetisch* aneinander gereiht sind (s.a. SILK 2000: 298 Anm. 118; vgl. auch D.3), weil es dem Text eben nicht auf eine Abgrenzung dieser Gruppierungen voneinander ankommt, sondern um den Hinweis auf (einander durchaus überlappende) Personengruppen, die jeweils in besonderer Weise Grund haben, Fleischverzehr zu meiden.

[5.1] Nach *Guṇabhadras* Zeugnis ist der überlieferte Sanskrittext von B.8 offenbar die stark erweiterte Fassung eines ursprünglich sehr viel kürzeren Textes. In Gu heißt es nämlich nur (513c20f):

Weil es (sc. Fleisch zu essen) dazu führt, daß die magisch-kräftigen Formeln keinen Erfolg haben (/unwirksam bleiben), soll man kein Fleisch essen.

令諸呪術不成就故 不應食肉。

Dem entsprechen im überlieferten Sanskrit-Text lediglich die Worte

*vidyāsādhana-...-vighnakaravat* (oder: *vidyā-...-sādhanāntarāyakaram iti*)<sup>1</sup>  
... *māṁsam abhakṣyam* |

Mit diesem Argument wird mit großer Wahrscheinlichkeit auf das *Hasti-kakṣyasūtra* Bezug genommen (s. En. 2957).

<sup>1</sup> Wenn ich tatsächlich früher einmal gemeint haben sollte, daß gerade diese Passage in B.8 ein späterer Zusatz sei (SILK 2000: 298f, Ende der Anm. 118), so kann ich diesen Irrtum, der die Verhältnisse auf den Kopf stellt, nur bedauern.

[5.2] Selbst wenn man in Rechnung stellt, daß sich in Gu's Wiedergabe nicht alle Details seiner Vorlage widerspiegeln müssen (etwa das anknüpfende

*api: °karatvād ... api* od. *°karam ity api*), so ist doch nicht wahrscheinlich, daß er wesentliche Sinnträger seiner Vorlage unterschlagen hat (s. St. § 229.1). Es ist deshalb davon auszugehen, daß in seiner Vorlage die Begründung nur aus einem einfachen, sprachlich wie inhaltlich homogenen Satz bestand, in welchem zumindest der erste Teil von [a] (bis *maitrīvihāriṇām*) ebenso noch fehlte wie der erste Teil von [b] (bis *sarvayoga°*), und daß sie nur einen Ausdruck für die Verhinderung des Erfolges enthielt (d.h. entweder *vighnakaratvāt* oder *antarāyakaram iti*, aber nicht beide). Desgleichen gibt es keinen Grund dafür, anzunehmen, daß Gu's Vorlage bereits den Gen.Sing. *bodhisattvasya* ([c]) enthielt,<sup>1</sup> ganz zu schweigen von dem Attribut *svaparātmahitakāmasya*. Es ist doch auffällig, daß in der in fast allen Abschnitten (**B.1–B.11** u. **B.Ø**) formalhaft wiederkehrenden Schlußformel *māṁsam abhakṣyām bodhisattvasya* (bzw. *bodhisattvasya māṁsam abhakṣyam*) das Wort *bodhisattvasya* in Gu stets ohne Entsprechung ist (s. St. § 251). Dagegen erscheint es denkbar, daß schon der Gu vorliegende Text, wenn wir von *°antarāyakaram iti* ausgehen, auch das Wort *samanupaśyatām* enthielt. Syntaktische Probleme ergäben sich dabei jedenfalls nicht, da sich dieses Wort, wenn der Gen.Sing. *bodhisattvasya* noch fehlte, ohne weiteres ganz allgemein auf die Adressaten der Belehrung oder auf die auch in Gu zu Anfang des Kapitels (**E.1**, **A.2**) genannten Bodhisattvas (Pl.!) beziehen und als Attribut mit kausaler Nuance zu einem zu ergänzenden Gen.Pl. (z.B. *bodhisattvānām*) problemlos – wie in der überlieferten Sanskritversion der Gen.Sg *bodhisattvasya* – mit (*māṁsam*) *abhakṣyām* konstruieren ließe (Genitiv als Agens beim participium necessitatis: s. En. 2903):

Auch [weil] sie (sc. die Bodhisattvas) sehen, daß ..., darf Fleisch von ihnen nicht gegessen werden.

Gu hätte dann *X iti samanupaśyatām* – ebenso wie *X iti kṛtvā* in **B.11** – der Einfachheit halber mit *X 故* wiedergegeben. Aber dies ist natürlich eine rein hypothetische Überlegung; *samanupaśyatām* könnte auch zu einem späteren Zeitpunkt zugefügt worden sein, aber doch gewiß vor der Zufügung des in der Endfassung in allen Abschnitten von **B.1** bis **B.11** geradezu formalhaften Gen.Sing. *bodhisattvasya*, mit dem es nur mühsam in Einklang zu bringen ist (s. En. 2964).

<sup>1</sup> In diesem Sinne ist in TOKIWA 2018: 137,22 das in TOKIWA 2003a: 359,6 noch belassene *bodhisattvasya* zurecht aus der Rekonstruktion entfernt worden.

[5.3] Die im Falle der komplexeren Textversion, wie sie in der überlieferten Sanskritversion vorliegt, akute Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Personengruppen zueinander stellt sich in der bei Gu bezeugten Version noch nicht. Dort ist ja nur von magisch-kräftigen Formeln die Rede, implizit also von Personen, die im Besitz solcher Formeln sind, aber eben nur von diesen, und angesichts des *Hastikakṣyasūtra* als der wahrscheinlichen Quelle dieser Passage dürften damit auch in Gu's Text vor allem *Bodhisattvas* gemeint sein.

Solche Bodhisattvas, die im Besitz magisch-kräftiger Formeln sind, sind gewiß auch an einer (bei Gu allerdings noch fehlenden) Stelle im 9. Kapitel des LaṅkS gemeint, wenn es dort (LaṅkS<sub>N</sub> 261,1-13 ≈ 262,4-15) heißt, daß den vortrefflichen Männern (*kulaputra*) und vortrefflichen Frauen (*kuladuhitr*) kein dämonisches Wesen etwas anhaben könne, wenn sie die im *Laṅkāvatārasūtra* gelehnten magisch-kräftigen Formeln (*mantrapadāni*) lernen und rezitieren.

[6.] Abschließend stellt sich die Frage, in welcher Weise und aus welchem Grund das knappe und in Ausdruck und Inhalt unkomplizierte Argument der in Gu vorliegenden Textversion in das komplexe Argument der überlieferten Sanskritversion umgestaltet worden sein könnte.

[6.1] [α] Bei Gu beinhaltet das Argument lediglich, daß Personen (nicht zuletzt Bodhisattvas), die mit magisch-kräftigen Formeln arbeiten, auf Fleischverzehr verzichten sollten, weil andernfalls die Anwendung dieser Formeln wirkungslos bleibt. M.a.W.: aus einem *spezifischen* nachteiligen Effekt, der auch Bodhisattvas, zumindest einige von ihnen, betrifft, wird *direkt* die Empfehlung abgeleitet, daß zumindest diese Personen (und analog auch andere, zumal Bodhisattvas?) Fleischverzehr meiden sollten. Ein Grund dafür, daß die Formeln bei Fleischessern wirkungslos bleiben, wird nicht genannt.

[β] In seiner komplexeren Gestalt, wie sie in der überlieferten Sanskritfassung vorliegt, ist dieses einfache Argument – wenn wir von den Zusätzen in [c] (den Elementen im Gen.Sg) einmal absehen – in dreifacher Weise erweitert und verändert worden: *Erstens* (und dies ist die entscheidende Veränderung) ist – wenn wir der Syntax der tibetischen Übersetzung folgen: explizit, andernfalls zumindest implizit (s. Abs. [4.2]) – das Argument um einen *Zwischenschritt* erweitert worden: statt *direkt* aus einem spezifischen nachteiligen Effekt die Empfehlung, auf Fleischverzehr zu verzichten, abzuleiten, wird nun aus dem (in [a] als gegeben und bekannt vorausgesetzten) spezifischen nachteiligen Effekt *zunächst* (in [b]) auf einen viel gravierenderen nachteiligen Effekt, der *alle* Bodhisattvas betrifft und ihre *gesamte* spirituelle Praxis in Frage stellt, geschlossen und erst *daraus* (in [c]) die (nunmehr für *alle* Bodhisattvas *zwingende*) Notwendigkeit, auf Fleischverzehr zu verzichten, abgeleitet. *Zweitens* ergibt sich bei dieser Umformung geradezu automatisch eine *Gegenüberstellung* der Personen, die aus einem spezifischen Grund auf Fleischverzehr verzichten müssen (also der *vidyā*-Besitzer) auf der einen Seite und der Bodhisattvas auf der anderen. *Drittens* ist überdies die Gruppe der Personen, die aus bestimmten Gründen auf Fleischverzehr verzichten müssen, durch Zufügung weiterer Personengruppen – auf der Leichenstätte oder in der Wildnis an gefährlichen Orten lebende Asketen – erweitert und, offenbar im Hinblick auf diese Asketen, als zusätzliches Ziel die Erlösung (*mokṣa*) hinzugefügt worden.

[γ] Die Gegenüberstellung von *vidyā*-Besitzern und bestimmten Asketengruppen auf der einen Seite und Bodhisattvas auf der anderen bedeutet natürlich nicht, daß diese beiden Kategorien einander ausschließen, also z.B. ein *vidyā*-Besitzer kein Bodhisattva sein kann und ein Bodhisattva kein *vidyā*-Besitzer. Im Gegenteil, die Kategorie der Bodhisattvas überlappt sich mit Sicherheit mit den Kategorien der *vidyā*-Besitzer, der Leichenstätten-Asketen und der Wildnis-Asketen (so wie auch letztere sich untereinander überlappen: s. Abs. [4.3]). Aber im Rahmen des Argumentes ist das nicht von Belang. Hier geht es darum, daß es im Falle der *vidyā*-Besitzer, der Leichenstätten-Asketen und offenbar auch anderer an einsamen, gefährlichen Orten lebender Asketen weithin anerkannt war, daß sie kein Fleisch essen durften, wenn sie von Dämonen und Raubtieren unbehelligt bleiben und Erfolg haben wollten (s. St. §§ 48–51 u. § 140), und daß der Text den Bodhisattvas klarmachen möchte, daß ein solcher Verzicht auf Fleisch auch für sie gilt, u.zw. erst recht, angesichts ihrer wesentlich anspruchsvollerlen spirituellen Zielen.

[δ] Diese Stoßrichtung des Argumentes kommt ganz deutlich bei Bodhiruci (562b25–28: s. Abs. [3.3]) zum Ausdruck, wenn er die im Text genannten *vidyā*-Besitzer als Nicht-Buddhisten bestimmt und argumentiert, daß, wenn schon bei diesen Fleischverzehr die Wirksamkeit ihrer magisch-kräftigen Formeln verhindert, er erst recht die auf ein viel erhabeneres Ziel gerichteten spirituellen Übungen der Bodhisattvas zum Scheitern bringt. Mit seiner Bestimmung der *vidyā*-Besitzer als Nichtbuddhisten mag Bodhiruci einen Schritt zu weit gehen; im *Hastikakyasūtra* sind sie ja eindeutig Buddhisten und sogar Bodhisattvas. Aber mit seiner Rekonstruktion der logischen Struktur des Argumentes dürfte er grundsätzlich richtig liegen: wenn schon Personen, deren Praxis auf ein begrenztes Ziel, sei es ein weltliches oder auch die eigene Erlösung (vgl. *mokṣa* in [a]), ausgerichtet ist, dafür auf Fleischverzehr verzichten müssen, so erst recht die Bodhisattvas, die neben dem eigenen Heil auch das der anderen anstreben (vgl. *svaparātmahitakāma* in [c]).

[6.2] Bei genauerem Nachdenken drängt sich aber doch die Frage auf, warum denn eigentlich aus der Tatsache, daß Fleischverzehr bei den Leichenstätten- und Wildnis-Asketen und bei den *vidyā*-Besitzern bewirkt, daß ihre Bemühungen fehlschlagen, folgen soll, daß dies dann erst recht für die Bodhisattvas gilt. Gibt es einen Faktor, der für den Erfolg der Bemühungen all dieser Gruppen unabdingbar ist, aber durch Fleischverzehr konterkarriert wird? Der Text macht diesen Punkt nicht explizit, gibt aber einen unmißverständlichen Hinweis, wenn er die in [a] erwähnten Yogins als "in der Geisteshaltung des *Wohlwollens* lebend" (*maitrīvihārin*) charakterisiert. Dieses Wort ist im Text bemerkenswerterweise – und möglicherweise mit Bedacht – so plaziert, daß man es, wenn man möchte, angesichts des asyndetischen Nebeneinanders der pluralischen Genitive auf alle aufgeführten Personengruppen beziehen kann:

auf die vorhergehenden Gruppen (die in der Wildnis lebenden Yogins und die Leichenstätten-Asketen: vgl. auch D.3), aber auch auf die anschließend genannten *vidyā*-Besitzer (vgl. St. § 10.1.4 u. § 141). Alle diese Gruppen sind *Gefahren* ausgesetzt, sei es, weil sie an besonders gefährlichen Orten leben, sei es, weil sie potentiell gefährliche Formeln verwenden. Um sich vor diesen Gefahren zu schützen, müssen sie Wohlwollen (*maitrī*), freundschaftliches Mitgefühl, üben (vgl. SCHMITHAUSEN 1997a: 35–44; MAITHRIMURTHI 1999: 55–63). Fleischverzehr aber signalisiert, wie schon in B.5 deutlich wurde, Aggressivität, ist mit Wohlwollen unvereinbar und zerstört die durch das Wohlwollen erzeugte Aura des Friedens. Zu dieser Selbstschutzfunktion des Wohlwollens, kommt aber, auch bei Asketen, die dem traditionellen Heilsweg folgen, seine *spirituelle* Funktion hinzu: Wohlwollen als Gegenmittel gegen Haß und Übelwollen (z.B. AN I 201,4–10; III 290,22–291,3), ohne dessen Beseitigung keine Erlösung (vgl. *mokṣa* in [a]) möglich ist. In der spirituellen Praxis der *Bodhisattvas* aber, denen es nicht nur um das eigene Heil, sondern auch und in erster Linie um das der anderen geht, ist das mitfühlende Wohlwollen von so zentraler Bedeutung, daß seine Verhinderung durch den mit ihm unvereinbaren Fleischverzehr alles zunichte machen würde. Zumindest bei Bodhiruci (562b3f: s. Abs. [3.3]) wird daher auch in diesem Abschnitt die Übung des Wohlwollens gerade von den *Bodhisattvas* erwartet.

<sup>2968</sup> Vgl. Bo und Śi, die den Fleischverzehr (食肉) bzw. Fleischesser (食肉者) als Subjekt ergänzen. Gu ergänzt demgegenüber als Subjekt "[Personen,] die Lebewesen töten" (殺生者), was in C.3 in der Sanskrit-Version *sākunikaurabhrikakaivartādayah* entspricht (vgl. TOKIWA 2003a: 359 Anm. 358). Daß allerdings (mit TOKIWA, loc.cit. u. 2018: 137,23) Gu's Vorlage auch an der vorliegenden Stelle tatsächlich \**sākunikaurabhrikakaivartādīnāri rūpā*° lautete, scheint mir eher zweifelhaft. Jedenfalls erscheint ein solcher Zusatz im vorliegenden Kontext wenig passend.<sup>1</sup> Es geht ja darum, daß der Fleischverzehr als solcher, auch unabhängig vom Tötungsakt, negative Folgen zeitigt. Erwähnung verdient in diesem Zusammenhang noch, daß Bo die vorliegende Aussage auch in C.4 eingebaut hat und dort (im dortigen Kontext durchaus passend) sowohl Personen, die Lebewesen töten, wie auch solche, die bloß das Fleisch essen, zum Subjekt macht. Der Satz lautet dort (Bo 563b15–17):

[Wenn] Jäger, Metzger [und] Personen, die Fleisch essen, ... Lebewesen (=Tiere) sehen, deren Körper frisch und fett ist und bei denen Haut und Fleisch wohlgenährt<sup>2</sup> sind, dann führt das bei ihnen zu der Vorstellung von 'essen und genießen', und sie zeigen sie einander mit den Worten: 'Die können [doch] gegessen werden!'

獵師屠兒 食肉人等 ... 見諸眾生 形體鮮肥 膚肉充悅 生食味心, 更相指示 言是可噉。

<sup>1</sup> In Tao-hsüans (道宣, 596–667; HōbFA 244a) Komm. zu VinDh (T 40.1804 : 118a12) wird deshalb das Argument so umformuliert, daß nicht von "[Personen], die Lebewesen töten", sondern von [solchen, die] Fleisch essen (食肉), die Rede ist.

<sup>2</sup> 充悅 kann für *puṣṭa* stehen (vgl. YBh<sub>c</sub> 324a3 = YBh<sub>Bha</sub> 211,4: *puṣṭi*), aber auch für *samītarpiṭa* ("erquickt", auf den Körper bezogen; vgl. YBh<sub>c</sub> 409b25 令身充悅 = ŚrBh<sub>Tai</sub> I 130,16: *samītarpitagātrāḥ*).

<sup>2969</sup> āsvāda: "Gefallenfinden an ..." > "Appetit auf ..."; dem entspricht auch die tib. Wiedergabe mit *chags pa*, das oft für *rāga*, *lobha* etc. steht. Vgl. auch die Wiedergabe in Śi (s. En. 2970).

<sup>2970</sup> Gu (513c21f) gibt den Satz wie folgt wieder:

Weil [bei] jemand, der Lebewesen tötet (s. En. 2968), wenn er eine [entsprechende] Gestalt sieht, [dies] eine Erkenntnis hervorruft, [durch die er allzu] sehr Geschmack daran findet,<sup>1</sup> ...

以殺生者 見形起識 深味著故 ...。

<sup>1</sup> Ich fasse 味(+著) verbal; vgl. *Hir.* 250a: 味(著) auch = āsvādana, āsvāda-yati.

Es liegt nahe, das "Geschmack daran finden" als "Appetit auf Fleisch" zu interpretieren (vgl. auch SUZUKI 1932: 214: "... gives rise to the desire for tasting their delicious flavour"). Hierfür spricht auch Śi (623c2f):

Wenn der Fleischesser seine (= des Tieres<sup>2</sup>) Gestalt sieht, so führt [das bei ihm] sogleich zu Gedanken des Verlangens nach dem Wohlgeschmack [des Fleisches] (夫食肉者 見其形色 則已生於貪滋味心).

Noch deutlicher ist die Wiedergabe des Gedankens bei Bo in C.4 (s. En. 2968). An der vorliegenden Stelle aber ist Bo (562c2) weniger eindeutig:

Fleischverzehr bewirkt Schönheit und Kraft (d.h. Vitalität<sup>2</sup>)<sup>2</sup>, [und] durch den Genuss seines Wohlgeschmacks werden die Menschen zunehmend gierig (食肉能起色力。食味人多貪著。).

<sup>2</sup> Vgl. HDC 9: 13a: 色力 = 氣力 ("energy, strength"; *Hir.* 701a: 氣力 = *ojas*); MEISIG 1987: 575: 色力 (DĀ<sub>c</sub> 85b2) ≈ Pā. (DN I 72,7) *balamattā* ("Stärke"). Tsun (2011) übersetzt demgegenüber mit "desires".

Stellt man in Rechnung, daß die mit "Schönheit und Kraft" angedeutete Vitalität auch einen sexuellen Aspekt haben kann, ließe sich der 'Appetit' auf eine entsprechende [reizvolle] Gestalt auch als sexuelles Stimuliertsein verstehen. Dem entspricht LaikV<sub>JvJ</sub> P pi 304b7 (D pi 263a7; ZT 70: 637,11f), wonach die vorliegende Stelle<sup>3</sup> besagt, daß durch Fleischverzehr auch der Geschlechtstrieb zunimmt (*khrig pa'i chags pa la sog pa 'phel ba*).

<sup>3</sup> Die Bezugnahme ist nicht explizit, ergibt sich aber daraus, daß sich die vorangehende Bemerkung mit Sicherheit auf den vorhergehenden Abschnitt B.8 bezieht und die folgende ebenso unmöglich verständlich auf den folgenden Abschnitt B.10.

<sup>2971</sup> Bo paraphrasiert *sarvabhūtātmabhūta* hier *in extenso* mit einer Aufforderung zur Kontemplation der Goldenen Regel: s. St. § 254.2 mit En.2115.

<sup>2972</sup> Bzw., im Sinne eines Appells (s. St. § 252): "für den [doch] alle Lebewesen [wie] die eigene Person sein [sollten] und der von Mitgefühl beseelt [sein sollte]".

<sup>2973</sup> Vgl. Tib (P ngu 169a5) *lha rnams kyang*. Gemeint könnte sein: nicht nur die Tiere (s. B.4), sondern auch die Gottheiten. Anders Bo (562c10): "Was den Fleischesser betrifft, so meiden ihn [sogar] die Gottheiten, um wieviel mehr die Edlen!" (夫食肉者 諸天遠離 何況聖人。). Bei Gu u. Śi ist *api* o.E.

<sup>2974</sup> Mit dieser Wirkung steht der Fleischverzehr in diametralem Gegensatz zum Wohlwollen (*maitrī*): s. St. § 240.

<sup>2975</sup> Diese Charakterisierung des Bodhisattva, die in LaṅkāSkt-Prosa auch bei einigen weiteren Argumenten auftritt (s. St. § 252), wirkt im Rahmen des vorliegenden Argumentes, das ja nur einen Nachteil für den Fleischesser selbst formuliert, eher formelhaft (und ist in der Tat o.E. in Gu und Śi). Die Handschriften der Gruppe {D} lesen bzeichnenderweise *mahātmano* ("der edelmütige") statt des auch von Tib (P ngu 169a5f: *snying brtse ba'i bdag nyid can*) gestützten *kṛpātmano*. Letzterem ließe sich aber ein präziserer Sinn abgewinnen, wenn man den Ausdruck hier als Platzhalter für die *maitrī* versteht: Um sich den Schutz der Gottheiten zu bewahren, soll der Bodhisattva sein mitführendes Wohlwollen kultivieren und den dessen Abwesenheit signalisierenden Fleischverzehr meiden. Bo (562c10f):

Deshalb soll der Bodhisattva, um die Edlen zu sehen/treffen (d.h. um mit den Edlen in 'Sichtkontakt' zu kommen), Wohlwollen und Mitgefühl kultivieren und kein Fleisch essen.

是故菩薩 為見聖人 當修慈悲 不應食肉。

<sup>2976</sup> Auch hier erscheint diese Charakterisierung des Bodhisattva als "von Mitgefühl beseelt" eher formelhaft und hat in den chin. Übersetzungen in der Tat keine Entsprechung. Es ist liegt ja nicht gerade nahe, daß der Bodhisattva aus Mitleid mit den anderen den übeln Mundgeruch vermeiden soll. Eher schon, daß er, um den vor allem für ihn selbst peinlichen übeln Mundgeruch zu vermeiden, lieber Mitgefühl üben und kein Fleisch essen soll. Alternativ wäre allenfalls eine Deutung im Sinne von B.4 zu erwägen: der üble Mundgeruch würde andere Lebenwesen bzw. Personen abschrecken, so daß der Bodhisattva keine Möglichkeit hätte, ihnen heilsame Unterweisung zu erteilen.

<sup>2977</sup> D.h. mit unangenehmen Empfindungen? Oder: schwer, mühsam? ŚrBh<sub>Tai</sub> I 94,13f (ŚrBh<sub>Sh</sub> 61,3-5), wo *sukham svapiti sukham pratibudhyate* mit *nisparidhena kāyena cittena ca* ("ohne physischen und psychischen Schmerz")

erläutert wird, scheint für die erstere Möglichkeit zu sprechen, desgleichen Mp III 326,24f *dukkham paṭibujjhati ti paṭibujjhanto pi uttasitvā salomahaṁso paṭibujjhati* ("Er wacht schlecht auf": [d.h.] wenn er erwacht, so erwacht er aufgeschreckt, mit gesträubten Haaren"). Vgl. auch Śi (623c6): "Sein Schlaf ist unruhig; sobald er erwacht ist, ist er bedrückt und verängstigt" (睡夢不安覺已憂悚。). Wenn es hingegen in ŚrBh<sub>Sh</sub> 108,6f (ŚrBh<sub>Tai</sub> I 164,16f) heißt: *śaknoti laghu laghv evotthānakāle* (sic ms.) *utthātuṁ, na kālātikrāntam pratibudhyati* [sic ms.] ("Wenn es Zeit ist, aufzustehen, so vermag er ganz leicht aufzustehen, er wacht nicht zu spät auf"), so stützt dies eher "schwer, mühsam" für den gegenteiligen Fall, desgleichen ŚrBh<sub>Sh</sub> 108,12f (= ŚrBh<sub>Tai</sub> I 166,2) *laghu laghv eva prativibudhya*. Vgl. auch VisM IX.61 = Mp V 82,14-17, wo ein müheloses, störungsfreies Erwachen (vergleichbar dem Sichöffnen einer Lotusblüte) einem mühseligen, mit Stöhnen, Gähnen und Sichwälzen verbundenen Erwachen gegenübergestellt wird.

<sup>2978</sup> Auch diese Wirkung des Fleischverzehrs steht in Opposition zur Wirkung der *maitri* und signalisiert deren Abwesenheit: s. St. § 240. Gu (513c23f): "[Wer Fleisch ißt,] hat häufig schlechte Träume; deshalb soll man kein Fleisch essen" (多惡夢故不應食肉。).

<sup>2979</sup> Ich rekonstruiere mit Tib<sup>1</sup> (*mdangs 'phrog pa'i mi ma yin pa<sup>2</sup> rnams<sup>3</sup>*) *mdangs 'phrog pa*) eine Lesung *amanuṣyā ojohārā ojo haranti* und nehme an, daß diese durch Haplographie zu *ojo haranti* geworden ist, wobei mir Reste des von Tib nahegelegten Wortlautes in den Hss. T1 (*ojohāro haranti*) und N4 N8 (*ojohāranti* [aus *ojohā<rā ojo ha>ranti?*?]) vorzuliegen scheinen. Zu *ojas* (feinstofflich gedachte grundlegende Lebenskraft oder Lebensfrische) vgl. SILK 1994: 318 Anm. 2 (mit weiteren Hinweisen), zu *ojohāra(ka)* als Attribut von Dämonen ibid. u. BHSD 159a (s.v. *ojohāra* u. *ojohāraka*; vgl. z.B. SaddhPu<sub>v</sub> 24.13: *ojaharaiḥ ... yakṣa-nāgāsura-bhūta-rākṣasaiḥ*). Im 9. Kapitel des LaṅkS (261,11f u. 262,13f) sind Ojohāras und Ojohārīs offensichtlich eine bestimmte Untergruppe von männlichen und weiblichen Dämonen (neben Rākṣasas/Rākṣasīs, Dākas/Dākinīs u.a.).

<sup>1</sup> P ngu 169a7; D ca 154b4; S<sub>1</sub> da 284a5; Do tsha 143a4; Ng tsa 246b1; He la 209b2; F<sub>1</sub> ca 154a4; F<sub>2</sub> ca 143a8f. S<sub>2</sub> ra 301a3 (L<sub>2</sub> ra 309a8) hat nur *mdangs 'phrog pa* (Hapogr.).

<sup>2</sup> *pa* D S<sub>1</sub> He F<sub>1</sub> F<sub>2</sub> : *pa'i* Do Ng : om. P. <sup>3</sup> Do om. *rnams*.

<sup>2980</sup> Gu 513c24f:

In der [menschen]leeren Wald[wildnis] riechen Tiger und Wölfe seinen [Fleischverzehr verratenden] Geruch [und greifen ihn an (vgl. auch St. § 64)]; deshalb soll er kein Fleisch essen (虎狼聞香 故不應食肉).

Bo 562c14-16:

Wenn er allein an einem einsamen Ort weilt, suchen vielfach Nicht-Menschen (=Dämonen) nach einer Gelegenheit[, ihn zu packen]; Tiger, Wölfe und Löwen kommen ebenfalls und suchen [nach ihm], um sein Fleisch zu fressen.

若其獨在空閑之處，多為非人而伺其便。虎狼師子亦來伺求欲食其肉。

Fleischverzehr macht den Yigin angreifbar für Raubtiere ebenso wie für Dämonen, während die Übung oder Haltung der *maitrī* ihn vor diesen schützen bzw. ihm diese gewogen machen würde: s. St. § 240.

<sup>2981</sup> Vgl. St. § 29. Gu (513c25) fügt hinzu: "Deshalb soll man kein Fleisch essen."

<sup>2982</sup> Eine Konkretisierung dieser Ausdrücke (Tib [P ngu 169a8]: *zos pa dang | 'thungs pa dang | 'chos pa dang | myangs pa*)<sup>1</sup> bietet andeutungsweise Ps I 267,6-8 = Sv I 200,7-9; ausführlicher ŠrBh<sub>Sh</sub> 116,19-117,10 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 180,4-16), wobei *khādita* und (*ā*)*svādita* als unter *asita* fallend bestimmt werden; *khādita* umfaßt u.a. die vegetabilen "Grundnahrungsmittel" (*manthā vā apūpā vā odana-kulmāśam vā*: vgl. die Liste des VinMū in St. § 2.3 mit En. 21), (*ā*)*svādita* hingegen vor allem – wiederum im Einklang mit den Listen des VinMū – die "erstklassigen" Speisen (s. St. Anhang C) und grundlegenden Heilmittel (s. ibid.: Analyse §§ a[i], d.1 u. d.3), einschließlich Fleisch, Fisch und Dörrfleisch, ferner u.a. Salz.

<sup>1</sup> Die Fußnote bei SUZUKI (1932: 215) "Delete *pītakhādita*" ist abwegig.

<sup>2983</sup> Meine Wiedergabe von *rasapariṇāma* im Sinne der Umwandlung = Verdauung der in der aufgenommenen Nahrung enthaltenen Nährflüssigkeiten stützt sich u.a. auf AṣṭHṛd Sūtrasthāna 9.20:

Die weitere Flüssigkeit, die aufgrund der Verbindung mit dem [Verdauungs]feuer im Bauch am Ende [des Vorgangs] der Verdauung der [durch die sechs Arten von Geschmack konstituierten] Nährflüssigkeiten entsteht, gilt als das [Produkt der] Verdauung (d.h. als verdaute Nährflüssigkeit, Chylus).

*jāthareṇāgninā yogād yad udeti rasāntaram | rasānāṁ pariṇāmānte, sa vipāka iti smṛtah ||*

Zu den sechs *rasas* vgl. F. ZIMMERMANN 1982: 21, wo klargestellt wird, daß die sechs Geschmacksarten (*rasa*) nicht so sehr wahrnehmbare Eigenschaften als vielmehr "d'essences qui circulent dans le paysage et se diffusent à travers la chaîne des êtres (d.h. über die Nahrungskette) ... sous la forme d'une multitude de sucs, de sèves, de jus ou de bouillons ..." (vgl. auch ib. 177f). Der Chylus wird dann durch das Verdauungsfeuer weiter in Blut, Fleisch, Fett, Knochen usw. umgewandelt (ib. 180). Vgl. auch ŠrBh<sub>Sh</sub> 76,11-15 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 118,8-11 [lies *āhṛtavat<o>* *bhukta°?*]), wo es heißt, daß die aufgenommene

Nahrung, wenn sie verdaut wird, im Körper der betreffenden Person Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Haut usw. aufbaut (*vivardhayati samjanayati*). Mit *puṣṭi* dürfte eben dieser Vorgang oder die daraus resultierende Wohlgenährtheit ("embonpoint": ZIMMERMANN 1982: 178), gemeint sein. Der Zusatz "usw." könnte sich auf Qualitäten wie Kraft, gutes Aussehen, Gesundheit, Lebensdauer u. dgl. beziehen; vgl. etwa AṣṭHṛd Sūtrasthāna 14.16 (*bala, puṣṭi* u. *āmayasamṅkṣaya*); Cikitsāsthāna 3.119: *puṣṭi, āyus, bala, varṇa*); 5.81 (*puṣṭi, varṇa, bala*).

Da, wie der oben zitierte AṣṭHṛd-Vers zeigt, auch der Chylus als *rasa* bezeichnet wird, wäre wohl alternativ auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, *rasapariṇāma* als "Umwandlung [der genossenen Speisen] in Chylus" zu verstehen. Tib (P ngu 169a8) spricht aber, wenn ich den Text korrekt verstehe, eher für die erstere Möglichkeit. Dort heißt es:

*zos pa... 'i bcud legs par 'ju ba 'i btsag<sup>1</sup> tu mi 'gyur ba*

Es kommt nicht zu Wohlgenährtheit<sup>2</sup> [als Resultat<sup>3</sup>] einer einwandfreien Verdauung (*legs par 'ju ba*) der Nährflüssigkeit(en) des Gegessenen (...).

<sup>1</sup> D S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> 'tshag, Do Ng He F<sub>2</sub> mtshag, F<sub>1</sub> ba tshag <sup>2</sup> 'tshag tu 'gyur ba steht VinSū 8.287 für *ojaskara*, 'tshag ldn für *māṁsala* (NEGI 11: 5006b).

Bo (562c18): "[Er ist deshalb] unfähig, [die Nahrung] zu verdauen und [so] die vier Elemente [in seinem Körper] zu vermehren/stärken" (不能消化 增益四大。). In Gu u. Śi ist der Satz o.E.

Eine Auffassung von *rasapariṇāma* als Dvandva (NANJŌ/IZUMI, SUZUKI, YASUI, CLEARY, HUANG) erscheint abwegig; warum sollte dem Fleischesser der Wohlgeschmack (*rasa*) seiner Nahrung entgehen, oder warum sollte er sich nicht um das rechte Würzen und Kochen kümmern (CLEARY: "nor sees to the proper seasoning, cooking [für *pariṇāma!* (L.S.)], and nutrition of what he eats ..."), wo doch gerade er auf Wohlgeschmack großen Wert legt?

<sup>2984</sup> Zu *jantu* im Sinne von "Gewürm, Ungeziefer, Eingeweidetier" s. pw I 252b s.v. *jantu* 4.

<sup>2985</sup> Tib (P ngu 169b1; S<sub>1</sub> da 284a6f; S<sub>2</sub> ra 301a4):

*lto<sup>1</sup> srin bu skyed<sup>2</sup> pa dang | mdze mang po'i gzhir 'gyur ba*

<sup>1</sup> Do Ng He *lto'i*, F<sub>1</sub> *ltor*. <sup>2</sup> S<sub>1</sub> *bskyed*, PD *skyes*.

dokumentiert eine etwas andere Auffassung des Kompositums. Ich verstehe:

Sein Bauch/Magen wird Grundlage für die Erzeugung von Gewürm und für viel Ausschlag".<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Folgt man Do Ng He (*lto'i*) oder F<sub>1</sub> (*ltor*), müßte man wohl zu verstehen: "[der Fleischverzehr??] wird Grundlage für die Erzeugung von Magenwürmern (bzw. Würmern im Magen) und für viel Ausschlag", oder: "... erzeugt

Magenwürmer (/Würmer im Magen) und wird Grundlage für viel Aus-schlag)".

Die Übersetzer haben anscheinend *pracura* als Attribut von *kuṣṭha* gefaßt und möglicherweise °janma° (od. °janana°?) statt °jantu° gelesen. Zu Gewürm im Bauch als Krankheit vgl. auch AṣṭHṛd Sūstrasthāna 18.4 °kṝmikoṣṭhīnāḥ (Komm.: *kṝmikoṣṭhī = kṝmibahulakoṣṭhah*)

<sup>2986</sup> Vgl. ŠrBh<sub>Sh</sub> 77,5-11 (ŠrBh<sub>Tai</sub> I 118,15-19), wenngleich im Kontext einer Betrachtung der Nachteile von (über das Nötigste hinausgehender) Nahrungs-aufnahme im allgemeinen.

<sup>2987</sup> Gu fügt hinzu: "Deshalb soll man kein Fleisch essen." Zum traditionellen Begriff der āhāre *pratikūlasaṁjñā* vgl. St. § 29 (s.a. SWTF s.v.). Daß der Fleischesser keine Abneigung gegen die zuvor aufgezählten Übel empfindet (SUZUKI 1932: 215: "He ceases to entertain any aversion towards all diseases"; CLEARY: "and one doesn't see anything wrong with this"; ähnlich NANJŌ /IZUMI, YASUI und TOKIWA), ist gänzlich unwahrscheinlich. Auch "Reue" (悔悟: HUANG 2011: 504,5) ist keine adäquate Wiedergabe des Terminus *prati-kūlasaṁjñā*.

<sup>2988</sup> Vgl. SN II 98f etc. (s. St. § 29). Zu *putramāṁsa* auch Mhbh 13.115.10cd (für den Hinweis danke ich Prof. Muneo Tokunaga); der Wortlaut der vorher-gehenden Mhbh-Zeile (13.115.10ab) ähnelt übrigens dem von LaṅkS 8.3cd (E.3cd).

<sup>2989</sup> [1.] Für den Vergleich von Nahrung mit einer Arznei (*bhaiṣajya*; nicht "Gift" 毒 [wie bei TAN (2005), hier u. in E.22a]) habe ich nur wenige Parallelen gefunden:

1. Im ersten Kapitel des *Visuddhimagga* erscheint der Vergleich mit einer Arznei VisM I.93 (= p. 27,1-6) kurz nach dem Vergleich mit dem Verzehr des Fleisches des eigenen Sohnes/Kindes (VisM I.92 = p. 26,33-37). Dabei soll der Vergleich mit dem Verzehr des Fleisches des eigenen Sohnes/Kindes deutlich machen, daß der Mönch die Almosenspeise nur zu sich nehmen soll, um seinen Körper als Grundlage für die spirituelle Praxis, mittels derer man aus der Wildnis der weltlichen Existenzfolgen herausfindet, zu stärken. Der Ver-gleich mit einer Arznei hingegen soll zeigen, daß der Mönch Almosenspeise *maßvoll* zu sich nehmen soll, um einerseits zwar quälendes Hungergefühl zu beseitigen, andererseits aber jegliches Völlegefühl zu vermeiden. Außerdem wird im gleichen Text ein paar Zeilen vorher (VisM I.92 = p. 26,31f) der (maßvolle) Verzehr von Almosenspeise zwecks Beendigung der Hungerschmerzen mit dem Bestreichen einer Wunde mit Heilsalbe verglichen. Ähnlich im *Vimuttimagga* (T 32.1648: 403b25-28; EHARA et al. 1977: 22).

2. Der letztgenannte Vergleich findet sich auch im *Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra* (MPM Dha 589a19), wenige Zeilen nach dem Vergleich mit dem Verzehr des Fleisches des eigenen Sohnes/Kindes (ib. 589a11f).

3. Im *Ratnameghasūtra* (s. St. En. 412) wird dem Bodhisattva, der die asketische Observanz (*dhutaguṇa*) eines spätere Speise Verweigernden (*khalupaścādbhaktika*)<sup>1</sup> auf sich genommen hat und im Krankheitsfall ausnahmsweise erstklassige Speisen wie Ghee, Sesamöl, Honig u. dergl. zu sich nimmt, auferlegt, dabei den Gedanken gegenwärtig zu halten, daß diese Speisen [für ihn lediglich] eine Arznei sind (*sman yin par sems nye bar gzhag pas spyad par bya ste*: Kj D mdo wa 87a2-6; vgl. T 16.658: 231c20-26; 660: 317a5-17). Von einer Vorstellung von Nahrung als dem Fleisch des eigenen Sohnes/Kindes vergleichbar ist in diesem Text keine Rede.

<sup>1</sup> Vgl. hierzu BHSD s.v. u. DP I 758a, sowie, zur Wortbildung, AiGr II.2: 653, wonach *khalupaścādbhaktika* als "jemand, der dadurch charakterisiert ist, daß er (zu sich) sagt: *khalu paścādbhaktena* ("Iß nicht später!") zu verstehen ist. Vgl. VisM II.43; DANTINNE 1991: 14.

[2.] Auch in Anbetracht der Versparallele (E.22ab) ist ziemlich sicher, daß es sich bei dem Kompositum *putramāṁsabhaiṣajyavat* um zwei selbständige Vergleiche handelt (so auch SUZUKI 1932: 215, YASUI 1976: 227,2, TOKIWA 2003b: 455,14-16 u. 2018: 216b,15f sowie HUANG 2011: 504,5), d.h. daß *putramāṁsa* und *bhaiṣajya* koordiniert und jeweils mit °vat zu verbinden, anderslautende Auffassungen<sup>1</sup> hingegen abzuweisen sind. Vgl. auch Tib (Pngu 169b1):

Ich habe gelehrt, daß man Nahrung [so widerwillig] wie das Fleisch des [eigenen] Sohnes und [so abgewogen] wie eine Arznei [zu sich nehmen soll] (*ngas kha zas ni bu sha dang sman bzhin du bshad la [...]*).

Auch Gu (513c26-28) versteht den Text in diesem Sinne:<sup>2</sup>

Ich habe stets gelehrt, sich bei allem, was man als Nahrung zu sich nimmt (wörtl.: ißt und trinkt), vorzustellen, man verzehre das Fleisch des [eigenen] Sohnes (/Kindes), [oder] sich vorzustellen, man schlucke eine Arznei (我常說言: 凡所飲食作食子肉想作服藥想。).

<sup>1</sup> So vor allem CLEARYS Wiedergabe von *putramāṁsabhaiṣajyavad āhāram desyamāś cāhaī* mit "And while calling it eating the flesh of one's child as if it were medicine", die auch grammatisch kaum haltbar ist. Vgl. auch NANJŌ /IZUMI 1927: 142,9 u. TOKIWA 1994: I 265,8.

<sup>2</sup> In Bo (563a1f) und Śi (623c9f) hat der Vergleich mit einer Arznei keine Entsprechung.

[3.] Jñānavajra (LaṅkV<sub>Jvij</sub> P pi 305a2f; D pi 263b2f; ZT 70: 637,17-21) geht über den Grundtext hinaus, indem er den Vergleich mit dem Fleisch des eigenen Sohnes auf Fleischspeise bezieht, den Vergleich mit der Arznei hingegen auf sonstige Speisen einschließlich erlaubter erstklassiger Speisen (vgl. auch

En. 3250[2]):

Fleischspeise ist wie das Fleisch des [eigenen] Sohnes (/Kindes), die übrigen [Speisen] und [insbesondere] die Speisen der Weisen (*r̄si*), [sc.] Milch, Reisbrei usw., sind aufgrund ihres Nutzens wie Arznei; auch sie dürfen nicht in der Geisteshaltung des Haftens an ihrem Wohlgeschmack gegessen werden, sondern in der Vorstellung, daß sie für dieses Leben und für weitere [Leben] nützlich (/heilsam) sind.

*sha'i zas bu'i sha dang 'dra ba dang | de las gzhān dang drang srong gi zas  
'o ma dang 'bras chan la sogs pa ni phan 'dogs pas sman dang 'dra ba ste |  
de yang ro la chags pa'i 'du shes kyis ni mi bza' ste | skye ba 'di dang gzhān  
du phan pa'i 'du shes kyis bza' ba'o ||*

<sup>2990</sup> Zu diesem Argument vgl. MPM (s. Text I) B.1.2.a.y. – Gu (513c26-28):

Ich lehre stets, daß ...; deshalb sollt [ihr] kein Fleisch essen. Daß ich Fleisch zu essen erlauben könnte, diese Möglichkeit besteht nicht.

我常說言...,故不應食肉。聽食肉者無有是處。

Der Ausdruck 無有是處 entspricht meist *nedam sthānam vidyate*, paßt inhaltlich aber auch zu *katham iva + Fut.*

<sup>2991</sup> Siehe En. 2929.

<sup>2992</sup> Nach NANJIOS Text wäre zu übersetzen: " die *in der [oben aufgezeigten] Weise* zahlreiche Übel nach sich zieht. Das Wort *evam* fehlt aber in wichtigen Hss. (T1 {A} {B}) und hat in Tib keine Entsprechung.

<sup>2993</sup> Vgl. Tib (P ngu 169b2) *yon tan du mas rnam par spangs pa*. Gemeint ist aber letztlich wohl: "[durch dessen Verzehr *man* (= der Esser)] zahlreicher Vorzüge (d.h. der günstigen Auswirkungen und Begleiterscheinungen des Verzichts auf Fleischverzehr) verlustig geht bzw. nicht teilhaftig wird" (SUZUKI 1932: 215: "which ... keeps away many merits"). Vgl. Ší (623c11): "die alle Tugenden verdirbt" (敗諸功德); Bo (562c23f) "weil man durch Fleisch[verzehr] ... sämtlicher überweltlichen Tugenden verlustig geht" (以肉...失於出世一切功德).

<sup>2994</sup> So mit der Lesart *anṛṣibhojanam apraṇītam* der alten Hs. T1 und der Hss.-Gruppe {B}, die m.E. den Vorzug verdient und gestützt wird von Tib (P ngu 169b2):

*drang srong ma yin pa'i zas mi bsod pa*  
die Speise von Nicht-Weisen, die nicht vorzüglich ist,  
und Ší (623c11f):

肉非美好, 肉不清淨 ... 諸仙聖人之所棄捨

Fleisch ist *nicht* erstklassig (~*apraṇītam*), Fleisch ist unrein (*akalpyam*); ... es wird von den Weisen und von edlen Personen verworfen [Verschmelzung von *āryajanavivarjita* und *anṛṣibhojanam*].

Folgt man NANJIO und den übrigen Hss. (*anṛṣibhojanapraṇītam*), so würde ich dies am ehesten im Sinne von "die nicht als Speise der Weisen geschätzt wird" oder vielleicht (in einem Text wie dem LaṅkS) "die von den Weisen als Speise nicht geschätzt wird/wurde" (vgl. pw s.v. *nī* + *pra*, 14) verstehen. Möglich wäre auch: "die den Weisen nicht als Speise dargereicht wird/wurde" (pw s.v. *nī* + *pra*, 4; vgl. SUZUKI 1932: 215,16: "which was not offered to the Rishis"; vgl. auch TOKIWA 1994: I 265,10 (仙人の食物としては供されない) u. TAN (2005): 非仙人食物之所供). Anders NANJŌ/IZUMI (1927: 142,10): "die keine Speise ist, welche die Weisen zu sich nehmen" (衆仙の受用する食にあらざる), TANIGAWA (2000: 15,1): "von den Weisen nicht als Speise verwendet" (仙人たちによって食として用いられない), YASUI (1976: 227,4): "als Speise unweiser Personen bestimmt" (仙人でない人の食として定められた; vgl. pw s.v. *nī* + *pra*, 11) und (paraphrasierend) YU (2008/2013, ad Na 249,12): "die von den [alten] Ṛṣis abgelehnt wird" (отклоняемую [древними] риши) sowie CLEARY (2012): "not prescribed by seers" und (ähnlich) HUANG 2011: 不是仙人规定的食物, d.h. "ist keine von den Ṛṣis vorgeschriebene Speise".

<sup>2995</sup> Eine englische Übersetzung von B.13.2 u. B.13.3a enthält ELTSCHINGER 2017a: 374.

<sup>2996</sup> Oder "erstklassigen Speisen", wenn man den hier angesichts der nachfolgenden Aufzählung naheliegenden kollektiven Aspekt des Singulars in der Übersetzung deutlicher zum Ausdruck bringen möchte. Zu *prañīta-bhojana* im Vinaya s. St. § 32, zur Bedeutung von *prañīta* in diesem Kontext St. En. 255.

<sup>2997</sup> Tib nur: "den". Einige Hss. haben lediglich *sarvarṣi*°, was als Haplographie von *sarvapūrvvarṣi*° interpretierbar ist. Wenn allerdings das Fehlen einer Entsprechung für *sarva*° in Tib nicht bloß ein Lapsus ist, sondern tatsächlich eine Lesung *pūrvvarṣi*° vorlag, könnte die Textgeschichte komplizierter gewesen sein. Denkbar wäre dann auch eine Verderbnis von *pūrva*° zu *sarva*° und die Mißdeutung einer nachträglichen Korrektur als Zusatz (statt Ersetzung). Jedenfalls wird *pūrva*° auch von Bo 562c28 (過去...聖人) und Śi 623c15 (過去諸佛) gestützt.

<sup>2998</sup> Śi (623c15) scheint die früheren Weisen (*rṣi*) als die Buddhas der Vergangenheit (過去諸佛) zu interpretieren. Dem Sūtra liegt aber wohl eher eine Vorstellung von früheren (vorbuddhistischen) Weisen/Brahmanen, die noch nicht der Tieropferpraxis verfallen waren, zugrunde, wie sie etwa im *Brāhmaṇadhammikasutta* des *Suttanipāta* (Sn II.7; vgl. St. § 10.2 mit En. 81) geschildert werden.

dert werden (vgl. vs. 284: *isayo pubbakā*; u. vs. 295: *taṇḍulam ... sappitelam ca yāciya*; ELTSCHINGER 2017a: 372–377).

<sup>2999</sup> Oder: "die von allen früheren Weisen [als erstklassig] geschätzt wurde" (vgl. En. 2994). Mein Text (...°*pranītam pranītabhojanam*) folgt der Lesung der relativ verlässlichen Hss. N16 (+ N3, d.h. {A}), N4 und (wenn man vom Ausfall des Anusvāra einmal absieht) N14, in der Annahme, daß der Wortlaut der übrigen Hss. (einschließlich T1 und N8) direkt oder indirekt auf einer *aberratio oculi* basiert. Tib (P ngu 169b3f) *sngon gyi drang srong gi zas* (PD *kha zas*) *bsod pa* ("die erstklassige Nahrung der früheren Weisen") paßt eher zu der allerdings nur von einer der verlässlicheren Hss. (N8) gestützten Lesung (°)*pūrvvarsiprāṇītabhojanam* (so auch HAM 2019: 147 Anm. 47: "the excellent food of all the ancient sages"). Die Lesung von T1 etc. (*sarvapūrvvarsiprāṇītam bhojanam*) ließe sich als "Speise, die allen früheren Weisen [als] erstklassig [galt]" bzw. von ihnen "[als erstklassig] geschätzt wurde", interpretieren (so auch TAN 2005)<sup>1</sup>. Inhaltlich wäre dann der Unterschied zwischen den Lesungen nicht allzu gravierend. Die übrigen modernen Übersetzungen geben hier *prāṇīta* mit "verwendet von" (YASUI 1976: 227,8: によってもたらされた), "erlaubt/empfohlen von" (TAN 2005: 所許) oder "festgesetzt von" (TOKIWA 1994: I 265,14: によって確立された) bzw. "prescribed by" (SUZUKI [1932: 215,21], CLEARY, HUANG [2011: 505: 规定]) wieder; letzteres könnte dann aber wohl nur bedeuten, daß die früheren Weisen vorgeschrieben haben, nur die im folgenden aufgeführten Speisen als erstklassig gelten zu lassen, nicht aber Fleisch.

<sup>1</sup> почитаемую благою всеми древними риши, d.h. "von allen alten Ṛṣis als gut geschätzt".

Die chinesischen Versionen sind für die Rekonstruktion und das genaue Verständnis des Skt-Wortlauts der Stelle wenig hilfreich. Śi (623c13-15): "Reine (*kalpya*), exquisite (*prāṇīta*) Nahrung (淨美食) besteht, so muß man wissen, in...; dies ist die von den Buddhas der Vergangenheit (s. En. 2998) erlaubte [und auch] auch von mir gepriesene [Nahrung]." Bo (526c28) sagt nur: "Die Nahrung der früheren und gegenwärtigen edlen Personen, d.h. ..." (過去現在聖人食者, 所謂 ...), womit wohl einerseits *āryajana*-, andererseits *pūrvarsi*- aufgegriffen wird, *prāṇīta* aber nicht zum Ausdruck kommt.

<sup>3000</sup> Fehlt in den ältesten Hss. und hat auch in Tib keine Entsprechung, paßt aber zu Bo 562c28 所謂 und Śi 623c13f 應知則是.

<sup>3001</sup> Nach DAS 1988: 156 (Vers 63 Anm. 4) u. 306 (Vers 215 Anm. 5) sind *mudga* und *māṣa* verschiedene Sorten von Phaseolus mungo.

<sup>3002</sup> So VON HINÜBER 1971: 97 (=2009a: II 778) # 2.5; vgl. auch INOUE 2017: 1180; *guḍa* kann auch festen braunen Rohzucker bezeichnen: ib. 98f (779f)

# 2.9 u. 100(/781) # 3.4 mit Anm. 24; KIEFFER-PÜLZ, IIJ 2010: 86 ("hard lumps of sugar").

<sup>3003</sup> Zu ähnlichen Listen von Zuckerrohrprodukten und zur Problematik der genauen Bedeutung von *matsyañdikā* (im LaikS nach *khañda*) vgl. VON HINÜBER 1971: 106f (= 2009a: II 787f); INOUE 2017: 1181f ("blackstrap molasses"). Bo (562c29) verzichtet bei *khañda* und *matsyañdikā* auf eine Übersetzung und transkribiert bloß die Sanskrit-Wörter. Tib (P ngu 169b4) beläßt ebenfalls Skt *khañda* und hat *sha kha ra* (sonst = Skt. *śarkarā*) für *matsyañdikā*. In Śi hat keines von beiden eine Entsprechung.

<sup>3004</sup> [I.0] Der zweite Teil des vorliegenden Subabschnitts bereitet erhebliche Schwierigkeiten, die hier nur diskutiert, aber nicht abschließend gelöst werden können. Erstens ist problematisch, in welcher Bedeutung *samupapadyamānam* hier verwendet ist, und hiermit verbindet sich die Frage, wie der diesem Wort unmittelbar vorangehende Lok.Pl. (<sup>o</sup>*su*) zu verstehen ist und wie weit seine Rektion reicht, m.a.W., ob im Sinne von NANJIOS Edition *śāli...ādi* und *sarpis...ādi* ein im Lok.Pl. stehendes Kompositum (Dvandva) bilden oder ob nach *śāli...ādi* zu trennen und dieses mit *bhojanam* zu konstruieren ist. Zweitens stellt sich die Frage, wie weit die Rektion von *iti kṛtvā* reicht.

[I.1.a] Die bisherigen Übersetzer haben, soweit ich sehe, SUZUKI (1932: 215) folgend *samupapadyamānam* als "zubereitet" bzw. "was zubereitet wird/ist"<sup>1</sup> verstanden. PW (s.v. *pad* + *sam-upa*) verzeichnet allerdings die Bedeutung "fertig machen, zubereiten" nur für das Kausativum (mit dem Beleg Rām 5.14.45, wo das Zubereitete (*samupapādita*) Fleischspeisen sind; vgl. auch SkPur 17.21 [p. 228]: *annam asyopapādayat*). Von daher wäre auch an der vorliegenden Stelle streng genommen – da die Speise, wenn sie dargereicht wird, ja eigentlich fertig sein sollte (vgl. TOKIWAS Wiedergabe mit *tsukurareta*) – *samupapāditam* zu erwarten, zumindest aber, wenn man davon ausgeht, daß die Zutaten erst bei der Darreichung zugefügt werden, *samupapādyamānam*, und der Text wohl gegen die Hss. im Sinne des letzteren zu emendieren.

<sup>1</sup> "Prepared" (SUZUKI, CLEARY, HAM); 調へたる *totonoetaru* (NANJŌ/IZUMI 1927: 142,14); *totonoerareru* (YASUI 1976: 227); 作られる *tsukurareru* (SHIMODA 1997: 413,1); *tsukurareta* (TOKIWA 1994: II 266,2); 備 (TAN 2005); приготовленная (sc. еда: YU 2008/2013). In der Wiedergabe des Satzes bei HUANG (2011: 505,12f) kann ich keine Entsprechung für <sup>o</sup>*su samupapadyamānam* erkennen.

[I.1.b] Hinzu kommt, daß, zumindest wenn von einem Dvandva *śāli...ādi-sarpis...ādiśu* ausgegangen wird, der Lokativ Schwierigkeiten macht. Entsprechend geben die meisten Übersetzer den Ausdruck so wieder, als stünde ein Instrumental da: "prepared with ..." (SUZUKI, CLEARY, HAM); ... *ni yotte tsukurareru* (SHIMODA 1997); ... *de tsukurareta* (TOKIWA 1994); vgl. auch TAN (2005) und YU (2008/2013) "aus ... zubereitet" (由 ...備, приготовленная

из ...). Nun ist es in einem buddhistischen Sanskrit-Text vielleicht nicht grundsätzlich unmöglich, daß der Lokativ im Sinne des Instrumental verwendet wird (vgl. BHSG # 7.81, mit einem Beispiel aus dem *Mahāvastu*), aber es geht doch kaum an, dies stillschweigend als normal vorauszusetzen, und zumal im Falle der *Prosa* des LaṅkS wäre eine solche Verwendung nach Möglichkeit durch weitere Belege oder analoge Fälle zu erhärten. Von daher sollte der Lokativ doch vielleicht ernst genommen werden, wie in NANJŌ /IZUMI (1927: 142,14) und bei YASUI, wo er mit *ni oite* wiedergegeben wird (YASUI 1976: 227: すなわち, … 米 … など, よび, 酪 (*sarpi*) … などにおいて調えられる食物). Der als solcher ernst genommene Lokativ führt aber, wenn man von einem Dvandva *śāli...ādi-sarpis...ādi*° ausgeht zu der wider- sinnigen Vorstellung einer "Speise, die *in* Reis ... usw. ... zubereitet wird". Er ergibt hingegen einen guten Sinn, wenn man *śāli...ādi* von *sarpis...ādi* abtrennt und als Attribut von *bhojanam* konstruiert: "Speise [bestehend aus] Reis ... usw., die *in* Butteröl (Ghee) ... usw. zubereitet wird". Die erste Reihe würde dann die erlaubten Grundnahrungsmittel angeben, die zweite die (zumindest überwiegend *flüssigen*) Zutaten, *in* welchen diese zubereitet und dadurch schmackhaft gemacht werden.

