

Mutter Kirche ruhen. Unsere Kirche ist der Leib Christi, und die Seele des Gottmenschen lebt in ihren Gliedern, und so ist Erlösungswille in ihr, Opfermut und Auferstehungskraft; diese drei aber sind es, die die Welt bekehren. Unsere Kirche ist Christi Braut, er hat sie mit seinem Blute erkaufte und sie gereinigt mit heiligem Wasser und mit Lebensworten, damit sie ohne Makel und Flecken und Runzel sei. Christus liebt seine Braut, die Kirche, und gibt ihr Huld und Gnade, so daß ihr Brautschleier sich breite über die fernsten Inseln und der Saum ihres Goldgewandes reiche bis zu den Palmenhainen der Äthiopen. Die menschlichen Träger der Kirche, ihre Diener und Mitglieder, sind menschlicher Schwachheit untertan, wirken und welken, sind Täuschung und Verfall ausgesetzt. Aber die Kirche selbst lebt ein ewig blühendes Leben, vom Heiligen Geiste geleitet und durchglüht. Und am sonnigsten strahlt ihre Lebenskraft da, wo Pfingstfeuer über Aposteln lodern, wo sich gottsuchende Heiden um den Taufbrunnen scharen, — auf den Erntefeldern der Weltmission.

Die innere Weiterentwicklung des Buddhismus¹

Von Privatdozent Dr. G. Schulemann in Breslau.

Auch beim Buddhismus wie bei jeder Religion läßt sich eine äußere und eine innere Geschichte unterscheiden. Mit seinen äußeren Schicksalen, seiner Verbreitung in den verschiedenen Ländern und der Ausbildung der Gegenwartsformen seines religiösen Lebens, wie sie zumal dem Weltreisenden und dem Missionar begegnen, werden wir uns auf diesen Blättern noch später zu befassen haben.

Hier gilt es zunächst, die geistigen Wandlungen und Differenzierungen des Buddhismus zu charakterisieren, die z. T. natürlich auch zu den Voraussetzungen der äußeren Entwicklung gehören, im Zusammenhang damit seine spätere Spekulation und religiöse Vertiefung sowie die Ausbildung seiner wichtigsten Schulen und Schriftsammlungen. Es wäre grundfalsch zu glauben, mit der Behandlung und Darstellung des ursprünglichen Buddhismus, wie wir sie in der ersten Abhandlung dieser Reihe versuchten, sei das Wesentliche zur Erfassung des geistigen Gehalts dieser Religion überhaupt gesagt. Vielmehr ist ein sehr reges inneres Wachstum zu konstatieren, und es gibt sogar eine eigene buddhistische Theorie der Dogmengeschichte, auf die wir noch zurückkommen werden. Die Differenzierung und Ausgestaltung macht sich, bald nach dem Tode des Buddha einsetzend und etwa um den Beginn unserer Zeitrechnung in Indien besonders reich sich entfaltend, auf sehr verschiedenen Gebieten geltend. Ganz allgemein zu konstatieren ist ein allmähliches Fortschreiten von der moralphilosophischen, agnostizischen Lehre, die im Grunde nur die Mönche etwas anging, zu einer mehr

¹ Vgl. vom gleichen Verf. Jahrg. 9, Heft 4, S. 323 ff.

spekulativen, religiösen Weltansicht, die sich schließlich, zumal über Kultus und Kunst, auch ans Volk wendet. Jedoch sind, bis auf einige Vertreter des modernen japanischen und chinesischen Buddhismus, die Träger dieser Entwicklung auch immer noch Mönche gewesen. Von dieser allgemeinen Tendenz abgesehen, ist eine Differenzierung zu konstatieren einmal innerhalb des Ordens bezüglich gewisser Disziplinvorschriften, ferner bezüglich der Abfassung, Fixierung und Redigierung der „heiligen“ Schriften und Schriftsammlungen, die in verschiedenen Sprachen erfolgte. Je nach dem Kanon lassen sich ganz große Richtungen innerhalb des Buddhismus unterscheiden, was also ungefähr einer Gliederung nach den großen Kulturkreisen: Indien und Südasien, Innerasien, Ostasien entspricht. Aber auch innerhalb dieser großen Gruppen kam es zur Sektenbildung je nach der Betonung einer besonderen religiösen Lehre oder eines Kultes oder einer Ausgestaltung der Mythologie, dann wieder einer bestimmten Ordenspraxis oder einer Hervorhebung der Wichtigkeit der Meditation, oder nach der Begründung der Lehre auf eine besondere philosophische Schulmeinung, nach der Bevorzugung einer Hauptschrift oder der Autorität eines Schulhauptes. Dabei aber sind Richtungen, Sekten und Schulen nicht dasselbe. Beispielsweise können ganz verschiedene Sekten dennoch derselben philosophischen Schule folgen, und Sekten und Schulen wieder trotz bisweilen schroffer Gegensätzlichkeit zur gleichen großen Richtung gehören und etwa gemeinsam denselben Schriftkanon anerkennen.

Bevor wir auf diese Einzelheiten eingehen, ist aber noch auf einige Ansätze hinzuweisen, welche bei einer so großen Zersplitterung doch immerhin auf die Wahrung einer gewissen Einheit abzielten. Es kommt dies in der Abhaltung von Konzilen, in der Aufstellung von Ordenspatriarchen und in modernen Einigungsbestrebungen zum Ausdruck. Von den unmittelbaren Schülern des Buddha wird als besonders beachtlich und angesehen der schon bejahrte Kāçyapa genannt, den die spätere Tradition auch als ersten Patriarchen aufführt und unter dessen Vorsitz bald nach dem Tode des Buddha in einer Höhle bei Rājagriha ein Konzil von 500 Mönchen abgehalten wurde, welches sich mit der Festlegung von Lehrreden und Ordensregeln befaßte. An der Geschichtlichkeit dieses Konzils völlig zu zweifeln, ist insofern kein Grund, als in seiner Überlieferung Übereinstimmung der Quellen herrscht und in der Tat für das erste Jahrhundert eine ziemlich einheitliche Überlieferung von Lehre und Disziplin erreicht oder behauptet worden zu sein scheint, bis nach dem Abschluß dieses Jahrhunderts Unstimmigkeiten namentlich hinsichtlich der Ordensregel deutlich wurden. Es kam um 370 zu einem zweiten Konzil zu Vaiçāli, aber auch zu einer Gegenversammlung und von da an war die Zersplitterung in Sekten offenkundig und nicht mehr aufzuhalten. Was die Patriarchen betrifft, so soll auf Kāçyapa der sehr viel jüngere Lieblingsjünger Ananda gefolgt sein. Unter den späteren wird Açvaghosha als der zwölfte, Nāgārjuna als der vierzehnte, sein Schüler Deva als der fünfzehnte, Vasubandhu als einundzwanzigster und Bodhidharma, der nach China ging und dort im Jahre 528 n. Chr. starb, als achtundzwanzigster gezählt. Damit sind wir aber schon bei den großen Lehrern

der späteren Entwicklungsformen des Buddhismus. Diese Patriarchenzählung ist überhaupt mehr eine Konstruktion der späteren Meditationschulen des Buddhismus, deren Häupter z. B. in Japan bis zur Gegenwart als die Reihe der Patriarchen fortführend angesehen werden, und sie will mehr das Bestehen einer einheitlichen geistigen Tradition betonen; für historische Aufhellung hat sie wenig zu bedeuten, und in der Tat scheint ein Patriarchat, wenn schon ein solches bestanden haben sollte, in praktischen Dingen ziemlich ohnmächtig gewesen zu sein², zudem hören wir auch von Patriarchen nach Bodhidharma noch in Indien. Als „Heilige“ (Arhats) der alten Zeit werden außer den unmittelbaren Jüngern des Buddha gern von der Überlieferung der nördlichen Buddhisten 500 genannt und verehrt, aus denen wieder eine kleinere Gruppe von sechzehn, siebzehn oder achtzehn „Ältesten“ (Sskrt.: Sthaviras, chines. Lo-han, japan. Rakan, tib. gNas-brtan) gern als Begleiter des Buddha dargestellt werden³. Diese Darstellungen finden sich in vielen großen Tempeln Tibets, Chinas und Japans, und einzelne dieser „Ältesten“, kenntlich an Attributen oder begleitenden Tieren, meist mit sehr ausdrucksvollen Gesichtern, sind zudem ein beliebter Vorwurf der bedeutendsten Maler des chinesischen Mittelalters und von ihnen abhängiger japanischer Malerschulen gewesen. Von den einzelnen wird, von einigen legendären Zügen abgesehen, meist überliefert, daß sie als Missionare in indische Grenzlande gegangen seien. Historisch greifbar ist so gut wie nichts; und auch die Aufzählung von 84 großen Zauberern aus dem ersten nachchristlichen Jahrtausend bereichert kaum unser historisches Wissen von führenden Persönlichkeiten des Buddhismus. Mehr Ertrag liefert die Überlieferung der Lebensbeschreibungen großer Lehrer (Mahāguru), wie sie namentlich beim Aufkommen der Lehren der „großen Überfahrt“ (Mahāyāna) seit Beginn unserer Zeitrechnung aufgetreten sind.

