Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 17 (1964)

Heft: 3-4

Artikel: Buddhas erste Meditation

Autor: Horsch, Paul

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145944

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BUDDHAS ERSTE MEDITATION

PAUL HORSCH · ZÜRICH

Friedrich Weller zum 75. Geburtstag

Wird die Geschichtlichkeit Buddhas heute auch nicht mehr ernsthaft in Zweifel gezogen, so fällt es doch schwer, in seiner von der Phantasie wild umwucherten Lebensgeschichte auch nur ein Korn historischer Wahrheit von der Spreu der Legendenbildung zu trennen. Dies trifft vor allem auf die Kindheit und Jugend, also die Zeit vor dem Hinausziehen vom Heim in die Heimlosigkeit, zu. Die zuverlässigeren biographischen Angaben kreisen verständlicherweise um die für die Lehre wichtigsten Phasen seines Lebens: das Ringen um die Erlösung bringende Erkenntnis, das Erlangen der Saṃbodhi, des vollen Erwachens, die ersten Bekehrungen und der Tod, das Parinirvāṇa. Dennoch darf angenommen werden, daß gerade die vorausgehenden Jahre, schon die der frühen Kindheit, entscheidend auf dieses außerordentliche Menschenschicksal eingewirkt haben. Auf jeden Fall kann die moderne Psychologie diese Annahme nur bestätigen[1]. Anderseits ließ die lückenhafte Überlieferung jener Periode der Phantasie die Zügel zur legendären Ausschmükkung frei. So ist denn im Laufe der Zeit, als die Person Buddhas zu einem übernatürlichen, göttlichen Wesen umgeformt wurde, seine Kindheit in immer bunteren Farben mit wunderbaren Taten und Begeb-nissen ausgemalt worden. Was wir indes aus ältern Quellen mehr oder weniger Zuverlässiges darüber wissen, läßt sich in wenige Worte zusammenfassen.

Um 560 v. Chr. im Kṣatriya-Klan der Śākyas als Sohn des Stammesfürsten und zeitweiligen Häuptlings mit dem Titel *rājan* «König» geboren, verlor er seine Mutter früh und wurde deshalb von ihrer Schwester, der zweiten Gattin seines Vaters, auferzogen. Ein Stiefbruder und eine Stief-

1. Es genügt, hier auf die Arbeiten von S. Freud zu verweisen, obwohl gerade sein Versuch, die Kindheit Leonardo da Vincis zu deuten, heute als verfehlt betrachtet werden darf (s. Gesammelte Werke, Band XI). – Meinem Freunde Wilhelm Rau bin ich für zahlreiche Berichtigungen und Ergänzungen bei der Korrektur zu tiefem Dank verpflichtet.

schwester von außerordentlicher Schönheit werden beiläufig erwähnt. Buddhas Geburtsstätte Kapilavastu, die Hauptstadt der Śākyas, lag am Südrand des heutigen Nepals, nahe der indischen Grenze[2]. Der Reichtum des stolzen, aristokratischen Geschlechtes bestand im Großgrundbesitz und dem Reisbau, der in dem subtropischen, warm-feuchten Klima fruchtbare Ernten zeitigen mußte. Von der Geborgenheit und dem materiellen Überfluß seiner Jugendzeit berichtet ein alter Text. «Ich war zart, höchst zart, übermäßig zart. Für mich waren am Wohnort meines Vaters Teiche angelegt, in denen für mich allein blaue, rote und weiße Lotosblumen blühten ... Ich besaß drei Paläste, einen für die kühle Zeit, einen für die heiße Zeit und einen für die Regenzeit[3].» Musikantinnen warteten ihm im Palaste auf. Obwohl sich in diesem Bericht bereits die Tendenz zur Übertreibung und zum Schematismus bemerkbar macht, so bleibt doch die grundlegende Aussage, daß es ihm an weltlichen Gütern in keiner Weise gebrach, unbedingt glaubwürdig. Schließlich heiratete er und hatte einen Sohn. Buddha kannte das Leben und die Welt, bevor er sie floh und nach dem «todlosen Pfade» strebte.

Leider haben wir keine zuverlässigen Angaben über seine Erziehung und literarische Bildung, doch dürfte Oldenbergs Vermutung noch heute überzeugen. «Die adelige Erziehung des damaligen Indien hatte allem Anschein nach vielmehr kriegerische Leibesübungen als die Weisheit des Veda zum Gegenstand; vedische Gelehrsamkeit haben die Buddhisten ihrem Meister nie nachgesagt[4].» Eine zusätzliche Bekräftigung bietet das Argument ex silentio. Das überaus reiche Quellenmaterial des Pāli-Kanon gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß Buddha auch nur einen

2. Die Archäologie, insbesondere Aśokas Säulenedikt von Rummindei (Paderia), bestätigt die geographischen Angaben.

3. Aṅguttara Nikāya I, S. 145 (3, 38, 1): *Sukhumālo ahaṃ bhikkhave parasukhumālo accantasukhumālo. Mama sudaṃ bhikkhave pitu nivesane pokkharaṇīyo kāritā honti, ekattha sudaṃ uppalaṃ pupphati ekattha padumaṃ ekattha puṇḍarīkaṃ yāvad eva mama atthāya ... Tassa mayhaṃ bhikkhave tayo pāsādā ahesuṃ, eko hemantiko eko gimhiko eko vassiko.* – Alle Pāli-Texte werden nach der Ausgabe der Pāli Text Society, London, zitiert.

4. H. Oldenberg, *Buddha*. 13. Auflage. Stuttgart, Cotta Verlag, 1959, S. 111.

einzigen vedischen Text gekannt hat, obgleich in den stereotypen Aufzählungen der brahmanischen Literaturgattungen die drei Veden – mit Ausnahme des Atharvaveda –, die Brāhmaṇas, Upaniṣaden und Kalpasūtras genannt werden[5]. Wären ihm gewisse Upaniṣaden-Lehren, die sich gleichfalls mit dem grundlegenden Problem der Erlösung von der Wiedergeburt befaßten, bekannt gewesen, so hätte er sich zweifellos mit ihnen auseinandergesetzt. Durch den *consensus* aller Schulen bezeugt ist anderseits der Grund seines Heilstrebens: das erschütternde Erlebnis der anfangslosen Vergänglichkeit, die sich in Alter, Krankheit und Tod am eindrücklichsten offenbart. Die legendhaften Schilderungen der vier Begegnungen bleiben psychologisch, ihrem innern Gehalt nach unbedingt wahr.

Bevor wir an Hand eines konkreten Beispiels versuchen, Ursprüngliches, Echtes in der Buddha-Biographie von spätern Erfindungen zu unterscheiden, soll kurz das grundlegende Problem der Authentizität umrissen werden. Es hat schon die buddhistischen Mönche der Frühzeit beschäftigt, wobei in der Regel vortreffliche Kriterien aufgestellt wurden. Ganz allgemein galt ein Lehrsatz als echt, wenn er in Form und Inhalt dem Geist der Sūtras, des Vinaya und des Gesetzes nicht widersprach und auf einer zuverlässigen Überlieferung, sei es Buddhas eigenem Wort *(Buddhavacana)* oder dem seiner Jünger, beruhte[6]. Die europäische Forschung neigte erst zur mythologischen Deutung von Senart und Kern, die sich auf späte, meist dem Mahāyāna angehörende Texte stützten. Eine entscheidende Wandlung vollzog sich mit dem Bekanntwerden des Pāli-Kanons, dessen nüchterne Darstellungen das menschliche Dasein Buddhas mit aller Klarheit bezeugten. Die archäologischen Entdeckun-

5. Vgl. P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*. Bern, Francke Verlag, 1965, 1. Teil.

6. Cf. Bodhicaryāvatāra, S. 431 (Bibliotheca Indica ed.): *yad guruśiṣyaparaṃparayāmnāyāyātaṃ buddhavacanatvena yac ca sūtre 'vatarati vinaye saṃdṛśyate dharmatāṃ ca na vilomayati tad buddhavacanaṃ nānyat;* Buddhaghosa zu Dīgha Nikāya II, S. 123. Vgl. ferner E. Lamotte, India Antiqua, S. 213 ff.; Revue de l'Histoire des Religions 134, 1947–1948, S. 37–71; *Histoire du Bouddhisme indien*, S. 16, Anm. 4; E. Frauwallner, *The Historical Data we possess on the Person and the Doctrine of the Buddha*, East and West VII, S. 309–312.

gen – Aśokas Inschriften, die Gedenksäule an Buddhas Geburtsstätte usf. – lieferten dafür eine weitere Bestätigung. Seine Lebenszeit bildet deshalb das älteste, mit genügender Genauigkeit bestimmbare Datum der indischen Chronologie.

Vom literargeschichtlichen Standpunkt ergibt sich der komplizierte Problemkreis des Urkanons[7] und der ihm angehörenden Texte. In neuerer Zeit sind auf diesem Gebiete erhebliche Fortschritte, insbesondere dank der Untersuchungen von Ernst Waldschmidt, auf dessen Arbeiten hier verwiesen sei[8], zu verzeichnen. Mit Hilfe der vergleichenden Methode konnten weitgehende Übereinstimmungen zwischen den kanonischen Schriften verschiedener Schulen, vor allem in bezug auf den Inhalt, aufgedeckt werden[9].

Da das hohe Alter der uns hier als Archetypus interessierenden Textpartie von der philologischen Seite her gesichert ist, handelt es sich grundsätzlich um die inneren Kriterien der Authentizität. Darunter sind vorerst alle jene Aussagen zu rechnen, die mit den allgemeingültigen, für alle Schulen verbindlichen Lehrsätzen, wie den vier heiligen Wahrhei-

7. Vgl. Heinrich Lüders, *Beobachtungen über die Sprache des buddhistischen Urkanons*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ernst Waldschmidt. Berlin 1954. Weitere Literatur bei Dieter Schlingloff, *Die Religion des Buddhismus, II. Der Heilsweg für die Welt*. Berlin 1963 (Sammlung Göschen, Band 770), S. 112.

8. *Das Mahāvadānasūtra. Ein kanonischer Text über die sieben letzten Buddhas*. Sanskrit, verglichen mit dem Pāli, nebst einer Analyse der in chinesischer Übersetzung überlieferten Parallelversionen, Teil I–II, Berlin 1953 und 1956. – *Das Catuṣpariṣatsūtra. Eine kanonische Lehrschrift über die Begründung der buddhistischen Gemeinde*. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli, nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund von Turfanhandschriften herausgegeben und bearbeitet, Teil I–III, Berlin 1952–1962. – *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli, nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund von Turfanhandschriften herausgegeben und bearbeitet, Teil I–III, Berlin 1950–1956.

9. Vgl. E. Waldschmidt, *Zum ersten buddhistischen Konzil in Rājagṛha*. Asiatica, Festschrift Friedrich Weller, S. 828: «Es ist festzustellen, daß die Überlieferungen beider Schulen [Theravāda und Sarvāstivāda] in den Grundzügen übereinstimmen, daß in Wortlaut und Anordnung jedoch nicht unerhebliche Abweichungen zu verzeichnen sind.» Dasselbe gilt für manche geschichtliche Episoden aus dem Buddha-Leben, wie wir gleich an einem Beispiel darlegen werden.

ten, der Lehre von der universalen Bedingtheit, vom «Nicht-Ich» usf., übereinstimmen. Als zweites Kriterium darf die einfache, nüchterne Darstellungsweise betrachtet werden. Buddha erscheint darin als ein Mensch, der seine außergewöhnlichen Vorzüge bloß einem mächtigeren Streben verdankt. Es fehlen noch die wunderbaren, legendenhaften Züge der späteren Hagiographie, die aus ihm ein überweltliches, vollkommenes Wesen machte: sein Vater ist der «große König» Śuddhodana, schon bei der Geburt ist er mit den Kennzeichen des Übermenschen *(mahāpuruṣa)* ausgestattet, sein ganzes Wirken ist von Wundern begleitet, kurz, nichts vom gewöhnlichen Menschen Gautama der ältern Pāli-Texte haftet mehr an ihm.

Drittens wäre hier zu erwähnen das Fehlen all jener Elemente, die der tendenziös-verherrlichenden Geisteshaltung der Gläubigen entspringen. Der Bericht, wonach Buddhas Sohn und Gattin in den Orden eintreten, könnte leicht auf einer mönchischen Erfindung beruhen, da er ganz der idealisierenden Tendenz entspricht. Doch schon Oldenberg hat hierzu treffend bemerkt: «Wir dürfen diese Angaben um soviel weniger für erfunden halten, je beiläufiger sie in der ältern Tradition auftreten, ohne daß die Person Rahulas oder seiner Mutter für irgendeinen didaktischen Zweck oder für die Herbeiführung pathetischer Situationen ausgenutzt wird. Bedenkt man, welche Rolle die Pflicht strenger Keuschheit in der ethischen Anschauung und in der Ordensregel der Buddhisten spielt, so wird man einsehen, daß, wenn hier nicht Tatsachen, sondern willkürliche Erfindungen vorlägen, es vielmehr die Tendenz der Geschichtenschmiede hätte sein müssen, eine wirklich vorhandene Ehe des künftigen Buddha zu verschleiern, als eine, die nicht vorhanden war, zu erfinden[10].»

Eine noch stärkere Beweiskraft enthält das vierte Kriterium, nämlich das Erwähnen von Aussprüchen und Ereignissen, die der Tendenz zur

10. Oldenberg, ibid. S. 112. Aus dem gleichen Grunde glaubwürdig erscheint uns die Episode, wo Buddha den Wandermönch Vacchagotta im Dharma unterweist, ohne ihn jedoch zu bekehren (Majjhima I, S. 496) – in jüngern Texten wird selbst der Teufel bekehrt!

Legendenbildung geradewegs widersprechen, die also dem späteren Idealbild des Religionstifters zuwiderlaufen und daher auf mancherlei Weise umgedeutet wurden. Analoge Verhältnisse finden sich auch in hinduistischen Werken. Man denke zum Beispiel an die Polyandrie der Pāṇḍavas, die im Widerspruch zu den brahmanischen Rechtsgesetzen steht und daher verschiedenen, mehr oder weniger naiven Rechtfertigungsversuchen unterzogen wurde[11]. Die Tatsache, daß die Polyandrie unter manchen vorarischen Stämmen Indiens üblich war und zum Teil heute noch ist, wie auch die feste Überlieferung trotz des ethischen Widerstandes von seiten der Brahmanen, kann doch nur auf einen, wenn nicht geschichtlichen so doch sicher alten Zug der Sage hinweisen. Im folgenden wollen wir die hier dargelegte Methode an einem buddhistischen Beispiel überprüfen.

Es handelt sich um eine im Mahāsaccaka Sutta (Majjhima I, S. 237 ff. = 4, 6; Sutta 36) aufgezeichnete Episode. Für das hohe Alter des Textes, das übrigens nie in Frage gestellt wurde[12], spricht vom philologischen Standpunkt der archaische Stil der Ich-Erzählung, vom inhaltlichen die nüchterne Aussage. Buddha berichtet dem Jaina (Nigaṇṭha) Saccaka von Vesālī, der von ihm bekehrt wurde (Majjhima I, S. 234 f.), über die zwei Yogalehrer, deren autohypnotischen Übungen er sich unterzogen hat, über die darauffolgende, strenge Askese, deren Zwecklosigkeit er schließlich, vollkommen erschöpft, dem Tode nahe, einsieht. So gibt er die grausame Selbstkasteiung – Unterdrückung des Atems, andauerndes Fasten – wieder auf und nimmt, stets nach «dem unvergleichlichen höchsten Friedenspfade forschend», feste Nahrung zu sich, indem er zu sich sagte, trotz den schmerzlichen, brennenden, bitteren Gefühlen «erreiche ich durch diese rohe Schmerzensaskese die übermenschlichen Zustände, die Vorzüglichkeit der Schauung des wahrhaft edlen Erken-

11. Vgl. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur I*, S. 282, Anm. 2.

12. Vgl. E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*. London 1956³, S. 58 f. Charakteristischerweise fehlt in dieser Version die späte Māra-Episode. Zur Authentizität dieses Berichtes s. ferner Julius Dutoit, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, Straßburg 1905, S. 87.

nens nicht. Wird es da nicht einen andern Pfad zum Erwachen geben?[13]» Diese Frage drückt den entscheidenden Wendepunkt in seinem Leben aus. Die Antwort, die eigentliche Lösung des Problems, schließt sich unmittelbar, wenn auch mit einer unerwarteten Pointe, an. Buddha greift nämlich auf eine frühe Erinnerung zurück.

«Da fiel mir, Aggivessana[14], folgendes ein: Ich erinnere mich, daß ich einmal, während der (Feld)arbeit meines Vaters Sakka, im kühlen Schatten eines Rosenapfelbaumes saß und abgesondert von den Begierden und abgesondert von den unheilsamen Daseinsfaktoren die mit Überlegen und Nachdenken verbundene, aus der Abkehr entstandene, freud- und lustvolle erste Meditationsstufe erlangte und darin verweilte. Muß das nicht fürwahr der Pfad zum Erwachen sein? Da kam mir, Aggivessana, als Folge der Achtsamkeit[15] die Erkenntnis: dies ist eben der Pfad zum Erwachen[16].»

Nach diesem religiösen Grunderlebnis nahm er wieder feste Speise – gekochten Reis – zu sich, worauf ihn die fünf Mönche, die seiner Erleuchtung harrten, verließen, indem sie sagten: «Der Asket Gotama wird üppig, dem Streben untreu, wendet er sich der Üppigkeit zu.[17]» Durch die Nahrung wieder gestärkt, empfand er die Seligkeit der vier Meditationsstufen, um dann mit vollkommen geläutertem Geiste die eigenen früheren Geburten und den Kreislauf des Werdens aller Wesen zu durchschauen. Mit der darauf folgenden Einsicht in die vier heiligen Wahrheiten vom Leiden, dem Ursprung, der Vernichtung und dem

13. Majjhima I, S. 246, 28f.: *Na kho panāhaṃ imāya kaṭukāya dukkarakārikāya adhigacchāmi uttariṃ manussadhammā alamariyañāṇadassanavisesaṃ, siyā nu kho añño maggo bodhāyāti.*

14. Dies ist der Gotra-Namen Saccakas = Sk. Agniveṣyāyana.

15. Oder: «Als Folge der Erinnerung.» Buddhaghosa bezieht *sati* auf die «Vergewärtigung der Achtsamkeit» *(satipaṭṭhāna)* des Ein- und Ausatmens, was nicht bloß einen Anachronismus darstellt, sondern auch in Anbetracht des zarten Alters des Bodhisattva psychologisch unwahrscheinlich ist: wie hätte er damals schon diese komplizierten Yogaübungen beherrscht?

16. Majjhima I, S. 246, 30f.: *Tassa mayhaṃ Aggivessana etad ahosi: Abhijānāmi kho panāhaṃ pitu Sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya nisinno vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharitā, siyā nu kho eso maggo bodhāyāti. Tassa mayhaṃ Aggivessana satānusāri viññāṇaṃ ahosi: eso va maggo bodhāyāti.*

17. Majjhima I, S. 247, 15f.: *bāhuliko samaṇo Gotamo padhānavibbhavanto āvatto bāhullāyāti.*

Weg zur Vernichtung des Leidens hatte er die endgültige Gewißheit von der Erlösung erlangt: «Im Erlösten entstand das Wissen von der Erlösung: vernichtet ist die Geburt, gelebt der heilige Wandel, getan das zu Tuende, es gibt keine Wiederkehr mehr zum Dasein, dies erkannte ich[18].»