[I.1.c] Die einzige Alternative zu dieser Auffassung und der zuvor diskutierten Auffassung des Lokatifs in instrumentalischer Funktion, die ich noch sehe, wenn man die Bedeutung "zubereitet" für *samupapa(/ā)dyamāna* beibehalten möchte, wäre, von der v.l. der Hss. N8 und N14 auszugehen, wo die Lok.-Pl.-Endung fehlt (oder allenfalls diese Endung als alten Fehler für – allerdings in den Hss. nicht belegtes – *su*° zu deuten). Es ergäben sich dann drei Möglichkeiten:

1. *śāli...ādi-sarpis...ādi-(su)sampa(/ā)dyamānam bhojanam* "Speise, die mit/aus Reis ... usw. [und] Butteröl ... usw. (gut) zubereitet wird",
2. *śāli...ādi sarpis...ādi-(su)sampa(/ā)dyamānam bhojanam* "Speise [bestehend aus] Reis ... usw., die mit/(in) Butteröl ... usw. (gut) zubereitet wird", und
3. *śāli...ādi-sarpis...ādi (su)sampa(/ā)dyamānam bhojanam* "(gut) zubereitete Speise [bestehend aus] Reis ... usw. [und] Butteröl ... usw."

[I.2] Was die Rektion von *iti kṛtvā* am Ende von B.13.2 betrifft, so darf wohl zunächst einmal davon ausgegangen werden, daß das den Subabschnitt einleitende *anujñātavāms* (*tv aham*) ein Objekt verlangt, d.h eine Angabe, welche Art von Speise der Buddha (im Gegensatz zu der im vorigen Subabschnitt als nicht erlaubt bezeichneten Fleischspeise) denn nun seinen Hörern erlaubt hat, und die Übersetzer sind sich, soweit ich sehe, darin einig, (*sarva)pūrvarsi-pranīta-* (bzw. °*tām*) *bhojanam* in diesem Sinne (also als direktes Objekt von *anujñātavān*) zu verstehen. Mit *śāli*° lassen aber zumindest die meisten von ihnen<sup>1</sup> die Rektion von *iti kṛtvā* beginnen, indem sie letzteres mit *yaduta* verbinden (*yaduta* ... *iti kṛtvā*). Bei SHIMODA (1997: 412f) etwa heißt es:

(...) d.h.: Speise, die mit/aus (*ni yotte*) Reis ... etc. sowie *sarpis* ... etc. gemacht wird, habe [ich] für zulässig erklärt.

(... 食物を許した。) すなわち、米 ... など、また醤 ... などによって作られる食物を適當であるとした。

Ähnlich NANJŌ/IZUMI (1927: 142,13f), YASUI (1963: 227), TOKIWA (1994: II 265f) u. HAM (2019: 147 Anm. 47).

Dies würde implizieren, daß der Text voraussetzt, daß der Leser schon weiß, worin die "erstklassige Speise der früheren Weisen" konkret besteht. Das ist aber nicht sehr wahrscheinlich. Es ist doch wohl eher so, daß der Text diese Konkretisierung zunächst einmal vornehmen muß, so daß es plausibler erscheint, daß der entsprechende Ausdruck (sc. *śāli*... *bhojanam*) syntaktisch an *pūrvavarṣipraṇītām* (bzw. *prāṇīta-*) *bhojanam* als ein dieses näher erklärendes Syntagma anzuschließen, also in erster Linie als Erweiterung des Objekts von *anujñātavān* (*aham*) zu fassen ist:

Erlaubt habe ich hingegen ... die erstklassige Speise der früheren Weisen (bzw. die Speise, die den früheren Weisen [als] erstklassig [galt]), d.h. Speise, welche ....

Dies gilt m.E. auch für die in den wichtigen Hss. T1, N16 u. N4 erhaltene Fassung des Textes ohne *yaduta* ("d.h."), und letzteres könnte sehr wohl nachträglich eingefügt worden sein, um eben diese erläuternde Funktion des Ausdrucks *śāli*... *bhojanam* explizit zu machen. Für die Rektion von *iti kṛtvā* würde das bedeuten, daß sie *formal* auf *kalpyam* eingeschränkt ist, wenngleich natürlich *inhaltlich* als logisches Subjekt zu diesem Prädikatsnomen die unmittelbar zuvor als Objekt von *anujñātavān* (*aham*) eingeführte und anschließend konkretisierte erstklassige Speise der Weisen zu ergänzen ist.

<sup>1</sup> SUZUKIS (1932: 215) diesbezügliche Auffassung wird nicht recht deutlich, da sich seine Wiedergabe syntaktisch zu weit vom Original entfernt. Gleichermaßen gilt für YU und TAN. CLEARY scheint die Rektion von *iti kṛtvā* auf *kalpyam* zu beschränken.

[III] Die im vorigen auf der Basis der Sanskrit-Überlieferung angestellten Überlegungen bedürfen der Ergänzung durch einen Blick auf die außerindische Überlieferung, d.h. die tibetische Übersetzung und die chinesischen Wiedergaben von Śikṣānanda und Bodhiruci (bei Guṇabhadra hat der Subabschnitt keine Entsprechung).

[III.1] Ich gebe zunächst die Texte samt Übersetzungsvorschlag (z.T. in abgekürzter Form):

[III.1.a] Tib (P ngu 169b3-5 ; D ca 154b6-155a1; S<sub>2</sub> ra 301a7-b2):

Erlaubt habe ich ... die ... vorzügliche Speise der früheren Weisen, [sc.]<sup>1</sup> Speisen [wie] Reis ... usw. und Butter ... usw., in dem Gedanken, daß [diese Speisen] *angemessen* und [als Nahrung] in Betracht zu ziehen (*brtag*<sup>2</sup> *pa*<sup>2</sup> = *kalpya*, d.h. zulässig) sind.

<sup>1</sup> So mit DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> gegen PDoNgHe *dang* ("und" statt "[sc.]").

<sup>2</sup> Alle von mir eingesehenen Textzeugen außer S<sub>2</sub> lesen *brtags pa*, was mir nur verständlich wäre, wenn hier in der Vorlage *kalpitam* (< *kalpiyam* < *kappiyain*, s. BHSD 173b) statt *kalpyam* gestanden hat. An allen anderen Stellen (B.13.1, D.1, D.2.2, D.2.3, D.3.1, D.4.4, D.5.2) wird (*a*)*kalpya* von allen mir verfügbaren Textzeugen mit (*mi*) *rung ba* wiedergegeben. Vgl. aber auch *ma britags pa'i zas* in MPM (Text I) B.10.1.c.

*ngas ni ... sngon gi drang srong gi zas<sup>1</sup> bsod<sup>2</sup> pa<sup>3</sup> 'bras dang ... sran chung la sogs pa dang | mar dang ... sha kha<sup>4</sup> ra la sogs pa'i zas rnams 'os<sup>5</sup> shing brtag<sup>6</sup> pa yin zhes gnang<sup>7</sup> na<sup>8</sup> ...*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *zas* alle : *kha zas* PD. <sup>2</sup> *bsod* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>He : *gsod* Do Ng F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>, <sup>3</sup> *pa* | DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *pa dang* | PDoNgHe. <sup>4</sup> *kha* alle : *ka* S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>). <sup>5</sup> *'os* PDS<sub>1</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *'ongs* S<sub>2</sub>L<sub>2</sub> : *zos* Do Ng He. <sup>6</sup> *brtag* S<sub>2</sub> : ***brtags*** PDS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>L<sub>2</sub>Do Ng HeF<sub>2</sub> : *rtags* F<sub>1</sub>. <sup>7</sup> *gnang* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *brjod* Do : *bzhed* Ng : *gzhed* He. <sup>8</sup> *na* alle (auch L<sub>1</sub>) : om. S<sub>1</sub>..

### [II.1.b] Bodhiruci (562c25–563a1):

[Wohl aber] habe ich meinen Schülern erlaubt, diejenige(n) Speise(n) zu essen, die edle Personen essen dürfen. ... Die Speise(n) der edlen Personen der Vergangenheit und der Gegenwart: damit sind Reis, Gerste, Weizen und Bohnen, die verschiedenen Arten von Öl sowie Honig, Zuckerrohr, Zuckerrohrsäft, *khanḍa*, *matsyandikā* und dergleichen gemeint. Wenn man diese zur passenden [Tages-]Zeit<sup>1</sup> erhält, erlaube ich ihren Verzehr und erkläre sie für rein.

我聽弟子食諸聖人所應食食。... 過去現在聖人食者，所謂 穰米 大小麥豆 種種油蜜 甘蔗甘蔗汁 骡陀末千提等。隨時得者 聽食為淨。

<sup>1</sup> D.h. vor Mittag. Die Wiedergabe in TSUN 2011 ("They are seasonal products") trifft m.E. kaum das Richtige.

### [II.1.c] Śikṣānanda (623c13-15):

... Reine und vorzügliche Speisen: das sind, so muß man wissen, Reis, Hirse, Gerste, Weizen, Bohnen, Butteröl, Öl, Rohrzucker und dergleichen. Diese [vorzüglichen Nahrungsmittel] sind es, die [zu verzehren] alle Buddhas der Vergangenheit erlaubt haben, [und] die [auch] ich preise.

淨美食者，應知則是 穰米粟(v.l. 粱)米大小麥豆 蘇(v.l. 酥)油石蜜 如是等類。此是過去諸佛所許，我所稱說。

### [II.2.a] Betrachtet man diese drei Wiedergaben im Hinblick auf die in [I] diskutierten Probleme, so fällt auf, daß keine von ihnen die für *samupapa(/ā)-dyamāna* angenommene Bedeutung "zubereitet (werdend)" stützt und daß auch der problematische Lok.(Pl.) in keiner von ihnen repräsentiert ist. Es ist vielmehr nur von Reis usw. und Butteröl usw. als erlaubten, reinen und vorzüglichen Speisen die Rede. Alle drei Versionen scheinen somit die in den Hss.

N8 und N14 vorliegende Lesung *sāli...-ādi(-) sarpis-...-ādi* vorauszusetzen, wobei es keine Rolle spielt, ob man diese Formulierung als Dvandva oder als zwei asyndetisch juxtaponierte Ausdrücke auffaßt.

[II.2.b] Was die Rektion von *iti kṛtvā* betrifft, so geben die beiden chinesischen Versionen den Ausdruck *sāli...-ādi(-) sarpis-...-ādi* unmißverständlich als Explikation des *pranītabhojana* der früheren Weisen wieder, verstehen ihn also kaum als *formal* unter die Rektion von *iti kṛtvā* fallend. Es sieht vielmehr so aus, daß hier im Sinne meines obigen Vorschlags (s. Abs. I.2) die formale Rektion von *iti kṛtvā* als auf *kalpyam* eingeschränkt gefaßt ist. In der tibetischen Übersetzung hingegen ist der Satz so wiedergegeben, daß die gesamte Charakterisierung der erlaubten Speise(n) sowohl als Objekt von *gnang* (= *anujñātavān*) fungieren kann wie auch als Subjekt zu "ist zulässig" (*bṛtag pa yin = kalpyam*), so daß die Frage der Extension der *formalen* Rektion von *iti kṛtvā* hier irrelevant ist. Bemerkenswert ist aber, daß die tibetischen Übersetzer (*sam*)*upapadyamānam*, das sie als "angemessen" ('os pa) verstehen, eindeutig der formalen Rektion von *iti kṛtvā* (*zhes*) unterwerfen, während sie das im Sanskrit-Text darauf folgende *bhojanām* im Sinne der Vielzahl der aufgezählten Speisen pluralisch wiedergeben und mit dem syntaktisch ambivalenten *sāli...-ādi(-) sarpis-...-ādi* verbinden.

[II.2.c] Wie soeben angedeutet, versteht die tibetische Übersetzung (*sam*)*upapadyamāna* als "angemessen", was sprachlich möglich ist, aber diesen Ausdruck als Quasisynonym von *kalpya* und somit de facto redundant erscheinen läßt. Bei Śikṣānanda ist ein eindeutig als Wiedergabe von *samupapadyamāna* identifizierbares Wort nicht erkennbar. Höchst interessant ist hingegen Bodhiruci, in dessen Übersetzung die Worte "wenn man sie zur passenden Zeit erhält" (隨時得者) als Entsprechung von (*sam*)*upapadyamāna* gelten dürfen. Das klingt wie eine Verbindung der Bedeutung "passend", "angemessen" mit der ebenfalls für *upa-√pad* belegten Bedeutung "zufallen, zuteil werden"<sup>1</sup> (PW s.v. *pad + upa*, 5).

<sup>1</sup> Vgl. auch Mhbh 1.166.25, wo *upapādayati* in der Bedeutung "[mit Nahrung] versorgen" verwendet ist.

[II.2.d] Beide Bedeutungen würden auch in dem Vers LaṅkS<sub>N</sub> 10.791 gut passen, wo *upapadyamāna* in einem ähnlichen Kontext verwendet wird:

*vastrapūtam jalaṁ peyāṁ ... | upapadyamānam<sup>1</sup> kālena bhaikṣam<sup>2</sup> vā nīca-varjitam ||*

<sup>1</sup> °*naṁ* N16 N4 N8 N14 N6 (*ma-vipulā* mit °° statt – als erster Silbe) : °*na*°

Na; <sup>2</sup> °*kṣam-* N16 : °*kṣa* N4 N8 N14 : °*kṣyam* Na N6

Er (der Yogin) soll [nur] mittels eines [Seih]tuchs gereinigtes (d.h. von Wassertierchen freies) Wasser trinken ...; [seine Speise sei] nur<sup>2</sup> (vā m.c. für *eva?*) Almosenspeise, angemessene<sup>2</sup>, zur rechten Zeit [erbetene]

(oder: die ihm zur rechten Zeit zuteil wird<sup>2</sup>), mit Ausnahme von [solcher, die man bei] niedrigkästigen [Familien erhält (?)]<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> So mit Bo (584a26: 離於下賤家); vgl. auch Śi (638c2: 不至於非處).

Vielleicht spielt hierbei die Befürchtung eine Rolle, daß ihnen dort verbotene Speisen, etwa Hundefleisch, angeboten werden könnten.

Die tib. Übersetzung gibt auch an dieser Stelle *upapadyamāna* mit 'os pa "angemessen" wieder (P ngu 204b8: *dus su 'os par gyur pa dang | dma' ba spangs pa'i slongs mo zas*). In den chin. Übersetzungen ist leider kein Äquivalent erkennbar (Bo 584a25: "Zur rechten Zeit gehen sie, Speise zu erbetteln ..." 依時行乞食 ...; Śi 638c2: "der Reihe nach erbetteln sie Speise ..." 次第而乞食 ...), und SUZUKI (1932: 286) folgt NANJIOS Text *upapadyamānakālena* und übersetzt dies mit "in due time". Damit wird *upapadyamāna(m)* aber praktisch redundant, da schon *kālena* allein die Bedeutung "zur rechten Zeit" hat (VON HINÜBER 1968 # 136; DP II: 676b). Anderseits ist die Bedeutung "zubereitet" an dieser Stelle eher unwahrscheinlich; denn daß die Almosenspeise zubereitet ist, versteht sich von selbst. Hingegen wäre eine Charakterisierung der Almosenspeise als "zuteil werdend" (*upapadyamāna*, intr.!) sinnvoll, wenn damit ausgedrückt werden soll, daß die Yogins bzw. Mönche sich mit dem zufrieden zu geben haben, was ihnen die Laien von sich aus anbieten. Dies gilt insbesondere im Hinblick auf "erstklassige Speisen" (*praṇīta-bhojana*), also wohlgeschmeckende und wertvolle Nahrungsmittel; denn diese dürfen die Ordinierten zwar annehmen, wenn sie ihnen spontan angeboten werden, doch ist es ihnen nach Pāc. 39 untersagt, solche Speisen ausdrücklich zu erbitten (s. St. § 32).

[III.2.e] Die Deutung von *upapadyamāna* (bzw. *samupapadyamāna*) als "[spontan, ohne daß sie darum gebeten hätten] zuteil werdend" würde auch in dem hier diskutierten Subabschnitt (B.13.2) sehr gut passen, zumal die Bezugnahme auf willkürliche Vinaya-Interpretationen in B.13.3.a deutlich macht, daß auch hier nicht zuletzt an Ordinierte gedacht ist. Als "erstklassige Speisen" werden allerdings in Pāc. 39 (abgesehen von Fisch und Fleisch) nur Elemente der zweiten Reihe (Butteröl etc.) aufgeführt, nicht solche der ersten Reihe (Reis etc.). Dies könnte als ein Argument zugunsten des Lokativs gewertet werden, da dieser dahingehend verstanden werden kann, daß Reis, Gerste usw. nur insofern als "erstklassige Speise" gelten, als sie in Butteröl usw. zubereitet sind bzw. den Mendikanten in dieser Zubereitung angeboten werden:

Erlaubt aber habe ich [meinen Schülern solche] erstklassige Speise, [die schon] allen früheren Weisen [als] erstklassig [galt], nämlich Speise wie Reis ... usw., die [ihnen] in Butteröl ... usw. [zubereitet] zuteil wird (u.zw. ohne daß sie ausdrücklich darum gebeten hätten), ...

Im MPM (Text I: B.4.2.b) jedoch werden auch Reis, Weizen, Gerste und Bohnen unter die "erstklassigen Speisen" subsumiert, so daß auch an der vor-

liegenden LañkS-Stelle eine einfache Juxtaposition der beiden Reihen ("Reis ... usw." und "Butteröl ... usw.") als "erstklassige Speisen" durchaus denkbar ist. Der Zusatz *samupapadyamānam* (im Sinne von "spontan zuteil werdend") wäre dann (wie in Bodhirucis Wiedergabe) als eine Zusatzbedingung für die Erlaubnis zu verstehen:

Erlaubt aber habe ich [meinen Schülern solche] erstklassige Speise, [die schon] allen früheren Weisen [als] erstklassig [galt], nämlich Speise wie Reis ... usw. [sowie] Butteröl ... usw., [vorausgesetzt, daß sie ihnen spontan, ohne daß sie ausdrücklich darum gebeten hätten,] zuteil wird, ...<sup>3005</sup>

<sup>3005</sup> Ebensogut möglich wäre: "In der Zukunft wird aber einigen ... diese erstklassige Speise nicht zusagen". Meine Wiedergabe folgt Tib (P ngu 169b6; S<sub>1</sub> da 284b6), wo *prañtabhojanam* prädikativ gefaßt ist und *prañita* (wie bei TOKIWA [1994 I: 266,4: おいしく]) korrekt in der im Zusammenhang mit Speise gängigen (s.a. En. 2996) Bedeutung "vorzüglich, wohlschmeckend" (TshCh III 3053a: *bsod pa = legs pa, bzang ba, bda' ba*) verstanden ist:

... *kha cig ni 'di bsod pa'i kha zas yin par mi*<sup>1</sup> 'dzin te |

<sup>1</sup> S<sub>1</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : om. PDS<sub>2</sub>DoNgHe]

Einige ... werden diese [Speise] nicht als erstklassige Speise akzeptieren.

Zu *pratibhāsyate* s. PW s.v. *bhā + prati*: 5. "gut scheinen, gefallen" u. BHSD s.v. *pratibhāsyate*. Wenig plausibel erscheint mir hingegen die von der Mehrzahl der modernen Übersetzer vertretene, von NANJOS Text ausgehende und *pratibhāsyate* im üblichen Sinne verstehende Deutung des Satzes, wonach den zuvor genannten Personen die in B.13.b aufgeführte/vorgeschrriebene (*prañita*) Nahrung nicht vorgeschrieben/verkündet werde (*pratibhāsyate*).

<sup>3006</sup> Ich verstehe hier *vikalpa* sowohl im Sinne von "Alternative" wie auch von "willkürliche Konstrukt". Etwas anders HAM 2019: 147f (ebenso 149 [ad D.2.1]): "who would argue for choice in the case of contradictory *vinaya* rules", im Sinne von "when they encounter contradictory (*vividha*) *vinaya* rules, they interpret them as options (*vikalpa*) without allowing one to override the other", im Gegensatz zum LañkS, wo das Problem gelöst wird "by interpreting two contradictory rules as representing two different stages of the same doctrine of vegetarianism". Mein Problem bei dieser Auffassung ist, daß ich keine *einander* widersprechenden Regeln im Vinaya sehe, sondern nur den Widerspruch zwischen den verschiedenen (miteinander durchaus kompatiblen, einander lediglich ergänzenden) *Einschränkungen* des Fleischverzehrs im Vinaya und dem *totalen* Fleischverzehr *verbot* im LañkS.

<sup>3007</sup> Hiermit sind, da gebe ich HAM (2019: 147 Anm. 48) recht, gewiß nicht nur die Ordinierten des "mainstream"/Śrāvakayāna gemeint, sondern auch (und vielleicht sogar insbesondere) solche, die sich als Anhänger des

Mahāyāna bezeichnen, aber dennoch darauf beharren, daß dem Vinaya zufolge Fleischverzehr grundsätzlich gestattet ist.

<sup>3008</sup> Zu dieser Ergänzung vgl Bo 563a2: 說種種毘尼言得食肉 ("..., die behaupten, verschiedene Vinaya[-Stellen] besagten, man dürfe Fleisch essen").

<sup>3009</sup> Da *kula* auch auf Tiere bezogen werden kann, dürfte primär an Raubtiere gedacht sein (vgl. Śi 623c18: 諸惡習虎狼性者 = "[Personen,] die [durch] schlechte Gewohnheit die Natur von Tigern und Wölfen [angenommen] haben"), daneben aber auch an Dämonen und Fleischverzehr praktizierende niedrige Kasten.

<sup>3010</sup> Meine Wiedergabe basiert auf der Lesung der Hs. N4 (*pratibhāsyate tu ...*), wobei ich lediglich (analog zu B.13.3.a) °*sya*° zu °*sya*° emendiere. Wenn man dem Text von NANJIO (und der Mehrzahl der Hss.) folgt (*na tu ... statt pratibhāsyate tu...*), so wäre wohl *na pratibhāsyate* aus 3.a zu ergänzen und die doppelte Negation als emphatische Bejahung zu verstehen: "Wohl aber [wird sie] denjenigen ... [zusagen], die ..." Diese Lesung ist aber offenkundig das Produkt der "Reparatur" einer Textverderbnis (Ausfall des zweiten *pratibhāsyate* durch Haplologie, vgl. die Hss. N16 N3 u. Ry<sub>ac</sub>). Vgl. auch SCHMITHAUSEN 2010: 90–92. Auch in Hs. T1 liegt m.E. eine (allerdings weniger gravierende) Textverderbnis vor (°*tu te < te tu < syate tu*, durch Ausfall von °*sya*?).

<sup>3011</sup> Zum Kompositum (*a*)*kuśalamūla* vgl. z.B. Mp II 317,29f, wo *akusalamūlāni* sowohl als Karmadhāraya (*akusalāni ca tāni mūlāni ca*) wie auch als Tatpuruṣa (*akusalānām mūlāni*) aufgelöst wird; ähnlich Sv III 985,16f. Eine Fülle von Erklärungen der Begriffe *akuśala-* und *kuśalamūla*, zumeist eher im Sinne einer Tatpuruṣa-Auflösung, bietet die *Mahāvibhāṣā* (Vi 579c5–580b16 bzw. 582b16–c20).

<sup>3012</sup> Vgl. BHSD s.v. *avaropayati*; wörtlich wohl "[die Wurzeln] herabwachsen lassen", "Wurzeln schlagen lassen" (Baum), insofern wohl mit der Nuance der Festigung, Konsolidierung verbunden.

<sup>3013</sup> Vgl. Bo 563a4f:

Wenn jemand kein Fleisch ißt, so muß [das daher rühren, daß] er in der Vergangenheit die Buddhas verehrt und die Wurzeln der heilsamen [Faktoren fest] eingepflanzt hat und deshalb [nunmehr] imstande ist, den Worten des Buddha zu vertrauen. . .

不食肉者,要因過去供養諸佛,種諸善根,能信佛語 . . .

<sup>3014</sup> Vgl. BHSD s.v. *avakalpanā*. Vgl. SCHMITHAUSEN 2010: 92. Die Einwände von HAM (2019: 148 Anm. 50) gegen diese von den Hss. nahegelegte Lesung überzeugen mich nicht. Vgl. auch DBhS 13,16f, wo in einer Reihe von vier quasisynonymen Ausdrücken ebenfalls *avakalpanābahulatayā* (Nr. 4) auf

*śraddhādhipateyatayā* (Nr. 1) folgt; BoPiṭ Ms. 61b8: *karmavipākaśraddhānatā ... guruṣv avakalpanākriyā*.

<sup>3015</sup> In ihrer Wiedergabe des Ausdrucks *śākyā(kula)kulīnānām kulaputrāṇām kuladuhitīṇām* divergieren die tibetischen Textzeugen erheblich und bereiten dem Verständnis einige Schwierigkeiten.

Mehrere Fassungen<sup>1</sup> juxtaponieren "(edle) Söhne (d.h. männliche Angehörige: vgl. En. 3094) der Śākyā-Sippe" (= *śākyā(kula)kulīnānām?*) einerseits und "Söhne und Töchter [sonstiger? edler] menschlicher Familien" (= *kulaputrāṇām kuladuhitīṇām?*) andererseits. In S<sub>2</sub> und L<sub>2</sub> sind die beiden Gruppen explizit (mit *dang*) koordiniert, und die erste Gruppe ist überdies um "edle Töchter [der Śākyā-Sippe]" erweitert.<sup>2</sup> M.a.W.: die "(edlen) Söhne (und Töchter) der Śākyā-Sippe" werden hier offenbar von sonstigen edlen Männern und Frauen unterschieden. Ob dies im Sinne einer Differenzierung von buddhistischen Mönchen (und Nonnen) einerseits und Laienanhängern und -anhängerinnen andererseits gemeint ist, muß offenbleiben.

<sup>1</sup> D ca 155a3 (≈ P ngu 169b6f; F<sub>1</sub> 154b5f; F<sub>2</sub> 144a2): *shā kya'i rigs kyi* (F<sub>1</sub> *rigs kyi rigs kyi*) *bu mi'i* (P *ma'i*) *rigs kyi bu dang* | *rigs kyi bu mo*. F<sub>1</sub> entspricht *śākyakulakulīnānām*.

<sup>2</sup> S<sub>2</sub> ra 301b4f (≈ L<sub>2</sub> ra 310a2f) : *shā kya'i rigs kyi bu dang* | *rigs kyi bu mo dang* | *mi'i* (L<sub>2</sub> *ma'i*) *rigs kyi bu dang* | *rigs kyi bu mo*.

Eine solche Unterscheidung zweier Gruppen wird aber nicht in allen Textzeugen gemacht. In L<sub>1</sub> u. S<sub>1</sub> ist statt dessen von "Söhnen und Töchtern [edler] menschlicher Familien *in* der Śākyā-Sippe (bzw., nach S<sub>1</sub>, in der [spirituellen] Linie der Śākyā-Sippe?)" die Rede,<sup>3</sup> doch wirkt hier die Rede von "menschlichen" Familien mangels eines Kontrastes deplaziert, so daß die Vermutung naheliegt, daß es sich um eine nachträgliche Überarbeitung handelt. Anders liegen die Dinge im Falle der westtibetischen Textzeugen, in denen nur von "Männern (*skyes bu*) der Śākyā-Sippe" und "edlen Frauen (/Töchtern aus [edler] Familie)" (oder: "edlen Männern und edlen Töchtern der Śākyā-[Familie]") die Rede ist.<sup>4</sup> Hier erregt der Ausdruck "Männer" (*skyes bu*) Verdacht, da für gewöhnlich in Verbindung mit den (wörtl.) "Töchtern aus [edler] Familie" (*rigs kyi bu mo*) auch von (wörtl.) "Söhnen aus [edler] Familie" (*rigs kyi bu*, nicht *skyes bu*) die Rede ist. Denkbar wäre, daß *rigs kyi skyes bu* für °(*kula*)*kulīnānām* steht und die Entsprechung zu *kulaputrāṇām* durch aberratio oculi ausgefallen ist, doch bleibt dies ohne eine (hier nicht zu leistende) genauere Klärung der Übersetzungsgeschichte des Textes eine bloße Vermutung.

<sup>3</sup> L<sub>1</sub> da 251b5f (≈ S<sub>1</sub> da 284b7): *shā kya'i rigs su* (S<sub>1</sub> *rigs kyi rigs su*) *mi'i rigs kyi bu pho dang* | *rigs kyi bu mo*.

<sup>4</sup> Do tsha 143b2 (Ng tsa 246b9; He la 210a2f): *shag* (He *shā*) *kya'i rigs kyi skyes bu dang* | *rigs kyi bu mo*.

<sup>3016</sup> Bo (563a7): "die, wenn sie Leute, die [gerade] Fleisch essen, sehen, [nicht etwa Appetit auf Fleisch, sondern] mitfühlendes Wohlwollen [mit den Tieren<sup>7</sup>] entwickeln" (見食肉者能生慈心).

<sup>3017</sup> Zu diesem Ausdruck, der hier in Bo keine Entsprechung hat, s. St. § 254. Vgl. auch B.1.2 u. B.9.

<sup>3018</sup> Beachte En. 2852.

<sup>3019</sup> Die Bestimmungen nach dem Gedankenstrich haben in *beiden* chinesischen Übersetzungen (Bo u. Śi) keine Entsprechung.

<sup>3020</sup> Für eine jap. Übersetzung des Abschnittes B.14.1 s. auch NAMAI 1993: 307f, für eine engl. Wiedergabe der chin. Versionen WATANABE 1909: 263 (Gu) u. 269f (Bo, Śi), im Rahmen einer ausführlichen Untersuchung des Legendenkomplexes Simhasaudāsa/Kalmāśapāda (zu letzterem s. B.14.3 und En. 3041). Weitere Informationen: SCHLINGLOFF 1987: 93-112; 2000/2013: I 251-266; WILKENS 2016: I 81-83. Vgl. auch St. § 257, § 260 u. § 263.

<sup>3021</sup> Gu (513c29): "Er aß die verschiedensten Arten von Fleisch" (食種種肉). Ebenso Bo (563a8) u. Śi (623c20f).

<sup>3022</sup> Vgl. āmiṣe siñha iva prasaktaḥ in der von SCHLINGLOFF (1987: 97 [302r2]) edierten Turfan-Version. Möglich wäre auch: "im Übermaß"; vgl. Bo 563a24 (B.14.3b): 太過 "weit über das übliche Maß hinaus". Tib (P ngu 170a1) hat ma 'os par "in ungebührlicher Weise".

<sup>3023</sup> Tib (P ngu 170a1) ro la sred cing chags pa<sup>1</sup> la 'dun pa'i phyir koordiniert entweder rasatṛṣṇā und adhyavasānaparamatā ('ro la sred' cing 'chags pa la 'dun' pa) oder (wahrscheinlicher) tṛṣṇā u. adhyavasāna ('ro la sred\_cing\_chags pa' la 'dun pa)<sup>2</sup>. Angesichts der Wendung rasatṛṣṇādhyavasita (B.13.3a u. D.2.1) entspricht aber beides kaum der Intention des Sanskrittextes; vgl. auch die abweichende tib. Wiedergabe in B.13.3a (*ro la sred pa la shin tu chags pa*) u. D.2.1 (*ro'i sred pa la chags pa*).

<sup>1</sup> S<sub>1</sub> (da 285a3, = L<sub>1</sub> da 251b8) hat bag chags statt chags pa.

<sup>2</sup> In diesem Sinne auch YASUI (1976: 228,4) und TOKIWA (1994 I: 266,13f) sowie (nach einem Zögern) Dorji Wangchuk (briefl., angesichts weiterer Belege für die Verbindung *sred cing chags pa*).

<sup>3024</sup> Die handschriftliche Überlieferung des Satzes wirft Probleme auf.

[1.] NANJIOS Text folgt der Mehrzahl der (zumeist weniger verlässlichen) Hss. und liest

... rājābhūt Simhasaudāso nāma | sa māṁsabhojanāhārātiprasaṅgena prati-  
sevamāno ... māṁsāni mānuṣyāṇy api bhakṣitavān |

Dies müßte man wohl übersetzen mit

... lebte ein König mit Namen Siṁhasaudāsa. Dieser, mit allzu großer Anhaftung an Fleischspeisen als Nahrung [solche Speisen] genießend, ... aß [schließlich] sogar Menschenfleisch.

Das klingt allerdings ein wenig merkwürdig. Zwar ist eine Verbindung von Fleischnahrung mit *atiprasanga* als das, *woran* der König im Übermaß haftet, an sich durchaus passend (vgl. En. 3022), doch ist die Fleischnahrung zu allererst einmal Objekt des Verzehrs, so daß eine Formulierung, in der sie direktes Objekt von *prati-sev* ("genießen") wäre und nur *atiprasāṅgena* für sich allein adverbiale Bestimmung (vgl. auch *atiprasāṅgena niṣevamānāḥ* in B.14.3.b), gewiß näherliegend und weniger gezwungen erschiene. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn man denjenigen Hss. (sc. {C} {D} N7) folgt, die (wie N8) nach *°prasaṅgena* ein *ca* hinzufügen (s. Abs. [3]), dessen Position aber bei dieser Interpunktions allelmal ungewöhnlich (dritte Stelle statt der zweiten) ist.

[2.] Die älteste Hs. (T1) bestätigt in der Tat das Kompositum *°āhārātiप्रसांगेना* nicht. Hier lautet der Satz vielmehr

*bhūtapūrvani ... 'tīte <’>dhvani rājābhūt Siṁhasaudāso nāma samāṁsabho-  
janāhārah | atiprasāṅgena sevamāno ... mānuśmāṁsām api bhakṣitavān |*

Dieser Wortlaut wird im wesentlichen auch von der wichtigen Hs. N16 (bzw. der Gruppe {A}) bestätigt (*°āhārāh ati°*), nur daß sie mit den übrigen Hss. am Satzende *māṁsāni mānuśyāṇi* (N16: *mā°*) statt des (ebenso gut passenden) *mānuśmāṁsām* (T1 *°māṁsām*) liest. Folgt man der Interpunktions von T1 (zu der auch die Lesung von N16 [kein Sandhi!] paßt), wäre in dem dem *Danḍa* vorangehenden Satz *sa* wohl eher nicht als Demonstrativpronomen zu verstehen, sondern mit dem folgenden Wort zu verbinden, also *saṁāṁsabhojanāhārah* zu lesen und dieses als nachgestellte Apposition mit prädikativer Funktion zu verstehen:

Einstmals, ... in der Vergangenheit, lebte ein König namens Siṁha-saudāsa, der sich von Speisen mit [viel] Fleisch ernährte. [Weil er, diese] allzu leidenschaftlich genießend, von ... völlig beherrscht war, aß er [schließlich] sogar Menschenfleisch.

[3.] Verwandt mit der Version von T1 u. {A} ist die Lesung der Hss. der Gruppe {B}. Im Falle der Hss. N8, N14 u. T6 besteht, von der bloßen Ausdrucksvariante *pratisevamāno* statt *sevamāno* einmal abgesehen, der wesentliche Unterschied darin, daß nicht nur das *nāma* nach *Siṁhasaudāso*, sondern auch das *sa°* am Anfang der Apposition fehlt und hinter *atiprasāṅgena* ein *ca* (so auch {C} {D} Ry N7 T5) eingefügt ist:

*... rājābhūt, {} Siṁhasaudāso māṁsabhojanāhārah atiprasāṅgena ca (N8  
T6 : va N14) pratisevamāno ... māṁsāni mā(!)nuśyāṇy api bhakṣitavān, ||*

... lebte der König Simhasaudāsa, der sich von Fleischspeise ernährte, und da er [diese] allzu leidenschaftlich genoß, aß er ... [schließlich] sogar Menschenfleisch.

Die Hs. N4 könnte auf einer Zwischenstufe basieren, insofern hier nur das *nā°* von *nāma sa°* ausgefallen ist, so daß ein sinnloses *ma* übrigbleibt. Zugleich fehlt im zweiten Teilsatz das *se°* des *sevamāno* der Version von N16, oder es lag eine Lesung wie in N14 (*°sanigena va (prati)seva°*) zugrunde und der Abschreiber hat aufgrund einer *aberratio oculi* die Akṣaras *va pratise°* irrtümlich übersprungen:

... *rājābhūt {||} Simhasaudāso ma samānsabhojanāhārah atiprasaṅgena vamāno ...*

[4.] Auch im Falle des Textes der Hss. T1 und N16 wäre jedoch eine Auffassung von *sa* als Demonstrativum keineswegs ausgeschlossen, wenn man nach *nāma* einen *Dan̄ga* einschiebt:

... lebte ein König mit Namen Simhasaudāsa. Dieser nährte sich [nur /vorwiegend] von Fleischspeisen (...*nāma | sa mānsabhojanāhārah*). [Weil] er, diese] allzu leidenschaftlich genießend, von ... völlig beherrscht war, aß er [schließlich] sogar Menschenfleisch.

Gänzlich unproblematisch wird eine solche Auffassung, wenn die Nichtdurchführung des Sandhi vor *atiprasangena* (*°rah ati°*) nicht als Indikator für eine Interpunktions (bzw. diese als ein sekundäres Mißverständnis) gewertet und der Satz als fortlaufend verstanden wird, also im Sinne von:

... *rājābhūt Simhasaudāso nāma | sa mānsabhojanāhāro 'tiprasaṅgena (ca) sevamāno ... mānsāni manusyāny api bhakṣitavāñ |*

... lebte ein König mit Namen Simhasaudāsa. Indem dieser sich von Fleischspeisen ernährte und [diese] mit allzu großer Anhaftung (im Übermaß) genoß, aß er ... [schließlich] sogar Menschenfleisch.

Eine solche Lesung ist zwar in keiner der Hss. belegt, wird aber in der Tat von der tibetischen Übersetzung gestützt. Dort heißt es (P ngu 169b8f; S<sub>1</sub> da 285a2f):

... *rgyal po Seng ge 'bangs bzang zhes bya ba zhig byung ste | de zas<sup>1</sup> su sha za<sup>2</sup> zhing ma 'os<sup>3</sup> par bsten<sup>4</sup> pas ... mi'i sha<sup>5</sup> 'ang zos par gyur ...*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup>*zas PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>* : *kha zas Do Ng He.* <sup>2</sup>*za S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Do Ng He F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>* : *zos PD.* <sup>3</sup>*'os PDS<sub>2</sub>Ng* : *'ongs S<sub>1</sub>Do He F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>.* <sup>4</sup>*bsten PDDoF<sub>2</sub>* : *stend Ng* : *ston S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>He F<sub>1</sub>.* <sup>5</sup>*m(y)i sha alle* : *mi sha F<sub>1</sub>.*

... lebte ein König mit Namen Simhasaudāsa. Da er Fleisch als Nahrung aß und [diesem] über Gebühr zusprach, ... kam es [schließlich] dazu, daß er sogar Menschenfleisch aß.

Diese von Tib gestützte Lesung erscheint mir (nicht zuletzt aus stilistischer

Perspektive) letztendlich doch als die plausibelste, und ich habe ihr daher in meiner Textedition den Vorzug gegeben und sie auch in meiner Übersetzung zugrundegelegt.

<sup>3025</sup> In dem Kompositum *svarājyavīśayaparītyāgāt* steht *svarājyavīśaya*<sup>o</sup> gewiß für einen Genitivus objectivus, nicht für einen Instrumental wie in CLEARYS Wiedergabe ("deserted by his own kingdom"); vgl. Tib (D ca 155a6): *bdag gi srid dang yul yongs su btang ba'i phyir rab tu nyon mongs par gyur to* ("aufgrund des Verlustes seiner Herrschaft und seines Reiches geriet er in großes Unglück"). Ähnlich Śi (623c22): "... Er ging des Thrones verlustig und erlitt großes Ungemach" (亡失國位 受大苦惱). Die beiden älteren chinesischen Versionen sind etwas freier; Gu (514a1): "Minister und Volk konnten ihn nicht mehr ertragen. Daraufhin zettelten sie einen Aufstand an und kappten seine Apanage (d.h. setzten ihn ab?)" (臣民不堪 即便謀反 斷其奉(v.l.俸)祿。); Bo (563a11): "... und gemeinsam brachten sie ihn um" (共斷其命).

<sup>3026</sup> Das Wort *māṁsahetoh* hat keine Entsprechung in Tib und auch nicht in Śi (YASUI 1963:13 = 1976: 343 hält es für entbehrlich). Eine diesem Ausdruck sinngemäß entsprechende Phrase bietet lediglich Bo (563a11f). Sie findet sich jedoch in gleicher Position nahezu wortgleich auch in Gu (514a2) und dürfte von dort übernommen worden sein, gehört aber in Gu nicht zu B.14.1, sondern entspricht der Zusammenfassung der Argumentation gegen den Fleischverzehr in Abschnitt B.Ø (die dazwischenstehenden Abschnitte B.14.2-3 fehlen ja in Gu!). In den Skt.-Hss. ist *māṁsahetoh* (bzw. <sup>o</sup>*heto(r)*) durchgängig vorhanden, doch interpungieren die meisten *davor*, ziehen das Wort also zu B.14.2, was angesichts des *api ca* nach *indreṇa* syntaktisch abwegig erscheint. Nur die alte Hs. T1 und die Gruppe {A} haben die korrekte Interpunktions (nach *māṁsahetoh*) bewahrt.

<sup>3027</sup> Zur Geschichte von König Śibi, der dem Falken sein eigenes Fleisch als Ersatz für die Taube gibt, vgl. St. § 93, § 249 u. § 258.

<sup>3028</sup> Tib (P ngu 170a2f; S<sub>1</sub> da 285a4f) :

Sogar [im Falle von Indra] ist es vormals, nachdem er [bereits] die Herrschaft über die Götter erlangt hatte, aufgrund des Übels des Geprägtseins durch [früheren] Fleischverzehr dazu gekommen, daß er, Indra, ... Viśvakarman ... sehr gequält hat.

*dBang pos kyang sngon lha'i bdag<sup>1</sup> po thob par gyur nas sha za ba'i bag chags kyi nyes pas<sup>2</sup> ... Las kun pa<sup>3</sup> ... shin tu gtses par gyur te.*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *bdag po* S<sub>1</sub>(=L<sub>1</sub>) F<sub>1</sub> : *bdag* F<sub>2</sub> : *dbang po* PDS<sub>2</sub> Do Ng He. <sup>2</sup> *pas* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *par* Do Ng He. <sup>3</sup> *Las kun pa* PDS<sub>1</sub> : *Las kun la* F<sub>1</sub> : *Las kun* S<sub>2</sub>F<sub>2</sub> : *Lus kun* Ng He : *Sus kun* Do.

Hier ist <sup>o</sup>*janma*<sup>o</sup> o.E. und *pūrvam* als Adverb mit der Haupthandlung verbun-

den. Bo (563a13f: 因於過去食肉習氣) und Śi (623c23: 以於過去食肉餘習) stützen aber die Verbindung von *pūrva* mit *māṁsādavāsanā*. — CLEARYS "in a former existence before attaining celestial lordship" ist auch unter Zugrundelegung von NANJIOS verderbtem Text (*pūrvābhūtvā*: vgl. Text III (Ed.), Appendix I, Fußnote 78) sprachlich nicht nachvollziehbar.

<sup>3029</sup> Zu śyena s. St. § 93 En. 846.

<sup>3030</sup> Das Auftreten des himmlischen Bau- und Handwerksmeisters Viśvakarman in dieser Funktion ist offenbar ein Spezifikum der (Mehrzahl der — überwiegend in chin. Übersetzung — erhaltenen) buddhistischen Versionen der Erzählung (s. MEISIG 1995: 47–153, bes. 71ff), von denen die eine oder andere den Redaktoren des LaṅkS bekannt gewesen sein muß. Ob (mit MEISIG) die buddhistische Ersetzung von Agni (in den 'hinduistischen' Versionen von Mhbh 3.130–131 u. App. I.21) durch Viśvakarman von Agnis Attribut *Vaiśvānara* (so in Vers 92 der Version in Mhbh 3 App. I.21) (mit)angeregt worden sein könnte, lasse ich dahingestellt; daß dies aber erst bei der Übertragung ins Chinesische aufgrund eines Mißverständnisses des Übersetzers geschehen sein und dieses Mißverständnis dann über Zentralasien in die indische Sanskrit-Überlieferung und auf diese Weise auch ins LaṅkS eingedrungen sein könnte (MEISIG 1995: 113–115), erscheint mir doch (mit DE JONG 1998: 76) extrem unwahrscheinlich, und ein Indiz dafür, daß die Erweiterung des 8. Kapitels des LaṅkS in Zentralasien oder unter Einfluß von dort erfolgt wäre, ist mir nicht bekannt.

<sup>3031</sup> Folgt man der Lesung \*°*rūpavesa*° (vgl. Tib u. Hs. T6), wäre auch möglich: "ein taubengestaltiges Gewand trug", doch wäre damit Viśvakarmans Verwandlung nur unzulänglich beschrieben; denn zu dieser Verwandlung gehört zweifellos auch die Annahme der Gestalt (und Größe) einer Taube.

<sup>3032</sup> Der Satz ist schwierig, da die handschriftliche Überlieferung in einem entscheidenden Punkt divergiert.

[1.] Die obige Übersetzung folgt den (trotz zahlreicher Fehler im einzelnen häufig eine ältere Gestalt des Textes bewahrenden) Hss. T1, N16 (N3) u. N4:

*tulāyām cātmānam āropita āśīt<sup>1</sup>* (bzw. *āropitavān<sup>2</sup>*) *rājā cākasmād anapa-*  
*rādhū ... duḥkhena mahatā lambhitāh<sup>3</sup>* (bzw. °*tālambitaḥ<sup>4</sup>*).

<sup>1</sup> Vgl. T1 *āśīta*; <sup>2</sup> So {A}; N4 *āropitavā*; <sup>3</sup> N16pc; <sup>4</sup> T1 {B}.

Der entscheidende Punkt ist, daß hier nach *rājā* ein *ca* eingefügt ist. Daraus folgt, daß mit *rājā* doch wohl ein neuer Satz mit einem neuen Subjekt beginnt und für den vorhergehenden Satz (*tulāyām cātmānam (sam)āropita āśīt* bzw. *āropitavān*) das Subjekt des vorvorigen Satzes, sc. *Viśvakarmā*, fortgelten muß. Das würde bedeuten, daß es nach dieser Version Viśvakarman in Gestalt der Taube ist, der sich auf die Waage stellt (bzw. veranlaßt wird, sich auf die

Waage zu stellen: s. En. 3033).

[2.] In der Mehrzahl der übrigen Hss. (d.h. in denen der Gruppe {C}, in Ry und in denen der Kat. III) fehlt hingegen das *ca* nach *rājā*:

*tulāyāṁ cātmanam āropita āśīd rājākasmād anaparādhī ...*

Das dürfte implizieren, daß hier mit *rājā* kein neuer Satz beginnt, sondern der mit *tulāyāṁ ca* eingeleitete Satz weiterläuft und *rājā* auch als Subjekt von *āropita āśīt* fungiert. Das wiederum bedeutet, daß es dieser Version zufolge nicht Viśvakarman, sondern der König (also Śibi) ist, der sich auf die Waage stellt bzw. (durch den von Indra gesteuerten Gang der Ereignisse) dazu gebracht wird, dies zu tun (s. En. 3033):

und [um die Taube auszulösen] hatte der König sich selbst auf die Waage gestellt (bzw.: war der König dazu gebracht worden, sich selbst auf die Waage zu stellen), ohne Grund ...

In diesem Sinne übersetzen, mit Ergänzungen, TOKIWA (1994: I 267,6-8) und (im Detail aber nur schwer mit dem Text vereinbar) YASUI (1976: 228,8-10)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> 〔そこで、シヴィ王は斑鳩とひとしい〕重さだけ、自己の身体〔の肉〕を〔切りとつて鷹に〕供給した。("Daraufhin schnitt der König Śibi Fleisch des eigenen Körpers ab, genau soviel, daß das] Gewicht [dem der Taube gleich war, und] bot es [dem Falken] an.")

### [3.] NANJIOS Text

*tulāyāṁ cātmanam āropita āśīt | yasmād rājānāparādhī ...*

basiert offenbar auf dem der Hss. Ca1 u. R1, sc.

*tulāyāṁ cātmanam āropita āśīt || kasmād rājā 'naparādhī ...,*

bei der jedoch das (auch von N5, also von der gesamten Gruppe {D}, bezeugte) *kasmād* unverständlich bleibt und deshalb von NANJIO zu *yasmād* emendiert worden sein dürfte. Auch in dieser Version beginnt, jedenfalls NANJIOS den zugrundliegenden Hss. entsprechender Interpunktions (Daṇḍa nach *āśīt*) zu folge, mit *yasmāt* ein Nebensatz mit *rājā* als Subjekt, und Subjekt von *āropita āśīt* müßte dann auch hier (wie in Abs. [1] der taubengestaltige Viśvakarman sein:

und [dieser = Viśvakarman als Taube] hatte sich auf die Waage gestellt (bzw.: war veranlaßt worden, sich auf die Waage zu stellen), woraufhin der König (weil er die Taube auslösen wollte) ... dazu gebracht wurde, große Qualen auf sich zu nehmen.

So auch SUZUKI (1932: 216: "he then chased Viśvakarma ..., who had thus to place himself on the scale."), CLEARY ("Vishvakarman ...., who then placed himself on a scale") u. MPPU<sub>L</sub> I: 256 Anm. Z. 2f: "Viśvakarman ... monta lui-même sur la balance.").

[4.] Die Frage, welche Fassung die ursprüngliche ist, läßt sich kaum entscheiden. In der Legende müssen ja beide auf die Waage: Zunächst bietet der König dem Falken ein dem Gewicht der Taube entsprechendes Stück seines eigenen Fleisches an (dafür muß die Taube auf die Waage). Weil dieses Stück und weitere Stücke nicht imstande sind, die Taube aufzuwiegen, stellt sich schließlich der König selbst mit seinem ganzen Körper auf die Waage. Man könnte argumentieren, daß in der Legende der Moment, in dem der König selbst die Waage besteigt, den Höhepunkt darstellt und daß es in den meisten Versionen der Erzählung vor allem dieser Vorgang ist, in dessen Zusammenhang von einem Auf-die-Waage-Steigen oder Sich-auf-die-Waage-Stellen die Rede ist, z.B. Mhbh 3.131.27 (vgl. auch TOKIWA 1994: II 126 Anm. 3): *tata utkṛttamāṁso 'sāv āruroha svayam tulāṁ*; Mhbh 3 App. I. 21.5.87-88 (p. 1073): *evaṁ sarvam samadhibigatya śarīram* (v.l. *sarvamāṁsaṁ utkṛtya śarīrāt*) *tulāyāṁ āropayamāsa | ... atha rājā svayam eva tulāṁ āruroha;* MPPU 88c5f (Übers. MEISIG 1995: 89): "Da wollte der Bodhisattva von ganzem Herzen hinaufsteigen, griff erneut nach der Waage und sagte zu jemandem: 'Stütze mich!'" (是時菩薩一心欲上, 復更攀稱[v.l. 秤], 語人「扶我」); HYCh 352a15f (Übers. MEISIG 1995: 138): "Da erhob sich der Mahārāja mit seinem ganzen Körper und wollte auf die Waagschale steigen" (爾時大王 舉身自起 欲上稱盤), was ihm letztlich auch gelingt (352a20: 得上稱盤); Jñānayaśas, Jātakastava Vers 16 (s. BAILEY 1954: 26): "Als König Śibi(n) hast du deinen Körper auf die Waage gestellt" (*sibinā rājñā satā ... tulāṁ āropitā te tanur*; angesprochen ist hier natürlich der Buddha, der in einem früheren Leben Śibi war). Von der Taube wird demgegenüber allenfalls gesagt, daß man sie nimmt und auf das eine Ende der Waage setzt (so HYCh 352a12f: 即時取鴿安著一頭).

[5.] Wie schon TOKIWA (1994: II 126 Anm. 3) feststellt, geben auch Tib u. Bo – in Gu hat B.14.2 keine Entsprechung, und Śi erwähnt die Waage nicht – die zur Diskussion stehende Stelle dahingehend wieder, daß es der König ist, der sich auf die Waage stellt bzw. veranlaßt wird, dies zu tun. In Tib (P ngu 170a3f) heißt es (wenn ich recht verstehe):

... und sogar (*kyang*) der König Śivin selbst (*nyid*), der [doch] unschuldig war und voller Mitgefühl mit den Wesen, wurde dazu gebracht, sich selbst auf die Waage zu werfen und großes Leid auf sich zu nehmen.

*rgyal po Zhi ldan nyes pa med pa 'byung po la snying brtse ba can nyid  
kyang srang la btab cing sdug bsngal chen po thob par byas so ||*

Auch Bo (563a14-17) paraphrasiert seine Vorlage so, daß es Śibi(n) ist, der zunächst ein Stück seines eigenen Fleisches abwiegt und dann mit seinem ganzen Körper auf die Waage tritt:

Die Taube suchte bei mir Schutz. Ich war damals der König Śibi. Aus Mitgefühl mit den Lebewesen, die einander auffressen, wog ich ein Stück meines eigenen Fleisches ab und gab es dem Raubvogel als Ersatz für die Taube. Da das abgeschnittene Fleisch nicht ausreichte, trat ich persönlich (/mit meinem [ganzen] Körper) auf die Waage und erlitt [daraufhin] große Qualen.

鴿來投我。我於爾時 作尸毘王。憐愍眾生 更相食噉，稱己身肉 與鷹代鴿。割肉不足 身上秤(/稱)上，受大苦惱。

[6.] Es spricht somit einiges dafür, die Textversion, der zufolge es der König Śibi ist, der sich auf die Waage stellt bzw. veranlaßt wird, dies zu tun, für die authentische zu halten. Auf der anderen Seite kann man aber auch argumentieren, daß diese Version eben deshalb, weil sie aus der Perspektive der Erzähltradition viel näherliegt, eine nachträgliche Glättung sein mag, und daß auch bei der Übersetzung ins Chinesische und Tibetische die Kenntnis der Erzähltradition als Hintergrund mitgewirkt haben könnte. Das würde dann bedeuten, daß die häufig eine ältere Textgestalt reflektierenden Textzeugen (T1 {A} N4) dies auch im vorliegenden Fall tun und von einer Formulierung auszugehen ist, der zufolge sich Viśvakarman in Gestalt der Taube auf die (eine Seite der) Waage stellt bzw. veranlaßt wird, dies zu tun, u. zw. im Rahmen der Forderung des falkengestaltigen Indra an den König, ihm die Taube mit seinem eigenen Fleisch aufzuwiegen. Die durch den Wegfall des *ca* inhaltlich in die andere Richtung weisenden Lesarten der Hss. N8 und N14 könnten dann als Vorläufer oder Ansatzpunkt der von der Mehrzahl der Hss. (s. Abs. [2]) repräsentierten Umdeutung im Sinne der Erzähltradition gesehen werden. Ob sich die nur durch die Hss.-Gruppe {D} repräsentierte Version (s. Abs. [3]) vielleicht als Resultat einer falschen Einordnung von in einer Vorlage nachgetragenen Akṣaras (*kasmād(a)*) erklären läßt, muß ich dahingestellt sein lassen.

[7.] Es ist in diesem Zusammenhang auch zu beachten, daß es im Kontext des LaṅkS gar nicht darauf ankommt, den Heroismus Śibis zu rühmen, sondern vielmehr nur darum geht, das durch den früheren habituellen Fleischverzehr ausgelöste Fehlverhalten Indras und die aus diesem Anlaß Śibi zugefügten Qualen (vielleicht sogar: sein qualvolles Abgeschlachtetwerden: s. En. 3037) herauszustreichen.

<sup>3033</sup> "hatte ... sich (*ātmānam*) auf die Waage gestellt": falls *āropita* hier aktivisch zu verstehen ist. Eine solche aktivische Funktion des *ta*-Partizips auch bei transitiven Verben ist im BHS verbreitet (BHSG # 34.15) und könnte durch die v.l. *āropitavān* in den Hss. N16 und N4 explizit gemacht worden sein. Die Lesung der Hs Ry<sub>ac</sub> (*tulāyām cātmāropita āsīt*) wäre dann die passivische Formulierung des gleichen Gedankens, beruht aber wohl eher auf

einer versehentlichen Auslassung der Akṣaras °namā° (aberratio oculi). Als Alternative wäre bei der in den Text gesetzten Lesung der Hs. T1 zu erwägen, āropita hier passivisch und in doppelkausativer Funktion zu verstehen:

"Daraufhin (*ca*) war [dieser (sc. Viśvakarman als Taube)] veranlaßt worden, sich (/seinen Körper) auf die Waage zu stellen (/hatte sich ... stellen müssen), ...".

Inhaltlich würde das sehr gut passen, kommt aber natürlich im Falle der Lesung der Hss. N16 u. N4 (āropitavān) nicht in Betracht.

<sup>3034</sup> D.h.: unberechtigterweise, unverdientermaßen. Weder für das *akasmāt* der Hss. noch für NANJIOS *yasmāt*, das von keiner der mir vorliegenden Hss. gestützt wird, ist in Tib eine Entsprechung erkennbar (s. En. 3032[5]).

<sup>3035</sup> In den Hss. Nom.Sing. Šivī bzw. Sivī (v und b nicht unterschieden!), also von einem *in*-Stamm, deshalb Tib *Zhi ldan* (PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>). Die Stellung des Namens des Königs im Satz – weit hinter dem Titel *rājan* – ist auffällig und könnte die Vermutung nahelegen, daß es sich bei den Attributen *anaparādhī bhūtānukampakah* um einen als Erläuterung zu *akasmāt* nachträglich eingefügten Zusatz handeln mag.

<sup>3036</sup> Das Attribut *anaparādhī* kann nicht, wie in NANJIOS Ed. und in den modernen Übersetzungen<sup>1</sup> mit *bhūta* verbunden und ins Kompositum einbezogen werden (auch wenn dies von der Sache her durchaus passend wäre; vgl. auch C.1). In diesem Fall wäre aber doch *anaparadhi*° (so Vai und Du) oder *anaparādha*° gefordert.<sup>2</sup> Die Hss. lesen aber übereinstimmend °dhī (N3 ſī ist eine Verlesung des in N16 ähnlich aussehenden dhī), und *anaparādhī* (Nom. Sing.) kann nur Attribut von *rājā* sein. So auch Tib (s. En. 3032[5]).

