

Der Bodhisattva-Weg im *Gaṇḍavyūhasūtra*

Prof. Dr. Tilmann Vetter
Universität Leiden

Der Bodhisattva-Weg im *Gaṇḍavyūhasūtra*

Tilman Vetter

Das *Gaṇḍavyūhasūtra*, kürzer: der *Gaṇḍavyūha* (= Gv), ist ein für Bodhisattvas verfaßter, also zum Mahāyāna gehöriger Sanskrit-Text. Im Westen wurde er bislang kaum gelesen oder untersucht.¹ Das könnte an seinen langatmigen, und oft auch noch aus unklaren Komposita bestehenden Beschreibungen überirdischer Personen und Orte liegen.

Dem Nicht-Sanskritisten ist sein Inhalt einigermaßen zugänglich durch eine deutsche und eine englische Übersetzung des ersten bzw. zweiten *Huayan-jing*², worin jeweils etwa das letzte Viertel dem Gv entspricht.³ Auch der Sanskritist kann aus diesen alten und modernen Übersetzungen dieses Viertels Nutzen ziehen, besonders im ersten *Huayan-jing* und seiner deutschen Übersetzung, da der Text hier meist einfacher ist als in dem auf uns gekommenen Gv. Dieser Gv enthält nämlich, wie ein Vergleich mit dem zweiten *Huayan-jing* (um 700 u. Z.) und der tibetischen Übersetzung (um 900 u. Z.) nahelegt, viele Ausschmückungen, die erst nach 420 u. Z. hinzugekommen sein dürften.

Gute Information über den Gv in Deutsch, Englisch, oder Französisch ist spärlich. Zu nennen wäre, daß A. K. Warder⁴ zu seinen literarischen Qualitäten und Ph. Granoff⁵ zu einem Teil seiner Metaphorik einige interessante Beobachtungen anstellten.

P. L. Vaidyas englische Einleitung zu seiner Edition des Gv (VII, X-XI) kann einer ersten Orientierung über den Aufbau des Gv dienen: Der große Bodhisattva Mañjuśrī bekehrt den reichen Jüngling Sudhana zum Ziel der Buddhaschaft und dieser besucht daraufhin mehr als fünfzig spirituelle Ratgeber/innen (*kalyāṇamitra*). Er teilt ihnen immer mit, er habe den Entschluß gefaßt, das allerhöchste Erwachen zu realisieren, wisse aber nicht, wie er die Praxis (*caryā*) eines Bodhisattva üben und zur

¹ Es gibt erst seit 1934-36 eine Edition, von D. T. Suzuki and H. Idzumi. Gestützt auf einen revidierten Nachdruck (Kyoto 1949) und ein Manuskriptfragment hat P. L. Vaidya 1960 den Text nochmals ediert (Darbhanga). Diese zweite, 436 Seiten zählende Edition ist so wenig wie die erste fehlerfrei, aber zugänglicher und wird daher im folgenden zitiert. Am Rand erscheinen da auch die Seitenzahlen des Nachdrucks von 1949, auf die sich z. B. F. Edgertons *Buddhist Hybrid Sanskrit Dictionary* (New Haven 1953) bezieht.

² Das erste *Huayan-jing* wurde um 420 u. Z. unter Buddhahadras Leitung vollendet (T.278), das zweite um 700 u. Z. unter Śikṣānandas Regie (T. 279). Beide gelten als chinesische Übersetzungen des *Avataṃsaka-Sūtra*, wovon nur *Daśabhūmika* und *Gaṇḍavyūha* in Sanskrit erhalten sind. Da im folgenden der Gv nur soweit Beachtung findet, als er im ersten *Huayan-jing* widerspiegelt ist, sei darauf hingewiesen, daß Gv 349, 27-360,21 vielleicht kein alter Bestandteil des Gv ist, da T.278.765a3-767b28 erst um 680 (aus dem in T.295 edierten Text) hinzugekommen sein könnte (siehe J. Fontein, *The Pilgrimage of Sudhana. A study of Gaṇḍavyūha illustrations in China, Japan and Java.* 's-Gravenhage 1966, p. 3, wo in Endnote 14 ein japanischer Aufsatz von Hino Taidō erwähnt wird). Dieses Stück des Gv spielt im folgenden aber keine Rolle. Übrigens ist die in T.294 edierte fragmentarische Übersetzung einige Jahrzehnte älter als die in T.278 edierte. Sie repräsentiert eine eigene Version, die einigermaßen korrespondiert mit Gv 1,4-5,22; dann 6,4-15 in einem Satz zusammenfaßt (853a27-28) und danach die Gv Kapitel 25 und 27-36 wiedergibt.

³ Das erste *Huayan-jing* wurde von T. Doi in vier Bänden ins Deutsche übersetzt. Der Band, der dem Gv entspricht, trägt den Titel: *Das Kegon Sutra. Das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit* (Tokyo 1978). Das zweite *Huayan-jing* wurde von Th. Cleary ins Englische übertragen in *The Flower Ornament Scripture* (Boston 1993). Was mit dem Gv korrespondiert ist darin auf den Seiten 1135-1518 zu finden.

⁴ *Indian Buddhism Delhi*²1980, 423-429. Was er zum Inhalt sagt, zeugt aber nicht von eingehendem Studium.

⁵ „Maitreya's Jewelled World: Some Remarks on Gems and Visions in Buddhist Texts“ in *Journal of Indian Philosophy* 26 (1998) 347-371.

Vollendung bringen könne. Beinahe jede(r) berichtet ihm darauf von einer, meist *vimokṣa* (Loslösung) genannten, persönlichen Errungenschaft, fügt aber hinzu, dies sei nur ein kleiner Teil dessen, was große Bodhisattvas könnten, er solle sich da und da weiter informieren. Die Reise findet beim großen Bodhisattva Maitreya ihren Abschluß und Höhepunkt, was noch von Mañjuśrī bestätigt und vom großen Bodhisattva Samantabhadra in ein besonderes Licht gesetzt wird.

Vaidyas Einleitung enthält auch eine mit den Seitenzahlen seiner Edition versehene Tabelle der Namen, Wohnsitze, Berufe und geistigen Errungenschaften aller Ratgeber (XII-XVII). Diese ist aber in *Devanāgarī* gedruckt und nur von Sanskritisten zu benutzen. Mit den Bezeichnungen der einzelnen Errungenschaften können aber auch Sanskritisten wenig anfangen. Und wenn sie sich dem Text selbst zuwenden, finden sie da meist nur blumenreiche Umschreibungen. Es gibt aber ein paar Stellen, die einem weiterhelfen.

Im Hinblick auf solche Stellen und einige mögliche historische Voraussetzungen versuche ich im folgenden zu klären, was im allgemeinen mit den Hinweisen auf geistige Errungenschaften gemeint und beabsichtigt sein könnte (I). Dann (II) werden anhand einiger Kapitel Charakteristika der Geschichte Sudhanas herausgearbeitet und mit Aspekten der außerhalb dieser Geschichte stehenden Kapitel am Anfang und Ende des Gv verglichen, woraus sich ein paar text- und ideengeschichtliche Vermutungen ergeben. Zum Schluß (III) wird von einem spirituell-praktischen Standpunkt aus die erste der im Gv erwähnten Errungenschaften kurz betrachtet.

I

Was könnte im Hinblick auf einige Stellen im Text und auf mögliche historische Voraussetzungen mit den Hinweisen auf geistige Errungenschaften im allgemeinen gemeint und beabsichtigt sein?

In Kapitel 8 des Gv sagt (65,21) der von Sudhana über die Bodhisattva-Praxis befragte Gildemeister (*śreṣṭhin*) Muktaka, er bringe einen *vimokṣa* zur Vollendung, der [im Schauen von] Tathāgatas bestehe, bei dem ihre prächtigen Manifestationen ohne Hinderung erschienen.⁶ Im Osten, in der Welt Jambūnadaprabhāsavati, schaue er den Tathāgata-Arhat-Samyaksambuddha namens Tāra-rāja zusammen mit einer großen Versammlung, angeführt vom Bodhisattva Vairocanagarbha. Ähnliches sagt er von den andern Himmelsrichtungen und geht dann zu der Feststellung über (66,16), er sehe in allen zehn Richtungen so viele Tathāgatas wie es feine Staubkörnchen in 10 (T.278. 694c24-25: 10 000) Buddha-Gebieten gebe; diese Tathāgatas kämen aber nicht hierher, noch gehe er zu ihnen hin.

Schon mit der unübersehbaren Vervielfältigung des Geschauten relativiert Muktaka dieses Schauen. Mit dem Hinweis darauf, daß die geschauten Tathāgatas weder körperlich vor dem Meditierenden erscheinen, noch von ihm besucht werden, stellt er, wie sich im folgenden noch deutlicher zeigt, den Realitätsgehalt des Geschauten ausdrücklich in Frage.