Die einzigartige Bedeutung der Erinnerungsepisode geht klar aus dem Zusammenhang hervor: es ist in Wirklichkeit das entscheidende Erlebnis, das Gotamà zur Abkehr von der körperlichen Selbstpeinigung und auf den direkten Pfad der geistigen Erleuchtung führt. Welchen geschichtlichen Wert dürfen wir dieser vom psychologischen Standpunkt grundlegenden Stelle beimessen? Mehrere Gründe sprechen für die Authentizität der Erinnerung. Erstens tritt sie so unvermittelt, ja überraschend auf, daß ihr nichts ferner liegt als der vereinfachende, tendenziöse Schematismus der Erfindung und legendären Ausschmückung. So überzeugt der Ich-Bericht gerade durch seine Urwüchsigkeit. Zweitens wäre hier auf den psychologischen Gehalt der Situation zu verweisen. In kritischen Momenten ballt sich die Gesamtpersönlichkeit gleichsam zusammen, durchläuft in wenigen Augenblicken die ganze Lebensgeschichte, um auf Grund früherer Erlebnisse und Erfahrungen den rettenden Ausweg zu entdecken. Die Regression kann positive Resultate zeitigen, vor allem, wenn heilsame Erlebnisse in der Kindheit tiefe Eindrücke hinterlassen haben. Nach Buddhas eigener Angabe hat er früh und spontan die Wonne mystischer Versenkung empfunden, was ihn zur *vita contemplativa* bestimmte und seine reife Persönlichkeit prägte. In diesem Sinne verwirklicht er das Nirvāṇa durch die Rückkehr zum sorglosen, ichlosen Frieden des Kindheitserlebnisses[19]. An Parallelen dürfte es auch hier nicht mangeln[20].

18. Majjhima I, S. 249, 16f.: *vimuttasmiṃ vimuttam-iti ñāṇaṃ ahosi; khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ nâparaṃ itthattāyāti abbhaññāsiṃ*. Bei der Bodhi spielt die Erinnerung an die früheren Geburten ebenfalls eine grundlegende Rolle, wenigstens in den meisten Versionen; vgl. E. Waldschmidt, *Die Erleuchtung des Buddha*, Indogermanica, Festschrift für Wolfgang Krause, Heidelberg 1960, S. 214ff.

19. Vielleicht bildet dieses Erlebnis die psychologische Wurzel des *anattavāda*, der Leugnung einer Individualseele. In der Kindheit und vor allem während der Versenkung fehlt das Todesbewußtsein, weshalb das Erwachen auch als «todloser Pfad» bezeichnet wird; cf. *amṛtaṃ bhavavipramokṣaṃ* in Anm. 51.

Das dritte und sicher schwerwiegendste Kriterium der Authentizität liegt in dem Nachweis, daß der hier überlieferte Wortlaut der Tendenz zur Legendenbildung widerspricht und darum später auf mannigfache Weise verdreht und umgedeutet wurde. Was im Gegensatz zu jenem in allen Schulen gültigen, idealen Buddha-Bilde steht, kann nicht eine Erdichtung der Mönche sein, noch viel weniger aus den volkstümlichen Kreisen der nichtbuddhistischen Religionen stammen. Bevor wir uns jedoch mit den jüngern Entwicklungsstufen befassen, wollen wir uns den einzelnen Motiven des Erinnerungserlebnisses zuwenden.

Vom Vater Sakka wird ausgesagt, daß er an der (Feld)arbeit war. So wenigstens wird der Ausdruck *kammanta* von Buddhaghosa gedeutet. Der jüngern Tradition entsprechend, sieht er darin eine Zeremonie der rituellen Aussaat (*vappamaṅgala*, Papañcasūdanī II, S. 290). Ganz allgemein wird darunter «Arbeit», «Beschäftigung» verstanden, ähnlich wie in Sk.*karmānta*[21]. Nach anderer Überlieferung, auf die wir unten noch

20. Vgl. Tennyson in einem Brief, zitiert von W. James, *Varieties of Religious Experience*, 1902, S. 384: «I have never had any revelations through anaesthetics, but a kind of waking trance – this for a lack of a better word – I have frequently had, *quite up from boyhood, when I have been all alone*. This came upon me through repeating my own name to myself silently, till all at once, as it were out of the intensity of the consciousness of individuality, individuality itself seemed to dissolve and fade away into boundless being, and this not a confused state but the clearest, the surest of the surest, utterly beyond words – where death was an almost laughable impossibility – the loss of personality (if so it were) seeming no extinction but the only true life ...» Wahrhaft erstaunlich sind die Parallelen: das spontane, mystische Erlebnis von der Knabenzeit an in der Einsamkeit (kursiv von uns), die Auflösung der Individualität und zu gleicher Zeit die Überwindung des Todes *(amataṃ padaṃ)*, «where death was an almost laughable impossibility», wo die Vernichtung selbst, das Nirvāṇa, nichts anderes ist als der «heilige Wandel» oder in Tennysons Worten «the only true life». Die vergleichende Religionspsychologie dürfte zum Verständnis des Nirvāṇa-Begriffs beitragen.

21. Vgl. pw: Ende einer Arbeit, einer heiligen Handlung, Beschäftigung, bebautes Land (Lex.). Im Pāli wird der Terminus häufig auf die Feldarbeit *(khettakammanta)* bezogen, cf. Aṅguttara III, S. 77; Dīgha I, S. 71; Majjhima III, S. 7 usw. Daher die häufige Verbindung in den jüngern Versionen mit dem gepflügten Feld. In der unten angeführten Stelle von Jātaka I, S. 57, bedeutet *kammanta* offensichtlich «Feld». Sicher handelt es sich um das Werk des Vaters» Sakka» und nicht, wie E. H. Brewster, *The Life of Gotama the Buddha*, S. 36, übersetzt: «while my father was doing the work of the Sakyan», was allerdings auch auf die Feldarbeit hinausläuft.

näher eingehen werden, handelt es sich um das Pflügen[22]. Worauf es hier allein ankommt ist, daß Buddhas Vater auf dem Felde arbeitete, was für die Legende, die in ihm den «großen König Śuddhodana» sieht, einfach unmöglich wäre. Längst ist bekannt, daß Śuddhodana nicht ein König, sondern das Oberhaupt eines aristokratisch-republikanischen Staatswesens, ein primus inter pares, war[23]. Er unterstand dem König von Kosala[24]. Seine Zugehörigkeit zur Kṣatriya-Kaste, die im Osten höher als die Kaste der Priester geschätzt wurde, wird öfters hervorgehoben[25]. Nach zahlreichen, zuverlässigen Zeugnissen waren die Śākyas Reispflanzer[26], so daß die «Feldarbeit» des Vaters historisch wohl begründet ist. Psychoanalytiker würden vielleicht noch darauf hinweisen, daß die Erinnerung sich nicht auf die Mutter (bzw. die Pflegemutter), sondern auf den Vater richtete und würden dies mit dem stark patriarchalischen Zug von Buddhas Ethik in Zusammenhang bringen. Wie man sich auch zu solchen Theorien stellen mag, sicher ist, daß in den ältesten Texten Buddha nur von seinem Vater spricht. So war denn in der oben angeführten Stelle des Aṅguttara Nikāya (I, S. 145) ebenfalls vom Wohnsitz seines Vaters *(mama ... pitu nivesane)* die Rede.

Das Sitzen unter dem Jambubaume bildet das zweite Motiv. Es handelt sich nicht um einen gewöhnlichen Baum, wurde doch ganz Indien

22. Cf. *The Collection of the Middle Length Sayings I*, translated from the Pāli by I. B. Horner, PTS, S. 301. In Anmerkung 2 verweist I. B. Horner auf ihren Aufsatz, *Early Buddhism and the Taking of Life*, B. C. Law Volume, Part I.

23. Vgl. H. Oldenberg, *Buddha*, Stuttgart 1959, S. 111.

24. Vgl. E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, S. 12 f. A. Hillebrandt, *Buddhas Leben und Lehre*, S. 9–10.

25. Cf. Ambaṭṭhasutta, Dīgha I, S. 92–93. Den brahmanischen Namen Gotama übernahm Buddhas Familie wohl vom Hauspriester, wie das üblich war; vgl. Rhys Davids, *Further Dialogs* I, S. 162, Anm. Charakteristisch ist die Strophe (cf. Dīgha I, S. 121; Majjhima I, S. 358; Saṃyutta I, S. 153: Aṅguttara V, S. 327):

khattiyo seṭṭho jane tasmiṃ ye gottapaṭisārino

«Der Krieger ist der beste unter den Leuten hier, die an das Geschlecht sich halten.» Wenn Buddha in Suttanipāta 3, 4 (Nr. 455, S. 80) sagt: «Ich bin kein Brahmane, noch der Sohn eines Königs, noch gar ein Vaiśya» *(na brāhmaṇo no 'mhi na rājaputto na vessāyano ...)*, so lehnt er damit das Kastensystem schlechthin ab.

26. Vgl. Oldenberg, ibid., S. 110.

als Jambudvīpa bezeichnet. Dennoch wäre es verfehlt, allein aus diesem Grunde die Namensbezeichnung als dichterische Ausschmückung anzusehen, da der Rosenapfelbaum (Eugenia Jambolana) in Indien häufig anzutreffen ist und reichlich Schatten spendet. Viel näher wäre es der tendenziösen Phantasie gelegen, einen Aśvattha (Ficus religiosa) zu erfinden, erlangte doch Buddha unter einem solchen kurz darauf das Erlösung bringende Wissen. Die Situation hat an sich nichts Erstaunliches: wo anders sollte das Kind auf dem Felde in tropischem Sommerklima sitzen, wenn nicht im Schatten eines Baumes? Noch im alten Orden galt dies als der geeignete Ort der Meditation. Im Leben Buddhas hat der Baum eine numinose Bedeutung; so kam er schon unter einem Baume (Sāla) auf die Welt. Hier ist der Baum Symbol der Fruchtbarkeit[27]. An unserer Stelle finden wir den kühlen Schatten spendenden Baum, der das Feuer der Begierde auslöscht[28] und damit direkt zum Baum der Erkenntnis überleitet[29]. Eine ganz späte Legende erzählt, wie das Knäblein Siddhārtha zur Baumgottheit der Śākyas geführt wurde.

Das dritte und zentrale Motiv liegt in dem Meditationserlebnis, das ausschlaggebend für die ganze Entwicklung war, weil es Buddha auf den Weg zur Erlösung wies. Darin bestand die entscheidende Erinnerung, während der arbeitende Vater und der Jambubaum bloß Nebenumstände bilden. An der Echtheit dieser Erinnerung läßt sich weder aus innern, psychologischen noch äußern, philologischen Gründen rütteln, wenigstens, was ihren Kerngehalt ausmacht, da die Formulierung

27. Vgl. Pāraskara Gṛhyasūtra 1, 15, 6: «Sei fruchtbar wie ein fruchttragender Baum» *(ūrjīva phalinī bhaveti)*, spricht man bei der Zeremonie zu einer schwangeren Frau. Über den Lebensbaum s. A. Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*. Leipzig 1905; L. v. Schroeder, *Lebensbaum und -traum*. Festschrift Kuhn, 1918, S. 59f.

28. Man beachte den Gegensatz von Feuer = Begierde = Durst und Schatten = Begierde- bzw. Durstlosigkeit, d. h. Erlösung. Cf. den ansprechenden Vergleich in Majjhima I, S. 75.

29. Vgl. auch O. Viennot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*. Annales du Musée Guimet, Paris 1954; Karl Budde, *Der Baum der Erkenntnis in der Paradiesgeschichte*. ZDMG 11 (86) 1933, S. 101–110; J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*. London 1873. Bemerkenswert ist, daß unter den buddhistischen Bäumen der Erkenntnis, den Bodhidruma, nie ein Jambu erwähnt wird; s. Hôbôgirin s. v. Bodai, I, S. 90, wo nicht weniger als zehn verschiedene Bäume aufgezählt werden.

selbst durch die spätere dogmatische Systematik bestimmt wurde. Bud dha erwähnt hier nämlich die erste Meditationsstufe *(jhāna)* nach der in den Sūtras immer wiederkehrenden, stereotypen Fassung. Häufig kommt es im Kanon vor, daß die Dogmatik an sich wohlbelegte Aussagen überwuchert, man denke nur an die erste heilige Wahrheit vom Leiden, die in allen Schulen mit ähnlichen Worten ausgedrückt wird. Wenn die konkrete, einfache Definition (Geburt ist Leiden, Altern ist Leiden usf.) mit dem Zusatz schließt: «kurz – die fünf mit Anhaften verbundenen Gruppen des Daseins *(upādānakkhanda)* sind Leiden», so fühlt man leicht den Ton des gelehrten Diaskeuasten heraus.

Auffällt anderseits, daß hier bloß von der ersten Versenkung und nicht, wie sonst durchwegs üblich, von allen vier die Rede ist. Auch daran mag ein Teil geschichtlicher Wahrheit haften: das mystische Erlebnis des jungen Buddha konnte unmöglich jene raffinierte Differenzierung erreicht haben, wie sie uns im Gewande mönchischer Analyse entgegentritt. Dies läßt auf die Schlichtheit der ursprünglichen Fassung schließen, wo wahrscheinlich bloß der vollkommene, innere Frieden, das tiefe, sorgenfreie Glücksgefühl zum Ausdruck gebracht wurde, so ähnlich, wie wir es etwa in Tennysons Schilderung gefunden haben.

Nichts veranschaulicht eindringlicher die hohe Bedeutung der Meditation für den buddhistischen Heilsweg als ihre Erwähnung an dieser Stelle, im Augenblick der großen Wende im Leben des Erwachten. Man ersieht daraus, mit welcher Vorsicht der Begriff «Rationalismus» in Hinsicht auf Buddha zu verwenden ist. Seine Lehrmethode mag rationalistisch genannt werden, doch die Lehre selbst gründet auf einem mystischen Erlebnis, das vom psychologischen und nicht vom philosophisch-spekulativen Standpunkt zu erforschen ist. Von der Meditation hängt die erlösende Erkenntnis ab. «Es gibt keine Versenkung bei dem, der Weisheit nicht besitzt. Es gibt keine Weisheit bei dem, der sich nicht versenkt. In wem Versenkung wohnt und Weisheit, wahrlich der ist

dem Nirvāṇa nahe[30].» Gerade wie der klassische Yoga als «die Aufhebung der Funktionen des Bewußtseins»[31] definiert wird, geht es schon hier um die stufenweise Befreiung und Reinigung des Geistes von den Schlacken sinnlicher Eindrücke, von den affektiven Hemmnissen, den intellektuellen Tätigkeiten und emotionalen Zuständen. Sukzessive löst sich der Meditierende von den Begierden und bösen Regungen (1. Stufe), vom Überlegen und diskursiven Denken (2. Stufe), von der freudigen Erregung (3. Stufe), so daß schließlich nur noch der innere Frieden, der Gleichmut, die Sammlung des Geistes (4. Stufe) übrigbleibt.

Wenn man den scholastischen Ausbau des Systems der Versenkungen mit den nüchternen Angaben eines alten Sutta vergleicht, stößt man auf einen Widerspruch, der sich auch in andern Gebieten des Lehrgebäudes bemerkbar macht. Den vier *jhānas* wurden nämlich noch vier weitere Stufen hinzugefügt, geistliche Übungen, bei denen es sich um eine Art von Selbsthypnose handelte und die zu einer fortschreitenden Unterdrückung der Bewußtseinsfunktionen führten, nämlich zum Bereich der Raumunendlichkeit *(ākāsānañcāyatana)*, der Bewußtseinsunendlichkeit *(viññāṇānañcāyatana)*, der Nichtsheit *(ākiñcaññāyatana)*, des Weder-Wahrnehmens-noch-Nicht-Wahrnehmens *(nevasaññānāsaññāyatana)*. Sie werden den vier unkörperlichen Sphären *(arūpāvacara)* im kosmischen Bereiche zugeordnet. Nun erzählt jedoch Buddha im Ariyaparyesanāsutta (Majjhima 26), wie er erst bei zwei Yogalehrern, Āḷāra Kālāma und Uddaka Rāmaputta, in die Schule ging, unter deren Leitung er schnell zur vollkommenen Beherrschung der zwei letzten Bereiche der Bewußtseinstranszendenz gelangte (Majjhima I, S. 163–167). Da kam ihm der Gedanke: «Dieses Gesetz führt nicht zur Abkehr, zur Begierdelosigkeit, zur Aufhebung, zur Befriedigung, zur Einsicht, zum Erwachen, zum Nirvāṇa, sondern bloß zum Bereich des Weder-Wahrnehmens-noch-Nicht-Wahrnehmens. So, ihr Mönche, da mir dieses Gesetz nicht ge-

30. Dhammapada 372: *natti jhānaṃ apaññassa, pannā natthi ajhāyato/yamhi jhānañ ca paññā ca sa ve nibbānasantike//.*

31. Patañjali, Yogasūtra 2: *yogaś cittavṛttinirodhaḥ.*

nügte, wandte ich mich von diesem Gesetze ab und ging weg[32].» Darauf folgt die Erlangung der Bodhi, die im Saccakasutta ausführlich geschildert wird. In der Tat gehören die beiden Texte vom inhaltlichen wie auch philologischen Standpunkt zusammen.

Der scheinbare Widerspruch besteht nun darin, daß Buddha hier die zwei höchsten *jhāna*-Stufen als nicht zum Heile führend verwirft, während nach dem Saccakasutta ihn gerade die Erinnerung an die erste und niedrigste Stufe auf den rechten Pfad weist. Die Lösung dieses Problems gewährt Einblick in das Wesen der buddhistischen Meditation und in den scholastisch-kompilatorischen Charakter der buddhistischen Terminologie. Der Yoga Buddhas ist charakterisiert durch die Satipaṭṭhāna-Methode, «die Vergewärtigung der Achtsamkeit»[33], der von Buddha selbst als «der einzige Weg, der zur Reinheit der Wesen führt»[34], bezeichnet wird. Der Übende «vergewärtigt» sich dabei alle Handlungen, alle Körperfunktionen – das Atmen usf. –, ist achtsam auf alle Gefühle, erfaßt mit voller Klarheit die Geistesobjekte und wird dadurch besonnen und vollkommen bewußt. Dieses Bewußtmachen und Bewußtwerden steht in offenem Gegensatz zu den hypnotischen, an den Tiefschlaf der Upaniṣaden[35] erinnernden Zustände der geistigen Konzentration, wie sie von Āḷāra und Uddaka gelehrt wurde. Buddha drang vor in das Reich vollkommener Bewußtseinsklarheit, des Erwachens *(bodhi)*, während die Yogapraxis seines Milieus gerade die Aufhebung des Bewußtseins erstrebte. Dieser Unterschied ist grundlegend. Dennoch verband man die vier Meditationen mit jenen, das empirische Bewußtsein transzendierenden Versenkungen, weil sie als Konzentrationsübungen eine ausgezeichnete Vorbereitung für die eigentliche Kontemplation bildeten[36]. Bloß

32. Majjhima I, S. 166, 29f.: *nāyaṃ dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāyā na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvad-eva nevasaññānāsaññāyatanūpapattiya ti. so kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā nibbijjāpakkamiṃ.*

33. Vgl. Nyāṇaponika, *Satipaṭṭhāna. Der Heilsweg buddhistischer Geistesschulung*. Konstanz 1950.

34. Majjhima I, S. 55: ekāyano ayaṃ bhikkhave maggo sattānaṃ visuddhiyā ...

35. Cf. Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 4, 3, 19ff.; Māṇḍūkya Upaniṣad 5f.

36. Über die sogenannte *kasina*-Methode, «das totale Aufgehen des Geistes in einer Anschau-

wurden sie – irrtümlicherweise, wie uns scheint – in der scholastischen Klassifikation den eigentlichen *jhānas* übergeordnet.