<sup>1</sup> SUZUKI (1932: 216): "feeling pity for the innocent [pigeon ...]"; CLEARY (2012): "pitying an innocent being"; NANJŌ/IZUMI (1927: 143,8): 無辜のものを哀愍し; YASUI (1976: 228,9): 罪なき生類; TOKIWA (1994: I 267,6): 無実の生物; YU (2008/2013, ad Na 251,8): проникшись состраданием к невинному существу (d.h. "durchdrungen von Mitleid mit dem schuldlosen Wesen"), HUANG 2011: 506,19: 同情无辜的鸽子 (d.h. "aus Mitleid mit der unschuldigen Taube") und (angesichts der Reihenfolge) wohl auch TAN (2005): 悲憫無辜 (d.h. "voll Mitleid mit der schuldlosen [Taube]", wenngleich theoretisch auch "(Šibi,) der mitleidvolle, schuldlose" möglich wäre). Vgl. auch MPPU<sub>L</sub> I: 256 Anm., Zeile 4: "qui avait compassion de l'innocent". <sup>2</sup> Eine *cvi*-Bildung (°ī-bhūta) scheidet ja aus inhaltlichen Gründen aus.

<sup>3037</sup> Wörtl. etwa: "wurde großer Qual teilhaftig gemacht" (vgl. PW s.v. *labh* caus.: "1. bewirken, daß Jmd Etwas erlangt, bekommt, teilhaftig wird; mit dopp. acc. ... Statt des acc. auch instr. der Sache"). So wohl auch Tib *sdug bsngal chen po thob par byas so*. Dem entsprechen dem Sinn nach auch die modernen Wiedergaben<sup>1</sup> sowie die Wiedergabe in Bo (563a17: 受大苦惱 "erlitt große Qualen"). Die Lesung der Hss. T1 u. N4 N8 N14 ({B})

*°ālambitah* dürfte auf das Gleiche hinauslaufen (etwa: "wurde von großer Qual ergriffen/befallen").

<sup>1</sup> Vgl. SUZUKI (1932): "King Śivi ... [... had to sacrifice himself to the hawk and thus] to suffer great pain"; MPPU<sub>L</sub> I: 256 Anm., Zeile 4: "... eut à subir une grande douleur"; NANJŌ/IZUMI (1927: 143,8): 大痛苦を得たり; YASUI (1976: 228,10): 大なる痛苦をうけた; TOKIWA (1994: I 267,7f): 王は ... 大変の苦痛を受けました; YU (2008/2013, ad Na 251,9): принял на себя страданье великое ("nahm großes Leid auf sich"); TAN (2005): 受大痛苦 ("erlitt große Qualen") u. HUANG (2011: 506,19): 遭受巨大的痛苦 ("erlitt schreckliche Qualen"); CLEARY 2012: "was greatly distressed".

Man könnte allerdings auch versucht sein, *°ālambhitah* zu lesen und dies als Partiz.Pf.Pass. eines Denominativums von *ālambha* "Schlachtung" oder eines Kausativums von *ā-√labh* "schlachten" zu verstehen:

... wurde der König ... [auf Veranlassung Indras] unter großen Qualen abgeschlachtet (bzw. [von Indra] dazu gebracht, sich ... abzuschlachten).

Inhaltlich würde das ja durchaus passen, da sich der König nach der Erzählung zwar selbst Fleisch aus dem Körper schneidet oder schneiden lässt, der eigentliche Anlaß hierfür aber die Unnachgiebigkeit des Raubvogels (also Indras) ist. In der Bedeutung "schlachten" ist *ā-√labh* jedenfalls im Mhbh noch belegt (s. PW s.v. *labh* + *ā*), und im buddhistischen Sanskrit die Parallelform *ārambha* zum zugehörigen Substantiv *ālambha* = "Schlachtung (eines Opfertiers)" (vgl. BHSD 103a u. SWTF IV 555b s.v. *ārambha*). Da jedoch weder Tib noch Bo und Śi in diese Richtung weisen und eine vergleichbare Formulierung innerhalb des LaṅkS nicht vorzukommen scheint, bleibt dieser Deutungsvorschlag spekulativ.

<sup>3038</sup> Ich ergänze als Subjekt des Satzes im Sinne des Gesamtkontextes *māṁsam* oder *māṁsabhaṅjanam* und beziehe darauf *anekajanmābhyaṣṭam* als Attribut und *svaparadoṣāvaham* als Prädikatsnomen. Die bisherigen Übersetzungen sind syntaktisch unbefriedigend, da sie von einem von keiner Hs. gestützten Substantiv *°āvahanam* ausgehen sowie von der angesichts Tib *goms* (= *abhyasta*) eher unwahrscheinlichen Lesung *anekajanmātyastam* (NANJIO), die allenfalls als Adverb konstruierbar wäre (vgl. BHSD s.v.).

Tib (P ngu 170a4) scheint, wenn ich recht verstehe, meine Wiedergabe des Skt zu stützen:

Auf diese Weise hat [der Fleischverzehr, weil er für ihn (= Indra)] in vielen [früheren] Leben zur Gewohnheit geworden [war], auch wenn er (Indra) [inzwischen] zum Herrn der Götter geworden war, ihm selbst und anderen [als eine Art Spätfolge: *gyur*] Unheil eingebracht; um wieviel mehr [gilt das] dann für andere!

*de ltar tshe du mar goms shing lha'i dbang po brgya byin gyur kyang (S<sub>2</sub>) na bdag dang gzhan la nyes pa 'thob par byed par gyur na (Do Ng He te) | gzhan dag lta ci smos |*

Die chinesischen Wiedergaben (Bo und Śi; in Gu fehlt der Abschnitt noch) sind eher Paraphrasen, bringen jedoch den Bezug zum Fleischverzehr explizit zum Ausdruck:

Bo (563a17f):

Auf diese Weise gibt es [schon] aufgrund der prägenden Gewohnheit an Fleischverzehr über zahllose [frühere] Leben hin für die eigene Person und für andere Personen derartige Übel, um wieviel mehr bei jemand, der [sogar im gegenwärtigen Leben] schamlos ständig Fleisch ißt!

如是無量世來食肉熏習自身他身有如是過何況無愧常食肉者。

Śi (623c26-28):

Der [Götter]könig Śakra (= Indra) hat schon [aufgrund] des gewohnheit[smäßigen Fleischverzehrs] in anderen (= früheren) Leben (餘 = 餘生) [anderen] Lebewesen Qualen bereitet, um wieviel mehr [tun dies] die übrigen [Wesen], die [auch in ihrem gegenwärtigen Leben] schamlos ständig Fleisch essen! Man muß wissen, daß Fleischverzehr sowohl einem selbst wie auch anderen Qualen bereitet. Deshalb soll ein Bodhisattva kein Fleisch essen.

帝釋餘習尚惱眾生況餘無慚常食肉者。當知：食肉自惱惱他。是故菩薩不應食肉。

<sup>3039</sup> D.h. für ihn selbst zu Fehlverhalten und indirekt (durch das Karma-Gesetz) auch zu Schaden, für andere zu Schaden; *doṣa* enthält beide Aspekte.

<sup>3040</sup> Eine engl. Wiedergabe der chinesischen Versionen des Abschnittes **B.14.3** (Bo, Śi) findet sich auch in WATANABE 1909: 269f.

<sup>3041</sup> Auffällig ist in diesem Abschnitt zunächst der Plural. SUZUKI (1932: 216) übersetzt singularisch ("another king", mit Anm. "The text has all this in the plural"), doch ist ein Pl. majestatis hier unwahrscheinlich. Vielleicht läßt sich der Plural damit erklären, daß dem Autor (bzw. den Autoren) dieser Erweiterung mehrere Versionen der Erzählung vorlagen, in denen der Name des Königs variierte (vgl. Jm<sub>V</sub> 218,20 [Jm<sub>K</sub> 209,15]: Sudāsa, aber HYCh 425a20f: Brahmadatta) oder nicht angegeben war. Plural auch in Tib (P ngu 170a5: *mi'i dbang por gyur pa gzhan rnams*); Bo (563a19: 復有餘王) ist ambivalent, während Śi (623c28: 昔有一王) explizit den Pl. durch den Sing. ersetzt. – Bemerkenswert ist ferner die Tatsache, daß offenbar kein Bezug des von einem der hier genannten Könige gezeugten Kalmāṣapāda zu dem in **B.14.1** genann-

ten Simhasaudāsa, mit dem er normalerweise identisch ist (so z.B. Jm<sub>V</sub> 218,15 = Jm<sub>K</sub> 209,9), gesehen wird. Vgl. WATANABE 1909: 270.

<sup>3042</sup> Der Ausdruck *narendrabhūtānām satām* ist offenkundig bewußt in Parallelität (und in einem gewissen Kontrast) zu dem in B.14.2 von Indra ausgesagten *devendrabhūtasya ... sataḥ* gewählt. Er parallelisiert (und kontrastiert) somit die irdischen Könige als "Herren der Menschen" mit dem "Herrn der Götter". Vgl. auch *manuṣyendrabhūtā api santo* gegen Ende des vorliegenden Subabschnittes.

<sup>3043</sup> Vgl. Tib *rta shugs drag* (PD: *chen*) pos. Die meisten Hss. haben nur *aśvena*, einige der verlässlicheren jedoch *anyaśvena*, was ich zu *atyaśvena* emendieren und im Sinne von *ati-go* ("excellent cow or bull": EDS 2.1: 966a) und *ati-cora/caura* ("super-thief": EDS 2.1: 974a) als "Über-Pferd", "besonders temperamentvolles Pferd" verstehen möchte. Tib *rta shugs drag* (*chen*) pos dürfte eine interpretierende Wiedergabe ("Pferd von heftigem/großem Ungestüm", *~tīvravega*, *~mahāvega*) sein. Jm<sub>V</sub> 218,20 (Jm<sub>K</sub> 209,16) hat nur *aśvenāpahṛto*.

<sup>3044</sup> So auch in zwei anderen Versionen der Erzählung (vgl. SCHLINGLOFF 1987: 95: *Bhadrakalpāvadāna* u. HYCh [425a28]). Die tib. Wiedergabe mit "wegen ihres Respekts für das Leben" (*srog gi rim gro'i phyir*) ist nicht eindeutig, aber LaṅkV<sub>JV</sub> (P pi 305a7f; D pi 263b6; ZT 70: 638,10-12) erklärt sie im Sinne des Sanskrit: "Weil sie, wenn sie keine Verbindung mit der Löwin eingegangen wären, von dieser getötet worden wären, gingen sie eine Verbindung mit ihr ein" (*seng ge mo dang ma 'grogs na de yis gsod* [D, ZT] *par 'gyur bas de dang 'grogs pa'o* ||). Bei Bo (563a20f) jedoch heißt es: "Weil sie kein Fleisch aßen, hatten Löwen, Tiger und Wölfe ihnen gegenüber keine aggressiven Absichten" (不食肉故 師子虎狼 見無害心), und es war bereits zu Anfang (563a19) von diesen Königen gesagt worden, daß sie Vegetarier (不食肉者) und nur zum Vergnügen ausgeritten waren (乘馬遊戯), und nicht etwa zur Jagd, wie bei Śi (623c28: 乘馬遊獵) und in der *Jātakamālā* (Jm<sub>V</sub> 218,20 = Jm<sub>K</sub> 209,16: *mrgayānirgato*). Auch in Śi ist von Angst als Motiv keine Rede, sondern nur davon, daß der König zusammen mit der Löwin umherschweift und ausruht (623c29f: 與同遊處; vgl. HDC 10: 1053a). — YASUI (1976: 228,13: 生命の恐怖がないので, d.h. "weil sie *keine* Angst um ihr Leben hatten") scheint NANJIOS (251 Anm. 21) (angesichts der oben angeführten Parallelen aber gewiß abwegigem) Vorschlag einer Emendation von *jīvitabhayaḍ* zu *°tābhayaḍ* zu folgen.

<sup>3045</sup> Die Genitive (*anyeśām* etc.) lassen sich syntaktisch am ehesten als von (*simha*)*saṁvāsa* abhängige subjektive Genitive verstehen. Logisch ließen sie sich auch als possessive Genitive mit *°putrāḥ* verbinden, doch wird ein solcher Bezug syntaktisch durch die vielen dazwischenstehenden Satzteile erschwert

und überdies durch das °*putrāḥ* spezifizierende *nṛpa*° gestört (in einem Ausdruck *narendrabhūtānāṁ nṛpaputrāḥ* wäre *nṛpa*° redundant). Tib (P ngu 170a5; S<sub>2</sub> ra 302a5f) übersetzt die Genitiv-Phrase als selbständigen Satz:

Auch [mit Bezug auf] andere, die irdische Könige waren, [heißt es, daß es], während sie ... in der Wildnis umherirrten, dazu kam, daß sie mit einer Löwin Verkehr hatten, und [daß] ihnen sogar Söhne geboren wurden.

*mi'i dbang por gyur pa gzhan rnam kyang ... 'brog dgon pa na 'khyam 'khyam pa las ... seng ge mo dang 'tshogs<sup>1</sup> par gyur te | bu dag kyang skyes par gyur to ||* <sup>1</sup> DS<sub>2</sub>HeF<sub>2</sub> : 'tshos PS<sub>1</sub>Do : chos Ng.

<sup>3046</sup> Logisches Subjekt zu *utpāditavantah* müssen die zuvor genannten Könige, die sich mit der Löwin eingelassen hatten, sein; ich kann den Nom. nur als Parenthese konstruieren.

<sup>3047</sup> [1] Der Ausdruck *simhasanīvāsa* ist mehrdeutig, da *sanīvāsa* einerseits "Zusammenleben" (pw s.v. *sanīvāsa* 1) bedeuten kann (vgl. auch E.23d), andererseits aber auch "Beischlaf" (pw s.v. *sanīvāsa* 2). Im ersten Falle wäre *simhasanīvāsa* als "Zusammenleben mit den Löwen (oder: mit der Löwin)" zu verstehen, im letzteren als "Beischlaf mit der Löwin" (zu *simha-* als für die weibliche Form stehend s. AiGr II.1 # 21.a.γ). In Tib (P ngu 170a6: *seng ge dang 'grots pa'i rgyus*) ist *'grots pa* ("Zusammensein") ebenfalls mehrdeutig, doch würde man im Falle der Nuance "Beischlaf" vielleicht doch wie an der in En. 3044 zitierten Stelle aus LaṅkV<sub>Jv</sub> *seng ge mo* (statt *seng ge*) erwarten. In Bo und Śi hat der Ausdruck keine Entsprechung.

[2] Faßt man den Ausdruck als "infolge des Zusammenlebens mit den Löwen (/der Löwin)", so kann er nur als eine Begründung für die Fleischgier der Königssöhne verstanden werden: weil sie unter Löwen aufgewachsen (bzw. von einer Löwin großgezogen) worden sind, haben sie sich ganz an Fleischnahrung gewöhnt. Ein Problem ergibt sich bei dieser Interpretation daraus, daß nach der Nennung des Satzsubjekts, also der Königssöhne, deren Fleischgier unvermittelt noch ein weiteres Mal begründet wird, u.zw. mit ihrem Geprägtsein durch Fleischverzehr in früheren Existzenzen (vgl. auch En. 3049). Dies wäre aber eher eine *stilistische Härte*; denn *inhaltlich* wären die beiden Begründungen keineswegs unvereinbar, sondern ergänzen einander (vgl. auch T 3.164: 392a21f: s. St. § 260 mit En. 2138).

[3] Faßt man hingegen *simhasanīvāsānvayāt* im Sinne von "infolge [des Hervorgegangenseins aus] der [sexuellen] Verbindung mit einer Löwin", so kann auch dies als Grund für die fortdauernde Fleischgier der Königssöhne verstanden werden, dergestalt, daß sie ihr Fixiertsein auf Fleischnahrung von der Mutter geerbt hätten. Diese Deutung ließe sich mit einer Parallel aus Āryaśuras *Jātakamālā* stützen, wo es (Jm<sub>v</sub> 218,23f) heißt:

Als üble Folge [des Umstandes, daß er eine Löwin zur] Mutter [hatte], war er versessen auf [alle Arten von] Fleisch (*sa māṭṛdoṣād āmiṣeṣv abhisaktah*).

So offenbar auch im *Bhadrapālavatāna* (SCHLINGLOFF 1987: 95). Das formale Problem (s. Abs. [2]) zweier durch das Subjekt voneinander getrennter Begründungen für die Fleischgier der Königssöhne bestünde allerdings auch bei dieser Deutung.

[4] Dieses Problem entfällt, wenn man den Ausdruck *siñhasaṇvāsvayāt* wie in Abs. [3] versteht, aber nicht als Grund für die Fleischgier der Prinzen auffaßt, sondern mit SUZUKI (1932: 216) als Begründung für die gefleckten Füße, denen Kalmāṣapāda seinen Namen verdankt: "Because of their descending from the union with a lioness, the royal children were called Spotted-Feet, etc." (ähnlich NANJŌ/IZUMI 1927: 143,10f, NAMAI 1993: 307 [I.2.1] und wohl auch YASUI 1976: 228,14 u. TOKIWA 1994: I 267,12f). Auch diese Auffassung involviert aber eine gewisse formale Härte; denn *kalmāṣapādaprabhr̥tayo nrpa-putrāḥ* ist doch primär wohl als "die Königssöhne anfangend mit Kalmāṣapāda" zu verstehen, Kalmāṣapāda also zunächst als Eigenname aufzufassen; die Begründung hingegen kann nur auf den von diesem Namen angedeuteten Sachverhalt, d.h. die Sprenkelfüßigkeit des Prinzen, bezogen werden.

<sup>3048</sup> So auch Bo u. Śi 斑足, desgleichen Tib (P D S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> Ng F<sub>1</sub>) *rkang bka* ("gescheckte Füße/Beine [habend]").

<sup>3049</sup> Vgl. Jā V 458,26-28 (im Falle des [Kalmāṣapāda entsprechenden] Königs von Benares ist die Erklärung für seine Gier nach Fleisch und für sein Geschmackfinden an Menschenfleisch in seiner früheren Existenz als menschenfressender Yakṣa zu suchen). Wenn man *siñhasaṇvāsvayāt* im Sinne von En. 3047[2] u. [3] auffaßt, hätte das LaṅkS zwei verschiedene Erklärungen für die Fleischgier des Kalmāṣapāda (vgl. SCHLINGLOFF 1987: 94f) juxtaponiert, ohne jedoch die logische Relation, die ja eigentlich nur eine Kombination sein kann ("... [und] ..."), zum Ausdruck zu bringen.

<sup>3050</sup> D.h. nachdem sie, auf die eine oder andere Weise an den Hof ihres Vaters gebracht (s. SCHLINGLOFF 1987: 95; 99), schließlich selbst Könige geworden waren.

<sup>3051</sup> Ich vermag nicht zu entscheiden, ob damit das (aus der Sicht des Sprechers, also des Buddha) gegenwärtige Leben von Kalmāṣapāda etc. gemeint ist oder ob *ihaiva janmani* (im Sinne von Bo u. Śi: s. En. 3056) als "in eben diesem Leben (von dem soeben die Rede war)" zu verstehen ist. In letzterem Falle würde man eigentlich *tasminn eva janmani* (statt *ihaiva janmani*) erwarten und müßte den Übergang vom Aorist (*abhūvan* am Ende von Subabschnitt 3.a) zum Präsens (*sañjāyante* am Ende von Subabschnitt 3.b) wohl als von *ihaiva*

*janmani* induzierte Vergegenwärtigung der hier geschilderten üblen Folgen des exzessiven Fleischverzehrs verstehen. Es ist aber möglich, daß aus der Perspektive der Redaktoren des LaṅkS ein solcher zeitlicher Unterschied in diesem Kontext gar nicht bestand bzw. irrelevant war, so daß der Buddha hier so spricht, als seien die Königssöhne noch am Leben, wenngleich nicht mehr in Amt und Würden (s.a. En. 3052).

<sup>3052</sup> So auch Tib (*khyim bdun pa'i grong na*, s. En. 3056) u. Bo (563a23: 在七家村); vgl. auch YASUI 1976: 228,16 u. TOKIWA 1994: I 268,2. Reminiszenz an Kalmāśapādas Leben in der Einöde nach seiner Absetzung und Vertreibung? SUZUKI (1932: 216) faßt den Ausdruck als Eigennamen des Dorfes (so auch BHSD 559b u. YU 2008/2013 [ad Na 252,3]). Vgl. aber T 9.270 (\**Mahābherī-hārakasūtra*) 295b16f:

Wie in einem Dorf mit [nur] sieben Hütten gewiß eine Dākinī-Dämonin auftritt, so gibt es dort, wo dieses Sūtra hingelangt, in einer Gruppe von [nur] sieben Personen gewiß [einen,] der es verunglimpft.

如七家村中必出荼/[茶]夷尼鬼，如是此[/比]經所行之處，七人眾中必有謗者。

Jñānavajra (LaṅkV<sub>JvJ</sub> P pi 305a8-b2; D pi 263b6-264a1; ZT 70: 638,12-17) versteht demgegenüber, wohl unter dem Einfluß des Kontexts "exzessiver Fleischverzehr", unter den sieben Hütten Häuser, die untrainierte (\**ādikarmika*) Mönche nicht aufsuchen dürfen und die direkt oder indirekt mit Fleischverzehr assoziiert sind: Metzgerläden, Kneipen, Bordelle, [Behausungen von] Vogelstellern und Fischern, Königspaläste und die Behausungen von anderen Niedrigkastigen wie etwa Jägern oder die Häuser von falsche Ansichten habenden Nichtbuddhisten, die gern Tieropfer darbringen (zu einer Liste von fünf derartigen Orten s. ŚrBh<sub>Tai</sub> I 66,16-18 ≈ 188,7-9 ≈ II 352,14-16). Ganz anders Śi (624a2), wo es statt dessen heißt, daß Kalmāśapāda später, als er König geworden war, über sieben *kotis* (700.000 oder gar 70 Millionen) von Familien herrschte (後得作王 領七億家).

<sup>3053</sup> Oder: "im Übermaß" (s. En. 3022).

<sup>3054</sup> Alternativ wäre vielleicht zu erwägen, *vā* nicht in der üblichen Bedeutung von "oder", sondern als für *iva* oder *eva* stehend (BHSD 475b) zu verstehen:

... werden sie [schließlich] gewissermaßen (*vā* = *iva*; od.: tatsächlich: *vā* = *eva*) zu Menschenfleisch fressenden schrecklichen Dākas und Dākinīs,

oder:

... werden sie zu Menschenfleischfressern, gleich den schrecklichen Dākas und Dākinīs.

In der tibetischen Übersetzung (s. En. 3056) hat *vā* keine Entsprechung.

<sup>3055</sup> Hier offenbar Menschenfleisch fressende Dämonen. Daß auch die fem. Form genannt ist, dürfte daran liegen, daß bei dieser Dämonenklasse die Vorstellung als weibliche Wesen die gängigere ist.

<sup>3056</sup> In Tib (P ngu 170a6f; S<sub>2</sub> ra 302a7f; S<sub>1</sub> da 285b3f) lautet der Subabschnitt wie folgt:

Angesichts dessen, Mahāmati, daß sie auch in eben diesem Leben in einem Dorf mit sieben Häusern allzu gierig auf Fleisch gewesen sind und [ihm] in ungebührlichem Maße zugesprochen haben, werden sie als schreckliche, Menschenfleisch fressende Dämonen und Dämoninnen [wieder]geboren.

*Blo gros chen po tshe 'di nyid la'ang khyim bdun po'i<sup>1</sup> grong<sup>2</sup> na sha la shin tu brkam<sup>3</sup> zhing ma 'os<sup>4</sup> par bsten na | mi<sup>5</sup> sha za ba'i phra men pha<sup>6</sup> dang | phra men ma<sup>7</sup> ma rungs pa dag tu skye'o ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> po'i S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>DoNgHeF<sub>2</sub> : pa'i PD. <sup>2</sup> grong PDS<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : nang S<sub>2</sub>DoNgHe <sup>3</sup> brkam PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : rkam Ng He F<sub>2</sub> : rke Do. <sup>4</sup> ma 'os S<sub>2</sub> (=L<sub>2</sub>) Ng : mi 'os PD : ma 'ongs S<sub>1</sub>HeF<sub>2</sub> : sa 'ongs Do. <sup>5</sup> mi PDS<sub>2</sub>F<sub>2</sub> : mi'i S<sub>1</sub>DoNg : ma'i He. <sup>6</sup> phra men pha PD : 'phra men pha S<sub>1</sub> : mkha' 'gro F<sub>2</sub> : mkha' 'gro ma S<sub>2</sub>F<sub>2</sub> : 'phra men ma PD : 'phra men ma S<sub>1</sub>DoNg(myen)He: mkha' 'gro ma F<sub>2</sub> : mkha' 'gro S<sub>2</sub>(=F<sub>2</sub>).

Der "Wechsel in eine [neue] Existenz" in B.14.3.c müßte sich dann auf die übernächste Wiedergeburt (und ggf. weitere Wiedergeburten) beziehen. Auch ist die vorzeitige Wiedergabe des Pz. präs. *nīṣevamāṇā(h)* nicht unproblematisch. Ich ziehe es daher vor, *samjāyante* gegen Tib nicht als "sie werden als ... geboren", sondern als "sie werden zu ..." zu verstehen,<sup>1</sup> und sehe in dem Subabschnitt eine (wenngleich etwas verschwommene) Reminiszenz an die Überlieferung, der zufolge Kalmāṣapāda zum Menschenfresser oder gar, nach seiner Absetzung und Vertreibung, zu einem menschenfressenden Dämon (so HYCh 426a15f; vgl. SCHLINGLOFF 1987: 96,2f) in der Wildnis wird. Die chinesischen Übersetzungen von Bo (563a23f) und Śi (624a2f) verbinden den Subabschnitt in der Tat zeitlich mit dem vorigen, d.h. verstehen ihn als Hinweis auf Kalmāṣapādas exzessiven Fleischverzehr, der ihn schließlich zum Kannibalen werden läßt. Der letzte Teil des Subabschnitts wird hier jedoch syntaktisch abgetrennt und dahingehend verstanden, daß die von ihm gezeugten Kinder allesamt Dämonen waren (Bo 563a24f: 生諸男女 盡為羅刹; Śi 624a3f: 所生男女 悉是羅刹). Geht man vom überlieferten Sanskrittext aus, so müßte man in diesem Fall den ersten Teil des Satzes mit dem vorigen Subabschnitt konstruieren, dergestalt, daß *abhūvan* fortgilt:

... waren sie [weiterhin] Fleischesser (... māṁśādā abhūvan) ... und ... [wurden (~abhūvan)] in eben diesem Leben hier [schließlich sogar zu]

Menschenfresser[n] (*mānuśamāṁśādā<ḥ>*). [Als Kinder] werden [ihnen] Dākas und Dākinīs geboren.

Bei einer solchen (m.E. allerdings reichlich gezwungen wirkenden) Auffassung wäre *vā* allenfalls im Sinne von *eva* (s. En. 3054) sinnvoll: "... werden [ihnen] ausschließlich Dākas und Dākinīs geboren".

<sup>1</sup> SUZUKIS Wiedergabe "because they were excessively attached ... to meat-eating they gave birth to Dākas and Dākinīs who were terrible eaters of human flesh" (vgl. auch NANJŌ/IZUMI 1927: 143,12) ist ohnehin mit dem intransitiven *samjāyante* und den Nominativen *dākā(h)* u. *dākinyah* nicht vereinbar. Gleches gilt für die offenbar von SUZUKI abhängige Wiedergabe bei YU (родили даков ...) und TAN (遂生諸空行 ...).

<sup>3057</sup> So auch Tib ('ug pa); Bo (563a26f): "Milane<sup>?</sup> und<sup>?</sup> Eulen (vgl. St., Anhang F, bes. § f), Geier und [sonstige] Greifvögel" (鵠梟 雕鷲 鷹鶲); Śi (624a5): "Geier" (雕鷲).

<sup>3058</sup> Meine Wiedergabe geht von der Lesung °piśitāśana-rākṣasā° (T1 {A} {B}) aus (s.a. YASUI 1963: 13 = 1976: 343). Folgt man NANJIOS Lesung °piśitāśanā rākṣasā°, wäre wohl zu übersetzen:

... [bzw., wenn sie] besonders reichlich Fleisch gegessen haben, in die noch fürchterlicheren Schöße von Rākṣasas usw. ... (in diesem Sinne TOKIWA 1994: I 268,5).

Tib (P ngu 170a8: *za mang du za ba'i srin po* ...) stützt die Lesung der Hss. T1 {A} {B}. Bo (563a27f) fügt hinzu:

Alle Arten von lebenden Wesen [suchen] sich [vor ihnen] zu schützen, geben ihnen keine Chance; [deshalb] leiden sie (die Raubtiere) unter Hunger und Durst und haben ständig böse Gedanken, indem sie [nichts anderes] im Sinn haben, [als] das Fleisch anderer zu fressen.

有命之類 各自護身 不令得便。受飢餓苦 常生惡心 念食他肉。

<sup>3059</sup> Bzw., mit Tib (P ngu 170a8-b1: *der lhung ba rnams*): "hinabgestürzt ist". Dies entspricht der Lesung *vinipṛ̥titānām* der Mehrzahl der Hss., die allerdings von den Hss. der Kat. I (T1 {A} {B}) nicht gestützt wird.

<sup>3060</sup> Die Emendation *nirvṛtti*° (statt {A} etc. *nirvṛtī*°) wird nicht nur von Tib (P ngu 170b1: *mya ngan las 'das pa* |), sondern auch von den beiden chin. Versionen gestützt:

Bo (563a19-b1):

[Selbst] ein menschlicher Körper [als Wiedergeburt] ist für sie schwer zu erlangen; um wieviel weniger werden sie in einer zukünftigen Existenz den Weg zum Nirvāṇa finden (人身難得, 何況當有得涅槃道)!

Śi (624a5f):

[Selbst wenn] sie Wiedergeburt im Körper eines Menschen wünschen, ist das für sie keinesfalls erreichbar, um wieviel weniger der Weg aus dem Saṃsāra ins Nirvāṇa (欲求人身終不可得, 況出生死涅槃之道)!

Die Lesung *nivṛtti*<sup>o</sup> könnte unter dem Einfluß des Epos, wo der Begriff die Haltung der Weltabgewandtheit (im Gegensatz zu *pravṛtti*) bezeichnet (vgl. z.B. STRAUSS 1912), eingedrungen sein.

<sup>3061</sup> Nach den Hss. (*māinsadoṣāḥ*): "die aus [jedem Verzehr von] Fleisch [resultierenden] Übel", oder "die mit [jedem Verzehr von] Fleisch [verbundenen] Übel".

<sup>3062</sup> In der Intention (vgl. auch CLEARY) folgt meine Wiedergabe des nicht ganz unproblematischen Satzes Tib (P ngu 170b1; D ca 155b4f; S<sub>1</sub> da 285b7), insbesondere P und D, wo diese Intention besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Dort lautet der Satz wie folgt:

*sha za ba'i* (P *pa'i*) *nyes pa 'ang de dag la sogs pa yin na*<sup>1</sup> *shin tu bsnyen pa rmams la lta*<sup>2</sup> *los kyang skye mod* |

<sup>1</sup> So PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>2</sub>: *yin no* || Do Ng He. <sup>2</sup> So mit S<sub>1</sub>Do Ng : *lta la* PD.

D.h.:

Wenn schon die Nachteile für den [normalen?] Fleischesser von solcher Art sind, um wieviel mehr entstehen sie dann denen, die sich [dem Fleischgenuß] allzu sehr hingeben!

Dieser Wortlaut könnte eine Lesung *prāg evātisevamāṇānāṁ* (vgl. auch C.2) suggerieren. Da sich jedoch *shin tu* nur in P u. D findet, in S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Do Ng He F<sub>2</sub> hingegen keine Entsprechung hat, bleibt diese Möglichkeit unsicher, und es handelt sich vielleicht nur um eine in der tibetischen Textüberlieferung vorgenommene nachträgliche Verdeutlichung.

In den chin. Übersetzungen hat nur der erste Teil des Satzes eine Entsprechung; Bo (563b1f):

Mahāmati, du sollst wissen, daß sich für einen Menschen, der Fleisch ißt, zahllose derartige Fehler (Übel: *~doṣa*) ergeben.

大慧 當知: 食肉之人 有如是等無量諸過。

Ganz ähnlich Śi (624a7: 大慧 夫食肉者 有如是等無量過失。). Bei Gu (514a2) sind auch die folgenden Sätze o.E., und der Abschnitt B.Ø beschränkt sich hier auf ein ganz knappes Resümee:

Weil sich für den Fleischesser (im Falle von Fleischverzehr) solche Fehler (Übel) ergeben, deshalb soll man kein Fleisch essen.

以食肉者 有如是過 故不應食肉。

<sup>3063</sup> Gu hat nur eine Entsprechung für die Absätze C.1 (2. Satz) und C.3, weicht aber in C.3 merklich von Textbestand und Syntax des Skt ab (s. St. § 241 mit En. 2019).

<sup>3064</sup> [1] Meine Textkonstitution ist nur eine von zwei Möglichkeiten. Sie folgt Tib und den Hss.-Gruppen {A} und {B}, wobei ich den genannten Hss.-Gruppen die passivische Verbalform und Tib die Ergänzung von *prāṇino* (vgl. auch Bo 殺害眾生) entnehme und *ghātaya-* mit Tib nicht im kausativen Sinne, sondern als Denominativum von *ghāta* (vgl. SWTF II: 203b; DP II 84a s.v. *ghātati*, -*ayati*) verstehe. Tib (... *na ni | de'i phyir srog chags rnames kyang gsod<sup>1</sup> par mi 'gyur*: P ngu 170b3; S<sub>1</sub> da 286a3) setzt zwar nicht zwingend eine passive Verbalform voraus, paßt aber gut zu ihr: "Wenn ..., [dann] kommt es auch nicht dazu, daß zu diesem Zweck Lebewesen getötet werden" (aber "daß man zu diesem Zweck Lebewesen tötet" wäre wohl ebensogut möglich). Vgl. auch E.9a.      <sup>1</sup> *gsod* DS<sub>1</sub> S<sub>2</sub> Do Ng F2 : *bsod* PHe.

[2] Gibt man hingegen (mit NANJIO) der Lesung *ghāteran* (Hs. T1 und Mehrzahl der übrigen Hss.) den Vorzug und akzeptiert sie als irreguläre Form des buddhistischen Sanskrit (vgl. BHSG # 38.28 u. S. 238b [s.v. *han-* (3) Caus. *ghātati*]), so ergeben sich zwei Möglichkeiten:

[2.a] Faßt man *ghāteran* als Form des Denominativums im nicht-kausativen Sinne von "töten", so wäre zu übersetzen:

... [dann] würde [auch niemand] aus diesem Anlaß *〈Tiere〉 töten*.

Die nach Tib vorgenommene Ergänzung von *prāṇino* (in diesem Fall Akk.) wäre dann nicht unbedingt erforderlich, da sich schon aus dem Kontext ergibt, daß nur Tiere als Objekt des Tötens in Frage kommen (vgl. auch Śi 624a10: "Wenn die Leute kein [Fleisch] äßen, gäbe es auch kein Töten" (人若不食亦無殺事。)). Als Subjekt könnte das *kecana* der Protasis weitergelten, und wenn man davon ausgeht, daß die Fleischesser die Tiere für den eigenen Verzehr töten, wäre auch die Verwendung des Ātmanepada (*ghāteran*) nachvollziehbar. Angesichts des folgenden Satzes scheint der Text aber Konsumenten und Produzenten in erster Linie als verschiedene Gruppen im Blick zu haben. Dann wären als Subjekt des Tötens bzw. Schlachtens weniger die Fleischkonsumenten (Subjekt der Protasis) als vielmehr die Produzenten (Metzger, Jäger, Fischer usw.) anzusehen. So wohl auch Bo: "dann gäbe es auch keine Leute, die Lebewesen töten" (563b5: 亦無有人殺害眾生。). Die Verwendung des Ātmanepada wäre dann höchstens damit erklärbar, daß diese Leute die Schlachtung in ihrem eigenen geschäftlichen Interesse vornehmen, was aber angesichts mit *tannidānani* explizit angedeuteten Zweckes (sc.: für den Konsum) nicht gerade naheliegt.

[2.b] Die andere Möglichkeit wäre, *ghāteran* kausativisch zu fassen:

"... [dann] würde [auch niemand] aus diesem Anlaß für sich ‹Tiere› töten /schlachten lassen."

So gefaßt stünde der Satz nicht nur mit dem folgenden bestens im Einklang. Das Subjekt der Apodosis wäre auch sachlich mit dem der Protasis identisch, und auch das Ātmanepada wäre durchaus passend. Die Ergänzung von *prāṇino* (als Akk.) wäre auch bei dieser Deutung nicht unbedingt erforderlich.

<sup>3065</sup> Bzw. "solche, die einem nichts zuleide tun bzw. getan haben". Ohne Entsprechung in den chin. Versionen. Der Zusatz soll wohl gefährliche Tiere (Tiger, Giftschlangen etc.), Feldschädlinge und dergleichen, die nicht als Fleischlieferanten, sondern aus anderen Gründen getötet werden, ausklammern.

<sup>3066</sup> Zu Gu und zu einer expliziteren Gleichsetzung der Schuld von Töter, Käufer und Esser bei Bo u. Śi s. St. § 241, zu Parallelen in Mhbh u. *Manusmyti* s. St. § 242.

<sup>3067</sup> Dieser Subabschnitt fehlt in Gu und paßt eigentlich auch nicht recht zum "Konsumenten-Argument", sondern wirkt eher wie die allgemein formulierte Quintessenz der in B.14 berichteten Einzelfälle.

<sup>3068</sup> So mit NANJIO u. Tib (*shin tu = ati°* statt des *abhi°* der Hss.). Für *ati°* spricht die Wendung *atiprasāgena sevamāno* bzw. *niṣevamāno* in B.14.1 u. B.14.3.2 (zur inhaltlichen Beziehung des vorliegenden Subabschnitts zu B.14 s. En. 3067). Für *abhi°* könnte vielleicht ins Feld geführt werden, daß dieses direktionale Präfix gut zu der hier angenommenen Konstruktion des Verbalnomens mit dem Akk. (s. En. 3070) passen würde. Beide Präfixe sind in Verbindung mit der Wz. *sev* belegt: s. PW s.v. *sev + ati* ("zu häufig genießen") u. CPD s.v. *ati-sevati*, sowie CPD s.v. *abhisevana* ("pursuit, *indulgence in*", in *pāpakammābhisevana*).

<sup>3069</sup> Bo (563b8) erklärt: "wenn [die Situation] eintritt, daß keine Tiere vorhanden (= zum Verzehr verfügbar) sind" (至無畜生).

<sup>3070</sup> Zur Syntax des Satzes: NANJIOS Text ist, selbst unter Voraussetzung seiner Lesung *kaṣṭān*, die aber von keiner der mir vorliegenden Hss. gestützt wird, schwer konstruierbar. Der Gen.Pl. *atisevatām* hängt in der Luft, ähnlich wie *samanupaśyatām* in B.8. Auch wird *sev* überwiegend im Ātm. gebraucht<sup>1</sup> und regiert fast immer den Akk.; für eine Konstruktion mit dem Lok. gibt PW (s.v. *sev I* und *sev + ni I*) nur drei allesamt vedische Stellen, wobei überdies die dort anzusetzende Bedeutung "verweilen, sich aufhalten, sich gesellen unter" (s.a. GOTO 1987: 328: vier ved. Belege) an unserer Stelle nicht paßt.

<sup>1</sup> Im LaṅkS finde ich abgesehen von der zur Diskussion stehenden Stelle nur Belege für das Pz.Präs. im Ātm.: B.14.1 *pratisevamāno*, B.14.3.b *niṣevamāṇā*, B.Ø *niṣevamāṇā-*

*nāmī*, sowie LaṅkS<sub>N</sub> 173,5, 173,7 u. 180,12 *sevamānasya*, °*māno*), aber keine finiten Verbalformen.

Die tib. Übersetzung der Stelle (P ngu 170b4; S<sub>1</sub> da 286a4; S<sub>2</sub> ra 302b7f) lautet wie folgt:

Die Gier nach dem Wohlgeschmack [des Fleisches], o Mahāmati, ist sehr unerträglich; dadurch daß sie ihr [allzu] sehr frönen, kommt es dazu, daß Menschen sogar Menschenfleisch essen.

*Blo gros chen po | ro la sred pa ni shin tu mi bzad pa yin te | de la shin tu bsnyen<sup>1</sup> pas mi<sup>2</sup> i sha dag kyang mis<sup>3</sup> bza<sup>4</sup> bar 'gyur<sup>5</sup> na | ...*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *bsnyen* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : *snyems* Do He : *bsnyems* Ng F<sub>2</sub>.  
<sup>2</sup> *mi* *i* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : *myi* Do Ng : *mi* He : *ma* *i* F<sub>2</sub>. <sup>3</sup> *mis* PD : *mi* F<sub>2</sub> : *mi* dag S<sub>1</sub>S<sub>2</sub> : om. Do Ng He. <sup>4</sup> *bza* PD : *za* S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Do Ng He F<sub>2</sub>. <sup>5</sup> 'gyur S<sub>2</sub>(=L<sub>2</sub>)Do : *gyur* P DS<sub>1</sub>He F<sub>2</sub> : *gyurd* Ng.

Die tib. Übersetzer interpungieren somit nach *kaṣṭā Mahāmate rasatṛṣṇā* und lassen den anschließenden Satz mit einem anaphorischen Demonstrativum, das als Objekt des verbalen Begriffs *ati-sev-* fungiert, beginnen. Stellt man in Rechnung, daß die tibetischen Übersetzer in nachklappenden Relativsätzen gern das Relativpronomen durch ein Demonstrativum ersetzen, liegt die Annahme nahe, daß sie *kaṣṭā ... rasatṛṣṇā, yām ati°* vor sich hatten. Damit hätten wir anstelle des befremdlichen Lokativs den in Verbindung mit *sev* zu erwartenden Akkusativ.

Es bleibt aber das Problem mit *ati-* bzw. *abhiṣevatām*. Für eine gelegentliche Verwendung von *sev* im Parasmaipada ließen sich zwar aus buddhistischen Texten Beispiele beibringen (vgl. BHSG S. 236 u. SWTF 4: 407a s.v. *sev* 2: *seveyur*), und der Gen.Pl. ließe sich zur Not vielleicht als eine Art Genitivus absolutus deuten (so offenbar TOKIWA 1994: I 269,1f, allerdings von der Lesung *rasatṛṣṇāyām* ausgehend: 美味のものへの渴望に溺れる人々の場合, d.h. "im Falle von Personen, die sich dem Verlangen nach Leckereien hingeben"). Dann wäre etwa wie folgt zu übersetzen:

Schlimm, Mahāmati, ist die Begierde nach dem [Wohl]geschmack [von Fleischspeise], [denn] wenn [Personen] ihr im Übermaß frönen, [kann es dazu kommen, daß] von Menschen sogar Menschenfleisch gegessen wird, ...

Näher liegt es aber doch wohl, beide Probleme durch eine geringfügige Textemendation zu beheben, indem man *ati(/abhi)sevatān māṁsāni* als (über *abhi(/ati)sevatān māṁsāni*) aus *abhi(/ati)sevanān māṁsāni* verderbt auffaßt. Dies wird auch durch die Lesung *abhisevatāt* der wichtigen Hss.-Gruppen {A} und {B} gestützt. Auch Tib *bsnyen pas* ließe sich zwanglos als Instr. des Grundes eines Verbalabstrakturns verstehen. Bedenken könnten allenfalls gegen die Konstruktion des Nomen actionis *ati(/abhi)sevana* mit dem Akkusativ (*yām*) bestehen, da eine solche Konstruktion nur in Verbindung mit dem

infinitivischen Dativ der Verbalabstrakta auf °ana gängig ist (VON HINÜBER 1968: S. 54f; BHSG # 36.15; AiGr II:2: 187f [# 82.e]). Es gibt aber durchaus auch Belege für eine verbale Konstruktion anderer Kasus der °ana-Nomina, insbesondere aus späteren Pāli-Texten: vgl. AiGr II:2: 188 (# 82.e): *na tappāmase dassanena tam* "wir werden nicht satt, dich anzuschauen" (*Vimānavatthu* 17.4); HENDRIKSEN 1944: 88: *kuṭimbikassa te gehe bhattam bhuñjanato varataran mīlham khāditum* "it were better for you to feed on excrements than to eat a meal in the rich man's house" (Dhp-a II 53,15f).

Andere Möglichkeiten, die Stelle zu heilen (z.B. *kaṣṭari*, *Mahāmate*, *rasatṛṣṇāyā ati-/abhisevanān mānuṣāny api māṁsāni mānuṣair bhakṣyante*), implizieren, soweit ich sehe, gravierendere Eingriffe in den überlieferten Text als die von mir vorgeschlagene und passen weniger gut zu Tib.

<sup>3071</sup> In Bo (563b9f) findet sich eine detaillierte Aufzählung von in Frage kommenden Tieren: "Damhirsche, Rehe, Fasane, Hasen, (Haus-)Gänse, Wildgänse, Schweine, Schafe, Hühner, Hunde, Kamele, Esel, Elefanten, Pferde, Drachen /Schlangen (\*nāga), Fische und Schildkröten" (麞鹿 雉兔鵝鴈 猪羊雞狗 駝驢 象馬 龍蛇魚鼈). Zumal die Sequenz "Hunde ..., Elefanten, Pferde, Schlangen" erinnert an die auch im Vinaya tabuierten Fleischarten (s. St. § 60). Vgl. auch En. 2901.

<sup>3072</sup> °*prāṇi-sambhūtam māṁsam*: vgl. B.1.2 (LaṅkS<sub>N</sub> 245,15f).

<sup>3073</sup> Diese Parenthese hat in Tib, Bo u. Śi keine Entsprechung, wird aber von Gu 514a3f (彼諸愚癡) gestützt.

<sup>3074</sup> So deutet jedenfalls Gu die Stelle (s. St. § 241 + En. 2019), wo der Subabschnitt C.3 direkt an den Subabschnitt C.1 anschließt. Vgl. auch Mhb 13.116.38 (s. St. § 242 + En. 2025). Bo und Śi verstehen dagegen die Netze und Geräte im buchstäblichen Sinne, wodurch dann aber der für den Skt-Text bezeichnende Gegensatz von einerseits Konsumenten und andererseits den Personengruppen, die gewerbsmäßig für den Fleischverzehr der anderen Tiere jagen oder schlachten, verwischt wird. So heißt es in Bo (563b10-14):

Weil sie am Wohlgeschmack des Fleisches hängen, ersinnen sie alle [möglichen] Strategien, um Lebewesen (=Tiere) zu töten: Sie fertigen die verschiedensten Schlingen, Fallen und Netze an, spannen im Gebirge Netze auf, legen auf dem Boden Schlingen aus, stauen Flüsse und errichten Dämme im Meer, ... [und das alles] zum Zwecke des Fleischverzehrs.

由著肉味 設諸方便 殺害眾生。造作種種置羅機網，羅山置地 截河堰海，... 為食肉故。

Auch Tib (P ngu 170b5f; D ca 156a1; S<sub>2</sub> ra 303a1-3; S<sub>1</sub> da 286a5-7) scheint den Text in diesem Sinne verstanden zu haben, versteht aber offenbar die Fleisch-

esser nur als *Verfertiger* der Fanggeräte, im Unterschied zu den Jägern usw. als deren *Verwendern*:

Von der Gier nach dem Wohlgeschmack des Fleisches geplagte Personen verfertigen (s. En. 3075) in dieser oder jener Weise diese Netze und Mechanismen. Mittels derer töten dann (... *bcas te*) die Vogelsteller, Metzger, Fischer usw. auf mannigfache Weise die ... Tiere.

*sha'i ro la sred pas gzir ba rnams kyis rgya<sup>1</sup> dang 'khrul 'khor 'di dag de lta de ltar bcas te<sup>2</sup> | de dag gis ni bya pa dang | shan pa dang | nya pa la sog pas<sup>3</sup> ... srog chags ... rnams<sup>4</sup> rnam pa du mas<sup>5</sup> gsod par byed do ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *rgya* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Ng He : *brgya* F<sub>2</sub> : *rgyud* Do. <sup>2</sup> *bcas te*

S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>L<sub>1</sub>L<sub>2</sub> : *bca' ste* PDDoNgHe : *byas te* F<sub>2</sub> <sup>3</sup> *pas* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>2</sub> : *pa* DoNgHe.

<sup>4</sup> DoNg He add. *dang*. <sup>5</sup> *mas* alle : *ma* Do.

<sup>3075</sup> Tib (*bcas*, F<sub>2</sub> *byas*, s. En. 3074) wohl eher nur "hergestellt, zurechtgemacht" (\*ābaddham<sup>??</sup>: vgl. *bcas nas* = *baddhvā* in D.4.1); vgl. auch Bo 563b11 造作 ("angefertigt") u. Śi 624a13f 處處安施 ("allenthalben aufgestellt").

<sup>3076</sup> So auch YASUI (1976: 229,16), TOKIWA (1994: I 269,5), HUANG (2011: 508,18-20), CLEARY und YU (s. aber auch En. 2545[4]).<sup>1</sup> Vgl. auch Tib (s. En. 3074). Abwegig SUZUKI (1932: 217,25f; s.a. NANJŌ/IZUMI 1927: 144,6), wo die Aufzählung der Täter als Aufzählung von Opfern mißverstanden und das aktive Verb (*viśasanti*) passivisch wiedergegeben ist: "innocent victims are destroyed ... – such as birds, Kaurabhraka, Kaivarta, etc., that are moving about in the air ...". Der Text hat aber *chākuni-* (sandhi für *śākuni-*), nicht *chākuni-*, und *kaurabhraka* ist, soweit ich sehe, lexikalisch nicht belegt. SUZUKI lässt offen, was für Tiere damit gemeint sein könnten, während TAN (2005), der SUZUKI folgt, *kaurabhraka* als 駒那羅 *kujāla* (BHSD: "the Indian cuckoo") und *kaivarta* als 釣魚郎 (*MATHEWS*: "kingfisher") deutet, leider ohne Belege.

<sup>1</sup> In diesen Übersetzungen werden jedoch, anders als in meiner Wiedergabe und ähnlich wie in Bo und Śi, die Vogelsteller etc. und die zuvor genannten "törichten Menschen, die Netze ausgeworfen haben, als identisch oder als einander überlappende Gruppen verstanden. HUANG (2011: 508,18-20) verbindet die beiden Teilsätze mit "oder" (或), was aber dem "tathā tathā ... yat ..." des Originals kaum gerecht wird.

<sup>3077</sup> Diese Parenthese (Tib *nyses pa med pa rnams*) hat in den chin. Versionen keine Entsprechung. Vgl. auch C.1 mit En. 3065. Ein entsprechender Ausdruck erscheint jedoch bei Bodhiruci in dem B.2 entsprechenden Textstück Bo 563c16-20 (Bo 563c19: 眾生無過).

<sup>3078</sup> *mūlyahetoh* ohne Entsprechung in Tib. Vgl. aber Gu (514a6) 求利 u. Śi (624a14f) 為貪價直; zu Gu s. St. En. 2017.

<sup>3079</sup> Zu Gu (514a3-6) s. St. § 241 mit En. 2019.

<sup>3080</sup> Dieser Subabschnitt, der in Gu fehlt, soll offenbar die volle (karmische) "Schuldfähigkeit" nicht nur der habituell mit Tiertötung befaßten Personen, sondern auch der Fleischkonsumenten unterstreichen: beide handeln mitleidlos und wissentlich (*prāṇiṣu prāṇisamījñayā*: Vinaya-Terminologie, siehe En. 3082). Von den modernen Übersetzungen trifft die von YASUI (1976: 229,17f) den Sinn des Subabschnitts am besten, da er, im Gegensatz zu TOKIWA (1994: I 269,6-9) und CLEARY, die doppelte Negation in NANJOS Edition als fehlerhaft erkannt hat (vgl. auch Na 293 Anm. 13 u. HUANG 2011: 508 Anm. 3). Auch die Übersetzungen in NANJŌ/IZUMI 1927 (144,6-8), SUZUKI 1932 (217,27-31), TAN (2005 und YU (2008/2013) spiegeln nur eine einzige Negation, sind aber wesentlich ungenauer als die YASUIS.

<sup>3081</sup> Bo (563b15) spezifiziert: "bei Jägern, Metzgern, Fleischessern usw." (獵師屠兒食肉人等).

<sup>3082</sup> In Tib hat *prāṇiṣu* keine Entsprechung (vgl. auch Hss. N10 u. N13). Genau genommen ist *prāṇiṣu* mit *prāṇisamījñayā* zu verbinden: "wenn sie, mit Bezug auf diese Lebewesen in dem Bewußtsein 'das sind Lebewesen', [diese] töten ...". Vgl. Vin IV 125,1: *pāne pānasaññī jīvitā voropeti*, etc. Indirekt bezieht sich natürlich auch *ghṛṇā* am Satzende auf diese Lebewesen (=Tiere).

<sup>3083</sup> Nach Śi (624a17f) entsteht bei den betreffenden Personen, wenn sie Lebewesen /Tiere sehen, deren Körper wohlgenährt sind, sogleich die Vorstellung von Fleisch, und sie sagen: "Die können gegessen werden!" Vgl. auch Bo 563b15-17 (s. En. 2968) und **B.9**.

<sup>3084</sup> Vgl. Tib (P ngu 170b6) *gsod cing za* "töten und essen"; in Bo und Śi ohne genaue Entsprechung; vgl. aber die Ergänzung von "Jäger, Metzger, Fleischesser usw." als Satzsubjekt in Bo (s. En. 3081).

<sup>3085</sup> Oder: "Das sogenannte (*nāma*) 'weder ... gemachte noch ... in Auftrag gegebene noch zugeschriebene/erhoffte' Fleisch, das zulässig wäre, so daß ich ... erlauben könnte: das gibt es [überhaupt] nicht!"

<sup>3086</sup> Die Verwendung von *kṛta* mit Bezug auf Fleisch im Sinne von "[durch Tötung des Tieres] hergestellt (od.: [verfügbar] gemacht)" ist im buddhistischen Kanon in der Verbindung *uddisāyakṛta* (Pā. *uddissakata*) belegt (s. St. §§ 14–16 u. § 22; ALSDORF 1962: 7 [2010: 6]). Dem entspricht die unverblümte Wiedergabe mit 不殺 "nicht getötet" in Bo und Śi (s. En. 3090[2a] u. [2b]) und Jñānavajras Erklärung mit "[für dessen Verfügbarmachung man (bzw. der Spender)] nicht selbst Leben vernichtet (d.h. ein Tier getötet) hat" (LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 305b6 [D pi 264a4; ZT 70: 639,7]: *bdag nyid kyis srog ma bcad pa*; vgl. auch LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 302a2 [HAD. 523 = D ni 261a4; ZT 69: 1447,16] *bdag gis ma bsad*). Auch die modernen Übersetzer des LaṅkS verstehen den

Ausdruck in diesem Sinne,<sup>1</sup> so z.B. SUZUKI 1932: 217: "when [the victim] was not killed by himself", WALDSCHMIDT 1967: 105: "[von einem Tier], das man nicht selbst umgebracht hat" oder HAM 2019: 142: "meat ... [for which killing] is not done [by oneself]". Merkwürdig ist an der vorliegenden Stelle allerdings die Verwendung von *(a)kṛtaka* statt des – zumal in Korrespondenz zu *(a)kārīta* – zu erwartenden *(a)krta*. Ob <sup>o</sup>*kṛtaka* schlicht als Ausdrucksvariante statt <sup>o</sup>*krta* zu bewerten ist oder gegen alle Hss. zu <sup>o</sup>*krta* emendiert werden sollte, muß ich dahingestellt sein lassen. Oder soll etwa mit der Verwendung von *(a)kṛtaka* statt *(a)krta* zusätzlich angedeutet werden, daß Fleisch (als Nahrungsmittel) *grundsätzlich* durch Tötung von Tieren hergestellt werden muß, d.h. daß es spontan, ohne fremdes, insbesondere menschliches Zutun verfügbares Fleisch überhaupt nicht gibt? Das wäre allerdings nur dann stimmig, wenn Fleisch von Tieren, die eines natürlichen Todes gestorben sind, nicht (als Nahrungsmittel) in Betracht gezogen wäre.

<sup>1</sup> Eine Ausnahme bildet Yu's (2008/2013, ad Na 253,10) semantisch kaum haltbare Wiedergabe von *akṛtam akāritam asaṅkalpitam* mit *добыта, приготовлена и предложена [подающим ее]* (d.h. "erworben, vorbereitet und angeboten [von dem, der sie (= die Speise) darreicht]").

<sup>3087</sup> Die Verwendung des kausativen *kārīta* neben *krta* in Verbindung mit schlechten Handlungen läßt sich auch anderweitig belegen. Meist tritt – vor allem in Jaina-Texten, aber bisweilen auch in buddhistischen – als *drittes* Element hinzu, daß man der betreffenden Handlung *zustimmt* oder mit ihr einverstanden ist. So ist etwa Śikṣ<sub>B</sub> 170,2f in einem Zitat aus der *Upālipariprcchā* von schlechtem Tun die Rede, das man in dieser Existenz oder in anderen Existenzen [selbst] vollbracht, veranlaßt oder – wenn es [von anderen] vollbracht wurde – gebilligt haben mag (*yat ... pāpakanī karma kṛtanī syāt kārītanī vā kriyamāṇam vānumoditam bhavet*); vgl. auch Śikṣ<sub>B</sub> 176,7; BCA 2.28–29; *Tattvārthādhigamasūtra* 6.9 (*kṛtakārītānumata*); *Yogasūtra* 2.34 (*himśādayah kṛtakārītānumoditā(h)*; vgl. HAM 2019: 143). Dem entsprechen präsentische Formulierungen wie *na karemi na kāravemi karentam pi annam na samanujāñāmi* (Dasav JÄG ## 42–53 [4.11–22]; SCHUBRING 1977: 125,11f etc.) sowie konkrete Wendungen wie Sn 394: *pāṇam na hane na ca ghātayeyya, na cānujaññā hanatam paresam* (in Sn-a I 376,14f als *tikoṭiparisuddhā pāṇātipātaveramāṇī* bezeichnet!) od. Sūy 1.1.1.3 (BOLLÉE 1977: 54): *sayam tivāyae pāṇe aduvā anñeḥī ghāyae | hanantaṁ vānujāñāi ...*; vgl. auch etwa DN III 48,20–49,5 (mit Jaina-Gesprächspartner!); Sv I 71,5f; Spk III 268,20f; Sp II 399,23f; vgl. ferner AN II 253,18–20 u. V 306,30–307,19, wo auf das Einverständnis (*samanuñño hoti*) als viertes Element noch das Loben (*vāṇṇam bhāsati*) der betreffenden Handlung folgt. SN V 354,2–6 (55.7) tritt im Rahmen einer Kennzeichnung des Abstandnehmens vom Töten lebender Wesen und von anderen schlechten Handlungen als "unter drei Gesichtspunkten gänzlich rein"

(*tikotiparisuddha*, o.E. in SĀc Nr. 1044) das Loben eines solchen Abstandnehmens sogar als drittes Element an die Stelle der Billigung. An der hier zur Diskussion stehenden LaṅkS-Stelle erscheint aber statt eines eindeutig Einverständnis, Billigung oder Lob ausdrückenden Begriffs der Ausdruck *samkalpita* (wozu En. 3088).

