

Chinesische Buddhistenpilger in Indien

Autor(en): **Abegg, Emil**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **2 (1948)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145296>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CHINESISCHE BUDDHAPILGER IN INDIEN

VON EMIL ABEGG

II

Hüan-tsang

Zweihundert Jahre nach Fa-hien unternahm der weitaus bedeutendste der chinesischen Buddhisten seine Reise nach Indien: Hüan-tsang. Sein Hauptzweck war es, Handschriften der heiligen Bücher nach China zu bringen, da ihm die damals vorhandenen chinesischen Übersetzungen in keiner Weise genügten. Auch er wählte den Weg durch Zentralasien, im Gegensatz zu Fa-hien auch auf der Rückreise. Er verließ Ch'ang-an, das heutige Sianfu, im Jahre 629 in aller Heimlichkeit, da ihm eine kaiserliche Verfügung das Verlassen Chinas verboten hatte. Als er dann nach 16jähriger Abwesenheit in seine Heimat zurückkehrte, brachte er 20 Pferdelaisten kostbarer buddhistischer Handschriften auf Palmblättern und Birkenrinde (*bhûrja*) mit sich, nebst Bildern des Buddha Gotama und verschiedener Bodhisattvas aus Gold, Silber und Sandelholz, und überdies eine große Zahl Reliquien des Buddha. Er wurde vom Kaiser T'ai-tsung – demselben Herrscher der T'ang-Dynastie, gegen dessen Verbot er seine Reise angetreten hatte – mit höchsten Ehren empfangen, und verfaßte auf dessen Veranlassung seinen «Bericht über die westlichen (d. h. buddhistischen) Länder», das *Si-yü-ki*, oder wie der volle Titel lautet: *Ta T'ang Si-yü-ki*, was besagt, daß das Buch unter der Dynastie der T'ang erschien¹. Es ist dies eines der wert-

1. Die 1911 in Kyôto erschienene Textausgabe (auf der koreanischen Rezension beruhend) ist auch durch einen Index der geographischen und Personennamen mit ihren verschiedenen Transkriptionen, bzw. Übersetzungen wertvoll. Das *Si-yü-ki* wurde ins Französische übersetzt von Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, 1857; weniger zuverlässig ist die englische Übersetzung von Samuel Beal, *Buddhist Records of the Western World*, 1884. Zahlreiche Verbesserungen beider Übersetzungen enthält Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India*, 1904/5, und Pelliot, *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 1905, p. 421–457. Über die Namensform Yuan Chwang s. Watters, a. a. O. I, 6.

vollsten Werke der buddhistischen Literatur Chinas; Hüan-tsang ist ein Klassiker dieses Schrifttums, denn sein Werk ist weit mehr als eine bloße Reisebeschreibung, wenn es auch schon als solche durch seine genauen Beobachtungen und umfassenden Informationen von höchstem Wert ist. Hüan-tsang macht seine Leser aber auch mit all den Traditionen bekannt, die sich an die von ihm besuchten Orte knüpften; dadurch wird sein Buch zu einer der wichtigsten Quellen für die Geschichte des Buddhismus in Indien und Zentralasien, und seine Angaben sind jetzt durch die archäologischen Entdeckungen in jenen Gegenden durchaus bestätigt worden². Das *Si-yü-ki* hat auch in späterer Zeit mehrfach zu Bearbeitungen angeregt, und noch im 16. Jahrhundert schuf der Dichter Wu Ch'eng-en unter Verwendung mythischer Motive einen Roman, in dem freilich Hüan-tsang's Reiseerlebnisse unter einer Fülle an sich sehr interessanter Zutaten fast verschwinden³.

Hüan-tsang betrat den Boden Indiens in der Gegend von Bamiyan (Fan-yen-na), noch mitten in den Schneegebirgen, die er unter großen Mühen und Gefahren überschritten hatte. Er traf dort eifrige Buddhisten, und zwar sowohl solche, die jene höhere Form der Religiosität vertraten, welche die «drei Kleinode» (*triratna*, chinesisch *san pao*) Buddha, Lehre und Gemeinde verehrt, als auch solche, die niederem Geister- und Gespensterglauben huldigten, oder, wie Hüan-tsang sagt, die «hundert Geister» (*po shen*) verehrten, so daß sogar Kaufleute den Preis ihrer Waren nach Anweisung dieser Geister bestimmten. Die Buddhisten von Bamiyan waren Anhänger des Mahâyâna und vertraten innerhalb desselben den Lokottaravâda, d. h. die metaphysische Richtung, welche die Realität der Außenwelt annimmt, während Hüantsang sich selbst zum Vijnânavâda bekannte, der die alleinige Realität des Be-

2. Diese sind weitgehend berücksichtigt in René Grousset, *Sur les traces du Bouddha*, 1929, wo Hüan-tsang's Reise eine ansprechende Darstellung gefunden hat.

3. Der Roman ist von Arthur Waley ins Englische übersetzt worden, und in deutscher Bearbeitung, mit Zeichnungen der Verfasserin, von Georgette Boner unter dem Titel «Monkeys Pilgerfahrt. Eine chinesische Legende» 1947 erschienen.

wußtseins lehrt⁴; er hat später, nach seinen eingehenden philosophischen Studien in Indien, diese Lehre in einem eigenen Werke dargestellt⁵.

Auf einem Berge nahe der Hauptstadt von Bamiyan war ein steinerne Buddhabild errichtet, mit Gold und Edelsteinen reich verziert, wie solche von der Gandhârakunst geschaffen und in jenen Gegenden in großer Zahl gefunden worden sind⁶. In der Umgebung von Bamiyan sah Hüan-tsang eine Kolossalfigur des liegenden, d. h. ins Parinirvâna eingehenden Buddha, die er, wie die Chinesen allgemein, als schlafenden Buddha (*shuei fo*) mißversteht. Dagegen erwähnt er nichts von den Fresken in Bamiyan, wie sie durch die Forschungen von Hackin und den beiden Godards bekannt geworden sind⁷. In Kapiça (Kia-pi-shī), dem Kapissa der antiken Geographen, nahe dem heutigen Kabul lernte Hüan-tsang zum erstenmal Jainas kennen, und zwar Digambaras, welche nackt gingen (ihr Name bedeutet «den Himmel oder die Luft als Kleid tragend»), sowie Çivaiten, die sich mit Asche beschmierten. Hier beteiligte er sich an einer fünftägigen Disputation zwischen den Anhängern verschiedener buddhistischer Schulen, wobei er sich für den Vijñānavâda einsetzte. In einer allgemeinen Betrachtung der kulturellen Verhältnisse des damaligen Indien macht er interessante Angaben über die indischen Gottesurteile, die geeignet sind, die Bestimmungen der brahmanischen Rechtsbücher (Dharmaçâstras) zu bestätigen und zu ergänzen. Er erwähnt vier Formen des Ordals: durch Wasser, Feuer, die Waage und Gift⁸. An Nagarahâra (Na-kie-lo-ho), das heutige Jelâlâ-

4. Über diese verschiedenen Richtungen der buddhistischen Metaphysik s. E. Abegg, *Das Problem der Realität in der indischen Philosophie*, Jahrbuch der Schweiz. Philos. Ges. 1945.

5. *Vijñaptimâtratâ-Siddhi*, traduite et annotée par L. de la Vallée-Poussin, 1928/31; vgl. auch die Inhaltsangabe in R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, Vol. II, 1931, p. 80 ff.

6. Wenn Hüan-tsang auch von Buddhabildern aus «Metallstein» (*t'ou-shi*) spricht, deren Glieder erst an Ort und Stelle zusammengesetzt wurden, dürften damit Bronzen gemeint sein.

7. *S. Fa-hien*, Anm. 21.