Zwei Punkte erhärten unsere Behauptung. Erstens haben wir gesehen, wie Buddha in Anschluß an die vier *jhānas* in hellseherischer Erkenntnis die früheren Geburten und den Kreislauf aller Wesen mit dem Geistesauge überschaute und darauf die Bodhi erlangte. Hier fehlen also die 5. bis 8. Versenkungsstufe, was in der Tat leicht verständlich ist, da das Erwachen ja gerade in der Erkenntnis des Wesens der Wirklichkeit beruht, während diese Einsicht bei jenen Zuständen, in denen alle geistigen Funktionen ausgeschaltet wurden, a priori unerreichbar wäre. Der zweite Punkt betrifft die Schilderung des Parinirvāṇa, wobei ein an sich sehr rätselhafter Passus bis jetzt wenig Beachtung und auf jeden Fall kein Verständnis gefunden hat. Das letzte Wort Buddhas an seine Jünger war: «Die Gestaltungen sind dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen. Rüstet euch aus mit Wachsamkeit[37].» Dann fährt der Text weiter: «Der Erhabene gelangte zur ersten Stufe der ekstatischen Versenkung, von dieser dann zur zweiten, von der zweiten zur dritten, von der dritten zur vierten. Von der vierten stieg er auf zum Zustande, der besteht in der Raumunendlichkeit, von diesem dann zu dem Zustande, der besteht in der Bewußtseinsunendlichkeit, von diesem dann zu dem Zustande, der besteht im Nichtvorhandensein von irgend etwas, von diesem zu dem Zustande von Weder-Wahrnehmen-noch-Nicht-Wahrnehmen, von diesem zum Aufhören von Bewußtsein und Gefühl[38].» Darauf stieg er in umgekehrter Reihenfolge die ganze Stufenleiter dieser geistigen Vertiefungen hinab bis zur ersten ekstatischen Versenkung. «Von dieser stieg er dann wieder auf zur zweiten, von dieser zur dritten, von dieser zur vierten. Unmittelbar von da aus erreichte der Erhabene dann das Parinibbāna[39].»

ung oder Vorstellung», s. Oldenberg, ibid., S. 444 (Anmerkung zu S. 332) und vor allem *Manual of a Mystic*, übersetzt von F. L. Woodward. PTS, London 1962. Zu den Meditationsstufen vgl. noch R. O. Franke, *Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt*, ZDMG 71, 1/2, 1917, S. 65f.

37. Dīgha II, S. 156: *vayadhammā saṃkhārā, appamādena sampādethāti.*

38. Diese neunte Stufe stellt eine spätere Zutat dar.

39. Dīgha II, S. 156, 4ff.: *Atha kho Bhagavā paṭhamajjhānaṃ samāpajji. Paṭhamajjhānā vuṭṭha-*

Merkwürdig an diesem Bericht ist das Eingehen ins Nirvāṇa von dem vierten *jhāna* aus und nicht vom Zustand, wo Bewußtsein und Gefühl aufhören – dem tiefsten Grade der Versenkung. Aber dies bestätigt gerade unsere Annahme, wonach die systematische Einteilung von 8 (oder 9) Stufen auf das scholastische Ordnungsprinzip zurückzuführen ist, während Buddha die vier *jhānas* als Ausgangspunkt zum Erlangen des Erwachens gesetzt hat. Trotz dem dogmatischen Beiwerk der Klassifikation blieb dieses wichtige Detail im Geiste der Verfasser des Mahāparinibbāna Sutta haften. Übrigens werden die ausschlaggebenden Worte dem Lieblingsjünger Ānanda, der beim Tode des Meisters zugegen war, in den Mund gelegt. Damit stimmen die Aussagen über das Nirvāṇa, «bei dem die Daseinsgruppen noch übrig bleiben» *(sa-upādi-sesa-nibbāna)* – die Erlöschung der Leidenschaften, die vollkommene Heiligkeit – und über das Nirvāṇa, bei dem diese sich auflösen *(an-upādi-sesa-nibbāna)*, eben beim Tode des Erhabenen, überein. Wie wir sahen, entspricht dies ebenfalls dem Wesen des buddhistischen Heilspfades, der Meditation. Durch das Herausschälen dieses Grundzuges tritt auch die künstliche Anordnung der Versenkungszustände als scholastisches Beiwerk zutage.

Im folgenden werden wir die Entwicklung dieser für die Lebensgeschichte Buddhas so entscheidenden Episode in den jüngern Texten verfolgen. Auf starke Abweichungen muß man dabei von vornherein gefaßt sein. Um jedoch einen Zusammenhang mit dem Archetypus mit Gewißheit festzustellen, genügt es, die fünf Hauptmotive hervorzuheben: 1. der Vater, 2. die Feldarbeit, 3. der Schatten spendende Baum, 4. die Meditation und 5. deren Verknüpfung mit der höchsten Erkenntnis.

hitvā dutiyajjhānaṃ samāpajji. Dutiyajjhānā vuṭṭhahitvā tatiyajjhānaṃ samāpajji. Tatiyajjhānā vuṭṭhahitvā catutthajjhānaṃ samāpajji. Catutthajjhānā vuṭṭhahitvā ākāsānañcāyatanaṃ samāpajji. Ākāsānañcāyatana-samāpattiyā vuṭṭhahitvā viññāṇañcāyatanaṃ samāpajji. Viññāṇañcāyatana-samāpattiyā vuṭṭhahitvā ākiñcaññāyatanaṃ samāpajji. Ākiñcaññāyatana-samāpattiyā vuṭṭhahitvā nevasaññā-nāsaññāyatanaṃ samāpajji. Nevasaññā-nāsaññāyatana-samāpattiyā vuṭṭhahitvā saññā-vedayita-nirodhaṃ samāpajji ... paṭhamajjhānā vuṭṭhahitvā ... catutthajjhānaṃ samāpajji. Catutthajjhānā vuṭṭhahitvā samanantarā Bhagavā parinibbāyi.

Ihr gemeinsames Auftauchen impliziert notwendigerweise eine textgeschichtliche Beziehung, was auch immer die sekundären Divergenzen sein mögen. Die genannte Einteilung wird dabei eine genaue Beschreibung der Übereinstimmungen und Abweichungen, was von historischem wie auch philologischem Interesse ist, erleichtern. A priori ist zu erwarten, daß die Feldarbeit des Vaters den größten dichterischen Umbildungen unterworfen wurde, weil sie der spätern Buddha-Vorstellung und vor allem der «großköniglichen» Abkunft Gotamas radikal widersprach. Die Untersuchung wird diese Annahme vollauf bestätigen.

Grundsätzlich ist zu bemerken, daß das Erinnerungserlebnis sonst an keiner Stelle des Pāli Sutta- und Vinayapiṭaka erwähnt wird, was überraschen mag, da doch eine Tendenz bestand, die Ereignisse vor der Bodhi immer reichlicher auszuschmücken[40]. Anderseits zeugt dies gerade für das hohe Alter dieser Texte, denn in den jüngern Schichten ist kein Mangel an poetischen Erweiterungen, auch in bezug auf an sich geringfügige Episoden und Einzelheiten. Nicht die geringste Anspielung findet sich in den andern Beschreibungen des Werdeganges vom Hinausziehen bis zum Erwachen. Selbst die ausführliche und wegen der vielen eingestreuten Gāthās wohl junge Schilderung von Mahāvagga 1, 1–23 (Vinaya I, S. 1 ff.) nennt die Erinnerung nicht[41].

Die erste Erwähnung in den nichtkanonischen Büchern des Theravāda findet sich in Milinda Pañha 4, 8, 23 unter Nagasenas Ausführungen über Gotamas Askese *(dukkhakārikā)*, nachdem in ihm der Gedanke aufstieg: «Mag da wohl ein anderer Weg zum Erwachen sein? Schon früher, o Großkönig, als der Bodhisattva einen Monat alt und sein Vater an der Feldarbeit war, setzte er sich auf dem fürstlichen Lager im kühlen

40. Vgl. E. Windisch, *Māra und Buddha*. Leipzig 1895, S. 220 ff.

41. Cf. auch Vinaya III, S. 3 f.; Windisch, ibid., S. 221. Wie ausführlich die Beschreibungen in den erwähnten Stellen des Majjhima von der Erlangung der Buddhaschaft auch sein mögen, so fehlen doch dort der Kampf mit Māra – also ein später Zug der Legende – und die Erwähnung des Bodhi-Baumes. J. Dutoit, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, hat sämtliche Stellen, die diese wichtigste Phase im Leben Buddhas behandeln, aus der südlichen und nördlichen Schule zusammengestellt.

Schatten des Rosenapfelbaumes mit gekreuzten Beinen hin, und abgesondert von den Begierden, abgesondert von den unheilsamen Daseinsfaktoren erlangte er die mit Überlegen und Nachdenken verbundene, aus der Abkehr entstandene, freud- und lustvolle erste Meditationsstufe und verweilte darin[42].» Dasselbe wird dann von den übrigen drei *jhānas* ausgesagt, was eine erste Abweichung vom Urtext bedeutet. Als zweite Zutat wäre das fürstliche Lager *(sirisayana)* zu erwähnen, das in der Nidānakathā wieder auftaucht und ein charakteristisches Merkmal für die südliche Überlieferung – auch in der Ikonographie – darstellt. An Stelle der Erinnerung tritt hier der Bericht des Erzählers. Dazu paßt auch die genaue Angabe des Alters, das sonst nur noch in der Nidānakathā so niedrig angesetzt wird. Dies konnte für die Gläubigen das Außerordentliche und Wunderbare der ersten Meditation nur erhöhen[43].

Im Pāli begegnen wir dieser Szene sonst nur in der Kommentarliteratur, wo sie starken Umformungen unterworfen wurde: sie ist zur Legende geworden. Buddhaghosa erwähnt sie in seiner Aṭṭhakathā Papañcasūdanī zu Majjhima I, S. 246, und in der Nidānakathā, der Einführung zu den Jātakas, die sich auf ältere Kommentare stützt[44]. Dieser

42. Milinda Pañha (ed. Trenckner), S. 289: *Api ca mahārāja Bodhisattassa saññamattaṃ uppajji: siyā nu kho añño maggo bodhāyāti. Pubbe kho mahārāja Bodhisatto ekamāsiko samāno pitu Sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya sirisayane pallaṅkaṃ ābhujitvā nisinno vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ pathamajjhānaṃ upasampajja vihāsi – pe – catutthajjhānaṃ upasampajja vihāsīti*. Die Abfassungszeit des Milinda Pañha ist noch umstritten: Beginn unserer Zeitrechnung (R. Garbe, *Beiträge zur indischen Kulturgeschichte*, Berlin 1903, S. 95ff.: M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur II*, S. 140), 2. Jh. n. Chr. (Trenckner, Vorrede zur Ausgabe, S. VII), 100 v. Chr. bis 400 n. Chr. (Nyānatiloka, *Die Fragen des Milindo*, Leipzig 1919, S. XV). Da das 4. Buch zu den jüngern Teilen des Werkes gehört, ist es sicher nachchristlich, aber vor Buddhaghosa (Winternitz, ibid., S. 141).

43. Vgl. T. W. Rhys Davids, *The Questions of Milinda*, SBE 36, New York 1963, II, S. 144, Anm. 2: «The idea that a mere baby could have practised these higher meditations would only become possible after the Buddha theory had been much more developed than it is in the Piṭakas.» Wilhelm Rau hat freundlicherweise unsere Aufmerksamkeit auf diese Stelle gelenkt.

44. Mag es auch offenbleiben, ob die Nidānakathā Buddhaghosas Werk ist, so stimmen die beiden Texte doch überein und stützen sich auf jeden Fall auf dieselben ceylonesischen Quellen; s. Geiger, *Pāli Literatur und Sprache*, S. 20f.

Text versetzt das Erlebnis in die frühe Kindheit; es folgt auf die Prophezeiung der Brahmanen, daß der Sohn ein weltbeherrschender Cakkavattin oder ein welterlösender Buddha werde. Nachdem er unter der Obhut makelloser Ammen prächtig gedieh, heißt es: «Eines Tages fand nun das Saatfest des Königs statt. An jenem Tage wurde die ganze Stadt wie ein Götterpalast geschmückt. Alle Knechte, Arbeiter usf. trafen mit neuen Kleidern angetan und duftenden Guirlanden usf. geziert bei der Königsfamilie zusammen. Tausend Pflüge wurden auf dem Felde *(kammante)* des Königs in Bereitschaft gestellt. An jenem Tage waren noch 799 versilberte Pflüge mit Zugochsen, Jochriemen und Zügeln da. Der Pflug des Königs war mit Edelsteinen und Gold besetzt. Auch die Hörner, Zügel und Treibstöcke der Zugochsen waren vergoldet. Umgeben von einem großen Gefolge zog der König mit seinem Sohne aus. Auf dem Ackerlande stand ein üppig belaubter, schattenreicher Baum. Unter diesem ließ der König für den Prinzen ein Lager ausbreiten, darüber einen Baldachin mit goldenen Sternen befestigen und es mit einem Vorhang umgeben. Nachdem er dort eine Wache aufgestellt hatte, begab er sich in vollem Schmucke, umgeben von den Ministern zum Ort des Pflügens. Dort faßte der König den goldenen Pflug, die Minister ergriffen die 799 silbernen und die Pflüger die übrigen Pflugscharen und durchpflügten (das Feld) von allen Seiten. Der König zog von unten nach oben, von oben nach unten und hatte einen großen Erfolg dabei. Die Ammen, die sich gesetzt hatten, um den Bodhisattva zu behüten, traten aus dem Zelt hinaus, indem sie sich sagten, ‚wir wollen den Erfolg des Königs betrachten'. Als der Bodhisattva überallhin geblickt und niemand gesehen hatte, stand er eiligst auf, setzte sich mit gekreuzten Beinen hin, kontrollierte das Ein- und Ausatmen und erlangte die erste Meditationsstufe. Die Ammen säumten ein bißchen, indem sie beim Essen verweilten. Während der Schatten der übrigen Bäume sich gewendet hatte, fuhr jener Baum fort, ihn in einem Kreise zu verbreiten. Als die Ammen daran dachten, daß der edle Sohn allein war, warfen sie den Vorhang schnell auf, traten ein und sahen den Bodhisattva mit ge-

kreuzten Beinen auf dem Lager samt dem Wunder. Sie liefen zum König und meldeten ihm: ‚König, der Prinz sitzt auf diese Art dort, der Schatten der andern Bäume hat sich gewendet, aber der Schatten des Jambubaumes blieb in einem Kreise stehen.' Der König eilte hin und huldigte, als er das Wunder sah, dem Sohn mit den Worten, ‚dies ist die zweite Huldigung für dich, mein Lieber'[45].» Abschließend folgt die Ausbildung des Bodhisattva in den Künsten und Wissenschaften *(sippa)*, dann die Beschreibung der vier Ausfahrten.

In dieser ausgeprägten Legende kommen die Hauptmotive der Erinnerungsepisode vor: Vater, Feldarbeit, Schatten spendender Baum und Meditation, so daß schon dadurch ein innerer Zusammenhang der beiden Erzählungen auf größter Wahrscheinlichkeit beruht. Diese wird zur Gewißheit, durch die Tatsache, daß Buddhaghosa denselben Bericht in seinem Kommentar zu Majjhima I, S. 246, anführt[46]. Damit können wir uns der sagenhaften Ausgestaltung zuwenden. In der Tat treten hier ganz neue Motive auf.

45. Jātaka I, S. 57, 20 ff.: *Ath' ekadivasaṃ rañño vappamaṅgalaṃ nāma ahosi. Taṃ divasaṃ sakalanagaraṃ devavimānaṃ viya alaṃkaronti. Sabbe dāsakammakarādayo ahatavatthanivatthā gandhamālādipatimaṇḍitā rājakule sannipatanti. Rañño kammante naṅgalasahassaṃ yojīyati. Tasmiṃ pana divase ekena ūnaṃ aṭṭhasataṃ saddhiṃ balivaddarasmiyottehi rajataparikkhatāni honti. Rañño ālambananaṅgale pana rattasuvaṇṇaparikkhataṃ hoti. Balivaddānaṃ siṅgarasmipatodāpi suvaṇṇaparikkhatā va honti. Rājā mahāparivārena nikkhamanto puttaṃ gahetvā agamāsi. Kammantaṭṭhāne eko jamburukkho bahalapalāso sandacchāyo ahosi. Tassa heṭṭhā kumārassa sayanaṃ paññāpetvā upari suvaṇṇatārakhacitaṃ vitānaṃ bandhāpetvā sāṇipākārena parikkhipāpetvā ārakkhaṃ ṭhapetvā rājā sabbālaṃkāraṃ alaṃkaritvā amaccaparivuto naṅgalakaranaṭṭhānaṃ agamāsi. Tattha rājā suvaṇṇanaṅgalaṃ gaṇhāti, amaccā ekūnaṭṭhasataṃ rajatanaṅgalāni, kassakā sesanaṅgalāni, te tāni gahetvā ito c' ito ca kasanti. Rājā orato vā pāraṃ gacchati pārato vā oraṃ āgacchati, etasmiṃ ṭhāne mahāsampattiṃ anubhosi. Bodhisattaṃ parivāretvā nisinnā dhātiyo «rañño sampattiṃ passissāmā» 'ti antosāṇito bahi nikkhantā. Bodhisatto ito c' ito ca olokento kañci adisvā vegena uṭṭhāya pallaṃkaṃ ābhujitvā ānāpāne pariggahetvā paṭhamajjhānaṃ nibbattesi. Dhātiyo khajjabhojjantare vicaramānā thokaṃ cirāyimsu. Sesarukkhānaṃ chāyā ativattā tassa pana rukkhassa parimaṇḍalā hutvā aṭṭhāsi. Dhātiyo «ayyaputto ekako» ti vegena sāṇiṃ ukkhipitvā anto pavisamānā Bodhisattaṃ sayane pallaṃkena nisinnaṃ tañ ca pāṭihāriyaṃ disvā gantvā rañño ārocesuṃ: «deva kumāro evaṃ nisinno, aññesaṃ rukkhānaṃ chāyā ativattā jamburukkhassa chāyā parimaṇḍalā ṭhitā» ti. Rājā vegenāgantvā pāṭihāriyaṃ disvā «idaṃ te tāta dutiyaṃ vandanan» ti puttaṃ vandi.*

46. Papañcasūdanī II, S. 290. Beachtenswert ist hier wieder die zeitliche Verschiebung. Die Episode steht nicht mehr in unmittelbarem Zusammenhang mit der Sambodhi.