⁶ So jedenfalls verstehe ich mit Hilfe des Arrangements der Worte in T.278.694c4-5 und 695a16 und des Kontexts den in Gv 65,22-23 und 67,12 stehenden Ausdruck *asaṅgavyūha(m nāma) tathāgatavimokṣaṃ ...*

Muktaka bezieht erst noch andere und zum Teil bekanntere Buddhas in die Aussage über das Schauen ein⁷(Gv 66,18 ff.): „Wann immer ich will, schaue ich (*paśyāmi*) den Tathāgata Amitābha in der Welt Sukhāvati, den Tathāgata Akṣobhya⁸ in der Welt Abhirati, den Tathāgata Sipa in der Welt Supraṭiṣṭhā, den Tathāgata Candrabuddhi in der Welt Ābhāsamaṇḍalanirbhāsā, den Tathāgata Vairocana in der Welt Ratnaśrīhamsacitrā. ⁹Welchen Tathāgata auch immer, mein Herr (*kulaputra*), ich zu schauen wünsche, den schaue ich.“

Danach leugnet er den Realitätsgehalt solchen Schauens¹⁰: „Diese Tathāgatas kommen nicht hierher, noch gehe ich dahin. Erkennend, mein Herr, daß die Tathāgatas nirgendwo herkommen, daß mein Körper nirgendwo hingehet, daß die Buddhas und mein [eigener] Geist allesamt wie ein Traumbild sind, daß die Buddhas allesamt wie das Aufleuchten eines Blitzes sind, daß mein eigener Geist wie ein Spiegelbild im Wasser ist, daß die Buddhas allesamt wie ein Zaubertrug sind und mein eigener Geist ebenso ist, erkennend, daß die Stimmen der Buddhas wie ein Echo sind und mein eigener Geist ebenso ist, so erkenne, so ergründe, so trete ich ein in [den *dharmadhātu* (siehe unten)].“

Eine Leugnung des Realitätsgehalts des Schauens des Buddha Amita (sic) in der Welt Sukhāvati (sic) findet sich schon im *Banzhou-sanmei-jing*, einer Chinesischen Übersetzung, die um 175 u. Z. unter Lokakṣemas Leitung entstanden sein dürfte (T.418.905a5 ff)¹¹. Sie entspricht dagegen nicht dem Geist des ebenfalls recht frühen (auch dem Lokakṣema zugeschriebenen) *Achufoguo-jing* (T.313), der, soweit ich sehe, über Akṣobhya und seine Welt Abhirati ohne jede Relativierung spricht¹².

Im Gv wird das Schauen von Buddhas (oder großer Bodhisattvas, mit Gefolge und überirdischen Aufenthaltsorten) meist auch relativiert, aber im allgemeinen nur dadurch, daß das Schauen eines Buddha in das Schauen unzählbar vieler Buddhas in allen Himmelsrichtungen übergeht, was als ein Schauen kaum mehr vorstellbar ist (siehe dazu unten Abschnitt III). Nur an wenigen Stellen geschieht das (wie bei Muktaka) auch durch Leugnung seines Realitätsgehalts.

Nicht allzu fern von den ins Unübersehbare gehenden Stellen stehen manchmal paradoxe Formulierungen (siehe unten die Skizze von Kapitel 54 in Abschnitt II), die nicht nur einen bestimmten Buddha in allen Buddhas aufgehen lassen, sondern auch ein Buddha-Feld oder einen Äon u. dgl. in allen Buddha-Feldern oder allen Äonen u. dgl., wobei die Totalitäten wiederum in einer einzigen

⁷ Das könnte ein späterer Zusatz sein. Im Gv, soweit er sich mit dem ersten *Huayan-jing* deckt, kommen die aus andern Texten bekannten Buddhas Amitābha und Akṣobhya sonst nicht mehr vor. Amitābha findet sich allerdings noch vier mal in der *Bhadracari*, die dem heutigen Gv als ein Anhang hinzugefügt ist, und noch einmal, zusammen mit Akṣobhya, in einem selbständigen Anhang des ersten *Huayan-jing* (T.278.786b11-13).

⁸ Akṣobhya kommt im ersten *Huayan-jing* (T.278.694c26 ff.) direkt nach Amitāyus (sic); Gv nennt zwischen den beiden noch vier weitere Buddhas und ihre Welten. Ich mache nur von solchen Worten Gebrauch, denen im ersten *Huayan-jing* etwas entspricht, die also um 415 u. Z. schon im Text gestanden haben dürften.

⁹ Zwischen diesen beiden Sätzen hat der Gv wiederum mehr Text als im ersten *Huayan-jing* repräsentiert ist: in welcher Weltgegend ich in einer Welt einen Tathāgata sehen will, ... in welcher Zeit ... (usw.).

¹⁰ Nach dem ersten *Huayan-jing* (695a2), das hier eine kürzere und klarere Version wiedergibt.

¹¹ Siehe P. Harrison *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present*, Tokyo 1990, 31 ff.

¹² Siehe P. Harrison « The Earliest Chinese Translations of Mahāyāna Buddhist Sūtras : Some Notes on the Works of Lokakṣema » *Buddhist Studies Review* vol. 10,2 (1993) 166, und J. Dantinne *La Splendeur de L'Inébranlable* Chapitres I-III, Louvain-La-Neuve 1983.

Haarwurzel oder einem einzigen Augenblick enthalten sein sollen. Alles soll in einem enthalten sein und eines in allem. Von da aus gesehen wäre das Schauen eines bestimmten Objekts und dessen Multiplikation ins Unübersehbare als ein Mittel aufzufassen, um zu einer sich auf *alles* erstreckenden Erfahrung zu gelangen.

Wie dem auch sei, das Schauen eines Buddha und danach unzählbar vieler Buddhas setzt Pflege der Vorstellung eines bestimmten Buddha voraus. Hinweise darauf mittels des Ausdrucks *buddhānusr̥m̥ti* (Gv 49,16 ff.; siehe unten Abschnitt III) oder ähnlicher Worte sind im Gv aber nicht mit Anweisungen technischer Art verbunden, wie sie in Visualisierungs-Sūtras (worüber gleich) vorkommen.

Ganz ohne äußere Unterstützung wird es aber kaum gegangen sein. Ich vermute, daß die den Gv so breit machenden langatmigen Beschreibungen überirdischer Personen und Orte, die im allgemeinen keinen Informationswert haben, dazu dienten, sowohl Autor(en) als auch Leser bzw. Zuhörer in eine über dem Alltag liegende Vorstellungswelt zu versetzen. Da in diesen Beschreibungen glänzende Juwelen, Musik, Düfte u. dgl. eine große Rolle spielen und dies, wie aus späteren Perioden bekannt, nicht bloße Metaphern zu sein brauchen, könnte man schon seinerzeit versucht aben, auf bestimmte Sinnesorgane einzuwirken, um die Kultivierung erhebender Vorstellungen zu unterstützen.

Solch ein Kultivieren kennzeichnet viele Traditionen, die heutzutage Religionen genannt werden; in einigen wird auch über Visionen berichtet und manchmal sogar empfohlen, über diese hinauszugehen. Es kennzeichnet dagegen nicht die Sūtra-Sammlung der Theravādins, den Sutta-Piṭaka, worin ältere Formen buddhistischer Zielsetzung und Praxis am besten bewahrt scheinen. Da kommt zwar ein Kultivieren neutraler oder abstoßender Vorstellungen vor, jedoch höchstens in Ansätzen ein mit Sinneseindrücken vermengtes Kultivieren erhebender Vorstellungen.

Ein Ansatz dazu ist wohl das sporadisch empfohlene Denken an (*anussati*) den Buddha, den Dharma, den (idealen) Saṃgha, Selbstbezüglichung, Opferbereitschaft oder himmlische Wesen¹³. Das ist zwar erhebend, aber in alten Erklärungen nicht mit Sinneseindrücken vermengt. In ihnen besteht das Denken an den Buddha darin, daß man über 10 bekannte Epitheta eines Tathāgata nachdenkt: der Erhabene, Würdige, völlig Erwachte, in Wissen und Wandel Vollendete, usw. Den Dharma betrachtet man als wohlverkündet usw., den Saṃgha als gut fortgeschritten usw., sich selbst als in asketischen Verhaltensweisen und Opferbereitschaft der Vollendung näher kommend. Und von den Göttern der Klasse der vier Könige, der Dreiunddreißig, usw. denkt man, daß sie bestehen, nicht wie. Gestalt hafte Vorstellungen sind bei den meisten dieser Übungen zwar irgendwie gegeben, es sind aber darauf bezogene abstrakte Vorstellungen, die kultiviert werden.¹⁴

¹³ Siehe hierzu Nyanatiloka *Buddhistisches Wörterbuch*, Konstanz (1953?) S. 29-31. Er stützt sich da vor allem auf Aṅguttara-Nikāya VI 10 (NDP 6.1.10, vgl. T.99.237c9 ff.). Bei jeder dieser sechs *anussati* wird als Resultat vermerkt, daß der Geist während des Übens nicht mehr von Gier, Haß oder Verwirrung betroffen ist, dadurch in mehreren Stufen eine serene Stimmung erlangt, in welcher er zur Konzentration kommt (*samādhīyati*).

