

DIE ÜBERLIEFERUNG DES ÄLTEREN BUDDHISTISCHEN SCHRIFTTUMS

Von FRIEDRICH WELLER

Meine Damen und Herren! *

Anders, so ganz anders, als es in näher liegenden Zweigen der Geisteswissenschaft der Fall ist, stellt sich in mancher Hinsicht dem rückschauenden Betrachter der Gang dar, welchen die Erforschung Indiens durchlaufen hat. Geht doch hier der Fortschritt in der Erkenntnis viel mehr als in anderen Gebieten geistesgeschichtlicher Forschung durch Irrtum und Wirrnisse hindurch. Während auf anderen Feldern der Geisteswissenschaft gesicherte oder doch verhältnismäßig verlässliche geschichtliche Tatsachenreihen aller weiteren Forschung eine feststehende und bleibende Grundlage abgeben, fehlt der Erforschung des alten Indien diese Grundlage von wenigen Einzelfällen abgesehen.

Der Grund für diese merkwürdige Erscheinung liegt darin, daß die Inder erst spät und da auch nur zu Ansätzen einer Geschichtsschreibung gekommen sind und datierte Inschriften diesem Mangel nur zum kleinsten Teile abhelfen. Da der Gang der politischen Geschichte auch durch außerindische Ereignisse nur selten für begrenzte Räume und Zeiten aufgehellt wird, auf die Literatur bezügliche Nachrichten bei Fremdvölkern nur über den Terminus post quem non Auskunft geben, so bleibt nichts weiter übrig, als die Untersuchung über eine philologische Quellenkritik vorzutragen, um aus dieser inneren Textkritik heraus mit Hilfe der archäologischen Ergebnisse eine Einsicht in das geschichtliche Werden zu gewinnen.

Da die eben geschilderte Art wissenschaftlicher Forschung nun für den weitaus größten Zeitraum und noch dazu für die bestimmendsten Ereignisse allein in Frage kommt, so ist es nicht weiter verwunderlich, wenn die Ergebnisse, zu denen die einzelnen Wissenschaftler kommen, oft nicht um Jahre und Jahrzehnte, sondern um Jahr-

hunderte, ja Jahrtausende auseinandergehen, wenn es gilt, die wichtigsten Quellen und die für die Entwicklung bedeutsamsten Menschen ihrer Entstehungs- oder Lebenszeit nach festzulegen.

Das eine oder andere Beispiel wird die Sachlage verdeutlichen. Es liegt noch nicht sehr lange zurück, daß der gefeiertste indische Dichter, Kālidāsa, bis auf die Kleinigkeit von 1000 Jahren festgelegt war, schwankte doch der Ansatz seiner Lebenszeit zwischen den Jahren 500 vor und 500 nach Christus. Und das älteste Denkmal arischen Geistes in indischer Sprache, der R̥gveda, wurde in Zeiten gesetzt, die nicht weniger als vier Jahrtausende auseinanderliegen, wenn man schon einmal phantastische Ansätze mit in Rechnung stellt. Aber nicht genug damit, kommen zu diesem Unterschied durch die neuesten Arbeiten über den R̥gveda noch ungefähr anderthalb Jahrtausend hinzu, denn diese Arbeiten setzen jene Quelle in das zweite Viertel des ersten vorchristlichen Jahrtausends. Bedenkt man nun noch, daß die Handschriften, auf denen unsere europäische Ausgabe des R̥gveda beruht, in der Hauptsache aus dem 17. und 18. Jahrhundert nach Christus stammen, so vermittelt einem dies einen deutlichen Eindruck der Schwierigkeiten, gegen welche die Indologie anzukämpfen hat. Mögen sich auch die Inhalte der Untersuchung ändern, so ist das Bild auch bei anderen Teilgebieten der Forschung doch immer im selben Rahmen aufgezogen.

So kommt es, daß nicht nur für die älteste Zeit indischen Geisteslebens die Grundmauern der Häuser wanken, die sich unsere Lehrer errichtet hatten, sondern auch von dem manches nachgibt, was unsere Lehrer als gesichertes Erkenntnis über Buddha und sein Werk in ihre Scheuern gebracht zu haben meinten. Auch hier hat sich den jüngeren herausgestellt, daß die Grundlage, auf der unsere Lehrer standen, d. h. das buddhistische Schrifttum, wie es in Pāli-sprache in Ceylon und Hinterindien überkommen ist, für sich allein überhaupt nicht tragfähig genug ist, irgend eine Frage über den älteren Buddhismus und seine Geschichte zu lösen. Denn diese Literatur bedarf nicht nur als Ganzes betrachtet, sondern in allen ihren Einzelteilen der Sicherung durch die Parallelliteratur, die uns in chinesischer und zum Teile in tibetischer Sprache mit der mongolischen Begleitübersetzung erhalten ist. Wir jüngeren sind der Überzeugung, daß durch solche vergleichende Textkritik eine sicherere Möglichkeit geboten wird, geschichtliches Werden zu er-

kennen, als sie der Pālikanon allein gewährleistet, und es wird nicht von Übel sein, einmal zuzusehen, nach welchen Seiten hin und in welchem Ausmaße sich die Erkenntnisse über die Grundlage verschieben, auf welcher unsere Lehrer standen.

Die Sachlage war doch die. Von einem umstürzlerischen Russen abgesehen war die allgemeine Meinung dahin gegangen, daß man, wie es die ceylonische Überlieferung will, in dem auf Ceylon erhaltenen Kanon dasjenige Schrifttum der Buddhisten vor sich habe, welches jedenfalls in seinem hauptsächlichsten Bestande aus einer Zeit stamme, die Buddhas Todesjahr recht nahe steht. Die Sammlung der Werke habe mit Buddhas Tod eingesetzt, und wenn die Sammlung auch, wie schon aus der verschiedenen sprachlichen Form des Pāli erhellt, im Laufe der Zeit gewachsen sei, so wäre sie doch auf dem Konzil unter Aśoka wohl in der Hauptsache zum förmlichen Abschluß gekommen. Das ist also etwas nach der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts. Die Werke seien gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, bis sie gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts unter einem Könige namens Vaṭṭagāmani auf Ceylon zum ersten Male mit der Auslegung zusammen schriftlich wären niedergelegt worden.

Einen festen Stützpunkt für diese Überzeugung vom Alter und der wesentlichen Echtheit des auf Ceylon erhaltenen Kanons hatte man vor allem darin gefunden, daß ein Werk des Abhidhammapitaka, das Kathāvatthu, auf eben dem erwähnten Konzile unter Aśoka soll abgefaßt worden sein. Da dies Abhidhammapitaka als die scholastische Verarbeitung buddhistischer Begriffe zweifelsohne die jüngste Schicht des Kanons darstellt, hatte man von da aus unter Verwendung der einheimischen Überlieferung das übrige Schrifttum rückwärts eingeordnet. Dabei war man zu der Überzeugung gekommen, daß der Dīghanikāya, die Sammlung der langen Ausführungen über buddhistische Aufstellungen aus dem Suttapitaka, jedenfalls der älteste Prosatext der Sammlung überhaupt sei¹. Man war weiter der Meinung, daß der ceylonische Kanon ein im wesentlichen treues Abbild jenes alten Kanon darstellt, ja wohl das treueste Abbild. Man hatte diese Überzeugung aus dem Vergleich von Texten südlicher und nördlicher Herkunft erhärten zu können geglaubt². Daß die Untersuchungen textvergleichender Art nach dieser Seite hin im ganzen nur an der Oberfläche bleiben

konnten, lag in der Natur der Sache und den Zeitumständen begründet.

Ehe wir uns der Aufgabe zuwenden, darzulegen, welche Folgerungen sich aus einer genaueren Vergleichung der Texte chinesischer und der Pāli-Überlieferung ergeben, liegt es mir noch ob, darauf hinzuweisen, daß manche Forscher³ sich sogar im Anschluß an die ceylonische Überlieferung dahin ausgesprochen haben, daß selbst die Sprache, in welcher der Pālikanon abgefaßt ist, in den wesentlichen Grundlagen die Sprache von Magadha sei, in der Buddha selbst gelehrt habe. Doch gingen in diesem Punkte die Ansichten weit auseinander.

Wenden wir uns der Einzelbetrachtung zu, so empfiehlt es sich, davon auszugehen, daß das Kathāvattu unter Aśoka abgefaßt worden sein soll, weil diese Nachricht den eigentlichen Eckpfeiler für die Datierung der buddhistischen Werke abgibt⁴. Wir haben nun in chinesischer Sprache ein anderes Abhidhammapitaka erhalten, das aus der Schule der Sarvāstivādin, welches in jeder Hinsicht so weit von dem der ceylonischen Theravādin abweicht, daß sich alle Versuche, beide Textreihen zusammenzubringen, als gegenstandslos herausgestellt haben.

Auffälliger noch ist es, daß in den Auseinandersetzungen der Sarvāstivādin und Sautrāntika das Abhidhamma des Theravāda unbekannt ist. Es wird auch sonst kein Bezug darauf genommen, während gelegentliche Zitate aus den Texten der Sthaviravādin vorkommen. Man kann, wie es auch McGovern tut, aus dieser Sachlage kaum einen anderen Schluß ziehen, als daß das Abhidhamma der Theravādin damals im nördlichen Indien unbekannt war, denn wie sollte man es sich sonst erklären, daß die Sautrāntika sich das bequeme Beweismittel hätten entgehen lassen, auf die gänzliche Verschiedenheit der beiden Abhidhammasammlungen hinzuweisen zur Rechtfertigung ihres Standpunktes, daß nur das Suttapiṭaka als Quelle für die Lehre Buddhas in Frage kommt, das Abhidharma aber als solche zu verwerfen sei?

Jedenfalls müssen die Verhältnisse einigermaßen mißtrauisch gegen die Versicherung der ceylonischen Überlieferung machen, das Abhidhamma des Pālikanons stamme aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert, und der Eckpfeiler für die zeitliche Anordnung des älteren Schrifttums scheint einigermaßen gestützt werden zu müssen, ehe man weiterhin geschichtliche Gebäude darauf errichten kann.

Dies ist umsomehr nötig, als auch für das Suttapiṭaka, die Sammlung der eigentlichen Lehrtexte, der Befund vergleichender Textuntersuchung die fromme buddhistische Geschichtsschreibung widerlegt. Daß hier die Arbeiten noch in den Anfängen stecken, ändert an den grundsätzlichen Ergebnissen nichts.

Halten wir uns, weil er für den ältesten Text dieser Sammlung angesprochen wurde, an den Dīghanikāya.

Soweit die einzelnen Texte, welche dieses Werk enthält, bis heute untersucht worden sind, haben sie sich alle als Kompilationen erwiesen⁵, und soweit der Versuch unternommen wurde, Überlieferungsstambäume des einschlägigen Gutes aufzustellen, erweist es sich, daß die kompilierten Kapitel dieses Werkes eine längere Textgeschichte hinter sich haben, als zugehörige Stücke des Maḍhyamāgama⁶ oder der diesem Werke entsprechenden Übersetzung.

Daß der Text des Dīghanikāya, wie wir ihn heute im Pālikanon erhalten haben, nicht primär sein kann, geht aus allerhand weiteren Eigentümlichkeiten hervor.