<sup>3088</sup> Der Ausdruck *samkalpita* lässt grundsätzlich mehrere Deutungen zu (s. aber auch En. 3090[5.4–5.5]!) und wird, ebenso wie *kalpita* (m.c. statt *samkalpita*?) in dem D.1 entsprechenden Vers E.12, von den alten und modernen Übersetzern unterschiedlich wiedergeben.

[1.] Eine Möglichkeit ist, *samkalpita* (mit Tib *brtags pa*) als "vorgestellt" im Sinne von "erwünscht", "erhofft" oder "[im voraus gezielt oder zumindest billigend] einkalkuliert"<sup>1</sup> zu verstehen: vgl. PW s.v. *kalp + sam*: "nach etwas Verlangen tragen, begehrn"; vgl. auch *samkalpa* in E.7–8, viell. auch LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 302a2 (HAD. 523 [D ni 261a4]; ZT 69: 1447,16), wonach Fleisch "in dreifacher Hinsicht völlig rein" (*trikoṭipariśuddha*) ist, wenn [man (bzw. der Spender?) das Tier] "weder selbst getötet noch die Tötung veranlaßt hat und auch keine entsprechende Erwartung vorhanden ist" (*mtha' gsum yongs sudag pa ni bdag gis ma bsad | gsod du ma bcug | (b)ltos pa yang med pa ste*). Dem entspricht wohl auch Guṇabhadras Wiedergabe von *a(sam)kalpita* mit 不想 (DEMIÉVILLE 1940: 188 [letzte Zeile] u. 190 Anm. 8: "lorsqu'on n'a pas prémedité de s'en procurer"; SUZUKI 1932: 220: "not premeditated"; EDGERTON (BHSD 257b, s.v. *trikoṭi*): "not intended"; TOKIWA 2003b: 456: "not wished for by them"; 2018: 217a,14f: 欲しいと思ったのではない).

<sup>1</sup> Die Hoffnung oder Billigung könnte sich auch auf den Tötungsakt beziehen (vgl. En. 3087); so vielleicht HUANG 2011: 509,17f: 也没有想到杀 ("or of which killing is thought about by oneself" [Sh. JIA]).

[2.] Bodhiruci (s. En. 3090[2b]) gibt *asamkalpita* im Sinne des *uddiṣya kṛtam māṁsam* mit "nicht von anderen für einen getötet" (他不為殺)<sup>1</sup> wieder, versteht es also wohl als "nicht zugeschrieben" (vgl. PW s.v. *kalp + sam*, 3). Dem entspricht die Wiedergabe BASHAMS (in DE BARY 1972: 92) mit "when the animal ... was not killed specially for him" und die TANS (2005) mit 非專爲彼殺. Der Zeitpunkt der Zuweisung des Fleisches an den Empfänger kann aber auch offenbleiben, d.h. sie muß nicht unbedingt schon bei der Tötung des Tieres erfolgen, sondern kann durchaus auch erst später stattfinden, etwa beim Kauf des Fleisches oder seiner Zubereitung. Dem tragen die Wiedergaben von SUZUKI (1932: 217: "not specially meant for him"), WALDSCHMIDT (1939: 80 = 1967: 105 u 106: "nicht zugeschrieben"), TOKIWA (1994: I 269 u. 273: 意図して [/特に] 用意されたのでもない "nicht absichtlich/eigens zubereitet") und CLEARY ("not prepared ... especially for them") Rechnung. Auch die etwas ungenaue Wiedergabe mit "not prepared" (BENDALL/ROUSE 1922 (1971): 131; TOKIWA 2003b: 458) für *akalpita* (in E.12) dürfte im Sinne von "nicht im

voraus (/eigens für ihn) zubereitet" gemeint sein (vgl. TOKIWA 2018: 218a,8: 事前に用意せられたものではない).

<sup>1</sup> Die Wiedergabe des Ausdrucks mit "not killed by any other" in HAM 2019: 142 wird m.E. dem Zeichen 為 nicht gerecht (為殺 dürfte für *uddisya* √*kṛ* stehen, vgl. etwa VinMā 486a12)..

[3.] Von Śikṣānanda (s. En. 3090[2a]) schließlich wird *samkalpita* im Sinne des *pariśaṅkita* der traditionellen *trikoṭi*-Formel (s. St. Kap. I.1.3.1) gedeutet (und in TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 410 wird offenbar auch Guṇabhadras 不想 = *a(sam?)kalpita* so verstanden: 疑い、疑念もない). Der gegenüber der alten *trikoṭi* veränderten Perspektive (s. En. 3090[4.1.b]) der im LaṅkS verwendeten Dreiergruppen scheint Śi Rechnung zu tragen, indem er den Verdacht auf den Tötungsakt als solchen bezieht und auf diese Weise entscheidend erweitert (so auch HAM 2019: 142: "meat ... [for which the killing] is ... not suspected [to be done by someone]" ). Es bleibt aber auch dann das Problem, daß *samkalpita* in dieser Bedeutung ungebräuchlich und überdies der Aspekt des Einen-Verdacht-Habens als drittes Element einer mit *krta* und *kārita* beginnenden Dreierreihe m.W. nicht geläufig ist. Der erweiterten Perspektive wird aber doch auch dann hinreichend Rechnung getragen, wenn man *samkalpita* im Sinne von "billigend einkalkuliert" versteht, dergestalt, daß der Almosengänger als mögliche Almosengabe Fleisch anzunehmen bereit ist und damit indirekt auch den für dessen Verfügbarmachung normalerweise erforderlichen Tötungsakt hinnimmt.

<sup>3089</sup> So mit der großen Mehrheit der Hss., die fast alle *anujāṇīyām* lesen (T1 *anujāṇīyām* u. {A} *anujāṇīyā* sind lediglich leichte Verderbnisse dieser Lesung). NANJIOS *anujāṇīyām*, das von keiner der mir zugänglichen Hss. gestützt wird, wird von den meisten Übersetzern nicht beanstandet und offenbar als ein irreguläres<sup>1</sup> (und m.W. nicht belegtes) Gerundivum aufgefaßt: vgl. SUZUKI 1932: 217: "It is not true ... that meat is proper food and permissible for the Śrāvaka ...", BASHAM in DE BARY 1972: 92: "It is not true ... that meat is right and proper for the disciple ...", und wohl auch TOKIWA 1994: II 269 声聞たちのために許される肉というものは、ありません ("So etwas wie Fleisch, das meinen Schülern erlaubt werden könnte, gibt es nicht"; vgl. TOKIWA 2003a: 362,7: *anujāṇīyām*; ebenso 2018: 138,16). Richtig dagegen WALDSCHMIDT (1967: 105f: "Und nicht ... könnte ich ... den Śrāvakas Erlaubnis geben"), der (ibid. 105 Anm. 3) auch schon die Möglichkeit einer Korrektur von NANJIOS *anujāṇīyām* zu °*yām* erwägt; ebenso HAM 2019: 142 Anm. 33.

<sup>1</sup> YASUIS (1963: 13 = 1976: 343) Korrekturvorschlag (→ *anujāṇīyām*) ist nur eine Verschlimmbesserung.

<sup>3090</sup> [1] Die tib. Übersetzung des Abschnitts (P ngu 170b7) entspricht weitgehend dem überlieferten Sanskrit-Text:

*blo gros chen po gang nye bar bzung ste nyan thos rnames la gnang bar bya ba<sup>1</sup> ma byas pa dang | byed du ma bcug pa dang | ma brtags pa zhes bya ba'i sha yang rung ba med na | ...*

<sup>1</sup> *ba* D S<sub>2</sub> Do F<sub>2</sub> : *ba'i* PS<sub>1</sub> Ng He.

[2] Auch die chinesischen Übersetzungen von Bo und Śi basieren im wesentlichen auf dem überlieferten Sanskrit-Text, *interpretieren* diesen aber zugleich auch, insbesondere bei der Wiedergabe der drei Schlüsselbegriffe.

[2a] So heißt es bei Śikṣānanda (624a18-20; vgl. DEMIÉVILLE 1940: 189, Forts. v. S. 188 Anm. 8):

Mahāmati! Auf der [ganzen] Welt gibt es kein Fleisch, das weder [das eines] von einem selbst getötet[en Tieres] noch auch [das eines] von anderen getötet[en Tieres] ist und [bezüglich dessen auch] nicht in Gedanken<sup>1</sup> (nach CARRÉ: auch nicht für einen Gedanken = Augenblick) der Verdacht aufkommt, [daß für seine Verfügarmachung ein Tier] getötet worden ist, und das man [somit getrost] essen dürfte. Aus diesem Grunde (d.h. weil es dergleichen gar nicht gibt) habe ich meinen Hörern erlaubt, solches Fleisch zu essen.

大慧。世無有肉 非是自殺 亦非他殺 心不疑殺 而可食者。以是義故 我許聲聞 食如是肉。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> DEMIÉVILLE: "que l'on soupçonne en esprit". Vgl. VinSa 190b14f: "Fleisch, das unter drei Aspekten rein ist, erlaube ich zu essen. [Unter] welchen drei? Wenn man mit den Augen nicht gesehen, mit den Ohren nicht gehört und *in seinen Gedanken* (/in seinem Herzen) keinen Verdacht hat [daß das Fleisch durch Schlachtung eigens für den Mönch gewonnen worden ist]" (三種淨肉聽噉。何等三。若眼不見耳不聞心不疑。).

<sup>2</sup> Die Übersetzung der Stelle in CARRÉ 2006: 261 erscheint mir abwegig. Dort heißt es: "... même s'il n'existe pas au monde de chair «morte d'elle-même», pas plus que de «chair tuée par quelqu'un autre», j'ai en effet autorisé les Auditeurs à manger la chair d'un animal dont ils ne doutaient pas un instant qu'il ait été abattu pour eux." Damit wird aber die Parallelität der drei Element *akṛta*, *akārita* u. *asamkalpita* ver stellt. Auch kann 自殺 kaum "von selbst gestorben" bedeuten, sondern allenfalls "sich selbst getötet habend", was aber hier nicht paßt. Zu 自殺 im Sinne von "eigenhändig töten" vgl. T 29.1559: 227b23 = AKBh 198,9 *svayāni ghnataḥ*, sowie YBh<sub>c</sub> 631b2f *自殺害* = YBh<sub>t</sub> P zi 140b4 (D zhi 134a5) *rang gis gsod* ("eigenhändig töten", im Gegensatz zu 令他害 = *gzhān dag gsod du bcug* "andere dazu bringen, einen Tötungsakt zu begehen").

[2b] Bodhiruci (563b19-24; vgl. auch HAM 2019: 142 mit Anm. 34) gibt nicht nur die drei negierten Bestimmungen interpretierend wieder, sondern versucht darüber hinaus, die Intention der Stelle explizierend zu verdeutlichen:

Mahāmati! Wenn ich die Welt betrachte, so gibt es kein Fleisch, das nicht [von] Lebendig[em] stammt. Daß [etwas] Fleisch wäre, ohne daß

[man für seine Gewinnung] entweder selbst tötet oder andere zum Töten anhält oder andere [von sich aus] für einen töten, und das nicht von Lebendigem stammt, das kommt nicht vor. Wenn es Fleisch gäbe, das nicht von Lebendigem stammt und doch gute Speise wäre, warum sollte ich den Menschen dessen Verzehr nicht erlauben? Aber [selbst wenn] man die Welt allenthalben durchsucht, gibt es solches Fleisch nicht. Deshalb lehre ich, daß Fleischverzehr eine Verfehlung ist. Weil er den Abbruch des Geschlechtes (\**vaniṣa*, lineage) der Tathāgatas<sup>3</sup> bewirkt, deshalb erlaube ich [Fleisch]verzehr nicht.

大慧。我觀世間 無有是肉 而非命者。自己不殺 不教人殺 他不為殺 不從命來而是肉者，無有是處。若有是肉不從命出 而是美食，我以何故不聽人食。遍求世間 無如是肉。是故我說 食肉是罪。斷如來種 故不聽食。

<sup>3</sup> Vgl. LaṅkS<sub>Bo</sub> 555a7, wo 斷如來種 *tathāgatakulavamśoccheda* (LaṅkS<sub>N</sub> 212,16f) wiedergibt. HAM 2019: 142 Anm. 34: "Because it severs the seed of *tathāgata*".

[3] Bei Guṇabhadra (514a6-8) lautet der Abschnitt D.1 folgendermaßen:

Mahāmati! Es kommt auch nicht vor, daß es Fisch oder Fleisch gäbe, ohne daß man eine Anweisung gegeben, gesucht oder eine Vorstellung gehabt hätte. Aus diesem Grunde soll man kein Fleisch essen.

大慧。亦無不教 不求 不想而有魚肉。以是義故不應食肉。

Interessant ist hier zunächst das zusätzliche 魚 ("Fisch"), das vielleicht dem Vierer-Rhythmus zu verdanken ist, zugleich aber auch klarstellt, daß sich das Verbot von Fleisch auch auf Fisch erstreckt. Der entscheidende Unterschied zu den übrigen Versionen besteht aber darin, daß Gu im Falle von zweien der drei Schlüsselbegriffe einen anderen Wortlaut voraussetzt, keine Entsprechung für *kalpyam* hat und auch in der Schlußphrase vom Sanskrit abweicht. Angesichts der identischen Wiedergabe der drei Schlüsselbegriffe in Gu's Übersetzung von Vers 8.12 (E.12)<sup>1</sup> und der weitgehenden Übereinstimmung der Schlußphrase an beiden Stellen ließe sich der Gu vorliegende Text als

\*na ca Mahāmate (a)coditam ayācitam a(saṁ?)kalpitam māṁsam asti;  
tasmān māṁsam abhakṣyam

o. ä. rekonstruieren. In Anbetracht dieser weitgehenden Übereinstimmung von Gu's Version von D.1 mit dem auch vom überlieferten Skt-Text bestätigten Wortlaut der Parallele im Verstext (E.12) liegt die Vermutung nahe, daß D.1 im Zuge der späteren Überarbeitung und Erweiterung des Textes nachträglich verändert wurde und deshalb zunächst einmal von der Gu zugrundeliegenden Version auszugehen ist.

<sup>1</sup> Dort im Sanskrit in umgekehrter Reihenfolge (*akalpitam ayācitam acoditam*), bei Gu 無教想求 (was *acoditam akalpitam ayācitam* entspräche).

[4.1a] Die explizite Bezugnahme auf das Konzept des "dreifach reinen" (*tri-kotiśuddha*) Fleisches in E.12 legt nahe, daß es dort, und analog in der von Gu bewahrten Fassung von D.1, in erster Linie um das Problem des Fleischverzehrs der *Ordinierten* geht. Dafür spricht auch die Bestimmung *ayācita* "nicht erbeten", die an Almosenempfänger denken läßt. Da D.1 sich unmittelbar an den Abschnitt C, in dem es um die indirekte Mitverantwortung des Fleischessers für das Töten der Tiere geht, anschließt und Gleches auch für den Verstext gilt – E.12 folgte, wie die chin. Versionen (s. En. 3190) dokumentieren, ursprünglich direkt auf den dem Abschnitt C entsprechenden Vers E.9 – , könnte man sich, als Reaktion auf C, folgenden Einwand der Ordinierten vorstellen: "Wir, die Ordinierten, kaufen doch gar kein Fleisch! Wenn wir Fleisch essen, dann nur solches, das uns die Laien geben und das 'dreifach rein' ist, d.h. bei dem wir sicher sein können, daß das Tier nicht eigens für uns getötet worden ist. Wir sind für die Tötung nicht verantwortlich, auch nicht indirekt." Als Antwort auf einen solchen hypothetischen Einwand der Ordinierten auf der Basis der im Vinaya in diesem Kontext eingeführten *trikoti* ("nicht gesehen, nicht gehört, kein Verdacht") ließe sich der Vers E.19 verstehen. In D.1(Gu) u. E.12 werden demgegenüber anstelle der drei traditionellen Bedingungen für die "Reinheit" von Fleisch drei *neue*, möglicherweise strengere Bedingungen herangezogen und festgestellt, daß auch sie nicht dazu verhelfen, in verläßlicher Weise zulässiges Fleisch von unzulässigem zu unterscheiden, sondern vielmehr (bei strikter Anwendung) *sämtliches* Fleisch als unzulässig erweisen. Auf welche Weise diese neuen Bedingungen die Existenz von "reinem", zulässigem Fleisch gänzlich ausschließen, wird leider nicht näher ausgeführt. Die im folgenden versuchte Erklärung bleibt deshalb hypothetisch.

[4.1b] Nach der traditionellen *trikoti* ist Fleisch "unrein", wenn der Almosenempfänger *weiß* oder zumindest aufgrund von Indizien *befürchten* muß, daß das Tier *eigens für ihn getötet* worden ist. Demgegenüber legen die beiden ersten der in D.1(Gu) und E.12 genannten Bedingungen für die Zulässigkeit von Fleisch, sc. daß es nicht gefordert (*codita*) und nicht erbeten (*yācita*) sein darf, die Perspektive der *Nachfrage* nach Fleisch, zumal einer Nachfrage auf Seiten des Almosenempfängers, nahe. Dies würde gut zu Abschnitt C passen, wo es ja darum ging, daß Fleischverzehr aufgrund der durch ihn bedingten Nachfrage das Fleischangebot und somit auch das hierfür erforderliche Töten von Tieren befördert. Worin genau der Unterschied zwischen "gefordert" (*codita*) und "erbeten" (*yācita*) besteht, vermag ich nicht mit Sicherheit zu sagen. Es liegt aber nahe, daß mit "erbeten" an eine eher diskrete Bitte, etwa im Falle von Krankheit<sup>1</sup> oder in Beantwortung eines Angebots des Spenders oder Gastgebers, gedacht ist, während "gefordert" einen gewissen Druck von Seiten der Ordinierten<sup>2</sup> (in deutlichem Widerspruch zu Pācittiya 39: s. St. § 32)

suggeriert (vgl. die Bedeutung "2. importunes, presses for..." für *codeti* in DP II: 170a). In beiden Fällen jedoch würden die Ordinierten als Empfänger und Konsumenten – mehr oder weniger aktiv – *indirekt* zu einer Steigerung der Nachfrage nach Fleisch und damit auch des Angebotes und der damit verbundenen Tiertötung beitragen, auch wenn kein Tier eigens für sie getötet, sondern das Fleisch auf dem Markt gekauft wird.<sup>3</sup> Noch nicht erfaßt wären damit aber Situationen, in denen das Fleisch spontan vom Spender oder Gastgeber angeboten wird und die Ordinierten ihrerseits keine Bitte geäußert, sondern allenfalls Fleischspeise zu erhalten gehofft, vielleicht auch gezielt Familien, bei denen sie gewöhnlich Fleischspeisen erhalten, aufgesucht, zumindest aber die Möglichkeit, daß ihnen Fleischspeise zugeteilt werden könnte, billigend einkalkuliert haben. Solche Fälle dürften mit *sankalpita* (s. En. 3088) angesprochen sein, wobei die Bedeutung "erhofft" bzw. "einkalkuliert" der Perspektive von "gefördert" und "erbeten" entspräche, der komplementäre Aspekt "[vom Spender den Ordinierten] zugedacht" aber durchaus mitanklingen könnte. Auch in diesen Fällen involviert der Fleischverzehr der Ordinierten *zusätzlichen* Konsum und damit indirekt eine Steigerung der Nachfrage und somit letztlich auch des Angebots. Ganz offensichtlich ist dies im Falle von Einladungen, wo das Fleisch ja zu eben diesem Zweck beschafft (/gekauft) werden muß. Und auch in den Fällen, wo Mönche oder Nonnen auf dem Almosengang spontan um Nahrung bitten, dürfte oftmals ihr Erscheinen schon vorab bei der Nahrungsbeschaffung und -zubereitung einkalkuliert worden sein.

<sup>1</sup> Vgl. St. §§ 32–33. Jñānaśrībhadra (LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b3f; HAD. 519 [D ni 259b6f]; ZT 69: 1444,18–20) erklärt im Zusammenhang mit dem Verbot auch des "dreifach reinen" Fleisches für Bodhisattvas und Benutzer magisch-kräftiger Formeln, daß als Heilmittel bei Krankheit auch Butter, Pflanzenöle etc. als Gegenmittel ausreichen.

<sup>2</sup> Oder der Klosterverwaltung?

<sup>3</sup> Entsprechend heißt es in Jñānavajras Kommentar zu Vers 12 (LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 307a8; D pi 265a7; ZT 70: 642,7f): "... denn generell wird durch die Schuld des Fleischessers auch dann, wenn er nicht direkt [zur Tötung] aufgefordert hat, indirekt der Anstoß dazu gegeben" (*spyir sha za ba'i nyes pas dngos su ma bskul yang / bryud nas bskul bar 'gyur bas so* (P: *ba'o*) ||).

[4.2] Die drei in D.1(Gu) und in E.12 angeführten Bedingungen für Fleisch, das man essen durfte, wenn sie denn erfüllbar wären, sind mir aus anderen buddhistischen Texten nicht bekannt. Eine zumindest partielle Parallelie findet sich jedoch BauDhS 2.[10.]18.12, wo es vom Weltentsager (*saṃnyāsin*) heißt (Übers. OLIVELLE 1999: 207):

Merely to sustain his life, let him eat a simple meal that he receives without solicitation or obtains from houses not previously selected, or that he comes by accidentally.

ayācitam asaṁkptam upapannam yadrcchayā |  
āhāramātram bhūnjīta kevalam prāṇayātrikam ||.

Die Wiedergabe von *asaṁkpta* mit "[von] nicht im voraus ausgewählt[en Familien erlangt]" entspricht in etwa der für *asaṁkalpita* angesetzten Bedeutung "nicht erhofft" bzw., konkreter, "nicht [im voraus gezielt oder doch billigend] einkalkuliert", die auch zu den aus der Perspektive des Almosengängers als handelndem Subjekt formulierten Begriffen (*a)codita* und (*a)yācita am besten paßt. Ob das Gleiche auch für eine Stelle im *Anuśāsanaparvan* des *Mahābhārata* zutrifft, wo, wenn ich die Stelle richtig verstehe, im Kontext einer kritischen Bewertung von Fleischverzehr Leute (d.h. bestimmte Asketen?) erwähnt werden, welche, von Gier nach Wohlgeschmack überwältigt, [Fleisch?] rühmen, sofern es u.a. *asaṁkalpita* ist,<sup>1</sup> vermag ich nicht zu entscheiden; denn hier bringen die unmittelbar vorhergehenden Bestimmungen sowohl den Aspekt des Nicht-Erhofftseins (*acintita* "unerwartet") wie auch den des Nicht-Zugedachtseins (*anuddiṣṭa*) zum Ausdruck, wobei nur ersteres eine (geistige) Handlung des Almosengängers ist, letzteres hingegen eine solche des Spenders.*

<sup>1</sup> Mhbh 13.115.14 (freundl. Hinweis von M. Tokunaga): *acintitam anuddiṣṭam asaṁkalpitam eva ca | rasagrddhyābhībhūtā* (so mit v.l.; Ed. *rasam gr°*) vai *praśānsanti* ...

[4.3] Zu den drei Handlungen, die nach D.1 (Gu) und E.12 nicht stattgefunden haben dürfen, wenn Fleisch zulässig sein soll, findet sich in T 39.1789 (Kommentar von Tsung-lei 宗泐 [†1391] und Ju-ch'i 如玘 [1320–1385] zu LaṅkS<sub>Gu</sub>) 423c29–424a6 eine doppelte Erklärung, mit mehrfachen Anklängen an C.3(Gu). Nach der ersten bedeutet 教 (*codita*), daß die Metzger nicht nur selbst töten, sondern auch andere dazu veranlassen; 求 (*yācita*) soll sich darauf beziehen, daß [andere, sc. Jäger und Fischer?] um des Profits willen mit Haken und Netzen Tiere fangen, und 想 ((*sam*)*kalpita*) darauf, daß [den Konsumenten?] beim Anblick von [Tier]körpern Appetit entsteht (vgl. B.9). Nach der zweiten Erklärung bedeutet 教 (*codita*), daß törichte Personen, die Fleisch essen, auch wenn sie selbst nicht töten, dennoch durch ihren Konsum das Angebot anheizen; 求 (*yācita*) besagt, daß sie sich mit dem Geld als 'Netz' Fleisch zu ergattern suchen, und 想 ((*sam*)*kalpita*) ist wie in der ersten Erklärung zu verstehen. Beide Erklärungen sind offenbar in China ersonnen worden, da sie zwar auf 求 in der Bedeutung "gesucht", aber nicht auf *yācita* "erbeten" passen.

[5.1] In der überlieferten Sanskrit-Version von D.1 sind gegenüber der in D.1(Gu) dokumentierten und im Verstext (E.12) unverändert belassenen älteren Fassung wichtige Veränderungen vorgenommen worden, wobei diese, wenn ich recht sehe, zwar keine Verschiebung der eigentlichen Intention, wohl aber der Perspektive involvieren. Zum einen sind zwei der Schlüsselbegriffe verändert, d.h. statt *acoditam ayācitam a(sam)kalpitan* erscheint jetzt die

Reihe *akṛtam akāritam asaṅkalpitam*. Zum anderen wird aus der Tatsache, daß es kein Fleisch gibt, das diesen Bedingungen gerecht wird und damit zulässig (*kalpya*) wäre, explizit gefolgert, daß es somit kein Fleisch gibt, dessen Verzehr der Buddha [seinen] Hörern/Schülern (*śrāvaka*) erlauben könnte.

[5.2] Schon der Hinweis auf die "Hörer" (*śrāvaka*) könnte suggerieren, daß auch in dieser Textversion, wie ich schon für die ältere Fassung angenommen habe, klargestellt werden soll, daß Verzicht auf Fleischverzehr auch von den Anhängern der älteren Tradition, zumal von den Mönchen und Nonnen, verlangt wird. Die *śrāvakas* werden in der Tat im LaṅkS durchweg in diesem Sinne verstanden und den Bodhisattvas kontrastierend gegenübergestellt (so z.B. auch in A.2). Im Textstück D ist der Ausdruck aber wohl, wie die Wendung "meine Hörer" in D.3.1 (... *me śrāvakāñām*) und D.5.2 (*mama śrāvakāḥ*) zeigt, in einem offeneren Sinn verwendet, als Oberbegriff für alle, die ernsthaft der Lehre des Buddha folgen, gleichgültig, ob traditionelle Ordinierte, fromme Laienanhänger (vgl. SWTF s.v. *śrāvaka*) oder Bodhisattvas (vgl. D.3.2: *sarvayānasamprashitiānām*). Dennoch deutet der für den Vinaya typische Terminus "zulässig" (*kalpya*) darauf hin, daß der Text nunmehr in erster Linie die Ordinierten (gleichgültig, ob sie dem "mainstream" folgen oder dem Mahāyāna) im Blick hat und daß es wie in der älteren Version (s. Abs. [4.1.a]) darum geht, zu zeigen, daß auch ihnen Fleischverzehr nicht gestattet ist. In D.2.1 sind es dann ja auch Weltentsager (*~pravrajitvā*), also Ordinierte, die einwenden, daß im Vinaya der Verzehr von Fleisch zwar Einschränkungen unterworfen, aber doch grundsätzlich erlaubt sei, und auch in D.4.4 wird die Erklärung dieser Einschränkungen als Schritte zu einem völligen Verbot mit der Feststellung abgeschlossen, daß (auch) für Weltentsager (*pravrajita*) jeglicher Fleischverzehr unzulässig sei.

[5.3] Wenn diese Folgerung zutrifft, sind auch die neuen Schlüsselbegriffe (sc. *kṛta*, *kārita* und *saṅkalpita*: s. En. 3086–3088) vornehmlich auf die Ordinierten zu beziehen. Nun ist es äußerst unwahrscheinlich, daß Ordinierte, als Almosenempfänger bzw. Eingeladene oder auch als Insassen fester Klöster, um der Fleischnahrung willen eigenhändig ein Tier töten (*~kṛta(ka)*) oder eine solche Tötung aktiv veranlassen (*~kārita*). Als Agens dieser Tätigkeiten kämen daher viel eher die Spender oder *Versorger* in Frage, also die Laien, bei denen die Ordinierten um Almosenspeise nachsuchen, von denen sie zu einer Mahlzeit eingeladen werden oder denen die Versorgung der Klosterinsassen obliegt. Es wäre dann wohl Fleisch angesprochen, für das der *Versorger* entweder eigenhändig ein Tier geschlachtet oder die Schlachtung in Auftrag gegeben hat, also das anderweitig in buddhistischen Texten als *uddiṣya-kṛta* bezeichnete Fleisch. Für *saṅkalpita* liegt aus dieser Perspektive die Bedeutung "[vom Versorger den Ordinierten] zugesucht" nahe, aber nicht schon bei der

Schlachtung, sondern erst nachher oder aber, wenn das Fleisch durch Kauf erworben wird, beim oder auch nach dem Kauf.

[5.4] Für diese Annahme spricht auch eine (abgesehen von *kaya* = *kṛta* statt *kṛtaka*) exakte Parallelie in einem Jaina-Text, u.zw. in einer Prākṛt-Passage in Dronācāryas<sup>1</sup> Kommentar zu *Ohanijuttī* 460, auf die schon A. METTE (1974: 79 Anm. 8) aufmerksam gemacht hat. Dort heißt es (*ibid.* 79, mit Anm. 5):

... vorher zubereitete Milch, Buttermilch, Schmelzbutter usw., solche Dinge läßt er (= der Lehrer [LS]) sie (= die Mönche [LS]) nehmen, nicht (selbst) gemachte, nicht (von ihnen selbst) veranlaßte, nicht (schon bei der Zubereitung ihnen) zugesetzte ...

*tattha puvvakayāṇi khīradahighay'ātīni, tārisāṇi genhāvei, akayākāriyā-samāṇkappiyāṇi ...*

Hier ist *asamāṇkappiya* offenbar im Sinne von "nicht (schon bei der Zubereitung ihnen) zugesetzt" gebraucht, da unmittelbar vorher die zu meidenden Speisen als *āhākamm'uddesiyāṇi*, d.h. "unter Verletzung von Leben oder extra ihretwegen zubereitet" (METTE 1974: 79), gekennzeichnet worden waren und *āhākamma*<sup>2</sup> klarlich der Gegenbegriff zu *akaya* u. *akāriya* (im Sinne von "nicht [unter Verletzung von Leben vom Spender selbst] gemacht bzw. veranlaßt") ist, so daß *asamāṇkappiya* das Gegenstück zu *uddesiya* sein dürfte.

<sup>1</sup> Zeitgenosse Abhayadevas (11. Jh.); die zahlreichen Prākṛt-Einlagen und Einsprengsel in seiner *Oghavṛti* bewahren aber offenbar älteres Material und sind als Reste der als solcher nicht erhaltenen *Cūrṇi* zur *Ohanijuttī* zu betrachten (METTE 1974: 3 [Anm. 6] u. 8 [Anm. 23]).

<sup>2</sup> Nach JAIN 1983: 72 ist *āhākamma* (<\*āhāyakamma = Skt *āghātakarman*: *ibid.* 73f) Speise, bei der eine Tötung von Lebewesen der sechs Klassen (wozu außer Tieren nicht zuletzt auch Pflanzen, Samen und Wasser gehören) eigens für den Sādhu (d.h. den Jaina-Asketen) erfolgt, während *uddesiya* Speise bezeichnet, die schon vorher leblos gemacht worden ist und erst bei der Zubereitung dem Sādhu persönlich zugesetzt wird. In der jinistischen Auslegungstradition ist diese Bedeutung von *āhākamma* allerdings (wie auch die übliche Sanskritisierung zu *ādhākarman* oder *adhāhkarman* zeigt) weitgehend verschüttet und durch andere Erklärungen überlagert (s. JAIN 1983: 67–70; SCHUBRING 1935: 172).

[5.5a] Daß der im vorigen Absatz angeführte Jaina-Text hinsichtlich der drei Kriterien für zulässiges Fleisch mit der hier zur Diskussion stehenden Laṅkā-Stelle *formal* übereinstimmt, ist unbestreitbar. Es bestehen zwischen den beiden Textstücken als ganzen und ihrer Intention aber auch *Unterschiede*. So geht es in dem in Abs. [5.4] zitierten Jaina-Text um "Milch, Buttermilch, Schmelzbutter usw.", im Laṅkā hingegen um *Fleisch*. Allerdings ist nach dem *Ohaniryukti-bṛhad-bhāṣya* (mit "usw.") auch Fleisch prinzipiell eingeschlossen (METTE 1974: 79 Anm. 7 u. 8), so daß dieser Unterschied, der mit dem im Vergleich zum Buddhismus viel weiteren Lebewesenbegriff der Jainas zusammenhängt, im vorliegenden Zusammenhang kaum von entscheidender Bedeutung ist.

tung sein dürfte. Von entscheidender Bedeutung ist vielmehr ein anderer Unterschied: der Umstand, daß es dem Jaina-Text nur um eine *Einschränkung* der angesprochenen Speisen geht, dem LaṅkS hingegen um ein *totales Verbot*, welches dann in D.4.3 auch in aller Deutlichkeit formuliert wird. Anders ausgedrückt: dem Jainatext zufolge bleibt der Verzehr dieser Speisen (auch der von Fleisch: s. METTE 1974: 79 Anm. 8) dem Asketen erlaubt, sofern die drei Bedingungen – sc. daß sie weder *kaya* (*kṛta*) noch *kāriya* (*kārita*) noch *samkappiya* (*samkalpita*) sein dürfen – erfüllt sind; im LaṅkS hingegen gibt es Fleisch, das alle drei Bedingungen erfüllt, überhaupt nicht, so daß eine Erlaubnis ins Leere gehen würde.

[5.5b] Das aber impliziert, daß von den drei Bestimmungen zumindest eine im LaṅkS anders gefaßt sein muß als in der Jaina-Quelle, u.zw. deutlich strenger, so daß kein Fleisch übrigbleibt, das als erlaubt gelten könnte. Auch die spätere Version des Textes enthält hierzu leider keine Hinweise, so daß man auch hier über Mutmaßungen nicht hinausgelangt. So könnten z.B. *kṛta* und *kārita* weiter gefaßt werden, dergestalt etwa, daß alles Fleisch einbegriffen wäre, für das der Spender ein Tier getötet oder seine Tötung veranlaßt hat, unabhängig davon, ob dies für Almosenempfänger geschehen ist oder nicht. Und *samkalpita* könnte neben eigens für Almosenempfänger oder geladene Ordinierte gekauftem oder zubereitem Fleisch auch solches einschließen, bei dessen Kauf oder Zubereitung lediglich ein *möglicher* Auftauchen von Almosenempfängern einkalkuliert worden ist, wobei in zumindest den meisten solcher Fälle zusätzliche Nachfrage nach Fleisch und somit letztlich zusätzliches Töten involviert sein dürfte. Der Ausdruck *samkalpita* mag überdies, trotz des damit verbundenen Wechsels der Perspektive, auch den Aspekt des auf Fleischspeise hoffenden oder doch Fleisch als mögliche Gabe billigend einkalkulierenden Almosenempfängers (s. Abs.[4.1.b]) einschließen.

[6] Im vorigen bin ich davon ausgegangen, daß die drei Bedingungen in D.1 so formuliert sind, daß aus ihnen bei strikter Anwendung zwangsläufig folgt, daß es zulässiges Fleisch, dessen Verzehr den "Hörern" des Buddha erlaubt sein könnte, überhaupt nicht gibt und somit ihnen allen, einschließlich der traditionellen Ordinierten, jeglicher Fleischverzehr verboten ist. Die ältere, in D.1(Gu) und in E.12 bezeugte Fassung läßt gar keine andere Deutung zu. Im Falle der späteren Fassung von D.1, wie sie der überlieferte Sanskrit-Text bietet, ist die Formulierung jedoch nicht ganz so eindeutig (und Gleiches gilt wohl auch für die tib. Übersetzung (s Abs. [1])). Hier könnte man in der Tat fragen, ob sich das totale Verbot schon daraus ergibt, daß es Fleisch, das weder *kṛta* noch *kārita* noch *samkalpita* ist und das allein zulässig wäre, gar nicht gibt, oder ob das Verbot darauf basiert, daß selbst solches Fleisch nicht zulässig ist bzw. wäre. M.a.W.: Man könnte fragen, ob man neben der naheliegenden Auffassung von D.1 im Sinne von

[α] Es gibt ... kein Fleisch, das weder *kṛta* noch *kārita* noch *samkalpita* und [somit] zulässig wäre (...),

nicht auch folgende Deutung möglich wäre:

[β] Es gibt ... kein Fleisch, das weder *kṛta* noch *kārita* noch *samkalpita* ist und [überdies] zulässig wäre (...).

Diese letztere Deutung hätte den Vorteil, daß Fleisch auch in Fällen, in denen ein Nichterfülltsein der drei Bedingungen nur bei einer sehr weiten Auslegung der negierten Begriffe (insbesondere *samkalpita*) denkbar erscheint, dennoch als unzulässig qualifiziert wäre: etwa wenn einem Mönch spontan Fleischreste angeboten werden, die andernfalls weggeworfen würden, oder im Falle von Raubtierbeuteresten oder dem Fleisch eines natürlichen Todes gestorbener Tiere. Ein Nachteil dieser Deutung wäre, daß offenbliebe, was der Grund für diese Unzulässigkeit sein könnte, doch könnte man hierfür wohl auf die in B.1-B.14 vorgetragenen Gründe zurückgreifen. Wie dem auch sei: für die ältere, in D.1(Gu) bezeugte und durch E.12 gestützte Fassung des Abschnittes kommt die Alternative [β], wie schon angedeutet, allemal nicht in Frage, da das Wort "zulässig" (*kalpya*) hier keine Entsprechung hat. *Śi* (s. Abs. [2a]) ist gewiß ebenfalls im Sinne von [α] zu interpretieren, auch wenn hier statt eines Verbotes von einer (aber eben ins Leere gehenden) Erlaubnis die Rede ist. Bei Bo (s. Abs. [2b]) hingegen ist könnte man zweifeln, da bei ihm die drei Bedingungen um eine vierte ("nicht von Lebendigem stammend") erweitert sind.

[7.1] Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang aber *Jñānavajras* Kommentar zu D.1 (LaṅkV<sub>Jv</sub> P pi 305b5-8; D pi 264a3-5; ZT 70: 639,5-10):

'Im Hinblick auf welches (*yad upādāya*), Mahāmati, ...': [d.h.] das dreifach reine Fleisch, im Hinblick auf welches (\**yat samdhāya*) ich den Śrāvakas [Fleischverzehr] erlaube, [sc. Fleisch, für dessen Gewinnung man (bzw. der Spender) das Tier] weder eigenhändig getötet hat noch andere veranlaßt hat, [es] zu töten, und das unerwartet (/unverhofft), d.h. ohne daß man es zum Objekt seiner Gedanken gemacht hätte, vom Spender etc. in ein Gefäß wie etwa die Almosenschale geworfen wurde: *sogar solches Fleisch ist* [im Falle von Bodhisattvas usw.] *nicht zulässig*, da [auch sein Verzehr] direkt oder indirekt eine Schädigung von Lebewesen zur Folge hat – so ist [der Text zu verstehen].

**Blo gros chen po gang nye bar bzung ste** zhes bya ba ni rnam pa gsum dag pa'i sha gang zhig la dgongs te | nyan thos rnames la gnang ba bdag nyid kyis srog ma bcad pa dang | gzhan gcod du ma bcug pa dang | ma bsams shing blo yis [P: yi] yul du ma byas par lhung bzed [P: zed] la sogs pa'i snod du {/} sbiyin bdag la sogs pas bskur pa [P: bskur ba] ste | de 'dra ba yang dngos sam brgyud pas sems can rnames la gnod par 'gyur bas rung ba ma yin zhes pa'o ||

Bei dieser Deutung sind mehrere Punkte bemerkenswert:

[7.1a] *Erstens* geht aus Jñānavajras Erklärung unmißverständlich hervor, daß es, nach seiner Auffassung des Textes, Fleisch, das den drei Bedingungen (*akṛta* usw.) entspricht, durchaus gibt (etwa unverhofft vom Spender in die Almosenschale gelegtes Fleisch), daß aber auch dessen Verzehr in D.1 untersagt wird. Jñānavajra folgt also in seiner Auslegung im Prinzip der Alternative [β]. Daß in seiner Paraphrase *kalpyam* ("zulässig") zum Prädikatsnomen gemacht wird und statt der verneinten Existenzaussage eine verneinte Kopula (*ma yin*) erscheint, kann als Vereinfachung der Ausdrucksweise verstanden werden. Es kann aber auch bedeuten, daß er das (*na ...*) *asti* des Sanskrittextes als (emphatisch negierte?) Kopula verstanden hat,<sup>1</sup> was allerdings in einem Text aus der Zeit um 500 n.Chr. eher ungewöhnlich wäre,<sup>2</sup> weder von der tib. Übersetzung (*med*) noch von Śi (無有) und Bo (無有[是處]) gestützt wird und im Falle von Gu sowie der Parallelen in E.12 angesichts des Fehlens von *kalpyam* als potentiell Prädikatsnomen ohnehin ausgeschlossen ist.

<sup>1</sup> So offenbar WALDSCHMIDT 1967: 105: "Und nicht ist Fleisch (von einem Tier), das man nicht selbst umgebracht hat ...., gesetzmäßig, ...", und wohl auch SUZUKI u. BASHAM (s. En. 3089), im Gegensatz zu TOKIWA (s. ibid.).

<sup>2</sup> Vgl. auch COULSON 1976: 78: "The third person forms (*asti*, *stah*, *santi*) ... are seldom if ever used as a copula but have existential force ('there is', 'there are') ...". Für die Auffassung von *asti* als Kopula an der vorliegenden Stelle wären daher zumindest eindeutige Belege für eine *entsprechende* Verwendung (und nicht etwa nur für die spezielle Verwendung von Partizipia perfecti mit *asti/santi*) aus dem LaṅkS oder vergleichbaren Texten beizubringen.

[7.1b] *Zweitens* gibt Jñānavajra auch einen *Grund* dafür an, daß auch solches Fleisch nicht zulässig ist: weil auch es direkt oder indirekt eine Schädigung von Lebewesen zur Folge hat (bzw. mit einer solchen verbunden war). Genaueres sagt er leider nicht, aber man wird annehmen dürfen, daß hier auf die Tatsache, daß auch dieses Fleisch ja irgendwie beschafft werden und dafür – wenn nicht vom Spender, dann vom Metzger – ein Tier getötet werden mußte, angespielt wird, oder auch auf die Auswirkung des Fleischkonsums auf das Fleischangebot.

[7.1c] *Drittens* – und das ist von besonderem Interesse – geht es nach Jñānavajra in D.1 *nicht* darum, klarzustellen, daß Fleischverzehr nicht nur den Bodhisattvas, sondern allen "Hörern" des Buddha, insbesondere auch den traditionellen Ordinierten, verboten ist. Er konstruiert den Text vielmehr so, daß das den drei Bedingungen (*akṛta* usw.) entsprechende Fleisch den *Śrāvakas*, hier eindeutig im Sinne der *traditionellen* Hörer bzw. Ordinierten, *erlaubt* ist. Die Erklärung des Textes, daß auch der Verzehr solchen Fleisches unzulässig sei, kann sich daher nur auf die Bodhisattvas bzw. die "höheren Fahrzeuge" (die ja durchaus auch ordinierte Asketen sein können) beziehen, und

entsprechend habe ich dies in meiner obigen Wiedergabe auch ergänzt. Dies wird von einer anderen Stelle (LaṅkV<sub>Jv</sub> P pi 306a6f; D pi 264b2; ZT 70: 640,6-8) ausdrücklich bestätigt:

Auch das den Śrāvakas erlaubte in dreifacher Weise reine Fleisch usw.  
ist in den höheren Fahrzeugen verboten worden.

*nyan thos rnam la gnang ba byas pa'i rnam gsum dag pa'i sha la sogs pa  
yang theg pa gong ma rnam su bkag ste |*

[7.2] Eine ganz ähnliche Auffassung vertritt auch *Jñānaśībhadra*. Auch bei ihm heißt es, daß für die gewöhnlichen Ordinierten dreifach reines Fleisch – solches, für das sie (bzw. die Spender) weder eigenhändig ein Tier getötet noch die Tötung veranlaßt haben und auf das sie es auch nicht abgesehen hatten – , wenn es ihnen als Almosenspeise (*slong ba'i zas, \*bhaikṣa*<sup>3</sup>) gegeben wird, ohne daß sie darum gebeten oder es erwartet hätten, vollkommen rein wie Reisspeise und glückbringend wie eine Arznei sei.<sup>1</sup> Den mitleidvollen Bodhisattvas hingegen sei auch solches [Fleisch] verboten.<sup>2</sup> Insbesondere gelte dieses Verbot für Personen, die sich mit magisch-kräftigen Formeln auskennen (\**mantrin*), da sie nur so die Lebewesen für sich gewinnen (\**ārādhana*) und die Gottheiten gnädig stimmen (\**abhiprasādana*) können, oder weil ihnen andernfalls die fleischfressenden Dämonen (\**piśāca*) Hindernisse bereiten oder Schaden zufügen könnten.<sup>3</sup> Eine Mitverantwortung des Almosenempfängers für etwaige indirekt mit der Gabe assoziierte Tötungshandlungen wird hier mit Gründen, die an die *Tarkajvālā* (s. St. § 130) erinnern, abgelehnt.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 302a2f (HAD. 523 [D ni 261a4f]; ZT 69: 1447,16-19): *mtha' gsum yongs su dag pa ni bdag gis ma bsad | gsod (P gsad) du ma bcug | ltos (P bltos) pa yang med pa ste | rnam pa de ltar 'bras chan lta bur slong ba'i zas ma bslangs pa ma bsams par byin pa ni yongs su dag pa ste | sman lta bur shis pa'i zas so ||*

<sup>2</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 302a3 (HAD. 523 [D ni 261a5]; ZT 69: 1447,19): *snying rje can gyi byang chub sems dpa' la de yang bkag pa'o ||*. Vgl. auch LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b4 (ZT 69: 1444,20f): "Deshalb soll ein mitleidvoller [Bodhisattva] weder unreines noch [nach traditioneller Auffassung] reines Fleisch essen" (*des na btsog [P rtsog] pa dang gtsang ba i sha snying rje can gyis [P gyi] mi bza'o ||*), sowie P ni 300b2f (ZT 69: 1444,16f): "Dem mitleidvollen Bodhisattva ist in diesem Sūtra (sc. dem LaṅkS) auch das [dreifach reine Fleisch] verboten worden" (*snying rje can gyi byang chub sems dpa' la de yang mdo sde 'dir bkag pa ste ||*).

<sup>3</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 302a3f (HAD. 523 [D ni 261a5]; ZT 69: 1447,20f): *sngags mkhan la khyad par du ste | sems can mgu bar bya ba dang | lha mingon par dang bar bya ba'i phyir ro ||*; LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b3 (HAD. 519 [D ni 259b6f]; ZT 69: 1444,17f): *sngags smra ba rnams la ni sha za rnams kyis bar chad byed cing gnod pa byed pas na khyad par du bkag go ||*

<sup>4</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 301b5-8; HAD. 523 [D ni 261a1f]; ZT 69: 1447,3-11.

[7.3] Gegen die in den indo-tibetischen Kommentaren vertretene Deutung wäre allerdings einzuwenden, daß sie den Optativ *anujāṇīyām* in D.1 nicht

gebührend berücksichtigt;<sup>1</sup> denn dieser kann doch wohl nur bedeuten, daß es kein zulässiges Fleisch gibt, das der Buddha seinen Hörern/Schülern (*śrāvaka*), also auch den traditionell orientierten, erlauben könnte. Auch Jñānaśrībhadra bemerkt an einer Stelle immerhin, daß den Śrāvakas dreifach reines Fleisch, weil es schwer zu bekommen (\**durlabha*) ist, zwar nicht verboten, aber doch auch nicht [ausdrücklich] erlaubt worden sei.<sup>2</sup> Es kann in der Tat angesichts der unzweideutigen Darlegungen in den folgenden Textabschnitten (D.2-5) kaum bezweifelt werden, daß das LaṅkS selbst nicht nur jegliche den Śrāvakas angeblich erteilte Erlaubnis, Fleisch zu essen, bestreitet, sondern dieses Fehlen einer Erlaubnis auch durchaus im Sinne eines totalen Verbotes (vgl. D.3.2 u. D.4.3) versteht, und daß dieses totale Verbot keineswegs nur für die Bodhisattvas gedacht ist, sondern für alle Hörer/Schüler (*śrāvaka*) des Buddha, also auch für "mainstream"-Mönche und erst recht für Mahāyāna-Mönche, Gültigkeit haben soll (vgl. auch D.5.5).

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jñānavajras Paraphrase mit *gnang ba* (Abs. [7.1]) bzw. *gnang ba byas pa* (Abs. [7.1.c]) gegenüber *gnang bar bya ba* in LaṅkS.

<sup>2</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 300b1-3 (HAD. 519 [D ni 259b5f]; ZT 69: 1444,13-17): *mtha' gsum yong su dag pa'i sha ni ... gnang ba yang med bkag pa yang med de | ji ltar zhe na | mtha gsum yong su dag pa i sha dkon par gsungs so ||*

<sup>3091</sup> Die in kleinerer Schriftgröße gehaltenen Passagen haben in Śi keine Entsprechung.

<sup>3092</sup> Bo (563b25): "Nach meinem Nirvāṇa, in der Zukunft, wenn der Dharma im Begriff ist, zu verschwinden" (我涅槃後 於未來世 法欲滅時).

<sup>3093</sup> D.h. konkret: in der von mir begründeten Gemeinschaft von Weltent-sagern (*saṅgha*).

<sup>3094</sup> D.h. des Buddha als Mitglied des Śākya-Klans (*Śākyaputra*); vgl. ALS-DORF 1950: 359 = 1974a: 589 (*Nāyaputta* = Mahāvīra als Mitglied des Klans der Nāya).

<sup>3095</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 250,4 (B.13.3.a: s. En. 3006). Śi (624a21f): "Sie legen den Vinaya falsch aus, sie ruinieren den Dharma und bringen ihn in Unordnung" (妄說毘尼 壞亂正法); Bo (563b27): "Sie geben sich als Vinaya-Lehrer aus" (自稱律師; vgl. auch En. 3099).

<sup>3096</sup> "Falsch" ist sie im traditionellen Verständnis deshalb, weil sie diesen Komplex bzw. die einzelnen der Aneignung unterliegenden Konstituenten (*upādānakandha*) – Körper (*rūpa*), Empfindungen (*vedanā*), Vorstellungen (*saiñjñā*), voluntative und affektive Impulse (*saiñskāra*) sowie Wahrnehmungen (*vijñāna*) – fälschlich als ein einheitliches, dauerhaftes Ich oder Selbst (*ātman*), als einem solchen gehörend, als in einem solchen enthalten oder als

ein solches enthaltend auffaßt (vgl. MN I 299,8-14 u. 300,4-16; VETTER 2000: 120f [mit Anm. 39]). AKBh 281,19f ist die *satkāyadr̥ṣṭi* auf die Vorstellung von Ich und Mein (*ātma-* und *ātmīyadr̥ṣṭi*) reduziert (ebenso schon YBh<sub>Bha</sub> 162,11-13 [s.a. AHN 2003: 62] u. AS 7,8f; desgl. PSk 9,12f), und der Begriff *satkāya* wird als "Komplex der dem Zerfall unterworfenen [Konstituenten]" (*sīdatīti sat*) gedeutet. Im LaṅkS (Na 117,17–118,13) wird dieser traditionellen, mehr oder weniger spekulativen *parikalpitā satkāyadr̥ṣṭi* allerdings eine als "angeboren" (*sahaja*) bezeichnete gegenübergestellt (vgl. hierzu auch SCHMITHAUSEN 1987: 148–151), die, wenn ich die nicht unproblematischen Formulierungen des Textes richtig deute, vor allem für die Selbstverständlichkeit, mit welcher der *Körper* als wirklich empfunden wird, verantwortlich ist. An diese subtilere Form der *satkāyadr̥ṣṭi* ist aber im Kontext einer Beschreibung massiv irregelmäßiger, falsche Positionen vertretender Personen wohl kaum in erster Linie gedacht.

<sup>3097</sup> D.h. im Gegensatz zum gänzlich fiktiven substantiellen Ich oder Selbst zumindest auf der Ebene der vordergründigen Wirklichkeit real existierenden.

<sup>3098</sup> Der Ausdruck *satkāyadr̥ṣṭipuṣṭa* findet sich auch AKBh 286,11 (ad V.11c *dr̥ṣṭipuṣṭa*°), wo er allerdings von den verschiedenen Arten der Einbildung (*mānavidhā*, vgl. AKBh 285,4-6) prädiert wird, während er sich an der vorliegenden Stelle auf Personen (die *mohapuruṣāḥ*) bezieht. Tib.<sup>1</sup> ('jig tshogs la lta ba rgyas pa) hat den Ausdruck aber offenbar im Sinne von "[bei denen] die *satkāyadr̥ṣṭi* stark entwickelt ist" verstanden. Die Wiedergaben bei SUZUKI (1932: 218: "being addicted to the view of a personal self"), YASUI (1976: 230,6f: 有身見にまとわれ, d.h. "umwickelt von der *satkāyadr̥ṣṭi*."), NAMAI (1993: 311,5f: 有身見に囚われ, d.h. "gefangen in der *satkāyadr̥ṣṭi*", "der *satkāyadr̥ṣṭi* verhaftet") und CLEARY ("attached to the notion of a real body") setzen NANJIOS Lesung °yuktāḥ voraus, die aber nur von der Hss.-Gruppe {D} gestützt wird.

<sup>1</sup> P ngu 171a1; S<sub>2</sub> ra 303a6; S<sub>1</sub> da 286b3; Do tsha 144b4.; Ng tsa 248a1.

<sup>3099</sup> Bo (563b28f): "Ihren eigenen Gedanken und Ansichten folgend behaupten sie, im Vinaya sei gesagt, daß man [als Ordinierter] Fleisch essen dürfe" (隨自心見 說毘尼中 言得食肉。). Vgl. auch Bo 563a2f (說 種種毘尼 言得食肉。 ... 隨自心見 作如是說。).

<sup>3100</sup> Tib (P ngu 171a1): "Sie [werden] denken, mich in unzutreffender Weise verleumden [zu dürfen]" (*nga la ... yang dag pa ma yin par skur pa 'debs par sems so*).

<sup>3101</sup> Oder, mit Tib (P ngu 171a1f) *don byung ba'i gleng gzhi de dang de dag la*: "diesen oder jenen Anlaß ... in Gestalt eines bestimmten Vorfalls" (*tat tad arthotpattinidānam*); der Genitiv in der tib. Wiedergabe dürfte jedenfalls

epexegetisch im Sinne von "[in einem] bestimmten Vorfall [bestehender] Anlaß [für den Erlaß einer Vorschrift]" zu verstehen sein, und das Skt-Kompositum *arthotpatti-nidāna* als Karmadhāraya. Zu *arthotpatti* s. Texte (Übers.), Vorbem. § 1.1.1, und AGOSTINI 2003: 108 ("particular case"), mit Verweis auf ROTH 1970: 109 # 142 Anm. 1 u. NOLOT 1991: 376 Anm. 2. Zur Verwendung des Ausdrucks *arthotpatti* im Zusammenhang mit Vinaya-Regeln vgl. MPM # 179 u. SHIMODA 2000: 331. Zu *nidāna* SWTF III: 28 s.v. *nidāna* 5 "Gelegenheit". Nach VON HINÜBER 2009a: I 196 (mit Verweis auf Vin II 286,27) könnte *nidāna* auch als "place" zu verstehen sein; der Ausdruck *arthotpattnidāna* müßte dann wohl im Sinne von "Ort, an dem ein [bestimmter] Vorfall [stattgefunden hat]" gefaßt werden. Die Wiedergabe bei HAM 2019: 149 ("various grounds for meanings [that would support their position]") erscheint ange-sichts der spezifischen Verwendung der Ausdrücke *arthotpatti* und *nidāna* im Kontext des Vinaya unangebracht.

<sup>3102</sup> In einigen tib. Textzeugen (PDS<sub>1</sub>, aber nicht in L<sub>1</sub>, und ebensowenig in S<sub>2</sub> L<sub>2</sub> Do F<sub>1</sub> F<sub>2</sub> Ng He) erscheint hier eine im Kontext sinnwidrige Negation: "[als] unzulässig" (*rung ba ma yin*).

<sup>3103</sup> Nicht "permitted" (SUZUKI) oder "prescribed" (SUZUKI, CLEARY; vgl. auch NANJŌ/IZUMI 1927: 144,14: 規定せられたる u. HUANG 2011: 509,23: 规定的), siehe En. 2996 u. 3005.

<sup>3104</sup> Der Hinweis auf Fleisch als unter den erstklassigen Speisen (*pranīta-bhojana*) aufgeführt fehlt hier nicht nur bei Śi, sondern auch bei Bo, wo er nur in D.2.3 eine Entsprechung hat (Bo 563c4).