¹⁴ Dazu ist eine Ausnahme aus der Sūtra-Sammlung einer andern Schule bekannt. In „Buddhānusr̥m̥ti in the Pratyutpanna-Buddha-sammukhāvasthita-Samādhī-Sūtra“, *Journal of Indian Philosophy* 6 (1978) p. 37 weist P. Harrison auf eine Erklärung mit bildlicher Komponente hin, die sich in der am Ende des 4. Jahrh. zustandekommenen Chinesischen Übersetzung eines Ekottarāgama, *Zengyi-ahan-jing*, findet. Da wird einmal (T.125.554

Außerhalb dieser sechs Übungen gibt es im Sutta-Piṭaka noch einen Vers und ein Sūtra, welche Kultivierung von Gestalthaftem voraussetzen scheinen bzw. andeuten. Der Vers steht am Ende des Pārāyana. In ihm sagt ein gewisser Piṅgiya, er sehe den Buddha Tag und Nacht unablässig mit seinem Geist wie mit den Augen¹⁵. Das Sūtra gehört zum Aṅguttara-Nikāya (NDP 8.7.4, PTS IV p. 302)¹⁶. Es enthält einen von 12 im Suttapiṭaka vorkommenden¹⁷ alternativen Berichten über (die notwendigen Voraussetzungen für) das Zustandekommen des höchsten Erwachens. In ihm erzählt der Buddha den Mönchen, er sei sich, als er noch ein Bodhisattva war, nur eines Glanzes bewußt gewesen (*obhāsaññeva kho sañjānāmi*), habe aber keine Gestalten geschaut (*no ca rūpāni passāmi*). Er habe gedacht, sein Wissen und Schauen würden reiner, wenn er auch Gestalten schaute. Eifrig übend habe er erreicht, daß er sich eines Glanzes bewußt war und Gestalten schaute; er konnte aber mit den Göttern noch keine Gespräche führen. Er habe weiter geübt und daraufhin Gespräche mit den Göttern geführt, ihre Herkunft erkannt, ebenso das Karma, das ihnen ihre gegenwärtige Position verschaffte, und die Existenzen, welche sie früher durchlaufen hatten. Erst als er das alles erreicht und erkannt habe, sei sein Wissen und Schauen völlig rein gewesen und habe er von sich behaupten können, das unübertreffliche vollkommene Erwachen erlangt zu haben. In diesem Sūtra muß sich das Schauen von *rūpa* auf die Gestalten von Göttern beziehen und hat es eine Funktion auf dem Wege zum Erwachen.

Die Beobachtung dieser Ansätze unterstützt den nun folgenden Versuch, die *vimokṣas* des Gv bis zu einem gewissen Grad aus einer im Sutta-Piṭaka (und in andern Sūtra-Sammlungen) bisweilen in einer stereotypen Formel erscheinenden Reihe von acht *vimokkhas*¹⁸ (*vimokṣas*) abzuleiten. Die *vimo-*

a22) von der Kontemplation der *Gestalt* des Tathāgata gesprochen. Die alte abstrakte *buddhānasmṛti* könnte hier zum ersten Mal mit einer Kontemplation der Gestalt des Buddha verbunden worden sein. Es geht aber wohl eher um eine Sammlung, die bis zum Moment der Übersetzung ins Chinesische noch neue Entwicklungen aufgenommen hat. Siehe dazu die unten erwähnte Dissertation von N. Yamabe p.129.

¹⁵ Sutta-Nipāta v. 1142. Siehe L. Schmithausen „Zur Entwicklung der Gestalt des Buddha“ in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* Band IV S.12, mit Hinweis auf P. Williams *Mahāyāna Buddhism* 1989 p. 217. Das kann aber kein sehr alter Vers sein, da er in einem zweiten Epilog (Verse 1131-1149) erscheint, in welchem am Anfang das Pārāyana als bereits bestehend erscheint. Das da ebenfalls genannte Dhajjaggasutta (Samyutta-Nikāya 11.3, übersetzt in W. Geiger *Samyutta-Nikaya* I 1930 S. 342) enthält dagegen sehr alte Elemente (siehe H. Bechert „Alte *Veḍḍhas*“ im *Pāli-Kanon*, Göttingen 1988 und O. von Hinüber *Untersuchungen zur Mündlichkeit früher mittelindischer Texte der Buddhisten*, Stuttgart 1994 S. 24), nennt aber nur das Denken an den Buddha, den Dharma und den Saṅgha, wie soeben angedeutet. Diese werden hier allerdings nicht zur Erlangung eines *Samādhi*, sondern zur Überwindung von Furcht in der Einsamkeit empfohlen.

¹⁶ Lambert Schmithausen erinnerte mich an dieses Sūtra und die etwas weniger expliziten Stellen in Dīgha-Nikāya PTS I 152 und Majjhima-Nikāya PTS III 157, die in seinem Aufsatz „An Attempt to Estimate the Distance in Time between Aśoka and the Buddha in Terms of Doctrinal History“ in H. Bechert (ed.) *The Dating of the Historical Buddha* Part 2, Göttingen 1992, 134 (n.173) im Zusammenhang mit dem Problem, ob Visionen von Göttern eine zentrale Rolle im ältesten Buddhismus spielten, erwähnt werden.

¹⁷ Siehe Verf. *The „Khandha Passages“ in the Vinayapiṭaka and the four main Nikāyas*, Wien 2000 p. 15 n. 13

¹⁸ Für Stellenangaben siehe PTS-Dictionary s. v. *vimokkha*.. In O. Franke *Dīghanikāya* (1913, S. 212) lautet (abgekürzt) die (von einem Pāli-Kommentar unterstützte) Übersetzung der stereotypen Formel: „Da sieht einer, der (sein meditatives Denken auf die Teile seiner eigenen) Gestalt konzentriert, (auch außerhalb derselben solche) Formen. ... Ohne auf die (Teile) seiner eigenen Gestalt sein Bewußtsein zu konzentrieren, sieht er ... außerhalb derselben solche Formen. ... Er wendet sein Interesse der Schönheit (des betrachteten Meditationsobjekts) zu. ... Er erreicht, indem er die Form-Vorstellungen vollständig überwindet ... den in der (Idee von der) Raumunendlichkeit bestehenden Zustand ... Er erreicht ... den in der (Idee von der) Wahrnehmungsunendlichkeit bestehenden Zustand ... Er erreicht ... den in der (Idee) des Nichtvorhandenseins von irgendetwas bestehenden Zu-

kaṣas des Gv und die alte Reihe haben zunächst nicht nur den Namen gemeinsam, sondern auch ein Streben ins Unbegrenzte. Dieses Streben geht aber im Gv meist von nichtanalytisierten Erscheinungsformen aus, und das ist bei der alten Reihe ursprünglich kaum der Fall gewesen. Man fing da wohl zunächst mit einer analytischen (vorstellenden) Betrachtung des eigenen Körpers an, ging von da aus zur Betrachtung anderer Körper über, richtete sich dann auf *subha* (*śubha*, Schönes?), verließ daraufhin alles Körperliche und Materielle und stellte sich den Raum und das kosmische Element *viññāṇa*¹⁹ (*vijñāna*) als unbegrenzt vor, um schließlich, über zwei weitere Stufen der Sublimierung des Vorstellens, zur Stilllegung von Vorstellungen und Gefühle (*saññā/sañjñā-vedayitanirodha*) zu gelangen.

Bei der mit *subha* angedeuteten Stufe dachte man wahrscheinlich an etwas Nichtabstoßendes und Ruhegebendes an Körpern und materiellen Dingen, von wo aus zur Vorstellung der Unbegrenztheit des Raums übergegangen werden konnte. Das legt jedenfalls ein Vergleich mit den im Sutta-Piṭaka sporadisch genannten (z. B. Dīgha-Nikāya PTS III 268) 10 *kaṣiṇa*-Übungen nahe, wo man sich (ein Ideal-Bild von) Erde, Wasser, Feuer, Luft, Blau, Gelb, Rot, Weiß, Raum oder *viññāṇa* als sich in alle Himmelsgegenden ausdehnend und keine Begrenzung habend vorstellt (*sañjānati*); ebenso ein Vergleich mit den auch nur selten erscheinenden 8 *abhibhāyatana*-Übungen (z. B. Dīgha-Nikāya PTS II 110), wovon die fünfte bis achte wie die zweite Stufe der *vimokkhas* beschrieben werden: von seinem eigenen Körper absehend, stellt man sich außerhalb etwas Blaues, Gelbes, Rotes oder Weißes vor, offenbar um jeweils von da aus, wie *abhibhū* suggeriert, alles Konkrete zu ‚überwinden‘.

Das gerade genannte Aṅguttara-Sūtra (NDP 8.7.4) legt nahe, daß *subha* hier nach einiger Zeit als eine Beschreibung der ‚schönen‘ Gestalten von Göttern aufgefaßt werden konnte. Wenn man die über der Sphäre von Begierde-Objekten lokalisierte Götterklasse der *subhakiṇha* / *śubhakṛtsna* hinzu zieht, kann *subha* nun auf Objekte beschränkt sein, die (um mit Kant zu sprechen) interesseloses Wohlgefallen erregen. An diesem Punkt könnte, wiederum nach einiger Zeit, eine bildhafte Kontemplation des / eines Buddha entstanden oder eingefügt worden und dafür der früher nur in abstrakter Weise erläuterte Ausdruck *buddhānasmṛti* verwendet worden sein.