Einmal sind, soweit die heutigen Textausgaben wenigstens ein Urteil zulassen, die Verse häufig metrisch nicht in Ordnung. Das ist nun in Indien viel auffälliger, als es uns auf den ersten Blick erscheint. Wird doch hier jedes Versmaß durch eine nur ihm eigene Melodie gesichert, sodaß bei mündlicher Überlieferung eines Werkes das Versmaß eigentlich überhaupt nicht zerbrechen kann. Denn selbst wenn der Wortlaut sich ändert, zwingt ihn die Versmelodie immer wieder in das Metrum. Finden sich nun in einem Werke wie dem Dīghanikāya doch verderbte Verse, so wird man den Grund für diese Störungen des Versmaßes nur in schriftlicher Überlieferung suchen dürfen. Da sich nun an einzelnen Versstellen⁷ Nominativformen auf -e erhalten haben, die bekanntermaßen ein Merkmal der Māgadhi abgeben, und die neben der gewöhnlichen Nominativform des Pāli auf -o auch an vereinzelt Prosastellen stehen, so wird man zu der weiteren Frage gedrängt, ob die metrischen Unstimmigkeiten nicht aus einer schriftlichen Umsetzung der Texte aus der Māgadhi in den jetzigen Pālidialekt abgeleitet werden müssen. Die Formen der neuen Sprache waren andere als die der Mundart, in welcher die Verse von Haus aus abgefaßt waren und zersprengten, als sie eingeführt wurden, das metrische Gehäuse. Sie konnten es tun, weil bei einer schriftlichen Überlieferung die Melodie ausgeschaltet ist.

Eine Bestätigung dafür aber, daß im *Dīghanikāya*, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, ein abgeleiteter Text zu erkennen ist, dürfen wir vom stofflichen Inhalte her entnehmen. Zeigt es sich doch bei einer Vergleichen mit der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama*, daß keine der beiden Einzelüberlieferungen unmittelbar Quelle der anderen sein kann. Dazu ist der stoffliche Inhalt nach Anordnung und Umfang im einzelnen viel zu verschieden. Doch läßt andererseits die obwaltende weitgehende Übereinstimmung, die trotzdem bei den einzelnen kompilierten Kapiteln an stofflichem Inhalte noch obwaltet, keinen Zweifel, daß eine irgendwie gestaltete gemeinsame Quelle für beide Überlieferungsreihen zugrunde gelegen haben muß, so wenig sich ihr Charakter zunächst bestimmen läßt.

Die zentralasiatischen Fragmente des *Dīghanikāya* bestätigen diese Sachlage.

Hält man nun neben diesen Befund aus der obwaltenden stofflichen Wechselbeziehung verschiedener Überlieferungsreihen der Texte die Tatsache, daß die erhaltenen verschiedenen Textreihen in unterschiedlichen Sprachen abgefaßt sind, so erhellt daraus, daß nicht nur eine sprachliche Umsetzung zu unterstellen ist, sondern ihrer mehrere vorgenommen wurden. Hat es sich doch herausgestellt, daß die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama* in irgend einem, vorläufig nicht sicher zu bestimmenden Prakritdialekt⁸ abgefaßt war, der jedenfalls nicht *Māgadhī* war. Das ergibt sich daraus, daß sich aus einer lautgetreuen Umschrift eine Nominativform auf -o nachweisen läßt⁹. Aus dem Pālitexte aber ist diese indische Vorlage der chinesischen Übersetzung nach ihrem stofflichen Inhalte und dessen Anordnung ganz sicher nicht übersetzt worden. Da nun auch die zentralasiatischen Fragmente in einer vierten Sprache, nämlich in Sanskrit, abgefaßt sind, für diese Fragmente aber weder der Pālitext noch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung des *Dīghāgama* die Quelle sein kann¹⁰, so können die vorliegenden Texte in den verschiedenen Überlieferungsreihen nur durch eine Übersetzung aus einer Mundart in die andere gewonnen worden sein.

Die Frage aber, ob die erste Sprache, aus der übersetzt wurde, Pāli gewesen sei, können wir nach unseren Ausführungen über die metrischen Störungen im Pālitexte und die Quellenabhängigkeit überhaupt nicht mehr ins Auge fassen, ganz abgesehen davon,

daß die traditionellen Ansprüche des Pāli, im Grunde *Māgadhī* und damit jene erste Sprache buddhistischer Werke zu sein, nur ganz vereinzelt bei Wissenschaftlern aufgenommen worden ist, weil sie zuviel ungelöste Schwierigkeiten in sich beschließen.

Wie man sich aber vorstellen soll, daß gedächtnismäßig bewahrte Texte bei mündlicher Überlieferung aus einer Mundart in eine andere übersetzt werden konnten, darauf hat noch niemand eine Antwort zu geben vermocht. Und doch wäre diese Antwort umso willkommener, als der *Dīghanikāya* in Pāli immerhin gegen achthundert Seiten, zum größten Teile in Prosa, füllt. Dies Werk aber ist wirklich nur ein kleiner Teil selbst des Pālikanons. Bedenkt man nun aber, daß nicht nur der Kanon, sondern nach ceylonesischer Überlieferung auch die Auslegung dazu mündlich überliefert wurde, daß diese Pālitexte nur einen Bruchteil der gesamten überlieferten Literatur ausmacht, denn die anderen Textreihen sind doch schließlich auch überliefert worden und haben an Umfang den Pālitexten nichts nachgegeben, so kommt man auch bei vorsichtiger Schätzung auf Literaturmassen, die Abertausende von Seiten in meterlangen Reihen von Bänden umfassen. Bei aller Achtung, die ich vor dem habe, was das Gedächtnis der Inder leisten konnte, wird niemand mehr daran glauben, daß solche Textmassen gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert wurden, zumal, wie wir sahen, dabei für den Kanon noch unterstellt werden müßte, daß innerhalb solcher Überlieferungsweise eine mehrfache sprachliche Umsetzung stattgefunden hat. Bei schriftlicher Überlieferung bestehen nach keiner Seite hin Schwierigkeiten.

Jedenfalls aber ist die Frage nach der Überlieferung des buddhistischen Kanons nicht damit gelöst, daß man nur für die ceylonesischen buddhistischen Werke eine bestimmte Form der Weitergabe mit der Tradition annimmt, die übrige Literatur aber nicht in Betracht stellt, sondern übersieht. Denn es ist doch klar, daß sich auf diese Weise nicht einmal die Frage lösen läßt, wie der Pālikanon überkommen ist.

Wir waren zu unserer Betrachtung von Unstimmigkeiten in den Versen des ceylonesischen *Dīghanikāya* aus gekommen. Unter den Prosastellen nun wäre eine von besonderem Werte, die Verhältnisse zu beurteilen¹¹. In einem größeren Verbands findet sich da ein Satzbau derart, daß auf ein adjektivisches Prädikativum ein nominales Subjekt mit dem Futurum von werden folgt. Das

grammatische Geschlecht des Subjektes wechselt. Einer Reihe Masculina schließen sich einige Neutra an, worauf wieder Masculina folgen. Den Beschluß bildet ein viergliedriges Subjekt. Bis auf die letzte Stelle steht nun sonderbarerweise das adjektivische Prädikativum immer im Nominativus sg. masculini. Erinnert man sich nun, daß in der Māgadhī sowohl der Nominativ neutrius wie masculini generis im Singular auf -e auslautet, so würde man bei folgender Erklärung kaum in die Irre gehen.

An der in Frage stehenden Stelle lag ursprünglich eine durchgehende Reihe von Nominativen auf -e vor. Bei der Umsetzung in den Pālidialekt wurde zunächst für Prädikativum und Subjektnomen richtig die masculine Endung -o eingeführt, weil das Subjekt ein Hauptwort männlichen Geschlechts war. Da das Prädikativum nun durch die ganze Stelle hindurch derselbe Ausdruck bleibt, wurde in stumpfem Trott für das Prädikativum auch überall die gleiche Form beibehalten, ohne Rücksicht darauf, daß das Geschlecht des Subjektnomens sich änderte. Diesem aber gab man seine richtige grammatische Endung, weil auch das Wort sich änderte, bis zum Schluß ein dreifaches neutrales Subjekt den Mönch aufmerken ließ, und er auch dem Prädikativum die richtige Neutralendung des Pāli zuerkannte, nicht allerdings, ohne einem sonst masculinen Nomen samkilesa, welches als drittes Glied im Subjekte steht, gleich noch die Neutralendung mit anzuhängen, weil es zwischen drei Neutris steht.

Eine Stelle wie diese würde ohne weiteres ausreichen, den schlagenden Beweis dafür zu erbringen, daß das Dīghanikāya des Pālikanon aus der Mundart des einen Manuskriptes in die des anderen umschrieben ist. Nur sind leider unsere Textausgaben zu unverläßlich und für philologische Zwecke nicht recht brauchbar. Schlägt man nämlich eine siamesische Ausgabe¹² an dieser Stelle auf, so stehen da überall bis auf samkilesa die richtigen grammatischen Formen, nirgends ist in beiden Ausgaben an den entscheidenden Stellen auch nur eine Lesart verzeichnet. Da auch der Überlieferungsstammbaum der Handschriften nirgends herausgearbeitet ist, also nicht sicher anzugeben ist, was in den erreichbaren primärsten Handschriften eigentlich steht oder stand, so bleibt nichts weiter übrig, als sich nach Beweismitteln umzusehen, die jenseits verschiedener Deutungsmöglichkeiten stehen.

Gesetzt den Fall, es ließen sich aus der chinesischen Über-

setzung des Dīghanikāya Lesarten derart nachweisen, daß ein einheitlich überliefertes Pāliwort sich als Verderbnis erweist, die nicht als Hörfehler, sondern nur als Lese- oder Schreibfehler entstanden sein kann, so wird es schwer halten, noch an eine mündliche Überlieferung des Pālikanon in seiner heutigen Form zu glauben.

An einer Stelle des Dīghanikāya¹³ heißt es: „Von diesen Wesen nun, o Vāseṭṭha (d. h. von den Brahmanen, welche sich im Walde in Laubhütten der Versenkung, dem dhyāna hingaben), waren einzelne unfähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Die kamen an die Dörfer, die Weiler heran, nahmen da ihren Wohnsitz und faßten Bücher ab (ganthe karontā acchenti). Als das die Leute gesehen hatten, da sagten sie: ‚Seht! diese Wesen sind nicht fähig zur Versenkung in den Laubhütten im Walde. Sie sind deshalb an die Dörfer, die Weiler herangekommen, nahmen da ihren Wohnsitz und fassen Bücher ab.‘“

Daß diese Stelle besonders gewinnend sei, wird kaum ein Leser behaupten wollen, selbst wenn man der Vorsicht halber einmal als erwiesen annimmt, gantha verstünde sich nicht für ein schriftlich abgefaßtes Buch, sondern immer nur für das im Geiste erdachte Werk¹⁴. Ganz abgesehen davon, daß man nach dieser Stelle dann annehmen müßte, diese Erzeugnisse geistigen Lebens und bestimmenden Voraussetzungen seiner Weiterentwicklung seien von Menschen abgefaßt worden, die zu der nach indischer Auffassung höchsten Denkfähigkeit nicht vorzudringen vermochten, also der zweiten Schicht der Geistesgrößen, bleibt dunkel, wie man sich den sachlichen Inhalt vorstellen soll. Daß wir uns hier aber nicht allein in einer bedrängten Lage befinden, erhellt aus der einheimischen Erläuterung zur Stelle. Danach sollen die drei Veden von diesen ans Dorf herangekommenen Brahmanen zusammengestellt worden sein. Daß aber die Veden von der zweiten Wahl brahmanischer Weiser herkommen, die nicht zur höchsten Stufe des Denkens vorzudringen vermochten, das wird man erst dann als buddhistische Annahme gelten lassen können, wenn es nachgewiesen ist. So werden wir vielmehr zur Überzeugung geführt, daß auch der einheimische Kommentar mit der Textstelle nichts anzufangen wußte.