<sup>3105</sup> Oder sollte man übersetzen: "nirgendwo im Sūtra"? Vom Kontext her läge es ja nahe, daß hier insbesondere an das *Prātimokṣasūtra* (vgl. VON HINÜBER 1996: 12 # 20 mit Anm. 43) gedacht ist. Bodhiruci (563c2-4) hingegen interpretiert den Satz im Sinne von Vers 8.16 (E.16):

In [Lehrreden wie] *Hastikakṣya-*, *Aṅgulimālīya-*, *Nirvāṇa-*, *Mahāmegha-* [sūtra] usw.: in all [diesen] Sūtras habe ich den Verzehr von Fleisch [ausdrücklich] *nicht* erlaubt.

我 於象臍·央掘魔·涅槃·大雲等 一切修多羅中 不聽食肉。

<sup>3106</sup> Zumindest im Falle des Kanons der Theravādins und der (Mula-)Sarvāstivādins steht diese Behauptung allerdings im Widerspruch zum *Jīvakasutta* (-sūtra) (s. St. § 22) und den entsprechenden Stellen im *Bhaisajyavastu* (Vin I 238,7-9 u. GM III.1: 237,1-5 = VinMū<sub>t</sub> P nge 23b5-7), wo der Buddha den Verzehr dreifach reinen Fleisches ausdrücklich erlaubt. Eine entsprechende Erlaubnis wird auch in den übrigen *Vinayas* ausgesprochen (VinDh 872b11; VinMī 149c21f, VinSa 190b14), wo allerdings nicht mit absoluter Sicherheit zu entscheiden ist, ob die betreffenden Aussagen als Teil der vom Buddha erlas-

senen Bestimmung zu verstehen sind oder eher (wie VinMā 486a22f) zum Kommentar gehören und deshalb aus der Sicht des LaṅkS zu den "willkürlichen Auslegungen des Vinaya" (*vinayavikalpa*) zählen dürften.

<sup>3107</sup> Eine Parallele zu diesem Satzstück findet sich in Bodhirucis Paraphrase von B.13.3 (Bo 563a3f):

Es ist nicht so, daß der Buddha und die edlen Personen lehrten, es (sc. Fleisch) sei eine erstklassige Speise (非佛聖人說為美食。).

<sup>3108</sup> In einigen tib. Textzeugen (S<sub>2</sub> L<sub>2</sub> F<sub>2</sub>) ist im zweiten Teil des Satzes die Negation ausgefallen (*zas bsod pa'i nang du yang rung bar bshad do* [statt *ma bshad do*]), wodurch der Sinn ins Gegenteil verkehrt wird, indem nach dieser Lesung der Buddha selbst bestätigen würde, er habe Fleisch im Rahmen der erstklassigen Speisen als zulässig gelehrt.

<sup>3109</sup> So in Anbetracht des *kṛtavāṁś cāsmi* in D.3.2; vgl. SPEYER 1886 # 345.

<sup>3110</sup> In Hs. T1 zusätzlich (wie in D.3.2): "in der Wildnis lebenden" (*āranya-kānām*).

<sup>3111</sup> Siehe En. 2952. In Tib fehlt übrigens hier eine Entsprechung für *yogācārā-nām* (desgleichen in den wichtigen Hss. N16 u. N4), in D.3.2 dagegen eine Entsprechung für *yoginām* (desgleichen in Hs. T1 und in der Hss.-Gruppe {B}).

<sup>3112</sup> Siehe En. 2961.

<sup>3113</sup> Bzw. "die sich auf den Großen Weg gemacht haben (s. En. 2962).

<sup>3114</sup> Oder: "... hätte ich doch für die ... kein Verbot jeglichen Fleischverzehrs erlassen/ausgesprochen (*✓kr*)".

<sup>3115</sup> Vgl. die analoge Ausdrucksweise in D.5.5 (*anujñātavān asmi*). Tib (D ca 156b1f; S<sub>1</sub> da 287a1-3; Do tsha 144b8f) *ngas ni* ... *yang byas so*<sup>1</sup> stützt *asmī* und hat keine Entsprechung für das (ohnehin kaum ungezwungen integrierbare) *asmin*. Zu *as* (1. u. 2. Sg. u. Pl.) mit dem Particium praeteriti s. SWTF I 195f; wohl zu unterscheiden von der Verwendung von *asmī* = *aham* mit finiten Verbformen (OBERLIES 1997: 11 mit Anm. 23).

<sup>1</sup> So D S<sub>1</sub> S<sub>2</sub> Do Ng He F<sub>1</sub> F<sub>2</sub>; nur P liest *bya'o*.

SUZUKI (1932: 218), YASUI (1976: 230,14–231,5) und TOKIWA (1994: I 270,6–14) folgen NANJIOS Interpunktionsnach *kṛtavāṁś ca* (und der Lesung *asmin*), müssen daher *kṛtavān* als Irrealis wiedergeben und haben in D.3.2 das Problem, daß der Akk. *pratiṣedham* in der Luft hängt und sie das den Akk. regierende Verbum in höchst gezwungener Weise ergänzen müssen. CLEARY löst *kṛtavāṁś ca* zurecht von dem mit *kuryāmī* endenden "wenn..., dann..."-Syntagma,<sup>2</sup>

lässt den Satz dann aber ebenfalls enden ("...; but I have in fact forbidden it.") und hat daher in D.3.2 ebenfalls das Problem des in der Luft hängenden Akkusativs *pratiṣedham*, das er in seiner Übersetzung mit einer verbalen Wiedergabe ("Here [= *asmin*, L.S], Mahāmati, all meat is forbidden ...") stillschweigend überspielt.

<sup>2</sup> Ähnlich HUANG 2011: 510,16f, desgleichen TAN (2005), der aber das *kṛtavāniś ca* entsprechende Element in seiner Wiedergabe nach vorne zieht: "Wenn ..., dann gäbe es bei mir kein Verbot. Ich verbiete aber sehr wohl den Yogins ..." (若 ..., 則我即無戒制。我非不戒彼等行人 ...). YU's (2008/2013, ad Na 254,9-16) Wiedergabe erlaubt, soweit ich sehe, keine sicheren Rückschlüsse auf sein Verständnis der Syntax des Originals: ..., то не запрещал бы мясо и не отвергал его употребление ... йогинами ... [Однако] ... мясная пища запрещена всем стремящимся к постижению Дхармы ..., d.h. "... dann würde ich Fleischspeise nicht verbieten und ihren Gebrauch <als Nahrung> durch die ... Yogins ... nicht ablehnen. [Indessen] ist Fleischnahrung ... allen, die sich um das Verständnis des Dharma bemühen, verboten ...".

<sup>3116</sup> Bzw. (s. En. 2962) "auf welchen Weg auch immer sie sich gemacht haben".

<sup>3117</sup> So mit Tib (P ngu 171a5f: *rnal 'byor thams cad bsgrub* [S<sub>2</sub> etc. : PD *sgrub*] *pa dang* | ... *'du shes bsgom pa'i phyir*); im Skt asyndetisch, wodurch das Verhältnis der beiden Zweckangaben zueinander ("A und [insbesondere] B" / "A, damit B" / "B, so daß A") offenbleibt. Siehe aber En. 3118[3.2].

<sup>3118</sup> Ähnlich wie in B.8 macht auch in D.3 (in Gu ohne Entsprechung und somit offenbar nicht Teil der älteren Textversion!) das Verhältnis der asyndetisch aufgezählten Begriffe zueinander Probleme, und die modernen Übersetzungen (vgl. auch SILK 2000: 300) gehen diesbezüglich mehrfach auseinander. Auch die alten Übersetzungen divergieren erheblich.

[1] In D.3.1 juxtaponiert *Bodhiruci* (563c4-8) (α) *maitrī* übende wahrhaftige Yogins, (β) solche, die auf der Leichenstätte asketische Praktiken (*dhuta*) üben, (γ) solche, die das Mahāyāna praktizieren, und[!] (δ) solche, die kein Fleisch essen, als Personengruppen, die der Buddha nicht loben könnte, wenn er seinen Hörern Fleischverzehr erlaubte. Bei *Sikṣānanda* (624a22-26; vgl. auch X 28.586: 186a12f u. X 508: 504c23f) erscheinen zwar die Kategorien "*maitrī* übend" usw. (mit "die *dhuta*-Praktiken übend" statt *śmaśānika*) in der gleichen Reihenfolge wie im Skt, doch ist die Textstruktur insgesamt erheblich verändert. Eng an den Sanskrittext hält sich nur die *tibetische* Übersetzung (P ngu 171a3f). Sie unterscheidet die in der Geisteshaltung der *maitrī* verweilenden Yogins, die auf den Leichenstätten meditieren, von den *kulaputras* und *kuladuhitrs*, den trefflichen Männern und Frauen, die sich auf das Mahāyāna eingelassen haben, und koordiniert die beiden Gruppen mit *dang*.<sup>1</sup> Für diese Auffassung spricht, daß sie der Gegenüberstellung der an gefährlichen Orten lebenden Asketen und der Mahāyāna-Adepten in B.8 entspricht, ja, dieser Teil von D.3.1 geradezu als Rückgriff auf B.8 verstanden werden kann. Hierzu

stimmt auch die Kennzeichnung der hier genannten Gruppe solcher Asketen als in der Geisteshaltung des Wohlwollens verweilend (*maitrīvihārin*: s. **B.8.a** mit En. 2967 [6.2]). Aber natürlich paßt dieses Attribut in der Sache auch bestens zu den Mahāyāna-Adepten, und ein solcher zusätzlicher Bezug ist in Anbetracht der Stellung des Attributes *maitrīvihāriṇah* ganz am Anfang der Aufzählung auch ohne weiteres möglich. Die asyndetische Juxtaposition der die beiden Personengruppen bezeichnenden Ausdrücke ließe sich wie in **B.8** so auch hier in **D.3** als ein Stilmittel interpretieren, mit dem angedeutet werden soll, daß die verschiedenen Kategorien einander nicht ausschließen, d.h. daß es unter den auf den Leichenstätten lebenden Yogins auch solche gibt, die zugleich Praktiker des Mahāyāna, also Bodhisattvas, sind, und umgekehrt.

<sup>1</sup> P ngu 171a3f: *byams pas gnas pa'i rnal 'byor can dur khrod pa rnams dang | theg pa chen po la yang dag par<sup>+</sup> zhugs pa'i rigs kyi bu dang | rigs kyi bu mo rnams.* Analog in D.3.2 (P ngu 171a5): *rigs kyi bu ... rnams dang | dur khrod pa ... rnal 'byor la spyod pa rnams.* <sup>+</sup> Do Ng He om. *dag par.*

[2] Von der Gedankenlogik her erwartet man nach **D.3.1** ("Wenn ich A gewollt hätte, hätte ich nicht B gemacht") in **D.3.2** die Aussage "Ich habe aber B gemacht!", d.h. eine Aussage gleichen Inhalts wie in **D.3.1**, nur eben in affirmativer Form. Statt dessen ist die Aussage in **D.3.2** aber in mehrfacher Hinsicht entscheidend verändert. Zum einen erscheinen die beiden Personengruppen in umgekehrter Reihenfolge, d.h. die *kulaputras* und *kuladuhitṛs* werden nicht *nach*, sondern *vor* den Yogins genannt, zum anderen erscheinen beide Personengruppen in modifizierter Gestalt. Der Hinzufügung des Attributs *āranyakānām* im Falle der Yogins ist wohl keine allzu große Bedeutung beizumessen, da mit diesem Wort ganz im Sinne von **B.8.a** lediglich eine weitere Gruppe von an gefährlichen Orten lebenden Asketen einbezogen wird (vgl. auch die zusätzliche Nennung dieser Gruppe in **D.3.1** in der Hs. T1). Gravierend ist hingegen die Ersetzung der mit dem Großen Fahrzeug aufgebrochenen *kulaputras* und *kuladuhitṛs* durch solche, die *mit welchem Fahrzeug auch immer* aufgebrochen sind (*sarvayānasamprasthita*). Damit wird – und das scheint das eigentliche Ziel des vorliegenden Abschnitts zu sein – entscheidend über **D.3.1** hinausgegangen. Während **D.3.1** als eine Art Resümee von **B.8** aufgefaßt werden kann, wo der Verzicht auf Fleischverzehr in Analogie zu den an gefährlichen Orten lebenden Asketen (die *vidyā*-Besitzer werden in **D.3** bemerkenswerterweise nicht aufgegriffen) auch von den *kulaputras* und *kuladuhitṛs*, die dem Mahāyāna folgen, also den Bodhisattvas, verlangt wurde, wird nunmehr in **D.3.2** der Kreis derer, denen jeglicher Fleischverzehr verboten ist, ganz offensichtlich erweitert und ausdrücklich auf *alle* praktizierenden Buddhisten, also auch die Anhänger des konventionellen Heilwegs, ausgedehnt. Daß dies die zentrale Intention des Abschnittes ist, mag auch eine Erklärung für die Umkehrung der Reihenfolge der beiden Personengruppen

bieten: die an gefährlichen Orten lebenden Asketen, die traditionell auf Fleisch verzichten und selbstverständlich in der ersten Gruppe ebenfalls enthalten sind, werden unter dem Einfluß von D.3.1 auch in D.3.2 noch einmal eigens genannt, aber nunmehr eher anhangsweise.

[3] Die im vorigen Absatz diskutierte Erweiterung betrifft auch den in D.3 angegebenen Zweck des Fleischverzehrverbotes:

[3.1] D.3.1 zufolge wäre der Zweck dieses Verbotes die Einübung der Vorstellung aller Lebewesen als dem eigenen einzigen Sohn gleich (*sarvasattvaikā-putraka-saṁjñā-bhāvanā*). Diese Formulierung ist von den Zweckangaben in B.8 gänzlich verschieden. Sie war aber in genau dem gleichen Wortlaut bereits in B.1.4 im Rahmen des "Verwandtschaftsargumentes" verwendet worden, um deutlich zu machen, warum ein *Bodhisattva* kein Fleisch essen soll. Und in D.5.5 ist es der *Buddha*, der seinen Schülern unmöglich Fleischverzehr gestatten kann, weil *er* (wie alle Buddhas: D.5.4) alle Lebewesen als dem einzigen Sohn gleich betrachtet (ähnlich A.4). In B.13.3.b heißt es wiederum von den *Bodhisattvas*, daß sie mit vegetarischen Speisen zufrieden sind, weil ihnen alle Lebewesen so lieb sind wie der einzige Sohn (Na 250,10f), und in A.2 (Na 244,8f) wird diese mit der *maitrī* assoziierte starke Zuneigung zu allen Lebewesen schon vor dem Eintritt in die Bodhisattva-Stufen entwickelt und bildet die Voraussetzung für diesen Eintritt. Es kann somit davon ausgegangen werden, daß mit der Zweckangabe in D.3.1 vor allem an die Bodhisattvas, also die Personen, die mit dem Großen Fahrzeug aufgebrochen sind, gedacht ist,<sup>1</sup> und an die Leichenstätten-Asketen eher nur insoweit, als sie ebenfalls Bodhisattvas (oder durch ihr Verweilen in der *maitrī* doch zumindest für den Bodhisattva-Weg offen) sind.

<sup>1</sup> Vgl. Bo 563c9f: "Deshalb ermutige ich [meine Hörer], den Bodhisattva-Weg zu praktizieren, preise den Verzicht auf Fleischverzehr [und] ermutige sie, [alle] Wesen wie ihren einzigen Sohn zu betrachten" (是故我勸修菩薩行 歎不食肉 勸觀眾生應如一子).

[3.2] In D.3.2 ist nun auch diese Zweckangabe erweitert worden, indem ihr eine weitere Zweckangabe vorangestellt ist, sc. "auf daß sie alle spirituellen Praktiken erfolgreich zuendeführen mögen" (*sarvayogasādhanāya*). Der Ausdruck ist identisch mit *sarvayogasādhana-* in B.8.b. Aber während er sich dort auf die spirituelle Praxis der Personen, die mit dem Großen Fahrzeug aufgebrochen sind (*mahāyānasamprasthita*), bezieht, ist er hier, in D.3.2, wo statt dessen von den Personen, die mit *welchem Fahrzeug auch immer* aufgebrochen (*sarvayānasamprasthita*) sind, die Rede ist, zweifellos in einem weiteren Sinne gebraucht und soll zeigen, daß der Buddha Fleischverzehr verboten hat, damit *alle* diese Personen, also *auch* die, welche mit den *anderen* Fahrzeugen aufgebrochen sind, ihre jeweiligen spirituellen Praktiken erfolgreich durchführen können (vgl. auch Bo 563c10f: 我為弟子修三乘行者速得果故 避一切肉).

Auch für sie ist ja das mitfühlende Wohlwollen, als erstes Element der traditionellen vier "grenzenlosen [Betrachtungen]" (*apramāṇa*), ein integraler Bestandteil der spirituellen Praxis. Daß zugleich auch die speziell auf das Mahāyāna zugeschnittene Zweckangabe von D.3.1 beibehalten worden ist, ist angesichts der vorrangigen Stellung dieses Fahrzeugs kaum verwunderlich, erst recht dann nicht, wenn im Sinne der *ekayāna*-Idee (vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 133f; s. a. En. 2860) die übrigen Fahrzeuge letztlich nur als für bestimmte Personen erforderliche Vorstufen des Mahāyāna anzusehen sind. Vielleicht ließe sich dies durch folgende interpretierende Wiedergabe von D.3.2 verdeutlichen:

D.3.2. Ich *habe* aber [in der Tat], Mahāmati, [nicht nur] den vortrefflichen Männern und Frauen, [die sich mit dem Großen Fahrzeug auf den Weg gemacht haben], jeglichen Fleischverzehr untersagt, [sondern allen,] die den Dharma lieben, mit welchem [der drei] Fahrzeug[e] auch immer sie sich auf den Weg gemacht haben — [ganz zu schweigen von] den Yogins, den Yoga-Praktikern (*yogācāra*), die auf den Leichenstätten [leben] und [in besonderem Maße darauf angewiesen sind,] in der [Geisteshaltung des] Wohlwollens [zu] verweilen, [sowie] den [übrigeng(?)] in der Wildnis lebenden [Yogins, für die das Gleiche gilt] — . [Ich habe dies getan (sc. all diesen Personen jeglichen Fleischverzehr untersagt),] auf daß sie [ihre jeweiligen] spirituellen Praktiken alle[samt] erfolgreich zuendeführen [mögen], [und nicht zuletzt] damit sie[, sofern sie Bodhisattvas sind oder Bodhisattvas werden wollen,] die [mit Fleischverzehr unvereinbare, aber für die Erlangung der Buddhaschaft grundlegende] Vorstellung daß alle Lebewesen [ihnen ebenso nahestehen wie ihr] einziger Sohn, kultivieren [können].

<sup>3119</sup> So mit Tib (P ngu 171a6: *bstan pa brjod pa de dang de la* [Śiks<sub>t</sub> las]). Möglich wäre auch: "hier und dort (= bei verschiedenen Gelegenheiten) im [Rahmen der] Formulierung meiner Lehre". Gu: "Bei [früherer] Gelegenheit" (有時; s. En. 3128); Bo: "in anderen Sūtras" (餘修多羅中); Śi: "an allen [möglichen?] Stellen" (od.: "bei allen [möglichen?] Gelegenheiten": 於諸處). Jñānavajra (LaṅkV<sub>JvJ</sub> P 306a5; D pi 264b1; ZT 70: 640,2f) spezifiziert: "vom Zyklus des Dharma der Vier Wahrheiten [über die Lehrreden des Mahāyāna] bis zur Sammlung (*piṭaka*) [der Texte] für die Besitzer [geheimen] Wissens (/magisch-kräftiger Formeln) (*vidyādhara*)" (*bden pa bzhi'i chos kyi 'khor lo nas | rig pa 'dzin pa'i sde snod kyi bar gyi ...*). Zu letzteren vgl. auch B.8, doch reflektiert Jñānavajras Hinweis auf ein *Vidyādhara piṭaka* natürlich eine deutlich spätere Entwicklungsstufe.

<sup>3120</sup> Aktivische Wiedergabe der passiven Konstruktion aus stilistischen Gründen.

<sup>3121</sup> Meine Wiedergabe folgt Tib (= Šiks<sub>t</sub> D khi 76b3) *skas kyi gdang bu bre ba'i tshul du*. Zu *pada* "Stufe [einer Treppe oder Leiter (*nisseṇi*)]" vgl. VISM VIII.62. BENDALL/ROUSE (1922 [<sup>2</sup>1971]: 132): "like putting down the foot on the steps of a staircase" (*pada* = foot, und "the steps of" ergänzt?).

<sup>3122</sup> Im Gegensatz zur großen Mehrheit der Hss. (°*bandha*) gebe ich wie NANJIO im Sinne der alten Hs. T1 und der Šiks<sub>t</sub>-Hs. (°*bandhan*) der Lesung °*bandhan* den Vorzug. Sie wird, was den Anusvāra angeht, von der ebenfalls wichtigen Hs. N16 (°*batvam*) gestützt. Für diese Lesung spricht nicht zuletzt auch die figura etymologica °*bandhan* ... *baddhvā*. Auch Tib (P ngu 171a6f; D ca 156b2) stützt diese Auffassung der syntaktischen Struktur des Satzes:

*bslab pa'i gzhi rim pas<sup>1</sup> bca'<sup>2</sup> ba (= śikṣāpadānām ānupūrvībandhanī?) skas kyi gdang<sup>3</sup> bu bre ba'i<sup>4</sup> tshul du (= nihśrenīpadavinyāsayogena) rnam pa<sup>5</sup> gsum bcas nas (= trikoṭīm baddhvā) ...*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> pas alle : par F<sub>1</sub> Šiks<sub>t</sub>, <sup>2</sup> bca' alle : 'cha' F<sub>1</sub>, <sup>3</sup> gdang DS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>Ng HeF<sub>2</sub> Šiks<sub>t</sub>(D): rdang PDo Šiks<sub>t</sub>(P): ldang F<sub>1</sub>, <sup>4</sup> bu bre ba'i PDS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>HeF<sub>1</sub>F<sub>2</sub> Šiks<sub>t</sub> : bu bye ba'i Ng : bu'i S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>Do, <sup>5</sup> rnam pa Ng He Šiks<sub>t</sub> : rnam PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>L<sub>1</sub>DoF<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : rnams L<sub>2</sub>.

Im Gegensatz hierzu fügt BENDALL im Text des Zitates der Stelle in Šiks<sub>B</sub> 135,5f mit Šiks<sub>ms</sub> (aber gegen Šiks<sub>t</sub> und sämtliche LaikS-Hss.) nach °*yogena* einen *Danḍa* ein und übersetzt auch entsprechend (BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 132):

In different places there is in the scripture a succession of rules like putting down the foot on the steps of a staircase.

Ähnlich GOODMAN 2016: 131 ("... the training precepts were put in place gradually, like the steps of a staircase. ..."). Auch HAM (2019: 144f mit Anm. 42) übernimmt diese Interpunktions- und übersetzt entsprechend ("... moral precepts are laid out sequentially in the manner of putting rungs on a ladder. ..."). Ich sehe aber nicht, wie sich der Satz in der überlieferten Textgestalt in dieser Weise konstruieren ließe. Man müßte schon °*bandhan* irregulär als neutrales Nomen actionis (Nom. Sg.) auffassen, was kaum akzeptabel erscheint, oder °*ānupūrvībandhan* zu °*ānupūrvī baddhā* emendieren, was aber von keiner Hs. gestützt und auch von keinem der Übersetzer vorgeschlagen wird.

<sup>3123</sup> Zu *śikṣāpada* ("Übungsanweisung", "Schulungsregel") vgl. auch MPM in Text I: B.6. An der vorliegenden Stelle legt der Plural in Verbindung mit den angedeuteten Verboten eine Auffassung als "(sprachlich formulierte) Übungsanweisungen" nahe, doch suggeriert der Vergleich mit den Stufen einer Treppe zugleich auch den Aspekt von "Übungsstufen" oder "-schritten".

<sup>3124</sup> Es ist hier wohl primär an die im Zusammenhang mit Fleischverzehr im Vinaya formulierten *trikoṭi* (*adr̥ṣṭa*, *asrūta*, *apariśāṅkita*) zu denken, des weite-

ren aber auch an die im LaṅkS selbst in diesem Zusammenhang formulierten Triaden (s. E.12 und D.1). Ohne Kontextbezug ist YU's (2008/2013, ad LaṅkS<sub>N</sub> 255,2) Wiedergabe des Ausdrucks mit "drei Vollkommenheiten" (три совершенства), die er (in seiner Anm. 1) im Sinne der Triade "rechtes Denken, rechte Rede und rechtes Tun" (правильная мысль, правильная речь и правильное поведение) expliziert. Vgl. auch YU's Wiedergabe von E.12 (s. En. 3196[e]) sowie sein Mißverständnis von *dṛṣṭa-śruta-viśarṇikābhīḥ* in E.19 (s. En. 3232 Subanm. 1).

<sup>3125</sup> [1] BHSD (s.v. *trikoṭi*) faßt *trikoṭim baddhvā* als "restricting, suppressing (ruling out) the three points". Diese Auffassung von *baddhvā* halte ich aber angesichts des vorangehenden <sup>o</sup>*bandham* (figura etymologica), das – in Anbetracht des parallelen *vinyāsa* im Vergleich (vgl. auch Jā II 315,24: *nissenīm bandhitvā*) – hier wohl nur "erstellen", "festlegen" bedeuten kann, für eher unwahrscheinlich; vgl. auch Tib (s. En. 3122) *bca' ba ... bcas nas* (v. 'cha' ba "errichten, [Vorschrift] erlassen" [WtS]). Geht man, für den von der überlieferten Skt-Version und Tib bezeugten Wortlaut des Satzes, von der figura etymologica als Fixpunkt aus, muß der Akk. *trikoṭim* appositionell aufgefaßt werden. Das Problem ist, daß man erwartet, daß in der abgestuften Unterweisung alle Schritte bis hin zum kategorischen Verbot jeglichen Fleischverzehrs eingeschlossen sind. Die Einschränkung des Fleischverzehrs auf das "unter den drei Gesichtspunkten reine Fleisch" ist ja nur ein erster Schritt. Aber diese Spannung erscheint mir hinnehmbar, und ich habe versucht, ihr in meiner Wiedergabe durch eine Ergänzung Rechnung zu tragen. Dies haben auch schon frühere Übersetzer als notwendig erachtet (vgl. BENDALL/ROUSE 1922 [<sup>2</sup>1971]: 132; GOODMAN 2016: 131; HUANG 2011: 511,17).

[2] Folgt man der von den Hss. außer T1 und Šikṣ<sub>ms</sub> bezeugten (m.E. jedoch sekundären) Lesung <sup>o</sup>*bandha-niḥśrenī*, wäre der Satz etwa folgendermaßen zu übersetzen:

In der einen oder anderen Formulierung [meiner] Lehre habe [ich], indem [ich gleichsam] Stufen einer Leiter angelegt habe (*vinyāsa*), [u.zw. dergestalt, daß ich] die [diesen Punkt betreffenden] Übungsunterweisungen (*śikṣāpada*) schrittweise festlegt habe (*bandha*), [zunächst] drei Gesichtspunkte[, unter denen Fleisch 'rein' bzw. 'unrein' ist,] festgelegt und dann ...

[3] Angesichts des erheblich kürzeren Wortlauts des Satzes in Gu (s. En. 3128 u. 3129) erscheint es denkbar, daß die syntaktischen Schwierigkeiten im Zuge der nachträglichen Erweiterung eines ursprünglich kürzeren Textes entstanden sind. Einen direkten Weg von Gu zum überlieferten Skt-Text scheint es aber angesichts der Zahl "fünf" in Gu (s. auch En. 3126[3]) – vorausgesetzt, daß diese authentisch ist – nicht zu geben. Die (an sich naheliegende) Annahme,

daß eine frühere, einfachere Formulierung (etwa *tatra tatra deśanāpāthe trikoṭim baddhvā ...*) nachträglich durch Einschaltung eines (teilweise durch MPM [s. En. 3126[1]] angeregten?) Zusatzes (*śikṣāpadānām ānupūrvībandham nihśrenīpadavinyāsayogena*) erweitert worden sein könnte, bleibt daher spekulativ.

<sup>3126</sup> [1] Ich folge hier der Lesung der wichtigen Hss. N16 (=N3) und N8, von der die übrigen Hss. nur geringfügig abweichen (*nuvo°* N4, *naco°* die übrigen, wobei der Unterschied zwischen den Akṣaras *va* und *ca* gering, in einigen Hss. wie etwa T1 fast schon Ermessenssache ist). Eine starke Stütze findet die Lesung *navo°* im Fleischverzehr-Abschnitt des MPM (s. Text I: B.2–3 u. B.6), wo in einem ganz ähnlichen Kontext (und ebenfalls zwischen der *trikoṭi* und den zehn Arten von [unreinem] Fleisch) der Begriff *don ched kyi mu dgu* (MPM B.3.1.a; vgl. auch MPM B.6.b) erscheint, dem im Skt \**navoddīśyakoṭayāḥ* entsprechen dürfte (s.a. SCHMITHAUSEN 2010: 100). HAM (2019: 145 Anm. 41) referiert meinen Vorschlag mit Zurückhaltung. Die enge Beziehung zwischen MPM B.2–3 und dem vorliegenden Textstück D.4 ist aber unbestreitbar und zeigt sich auch in bemerkenswerten phraseologischen Übereinstimmungen (MPM B.2.2 *rim gyis bslab pa'i gzhi bsdam pa* ≈ *śikṣāpadānām ānupūrvībandha*, MPM B.3.2 *tshig bztag pa* ≈ *padavinyāsa*?).

[2] In unserem Text hat die Zahl "neun" weder in Tib noch in den chinesischen Übersetzungen eine Entsprechung. In Tib (P ngu 171a7) erscheint in Verbindung mit den verbotenen *uddiśyakṛtāni* (*de'i ched du byas pa('i)<sup>1</sup> rnams*)<sup>2</sup> überhaupt keine Zahl. Śi (624a26f) stellt den verbotenen zehn Fleischarten die erlaubten drei Arten (gemeint ist wohl: das "dreifach reine Fleisch" im traditionellen Sinne) gegenüber, und der Ausdruck *uddiśyakṛtāni* hat hier keine Entsprechung. Das Gleiche gilt für Bo, der lediglich feststellt, manche Personen interpretierten bestimmte Sūtras dahingehend, daß der Buddha den Verzehr dreifach reinen Fleisches (im traditionellen Sinn) erlaubt habe; dies beruhe aber auf einem Mißverständnis des Vinaya, der in Wirklichkeit nur ein schrittweises Verbot bezwecke (Bo 563c13–15; vgl. auch c24f). Es ist offenkundig, daß diese Versionen entweder mit den "neun *uddiśyakṛtāni*" – die, was buddhistische Quellen betrifft, m.W. ansonsten nur im MPM belegt sind und auch dort nicht näher erklärt werden – nichts anzufangen wußten oder der ihnen vorliegende Text bereits verderbt war (so wohl im Falle von Tib [s. En. 3129[3]] und Śi [s. En. 3128]).

<sup>1</sup> *pa DS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>Do Ng He : pa'i PS<sub>2</sub>L<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>*.

<sup>2</sup> So auch Śikṣ<sub>t</sub> (P ki 89b3; D khi 76b3); in Śikṣ<sub>ms</sub> *tatra uddiśya°* statt des *navo/nacoddiśya°* der LaṅkS-Hss.; NANJIOS Lesung *taduddiśya* wird von keiner Hs. gestützt, und auch Tib *de'i ched du* könnte ebensogut auf \**tam uddiśya* basieren.

[3] Schwer zu beurteilen ist hingegen Gu, wo der Text des Satzes erheblich kürzer ist (s. En. 3128) und weder die Zahl "drei" noch die Zahl "neun"

erscheint, statt dessen aber von einem Verbot von *fünf* Arten von Fleisch die Rede ist (514a8: 我有時說遮五種肉; so auch ZC 617b5 u. Gu, P ngu 312a7: *ngas sngar sha rnam pa lṅga ... bkag la*). Eine Gruppe von fünf Arten verbotenen Fleisches ist mir nur im Kontext der tabuierten Fleischarten bekannt: im Gegensatz zu den zehn Arten im Pāli-Vinaya und im Vinaya der Mahāsāṅghikas werden im *Bhaiṣajyavastu* des Vinaya der Dharmaguptakas und der Sarvāstivādins nur deren fünf genannt: Menschen-, Elefanten-, Pferde-, Hunde- und Schlangenfleisch (s. St. § 60 u. Anhang E). Schon DEMIÉVILLE (1940: 189 Anm. 1) hat vermutet, daß mit den fünf Arten von verbotenem Fleisch bei Guṇabhadra auf einen dieser beiden *Vinayas* Bezug genommen sein könnte (vgl. auch TOKIWA 2003b: 492 Anm. 366). Im Falle des Vinaya der Dharmaguptakas wäre auch die anschließende Erweiterung der verbotenen Fleischarten auf zehn erklärbar, da auch im Nachtragsteil dieses *Vinaya* eine solche Erweiterung vorgenommen wird (s. St. § 60 mit En. 519). Daß Guṇabhadra die Fünfzahl aus der alten brahmanischen Speiseregel der Eßbarkeit von fünf fünfkralligen Tieren<sup>1</sup> bezogen haben könnte, ist wohl eher unwahrscheinlich; jedenfalls ist mir keine Zurückweisung dieser Regel in einem der überlieferten *Vinayas* oder in einem buddhistischen Sūtra bekannt<sup>2</sup> (und um eine solche müßte es sich ja hier handeln). Eine wirklich gesicherte Deutung von Guṇabhadras fünf verbotenen Fleischarten ist aber ohne zusätzliche Anhaltspunkte<sup>3</sup> kaum möglich. Ob eine sehr frühe Textverderbnis denkbar ist, kann ich mangels Erfahrung mit chinesischen Handschriften leider nicht beurteilen.

<sup>1</sup> Vgl. LÜDERS 1907 (=1940: 175–179); JAMISON 1998. Für den Hinweis auf diese Möglichkeit danke ich Werner Knobl.

<sup>2</sup> LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 298a4-6 (HAD. 515 [D ni 257b6f]; ZT 69: 1439,14-17) enthält zwar eine knappe Zurückweisung dieser Regel, gehört aber einer erheblich späteren Zeit an (11. Jh., vgl. UNEBE 2000: 329).

<sup>3</sup> Bei der Erklärung in einem Kommentar (X 11.267: 151b20) zu dem wohl in China kompliierten *Śūramgamasūtra* (T 19.945), wonach es sich um das unter den drei Aspekten reine Fleisch zuzüglich des Fleisches von selbst gestorbener Tiere (自死) und der Beutereste von [Greif]vögeln (鳥殘) handelt, dürfte es sich um einen späten Erklärungsversuch handeln, der überdies im Kontext des LaṅkS unpassend erscheint.

[4] Was den überlieferten Sanskrit-Text (in der von mir konstituierten Gestalt: s. Abs. [1]) angeht, so schreibt der Jaina-Kommentator Samayadivākara (s. St. § 131.1) den Buddhisten (neben einer Dreier- und einer Sechser-Liste) auch eine Neuner-Liste von Gesichtspunkten für die Zulässigkeit von Fleisch zu, wobei sich diese im wesentlichen durch eine Addition der drei Dreierlisten in den Abschnitten D.1, E.19 und E.12 der überlieferten Sanskrit-Version des LaṅkS ergibt. Ob dies der in MPM und LaṅkS vorausgesetzten Idee entspricht, läßt sich ohne zusätzliche Belege aus buddhistischen Texten kaum entscheiden. In Betracht zu ziehen wäre vielleicht doch auch, ob sich die Zahl "neun" nicht auch schon aus einer Kombination der traditionellen *trikoti* ("gesehen, gehört,

vermutet") mit der in D.1 genannten Dreiergruppe ("selbst getan, angeordnet, zugesucht") bzw. der dieser zugrundeliegenden Dreiergruppe ("selbst getan, angeordnet, gutgeheißen") ergeben könnte,<sup>3a</sup> dergestalt, daß der *Mönch* (oder die Nonne) weder gesehen noch gehört haben noch den Verdacht hegen darf, daß der *Spender* (bzw. Versorger) das Tier eigenhändig getötet, die Tötung veranlaßt oder die Tötung gebilligt hat. Auch dies ergäbe ja  $3 \times 3 = 9$  Möglichkeiten.<sup>4</sup> Daß der *Mönch* selbst das Tier getötet, die Tötung veranlaßt oder der Tötung zugestimmt haben könnte, ist im Rahmen der Kategorie *uddisýakrta* = "[vom Spender] eigens für [den Mönch durch Tötung verfügbar] gemacht" nicht relevant (und verbietet sich angesichts der Selbstverpflichtung, keine Lebewesen zu töten, ohnehin).

<sup>3a</sup> Zu einer etwas anderen Kombination dieser beiden Dreiergruppen in der "Lehrrede vom Buddha als Arzt" (佛醫經) vgl. St. § 177.

<sup>4</sup> Zu ähnlichen Kombinationen in der Jaina-Tradition vgl. JAIN 1983: 57: a) neun *kotis*: "Selbsttun, Tunlassen und Billigen einer Handlung durch Gedanken, Wort und Tat"; b) "Ein Mönch darf ... weder selbst töten, kaufen oder kochen, noch jemanden veranlassen, dies zu tun, noch es billigen."

<sup>3127</sup> Zur Unzulässigkeit von *uddisýakrta* s. auch LañkS 10.342cd: *uddisýa yat kṛtam cāpi na tat kalpati yoginām*. Im buddhistischen Vinaya gilt dies nur für *Fleisch* (einschließlich Fisch), für dessen Gewinnung das Tier eigens für den betreffenden Mönch bzw. die betreffende Nonne (s. St. Kap. I.1.3.1) oder überhaupt für Ordinierte sowie von Almosen lebende Laienbrüder und Laienschwestern (s. St. § 24) *getötet* worden ist, bei den Jainas hingegen für eigens für die Mönche (oder Nonnen) *zubereitete* Speisen aller Art (s. En. 3090[5.4] u. St. § 11.2). Die anschließend in D.4.2 getroffene Feststellung, daß die zehn Arten von tabuiertem Fleisch selbst dann verboten sind, wenn das Tier eines natürlichen Todes gestorben ist (und nicht etwa nur, wenn man es für den Verzehr geschlachtet hat), könnte jedoch die Vermutung aufkommen lassen (zwingend ist das allerdings keineswegs; vgl. aber auch En. 3129[2]), daß mit der vorhergehenden Kategorie (also dem neunfachen *uddisýakrta*) bereits alles durch Schlachtung verfügbar gemachte Fleisch als verboten gekennzeichnet worden war, *uddisýa* hier also nicht wie gewöhnlich im speziellen Sinn von "eigens für den Almosenempfänger", sondern als weiter gefaßt zu verstehen ist, d.h. im Sinne von "für irgendjemand", "für den menschlichen Verzehr". Dann wäre außer der Schlachtung speziell für den bzw. die Almosenempfänger auch eine Schlachtung für den eigenen Gebrauch des Spenders, aber auch eine Schlachtung für beliebige Käufer, einbegriffen.

<sup>3128</sup> Gu ist erheblich kürzer:

Ich habe bei [früherer] Gelegenheit<sup>7</sup> in meiner Belehrung [nur] fünf Arten von Fleisch verboten (我有時說遮五種肉).

Sieht man einmal von der Problematik der Zahl "fünf" (s. En. 3126[3]) ab, so scheint zumindest *siksāpadānām ānupūrvibandham nihśrenīpadavinyāsayogena trikoṭim baddhvā* in Gu's Vorlage gefehlt zu haben. Der Vergleich mit den Treppenstufen fehlt auch in Bo und Śi. Diese beiden Versionen weichen auch darüber hinaus erheblich vom Skt ab. Śi (624a26f) spricht von einer *Erlaubnis* der drei Arten von [nicht eigens für den Mönch durch Schlachtung verfügbar gemachtem<sup>7</sup>] Fleisch (許三種). Bo (563c13-15) betont, daß die Behauptung [gewisser Mönche], der Tathāgata habe in anderen Sūtras den Verzehr dieser drei Arten von Fleisch erlaubt, darauf beruhe, daß sie die Intention des Vinaya, Fleisch schrittweise zu verbieten, nicht verstanden haben.

<sup>3129</sup> [1] Gu (514a8) wieder kürzer:

Bei anderer Gelegenheit (或) habe ich zehn Arten [von Fleisch] verboten (或制十種).

Auch bei Śi (624a26) ist nur von einem Verbot von zehn Fleisch[arten] die Rede, das hier der (vorläufigen) Erlaubnis der drei Arten (d.h. des unter den drei Gesichtspunkten einwandfreien Fleisches) gegenübergestellt wird.

[2] Bo (563c15f u. 20f) stellt Fleisch, das von Tieren stammt, die getötet worden sind, solchem gegenüber, das von Tieren stammt, die von selbst gestorben sind, und identifiziert die erste dieser beiden Kategorien mit dem dreifach unreinen Fleisch, die zweite mit dem dreifach reinen. Entscheidend ist hier somit nicht, ob man gesehen oder gehört hat oder Verdacht hegt, daß das Tier *für einen selbst* geschlachtet worden ist, sondern ob man gesehen oder gehört hat oder den Verdacht hegt, daß es *überhaupt* getötet worden ist.

[3] Im Falle von Gu und Śi gibt es (ähnlich wie im MPM: s. Text I: B.3.1.b) keinen Grund, anzunehmen, daß mit den zehn verbotenen Fleischarten etwas anderes gemeint sein könnte als die tabuierten Fleischarten, von denen ja nicht nur der Vinaya der Theravādins, sondern auch der der Mahāsāṅghikas zehn Arten aufzählt (s. St. § 60 u. Anhang E), und im Nachtrag auch der der Dharmaguptakas (s. En. 3126[3]). Auch Bo dürfte an eben diese zehn Arten gedacht haben, wenn er (563c16-19) im Zusammenhang mit dem Fleisch von selbst gestorbener Tiere Material über gesellschaftlich tabuierte Fleischarten aus B.2 einschiebt (vgl. auch En. 2901). Der sogdische Text gegen Fleischverzehr (BENVENISTE 1940: 17f) hingegen bezieht die Zahl 10 auf die Todesart und unterscheidet unter diesem Gesichtspunkt zehn Arten von Fleisch, bei denen das Tier ohne menschlichen Eingriff von selbst ums Leben gekommen ist: Tod durch Altersschwäche, durch Krankheit, durch Kampf zwischen Tieren, ertrunken, in einem Feuer umgekommen, von einem Raubtier getötet, usw. Ähnlich Jñānavajra (LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 306b1-5; ZT 70: 640,12-641,1).

[4] Erhebliche Schwierigkeiten bereitet dem Verständnis die Wiedergabe des zur Diskussion stehenden Satzes in der Mehrzahl der tibetischen Textzeugen

(P ngu 171a7; D ca 156b3; S<sub>1</sub> da 287a4; S<sub>2</sub> ra 303b7; F<sub>1</sub> ca 156b7f; F<sub>2</sub> 146a3). Das Hauptproblem besteht darin, daß in dieser Wiedergabe eine in *diesem* Satz von keiner anderen Textüberlieferung gestützte *Negation* erscheint. Ein plausibler Sinn ließe sich dieser Wiedergabe wohl nur abgewinnen, wenn man davon ausgehen darf, daß eine ähnliche Auffassung zugrundeliegt wie in dem zuvor behandelten sogdischen Text:

*de'i phyir rang bzhin gyis shi ba bcu'i sha ni ma bkag mod kyi | ('dir ni ...).*

Deshalb habe ich [nur<sup>??</sup>] das Fleisch der zehn [Arten von] auf natürliche Weise (also durch Altersschwäche usw.) gestorbenen [Tieren zunächst<sup>?</sup>] nicht verboten; aber (hier [in diesem Sūtra] ...)

In den westtibetischen Textzeugen (Do tsha 145a2; Ng tsa 247a8; He la 211b6f) *fehlt* jedoch die Negation (*ma*):

*de'i phyir rang bzhin gyis shi ba bcu'i sha ni bkag mod kyi | 'dir ni ...*

Deshalb habe ich [zunächst nur] das Fleisch von zehn [Arten von Tieren unter allen Umständen, selbst dann wenn sie] auf natürliche Weise (also durch Altersschwäche usw.) gestorben [sind,] verboten. Aber hier [in diesem Sūtra] ...

Erklärungsbedürftig bleibt jedoch auch bei dieser Lesung die wenig glückliche Wiedergabe des (im Sanskriterial gewiß im Sinne einer zeitlichen Folge gebrauchten *tataḥ*) mit dem Kausaladverb *de'i phyir*. Vielleicht ist folgendes gemeint:

Deshalb (d.h. weil ich den Mönchen den Verzicht auf Fleisch schrittweise beibringen wollte) habe ich [zunächst auch nur] das Fleisch von zehn [Arten] auf natürliche Weise gestorbener [Tiere bzw. Lebewesen] verboten. Aber (hier [in diesem Sūtra] ...)

Im Gegensatz zu diesen Wiedergaben entspricht die Wiedergabe des Zitates der Stelle im *Śikṣāsamuccaya* in der tibetischen Übersetzung (Śikṣ<sub>m</sub> P ki 89b3f) weitgehend dem Sanskrittext des *Laṅkāvatārasūtra*:

*de nas rang shi ba bcu'i sha yang bkag go |*

Danach habe ich auch das Fleisch der zehn [Arten von Tieren/Lebewesen, selbst wenn sie nicht getötet worden, sondern] von selbst gestorben [sind], verboten.

Im Sanskrittext des *Śikṣāsamuccaya* (Śikṣ<sub>B</sub> 135,6f = Śikṣ<sub>m</sub> 67b4) jedoch ist der Satz, in modifizierter Gestalt (d.h. durch Ersetzung von *daśa* "zehn" durch *antaśāḥ* "schließlich"), funktional an die Stelle des folgenden (B.4.3l) getreten:

*tato 'ntaśāḥ prakṛtimṛṭāny api pratiṣiddhāṇī |*

Danach [habe ich] schließlich auch [alle Arten von Fleisch] auf natürliche Weise gestorbene[r Tiere] verboten.

[5] Die in der tib. Wiedergabe von D.4.2 von den meisten Textzeugen möglicherweise angedeutete Auffassung, daß der Verzehr des Fleisches auf natürliche Weise gestorbener Tiere eigentlich unproblematisch sei, wird offenbar auch von Jñānavajra vertreten, der bemerkt, diese Tiere seien ja nicht dadurch zu Tode gekommen, daß Śrāvakas oder Bodhisattvas usw. etwas [von ihrem Fleisch] verzehren [wollen], [und würden somit auch nicht durch den Verzicht auf solches Fleisch vor dem Tode bewahrt]:

LaṅkV<sub>JvJ</sub> P 306b1 (D pi 264b4; ZT 70: 640,12-14):

*de la rang bzhin gyis* (D : *gyi* P) *shi ba bcu ni nyan thos sam | byang chub sems dpa' la sogs pa 'ga' zhig za ba'i dbang gis shi ba ma yin pa* (D : om. P) |.

Ebensowenig werde ja auch dadurch, daß Menschen [generell] auf den Verzehr von Menschenfleisch verzichten, verhindert, daß dennoch Menschen durch die [im Text zuvor aufgeführten] zehn Todesursachen sterben:

P 306b5 (ZT 70 641,1-3):

*de yang ji ltar mi rnams mi'i sha mi za yang 'chi ba'i rkyen rnam pa bcu po de rnams kyis* (D : *kyi* P) *mi rnams 'chi ba bzhin no* ||.

Obschon somit der definitive Sinn (*nītārtha*) derart sei, werde im vorliegenden Sūtra jeglicher Fleischverzehr verboten, um jede Möglichkeit direkter oder indirekter Schädigung von Lebewesen auszuschließen und um den [fleischfressenden] Dämonen etc. eine Wohlthat zu erweisen (d.h. wohl: um auch sie, die ja bei der Verkündigung des *Laṅkāvatārasūtra* anwesend sind, von der unheilvollen Gewohnheit des Fleischverzehrs abzubringen: vgl. B.1.3, insbesondere Bo's Version [561b23-c4]); P pi 306b6f (D pi 264b7f; ZT 70: 641,5-8):

*nges pa'i don de ni de ltar yin mod kyi | 'dir ni sha'i zas za ba tsam la brten nas sems can la gnod par 'gyur ba srid pa (<(b)sring ba?) dang | snga ma ltar srin po la sogs pa rjes su gzung* (P *bzung*) *ba'am | dngos sam bryud* (P *rgyud*) *pas sems can la gnod pa thag* (om. P) *bsring bar bya ba'i don du srog chags thams cad kyi sha ... ril gyis bkag pa'o* ||

Vgl. auch P pi 306a7-b1 (D pi 264b3f; ZT 70: 640,8-12):

*'dir srin po la sogs pa rjes su gzung* (P *bzung*) *ba'am | dngos sam bryud* (P *rgyud*) *pas sems can la gnod pa thag* (om. P) *bsring bar bya ba'i don du srog chags thams cad kyi sha ... ril gyis bkag pa'o* ||

<sup>3130</sup> Vgl. BHSD 300a (zur vorl. Stelle): "inescapably, absolutely, unconditionally".

<sup>3131</sup> Tib (P ngu 171b1; S<sub>2</sub> ra 304a2f) *rang gi las kyi*<sup>1</sup> *nyes pa'i sgrib*<sup>2</sup> *pa la*<sup>3</sup> *gnas pa* (etwa: "... in der Hülle bzw. dem Hemmnis ... verharren/leben") könnte °āvaraṇāśritānām gelesen haben.

<sup>1</sup> P Do Ng He om. *las kyi*. <sup>2</sup> *pa'i sgrib* PDS<sub>2</sub>L<sub>1</sub>Do Ng He : *pa'i bsgrīb* F<sub>1</sub> : *pa'i sgrib* F<sub>2</sub> : *pas bsgrībs* S<sub>1</sub>(=L<sub>2</sub>). <sup>3</sup> *la alle* (auch S<sub>2</sub>) : *las L<sub>2</sub>F<sub>2</sub>*.

<sup>3132</sup> Tib: "zum Unheil (*don med pa = anartha*), Schaden (*gnod pa*) und Unglück (*mi bde ba*)". Die chinesischen Übersetzungen (Bo und Śi) verstehen dies explizit (auch) im Sinne ungünstiger Wiedergeburt; Bo (564a2f): "für lange Zeit stürzen sie in Orte, wo es einem nicht gut geht, in Orte, wo es keine heiligen Personen gibt, in Orte, wo man die Lehre nicht hört ..." (長夜墮於無利益處 無聖人處 不聞法處 ...); Śi (624b3f): "gewiß werden sie für lange Zeit in Orte, wo es einem nicht gut geht, stürzen" (必當永墮不饒益處). Da mag CLEARYS "hellfire" mitschwingen.

<sup>3133</sup> Oder: "die Hörer des Edlen (= Buddha)" (ENOMOTO 1996: 316f); aber Tib: "meine Hörer, die Edlen" (*nga'i [om. Do Ng He] 'phags pa nyan thos rnams*); Śi (624b4): "alle meine edlen Schüler" (我之所有諸聖弟子). Zu Gu s. En. 3136.

<sup>3134</sup> D.h. (im Kontext des LaṅkS): lacto-vegetable Nahrung, im Gegensatz zur problematischen Fleischnahrung. *Prākṛta* ist hier im neutralen Sinn von "natürlich, normal, alltäglich" verwendet, nicht abwertend im Sinne von "vulgär", wie die Wiedergaben von CLEARY ("the food of primitive people") und TOKIWA (1994: I 271,5: 野卑な人間の食べるもの, d.h. "die Nahrung gemeiner/niedrig[kastig]er Leute") suggerieren.

<sup>3135</sup> Bo (564a4-6) scheint Schwierigkeiten mit dieser Aussage gehabt zu haben und interpretiert sie dahingehend, daß sogar die Speisen, welche die Hörer normalerweise essen dürfen – Reis, Mehl aus gerösteten Körnern, Öl, Honig, Sesam und Bohnen –, wenn sie entgegen der Vorschrift gehortet oder regelwidrig in Empfang genommen werden, unrein (d.h. unzulässig) seien.

<sup>3136</sup> In Gu (514a10f) lautet der Satz wie folgt (vgl. DEMIÉVILLE 1940: 189; TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 302,4f):

Die *Tathāgatas*, die ehrwürdigen, vollkommen erwachten, essen nicht einmal *irgendetwas* [anderes], geschweige denn *Fisch und Fleisch*, *und sie unterweisen auch andere nicht* [dergestalt, daß sie ihnen Fleischverzehr erlaubten].

如來應供等正覺 尚無所食。況食魚肉，亦不教人。

<sup>3137</sup> Siehe En. 2859.

<sup>3138</sup> Vgl. hierzu auch MPM # 175,18-21 (Text I: B.8). – Die in den Text gesetzte Lesung der Hss. {C} {D} Ry etc. ist zwar die grammatisch korrekte, doch mag in einem Text wie dem LaṅkS die von den Hss. T1 {A} {B} bezeugte Lesung *śrāvakapratyekabuddhabodhisatvāś ca* (Dvandva mit redundantem *ca*) durchaus die ältere sein.

<sup>3139</sup> LaṅkV<sub>Jvj</sub> P 306b8 (D pi 265a1f; ZT 70: 641,8f) erklärt:

Dies ist im Hinblick auf diejenigen gesagt, die das Glück der Versenkung erreicht haben.

*ting nge 'dzin gyi bde ba thob pa rnams kyi [D : kyis P] dbang du byas pa'o ||*

Ähnlich T 39.1791: 497b28:

Die edlen Personen der drei Fahrzeuge nähren sich allesamt von der Freude am Dharma und dem Glück der Versenkung.

三乘聖人 皆以法喜禪悅為食也。

Vgl. auch A.2 mit En. 2851, ferner SILK 2000: 280: "he (d.h. der *yogācāra*-Mönch) dwells for the space of ... up to seven days with the bliss of Concentration as his food" (*Ratnarāśīsūtra* VI.8: s. SILK 1994: 483). Vgl. in diesem Zusammenhang auch die analoge Vorstellung, daß sich die Lebewesen im Idealzustand am Anfang einer Weltperiode von Freude nähren (*pūti-bhakkha*, *prītibhaksāḥ prītyāhārāḥ*: DN III 84,29; SaṅghBhV I 7,17; AKBh 186,20f), und erst im Laufe der allmählichen Verschlechterung der Verhältnisse auf (zunehmend gröbere) materielle Nahrung übergehen.

<sup>3140</sup> Zum Bedeutungsspektrum von *āmiṣa* s. St. En. 413. Hier dürfte der Aspekt der materiellen Nahrung (im Gegensatz zur "geistigen" Nahrung des Dharma bzw. des Glücks der Versenkung) im Vordergrund stehen. Vgl. auch Bo (564a8): "... ernähren sich von der Speise des Dharma; sie ernähren sich nicht von Speise und Trank" (... 食於法食, 非食飲食), desgleichen Tib (P ngu 171b2f): "...ernähren sich von der Speise des Dharma, nicht von materieller Speise" (... *chos kyi zas za ste | zang zing gi zas ni ma yin la*). Die Übersetzung CLEARYS ("... eat for truth, not for enjoyment") dürfte deshalb abwegig sein.

<sup>3141</sup> Ähnlich das MPM: s. Text I: B.8 u. St. § 196.

<sup>3142</sup> So mit Tib (P ngu 171b4: ... *la sred pas tshol ba'i bag chags*); alternativ: "der Begierde [und] Suche nach ...".

<sup>3143</sup> Nach YBh<sub>Bha</sub> 34,7f umfassen die *upakarapas* Nahrungsmittel (*bhojana*), Kleidung (*vastra*) und Schmuck (*alankāra*).

<sup>3144</sup> Vgl. VETTER 1993: 66 mit Anm. 51; ZACCHETTI 2005: 242 (## 1.4 u. 1.5). Vgl. die Begriffe *cetah-* und *prajñāvimukti*, von denen letzterer auf die erlösende Einsicht bezogen wird, ersterer dagegen häufig auf Versenkungszustände, zumal auch auf die des Arhat (so z.B. Spk II 175,6f: *cetovimuttin ti arahattaphalasamādhīm, paññāvimuttin ti arahattaphalapaññam*); auch AKVy 607,8f (vgl. auch Vi 147a14f u. 524c24f) *rāgavirāgāc cetovimuktih, avidyāvirāgat prajñāvimuktih*, ließe sich, nach AAĀ<sub>V</sub> 273,9-12, vielleicht in diesem Sinne verstehen.

<sup>3145</sup> Beachte En. 2852.

<sup>3146</sup> Futur zum Ausdruck einer Unmöglichkeit: BECHERT 1958: 64 (# f). Gu: "Deshalb erlaube ich nicht, ..." (是故不聽 ...).

<sup>3147</sup> Zu *anujñātavān asmi* vgl. D.3.2 *kṛtavān ... asmi* (s. En. 3115). Tib. (P ngu 171b6) *ngas ... gnang ba* spricht auch an der vorliegenden Stelle für *asmī* und gegen das kaum sinnvolle *asmin*. Eine Korrektur von *asmī* zu *aham* (YASUI 1963: 13 = 1976: 343) erscheint angesichts der Parallele in D.3.2 unangebracht.

<sup>3148</sup> Statt des letzten Satzes hat Bo (564a14-18) ein Textstück, in dem begründet wird, warum Personen, die den Erlösungsweg einschlagen wollen, auch den Verzehr von Knoblauch und Zwiebelgewächsen sowie Alkohol vermeiden sollen, da diese den Erlösungsweg versperren (能障聖道). Der Hauptgrund gegen den Verzehr von Knoblauch und Zwiebeln ist ihre Unreinheit, die in dem üblen Geruch, den ihr Verzehr bewirkt, zum Ausdruck kommt und schon die im weltlichen Sinne reinen [Wiedergeburts]-Stätten unter Menschen und Göttern blockiert, erst recht eine Wiedergeburt in den reinen Buddha-Gefilden (亦障世間人天淨處。何況諸佛淨土果報。).

<sup>3149</sup> Die chin. Übers. des Śikṣ (T 32.1638: 100b28-c6) enthält nur die Verse 4-6, 9 u. 14-15. Ebenso die Śikṣ-Hs., wo jedoch weitere Verse (10-13 u. 16-24) am unteren u. oberen Rand der Folios 67a, 67b und 68a nachgetragen sind. Nur die Verse 1-3 (Frage Mahāmatis und Einleitung der Antwort des Buddha) und die Verse 7-8 (Hs.: *pe*) fehlen. Eben dies gilt auch für die Wiedergabe der Verse in Śikṣ<sub>t</sub> (P ki 88b2-89a6), die im übrigen im Wortlaut nahezu vollständig mit LaṅkS<sub>t</sub> übereinstimmt und von dort übernommen worden sein dürfte.