8. Die Ordale des indischen Rechts sind behandelt in den Gesetzbüchern des Yājñavalkya II, 95–113, Vishnu 9–14, Nârada I, 247–348; vgl. auch J. Jolly, *Recht und Sitte* (in Bühlers *Grundriß der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde*), S. 144 ff. Schlagintweit, *Die Gottesurteile der Indier*, 1866.

bâd, knüpfte sich die Legende von der Begegnung des Buddha mit dem Buddha der Vorzeit Dîpankara, von der auch Fa-hien berichtet worden war; es ist ja ein stehendes Motiv der buddhistischen Überlieferung, daß der Buddha in einem früheren Dasein einem seiner Vorgänger begegnet, der ihm seine künftige Berufung prophezeit; Foucher hat auf Reliefs von Gandhâra Darstellungen dieser Szene gefunden. Hüan-tsang gelangte auch in die von ihm Hi-lo genannte, heute unter dem Namen Hadda bekannte Gegend in Afghanistan, ohne auf die Skulpturen Bezug zu nehmen, die durch die französischen Ausgrabungen entdeckt worden sind. Es haben sich darunter dämonische Schreckgestalten aus Mâras Heer gefunden, auch eine Figur von Mâra selbst, sowie von Buddhas Wagenlenker Chandaka, der ihm bei seinem Aufbruch aus der Heimat in die Heimatlosigkeit seinen Hengst Kantaka sattelte⁹. – Diese Gegenden waren zwar zu Hüan-tsang's Zeit noch buddhistisch, hatten aber bereits unter den Einfällen der «Weißen Hunnen» schwer gelitten; die Stûpas lagen in Ruinen und waren von Schlinggewächsen überwuchert. Hüan-tsang nennt die buddhistischen Philosophen, die diesem Grenzland entstammten, vor allem Asanga und Vasubandhu, den Verfasser des Abhidharmakoça; er hörte dort, wie Fa-hien auf Ceylon, vom Wandern der Almosenschale (*pâtra*) des Buddha, die sich einst dort befand, dann nach Iran weitergegeben wurde – was in der Ausbreitung des Buddhismus auf iranischem Gebiet seinen historischen Hintergrund hat –, und zuletzt in seine ursprüngliche Heimat, das Magadhaland, zurückkehren wird.

In der Gegend von Pushkalâvatî (Pu-shê-kie-lo-fa-ti), der alten Hauptstadt des Gandhâralandes (dem Peukaleotis der Griechen) fand Hüan-tsang den Stûpa, der daran erinnern sollte, daß der Buddha dort die «Mutter der Dämonen» bekehrte und sie davon abbrachte, Menschen zu fressen; die Bewohner des Gandhâralandes brachten ihr Opfer dar, um Kinder zu bekommen. Aus einer Angabe I-tsing's ergibt sich,

9. Buddha auf Kantaka stellt eine hinterindische Bronze der Zürcher Sammlung für Völkerkunde dar, s. E. Abegg, *Die Indiensammlung der Universität Zürich*, S. 158, Fig. 53.

daß es sich hier um jene Hâritî handelt, die aus einem kinderfressenden Dämon zu einer die Kinder behütenden Gottheit geworden ist, zur Madonna des Mahâyânaglaubens, wie sie von der Gandhârakunst häufig dargestellt worden ist, und dann einerseits von der chinesischen Kunst aufgenommen wurde und andererseits auf den altchristlichen Madonnatypus eingewirkt hat¹⁰. An eine andere Gegend von Gandhâra knüpfte sich die Legende von dem frommen Jüngling Sâma, der die Stütze seiner alten, blinden Eltern war, und vom König von Benares auf der Jagd versehentlich mit einem vergifteten Pfeil getroffen und getötet wurde; der Jüngling war der Bodhisattva, und die Geschichte findet sich deshalb in der Jâtaka-Sammlung¹¹. Wie so viele Motive von Jâtakas sich auch in der brahmanischen Literatur finden, so auch dies; das Epos Râmâyana enthält die rührende Episode, in der erzählt wird, wie König Daçaratha, der Vater Râmas, versehentlich einen Einsiedlerknaben tötet und sich deshalb noch in seiner Sterbestunde bittere Vorwürfe macht¹².

Eine andere Angabe Hüan-tsang's zeigt, daß im Gandhâralande auch das Vessantara-Jâtaka bekannt war, in dem erzählt wird, wie der Bodhisattva einem Brahmanen – es war in Wirklichkeit der Gott Indra, der ihn in der Gestalt eines solchen versuchte – all sein Gut, ja Frau und Kinder hinweggibt, einer der beliebtesten Erzählungsstoffe der buddhistischen Literatur, der auch nach dem Westen verbreitet wurde und in der Placidus- und Eustachiuslegende fortlebt¹³. Die Legende ist auch vielfach von der bildenden Kunst dargestellt worden, vor allem im

10. Foucher, *The Buddhist Madonna*, in *The Beginnings of Buddhist Art*, 1917, p. 271 ff.

11. *Sâma-Jâtaka*, Nr. 540; die Sanskritfassung findet sich unter dem Titel «Çyâmaka-Jâtaka» im *Mahâvastu* (II, 209f.), vgl. Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur*, II, 120f. und 292. Die Legende ist bereits im 3. Jahrh. v. Chr. an einem Relief am Stûpa von Bhârhut dargestellt (Cunningham, *Stûpa of Bhârhut*, Pl. 26, fig. 7), sowie an den Gandhâraskulpturen von Jamâlgarhî (Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, I, 279).

12. *Râmâyana*, II, 63. Die Episode ist übersetzt von Schack, *Stimmen vom Ganges. Eine Sammlung indischer Sagen*, IV: «Der Tod des Dasaratha». Noch Rabindranath Tagore hat das Thema behandelt in dem Drama *Kal Mrigaya*, «Die unheilvolle Jagd».

13. R. Garbe, *Indien und das Christentum*, 1914, S. 86f.; H. Günter, *Buddha in der abendländischen Legende?*, 1922, S. 8f.

Gandhâraland¹⁴. Ein drittes, der buddhistischen wie der brahmanischen Literatur bekanntes Motiv begegnete Hüan-tsang in der Geschichte des Rishi Ekaçringa oder «Einhorn» (er stammte von einer Antilope), der durch die Tochter des Königs von Benares zum Bruch des Keuschheitsgelübdes verführt wird; es herrscht nämlich im Reiche des Königs eine Dürre, die nur dadurch behoben werden kann, was deutlich zeigt, daß der Geschichte ein uralter Regenzauber zugrunde liegt¹⁵.

In den an den Himâlaya grenzenden Gebieten des Gandhâralandes traf Hüan-tsang neben einem besonders von der Çiva-Verehrung beherrschten Hinduismus eine Form des Mahâyâna, die schon stark vom Tantrismus durchsetzt war, in dem Dämonenglauben und Zauberei eine hervorragende Rolle spielten; der Pilger bringt seine Abneigung gegen diese Form des Buddhismus, die sich im sinnlosen Nachplappern heiliger Texte erschöpft, deutlich zum Ausdruck und gibt ihr gegenüber sogar dem sonst von ihm bekämpften Hînayâna den Vorzug.

In Takshaçilâ (Ta-ch'a-shī-lo), der alten Hauptstadt des Panjab, deren Ruinen in Shah Dari unweit Lahore noch zu sehen sind, fand Hüan-tsang, wie schon Fa-hien (S. 112), Erinnerungen an die Legende von Prinz Kunâla, dem Sohn des Königs Asoka, der Statthalter dieser Provinz war, und von seiner Stiefmutter, deren Anträge er zurückgewiesen hatte, ins Unglück gebracht wurde. Sie sandte einen gefälschten Brief Asokas, der mit dem Abdruck seiner Zähne gesiegelt war, den sie ihm

14. Das *Vessantara-Jâtaka* (Nr. 547) ist ein ganzes Epos, das 786 Strophen enthält. Über seine Darstellung in der Kunst s. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, I, 283 f. Der chinesische Reisende Sun Yün sah in Shâhbâzgarhî eine Darstellung der Vessantaralegende, welche die Barbaren zu Tränen rührte, s. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues tirés du Tripitaka chinois*, I, p. X.