Falls die Entwicklung so verlief, bleibt noch immer ein wesentlicher Unterschied zum Gv. Bei keinem der in ihm gelehrt *vimokkhas* wird wie in der alten Reihe nach der dritten Stufe gesagt, man verlasse alles Anschauliche und gehe zur Vorstellung der Unbegrenztheit des Raums über, obwohl dieser im Gv als kosmisches Element und Beispiel bzw. Metapher für Unbegrenztheit und Reinheit regelmäßig erscheint. Das Übersteigen des konkret Geschauten kommt im Gv, wie oben angedeutet, dadurch zustande, daß es in unübersehbarer Weise vervielfältigt wird, und eventuell auch noch mit einem Traumbild usw. verglichen wird. Es könnte sein, daß damit Konkretes weniger gründlich verlassen wird als bei der in der alten Reihe unausweichlich direkten Zuwendung zum Element des Raums. Damit wäre teilweise zu erklären, warum das Resultat nicht mehr als Stilllegung von Vorstellungen

stand ... Er erreicht ... den Zustand von Weder-Bewußtheit-noch-Nichtbewußtheit ... Er erreicht ... das Ende von Bewußtseinserscheinungen und Gefühlen ...“

¹⁹ Siehe dazu L. Schmithausen „Versenkungspraxis bei den Yogācāras“ in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart* Band VIII S. 3.

und Gefühlen erfahren wird, wobei man alles hinter sich läßt, sondern als etwas Unvorstellbares, das alles irgendwie noch enthält.

Die Pflege erhebender Vorstellungen von *Personen* (und ihrer Umgebung) dokumentiert sich, abgesehen von den angedeuteten schwer zu datierenden Ausnahmen und möglichen Entwicklungen, zuerst in den frühesten Chinesischen Übersetzungen von Mahāyāna-Texten (um 175 u. Z.) wie dem oben genannten *Banzhou-sanmei-jing*. Ein anderer dem Lokakṣema zugeschriebener Text (T.280), der in angepaßter Form im ersten *Huayan-jing* wieder auftaucht, zeugt auf seine Art auch davon²⁰.

Nebenbei sei erwähnt: Im *Banzhou-sanmei-jing* (T.418.906a25) und im *Daoxing*, der von Lokakṣema übersetzten Version der Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā (T.224.476b17 ff.), werden Herstellung und Verehrung von Buddha-Statuen erwähnt, was weder in Texten, die ältere Lehren wiederzugeben scheinen, noch in den ältesten Relikten buddhistischer Kunst zu finden ist.

Im *Banzhou-sanmei-jing* ist, wie gesagt, das Kultivieren erhebender Vorstellungen von Personen mit einer Leugnung des Realitätsgehalts daraus hervorgehender Visionen verbunden. Diese Kombination, zusammen mit einer unübersehbaren Vervielfältigung, findet sich auch in Teilen des etwa 250 Jahre später vollendeten ersten *Huayan-jing* und, wie angedeutet, in ein paar Kapiteln seines letzten Viertels, das eine kürzere Version des Gv darstellt. Andere Teile des ersten *Huayan-jing*, und andere Kapitel seines letzten Viertels beschränken sich auf diese Vervielfältigung. Diese findet man auch in einem andern von Buddhahadra ins Chinesische übersetzten Text: der *Bhadracarī* (T.296)²¹.

Andere Texte, die am Anfang des fünften Jh. in China in Umlauf kamen, enthalten Anweisungen, in welcher Reihenfolge und wie man sich die körperlichen Merkmale eines Buddha vorstellen soll. Das kann man eine Technik des Visualisierens nennen, die im *Huayan-jing* und in der *Bhadracarī* nicht vorkommt. Sie mündet auch nicht ohne weiteres in ein Übersteigen des Geschauten ein, noch muß sie dem Bodhisattva-Weg dienen. Sechs dieser technischen Visualisierungs-Sūtras sind kurz beschrieben in N. Yamabes Dissertation (Yale University 1999), worin eines von ihnen, ebenfalls dem Buddhahadra zugeschrieben, im Zentrum einer vergleichenden Studie steht²². Von diesem Sūtra (T.643), worin auch unübersehbare Multiplikation vorkommt, zeigt Yamabe, daß es in Zentralasien in einem hinduistischen Einflüssen offenstehenden Milieu zusammengestellt wurde.

Das im Westen bekannteste dieser Werke ist das Sūtra vom Visualisieren des Buddha Amitāyus (T.365). Dieses Visualisieren, das nirgendwo überstiegene wird, wird als ein Mittel propagiert, um nach dem Tod in der Welt dieses Buddha ein von allen Leiden freies Leben zu führen. Dabei ist weder etwas von der im Buddhismus schon früh vorhandenen Idee zu merken, daß man von einem Himmel aus ins Nirvāṇa eingehen kann²³, noch von der im längeren Sukhāvātī-Sūtra gegebenen Aussicht, daß

²⁰ Eine Andeutung des Inhalts dieses kurzen Texts findet sich in P. Harrison 1993 (siehe oben) p. 157.

²¹ Sie bestand um 420 aus 44 Versen. In K. Watanabes Edition (*Die Bhadracarī, eine Probe buddhistisch-religiöser Lyrik*, Dissertation Strassburg 1912) besteht der Text aus 62 Strophen. So auch am Ende des heutigen Gv.

²² "The Sūtra on the Ocean-like Samādhi of the Visualization of the Buddha": the Interfusion of the Chinese and Indian Cultures in Central Asia as reflected in a fifth century Apocryphal Sūtra. Siehe S. 39 ff.

²³ Siehe z. B. Digha-Nikāya ed. PTS II 91 ff.

man in der Welt des Buddha Amitāyus auf eine nicht mehr beirrbare Weise den Bodhisattva-Weg fortsetzen kann²⁴. Auch dieses Sūtra dürfte in Zentralasien entstanden sein.²⁵

Yamabe (p. 59 ff.) weist ferner darauf hin, daß um 400 und etwas später die ersten, hauptsächlich dem Kumārajīva, zum Teil auch dem Buddhahhadra, zugeschrieben Übersetzungen von Leidfäden erschienen, in denen althergebrachte Übungen mit Anweisungen zum Visualisieren von Details (also nicht von Buddhas) versehen werden. Damals oder etwas später dürfte auch ein ähnlich orientiertes Vademekum in Sanskrit (keine chinesische Übersetzung bekannt) entstanden sein, wovon ein in Zentralasien gefundenes Manuskript von D. Schlingloff unter dem Titel *Ein Buddhistisches Yoga-Lehrbuch* (Berlin 1994) ediert wurde. Darin (p. 98) wird z. B. der Schaum, mit dem in einem alten Sūtra (Saṃyutta-Nikāya 22.95), der Körper verglichen wird, zum Gegenstand einer visuellen Produktion: Vom Mittelpunkt zwischen den Augenbrauen soll ein Schaumballenstrom ausgehen, der die ganze Erde bis hin zu den *Aghaniṣṭha*-Göttern füllt.

Zurück zu den *vimokṣas* im Gv, soweit dem letzten Viertel des ersten *Huayan-jing* entsprechend. Sie entstehen ohne technische Anweisungen zur Visualisation, beruhen aber offenbar auf der Pflege bestimmter Vorstellungen und einer daraus hervorgehenden Schau, welche durch unübersehbare Vervielfältigung des Geschauten überstiegen und manchmal auch mit dem Hinweis auf die Irrealität des Geschauten relativiert wird. Dadurch kommt man in einen schwer vorstellbaren Bereich, bei dem es wahrscheinlich nicht bloß um alle möglichen Vertreter der Klasse des vorgestellten Objekts geht, sondern überhaupt um alles. Darauf weisen nicht nur, wie angedeutet, Paradoxe hin, die bisweilen in der Nähe solcher Vervielfältigungsbeschreibungen stehen, sondern auch immer wieder auftauchende, nicht näher erläuterte Hinweise auf ein Eintreten (*praveśa*) in den *dharmadhātu*, oder seine Durchdringung (*sphaṛaṇa* und andere Ausdrücke). Von der im älteren Buddhismus geltenden Bedeutung von *dharmadhātu* her gesehen, geht es dabei um die Totalität aller ontologisch anerkannten elementaren Gegebenheiten, nicht etwas ihnen Zugrundeliegendes. Aber nicht nur die ontologische Struktur der Welt scheint damit gemeint zu sein, sondern alles konkrete Seiende, soweit es mit Hilfe eines solchen Schemas analysiert werden kann, und vielleicht sogar, wie man in Ostasien will, seine Individualität, die damit nicht zu erfassen ist.²⁶

Die angedeuteten Paradoxe und das so verstandene Eintreten in den *dharmadhātu* passen zu Aussagen in andern Traditionen, die man unter dem Titel einer *weltumfassenden*, im Gegensatz zu einer *welttranszendierenden*, Mystik zusammenfassen kann²⁷. Ähnliches findet man z. B. im Śāṅḍi-

²⁴ Siehe *Mahāyānasūtrasaṃgraha* ed. P. L. Vaidya p.241,3 und T.361.291c27, 362.310a8 und 360.272b20.