<sup>3150</sup> [1.] [a] In Gu stehen die Verse 1-3 (Vers 3 gehört in Gu und Śi vollständig zur Frage Mahāmatis: s. En. 3160) am *Kapitelanfang*. Die Prosa-Einleitungsphrase lautet hier:

Da stellte der Bodhisattva Mahāmati in Strophen [folgende] Frage: "...".

爾時，大慧菩薩以偈問言：...

\*atha khalu Mahāmatir bodhisattvo < Bhagavantam > gāthābhīḥ pariprcchati sma: ...

Da sogar die überlieferte Sanskrit-Fassung am Anfang des Kapitels noch auf diese Strophen mit den Worten *gāthābhīḥ pariprcchya* Bezug nimmt (LaṅkS<sub>N</sub> 244,2: A.1), darf die Textanordnung in Gu und somit auch die Einleitungsformel von Gu als ursprünglich gelten.

[b] Śi (623a12-19) lässt die Strophen 1-3 auf die Prosa-Rede Mahāmatis (d.h. auf A.4) folgen. Dementsprechend leitet er sie folgendermaßen ein:

Da[raufhin] sprach der Bodhisattva Mahāmati noch einmal[, diesmal] Strophen formulierend: "..." (爾時大慧菩薩重說頌言：...).

[c] In Bo (564a18-25) hingegen erscheinen die Strophen 1–3 an derselben Stelle wie im Skt, werden aber im Gegensatz zum Skt vom *Buddha* gesprochen, dergestalt, daß dieser zunächst die Frage Mahāmatis resümiert:

Da[raufhin] sprach der Erhabene noch einmal[, diesmal] Strophen formulierend: "[Du,] der Bodhisattva Mahāmati[,] ha[s]t gefragt: '...'"

爾時世尊重說偈言: 大慧菩薩問: 『...』

und dann (wie im Skt) in 3cd seine Antwort einleitet.

Also (M. = Mahāmati, B. = Buddha):

Gu:	E.0-3 (M.)	A.1-4		A5	B-D		E.4-24	F
Śi:		A.1-4	E.0-3 (M.)	A5	B-D		E.4-24	F
Skt./Tib.:		A.1-4		A5	B-D	E.0-3b (M.)	E.3c-24	F
Bo:		A.1-4		A5	B-D	E.0-3b (B. zit. M.)	E.3c-24	F

[2.] Die Umstellung der Verse mit der Bitte Mahāmatis ans Ende des Kapitels, hinter die Prosa mit der ausführlichen Antwort des Buddha auf diese Fragen, scheint in der handschriftlichen Überlieferung des Textes zu Problemen und teilweise zu Verwirrung geführt zu haben. Während zumindest in einem Teil der Hss. der Kat. I die Verse E.1-3b nach Ausweis der Vokative (*bhāṣasva jinapuṅgava* [s. En. 3151], *brūhi ... mahāmune*) noch eindeutig Mahāmati in den Mund gelegt sind und in Tib (s. En. 3160[2]) lediglich E.3ab der Antwort des Buddha zugeschlagen worden ist, erscheint in Ry und in den Hss. der Kategorien II u. III in Vers E.1b der Vokativ *Mahāmate*. Für diese Hss. war somit offenbar der Buddha der Sprecher dieses Verses. In der zweiten Zeile von E.1 wird allerdings nur von einem Teil dieser Hss. das ursprüngliche, an den Buddha gerichtete *bhāṣasva jinapuṅgava* durch eine (allerdings nicht recht passende: s. En. 3152[1]) Instrumentalphrase (*bhāṣadbhir jinapuṅgavaiḥ*) ersetzt (Spuren davon schon in T1!), und in Vers E.2 ist es nur die auch sonst oft eigene Wege gehende Hs. Po, die das ursprüngliche *mahāmune* durch *Mahāmate* ersetzt und somit (falls es sich nicht um einen bloßen Lapsus handelt) auch diesen Vers als vom Buddha gesprochen versteht.

<sup>3151</sup> Statt des von NANJIO (mit T1) in den Text gesetzten *jinapuṅgavaiḥ* liest ein Teil der Hss. (darunter die der Gruppen {A} und {B}) *jinapuṅgavah* (o.ä.), doch läßt sich der Nom. nicht konstruieren und dürfte aus einem Vok. verderbt sein (wohl durch Mißdeutung eines "double dot danda" als Visarga: vgl. KUDO 2004a); vgl. auch LaṅkS<sub>N</sub> 2.19: *brūhi me jinapuṅgava* (der Sprecher ist Mahāmati, der Angeredete der Buddha). Zu *jinapuṅgava* als Bezeichnung des Buddha (und nicht etwa der Bodhisattvas) vgl. Bv 22.3 (*sikhimhi jinapuṅgave*) und *Namakkāraṭīkā* (CSCD) ad Vers 9: *jinapuṅgavan ti jayantapurisuttamam*

*buddham* (neben Deutung als appositionelles Karmadhāraya: *jino ca so punigavo cā ti jinapuṇigavo, buddho*).

<sup>3152</sup> [1.] NANJIOS Text von Vers 1

*madyaṁ māṁsaṁ palāñḍum na bhakṣayeyam mahāmune (v.l. °mate) |  
bodhisattvair mahāsattvair bhāṣad�hir jinapuṇgavaiḥ ||*

entspricht, wenn man vom Vokativ *mahāmune* (Hs. T1) absieht, im Prinzip dem Text der Hss.-gruppen {C}, {D}, Ry<sub>pc</sub>, N7, T4 u. {F} (Vokativ dort aber *mahāmate*: s. En. 3150[2]). Es läßt sich aber bei dieser Lesung die erste Verszeile mit der zweiten nur konstruieren, wenn man *bhakṣayeyam* nicht als 1. Sing. Opt. (von *bhakṣayati*, vgl. Mhbh 13.116.12 etc.) auffaßt, sondern als – extrem irreguläres – Gerundivum (vgl. BHSG # 34.24??), wie es SUZUKI (1932: 219)

Liquor, meat, and onions are to be avoided, Mahāmati,<sup>1</sup> by the Bodhi-sattva-Mahāsattvas and those who are Victor-heroes.

zu tun scheint, und mit ihm die meisten der modernen Übersetzer.<sup>2</sup> In diesem Falle muß *palāñḍum* als Nom.Sing. gefaßt werden, was voraussetzt, daß das normalerweise maskuline *palāñḍu* hier neutrum (vgl. MW s.v.) ist und daß überdies eine BHS-Form (<sup>°</sup>umi statt des regulären <sup>°</sup>u: s. BHSG # 12.30) vorliegt (die Lesung *palāñḍu na* [Hss. Lc etc.] wäre nur in einer alten [ved.] Anustubh [...] - ~ x] metrisch korrekt). Schwer verständlich bleibt jedoch *bhāṣad�hiḥ* (Parasm. statt des üblichen Ātm.!), das SUZUKI unübersetzt läßt.<sup>3</sup> Auch *jinapuṇgavaiḥ* macht Schwierigkeiten, da damit doch gewiß die Buddhas gemeint sein dürften (s. En. 3151; vgl. auch SUZUKI) und bei diesen eine präskriptive Formulierung (Gerundivum) schwerlich angemessen ist. Diese Schwierigkeiten bleiben auch dann bestehen, wenn man *bhakṣayeyam* regulär als 1. Sing. Opt. faßt und die zweite Zeile syntaktisch von der ersten trennt und statt dessen mit dem folgenden Vers (E.2) zu konstruieren versucht (*bodhisattvair ... māṁsaṁ ... abhakṣyam*), und selbst wenn man der Lesung *bhāṣasva jinapuṇgava{h}* den Vorzug gibt, wäre bei einer Konstruktion von 1cd mit Vers 2 *bhāṣasva* angesichts von *brūhi* in 2d redundant.

<sup>1</sup> SUZUKI (und ebenso HUANG 2011: 513,3: 大慧啊) folgt hier nicht NANJIOS Text, sondern der dort verzeichneten v.l. *mahāmate* der Hss. von Kat. II und III (sowie Ry) und versteht den Vers folglich als Rede des Buddha.

<sup>2</sup> Ausnahmen: YASUI und SHIMODA (s. Absatz 2, Subfn. 2).

<sup>3</sup> HUANG (2011: 513,4) übersetzt *bhāṣad�hiḥ* wie ein Verbum finitum (菩薩 … 如是说, d.h. "so lehren die Bodhisattvas ..."). Bei CLEARY, der NANJIOS Text folgt, ist es korrekt wiedergegeben ("...should not be eaten, great sage, by ... victorious heros speaking."), ohne jedoch dadurch verständlicher zu werden. Lediglich TOKIWA (1994: I 258,4) bemüht sich um eine sinnvolle Wiedergabe, indem er es von *jinapuṇgavaiḥ* abtrennt und substantiviert: "von Personen, welche die Lehre verkünden" (教えを説く人々). Zu YASUI und YU s. Absatz [2], Subfn. 1.

[2.] Da eine Koordination von *jinapuṇigava-* mit dem Instr. *bodhisattvaih* auch von Tib und den chinesischen Versionen nicht gestützt wird, gebe ich für Pāda d dem ohnehin besser belegten *bhāṣasva jinapuṇigavaḥ* den Vorzug und emendiere letzteres, da ein Nom. nicht konstruierbar ist, zu *jinapuṇigava* (Vok.: s. En. 3151).<sup>1</sup> Für Pāda a lege ich die von den verlässlicheren Hss. gestützte Lesung °ṇḍuriṇ ca zugrunde, und für Pāda b die aus der Hs. N4 abgeleitete Lesung na bhakṣyam peyam eva vā.<sup>2</sup> Für diese Lesungen, und insbesondere auch die letztere, spricht nicht nur, daß sich so ein gedanklich und syntaktisch (s. Abs. [3]) einwandfreier Text ergibt, sondern auch die Tatsache, daß sie von Tib und (im wesentlichen) auch von Gu gestützt werden. Zu *bhakṣyam peyam* vgl. auch Mhbh 7.114.70b etc.

<sup>1</sup> Entsprechend übersetzen auch YASUI (1976: 232: 勝者の中の雄者よ) und YU (пovedай мне, о лучший из Победителей!), allerdings ohne NANJIOS Text ausdrücklich zu emendieren.

<sup>2</sup> In diesem Sinne übersetzen auch YASUI (1976: 232: 食い、かつ、飲むべきでない) und SHIMODA (1997: 413: 飲食べきではない), allerdings ohne NANJIOS Text explizit zu emendieren.

[2.1] In Tib lautet der Vers (P ngu 171b7):

Ich bitte [dich,] vortrefflicher Sieger (oder: ich bitte den vortrefflichen Sieger), zu erklären, daß die Bodhisattvas Mahāsattvas Alkohol, Fleisch und Zwiebeln nicht essen bzw. trinken sollen.

*byang chub sems dpa' sems chen gyis<sup>1</sup> ||  
chang dang sha dang sgog (b)tsong dag<sup>2</sup> ||  
bza' zhing btung bar mi bgyi ba ||  
rgyal ba khyu mchog bshad du gsol ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *sems chen gyis* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>(*gyi*) : *sems dpa' chen po dag gis* (unmetr.) Do : *chen po dag gis* (unmetr.) He : *chen po dag Ng.*  
<sup>2</sup> *dag* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> : *dang* Do Ng He.

[2.2] Bei Gu (513b23-25) wird der Vers wie folgt wiedergegeben:

Jene Bodhisattvas<sup>1</sup>, die das Erwachen (道 = *bodhi*)<sup>2</sup> der Buddhas anstreben: Alkohol, Fleisch und Lauch – wie bloß<sup>3</sup> können die [so etwas] trinken und essen! Ich bitte den unübertrefflichen Verehrten in aller Bescheidenheit, mir<sup>4</sup> [dies] aus Mitgefühl darzulegen.<sup>5</sup>

彼諸菩薩等 志求佛道者 酒肉及與葱 飲食為云何 惟願無上尊哀愍為演說。

<sup>1</sup> Ich fasse 等 hier als bloße Pluralpartikel, gegen Gu<sub>t</sub> P ngu 310b8 *la sogspa*.

<sup>2</sup> Vgl. Gu<sub>t</sub> *bla med byang chub*.

<sup>3</sup> Zu dieser verstärkenden Funktion von 為 vgl. KARASHIMA 1998: 458; 2001: 277; 2010: 494. Gu<sub>t</sub> (P ngu 311a1) hat übrigens "...dürfen sie ... essen und trinken oder nicht?" ('tshal zhing btung bar bgyi mi bgyi).

<sup>4</sup> 為 für 為我 (vgl. Vers 3c in Gu und 3d in Śi).

<sup>5</sup> In der Übersetzung von RED PINE (2012: 262 vs. 1) ist der letzte Satz ausgelassen, weil er keine Entsprechung in Bo und Śi habe. Er ist aber gewiß authentisch und die (etwas erweiterte: s.u.) Wiedergabe von Pāda d des ursprünglichen Sanskrit-Textes.

Der Hauptunterschied ist, daß Gu in seiner Entsprechung zu Pāda b anstelle der Negation (*na*) eine (offenkundig rhetorische) Fragepartikel (\**kim?*)<sup>1</sup> hat, was jedoch den Sinn kaum verändert. Auch glaube ich nicht, daß der Zusatz "die das Erwachen (od. den Weg?) der Buddhas anstreben" bei Gu auf eine abweichende Lesung in Pāda d seiner Vorlage zurückgeht, wie TOKIWA vorschlägt (2003a: 354: 彼 … 志求佛道者 < 1d \**tair jina[mārga]puṇigavaiḥ* [Metrum nicht korrekt: ——]; TOKIWA 2018: 136: < \**jinaurasaiḥ puṇigavaiḥ* [unmetrisch]). Es scheint mir eher so, daß Gu die Information des Verses nicht in zwei Zeilen unterzubringen vermochte und deshalb einen Dreizeiler wählte, der nun wiederum reichlich Platz bot. Gu füllte diesen, indem er *bhāṣasva* wortreich mit 惟願 … 為演說 wiedergab, 哀愍 hinzufügte und in Pāda b die Bodhisattvas als "das Erwachen (/den Weg) eines Buddha anstrebend" kennzeichnete, vielleicht als Paraphrase für *mahāsattva* (im Sinne von "deren Entschlossenheit groß ist"). Entsprechung von *jina puṇigava* ist eher 無上尊.

<sup>1</sup> Vgl. TOKIWA 2018: 136: \*... *palāṇḍuri kiñ caiva bhakṣyām mahāmune*, wo aber die Rekonstruktion von Pāda b kaum das Richtige trifft; doch wohl eher \*... *palāṇḍuri ca kiñ bhakṣyām peyam eva vā*.

[3.] Zur Syntax des von mir in den Text gesetzten Sanskritwortlauts wäre zu bemerken, daß, wenn *palāṇḍuri* ordnungsgemäß als Akk.Sing. mask. gefaßt wird, man die Substantive in Pāda a wohl als Objekt von *bhāṣasva* in Pāda d aufzufassen hat,<sup>1</sup> und *na bhakṣyām peyam eva vā* (sc. *bodhisattvair ...*) als negiertes Prädikatsnomen, oder als prädikatives Syntagma regiert von einem mitzudenkenden *iti* (*X<sup>Akk</sup> 'na bhakṣyām peyam eva vā ...'* (*iti*) ... *bhāṣasva*).

<sup>1</sup> Auch in Manu 5.5 zwingt die Lesung *palāṇḍuri* (anders als das allerdings seltener n. *palāṇḍu* der v.l.) wohl dazu, den gesamten Vers als von *vivarjayet* in 5.6d regiert aufzufassen.

[4.] So verstanden klingt der Vers wie eine Aufforderung an den Buddha, den Bodhisattvas den Verzehr von Alkohol, Fleisch und Zwiebeln zu verbieten. Dazu paßt nicht nur der folgende Vers, sondern auch die Rede Mahāmatis zu Anfang des Prosateils (A.1–3). Bei Śi (623a15) allerdings fragt Mahāmati, ob Bodhisattvas Alkohol, Fleisch und Zwiebeln verzehren dürfen oder nicht (為食為不食). Im Fragenkatalog Mahāmatis zu Anfang des 2. Kapitels des LaṅkS wiederum setzt Mahāmati die Ablehnung des Fleischverzehrs als gegeben voraus und fragt lediglich nach den Gründen (LaṅkS<sub>N</sub> 2.45; LaṅkS<sub>Gu</sub> 481b1f):

*Wieso soll man Fleisch nicht essen, wieso wird Fleisch[verzehr] verboten? Warum essen die in Fleisch(fr)esser-Sippen geborenen [Personen /Lebewesen] doch Fleisch?"*

*abhakṣyām hi kathām māṁsaṁ, kathām māṁsaṁ niśidhyate | kravyāda-  
gotrasaṁbhūtā māṁsaṁ bhaksanti kena vai ||*

云何不食肉 云何制斷肉 食肉諸種類 何因故食肉。

<sup>3153</sup> Diese Wiedergabe begrenzt den Skopus der Negation auf *ārya* (also *anārya-juṣṭa*). So auch Gu (513b26: 愚夫所貪著), Śi (623a16: 愚夫貪嗜肉) und Tib (P ngu 171b7: 'phags pa min pas bsnyen). Schwächer und m.E. weniger wahrscheinlich wäre eine Deutung als "von edlen [Personen] nicht genossen" (*an-ārya-juṣṭa*); vgl. aber auch **B.5** *āryajanavivarjitatvāt*. Bo (564a22: 非聖所食味) läßt zwar beide Deutungen zu, dürfte aber im Sinne der ähnlichen Wiedergabe in **B.5** eher als "wird von Unedlen genossen" zu verstehen sein (s. En. 2926). Daß Bo hier auf **B.5** rekurriert, wird auch durch den Zusatz "[und] wenn jemand es ißt, so tadeln ihn die Edlen" (564a23: 食者聖呵嘆) deutlich (vgl. En. 2930). — Alle Hss. lesen (gegen Na °juṣṭam) °juṣṭa° (bzw. °duṣṭa°), was aber daher röhren mag, daß der Vers als Pathyā gelesen wurde; °juṣṭam war möglicherweise tatsächlich die ursprüngliche Lesung: *ma*-Vipulā, mit Zäsur nach der 5. Silbe (vgl. 4c, 12a u. 20a). Oder doch °juṣṭa, aber ursprünglich als °juṣṭā zu lesen? Vgl. auch den Anfang von **B.5**, wo zwar die meisten Hss. °juṣṭam (bzw. °duṣṭam) haben, aber gerade die älteste Hs. (T1) °juṣṭa° liest.

<sup>3154</sup> Gu (= Śi): "[bewirkt, daß] man keinen guten Ruf hat" (無名稱); Bo wie in **B.5** "und ein übler Ruf verbreitet sich" (及惡名流布).

<sup>3155</sup> Vgl. LaṅkS<sub>N</sub> 247,4 (s. **B.5**). Die Wortwahl ist offenkundig von Mhbh 6.24.2 = *Bhagavadgītā* 2.2 (*anārya-juṣṭam asvargyam akīrtikaram Arjuna*) beeinflußt (den Hinweis verdanke ich Divakar Acharya); die Formulierung steht dort allerdings nicht im Zusammenhang mit Fleischverzehr, sondern im Kontext von Arjunas Bedenken, gegen die eigenen Verwandten zu kämpfen.

<sup>3156</sup> Gu (513b27): "etwas, wonach es Tiger und Wölfe gelüstet" (虎狼所甘嗜); Bo (564a22): "das, was die Rākṣasas usw. (d.h. die Dämonen) (fr)essen" (羅刹等食噉); Śi (623a17): "[Nahrung.] die man mit den bösen [Raub]tieren gemeinsam [hätte]" (與彼惡獸同).

<sup>3157</sup> [1.] Was den Vokativ betrifft, so folgt SUZUKI (1932: 220; ebenso HUANG 2011: 513,8) wie schon in Vers E.1b nicht NANJIOS Text, sondern liest wie dort so auch in E.2d *mahāmate* statt *mahāmune*. Er versteht folglich auch E.2a-3b als nicht von Mahāmati, sondern vom Buddha gesprochen. Im Falle von E.2d wird jedoch eine solche Lesung auch von denjenigen Hss., die in E.1b *mahāmate* lesen, nicht gestützt. Sie haben vielmehr in 2d allesamt *mahāmune*.

Die einzige Hs., die in 2d *mahāmate* liest, ist die (in Vers 1 lückenhafte) Hs. Po (s. En. 3150[2]), die SUZUKI allerdings noch nicht bekannt war. Auch Tib (*thub chen gsungs*: s. En. 3158) bestätigt *mahāmune*. Zu den chin. Versionen s.u. Abs. [3].

[2.] Als Konsequenz der Annahme, daß auch in E.2a–3b der Buddha der Sprecher der Verszeilen ist, sieht sich SUZUKI (1932: 220 Anm. 1) gezwungen, das überlieferte *brūhy a°* zu *brūmy a°* zu ändern.<sup>1</sup> Diese Änderung wird jedoch von keiner Hs. bestätigt. Auch die Hs. Po, die als einzige in E.2d *mahāmate* liest, hat *brahma*, was graphisch leichter als Korruptel von *brūhy a°* denn als Verderbnis von *brūmy a°* zu erklären ist. Die im *Mahāvastu* bezeugte BHS-Form *brūmi* (statt *bravīmi*: BHSG # 28.64) wäre zwar im LaṅkS denkbar, kommt aber de facto an keiner anderen Stelle vor, während *brūhi* + Vok. in vergleichbaren Fragen mehrfach belegt ist, z.B. LaṅkS<sub>N</sub> 2.37–39, 2.42, 10.504, 10.691 (... *brūhi mahāmune*). Auch Tib *gsungs* (Respektsform) legt nahe, daß hier der Buddha von Mahāmati zum Sprechen aufgefordert wird.

<sup>1</sup> Ebenso TAN 2005 (我說). Auch CLEARY ("I say") übernimmt diese Änderung, obgleich in seiner Wiedergabe (angesichts der Anrede "great sage" = *mahāmune*) Mahāmati der Sprecher des Verses ist. Dann wäre aber in Tib die Respektform *gsungs* unangebracht.

[3.] In den chinesischen Wiedergaben von Vers 2 haben Imperativ und Vokativ (*brūhi ... mahāmune*) keine Entsprechung. In Bo (564a24) sind diese Elemente (願佛 ... 說) in die Wiedergabe der Zeile 3ab eingebaut (s. En. 3160[1]). In Gu und, ihm folgend, Śi dürften sie hier aus Platzgründen ausgelassen worden sein, zumal in diesen Versionen eine ähnliche Phrase in Vers 3cd erscheint und dort wohl auch in der Gu zugrundeliegenden Vorlage enthalten war (s. En. 3160[3]).

<sup>3158</sup> Vgl. Tib *bzar mi rung bar thub chen gsungs*<sup>1</sup>. Wenn man die Lesung *brūhi bhakṣyam* vorzieht, wäre der Satz wohl als rhetorische Frage zu verstehen: "... sag, großer Weiser, [kann so etwas für einen Bodhisattva] eßbar [sein]?" Gu (513b27): "... wie könnte/dürfte [man bzw. ein Bodhisattva so etwas] essen?!" (云何而可食). Ebenso auch Śi (623a17). Vgl. auch Gu<sub>t</sub> (P ngu 311a2) *ji ltar de ni 'tshal bar rung*. In Bo fehlt eine Entsprechung für (*a*)*bhakṣyam*. Zum Fehlen einer Entsprechung für *brūhi* in Gu und Śi s. En. 3157[3].

<sup>1</sup> *gsungs* PDS<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>Br : *gsung* S<sub>1</sub>DoNgHe.

<sup>3159</sup> Das von der großen Mehrheit der Hss. gestützte *abhakṣye* steht hier wohl m.c. im Sinne von *abhakṣyamāne*, oder elliptisch im Sinne von "wenn [man es (sc. Fleisch) als] nicht eßbar [ansieht/behandelt]". Die Lesung *abhakṣye* (Hss. Po u. N16/N3={A}) ließe sich als negiertes Nomen actionis (= *abhakṣyane*) verstehen: "im Falle des Nichtverzehrs", ist aber angesichts des Umstandes,

daß die Hss. Po, N16 u. N3 auch in Pāda a *kṣa* statt *kṣya* lesen, doch wohl eher sekundär.

<sup>3160</sup> [1] Meine Auffassung der ersten Verszeile (3ab) als Teil der Bitte Mahāmatis und der zweiten Zeile als Einleitung der Antwort des Buddha folgt Bo, der einzigen chin. Übersetzung, in der die Verse 1–3 an der gleichen Stelle des Textes erscheinen wie im überlieferten Sanskrittext (s. En. 3150[1]) und wo die erste Zeile von Vers 3 (564a24) eindeutig mit dem *brūhi* von 2d konstruiert ist:

3ab. Ich bitte den Buddha, differenzierend zu erklären, [worin] die Schuld bzw. das Verdienst beim Essen bzw. Nichtessen [von Fleisch besteht].

3cd. Mahāmati, hör genau zu! Ich werde dir die bei [seinem] Verzehr [zu erwartenden] Nachteile erklären.

願佛分別說 食不食罪福 大慧汝諦聽 我說食中過。

[2] Im Gegensatz hierzu dürfte Tib (P ngu 171b8f; Br 60a1f; ebenso CLEARY) schon die Zeile 3ab als Teil der Antwort des Buddha verstanden haben:

Worin die Fehler/Nachteile bestehen, wenn man es gegessen hat, und die Vorzüge/Vorteile dessen, der keines gegessen hat (/des Nichtgegessen-habens): was [für Vor- und Nachteile] es mit Bezug auf diesen Fleisch-verzehr gibt, [das] soll[st du,] Mahāmati[,] erkennen!

*zos na nyes pa gang yin dang || ma zos pa yi yon tan dag<sup>1</sup> ||  
sha za de la gang yod pa<sup>2</sup> || blo gros chen pos<sup>3</sup> shes par gyis<sup>4</sup> ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *dang* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>Br : *dang* Do Ng He. <sup>2</sup> *pa* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> Br (pa') : *dang* Do Ng He. <sup>3</sup> *pos* alle (auch L<sub>2</sub>) : *po* S<sub>2</sub>. <sup>4</sup> *gyis* PDS<sub>1</sub>F<sub>1</sub> Do Ng He Br : *bgyis* F<sub>2</sub> : *gyur* S<sub>2</sub>(=L<sub>2</sub>).

Auffällig ist *sha za de la gang yod pa* gegenüber Skt *ye doṣā māṇśabhaṅkṣane* (vgl. Bo 食中過). Wohl nur ein Versuch, die sich bei der Einbeziehung von 3ab in die Antwort der Buddha ergebende einseitige Redundanz (erneute Nennung der Fehler, und nur dieser) zu vermeiden.

[3] Bei Gu und Śi ist umgekehrt der gesamte Vers 3 Teil der Bitte Mahāmatis. Eine Vers 3cd des überlieferten Sanskrittextes entsprechende Einleitung der Antwort des Buddha fehlt hier. Dies entspricht dem Umstand, daß die Verse 1–3 hier der Prosa-Formulierung dieser Bitte (A.1–4) vorangehen (Gu) bzw. deren metrische Zusammenfassung sind (Śi) (s. En. 3150).

In Gu (513b28f) lautet der letzte Vers der Rede Mahāmatis:

Fleisch zu essen erzeugt [doch] Fehler/Nachteile, es nicht zu essen bedeutet [doch] Glück/Verdienst und gut[es Karma]<sup>1</sup>! Bitte erkläre mir die [aus dem] Verzehr [resultierende] Schuld und das [aus dem] Nicht-verzehr [resultierende] Glück/Verdienst.

食者生諸過 不食為福善 惟願為我說 食不食罪福。

<sup>1</sup> RED PINE (2012: 262 vs. 3) versteht die beiden ersten Sätze als Fragen.

Ähnlich Śi (623a18f):

Welche Fehler/Nachteile es gibt, wenn man es ißt, und was für Vorzüge, wenn man es nicht ißt, das bitte ich den höchst vortrefflichen Verehrten, mir vollständig zu erklären.

食者有何過 不食有何德 惟願最勝尊 為我具開演。

In beiden Versionen entsprechen die beiden ersten Versviertel im wesentlichen der Verszeile 3ab des Sanskrit. Im Falle von Gu ließe sich darüber hinaus das letzte Viertel als interpretierende Wiedergabe von Pāda 3d des Sanskrit (*ye doṣā māṁsabhakṣaṇe*) verstehen, dergestalt, daß Gu (ähnlich wie in A.2: s. En. 2841) auch in der Bitte an den Buddha beide Aspekte – die Fehler/Nachteile des Fleischverzehrs und die Vorzüge/Vorteile des Nichtverzehrs – zum Ausdruck bringen wollte und den Text entsprechend ergänzte (食不食罪福; vgl. Gu, P ngu 311a2: *'tshal dang ma 'tshal dge sdig rnams*). Falls dem so sein sollte, müßte auch der Pāda 3c in Gu's Vorlage eine Entsprechung gehabt haben, die dann aber im Unterschied zum überlieferten Sanskrittext eine Aufforderung an den Buddha beinhaltet haben muß.<sup>2</sup> Ob eine solche Fassung auch Śi vorgelegen hat und von ihm lediglich vereinfacht worden ist oder ob Śi hier den überlieferten Sanskrittext vor sich hatte und aufgrund der von ihm bevorzugten Einordnung der Verse 1–3 nach A.5 lediglich die Zeile 3cd weggelassen und 3ab in Analogie zu Gu und Bo ausgestaltet hat, muß offenbleiben.

<sup>2</sup> \**Mahāmune vadāhi tvam?* TOKIWA 2003a: 355 schlägt \**Mahāmune vadahi me* vor (*na-Vipulā?*); der Imperativ *vadāhi* wäre eine BHS-Form (BHSG # 30.7: "Rare except in L[alita]V[istara], where it is quite common"), kommt aber im LanikS ansonsten nicht vor (im Gegensatz zu recht häufigem *vadāhi*, das aber in TOKIWA Rekonstruktion m.c. nicht einsetzbar ist). Für eine vom überlieferten Sanskrit stärker abweichende Rekonstruktion von 3cd wie in TOKIWA 2018: 136 (\**tāñ gunadoṣān vadahi me māṁsabhakṣabhadbhakṣane*, auch metrisch problematisch) sehe ich keine Notwendigkeit.

[4] Zu Vers 3 sind, abgesehen den parallelen Phrasen in A.2, auch ähnliche Formulierungen im *Mahābhārata* zu vergleichen: s. Mhbh 13.116.3cd: *doṣo bhakṣayataḥ kah syāt, kaś cābhakṣayato guṇaḥ*; 116.36d: *ye doṣā māṁsabhakṣaṇe*; 117.4: *tad icchāmi guṇāñ śrotum māṁsasyābhakṣaṇe'pi vā | bhakṣaṇe caiva ye doṣās tāṁś caiva ...*; 115.10ab: *doṣāṁs tu bhakṣaṇe ... māṁsasyēha nibodha me*.

<sup>3161</sup> Ebenso Gu (514a14): "Sie waren allesamt schon einmal seine Verwandten und Angehörigen" (曾悉為親屬; ähnlich Śi 624b12: 悉曾為親屬). In Bo (564a26–29) ist das Argument vorgeschaltet, daß Alkohol, Fleisch, Lauch, Schnittlauch und Knoblauch Elemente seien, die den Erlösungsweg (*ārya-*

*mārga)* verhindern (酒肉葱韭蒜 是障聖道分), und das *svājanya*-Argument ist breit ausgestaltet:

Wenn ich die Wesen in den drei Weltsphären (d.h. die gewöhnlichen Lebewesen) und diejenigen, die den Weg der Edlen erreicht haben, betrachte, so gibt es keine, die im Laufe des anfanglosen Welt[getriebes] nicht [schon einmal] miteinander (bzw. mit mir) verwandt waren; wie kann es da unter ihnen solche geben, die [man/ich] essen [darf], und solche, die [man/ich] nicht essen [darf]?

我觀三界中 及得聖道眾 無始世界來 展轉莫非親 云何於其中而有食不食。

<sup>3162</sup> Ohne Entsprechung bei Bo und Śi (die möglicherweise *\*svājanyāvyabhicārāc ca* gelesen haben, d.h.: "weil alle ausnahmslos [schon einmal] eigene Verwandte waren"). Korrekt hingegen Gu (514a14):

[Die als eßbar geltenden Fleischarten sind oft] mit ordinären unreinen [Fleischarten] vermischt (鄙穢不淨雜).

Zur Wiedergabe in modernen Übersetzungen s. En. 2900 (zu B.2).

<sup>3163</sup> Gu (514a15): "aus Unreinem hervorgewachsen" (不淨所生長: "von Unreinem erzeugt und zum Wachsen gebracht"); ähnlich Śi (624b12: 粢穢所成長); Bo (564b2): "aus der Vermischung von Eiter<sup>1</sup> und Blut entstanden und mit Urin, Kot, Eiter und Schleim verbunden" (膿血和雜生 尿屎膿涕合).

<sup>1</sup> Abwertende Metapher für Samenflüssigkeit? Vgl. auch B.3, wo der gleiche Ausdruck (*śukraśoṇitasambhavāt*) in Bo (561c10f) komplexer wiedergegeben ist (s. En. 2908).

<sup>3164</sup> Zu einer solchen Auffassung des Suffixes <sup>o</sup>*anīya* berechtigt AiGr II.2: 209 (# 97.b: *saṅgamanīya* "V[ereinigung] bewirkend"); s. auch PW s.v. *udvejanīya*: "bei Jmd (gen.) ein Schaudern, Zusammenfahren erregend", mit dem an die vorliegende Stelle anklingenden Beleg Mhbh 1.6731 (= 1.166.32c), wo der Menschenfresser als *udvejanīyo bhūtānām* bezeichnet wird; vgl. auch Mhbh 13.116.32c, wonach *udvejanīyā bhūtānām* diejenigen sind, welche Lebewesen verletzen/töten [um ihr Fleisch zu essen]. Vgl. ferner B.4 (LańkS<sub>N</sub> 246,11f) *udvejanakarativāt ... bhūtānām* u. Mhbh 13.583\*c, wo es heißt, wenn man kein Fleisch ißt (*amānisabhaṭṣane*: 13.116.28c), sei man *anudvegakaro loke*.

Gu (514a15): "Wenn sie [seine] (d.h.: des Fleischessers bzw. des von ihm verzehrten Fleisches) Ausdünstung riechen, geraten [die Lebewesen] allesamt in Schrecken" (聞氣悉恐怖). Śi (624b13): "[Der Fleischesser] versetzt alle Lebewesen in Schrecken" (恐怖諸含生). Ohne Entsprechung in Bo.

<sup>3165</sup> Der letzte Pāda ist in Gu ohne Entsprechung. Gu<sub>t</sub> (P ngu 312b2f) konstruiert daher den gesamten Vers 4 als Begründung des in Vers 5 ausgespro-

chenen Verbotes (so auch RED PINE 2012: 265 vs. 1), wobei die einzelnen Begründungen wohl *yathāyogam* ("wie es jeweils paßt") zu beziehen sind.

<sup>3166</sup> Gu (514a17) setzt (im Sinne der kanonischen Formel *surāmerayamajjappamādatthāna*) hinzu: "[und dadurch zu] Nachlässigkeit /Zügellosigkeit [führenden]" (放逸).

<sup>3167</sup> "An unidentified species of onion or garlic" (OLIVELLE 1999:349); Gu u. Śi 薤 *chiu* (*kiu*<sup>3</sup>), Tib *ki'u* (/ke'u) "eine Art von kleinem Knoblauch" (TshCh I: 12a: *sgog pa chung rigs shig*); vgl. auch WtS I: 110, s.v. *ke'u* 1: "e. Lauchgewächs, Knoblauch; vgl. chin. 薤 *chiu* chinesischer Schnittlauch ...".

<sup>3168</sup> Zu Knoblauch, *grñjana* und Zwiebeln als *abhakṣya* (s.a. En. 2877) vgl. Manu 5.5 u. 5.19. Vgl. auch SHIMODA 1997: 414. Zur unterschiedlichen Beurteilung in den Vinayas s. HEIRMAN/DERAUW 2006: 61f.

<sup>3169</sup> Da dieser Vers in keinem direktem Zusammenhang mit der Frage des Fleischverzehrs steht, liegt die Vermutung nahe, daß er (zusammen mit dem vorangehenden Vers?) aus einem weiteren, asketisches Verhalten beschreibenden Kontext übernommen worden ist.

<sup>3170</sup> Oder überhaupt Pflanzenöl? Vgl. Tib *'bru mar*. Aber Ch 麻油 Sesamöl; vgl. UNGER 1989: 67: "麻 Hanf (*Cannabis sativa*); vielleicht auch schon [d.h. schon im Klassischen Chin., 3.-5. Jh. v. Chr. (LS)]: Sesam (*Sesamum indicum*)".

<sup>3171</sup> Der Ausdruck "als Einreibemittel" (*mṛakṣyanām*) hat in Ch (Gu, Bo, Śi) keine Entsprechung, ist aber in Śiks<sub>c</sub> (100c2) durch 覆油等 ("sich mit Öl usw. bedecken = einschmieren") repräsentiert (vgl. HIR. 1054b [Nr. 3410]: 覆 u.a. für *mṛakṣaṇa*, *mṛakṣita*).

<sup>3172</sup> Als Grund käme in Frage, daß sich eine solche kosmetische Maßnahme mit der einem Yigin angemessenen asketischen Lebensführung nicht verträgt; vgl. LankV<sub>Jvj</sub> P pi 307a2f (D pi 265a3; ZT 70: 641,14f):

Weil dadurch der Körper wohlgenährt (d.h. vitalitätsgeladen, s. En. 3178) wird oder man übermüdig (od.: großspurig?) wird.

*des lus rgyags par 'gyur ba'am | long 'chos nyid du 'gyur bas so ||.*<sup>1</sup>

Ein anderer möglicher Grund wäre, daß auf der eingeölten Haut *Kleingetier* festklebt und auf diese Weise zu Tode kommt.<sup>2</sup> Nach T 39.1791: 497c8-10 (Komm. von Pao-ch'en [寶臣, 960-1126] zu Gu, wo jedoch der Hinweis auf die Verwendung als Einreibemittel fehlt [s En. 3171]!) ist Sesamöl aufgrund der *Herstellungsweise* unzulässig:

Wenn es heißt: 'Er soll Sesamöl meiden', [so deshalb, weil], wenn man nach ausländischer Sitte Sesam stampft, man lebendes Kleingetier bei-

mischt und mitauspreßt, mit dem Ziel, [die] Saft[menge] zu vermehren und [zugleich?] den Fett[anteil] zu erhöhen. Wie dürfte man [so etwas] verzehren?

言離麻油者，外國風俗擣麻 使生蟲合壓之 規多汁益肥；如何可食。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die Ausdrücke *rgyags pa* und *longs 'chos pa nyid* finden sich VinSū<sub>t</sub> D wu 53a7 + b1 als Wiedergabe von *uddharṣa* bzw. *līlāyatatva* (VinSū 2.9.21 u. 2.9.22), beziehen sich dort aber auf Gründe für unziemliches Verhalten von Nonnen: *uddharṣa* = (unkontrollierte) Vergnügenlichkeit, die sich in Tanz, Gesang und dem Spielen von Musikinstrumenten äußert, *līlāyatatva* = Koketterie: unnötiges Tragen von Schirmen oder Sandalen, etc.

<sup>2</sup> Für eine Verwendung von Sesamöl als "insecticide" als Grund für das Verbot (RED PINE 2012: 264 Anm. 122) wären doch wohl Belege beizubringen.

<sup>3</sup> Diese Begründung basiert wohl auf Chih-i's (智顥, 538–598) Komm. zum SaddhPu (T 34.1718: 147a8f).

Im *Hastikasyasūtra* gehört der Verzicht auf das Einreiben der Füße bzw. des Körpers (mit Öl bzw. Duftöl) zu den Observanzen eines Bodhisattva, der im Besitz einer bestimmten magisch-kräftigen Formel ist (s. St. § 141; SHIMODA 1997: 676). Vgl. auch T 24.1470: 919b17f, wo als letzte von zwölf asketischen Tugenden neben dem Verzicht auf Fleisch und Butteröl auch der auf das Salben des Körpers mit Sesamöl (麻油不塗身) genannt wird (s. St. § 139).

<sup>3173</sup> [1] Offensichtlich handelt es sich um Betten oder Liegen (aber HUANG 2011: 514,9f: 在被箭射穿的地方, d.h. "an von Pfeilschüssen durchbohrten Orten"), doch scheint der von allen Handschriften gestützte Ausdruck *śalyaviddheśu* schon den tibetischen Übersetzern Schwierigkeiten bereitet zu haben, da sie ihn lediglich mit dem unspezifischen *khri* ("seat, chair, ... couch"; NEGI: *āsana, pīṭha, mañca, talpa*, etc.) (ohne Pluralmarkierung) wiedergeben (P ngu 172a2; Br 60a3f; ebenso Śiks<sub>t</sub> P ki 88b3):

Auf einem [erhöhten?] Bett (/auf ... Betten) soll er nicht schlafen (*khri la nyal bar mi bya' o* ||)

Vgl. auch Śiks<sub>c</sub> 100c1:

Der Yogin soll stets vermeiden, auf Betten [in] glückverheißend[er Haltung] (d.h. auf der Seite mit der rechten Schulter nach unten: vgl. NAK. 222c) zu liegen (修行常遠離於床吉祥臥).

Daß es sich um Betten oder Liegen handelt, wird auch von den chinesischen Übersetzungen des Laṅkā bestätigt, die überdies auch °*viddha* zu stützen scheinen. Bei Gu (514a18) und Śi (624b16) heißt es:

... und [auch] Betten, in die Löcher gebohrt worden sind,<sup>1</sup> [soll ein Yogin stets meiden] ([亦常離...]及諸穿孔床; vgl. Gu<sub>t</sub> P ngu 312b3 [D ca 284a3]: *bug phug pa yi khri yang spang*).

<sup>1</sup> So auch DEMIÉVILLE (1940: 189): "lits percés de trous", während RED PINE (2012: 265 vs. 3) den Ausdruck mit "beds of thorns" wiedergibt und auf selbstquälerische Kasteiung ("self-mortification") bezieht.

Ähnlich Bo (564b6): "Auf Betten, in die Löcher gebohrt worden sind, soll er nicht schlafen" (穿孔床不眠).

Von der Gefahr, daß man, wenn man sich auf einen Sitz oder eine Liege niederläßt, wissentlich oder unwissentlich in diesen hausendes Kleingetier tötet, spricht auch Mhbh Bd. 17 p. 947 Zeile 1047f (s. SRINIVASAN 2007: 111 mit Anm. 365):

*ajñānāj jñānato vāpi ye jīvāḥ śayanāsane |  
upāviśan śayānaś ca hanti jīvān anekaśah ||*

[2] Von den modernen Übersetzern folgt nur SUZUKI (1932: 220) eindeutig dem Sanskrittext: "... do not sleep on a bed, perforated with spikes." CLEARYS (u. GOODMAN) Wiedergabe "One should ... not sleep on a bed of nails" läßt °*viddha* unübersetzt und suggeriert das Nagelbett eines Selbstkasteiung übenden Fakirs. Die Wiedergabe in BENDALL/ROUSE 1922 (²1971): 130 (s. En. 3176) ist offenbar eine (eher ungenaue) Paraphrase des Tibetischen, während YASUI (1963: 10; 1976: 232; ähnlich schon NANJŌ/IZUMI 1927: 146,9) anscheinend den chin. Versionen folgt: 穿孔ある床において眠るべきでない, d.h. "er soll nicht in einem Bett, in dem (/in Betten, in denen) es gebohrte Löcher gibt, schlafen". Ähnlich TOKIWA 1994: I 272 (vgl. auch 2018: 217b,15f): 孔のあいた寝床には眠ってはいけません ≈ 2003b: 458: "no one should sleep in a bed with bored openings", wo jedoch zugleich eine Emendation von *śalyaviddheśu* zu *śayyāviddheśu* vorgeschlagen wird (TOKIWA 1994: II 130 Anm. 3; 2003a: 364,7; 2018: 139,1). Dazu wäre jedoch zu bemerken, daß ein hypothetisches Kompositum \**śayyāviddha* im Sinne von "durchbohrtes Bett" oder "Bett, in das [Löcher] gebohrt worden sind", eine irreguläre Stellung der Glieder aufweisen würde und von daher ohne zusätzliche Evidenz fragwürdig ist.

[3] Nun könnte man denken, hierfür auf die analoge Bildung *talpaviddha* an der auch inhaltlich parallelen Stelle LaṅkS<sub>N</sub> 10.330a verweisen (und vielleicht auch an der vorliegenden Stelle eher \**talpaviddheśu* ansetzen) zu dürfen; denn dort heißt es (wiederum vom Yogin):

*talpaviddhe na svaptavyam*

(SUZUKI 1932: 252: "He is not to sleep on a perforated coach").

Auch hier lesen aber alle mir für diesen Textteil verfügbaren Hss. (T1 endet leider mit Vers 10.329c) entweder *śalyaviddhe* (N16 {D} Ry {E} N9 N7 T4 T5 T3 N10 Ca2) oder *śalye viddhe* ({B} = N4 N8 N14 T6), und NANJIOS Lesung dürfte durch die tibetische Übersetzung und die chinesischen Wiedergaben, die ähnlich lauten wie in 8.6/E.6, beeinflußt sein (P ngu 186b7: *khri la*

*'ang nyal mi bya; Bo [573a17] und Śi [630b28]: 不臥穿孔床; in Gu fehlt Kapitel 10 bekanntlich). Will man trotz des einhelligen Zeugnisses der erhaltenen Hss. mit NANJIO *śalya* zu *talpa* emendieren, müßte dies im Falle von 10.330 nicht unbedingt zu einem fragwürdigen Kompositum \**talpaviddhe* führen; man könnte vielmehr der Lesung der Hss.-Gruppe {B} (*śalye viddhe*) folgend zu *talpe viddhe* emendieren:*

\**talpe viddhe na svaptavyam.*

An der hier zur Diskussion stehenden Stelle (8.6/E.6) wäre eine solche Emendation allerdings nur durch einen massiveren Eingriff möglich, indem man nämlich zusätzlich das °*su* des (weder in Tib noch in Ch explizit repräsentierten) Lok. Pl. durch eine versüllende Partikel ersetzte:

\**talpe viddhe tu/ca na svapet.*

Der Vorteil einer solchen Emendation wäre die grundsätzliche Übereinstimmung mit den chin. Versionen, insbesondere auch Gu. Aber da *śalya-*, zumal an beiden, weit auseinanderliegenden Stellen, von den Hss. einhellig gestützt und auch von der *Śikṣāsamuccaya*-Hs. bestätigt wird, ist doch wohl eher davon auszugehen, daß das überlieferte *śalyaviddhe(su)* authentisch ist, aber schon von Gu entweder nicht ganz verstanden oder bewußt vereinfachend wiedergegeben wurde.

[4] Eine Klärung der Frage, was mit *śalyaviddha* dann konkret gemeint sein könnte, würde eine eingehendere Beschäftigung mit altindischen Liegen und Betten und ihrer Herstellung erfordern als sie mir im Rahmen dieser Arbeit möglich ist, so daß ich mich auf ein paar sehr vorläufige Überlegungen zur vorliegenden Stelle beschränken muß. Zunächst einmal ist es vom Kontext her eher unwahrscheinlich, daß mit *śalyaviddha* Liegen, die, zwecks selbstquälischer Kasteiung, "von [nach oben gerichteten] Pfeilspitzen durchbohrt" sind (s. Abs. [1] Subn. 2); denn im Kontext von 10.330 geht es nicht gegen übertriebene Selbstkasteiung; vielmehr wird dem Yogin asketische Bescheidenheit statt allzu bequemer, unasketischer Lebensformen auferlegt. Auch im Falle des vorliegenden Verses (8.6/E.6) spricht der erste Pāda für eine ähnliche Intention; und wenn meine von der tib. Übersetzung und den chin. Versionen gestützte Auffassung der zweiten Zeile von 8.6/E.6 (s.a. En. 3176) zutrifft, wird das Liegen auf den in Rede stehenden Betten (überdies?) deshalb untersagt, weil sie Löcher oder Öffnungen (*chidra*) enthalten, in denen sich Kleingetier versteckt, das (wenn man sich hinlegt oder beim Liegen bewegt) zu Schaden kommen könnte. Es ist daher zu vermuten, daß *śalyaviddha* sich auf die Konstruktion der Liegen/Betten bezieht und diese Löcher, Öffnungen oder Lücken impliziert. Angesichts der von EDGERTON (BHSD 524b) für *śalya* angeführten Bedeutung "Seil" hatte ich zunächst erwogen, *śalyaviddha* im Sinne von "für [eine Bespannung mit] Seile[n] durchlöchert" o.ä. zu verstehen, und

auch die Möglichkeit einer alten Textverderbnis aus *\*śalyabaddha* ("mit Seilen bespannt") nicht ausgeschlossen. Eine solche Deutung ist aber kaum haltbar, nachdem J. SILK (2010: 908f) wahrscheinlich gemacht hat, daß EDGERTONS Bedeutungsansatz "Seil" für *śalya* keine tragfähige textliche Basis hat und an den beiden dafür angeführten Belegstellen, insbesondere KP # 153, von der Bedeutung "peg" ("Pflock", "Dübel", o.ä.) auszugehen ist. Es dürfte daher an der vorliegenden Stelle doch eher von mit (lockeren) Pflöcken zusammengefügten Liegen die Rede sein, oder, im Sinne der chinesischen Wiedergaben, von "[Betten (*mañca* o.ä.)], in die mit einem spitzen Gegenstand (??) [Löcher für eine Bespannung mit Seilen oder einem Netz?] gebohrt worden sind" (vgl. auch die Phrase *chiddam viddham* in DP I 347b, Z. 2f). Jñānavajra (P pi 307a3; ZT 70: 641,15f) paraphrasiert das hier diskutierte Versviertel wie folgt:

Er soll nicht auf hölzernen usw. Betten schlafen, die als Gitterwerk angefertigt sind

*shing la sog pa las byas pa'i khri dra* [P: *gra*] *mig tu byas pa rnams kyi steng du nyal bar mi bya ste* [.

<sup>3174</sup> Zu *sattva* als Bezeichnung für Kleingetier (細蟲) vgl. Vi 769a10-16, wo es heißt, daß es einerseits riesengroße, andererseits aber auch winzig kleine Lebewesen (有情 = *\*sattva*, vgl. T 26.1543: 874b11 眇生) gibt: Mücken, Ameisen, kleine Fliegen und Kleinstgetier im Wasser oder in gärenden Substanzen – Getier, das sogar scharfsichtige Personen, selbst wenn sie noch so konzentriert hinschauen, nicht sehen können (... 身形狹小者, 如蚊蟻蟻蠓 水醋 [v.l. 醋]細蟲 諸明眼人 雖極作意 亦不能見。).

<sup>3175</sup> *chidrācchidra* fasse ich mit BHSD 236a als Āmredita-Kompositum, analog zu *phalāphala* ("alle Sorten von Früchten"). Vgl. Tib *bu ga bu gar*. Verfehlt SUZUKI 1932: 220 (s. En. 3176).

<sup>3176</sup> [1.] Die modernen Übersetzungen der Zeile 6cd sind, auch wegen des problematischen *yac ca sthānām* in Na u. Śikṣ, mehr oder weniger unbefriedigend. SUZUKIS (1932: 220) Wiedergabe

"... for the living beings who find their shelter in the cavities and in places where there are no cavities may be terribly frightened."

setzt überdies ein Mißverständnis des Kompositums *chidrācchidreṣu* (s. En. 3175) als Dvandva (*chidra* + *acchidra*) voraus (ebenso NANJŌ/IZUMI 1927: 146,9, aber in Kōjukai 1936: 233,8f korrigiert). Auch TOKIWAS (1994: I 272 ≈ 2003b: 458; vgl. auch 2018: 217[rl],17) Übersetzung

孔からでたり孔に入ったりする生物がそこにいることが、大変恐ろしいことですから / For, as an abode of creatures coming out of and staying in the openings, it is a great danger.

basiert auf einer Fehldeutung eben dieses Ausdrucks, indem er ihn als *chidrāc*

*chidreṣu* (s. TOKIWA 2003a: 364; 2018: 139,2) auflöst. Die gleiche Auflösung scheint auch CLEARYS Wiedergabe

(One should ... not sleep on a bed of nails,) a state of great terror to the beings in the spaces, from their space.

zugrundezuliegen, und vielleicht auch der Übersetzung bei YU (2008/2013, ad Na 257,1), in der allerdings der Wortlaut des Textes kaum wiederzuerkennen ist:

(... а также спать на местах открытых,) ибо приют покидать и [спящими] вне него пребывать для существ может быть крайне опасно,

... (und <es geht> auch <nicht an,> an offenen Stellen zu schlafen;) denn den Zufluchtsort zu verlassen und sich [als Schlafende<sup>?</sup>] außerhalb seiner aufzuhalten kann für die Wesen äußerst gefährlich sein.

Dem Sinn der Stelle näher kommt YASUIS (1976: 232f) Wiedergabe:

孔の中のもろもろの衆生の住処に大なる恐怖があるから

... weil es an der Wohnstätte der verschiedenen Lebewesen in den Löchern große Furcht gibt.

Hier wird *chidrācchidreṣu* zwar so behandelt, als stünde nur einfaches *chidreṣu* im Text, doch tut das dem Gesamtsinn des Satzes kaum Abbruch. Problematisch bleibt aber die Wiedergabe von *yac ca sthānam* mit 住処に (= "an der Wohnstätte"). Ähnliches gilt auch für TAN (2005), der dieses Element durch einen sachlich passenden, im Text aber nicht repräsentierten Zusatz ersetzt:

微蟲住孔中 孔閉生驚懼,

... [denn] in den Löchern lebt Kleingetier, [und] wenn die Löcher [beim Sichniederlegen?] verschlossen werden, geraten diese in Angst.

In der Intention treffend aber im Detail zu ungenau ist GOODMAN (2016: 128):

... because doing so frightens the insects who live inside.

Nicht recht nachvollziehbar ist mir die Wiedergabe der Stelle in BENDALL /ROUSE (1922 [<sup>2</sup>1971]: 130; Fußnote: "Something like this the Tibetan seems to mean"):

(He should not sleep on beds with hollow posts) or holes or where there is danger for living creatures.

EDGERTONS Gegenvorschlag (BHSD 236a, s.v. *chidrāchidra*) für die Übersetzung der Zeile

(One should not sleep) in all manner of holes of creatures (animals) and (not in) whatever is a place of great danger.

ist zwar auf der Basis des Śikṣ-Textes grammatisch nachvollziehbar, wird aber von der tib. Übersetzung und den chin. Wiedergaben weder dort noch im

Falle des Laṅkā gestützt. Diese bestätigen vielmehr, daß es um den Schutz des in den Betten lebenden Kleingetiers geht, und nicht um den Selbstschutz des Yogin. Vor allem aber stützt keine der mir zugänglichen Laṅkā-Hss. die (von Na wohl aus Śikṣā übernommene) Lesung *yac ca sthānam*. Alle lesen *pañ(/m)ca-sthānam* oder <sup>o</sup>*sthāna*, Ry<sub>ac</sub> *pamcasthānām*, was ich angesichts Tib (P ngu 172a2; Br 60a3) sowie Śikṣ<sub>t</sub> (P ki 88b3)

... weil die *auf der Liege angesiedelten* Lebewesen in den einzelnen Löchern in Angst geraten

*kṛī la rten 'cha'i<sup>1</sup> sems can rnams || bu ga bu gar 'jigs<sup>2</sup> 'gyur phyir ||*

<sup>1</sup> *rten 'cha'i* PDS<sub>2</sub> Do Ng He Br : *rten cha'i* F<sub>1</sub> : *bstan 'cha'i* F<sub>2</sub> : *rten pa'i* S<sub>1</sub> (=L<sub>1</sub>) : *brten pa'i* Śikṣ<sub>t</sub>. <sup>2</sup> *'jigs* S<sub>1</sub> F<sub>1</sub> Br : *'jig* PDS<sub>2</sub> Śikṣ<sub>t</sub> : *'jug* Do Ng He : om. F<sub>2</sub> (der ganze Pāda ist ausgefallen).

zu *mañcasthānām* emendiert habe. Auch die Lesung *yacca sthānam* in Śikṣ<sub>ms</sub> ließe sich wohl als Korruptel dieses Wortlautes erklären.

[2.] Von den chin. Versionen sind zumindest Gu (514a19)

... weil all die winzigen Tierchen (Insekten, Würmchen, etc.) darin (= die in diesen Betten bzw. den Löchern hausen?) sehr in Angst geraten (以彼諸細蟲 於中極恐怖),

Śi (624b17: 以彼諸細蟲 於中大驚怖) und Śikṣ<sub>c</sub> (100c2)

... weil all die in den Löchern und Ritzen [lebenden kleinen] Lebewesen darin (/dabei?) sehr in Angst geraten (孔隙諸眾生 於中大驚怖)

mit dieser Emendation kompatibel, wenn sie diese auch nicht erzwingen (denkbar wäre viell. auch \**yatrasthānām* "weil die dort lebenden ..."). Sie stützen aber auf jeden Fall das Verständnis der Zeile im Sinne einer von dem Liegen auf solchen Betten ausgehenden Bedrohung des darin lebenden Kleingetiers. Dies gilt auch für Bo (564b7):

...weil man [dadurch das darin lebende] Kleingetier aufscheucht<sup>?</sup> und [so] das Leben anderer [Wesen] zerstören [köönnte] (飛揚諸細蟲 斷害他命故).

[3.] In die gleiche Richtung weist auch die Paraphrase des Kommentators Jñānavajra (P pi 307a3f; ZT 70: 641,16-18):

... weil das in den Löchern des Gitterwerks lebende Kleingetier durch die [bei jeder Bewegung von dem Schlafenden erzeugten] Erschütterungen und Geräusche des [Bettgestells] in Furcht geraten würde.