15. Die buddhistische Fassung findet sich *Nalinikâ-Jâtaka* (Nr. 526) und *Mahâvastu*, III, 143 f., die brahmanische *Mahâbhârata*, III, 110–113; über ihr Verhältnis zur buddhistischen Lüders, *Die Sage von Rishyaçringa*, *Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss.*, 1897; über die ethnischen Hintergründe L. v. Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, 1908, S. 292 f. Die Geschichte von Rishyaçringa ist dargestellt am Stûpa von Bhârut (Cunningham, *Stûpa of Bhârut*, Pl. XXVI, 7) und Sâncî (ders. *Monuments of Sâncî*, Pl. 27). Eine Darstellung auf Elfenbein aus Bêgrâm ist beschrieben von A. Foucher in *India Antiqua. A Volume of Oriental Studies presented to J. Ph. Vogel*, p. 127 f.

im Schlaf abgenommen hatte, mit dem Auftrag, den Prinzen zu blenden. Als blinder Bettler und Sänger zog er darauf umher, bis er in die Königsburg gelangte, wo ihn Asoka an der Stimme erkannte. Diese Geschichte gehört dem reichen Kranz der Asokalegenden an, die wir größtenteils nur aus chinesischen Quellen kennen¹⁶. Sie zeigt die indische Gestaltung des Phädra- und Potipharmotivs, verbunden mit demjenigen des Uriasbriefes¹⁷.

Zwei Jahre hielt sich Hüan-tsang in Kashmir (Kia-shi-mi-lo) auf, wo sich unter den Buddhisten auch Anhänger des Sarvâstivâda fanden, jener Lehre, daß «alles immer existiert» – eine Spielart des erkenntnistheoretischen Realismus, die in der abendländischen Philosophie keine genaue Entsprechung hat –, während er in einer Stadt des Panjab mit einem Brahmanen zusammentraf, der in der Lehre des Nâgârjuna bewandert war, dem Çûnyavâda, der «Lehre vom Leeren», jenem erkenntnistheoretischen Nihilismus oder Negativismus, der die Realität auf eine nicht in Begriffe zu fassende Geistigkeit zurückführt, die dem gewöhnlichen Denken als Nichts erscheinen muß¹⁸. Hüan-tsang hat sich überall mit diesen Vertretern anderer Richtungen der buddhistischen Metaphysik auseinandergesetzt und ihnen gegenüber die Lehre von der Bewußtseinsimmanenz der Erscheinungswelt, den Vijñânavâda, vertreten. – Am Ufer der Vipâç (Pi-po-shê), eines Flusses im Panjab, den schon der Rigveda kennt (es ist der Beas der Griechen), fand Hüan-tsang nur wenige Buddhisten, dagegen zahlreiche Verehrer der Hindu-Götter und -Geister (*t'ien-shen*), und erwähnt, daß früher dort viele «Häuser des Heils» (*punyaçâlâ*, chinesisch *fu-shê*) bestanden hätten, in denen Arme und Kranke verpflegt wurden, indem man ihnen Nahrung und

16. Vgl. die Fa-hien A. 17 genannte Untersuchung Przyluskys. Die Legenden von Asoka wurden schon im 3. Jahrh. ins Chinesische übersetzt (Silvain Lévy, in *T'oung Pao*, 1907, p. 118).

17. Eine abendländische Parallele derselben knüpft sich an Kaiser Konstantin, seine Gattin Fausta und seinen Sohn Crispus; s. E. Hardy, *König Asoka*, 1913, S. 118 und 121.

18. Vgl. die o. Anm. 4 zitierte Abhandlung *Das Problem der Realität in der indischen Philosophie*, S. 17.

Kleidung, aber auch Arzneien verabfolgte, letzteres in treuer Befolgung von König Asokas Forderung in seinen Felsenedikten. Es gab dort noch etwa zehn buddhistische Klöster (*sanghârâma*, *seng-kia-lan*) neben einigen hundert Hindutempeln (*t'ien-si*).

Bei Sthânveçvara (Sa-t'a-ni-shi-fa-lo), das nach Çiva als Herrn des Linga (*sthânu*) benannt ist, dem heutigen Thanesar am Oberlauf der Jumna wurde Hüan-tsang eine Gegend mit dem Namen Dharmakshetra (*fu-ti*) gezeigt, die Stätte, gewöhnlich Kurukshetra genannt, wo der große Völkerkampf sich abspielte, welcher den Kern des indischen National-epos Mahâbhârata bildet. Die Sage wurde Hüan-tsang freilich in sehr vereinfachter und zum Teil entstellter Form mitgeteilt, aber seine Angaben zeigen immerhin, daß sie noch damals im Volke lebendig war, vielleicht durch öffentlichen Vortrag des großen Epos, wie er heute noch bei festlichen Gelegenheiten üblich ist. Nach einer in dieser Gegend erhaltenen Überlieferung gelang es einem König von Kurukshetra, die einander gerüstet gegenüberstehenden Heervölker zum Kampfe anzuspornen, indem er ihnen durch einen Brahmanen für den Tod in der Schlacht die himmlische Seligkeit versprechen ließ, ganz so wie in der Bhagavad-Gîtâ, die ja eine Episode des Mahâbhârata ist, Krishna es gegenüber Arjuna tut, der in dem tiefen sittlichen Zwiespalt zwischen Erfüllung seiner Kriegerpflicht als Kshatriya und dem großen Gebot der Schonung alles Lebens (*ahinsâ*) verzagt und sich scheut, seine Verwandten und Lehrer im gegnerischen Heere zu töten¹⁹. Da tröstet und ermutigt ihn Krishna: «Du klagst um solche, die nicht zu beklagen sind, denn nie war eine Zeit, da ich nicht war und du nicht warst und alle diese Fürsten, und nie wird in alle Zukunft die Zeit kommen, da wir nicht sind. Vergänglich sind wohl diese Leiber, doch ewig ist der, welcher den Leib beseelt, unvergänglich ist er und unermesslich; darum kämpfe, o Bhârata! Wer vermeint, daß jemand töte oder daß jemand getötet werde: beide kennen die Wahrheit nicht.» Der Trost, den Krishna dem Arjuna vor der großen Schlacht gewährt, ist also die Lehre von

19. Bhagavad-Gîtâ, I, 28f.

der Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der Seele. Es ist nun für den tiefen Gegensatz, der in dieser Frage zwischen Hinduismus und Buddhismus besteht, höchst bezeichnend, wie Hüan-tsang, auf eine volkstümliche buddhistische Version der Bharata-Sage sich stützend, den Brahmanen seinen Trost begründen läßt. «Leben und Tod, sagt er, sind wie das grenzenlose Weltmeer und strömen abwechselnd dahin, ohne Ende; die vernunftbegabten Wesen können dem Wirbel nicht entgehen, der sie fortreißt.» Hier fließt also der Trost für den Kämpfer nicht im Sinne des Brahmanismus aus dem Glauben an ein Unvergängliches, Ewiges im Menschen, sondern im Gegenteil aus der Überzeugung vom ewigen Vergehen als dem Grundgesetz des Daseins, die ihren konsequentesten Ausdruck gefunden hat in derjenigen Richtung der buddhistischen Metaphysik, die als Kshanikavâda, als Lehre von der nur momentanen Dauer des Seins bezeichnet wird²⁰.

In Matipura (Mo-ti-pu-lo), dem heutigen Madâwar im westlichen Rohilkand, in dessen Namen vielleicht die Mathai des Megasthenes stecken, lernte Hüan-tsang eine Tradition vom Wettstreit Vasubandhus, des berühmten Mahâyâna-Philosophen, der von ihm als Bodhisattva bezeichnet wird, mit dem Vertreter einer andern Richtung kennen; Vasubandhu läßt sich schließlich nicht weiter mit ihm ein, auch wenn dadurch der Verdacht entstehen könnte, er sei ihm unterlegen, denn er vertraut auf seinen Ruf, der dies von vornherein unglaublich erscheinen ließe, und schließt daher die Disputation mit einem Vers aus der Tierfabel: Wenn auch der Löwe sich vor dem Eber weit zurückzieht, so werden doch die Weisen wissen, wer der Stärkere ist. Die Strophe wird einem Jâtaka entstammen, findet sich aber auch in der brahmanischen Tierfabel.