²⁵ Siehe die Einleitung zu *The Sūtra of Contemplation on the Buddha of Immeasurable Life* translated and annotated by the Ryukoku University Translation Center under the Direction of M. Yamada (Kyoto 1984).

²⁶ Hier scheint mir auch eine Möglichkeit zu liegen, das von Adelheid Herrmann-Pfandt in *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart VIII* (S. 57 ff.) angesprochenen Problem asketischer Naturverachtung zu überwinden. Es ist wohl auch keine Zufall, daß im Gv beinahe die Hälfte der von Sudhana besuchten Ratgeber Frauen sind.

²⁷ Zu dieser Unterscheidung siehe Verf. "Gedanken zu einer Geschichte der indischen Mystik" in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78,3 (1994) 175-188.

lya-Hymnus, wie er in Chāndogya-Upaniṣad III 14 überliefert ist. Da steht²⁸: „Den Ātmā möge man verehren ... Licht ist seine Gestalt, der Weltraum sein Selbst. Allwirkend ist er, ... allriechend, allschmeckend, das All durchdringend, ... Dieser mein Ātmā im Innern des Herzens ist klein wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn ... [und doch] größer als die Erde, größer als der Luftraum, größer als der Himmel, größer als diese Welten ...“. Dem stehen in der Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad Stellen gegenüber, welche jede Aussage über das wahre Selbst für unmöglich erklären, worunter auch, daß es allschmeckend und allriechend sei (III 8 8), und damit alles transzendieren.

Nun noch zur Frage, wie sich diese paradoxal umschriebene Erfahrung und das so verstandene Eintreten in die Totalität aller Gegebenheiten zu dem Ziel verhalten, ein Buddha zu werden, der in einer bestimmten Welt eine Lehrtradition gründet. Das ist doch, so sollte man meinen, das Ziel Sudhanas, wenn er seine Bitten um Belehrung mit der Aussage einleitet, er habe den Entschluß gefaßt, das allerhöchste Erwachen zu realisieren, wisse aber nicht, wie er die Praxis eines Bodhisattva üben und zur Vollendung bringen könne. Die Ratgeber sprechen aber kaum über eine mit dem höchsten Erwachen verbundene Gründung einer Dharma-Tradition, sondern richten sich im allgemeinen auf die Vollendung der Praxis eines Bodhisattva. In vielen Texten, besonders wenn sie von Śākyamuni Buddha handeln, ist die Vollendung dieser Praxis zwar nicht von einer solchen Weltlehrerschaft zu trennen; im Gv ist sie aber nicht notwendigerweise damit verbunden.

Wie ein Zustand, der sich auf alles zu erstrecken scheint, dem höchsten Erwachen dient, wird, so weit ich sehe, nirgends erklärt. Er wird nicht als Quelle von Verdienst bezeichnet, wodurch er in einer zukünftigen Existenz zum allerhöchsten Erwachen beitragen könnte. Wenn er zu den im letzten Leben anzuwendenden Mitteln gehören soll, ist festzustellen, daß sich nach seinem Erlangen Buddhaschaft keineswegs ohne weiteres einstellt, sogar uninteressant zu werden scheint.

Er kann natürlich als eine gute Voraussetzung für die Buddhaschaft bezeichnet werden, stellt aber vielleicht eher einen Wert in sich selbst dar, ob jemand ein Buddha wird oder nicht. Er zeichnet die großen Bodhisattvas aus, auf welche beinahe alle Ratgeber hinweisen, nachdem sie ihre eigenen Errungenschaften als beschränkt bezeichnet haben. Von dem großen Bodhisattva Mañjuśrī, von dem Sudhanas Reise veranlaßt war, sagt der große Bodhisattva Maitreya implizit, er sei etwas besseres als ein Buddha, indem er ihn die Mutter unzähliger Myriaden von Buddhas nennt (Gv 418,16; T.278.783 b14). Vom großen Bodhisattva Samantabhadra wird in Symbolsprache das gleiche gesagt: In jeder Haarwurzel Samantabhadras schaut Sudhana unzählige Buddhas, von unzähligen Bodhisattvas umgeben (siehe unten in Abschnitt II die Skizze von Kapitel 56). Nur der große Bodhisattva Maitreya opfert sich gewissermaßen auf, um in nicht allzu ferner Zukunft der nächste Buddha unserer Welt zu werden, was auch nötig ist. Wer den Eintritt in die Totalität aller Gegebenheiten empfiehlt, propagiert eigentlich mehr als Buddhaschaft, nämlich die Möglichkeit ein großer Bodhisattva zu werden, der für das Erscheinen vieler Buddhas verantwortlich ist. Das ist eine noch größere Manifestation des Mit-

²⁸ Übersetzung von E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* I, Salzburg 1953, S. 73.

leids mit der Welt als Buddhaschaft. Dieses Mitleid findet in der Durchdringung der Totalität aller Gegebenheiten eine größere Stütze als in einem Transzendieren aller Gegebenheiten auf dem Wege der Negation ihrer Realität und der Negation dieser Negation.²⁹

II

Anhand einiger Kapitel sollen nun Charakteristika der Geschichte Sudhanas herausgearbeitet und mit wichtigen Aspekten der außerhalb dieser Geschichte stehenden Kapitel am Anfang und Ende des Gv verglichen werden. Der in Vaidyas Ausgabe 436 Seiten zählende Sanskrittext besteht aus 56 Kapiteln. Davon handeln die Kapitel 3 bis 55 von der Geschichte des Jünglings Sudhana. Darüber spreche ich zuerst, dann über die Kapitel 1-2 und 56.

Kapitel 3 zeigt³⁰, wie der große Bodhisattva Mañjuśrī zur Stadt Dhanyākara kommt und da von buddhistischen Laien-Anhänger/innen besucht wird, sowie jungen religiös noch nicht festgelegten Menschen. Zu letzteren gehört Sudhana, der Sohn eines Gildemeisters. Die Belehrungen Mañjuśrīs beeindrucken ihn so, daß er sich vornimmt, einmal das höchste Erwachen eines Buddha zu erlangen. Um die Praxis eines Bodhisattva kennen zu lernen, empfiehlt Mañjuśrī ihm, nach Süden zu reisen, zum Berge Sugrīva, und den dort in der Einsamkeit lebenden *bhikṣu* Meghaśrī um Rat zu fragen.

In Kapitel 4 wird beschrieben, wie Sudhana da ankommt und nach tagelangem Suchen den Meghaśrī auf einem andern Berg findet. Meghaśrī ist, wie die Bezeichnung *bhikṣu* nahelegt, Mitglied des buddhistischen Ordens, lebt aber in der Einsamkeit und hat offenbar auch da keinen festen Wohnsitz. Auf Sudhanas Frage nach dem Bodhisattva-Weg teilt Meghaśrī ihm mit, er schaue unzählig viele Buddhas. Wie er das tut, wird unten in Abschnitt III gezeigt. Am Ende sagt Meghaśrī, das sei das *einzigste*, was er könne; die großen³¹ Bodhisattvas³² könnten viel mehr; Sudhana solle weiter nach Süden reisen; da wohne am Meeresstrand der *bhikṣu* Sāgaramegha.

Kapitel 5 zeigt wie Sudhana diesen Sāgaramegha findet und von ihm belehrt wird. Das ist wieder so ein Person wie Meghaśrī: obwohl Mitglied des buddhistischen Ordens, lebt er schon zwölf Jahre einsam am Strand. Während der Kontemplation der Weite und Tiefe des Meeres und der Veränderungen seiner Oberfläche, zeigt sich ihm eine Lotusblume, die aus dem Meer emporkommt. In ihr

²⁹ Siehe dazu Verf. "Once Again on the Origin of Mahāyāna Buddhism" in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* XLV (2001) p. 70 ff: On the Original Meaning of Prajñāpāramitā and Its Acceptance by the Bodhisattvas.

³⁰ Nach einer wohl später hinzugekommenen Episode, die einen Bezug zu den Kapiteln 1-2 herstellt. Mañjuśrī bekehrt da eine grosse Schar von Mönchen zum Bodhisattva-Ideal. Sie waren ihm, geführt von Śāriputra, vom Jetavana aus nachgereist.

³¹ Das Wort 'groß' wird in T.278.690a17 gebraucht.