Vorerst handelt es sich um ein Saatfest, wobei zu beachten ist, daß der König Śuddhodana selbst am Pflügen teilnimmt. Damit wäre bereits die erste Schwierigkeit überwunden: die Feldarbeit *(kammanta)* wird zur religiösen Zeremonie und ist daher für den König auch nach der jüngern Auffassung und übertriebenen Verherrlichung Buddhas und seiner Abkunft angemessen[47]. Ferner wird der Sohn, hier noch ein Säugling, von Ammen auf einem Lager unter einem Baum, der wieder als *jamburukkha* bezeichnet wird, behütet. Während sie ihn allein lassen, richtet er sich von selbst in Yogastellung auf und meditiert. Wie im Archetypus wird dabei nur die erste Meditationsstufe erwähnt. Der «kühle Schatten» des ursprünglichen Motivs wird hier zu einer wunderbaren Erscheinung: er weicht nicht von dem Kinde, obwohl die Sonne sich inzwischen nach Westen geneigt hat. Dadurch wird selbst das im Original wichtigste Moment, die Meditation, ganz in den Hintergrund gerückt. Der Schattenzauber mag mit der Vorstellung vom Mahāpuruṣa und Cakravartin verknüpft sein. Der Sonnenschirm gehört zu den Insignien königlicher Macht; er schützt den Herrscher vor der Sonnenglut. Der kreisförmige *(parimaṇḍala)* Schatten erinnert an den eines Sonnenschirms. Man mag auch an einen Sonnenzauber denken, denn das Sonnenrad *(cakka)* untersteht der Macht des Cakravartin[48].

47. Das Saatfest wird ferner erwähnt: Jātaka IV, S. 167 ff. (Nr. 476: Kāma-Jātaka); R. S. Hardy, *A Manual of Buddhism*, London 1853, S. 214, Anm., führt eine interessante Parallele von diesem jährlichen Feste aus Siam an. Es handelt sich um eine Staatszeremonie, die aus Indien übernommen wurde; vgl. Encyclopaedia of Religion and Ethics V, S. 886b. Beachtenswert ist ihre Verknüpfung mit dem Kṛṣṇa-Kult. Das rituelle Pflügen, bei dem der Fürst den Pflug hielt, war auch in China bekannt. Hardy schreibt seine Version mit dem Kasi-Bharadvāja – zweifellos eine Reminiszenz aus dem Suttanipāta (76 f.) – irrtümlicherweise dem Milinda Pañha zu. Dahinter steckt wohl eine ceylonesische Erweiterung der Suttanipāta-Stelle. Bigandet, *La vie ou légende de Gaudama*, Paris 1878, S. 54, stützt sich auf die Nidānakathā.

48. Vgl. darüber P. Horsch, *The Wheel: an Indian Pattern of World-Interpretation*. Sino-Indian Studies V, 3–4, S. 62–79. Im Mātaṅga-Jātaka (Nr. 497) hält der Bodhisattva den Lauf der Sonne an. Das Schattenmotiv erinnert uns an den Schlangenkönig Mucalinda, der Buddha mit seiner Haube gegen ein schweres Gewitter schützte (Vinaya I, S. 3; Jātaka I, S. 80; Udāna II, 1; Mahāvastu III, S. 300 f.), was wiederum mit der Kṛṣṇa-Mythologie – das Emporstemmen des Berges Govardhana, um die Hirten vor einem Unwetter zu schützen – in Verbindung stehen dürfte. Mucalinda ist zugleich der Name des Baumes, unter dem Buddha nach der Sambodhi meditiert!

Das Schattenmotiv fehlt sogar in den Jātakas, wo bloß in der kommentariellen Einleitung zur Vessantara-Geschichte (Nr. 547) das Wunder neben zwei andern erwähnt wird. Der König Śuddhodana beruft sich auf die drei Begebenheiten, an denen er seinem Sohne huldigte: 1. bei der Geburt, als der Prinz seine Füße auf das Haupt des Brahmanen Kāḷadevala setzte, 2. beim Pflugfeste, als der Schatten des Baumes über dem Prinzen sich nicht bewegte, 3. beim «zwiefachen Wunder», als sich der Erwachte vor den Śākyas in die Luft erhob. Auch in der Nidānakathā bemerkte der König ausdrücklich, als er den Sohn in Kontemplation versunken sah: «dies ist die zweite Huldigung». Es handelt sich also um eine dogmatische Fixierung der Wundererscheinungen, die wohl auf die indischen Kommentare zurückgeht[49].

Die Sanskrit-Quellen liefern reichlicheres Material zu unserer Untersuchung. So schon das Mahāvastu, das sprachlich und inhaltlich eine eigenartige Mittelstellung einnimmt: auf der einen Seite das «gemischte Sanskrit», das auf eine mittelindische Grundlage hinweist, auf der andern die zahlreichen Übereinstimmungen mit dem Pāli-Kanon, was eine gemeinsame Vorlage impliziert, sowie die mahāyānistischen Züge, obwohl sich der Text ausdrücklich zum Hīnayāna bekennt. Auch chronologisch handelt es sich um den Übergangspunkt vom ältern Hīnayāna zum Mahāyāna, dessen Anfänge etwa im 2. bis 3. Jh. v. Chr. zu suchen sind[50]. Seine Zugehörigkeit zum Lokottaravāda, nach welchem Buddha ein «überweltliches» Wesen ist, genügt, um die wunderbaren Züge der

Eine verwandte Wundererscheinung berichtet ebenfalls die Nidānakathā: Als der Bodhisattva aus der Stadt geflohen war, will er nochmals zurückblicken, doch damit er sich nicht zu wenden habe, drehte sich die Erde wie eine Töpferscheibe (Jātaka I, S. 63, 4f. v. u.: «*Mahāpurisa na tayā nivattitvā olokanakammaṃ katan*» *ti vadamānā viya mahāpaṭhavī kulālacakkaṃ viya chijjitvā parivatti*).

49. Nach dem Lalitavistara (I, S. 107, 18f.) huldigt der Vater mit einer Gāthā nach Asitas Prophezeiung. Hardy, ibid., S. 151, Anm., führt als europäische Parallele den Vater von Thomas à Becket an. Hardys Darstellung weicht hier wiederum von der Nidānakathā ab, insofern der Prinz sich in die Luft erhebt und dort ohne Grundlage in Sitzstellung verharrt, was durch eine Kontamination mit dem dritten Wunder zu erklären ist. Im übrigen hält er sich an die Version des Lalitavistara (ibid., S. 73–78).

50. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur II*, S. 47.

sagenhaften Ausgestaltung zu erklären. Der Text ist für uns von besonderer Wichtigkeit, weil wir darin die Erweiterung des Erinnerungserlebnisses zur Legende am genauesten verfolgen können, während in den spätern Werken (mit Ausnahme des Lalitavistara) die Erinnerung in der Form des Ich-Berichtes ganz wegfällt, so daß dadurch der geschichtliche Kern der Sage ganz überdeckt wird. Das Kapitel über die große Entsagung von Mahāvastu II, S. 115 ff., stimmt inhaltlich und teils sogar wörtlich mit dem Ariyapariyesanā Sutta (Majjhima Nr. 26; II, S. 160 ff.) und dem Mahāsaccaka Sutta (Majjhima Nr. 36; II, S. 237 ff.) weitgehend überein[51]. Nach Buddhas autobiographischer Beschreibung der furchtbaren Kasteiungen und der Einsicht, daß diese nicht zum Heile führen können, lesen wir:

«Nun erinnere ich mich wieder, wie ich vor dem Ausziehen, als ich noch nicht Mönch geworden war, mit verschränkten Beinen im Garten des Vaters Śākya in dem kühlen Schatten eines Jambubaumes saß und die von Begierden abgesonderte, von bösen, unheilsamen Daseinsfaktoren abgesonderte, mit Überlegungen und Nachdenken verbundene, aus der Abkehr entstandene, freud- und lustvolle erste Meditationsstufe erlangte und darin verweilte. Muß das nicht fürwahr der Pfad zum Erwachen sein? Und da, ihr Mönche, wie ich mich erinnerte, entstand gestützt darauf die Erkenntnis: dies eben ist der Pfad zum Erwachen[52].» Darauf nahm er wieder kräftige Nahrung zu sich.

51. Für die fast wörtlichen Übereinstimmungen vgl. z. B. Mahāvastu II, S. 115, 8 f., und Anguttara I, S. 145 (zitiert in Anm. 3). Doch schon im Falle alter Klischees wird das Mahāvastu weitschweifig. Was im Aṅguttara auf 19 Zeilen dargelegt wird, nimmt im Mahāvastu bereits drei Seiten ein. Vgl. ferner E. Windisch, *Die Komposition des Mahāvastu*, Abh. der phil.-hist. Kl. der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXVII, Nr. XIV, S. 469 ff.

52. Mahāvastu II, S. 130, 14 ff.: *abhijānāmi khalu punar ahaṃ pūrve pravrajyāyai apravrajito pituḥ śākyasya udyānabhūmīye śītalāyāṃ jambucchāyāyāṃ paryaṅkena niṣaṇo viviktaṃ kāmaiḥ viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharāmi. syāt khalu punaḥ so mārgo bodhāya. tasya me bhikṣavo vasato tadanusāri vijñānam udapāsi*. Abgesehen von geringen wörtlichen Abweichungen erweitert Mahāvastu gegenüber dem Pāli (s. Anm. 16) das belanglose *pūrve pravrajyāyai apravrajito* und *pāpair*. Das erstere scheint aus einer andern Stelle desselben Pāli Sutta (Mahāsaccaka) übernommen zu sein, wo es in analogem Kontext heißt: *Idha me Aggivessana pubbe va saṃbodhā anabhisambuddhassa* ...

Die Anlehnung an die Version des Majjhima Nikāya bzw. an eine beiden gemeinsame, dritte Tradition ist offensichtlich. Zweifellos hat das Pāli jedoch sprachlich wie auch inhaltlich die ältere und sicher getreuere Form bewahrt. So ist mit J. J. Jones der Satz des Mahāvastu *tasya me bhikṣavo vasato tadanusāri vijñānaṃ* nach dem Pāli *tassa mayhaṃ satānusāri* folgenderweise zu emendieren: *tasya me bhikṣavo eva smṛtasya tadanusāri vijñānam*, da *vasato* keinen Sinn ergibt[53]. Dies bestätigt wiederum die Ursprünglichkeit und Zuverlässigkeit der Majjhima-Stelle. Vom inhaltlichen Standpunkt wäre zu bemerken, daß Buddha sich hier ganz unbestimmt an die Mönche wendet, während er im Majjhima Nikāya dem Aggivessana über seine Erfahrungen und Erlebnisse berichtet. Auch dieses Detail, die Erwähnung einer bestimmten Person, an deren Geschichtlichkeit kein Grund zu zweifeln ist, verbürgt die Authentizität der Pāli-Version. Ferner wird im Mahāvastu (wie auch im Lalitavistara) Pāli *kammante* durch *udyāne* ersetzt. Daß letzterer Terminus der tendenziösen Umbildung zuzuschreiben ist, versteht sich von selbst: die Feldarbeit des Vaters, die von den *lokottaravādins* als besonders anrüchig empfunden werden mußte, war damit auf elegante Weise aus der Welt geschafft. Nun läßt sich aber die Ursprünglichkeit von *kammante* nicht von der Hand weisen, um so mehr als sich das Wort trotz allem in manchen viel jüngern Versionen erhalten hat, ja sogar in der parallelen Erzählung von Mahāvastu II, S. 45. Dieser wollen wir uns nun zuwenden.

Wie die Nidānakathā die Erinnerung Buddhas in die Kindheit übertrug und zur wunderbaren Legende umgestaltete, so erzählt schon das

(Majjhima I, S. 240, 18 f.). Das *udyānabhūmīye* an Stelle von *kammante* hat gleichfalls eine Pāli-Entsprechung: auf den vier Ausfahrten begibt sich der Bodhisattva in einen Park *(uyyānabhūmi)*: Jātaka I, S. 58, 31, eine Stelle, die unmittelbar auf die Erzählung vom Schattenwunderfolgt!

53. *The Mahāvastu*. Volume II. Translated from the Buddhist Sanskrit by J. J. Jones, London 1952, S. 125, Anm. 4. Wir würden die Konjektur noch vereinfachen – und verschärfen –, indem wir lesen: *tasya me bhikṣavo eva smṛtānusāri*. Oder die Unklarheit wäre dadurch zu erklären, daß ein Schreiber über das ursprüngliche *Aggivessana* das durch den neuen Kontext erforderte *bhikṣavo* kritzelte, so daß selbst das *eva* wegfallen dürfte, was eine genaue Übereinstimmung mit dem Pāli ergäbe. Der Lalitavistara (s. Anm. 54) liest *tadanusāri ca me vijñānam abhūt*, weicht also wie gewöhnlich noch stärker vom Pāli ab als das Mahāvastu.

Mahāvastu über Gotamas frühe Jugend eine ähnliche Geschichte. «Der König Śuddhodana begab sich mit dem Frauenvolk und einem Knaben in einen Park. Der Bodhisattva wanderte durch den Garten und gelangte zu einem Ackerdorf. Dort sah er Pflüge an der Arbeit. Diese Pflüge rissen eine Schlange und einen Frosch heraus. Der Knabe nahm den Frosch zum Essen, warf die Schlange aber weg. Wie der Bodhisattva dies sah, wurde er durch den Anblick tief erregt.

‚Begierde, Leib und Leben verzehren sich zugleich. Heute werde ich die todlose Erlösung von der Existenz erlangen. Denn, wie die Wasserströmung des Ozeans zur Flutzeit, kann ich die Tatkraft nicht zurückhalten.‘,

Der Bodhisattva saß am Vormittag im Schatten eines Jambubaumes, und der Schatten verließ ihn nicht, während die Sonne sich drehte. Er verharrte in der mit Überlegen und Nachdenken verbundenen, ersten Meditationsstufe. Von den Hängen des Himālaya flogen fünf Seher durch die Luft zum Vindhya-Gebirge. Dort konnten sie nicht über den Bodhisattva hinauskommen[54].» In zwei Gesangstrophen fragen sie nach dem Grunde, da sie doch mit Leichtigkeit den Weltberg Meru und die Bereiche der Götter und Gandharvas überquerten. Götter antworten in acht Gāthās, daß dies durch die Wundermacht des zukünftigen Buddhas geschehe.

54. Mahāvastu II, S. 45, 4f.: *rājā Śuddhodano sāntaḥpuro sārdhaṃ kumāreṇa udyānabhūmiṃ nirdhāvito. Bodhisattvo udyānabhūmiye anucaṃkramanto kṛṣigrāmam anuprāpto. tatra paśyati halāni vahantāni. tehi halehi dīrghako ca maṃḍūko ca utkṣiptā; maṃḍūko gṛhīto bhojanārthaṃ, so pi dīrghako kumāreṇa kṣipto. taṃ ca Bodhisattvena dṛṣṭam, dṛṣṭvā ca Bodhisattvasya mahantaṃ saṃvegam utpannam.*

kāmaṃ śarīraṃ samaṃ tapyati jivitaṃ ca
prāpsyāmi adya amṛtaṃ bhavavipramoksaṃ |
vīryaṃ mayā hi pratisaṃharituṃ na śakyaṃ
velāya va salilavegaṃ yathārṇavasya ||

jambucchāyāyāṃ Bodhisattvo niṣaṇo pūrvāhṇe parivṛtte divasakare chāyā Bodhisattvaṃ na jahāti, savitarkaṃ savicāraṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati. himavantapārsvato paṃca ṛṣayo vaihāyasena viṃdhyaṃ gacchanti. te tatra Bodhisattvasya na śaknonti uparigantum. – kṣip- kann auch bedeuten «vernichten» (PW), was besser zum Kontext paßt: der Knabe hat die Schlange getötet. *adya* «heute» in der Gāthā zeigt, daß diese aus der Episode unter dem Bodhibaume übernommen wurde, was wiederum die Verbindung dieses Erlebnisses mit dem «Erwachen» herstellt.

Zur Essenszeit erkundigt sich der König nach dem Prinzen. Sofort sind die Bedienten auf der Suche. Ein Kämmerer findet ihn meditierend unter dem Baume und sieht das Schattenwunder, was er dem König mit einer Gāthā meldet, der ebenfalls, als er dorthin gelangt, in einer Strophe seiner Bewunderung und Freude Ausdruck verleiht. Dann wirft er sich zu Füßen des Bodhisattva nieder. Doch aus Besorgnis über Asitas Prophezeiung, sein Sohn werde vom Heim in die Heimlosigkeit ziehen, läßt er für ihn einen prachtvollen Harem einrichten.

Noch auffallender als die Übereinstimmung mit der Urform – die Erwähnung des Vaters, des Pflügens, des Jambubaumes und der ersten Meditation – sind die mannigfaltigen Abweichungen, die sogar im Vergleich mit der Nidānakathā-Version merkwürdige Eigenheiten aufweisen. Hier geht es nicht um ein Pflugfest, sondern um einen Vergnügungsausflug, bei dem der Vater von Frauen und einem Knaben (*kumāra*, was auch Prinz bedeutet) begleitet wird. Der Park entspricht der wohl ältern Stelle II, S. 130. Die zahlreichen Gāthā-Zusätze weisen gleichfalls auf ein junges Alter dieser Fassung hin. Der Verfasser der Nidānakathā, wann immer er auch gelebt haben mag, stützte sich auf urtümlichere Vorlagen.

Ein wesentlich neues Motiv bildet das für das Mahāyāna so grundlegende Mitleiden des Bodhisattva beim Anblick der Tiere, die durch das Pflügen aus der Erde gerissen werden. Ganz sonderbar mutet die Szene an, wo der Knabe den Frosch ißt, die Schlange aber fortwirft (?). Hier sind alle Details höchst unerwartet, fügen sich doch die übrigen Versionen, in denen der Bodhisattva betrübt ist, weil durch das Pflügen so viele Insekten und Würmer vernichtet werden, viel einfacher in den Zusammenhang. Stammen Knabe, Schlange und Frosch vielleicht aus einem alten Märchen?[55]

55. Vgl. die von Th. Benfey, *Pantschatantra*, Leipzig 1859, I, S. 217, mitgeteilte Geschichte vom Prinzen, der Schlange und dem Frosch aus Kādirī's Tūtīnāmeh. Zur Pflügerszene vgl. man I. J. Schmidt, *Der Weise und der Thor*, Petersburg 1843, S. 232: Dschinpa tschenpo – der Held dieser tibetischen Erzählung – erblickte Ackerleute, welche das Feld pflügten. Er sah, wie aus den Ackerfurchen eine Menge Gewürm hervorkam, welches von vielen Vögeln und

Nicht weniger eigenartig ist das Motiv der fünf vom Himālaya zum Vindhya-Gebirge fliegenden Seher, die trotz ihrer magischen Kräfte nicht über den Bodhisattva hinauskommen, also wie der Schatten durch ihn festgebannt werden. Dies dürfte sein Vorbild in der Asita-Legende haben, kam doch auch jener Weise vom Vindhya durch die Luft geflogen, um das Buddha-Kind zu sehen. Wir werden der Episode im Lalitavistara wieder begegnen und dort zugleich einen Beweis für den erwähnten Zusammenhang finden.

Auffallend sind ferner die zahlreichen, in die Legende eingestreuten Gāthās, die sie zu einem Ākhyāna epischer Prägung, wofür wir Beispiele aus vedischer Zeit (Śunaḥśepa-Sage) besitzen, gestalten. So ist die Entwicklung auch vom formal literarhistorischen Standpunkt von Interesse.