In Kanyâkubja (wie bei Fa-hien übersetzt mit K'ü-nü-ch'eng, «Stadt der buckligen Mädchen»), dem heutigen Kanauj, regierte zu Hüan-tsang's Zeit der König Harsha, dem es zum letztenmal gelungen war, dem Ansturm der barbarischen Nordvölker standzuhalten und ein nationales Reich auf indischem Boden zu gründen. Ihm ist der historische

20. Vgl. *Das Problem der Realität in der indischen Philosophie*, S. 18.

Roman des Dichters Bâna, das Harshacarita, gewidmet, leider fast die einzige Quelle, die wir über sein Leben besitzen. Er war ein Beschützer des Buddhismus, dessen persönliche Bekanntschaft der chinesische Pilger machte; seine Angaben – er nennt den König Harshavardhana oder mit seinem Ehrennamen Çîlâditya «Sonne der Tugend» – bieten deshalb manche wertvolle und auf Tatsächliches zurückgehende Ergänzung zu der dichterisch ausgeschmückten Darstellung Bânas. Hüan-tsang berichtet, daß König Harsha alljährlich eine Versammlung von Çramanas (*sha-men*) aus allen Teilen seines Reiches veranstaltete und sie aufforderte, über ihre Lehren zu disputieren, wobei er selbst den Schiedsrichter spielte, was an jene berühmten Religionsgespräche erinnert, die Jahrhunderte später von Kaiser Akbar durchgeführt wurden. Diejenigen, die gesiegt hatten, beschenkte er reich, wie schon zur Zeit der Upanishads König Janaka den im philosophischen Wettstreit siegreichen Brahmanen Kühe mit schwervergoldeten Hörnern als Kampfpreis zusprach²¹. Hüan-tsang schildert eine solche Zusammenkunft, an der sowohl buddhistische Asketen als Brahmanen teilnahmen: ein Bild der geistigen Auseinandersetzung der beiden großen Religionen, die das ganze indische Mittelalter bis zum Einbruch des Islams erfüllte. Es wurde dabei eine goldene Buddhastatue auf einem prächtig geschmückten Elefanten herumgeführt. Zur Linken desselben schritt der König, als Gott Indra gekleidet und einen Baldachin über ihn haltend, zur Rechten der Kronprinz als Brahmâ mit einem weißen Yak-Wedel (Sanskrit *châmara*, Hindî *chaurî*), dem Zeichen der Ehrenerweisung, die einem König gebührt. Dies entspricht ganz der Art, wie in altbuddhistischen Texten die Hindugötter dem Vollendeten ihre Aufwartung machen. Der König warf nach allen Seiten Perlen und Edelsteine aus, als Symbol der «drei Kostbarkeiten» des Buddhaglaubens: Buddha, Dharma und Sangha. Am Ende des Festes brach in der Hauptstadt Feuer aus, das auch das Sanghârâma ergriff, das der König zu Ehren des Buddha und seiner Gemeinde errichtet hatte. Da vollzieht der König, um dem Brande Einhalt zu tun,

21. *Brihadâranyaka-Upanishad*, III, 1.

eine «Wahrheitsbegründung» (Sanskrit *satyakriyâ*, Pâli *saccakiriya*) mit den Worten: «So wahr ich mir durch meine Spenden und die Gründung dieses Klosters religiöses Verdienst erworben habe, so wahr möge jetzt dieses Feuer erlöschen; andernfalls möge ich des Todes sein»²².

In der Stadt Ayodhyâ (O-yü-t'o), dem heutigen Oude, die dem Hinduismus als Residenz Râmas bekannt ist, sah Hüan-tsang das Kloster, wo der große Philosoph Vasubandhu sich aufgehalten hatte, und wo er zunächst Schriften im Sinne des Hînayâna, und dann, nach seiner Bekehrung durch seinen Bruder Asanga, auch Mahâyâna-Werke verfaßt hatte; auch die Halle, in der er gelehrt hatte, war noch erhalten. Im Südwesten von Ayodhyâ besuchte Hüan-tsang den Mangohain, wo Asanga, der Begründer der Yogâcâraschule, die einen extremen Vijñânavâda vertrat, und die Erscheinungswelt auf ein kosmisches Bewußtsein (*âlayavijñâna*) zurückführte, seine bedeutendsten Werke, das Yogâcâryaçastra und das Mâhâyânasûtrâlankâra²³ verfaßt hatte. Vasubandhu und Asanga waren überzeugt, im Tushitahimmel wiedergeboren zu werden und dort den Bodhisattva Maitreya zu schauen, und nach seinem Tode soll Vasubandhu seinem Bruder Kunde von ihm gegeben haben: Keine Worte vermögen seine Schönheit wiederzugeben; seine Stimme ist sanft und rein, wer sie vernimmt, wird dessen nie müde, und wer ihr lauscht, wird nie gestillt. Die Lehre, die er im Tushitahimmel den Göttern verkündet, unterscheidet sich in nichts vom Mahâyânaglauben.

22. Dieses in der buddhistischen Literatur vielfach bezeugte Verfahren der Satyakriyâ beruht auf dem Glauben an die magische Kraft des wahrgesprochenen Wortes; wenn der König im Falle, daß seine Beteuerung nicht auf Wahrheit beruht, den Tod erleiden will, so zeigt dies die innere Verwandtschaft der Satyakriyâ mit dem Eid, der eine Selbstverfluchung im Falle falschen Schwörens ist (weshalb im Sanskrit für verfluchen und schwören dasselbe Wort gebraucht wird), und mit dem Gottesurteil, das den Schuldigen schädigt oder vernichtet. Eine verwandte Auffassung liegt Gandhis Satyâgraha «Ergreifen der Wahrheit» zugrunde, s. C. F. Andrews, *Mahatma Gandhis Lehre und Tat*, S. 237f.

23. Herausgegeben und übersetzt von Sylvain Lévy: *Asanga, Mahâyâna-Sûtrâlankâra. Exposé de la doctrine du grand véhicule selon le système Yogâcâra*, 1907/11. Die Werke, die im chinesischen Tripitaka dem Bodhisattva Maitreya zugeschrieben werden, gehen in Wirklichkeit auf Asanga zurück, und sollen ihm im Tushitahimmel von Maitreya offenbart worden sein (Bunjiu Nanjio, *Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka*, 1883, p. 368).

Hüan-tsang hat auch eine der wichtigsten Kultstätten des Hinduismus besucht, Prayâga (Po-lo-ye-kia) am Zusammenfluß von Gangâ und Yamunâ, das heutige Allahabad, ein berühmter Wallfahrtsort und heiliger Badeplatz (*tîrtha*), der gewiß schon in vorarischer Zeit bestand. Der Pilger stellt mit Bedauern fest, daß die Menschen dort zwar sehr lernbegierig, aber größtenteils der Ketzerei ergeben seien; offenbar hatte also der Buddhismus dort nicht Fuß gefaßt, immerhin fand Hüan-tsang zwei Klöster, deren wenige Insassen sich zum Hînayâna bekannten. Vor einem der vielen Deva-Tempel (*t'ien-sî*) stand ein mächtiger Banyanbaum (*Ficus indica*, Nyagrodha mit den Luftwurzeln). Noch heute ist in Allahabad ein solcher Baum Gegenstand religiöser Verehrung; er heißt Akshaya-Vata, der unvergängliche Feigenbaum: es ist der Weltbaum, wie er in der Katha-Upanishad und in der Bhagavad-Gîtâ als Symbol des in die Welt der Vergänglichkeit sich niedersenken- den Ewigen, des Brahman, gepriesen wird²⁴. Beim Zusammenfluß der beiden Ströme ertränkten sich täglich Hunderte, um in einer Himmelswelt wiedergeboren zu werden; es waren dies natürlich keine Buddhisten, da ihr Glaube den Selbstmord verwirft. Hüan-tsang vernahm in Prayâga, daß sogar Affen und Berghirsche an den heiligen Fluß kamen, um sich zu ertränken oder – nach Art der Jainas – zu Tode zu fasten. Für den Inder, der keinen scharfen Unterschied zwischen Mensch und Tier kennt, hat solch tierisches Heilsstreben nichts Verwunderliches.