Wenn wir die Frage aufwerfen, welche für die Entwicklung des Buddhismus in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten wichtigen Persönlichkeiten historisch greifbar sind, so enthält die Antwort keineswegs eine Überfülle von Namen. Wir hören, daß das zweite Konzil zu Vaiçāli unter dem Vorsitz von Yāçā und Revata acht Monate lang 700 Teilnehmer vereint habe. Ihm aber stellte sich die Versammlung einer laxeren Ordenspartei entgegen, die an zehn Vergünstigungen festhalten wollte. Um ihrer beträchtlichen Größe willen nannte sie sich Mahā-Sangīti, das „große Konzil“, und den „Altgläubigen“ (den Theras oder Sthaviras) traten nunmehr die Mahā-Sanghikas gegenüber. Beide Richtungen spalteten sich alsbald weiter und so zählte man etwa 11 Sekten der alten, 7 der schismatischen Richtung, zusammen also 18 Schulen, von denen verschiedene Überlieferungen sprechen. Über diese Ereignisse berichten die zuverlässigen ceylonesischen Chroniken Mahāvansa und Dīpavansa⁴, aber

² Vgl. A. Rémusat, Sur la succession des 33 premiers patriarches de la Religion de Bouddha, Journ. des Savants 1821; J. Klaproth, Table chronologique des plus célèbres patriarches et des événements remarquables de la Religion Bouddhique, rédigée en 1678, traduite du Mongol; Nouv. Journ. Asiat. vol. VII 1831; S. Ohasama, Zen, der lebendige Buddhismus in Japan, Gotha-Stuttgart 1925, S. 19 ff.

³ M. W. de Visser, The Arhats in China and Japan, Berlin 1923.

⁴ W. Geiger, Mahāvansa 5, 1 sq.; Dīpavansa 5, 30—38.

auch Texte des Palikanons⁵, ferner Übersetzungen des Vasumitra ins Chinesische, die chinesischen Indienpilger, die tibetanischen Historiker Sum-pa mkhan-po und Tāranātha, Bhavyas Tarkajvāla im tibetanischen bsTan-gymur⁶ und die Mahāvyyutpatti⁷. Es scheint als ein Ergebnis der Vergleichung so vielgestaltiger Traditionen folgendes herauszukommen: Erst standen wohl Verschiedenheiten hinsichtlich der Auffassung der Ordenspraxis oder des Wesens des Ordensheiligen im Vordergrund und die nächsten Spaltungen waren wohl, wie auch verschiedene Namen andeuten, Sektengründungen nach einzelnen Landschaften. Eigentliche Lehrstreitigkeiten waren wohl erst etwas später an der Sektenbildung beteiligt. Wenigstens scheint noch zur Zeit des gefeierten Buddhistenbeschützers Königs Açoka manches Mißbräuchliche im Ordensleben die Hauptveranlassung zur Einberufung des dritten Konzils von Pātaliputra (um 242 v. Chr.) unter dem Vorsitz des Sthavira Tishya (Tissa) gewesen zu sein. Dann aber setzte wohl bald auch eine Differenzierung nach dogmatischen und metaphysischen Streitpunkten ein, so daß sowohl die Polemik des Kathāvattu, das angeblich schon bei dem dritten Konzil gegen die Irrlehrer verfaßt wurde, aber wohl jünger ist, als auch die Angaben der nördlichen Traditionen sich auf dieses größere Interesse an der Spekulation und an philosophisch-religiöser Vertiefung und Ausgestaltung der Lehre beziehen, die wir also im zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhundert annehmen müssen⁸.

Eine weitere Folgeerscheinung des dritten Konzils war die bewußte Inangriffnahme der Missionierung der Nachbarländer, des Fünfstromlandes, der Himālaya-Gegenden, Ceylons, süd- und hinterindischer Gegenden. Madhyantika (Pāli: Majjhima) und Mahendra (Pāli: Mahinda), Açokas Sohn, der nach Ceylon ging, waren die wichtigsten Glaubensboten. So wie Açoka als Laienanhänger am Buddhismus lebhaften und liebevollen Anteil nahm, wie seine Edikte und Bauten beweisen, unter denen die großen Reliquien-schreine mit Steinsäulen und bildlichen Darstellungen von Symbolen der Buddhalehre, Bodhibäumen, auch früheren mythischen Buddhas, Versammlungen von Gläubigen, Tier- und Pflanzenmotiven hervorrangen und einen älteren Abschnitt der buddhistischen Kunst repräsentieren, wandte sich nun überhaupt die Laienfrömmigkeit der neuen Religion zu. Die

⁵ Mahāvagga c. 4; Kathāvattu, eine Widerlegung der Sekten, angeblich aus der Zeit des Königs Açoka, zu der im Anfang des 5. Jahrhunderts n. Chr. der gefeierte Kommentator Buddhaghosha eine Erläuterung mit manchen Erklärungen schrieb.

⁶ bsTan-gyur, mDo XIX N. E. 158. Übersetzung davon und überhaupt eine maßgebende Orientierung über die hierher gehörenden Fragen bei M. Walleiser, Die Sekten des alten Buddhismus, Heidelberg 1927. Von früherer Literatur vgl. Rhys Davids im Journal of the Royal Asiatic Society 1892—93; ferner einen Artikel aus „The Buddhist“ 1905, wiedergegeben in der Buddhistischen Welt“ II 1906, S. 25 ff.

⁷ Mahāvyyutpatti, Buddh. terminologisches Wörterbuch in vier Sprachen, Sanskrittext hrsg. von Minayeff in seinem „Buddhismus“, Peterburg 1887.

⁸ Hsüen-thsang zählt von den alten 18 Schulen eine Gruppe von 7 zum Hinayāna, eine von 10 zum Mahāyāna und eine läßt er an beiden Richtungen teilhaben, zum mindesten ein Hinweis darauf, daß die Entwicklung eine kontinuierliche war und eventuell die Tradition der Sthaviras oder Theras im Mahāyāna auslief.

größere Verbreitung und geistige Beweglichkeit war zweifellos ein Anstoß, daß sich auch die nichtbuddhistischen Kreise der altindischen Religion und Spekulation auf ihre Aufgaben und Traditionen besannen. Man begann bewußt im Gegensatz zur bisherige buddhistischen Bevorzugung des Pāli für die kanonische Lehrüberlieferung und des Prakrit, etwa für die Edikte des Königs Açoka, das alte geheiligte Sanskrit zu pflegen. Ob es aber nicht auch schon sehr früh eine buddhistische Sanskrittradition gegeben hat, ist eine Frage, die wohl nie restlos geklärt werden wird. Im allgemeinen gilt die Pāli-Überlieferung den südlichen Buddhisten und den meisten europäischen Gelehrten als die ältere, wie sie ja den Vorzug einer größeren Einfachheit und Schlichtheit für sich in Anspruch nehmen kann. Aber es ist bezeichnend, daß z. B. von einem spekulativen Werke des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, den „Fragen des Königs Menandros“, erwachsen aus einer Begegnung dieses griechisch-baktrischen Königs mit dem buddhistischen Gelehrten Nāgaseṇa, nicht nur die Pāli-Fassung *Milindapaṇho*, sondern auch eine Überlieferung bei den nördlichen Buddhisten erhalten ist⁹. Soviel aber ist sicher, daß wohl die gesamte buddhistische Überlieferung der ersten vier Jahrhunderte in altindischer Weise von Mund zu Mund erfolgte. Jetzt erst bei den regeren geistigen Kämpfen und im Vordringen über die Grenzen des Heimatlandes hinaus, wurde das Bedürfnis fühlbar, eine schriftliche Fixierung des Kanons zu besitzen. So erfolgte erstmalig im Jahre 45 v. Chr. Geb. unter der Regierung des Königs Vattagāmani in Ceylon die Niederschrift des Pāli-Kanons auf Palmblättern¹⁰. Dieser Kanon ist für die Buddhisten von Ceylon, Birma, Siam und Kambodja, auch längst nach dem völligen Erlöschen des Buddhismus im Mutterlande Vorderindien, die Richtschnur geblieben bis zum heutigen Tage, ungeachtet umfänglicher Übersetzungen und Niederschriften auch in birmanischer und siamesischer Sprache und Schrift. Darum wird auch heute der Buddhismus dieser Länder als Pāli-Buddhismus bezeichnet, seiner geographischen Verbreitung wegen aber auch südlicher Buddhismus genannt. Jedoch ist diese Bezeichnung mißverständlich, insofern wenigstens im Mittelalter auch der sogenannte nördliche Buddhismus nach Hinterindien vordrang und eine Zeitlang in verschiedenen Gebieten dominierte, wofür die großartigen Ruinenstätten von Angkor-Vat in Hinterindien und Boro-Budur auf Java glänzendes Zeugnis ablegen. Auch im Pāli-Buddhismus gibt es trotz regen Geistesausstausches zwischen den genannten Ländern Ceylon, Birma, Siam und Kambodja bis zum heutigen Tage eine gleichsam nationale Organisation des Mönchsordens in den einzelnen Ländern, ferner verschiedene Schulen nach strengerer oder leichter Disziplin, Reformbestrebungen und Divergenzen der Lehrauffassung. So wird z. B. unter „siamesischer Schule“ eine Interpretation der Grundlehren des alten Buddhismus verstanden, wie wir sie etwa in den Darlegungen des ersten Aufsatzes uns zu eigen machten¹¹. In der

⁹ Übersetzt aus dem Pāli von Rhys Davids, *Sacred Books of the East* vol. 35 u. 36 ins Engl.; ins Deutsche von O. Schrader, Berlin 1908. Die Sanskritfassung ist kürzer.