Der Vater läßt den Bodhisattva durch seine Hofleute suchen, was insofern überrascht, als eingangs nur vom Frauenvolk und dem Knaben die Rede war. Die Frauen entsprechen vielleicht den Ammen der Nidānakathā. Hier ist es ein Kämmerer, der den meditierenden Prinzen entdeckt.

Der Lalitavistara, einer der heiligsten Texte der Mahāyāna-Literatur, obwohl «das Werk ursprünglich die Lebensbeschreibung des Buddha für die zum Hīnayāna gehörigen Sarvāstivādins enthielt»[56], befaßt sich an zwei Stellen mit unserm Gegenstand, wobei die allmähliche Erweiterung zu einem eigentlichen Epos besonders deutlich zutage tritt. Nachdem die *duṣkarācaryā*, die peinvolle Askese Gotamas, noch viel ausführlicher als im Mahāsaccaka Sutta des Majjhima Nikāya geschildert wird, wobei neue Episoden – die Versuchung durch Māra, der Herabstieg der Mutter Māyā vom Himmel – mit zahlreichen Strophen einge-

Schlangen gefressen wurde. E. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, Paris 1882, S. 295, verknüpft den *kṛṣigrāma* mit der Kṛṣṇa-Legende. In der Tat wird in der Gāthā, S. 46, 1, der Wald von Vṛndā *(vṛkṣavṛndā)* nahe bei Mathurā, wo Kṛṣṇa mit den Hirtenmädchen spielte, erwähnt. In der Parallelerzählung des Lalitavistara (S. 130, 15), auf die sich Senart beruft, wird Kṛṣṇa (ebenfalls in einer Gāthā) genannt.

56. M. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur II*, S. 194; über die Chronologie S. 199. Sicher ist das Werk nachchristlich und vom sprachlichen wie auch literarhistorischen Standpunkt jünger als das Mahāvastu.

schoben wurden, taucht in der lieblichen Gegend des Nairañjanā-Flusses gleichfalls die Erinnerung in ihm auf. «Einst saß ich im Parke des Vaters im Schatten eines Jambubaumes und erlebte die erste Meditationsstufe, die abgesondert von den Begierden und abgesondert von den schlechten, unheilsamen Daseinsfaktoren, verbunden mit Überlegungen und Nachdenken, aus der Abkehr entstanden, freud- und lustvoll ist, und schließlich erlebte ich die (übrigen) Meditationsstufen bis zur vierten. ‚Dies könnte der Weg des Erwachens sein, der zum Nichtwerden, zum Ende von Geburt, Alter, Tod, Leiden und Entstehen (führt)', dachte ich bei mir. Gestützt auf diese Erinnerung entstand in mir die Erkenntnis: ‚dies ist der Weg des Erwachens'[57].» Im Unterschied zur Pāli-Version aber in Übereinstimmung mit dem Mahāvastu (II, S. 130–131) nimmt er erst anschließend wieder kräftige Nahrung zu sich, um bald darauf die Bodhi zu erlangen.

Die weitgehend wörtliche Entsprechung mit dem Mahāvastu (II, S. 130) springt in die Augen, so vor allem das gemeinsame *pitur udyāne* als absichtliche Umbildung von *pitu Sakassa kammante*: der Lustgarten ersetzt die Feldarbeit des Vaters. Das Feld taucht jedoch bei der Schilderung der wunderbaren Meditation wieder auf. Die verdrängten Elemente sind Kraftpunkte, die neue, legendenhafte Gebilde konstellieren. Hier werden erstmals alle vier Meditationsstufen *(dhyāna)* erwähnt. Die größte Übereinstimmung besteht in der Definition des ersten *dhyāna*, die früh zu einer stereotypen Formel erstarrt sein muß.

Die phantasievolle Ausmalung des Kindheitserlebnisses erlangt in Lalitavistara, S. 128f., ihren dichterischen Höhepunkt. Sie veranschaulicht zugleich, wie im Laufe der Zeit der mythisierenden Einbildungskraft die Zügel immer mehr gelockert wurden, so daß uns hier eine we-

57. Lalitavistara (ed. Lefmann) I, S. 263, 15f.: *yad ahaṃ pitur udyāne jambucchāyāyāṃ niṣaṇo viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya vyāhārṣaṃ yāvac caturthadhyānam upasaṃpadya vyāhārṣaṃ. syāt sa mārgo bodher jātijarāmaraṇaduḥkhasamudayānām asaṃbhavāyāstaṃgamāyeti. tad anusāri ca me vijñānam abhūt. sa mārgo bodher iti.*

sentlich veränderte Form der Sage entgegentritt. «Wie so der Prinz, ihr Mönche, größer geworden war, ging er einst mit andern jungen Leuten, den Söhnen von Ministern, ein Ackerdorf besichtigen. Und nachdem er das Pflügen besichtigt hatte, trat er anderswo in einen Park ein. Betrübten Sinnes sah dort der Bodhisattva allein, ohne einen Begleiter, nachdem er auf dem Spaziergang hin und her gewandert war, einen schönen, lieblichen Jambubaum. Dort setzte er sich mit verschränkten Beinen in den Schatten. Und als er saß, erlangte er die auf einen Punkt gerichtete Konzentration des Geistes. Und nachdem er (sie) erlangt hatte, verharrte er in der ersten Meditationsstufe, die abgesondert von den Begierden, abgesondert von den bösen, unheilsamen Daseinsfaktoren, verbunden mit Überlegen und Nachdenken, aus der Abkehr entstanden, freud- und lustvoll ist[58].» Es folgt die stereotype Schilderung der übrigen drei Meditationsstufen und anschließend die Episode mit den fünf Ṛṣis. Sie singen dieselben zwei Strophen wie im Mahāvastu, worauf eine Waldgottheit (*vanadevatā*, nicht Götter *devāḥ*) mit zwei Gāthās antwortet. Die andern sechs Ślokas des Mahāvastu erweisen sich auch dadurch als ein Einschub. Anderseits erweitert der Lalitavistara im folgenden. Obwohl die *devatā* bereits erklärt hat, daß es der Sohn des Śākya-Königs sei, richten sie zwei weitere Gāthās an sie, als sie den meditierenden Bodhisattva «funkelnd von Majestät und Glanz» (*śriyā tejasā ca jājvalyamānam*) – vom Schatten ist nicht die Rede – erblicken, indem sie fragen, ob dies wohl Vaiśravaṇa, Kubera, Indra, Candra, Sūrya, Kāma, Rudra oder Kṛṣṇa sei, ein Widerspruch, der die ganze Partie als sekundär erweist. Die Gottheit erklärt in einer Strophe, daß der Śākya-Sohn alle Götter durch seine Majestät übertreffe, worauf jeder Ṛṣi den Bodhisattva in einer Gāthā preist.

58. Lalitavistara I, S. 128, 15f.: *iti hi bhikṣavo yāvad vivṛddhaḥ kumāraḥ. athāpareṇa samayena kumāras tad anyaiḥ kumārair amātyaputraiḥ sārdhaṃ kṛṣigrāmam avalokayituṃ gacchati sma. avalokya ca kṛṣikarmāntam anyata udyānabhūmiṃ pravisati sma. saṃvignamanās tatra Bodhisattva ekākī advitīyo 'nucaṅkramyamāṇo 'nuvicaran jambuvṛkṣam apaśyat prāsādikaṃ darśanīyam. tatra Bodhisattvaś chāyāyāṃ paryaṅkena niṣīdati sma. niṣaṇaś ca Bodhisattvaś cittaikāgratām āsādayati sma. āsādya ca viviktaṃ kāmair viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharati sma.*

Nach dieser Interpolation läßt der Vater, wie im Mahāvastu doch mit andern Worten, den Prinzen suchen, der von einem Minister in der bekannten Situation gefunden wird. Die zwei Ślokas, mit denen er dies dem Vater meldet, haben nichts mit der Triṣṭubh des Mahāvastu gemeinsam, während die Gāthā des Vaters sich in den beiden Werken entspricht; nur fügt der Lalitavistara noch eine zweite hinzu, indem der Vater sagt – wie in der Nidānakathā –, dies sei die zweite Huldigung; die erste fand bei der Geburt statt. Dann tauchen spielende Kinder auf, die Lärm machen und deshalb von einem Minister zurechtgewiesen werden. In einer Gāthā weist er auf den meditierenden Bodhisattva und den stillstehenden Schatten hin – wiederum ein neues Motiv.

Diese Version weicht von den uns bisher bekannten bedeutend ab. Hier zieht der Bodhisattva nicht mehr mit seinem Vater und dessen Ministern oder Frauenvolk zum Saatfeste bzw. in einen Lustpark, sondern besucht mit seinen Kameraden ein Bauerndorf. Dort sieht er das Pflügen *(kṛṣikarmānta)* – das Stichwort bleibt – und wird traurig, doch wird dies nicht näher begründet durch die getöteten Tiere. In dieser Fassung verdichten sich die verschiedenen Momente – *karmānta*, *udyāna* –, auch der Vater tritt auf. Wie schon S. 263 bei der Erinnerung werden hier alle vier Versenkungen *(dhyāna)* angeführt.

Die Verwandtschaft mit dem Mahāvastu geht am deutlichsten aus der Episode mit den fünf Ṛṣis hervor, die in dem ältern Werke nur kurz skizziert wird. Im Widerspruch zur folgenden Gesangstrophe *(gāthā)*, wo von ihrem Überqueren des nördlichen Weltberges Meru die Rede ist, steht die Angabe, daß sie vom Süden nach dem Norden fliegen und nicht umgekehrt. Dies ließe sich dadurch erklären, daß das Motiv auf die Legende vom Weisen Asita zurückgeht, der nach dem Mahāvastu (II, S. 30) im Vindhya-Gebirge lebte und von dort sich durch die Luft nach dem nördlichen Kapilavastu begab, um den neugeborenen Prinzen zu sehen. Nach dem Lalitavistara (I, S. 101) befand sich indes Asitas Einsiedelei im Himālaya, doch ist eine Kontamination mit der Version des andern Werkes nicht auszuschließen.

Der Lalitavistara spinnt das Ākhyāna, wo erzählende Prosa mit Dialogstrophen und dramatischen Partien in gebundener Rede wechseln, weiter aus. Vor allem verstärkt sich das metrische Element auf eine Weise, die keinen Zweifel an einem allmählichen Zuwachs läßt. So wird die erst in Prosa gestellte Frage nach dem in Meditation versunkenen Wesen in Versform wiederholt, worauf die Waldgottheit ebenfalls mit einer Gāthā antwortet. Hierzu gehören auch die metrischen Lobgesänge der Seher.

Aufschlußreich für die literarische Entwicklung ist, daß die ganze Legende nochmals in Versform, eingeleitet mit der Formel *tatredam ucyate*, nacherzählt wird. Es genügt, hier die Besonderheiten dieser Fassung festzuhalten. Am ersten Sommermonat zieht die Śākya-Jugend aus der Stadt hinaus. Canda gibt die Aufforderung zum Aufbruch; auch Frauen sollen eingeladen werden. Zur Mittagszeit begibt sich der Bodhisattva, ohne die Eltern zu benachrichtigen, mit 500 Dienern zu einem Ackerdorf *(kṛṣānagrāma)*, wo sich ein Jambubaum befindet, unter den er sich setzt, betrübt, weil er das durch das Pflügen hervorgerufene Leid gesehen hat. Er gibt sich den vier Versenkungen hin. Folgt die Geschichte mit den fünf Ṛṣis, wobei jedoch die Dialogverse mit der *devatā* fehlen. Betreffs des Schattens wird gesagt, daß der Baum den Prinzen wie ein Lotusblatt einhülle. Tausende von Göttern verehren ihn. Der Vater begibt sich mit andern Śākyas zum Ackerdorfe, findet den Sohn aber selbst. Die Huldigungsszene wird übertrieben ausgemalt. Schließlich fordert der Bodhisattva den Vater auf, das Pflügen künftig zu unterlassen, er werde für ihn Gold oder Kleider regnen lassen, falls er es wünsche. Dann kehren sie in die Stadt zurück[59].

Das Divyāvadāna, ein zum Sarvāstivāda gehörendes Werk, das zwischen 200 und 350 n. Chr. entstanden ist[60], führt bloß das in stereotyper

59. Lalitavistara I, S. 133–136. Trotz den zahlreichen Affinitäten kann die Prosa- und Versfassung nicht vom selben Autor stammen. Das Fehlen bestimmter Züge in der letztern, das Auftauchen neuer zeigt, daß sie auf eigenem Boden gewachsen ist und erst später hier eingefügt wurde.

60. Divyāvadāna, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga 1959 (Buddhist Sanskrit Texts No. 20), S. X–XI.

und prosaischer Form geschilderte Ereignis an, wobei hier jedoch der Ich-Bericht und damit die Erinnerung Buddhas fehlen. Die erzählenden Worte werden dem Sthavira Upagupta in Kapilavastu in den Mund gelegt, der der Reihe nach die verschiedenen Begebenheiten, die sich an diesem Ort zugetragen haben, anführt. Betrübt durch die Begegnung mit einem Alten, einem Kranken und einem Toten begab sich der Bodhisattva in den Wald. Anschließend heißt es: «In dieser Gegend erlangte er, im Schatten eines Jambubaumes sitzend, die erste Meditation, die abgesondert von den schlechten, unheilsamen Daseinsfaktoren, verbunden mit Überlegen und Nachdenken, freud- und lustvoll, frei von Befleckungen ist. Da, als der Mittag vorüber und die Essenszeit beendet war, verließ der Schatten des Jambubaumes den Körper des Bodhisattva nicht, während der Schatten der übrigen Bäume nach Osten gerichtet, geneigt, gesenkt war. Wie der König Śuddhodana dies sah, fiel er mit dem ganzen Körper zu Füßen des Bodhisattva nieder[61].»

Diese späte Behandlung weicht von dem alten Stoffe in mehreren Punkten ab. Und zwar handelt es sich um eine Vermischung der vom Bodhisattva selbst vorgetragenen Erinnerung mit deren legendenhaften Ausschmückung. Die Szene muß sich nach dem vorausgehenden Satze im Walde *(vana)* abgespielt haben. Es ist also weder von Lustgarten *(udyāna)* noch Feld *(karmānta)* die Rede. Die Begründung der Meditation fehlt wie im Archetypus, doch tritt das Schattenwunder und die durch den Vater erwiesene Huldigung wieder hervor. Nur die erste Meditationsstufe wird genannt. Infolge der Kürze läßt sich nicht bestimmen, mit welcher Version der Verfasser dieses Abschnittes vertraut war.

61. Divyāvadāna, S. 249, 32–250, 4 (ed. Cowell/Neil, S. 391, 14f.): *asmin pradeśe jambucchāyāyāṃ* (Cowell/Neil *jambūcchāyāṃ*) *niṣadya viviktaṃ pāpakair akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukham anāśravasadṛśaṃ prathamadhyānaṃ samāpannaḥ. atha pariṇate madhyāhne atikrānte bhaktakālasamaye anyeṣāṃ vṛkṣāṇāṃ chāyā prācīnanimnā prācīnapravaṇā prācīnaprāgbhārā, jambucchāyā Bodhisattvasya kāyaṃ na jahāti. dṛṣṭvā ca punā* (Cowell/Neil *punar*) *rājā Śuddhodanaḥ sarvaśarīreṇa Bodhisattvasya pādayor nipatitaḥ.* – Die Kontamination zweier Fassungen zeigt, daß der Verfasser sich nicht auf eine schriftliche Vorlage stützte, sondern das ihm aus dem Gedächtnis Bekannte frei gestaltete. Sogar feste Redewendungen werden erweitert: cf. *anāśravasadṛśam* beim ersten *dhyāna*. Die Erzählung gehört dem Zyklus des Aśokāvadāna an.

Das Abhiniṣkramaṇasūtra, das die Buddha-Biographie für die Sekte der Dharmaguptakas enthält und im Sanskrit nicht erhalten ist, aber 587 von dem nordindischen Mönche Jñānakuṭa ins Chinesische und schließlich von Samuel Beal abgekürzt ins Englische übertragen worden ist[62], versetzt die Erzählung in eine Zeit kurz nach dem zwölften Lebensjahr des Bodhisattva, als er die geistige und sportliche Ausbildung bereits vollendet hatte. Darauf folgt die Verlobung. Der König Śuddhodana begibt sich mit seinem Sohne und den Sākya-Prinzen zu einem Pflügerwettkampf. Während die Arbeit ruht, kommen Vögel und fressen die Insekten. Über dies und die Mühsal der Pflüger und Ochsen betrübt, gibt sich der Bodhisattva abgesondert von seinen Begleitern unter einem Jambubaume des Parkes der Meditation hin, wobei er die erste Stufe des *dhyāna* erlangte. Die Szene mit den fünf Ṛṣis, das Auffinden des meditierenden Prinzen durch einen Hofbeamten sowie die Geschichte mit den lärmenden Kindern, die von einem Minister zurechtgewiesen werden, entsprechen fast wörtlich der Version des Lalitavistara. Das Pflugfest anderseits lehnt sich an die Fassung der Nidānakathā an.

Die Buddha-Legende der Mūlasarvāstivādins, deren Texte uns tibetisch und chinesisch erhalten sind, stimmt in den großen Zügen mit jener des Mahāvastu und des Lalitavistara überein. Die Ähnlichkeit mit dem letzteren Werke ist jedoch größer, was schon ein Vergleich der Meditationsszene zeigt. Doch fehlt es nicht an bedeutenden Abweichungen. Der Ausflug aufs Land folgt erst auf die vier Begegnungen mit einem Kranken, einem Greise, einem Toten und einem Bettelasketen. Die Motivation ist daher auch verschieden. Der Vater sendet den Prinzen aufs Feld, um ihn zu zerstreuen und zu verhindern, daß er gemäß der Weissagung des Weisen in die Heimlosigkeit ziehe, nachdem er die Grundübel des Daseins kennengelernt hat. Dabei findet kein Pflugfest statt, noch sieht der Bodhisattva die Pflüger aus Zufall, wie das der Lalitavistara nahelegt, vielmehr sagt der Vater ausdrücklich: «Ich habe Leute

62. *The Romantic Legend of Śākya Buddha*. From the Chinese-Sanscrit by Samuel Beal, London 1875, S. 73f.

mit der Bestellung unserer Äcker beauftragt. Du könntest sie einmal kontrollieren![63]» Dem Befehl gehorchend, zieht der Prinz hinaus, doch wird diesmal keine Begleitung erwähnt. Dagegen wird eine ganz neue Episode eingeschaltet. Auf dem Wege stößt er auf fünfhundert Edelsteinkammern. Die Türen öffnen sich, und eine Stimme läßt sich vernehmen: «Wir Perlen und Edelsteine sind Schätze deiner verstorbenen Verwandten. Du könntest uns allesamt nehmen und nach Gefallen verwenden!» Der Prinz verschmäht sie, worauf sich alle Schätze ins Meer stürzen. Auf dem Felde angelangt, empfindet er grenzenloses Mitleiden mit den Pflügern und Ochsen, deren Leiden hier in den grellsten Farben geschildert werden, während das Töten der Würmer usw. fehlt. Wie er vernimmt, daß die Landarbeiter ihm hörig sind, läßt er sie samt den Zugtieren frei[64].