Schlagen wir nun die Parallelstelle im chinesischen Texte auf¹⁵, so steht da folgendes: „Unter den Brahmanen waren welche, die keine Freude daran fanden, in gemächlicher Ruhe dazusitzen und versunken nachzudenken. Gleich gingen sie unter die Leute und

unter melischem Rezitieren lagen sie der Übung ob, Opferhandlungen auszuführen. Und sie bezeichneten sich selbst als Leute, die nicht versunken nachdenken. Darauf bezeichneten sie die weltlichen Leute als Brahmanen, die nicht versunken nachdenken.“

Bei dieser Übersetzung aus dem Chinesischen ist lediglich eines unterstellt, daß nämlich das Wort *ye* (業 = *karman*) mit Opferhandlung zu übersetzen sei. Diesem Beginnen stehen keinerlei Bedenken entgegen, weil der Begriffsinhalt chinesischer Wörter sich in derart Übersetzungen nach dem Indischen bestimmt.

Auf jeden Fall ergibt sich, daß dem Worte *gantha* des Pälitextes in einer anderen indischen Überlieferung ein Wort *karman*, wahrscheinlich in seiner volkssprachlichen Form¹⁶ *kāmmaṃ*, entsprechen hat.

Man wird mir zugeben, daß der chinesische Text mit seinem Gegensatz von versunkenem Denken und Opferwerk gegebener ist und all der Schwierigkeiten enträt, welche der Pälitext für die Erklärung nach jeder Seite hin in sich beschließt. Man wird auch einräumen, daß der Begriff der *lectio difficilior* an der Widersinnigkeit einer Stelle seine Grenze findet. Diese Widersinnigkeit aber scheint sich mir neben dem chinesischen Wortlaute für den Pälitext herauszustellen. Da es nun ganz ausgeschlossen ist, daß die Lesart *gantha* für *kamma* durch einen Hörfehler entstanden sein kann, so bleibt zur Erklärung nur eine Möglichkeit offen, die nämlich anzunehmen, sie entstamme einem Lese- und Schreibfehler eines Abschreibers.

Wenn ein zweiter Fall auch nicht so deutlich zu greifen ist, weil da der indische Text seinen Formen nach nicht sicher aus dem chinesischen Texte zu erkennen ist, so läßt sich doch immerhin soviel ausmachen, daß einem Worte *thambha* (Büschel) des Pälitextes in der indischen Vorlage der chinesischen Übersetzung eine Ableitung der Wurzel *bandh* (binden) entspricht¹⁷. Da auch für diese Stelle die chinesische Übersetzung die sinnvollere Lesart bietet, der Pälitext dem chinesischen gegenüber an Gehalt einigermaßen abfällt, so stehe ich der Pälilesart mißtrauisch gegenüber, ob sie echt sei. Sei dem aber auch wie immer ihm wolle, es wird einigermaßen schwierig bleiben, aus mündlicher Überlieferung heraus, auf dem Wege über Hörfehler, zu erklären, wie die Lesarten so auseinandergehen können.

Da nun sowohl die früher behandelten Magadhismen wie auch

die behandelte sichere und mutmaßlich wahrscheinliche Verderbnis, die metrischen Unstimmigkeiten durch die gesamte Pälüberlieferung, soweit sie jedenfalls bis heute bekannt ist, durchgehen, so werden ihr diese Dinge von Haus aus eignen. Handschriftliche Quellen müßten demnach am Anfangspunkt der Pälüberlieferung des heutigen *Dīghanikāya* stehen.

Wie ich glaube, läßt sich nun aber auch der Beweis antreten, daß der Text dabei aus Handschriften aus dem festländischen Indien in die Pälifassung umschrieben worden ist.

Daß eine gemeinsame Quelle für die untersuchten Teilstücke des Kanons zu erschließen ist, erhellt daraus, daß die Päliform ihrem Inhalte nach weitgehend mit der chinesischen wie tibetischen Übersetzung übereinstimmt. Dies trifft auch für die einschlägigen indischen Bruchstücke selbst aus Zentralasien zu. Im einzelnen aber stellt sich an den untersuchten Kapiteln des *Dīghanikāya* doch heraus, daß die verschiedenen erhaltenen Fassungen des gleichen Textes allerhand Unterschiede gegeneinander aufweisen. An ihnen allein ist nun zu erkennen, wie sich der ursprünglich gemeinsame Strom der Überlieferung eines Textes in die verschiedenen Arme gespalten hat.

Bei einem der untersuchten Texte¹⁸ finden sich nun Teilstücke, die nur einem Zweige der Überlieferung eigen sind. Ließe sich bei diesen noch mit der Erklärung durchkommen, daß diese Stücke in einer mündlichen Überlieferung zugewachsen seien, so scheidet diese Möglichkeit der Erklärung, soviel ich sehe, bei einer anderen Art von Unterschieden aus. Es findet sich der Fall¹⁹, daß in einer Kompilation einer Anordnung der kompilierten Stücke nach dem Muster A B C D E F G im chinesischen Paralleltexte eine Aufreihung A B C D F E G entspricht. Da die Teilstücke E und F in beiden Fällen den gleichen Stoff behandeln, so ist — unterstellt man eine mündliche Überlieferung — kein ausreichender Grund abzusehen, warum im einen Falle ein Textstück an der einen, im anderen an der anderen Stelle steht, wo doch eine gemeinsame Quelle über allem Zweifel sicher ist. Meint man, solche Unterschiede in der Anordnung einzelner Teilstücke einer Kompilation damit erklären zu können, daß man eine doppelte mündliche Überlieferung annimmt, so werden die Schwierigkeiten, eine Erklärung für den Unterschied in der Anordnung zu finden, nur noch größer. Denn es handelt sich, wie das aus der verschiedenen Stellung des

fraglichen Stückes innerhalb der Einzelüberlieferung erhellt, um den nachträglichen Einschub einer in sich geschlossenen Erzählung zwischen andere, in sich ebenso geschlossene Erzählungen. Die eine Erzählung entwickelt sich nicht logisch notwendig aus der vorangehenden. Sie haben außer der gleichen Absicht nur immer zwei der Hauptträger der Handlung gemein. Daß aber in eine doppelte mündliche Überlieferung die Dublette einer Erzählung — denn um etwas anderes handelt es sich nicht — an ungefähr die gleiche Stelle nachträglich mitten zwischen eine Anzahl anderer Dubletten wäre eingeschoben worden, das erscheint um so ungläubhafter, wenn man bedenkt, daß sonst die Abfolge der Stoffe in der Kompilation dieselbe ist. So scheint es, daß hier aus einer mündlichen Überlieferung heraus die Sachlage nicht zu erklären ist. Wir werden kaum in der Annahme fehlgehen, daß das Stück E oder F als Nachtrag in eine Handschrift eingetragen worden war, und dieser Nachtrag vom einen Abschreiber an der einen, vom anderen an der anderen Stelle eingefügt wurde, wie dies in indischen Handschriften häufig nachzuweisen ist. Auf diese Weise erklärt sich alles ganz zwanglos von selbst.

Damit hätten wir aber auch eine handschriftliche Überlieferung für unseren Text aus der Zeit vor der Spaltung in die Einzelüberlieferungen des ceylonesischen und des Zweiges erwiesen, der durch die indische Vorlage der chinesischen Übersetzung dargestellt wird. Auch zeigt es sich, daß diese schriftliche Vorlage bereits überarbeitet war.

Da nun jeder der Texte, so wie wir sie heute vor uns liegen haben, Textstücke gegenüber dem anderen Texte für sich hat, diese also erst innerhalb der Einzelüberlieferung in den verschiedenen buddhistischen Schulen hinzugekommen sein können, so wird auch innerhalb der Einzelüberlieferung eine längere Handschriftengeschichte des Textes vorausgesetzt.

Diesen Ergebnissen steht nun eine Mitteilung der beiden ceylonesischen Chroniken entgegen — sie ist in den europäischen Handbüchern als geschichtliche Tatsache verzeichnet²⁰ —, nach welcher der gesamte Pālikanon zusammen mit der Auslegung gegen die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf Ceylon unter dem ceylonesischen König Vattagāmani Abhaya schriftlich aufgezeichnet wurde. Beide Chroniken haben denselben Wortlaut, der Doppelvers entstammt sicher einer gemeinsamen Quelle.

Soweit ist alles ganz klar, doch leider verschwimmt alles wieder im Nebel, sobald man die Stelle im Texte einsieht. Denn es stellt sich dann heraus, daß sie selbst mehr der Aufklärung bedarf, als sie zu geben imstande ist. Steht doch schon nicht einmal fest, wo die beiden Verse im Bericht der Chroniken eigentlich hingehören.

Doch da die Stellen kurz sind, es dann leichter möglich ist, sich selbst ein Urteil zu bilden, sei es verstattet, beide Stellen in Übersetzung anzuführen, wobei ich die jüngere Chronik voraussetze. Es wird da zunächst ausgeführt, daß von Vattagāmani Abhaya und seinen Ministern eine ganze Anzahl Klöster für die buddhistischen Mönche erbaut wurden. Vom König wurde das Abhayagirivihāra errichtet, es war dies soundsovielle Jahre nach der Errichtung des Großen Klosters, des Mahāvihāra, geschehen. Die Klöster wurden mit Mönchen belegt und für ihren Unterhalt von den Stiftern vorgesorgt. Darauf fährt der Text²¹ wörtlich fort:

„Den unter dem Namen Mahātisso bekannten Ältesten (thera), der in Gesellschaft mit den Geschlechtern lebte, verjagte die Mönchsgemeinde ob seines Vergehens, in Gesellschaft mit den Geschlechtern zu leben von hier (d. h. vom Großen Kloster).

Dessen Schüler, er ist unter dem Namen der Älteste Bahalamassutissa bekannt, ging verärgert nach dem Abhayagiri(kloster), indem er (seine) Partei dorthin führte und schlug (dort) seine Bleibe auf.

Von da gingen die Mönche nicht nach dem Mahāvihāra. So waren die vom Abhayagiri(kloster) abgewandert von der Sekte der Ältesten.

Von denen des Abhayagiri(klosters) spalteten sich die Mönche, die zum Südlichen Kloster (Dakkhīnavihāra) gehörten, ab. So waren die Mönche, die sich von den Anhängern der Ältesten abgespalten hatten, zweifach.

Die Mönche des Abhayagiri(klosters) zu fördern, die auf der Insel (Ceylon) wohnten, schenkte ihnen Vattagāmani, der Herr der Erde, die sogenannte Patti²².

Er ließ (die) Klosterzellen im Gruppenverband (?) anlegen, nachdem er gedacht hatte, so werde Wiederherstellung sein.

Den Text des Tripitaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vertrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit der Wesen (oder: den Verfall

der Wesen; nach Geigers Übersetzung soll hāni hier bedeuten: Abfall von der Religion, eine Auffassung, die auch Childers bietet, die aber, soviel ich feststellen kann, nur durch eben diese Stelle belegt ist) gesehen hatten, da ließen die zusammengekommenen Mönche (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben.

Vaṭṭagāmaṇi Abhaya übte so die Königsherrschaft als König zwölf Jahre aus bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. ehe er von den Tamulen (Dāmila) vertrieben wurde).

So schafft der weise, nachdem er die Herrschaft erlangt hat, das Heil anderer und das Heil für sich selbst, ein Tor bewirkt, auch wenn er ausgedehnten Besitz erlangt hat, beider Heil nicht.