*dra* (P: *gra*) *mig de dag na gnas pa'i srog chags phra mo rnams de'i bskul* (P: *sdug bsnal*) *bskyod dang skad kyis* (P: *'jig*) *par 'gyur ba'i phyir ro* ||

[4.] Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang ferner T 24.1473 (übers. v.施護 \*Dānapāla, tätig 982–1017): 935b19-24, wo im Zusammenhang mit der Pflicht des Novizen (*śrāmanera*), bei seinen Tätigkeiten darauf zu achten, daß

kein Kleingetier zu Schaden kommt (b20: 勿令殺害蟲; b22: 救護於含識), auch im Falle von Betten und Stühlen [vor etwaiger Benutzung] jeweils ein gründliches Absuchen gefordert wird (c23f: 或彼床座內 ... 一一子細觀 是名出家行; 子細 = 仔細 "careful" [Shanshan Jia]). Ebenfalls erwähnt zu werden verdient eine Parallelle im Jaina-Kanon (Dasav 6.56), wo es im Zusammenhang mit dem Verbot, bestimmte Sitzgelegenheiten (u.a. *āsandī, mañca*) ungeprüft zu benutzen (6.54–55), heißt :

*gambhīra-vijayā ee pāṇā duppādilehagā | āsandī paliyāñkā ya eya-m-  
atthaṁ vivajjīyā ||.*

Those beings (*Cūrṇi*: Wanzen, *kunthus* usw. [LS]) are difficult to be seen, as they dwell in places not to be found. For this reason, easy chairs and sofas are to be avoided (Übers. SCHUBRING 1977: 218).

<sup>3177</sup> Gu (514a20) u. Śi (624b18): "Nahrung(saufnahme) (Essen und Trinken / Speise und Trank: 飲食) erzeugt (生) ...". Bo (564b8): "Fleischverzehr (od. Fleischmahrung)<sup>1</sup> (肉食) mehrt (長) ...".

<sup>1</sup> Vgl. HDC 8:1062 s.v. 肉食②, wonach damit sowohl Fleischverzehr (以肉类为食物) als auch Fleischspeise (肉类食物) bezeichnet sein kann; NAK. 2: 1053a verzeichnet nur die erstere Bedeutung: 鳥獸などの肉を食すること.

<sup>3178</sup> Gemeint ist wohl: strotzende, überschüssige Vitalität (vgl. Bo 長身力 "mehrt die Kraft des Körpers"), verbunden mit Triebdruck. Tib *dregs pa* "Übermut", auch auf den "sexual impulse" bezogen (Jä.). Gu u. Śi 放逸 = "Nachlässigkeit, Sichgehenlassen" (Gu, *bag med*).

<sup>3179</sup> Ich fasse den Begriff kollektivisch. In Gu tatsächlich Pl. (諸覺), woraus TOKIWA (2003a: 364) für Gu's Vorlage eine Lesung \**saṅkalpā darpasāñ-bhavāḥ* ableitet; möglich, aber bislang von keiner Hs. gestützt, und in TOKIWA 2018: 139,3 wieder durch den Sg. ersetzt. Bo (邪念) und Śi (邪覺): "schiefe, irregeleitete, in die falsche Richtung führende Gedanken".

<sup>3180</sup> Zur Abhängigkeit geschlechtlichen Begehrens von Wunschvorstellungen vgl. Jā III 450,3f (Gāthā 421.4); Uv II.1: *kāma jānāmi te mūlāñ, saṅkalpāt kāma jāyase*; Mhbh 12.171.25.

<sup>3181</sup> Im Kontext des Textes liegt natürlich nahe: insbesondere kein Fleisch (so ausdrücklich Bo: 故不聽食肉), das ja als besonders kräftigendes und den Geschlechtstrieb anregendes Nahrungsmittel gilt (s. St. § 37). Letzteres gilt auch für Alkohol (s. St. En. 299) und Knoblauch<sup>1</sup>, die ja in den vorangehenden Versen ebenfalls angesprochen waren.

<sup>1</sup> SCHMITHAUSEN 1991a # 14.5; STEVENS 1987: 28; RED PINE 2012: 262 Anm. 114; T 39.1791: 497a14f: die fünf scharfen Kräuter (五辛), gekocht verzehrt, sind lusterregend (熟食發姪).

<sup>3182</sup> So die Hss., Tib (*rtog pa*) und Śi (邪覺). Demgegenüber Gu (514a22) 由食 = "aus Nahrung" (weshalb TOKIWA 2003a: 365 [= 2018: 139,5] für Gu's Vorlage *āhārāj* statt *samkalpāj* ansetzt), was Bo (564b10) wiederum zu "aus Fleischverzehr" (由食肉) konkretisiert. Nach der Lesung der Hss. baut Vers 8 auf Vers 7 auf, indem er nur den letzten Schritt der dort beschriebenen Bedingungskette aufgreift und diese dann weiterführt. Nach der Wiedergabe von Gu und Bo wäre Vers 8 eher eine unabhängige Parallelausgabe zu Vers 7, die ebenfalls bei der Nahrung ansetzt, aus dieser aber direkt das (geschlechtliche) Begehren und anschließend noch weitere Folgen ableitet.

<sup>3183</sup> D.h. verliert die Orientierung, wird hemmungslos und lässt sich auf unvernünftige Dinge ein (vgl. LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 307a5-7; D pi 265a4-6; ZT 70: 641,20-642,4). Gu u. Bo: 迷醉 "wird verwirrt und trunken", "wird betört" (vgl. Śi 所醉).

<sup>3184</sup> Die genaue Bedeutung von *saṅgati* (Tib. *'du ba*) ist schwer zu fassen; es können hier nur provisorisch verschiedene Möglichkeiten erwogen werden:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Kaum zu halten ist SUZUKIS (1932: 220) Wiedergabe des Pāda mit "there is attachment to stupefaction" (vgl. auch NANJŌ/IZUMI 1927: 146: 心酔に就いて執着はあり) und CLEARYS "becoming accustomed to a state of delusion".

[1.] LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 307a6f (D pi 265a6; ZT 70: 642,3f) erklärt:

Weil man hinsichtlich des Unterschiedes dessen, was anzustreben, und dessen, was zu vermeiden ist, verwirrt ist, kommt es zum 'Zusammentreffen' ('du ba = *saṅgati*, d.h. zu einem neuerlichen Sichbilden eines Komplexes) verunreinigter *skandhas* (*blang bya dang dor bya'i bye brag la rmongs pas zag pa dang bcas pa'i phung po 'du bar rab tu 'gyur te | ...* ).

Das entspräche in der Sache EDGERTONS Bedeutungsansatz: "(continued) involvement in the saṁsāra, transmigration" (BHSD 547), zu dessen Stützung sich vielleicht LaṅkS 179,2 anführen ließe, wenn man dort mit Tib (P ngu 139b1: *'du ba dang ... mtshams sbyor ba*) und Gu (504a19: 和合相續) *saṅgatih sandhānam* statt *saṅgatih satvānām* (Hss.-Gruppe {B}: *satvāna*) lesen und die beiden Begriffe als quasisynonym auffassen darf.

[2.] An anderen Stellen (41,6f u. 10f; 157,15; 163,1 u. 3; 220,11) verwendet das LaṅkS den Ausdruck *trisaṅgati*, nach BHSD 547b: "the three ... involvements in the saṁsāra", aber Tib hat auch hier *gsum 'dus pa* "the coming together of the three [factors]"; vgl. auch Gu 483c4 u. 7, 501a1 u. c15f u. 510b6: 三...合 od. 三(...)和合; YASUI 1976: 38,10: 三和合; TOKIWA 2003b: 40: "the three ... come together". Dies erklärt LaṅkV<sub>Jbh</sub> P ni 276b6 (HAD. 479 [D ni 239b3], ad LaṅkS<sub>N</sub> 220,11) mit "das Zusammentreffen der drei [Faktoren] Unwissen, Durst und Karma" (*ma rig pa dang | sred pa dang () las gsum 'dus pa*). Vgl. auch LaṅkS 40,11f *ajñāna-trṣṇā-karma-pratyaya-*, was möglicherweise 41,6f

mit *trisamgati-pratyaya-* aufgenommen wird. YASUI (1976: 233,4) setzt die Bedeutung "Verbindung" (結合) auch an der vorliegenden Stelle (8.8c/E.8c) ein, ohne jedoch deutlich zu machen, um was es sich dabei konkret handeln könnte.

[3.] Eine solche Verdeutlichung bietet TOKIWA (2003b: 458,11; 2018: 218a,2), indem er *sāṅgati* hier als "sexual union" (性的結合) auffaßt (ebenso YU 2008/2013 [ad Na 257,5]: совокупление; vgl. auch HUANG 2011: 515,5: 爱欲), was sprachlich durchaus möglich ist. TOKIWA (2003a: 365 Anm. 374) stützt sich dabei auf Gu (514a23 = Bo 564b11 u. ≈ Si 624b21), wo der Pāda wie folgt wiedergegeben wird:

Verwirrt/Betört- und Trunkensein lässt die Begierden anwachsen (迷醉  
長愛欲).

Für die im nächsten Pāda angedeutete Wiedergeburt wäre in der Tat weniger der Geschlechtsverkehr selbst entscheidend als vielmehr das auf solchen (und Sinnesgenüsse überhaupt) gerichtete Verlangen (im Sinne des 'Durstes' der *pratītyasamutpāda*-Formel). Es ist aber schwer zu sehen, wie *sāṅgati* "Verlangen" oder "Begierde" bedeuten kann. Man müßte schon annehmen, daß Gu im Sinne des traditionellen Bedingungszusammenhangs anstelle des Geschlechtsaktes selbst die dazu führende Triebkraft eingesetzt hat.

[4.] Eine unmittelbare Verbindung von Geschlechtsverkehr (bzw. sexuell konnotiertem Zusammentreffen) und Wiedergeburt ergäbe sich, wenn man die Beschreibung des Übertritts von der Zwischenexistenz (*antarābhava*) in die neue Existenz in Betracht zieht. Nach der ausführlichen Darstellung dieses Vorgangs in der *Yogācārabhūmi* (YBh<sub>Bha</sub> 23,1-12; vgl. auch AKBh 126,18-24) tritt die Wiedergeburt ein, wenn das Zwischenexistenzwesen auf seine gerade den Geschlechtsakt vollziehenden zukünftigen Eltern trifft und sich aufgrund seines eigenen sexuellen Verlangens in diesen Akt hineindrängt. Auch das Element der Fehleinschätzung (*moha*) spielt hier eine zentrale Rolle, insofern sich das Zwischenexistenzwesen am Ort der sexuellen Vereinigung Lustgewinn erhofft, in Wirklichkeit ihm aber der Mutterschoß geradezu zur Falle, zum Ort einer neuen Geburt, wird.

<sup>3185</sup> Ch "wird geboren und stirbt" (生死), d.h. verbleibt im Saṃsāra.

<sup>3186</sup> Die beiden Lesungen *ghātyate* und *hanyate* sind gleichbedeutend, da *ghātayati* sowohl kausativisch als auch nichtkausativisch gebraucht werden kann (s. pw s.v.). M.E. ist *ghātyate*, das von den relativ alten Hss. T1 u. N16 und der Gruppe {B} (N4 N8 N14) gestützt wird, als *lectio difficilior* vorzuziehen, während *hanyate* als Ersetzung des doppeldeutigen *ghātyate* durch eine eindeutig nichtkausative Form gewertet werden kann. Ch übrigens aktivisch: "töten [die Metzger, Jäger und Fischer] Lebewesen" (殺眾生).

<sup>3187</sup> Gu (514a24): "Mit Geld besorgt man sich (wörtl.: fängt man wie mit einem Netz) Fleisch" (以財網諸肉); ähnlich Śi 624b22 (取 statt 網). Dagegen Bo (564b12), etwas überraschend: "Für Fleisch ist man (sc. die Käufer?) hinter Geld her" (為肉追錢財). Oder könnte gemeint sein: "Für Fleisch fordert man (sc. die Metzger) Geld"? In diesem Sinne wird der Satz jedenfalls in dem Zitat der Stelle in X 1.8: 351b8 verstanden (mit Ersetzung des bei dieser Auffassung befreindlichen 為 durch 以): "Mit Fleisch suchen [die Metzger] Geld [zu verdienen]" (以肉追錢財). Vgl. auch TSUN 2011: "...or sell flesh for money". Es wären dann aber in beiden Pādas (a und b) die Metzger das Subjekt, und es fehlt die in cd vorausgesetzte Einbeziehung der Käufer als mitverantwortliche Täter.

<sup>3188</sup> Oder: "... laden sie schlechtes Karma auf sich." Skt *karman* schließt ja beide Aspekte ein: den der Handlung als aktuellem Vollzug und den des von ihr beim Täter hinterlassenen latenten Impulses, der dessen Zukunft, insbesondere die Art seiner Wiedergeburt, gestaltet.

<sup>3189</sup> Gu 514a25 (ähnlich Śi 624b23):

Beides sind schlechte Taten,<sup>1</sup> aufgrund derer [die betreffenden Personen] nach dem Tode in die Wehegeschrei-Hölle fallen (二俱是惡業死墮叫喚獄).

Bo 564b13:

Diese beiden Personen[gruppen] fallen [aufgrund ihrer] schlechten Tat nach dem Tode in die Wehegeschrei-Hölle (彼二人惡業死墮叫喚獄).

"Fallen in" statt des von Tib (*btso P D S<sub>1</sub> Do Ng Br : 'tsho S<sub>2</sub>*) bestätigten "werden gekocht/gebraten" (*pacyete*) im Skt überrascht etwas. Ob die chin. Übersetzer hier lediglich eine im Zusammenhang mit den schlechten Existenzformen gebräuchliche Redeweise (vgl. auch Vers 13d [Gu, Śi]) eingesetzt haben oder ob ihnen eine Textvariante \**patsyete* (Fut. v.  $\sqrt{pad}$  "geraten in", evtl. assoziativ mit  $\sqrt{pat}$  "fallen" verbunden) vorgelegen haben könnte, muß dahingestellt bleiben.

<sup>1</sup> So auch DEMIÉVILLE 1940: 190 ("ces deux choses sont également des actes mauvais, qui à la mort font tomber dans l'Enfer des Cris." Es ist wohl davon auszugehen, daß Gu aus stilistischen Erwägungen einer sinngemäßen Wiedergabe den Vorzug gegeben hat. Im Skt. ist jedenfalls *pāpakarmāṇau* Bahuv. und auf die betreffenden Personen zu beziehen. In den modernen Übersetzungen kommt dies nur bei SUZUKI (1932: 220), in TOKIWA 2003b: 458 und bei YU (2008/2013 [ad Na 257,7]: Зло творят те и другие, d.h. "Böses tun die (einen) und die anderen") deutlich zum Ausdruck.

<sup>3190</sup> Die Verse 10–11 fehlen in den chin. Übersetzungen.

<sup>3191</sup> Tib (P ngu 172a4; S<sub>1</sub> da 288b1; Br 60a6): "in böser Absicht" (*bsam pa ngan pas*<sup>1</sup>), was durchaus mitschwingen mag (vgl. pw. s.v. <sup>2</sup>*durmati*). Ich verstehe den Text als Anspielung auf Personen, die unter Berufung auf die Vinaya-Regeln behaupten, der Buddha habe den Mönchen den Verzehr von Fleisch (sofern es 'dreifach rein' ist: vgl. den übernächsten Vers!) erlaubt. Das würde auch die zweite Vershälfte erklären, wonach sie mit dieser Behauptung die Lehrtradition des Buddha dergestalt pervertieren, daß sie (in der pervertierten, Fleischverzehr erlaubenden Form) nicht zum Heil, sondern ins Unheil führt.

<sup>1</sup> *pas* S<sub>1</sub> L<sub>1</sub> F<sub>2</sub> : *pa* P D S<sub>2</sub> L<sub>2</sub> Ng He F<sub>1</sub> Br (*pa'*).

<sup>3192</sup> D.h. die vom Buddha Śākyamuni institutionalisierte Lehrtradition (*śāsana*).

<sup>3193</sup> Tib (P ngu 172a5) versteht (ebenso wie die modernen Übersetzer) *vināśa* hier transitiv: *'jig rten gnyis ni gzhig pa'i phyir*, d.h. "um beide Welten zunichte zu machen". Vgl. auch BÖHTLINGK 1870–73 II: 280 (Vers 3598 [1542], aus dem *Pañcatantra*), wo es heißt, der Verzehr verbotener (*abhakṣya*, s. En. 2877) Speisen mache beide Welten zunichte (*lokadvayavināśaka*). Gemeint sein dürfte allemal: für einen Mönch hat Fleischverzehr zum einen zur Folge, daß es ihm in der *jenseitigen* Welt übel ergeht, weil ihn, wie der folgende Vers explizit macht, ein übles Nachtdschicksal erwartet. Zum anderen schadet der Fleischverzehr seinem Wohlergehen in *dieser* Welt, d.h. in diesem Leben, weil er sich damit sozial diskriminiert (**B.5**), den Schutz der Gottheiten verspielt (**B.10**) und allerlei Beschwerden einhandelt (**B.12**). Vielleicht(?) schwingt auch noch mit, daß durch ihn "diese Welt" auch insofern ruiniert wird, als er durch seinen Fleischverzehr indirekt am Tode der Tiere, die dafür geschlachtet werden, schuld ist. Anders Jñānavajra (LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 307a8; P pi 265a6; ZT 70: 642,6f), der *lokadvaya* auf die beiden in Vers 9 genannten Personengruppen bezieht, also auf den "Produzenten" und den Konsumenten (*'jig rten gnyis zhes pa yang de dag dang shyar ro*; unmittelbar vorher hatte es geheißen: *de dag gnīs ka zhes pa ni bsad nas 'tshong ba dang / nyo ba gnyis ka'o* [P ka'i]).

<sup>3194</sup> Man könnte die beiden Verse vielleicht auch, trotz des Übergangs vom Singular zum Plural, als syntaktische Einheit auffassen:

Wer in seinem Unverständ die Worte des Weisen mißachtet und Fleisch ißt, [als ob er nicht zum Zwecke allseitigen Heils] in die Lehre des Śākyā[-Weisen] eingeweiht [worden wäre, sondern] um beider Welten (d.h. seines Wohlergehens im Diesseits und im Jenseits) verlustig zu gehen – solche [Personen] ...

<sup>3195</sup> Zum Bedeutungsspektrum von (*sam*)*kalpita* vgl. En. 3088, zur vorliegenden Stelle En. 3090[4.1.b].

<sup>3196</sup> [a] Die drei in diesem Vers genannten Bedingungen, die Fleisch erfüllen müßte, um bedenkenlos gegessen werden zu können, finden sich auch in Guṇabhadras Wiedergabe von D.1 (s. En. 3090[3]). An der vorliegenden Stelle verstehe ich Gu (514a26f) wie folgt:

Wenn es keine Anweisung (教), keine Vorstellung (想) und keine Bitte /Suche (求) gibt, dann gibt es [gar] kein Fleisch, [also auch keines,] das drei[fach] rein [wäre], [denn auch] solches gibt es nicht ohne Ursache. (Deshalb soll man es (sc. Fleisch) nicht essen.)

若無教想求 則無三淨肉 彼非無因有 (是故不應食。)

[b] Śī's Wiedergabe (624b24f) lautet:

[Fleisch,] das man sich nicht vorstellt, nicht anfordert [und nicht] erbittet /sucht: auf diese dreifache Weise [qualifiziertes Fleisch] bezeichnet man als ‘rein’; solches Fleisch gibt es [aber] auf der [ganzen] Welt [überhaupt] nicht.

不想不教求 此三種名淨 世無如是肉。

[c] Bo (564b14f) ersetzt die im Text vorgegebene unübliche Bestimmung der dreifachen Reinheit kurzerhand durch die übliche (s. a. DEMIÉVILLE 1940: 190 Anm. 8):

Unter drei Aspekten spricht man von ‘reinem Fleisch’: wenn man weder gesehen noch gehört hat noch Zweifel haben [könnte, daß das Tier – eigens für einen selbst, oder überhaupt? – getötet worden ist]; solches Fleisch gibt es aber auf der [ganzen] Welt nicht.

三種名淨肉 不見聞不疑 世無如是肉。

[d] Zur Interpretation des Verses s. die entsprechenden Ausführungen zu D.1(Gu) in En. 3090[3–4].

[e] Aus semantischen, syntaktischen und inhaltlichen Gründen abzuweisen ist die Wiedergabe bei YU (2008/2013, ad Na p. 257,12f):

Очищенье от мяса достигается тремя совершенствами — не воображать его, не говорить о нём и не наслаждаться им: его просто не существует.

Reinigung von ('Abl.') Fleisch wird durch drei Vollkommenheiten erreicht: es sich nicht vorstellen, nicht davon reden, und sich nicht daran ergötzen: das gibt es einfach nicht.

Es ist dies offenbar ein gewaltssamer Versuch, die *trikōti* im Sinne der im Zusammenhang mit heilsamen und unheilsamen Handlungen (in umgekehrter Reihenfolge) gängigen Triade "mit dem Körper, mit der Rede, in Gedanken" (*kāyena vācā manasā*, cf. CPD III: 408a) zu interpretieren (vgl. En. 3124).

<sup>3197</sup> Gedacht ist hier wohl vor allem an Mönche (und Nonnen), die sich auf die Vinaya-Bestimmung, daß in dreifacher Hinsicht reines Fleisch erlaubt sei, berufen: s. En. 3090[4.1.a].

<sup>3198</sup> Bo und Śi scheinen hier lückenhaft zu sein: in Bo ist 12d–13c ohne Entsprechung, in Śi 12d–13a (eine Entsprechung zu 12d ist aber zwischen 14ab und 14cd eingeschoben). Vgl. auch die Lacuna in 12d/13a in einigen Skt.-Hss.

<sup>3199</sup> Gu (514a28): "Die Yogins meiden [es] deshalb gänzlich (od. [sollen es] deshalb ... meiden)" (彼諸修行者 由是悉離遠). Anderer Text (etwa \**tasmād vivarjayed yogī*)? In Gu entsprechen 13a un 13b jeweils zwei Pādas.

<sup>3200</sup> Vgl. Śi (624b25): "Wer [es = Fleisch] ißt, [den] tadle ich" (食者我訶責).

<sup>3201</sup> Nach LańkV<sub>JvJ</sub> P pi 307a8f (ZT 70: 642,8–11) bezieht sich diese Aussage auf die in Vers 16 genannten Texte. — Hs. T1 liest *garhitāḥ*, was man mit der folgenden Zeile konstruieren könnte: "Lebewesen, die ihresgleichen (fr)essen, sind von mir und den [anderen] Buddhas getadelt worden und werden ...".

<sup>3202</sup> Die Bedeutung "einander" (Tib u. Gu, *gcig la gcig*; Gu 展轉<sup>1</sup>更相; Śi 更互相) paßt hier nicht recht. Es ist jedenfalls kaum an Reziprozität im strengen Sinne gedacht; denn im vorliegenden Kontext kann nicht gemeint sein, daß die Fleischesser ihrerseits im Jenseits von den gegessenen Tieren gefressen oder schon im Diesseits Opfer anderer Fleischfresser werden. Eine Nuance der Gegenseitigkeit kann aber darin gesehen werden, daß die Fleisch(fr)esser *ihresgleichen*, d.h. andere, die ebenso *Lebewesen* sind wie sie selbst, verzehren: *anyonya* = "die einen die anderen". Oder *anyonya* im Sinne von "immer wieder andere", s. CPD I: 58 s.v. *aññam-añña* (2): "one after the other, now one and now one, various, different", DP I: 45a s.v. (*añña*)-*m-añña* (2) u. BHSD p. 42 s.v. *anyamanya* u. *anyonya*. Zur Phraseologie vgl. auch Mhbh 12.140.27 (*anyonyam bhakṣayanto*), 185.23 (*anyonyabhaṅgāne saktā(h)*), 290.37 (*anyonyabhaṅgam*) u. 12.67.17 (*parasparami bhakṣayanto*).

<sup>1</sup> Auch 展轉 ist doppeldeutig: 1. "one after another", 2. "one another, mutually" (KARASHIMA 2010a: 624; vgl. auch HIR. p. 404: *paramparayā*, *uttarottara*, *bhūyo bhūyāḥ* etc. neben *anyonyam*, *parasparam*).

<sup>3203</sup> *kula* ist auch auf Gruppen gleichartiger Tiere, sozusagen Tier-Sippen, anwendbar, vgl. PW s.v. *kula* 1: "Heerde, Schwarm, Menge (von vierfüßigen Thieren, Vögeln und Insecten)".

<sup>3204</sup> So auch Tib (P ngu 172a6f: *sems can gcig la gcig za ba || sha zan dag gi rigs su skye ||*), desgleichen Gu (514b1) 展轉更相食 死墮虎狼類, d.h.: "[Solche, die] immer wieder einander (d.h. ihresgleichen) auffressen, fallen nach dem Tode in [die Existenzform von Raubtier-]Arten wie Tiger und Wölfe"<sup>1</sup>, Śi (624b26) 死墮惡獸中, i.e. "fallen nach dem Tode in [die Existenzform] bösartige[r]

Tiere", und Bo (564b15) 生墮食肉中, i.e. "fallen bei der [Wieder]geburt in Fleisch(fr)esser[-Sippen]". Zu *sambhava* = *janman* vgl. BOLLÉE 1993: 26 (7cd). Der Ausdruck *kravyādakulasambhavāḥ* erscheint auch in Vers 19d, wo ein Teil der Überlieferung ihn jedoch nicht im Sinne von "deren Geburt in Fleisch-(fr)esser-Sippen [stattfinden wird]", sondern im Sinne von "deren Geburt in Fleisch(fr)esser-Sippen [stattgefunden hat]", also im Sinne von *kravyādagotrasambhūtā(h)* (in LaṅkS<sub>N</sub> II.45, s. En. 3152[4]) interpretiert (s. En. 3235). Wollte man diese Deutung auch auf den vorliegenden Vers anwenden, wäre er etwa wie folgt wiederzugeben (vgl. auch HUANG 2011: 516,16):

[Denn die Gewohnheit,] ihresgleichen (d.h. ihre Mitlebewesen: s. En. 3202) aufzufressen, haben [ja nur] die in Fleischfresser-Sippen [hinein]geborenen Lebewesen (Raubtiere,<sup>2</sup> Dämonen und vielleicht auch Angehörige der niedrigsten Kasten<sup>3</sup>).

D.h. die Buddhas tadeln den Fleischverzehr, weil er dem Verhalten von Raubtieren, Dämonen und Outcastes entspricht. Die nachfolgenden Verse sprechen aber eher für die andere Deutung.

<sup>1</sup> In Gu<sub>t</sub> (P ngu 312b7) hat "wie Tiger und Wölfe" keine exakte Entsprechung: *gcig la gcig ni za bar byed || shi nas gcan zan rigs su ltung ||*

<sup>2</sup> Desgleichen Personen wie Kalmāśapāda (B.14.3.a) als unter Löwen aufgewachsener Sohn einer Löwin.

<sup>3</sup> Vgl. BENDALL/ROUSE 1922 (¹1971): 131: "members of a family that eats carrion flesh, devour each other."

<sup>3205</sup> Die meisten der verlässlicheren Hss. lesen *durgandhah*, die übrigen fast alle *durgandhi-*. Beide Formen sind für die Zeit des LaṅkS als Adjektive mit gleicher Bedeutung belegt (s. PW s.v.). Folgt man der ersten Gruppe, verbindet *ca* am Ende von Pāda a die beiden Adjektive. Bei der Lesung *durgandhi-* (bzw. *durgandha-* in Hs. Po) wäre *ca* als satzanknüpfend oder als dem *cāpi* von Pāda b korrespondierend ("sowohl ... als auch ...") zu verstehen.

<sup>3206</sup> *kutsanīya* ohne Entsprechung in Śi (624b27).

<sup>3207</sup> [1.] Die Zeile lässt zwei Deutungen zu, je nachdem ob man *durgandhah kutsanīyaśca* (α) als selbständigen Satz auffaßt oder (β) als zwei analog zu *unmattah* mit dem nachfolgenden *jāyate* zu konstruierende Prädikatsnomina. Für eine explizititere Wiedergabe ergibt sich daraus folgende Alternative:

(α) Übelriechend und abstoßend [ist er], und überdies wird er geistesgestört (vgl. En. 2284), bzw. als Geistesgestörter wiedergeboren, (...).<sup>1</sup>

(β) Als übelriechend und abstoßend und sogar als Geistesgestörter wird er wiedergeboren, (...).<sup>2</sup>

Eine dritte Möglichkeit ist, alle drei Adjektive auf den Fleischesser in diesem Leben zu beziehen und nur die zweite Verszeile im Sinne im Sinne einer

Konkretisierung der zu erwartenden Wiedergeburt (*jāyate*) zu verstehen;<sup>3</sup> syntaktisch wäre eine solche Auffassung denkbar, doch stünde ihr die eindeutige Aussage in E.17d entgegen, und man müßte dann an der vorliegenden Stelle *unmatta* wohl (im Sinne der gängigen Assoziation von Fleischverzehr und Alkoholgenuss) als "[häufig] betrunken"<sup>4</sup> oder "geistesgestört [durch häufige Trunkenheit]" verstehen:

(γ) Übelriechend, abstoßend und [häufig] betrunken [ist er, und] wird wiedergeboren (in einer Sippe von Cāndālas ...).

<sup>1</sup> So SUZUKI (1932: 221: "... is ill-smelling, contemptuous, and born deprived of intelligence") und TAN 2005 (惡味與可厭生而成狂亂).

<sup>2</sup> So YASUI (1976: 233): 悪臭と厭患と昏迷とが生じ, sowie YU (2008/2013, ad Na 257,16): Зловонным, мерзким, униженным будет рождаться каждый такоӣ, d.h. "Als stinkend, abscheulich, erniedrigt (für *unmatta*?) wird ein jeder derartiger (Mensch wieder)geboren."

<sup>3</sup> So TOKIWA 2003b: 459: "Those who are stinking, despicable, and distracted are always reborn among the families of chandālas ..."; ähnlich TOKIWA 1994: I 273,6f u. 2018: 218a,16f. In diesem Sinne wohl auch HUANG 2011: 517,1f.

<sup>4</sup> Vgl. TOKIWA 1994: I 273 (酒に泥酔する).

[2.] Was Tib (P ngu 172a7; Br 60b2) angeht, so paßt der Wortlaut der Mehrheit der Textzeugen eher zu Alternative (β):

Unter solchen, die übelriechend, verachtet und geistesgestört sind, wird er wiedergeboren.

*dri mi zhim zhing smad pa dang<sup>1</sup> || smyon<sup>2</sup> pa rnams su<sup>3</sup> skye bar 'gyur ||*

Varianten (Auswahl): <sup>1</sup> *dang* PDS<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> Br : *dag* Do Ng He. <sup>2</sup> *smyon* PD S<sub>1</sub>S<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub> Br : *bsnyon* Do Ng He. . <sup>3</sup> Pl. wohl ad sensum m.c.

Vgl. auch Gu<sub>t</sub> P ngu 312b7:

*dri mi zhim pa smad pa dang || glen pa dag tu skye bar 'gyur ||.*

Folgt man hingegen in Tib dem Text von Do Ng He, die *dag* statt *dang* lesen, so entspräche das der Alternative (α):

Übelriechend und verachtet, werden sie unter den Geistesgestörten wiedergeboren.

[3.] Von den chinesischen Versionen ist Gu (514b2) insofern eindeutig, als *jāyate* hier nur mit *unmatto* konstruiert wird, was der Alternative (α) entspräche:

Er ist übelriechend, schmutzig und widerwärtig, und wo immer er geboren wird, stets<sup>1</sup> ist er schwachsinnig (臭穢可厭惡所生常愚癡).

<sup>1</sup> Vgl. E.17d *unmatto jāyate sadā*.

Ähnlich Bo (564b16: 臭穢可厭患 常生顛狂中) und Śiks.<sub>c</sub> (100c4: 臭惡實可厭 常生倒懸中). Es erscheint aber auch denkbar, daß in diesen Wiedergaben bei

"er ist übelriechend, schmutzig und widerwärtig" an die zukünftige Existenz gedacht ist (so offenbar RED PINE 2012: 267 vs. 9). So wohl auch in Śi (624b27: 臭穢而癲狂 = "übelriechend-und-schmutzig und verrückt/wild"), wo *jāyate* keine Entsprechung hat, die Zeile aber offenbar mit 13cd gekoppelt ist, so daß es naheliegt, den Text dahingehend zu verstehen, daß der Fleischesser, nachdem er als Raubtier wiedergeboren wurde, übelriechend, ekelhaft und wild ist (vgl. CARRÉ 2006: 264). Im engeren Kontext, der – wohl schon in Vers 13d und auf jeden Fall in 14cd und 15 – die unerfreulichen Wiedergeburtssichten des Fleischessers thematisiert, liegt in der Tat die Alternative (β) näher. Anderseits besteht (zumal angesichts des Wechsels vom Plural in 13cd zum Singular in 14ab) die Möglichkeit, daß die Verse 13 und 14(-15<sup>7</sup>) unabhängig voneinander entstanden sind und ihr Nebeneinander im überlieferten Skt-Text sekundär ist. Im weiteren Kontext der Ausführungen über Fleischverzehr im 8. Kapitel des LaṅkS (vgl. B.4, B.5-7 und vor allem B.11) wäre es keineswegs unplausibel, den Vers dahingehend zu verstehen, daß er zunächst den Fleischesser als (schon in diesem Leben) übelriechend und abstoßend charakterisiert und dann seine ungünstigen Wiedergeburtsperspektiven andeutet.

<sup>3208</sup> Gu (514b3): "... in Candāla-, Jäger- und Domba-Sippen" (多生栴陀羅 獵師譚婆種); Bo (564b17): "... in Caṇḍāla-, Jäger- und Metzger-Familien" (多生旃陀羅 獵師屠兒家); ähnlich Śi und Śikṣ. In Tib (P ngu 172a7) ist *pukkasa* mit *sme sha can* (nach TshCh II: 2174a Bezeichnung einer niedrigen Kaste in Indien, aber auch = *lus la sme ba'i sha mtshan yod mkhan*, d.h. jemand mit Leberflecken am Körper) wiedergegeben, und *domba* mit *btso blag mkhan* ("Färber"), in Gu<sub>t</sub> (P ngu 312b8) hingegen steht *sme sha can* für *domba*, während *pukkasa* im Sinne von Gu durch *rngon pa* "Jäger" repräsentiert ist. Zu den Dombas s. En. 2912 u. 2913, zu den Pukkasas/Pulkasas PTSD s. v. *pukkusa*; HistDhŚ II.1: 88f (89,2: "subsists by hunting"); BRINKHAUS 1978: 39 u. 48 (vs. 24: "den Pulkasa, der sich von Eseln, Pferden und Elefanten ernährt"!) u. passim; Miyasaka Yūshō chosakushū 宮坂宥勝著作集 Bd. 3, Kyōto: Hōzōkan 1998: 258f (Hinweis M. Tokunaga). Ob die drei in den Pādas a u. b genannten negativen Eigenschaften im Falle der Deutung (β) (s. En. 3207) *en bloc* oder *yathāśamkhyāni* auf die drei Personengruppen zu beziehen sind, muß dahingestellt bleiben.

<sup>3209</sup> [1.] Mit der Emendation des in der Mehrheit der Hss. überlieferten °*yonyāś ca* (vgl. aber N16 °*yonyāśca*) zu °*yonyāṁ ca* folge ich Tib (P ngu 172a7f: 'phra men rigs kyi<sup>1</sup> skye gnas ... su); auch in Gu (514b4: 生陀夷尼) und Bo (564b18: 生羅刹女) dürfte 生X wie in 14cd im Sinne von 生於 X 中 (vgl. Bo 15d 生彼中 u. Gu 15d 於是中生), also lokativisch, zu verstehen sein. Dies ist jedenfalls die übliche Konstruktion von °*yoni* in Verbindung mit *jāyate* (s.

die Beispiele in PW 3: 17ab, s.v. *jan* II,2); vgl. auch den Lok. <sup>o</sup>*yonau* in Šiks. Eine Konstruktion mit dem Ablativ <sup>o</sup>*yonyāḥ* wäre demgegenüber zumindest ungewöhnlich. Graphisch ist die Emendation von <sup>o</sup>*yonyāśca* zu <sup>o</sup>*yonyāñca* unproblematisch, wenn von einer von *śca* nur schwer unterscheidbaren Form des Akṣara *ñca* (*ñca<sub>1</sub>*) ausgegangen wird, wie sie etwa in der Hs. N1 (vgl. z.B. fol. 165a3 [vs.12c: *acoditañca*] neben 165a4 [vs. 13cd *kutsanīyaśca unmattaścāpi*]) oder in der ŚrBh-Hs. vorliegt (also <sup>o</sup>*nyāśca* < <sup>o</sup>*nyāñca* = <sup>o</sup>*nyām ca*; N16 <sup>o</sup>*nyāmśca* < <sup>o</sup>*nyāmñca* für <sup>o</sup>*nyām ca*).

<sup>1</sup> So PDS<sub>1</sub>(F<sub>1</sub>)Br : 'phra men dag gi Do Ng He : mkha' 'gro'i rigs kyis F<sub>2</sub> : 'phra men mkha' 'gro'i S<sub>2</sub>(=L<sub>2</sub>).

[2.] Wollte man die Lesung <sup>o</sup>*yonyāś ca* beibehalten, so wäre 15ab (mit der Lesart *māṁsāde*) am ehesten wohl so zu verstehen (vgl. auch SUZUKI [1932: 221] und CLEARY):

Auch könnte er (= der Fleischesser) aus einem Mutterschoß der [Dämonen-]Gattung der Dākinīs in einer Sippe, [in der man habituell] Fleisch frißt (d.h. in einer Dämonensippe), geboren werden.

Zur Verbindung von <sup>o</sup>*yonyāś ca* mit der Lesung *māṁsādo* s. En. 3212[2].

<sup>3210</sup> Diese sind dafür bekannt, daß sie Menschenfleisch fressen. — In Bo (564b18) ist *dākini* durch 羅刹女 (= *rākṣasī*) ersetzt, so daß diese auch in Pāda c genannte Dämonenklasse hier doppelt auftritt. Śi (624b28f) hat offenbar Vers 15ab mit 14cd zusammengenommen und 15cd ausgelassen, nur daß auch hier statt von einer Geburt im Schoß einer Dākinī von einer Wiedergeburt als Rākṣasa die Rede ist:

Jäger, Caṇḍālas, Metzger und Rākṣasas: in derartigen Sippen wiedergeboren zu werden, all das ist [karmische] Vergeltung für Fleischverzehr.  
獵師旃茶羅 屠兒羅刹娑 此等種中生 斯皆食肉報。

<sup>3211</sup> Tib (P ngu 172a7f: ... *dang* || *sha za'i rigs su*), Gu (514b4: 及諸肉食[v.l. 肉]性) und Bo (564b18:及諸食肉處) legen durch die Koordinationspartikel "und" (*dang*, 及) nahe, daß mit dieser Angabe eine weitere Möglichkeit (Wiedergeburt als Raubtier, oder als Mensch in einer Fleisch essenden sozialen Gruppe?) angedeutet werden soll (vgl. auch YASUI 1963: 12a; 1976: 233) und nicht etwa bloß eine explizite Charakterisierung der Dākinīs als "fleischfressende Sippe" intendiert ist (so RED PINE 2012: 267 vs. 10). Von der Sache her wäre aber auch eine solche Intention durchaus plausibel (s. En. 3210). Man müßte dann 15ab (mit der Lesung <sup>o</sup>*nyām ca*; zu <sup>o</sup>*yonyāś ca* s. En. 3209[2]) etwa wie folgt übersetzen (vgl. auch TOKIWA 1994: I 273,8):

Auch in einem Mutterschoß der [Dämonen-]Gattung der Dākinīs, [also] in einer Sippe, [in der man habituell] Fleisch frißt, [könnte er wieder]-geboren werden.

<sup>3212</sup> [1.] Ich folge der von den verlässlicheren Hss. bezeugten und auch von NANJIO in den Text gesetzten Lesung *māṁsāde*. Ein Teil der Hss. liest *māṁsādo jāyate kule*. Sachlich wäre der Fleischesser (*māṁsāda*) als Satzsubjekt zwar kein Problem (er ist ja tatsächlich gemeint), aber wenn man in Pāda b *māṁsādo* liest und als Nom.Sg. (Satzsubjekt) versteht, hängt *kule* in der Luft, zumindest dann, wenn in Pāda a die Emendation zu °*yonyāṁ* korrekt ist. Man müßte dann wohl *māṁsādo* als Gen.Sing. vom konsonantischen Stamm *māṁsād-* ("in der Sippe eines Fleischessers") auffassen, doch wäre in diesem Falle vielleicht doch eher der Gen.Pl. (*māṁsādām*) zu erwarten, der aber in den Hss. nicht belegt ist. Hingegen dürfte es kaum Probleme machen, den Ausdruck *māṁsāde kule* im Sinne der Übertragung einer Eigenschaft der Individuen auf die Gruppe und damit als sachlich gleichbedeutend mit *māṁsādāṁ kule* zu verstehen, oder als split-compound nach Art von Pā. *marane kāle*, *Nandane vane* (2001b: 122) oder Skt *kṛte yuge* (OBERLIES 2003: 359). Insofern ist nicht nur Tib *sha za'i rigs su* ("in einer Fleischesser-Sippe") mit der Lesung *māṁsāde ... kule* gut vereinbar, sondern auch Gu 及諸肉食性 ("und in Fleischesser-Sippen"), Bo 及諸食肉處 ("und an Orten, wo man Fleisch ißt", oder "und bei Fleischessern") und Šikṣ<sub>c</sub> 食肉諸種類 ("in den Sippen der Fleischesser"). Die Wiedergabe des Verses bei Śi (此等種中生 斯皆食肉報, d.h. "Geburt in diesen und ähnlichen Sippen: das alles ist [karmische] Reifung von Fleischverzehr (bzw.: [die] dem Fleischesser [zuteil wird]): s. En. 3210) scheint demgegenüber eher auf der Lesung *māṁsādo* (Nom.Sg.) *jāyate kule* zu basieren.

[2.] Wollte man den Hss., die *dākinījātiyonyāś ca māṁsādo jāyate kule* lesen, folgen, so müßte man wohl °*yonyāḥ* als Genitiv fassen und mit *kule* konstruieren:

Auch in der Sippe (*kula*) einer in der Gattung (*jāti*) der Dākinīs Geborenen (°*yoni*, Bahuv.) [mag er,] der Fleischesser, wiedergeboren werden ...

Eine solche Formulierung erscheint mir aber doch recht gezwungen und wenig wahrscheinlich.

<sup>3213</sup> Vgl. das den Vers einleitende 或 in Gu u. Bo, womit die Aussage als für einen Teil des Satzsubjekts geltend ("einige") oder als mögliche Alternative ("oder", "vielleicht") markiert ist.

<sup>3214</sup> Šikṣ 133,3: "Bär[in]" (*ṛkṣa-*), aber Šikṣ<sub>c</sub> (100c6) 夜叉 = *yakṣa-*. Šikṣ<sub>t</sub> (P ki 88b8) hat wie LaṅkS<sub>t</sub> (P ngu 172a8; D khi 76a2) *srin* (*po*) = *rakṣas-*.

<sup>3215</sup> Zur mask. Form als Vorderglied eines Tatp.-Kompositums auch in Fällen, wo das Weibchen gemeint ist, s. AiGr II.1: 49 (# 21.a.γ).

<sup>3216</sup> *asau narādhamah* ohne Entsprechung in Gu (s. En. 3217). In Bo (564b19) heißt es statt dessen: "wer [/wenn man] Fleisch ißt" (食肉); zu Śi s. En. 3210. Śiks<sub>c</sub> 100c6 (是人) stützt *asau* und *nara-*. Mit Tib (*mi yi tha ma de dag ni srin dang byi la'i rigs su skye*) fasse ich *asau narādhamah* als Satzsubjekt, und nicht etwa (wie TAN 2005: 輾轉爲賤民) prädikativ als eine weitere, sich an die zuvor genannten anschließende Wiedergebartsform, da die Formulierung dies kaum nahelegt.

<sup>3217</sup> Gu (514b5): "... [oder] als Rākṣasa, Katze (od.: Katze und Marderhund?)<sup>1</sup> usw.: in all diesen [Existenzformen] werden sie wiedergeboren" (羅刹貓狸等遍於是中生).

<sup>1</sup> Vgl. DEMIÉVILLE 1940: 191: "les chats et les rats", mit Anm. "Li = nychereutes procyonides". Auch YBh<sub>c</sub> 501b6 = BoBh<sub>D</sub> 69,22 entspricht 猫狸 im Skt nur *mārjāra* (ebenso T 29.1559: 167a26 = AKBh 19,13f), und SĀ<sub>c</sub> 345c9-12 ≈ SN II 270,22 u. 27 (Nr. 20.10: *Bilārasutta!* nur *bilāra* "Katze".

<sup>3218</sup> [1.] So alle Hss. (auch Śiks<sub>ms</sub>) außer der Gruppe {D} (°*kacche*; vgl. auch das Fragment Or.15009/672 b1 in LIU/CHEN 2014), aber Na u. Śiks<sub>B</sub> °*kakṣye* (mit MVy<sub>Sak</sub> 1399 = MVy<sub>Ish</sub> 1404).

[2.] Die Bedeutung von *kaks(y)a/kaccha* im Titel dieses Sūtra war offenbar schon für die tibetischen und chinesischen Übersetzer ein Problem, denn die Wiedergaben divergieren erheblich (s.a. BHSD s.v. *Hastikakṣya*; BusshoKD 10: 400ab s.v. 無希望經; LIU/CHEN 2014: 299–303). Die tibetische Übersetzung des Sūtra gibt *kakṣya* mit *rtsal* ("Anstrengung, Kraft, Mut") wieder (im Titel<sup>1</sup> *glang po che'i rtsal zhes bya ba... i mdo*, im Text selbst<sup>2</sup> *glang po che'i rtsal lta bu zhes bya* (*/bgyi*) *ba'i chos kyi rnam grangs*). Auch in Laṅks<sub>t</sub> übersetzen die meisten Textzeugen<sup>3</sup> *kakṣ(y)a* mit *rtsal*, aber in Br (60b3) lautet die Wiedergabe *mchan 'chings*, in P (ngu 172a8) u. F<sub>1</sub> (ca 158a7) *mtshan* [statt *mchan*] *bcings*, was für *kakṣ(y)a* im Sinne von "Leibgurt [eines Elefanten]"<sup>4</sup> stehen dürfte. In diesem Sinn ist wohl auch Gu 514b6 繙象 ("[Lehrrede vom] "Anbinden/Anschrirren" eines Elefanten")<sup>5</sup> zu verstehen. Demgegenüber gibt Bo (564b20) im Anschluß an die im Jahre 441 erstellte<sup>6</sup> *Hastikakṣ(y)asūtra*-Übersetzung Dharmamitras (T 17.814: 象腋經, so auch im Text<sup>7</sup>) das problematische Wort mit 腋 ("Achselhöhle")<sup>8</sup> wieder, Śi (624c3) hingegen mit 臍 ("Rippe", "Flanke")<sup>9</sup>. In Dharmarakṣas (230–308) chinesischer Übersetzung (T 17.813) schließlich lautet der Titel des Sūtra 無希望經 ("Lehrrede vom Keine-Erwartungen-Haben"),<sup>10</sup> doch verzeichnet ein Teil der Überlieferung<sup>11</sup> einen weiteren Titel, sc. 象步經, d.h. "Lehrrede vom Schreiten eines Elefanten (od.: [wie ein] Elefant)", und im Text selbst wird das Sūtra dort als "Sūtra vom Vergleich mit einem Elefanten" (喻象經) bezeichnet,<sup>12</sup> ebenso in dem tib. Dunhuang-Text Nr. PT-93(4), wo der Name des Sūtra *Glang po che dang*

*mtshungs pa'i gzhung gi don* lautet.<sup>13</sup> Zu der Wiedergabe des Sūtranamens in der *Mañjuśrīpariprcchā* s. St. En. 1735.

<sup>1</sup> Kj P mDo tsu 99b8 u. 115b5; S mDo da 405b2f u. 426a7; D mDo tsha 95b1 u. 109a5; vgl. auch MVy 1399. Zu *kakṣyā* = *rtsal* s. Absatz [5] mit Subfn. 18.

<sup>2</sup> Kj mDo P tsu 103a3 u. 5; S da (Bd. 62) 408b7 u. 409a2; D tsha 97b3 u. 4f. Vgl. LIU/CHEN 2014: 300f.

<sup>3</sup> D ca 157b4; S<sub>2</sub> ra 305a7; S<sub>1</sub> da 288b5; Do tsha 146a3; He la 213a1; F<sub>2</sub> ca 147b2.

<sup>4</sup> Belege für diese Bedeutung s. Absatz [5] mit Subfn. 20–23.

<sup>5</sup> Vgl. Gu<sub>t</sub> P ngu 312b8 *glang po'i 'ching* = "Elefantenfessel". Vgl. auch GOODMAN 2016: 129: "Elephant's Girth [Sūtra]".

<sup>6</sup> Siehe LIU/CHEN 2014: 294.

<sup>7</sup> T 17.814: 782b22 u. b25.,

<sup>8</sup> Vgl. PW 2: 11, s.v. *kakṣa*, 3; CPD 3: 25a, s.v. <sup>6</sup>*kacchā*, a.

<sup>9</sup> Vgl. PW 2: 11, s.v. *kakṣa*, 5; CPD 3: 25a, s.v. <sup>6</sup>*kacchā*, b.

<sup>10</sup> Nach LIU/CHEN 2014: 307f könnte dieser Titel auf einer Verlesung von *Hastikakṣa-* als \**Nastikakṣa-* (Skt. *Nāstikāṅkṣa-*) oder \**Asakakṣa-* (Skt. *Asakāṅkṣa-*) beruhen.

<sup>11</sup> Sc. die in T verwendeten Textzeugen der "Southern Line" ([三] [宮], d.h. F S Y M [s. Text I, Vorbem. # 4.2: SL]), im Gegensatz zu der in T zugrundegelegten koreanischen Ausgabe (Kr).

<sup>12</sup> T 17.813: 776a13 u. a16.

<sup>13</sup> Freundl. Hinweis von Prof. Zhen LIU, für den ich herzlich danke.

[3.] Sucht man nach einem Anknüpfungspunkt für die Deutung des Titels im Text des Sūtra, so bietet sich, soweit ich sehe, nur eine Stelle gegen Ende des Textes an, und auf eben diese Stelle nehmen auch LIU und CHEN (2014: 303–306) Bezug. Dort heißt es in der tib. Übersetzung,<sup>13a</sup> daß Lebewesen/Personen (\**sattva*), die diesem Lehrtext (\**dharma-paryāya*) vertrauen und sich für ihn begeistern (\**adhi-muc*), mit der Kraft (/Tatkraft: *rtsal*) eines Elefanten, eines großen Elefanten (\**mahānāga*), [alle Feinde/Hindernisse?] zertreten (/überwinden)?<sup>14</sup> und so einherschreiten werden, wie ein Löwe oder ein Stier einherschreitet:

*sems can gang chos kyi rnam grangs 'di la mos pa de dag glang po'i rtsal  
dang | glang po chen po'i (SD) rtsal gyis gnon par 'gyur | ... seng ge'i 'gros  
dang | khyu mchog gi 'gros su 'gro bar 'gyur ro ||*

In ähnlicher Weise wird auch in Dharmamitras chinesischer Übersetzung (T.17.814: 782b29-c3) die Kraft (力) der betreffenden Personen mit der eines großen Elefanten und eines großen Drachen! (\**mahānāga*) verglichen, und ihr Schreiten (遊步) mit dem eines Löwen. Daß hier den Wörtern *rtsal* und *gnon pa* bzw. 力 Ableitungen von der Wurzel *kram* zugrundeliegen dürften, wird, wie auch LIU und CHEN (2014: 303) bemerken, durch Suv<sub>t</sub> V.11 (Kontext: verehrende Beschreibung eines Buddha [Akkus.]) nahegelegt, wo der tib. Aus-

druck *seng ge 'dra bar rtsal gyis gnon pa'i mchog* im Skt. (Suv IV.11) *simha(m) ivākramavikramanāgram* entspricht (EMMERICK 1990: 20: "His excellent, heroic gait is like a lion's"; T 16.665: 422c25: "die Majestät seines Ganges gleicht der eines Löwen" (行步威儀類師子)).<sup>15</sup> Daß auch an der *Hastikakṣ(y)a-sūtra*-Stelle nicht zuletzt die majestätische Gangart der in Rede stehenden Personen (als Ausdruck des ihnen in Aussicht gestellten spirituellen Ranges) illustriert werden soll, belegt auch ein Vers aus der *Rāṣtrapālapariprcchā* (RāṣṭP vs. 287ab; vgl. BOUCHER 2008: 98f u. 156 vs. 71; LIU/CHEN 306). Hier ist es zwar ebenfalls der Buddha, dessen Gang beschrieben wird, aber die zum Vergleich herangezogenen Tiere sind die gleichen wie im *Hastikakṣasūtra*: er schreitet einher mit dem Gang eines Leitelefanten, in der Gangart eines Löwen, elegant wie ein Stier (*gajapatigatigāmī simhavikrāntagāmī vṛśabhalalitagāmī*). Ganz in diesem Sinne heißt es in der Wiedergabe der *Hastikakṣasūtra*-Stelle bei Dharmarakṣa (T 17.813: 776a24-26), daß Lebewesen/Personen, die dieser Lehrrede vertrauen und Freude an ihr haben (若有眾生信樂斯法), wie ein Elefant, ein großer Elefant, *einherschreiten* (如象遊步, ... 如大象遊). Als Skt.-Begriff, der beide Momente – das der Kraft bzw. Tatkraft und das des Schreitens – einschließt, bietet sich eine Ableitung von *vi-√kram* (*vikrama*, *vikrānta* o.ä.) an, so daß sich in Anbetracht der differenzierenden tibetischen Wiedergabe an der oben zitierten *Hastikakṣasūtra*-Stelle eine Formulierung wie etwa *\*hasti-* (od. *nāga-*)<sup>16</sup> -*vikrānta-vikrāmi*<sup>16</sup> neben *simhagatigāmī* und *vṛśabhadagatigāmī* vermuten läßt.

<sup>13a</sup> P tsu 115a7f; S da (Bd. 62) 425b6–426a1; D tsha 108b7f.

<sup>14</sup> LIU/CHEN 2014: 304: "will share the same superiority as the effort of an elephant ...".

<sup>15</sup> Vgl. auch Kj D Phal-chen ga 306a4f: *stobs bcu'i rtsal gyis rnam par gnon pa(...)* = *Gaṇḍavyūhasūtra* (ed. P.L. VAIDYA) 29,12 *daśabalākramavikrama-*.

<sup>16</sup> Vgl. den Sūtra- bzw. Bodhisattva-Namen Suvikrāntavikrāmin, tib. Rab kyi rtsal gyis rnam par gnon pa (MVy<sub>Sak</sub> 1347); zu *vikrānta* als Nomen actionis vgl. pw s.v. *vikrānta* 4b "Gang, Art zu gehen"; zur Doppeldeutigkeit von -*vikrāmin* s. BHSD s.v. Vgl. auch *seng ge'i stabs su 'gro ba* = *simhavikrāntagāmin*, nach MVy<sub>Sak</sub> 279 (neben *nāga-* und *vṛśabha-vikrānta-gāmin!*) eines der 84 *anuvyañjanas* eines Buddha, im *Hastikakṣasūtra* der Name eines früheren Buddha, von dem gesagt wird, daß er ebenfalls dieses Sūtra verkündet habe (D tsha 107b7; vgl. LIU/CHEN 2014: 306).

[4.] Das führt aber noch nicht ohne weiteres zu einer Erklärung des Sūtranamens; denn *kaccha/kakṣ(y)a* hat nicht die Bedeutung "Schreiten". LIU und CHEN (2014: 308f) setzen daher, in Analogie zum (*Cūla-, Mahā-)Hatthipadopamasutta* des Pāli-Kanons (MN Nr. 27 u. 28; im chinesischen MĀ Nr. 146 u. Nr. 30, beide 象跡喻經 betitelt), als ursprünglichen mi. Titel *\*Hatthigaccupama-* an, was Skt. *\*Hastigatyupama-* entspräche. Dies sei dann über eine Schreibung *\*Hatthigacchupama*<sup>17</sup> als *\*Hatthigaccha[-upama]* mißverstanden und als *Hastikakṣa[-uvamu]* ins Gāndhārī bzw. als *Hastikaccha-[upama]* ins

BHS übertragen worden. Der alternative Titel des Sūtra in der "Southern line" der Überlieferung von Dharmarakṣas Übersetzung, sc. 象步經, "Lehrrede vom Schreiten eines Elefanten (od.: [wie ein] Elefant)", wäre dann eine (wie auch immer zu erklärende) Reminiszenz des ursprünglichen Sūtranamens. Voraussetzung für die Hypothese von LIU und CHEN ist allerdings, daß der Sūtraname, wenn schon nicht im Titel des Textes, so doch zumindest bei seinen Vorkommen innerhalb des Textes das Element *-upama* enthielt (denn andernfalls wäre der Übergang *gati-* > *gaty-* > *gacc-* [> *kacc-*] > *kaccha-/kakṣa-*] gänzlich unerklärbar). Dies ist, wie aus Absatz [2] ersichtlich, zwar in der tibetischen Übersetzung der Fall sowie bei Dharmarakṣa (wo aber *gati-* keine Entsprechung hat), nicht aber bei Dharmamitra und vor allem nicht in dem von LIU und CHEN edierten Sanskrit-Fragment (b1: ///(ha)[st](i)/ka]cchan nāma [dh]armaparyāyān).

<sup>17</sup> Für die Annahme einer Schreibung von *cch* statt *cc* wird auf VON HINÜBER 2001a # 192 verwiesen, wo aber nur gesagt ist, daß im Inlaut niemals *ch*, sondern nur *cch* vorkommt, und daß statt *cch* in bestimmten Situationen (sc. nach einem langen Vokal) *c* eintritt. Von einem Wechsel *cc* > *cch* ist keine Rede.