³² Im Text (49,16; vgl. T.278.690a16) steht: *kiṃ mayā śakyam bodhisattvānām anantajñānaṃaṇḍalaviśuddhānām caryā (lies: caryām) jñātum, guṇān vā vaktum* (wie könnte ich die Praxis derjenigen Bodhisattvas kennen, welche in bezug auf den unendlichen Umkreis des Wissens gereinigt sind, oder ihre Tugenden nennen). Der Hinweis auf die Reinigung unterscheidet diese Bodhisattvas von andern, noch nicht so entwickelten, wie das auch noch eine Reihe auf den zitierten Satz folgender Charakterisierungen tut. Diese sind nicht in bloss schmäckernder Weise gebraucht. Das gilt auch für alle folgenden Stellen, an denen ein Ratgeber auf die Bodhisattvas hinweist, die viel mehr können. Immer hat aber der Ratgeber dem Sudhana, der zu diesem Zeitpunkt noch kein vollendeter Bodhisattva ist, etwas mitzuteilen. Er sagt nicht, wie man das bisweilen liest, er wisse nichts von der Praxis der Bodhisattvas. Sudhana wurde von Mañjuśrī nicht auf eine vergebliche Reise geschickt.

sitzt ein Buddha, dessen Körper *über* die Welt hinausragt und von einer unüberschaubaren Menge von Attributen umgeben ist. Sāgaramegha sagt, er beherrsche nur *diese* Methode, um [die Essenz des] Dharma [zu verwirklichen] (*dharmaṃparyāya*)³³. Die großen Bodhisattvas könnten viel mehr; Sudhana sollte weiter nach Süden zu einem andern Ratgeber gehen.

Wir haben nicht genug Zeit, um mit Sudhana alle spirituellen Ratgeber (*kalyāṇamitra*) zu besuchen. Es genüge der Hinweis, daß beinahe alle Kapitel ähnlich aufgebaut sind. Unter den 51 Personen, die er um Rat fragt, bevor er schließlich zum großen Bodhisattva Maitreya kommt, befinden sich noch zwei weitere in der Einsamkeit lebende *bhikṣus* und eine *bhikṣuṇī*, ansonsten aber nur Personen, die nicht einmal nominell zum buddhistischen Orden gehören; einige sind nicht einmal Buddhisten. Er besucht vier reiche Laienanhängerinnen und zwei Personen, die Bodhisattva genannt werden; auch die frühere Frau des Buddha und seine Mutter; ferner zwei Brahmanen, einen Seher (*rṣi*), einen Wanderasketen, eine *bhāgavatī* (was eine Anhängerin Viṣṇus sein könnte), zwei Könige, drei Gildemeister, einen Parfümhersteller, einen Arzt³⁴, einen Goldschmied, einen Kapitän, nicht weiter beschriebene Bürger (*grhapati*), Knaben und Mädchen, und zehn weibliche Gottheiten.

Mit *einer* Ausnahme, wo er gleich weitergeschickt wird, sagen ihm alle, welche Errungenschaft sie besitzen, daß sie nur *diese*³⁵ besitzen und die wirklich großen Bodhisattvas mehr können, und er deshalb zu einem weiteren Ratgeber gehen soll.³⁶

In Kapitel 54 (das schon Gv 360,23, nicht erst 368,1 beginnen sollte) kommt Sudhana schließlich zum großen Bodhisattva Maitreya. Der sagt nicht, er besitze nur *eine* Errungenschaft und belehrt Sudhana zunächst auch nicht, sondern preist ihn in Versen als einen vorbildlichen Bodhisattva, der die wichtigsten Methoden der Bodhisattvas erworben habe. Die Summe aller vorherigen Belehrungen, die ja nicht progressiv stattfanden, scheint Sudhana also zu einem großen Bodhisattva gemacht zu haben.³⁷

Darauf weist auch der Anfang des Kapitels hin, wo Sudhana zum Palast Maitreyas kommt und beim Anblick des mehrstöckigen Gebäudes in Prosa und Versen seinen Respekt vor Maitreya und seinem Bodhisattva-Gefolge ausdrückt. Dabei schreibt er ihnen (Gv 370,15) die Gabe zu, *einen* Äon so zu betrachten, daß er in *alle* Äonen eingeht, und *alle* Äonen so, daß sie in *einen* Äon eingeht. Ebenso *ein* Buddhafeld und *alle* Buddhafelder, *eine* Gegebenheit und *alle* Gegebenheiten, *ein* Lebewesen und *alle* Lebewesen, *ein* Buddha und *alle* Buddhas, *ein* Augenblick und *alle* Augenblicke.

³³ Eine solche Methode kann, wie Gv 53,3-12 zeigt, in Worten mitgeteilt und aufgeschrieben werden und ist insofern, wie T.278.691b14 interpretiert, ein Sūtra. Es geht aber nicht um einen *Diskurs über* den Dharma, sondern um Mitteilungen, deren gedanklicher Nachvollzug ein Mittel zur Realisierung dessen ist, was der Autor als Ziel aller im Buddhismus überlieferten Anweisungen zu rechter Praxis betrachtet.

³⁴ So versteht T.278.692c9 das Wort *draviḍa*.

³⁵ Man beachte, dass die Laienanhängerin Acalā (Kap. 22) über mehrere Errungenschaften verfügt.

³⁶ Der Bodhisattva Avalokiteśvara (Kap. 30) sagt das übrigens auch, war also für den ersten Verfasser noch kein wirklich großer Bodhisattva. Seinerzeit könnte er noch den Namen Avalokitasvara gehabt haben, 'von dem [Klauge]-Laute wahrgenommen werden'. Das wird durch 觀世音 im ersten Huayan-Sūtra, um 415 u. Z. nahegelegt (T.278.117c28 ff.). 觀自在 im zweiten Huayan-jing (T.279.366c4 ff.) widerspiegelt dagegen Avalokiteśvara.

³⁷ Maitreya geht übrigens davon aus, daß Sudhana 110 Ratgeber besucht hat (394,21; vgl. T.278.772b8), nicht bloss 51. Vielleicht ist das ein älteres Konzept, das nur zur Hälfte ausgeführt wurde. Es könnten aber auch Kapitel verloren gegangen sein.

Nach diesem Lobpreis kommt Maitreya mit seinem Gefolge *anderswoher* und preist ihn, wie schon gesagt, als einen vorbildlichen Bodhisattva. Alle befinden sich nun *vor* dem Palast. Sudhana kann jetzt seine Frage nach der Bodhisattva-Praxis stellen (393,17)³⁸ Maitreya reagiert darauf zunächst wieder mit einem Lobpreis Sudhanas, nun in Prosa. Dann geht er aber auf die Frage ein (407,5) und sagt, drinnen im Palast könnten alle Bodhisattva-Methoden wahrgenommen werden. Ob Sudhana sie schauen wolle. Er will. Darauf öffnet Maitreya die Tür und läßt ihn eintreten. Sudhana sah (*adrākṣit*) nun, daß die Innenseite dieses Palastes weit war wie das Raumelement, mit unzähligen Juwelen und Bannern geschmückt. Er sah auch, daß der Palast Hunderttausende von Palästen mit gleichen Ausmaßen und Verzierungen enthielt, und daß all diese Paläste einander nicht hinderten. Danach kam es ihm vor (*saṃjānīte sma*, 408,16), als ob er sich in allen diesen Palästen befände. Und in jedem schaute er eine besondere Phase im unermeßlich langen Entwicklungsgang des Bodhisattva Maitreya, dazu unzählige Buddhas und andere Bodhisattvas, aber auch Welten *ohne* Buddhas.

Der Text selbst relativiert diese Schau, indem er ihr Ende nicht als ein Wiederherauskommen aus dem Palast beschreibt, sondern als die von Maitreya veranlaßte Beendigung eines von Maitreya in Sudhana hervorgerufenen geistigen Zustands (415, 29), der etwas später (416,3) ein *vimokṣa* genannt wird, was hier vielleicht besser mit Entrückung als mit Loslösung zu übersetzen ist.

Sudhana fragt nun (416,5), wo die gerade geschauten eindrucksvollen Manifestationen hingegangen und wo sie hergekommen seien. Maitreya kann darauf nicht mit dem Hinweis auf einen Ort antworten (416,9); sie sind wie ein Regen, der einfach fällt, weil ein Nāga das so will, oder (416,12) wie Gesichte, die auf Mantras und pflanzlichen Drogen beruhen. Auf Sudhanas Frage, wo Maitreya selbst herkomme (416,16) sagt dieser erst, Bodhisattvas hätten keinen Ort, wo sie herkämen oder blieben. Nur aufgrund von Mitleid (416,19) (und ähnlicher Eigenschaften) erscheine er hier, um den Lebewesen beizustehen. Danach (416,25) sagt er aber, er komme gerade von Kuṭṭigrānaka (sic) her, wo er den Fürsten und viele andere, worunter seine Eltern und Verwandten, belehrt habe.