An die Stadt Viçâkhâ (Pi-shê-k'ia) unweit Ayodhyâ knüpfte sich die Überlieferung von philosophischen Kontroversen, die dort ausgetragen wurden, und eine zentrale Frage der Buddhalehre betrafen: ob es ein beharrendes Ich gebe, oder nur wechselnde Abläufe geistiger Funktionen; man weiß, daß die letztere Auffassung, der Anattâvâda, sich mehr und mehr gegen die andere durchzusetzen vermochte²⁵. In Srâvastî (Shî-lo-fa-si-ti) an der Rapti, zu Buddhas Zeit der Hauptstadt des Königs

24. *Katha-Upanishad*, VI, 1; *Bhagavad-Gîtâ*, XV, 1/2.

25. Vgl. de la Vallée-Poussin, *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte (Dogmatique bouddhique)*, *Journal asiatique*, 1902.

Prasenajit (Pâli Pasenadi) erinnerte ein Stûpa an Mahâprajâpatî, die Pflegemutter des Buddha, der es gelang, ihn nach langem Widerstreben auf die Fürbitte Anandas hin zur Aufnahme von Frauen in den Orden zu bewegen; er prophezeite dann, daß infolgedessen die Lehre nicht ein Jahrtausend, sondern nur 500 Jahre Bestand haben werde; ein weiterer war zur Erinnerung an die Bekehrung des Räubers Angulimâla errichtet. Sodann sah Hüan-tsang zwei von König Asoka erstellte Säulen, deren eine mit dem Rad (*cakra*) als Symbol der Lehre versehen war, sowie mit dem Stier, unter dessen Sternbild der Buddha geboren wurde. Auf eine bekannte Episode der Buddhalegende bezog sich ein Stûpa an der Stelle, wo Buddhas feindlicher Vetter Devadatta ihn zu vergiften suchte, um selbst die erste Stelle im Orden einzunehmen. Ein anderer war erbaut, wo eine Nonne den Buddha verleumdet hatte durch die Behauptung, er habe sie geschwängert; um diesen Sachverhalt vorzutäuschen, hatte sie sich einen Holzklotz unter das Kleid gebunden und sich so der Mönchsgemeinde vorgestellt. Aber der Gott Indra nahm, um diese Verdächtigung zu entkräften, die Gestalt einer weißen Ratte an, zernagte das Band, mit dem der Klotz befestigt war, so daß er zu Boden fiel, wodurch die Betrügerin entlarvt war; einer der umstehenden Mönche hob den Klotz empor und rief: «Ist das dein Kind, du Arge?» Darauf fuhr die Nonne zur Hölle Avîci²⁶, dem im Nadir gedachten untersten Höllenbezirk der buddhistischen Kosmologie²⁷.

Natürlich besuchte Hüan-tsang, wie sein Vorgänger, auch Buddhas Heimatstadt Kapilavastu (Kie-pi-lo-fa-su-tu), und fand sie in demselben verwahrlosten Zustand wie jener. Aber auch er sah noch jene Stûpas, die an den Stätten aller Jugenderlebnisse des Buddha errichtet waren,

26. Hüan-tsang übersetzt den Namen Avîci durch Wu-kien-ti-yü «die Hölle ohne Unterbruch (der Qualen)», während er im Hinduismus als «Die Wellenlose» gedeutet wird; die wörtliche Bedeutung ist aber «die zuunterst Liegende».

27. Auch Fa-hien (Kap. 20) kennt diese Episode; bei ihm stopft die Nonne nur Kleider vor den Leib. Aus der buddhistischen Originalliteratur ist diese Geschichte belegt bei Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, p. 275. Aus der abendländischen Legende wäre jene Fausta zu vergleichen, die den Bischof Desiderius von Vienne des Umgangs mit ihr bezichtigte, aber entlarvt wurde und zur Hölle fuhr.

u. a. auch dort, wo der hochbetagte Weise Asita den neugeborenen Buddha pries, dann aber in Tränen ausbrach, da er es nicht mehr erleben werde, daß der Knabe die Buddhawürde erreiche²⁸: Auch die Stätte von Buddhas Geburt im Parke Lumbini hat Hüan-tsang aufgesucht, und fand dort jenen steinernen, von einem Löwen bekrönten Pfeiler, den König Asoka bei Anlaß seines Besuches der Örtlichkeit errichtet hatte. Er wurde später vom Blitz getroffen – Hüan-tsang sagt: von einem Donnerkeil, den ein Drache (*lung*) schleuderte –, und zerfiel in Stücke. Es ist dies der berühmte Pfeiler, der gegen Ende des letzten Jahrhunderts wieder entdeckt wurde, und dessen Inschrift, die zur Zeit Hüan-tsang's unter der Erdoberfläche lag, in alter Brâhmî-Schrift lautet: «Der göttergeliebte König Priyadarçin – so nennt sich der König auf seinen Inschriften durchweg; nur auf einer einzigen, erst 1915 bei Maski entdeckten erscheint sein wirklicher Name – kam 20 Jahre nach seiner Krönung (eigentlich: Salbung) persönlich hierher und bezeugte seine Ehrfurcht mit den Worten: ‚Hier ist der Erhabene geboren, der Weise aus dem Sâkyastamm‘. Und er ließ aus einem fehlerfreien Felsblock²⁹ eine Säule errichten, zum Zeugnis dafür, daß hier der Erhabene geboren wurde.³⁰»

In Kusinâra (Kuçinagara, Kou-shï-na-kie-lo) an der Gandakî, der Stätte von Buddhas Eingehen ins Parinirvâna, das damals in Ruinen lag, fand Hüan-tsang Denkmäler, die an die letzten Tage des Vollendeten erinnern sollten, so einen Stûpa (*t'a*) an der Stelle, wo das Haus des Schmiedes Cunda stand, bei dem der Buddha das verhängnisvolle Mahl einnahm, das seinen Tod herbeiführte; sodann die Baumgruppe, welche die Stelle bezeichnete, wo der Buddha zwischen zwei blühenden Sâl-

28. Man hat vielfach angenommen, daß die neutestamentliche Erzählung von Symeon im Tempel damit zusammenhänge; doch ist die Annahme einer solchen Beziehung wohl unnötig, ist doch die ganze Situation menschlich so naheliegend: der Vertreter einer alten, versinkenden Zeit huldigt dem Kinde, das eine neue heraufzuführen berufen ist (Garbe, *Indien und das Christentum*, S. 48 f.).

29. Die Übersetzung ist hier unsicher.

30. Pischel, *Die Inschrift von Paderiya* (*Sitzungsberichte der Preuß. Akad.*, 1903, wo auch der Bericht Hüan-tsang's verwertet ist); s. auch Watters, *On Yuan Chwangs Travels*, II, 14.

bäumen – obgleich es nicht die Zeit der Baumblüte war – ins Nirvâna einging; eine liegende Figur mit dem Haupt nach Norden, der Himmelsgegend der Götter, sollte daran erinnern; es ist jene Darstellung, die von den Chinesen später als schlafender Buddha mißverstanden wurde³¹. Auch ein Pfeiler Asokas war dem Andenken an Buddhas Nirvâna geweiht; er trug eine Inschrift, aber zu Hüan-tsang's Bedauern keine Zeitangabe. Ein Stûpa war an der Stelle errichtet, wo der Bodhisattva, als Hirsch geboren, die Tiere aus dem brennenden Walde rettete, indem er mit seinem Leibe eine Brücke über den Strom bildete, über welche die Tiere entfliehen konnten, bis er erschöpft war und im Flusse ertrank. Diese Begebenheit, die in den weiten Kreis der aufopfernden Taten des Bodhisattva gehört, erinnert an das Jâtaka von dem Affenhäuptling, der sich selbst zur Brücke über den Ganges macht, um sein Gefolge zu retten; die Szene ist schon dargestellt am Stûpa von Bhârhut³².