¹⁰ Vgl. Kern, *Manual of Indian Buddhism* p. 120, n. 1; Winternitz, *Geschichte der ind. Literatur II*¹ (Leipzig 1913) p. 7.

¹¹ ZMR, Jahrg. 9, Heft 4, S. 323 f.

Geistesgeschichte des Pāli-Buddhismus spielt eine bedeutende Rolle der aus dem Gangestale stammende und um 430 n. Chr. Geburt nach Ceylon gekommene Mönch Buddhaghosa, der hier eine Enzyklopädie *Visuddhi Magga* „Pfad der Heiligkeit“ verfaßte und zu fast allen bedeutenderen Wrken des Pāli-Kanons Kommentare schrieb, die bis zum heutigen Tage in sehr hohem Ansehen stehen.

Was nun den Pāli-Kanon selbst anlangt, so wird er als *Tripitaka*, als „Dreikorb“, bezeichnet, wobei aber die drei Teile keineswegs im Umfang einander gleichen, sondern sich durch ihren verschiedenen Charakter unterscheiden. Nicht alle Teile erheben den Anspruch, authentisches Gedankengut und Lehrworte des Buddha selbst zu enthalten. Man unterscheidet: 1. *Vinaya Pitaka*, die Disziplin des Ordens behandelnd im *Sutta-Vibhanga* (d. i. *Pātimokkha* mit Erläuterungen), den *Khandhakas* und dem *Pariyāra-pātha*. 2. *Sutta Pitaka*, die Lehrreden des Buddha bietend und zwar im *Dīgha-Nikāya* mit seinen längeren 34 Abhandlungen, wozu das *Mahā-Parinibbāna-Sutta* gehört, ferner im *Majjhima-Nikāya*, der mittleren Sammlung von 152 Einzelreden, dem *Samyutta-Nikāya*, dem umfangreichen *Anguttara-Nikāya* und schließlich dem *Khuddaka-Nikāya*, das aus einer Sammlung von 15 verschiedenen Schriften verschiedenen Umfanges besteht, wozu so berühmte Werke wie die *Versammlung Dhammapada* („Fußspur des Gesetzes“), die „Freudengesänge“ *Udana*, die 70 Lehrgedichte des *Sutta-Nipāta*, die „Lieder der Mönche und Nonnen“ (*Thera-gāthā* und *Therī-gāthā*) und die Wiedergeburtserzählungen und Märchen der *Jātakas* gehören. Während diese zum *Khuddaka-Nikāya* zählenden Teile noch den Geist der ersten Tradition der Schüler und Begleiter des Buddha widerspiegeln, und besonders die drei: *Majjhima-*, *Samyutta-* und *Anguttara-Nikāya* offenbar das authentischste Material der meist nicht allzu langen Lehrreden des Buddha selbst bieten voller Schlichtheit, Feierlichkeit und Begeisterung, führt schon in eine etwas weiter gerückte Zeit systematischer Sichtung, sorgsamer Sprachbildung und bewußter Ausschließung der als irrig geltenden Meinungen der Schriftenkomplex 3. *Abhidhamma*. Man hat dieses „hinzugefügte Gesetz“ bisweilen als *Metaphysik* bezeichnet; aber wie wir sahen liegt trotz der Berührung metaphysischer Fragen dem ursprünglichen Buddhismus eine eigentliche Spekulation fern. Eher sind die meisten der hierher gehörigen 7 Werke (*Dhamma-sangani*, *Vibhanga*, *Kathā-vatthu*, *Puggala-paññatti*, *Dhātukathā*, *Yamaka*, *Patthāna*) so etwas wie stark lexikalisch-terminologische Festsetzungen gewisser Lehrpunkte und Definitionen, bisweilen mit der bewußten Absicht, dem Gedächtnis der Schüler durch Aufzählung, Klassifizierung und Gegenüberstellung von Gegensatzpaaren zu Hilfe zu kommen¹².

Während bei der schriftlichen Fixierung des Pāli-Kanons auf Ceylon in gewisser Weise eine Entwicklung zum Abschluß kommt, war

¹² Aus dem Pāli-Kanon, der auf Anordnung der siamesischen Könige zuerst 1893 in 39 Textbänden gedruckt wurde und um dessen kritische Textausgaben sich die Pāli Text Society bemühte, lieferten berühmte Übersetzungen ins Englische Max Müller, Fausböll, Rhys Davids, Oldenberg, Warren u. a., ins Deutsche Pfungst, Dahlke, Dutoit, K. E. Neumann, Zimmermann, A. O. Franke u. a.

eine andere in anderen Teilen Indiens in vollem Fluß. Um den Beginn unserer Zeitrechnung gab es wohl noch einige blühende arisch-indische Fürstentümer, andererseits aber waren von Nordwesten her durch das Fünfstromland skythische Völkerschaften im Vordringen, die mächtige Reiche aufrichteten. Es geschah dies jedoch nicht mit einem gleichzeitigen Zurücksinken in Barbarei, vielmehr waren jene und die benachbarten Gebiete Schauplatz regsten geistigen und kulturellen Austausches, von Iran und griechisch-baktrischen Reichen aus ebenso sehr wie vom arischen Indien her. Wohl im 1. Jahrhundert unter der Regierung des Skythenkönigs Kanishka hielten sich an seinem Hofe bedeutende Buddhistenlehrer auf, von denen Vasumitra und Aṣvaghosha, der aus dem östlichen Gangestale stammte, besonders zu nennen sind. Unter Vasumitras Vorsitz fand um 70 n. Chr. zu Jālandhara im Fünfstromlande ein viertes großes Konzil statt, bei dem umfangliche Erläuterungen zu den drei Pitakas entworfen und in Sanskrit niedergelegt wurden. Der dem Vasumitra selbst zugeschriebene Abhidharma-Vibāṣha-ṣāstra, der also Fragen der Begriffsbildung und Spekulation untersucht, geht auf die Unterscheidungslehren der verschiedenen Sekten ein und ist heute noch auf dem Umwege über chinesische und tibetanische Versionen zugänglich. Ebenso sagt der tibetanische Historiker Sum-pa-mkhan-po¹³: „Das ehrwürdige und gelehrte Konzil stellte die Unterschiede in der Lehre der 18 Schulen fest.“ Wir haben also Grund anzunehmen, daß zu jener Zeit zwischen der Pāli-Überlieferung und der hier in Sanskrit fixierten noch nicht allzu wesentliche Unterschiede vorlagen. Diese begannen sich nunmehr erst auf Grund von Zusätzen und Weiterbildungen spekulativ-philosophischer und religiös-mythologischer Art auszubilden¹⁴. Noch hatte man die gleiche Einteilung des Tripitaka in großen Zügen und auch viele Einzelheiten z. B. von der Wichtigkeit des Prātimokṣha-Sūtra für die Ordensdisziplin, des Mahā-Parinirvāna-Sūtra, vieler Lehrreden, Gleichnisse, Spruchverse, Wiedergeburtserzählungen aus dem Sūtra-Pitaka und viele Begriffsdistinktionen und Zusammenstellungen aus dem Abhidharma stimmten bis auf die meist etwas größere Weitschweifigkeit in der Sanskritfassung überein. Von diesem ältesten Sanskrit-Kanon ist aber nicht annähernd so viel erhalten, daß es als einheitliches Gegenstück zum Pāli-Kanon figurieren könnte. Vielmehr muß fast alles erschlossen oder aus Bruchstücken und Übersetzungen rekonstruiert werden. Die Quellen für diese mühselige Arbeit einheimischer und europäischer Gelehrter sind einmal in der Neuzeit hauptsächlich in Ruinenstädten Ostturkestans aufgefundene Fragmente des alten Sanskritkanons¹⁵ oder auch Sanskrit-Palmblatt-Manuskripte, von denen vielleicht noch einige in tibetanischen Klöstern verborgen sind, ferner die nepalesische

¹³ Sum-pa mkhan-po, dPag-bsam ljon-bzang Pt. I. p. 40—48 (ed. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908). Dieser gelehrte Lama (geb. 1702) hielt sich längere Zeit am Hofe Kaiser Kien-lung zu Peking, sonst zumeist in Amdo, Nordosttibet, auf. (Oxford 1835, ed. Müller-Wand.)

¹⁴ Bei Hsiuen-thsang, im Dharmasamgraha II. Pt. und in der Mahāvvyutpatti (10—32) werden sowohl die 18 Sekten als auch 3 Yānas erwähnt, von denen zwei Ārāvakayāna und Pratyekabuddhayāna zusammen das Hīnayāna bilden und dem Mahāyāna gegenüberstehen.

¹⁵ Vgl. R. Pischel, Bruchstücke des Sanskritkanons der Buddhisten aus Idyūtšari (Chines. Turkestan). Hist. Ber. d. K. Pr. Ak. d. W. 1904.

Sanskrittradition, die allerdings hauptsächlich die großen umfangreichen Hauptschriften der späteren Lehrentwicklung, die sogen. 9 Dharmas, umfaßt¹⁶, ferner die häufig in mehreren Varianten vorkommenden chinesischen und die sehr genauen tibetanischen Übersetzungen.