So ist im Mahāvamsa, das abgefaßt ist, die Guten zu erfreuen und zu rühren, der dreiunddreißigste Abschnitt von den zehn Königen.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūli Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus²³.

Damit kann hier die Übersetzung abgeschlossen werden. Sehen wir uns den Text genau an, so fällt uns auf, daß, von der erwähnten Unsicherheit in der Übersetzung ganz abgesehen, gar nicht gesagt ist, welche Mönche die schriftliche Abfassung des Textes des Tripiṭaka samt der Auslegung vornehmen ließen. Und doch wäre es recht erwünscht, etwas darüber zu erfahren, welche Klosterinsassen sich eigentlich zu diesem Behufe versammelten. Denn von den Mönchen ganz abgesehen, die in den vielen Stiftungen der Minister untergebracht werden, wird von der Abwanderung einer Gruppe aus dem Großen Kloster berichtet, es wird vermeldet, daß sich von diesen Abgewanderten ein weiterer Teil absplitterte. Unmittelbar vor der Nachricht von der schriftlichen Niederlegung des Kanon mitsamt seiner Auslegung wird angegeben, daß der König den Mönchen des Abhayagiriklosters eine Schenkung macht und den Versuch unternimmt, eine Einigung, doch wohl unter den Mönchen eben dieses Klosters, anzubahnen, von einem Erfolg erfahren wir an dieser Stelle nichts. Sind nun die Mönche, die den Kanon aufzeichnen lassen, die des Abhayagiriklosters? Dagegen spricht wieder, daß der Begriff „Mönche“ ganz allgemein gebraucht wird, wenn im Verse vorher gesagt ist, daß die früheren Mönche Kanon und Auslegung mündlich weitergaben. Überdem könnte hier und damit wohl auch im nächsten Verse allerhöchstens von den Mönchen des Großen Klosters die Rede sein, weil die anderen

Klöster „früher“ ja noch nicht bestanden. Dann wird aber vor den beiden Versen, die von der schriftlichen Niederlegung des Kanons handeln, ein Bruch in der Erzählung offenbar, insofern unmittelbar vorher die ganze Zeit nicht von den Mönchen des Großen Klosters die Rede ist, nun aber ohne jeden Übergang, ja ohne jeden Hinweis ganz unvermittelt von den Mönchen des Großen Klosters gesprochen wird.

Daß wir aber recht daran tun, hier eine Störung im Fortgang der Erzählung zu erkennen, wird durch die ältere Chronik erwiesen. Da steht nämlich das Verspaar überhaupt nicht als Geschehnis verzeichnet, welches sich unter der Herrschaft Vaṭṭagāmaṇis abspielte, sondern die zwei Verse stehen zwischen den beiden Versen, welche die Dauer der Regierung des Vaṭṭagāmaṇi und des Mahācūli Mahātissa vermelden und damit nach dem Verse, welcher auch in der jüngeren Chronik die Erzählung über Vaṭṭagāmaṇi abschließt. Es heißt nämlich im Texte²³: „Der Großkönig Vaṭṭagāmaṇi, groß war sein Ruhm, kam herbei, erschlug darauf den Tamulen (Dāmila) Dāṭhika und übte dann die Herrschaft in eigener Person aus.

So übte er, Vaṭṭagāmaṇi Abhaya, zwölf Jahre bei fünf Monaten von Anfang an (d. h. vor seiner Vertreibung durch die Tamulen) als König die Königsherrschaft aus.

Den Text des Tripiṭaka sowohl als auch die Auslegung dazu überlieferten die früheren hochweisen Mönche auf dem Wege des mündlichen Vortrags.

Nachdem sie die Unzulänglichkeit (oder: den Verfall) der Wesen gesehen hatten, da ließen die Mönche, die zusammengekommen waren, (Text und Auslegung) in Büchern niederschreiben, damit die Lehre (Buddhas) lange bestünde.

Nach dessen Hinscheiden übte Mahācūli Mahātissa die Königsherrschaft vierzehn Jahre in Recht und Billigkeit aus.“

Wird damit eigentlich schon recht zweifelhaft, ob die Texte unter Vaṭṭagāmaṇi schriftlich niedergelegt wurden, so ist, wie in der jüngeren Chronik der Bruch in der Erzählung, in der älteren glücklicherweise der Doppelvers als späterer Einschub zu erweisen. Denn wenn der Vers, in welchem von der Regierungszeit des Mahācūli Mahātissa berichtet wird, mit den Worten anhebt: „Nach dessen Tode . . .“, so folgert daraus, daß in der ursprünglichen Fassung des Werkes dieser Vers unmittelbar an den anschloß, welcher als letzter über Vaṭṭagāmaṇi handelte.

Nach den Zeugnissen beider Chroniken haben wir also in dem Doppelverse über die schriftliche Abfassung des Tripitaka samt der Auslegung dazu einen jener häufigen Fälle vor uns, daß ein Verspaar ursprünglich am Rande eines fertigen Manuskriptes nachgetragen wurde, das nun vom einen Benutzer dieser Handschrift an der einen, vom anderen dagegen an der anderen Stelle eingeschoben wurde.

Mit solchen zugeflogenen Randbemerkungen aber kann man zum mindesten so lange keine Geschichte schreiben, als man ihre Herkunft nicht einwandfrei nachgewiesen und ihre Zugehörigkeit nicht sichergestellt hat. Bis dahin aber läßt sich aus dieser Stelle der ceylonesischen Chroniken keinerlei Einwand gegen die Ergebnisse unserer Betrachtung herleiten. Vielmehr stellt sich heraus, daß die Chroniken in wichtigen Dingen auch dann unzuverlässig sind, wenn Ereignisse aus der Ordensgeschichte vermeldet werden, welche der Zeit des Verfassers wesentlich näher lagen als die Zeit nach dem Tode Buddhas.

Umsomehr wird dies für die Nachrichten von älterem geschichtlichen Geschehen zutreffen, auch soweit sie sich auf das Werden des Kanons beziehen. Jedenfalls läßt sich aus den Berichten über Konzile, soweit sie heute bekannt sind²⁴, sicherlich für das Suttapitaka, das für unsere Ausführungen zunächst in Frage kommt, zeigen, daß die Berichte in der uns vorliegenden Form die Suttapitaka in schulmäßiger Ordnung und Überlieferung voraussetzen. Die Konzilsberichte sind also in der uns vorliegenden Endform auch als Ganzes betrachtet jünger als die Bildung der Schulen und des ihnen jeweils eigenen Dīghanikāya.

Der Beweis für diese Auffassung der Verhältnisse aber läßt sich durch den Hinweis darauf erbringen, daß jede einzelne Schule in ihrem Bericht eine andere Abfolge der einzelnen Kapitel als die Ordnung angibt, in welcher die einzelnen Kapitel des Dīghanikāya auf dem Konzile gesammelt wurden. Während so die Theravādin die beiden ersten vorgetragenen Kapitel das Brahmajālasuttanta und das Sāmaññaphalasuttanta sein lassen²⁵, wie sich auch die Texte in ihrem Suttapitaka aneinanderreihen, folgte nach der Angabe der Dharmagupta²⁶ auf das Brahmajāla das Ekottara, das Daṣottara usw., und nach den Angaben der Mahīśāsaka²⁷ reihte sich bei der Sammlung dem Ekottara das Daṣottara, das Mahānīdāna an und erst auf zwei Suttanta, deren Titel aus dem Chinesischen

noch nicht sicher bestimmt sind, folgte dann das Sāmaññaphala. Andere Quellen, wie das Ta pei king²⁸, geben noch andere Ordnungen und der im chinesischen Tripitaka erhaltene Dīghāgama²⁹ weist eine von diesen Abfolgen verschiedene Anordnung der Kapitel auf³⁰.

Da nun aber das Konzil sich geschichtlich nur in einer Form abgespielt haben kann, derselbe Mann zu einer Zeit Kapitel eines gleichen Werkes nicht in verschiedener Ordnung sich beim Vortrag konnte folgen lassen, so müssen die verschiedenen Fassungen des Berichtes, soweit jedenfalls das Suttapitaka in Frage kommt, nach der Sammlung und Ordnung der Suttapitaka innerhalb der einzelnen Schulen entstanden sein. Sie setzen die verschiedenen Fassungen der Suttapitaka voraus und müssen deshalb jüngeren Datums als das betreffende Suttapitaka sein. Eben deshalb aber kommen die gegebenen vorliegenden Konzilsberichte als Quelle für die Geschichte des Suttapitaka vor seiner sektarischen Ausprägung überhaupt nicht in Frage. Aus ihren Angaben kann keinerlei Beweismittel gegen Ergebnisse aus der vergleichenden Textuntersuchung abgeleitet werden, da diese in frühere Zeiten zurückführt als die zurechtgemachten Konzilsberichte. So lassen sich von den vorliegenden Fassungen dieser Konzilsberichte aus auch keine Einwendungen erheben, wenn wir zu der Überzeugung geführt wurden, daß der vorliegenden Sammlung des Pālidīghanikāya Handschriften aus dem festländischen Indien zugrunde liegen.

Man wird nun einwenden, daß doch die erhaltenen Fassungen über die Zusammenstellung eines Suttapitaka auf einem Konzile einen Archetypus voraussetzen. Es bleibt aber, vorläufig wenigstens, leider die Frage offen, was dieser an Einzelheiten über diese Zusammenstellung enthielt. Steht doch schon nicht einmal fest, ob dieser Bericht über die Sammlung des Suttapitaka von Haus aus seine Stelle in der Erzählung vom ersten Konzil gehabt hat. Denn wenn auch der Bericht in beiden Fassungen steht, so spricht doch das Vinaya der Mahīśāsaka im Anfang und die Unterschrift im Vinaya des Theravāda nur von einer Sammlung des Vinaya, die auf diesem Konzil stattgefunden habe. Im übrigen scheint mir die Tatsache, daß die Texte zwar auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, aber nicht einer Quelle des anderen ist, dafür zu sprechen, daß im Archetypus der Erzählung von der Sammlung des Suttapitaka etwas anderes als in irgend einer der erhaltenen Fassungen an Einzelheiten wird gestanden haben.

Aber wir verlieren hier vorläufig allen Boden unter den Füßen, die Frage nach dem Archetypus der fraglichen Erzählung bleibt zunächst vollkommen offen.

Es muß statt dessen sein Bewenden damit haben, darauf hinzuweisen, daß aus den inschriftlichen Nachrichten nichts zu entnehmen ist, was gegen unsere Auffassungen spräche.

Eine Sammlung buddhistischer Werke in einem Tripiṭaka ist zum ersten Male aus dem dritten Jahre Kanīskas bezeugt³¹. Mag diese Inschrift nun etwa in das Jahr 80 vor oder 55 nach Christus³² oder noch später zu setzen sein, das Pālītripiṭaka ist damit gewiß nicht gemeint. Die älteren Inschriften von Barāhat³³ — sie stammen nach der Überzeugung unserer Epigraphisten aus dem zweiten, zum Teile aus dem ersten Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, geben leider nur darüber Auskunft, daß eine Sammlung des Sutta-piṭaka vorhanden war (pañcanekāyika), nicht darüber, wie der Stoff innerhalb der fünf Einzelsammlungen (nikāya) angeordnet war und was die einzelnen Sammlungen enthielten. Ein weiterer Ausdruck Peṭakin ist leider nicht so ganz klar, ob er heißt: „einer, der die Piṭaka kennt“ oder „einer, der das Piṭaka kennt“³⁴. Die Inschrift von Bhabra, die Aśoka gegen die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts abgefaßt hat, enthält nur Einzeltitel. Sie ist aber trotzdem für unseren Zusammenhang außerordentlich wichtig.