Während wir bis jetzt, sowohl in bezug auf die Kindheitserinnerung vor der Sambodhi wie auch auf die Schilderung der ersten Meditation in der Kindheit bzw. Jugend, eine stetige Steigerung der wunderbaren Ausschmückung zu einer phantastischen Legende verfolgen konnten, so nimmt das Buddhacarita-Epos des Dichters Aśvaghoṣa eine so eigenartige Stellung betreffs dieser Episode ein, daß es schwer ist, es in den uns soweit bekannten kanonischen Entwicklungsgang einzureihen. Einerseits fehlt der Schattenzauber samt allen andern wunderbaren Begebenheiten, was auf eine frühe Abfassungszeit hinweist, anderseits soll das Erlebnis, ähnlich wie bei den Mūlasarvāstivādins, sehr spät, nämlich nach den drei Begegnungen, stattgefunden haben. Erst anschließend trifft er einen Asketenmönch *(śramaṇa)*, worauf er den Entschluß faßt, «um der Erlösung willen auszuwandern». Die Stelle lautet wie folgt.

Aus dem Wunsche, eine Waldgegend zu sehen, zog der Prinz einst aus, gefolgt von Freunden, den Söhnen von Ministern. Da sah er, wie die

63. E. Waldschmidt, *Die Legende vom Leben des Buddha*, S. 89f., übersetzt nach dem chinesischen Kên-pên-shuo-i-ts'ie-yu-pu-p'i-nai-ye-p'o-sêng-shi (Kyōto-Tripiṭaka, Band 18, Heft 10), S. 13a–13b.

64. Andere tibetische Versionen s. unten, S. 138–139.

Erde gepflügt wurde: «Wie er die so beschaffene Erde gesehen hatte, überstreut mit vom Pflug herausgerissenen jungen Halmen und Kuśagra, bedeckt mit getöteten, zarten Würmern und Insekten, wurde er äußerst bekümmert, wie beim Tode seiner eigenen Leute[65]. Als er die pflügenden Männer erblickte, deren Farbe durch den vom Winde in den Sonnenstrahlen (aufgewirbelten) Staub verändert war, empfand der Trefflichste der Edlen höchstes Mitleid mit den Rindern, die durch die Mühsal der Zuglast völlig ermüdet waren. Darauf wanderte er, nachdem er sachte vom Rücken des Pferdes herabgestiegen war, von Sorge erfüllt, auf der Erde herum, indem er das Entstehen und Vergehen der Welt bedachte und betrübt sprach: ‚Elend, fürwahr, ist dies.' Nachdem er die ihm folgenden Freunde weggeschickt hatte, weil sich sein Gemüt nach Einsamkeit sehnte, ging er in menschenleerer Gegend an die Wurzel eines Jambubaumes, dessen schönes Laub sich allenthalben bewegte. Indem er sich auf den von Blättern und Sprossen bedeckten Boden setzte, der zartes Gras hatte, das dem Vaiḍūrya-Edelstein glich, und der Welt Entstehen und Vergehen bedachte, erlangte er den Pfad zur Festigkeit des Denkens. Nachdem er unmittelbar darauf die Festigkeit des Denkens erlangte und befreit war von den Kümmernissen, wie dem Verlangen nach Sinnesobjekten usf., erreichte er die erste Meditationsstufe, die, mit Überlegen und Nachdenken verbunden, friedvoll und frei von den Manifestationen[66] der Triebeinflüsse ist[67].»

65. Buddhacarita (ed. Cowell) 5, 5; *svajanasyeva;* der tibetische Text (ed. Weller) liest *rang-gi skye-bo bsad-pa-las ñid*, woraus F. Weller *-janasyaiva* konjiziert und übersetzt: «... wurde er bekümmert infolge des Todes seiner eigenen Leute» (*Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa*, I. Teil, Leipzig 1926, S. 39 der Übersetzung), doch gibt nur das *iva* des Sanskrittextes hier einen Sinn.

66. Vgl. F. Weller, ibid., S. 40, Anm. 2: «Ich verstehe hier den Text nicht!» Er übersetzt «... die der Nichteinflüsse Erscheinen hatte». Auch wenn wir nach dem Tibetischen *rab-bskyod-pa pracāra* statt *prakāra* lesen, ändert sich an der Übersetzung nichts, da beide im Sinne von «Manifestationen» verstanden werden können. Man beachte, daß *anāśrava-* in diesem Kontext sonst nur noch Divyāvadāna, S. 250, 1, vorkommt.

67. Buddhacarita 5, 5ff.:

halabhinnavikīrṇaśaṣpadarbhāṃ hatasūkṣmakrimikāṃḍajaṃtukīrṇāṃ |
samavekṣya rasāṃ tathāvidhāṃ tāṃ svajanasyeva vadhe bhṛśaṃ śuśoca ||

Die obige Darstellung weist die größten Affinitäten zum Erinnerungserlebnis des Majjhima Nikāya, in dem wir den eigentlichen Archetypus sehen dürfen, auf. Abweichend ist bloß die Begründung des Waldspazierganges, die Pflügerszene, wobei der Vater fehlt, und schließlich die Bestimmung des Zeitpunktes vor der vierten Begegnung. Diese hingegen ist wiederum richtungweisend, sie zeigt dem Bodhisattva den Pfad zur Erlösung, ein Moment, das schon bei der Erinnerung ausschlaggebend war. Die chinesische Version, die viel stärker vom Original abweicht als die tibetische, bringt keine grundsätzlichen Neuerungen. Nur die Schilderung der Pflüger und Ochsen, der Meditation usf. wird bunter ausgemalt. Die Begleitung wird nicht erwähnt[68].

Hier erhebt sich die Frage, wie sich die Fassung des Buddhacarita in die allgemeine Entwicklung dieser Legende einreihen läßt. Die Pflügerszene ähnelt am nächsten jener des Lalitavistara (S. 128 f.), da es sich nicht wie in der Nidānakathā um ein Saatfest oder wie im Mahāvastu um einen Ausflug mit dem Vater handelt. Nur die Motivation des Spazier-

kṛṣataḥ puruṣāṃś ca vīkṣamāṇaḥ pavanārkāṃśurajovibhinnavarṇān |
vahanaklamaviklavāṃś ca dhuryān paramāryaḥ paramāṃ kṛpāṃ cakāra ||
avatīrya tatas turaṃgapṛṣṭhāc chanakair gāṃ vyacarat śucā parītaḥ |
jagato jananavyayaṃ vicinvan kṛpaṇaṃ khalv idam ity uvāca cārttaḥ ||
manasā ca viviktatām abhīpsuḥ suhṛdas tān anuyāyino nirvārya |
abhitāralacāruparṇavatyā vijane mūlam upeyivān sa jaṃbvāḥ ||
niṣasāda ca patrakhoravatyāṃ bhuvi vaidūryanikāśaśādvalāyāṃ |
jagataḥ prabhavavyayau viciṃtya manasaś ca sthitimārgam ālalambe ||
samavāptamanaḥsthitiś ca sadyo viṣayecchādibhir ādhibhiś ca muktaḥ |
savitarkavicāram āpa śāṃtaṃ prathamaṃ dhyānam anāśravaprakāram ||

68. Vgl. S. Beals englische Wiedergabe der chinesischen Version (Fo-sho-hing-tsan-king) in Sacred Books of the East XIX und deren Verdeutschung durch Th. Schultze, *Buddhas Leben und Wirken*, Leipzig (Reclam), S. 54–56. Viel zuverlässiger ist die tibetische Übertragung, F. Weller, ibid., S. VII f. In 12, 98, also in dem Kapitel von Buddhas *duṣkaracaryā*, fügt Aśvaghoṣa wie im Archetypus die Überlegung des Bodhisattva, daß Fasten und Selbstpeinigung nicht zur Erlösung führen, hinzu:

nāyaṃ dharmo virāgāya na bodhāya na muktaye |
jambumūle mayā prāpto yas tadā sa vidhir dhruvam ||

«Dieses Gesetz führt nicht zur Entsagung, zum Erwachen, zur Befreiung. Gewiß ist es die Methode, die ich damals an der Wurzel des Jambubaumes erlangt habe (die zur Erlösung führt).»

ganges weicht ab: hier wird er nicht vom Vater geschickt, sondern bittet ihn um die Erlaubnis, was mit den übrigen Ausfahrten in Einklang steht. Da anderseits das Pflügen auch in den andern Versionen vorkommt, darf man auf ein hohes Alter dieser Episode schließen. Noch schwerwiegender für die Standortbestimmung Aśvaghoṣas ist das Fehlen der sagenhaften Umgestaltungen dieser Begebenheit, wenn man von dem Eingehen des Bettelmönches in den Himmel (oder dessen Verkörperung durch einen Gott nach der chinesischen Übersetzung) absieht. Diese Version wäre demnach früher anzusetzen als jene des Mahāvastu usw., denn bei der epischen Anlage dieses Kunstgedichtes und der innigen Liebe und göttlichen Verehrung seines Schöpfers für die erhabene Gestalt Buddhas, darf angenommen werden, daß Aśvaghoṣa, hätte er die eine oder andere ausgebildete Legende gekannt, sicher einige wunderbare Züge, so besonders das Schattenmotiv, ebenfalls aufgenommen hätte. Das Einreihen der Episode in die vier Begegnungen ist verständlich, gewährte diese Gelegenheit doch eine gute Erklärung für den Ausflug des Bodhisattva – sein Meditieren unter einem Baume – und beseitigte zu gleicher Zeit jenes Odium des Hagiographen, nämlich die Feldarbeit des Vaters. Übrigens sind diese vier Ausfahrten schon längst als eine spätere Zutat erkannt worden[69], ein Moment, das nachträgliche Erweiterungen nur fördern konnte. Daraus wäre also zu schließen, daß das Buddhacarita die erste Umgestaltung der für uns ältesten Aussage im Majjhima Nikāya enthält. Dies ist insofern erstaunlich, als das Kunstepos an sich eine jüngere Entwicklungsstufe erwarten ließe. Aber Aśvaghoṣa war eben ein außerordentlich begabter Hofdichter, während die Verfasser des Mahāvastu, Lalitavistara und verwandter Werke dem volkstümlichen Ākhyāna, jener eigentümlichen Mischung von erzählender Prosa mit eingefügten Strophen, näher standen. Schließlich bleibt die Frage noch offen, ob letztere Texte in ihrer heutigen Fassung nicht großteils nach Aśvaghoṣa anzusetzen sind.

69. Vgl. Hermann Oldenberg, *Buddha*, S. 114. Die Erzählung entstand vielleicht zuerst «in bezug auf Vipassī, einen der fabelhaften Buddhas der Vergangenheit» (Dīgha II, S. 21 f.).

Wir werfen noch einen Blick auf die Gestaltungen, welche unsere Legende in chinesischen und tibetischen Versionen erhalten hat. Chavannes[70] führt aus dem chinesischen Tripiṭaka folgende Erzählung an. Nach den drei Begegnungen begab sich der Bodhisattva auf einen Bauernhof in den Feldern seines Vaters. Unter einem Baume sitzend, betrachtete er die durch die Pflüger getöteten Würmer und wurde betrübt. Indem er seinen Geist konzentrierte, trat er in die Versenkung ein. Da senkte der Baum die Äste, um ihn vor der sengenden Sonnenglut zu schützen. Der Vater bemerkte von der Ferne dieses Wunder und warf sich verehrend dem Prinzen vor die Füße, der anschließend dem König gleichfalls huldigte. Dann kehrt der Vater in den Palast zurück, während sich der Sohn weiterhin der Versenkung hingab[71].

Wie bei Aśvaghoṣa spielt sich das Ereignis nach den drei Begegnungen ab. Nur handelt es sich hier um einen Spaziergang, auch ist nicht von der Begleitung die Rede. Alle nebensächlichen Momente fehlen. Auffallend ist die Beschreibung des Baumes: er senkte die Äste. So wird in der Tat, wie wir noch sehen werden, das Wunder in der Ikonographie manchmal dargestellt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem chinesischen Übersetzer das Bild einer solchen Darstellung vorschwebte. Ungewöhnlich ist gleichfalls, daß der Prinz seinem Vater eine Huldigung erweist. Dieser einmalige Zug ist dem Pietätsgefühl der Chinesen zuzuschreiben. Neu ist auch, daß der Bodhisattva nachher wiederum in die Meditation eintrat[72].

Die kompilatorische Buddha-Biographie des Mönches Pao-tch'eng[73] aus der Ming-Zeit stützt sich, wie unser Beispiel zeigt, vornehmlich auf die Version des Lalitavistara: Auszug mit dem Vater und dessen Ministern (wie in der Nidānakathā!), das Töten von Insekten beim Pflügen,

70. Ed. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits du Tripiṭaka chinois I*, Paris 1962², S. 269f.

71. Tripiṭaka VI, 5, S. 82 r⁰.

72. Winternitz, ibid., S. 194, Anm. 2. Samuel Beal, *The Romantic Legend of Śākya Buddha*. Die «Story of the Ploughing Match» findet sich S. 73ff. Auch nach der strengen Askese (S. 187ff.) erinnert sich der Bodhisattva an sein Erlebnis, als der Vater pflügte, und an die Wonne der ekstatischen Entrückung unter dem Jambubaume; vgl. oben Anm. 65.

73. Léon Wieger, *Buddhisme II. Les vies chinoises du Buddha*, S. 29.

die Meditation, das Anhalten der fünf Ṛṣis durch die geistige Emanation, Offiziere benachrichtigten den Vater usf. Das Schattenwunder selbst hat eine originelle Erweiterung erfahren. Der Stamm des großen, dichtbelaubten Baumes – sein Name fehlt – senkt sich, um den meditierenden Prinzen vor der Sonnenglut zu schützen; *dasselbe taten auch die benachbarten Bäume*. Eine typisch späte, der Tendenz zur Übertreibung entsprechende Zutat! Die Episode wird hier nach der Mannbarkeitsweihe, dem Studium und den Übungen in der Kriegskunst aber vor dem athletischen Wettkampf und der Heirat angesetzt. Der Prinz mußte also ungefähr fünfzehn Jahre alt gewesen sein.

Noch die älteren buddhistischen Pilger kannten den Ort, wo «der Kronprinz unter einem Baume saß und den Pflügern zuschaute»[74]. Ausführlicher und genauer ist der Bericht von Hiuen-Tsiang, der 40 *li* im Nordosten der Stadt Kapilavastu einen Stūpa fand, wo der Bodhisattva unter dem Baume das Pflugfest beobachtete und die Stufe der begierdelosen Meditation erreichte. Sein Vater suchte ihn und wurde Zeuge des Baumwunders[75]. Die nähere Motivierung der Meditation fehlt auch hier.

Die tibetischen Versionen folgen im allgemeinen genauer dem Wortlaut des indischen Urtextes. Doch führt Rockhill aus dem Dulva eine Fassung der Legende an, die wegen ihrer Abweichungen erwähnenswert erscheint[76]. Śuddhodana schickt den Sohn ins Dorf, um den Pflügern zuzusehen. Er befreit sie und die Ochsen, was ganz der Erzählung der Mūlasarvāstivādins entspricht, wie wir oben feststellen konnten. An-

74. *The Travels of Fa-Hsien* (399–414 A. D.), or *Record of the Buddhistic Kingdoms*. Retranslated by H. A. Giles, London 1956², S. 38. In Legges Übersetzung, S. 67. Baumwunder und Meditation fehlen, doch kann infolge der Kürze der Angabe kein Schluß daraus gezogen werden. Fa-Hsien konnte die Legende einfach als bekannt voraussetzen. Der Ort befand sich «mehrere» *li* im Nordosten von Kapilavastu.

75. *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*. Translated from the Chinese of Hiuen-Tsiang (A. D. 629) by Samuel Beal. Vol. II, S. 19f. Nach dieser Fassung haben sich die Äste des Baumes nicht gesenkt: «... whilst the sun's rays shed their bright light around him, yet the shadow of the tree did not move.» Vgl. Th. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, London 1905, II, S. 8.

76. W. W. Rockhill, *The Life of the Buddha*, London 1884.

schließend setzt er sich unter den Jambubaum, worauf die Meditation mit dem Schattenwunder und dem Auffinden durch den Vater folgt. «Kurz nachher begab er sich in den Friedhof von Rājagṛha und sah die toten, sich zersetzenden Körper, wodurch sein Herz mit großer Betrübnis erfüllt wurde. Dort fand ihn sein Vater[77].» Man hat das Gefühl, daß die letzte Episode eine Erweiterung des Motivs vom großen Mitleiden mit den getöteten Wesen (Würmern, Insekten) darstellt[78].

Um der Vollständigkeit willen sei hier die Nachwirkung einiger Motive, die mit der ersten Meditation in direktem Zusammenhang stehen, untersucht. Das so zentrale Schattenwunder war Kālidāsa bekannt. Er schildert im Raghuvaṃśa, wie Rāma mit Sītā durch den Wald irrt, und fährt dann fort: «Einmal lag er unter einem Baume, dessen Schatten durch seine Zaubermacht festgebannt war, und schlief ein wenig aus Ermüdung in Sītās Schoß[79].» Hat er den Gedanken den Buddhisten oder dem Rāmāyaṇa entlehnt? Letzteres muß verneint werden, denn das Epos kennt die Szene nicht, während selbst die unmittelbar folgende Erzählung von der Krähe, die den Busen der Sītā zerriß, im Rāmāyaṇa einen Nachtrag bildet[80]. Kālidāsas Bekanntschaft mit buddhistischen Themen ist auch anderweitig erwiesen[81].

77. Rockhill, ibid., S. 22, nach Dulva IV, f. 10a–11a.

78. Vgl. auch Julius Dutoit, *Die duṣkaracaryā des Bodhisattva in der buddhistischen Tradition*, S. 76–77. Die Einflechtung des Leichenfeldes beruht vielleicht auf einer Reminiszenz an Cariyā-Piṭaka 3, 15, wo ebenfalls der Askese Erwähnung geschieht: «In einem Leichenfelde bereitete ich meine Lagerstätte und legte mich auf die Totengebeine; da kamen Hirtenkinder und zeigten auf meine große *(? anappakam)* Gestalt ...» (Dutoit, ibid., S. 84). Vgl. die Kinder um den meditierenden Buddha herum.

79. Raghuvaṃśa 12, 21: *prabhāvastambhitacchāyam āśritaḥ sa vanaspatim* |
kadācid aṅke Sītāyāḥ śiśye kiṃcid iva śramāt ||

Ganz falsch übersetzt Otto Walter (*Raghus Stamm*, München 1914, S. 149): «Einmal lag er an einem Baume, dessen Schatten sich noch durch seinen Machtglanz vermehrte.»

80. Der Kommentator Rāma betrachtet den ganzen Schlußabsatz von Rāmāyaṇa 2, 95 (Nirṇaya-Sāgaara-Ausgabe, Bombay 1909) als Nachtrag: *itaḥ paraṃ prakṣipto 'yaṃ sargo dṛśyate*. Nach der kritischen Ausgabe von Ram Labhaya, 1928, findet sich der Abschnitt in 2, 109, 1 ff.

81. Vgl. E. B. Cowell in der Vorrede zu seiner Ausgabe des Buddhacarita (Oxford 1893), S. XI. Aśvaghoṣa zeigt Bekanntschaft mit der Rāma-Mythologie, während das Rāmayaṇa die Haremszene ähnlich schildert wie das Buddhacarita.

Aber selbst die Buddhisten haben das Baummotiv auf mannigfaltige Weise umgewandelt. Fa-Hsien berichtet von einem Nyagrodha-Baum, unter dem der Bodhisattva saß, das Gesicht gen Osten gewendet, worauf ihm die Ziehmutter ein Mönchsgewand schenkte[82]. Die Nidānakathā erzählt von Sujatā, die ihre Sklavin am Tage von Buddhas Erwachen zum Baume schickt; sie sieht ihn dort sitzen; der ganze Baum ist von seinem Glanze wie mit Gold überströmt[83].