In der Zeit des großen vierten Konzils von Jalandharu, welches der ceylonesischen Geschichtsschreibung schon unbekannt ist¹⁷ und welches in mancher Hinsicht den Schlußstein einer alten Entwicklung und den Markstein einer neuen Wendung bezeichnet, setzt nun aber in der Tat die Entfremdung zwischen der Pāli-Tradition und der Sanskritüberlieferung ein, die man noch immer leicht faßlich als nördlichen und südlichen Buddhismus einander gegenüberstellt. Wichtiger aber als geographische und sprachliche Unterscheidungen ist die nun beginnende tiefgreifende innere Umwandlung. Man spricht vom Aufkommen der Lehren der „großen Überfahrt“ (Mahāyāna) im Gegensatz zum beschränkteren Standpunkt des engeren Geistes der „kleinen Überfahrt“, womit sich allmählich der südliche oder Pālibuddhismus identifizieren lassen mußte. Es wäre aber unrichtig, wollte man annehmen, daß vom Hīnayāna in den nördlichen Gegenden der Sanskrittradition alsbald keine Spur mehr zu finden sei¹⁸. Im Gegenteil, auch hīnayānistische Lehren sind bis nach China und Japan vorgedrungen, und die Erwähnung der Lehren der achtzehn Sekten bei Vasumitra und in der chinesischen und tibetanischen Tradition auch noch für diese Zeit zeigt deutlich, daß die Entwicklung eine kontinuierliche war, wie ja auch die spekulativen Ansätze in der Abhidhamma-Überlieferung des Pāli-Buddhismus zu finden sind.

Die spekulative Vertiefung der großen Überfahrt wirkt sich besonders in zweifacher Hinsicht aus. Einmal ist es das Betonen metaphysischer und erkenntnistheoretischer Grundlehren, wie wir es bei dem schon mehrfach erwähnten Aṣṭvaghosha finden, der darum vielen geradezu als Begründer des Mahāyāna gilt¹⁹. Er läuft

¹⁶ Diese sind: 1. Ashtasahasrika Prājña Pāramitā. 2. Gandavyūha. 3. Daṣabhūmiṣvara. 4. Samādhi-Rāja. 5. Lankāvātara. 6. Saddharma Pundarīka-Sūtra. 7. Tathāgata-guhyaka. 8. Lalita-vistara. 9. Suvarna-prabhāsa. Vgl. B. H. Hodgson, Essays on the Language, Literature and Religion of Nepal and Tibet. p. 13 u. p. 49.

¹⁷ Wie übrigens die nördliche Tradition meistens das Konzil von Pātali-putra nicht mitzählt.

¹⁸ Hsiuen-thsang gibt für seine Zeit eine genaue geographische Übersicht über das Vorherrschen von Mahāyāna und Hīnayāna in den einzelnen indischen Landschaften. Auch in Ostturkestan gab es zeitweilig Tausende von Hīnayānamönchen. Noch für die Zeit des Aufkommens des Mahāyāna erwähnt die nördliche Tradition die achtzehn Schulen, dann werden die Verschiedenheiten der Yānas unterstrichen, schließlich die vier philosophischen Richtungen: 1. Mādhyamika, 2. Yogācāra, 3. Sautrāntika, 4. Vaiśhāhika aufgezählt, von denen die beiden ersten zum Mahāyāna, die andern beiden zum Hīnayāna gerechnet wurden. Fa-hsian weiß gar von 96 Sekten zu berichten.

¹⁹ Über das Mahāyāna allgemein: I. J. Schmidt, Über das Mahāyāna und Prājña-Pāramitā, Petersburg 1836; Kuroda, Mahāyāna, Leipzig 1904; T. Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism, London 1907; L. de la Vallée-Poussin, Bouddhisme; noch immer sehr wichtig E. Burnouf, Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien, 2. ed. Paris 1876; Aṣṭvaghosha, Mahāyāna-ṣṭhotpādaṣāstra (nach den 2 chines. Versionen, Chicago 1900, ins Engl. übers. von T. Suzuki; ebenso von T. Richard, Shanghai 1907; S. Lévi,

eine höchste Realität gelten, ein absolutes Sein, ein Buddhasein aller Dinge, zu dem man bei richtiger Erfassung der idealistischen Natur des Erkennens und Durchdringung der großen kosmischen Täuschung Zugang habe. Denn durch Unwissenheit, Täuschung, Verblendung erhebt sich im Buddhageist die Welt der Vielheit, wie der Wind die Wellen im Meere sich erheben läßt, die deshalb doch nicht vom Wesen des Wassers verschieden sind. Sodann wird vom aufkommenden Mahâyâna der Standpunkt des nach eigener Erlösung strebenden Heiligen (Arhat) alter Richtung als eng und unzureichend empfunden. Es gelte die Buddhaschaft zu erlangen, als ein zukünftiger Buddha (Bodhisatva) zum Wohle der Lebewesen zu wirken und womöglich in schrankenloser Hingabe und Liebe die eigene Erlösung hinauszuzögern. Der alldurchdringende Buddhageist, zu dem man sich emporläutern und auch andere hinaufziehen soll, erscheint bald selbst als wohlthätige Kräfte ausstrahlend, ja als mit göttlichen Kräften begabt und schließlich geradezu als höchste Gottheit, aus der Buddhas und Bodhisatvas emanieren, erst als in sich ruhende Beschauungsgottheiten (Dhyâni-Buddhas), dann als hilfreiche Kräfte (Dhyâni-Bodhisatvas) und schließlich als menschliche Verkörperungen und Lehrer (Manushi-Buddhas), wie sie etwa im historischen Buddha Çâkyamuni, in den mystischen Buddhas der Vorzeit und in Maitreya, dem Buddha der Zukunft, uns begegnen. Man will für diese Entwicklung iranische, gnostische, manichäische, christliche Einflüsse in Anspruch nehmen. Ort und Zeit der aufkommenden Mahâyânalehre sind einer solchen Annahme nicht ungünstig; aber bestimmte Anhaltspunkte fehlen und es darf auch nicht übersehen werden, daß schon im alten Buddhismus, wie wir zeigten, Ansätze und Möglichkeiten für eine religiöse Vertiefung sich finden; denn das darf nicht verkannt werden, daß die jetzt aufblühende Lehre sehr den religiösen Bedürfnissen des Volkes entgegenkam. Nun begann Kultus und Kunst sich unter diesen Anregungen zu beleben. Die griechisch inspirierte Gandhâra-kunst erweckte zunächst in Nordwestindien mit großartigen Reliquienschreinen, Klosterbauten, Felsentempeln, Kolossalstatuen und überhaupt der plastischen Darstellung des historischen Buddha und der vielen Buddha-gottheiten und Bodhisatvas der neuen Mythologie²⁰. Diese Spekulation, Religion, Kunst und Kultgestaltung breitete sich nun weit über Indien, auch ins Gangestal und noch 1000 Jahre später über Hinterindien bis nach Java aus — Borobudur ist die steingewordene Dogmatik und Esoterik des Mahâyâna — und trat andererseits über Turkestan vom 1. Jahrhundert n. Chr. an einen Siegeszug nach China an; denn zunächst brachte in Indien jedes Jahrhundert noch eine reichere Entfaltung dieser Entwicklung.

Selbstverständlich bedeutete diese Entwicklung auch eine Komplizierung des Sektensystems; denn durch die Kombination bisheriger

Açvaghosha, le Sûtrâlamkâra et ses sources (Journ. Asiat. Sér. X. t. 12 p. 54—180); M. Winternitz, Der Mahâyâna-Buddhismus in A. Bertholet, Religionsgeschichtl. Lesebuch, Tübingen 1930.

²⁰ Wahre Fundgruben der Gelehrtenarbeit auf diesen Gebieten stellen dar: A. Grünwedel, Die Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei, Leipzig 1900 und Ders., Buddhistische Kunst in Indien, Berlin 1900. Ferner: A. Getty, The gods of northern Buddhism, their history, iconography and progressive evolution, Oxford 1914.