Enthält diese Inschrift doch die Titel in Māgadhīsprache, und da sie sich an die Gemeinde der Mönche wendet, wird man der Überzeugung sein dürfen, daß auch die Texte selbst in Māgadhī abgefaßt waren. Wir haben damit die sprachliche Quelle belegt, die wir für den Pālikanon erschlossen hatten.

Eine ungelöste Frage bleibt es, wie das Pālī mit seinem Lautstande, welcher älter als der der Prakritdialekte ist, als Mittel zur Überlieferung hat Aufnahme finden können, aber diese Frage ist auch sonst ungelöst, hier fehlen auch noch alle sicheren Grundlagen für die Erkenntnis, wenn man an eine mündliche Überlieferung des Kanons glaubt.

Annoch fehlt jede Möglichkeit, den Pālikanon von unseren Ergebnissen aus in eine absolute Chronologie einzuordnen. Da es aber der europäische Mensch nun einmal nicht unterlassen kann, die Götter zu versuchen, und er indische Quellen zeitlich festlegen will, so wollen wir wenigstens die Wege ins Auge fassen, die später

vielleicht einmal dazu führen können, den jetzigen Pālikanon nach seiner Entstehungszeit festzulegen.

Von möglichen glücklichen archäologischen Funden abgesehen, wird man, scheint es mir, sein Augenmerk einmal darauf richten müssen, zu erkennen, in welcher Schriftform gewisse Verlesungen möglich sind. Das wird ein einigermaßen mühsames Beginnen bleiben, solange zum wenigsten kein umfassendes Material an solchen Verlesungen vorliegt.

Der zweite, aussichtsreichere Weg führt über die buddhistische Archäologie. Es wird sich dabei darum handeln festzustellen, ob sich in den Teilstücken der Buddhalegende, welche im hīnayānistischen Schrifttum erhalten sind, Einwirkungen der darstellenden Kunst, vielleicht der von Gandhāra, nachweisen lassen.

An einem Beispiele wird sich die Sachlage nahe bringen lassen. Ich wähle dazu die Vorgeschichte von des nachmaligen Buddha Auszug aus dem Hausleben. An einer Stelle des Kanons³⁵ wird diese folgendermaßen berichtet: „Vor der Erleuchtung, ihr Mönche, als ich noch ein Bodhisatta war, der die Erleuchtung noch nicht gewonnen hatte, forschte ich, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, dem Wesen der Geburt nach; für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen, forschte ich dem Wesen des Alters nach; für meine Person dem Gesetze der Krankheit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Krankheit nach; für meine Person dem Gesetze des Sterbens unterworfen, forschte ich dem Wesen des Sterbens nach, für meine Person dem Gesetze des Kummers unterworfen, forschte ich dem Wesen des Kummers nach, für meine Person dem Gesetze der Sündhaftigkeit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Da kam mir der Gedanke: ‚Wie! dem Gesetze der Geburt unterworfen forschte ich dem Wesen der Geburt nach, für meine Person dem Gesetze des Alters unterworfen‘ und so weiter bis: ‚für meine Person dem Gesetze der Sündhaftigkeit unterworfen, forschte ich dem Wesen der Sündhaftigkeit nach. Wenn ich nun, für meine Person dem Gesetze der Geburt unterworfen, nach der Erkenntnis des Elends im Wesen der Geburt den ungeborenen (geburtsfreien?) höchsten Frieden, das Verlöschen (Nirvāṇa) aufspürte!“ Im folgenden wird dieselbe Erwägung mit den Begriffen Alter, Krankheit usw. durchgeführt, worauf im nächsten Absatze die Mitteilung von der Auswanderung des zukünftigen Buddha in die Heimatlosigkeit folgt.

An einer anderen Stelle des Kanons³⁶ wird berichtet, daß dem nachmaligen Buddha, der ein gar zarter Jüngling war, im Anwesen seines Vaters alles an Luxus zu Gebote stand, daß ihm drei Paläste für die verschiedenen Jahreszeiten waren errichtet worden, darinnen ihm mit den köstlichsten Gerichten aufgewartet wurde. Darauf fährt der Text wörtlich fort: „In dieser Pracht, ihr Mönche, kam mir, der ich zart war, folgender Gedanke: Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Alter unterworfen ist, dem Alter nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen Alten erblickt und sich nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich dem Alter unterworfen, dem Alter nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen Alten erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Jugend an der Jugend ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person der Krankheit unterworfen ist, der Krankheit nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen erkrankt erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich der Krankheit unterworfen, der Krankheit nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen erkrankt³⁷ erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust der Gesundheit an der Gesundheit ganz und gar.

Ein ununterrichteter Mensch gewöhnlichen Schlags, der für seine Person dem Tode unterworfen ist, dem Tode nicht enthoben ist, kommt zu Unbehagen, ist niedergedrückt und empfindet Abscheu, wenn er einen anderen tot erblickt hat und sich selbst nicht einbezieht. Auch ich bin nun dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben. Käme nun auch mich, der ich dem Tode unterworfen, dem Tode nicht enthoben bin, ein Unbehagen an, nachdem ich einen anderen tot erblickt habe, wäre ich niedergedrückt und empfände Abscheu, so stünde mir das nicht an. Als ich, ihr Mönche, solches erwog, schwand mir die Lust des Lebens am Leben ganz und gar.“

Solcher Stellen gibt es in der ziemlich umfangreichen kanonischen Literatur nicht eben viele, sie finden sich in späteren Werken überhaupt nicht mehr, sondern da wird das Erlebnis vor dem Auszug aus dem Hausleben so dargestellt, daß der Bodhisattva drei Ausfahrten in den Park unternimmt, um sich zu zerstreuen. Bei der ersten Ausfahrt trifft er dabei auf einen Greis, der sich mühselig am Stock fortschleppt, bei der zweiten auf einen Kranken, bei der dritten begegnet er einem Leichenzuge. Verwandte bringen einen Verschiedenen zu Grabe. Bei der vierten Ausfahrt schließlich stößt er auf einen Mönch, der ihm in seinem gelben Gewande wie der leibhaftige Friede erscheint. Sein Anblick läßt den Bodhisattva sich zum Auszug aus dem Hausleben fest entschließen.

Die Übersetzung einer Textstelle zu geben, ist wohl nicht vonnöten, weil dieser Teil der Buddhalegende allgemein bekannt ist.

Daß die erste Form der Erzählung, die sich in reinen Begriffen bewegt, aus der zweiten Form, welche sich in anschaulichen Bildern darstellt, sei abgeleitet worden, ist nach der ganzen Art dieser buddhistischen Literatur an sich wenig wahrscheinlich. Auch verliert diese Annahme dadurch an Glaubhaftigkeit, daß sich die Form der Erzählung, welche bei Begriffen bleibt, in späterer Literatur eben verloren hat.

Zudem läßt sich die umgekehrte Entwicklung der Legende von der abstrakten zur anschaulichen Form bequem erklären. War doch diese Umprägung notwendig, sobald die darstellende Kunst dieses Erlebnis versinnbildlichen mußte. Da blieb dann nichts weiter übrig, als das Erlebnis aus dem Bereiche der abstrakten Begriffe des Alters, der Krankheit, des Sterbens und des Entschlusses auszuwandern herauszuheben und die Begriffe unter dem Bilde eines Alten, eines Kranken, eines Toten und eines Mönches darzustellen und damit die an sich einheitliche Handlung in ein vierfaches Geschehen auf viergeteilter Bildtafel aufzulösen.

Ein innerer Grund aber für diese Entwicklung ist nicht abzusehen, denn die abstrakte Form der Erzählung läßt sich die Geschehnisse vollkommen und allgemein verständlich geschlossen abwickeln.

Wenn sich nun auch diese vier Ausfahrten im Dīghanikāya von dem späteren Gautama Buddha nicht berichtet finden, so werden sie doch von einem seiner Vorläufer, dem Buddha Vipassin, erzählt. Das kommt aber auf dasselbe hinaus, denn auch in diesem

Falle würde der Einfluß bildender Kunst vorausgesetzt, wofern wir mit unserer Erklärung im Rechte sind.

Da sich der Bericht auch in der chinesischen Fassung des Mahāpadānasuttanta findet³⁸, so würde man diesen Einfluß nicht nur für das Pālisuttapiṭaka in seiner gegenwärtigen Form voraussetzen müssen, sondern sogar für die beiden Fassungen zugrunde liegende gemeinsame Quelle des festländischen Indien.

Daß aber die darstellende Kunst überhaupt in die Gestaltung der literarischen Buddhalegende eingegriffen hat, unterliegt keinem Zweifel. Ich lasse anderes beiseite und erinnere hier nur an einen kleinen Einzelzug, daß nämlich die Haare Buddhas nach rechts herum gedreht sind, ein Zug, der bekanntermaßen daher rührt, daß die Locken Apollos schematisch nachgebildet wurden, seitdem diese griechische Götterfigur das Vorbild für Buddhadarstellungen abgegeben hatte.

Es darf nun zwar nicht verschwiegen werden, daß sich Darstellungen dieser Szenen in Reliefs erst auf dem Stūpa von Borobudur auf Java aus der zweiten Hälfte des achten nachchristlichen Jahrhunderts erhalten finden, daß bisher in älteren indischen Kunstdenkmälern dieser Vorwurf nicht, oder nicht sicher nachzuweisen ist³⁹. Aber man kann aus dieser Tatsache doch keinen Gegenbeweis gegen unseren Erklärungsversuch ableiten. Denn das, was wir an Denkmälern buddhistischer Kunst erhalten haben, sind doch nur zufällige Überbleibsel dürftigen Umfangs gegenüber dem, was verloren ist und noch verborgen sein kann. Allein schon der Umstand, daß eine figürliche Darstellung der in Frage stehenden Erlebnisse unseres Bodhisatta nur in Denkmälern indischer Kolonialgebiete erhalten ist, spricht dafür, daß auch die darstellende Kunst des Mutterlandes den gleichen Gegenstand behandelt hatte.

Es scheint nun, wie wenn an einer anderen Stelle der Einfluß von der Gandhārakunst ausgegangen sei.

Buddha werden eine Anzahl Schönheitsmerkmale zugeschrieben. Das ist an sich nichts verwunderliches weiter, sie werden sich, wenn nicht alle, doch zum größten Teile auch in brahmanischer und jainistischer Literatur nachweisen lassen. Das merkwürdige ist, daß diese Merkmale im buddhistischen Schrifttum in einer bestimmten Ordnung aufgereiht werden, nämlich entweder vom Kopfe zum Fuße oder vom Fuße zum Kopfe laufend. Soweit mir das Überlieferungsgut bekannt geworden ist, scheint diese Ordnung

nicht ursprünglich zu sein, und man darf vielleicht fragen, ob diese Anordnung nicht den praktischen Bedürfnissen der Künstler und Handwerker ihr Dasein verdankt, welche diese Schönheitsmerkmale in einer bequem nutzbar zu machenden Aufreihung zur Verfügung haben mußten. Es scheint mir jedenfalls der Beachtung wert zu sein, daß in einem Handbuch für darstellende Künstler, welches uns in tibetischer Übersetzung erhalten ist⁴⁰, derselbe Grundsatz in der Anordnung der zu beachtenden Körpermerkmale ebenfalls zu erkennen ist, wenn man sein Augenmerk nur auf den großen Rahmen richtet, auf den es hier allein ankommt. Wenn das eine oder andere Merkmal aufgeführt ist, welches wie das der vierzig Zähne, für die darstellende Kunst nicht in Frage kommt, so gibt dies gewiß noch keinen Gegengrund ab, denn auch in dem erwähnten Handbuch für die darstellenden Künstler wird angegeben, daß die Zunge das Gesicht bedeckt⁴¹, die Stimme wohl lautend ist, wiewohl diese Dinge für die figürliche Darstellung sicher nicht in Frage kommen.