[5.] Wie dem auch sei: auch bei Annahme der obigen Hypothese bleibt allemal die Frage, ob die überlieferte Gestalt des Sūtranamens bloß das Resultat einer schlicht abwegigen Fehllesung ist oder ob ihr eine nachvollziehbare, sinnvolle Deutung zugrundeliegt. Versteht man *hastikakṣa* (bzw. °*kaccha*) als "Achsellöhle eines Elefanten", so ist (für mich zumindest) ein solcher Sinn nicht erkennbar. Durchaus sinnvoll wäre hingegen, im Lichte der in Absatz [3] besprochenen Stelle, die Auffassung von *kakṣya* als "Kraft", "Tatkraft" (*rtsal*) im Sinne der tibetischen Übersetzung: "Lehrrede von der elephanten[gleichen] Kraft/Tatkraft [des Bodhisattva]" (oder: "Lehrrede, [dank derer ein Bodhisattva] die Kraft/Tatkraft eines Elefanten hat"). Hier gibt es aber, wie auch LIU und CHEN (2014: 303) zu Recht bemerken, lexikalische Schwierigkeiten: zwar soll *kakṣyā* f. nach dem PW<sup>18</sup> auch "Anstrengung" bedeuten können, doch wird als Beleg hierfür nur Hemacandras (1089–1172) *Anekārthaśaṅgraha* angeführt, und es liegt nahe, daß dieser Bedeutungsansatz sekundär von Wendungen wie (ā)*baddhakakṣya* "gegürtet zu", d.h. "bereit zu", "fest entschlossen" abgeleitet ist.<sup>19</sup> Erwägenswert erscheint mir hingegen die im Falle des Laṅks-Verses (s. Absatz [2]) von einem Teil der tibetischen Textzeugen und von Guṇabhadra gestützte Bedeutung "Leibgurt (bei Pferden und Elefanten)", die im Sanskrit für *kakṣ(y)ā* f.,<sup>20</sup> aber auch für *kakṣa* m. (statt *kakṣya*?)<sup>21</sup> und im Pāli<sup>22</sup> wie auch im Prākr̥t<sup>23</sup> sowohl für *kacchā* f. wie für *kaccha* m. gut belegt ist und sich in der Verbindung mit *hastin* "Elefant" ja geradezu aufdrängt. Sie paßt auch gut zu der in Absatz [3] wiedergegebenen Stelle, in deren Licht ich vorschlage, den Titel *Hastikakṣ(y)asūtra* (bzw. *Hastikakṣ(y)opamasūtra*) als "Lehrrede, [die diejenigen, welche ihr folgen,] wie der Leibriemen eines Elefanten (Tatp.)

[kraftvoll ausschreiten lässt]" zu verstehen, oder als "Lehrrede, [dank derer man (/der Bodhisattva)] wie ein Elefant gegürtet (Bahuv.), [kraftvoll ausschreitet und seine Aufgabe energisch in Angriff nimmt]".

<sup>18</sup> PW 2: 13, s.v. <sup>2</sup>kakṣya, 2,f; pw 2: 2c, s.v. <sup>2</sup>kakṣya, 2,i.

<sup>19</sup> PW 5: 1233, s.v. <sup>2</sup>kakṣya; pwNachtr 130b.

<sup>20</sup> PW 2: 11, s.v. kakṣa, 8: "f. Gürtel, Leibgurt (bei Menschen, Pferden, Elefanten)" (mit Belegen für nāgakakṣā); 2: 13, s.v. <sup>2</sup>kakṣya, 2 f. kakṣyā, a: "Gürtel; Leibgurt (bei Pferden, Elefanten)"; pw 2: 2b (s.v. kakṣa, 2, b) und 2: 2c (s.v. kakṣya, 2, a); s.a. pw 2: 3c, s.v. kaccha 8c.

<sup>21</sup> Vgl. pw 2: 2b, s.v. kakṣa, 2 **m.** f., b: "Gürtel, Gurt, Leibgurt ..." (mit Belegen aus MBh u. R); "**m.** nur einmal zu belegen"; CDIAL 2592: "kakṣa **m.** 'girdle' MBh, ... prob. with *kṣ* for *kṣy*".

<sup>22</sup> CPD 3: 25, s.v. <sup>7</sup>kacchā, m. and f., 2c: "girth (of an elephant); with  $\sqrt{bandh}$ : to harness an elephant", mit Belegen aus Jā und Vin (Vin III 208,31, wo *kacche*, je nachdem ob man der Lesung von E<sup>e</sup> od B<sup>e</sup> folgt, entweder als Akk.pl. m. oder Lok.sg. m. zu fassen ist).

<sup>23</sup> SHETH 214a, s.v. kaccha, 8: hāthī ko bāñdhne kī ḍor; 214c, s.v. kacchā, 2: ... hāthī ke peṭ par bāñdhne kī rajjū.

## [6.] Zum Verbot von Fleischverzehr im *Hastikaks(y)asūtra* s. St. § 141.

<sup>3219</sup> Siehe St. Kap. IV.6.5.2 (§§ 179–186).

<sup>3220</sup> Der Hinweis auf das *Nirvāṇa/sūtra* (Tib. *Mya ngan 'das*), d.h. das MPM, fehlt in Gu (und Gu<sub>b</sub>)! Siehe St. §§ 188–190.

<sup>3221</sup> Die älteren bzw. verlässlicheren Hss. lesen *nirv(v)āñe*(<sup>'</sup>)ṅgulimālaka (Po, Ti, T1(!), die Hss.-Gruppe {B} sowie die Śiks-Hs.) bzw. *nirvāñāṅgulimālaka* (Gruppe {A}); vgl. auch die *āngulimāla-* repräsentierende Transkription des Textnamens in Gu (514b6: 央掘利魔羅). KANO (2000: 60f) scheint für die von BENDALL und NANJIO in den Text gesetzte Lesung *nirvāñāṅgulimālike* zu plädieren, da diese allein die nach den Regeln der pāṇineischen Grammatik als (metrisch bedingtes) Substitut für den eigentlichen Textnamen (*āngulimālāya*) zulässige Form *āṅgulimālika* enthalte. Er schlägt vor, den Ausdruck *nirvāñāṅgulimālike* entweder als Lok.Sing. eines Samāhāradvandva aufzufassen oder eine Kontraktion aus *nirvāṇā āṅgulimālike* ("double Sandhi") anzunehmen (ib. 80 Anm. 17). Ein Samāhāradvandva erscheint mir hier jedoch problematisch, da die beiden Texte ja wohl als einzelne anvisiert sind. Außerdem wird die Lesung *nirvāñāṅgulimālike* von keiner der mir zugänglichen Hss. gestützt (u. ebensowenig von den krit. Apparaten in LaṅkS<sub>N</sub> und Śiks<sub>B</sub>) und ist allenfalls als Vorstufe des *nirmāñāṅgu*<sup>o</sup> der Mehrzahl der eher späteren Hss. erschließbar. Und wenn den Verfassern des LaṅkS schon m.c. ein irregulärer Sandhi zuge-traut wird, sollte auch m.c. eine irreguläre Bildung *āṅgulimālaka-* (in lockerer Analogie zu Pāñ 5.2.62?) oder (falls die sonst eher sekundären Hss. in diesem

Punkt die ältere Form bewahrt haben sollten) *āṅgulimālika-* in diesem Text nicht unmöglich sein. Dies umso eher, wenn man angesichts des Befundes bei Gu (s. En. 3220) davon ausgehen darf, daß der Hinweis auf das (*Mahāpari*)-*nirvāṇa(-mahāśūtra)* erst nachträglich eingefügt worden ist und für Gu's Vorlage eher ein Text wie *\*tathā cāṅgulimālake* bzw. °like anzusetzen ist, wo der Sandhi ohne weiteres im Sinne der regulären Form *āṅgulimālika-* aufgelöst werden könnte. – In Bo erscheint übrigens (irrtümlich) anstelle des ĀṅgS das *Śrīmālā(deviśinhanāda)sūtra* (564b20: 象腋與大雲 涅槃勝鬘經)!

<sup>3222</sup> Gu: "in diesem *Laṅkāsūtra* [hier]".

<sup>3223</sup> *Vivarjitaṁ*, normalerweise "aufgegeben, gemieden", hier vielleicht im Sinne von "[von den erlaubten Speisen] ausgeschlossen" (vgl. WALDSCHMIDT 1967: 107). Gu u. Śi 制斷, wohl = "untersagt, verboten"; vgl. auch Gu<sub>t</sub> (P ngu 313a1) *rab tu bkag* "streng verboten" und Bo 不聽 "nicht gestattet". Hs. Po u. Śikṣ<sub>B</sub> (=ms.) 133,5 lesen *vigarhitam* "getadelt", = LaṅkS<sub>t</sub> (P ngu 172a8; Br 60b4) *rnam par smad*.

<sup>3224</sup> Diese Ergänzung auch in Bo (s. En. 3225).

<sup>3225</sup> Gu (514b9): "gegessen hat, ohne [anschließend] Scham zu empfinden" (食已無慚愧; ebenso Śi 624c1; vgl. auch Bo 564c23: 食肉無慚愧 "Fleisch ißt, ohne Scham zu empfinden"), was leichter mit der Lesung *nirlajja* von Śikṣ 133,7 denn mit LaṅkS *nairlajjyād* vereinbar erscheint. Auch Tib (P ngu 172b1: *ngo mi tsha bar za ba* [F<sub>1</sub> na] ni) gibt den Ausdruck modal wieder.

<sup>3226</sup> Gu (514b9): "... ist er von Geburt zu Geburt (d.h. in einer ganzen Reihe von Existzenzen) regelmäßig (/immer [wieder]) schwachsinnig und umnachtet" (生生常癡冥); Bo (564b23) und Śi (624c1) ebenso, aber "verrückt" (顛狂, 癲狂) statt "schwachsinnig und umnachtet". Vgl. auch Vers 14b. Zu Wiedergeburt als Verrückter als karmische Folge von *Alkoholgenuss* vgl. AN 8.40 (IV 248,9-13)<sup>1</sup> (HARVEY 2000: 78); MPPU 158b29f (MPPU<sub>L</sub> II: 818 # 35). Es ist denkbar, daß diese Vorstellung im LaṅkS auf den Fleischgenuss übertragen worden ist.

<sup>1</sup> Daß sich die dort angegebenen Minimalfolgen (*sabbalahuso ... vipāko*) auf eine anschließende *Wiedergeburt* als Mensch beziehen dürften, ergibt sich aus einem Vergleich von AN IV 247,8-11 mit MN III 203,16-25: siehe St. Anhang D, En. 2284.

<sup>3227</sup> Dieser Vers steht in den chin. Versionen ganz am Ende des Kapitels (Nachtragsvers?).

<sup>3228</sup> Die meisten Hss. stützen direkt oder indirekt den Optativ (*jāyeta*), der durch das Metrum induziert sein könnte und hier wohl lediglich explizit macht, daß die Verwirklichung des Verbalbegriffs an eine Bedingung (eben den Verzicht auf Fleischverzehr) gebunden und insofern, absolut gesehen, bloß eine Möglichkeit und keine unabhängig von dieser Bedingung konstatierbare

Tatsache ist. Der Indikativ *jāyate* in T1, Po u. N11 ist metrisch problematisch (alte ved. Triṣṭubh). Eine metrisch passende Alternative zum Optativ *jāyeta* wäre hingegen, mit Śikṣ (B = ms) *jāyante* (Indikativ 3.Pl.) zu lesen, was auch durch Tib (P ngu 172b2) *de dag rams ni skye bar 'gyur* gestützt wird. Das Problem bei dieser Lesung ist jedoch, daß die Singulare in Pāda c dann nicht passen, und im Falle der Śikṣ-Hs. ebensowenig der Nom.Sg. *vivarjayan* in dem (hier allerdings insgesamt gestörten) Pāda d, der deshalb in Śikṣ<sub>B</sub> durch den Text der LaṅkS-Hs. (außer T1) ersetzt worden ist.

<sup>3229</sup> Wiedergeburt in einer Brahmanenfamilie als Ziel mag aus buddhistischer Perspektive befremdlich erscheinen (vgl. TOKIWA 1994: II 130 Anm. 7), ist aber unter dem Aspekt des Sozialprestiges der Brahmanen und unter der Voraussetzung, daß zur damaligen Zeit nicht zuletzt brahmanische Kreise den Verzicht auf Fleisch zum Programm erhoben hatten, durchaus verständlich. Bei der als Alternative (*athavā*) genannten Wiedergeburt in einer Familie von Yogins mag demgegenüber an Familien gedacht sein, die dem Buddhismus, zumal in seiner vom LaṅkS vertretenen Gestalt, nahestanden.

<sup>3230</sup> In Gu (514b24f) leichte Verschiebungen:

Daß man Wiedergeburt in einer Brahmanen-Familie und bei solchen, die den [Heils]weg kultivieren (= Yogins) erlangt, <sup>(1...)[und in einer mit]</sup> Klugheit, Reichtum und Ansehen [ausgestatteten] Familie<sup>...1)</sup>, das kommt vom Nicht-Fleischessen.

得生梵志種 及諸修行處 智慧富貴家 斯由不食肉。

<sup>(1...1)</sup> Oder viell. (im Sinne des Skt.) doch eher: "[sowie] Klugheit und [Geburt in] eine[r] mit Reichtum und Ansehen [ausgestatteten] Familie"?

Bo (564c9f) ähnlich:

Wenn man kein [Fleisch] ißt, wird man in einer Brahmanenfamilie (梵種 = 梵志種) wiedergeboren und unter solchen, die den [Heils]weg kultivieren – Weisheit sowie Reichtum und Ansehen: das kommt vom Nicht-Fleischessen.

不食生梵種 及諸修行道 智慧及富貴 斯由不食肉。

Śi (624c17f) fügt (im Sinne von Skt °ādyānām, das in Gu und Bo keine Entsprechung hat) den Verzicht auf Alkoholgenuß als Ursache hinzu und läßt die Wiedergeburt als Brahmane weg bzw. ersetzt das Begriffspaar "Brahmanen und Yogins" durch das unspezifischere "Weise und Heilige" (賢聖). Befremdlich ist mānsaśvādivivarjanāt in Hs. T1 ("... daß man Fleisch, Hunde usw. meidet"); < mānsāśvādavivarjanāt, d.h. "... daß man Fleischgenuß meidet" (??).

<sup>3231</sup> *Dṛṣṭa* und *śruta* könnte man hier als Nomina actionis fassen (Hinweis W. Knobl).

<sup>3232</sup> Die drei Begriffe sind das Gegenstück der traditionellen drei Bedingungen (*trikoṭi*), die erfüllt sein müssen, damit Ordinierten die Annahme von Fleisch erlaubt ist (s. St. Kap. I.1.3.1). Das Kompositum ist deshalb gewiß mit Tib (P ngu 172b2: *mthong dang thos dang dogs pa yis*) als dreigliedriges Dvandva zu verstehen, und nicht als "with doubts about what is seen and heard" (CLEARY, HUANG).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gänzlich unnachvollziehbar ist mir YU's (2008/2013, ad Na 258,10) Wiedergabe der Zeile E.19ab mit Услышавшим с трепетом здесь поведанное надлежит отвергать мясо любое (d.h. "für die, welche voller Angst das hier Mitgeteilte gehört haben, gehört es sich, jedwedes Fleisch abzulehnen").

<sup>3233</sup> TOKIWA ergänzt: "daß Fleisch als Speise angeboten wird" (1994: I 273,16: 肉が食事に供されるのを) bzw. "daß Fleisch gekocht worden ist" (2003b: 459,17: "meat cooked"), d.h. wohl: daß die angebotene Speise Fleisch enthält. Dann würde man aber doch in Pāda b eher erwarten: "dann soll er die angebotene Speise ablehnen". Keine derartige Ergänzung in TOKIWA 2018: 218b,7.

<sup>3234</sup> Vgl. DUNDAS 1992: 152: "It is of course open to question whether there can be a totally pure act of giving in which donor and recipient are free from any sense of expectation and *there is no possibility of any act of violence*" (Hervorhebung L.S.).

<sup>3235</sup> WALDSCHMIDT (1967: 106) übersetzt:

Alles Fleisch soll man vermeiden, das verstehen die aus Familien von Fleischessern stammenden Dialektiker mit (ihrer Beschränkung auf) "gesehen", "gehört" und "Verdacht" nicht.

WALDSCHMIDTS Vorschlag, den Pāda a mit c zu konstruieren, erscheint mir aber doch recht gewagt und wird auch weder von Tib noch von den chinesischen Versionen bestätigt. Letztere (Gu 514b10; Bo 564b24; Śi 624c5) geben die Zeile einheitlich wie folgt wieder:

Wenn [ich] früher [die Kriterien] 'gesehen', 'gehört' und 'Verdacht' gelehrt habe, so habe [ich damit] bereits *alles* Fleisch verboten.<sup>1</sup>

先說見聞疑已斷一切肉。.

<sup>1</sup> So auch DEMIÉVILLE (1940: 191), TSUN (2011) und CARRÉ (2006: 264); anders (und m.E. verfehlt) RED PINE 2012: 207 vs. 13 (mit Anm. 129).

Mir scheint es daher näher zu liegen, daß unser Text eine strengere Interpretation dieser drei Kriterien (für die Nichtannehmbarkeit von Fleisch) voraussetzt als der alte Kanon, d.h. daß sie hier nicht so gemeint sind, daß es nur darum geht, daß das Tier eigens für den betreffenden Mönch, oder zumindest eigens für die Bewirtung von Ordinierten, geschlachtet worden ist, sondern darum, daß es *überhaupt* für den Verzehr geschlachtet worden ist. Gerade bei auf dem

Markt erworbenem Fleisch kann der Esser niemals sicher sein, daß das Tier nicht doch für den Verzehr getötet worden ist (auch wenn der Verkäufer das Gegenteil behaupten sollte) und daß er somit als Konsument (auch als Mönch!) *indirekt* für den Tod mitverantwortlich ist (vgl. C u. E.9). Für Pāda d hingegen habe ich WALDSCHMIDTS Deutung übernommen, da sie auch von Tib (P ngu 172b2: *sha zan rigs su skyes pa yi || rtog ge pa rnames*) gestützt wird. Es fragt sich aber, wie die Aussage dann zu deuten ist: wird diesen Personen – d.h. offenbar solchen, die die drei Kriterien im traditionellen Sinne einer *Einschränkung* des Fleischverzehrs interpretieren, und nicht im Sinne eines totalen Verbotes; vgl. Gu "[Personen mit] falschen Vorstellungen" (妄想) – unterstellt, daß sie in diesem Leben in Familien, in denen Fleischverzehr üblich ist, aufgewachsen sind, oder wird auf eine Prägung durch frühere Existenzen als Fleischfresser (Raubtiere, Dämonen und vielleicht auch in niedrigen Kasten) angespielt? Śi (624c6:以其惡習故 "wegen ihrer übeln Ge-wohnheit [Fleisch zu (fr)essen]"") ließe sich wohl in beiderlei Weise verstehen. Gu (514b11) hingegen gibt den Pāda mit

deshalb werden sie unter Fleischfressern [wieder]geboren (故生食肉處;  
aber Gu<sub>t</sub> [P ngu 313a2]: *de phyir sha zan gnas su skyes* [Pf.!])

wieder. Er bezieht also den Ausdruck *kravyādakulasānibhavāḥ* auf das Nach-todschicksal der *tārkikāḥ*; folgt man ihm, wäre, im Sinne von E.13d, zu übersetzen:

Die Räsonnierer verstehen das nicht [und] werden [deshalb] in Fleisch-(fr)esser[familien] wiedergeboren.

Bo (564b25) hat Gu's Text übernommen, aber das letzte Zeichen (處) durch 想 ersetzt und dadurch den Sinn völlig verändert:

Die Räsonnierer verstehen das nicht; deshalb bilden sie sich ein (wörtl.: produzieren sie die Vorstellung), man dürfe Fleisch [unter bestimmten Bedingungen] essen (故生食肉想).

Mit dem überlieferten Sanskrit-Text ist das allerdings nicht vereinbar.

<sup>3236</sup> Als Antwort auf das Räsonnement der *tārkikas* in Vers 19 gedacht?

<sup>3237</sup> Der Potentialis *bhavet* hier und in der nächsten Zeile ließe sich, wenn man seine Verwendung nicht nur auf die metrischen Zwänge zurückführen möchte, vielleicht als Ausdruck einer implizierten Bedingtheit erklären: *Wenn* man der Begierde *Raum gibt* bzw. sich auf Fleisch- und Alkoholgenuss *einläßt*, dann behindert das die Befreiung. Man kann der Versuchung aber auch widerstehen. Somit ist die Behinderung der Befreiung an eine Bedingung gebunden und insofern nur eine *Möglichkeit*.

<sup>3238</sup> In sämtlichen LaṅkS-Hss. steht das Subjekt im Pl. (*māṁsamadyādyā(h)*, mask. statt neutr. [vgl. BHSG # 8.100] m.c.?), das Prädikat aber m.c. im Sing.

(vgl. BHSG ## 25.5 u. 25.13). Im Falle des Prädikatsnomens (*antarāyakara*-) divergieren die Hss. (auch die älteren/zuverlässigeren) und haben teils den Pl. (°*karā*), teils den Sing. (°*karo*), so daß eine Entscheidung schwerfällt. Möglicherweise ist °*karo* von der ersten Zeile (und dem Verbum) beeinflußt. Die Śiks-Hs. hat (doch wohl sekundär) das Subj. dem Präd.nomen angeglichen und liest *māṁsamadyādir antarāyakaro*. Die Lesung in Śiks<sub>B</sub> (*māṁsamadyādi antarāyakaram bhavet*) schließlich ist trotz des Hiates zweifellos als editorische Glättung (Ersetzung des des ungewöhnlichen Mask. durch das zu erwartende Neutr.) zu werten.

<sup>3239</sup> Gu (514b13) u. Bo (564b27) setzen statt "usw." ein: "Lauch, Schnittlauch und Knoblauch" (葱韭蒜).

<sup>3240</sup> Gu u. Bo: "den Edlen Pfad" (od. "Pfad der Edlen", s. DP I 236a)" (聖道, d.h. den Heilsweg, *āryamārga*); ähnlich Śi (624c8): "Wenn jemand es (= Fleisch) ißt, so vermag er den *āryamārga* nicht zu betreten" (若有食之者 不能入聖道).

<sup>3241</sup> Vgl. B.8 (°*mokṣavighnakaravat*) u. E.24c sowie, implizit, A.2, D.3.2 und E.7-8. Ob der Vers mit der Parallelisierung von Begierde und "Fleisch, Alkohol usw." speziell auf die Vorstellung, daß letztere die sexuelle Begierde stärken (s. En. 3181), anspielt, sei dahingestellt.

<sup>3242</sup> Gu (514b14): "Lebewesen" (眾生), hier = "Personen". Bo (564b28) und Śi (624c9) ebenso. Vgl. aber auch D.2.

<sup>3243</sup> Gu (= Bo u. Śi): "die im Hinblick auf Fleisch[verzehr] einen ... vertreten" (於肉愚癡說); auf einer Lesung \**māṁsādau* ("im Hinblick auf Fleisch usw.") statt *māṁsādā(h)* basierend?? Aber Gu, (P ngu 313a3) *sha za ... rnams* ≈ Tib (P ngu 172b3) *sha za ... dag* = *māṁsādāḥ*.

<sup>3244</sup> So mit Tib (P ngu 172b3f; Br 60b6-61a1) sowie YASUI (1976: 234) und TOKIWA (1994: I 274):

Sie behaupten, der Buddha habe gelehrt, Fleisch sei tadellos und zulässig (*sha ni sdig med rung ba'o zhes* || *sangs rgyas kyis ni bshad ces zer* ||).

Alternativ ließe sich mit WALDSCHMIDT (1967: 106; ebenso YU 2008/2013 u. GOODMAN 2016 und schon BENDALL /ROUSE u. SUZUKI) °*anuvarṇitam* als mit *kalpikam niravadyam ca* koordiniert auffassen:

... Fleisch(esSEN) sei in der Ordnung, untadelig und vom Buddha gebilligt.

Auch Gu (= 514b15; ebenso Bo u. Śi) scheint *buddhānuvarṇita* so verstanden zu haben:

... behaupten: ‘Dies [sc. Fleisch] ist rein (< *kalpika*) und [sein Verzehr] nicht schuldhaft (< *niravadya*); der Buddha hat uns [deshalb (Gu<sub>t</sub>)] gestattet, [es] zu essen.’ (言此淨無罪 佛聽我等食).

Gu<sub>t</sub> P 313a3f: *sha ni sdig med rung bas na* || *sangs rgyas nged la gnang zhes zer* ||

Zum vorliegenden Vers vgl. D.2. Als ‘*pūrvapakṣa*’ vorausgesetzt ist die in diesem Vers ausgesprochene Position wohl auch in dem Vers 22 entsprechenden Abschnitt B.13.1.

<sup>3245</sup> Bo (564c1) und Śi (624c11) ausdrücklich: “[sogar (Śi)] reine (d.h. zulässige, *kalpya/kalpika*) Nahrung” (淨食[尚: Śi ]...).

<sup>3246</sup> Die Vergleichpartikel (Hss., Tib, Ch) fehlt in den modernen Übersetzungen ebenso wie in NANJIOS Text, wo sie mit Hs. T1 durch *māṁsam* ersetzt ist. Nur YASUI (1976: 234) ergänzt sie (肉食は薬〔の如く〕...). Die Lesung von T1 (*bhaiṣajyam māṁsam āhāram*) wird aber in diesem Fall weder von einer anderen Hs. noch von Tib oder einer der chinesischen Übersetzungen gestützt und erscheint eher wie ein Versuch, eine (ganz im Sinne der buddhistischen Tradition) auf *jegliche* Nahrung bezogene *distanzierende* Betrachtung explizit auf die im vorliegenden Text thematisierte Fleischnahrung zu beziehen. Das Ergebnis ist aber kaum im Sinne des Sūtra, da zumindest die Betrachtung von Fleischnahrung als Arznei (oder einer Arznei gleich) als Motiv für einen *totalen* Verzicht kaum ausreichen würde, ebensowenig wie die traditionelle Betrachtung jeglicher Almosenspeise als (einer) Arznei (gleich) (s. En. 2989) – oder auch die als dem Fleisch des eigenen Sohnes gleich – einen *totalen* Verzicht auf Nahrungsaufnahme zum Ziel hat.

<sup>3247</sup> Vgl. hierzu B.13.1 mit En. 2988 u. 2989.

<sup>3248</sup> Vgl. hierzu B.12.3 mit En. 2981.

<sup>3249</sup> Vgl. hierzu B.12.4 mit En. 2987. Bei HUANG (2011: 519,17) ist *pratikūlam* offenbar durch 不食肉 (d.h. "ißt kein Fleisch") repräsentiert, doch sprengt eine solche Wiedergabe den semantischen Rahmen des Wortes, ignoriert den ideengeschichtlichen Hintergrund (sc. den Begriff der *pratikūlasaṁjñā*) und ist allenfalls aus der Perspektive der Intention des Verses im vorliegenden Kontext (vgl. En. 3250[2]) vertretbar.

<sup>3250</sup> [1.] Die *Syntax* des Verses macht (jedenfalls mir) gewisse Schwierigkeiten. In der zweiten Zeile ließe sich *pīḍanī (saṁā)cāret* gegenüber gängigerem *pīḍāya car-* angesichts Thī 75 *pīḍanī caritvāna* (NORMAN 1971: 11: "having wandered for alms") und in Analogie zu *bhaikṣaṁ caret* in Hindu-Texten (z.B. Manu 2.48-49, etc.; OLIVELLE 2005: 97: "should ... go on his begging round") wohl ebenfalls im Sinne von "sich [auf die Suche] nach Almosen(speise) be-

geben" oder "sich auf den Almosen(gang) begeben" verstehen. Hiermit ließe sich *mātrayā* modal und *pratikūlam* prädikativ verbinden: "maßvoll und [dergestalt, daß er die Almosenspeise] als widerwärtig [empfindet]". Denkbar wäre auch, daß *pindam (samā)caret* den Aspekt des *Verzehrs* der Almosenspeise mit einschließt, da Dhammapāla in seinem Kommentar zu Thī 75 den Ausdruck *piṇḍam caritvāna* mit *bhikkhāhāram bhuñjītvā* erklärt (vgl. auch Sn-a II 495 [ad Sn 708 *piṇḍācāraṇi caritvā*]: *bhikkhaṇi caritvā bhattakiccam vā katvā*; ferner pw s.v. *car* 11: "zu sich nehmen, verzehren, fressen", u. s.v. *car + ā* 12: "verzehren"). Schwieriger erscheint es hingegen, auch die erste Zeile des Verses in die Konstruktion einzubeziehen, wobei vor allem das Substantiv *āhāram* störend wirkt, denn ohne dieses wäre die Einbeziehung kaum problematisch:

(Als Speise) wie eine Arznei [und] darüber hinaus (*punah*) als dem Fleisch des [eigenen] Sohnes vergleichbar, [deshalb] maßvoll und als etwas Widerwärtiges, soll der Yogin die Almosenspeise erbetteln (/verzehren).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> So auch BENDALL/ROUSE 1922 (²1971): 131, wo jedoch *āhāram* einfach ignoriert wird. Zu GOODMAN s. En. 2546[4].

Eine Alternative wäre, zu der ersten Zeile ein virtuelles Verbum *cogitandi* oder ein *iti* (*kṛtvā*) zu ergänzen (vgl. Gu in Abs. [3]):

Nahrung wie eine Arznei [und] darüber hinaus als dem Fleisch des [eigenen] Sohnes vergleichbar [betrachtend], soll der Yogin die Almosenspeise maßvoll und ... erbetteln (/verzehren).

Bzw.:

[In dem Gedanken] 'Nahrung ist wie eine Arznei, [und] darüber hinaus dem Fleisch des eigenen Sohnes vergleichbar' soll der Yogin ...

In diesem letzteren Fall wäre *āhāram* wohl irregulär als Nom. aufzufassen, was jedoch in einem buddhistischen Sanskrittext kaum auszuschließen ist (für das Pāli verzeichnet CPD II 254b s.v. <sup>1</sup>*āhāra* die Stelle Mil 406,25). Eine Auffassung als Nom. ist allemal erforderlich, wenn man (wie TOKIWA 2003b: 460,6-8 u. 2018: 218b,16f(?), TAN 2005, YU 2008/2013 und HUANG 2011: 519,16f) die erste Zeile als selbständigen Satz auffaßt.

[2.] *Gedankenlogisch* ist der Vers hinreichend klar: Wenn sich der Yogin auf den Almosengang begibt, so soll er zwei Vorstellungen kultivieren: zum einen die Vorstellung, daß Nahrung wie eine Arznei ist, zum anderen die Vorstellung, daß sie dem Fleisch des eigenen Sohnes vergleichbar ist (s. St. § 29). Mittels der ersten Vorstellung soll sich der Yogin dazu bringen, Nahrung nur in dem Maße zu erbitten und zu sich zu nehmen, als dies unabdingbar ist, um den Körper am Leben und funktionsfähig zu erhalten. Mit Hilfe der zweiten Vorstellung soll er diesen Effekt der Beschränkung auf das Allernotwendigste

noch dadurch verstärken, daß ihm nunmehr Nahrung extrem widerwärtig wird. Ich gehe in diesem Sinne davon aus, daß *bhaṣajyavad* primär mit *mātrayā* und *putramāṁsopamam* primär mit *pratikūlāṁ* korrespondiert. Dies ist offenbar auch die Auffassung Jñānavajras (LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 307b3f; D pi 265b2f; ZT 70: 642,16-18), der folgende Erklärung gibt:

Wie oben gelehrt, soll [der Mönch] sogar die ‘Speisen der Weisen’ (*r̥ṣibhojana*), die wie Arznei sind, nur maßvoll essen und Fleischspeise in dem Bewußtsein, daß sie [wie das Fleisch des eigenen Sohnes (vgl. LaṅkV<sub>Jvj</sub> P pi 305a2 = ZT 70: 637,17f: *sha'i zas bu'i sha dang 'dra ba*)] widerwärtig ist, [gänzlich] meiden.

*sngar bstan pa ltar sman dang 'dra ba drang srong gi zas rnams kyang ran pa tsam du bza' zhing | sha'i zas la ni mi 'phrod pa'i 'du shes kyis* (D : *kyi* P) *spang bar bya'o ||*

Jñānavajra geht allerdings über die von mir vorgeschlagene Wiedergabe insfern hinaus, als er nur *bhaṣajyavat* auf die gewöhnliche Nahrung, *putramāṁsopamam* aber speziell auf Fleischnahrung bezieht und auf diese Weise den Bezug des Verses zum Thema Fleischverzehr explizit macht. Ich würde diesen Bezug aber lieber im Sinne von B.13.1 und MPM (s. Text I) B.1.2.a dadurch herstellen, daß ich, im Kontext der vorliegenden Argumentation gegen Fleischverzehr (in den der Vers ursprünglich vielleicht gar nicht gehörte?), folgende Untertöne ergänze:

[In dem Bewußtsein, daß sogar gewöhnliche, lacto-vegetable] Nahrung (vgl. Bo und Śi: s. En. 3245) wie eine Arznei bzw. gar (*punah*) wie das Fleisch des [eigenen] Sohnes [zu betrachten ist], soll der Yогin [sogar solche] Almosenspeise maßvoll und als etwas Widerwärtiges erbitten (und verzehren), [jedoch Fleisch, in dessen Fall der Vergleich mit dem Fleisch des eigenen Sohnes durch das ‘Verwandtschaftsargument’ (B.1.1-2) und die Aufforderung an den Bodhisattva, wie der Buddha alle Lebewesen wie den eigenen Sohn anzusehen (B.1.4, D.3, D.5.5), zusätzliches Gewicht erhält, unter gar keinen Umständen annehmen].

Auf diese Weise wird auch die Funktion von Vers 22 als Replik auf die in Vers 21 skizzierte irrige Position deutlich. Die Verse 23 u. 24 lassen sich als weitere Elemente dieser Replik auffassen (vgl. Vers 23 mit D.3!), aber auch unabhängig davon als zusätzliche Argumente gegen den Fleischverzehr verstehen (vgl. Vers 23 und 24c mit B.8, Vers 24b mit B.4 und Vers 24d mit B.13.3.b).

[3.] Gu (514b16f) verstehe ich wie folgt:

In der Vorstellung, daß Essen wie das Einnehmen von Arznei [zu erfolgen habe], und überdies wie der Verzehr des Fleisches des [eigenen]

Sohnes, begibt sich der Yigin genügsam und Abscheu kultivierend<sup>1</sup> auf den Almosengang.

食如服藥想 亦如食子肉 知足生厭離 修行行乞食。

<sup>1</sup> Für 生 ("hervorbringen") mit Gemütszuständen etc. als Objekt finde ich im Deutschen keine exakte idiomatische Entsprechung. Mit der von mir gewählten Wiedergabe versuche ich anzudeuten, daß der Gemütszustand gewollt und meditativ induziert ist.

Gu's Wiedergabe des Verses ist mit der oben vorgeschlagenen Wiedergabe und Deutung des Sanskrit-Textes gut vereinbar. Das Gleiche gilt auch für die ganz ähnliche Wiedergabe des Verses in Bo (564c1f), während Śi (624c11f) die beiden Vershälften deutlich trennt:

Sogar mit Bezug auf reine Speisen [hat er] die Vorstellung, daß sie wie eine Arznei, wie das Fleisch des [eigenen] Sohnes sind: deshalb begibt sich der Yigin in Kenntnis des [rechten] Maßes auf den Almosengang (d.h. erbittet nur soviel wie unbedingt nötig).

淨食尚如藥 猶如子肉想 是故修行者 知量而行乞。

[4.] Die bisherigen Übersetzungen des überlieferten Skt-Textes des LaṅkS (NANJŌ/IZUMI 1927: 147; SUZUKI 1932: 221; YASUI 1963: 12; 1976: 234; TOKIWA 1994: I 274; CLEARY 2012; TAN 2005; YU 2008/2013; HUANG 2011: 519,16f) verstehen den Vers als explizite Aussage über den Fleischverzehr, indem sie NANJOS Text folgen, wo die Vergleichspartikel mit Hs. T1 durch mānsam "Fleischspeise" ersetzt ist. Es gibt dann aber Schwierigkeiten mit der zweiten Verszeile, da selbst ein maßvolles oder von Widerwillen begleitetes Annehmen oder Verzehren von Fleisch der Botschaft des LaṅkS, das ja vielmehr konsequenter Verzicht auf Fleischverzehr fordert, nicht entspricht.<sup>1</sup> Man müßte dann wohl, mit TOKIWA 1994: I 274 (u. II 130f Anm. 8), den Vers als Fortsetzung der Rede der fehlgeleiteten Mönche von Vers 21 (und nicht als Entgegnung darauf) auffassen. TOKIWAS Deutung der Pādas cd

修行者は、少しずつどころか、逆にたくさん[の肉を]乞うて食べるべきだ[、と]。 (... Der Yigin darf nicht nur ein wenig, sondern im Gegenteil reichlich Fleisch erbitten und essen.)

ist aber sprachlich nicht nachvollziehbar. Möglich erscheint mir lediglich etwa folgende Auffassung:

'Fleisch als Speise ist [aber wie] eine Arznei und darüber hinaus dem Fleisch des [eigenen] Sohnes vergleichbar. [Deshalb] soll der Yigin [insbesondere Fleisch enthaltende] Almosenspeise maßvoll und als etwas Widerwärtiges erbetteln (und verzehren).'

Es ist aber doch eher unwahrscheinlich, daß der Text die Position irregeleiter Mönche mit solch milden Worten darstellt, so daß ich einer Interpretation, die diesen Vers als Antwort auf den vorhergehenden Vers versteht, den Vor-

zug gebe.

<sup>1</sup> Vgl. die wohl aus diesem Grunde ungenaue Wiedergabe des Pāda c bei YASUI (1963: 13; 1976: 234): 「故に」、ヨーギンは〔肉に〕したがわず、乞食を行すべきである ("[Deshalb] soll sich der Yогин auf den Almosengang begeben, ohne hinter Fleisch her zu sein (?)").

<sup>3251</sup> Vgl. **B.8** und **D.3**. Bei Gu (514b18) lautet die erste Zeile des Verses:

Denen, die in der Gesinnung der *maitrī* verweilen, predige ich ständige Abkehr (wörtl. Abscheu-und-Abkehr) [vom Fleischverzehr].

安住慈心者 我說常厭離。

Es sei dahingestellt, ob Gu's Wiedergabe auf einer vom überlieferten Skt-Text abweichenden Vorlage basiert, wie TOKIWA (2003a: 368) annimmt. Statt \*... *nityodvegāni varṇitām mayā* wäre dann aber m.c. eher \*... *nityam udvego varṇito mayā* anzusetzen.

<sup>3252</sup> [1.] Eine solche Deutung der Zeile (vgl. auch TAN 2005: 能同獅虎遊) dürfte von Gu (514b19; ähnlich Bo 564c4) gestützt werden:

[Mit] Tigern, Wölfen [und anderen derartigen normalerweise] bösartigen Tieren ist es [ihm dann] ständig möglich zusammenzuleben (wörtl.: umherzugehen und zu verweilen) (虎狼諸惡獸 恒可同遊止).

Vgl. die Wiedergabe in DEMIÉVILLE 1940: 192: "... toujours il peut résider et se promener en leur compagnie," sowie T 39.1791: 498a5f (St. En. 1971) u. X 17.330: 799a14f (=X 17.331: 927b18f): "Sogar mit Tigern, Wölfen [und anderen] bösartigen Tieren kann er gemeinsam umherziehen" (雖虎狼惡獸可與同遊). Vgl. auch GOODMAN (2016: 130), wo allerdings der Optativ nicht beachtet und so wiedergegeben wird, als stünde dort ein Partizip ("... for those who abide in lovingkindness and live together ... with lions ..."). Zur Schutzfunktion der *maitrī*-Übung, insbesondere für in der Wildnis lebende Mönche, vgl. **B.8** und En. 2967[8].

[2.] Eine gänzlich andere Deutung der Zeile bietet LaṅkV<sub>Jy</sub> P pi 307b4f (D pi 265b3; ZT 70: 642,19f):

Sie werden unter diesen geboren und leben mit deren Sippen zusammen.

*de de dag tu skye zhing de'i rigs dang 'grogs pa'o ||*

Dies ist wohl auch der Sinn der von den meisten Hss. gebotenen und an das *kravyādakulasambhavāḥ* von E.13d und 19cd (Gu und Bo, s. En. 3235) anklingenden Lesung *saṁbhavet*:

[Andernfalls, d.h. wenn man doch Fleisch ißt,] wird man zusammen mit Löwen, Tigern, Wölfen usw. an ein und demselben Ort wiedergeboren.

So SUZUKI 1932: 221, TOKIWA 1994: I 274, YU 2008/2013 (будут рождаться львами etc., d.h. werden als Löwen ... geboren werden"), und wohl auch YASUI 1963: 12 = 1976: 234 sowie HUANG 2011: 520,2 (食肉将成为狮虎豺狼

的同类, d.h. "Wenn man Fleisch ißt, wird man zu einem Artgenossen von Löwen, Tigern, Schakalen und Wölfen werden"). Vgl. auch TOKIWA 2003b: 460 (Gu, Lesung *samvaset*): "for[, otherwise,] they would come to cohabit with ..." (ähnlich TOKIWA 2018: 218b,21), CLEARY ("... will join the company of ...") und Šikṣ P ki 89a5 (D khi 76a5) : ... *dang 'groggs'gyur bas.*

[3.] Śi (624c16) zufolge ist hingegen gemeint, daß für den Fleischesser nicht Menschen, sondern Raubtiere die passende Gesellschaft wären:

[Andernfalls, d.h. wenn man Fleisch ißt,] sind Löwen, Tiger und Wölfe [diejenigen], mit denen man zusammenleben sollte.

師子及虎狼 應共同遊止。

So auch BENDALL/ROUSE 1922 (²1971): 131:

"... [such an one] should keep company with lions and tigers and other beasts."

Auch im Falle von Tib (P ngu 172b4; Br 61a1f) könnte man eine solche Deutung erwägen:

Weil sie [andernfalls eigentlich] mit Löwen ... usw. zusammenleben sollten, habe ich bei [Personen], die [vorgeblich?] in [der Haltung des] Wohlwollen[s] leben, [Fleischverzehr] stets in jeder Hinsicht getadelt.

*seng ge dag ... la sogs dang¹ 'groggs bya bas² || nga ni byams pas gnas pa la || rtag par rnam par kun tu smad ||*

<sup>1</sup> *dang alle : pa S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>F<sub>1..</sub>* <sup>2</sup> *bya bas S<sub>1</sub>L<sub>1</sub>DoNgHeF<sub>1</sub>F<sub>2</sub>Br : bya ba PD : byas pas S<sub>2</sub>L<sub>2</sub>*

Passender wäre aber doch wohl eine Deutung im Sinne von Absatz [1]:

Weil sie [gefährlos] mit Löwen ... usw. zusammenleben wollen/müssen, habe ich bei denen, die [in der Wildnis?] in [der Haltung des] Wohlwollen[s] leben, [Fleischverzehr] ... getadelt.

<sup>3253</sup> Aber Gu "Lebewesen" (vgl. En. 3257), ebenso Śi (Bo o.E.), was an die Formulierung von E.4 (*udvejanīyām bhūtānām*) erinnert, sowie an B.4 und B.6.2 (*sūkṣmāns trāsayanto jantūn*), wonach ja gerade die kleinen, winzigen (*sūkṣma*) Lebewesen vor dem Fleischesser zurückscheuen, d.h. Angst bekommen. Im Falle der *Menschen* hingegen kann es sich kaum um Angst handeln, sondern eher um *Abscheu*. M.a.W.: es dürfte gemeint sein, daß Fleischesser, zumal fleischessende Mönche, zumindest in den inzwischen vegetarisch lebenden höheren Gesellschaftsschichten Anstoß erregten (vgl. B.6.2: "Was sind das bloß für Asketen ...!"). Da *nr̥nām* durch das Metrum gestützt wird und sich *sattvānām*, *bhūtānām* o.ä. kaum unterbringen läßt, dürften Guṇabhadra u. Šikṣānanda die Zeile im Sinne von B.4 bzw. E.4 uminterpretiert haben.

<sup>3254</sup> Doch wohl eine bewußte Anspielung auf den Mokṣadharma-Abschnitt des Śāntiparvan des *Mahābhārata*. Zu *dharma* s. En. 2847.

<sup>3255</sup> Vgl. E.20.

<sup>3256</sup> LañkV<sub>Jv</sub> P 307b5 (D pi 265b3; ZT 70: 642,20f): "Das Zeichen des Geschmücktseins mit einwandfreiem Verhalten (*sīla*) und des Sieges über den Gegner [in Gestalt von] Māra" (*tshul khrims kyis brgyan cing | pha rol bdud las rgyal ba'i mtshan ma'o*). Vgl. LañkS<sub>N</sub> 10.791b *buddhānām esa vai dhvajah* (sc. die Verkündigung der Lehre und bestimmte Observanzen); Šikṣ<sub>B</sub> 68,12 (*Kṣitigarbhasūtra*), wo das rotgelbe Gewand [der buddhistischen Mönche] als das "Banner der Erlösung" (*mokṣadhvaja*) bezeichnet wird; s. a. CPD II: 314f s.v. *isiddhaja*.

<sup>3257</sup> In Gu (514b20-23) erscheint der Vers in erweiterter (kursiv) Gestalt:

*Wenn [jemand] sich von Blut und Fleisch ernährt, fürchten sich die Lebewesen (s. En. 3253) allesamt [vor ihm]. Deshalb ißt der Yigin [im Einklang mit seiner] wohlwollenden Geisteshaltung kein Fleisch. Fleisch zu essen [bedeutet nämlich, daß man] kein Wohlwollen [und kein] Mitleid hat, daß man für lange Zeit der wahren Befreiung den Rücken kehrt, und ist das Gegenteil des Erkennungszeichens der Edlen. Deshalb soll [man (/der Yigin) es] nicht essen.*

若食諸血肉 眾生悉恐怖 是故修行者 慈心不食肉 食肉無慈悲<sup>1</sup> 永背正解 脫 及違聖表相 是故不應食。

<sup>1</sup> Gu<sub>t</sub> 313a6 *shes rab* basiert auf der (abwegigen) Lesart 慧.

Ähnlich Bo (564c5-8):

*Wenn man Fleisch ißt, so fürchten sich [die Lebewesen], wenn sie einen sehen; wie könnte [man da Fleisch] essen! Deshalb ißt der Yigin [im Einklang mit seiner] wohlwollenden Gesinnung kein Fleisch. Fleisch zu essen zerstört [nämlich] die wohlwollende Gesinnung, entfernt einen von der Erlösung, [d.h.] vom Nirvāna, und widerspricht der Lehre der Edlen. Deshalb erlaube [sich] nicht, Fleisch zu essen.*

食肉見者怖 云何而可食 是故修行者 慈心不食肉 食肉斷慈心 離涅槃解 脫 及違聖人教 故不聽食肉。

M.E. besteht hier keine Notwendigkeit, mit TOKIWA 2003a: 368,7-10 ≠ 2018: 140,5-7 für Gu eine andere Skt-Vorlage anzusetzen (von den metrischen und grammatischen Problemen seiner Rekonstruktionsvorschläge einmal ganz abgesehen). Mein Eindruck ist eher, daß Gu den Vers in seiner Wiedergabe ausgestaltet und vor allem im Sinne von B.4 die *maitrī* als Verständnishintergrund explizit gemacht hat. Es wäre ja kaum zu erklären, warum die Redaktoren der überlieferten Skt-Version eine solche Bezugnahme auf die *maitrī* nachträglich hätten tilgen sollen. Allenfalls in Pāda d erscheint mir die Möglichkeit etwas größer, daß Gu einen abweichenden Text vor sich hatte (\*°*nām naiṣa vai dhvajah*??, wobei *esa* in diesem Fall auf den Fleischverzehr, nicht auf

den Verzicht darauf, zu beziehen wäre).

<sup>3258</sup> Gu (514b26): "dem kostbaren Sūtra *Laṅkā-avatāra*" (楞伽阿跋多羅寶經); so auch am Ende der vorangehenden Kapitel.

<sup>3259</sup> In Gu wird der Text jeweils zu *Beginn* der vier Kapitel (in die er hier eingeteilt ist) mit diesem (und *nur* diesem) Namen (一切佛語心品: 480a16, 489a25, etc.) bezeichnet (vgl. auch TAKASAKI 1980: 14; TAKASAKI/HORIUCHI 2015: 24). Dabei könnte der Zusatz 品 ("Kapitel, Sektion") den Eindruck erwecken, als ob LaṅkS<sub>Gu</sub> als Teil eines umfangreicheren Textes oder Textkorpus angesehen worden wäre. Noch deutlicher kommt dies in LaṅkS<sub>Gr</sub> (P ngu 313a7; D ca 284b6f) zum Ausdruck, wo der Schlußkolophon ausdrücklich von dem "Kapitel ‘Essenz der Verkündigung aller Buddhas’ *aus dem \*Laṅkā-vatāra-ratna-sūtra*" (*Lang kar gshegs pa rin po che'i mdo las sangs rgyas thams cad kyi gsung gi snying po'i le'u zhes bya ba rdzogs so*) spricht. Der überlieferte Wortlaut des Sanskrit-Kolophons lässt eine solche Deutung zwar zu, doch liegt es zweifellos näher, *sarva-...-ḥṛdayāt* hier als Apposition zu *Laṅkāvatārāt* (dem Namen des Sūtra) verstehen; so auch eindeutig LaṅkS<sub>t</sub> (P ngu 172b5f; Br 61a3): *Lang kar gshegs pa sangs rgyas thams cad kyi gsung rab kyi<sup>1</sup> sning po las sha mi bza' ba'i le'u (...)*<sup>2</sup>.

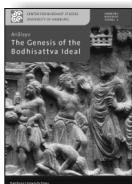
<sup>1</sup> F<sub>2</sub> om. *thams cad kyi gsung rab* u. hat *kyis* statt *kyi*.

<sup>2</sup> Zu der in Do, Ng und He [sowie in Basgo] diesem Kolophon vorangehenden Bezeichnung des *Laṅkāvatāra* als *sum khri drug stong pa* (*saṭṭrimśatsāhasra*: LaṅkS<sub>N</sub> 135,16) vgl. TAUSCHER (im Druck).

<sup>3260</sup> So auch in Śi (622c28). In Tib endet hier teils das siebente Kapitel (so DS<sub>2</sub> L<sub>2</sub>F<sub>1</sub>F<sub>2</sub>: *le'u ste bdun pa'o*), teils das sechste (so PS<sub>1</sub>DoNgHeBr: *le'u ste drug pa'o* (PS<sub>1</sub>L<sub>1</sub>Br *go*[sic!]!). Bo hat eine völlig andere Kapiteleinteilung; hier ist das Textstück gegen den Fleischverzehr das 16. Kapitel: 561a20. In Gu ist es überhaupt nicht als eigenes Kapitel markiert, sondern der letzte Teil des 4. Kapitels (und des gesamten Sūtra).

<sup>3261</sup> Alle Hss. mit Ausnahme der allerdings recht alten Hs. N16 (und deren Kopie N3) stützen die Negation, desgleichen Tib (*sha mi bza' ba'i le'u*), Bo (561a20) "Kapitel über das Verbot des Fleischverzehrs" (遮食肉品) und Śi (622c28) "Kapitel über das Beenden des Fleischverzehrs" (斷食肉品). In Gu gibt es keinen speziellen Titel für diesen Textteil. Zum Kompositum *amāṁsa-bhakṣaṇa* vgl. Mhbh 13.116.11c u. 28c.§

**Nachtrag zu § 267:** BCA 5.11 heißt es, daß konsequentes Unterlassen des Tötens lebender Wesen nicht dadurch erreichbar ist, daß man sämtliche potentiellen Opfer (Fische usw.) außer Reichweite schafft. Das angeführte Beispiel suggeriert, daß primär an Töten zwecks Fleischgewinnung gedacht ist, doch impliziert dessen Unterlassung nicht zwingend eine vegetarische Ernährung; zumindest das Fleisch von Tieren, für deren Tod man keine Verantwortung trägt (z.B. verunglückte Tiere), bliebe ja erlaubt.



**Band 1**

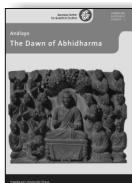
Anālayo

**The Genesis of the Bodhisattva Ideal**

178 pp., 12 illustrations, hardcover, 22,80 EUR

ISBN 978-3-937816-62-3 (printed version)

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HBS01\\_Analayo](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS01_Analayo)



**Band 2**

Anālayo

**The Dawn of Abhidharma**

229 pp., 12 illustrations, hardcover, 25,80 EUR

ISBN 978-3-943423-15-0 (printed version)

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HBS02\\_Analayo](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS02_Analayo)



**Band 3**

Lin, Chen-kuo / Radich, Michael (eds.)

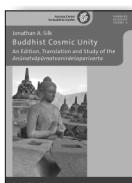
**A Distant Mirror**

Articulating Indic Ideas in Sixth and Seventh Century Chinese Buddhism

565 pp., hardcover; 39,80 EUR

ISBN 978-3-943423-19-8 (printed version)

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HBS03\\_LinRadich](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS03_LinRadich)



**Band 4**

Silk, Jonathan A.

**Buddhist Cosmic Unity**

An Edition, Translation and Study of the “Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivarta”

252 pp., hardcover, 28,80 EUR

ISBN 978-3-943423-22-8 (printed version)

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HBS04\\_Silk](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS04_Silk)



**Band 5**

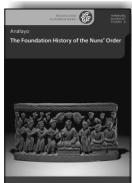
Radich, Michael

**The "Mahāparinirvāṇa-mahāsūtra" and  
the Emergence of "Tathāgatagarbha" Doctrine**

266 pp., hardcover, 28,80 EUR

ISBN 978-3-943423-20-4 (printed version)

[http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP\\_HBS05\\_Radich](http://hup.sub.uni-hamburg.de/purl/HamburgUP_HBS05_Radich)



**Band 6**

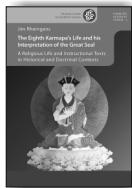
Anālayo

**The Foundation History of the Nuns' Order**

278 pp., hardcover, 29,80 EUR

ISBN 978-3-89733-387-1 (printed version)

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/hamburg-buddhist-studies/hamburgup-hbs06-analayo.pdf>



## Band 7

Jim Rheingans

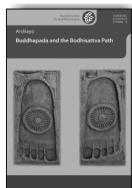
### **The Eighth Karmapa's Life and his Interpretation of the Great Seal**

A Religious Life and Instructional Texts in Historical and Doctrinal Contexts

243 pp., hardcover, 25,80 EUR

ISBN 978-3-89733-422-9 (printed version)

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/hamburg-buddhist-studies/hamburgup-hbs07-rheingans.pdf>



## Band 8

Anālayo

### **Buddhapada and the Bodhisattva Path**

180 pp., hardcover, 18,80 EUR

ISBN 978-3-89733-415-1 (printed version)

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/hamburg-buddhist-studies/hamburgup-hbs08-analayo.pdf>



## Band 9

Susan Andrews/Jinhua Chen/Cuilan Liu (eds.)

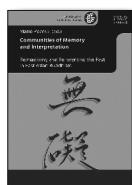
### **Rules of Engagement**

Medieval Traditions of Buddhist Monastic Regulation

522 pp., hardcover, 26,60 EUR

ISBN 978-3-89733-428-1 (printed version)

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/hamburg-buddhist-studies/hamburgup-hbs09-full.pdf>



## Band 10

Mario Poceski (ed.)

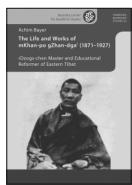
### **Communities of Memory and Interpretation**

Reimagining and Reinventing the Past in East Asian Buddhism

XIV; 217 pp., hardcover, 25,80 EUR

ISBN 978-3-89733-425-0 (printed version)

<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/hamburg-buddhist-studies/hamburgup-hbs10-poceski.pdf>



## Band 11

Achim Bayer

### **The Life and Works of mKhan-po gZhan-dga' (1871-1927)**

rDzogs-chen Master and Educational Reformer of Eastern Tibet

XXI; 435 pp., hardcover, 32,80 EUR

ISBN 978-3-89733-495-3 (printed version)



Numata Center  
for Buddhist Studies

Die vorliegende Arbeit behandelt zunächst die traditionelle Einstellung des Hauptstroms des älteren indischen Buddhismus zum Thema Fleischverzehr. Hier sind Fleisch und Fisch sowohl den Ordinierten wie auch den Laien grundsätzlich erlaubt, und es besteht kaum Anlass für die Annahme, dass dies im ältesten Buddhismus anders war. Es treten jedoch im Kontext von Ethik (Nichtverletzen), Aszetik und gesellschaftlichen Konventionen Probleme auf, die zu Einschränkungen und Dissensen geführt haben. Trotz mancher Ansatzpunkte in der älteren Tradition wird eine durch eigene Texte dokumentierte dezidiert (lacto-)vegetaristische Bewegung aber erst um 400 n. Chr. innerhalb des indischen Mahāyāna-Buddhismus fassbar. Die Darstellung und Interpretation der Gedanken, Argumente und Motive dieser Bewegung steht im Zentrum der vorliegenden Arbeit, und die entscheidenden Abschnitte der einschlägigen Texte sind in Gestalt ausführlich annotierter Übersetzungen und kritischer Editionen beigefügt.

Die Arbeit besteht aus drei Teilen. Der erste Teil umfasst eine eingehende Studie zur Thematik Fleischverzehr und Vegetarismus im indischen Buddhismus bis ca. 500 n. Chr. sowie Übersetzungen der wichtigsten vegetaristischen Texte. Der zweite Teil enthält, in Gestalt von Endnoten, Belegmaterial sowie Begründungen und Erläuterungen zu dieser Studie und zu den Übersetzungen, der dritte Band kritische Editionen der in Teil 1 übersetzten Texte sowie ein Abkürzungs- und Literaturverzeichnis.

ISBN 978-3-89733-504-2



9 783897 335042

ISSN 2190-6769

ISBN 978-3-89733-504-2

EUR [D] 34,80