Lehrmeinungen mit der stärkeren Betonung des erkenntnistheoretischen Idealismus oder Realismus oder auch mit der stärkeren Betonung des religiös-mythologischen Einschlages trat eine abermalige Aufspaltung ein, die sich womöglich bei Divergenzen hinsichtlich der Ordensdisziplin noch mehr komplizierte²¹. Sowohl in der Pāli- als auch in der Sanskrittradition des Buddhismus der zwei vorchristlichen Jahrhunderte ist von einer Sekte der „alten Richtung“ (der Theras oder Sthaviras seit dem 2. Konzil) die Rede, welche lehrt, daß alle Dinge, vergangene, gegenwärtige, zukünftige zugleich existieren, und die daher die der Sarvāstivādin genannt wird. Ja schon in der alten Buddhalehre findet sich ein Offenlassen der Frage, ob das Nirvāna oder ob Buddha im Nirvāna existiere oder nicht existiere, oder ob man sagen könne, die Dinge sind oder sind nicht. In der Fortführung der Mahāyānalehre im 2. nachchristlichen Jahrhundert hat nun der berühmte Nāgārjuna, ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller, eine vermittelnde Lehre vorgetragen, wonach man über die Verneinung der entgegenstehenden Behauptungen und die Überwindung ihrer gleichzeitigen Bejahung oder Verneinung als dem im endlichen, relativen Standpunkt Befangenen zur absoluten, wortlosen Leere (cūnyatā) und zum „Jenseits der höchsten Erkenntnis“ (Prājna-Pāramitā) vordringen müsse. Diese Lehren der Mādhyamika-Philosophie sind in riesigen Abhandlungen niedergelegt²² und andere Gelehrte lieferten sublimen logische Grundlegungen dazu, über den Schüler Nāgārjunas Aryadeva bis zu Dignāga, Dharmakīrti (7. Jahrhdt. n. Chr.), Candrakīrti und Dharmottara (9. Jahrhdt. n. Chr.). Die Philosophie vom Selbstbewußtsein als Grundlage aller Dinge mit Mythologie, Yogapraxis und Zauberei verquickte der Mahāyānalehrer Asanga aus Puruṣapura (um 500 n. Chr.), der in seiner Yogācāraschule vieles von brahmanischen Lehren aufnahm²³, und so auch den Tantra-Buddhismus

²¹ Von den oben schon erwähnten vier Richtungen hielt die der Vaibhāshikas die Außenwelt für erkennbar, die der Sautrāntikas ihre Realität für erschließbar, die Yogācāras waren reine Idealisten und die Mādhyamikaschule lehrte die allgemeine Leere (Cūnyatā). Vgl. Th. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten, übers. von O. Strauß, München 1924.

²² Hierher gehören einmal die Prājna-Pāramitā betitelten Werke von verschiedenem Umfange von 100 000 ślokas umfassenden bis zum kurzen Vajracchedikā, dem „Diamantzerspalter“ und seiner noch kleineren „Essenz“, ferner die Sūtren Samādhirāja, Buddhāvatamsaka, Ratnakūta und die dem Nāgārjuna besonders zugeschriebenen Mādhyamika-çāstra und -kārika (Merkverse). Vgl. M. Walleser, Prajnapāramitā, die Vollkommenheit der Erkenntnis, nach indischen, tibetischen und chinesischen Quellen, Göttingen u. Leipzig 1914; Ders., Die mittlere Lehre des Nāgārjuna (Mādhyamikaçāstra) nach tibet. und chines. Version, Heidelberg 1911 und 1912. Über Nāgārjuna: Winternitz, Geschichte der indischen Literatur. II, S. 250 f.

²³ Über Asanga vgl. I. Takakusu im Toung-Pao 1904, über sein Hauptwerk Yogācāryabhūmiçāstra; M. Wogihara, A's Bodhisatvabhūmi, Straßb. Dissert., Leipzig 1908. Von sonstigen ihm zugeschriebenen Werken ist hersg. und übers. A's Mahāyāna-Sūtralamkāra von Sylvain Lévi, 2 Bde., Paris 1907 und 1911. Vgl. ferner: Th. de Stcherbatsky, La littérature Yogācāra d'après d'Bu-ston. Le Muséon (Louvain) 1905. Die Yogācāra-Richtung vertreten ferner die Werke Madhyāntavibhāgaçāstra, Mahā- und Abhisamaya, Dharmatāvibhanga, Mahāyāna-Uttaratantra, Sandhinirmocānasūtra, Pancakrama (bisweilen schon fälschlich dem Nāgārjuna zugeschrieben) und Gandhavyūha.

mit Beschwörungen phantastischer Gottheiten und Dämonen, die in Vereinigung mit ihrer weiblichen Kraft (çakti) vielhändig und vielgesichtig dargestellt wurden, mit mystischen Kreisen (mandala), Fingerstellungen (mudrá) und Formeln (dháraní) inaugurierte. Ein so gearteter Buddhismus konnte sich nun in der Tat überall mühelos die ihm an sich wesensfremden Mythen und Gottheiten der Völker, zu denen er vordrang, einverleiben. Ansgas Bruder Vasubandhu, der die philosophische Lehre vertrat, daß alles nur Erscheinung innerhalb des Geistes sei, propagierte eifrig die Verehrung des ewigen Lichtglanzbuddhas (Amitábha), seines hilfreichen Bodhisatva Avalokiteçvara, der chinesischen Kwan-yin und japanischen Kwannon und seines westlichen Paradieses²⁴. Überhaupt dauerte die Spekulation über die Natur, Einheit und Vielgestaltigkeit der Buddhakräfte und schließlich über den Urbuddha (Adibuddha) und seine Emanationen, deren verschiedene Körper, Wandlungen, Inkarnationen, Bodhisatvas usw. noch jahrhundertlang fort, bis das Kálacakra-System im 11. Jahrhundert alles in ein festes Schema zu bringen versuchte. Zu dieser Zeit aber war der Buddhismus in Vorderindien schon in völliger Auflösung begriffen und dem Ansturm des wiedererstarkenden Brahmanismus erlegen, dem er teils selbst philosophisches Rüstzeug geliefert, teils sein eigenes Wesen zersetzende Lehren entnommen hatte.

Die erwähnten Maháyánarichtungen haben nicht nur alle ihr umfangliches Schriftum hervorgebracht, welches z. T. stark philosophisch-wissenschaftlichen Charakter hat²⁵, sondern obendrein entstanden auch in jedem Jahrhundert große religiös-erbauliche Schriften, die jeweils den Stand der Spekulation und der Ausgestaltung der Mythologie widerspiegeln. Es sind dies einmal phantasievoll geschriebene Lebensbeschreibungen des historischen Buddha, wobei Açvaghosa mit dem schönen Epos Buddhacarita den Anfang machte, ferner das Sûtra von der großen Entsagung (Mahâbhinishkramanasûtra)²⁶, Lalitavistara²⁷ u. a., außerdem Legendensammlungen (Divyâvadâna), Spruchversammlungen, dann Sûtras, die sich mit dem ewigen Lichtglanzbuddha Amitábha und seinem westlichen Paradiese befassen²⁸, oder allgemeine Darstellungen des Weltzusammenhangs und der Erlösung, wie sie das Buddhâvatamsakasûtra, das Lankâvatâra-Sûtra ferner das Mahânirvânasûtra²⁹ und das schöne und berühmte Saddharma-Pundarîka

²⁴ Von philosophischen Werken des Vasubandhu werden das Vijñānāmātraçāstra (chines.: Tscheng-wei-schi-lun), Cataçāstra, Daçabhūmika-sūtraçāstra, Abhidharmakoçāçāstra und nach tibetischer Tradition eine Gruppe von 5 Prakaranas genannt, von denen Vimçakakārikā-Prakarana von L. de la Vallée-Poussin im Muséon, Louvain 1913 publiziert ist.

²⁵ Stark philosophisch-erkenntnistheoretischen Charakter hat, von den bisher genannten Schriften abgesehen, noch das in hohem Ansehen stehende Çûrāngama-Sûtra (Sutra des Heldenleibes).

²⁶ Aus dem Chinesischen übersetzt von S. Beal, Romantic Legend of Sākya Buddha 1875.

²⁷ Vgl. die erste Abhandlung über das Leben des Buddha.

²⁸ Vgl. Buddhist Maháyāna Texts (Sacred Books of the East vol. 49); Buddhacarita transl. by E. B. Cowell. Sukhāvati-vyūha, Vajracchedika by Max Müller, Amitâyurdhyāna-Sûtra by J. Takakusu.

²⁹ A. Avalon, Tantra of the great liberation (Mahā-Nirvāna-Tantra, transl. from Sskrt, London 1913.

Sûtra bieten³⁰. Diese ganze ungeheure Literatur entstand im Laufe der Jahrhunderte und durch die chinesischen Übersetzungen ist uns ein sicherer terminus ante quem ihrer Abfassung an die Hand gegeben. Das Widerspruchsvolle, daß so verschiedene Richtungen, Lehrsysteme und Werke alle ein und denselben Buddhismus, dieselbe Religion repräsentieren sollten, machte dem indischen Geiste, der ja auch im Brahmanismus schon von den Veden und Upanishaden her bis zur Lehre des Vedânta (Vedaendes), also über Jahrtausende hin dieselben Grundgedanken wie mühelos vorwegnimmt und ausspinnst, weniger Schwierigkeiten als etwa den kritischen Chinesen. Die Inder und Tibeter ließen eventuell die großen maßgebenden Schriften in Höhlen und auf fernen Inseln entdeckt werden. Der chinesische Mahâyānalehrer Tzi-kai (538—597 n. Chr.) stellte die Lehre auf, Buddha habe in fünf Perioden seines Lebens für verschiedene geistige Reifestadien erst eine Zusammenfassung, dann die Lehren des Hinayāna, darauf die des Mahâyāna als weitherziger, liebevoller, vollkommener, sodann die philosophische Begründung der mittleren Philosophie von der allgemeinen Leere und schließlich die allumfassende Weisheit des Saddharma-Pundarika-Sûtra verkündet. Ein gewisses Eingehen auf die verschiedene Reife und Begabung seiner Hörer ist ja in der Tat beim Begründer des Buddhismus nicht zu verkennen, und ebenso erscheint vieles in der Lehrentwicklung des Mahâyāna durchaus folgerichtig.