Sollte man aber Bedenken grundsätzlicher Art dagegen geltend machen wollen, daß die Ordnung dieser Schönheitszeichen dem Bedürfnisse des darstellenden Künstlers und Kunsthandwerkers erwachsen sei, so will ich doch noch darauf hinweisen, daß sich das eine oder andere dieser Merkmale überhaupt erst aus der Gandhāraplastik erklärt. Einer unserer bekanntesten Forscher, A. v. le Coq, hat sich jüngst dahin ausgesprochen⁴², daß der Ansatz von Schwimmhäuten zwischen den Fingern dem Umstande seine Entstehung verdankt, daß die Gandhārakünstler bei allen Handstellungen kleine Brücken zwischen den einzelnen Fingern stehen ließen, wofern zu befürchten stand, daß diese leicht abbrechen könnten. War dies von Haus aus durch die Natur des brüchigen Schiefergesteins bedingt, in dem die Bildhauer arbeiteten, so hätten die „besinnlichen Inder“ diese nur im Einzelfall notwendige Stütze freier Finger mißverständlich und verallgemeinernd in Schwimmhäute umgedeutet. Dann wären damit alle Texte, in denen die Schwimmhäute erwähnt werden, jünger als das Aufkommen der Gandhārakunst. Unter diese Texte fallen aber auch der Dīghanikāya des Pālikanon und die indische Vorlage des chinesischen Madhyamāgama⁴³.

Nach alledem scheint es jedenfalls angebracht, sich einmal die Frage vorzulegen, ob nicht zum mindesten auch für den Dīghanikāya des ceylonischen Kanons, wie er uns heute vorliegt, damit zu rechnen sein dürfte; daß er eher aus einer Zeit um die Wende der

Jahreszählung her stammt, vielleicht gar aus nachchristlicher Zeit, als aus der Zeit des angehenden fünften oder vierten Jahrhunderts vor Christus, mit welcher Zeit man den Pālikanon etwas unbeschwert und durch verschwommene Linien in unbestimmter Form verbunden hat.

Daß von solcher Fragestellung auch der zeitliche Ansatz des ganzen Pālikanon in seiner vorliegenden Form betroffen würde, steht außer Frage. Aber man darf doch daran erinnern, daß der Pālikanon auch noch nicht völlig abgeschlossen war, als Hinterindien dem Hinayāna gewonnen wurde. Das erhellt daraus, daß verschiedene kleinere Werke nur in einem Zweige der Überlieferung als kanonisch anerkannt sind. Des weiteren geben uns die inschriftlichen Nachrichten über den Kanon nur Auskunft über den Rahmen, der das Gut an buddhistischen Texten umspannte, nicht aber darüber, welcher Stoff den Rahmen füllte, wie er auf die einzelnen Sammlungen verteilt war, wie die einzelnen Stücke, welche den Rahmen füllten, aussahen. Wie sehr sich aber dieser stoffliche Inhalt der Sammlungen verschoben haben kann, darüber gibt der Vergleich auch nur der Pālisammlung des Dīghanikāya mit der chinesischen Übersetzung des entsprechenden Āgama hinreichend Auskunft, und daß hier der Pālitext nicht immer das Ursprünglichere darstellt, wird durch das Lakkhaṇasuttanta erhärtet⁴⁴. Ja unterstellen wir selbst einmal, Aśoka habe bei den Stücken des Kanons, die er unter ihrem Titel anführt, wirklich die im Auge gehabt, welche unsere Pāliforscher namhaft machten, so fehlt immer noch der Nachweis, daß dieser Pālitext unverändert seit Aśokas Zeiten überkommen ist, wenn man schon aus den aufgestellten Gleichungen ein Beweismittel für das Alter des Pālikanons ableiten will, wie er uns heute vorliegt. Es kann hier außer Betracht bleiben, daß unter dem gleichen Titel sich vielleicht doch ebensogut verschiedene Texte verbergen könnten, wie gleiche Stücke selbst innerhalb des gleichen Kanons unter verschiedenem Titel gehen, weil auch ohnedem aus dieser Inschrift kein Beweismittel für das Alter des uns heute vorliegenden Pālikanons zu entnehmen ist. Wenn aber in diesem Kanon auch älteres Gut steckt, so hat das zunächst mit der anderen Frage nichts zu tun, aus welcher Zeit die uns vorliegenden Fassungen des Tripitaka stammen.

Beide Fragen aber auseinanderzuhalten, scheint angezeigt, schon deshalb, weil annoch nicht feststeht, in welche Zeit das ältere Gut in dem Tripitaka zurückreicht.

Nur scheint sich das eine zu ergeben, daß nämlich keine der Fassungen des Tripitaka, wie sie uns zunächst einmal vorliegen, unmittelbar in die Zeit der Ordensstiftung zurückgehen können. Scheint es doch, als gäben uns auch die ältesten Lehrformeln, welche im Kanon enthalten sind, darüber Aufschluß, daß sich zwischen die Zeit des Stifters des Ordens und die Abfassung auch der ältesten Lehrformeln bereits die geschichtliche Entwicklung eingeschaltet hat. Ich glaube dabei als älteste Lehrformeln diejenigen ansprechen zu dürfen, welche sich in allem Schrifttum der Buddhisten finden, weil diese die erste Anwartschaft darauf haben, aus einer gemeinsamen Quelle in die Ströme sektarischer Einzelüberlieferung geflossen zu sein.

Zu diesen Formeln zählen nun gewiß die von den vier edlen Wahrheiten, der vom Leid, vom Entstehen des Leides, von der Aufhebung des Leides und der vom Wege, welcher zur Aufhebung des Leides führt. Weiter gehört hierunter der sogenannte Kausalnexus, der Paṭiccasamuppāda, in welchem in einer längeren Kette dargelegt wird, infolge wovon etwas entsteht und wofür dies Zweite Grund ist. Die Formel läuft in ihrer häufigsten, zwölfgliedrigen, Fassung darauf hinaus, das Entstehen des Leides aus dem Nichtwissen zu erklären. Die Formel ist zum mindesten von der Überlieferung mit ausdrücklichen Worten der Zeit Buddhas zugeschrieben worden.

Wohl kaum einer hat sich, auch wenn er darüber nichts gedruckt hat, nicht mit dieser Formel befaßt, und wenn trotzdem bis heute noch keine Auslegung allgemeiner Annahme sich erfreut, so spricht dies mehr als alles für die Schwierigkeiten, welche dieser Formel innewohnen.

Schlägt man im Kanon diejenige Stelle auf⁴⁵, wo der Formel die ausführlichste Behandlung zuteil wird, so wird sie da⁴⁶ auch so erläutert, daß jeder Begriff der Kette durch andere Begriffe erklärt wird. Verfährt man nun nach dem Satze, daß, wenn eine Größe A einer Größe B gleich ist, auch die Größe B der Größe A gleich ist, und setzt anstelle der erläuterten Begriffe die erläuternden in die Formel ein, so kommt ein Gallimathias heraus, durch den sich auch der Pffiffigste nicht mehr hindurchfindet. Zieht man weiter in Betracht, daß einzelne Begriffe in verschiedenen Texten ihrem Inhalte nach verschieden bestimmt werden⁴⁷, die Formel also nicht in jeder Hinsicht in gleicher Weise verstanden wurde, so wird man der Über-

zeugung sein dürfen, daß die Schwierigkeiten nicht neu sind, welche wir heute haben, die Formel zu verstehen. Es drängt sich damit die Frage auf, ob das Verständnis einer von Haus aus begrifflich eindeutig bestimmten Formel im Laufe der Zeit verloren ging, oder ob die Formel vielleicht von Haus aus überhaupt keine geschlossene Begriffsreihe ist, die in einer Anzahl sich denknotwendig folgender Begriffe das Ergebnis eines abschließenden logischen Durchdenkens der zweiten edlen Wahrheit vom Entstehen des Leidens in sich beschließt.

Wir werden uns darüber klar werden, wenn wir eine Einsicht in den Bau der Formel gewinnen können.

Es ist schon von anderen darauf hingewiesen worden, daß sich die Formel mit verschiedenen Kopfstücken findet. Während es im einen Falle heißt: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D, wird an anderer Stelle ausgeführt, daß C und D sich gegenseitig bedingen⁴⁹ und über das Wechselverhältnis von C und D und D und C hinaus keine weiter zurückliegende Ursache mehr zu erkennen sei⁴⁹.

Woher es nun kommt, daß trotzdem in der zwölfgliedrigen Formel noch die Begriffe A und B als weitere Ursachen auftreten, darüber lassen uns die Texte ebenso im Dunkeln wie darüber, daß dabei das Wechselverhältnis der Begriffe C und D einer durchlaufenden Reihe kausaler Verbundenheit Platz gemacht hat: infolge von A entsteht B, infolge von B entsteht C, infolge von C entsteht D.

Leider geben die europäischen Erklärungen selbst über diese auffällige und merkwürdige Verschiebung in der Verbindung gleicher Begriffe keine Auskunft, und doch wäre das recht erwünscht. Denn wenn zwei Begriffe wechselseitig sich bedingend letzte Ursache sind, dann ist es undenkbar, daß einer der beiden Begriffe, nämlich C, ausschließliche Ursache des anderen, nämlich D, sein kann.

Die Formel hat aber noch andere grundsätzliche Schwierigkeiten, über die wir doch nicht einfach hinweggehen können.

Es ist schon oft ausgesprochen worden, daß es sich bei dem Begriffe *jāti* um die Geburt eines Lebewesens aus dem Mutterschoße handelt, das infolge eben dieser Geburt zu Alter, Tod und allen Arten Leid kommt. Es kann weiter keinem Zweifel unterliegen, daß es sich bei dem wechselseitig bedingten Begriffspaar um die Empfängnis handelt, die Textstelle ist vollkommen eindeutig. Da nun der Buddhismus das Lebendige aus dem Wiederwerden entstehen läßt,

so sollte man erwarten, daß das vorhergehende Werden zum mindesten ebenso durch Alter und Tod mit abgeschlossen wird, wie diese Begriffe das weitere Werden am Ende der Kausalitätsreihe enden, wenn es sich bei der Formel schon um eine logisch geschlossene Kette handelt. Man fragt sich auch, warum dies Werden vor der Empfängnis nicht durch den Begriff des Leidens charakterisiert wird, wie es am Ausgang der Formel der Fall ist. Statt dessen finden wir, daß in der zwölfgliedrigen Formel einer der beiden sich wechselseitig bedingenden Begriffe herausgehoben, zur alleinigen und ausreichenden Ursache des anderen gesetzt wird, und davor noch das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als Ursachen eingeführt werden. Die Tatsache, daß an sich entsprechenden Stellen der Entwicklung verschiedene Begriffe eingeführt werden, ist nirgends zureichend begründet, sie ist als denknotwendig umso weniger zu erweisen, als uns versichert wird, daß jenseits der beiden wechselseitig bedingten Begriffe keine weitere Ursache mehr zu erkennen ist, es sich also selbst wiederlegt, wenn trotzdem das Nichtwissen und die *saṃkhārā* als weitere Ursachen für die aufgelösten Wechselbegriffe angegeben werden.