Ins rein Märchenhafte wurde die wunderbare Begebenheit in zwei Erzählungen, die uns nur aus dem chinesischen Tripiṭaka bekannt sind, umgestaltet. Bei der ersten handelt es sich um das verbreitete Märchen von den fünf Brüdern, deren jeder eine sonderbare Gabe besitzt. Der fünfte, ausgestattet mit der glückbringenden Tugend, begab sich in ein fremdes Land und legte sich unter einen Baum. Doch bewegte sich der Schatten nicht von ihm weg. Da man Leute im Lande herumschickte, um einen neuen König zu suchen, stießen diese auf ihn, und durch das Wunder beeindruckt, benachrichtigten sie die Minister, die ihn zum neuen Monarchen wählten[84]. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Bettlerin, die einem Mönche ein Almosen gibt, unter einem Baume einschläft – und Königin wird. Wiederum hat nämlich der unbewegliche

82. Giles' Übersetzung, S. 37 (Legge, S. 66–67). Ein merkwürdiges Schattenwunder wird gleichfalls von Fa-Hsien angeführt. In Magadha stand ein Kloster, das einer häretischen Sekte gehörte und den Namen «das Beschattete» erhalten hat. Ihm gegenüber befand sich ein buddhistischer Vihāra, dessen Schatten auf das Kloster der Ungläubigen fiel, doch der Schatten des letztern wich vor dem buddhistischen Vihāra zurück (Legge, S. 61; Giles, S. 34). Vgl. auch die Höhle, in der Buddhas Schatten noch heute sichtbar sein soll (Legge, S. 39; Giles, S. 18).

83. Jātaka I, S. 69. Cf. Lalitavistara II, S. 334ff.; Divyāvadāna, S. 392. Auch die Ṛṣis sehen im Lalitavistara Buddha in seinem Glorienschein sitzen. Vgl. ferner Bigandet, ibid., S. 78f.; Hardy, ibid., S. 167f.

84. Chavannes, ibid. I, S. 173–174 (Tripiṭaka XIV, 5, S. 37v°–38r°). Eine ganz ähnliche Erzählung in Divyāvadāna (ed. Darbhanga), S. 488, 13–25: ein Junge namens Śyāmāka schläft unter einem Baum: *anyeṣāṃ vṛkṣāṇāṃ chāyā prācīnapravaṇā prācīnaprāgbhārā; tasya vṛkṣasya chāyā asya Śyāmākasya dārakasya kāyāṃ na vijahātīti*. Dies stimmt fast wörtlich mit der oben zitierten Stelle Divyāvadāna, S. 249, 32f., überein. Die Bodhisattva-Legende diente damit als Vorbild. Vgl. J. Nobel, *Udrāyaṇa I*, 1955, S. 102, 16–103, 15. – Freundlicher Hinweis von Wilhelm Rau.

Schatten die Leute auf der Suche nach einer neuen Königin auf sie aufmerksam gemacht[85].

In der tibetischen Lebensbeschreibung von Padmasambhava begegnet uns eine verwandte Legende, die weitgehend durch die Buddha-Biographie beeinflußt ist. Padmasambhava wandert mit dem König ohne Begleiter umher. In einem Haine lassen sie sich im Schatten des Paradiesbaumes *(ljon pa'i śing)* nieder. Viele Seher verehren Padma dort als zweiten Buddha, was an die Episode im Mahāvastu und insbesondere im Lalitavistara mit den fünf Ṛṣis erinnert. «Darauf gingen sie in den Himmel ein, Padma blieb aber mit unterschlagenen Füßen im Schatten des Paradiesbaumes sitzen.» Die Meditation und das Schattenwunder fehlen also! Anschließend bezeigt ihm sein Vater Indrabhūti seine Verehrung. Es folgt die Wahl der Gattin[86].

In der mongolischen Fassung des Vikramāditya-Zyklus kommt ein verwandtes Motiv vor: Vikramāditya wird als Kind ausgesetzt, offenbart jedoch seine Weisheit den beiden Ministern, die den Vater benachrichtigen. Dieser sucht ihn im Walde und hört ein schallendes Weinen in einer Felsengrotte. «Als er eiligst dahin stürzte, sah er, wie acht große Fürsten der Schlangendämonen hinzutretend über das Kind eine Decke von Lotusblumen ausbreiteten; mit dem Munde ließen sie es Honig saugen, vor ihm sanken sie auf die Knie, verneigten sich, indem sie die zusammengelegten Handflächen bis zur Stirne erhoben, und berührten mit dem Haupte die Erde: so waren sie unaufhörlich um das Kind beschäftigt. Allein, als der König sich näherte, waren sie spurlos verschwunden, ohne weiter gesehen zu werden. Der König nahm das Kind, legte es auf seinen Scheitel und sprach unter Darbringung seiner Huldigung und Verehrung: ‚O du mein Sohn, barmherziger Bodhisattva! ich bin ja dein Vater![87]» Die Weisheit des Kindes, die Minister, die verehrenden

85. Chavannes, ibid. III, S. 40 (Tripiṭaka XIV, 10, S. 22 r°–v°).

86. *Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava.* II. Teil: *Wirken und Erlebnisse in Indien.* Aus dem Tibetischen übersetzt von Emil Schlagintweit, Abh. d. k. bayer. Akademie der Wiss. I. Cl., XXII. Band, III. Abt. (München 1903), S. 532.

87. *Mongolische Märchen. Die neun Nachtrags-Erzählungen des Siddhi-Kür und die Geschichte des*

Schlangenkönige, das Kind unter einer Decke von Lotusblumen, die Huldigung des Vaters, alle diese Übereinstimmungen lassen einen Zusammenhang mit unserer Legende zumindest als sehr wahrscheinlich erscheinen. Die Schlangenkönige entsprechen hier den fliegenden Ṛṣis, erinnern aber auch an den Nāga Mucalinda, der den meditierenden Buddha mit der Haube gegen ein Unwetter schützt. An Stelle der Haube oder des beschattenden Baumes finden wir in diesem Falle den Baldachin aus Lotusblumen.

Nach alldem wird man versucht sein, nach Parallelen zu forschen, die außerhalb des indisch-buddhistischen Kulturkreises liegen. So hat man denn tatsächlich sogar christliche Entsprechungen herangezogen, indem man die Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel mit dem Verlorensein Buddhas während eines Landbaufestes verglichen hat[88]. Die Affinität beschränkt sich hier auf die Tatsache, daß die beiden Erlösergestalten schon als Kinder ihre höhere Berufung offenbaren, Buddha charakteristischerweise durch die Meditation, Jesus durch die Belehrung im Tempel. Daß heilsgeschichtliche Symbolik ganz unabhängig in verschiedenen Ländern verwandte Züge annehmen kann, ist längst erkannt worden. Mehr Beachtung verdient die zweite Parallele, weil hier viel eher indischer Einfluß mitgespielt haben dürfte. Es handelt sich allerdings um einen apokryphen Text. Im Pseudo-Matthäusevangelium kommt folgende Wundererzählung vor. «Einst wünschte Maria auf der Reise, durstig und ermüdet, Früchte von einer Palme zu essen. Sie hingen jedoch

Ardschi-Bordschi Chan. Aus dem Mongolischen übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen von Bernhard Jürg, Innsbruck 1868, S. 78–79. Im Sanskrittext Vikramacarita (ed. F. Edgerton, HOS 27, Cambridge, Mass. 1926) fehlt diese Episode, die sicher später und wohl unter buddhistischem Einfluß hinzugefügt wurde, wie die Geburtsgeschichte von Vikramāditya (cf. HOS 27, S. 263 ff.).

88. Rudolf Seydel, *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien. Erneute Prüfung ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Leipzig 1884, S. 24 f.; G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingen 1909, S. 33 f.; H. von Glasenapp, *Buddhismus und Gottesidee*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1954, 8, S. 485, verweist noch auf den Knaben Mohammed, der sich im Menschengedränge von Mekka verlor und bei der Ka'ba wiedergefunden wurde.

zu hoch, als daß Joseph sie brechen konnte. Da sagte das Kind Jesus, das auf dem Schoße seiner Mutter saß, zu dem Baume: ‚Neige dich, o Baum, und erquicke meine Mutter mit deinen Früchten!' Sofort neigte der Baum seinen Gipfel bis zu Marias Füßen, so daß man alle Früchte abbrechen konnte. Erst auf Jesu Befehl kehrte der Baum in seinen früheren Zustand zurück[89].»

Der große Unterschied liegt darin, daß hier der Baum die Äste nicht senkt, um Schatten, sondern um Früchte zu spenden. Dies erinnert viel mehr an Buddhas Geburt: Bei der Niederkunft streckte die Mutter die Hand nach einem Ast aus; sofort neigten alle Bäume ihre Äste. Auch von Sītā und Rāma hören wir, daß, als sie im Walde herumirrten, die Bäume sich neigten, um ihnen ihre Früchte anzubieten. Dasselbe geschah, als der verbannte Vessantara mit Frau und Kindern in brennender Sonnenhitze durch den Wald wanderte[90].

Im Leben Mohammeds hat sich ein Schattenwunder zugetragen, das eine gewisse Ähnlichkeit mit dem unsern zeigt. Mit zwölf Jahren wurde er von einem Onkel auf eine Karawanenreise mitgenommen. Ein syrischer Einsiedler, bei dem man Halt gemacht hatte, beobachtete, daß stets eine Wolke auf der Reise den Knaben beschattet hatte, worauf er dem Onkel riet, den Knaben gut zu behüten[91]. Hier nimmt die Wolke die Stelle des Baumes, der Onkel jene des Vaters ein. Der Einsiedler erinnert uns an die Seher, besonders an Asita, oder an den Minister, der den Vater benachrichtigte. Trotz all den Verschiedenheiten, die aus dem so andersartigen islamischen Geist zu erklären sind, kann die Möglichkeit einer indischen Beeinflussung nicht ausgeschlossen werden[92].

89. G. A. van den Bergh, ibid., S. 78.

90. Jātaka VI, S. 513; Cariyāpiṭaka 1, 9; van den Bergh, ibid., S. 79.

91. Vgl. Gustav Mensching, *Leben und Legende der Religionsstifter*, Darmstadt 1955, S. 137; 147. Der Prophet setzte sich in den Schatten eines Baumes, worauf der Râhib sprach: «Nie hat sich jemand unter diesen Baum gesetzt als ein Prophet» (Ibn Sa'd. Sprenger, *Das Leben der Āmina und die Lehre des Mohammad*, 1869, I, S. 183).

92. Charakteristisch ist die wohl aus der christlichen Geisteswelt stammende Wolke; cf. Lukas 1, 35.

In der Ikonographie ist das Thema mehrmals behandelt worden. Eine Abbildung in «Tree and Serpent Worship» zeigt den meditierenden Prinzen unter dem Baume, dessen Blätter oder Blüten sich niederneigen, um ihn zu bedecken, während vom Haupte das Licht tiefster Meditation ausstrahlt. Ringsum sieht man Personen, die ihn im Garten und in den drei Palästen suchen[93]. Die Darstellung entspricht der Beschreibung der Nidānakathā.

Die Skulpturen des Ānanda-Tempels von Pagan geben gemäß den birmanischen Inschriften nicht weniger als drei Beispiele von dieser Episode, obwohl wir das eine mit Seidenstücker als den Bodhisattva umgeben von seinen wunderschönen Ammen deuten möchten[94]. Auf der folgenden Skulptur (Abb. 1) sehen wir den eine turbanartige Mütze tragenden Prinzen in der Löwenlage *(sīhaseyyā)* in einem schreinartigen Gelaß unter dem Baum ruhen, wo er von den Ammen bewacht wird. Die Inschrift lautet: «Darstellung, wie man auf dem Felde unter dem Jambubaume das Lager des Bodhisattva mit Wachen versehen hat[95].»

Das zweite Bild zeigt uns den Bodhisattva in Yogastellung unter dem Baume meditierend (Abb. 2). Das nimbusartige Gebilde ist der feststehende Schatten, während der Jambubaum selbst auf beiden Seiten seine Äste über den Knaben senkt. Der König Śuddhodana kniet huldigend auf der linken Seite, während die knieende Frau rechts wohl eine Amme als Füllfigur darstellt. Sehr eigenartig ist die Handstellung des Bodhisattva, die nur eine Spielart des *namaskāra*, der Ehrenbezeugung sein

93. J. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, plate XXV, fig. 1.

94. K. Seidenstücker, *Südbuddhistische Studien. I. Die Buddha-Legende in den Skulpturen des Ānanda-Tempels zu Pagan*, Hamburg 1916, S. 92 zu Abb. 22: «Nach den Inschriften soll es sich um ein Sitzbildnis des Bodhisatta handeln, als dieser beim Saatfest vom Rājā mitgenommen wurde und aus der Stadt zog. Vor allem die vor dem Bodhisatta knienden Gestalten der Ammen machen es nicht gerade wahrscheinlich, daß es sich um eine Darstellung des feierlichen Auszuges aus der Stadt handelt.» Die Pāli-Inschrift lautet: *Suddhodanamahārājā puttaṃ gahetvā alaṃkatanagarā mahantena parivāreṇa nikkhamanto vappamaṅgale nisinnasantānam* (S. 64, Nr. 22).

95. Seidenstücker, ibid., S. 64: *kammantaṭṭhāne jamburukkhassa heṭṭhā bodhisattassa sayanaṃ paññāpetvā ārakkhena ṭhapitasantānaṃ*. Zum Teil wörtlich aus der Nidānakathā, Jātaka I, S. 57, 28 f. übernommen. Abbildung I aus Seidenstücker, Abb. 23 (mit freundlicher Genehmigung des Museums für Völkerkunde in Hamburg).

Tafel I. Buddha unter dem Jambubaume

Tafel II. Buddhas Meditation

kann[96]; man erwartet jedoch die *dhyānamudrā*. Wir finden dafür nur eine Erklärung: oben wurde eine Stelle aus dem chinesischen Tripiṭaka angeführt, wonach der Prinz seinem Vater ebenfalls huldigte, was ikonographisch am besten durch diese Geste veranschaulicht werden konnte. Die Meditation kam bereits durch die Sitzstellung zum Ausdruck[97].

Auf dem Barabuḍur in Java wird die Legende in zwei Skulpturen festgehalten. Die erste stellt die Ausfahrt aufs Dorf dar[98]. Der Bodhisattva, durch einen Lotus gekennzeichnet, sitzt auf einem Zweispänner mit drei Kameraden. Es folgen bewaffnete Diener, während die eigentliche Leibgarde dem Gespann voranzieht. Pleyte[99] hielt deren Anführer für König Śuddhodana, Krom[100] indes betrachtet ihn als «captain of the bodyguard».

Die folgende Darstellung zeigt den Bodhisattva zwischen zwei Bäumen – rechts sind noch andere sichtbar, um den Park anzudeuten – auf einem Steinthron in der klassischen Meditationsstellung[101]. Links von ihm sieht man die fünf Ṛṣis mit den verschiedensten Gebärden der Verehrung. Über den Sehern fliegen zwei Gestalten, «der Waldgott mit einem seiner Gesellen» nach Pleyte[102], ein Paar göttlicher Wesen als Zeugen des Wunders nach Krom[103]. Unter dem zahlreichen Gefolge dahinter trägt

96. Seidenstücker, ibid., S. 87.

97. Die Legende lautet: *sayane pallaṃkena nisinnaṃ sesarukkhacchāyā vivattā pi jamburukkhacchāyāparimaṇḍalañ ca pāṭihāriyaṃ disvā rājā puttaṃ vandanasantānaṃ* – «Darstellung des Königs, der den Sohn verehrte, als er ihn mit gekreuzten Beinen auf dem Lager sitzen und das Wunder sah, daß der Schatten des Jambubaumes eine Kreisform bildete, während der Schatten der übrigen Bäume sich gewendet hatte» (Seidenstücker, ibid., S. 64). Cf. Jātaka I, S. 58, 5f., was wiederum beweist, daß der Verfasser der Inschrift sich auf die Nidānakathā stützte. Abbildung II aus Seidenstücker, Abb. 24 (mit freundlicher Genehmigung des Museums für Völkerkunde in Hamburg). Für die Übersendung von zwei Abzügen von Originalnegativen für die beiden Abbildungen sind wir dem Hamburger Museum zu größtem Dank verpflichtet.

98. Abbildungen bei N. J. Krom, *The Life of Buddha on the Stūpa of Barabuḍur according to the Lalitavistara-Text*, The Hague 1926, Tafel 39, und C. M. Pleyte, *Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bôrôbuḍur*, Amsterdam 1901, S. 62, Zeichnung 39.

99. Ibid., S. 62.

100. Ibid., S. 45.

101. Krom, ibid., Tafel 40; Pleyte, ibid., S. 63, Zeichnung 40.

102. Ibid., S. 63.

103. Ibid., S. 47. Vielleicht handelt es sich einfach auch hier um eine Kontamination mit der Asita-Legende, da jener Seher mit seinem Neffen ebenfalls durch die Luft zum Bodhisattva fliegt.

ein Diener einen Sonnenschirm, Zeichen königlicher Hoheit. Es fehlen dabei also der Schatten bzw. die gesenkten Äste, der «huldigende» König und die bzw. der Pflüger mit dem Feld.

Künstlerischen Gestaltungen des Meditationsmotivs begegnen wir ebenfalls in Gandhāra. Vom Stūpa von Sikri stammt ein Relief, das eine Pflugszene – ein Bauer mit einem von zwei Ochsen gezogenen Pfluge –, den meditierenden Bodhisattva vor dem stark beschädigten Baum, sowie zwei vom Himmel heruntersteigende, Verehrung darbringende Gestalten zeigt[104].

Die ältesten Vorbilder finden sich in Indien. Auf der Balustrade des Mahābodhi-Tempels in Buddha Gayā fehlt bloß der meditierende Prinz auf dem leeren Thron, ein typisch archaisches Motiv[105]. In Ajanta jedoch ist der Meditierende bereits dargestellt[106]. Hier, wie fast immer im eigentlichen Indien, fehlen die fünf Ṛṣis, was als ein wichtiges chronologisches Kriterium bewertet werden darf: damals war die durch den Lalitavistara und das Mahāvastu verbreitete Legende noch nicht bekannt[107]. Das Hauptgewicht wird hier noch auf den Bauern mit dem Pflug gelegt, den man indes auf einem wahrscheinlich aus Sarnāth stammenden Relief vermißt[108].

104. A. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, Paris 1905, S. 342, Fig. 175 (aus dem Lahore-Museum). Handelt es sich um zwei Ṛṣis? Cf. Barabuḍur! Dies würde unsere Hypothese von einer Kontamination dieser Episode mit der Asita-Legende erhärten. Vgl. ferner Foucher, ibid., S. 345, Fig. 176 (verwandte, aber stark beschädigte Skulptur aus der Gegend von Sanghao, jetzt im Madras-Museum); II, S. 95, Fig. 353 und S. 251, Fig. 434; *Les bas reliefs du stūpa de Sikri*, JA 1903, pl. 10; J. Burgess, *The Gandhāra Sculptures*, Journal of Indian Art and Industry 8, 1898, pl. 25.