So war der Buddhismus in Vorderindien in seiner mahâyānistischen Entfaltung, als er sich 634 n. Chr. auf dem fünften großen Konzil zu Kanyā-Kubja noch den Luxus einer feierlichen Verwerfung der Lehren des Hinayāna leistete, bereits dem Verfall geweiht. Noch aber gingen Missionare in außerindische Länder und kamen von dorthier fromme Pilger, um die Stätten des Lebens des Religionsstifters und gefeierte Sitze und Hochschulen der Religion, wie z. B. das berühmte Nālanda im östlichen Rājagrihatale zu besuchen. Schon aber hatte der achtundzwanzigste Patriarch Bodhīdharma, der im Gegensatz zu den überladenen Religionsgestaltungen seiner Zeit unter Zurückgehen auf Nāgārjuna's Lehre von der wortlosen Wahrheit die Schule der Meditation und schweigenden Innerlichkeit vertrat, seinen Wohnsitz 520 aus Indien nach China verlegt, wo er auch nach seinem 528 erfolgten Tode verständnisvolle Nachfolger hatte. Es war dieses Ereignis ein deutlicher Ausdruck dafür, daß das Schwergewicht des Buddhismus sich von Indien nach China verschoben hatte.

Seit dem ersten Jahrhundert n. Chr. arbeiteten buddhistische Sendboten an der Bekehrung des Reiches der Mitte³¹. Diese ging anfänglich

³⁰ Vgl. zum Saddharma-Pundarika-Sûtra die Übersetzungen aus dem Sanskrit von E. Burnouf, *La Lotus de la bonne Loi*, Paris 1852, von H. Kern, *The lotus of the true law*, Oxford 1884 (Sacr. Books of the East vol. XXI). Proben aus der chines. Version bei K. L. Reichelt, *Der chinesische Buddhismus*, übers. von W. Oehler, Basel 1926; vgl. ferner J. Wach, *Mahâyāna*, besonders im Hinblick auf das Saddharma-Pundarika-Sûtra, München-Neubiberg 1925. Übers. aus dem Chines. von W. E. Loothill, Oxford 1930.

³¹ Vgl. zum chinesischen Buddhismus außer dem schon genannten Werke von K. L. Reichelt, *Der chines. Buddhismus*: J. Elkins, *Chinesische Buddhism*, 2 ed., London 1893; R. Fl. Johnston, *Buddhist China*, London 1913; besonders H. Hackmann in seinem *Buddhismus* (Tübingen 1905 und 1906); Ders., *Laien-Buddhismus in China*, Gotha u. Stuttgart 1924; Ders., *Chinesische*

langsam voran, zumal sich im 2. Jahrhundert noch kein Chinese am Übersetzungswerk beteiligte und dem Orden beitreten durfte. Nach den ersten kleineren Schriften, einer Buddhalegende und dem „Sûtra der 42 Teile“, welches nach Art der konfuzianischen Gespräche (Lun-yü) abgefaßt war und noch keine bestimmte Schulmeinung vertrat, wurde 170 das Nirvāna-Sûtra und um 250 die Ordensdisziplin (Vinaya) übersetzt. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts, der Aufrichtung der Tsin-Dynastie (265—420) gab es auch chinesische Mönche, die bis 308 unter des berühmten Dharma Raksha (chines. Fa-hu) Leitung 165 Texte übertrugen. Vollends um 400 unter dem buddhistenfreundlichen Kaiser Yao-tsching und unter der Leitung des gefeierten Kumārajīva begann man systematisch die Teile des Dreikorbos zu übersetzen und ebenso erschienen die großen neuauftauchenden Sanskrit-Sûtren und Lehrabhandlungen, von Missionaren und chinesischen Indienpilgern überbracht, meist sehr schnell auch in chinesischer Sprache. Zu Beginn des sechsten Jahrhunderts sollen gegen 3000 Inder am großen Bekehrungs- und Übersetzungswerke gearbeitet haben, so daß die Voraussetzungen für eine Konsolidierung der neuen Lehre in der Friedens- und Glanzzeit der Thang-Dynastie (618—907) erfüllt waren. Im sechsten Jahrhundert war als eine der letzten großen Hauptschriften das „Sûtra von der großen Entsagung“ übersetzt worden und um 600 erfolgte die erste große Ausgabe des chinesischen Kanons, dem jedoch noch im 7. und 8. Jahrhundert 75 Werke des Hsiuen-tsang, 56 des I-tsing und 108 des Amoghavra beigelegt wurden, ja bis ins 14. Jahrhundert hinein Zusätze beigegeben wurden.

Der chinesische Kanon San-tsang (Tripitaka) ist nicht einfach eine Übersetzung des Sanskritkanons, den man für das Indien des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung anzunehmen hat. Wohl wird er eingeteilt in Lü-tsang (Vinaya-Pitaka), Tsching- (oder King-) tsang (Sûtra-Pitaka) und Lun- (oder Lön-) tsang (Abhidharma-Pitaka), wozu noch eine vierte Abteilung vermischter Werke und Kommentare hinzutritt, alles in allem 1662 Werke verschiedenen Umfanges in etwa 6700 Bänden umfassend. Bei jedem der drei Hauptabteilungen werden Schriften des Hinayāna, des Mahāyāna und aus beiden gemischte Abhandlungen unterschieden. Es handelt sich, etwa von den chinesischen Reisebeschreibungen der großen Indienpilger abgesehen, zumeist um Übersetzungen aus dem Sanskrit, wobei oft zwei, drei Lesarten und Übersetzungen desselben Werkes mit umfangreichen Wiederholungen nebeneinanderstehen und überhaupt das riesige Schrifttum, wie wir es für das Indien des Mahāyanabuddhismus feststellen mußten, zur kanonischen Geltung erhoben, wiedererscheint. Der chinesische Kanon wurde im Jahre 972 n. Chr. und seitdem noch oft durch Druck vervielfältigt und gilt als maßgebend auch für den Buddhismus in Korea, Japan und Annam; denn trotz vieler Einzelübersetzungen in die Landessprache ist für diese Länder eben die Festlegung in der chinesischen universalen Bilderschrift ausreichend³².

Philosophie, München 1927, S. 237—311; W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen, Leipzig 1910; W. M. Mac Govern, Introduction to Mahāyāna Buddhism with special reference to its Chinese and Japanese Phases, London 1921; F. E. A. Krause, Ju-Tao-Fo, die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens, München 1924; L. Hodous, Buddhism and Buddhists in China, 1924

³² Zum chinesischen Kanon vgl. als grundlegendes Werk Bunyio Nanjio, A catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripitaka, zuerst

Die Tatsache einer gewissen Überfülle des Kanons und auch gewisser Widersprüche in Lehrgehalt und Mythologie brachte es mit sich, daß irgendwelche gefeierten Lehrer besondere Schriften oder Lehren bevorzugten und dementsprechend „Schulen“ (chines. *Tsun g*) gründeten, womit sie sich aber nicht aus dem gemeinsamen Zusammenhang des Buddhismus zu lösen beabsichtigten. Die chinesische Tradition zählt im allgemeinen zehn solcher Schulen, von denen aber eine ganze Anzahl so gut wie verschwunden ist, während andere in sich eine Differenzierung oder auch Neubelebung erfuhren. So wurde die „Lotosschule“ oder „Schule vom reinen Lande“ (*Tsching-tu tsung*) schon um 400 n. Chr. von Hui-Yuen inauguriert und dann um 641 n. Chr. neu belebt. Sie fußt auf den drei Sûtras von dem Wesen, der Macht und dem Erbarmen des ewigen Lichtbuddha *Amitâbha* und seiner begleitenden *Bodhisatvas* und von den Herrlichkeiten seines westlichen Paradieses. Sie wendet sich besonders an die Volksfrömmigkeit und propagiert das häufige vertrauensvolle Aussprechen des Namens des Lichtbuddha (*Na-mu-O-mi-to-fo*). Eine von *Kumâra jîva* begründete, *hinayânistisch* gefärbte Schule und die ebenfalls auf ihn zurückgehende *San-lun-tsung*, welche drei metaphysische Abhandlungen (*çâstra*) des *Mahâyâna* zugrunde legte, sind in China wieder erloschen. Große Wirkung hatte dagegen *Bodhidharmas* Begründung der Meditationsschule (*Tschan-tsung*), welche auf reine, wortlose Erfassung der Wahrheit durch Versenkung dringt und die Hilfsmittel des Kultus, des Schriftenstudiums, der Äußerlichkeiten, der Spekulation und Worte gering achtet. Sie teilte sich in fünf Zweige, meist mit eigener Patriarchentradition. Die *Lin-tsching-tsung* ist heute die bei weitem wichtigste Schule der *Tschan-tsung*-Gruppe. Der Meditationsschule einigermaßen verwandt ist die 575 n. Chr. von *Tzi-kai* begründete Schule der *Tien-tai-Berge* (*Tien-tai-tsung*). Ihre Lehren beruhen auf der Hochschätzung des „Sûtras vom Lotos des guten Gesetzes“ (*Saddharma-Pundarîka-Sûtra*, chines. *Miao-fa-lien-hwa-king*). Auf das *Buddhâvatamsaka-Sûtra* (chines. *Hwa-yen-king*) berief sich die kurz vor 640 von *Tu-faschun* begründete *Hsien-schou-toung* mit einer an *Tzi-kais* Lehre von den fünf Perioden des Lehrvortrages Buddhas erinnernden, jedoch etwas abweichenden Theorie der Dogmenentwicklung. Auf das *Abhidharma-koça-çâstra* des *Vasubandhu* berief sich die *Tschu-sche-tsung* (seit 645) und auf das *Vijnânâmatra-çâstra* desselben indischen Lehrers die nach dem „Kloster der Barmherzigkeit“ genannte *Tzi-ên-tsung*, auf die der große Indienfahrer *Hsüen-Tsang* besonderen Einfluß hatte. Schließlich sind noch die auf die Beobachtung des *Vinaya* dringende, 615 begründete und noch heute in