Schwierigkeiten der eben besprochenen Art finden sich nun aber auch sonst noch innerhalb der Kausalitätsreihe. Wenn schon an einer Stelle von der Empfängnis die Rede ist, an einer späteren von der Geburt, so ist der nächstliegende und natürlichste Schluß der, daß die zwischen diesen beiden Punkten liegende Abfolge von Ursachen und Wirkungen sich im fötalen Werden abspielt. Aber eine Durchprüfung der einzelnen Begriffe läßt diese Möglichkeit der Auffassung zusammenbrechen. Ist es doch, wenn man schon einheimischer Auffassung folgt, einigermaßen unbegreiflich, wie dem Fötus eine Empfindung aus der Berührung des Gesichtssinnes mit seinem Objekte entstehen soll, wie ihm aus der Befolgung gesitteten Benehmens und religiöser Gelübde, wie ihm aus dem Gerede von einem Selbst bestimmende Ursachen entstehen können. Diese Auffassung scheidet aber vor allem daran, daß der Begriff des Durstes, des Verlangens dann einen anderen Inhalt bekommen müßte, als in den vier edlen Wahrheiten ihm an entsprechender Stelle eignet.

Legt man den Trennungsstrich in der Formel anders und spricht sich dahin aus, daß mit dem Begriff „Name und Form“ das neugeborene Lebewesen bezeichnet werde, so trägt das der Verständlichkeit der Formel als Ganzes nichts zu, denn es bleibt dann erst

recht auffällig, daß hier der Begriff der Geburt fehlt, oder warum er durch einen anderen Begriff ersetzt wird. Des weiteren ist dann auch kein ausreichender Grund dafür abzusehen; warum hinter Name und Form andere Begriffe die Weiterentwicklung darstellen als hinter dem Begriff Geburt, warum auch hier vor der Geburt Alter, Tod und Leid als Ende und Inbegriff des Werdens fehlen.

Soweit ich nach der einheimischen und europäischen Arbeit urteilen kann, werden die Schwierigkeiten immer bestehen bleiben, wenn der sogenannte Kausalitätsnexus als ein logisch geschlossenes Ganze ausgelegt wird, in welchem die Frage nach dem Entstehen des Leides logisch durchdacht sei und dieser Gedankengang in einer kausal verbundenen Reihe denknotwendiger Begriffe seinen Ausdruck gefunden habe. Es scheint vielmehr, daß die Schwierigkeiten der Auslegung sich beheben lassen, wenn die Formel als eine geschichtlich gewordene Begriffsklitterung gefaßt wird, deren Werden zu verstehen ist, die aber dann auch als begrifflich geschlossenes Ganze nicht gedacht werden kann. Man hätte dann überhaupt nicht eine Formel vor sich, sondern ihre verschiedenen Fassungen wären als ebensoviele Stufen dieser geschichtlichen Entwicklung aufzufassen. Von diesem Standpunkt aus läßt es sich auch leicht verstehen, daß sogar die einheimische Erklärung der Formel an einzelnen Stellen auseinandergeht, wie auch, daß diese verschiedene Kopfstücke hat, daß in einer Fassung auch einmal ein Begriff fehlen kann⁵⁰, daß sie überhaupt wachsen konnte.

Wenn sich auch die einzelnen Stufen des Wachstums bislang der Erkenntnis entziehen⁵¹, so kann doch keine Frage sein, daß der zweite Teil der Formel auf der ersten und zweiten edlen Wahrheit beruht. Die Begriffe Geburt, Alter und Sterben, welche in der ersten edlen Wahrheit zur Auslegung des Begriffes Leid in auch sonst bekannter Art nebeneinanderstehen, sind nach dem Satze, daß alles aus einem Grunde entsteht, aus dem Verhältnis des zeitlichen Nacheinander, welches diesen Dingen ihrer Natur nach inneohnt, in eine kausale Beziehung aufgelöst worden.

Die Begriffe des Durstes und Werdens als Ursache der Geburt und so weiter anzureihen, war durch die zweite edle Wahrheit gegeben, wo das Entstehen von Geburt, Krankheit, Alter, Tod, des Leides aus dem Durst erklärt wird, welcher zur Wiedergeburt führt.

Bleibt dabei auch zunächst dunkel, wie der Begriff des Ergreifens (upādāna) gerade an der Stelle der Kette eingefügt wurde,

wo er steht, so dürfen wir aus einer Stelle des Kanons doch eine Bestätigung dafür entnehmen, daß wir nicht irre gehen, wenn wir diesen Teil der Kausalitätskette herauschälen, der seinem Wesen nach eine Auflösung der kanonischen Auslegung der beiden ersten edlen Wahrheiten ist. Findet sich doch an dieser Stelle des Kanons⁵² die Kausalitätsreihe in eben der rudimentären Form überkommen: „Einem, ihr Mönche, der verharret in der Betrachtung des Genusses bei Dingen, die zu ergreifen sind, wächst der Durst. Infolge des Durstes ist Ergreifen, infolge des Ergreifens ist Werden, infolge des Werdens ist Geburt, infolge der Geburt entstehen Alter und Tod, Sorge, Wehklagen, Leid, Niedergedrücktheit, Verzweiflung. Dies ist die Entstehung des Ganzen Haufens Leid.“

Daß in dieser Fassung aber ein Auszug aus der längeren Kausalitätsreihe vorläge, ist deshalb nicht wahrscheinlich, weil gar keine Ursache dafür zu erkennen ist, daß man einen solchen hätte herstellen sollen, wenn die längere Formel schon ein logisches Ganze bildete. Zudem läßt sich aber an einer weiteren Stelle der zwölfgliedrigen Formel der Nachweis führen, daß die Formel in die Länge gewachsen ist.

Wir hatten gesehen, wie Begriffe, welche in der Auslegung der ersten edlen Wahrheit nebeneinander standen, aus der zeitlichen Abfolge ihrer Inhalte zueinander in kausale Beziehung gesetzt wurden. War hier der Vorgang immerhin noch sachlich berechtigt, so ist das Wechselverhältnis der Begriffe nāmarūpa und viññāna ganz mechanisch nach dem sonstigen Schema aufgelöst worden, als es galt, das Nichtwissen als eine letzte Ursache für das Werden des Leides aufzunehmen. Da keine logische Möglichkeit für die Auflösung dieses Wechselverhältnisses vorhanden ist, kann die Auflösung nur mechanisch erfolgt sein. Dürfen wir daraus einen Fingerzeig dafür entnehmen, daß die Formel tatsächlich länger geworden ist, so wird damit auch bestätigt, daß die oben angeführte kürzere Fassung, die mit dem Durste beginnt, ein älteres Zwischenglied in der Entwicklung der Kausalitätsreihe aus den ersten beiden edlen Wahrheiten ist. Und wenn sich auch nicht erkennen läßt, wie die einzelnen Begriffe ihre Stellung in der Reihe erhalten haben, so wird man nicht groß fehl gehen, wenn man sich dahin ausspricht, daß es bei der Herstellung der Formel nur darauf ankam, den jeweils gegebenen obersten Begriff auf einen weiteren zurückzuführen, ohne daß auf das Ganze wäre Bedacht genommen worden.

Ist es doch nur so erklärlich, daß die Formel, als Ganzes betrachtet, unaufklärbare Unstimmigkeiten grundsätzlicher Art enthalten kann. Es ist überdem schon von älteren Forschern darauf hingewiesen worden, daß dabei Einflüsse anderer philosophischer Systeme eine Rolle mögen gespielt haben⁵³, und das ist vielleicht besonders darin zu erkennen, daß auch die Buddhisten den Begriff des Nichtwissens als letzte Ursache in eine der Formeln eingeführt haben.

Sei dem nun, wie immer ihm wolle, es ergibt sich auf jeden Fall, daß Texte des Kanons, welche die Kausalitätsformel in der einen oder anderen Fassung enthalten, aus der Zeit stammen, in der die geschichtliche Weiterentwicklung von Lehraufstellungen noch vor der Spaltung in einzelne Schulen bereits eingesetzt hatte. Das gilt auch für den Dīghanikāya, der als ältester Prosatext angesprochen wurde, enthält doch auch er die Kausalitätsformel. Auch von dieser Seite aus scheint Vorsicht geboten, den Pālikanon, wie er uns heute in Ceylon vorliegt, an die früheste Zeit des Buddhismus anzuschließen.

Fassen wir unsere Betrachtungen zusammen, so ergibt sich folgendes:

1. Der Text des ceylonesischen Dīghanikāya, wie er uns heute im Pālikanon vorliegt, setzt Handschriften voraus, welche aus dem festländischen Indien stammten. Er ist durch eine schriftliche Übersetzung aus Texten gewonnen worden, welche in Māgadhi abgefaßt waren.

2. Die Nachricht, daß der Pālikanon zusammen mit seiner Auslegung zuerst unter dem ceylonesischen König Vattagāmani auf Ceylon sei schriftlich niedergelegt worden, hält einer Nachprüfung nicht stand. Sie kann nicht als geschichtliche Wahrheit gelten.

3. Daraus folgt weiter, daß die Mitteilung, der Kanon sei bis dahin mit der zugehörigen Auslegung gedächtnismäßig bewahrt und mündlich überliefert worden, ebenfalls nicht stichhaltig ist.

Es stellt sich vielmehr heraus, daß diese Unterstellung von den Theravādin ebenso als Fiktion aufrecht erhalten wurde wie die, daß das Pāli eigentlich Māgadhi sei. Sie sind beide aus älteren Zuständen ohne sachliche Berechtigung weitergeschleppt worden.

4. Die Konzilsberichte sind, soweit sie sich mit dem Suttapiṭaka befassen, jünger als die in den Einzelsekten überkommenen Dīghanikāya und, da sie auf diesen beruhen, geschichtlich wertlos.

5. Älteste Lehrformeln sind bereits von der geschichtlichen Entwicklung erfaßt.

6. Ein Nachweis, daß der Dīghanikāya, wie er heute im Pālikanon vorliegt, aus vorchristlicher Zeit stammt, ist bisher nicht erbracht.

7. Da die einheimische Überlieferung von der Geschichte des Kanons sich auch für verhältnismäßig späte Zeiten aus den Gegebenheiten der Texte nicht erhärten läßt, muß die Forschung die Geschichte der Textüberlieferung und ihrer begrifflichen Inhalte aus der vergleichenden Untersuchung des gesamten Überlieferungsgutes erarbeiten. Arbeiten mit dem Pālikanon allein sind unfruchtbar und zwecklos.

STELLENACHWEISE.

* Die nachfolgenden Ausführungen sind die etwas erweiterte Niederschrift einer Vorlesung.

Das 3. Heft der Arbeit Przulskis: *Le Concile de Rājagṛha*, Paris 1928 erhielt ich erst sechs Wochen, nachdem mein Artikel ausgesetzt war; es konnte deshalb nicht mehr verwertet werden.

1 R. O. Franke, ZDMG 67, 410.

2 Siehe besonders Oldenberg, ZDMG 52, 643 ff. Für unsere Ausführungen kommen in erster Linie die Seiten 652 ff. in Betracht.

3 Geiger, Pāli, S. 3. Siehe auch Rhys Davids' Einleitung zum Pāli Engl. Dict.

4 Die nachfolgenden Angaben über das Abhidhammapiṭaka sind entnommen McGovern, *Manual of Buddhist Philosophy*, S. 17.

5 Friedrich Hirth Band der *Asia Major*, S. 620 ff.; *Asia Major* v. 141 ff.; F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, Anhang.