105. Vgl. A. Cunningham, *Mahābodhi or the great Buddhist temple at Buddha-Gayā*, London 1892, pl. VIII, 11; Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhāra*, I, S. 347, Fig. 177. Die Balustrade des Stūpa von Buddha Gayā wird auf Aśoka zurückdatiert (Foucher, ibid., S. 345–346); darnach hätte die Verbindung von Pflugszene und Meditation schon im 3. Jh. v. Chr. existiert. Es könnte sich allerdings um den pflügenden Vater handeln, was weniger wahrscheinlich ist. Unklar bleibt das Pferd hinter den zwei Ochsen. Vielleicht Assoziation mit dem Pferd Kanthaka, auf dem der Bodhisattva nach dieser Episode – gemäß zahlreichen Versionen – fliehen wird?

106. Vgl. A. Foucher, *Lettre d'Ajaṇṭā*, JA 1921, S. 224.

107. Vgl. die Abbildung aus Mathurā in Foucher, ibid. II, S. 521, Fig. 489. Hier sind die Seher vielleicht dargestellt (s. Krom, ibid., S. 47, Anm. 5).

108. *Archaeological Exploration in India*, Journal of the Royal Asiatic Society, 1907, pl. 4.

Die hier untersuchte Legende, die man allgemein als ein reines Phantasiegebilde betrachtet hat, konnte textgeschichtlich auf eine Erinnerung Buddhas zurückgeführt werden. Von diesem Archetypus aus läßt sich die Entfaltung der mythenbildenden Imagination in allen Phasen verfolgen.

Die ursprüngliche Erinnerungsepisode begegnet uns in allen Texten, trotz deren zeitlicher und buddhologischer Unterschiede mit nur geringen Abweichungen. Die identische Situation und die zum großen Teil wörtliche Übereinstimmung impliziert, daß alle Versionen auf einen Grundtext zurückgehen, dessen getreuestes Abbild die Fassung des Majjhima Nikāya ist. Am nächsten stehen dieser der Milinda Pañha und das Mahāvastu, wo indes bereits eine Kontamination der Erinnerung mit der ausgebildeten Legende stattfand, wie das *sirisayane* und *udyānabhūmīye* – der Park an Stelle der Feldarbeit – eindrücklich bezeugen. Hierzu tritt im Milinda Pañha und Lalitavistara die Erweiterung der ersten Meditationsstufe zu den vier *dhyānas*. Schließlich wird im Divyāvadāna die Erinnerung noch stärker mit der Legende vermischt, da der Ich-Bericht selbst verschwindet (wie im Milinda-Pañha) und das Schattenwunder sowie die Huldigung des Vaters erwähnt werden. Diese Entwicklung dürfte der chronologischen Folge der genannten Texte entsprechen, wobei zu beachten ist, daß die Milinda-Pañha-Stelle kaum jünger als das Mahavāstu sein dürfte, wenn auch die Definition des ersten *dhyāna* sich enger an die ältere Pāli-Fassung anlehnt. Eine tabellarische Übersicht soll die Entwicklung der verschiedenen Versionen veranschaulichen. Die wichtigeren Abweichungen vom Archetypus sind durch Kursivschrift hervorgehoben[109].

109. Vgl. oben S. 106, Anm. 16 (Majjhima I, S. 246); S. 117, Anm. 42 (Milinda, S. 289); S. 122, Anm. 52 (Mahāvastu II, S. 130); S. 127, Anm. 57 (Lalitavistara I, S. 263); S. 131, Anm. 61 (Divyāvādana, S. 249).

Majjhima	Milinda Pañha	Mahāvastu	Lalitavistara	Divyāvadāna
Abhijānāmi kho panāhaṃ pitu Sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya nisinno vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamaṃ jhānaṃ upasampajja viharitā, siyā nu kho eso maggo bodhāyāti. Tassa mayhaṃ Aggivessana satānusāri viññāṇaṃ ahosi: eso va maggo bodhāyāti.	*Pubbe kho mahārāja Bodhisatto ekamāsiko samāno* pitu Sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya *sirisayane pallaṅkaṃ ābhujitvā* nisinno vivicc' eva kāmehi vivicca akusalehi dhammehi savitakkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ pītisukhaṃ paṭhamajjhānaṃ upasampajja vihāsi ... *catutthaṃ jhānaṃ upasampajja vihāsīti.*	Abhijānāmi khalu punar ahaṃ *pūrve pravrajyāyai apravrajito* pituḥ śākyasya *udyānabhūmīye* śītalāyāṃ jambucchāyāyāṃ paryaṅkena niṣaṇo viviktaṃ kāmaiḥ viviktaṃ *pāpakair* akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya viharāmi. syāt khalu punaḥ so mārgo bodhāya. tasya me bhikṣavo vasato tadanusāri vijñānam udapāsi. sa eva mārgo bodhāye.	Yad ahaṃ pitur *udyāne* jambucchāyāyāṃ niṣaṇo viviktaṃ kāmair viviktaṃ *pâpakair* akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukhaṃ prathamaṃ dhyānam upasaṃpadya vyāhārṣaṃ *yāvac caturthadhyānam upasaṃpadya vyāhārṣaṃ.* syāt sa mārgo bodher *jātijarāmaraṇaduḥkhasamudāyānām asaṃbhavāyāstaṃgamāyeti.* tad anusāri ca me vijñānam abhūt. sa mārgo bodher iti.	*Asmin pradeśe* jambūcchāyāyāṃ niṣadya viviktaṃ *pāpakair* akuśalair dharmaiḥ savitarkaṃ savicāraṃ vivekajaṃ prītisukham *anāśravasadṛśaṃ* prathamadhyānaṃ samāpannaḥ ...

Komplizierter verläuft die Evolution der legendären Umgestaltung. Wenn wir uns auf die Grundtexte beschränken, ergibt sich zusammenfassend folgendes Bild.

Nidānakathā	Mahāvastu	Lalitavistara	Buddhacarita
Besuch eines Pflugfestes mit Vater, Hof usw.	Besuch eines Parkes mit Vater, Frauen, einem Knaben	Besichtigung eines Ackerdorfes mit Kameraden	Besichtigung einer Waldgegend mit Kameraden
Lager für den Prinzen unter Baum mit Wachen umstellt			

Nidānakathā	Mahāvastu	Lalitavistara	Buddhacarita
Pflugzeremonie	B. wandert in ein Ackerdorf, wird Zeuge des Pflügens	Sieht das Pflügen, tritt in einen Park ein	Sieht das Pflügen, tritt in einen Wald ein
B., von Ammen verlassen, meditiert unter Jambu (1. Stufe)	B., betrübt wegen des Pflügens, meditiert unter Jambu (1. Stufe)	B., betrübt, meditiert unter Jambu (vier Stufen)	B., voll Mitleid, meditiert unter Jambu (1. Stufe)
Schattenwunder	Schattenwunder. Episode mit fünf Ṛṣis, deren Dialog mit Göttern, Gāthās	Fünf Ṛṣis, Dialog mit Waldgottheit, Gāthās erweitert	
Ammen sehen das Wunder, melden es dem König	König läßt B. suchen, Kämmerer findet ihn, sieht Schattenwunder	König läßt B. suchen, Minister findet ihn, sieht Schattenwunder	
Huldigung des Königs	Huldigung des Königs	Huldigung des Königs	
		Lärmende Kinder und Minister (folgt metrische Fassung)	

Die Nidānakathā-Version bekundet ihre Ursprünglichkeit schon durch die Szene mit den Ammen, die das Kind unter dem Baume behüten; sie findet sich in keinem andern Texte, wenn sie auch durch das *sirisayane* des Milinda Pañha angedeutet wird. Hier fehlt gleichfalls das sonst allgemein angeführte Motiv für die Meditation: das Mitleiden, die Trauer über das Töten der Würmer usw. und die Mühsal von Pflügern und Ochsen. Die entscheidende Neuerung mit dem das Mitleid erregenden Pflügen ist im Mahāvastu zuerst belegt, wo auch die Episode mit den Ṛṣis eingeführt wird. Der Lalitavistara malt diese Grundzüge breiter aus, ohne originelle Zutaten, wenn wir vom läppisch-naiven Motiv der lärmenden Kinder absehen. Dies trifft schließlich auf die übrigen Versionen zu, die alle aufs engste mit dem Lalitavistara verknüpft sind, wobei das Abhiniṣkramaṇasūtra eine vereinfachte Form der Legende kennt, während die Mūlasarvāstivādins die phantastische Episode mit den Edel-

steinkammern hinzufügen; auch läßt hier der Bodhisattva Knechte und Tiere frei.

Eine ganz eigenartige Stellung nimmt das Buddhacarita ein, obgleich seine Beziehung zu der Tradition, auf die der Lalitavistara und das Mahāvastu zurückgehen, offensichtlich ist. Das wesentliche Merkmal dieser Fassung ist das Fehlen des Schattenwunders sowie der Verehrung durch die Seher und den Vater. Oben wurde schon das Argument ins Feld geführt, daß Aśvaghoṣa, wäre er mit diesen so erbauenden Zügen der Legende vertraut gewesen, sie sicher in sein Epos eingeflochten hätte. Hat er als Hofpoet Kaniṣkas um 100 n. Chr. gelebt, so folgt, daß zu jener Zeit die Legende noch nicht weiter ausgebildet war. Die Nidānakathā ist sicher bedeutend jünger, ebenso der Lalitavistara, vom Mahāvastu und Milinda Pañha müßte das ebenfalls, wenigstens, was diese Partie betrifft, angenommen werden. Die Kunst bestätigt unsere Schlußfolgerungen. Die ältesten Beispiele zeigen uns bloß, wie der meditierende Buddha gesucht wird oder die Szene mit den Pflügern[110]. Viel später sind die komplizierten Darstellungen des Ānanda-Tempels in Pagan (nach der Nidānakathā) und des Barabuḍur (nach dem Lalitavistara).

Die Ausgestaltung der Kindheitserinnerung Buddhas zur Legende kann somit höchstens bis zur Zeit Aśokas zurückverfolgt werden[111]. Dabei können die folgenden Phasen festgehalten werden. Zuerst wurde das Meditieren durch das Mitleiden, das durch das Pflügen hervorgerufen wurde, begründet. Ein Ausflug aufs Land diente als einleitendes Motiv (Buddhacarita). Das Mahāvastu fügte bereits das Schattenwunder, die Verehrung durch die fünf Ṛṣis und den Vater hinzu, während das Lalitavistara und dessen verwandte Texte die Legende weiter ausschmückten. Die Nidānakathā, die zweifellos auf südliche, zum Teil vielleicht sogar ceylonesische Vorbilder zurückgeht, hat die Erzählung selbständig aus-

110. Vgl. S. 143, Anm. 98; 101; 102.

111. Vgl. S. 143, Anm. 101. Sollte es sich bei jenem Relief aus Buddha Gayā um die eigentliche Erinnerungsepisode (mit dem pflügenden Vater) handeln, so wäre das Auftauchen der Legende nicht früher als zu Beginn unserer Zeitreichnung anzusetzen.

gebaut (Episode mit den Ammen), wobei sie sicher auf eine Periode zurückgeht, wo das Schattenwunder bereits die Meditation in den Hintergrund stellte, die Geschichte mit den fünf Ṛṣis aber noch nicht bekannt war.

Wie zu erwarten war, bilden die ältesten Elemente, die wir bereits bei der Erinnerung angetroffen haben, die konstantesten Züge der Legende: die Meditation unter dem Jambubaum, die Verbindung mit dem Feld bzw. dem Pflügen, der Vater, der nur bei Aśvaghoṣa fehlt. Was an der ursprünglichen Formulierung dem religiösen Ideal widersprach, wurde umgedeutet: aus der Feldarbeit des Vaters wurde eine Pflugzeremonie oder das Pflügen der Bauern, während der Vater selbst dem Prinzen nun seine Verehrung darbringt. Sehr eindringlich kommt hier die Überwucherung des ursprünglichen Motivs zum Ausdruck: die Erinnerung verschwindet, das Wunderbare verdrängt die nüchterne Aussage. Wo die Phantasie nicht durch alte Überlieferung gebunden ist, offenbart sie ihre Freiheit durch immer neue Erfindungen, unter denen darum die größten Abweichungen zu finden sind.

Ein für die Entwicklungsgeschichte aufschlußreiches Problem bildet das Alter, das die verschiedenen Texte dem Bodhisattva zur Zeit der ersten Meditation zuschreiben. In der Erinnerung selbst lag kein genauer Anhaltspunkt. Wohl ist es höchst wahrscheinlich, daß Buddha noch ein Kind war, als er während der Arbeit seines Vaters unter einem Baume saß. Dies ist denn auch die Ansicht der Pāli-Tradition, die ihn nach dem Milinda Pañha einen Monat, nach ceylonesischer Quelle fünf Monate alt sein läßt[112], was insofern mit der Nidānakathā übereinstimmt, als der Säugling noch von Ammen umgeben ist. Anschließend (Jātaka I, S. 58, 12–13) heißt es, daß der Bodhisattva im Laufe der Zeit sechzehnjährig geworden ist *(atha anukkamena Bodhisatto soḷavassapadesiko jāto)*. Nach Mahāvastu II, S. 48, läßt der König im Anschluß an die Meditation für den Prinzen einen Harem einrichten, um ihn an die Welt zu binden. Erst später folgt die Verheiratung. Der Bodhisattva war also ungefähr zwölf bis fünfzehn

112. Vgl. Edm. Hardy, ibid., S. 150; Kern, ibid. I, S. 39f.

Jahre alt. Das Abhiniṣkramaṇasūtra setzt das Ereignis direkt nach der Vollendung des zwölften Lebensjahres an[113]. Nach dem Lalitavistara war der Prinz ebenfalls schon halb erwachsen, da die Meditation auf den Schulbesuch folgt. Nachher findet die Wahl einer Braut statt. Die Übereinstimmung mit dem Mahāvastu bezeugt auch in diesem Fall die enge Beziehung der beiden Texte. Der Mūlasarvāstivāda-Kanon versetzt die erste Meditation in viel spätere Zeit hinter die vier Ausfahrten kurz vor der Flucht aus dem Palaste. Der Bodhisattva war also etwa 29 Jahre alt. Das Buddhacarita setzt das Erlebnis nach der dritten Ausfahrt an. Diese Spätzeit impliziert eine vollständige Dissoziation der Episode von der Erinnerung, die sicher in die frühe Jugend zurückweist. Anderseits kommt dabei die Beziehung der Meditation zur Bodhi zum Ausdruck, die ja kurz auf die Erinnerung folgt. Entwicklungsgeschichtlich bestand die Tendenz, das Alter zu erhöhen, wobei Aśvaghoṣa allerdings wieder eine unabhängige Stellung einnimmt, da bei ihm ja auch die «Erinnerung» fehlt. Diese Erhöhung erstaunt insofern, als sie das Wunderbare der ersten Meditation vermindert. Anderseits hielten die Buddhisten zähe an der wirklich ursprünglichen Beziehung dieses Erlebnisses zur (bald darauf folgenden) Bodhi fest. Das Wunderbare wurde auf den Schatten des Baumes übertragen.

Vom literaturhistorischen Standpunkt bietet die Legende ebenfalls interessante Aufschlüsse. Ursprünglich handelt es sich ausschließlich um Prosa, zu der später eingestreute «Gesangstrophen», die Gāthās treten (Mahāvastu). Diese werden allmählich erweitert, bilden sogar selbständige Gruppen – zum Beispiel der Dialog und die Lobpreisung der fünf Ṛṣis –[114], wobei schließlich nicht nur dramatische Höhepunkte und Zwiegespräche, sondern Erzählverse eingeflochten werden. Häufig wird dabei das in Prosa Dargelegte in metrischer Form wiederholt, so daß am Ende

113. Beal, *Romantic Legend*, S. 77. Die Inder rechnen von der Empfängnis an. Buddha war damals also zwölfjährig.

114. Diese Erweiterungen wären mit den Upākhyānas des Epos zu vergleichen. Die Verseinlagen enthalten manchmal ganz neue Stoffe, die auf anderm Boden gewachsen sind, wie z. B. die erwähnte Lobpreisung.

dieser Entwicklung eine Fassung in gebundener Rede (Lalitavistara) an die ältere Version, die aus einer Mischgattung von Prosa und Poesie besteht, angehängt wird. Ähnliche Verhältnisse begegnen uns im vedischen Ākhyāna, zum Beispiel in der Śunaḥśepa-Sage, bei der übrigens der ursprüngliche Stoff des Ṛgveda gleichfalls ganz frei umgestaltet wurde[115]. Wesentlich ist hier die Feststellung, daß die Prosaerzählung der poetischen Formulierung vorausgeht. Man darf annehmen, daß die Jātaka-Gāthās auf analoge Weise entstanden sind, indem sie von der ursprünglichen Erzählung schließlich losgelöst und in einer Sammlung vereinigt wurden, wobei die ganze Geschichte bei den Hörern vorausgesetzt oder durch eine einführende Schilderung kurz umrissen wurde.

Das Kāvya Aśvaghoṣas stellt eine frühe Entwicklungsstufe dar, da hier unter epischem Einfluß die Buddha-Legende durch den Hofdichter in eine künstlerisch vollendete, poetische Form umgegossen wurde, während das Ākhyāna durch niedere Schichten der volkstümlichen Überlieferung getragen wurde. Nur wo wirkliche Barden und Dichter am Werke waren, wird also das Epos entstanden sein.

Zusammenfassend führte die Untersuchung zu folgenden Ergebnissen:

1. Die im Majjhima Nikāya I, S. 246, zuerst erwähnte Kindheitserinnerung Buddhas kann nach allen Kriterien Anspruch auf Authentizität erheben. Sie tritt im Milinda Pañha, Mahāvastu, Lalitavistara und Divyāvadāna mit nur geringen Abweichungen vom Archetypus wieder auf.

2. Die legendäre Umbildung der ersten Meditation läßt sich textgeschichtlich bis zum Beginn unserer Zeitrechnung, ikonographisch höchstens bis auf Aśoka zurückverfolgen.

3. Der Beweggrund zur Umgestaltung lag in der Änderung des religiösen Ideals und insbesondere in der Vergöttlichung Buddhas, was der nüchternen Schilderung des Sutta, so vor allem der Feldarbeit des Vaters, widersprach.

115. Zum Ākhyāna-Problem s. jetzt P. Horsch, *Die vedische Gāthā- und Śloka-Literatur*, Bern 1965, 3. Teil, Kapitel 3.

4. Deshalb trat an Stelle dieses Motivs die Pflugzeremonie oder eine gewöhnliche Pflügerszene, wodurch dem Vater eine neue, seiner hohen, königlichen Würde entsprechende Stellung zugewiesen wurde.

5. Wunderbare Ereignisse verdrängen immer stärker das ursprüngliche Meditationserlebnis. Eine zentrale Rolle spielt dabei das Schattenwunder, wozu noch andere legendäre Ausschmückungen, wie die Anbetung durch die fünf Seher, treten.

6. Die vergleichende Textgeschichte enthüllt die verschiedenen Phasen der Entwicklung, wodurch bewiesen wird, daß die älteste uns faßbare Version im Pāli des Mahāsaccaka-Sutta erhalten ist.

7. Vom literargeschichtlichen Standpunkt war eine konsequente Evolution von der Prosa der Erinnerung über das Ākhyāna (Prosa mit eingestreuten Gāthā-Strophen) bis zum Epos in metrischer Form der ausgeprägten Legende festzustellen.