Oxford 1883; ferner J. J. M. de Groot, *Le Code du Mahâyâna en Chine* (Akad. d. Wiss.) Amsterdam 1893; Alfr. Forke, *Katalog des Pekinger Tripitaka* (Ostas. Sammlung der Kgl. Bibliothek zu Berlin I), Berlin 1916; S. Beal, *A catena of Buddhist scriptures from the Chinese*, London 1871; E. Chavannes, *Cinq cents contes et apologues extraits de Tripitaka Chinois*, 3 t., Paris 1910/11; E. J. Eitel, *Handbook of Chinese Buddhism, being a Sanskrit-Chinese dictionary with vocabularies of Buddhist terms*, London 1888; St. Julien, *Concordance Sinico-Sanscrite d'un nombre considerable de titres d'ouvrages bouddhiques, recueillie dans un catalogue chinois de Can. 1306*, *Nouv. Journ. Asiat.* 4e série 1. XIV p. 351—446; P. Chr. Bagchi, *Le Canon Bouddhique en Chine I*, 1927; W. Fuchs, *Zur technischen Organisation der Übersetzung buddhistischer Schriften ins Chinesische*, *Asia maior* VI, 1, Leipzig 1930, S. 84 ff.

ihrem Hauptkloster Pa-o-hwa-schan, eine Tagereise östlich von Nanking, blühende Lützung (Vinayaschule) sowie die um 720 n. Chr. von Amôghavajra eingeführte Mantra-Richtung, die Zauberschule (Mit-sung) zu nennen, welche sich auf das Mahāvairôcanasambôdhi-Sâtra berief und den entarteten Zauberbuddhismus des späten Mahâyânabuddhismus nach China übertrug. Auch diese Sekte hat viel von ihrer ursprünglichen Bedeutung und ihrer Sonderstellung verloren, wie überhaupt der Buddhismus Chinas oder Foismus (nach dem chines. Fo für Buddha) im Laufe der Jahrhunderte und unter dem Drucke heftiger Verfolgungen oder staatlicher Bevormundungen wieder zu einer ziemlich homogenen Religion geworden ist, wobei bezeichnenderweise in neuester Zeit fromme Laien vielfach die geistige Führung in die Hand genommen haben³³.

Sehr viel differenzierter ist hingegen der japanische Buddhismus geblieben, dessen Schulgliederung ohne die vorausgegangene chinesische Entwicklung des Buddhismus nicht zu verstehen ist und in dem sogar mehrere in China erloschene Schulen eine längere Fortsetzung fanden. Bisweilen teilt man die japanischen Schulen in zwei große Gruppen: Jôdo-mon und Shôdô-mon, je nachdem sie das „Tor des reinen Landes“ oder das des „heiligen Pfades“ durchschreiten; d. h. ein Teil predigt das Vertrauen und den Glauben an die Erlösungsmacht des Buddha Amitâbha (japan. Amida Butsu), ein anderer lehrt, daß man durch eigene Anstrengung zur Vollkommenheit und Erlösung, zur Buddhaschaft, zum Nirvânâ gelangen müsse. Die ältere „Schule des reinen Landes“ (Jôdo-shû) wurde nach chinesischem Vorbild 1175 n. Chr. von Genkû in Japan eingeführt, aber später von der 1224 von Shinran-Shônin begründeten Shin-shû überholt. Diese wurde zur populärsten Religionsform des Buddhismus in Japan und gestattete ihren Priestern auch die Ehe. Beide Schulen schätzen die Schriften, die von der Verehrung Amitâbhas und der Erreichung seines westlichen Paradieses handeln, besonders hoch und empfehlen die unaufhörliche Anrufung des ewigen Lichtglanzbuddhas („Namu Amida Butsu“³⁴). Von den übrigen Sekten, die sich in Japan schärfer gegenüberstehen als in China, sind die verschiedenen Richtungen des Meditationsbuddhismus (japan. Zen), also die Fortsetzung der Tradition Bodhidharmas, zahlenmäßig stark vertreten und durch geschlossene Konzentrationsübungen auch bei Gebildeten angesehen. Die 805 von Saichô eingeführte Tendai-Sekte (die chines. Tien-tai-

³³ Zur chines. Sektengeschichte vgl. J. J. M. de Groot, *Sectarianism and religious persecution in China. A page in the history of religious.* 2 vol. Amsterdam 1903; H. Hackmann, *Die Schulen des chinesischen Buddhismus* (Mitt. d. Semin. f. orient. Sprachen in Berlin. Jahrg. XIV, I, Berlin 1911.)

³⁴ Zur Sektengeschichte des japanischen Buddhismus vgl. A. Lloyd, *Developments of Japanese Buddhism*, *Transact. of the Asiat. Soc. of Japan*, vol. 22 pt. III; Bunyio Nanjio, *A short history of the 12 Japanese Buddhist sects*, Tôkyo 1886 (danach Ryanon Fujishima, *Le Bouddhisme Japonais*, Paris 1889); H. Haas, *Die Sekten des japanischen Buddhismus*, *Ztschr. f. Miss.-Kunde u. Rel.-Wissensch.* 1905; Ders., *Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus*, *Mitt. d. Deutsch. Ges. f. Nat. u. V.-Kunde Ostasiens*, Bd. 10, T. 2); Ders., *Der Buddhismus der Japaner in „Oriental. Religionen“* (Kultur der Gegenwart), Leipzig 1906; Ders., *Amida Buddha, unsere Zuflucht*, Leipzig 1910; K. Nukariya, *Buddhism in Japan*, *The Far East*, vol. 3 n. 28—30, 1898; S. Ohasama, *Zen, der lebendige Buddhismus in Japan*, Gotha u. Stuttgart 1925; B. C. Armstrong, *Buddhism and Buddhists in Japan*, 1927.

tsung) und die von Kūkai (Kōbō-Daishi) 806 n. Chr. als Shingon-shū nach Japan verpflanzte Mantraschule wurden durch die Pracht des Kultus und die Konzessionen an den Volksaberglauben populär und behaupteten sich mit berühmten Tempeln und Wallfahrtsorten bis zum heutigen Tage. Sie können für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, Plastik, Architektur und Kunstgewerbe bereichert zu haben, so wie in anderer Weise die Meditationsschulen in China und Japan expressionistische Malerei, zumal Landschaftsmalerei, Naturverständnis und Dichtkunst mit ihren Inspirationen versorgten und befruchteten³⁴. Aus einigen der vorgenannten Sekten erwuchs schließlich 1252 die Gründung der Nichiren-shū, so nach ihrem Stifter, oder Hōke-shū, nach ihrem Hauptbuch, dem Sūtra vom Sonnenlotus, dem berühmten Saddharmapundarika-Sūtra benannt, dabei von stark japanischem und persönlichem Gepräge ihres bedeutenden Stifters³⁵. Ihre Weltanschauung ist ein geschlossener, fasttheistischer Spiritualismus. Ihr Kult beruht zumeist auf der Verehrung des Sūtra, das viel rezitiert und dem selbst mit der Anrufung „Namu-myō-hō-orenge-kyō“ gehuldigt wird. Dabei ist dieser Sekte so ziemlich als der einzigen im gesamten Buddhismus eine gewisse Intoleranz gegenüber den anderen Schulen eigen. Die sonstigen Sekten des japanischen Buddhismus sind von geringerer Bedeutung, und auch die frühere Vermischung mit dem einheimischen Shintoismus hat heute fast völlig aufgehört. Dahingegen ist der japanische Buddhismus in modernen Einigungsbestrebungen führend geworden.

Ein letzter in sich geschlossener Kreis buddhistischer Überlieferung, Schriftsammlung und Sektenbildung, zugleich der jüngste Zweig der Entwicklung der buddhistischen Lehre und Ordensorganisation überhaupt, begegnet uns im tibetanischem Buddhismus³⁶. Die Ausbreitung der Buddhalehre im Schneelande begann im 7. Jahrhundert n. Chr. und vollzog sich im 8. hauptsächlich unter der Leitung des Zauberlehrers Padmasambhava, der in Begleitung von Frauen und Gauklern den entartetsten Tantra-Buddhismus verkündete und obendrein mit der einheimischen Naturreligion und Dämonenlehre verquickte, wie er ja auch schon aus seinen heimatlichen Gebieten Udyāna, dem heutigen Kafiristan eine wahre Hexensuppe von Religionsmischerei mitbrachte. Mit der Lehre des ursprünglichen Buddhismus hatte all das nichts mehr zu tun, wie auch die Beobachtung der alten Ordensdisziplin in Vergessenheit geraten war. So ist wohl auch bei der beginnenden Übersetzungstätigkeit (aus diesen ersten Jahrhunderten werden Pagur Vairocana und Çrikuta als große Übersetzer genannt) hauptsächlich die Tantraliteratur und das philosophisch-theologische Schrifttum der großen Mahāyāna-Richtungen berücksichtigt worden. Vom Abschluß eines Kanons konnte damals noch nicht die Rede sein. U-rgyan-pa (Schule von Udyāna) und rNying-ma-pa (die alte Schule) bildeten eng verbunden in Aberglauben, widerwärtigen Kulturen, die durch vorgebliche Auffindung verborgener alter Schriften

³⁵ Vgl. M. Anesaki, Nichiren, the Buddhist prophet, Cambridge (Mass.) 1916; K. Franke, Nichirens Charakter, Hannover 1927.