6 F. Weller, *Der chinesische Dharmasaṃgraha*, 189.

7 Z. B. DN III, 25.

8 *Asia Major* V, 111.

9 *Asia Major* V, 105, Nr. 3.

10 *Asia Major* IV, 445.

11 DN I 10: evaṃvipāko candaggāho bhavissati

„ suriyaggāho bhavissati

„ nakkhattaggāho bhavissati

„ candimasuriyānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati

„ candimasuriyānaṃ uppathagamaṇaṃ bhavissati

„ nakkhattānaṃ pathagamaṇaṃ bhavissati

„ „ uppathagamaṇaṃ bhavissati

„ ukkāpāto bhavissati

„ disāḍḍāho bhavissati

„ bhūmicālo bhavissati

„ devadundubhi bhavissati

evaṃvipākaṃ candimasuriyānakkhattānaṃ uppathagamaṇaṃ ogamaṇaṃ saṃkilesaṃ vodānaṃ bhavissati.

12 Ausgabe Tschulalongkorns, S. 13. DN I, 17 (= I, § 2, 2), steht ein Nom. auf -o für einen Lok. abs. Die Stelle ist aus den gleichen Gründen zum Beweise nicht zu brauchen.

13 DN III, 94 (XXVII, 23). Übersetzung R. O. Frankes, S. 283; Herrn und Frau Rhys Davids', SBB IV, 90. Tschulalongkorns Text: ganthe karontā (ā)gacchanti.

14 Beruft man sich dafür auf das Pāli English Dict. von Rhys Davids und Stede, so muß man gleichzeitig die Frage beantworten, ob danach auch der Pālitext des Dīghanikāya als spätes Werk bestimmt ist. Denn es heißt da unter Nr. 2 des Titelkopfes gantha: only in late Pāli and in Skt. composition, text, book (not with ref. to books as tied together, but to books as composed, put together). Sonst muß man nachweisen, daß die zeitlichen Angaben über die in Frage stehende Verwendung des Wortes gantha falsch sind. Abgesehen davon aber bin ich keineswegs so sicher, ob im Sanskrit unter grantha nicht auch handschriftliche Bücher mit einzubeziehen sind. Ich führe dies zu stützen, nach dem PW eine aus dem Hitopadeśa ausgehobene Stelle an: pañcatantrāttathānyasimādgranthād (ākṛṣya likhyate; Prastāvikā Vers 9 ed. Godabole Parab.). Handelt es sich hierbei auch nur um Werke, die bloß im Geiste abgefaßt waren?

15 Chinesisches Tripiṭaka, Ausgabe Takakusu-Watanabe in europäischer Buchform, Band I, S. 38, Spalte 3, Zeile 8.

16 Asia Major V, 111.

17 Asia Major V, 123, Anm. 4.

18 Pāṭikasuttanta, Asia Major V, 112f.

19 Asia Major V, 112.

20 Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II, 11, 16; Geiger, Pāli, S. 7, Absatz 2.

21 Mahāvamsa, hrsg. v. Geiger, XXXIII, 95—XXXIV, 1.

22 Dieser Vers wird von Geiger als unecht angesprochen, vor allem wohl, weil er in der Tikā nicht behandelt wird. Der Vers fehlt in X, T, Z. Die ersten zwei Quellen gehören der birmanischen Rezension des Textes an, auch Z steht, trotzdem es eine Mischrezension ist, der birmanischen Fassung näher als der ceylonesischen. Vgl. Geiger, Textausgabe S. XLIX. Weil nun bei Geigers Auffassung sein Vers 99 eines Subjektes enträt — Geiger selbst ergänzt es in seiner Übersetzung S. 237 — dies Subjekt aber in dem verdächtigsten Verse steht, so ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß in der birmanischen Rezension eine irriige Auslassung vorliegt, die ceylonesische Rezension das Ursprüngliche bewahrt hat. Der Vers ist demnach in den Text aufzunehmen.

23 Dīpavaṃsa, hrsg. v. Oldenberg, XX, 18 ff.

24 J. Przulski, Le Concile de Rājagṛha, Paris 1926 und 1927.

25 Cullavagga XI, 1, 8.

26 Przulski, a. a. O., S. 193.

27 Przulski, a. a. O., 146f.

28 Przulski, a. a. O., 123.

29 Die Annahme, daß dieser Dīghāgama des chinesischen Tripiṭaka der Schule der Dharmagupta angehöre (McGovern, Manual S. 26) wird sich kaum halten lassen, da die Abfolge der Kapitel nicht mit der Ordnung zusammenstimmt, welche das Vinaya der Dharmagupta für die Kapitel des Werkes vermeldet (Przulski, a. a. O. 193).

30 Anesaki, Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXV, 3, S. 36f.

31 Ep. Ind. VIII, 176.

32 V. A. Smith, Early History of India, 3. Aufl., 256, 258.

33 Hultzsch, ZDMG, XL, S. 58. Über das Alter des Bauwerks siehe Grünwedel, Buddhistische Kunst in Indien, 2. Aufl., S. 24.

34 Rhys Davids, Buddhist India, 167, Nr. 2. Ich halte die zweite Auffassung für die wahrscheinlich richtige, vgl. v. le Coq, Buddhistische Spätantike VI, 68.

35 MN I, 163.

36 AN I, 145.

37 Lies vyādhitaṃ statt vyādhim.

38 Chinesisches Tripiṭaka, Ausg. v. Takakusu-Watanabe, I, 6.

39 Foucher, L'Art Gréco-Bouddhique I, 348, vgl. auch Waldschmidt, Gandhāra 54.

40 Citralakṣaṇa, hrsg. von B. Laufer, Leipzig, 1913, Vers 574 ff.

41 So ist Verszeile 952 zu übersetzen. Laufer ist in die Irre gegangen.

42 Buddhistische Spätantike in Mittelasien V, 10.

43 Weller, Chin. Dharmasaṃgraha, S. 182, Nr. 6.

44 F. Weller, Der chinesische Dharmasaṃgraha, Anhang S. 189.

45 SN, Nidānavagga.

46 SN XII, 2, 4 ff. (Bd. II, S. 2 ff.). Ersetzt man die Begriffe in der angegebenen Weise, so ergibt sich nämlich:

In Abhängigkeit von dukkhe aññāṇaṃ dukkhasamudaye aññāṇaṃ dukkhanirodhe aññāṇaṃ dukkhanirodhaḡāminiyā paṭipadāya aññāṇaṃ kāyasamkhāro, vacīsamkhāro, cittasamkhāro

In Abhängigkeit von kāyasamkhāra, vacīsamkhāra, cittasamkhāra

ist chayime ... viññāpakāyā. cakkhaviññāṇaṃ, sotaviññāṇaṃ, ghānaviññāṇaṃ, jivhāviññāṇaṃ, kāyaviññāṇaṃ, manoviññāṇaṃ.

In Abhängigkeit von diesen 6 viññāpakāya: cakkhaviññāṇa, sotaviññāṇa, ghānaviññāṇa, jivhāviññāṇa, kāyaviññāṇa, manoviññāṇa

ist vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro ... cattāro ca mahābhūtā catuññaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ.

In Abhängigkeit von vedanā, saññā, cetanā, phasso, manasikāro ... cattāro ca mahābhūtā catuññaṅca mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ

ist cakkhāyatanam, sotāyatanam, ghānāyatanam, jivhāyatanam, kāyāyatanam, manāyatanam.

In Abhängigkeit von cakkhāyatanam, sotāyatanam, ghānāyatanam, jivhāyatanam, kāyāyatanam, manāyatanam

ist chayime ... phassakāyā, cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso.

In Abhängigkeit von den 6 phassakāya: cakkhusamphasso, sotasamphasso, ghānasamphasso, jivhāsamphasso, kāyasamphasso, manosamphasso

ist chayime ... vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā.

In Abhängigkeit von den 6 vedanākāyā: cakkhusamphassajā vedanā, sotasamphassajā vedanā, ghānasamphassajā vedanā, jivhāsamphassajā vedanā, kāyasamphassajā vedanā, manosamphassajā vedanā

Asia Major, April 1928

ist chayime . . . taṇhākāyā: rūpatāṇhā, saddatanhā, gandhatanhā, rasataṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammatāṇhā.

In Abhängigkeit von diesen 6 taṇhākāyā: rūpatāṇhā, saddatanhā, gandhatanhā, rasataṇhā, poṭṭhabbatāṇhā, dhammatāṇhā

ist cattārimāṇi upādānāni: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ.

In Abhängigkeit von diesen 4 upādāna: kāmupādānaṃ, diṭṭhupādānaṃ, silabbattupādānaṃ, attavādupādānaṃ

ist tayo bhavā: kāmabhavo, rūpabhavo, arūpabhavo.

In Abhängigkeit von den 3 bhava: kāmabhava, rūpabhava, arūpabhava

ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho.

In Abhängigkeit von yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jāti sañjāti okkanti abhinibbatti khandhānaṃ pātubhāvo āyatanānaṃ paṭilābho

ist yā tesam tesam sattānaṃ tamhi tamhi sattanikāye jarā jīraṇatā khaṇḍicaṃ pāliccaṃ valittaccatā āyuno saṃhāni indriyānaṃ paripāko, yaṃ tesam tesam sattānaṃ tamhā tamhā sattanikāyā cuticavanatā bhedo antaradhānaṃ maccumaraṇaṃ kālakiriyaṃ khandhānaṃ bhedo kaḷe-barassa nikkhepo.

Bei dieser Auslegung bleibt es doch ganz unverständlich, daß vedanā und phassa als Teile des nāmarūpa in Abhängigkeit von viññāna entstehen, dadurch das saḷāyatana mit bedingen, und andererseits phassa allein wieder infolge saḷāyatana entsteht und seinerseits ausschließliche Ursache für vedanā ist. Hier hört jede Möglichkeit auf, die Auslegung der Formel als logische Reihe zu verstehen. Die Formel zerbricht hier und die Auslegung widerlegt sich selber.

47 Da diese Tatsache unter den Fachleuten allgemein bekannt ist, kann ich mich mit dem Hinweise auf de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes*, Gand, 1913, S. 34 begnügen und auf den § II eben dieser Arbeit.

48 Z. B. DN II, 56.

49 Siehe *Buddhacarita*, tibetischer Text, XIV, 73.

50 Saḷāyatana fehlt DN II, 56.

51 Ich komme im ganzen wieder auf die Auffassung der Formel zu, welche Senart in den *Mélanges de Harlez*, S. 281 ff. vorgetragen hat. Er hat meines Erachtens das Wesen dieser Formel richtig bestimmt, wenn er sagt (S. 286): „Une pareille incohérence n'est pas pour donner à la formule l'autorité d'une théorie conçue tout d'une pièce.“ (s. 294). „La théorie des nidānas se lie aux thèses fondamentales du bouddhisme. Cependant elle n'exprime déjà plus l'effort spontané de la recherche. C'est une combinaison scolastique de catégories, dont plusieurs sont elles-mêmes dérivées. Elle repose sur des formules antérieures dont les termes ont suggéré l'idée et fourni le cadre. Quoique ancienne, elle est donc déjà secondaire et par la date et par l'inspiration.“ (S. 295.) „Nous constatons d'autre part que les livres réputés les plus autorisés supposent déjà, dans les formules qu'ils s'associent, plusieurs stratifications successives“.

52 SN XII, 52, 2 (= Bd. II, 84).

53 Senart, *Revue de l'histoire des religions* XLII, 359.