In Vârânasî (P'o-lo-ni-si), dem heutigen Benares, in dessen Tierpark der Buddha seine Lehre zum erstenmal verkündet hatte, traf Hüan-tsang nur wenige Buddhisten, die dem Hînayâna anhängen, dagegen etwa 100 Devatempel, die zumeist dem Çiva Maheçvara (Ta-tsi-tsai) geweiht waren, wie heute noch Benares ein Mittelpunkt der Çivaverehrung ist. Hüan-tsang sah zahlreiche Pâçupatas, Anhänger Çivas, die ihren Leib mit Asche beschmieren, daneben auch Nirgranthas, «Fessellose», die sich zur Jainareligion bekannten. Hüan-tsang besuchte auch Pâtaliputra (Po-ch'a-li-tsi-ch'eng), die Hauptstadt Asokas, und ließ sich in ihrer Umgebung, wie schon Fa-hien, Asokas «Hölle» zeigen³³. Vom Bodhi-Baum (*tao-shu* = *dharmadruma*) in Gayâ gibt Hüan-Tsang eine genaue Beschreibung. Er war umgeben von einem Zaun aus Backstein;

31. S. o. S. 58.

32. Jâtaka Nr. 407; Foucher, *The Beginnings of Buddhist Art*, II: *Jâtakas at Bârhut*, p. 41 f. Genauer entsprechen Fassungen der buddhistischen Sanskritliteratur: *Avadânaçataka*, 40 und *Karmaçataka*, VI, 8, wo die Geschichte von einem Gazellenkönig erzählt wird. Sie erinnert – ins Menschliche übertragen – an die keltische Sage in einem Mabinogi, wo König Bran sich zu einer Brücke macht, mittels welcher sein Heer über einen Fluß setzt; s. H. Kern in *Gurupûjâkaumudî*, *Festschrift für Albr. Weber*, S. 93 f.

33. Fa-hien S. 120 f.

das Haupttor desselben war nach Osten gerichtet, gegenüber der Nairanjanâ, das nördliche öffnete sich gegen das große Kloster (*sanghârâma*). Mitten in der Umzäunung befand sich Buddhas «Diamantthron» (*vajrâsana*, *kin-kang-tso*). In der Vorzeit, als das jetzige Bhadrakalpa, d. h. das mit Buddhas gesegnete Weltzeitalter begann und die Erde entstand, erschien zugleich mit ihr dieser Thron. Er reicht hinunter bis zum Bezirk des goldenen Rades, und oben ist er auf gleicher Ebene wie der Erdboden. Auf ihm haben die 1000 Buddhas dieses Kalpa gesessen und die Erleuchtung (*vajra-samâdhi*) erreicht. Wenn die ganze Erde erzittert, bleibt er allein unbewegt. Als der Bodhisattva darauf zuschritt, erbebe die Erde und kam erst zur Ruhe, als er seinen Sitz darauf eingenommen. Wenn dann am Ende dieses Weltzeitalters die Lehre vergeht, wird auch diese Stätte von Staub und Erde bedeckt werden und verschwinden. Östlich vom Bodhibaum waren zwei Stûpas errichtet zur Erinnerung an die Versuchung des Buddha durch Mâra den Bösen; dieser versprach ihm die Weltherrschaft, wenn er auf sein geistiges Streben verzichte. Von Buddha abgewiesen, sandte er seine schönen Töchter, um ihn zu verführen; er aber verwandelte sie in häßliche alte Weiber, die sich auf ihre Krücken gestützt entfernen. Die ganze Szenenfolge ist dargestellt von der Gandhârakunst³⁴, in Amarâvatî³⁵ und am Stûpa von Boro Budur³⁶. – Bei einem zu Ehren des Buddha Kaçyapa errichteten Kloster sah Hüan-tsang zwei Bilder der Erdgöttin, welche der Buddha zum Zeugnis seiner guten Taten in früherem Dasein anrief, die Mâra bestritten hatte; er berührte dabei mit der Rechten den Erdboden: es ist der «Zeugnisgestus», die Bhûmisparça-Mudrâ, mit der er öfters dargestellt wird³⁷.

Ein weitverbreitetes Motiv der Märchenliteratur knüpfte sich an einen andern Stûpa in der Nähe des Bodhibaumes. Einst, so wurde

34. Foucher, *L'art gréco-bouddhique du Gandhâra*, I, p. 400f.

35. Cohn, *Indische Plastik*, Pl. 17.

36. Krom, *The Life of Buddha on the Stûpa of Barabudur*, Pl. 95.

37. So an mehreren Figuren der Sammlung für Völkerkunde der Universität Zürich; vgl. E. Abegg, *Die Indiensammlung der Universität Zürich*, Fig. 42 und 43.

Hüan-tsang erzählt, kam ein Kaufherr in diese Gegend, der die himmlischen Geister (*t'ien-shen*, d. h. die Hindugötter) verehrte und ihnen opferte. Er verachtete die Lehre des Buddha und glaubte nicht an die Frucht der Taten, d. h. an die Macht des Karman. Er trat dann mit andern Kaufleuten eine Handelsreise zur See an. Dabei gerieten sie in einen schweren Sturm und waren nach dreijähriger Irrfahrt vom Hungertode bedroht; sie flehten ihre Götter an, aber diese halfen ihnen nicht. Da sahen sie plötzlich eine hochragende Insel im Meere, und zwei Sonnen in der Ferne leuchtend, und freuten sich, endlich Land zu finden. Aber der Kaufmann, der das Schiff befehligte, sagte ihnen: «Dies ist kein Berg, sondern ein Makara (ein riesiger Delphin oder Walfisch), und die beiden Sonnen sind seine Augen.» Da sagte der Schiffmeister zu seinen Gefährten: «Ich habe gehört, daß der Bodhisattva Avalokiteçvara den Menschen in der Not zu Hilfe kommt; wir wollen ihn deshalb gläubig anrufen.» Sie taten dies, und sogleich verschwand der Inselberg, die beiden Sonnen wurden vom Meere verschlungen, und darauf sahen sie einen Çramana über den Himmel wandeln, um sie aus dem Schiffbruch zu retten und nach ihrer Heimat zu versetzen. Zum Andenken an ihre Rettung errichteten sie einen Stûpa und füllten ihn mit Safran, wonach er auch den Namen trug. – Das Motiv vom Walfisch, der für eine Insel gehalten wird, findet sich auch in den Erzählungen von Sindbad dem Seefahrer in 1001 Nacht, sowie im Westen in der altirischen Sage von König Brandanus und der Insel Jasconia, in deren Namen das altirische Wort für Fisch (*iasc*) steckt. – Ebenfalls in der Umgebung des Bodhibaumes befand sich der Teich, an dem der Buddha sieben Tage lang in tiefer Versenkung verharrte, wobei ihn der Schlangendämon Mucilinda durch seine baldachinförmig über ihn gehaltenen Köpfe vor dem Unwetter schützte. So, auf den Windungen Mucilindas sitzend, wird der Buddha von der bildenden Kunst vielfach dargestellt.

In Nâlanda (Na-lan-to) fand Hüan-tsang eine ganze Klosterstadt, von Tausenden von Mönchen bewohnt, die zugleich den Charakter einer

Universität hatte. Dort hielt er sich längere Zeit auf, um die Mahâyâna-philosophie zu studieren, und er entwirft ein lebendiges Bild von den daselbst geführten philosophischen Disputationen, zu denen aus allen Gegenden Nordindiens die Lernbegierigen zusammenströmten, und der Ruhm dieser Bildungsstätte war so groß, daß manche, die niemals in Nâlanda gewesen waren, vorgaben, dort studiert zu haben. Wer den Klosterbezirk betreten wollte, wurde vom Torwächter einer Prüfung unterzogen, und wer seine Fragen nicht zu beantworten vermochte, wurde nicht eingelassen. – Ein Stûpa erinnerte an die Stätte, wo der Buddha mit König Bimbisâra zusammentraf und ihn in Begleitung einer großen Jüngerschar belehrte; er verkündete bei dieser Gelegenheit das Brahmajâla-Sutta, den «Lehrtext vom Brahmennetz», in dem er alle zu seiner Zeit vertretenen Heilswege und philosophischen Lehren einer kritischen Prüfung unterzog³⁸. Südlich der Stadt Kosala (Kiao-sa-lo, südwestlich von Orissa) sah Hûan-tsang eine tiefe Berghöhle, in welcher nach der Sage der Mahâyâna-Philosoph Bhâvaviveka, der sich zur Lehre Nâgârjûnas bekannte, das Kommen Maitreyas erwartete (also eine Dublette des Buddha Kaçyapa im Hahnenfußberg). Er hatte sich an Avalokiteçvara gewandt mit der Bitte, seinen Leib bis zum Erscheinen Maitreyas bewahren zu können. Der Bodhisattva aber erinnert ihn an die Hinfälligkeit und Vergänglichkeit des Lebens und das trügerische Wesen der Welt. Deshalb soll er danach streben, im Tushitahimmel wiedergeboren zu werden, um Maitreya dort von Angesicht zu schauen. Da aber Bhâvaviveka auf seinem Entschluß beharrt, weist ihn Avalokiteçvara an einen Vajrapâni, einen Halbgott mit Donnerkeil (*vajra*), chinesisch Chï-kin-kang, der in einer Höhle haust, und dieser lehrt ihn eine Formel, die es ihm ermöglicht, sein Leben bis zum Erscheinen Maitreyas zu bewahren. Auf Anweisung des Vajrapâni begibt sich Bhâvaviveka zu einem Berg, der sich auf sein Klopfen öffnet und ihn mit seinen Begleitern aufnimmt.