³⁶ Ich verweise hier nur auf G. Schulemann, Die Geschichte der Dalailamas, Heidelberg 1911, wo die gesamte Literatur zum Lamaismus verwertet und verzeichnet ist.

sanktioniert werden sollten, die älteste Form des Lamaismus. Innere Zersetzung und äußere Anfeindung führten zu einem schnellen Verfall. Im 11. Jahrhundert begann eine neuerliche Bekehrung, die der nach Tibet übergesiedelte Mahāyāna-Patriarch Atiṣa leitete. Er hielt um 1050 ein großes Konzil in Zentral-Tibet ab und gilt als Begründer der Schule bKa-gdams-pa, der sein Schüler 'Brom-ston festere Formen gab. Nunmehr folgte man einer reineren Lehre und Disziplin und auch die Übersetzungstätigkeit wandte sich mehr dem Vinaya und den Sūtras zu. Die Extreme, welche die Schulen rNying-ma-pa und U-rgyan-pa einerseits und die Schule bKa-gdams-pa andererseits verkörperten, hat man früh zu versöhnen gesucht, so in der um 1080 von dem Lama Mar-pa gegründeten Sekte bKa-brgyud-pa (die den Vorschriften Folgenden), welche ausdrücklich betont, daß sie verschiedene Lehrmeinungen anerkennt, und durch den Nachfolger Mar-pas, den Einsiedler, Wandermönch und Liederdichter Mi-la-ras-pa besonders populär wurde. Nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit der Reform Atiṣas kamen in dieser Zeit noch andere Untersekten der Schulen rNying-ma-pa und U-rgyan-pa auf, welche deren Regeneration anstrebten. Sie vereinten sich in der Richtung Sar-ma („die Neue“) und erklärten sich, ohne den Boden des Tantrabuddhismus zu verlassen, hauptsächlich gegen die Auffindung von Geheimschriften. Sie nannten sich meist nach ihrem Hauptkloster und die bedeutendsten waren: 'Bri-gung-pa, 'Brug-pa, Karma-pa, sMin-grol-gling-pa und vor allem Sa-skya-pa. Die Äbte des Klosters Sa-skya („Braunerde“) nahe der nepalesischen Grenze erfreuten sich nämlich besonderer Gunst der großen Mongolenchaghane. 1279 starb der berühmte 'Phags-pa bLama, der Freund Chubilai, und um diese Zeit begann die schon längst geplante Revision der tibetanischen heiligen Texte, wobei auch der chinesische Kanon zu Rate gezogen und die letzten Übersetzungen aus dem Sanskrit gemacht wurden. Wie es heißt um 1306, sicher aber in dem ersten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts waren die beiden Sammlungen bKa-'gyur („Übersetzung der Vorschriften“) und bsTan-'gyur („Übersetzung der Lehre“) abgeschlossen.

Die gewöhnlichen Ausgaben des bKa-'gyur umfassen 1083 Werke in 100—108 riesigen Bänden und enthalten: 1. 'Dul-ba (Vinaya) mit dem alten Prātimokṣasūtra in zusammen 13 Bänden; 2. Sches-rab-kyi-pa-rol-tu-phyin-pa (Prājna-Pāramitā), die Darlegung dieser berühmten Mahāyāna-Philosophie in 36 Werken in zusammen etwa 21—23 Bänden. 3. Sangs-rgyas phal-po-c'e, das auch in Ostasien so hoch angesehene Buddhāvataṃsaka-Sūtra in 6 Bänden. 4. dKon-mc'og brtsegs-pa, die Mahāyāna-Schrift Ratnakūta in 6 Bänden. 5. mDo-sde, die Sūtrasammlung, dem alten Sūtra-Pitaka entsprechend, jedoch nicht etwa den Nikayas des Pālikanons genau parallel, in 30—40 Bänden. 6. Myan-ngan las 'das pa, das Nirvānasūtra in 2 Bänden. 7. rGyud (Tantra) Magie, Beschwörung usw. in 22—24 Bänden. Dazu tritt dann noch, das Ansehen des bKa-'gyur jedoch nicht völlig erreichend, die „Übersetzung der Lehre“: bsTan-'gyur, abermals Tausende von Einzelwerken in 137 Bänden mDo und 88 Bänden rGyud umfassend. Hier ist sehr viel nicht nur unbuddhistisches, sondern auch

profanes Gedankengut, Übersetzungen indischer Dichter, Medizin, Astrologie, Geschichte usw. aufgehäuft³⁷.

Hauptsächlich auf dem bKa-'gyur und der Überlieferung der Schule bKa-gdams-pa fußte darum auch der berühmte Reformator bTsong-kha-pa, der, 1356 geboren, zu Beginn des 15. Jahrhunderts in der Gegend von Lhasa wirkte, die reinere Ordensdisziplin, Zölibat und gelbes Gewand wiederherstellte und nach dem Niedergang des tibetischen Buddhismus den anderen Sekten die Schule de Ge-lugs-pa, die „Tugendrichtung“ gegenüberstellte, die dann später unter ihren Oberhäuptern, den Dalailamas und Taschilamas, angeblich fleischgewordenen und immer wiedergeborenen Buddhagottheiten (nämlich des Bodhisatva Avalokiteçvara und des Dhyānibuddha Amitābha), zur geschlossensten und machtvollsten Erscheinung der gesamten Geschichte des Buddhismus wurde. Freilich blieb auch in ihr noch viel Aberglauben, die Verehrung und Beschwörung vielköpfiger und vielgliedriger Ungeheuer, das Vertrauen auf magische Formeln (Om mani padme hum) und die äußerlichste Religionsübung (Gebetsmühlen) lebendig; aber dennoch ist ihre und der Schule bKa-gdams-pa Lehre als die der „Gelbmützen“ sehr viel eher Buddhismus zu nennen als das, was die alten Sekten, „die Rotmützen“ vertreten. Die erneuten Beziehungen der „gelben Lehre“ (chines. Hwang-chiao) zu den Mongolen und namentlich die Gunst der Mandschu-Kaiser, vor allem Kien-lungs im 18. Jahrhundert, hatte dann noch eine rege Übersetzungstätigkeit ins Mongolische, Mandschurische und Chinesische zur Folge und die Abfassung von fünfsprachigen großen buddhistischen Polyglossaren und Lexika, die außer den genannten Sprachen noch Tibetisch und Sanskrit berücksichtigten und so mancher historischen Forschung und Vergleichung auch unserer Tage vorarbeiteten³⁸. Die verschiedenen buddhistischen Einigungsbestrebungen der neuesten Zeit, ob sie nun von Japan und China oder von Südasien ausgehen, versuchen immer auch den tibetischen Lamaismus zu interessieren und zu gewinnen.

So hat unsere Übersicht bis zur Gegenwart und durch fast alle buddhistischen Länder geführt. So sehr vieles auch abstrakt, unanschaulich, nur mehr angedeutet bleiben mußte, der Eindruck eines reichen inneren Lebens wird geblieben sein. Wer davon nichts weiß — und das sind die weitaus meisten „Weltreisenden“ — kann bei der Beurteilung der äußeren Erscheinungsformen des Buddhismus in den verschiedenen Ländern auch nur an der äußersten Oberfläche haften bleiben. Von einer weltanschaulichen Auseinandersetzung aber, wie sie z. B. für den Missionar geradezu erforderlich werden kann, kann in diesem Falle aber natürlich nicht die Rede sein.

³⁷ Zum tibetischen Kanon vgl. Index des Kandjur (nach der Aufnahme Schillings von Cannstadt) hersg. von der Akad. d. Wiss. mit einem Vorwort von J. J. Schmidt, Petersburg 1845; ferner Al. Csoma de Kőrös, Analysis of the Kha-gyur and Bstan-gyur and Abstracts of the contents of the Bstan-gyur. Asiatic Researches 1839, vol. XX p. 42 f.; auch französ. von Léon Feer, Annales du Musée Guimet t. II; Léon Feer, Fragments traduits du Kandjour, Annales du Musée Guimet t. V.; Ders., Textes tirés du Kandjour, Paris 1869; außerdem lieferten Übersetzungen aus dem Tibetischen J. J. Schmidt, Schiefner, Wassiljew, Stecherbatsky, de la Vallée-Poussin, Foucaux, Rockhill, Huth, Sarat Chandra Das, Grünwedel, Pander, Laufer, Walleser u. a.

³⁸ Vgl. A. Schiefner, Sanskrit-tibetisch-mongolisches Wörterverzeichnis, Petersburg 1859; Mahāvīyutpatti, Buddhistisch-terminologisches Wörterbuch in vier Sprachen; Sanskrittext, hersg. von Minayeff, Petersburg 1887.