Sudhana stellt darauf (416,28) die Frage, was der Geburtsort (*janmabhūmi*) für Bodhisattvas sei, wobei man aufgrund des vorhergehenden Satzes Information über Gründe und Motive für die Wiedergeburt von Bodhisattvas in bestimmten Gegenden und Familien erwartet. Maitreya antwortet aber erst, wie wenn Sudhana nach den Voraussetzungen für das Entstehen von Bodhisattvas überhaupt gefragt hätte und nennt 10 ‚Entstehensböden‘, wovon der erste der Entschluß ist, einmal ein Buddha zu werden, und wozu auch Vollkommenheiten (*pāramitā*) und Stufen (*bhūmi*) der Entwicklung gehören. Was die Familie betrifft (417,3), kann die Vollkommenheit der Einsicht als Mutter, Geschicklichkeit in den Mitteln als Vater der Bodhisattvas bezeichnet werden (ähnliches über die weitere Familie). Aus dem Hinweis auf dieses Elternpaar scheint sich (417,15) zu ergeben, daß Maitreya von den Bodhisattvas sagt, sie wüßten von allen Dingen, daß sie wie ein [kurz aufleuchtender] Widerschein seien, ohne eine Selbst, wie ein Traumbild und ein Zaubertrug (und ähnliches); daher schreckten sie nicht

³⁸ In T.278.722a25 fragt Sudhana gleich bei der Ankunft Maitreyas nach der Bodhisattva-Praxis.

vor allerlei Formen von Wiedergeburt zurück, würden nie müde bei dem Versuch, alle Lebewesen zur Reife zu bringen, usw.

Schließlich nennt Maitreya aber doch noch ein persönliches Motiv für seine gegenwärtige Existenz (417,23). Er, der mit seinem Leib schon alle Gegebenheiten durchdringen könne, sei jetzt in Indien, in Kūtagrāmaka (sic) in einer Brahmanen-Familie wiedergeboren, um frühere Gefährten wieder auf den rechten Pfad zu bringen. Nach seinem Tod werde er im Tuṣita-Himmel weilen und danach ein Buddha werden. Dann (418,8) schickt er Sudhana zu Mañjuśrī, von dem die Reise ausging, und empfiehlt ihm, da noch einmal die Frage nach der Bodhisattva-Praxis zu stellen. Er nennt Mañjuśrī einen schon lange vollendeten Bodhisattva, der die Mutter unzähliger Milliarden von Buddhas sei (418,16).

In Kapitel 55 kommt Sudhana wieder in Kontakt mit Mañjuśrī. Der sagt, es sei gut, was er gelernt habe, empfiehlt es festzuhalten, und zieht sich zurück.

Soweit eine Andeutung des Inhalts der Kapitel 3 bis 55. Es bleiben noch die Kapitel 1-2 und 56, die nicht direkt zu Sudhanas Geschichte gehören.

In Kapitel 1 verweilt der Buddha in einem mehrstöckigen Gebäude (*kūjāgāra*) im Jetawaldchen bei Śrāvastī, zusammen mit vielen Bodhisattvas, Śrāvakas und Göttern. Diese Begleiter denken, ohne Hilfe des Buddha sei es nicht möglich, eine Idee vom Bereich der Buddhas zu bekommen. Ihre Gedanken erkennend, begibt sich der Buddha in einen *samādhi*, der Löwengähnen (*siṃhavijr̥mbhita*) heißt. Das Gebäude und das Jetawaldchen erscheinen nun den Bodhisattvas unter Leitung von Samantabhadra und Mañjuśrī, nicht aber den Śrāvakas, in aller Pracht von Farben, Klängen und Gerüchen, und unermeßlich ausgedehnt. In jeder Himmelsrichtung tritt dann *eine* hinter unzählbaren Buddhawelten liegende Buddhawelt mit *ihrer* Buddha und einem führenden Bodhisattva klar hervor.

In Kapitel 2 geht Samantabhadra auf den Löwengähnen-Samādhi ein und preist die Macht der Buddhas. Danach will der Buddha den im Jetawaldchen versammelten Bodhisattvas noch Szenen aus allen Welten zeigen und sendet von der *ūrṇā* zwischen seinen Augenbrauen einen Lichtstrahl aus. Gegen Ende von Kapitel 2 preist Mañjuśrī in Versen alle Wunder, die sich im Jetawaldchen abspielen.

Nun noch Kapitel 56. Es beschreibt zuerst allerlei geistige Errungenschaften Sudhanas. Sudhana selbst bringt das in Zusammenhang mit dem Bereich des Bodhisattva Samantabhadra und möchte diesen gerne schauen. Nachdem er sich darauf vorbereitet hat, schaut er ihn auf einem Lotussitz vor dem Tathāgata *Vairocana* sitzen. Von jeder Haarwurzel Samantabhadras gehen unzählige Strahlen aus, die in unermeßlichen Welten unermeßliche Leiden lindern. Samantabhadra streckt dann seine Hand aus und berührt das Haupt Sudhanas. Das versetzt Sudhana in eine Unmenge *samādhis*. Dann sagt Samantabhadra: In unzähligen Äonen habe ich Gaben gegeben, einschließlich Körperteilen, ja selbst des Lebens. Und in unzähligen Äonen habe ich die Buddhas verehrt und ihre Predigten gehört. Dadurch bekam ich einen sichtbaren Körper (*rūpakāya* 426,31), der alle Welten überragt. Wer die

Wurzeln (des Erwachens), die in Heilsamem, d. h. Verdienst³⁹, bestehen, nicht gepflanzt hat, hört davon nichts, und kann mich sicher nicht schauen. Hört jemand aber meinen *Namen*, dann kann er vom Weg zur Buddhaschaft nicht mehr abirren. In jeder Haarwurzel Samantabhadras schaut Sudhana dann unzählige Buddhas, von unzähligen Bodhisattvas umgeben.

Soweit die Kapitel 1-2 und 56. Sie bilden einen eindrucksvollen *Rahmen* zum narrativen Konzept, das die Kapitel 3-55 prägt, erschweren aber den Zugang zu ihm, weil dem Leser nicht klar gemacht wird, welche Funktion Samantabhadra für die Sudhana-Geschichte neben der von Mañjuśrī hat. Doch geht es dabei *nicht nur* um eine der in Indien oft vorkommenden Vereinnahmungen einer Richtung durch eine andere. Es lassen sich nämlich textinterne Gründe nennen, warum Kapitel 56 leicht hinzugefügt werden konnte, und warum Samantabhadra in den Kapiteln 1-2 dem Mañjuśrī vorangestellt wird. Die Kapitel 1-2 dürften übrigens vor allem die Aufgabe gehabt haben, dem Buddha Śākyamuni einen Platz im *Gaṇḍavyūha* zu geben und diesen Text dadurch vor konservativer Tradition zu legitimieren. Śākyamuni spielt darin sonst keine Rolle⁴⁰, ist nur ein paar mal Objekt von Aussagen.

Was sind nun diese in den Kapiteln 3-55 selbst liegenden Gründe? Zunächst ist zu bemerken, daß die Kapitel 3-55, was *Anfang* und *Schluß* betrifft, der Mañjuśrī-Tradition verpflichtet sind. Es ist Mañjuśrī, der Sudhana auf die Reise schickt und am Ende das Resultat begutachtet. Auch zwischen durch wird er, in den Kapiteln 8, 15, 28, 31, 34, 36 einmal, in 54 sechsmal erwähnt. In dem von mir angedeuteten Ende von Maitreyas Unterweisung in Kapitel 54 nimmt sogar die *Belehrung* Züge an, die wir aus Mañjuśrī-Texten kennen, welche schon vor 400 u. Z. ins Chinesische übersetzt waren, z. B. dem Ajātaśatruṛāja-Sūtra (T.626). Darin zeigt sich meist eine Mischung von einerseits Hinweisen (auch mittels zauberischer Demonstrationen) auf die illusorische Natur der ganzen Welt und andererseits Geschicklichkeit in Mitteln. In dieser Mischung besagt ein Hinweis auf die illusorische Natur nicht viel mehr als in konservativen buddhistischen Texten: die Dinge vergehen früher oder später und haben daher kein absolutes Sein. Ein Hinweis darauf dient z. B. dem leichteren Erwerben von Verdienst, das für die Erlangung der Buddhaschaft und die Reinigung eines Weltsystems nötig ist. So kann dem Bodhisattva das Geben leichter gemacht werden, wenn man ihn daran erinnert, daß Gabe, Geber und Empfänger nicht wirklich bestehen.

Anderswo in den Kapiteln 3-55 sind Spuren dieser Strategie kaum zu entdecken. Ab und zu findet man Hinweise auf die illusorische Natur dessen, was in *Visionen* geschaut wird. Die Welt und die darin lebenden Wesen und der ihretwegen durchlaufene Bodhisattvaweg werden im allgemeinen

³⁹ Zu dieser Interpretation von *kuśalamūla* (Gv 427,4; vgl. T.278. 785b24) siehe Vers 8 der Kārikāsapti ed. G. Tucci *Minor Buddhist Texts. Part I* (Roma 1956, 57). Da repräsentiert *kuśalasyāvaropanāi* den in der Vajracchedikā gebrauchten Ausdruck *avaropitakuśalamūla*. Dieser Text denkt also nicht an Wurzeln, die sich zu Heilsamem auswachsen, sondern an Wurzeln, die aus Heilsamem bestehen. Dabei ist wohl an Verdienst zu denken, das später einmal für das Erlangen der Buddhaschaft verwendet werden kann, sie potentiell in sich trägt.