38. *Dîgha-Nikâya*, Kap. II, übersetzt von Franke in den *Göttinger Quellen der Religionsgeschichte*.

Hüan-tsang hat in sein Reisewerk auch die Beschreibung von Gegenden aufgenommen, die er nicht selbst besuchte, so diejenige von Ceylon (Singhala, chinesisch Seng-kia-lo). Wie Fa-hien, so vernahm auch er, daß die Insel zuerst von dämonischen Wesen bewohnt war. Hier sind es Dämonenweiber (*râkshasî*, *lo-ch'a-nü*), die in einer «großen Eisenstadt» hausen. Auf deren Turm hatten sie zwei hohe Fahnenmasten mit einer glück- und einer unglückverheißenden Fahne errichtet, welche sie je nach Umständen aufzogen, wenn Schiffer sich der Insel näherten; dies bedeutet offenbar, daß die Glücksfahne aufgezogen wurde, wenn ein Schiff bei der Insel vor Anker gehen wollte, um die Seeleute anzu ziehen, während im andern Fall die Unglücksfahne gehißt wurde. Wenn ein Schiff ankam, verwandelten sich die Râkshasîs in schöne, blumengeschmückte Mädchen, zogen mit Musik an den Strand und luden die Schifflente unter Liebkosungen ein, in die Eisenstadt zu kommen; nachdem sie dann mit ihnen alle möglichen Freuden genossen, schlossen sie sie in das eiserne Gefängnis ein und fraßen sie auf. Einst unternahm der Kaufmannssohn Singhala aus Indien (Jambudvîpa «Rosensapfelkontinent») mit 500 anderen Kaufleuten eine Handelsreise nach Edelsteinen, und wurde von einem Sturm nach Ceylon verschlagen. Da zogen die Râkshasîs die Glücksfahne auf, kamen mit Musik an den Strand und verlockten die Kaufleute, mit ihnen in die Eisenstadt zu kommen. Dort genoß Singhala mit der Königin der Dämoninnen die Liebe, und so taten es seine Begleiter mit den andern; dann schickten sich die Dämonenweiber an, die Männer in den eisernen Turm zu schließen, um sich neue Liebhaber zu suchen. Da sah sich Singhala nach einem Mittel um, diesem Unglück zu entrinnen. Wie er sich dem eisernen Verlies näherte, hörte er von drinnen klägliche Laute. Er erklimmte einen hohen Baum und fragte: «Wer seid ihr, die ihr hier gebunden liegt, und warum euer Wehklagen?» Darauf die Gefangenen: «Weißt du nicht, daß die Weiber, die diesen Ort bewohnen, Râkshasîs sind? Zuerst haben sie uns mit festlicher Musik angelockt, ihre Stadt zu betreten, aber als ihr ankamt, schlossen sie uns in dies Gefäng-

nis ein und verzehren uns jetzt der Reihe nach; schon die Hälfte von uns ist aufgefressen, auch ihr werdet bald drankommen.» Da sagte Singhala: «Durch welche List können wir dieser Gefahr entrinnen?» Sie antworteten: «Wir haben gehört, daß am Meeresstrande ein göttliches Pferd steht, und wer mit höchstem Glauben betet, den trägt es sicher hinweg.³⁹» Singhala teilt dies seinen Gefährten insgeheim mit und veranlaßt sie, sich am Strande zu versammeln. Auf ihr Gebet kommt das Wunderpferd heran und spricht zu ihnen: «Ein jeder von euch soll sich an meinem Fell festhalten und nicht hinter sich blicken – eine allgemeine Vorschrift bei Wundererscheinungen –; dann werde ich euch befreien und über das Meer tragen.» Die Kaufleute taten wie geboten, das Pferd erhob sich mit ihnen in die Luft und trug sie hoch durch die Wolken auf das Festland. Nun machten sich die Râkshasîs an ihre Verfolgung, und bald hatten sie sie eingeholt und suchten sie zur Rückkehr zu bewegen, was ihnen schließlich auch gelang. Aber Singhalas Entschluß blieb unerschüttert, und ihm allein gelang es, den Ozean zu überqueren und der Gefahr zu entgehen. Da kehrte die Dämonenkönigin allein in die Eisenstadt zurück, und nahm auf die Vorwürfe der andern Râkshasîs ihr Kind von Singhala mit sich, um ihn nochmals durch zärtliche Schmeichelei zu bewegen. Aber Singhala sprach eine magische Formel, zog sein Schwert und sagte: «Du bist eine Râkshasî und ich bin ein Mensch; Menschen und Dämonen gehören zu verschiedenen Wesensklassen, und es kann keine dauernde Vereinigung zwischen ihnen bestehen; wenn du mich weiter mit deiner Zudringlichkeit belästigst, werde ich dir das Leben nehmen.» Da erhob sich die Dämonin und verschwand in den Lüften. Schließlich gelang es Singhala, auch seine Gefährten zu retten; er rüstet eine Flotte und fährt nach Ceylon. Da wird in der Eisenstadt die Unglücksfahne aufgezogen, offenbar um die Râkshasî zu warnen. Vergeblich bietet sie ihre Künste auf; Singhala veranlaßt seine Krieger, magische Formeln zu sprechen, darauf entflie-

39. Es ist das im *Abhinishkramana-Sûtra* genannte Pferd Keçin; auch Avalokiteçvara selbst wird oft «Weißes Pferd» genannt, das über das Meer kommt und den Bedrängten aus der

hen die Râkshasîs nach allen Seiten nach entlegenen Felseninseln, oder sie ertränken sich. – Diese Geschichte erinnert an ähnliche in den Erzählungen von Sindbad dem Seefahrer, aber auch an die antike Sage von den Sirenen, die sich ebenfalls den Tod geben, wenn ihr Zauber mißlingt, und an die homerische Episode von Odysseus bei Kirke, der ebenso mit gezücktem Schwert gegen die Zauberin losgeht wie der indische Kaufmann im Jâtaka vom Flügelroß.

Der Pilger vernahm von Ceylon, daß dort vor Zeiten rohe Religionsformen herrschten, daß dann aber durch Asokas jüngeren Bruder Mahendra (Pâli Mahinda), der den Stand eines Arhat (*lo-han*) und die übernatürlichen Fähigkeiten eines solchen erlangt hatte, der Buddha-glaube dort verbreitet wurde. Es sollen zu seiner Zeit etwa 20 000 Mönche auf der Insel gelebt haben, die sich zur Sthavira-Schule (*shang-tso-pu*) des Mahâyâna bekannten, wobei Mahâyâna hier freilich nicht im gewöhnlichen Sinne zu nehmen ist, sondern die Weiterbildung einer alten Richtung des südlichen Buddhismus bedeutet. Nach 200 Jahren sei dann eine Spaltung in zwei Sekten eingetreten, von denen sich die eine, die der Mahâvihâravâsin, sich vom Mahâyâna lossagte und dem Hînayâna zuwandte⁴⁰; die andere war die der Abhayagirivâsin⁴¹, welche beide Richtungen des Buddhismus pflegte. Natürlich macht Hüan-tsang auch reichliche Angaben über den auf Ceylon ausgebildeten Kult von Buddhas Zahn, der in einem Vihâra neben dem Königspalast aufbewahrt wurde. An eine goldene Buddhastatue in Lebensgröße, die sich neben dem Vihâra befand, und deren Ushnîsha durch einen kostbaren Edelstein gebildet war, knüpfte sich eine bezeichnende Legende. Als ein Dieb das Juwel rauben wollte, reckte sich die Statue in die Höhe, so daß er es nicht zu erreichen vermochte. Da gedachte er jener vielen Taten selbst-

Not hilft. Am genauesten paßt zu Hüan-tsang's Erzählung das Jâtaka vom Flügelroß (Nr. 196), wo der Bodhisattva in Gestalt eines weißen Pferdes erscheint.