⁴⁰ Die Sudhana-Episoden gehen auch nicht wie Kapitel 1 davon aus, dass man ohne seine Hilfe keinen Zugang zum Bereich der Buddhas bekommt. Śākyamuni sagt übrigens in Kapitel 1 nichts, autorisiert das folgende also nicht mit Worten. Dieses Kapitel zeigt nur, daß er das, was Maitreya und andere Ratgeber können, auch kann, nämlich andere, die darauf vorbereitet sind, an eigenen Visionen teilnehmen lassen.

aber ernstgenommen⁴¹. Daneben treten Züge hervor, welche in Mañjuśrī-Texten nicht auffallen, wie die Loslösungen (*vimokṣa*), die – mehr als die durch Leerheit (*śūnyatā*) usw. gekennzeichneten Loslösungen der Vollkommenheit der Einsicht – an die alte Reihe von acht Loslösungen erinnern.

Wichtig ist auch, daß in vielen Kapiteln der Sudhana-Geschichte das Kompositum *bhadracaryā* vorkommt, das ‚ein [für andere] heilvolles Verhalten‘ bedeuten dürfte. Es wird, soweit ich sehe, nur Bodhisattvas zugesprochen, die mehr als eine Methode kennen, also hochentwickelt sind, und wird assoziiert mit unbeschränktem Mitleid und mit der Fähigkeit, den *dharmadhāu*, die Totalität aller Gegebenheiten, zu durchdringen. Neben *bhadracaryā* findet sich auch *samantabhadracaryā*, ein ‚allseits heilvolles Verhalten‘. Auch *samantabhadrabodhisattvacaryā* kommt vor. Der Gv selbst (195,8) löst dieses letzte Kompositum einmal auf als ‚allseits heilvolles Verhalten von Bodhisattvas‘, erwähnt anderswo (332,30) auch ‚allseits heilvolle Bodhisattvas‘. Nirgends fand ich einen direkten Hinweis darauf, daß dieses Kompositum, wie später angenommen, als ‚das Verhalten des Bodhisattva, der [den Namen] Allseits-Heilvoll trägt‘ zu verstehen ist. Innerhalb der Sudhana-Geschichte erscheint aber schon in den Kapiteln 36, 37 und 39 der Bodhisattva Samantabhadra, und das erlaubt es, wenigstens in der direkten Umgebung, das Kompositum auf ihn zu beziehen. Seine Existenz scheint er aber eher diesem Kompositum zu verdanken. Aus ihm dürfte er sich langsam herauskristallisiert haben, als Symbol einer das Mitleid unmißverständlich über radikale Einsicht stellenden Richtung. In den Kapiteln 1-2 hat sich Samantabhadra in der Rangordnung der Bodhisattvas schon vor den schillernden Mañjuśrī geschoben. Und im abschließenden Kapitel 56 kommt Mañjuśrī überhaupt nicht mehr vor. Da ist Samantabhadra, zusammen mit Buddha Vairocana⁴², so dominant, daß es an einigen Stellen zu genügen scheint, wenn man sich bloß auf ihn konzentriert.

Soviel zu den wahrscheinlich etwas später dem ursprünglichen Konzept hinzugefügten Kapiteln 1-2 und 56.

III

Zum Schluß soll noch von einem spirituell-praktischen Standpunkt aus die erste der im Gv erwähnten Errungenschaften kurz betrachtet werden. Darüber wird Sudhana in Kapitel 4 von Meghaśrī belehrt. Wie alle Ratgeber im Gv spricht er nur über seine Errungenschaft, und gibt kaum Anweisungen, wie man sie erreicht. Er gebraucht aber, wie oben schon erwähnt, den Ausdruck ‚Denken an einen Bud-

⁴¹ Man beachte, daß in T.278. 676c8, also im ersten *Huayan-jing*, einfach auf die Totalität aller Lebewesen (*sattvadhātu*) hingewiesen wird, während diese in Gv 3,25 (Kap.1) durch *niḥsatva* und *nirjīva* als ‚seelenlos‘ bestimmt ist. Allerdings wird in 679b9 diese Totalität genauso wie in Gv 12,12 (Kap. 1) mit einer Illusion (*māyā*) verglichen. Interessant ist auch 695c27, wo denen, die an der Ansicht eines Ich hängen, von Śrāvakas und Pratyekabuddhas empfohlen wird, die Betrachtung des Unreinen zu üben, während ihnen in Gv 70,10 (Kap. 9) von diesen Nicht-Bodhisattvas die *nirāmatā* und *niḥsattvatā* beigebracht wird. Eine auch von T.278 bestätigte Leugnung einer Seele ist kurz angedeutet in Gv 96,8; 139,3; 148,2; 272,2; 284,2; 354,13; 370,27; 417,17 (der Text ist hier korrupt, siehe 783a14-15).

⁴² Es bleibe offen, ob es sich hier um denselben Vairocana handelt, der, wie oben erwähnt, von Muktaka genauso wie die Buddhas Amitābha und Akṣobhya mit einem Traumbild verglichen wird.

dha' (*buddhānumṛti*). Beim folgenden Text ist wohl vorauszusetzen, er habe sich zuvor so intensiv auf einen Buddha in einer Welt im Osten konzentriert, daß er ihn leibhaftig vor sich sah.

Von da aus geht er weiter, wenn er sagt (Gv 48,27): Im Osten schaue ich *einen* Buddha, zwei, 10, 100 Buddhas, 1.000 Buddhas, 100.000 Buddhas, eine *koṭi* von Buddhas, was nach Gv 102,28 10^7 Buddhas sind, nach T.278.586a14 10^{10} . Dann nennt er noch 100 *koṭis*, 1.000 *koṭis*, 100.000 *koṭis*, 100.000 *niyutas* von *koṭis* von Buddhas, wobei ein *niyuta* nach den gleichen Stellen 10^{28} bzw. 10^{40} ist. Dann kommt im Text eine Abkürzungspartikel, wonach Meghaśrī sagt, er schaue unzählbare Buddhas, wofür neun Worte verwendet werden, die man als Synonyme ansehen könnte. Wer glaubt, die Abkürzungspartikel erspare ihm/r wie dem Schreiber die Mühe weiteren Multiplizierens, und es handle sich hier um Synonyme, wird in andern Kapiteln des Gv, besonders 10 und 15, eines bessern belehrt. Die Abkürzungspartikel besagt, daß nach dem Kunstwort für $10^{28/40}$ je nach Version noch etwa 120 Kunstwörter für $10^{56/80}$, $10^{112/160}$ usw. folgen. Danach kommen die scheinbaren Synonyme für ‚unzählbar‘. Dabei geht es immer noch um *endliche* Zahlen. Jedes von ihnen dient dazu, noch weitere Verdopplungen im Exponenten anzubringen. Auch das ist noch nicht genug. Meghaśrī sagt nun, er sehe soviel Buddhas wie es Atome in Jambudvīpa (Indien) gibt, danach: wie es Atome in einer Welt mit vier Kontinenten gibt, Atome in tausend solcher Welten, in einer Million solcher Welten, in einer Milliarde solcher Welten⁴³. Soweit die Anzahl der Buddhas, die Meghaśrī im Osten schaut. Danach sagt er, das gleiche gelte für den Süden, Westen, Norden, Nordosten, Südosten, Südwesten, Nordwesten, oben und unten. Überall schaue er Buddhas, die sich (worauf er bis jetzt *nicht* hingewiesen hatte), in allerlei Hinsichten wie Aussehen, usw. unterschieden.

Es ist schwer vorzustellen, wie er das alles schaut. Auch die schnellste Gedankenbewegung kann das nicht innerhalb eines Lebens schaffen. Auch legt sein eigener Hinweis auf Bodhisattvas, die viel mehr können (Gv 49, 30-50,4), nahe, daß solch eine Schau von allem in einem einzigen Augenblick stattfinden kann. Trotzdem ist der Aussage über die Unterschiedlichkeit all dieser Buddhagestalten ein formulierbarer Sinn abzugewinnen. In Kapitel 16 sieht man, daß eine vergleichbare Steigerung der Vorstellung, daß man Nahrung für alle Wesen bereit stellt, nicht den Zweck hat, in einen Zustand zu gelangen, in dem überhaupt nichts mehr seine Anwesenheit bekundet, wie das bei einem bloß durch Leugnung der Realität aller Dinge erlangten *samādhi* anzunehmen ist. Vielmehr geht es darum, daß man einen geistigen Zustand erreicht, der den Eindruck hinterläßt, man habe *alles* umfaßt und nicht das geringste ausgeschlossen, ob man nun von einem Buddha ausgegangen ist oder von einem Topf mit Nahrung. Ein solcher Zustand verträgt sich auch viel besser mit dem Ideal des Mitleids.

⁴³ Hier endet in T.278.690a11 die Beschreibung. Gv 49,2-8 geht weiter mit Buddhafeldern, wobei es unklar ist, in welchem mathematischen Verhältnis sie zum Vorhergehenden stehen.