40. Das Mahâvihâra (das «Große Kloster»), welches der Sitz dieser Mönche war, befand sich im Süden der Hauptstadt Anurâdhapura; vgl. *Dîpavansa*, ed. and transl. by H. Oldenberg, XIX, 10.

41. Vgl. ebd. XIX, 14, 17.

loser Hingabe, die der Buddha in früheren Daseinsformen vollbrachte, und beklagte sich darüber, daß seine Bildsäule ihm den Stein vorenthalte; darauf neigte sich das Bild zu ihm nieder und ließ ihn den Edelstein nehmen, und in dieser geneigten Haltung war das Bild seither verblieben.

Im Südosten der Insel erhob sich der Berg Lankâ⁴², wo der Tathâgata (*yu-lai*) das Lankâvatâra-Sûtra (Leng-kia-king) verkündet hatte⁴³, das auch inhaltlich an Ceylon anknüpft, denn es erzählt von dem Besuch des Buddha bei dem aus dem Râmâyana bekannten Dämonenkönig Râvana, der ihm seine Verehrung bezeugt, worauf der Buddha seine Fragen beantwortet. Das Werk vertritt Lehren der Yogâcâra-Schule und erörtert im Zusammenhang damit auch solche des Sânkhya und des Vaiçeshika, der Pâçupata und anderer Sekten; es enthält auch Prophezeiungen über die Geschehnisse nach Buddhas Nirvâna. An die dämonischen Wesen, von denen die Sage Ceylon bewohnt sein ließ, erinnern schließlich die Bewohner der Insel Narakira (Na-lo-ki-lo, wohl eine der Malediven), von denen man Hüan-tsang berichtete, daß sie von kleinem Wuchs, nicht mehr als 3 Fuß hoch seien und sich von Kokosnüssen nähren; sie haben die Gestalt von Menschen, aber die Köpfe von Vögeln. – Auf einer mehrere tausend chinesische Meilen (*li*) westwärts gelegenen Insel befand sich eine Steinfigur des Buddha, deren Ushnîsha durch einen Candrakânta («Mondlieb») gebildet war, jenen Edelstein, der nach der Hindu-tradition unter dem Einfluß der Mondstrahlen zu fließen beginnt, und es wurde Hüan-tsang die Geschichte von Seefahrern berichtet, die durch dieses Wasser vor dem Verdursten gerettet wurden.

In Mahârâshtra, dem heutigen Marathenland, sah Hüan-tsang Stûpas, welche an die Aufenthalte von vier Buddhas der Vorzeit erinnerten, die von König Asoka errichtet worden waren⁴⁴. Im Süden der Stadt befand sich ein Sanghârâma mit einem Bildnis des Bodhisattva Avalokiteçvara

42. Dies ist sonst die dravidische Bezeichnung der ganzen Insel, die im Râmâyana freilich nicht Ceylon, sondern eine mythische Insel weit draußen im Weltmeer ist.

43. Von ihm gibt es drei chinesische Übersetzungen aus den Jahren 443, 513 und 700.

44. Über den zu Ehren des Buddha Kanakamuni von Asoka errichteten Stûpa s. Fa-hien S. 116.

(Kuan-tsi-tsai), an dessen Wunderwirkung selbst in weiter Ferne geglaubt wurde. Der Pilger besuchte auch die Höhlentempel von Ajantâ mit ihren berühmten Frescogemälden, die Szenen aus Buddhas früherem Leben und verschiedene Bodhisattvas darstellten. Auch Skulpturen zierte die Außenwände eines Vihâra. Außerhalb des Tores standen zwei steinerne Elefanten⁴⁵, und es wurde Hüan-tsang berichtet, daß sie zu gewissen Zeiten ein Geschrei ausstießen und daß dann die Erde erzitterte; es liegt dem der allgemein indische Glaube zugrunde, daß vier mächtige Elefanten die Erde tragen, und durch ihre Bewegungen die Erdbeben hervorrufen. Das dortige Kloster war von einem aus dem westlichen Indien stammenden Arhat Âcâra erbaut worden, dessen Name – als Sthavira Âcâra – an einem Chaitya von Ajantâ erhalten ist⁴⁶.

In Bharukaccha (Po-lu-kie-ch'ê-p'o), dem Barygaza des Ptolemaios und des Periplus, dem heutigen Bharoch, dessen Name in einer Pâli-Inschrift von Junnar erscheint⁴⁷, fand Hüan-tsang nur zehn buddhistische Klöster, deren Insassen sich zum Mahâyâna, und zwar zur Sthavira-Schule desselben bekannten, daneben ebenso viele Hindutempel. – In Mâlava (Mo-la-p'o) befanden sich etwa 200 Klöster, die dem Hînayâna anhängen, und zwar der Sammatîya-Schule desselben, während die Hindus zumeist Çiva-Verehrer (Pâçupatas) waren. Dort lebte die Legende von dem Bhikshu Bhadraruci fort, mit dem sich ein Brahmane in eine Disputation einließ, die damit endete, daß dieser besiegt und von der Erde verschlungen wurde. – Auch Surâshtra (Su-la-t'a, heute Surat) zeigte das gewohnte Nebeneinander von Anhängern der Hindu-Religionen und Buddhisten; diese gehörten der Sthavira-Schule des Mahâyâna an. In Gurjara (Kü-chê-lo) überwog das Hindutum noch stärker, während die wenigen Buddhagläubigen sich zur Lehre der Sarvâstivâdin des Hînayâna bekannten.

45. Reste derselben haben sich gefunden vor dem Chaitya Nr. 15 (Fergusson and Burgess, *Cave Temples*, p. 306).

46. Im Chaitya Nr. 5: «Der Arhat Sthavira âcâra, der den Glauben verherrlichte und dankbar war, ließ ein Felsenkloster (*çailagriha*) für den Meister erbauen» (*Archeological Survey, West Indian Reports*, IV, p. 135). – 47. *Archeological Survey*, ebd. p. 96.

In der Landschaft Sindh (Sin-tu), wohin der Buddhismus schon früh gelangt war, stand er auch noch zu Hüan-tsang's Zeit in Blüte und besaß Hunderte von Sanghârâmas, deren Insassen sich zur Sammatîya-Schule des Hînayâna bekannten. Freilich war das Leben der Mönche entartet, so daß diejenigen, die ernsthaft nach dem Heil strebten, es vorzogen, auf Bergen und in Wäldern als Anachoreten zu leben, um so die Arhatwürde zu erreichen. Daß der Buddha selbst auf seinen Wanderungen nach Sindh gelangt sei, ist natürlich Legende; dagegen mag wohl der Heilige Upagupta zur Zeit Asokas dort gewelt haben, und an den Orten, wo er sich predigend und lehrend aufhielt, waren Klöster und Stûpas errichtet. In den Gegenden längs des unteren Indus lebten rohe Stämme, die sich nur äußerlich, besonders durch Scheren des Haupthaars und Tragen der gelbroten Bhikkhu-Mäntel das Aussehen von Buddhisten gaben, dabei aber ihre barbarische Lebensweise beibehielten. – Mit einigen Angaben über Persien verläßt Hüan-tsang's Schilderung den Boden Indiens, und behandelt noch die Städte und Gegenden, die der Pilger auf seiner Heimreise durch Zentralasien besuchte.