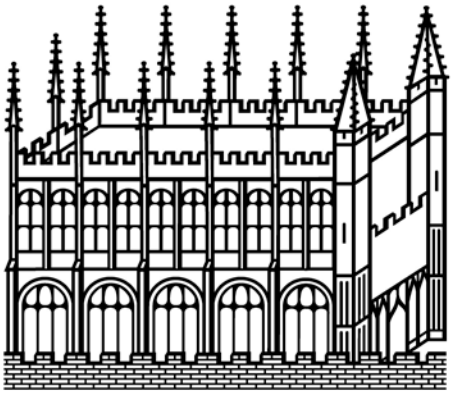


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

Der Buddhismus

von

H. Hackmann

Aus: Religionsgeschichtliche Volksbücher

Tübingen 1906.
J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

89/0672

ORIENTAL INSTITUTE
LIBRARY



OXFORD UNIVERSITY

514.3
HAC.I



ORIENTAL INSTITUTE
OXFORD

Presented to the Library by

P. va


30014931 6R

Religionsgeschichtliche Volksbücher.

I. Reihe: Religion des Neuen Testaments.

1. Quellen des Lebens Jesu von Prof. Wernle (40 Pf.).
2/3. Jesus von Prof. Bousset (60 Pf., Pappbd. Mk. 1.— Ganz-Leinen in Karton Mk. 1.40). [11.—20. Taus.]
4. Paulusbriefe von Prof. Vischer (40 Pf.).
5/6. Paulus von Prof. Wrede (70 Pf., Pappbd. Mk. 1.10).
7. Welche Religion hatten die Juden, als Jesus auftrat? von Lizentiat Hollmann (40 Pf.).
9. Das apostolische Zeitalter v. Prof. v. Dobschütz (40 Pf.).
8 u. 10. Das 4. Evangelium gegenüber den 3 ersten (Die Johannesschriften d. N. T. I.) v. Prf. Schmiedel (80 Pf.).
11. Entstehung d. Neuen Testam. v. Prf. Holtzmann (35 Pf.).
12. Evangelium und Briefe des Johannes nach ihrer Entstehung und Bedeutung (Die Johannesschriften des N. T. II.) von Prof. Schmiedel (40 Pf.).

II. Reihe: Religion des Alten Testaments.

2. Hebräische Volkskunde von Dr. Küchler (40 Pf.).
5. Das prophetische Schrifttum von Prof. Budde (40 Pf.).
14. Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren von Prof. Löhr (35 Pf.).

III. Reihe: Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsvergleiche.

1. Die Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie von Prof. Pfleiderer (40 Pf.).
2. Seelenwanderung von Prof. Bertholet (40 Pf,).
3. Die Religionen der Erde v. Prof. Söderblom (40 Pf.).
4. Der Buddhismus von Lizentiat Hackmann (3 Hefte je 40 Pf.).
5. Die Schöpfung in Dichtung und Wissenschaft von Prof. Wendland (40 Pf.).

V. Reihe: Weltanschauung u. Religionsphilos.

1. Welches ist die beste Religion? von Lizentiat Niebergall (40 Pf.).
2. Die Wunder im Neuen Testament v. Lizentiat Traub (40 Pf.).
3. Naturwissenschaft und Glaube v. Dr. Petersen (35 Pf.).

Der Buddhismus

von Lizentiat

H. Hackmann-London.

(Mit zwei Übersichtskarten).

Halle a. S. 1906.
Gebauer-Schwetschke Druckerei und Verlag m. b. H.

I.

Der Urſprung des Buddhismus und die Geſchichte ſeiner Ausbreitung.

(S. 1—74).

II.

Der ſüdliche Buddhismus und der Lamaismus.

(S. 75—160).

III.

Der Buddhismus in China, Korea und Japan.

(S. 161—239).

ORIENTAL
OXFORD
INSTITUTE LIBRARY
16 AUG 1989

Inhaltsangabe am Schluß des Werkes.

Der Urſprung des Buddhismus und die Geſchichte ſeiner Ausbreitung.

Vorbemerkungen.

Der Buddhismus findet neuerdings in Europa immer stärkere Beachtung. Zwei Gründe wären vielleicht hauptsächlich dafür anzuführen. Einmal haben die meisten Arbeiten der historisch-philologischen Forschung, welche sich auf Indien und sodann auf das zentrale und östliche Asien überhaupt richten, wieder und wieder mit dem Buddhismus zu tun, da das gesamte Geistesleben dieser Länder zu der genannten Religion in innigster Beziehung steht. Andererseits hat eine philosophisch-religiöse Bewegung des modernen Abendlandes den Buddhismus mehr in den Vordergrund gezogen. Schon Schopenhauers Philosophie wirkte stark in der Richtung. Auch Spiritismus und Occultismus mit ihrem unsicheren Suchen nach neuen religiösen Fährten lenkten in gewisse Ideen des Buddhismus ein. Die lebhaftere missionarische Arbeit des Christentums trieb nicht minder zu einer näheren Auseinandersetzung mit diesem Gegner. Als eine Reaktion auf das Andringen der christlichen Mission machten sich dann aus dem Schoße des Buddhismus selbst Propagandabestrebungen nach Europa wie Amerika hinüber spürbar.

Dieser Sachlage entspricht es, daß heutzutage bereits eine sehr reiche, ja fast nicht mehr zu übersehende Literatur über den Buddhismus vorliegt. Wenn nun im Rahmen der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ der Gegenstand aufs neue behandelt wird, so geschieht es nicht, um einen Programmpunkt der Vollständigkeit

halber auszuführen, ob man damit gleich längst Gesagtes nur noch einmal in etwas anderer Form wiederholte. Sondern: Trotz unserer vielen Schriften über den Buddhismus fehlt dieser Literatur etwas. Weit überwiegend sind die Darstellungen bisher der Gestalt des Stifters der Religion und seinem Gedankensystem zugewandt. Weit überwiegend ist ferner die Diskussion beschränkt gewesen auf philosophische oder halbphilosophische Erörterung von Recht oder Unrecht der Theorien des Buddhismus über Sinn und Ziel des Lebens. Sehr wenig dagegen und sehr oberflächlich hat man die volle historische Erscheinung des Buddhismus als Religion ins Auge gefaßt, ihren Entwicklungsgang und ihre heutige Physiognomie als eine das Völkerleben erfassende und bestimmende Kraft dargestellt.

So natürlich nun jene Einseitigkeit zunächst ist, daß man bei Erfassung einer neuen Religion nur ihren Begründer und ihre ursprünglichen Gedankengänge betrachtet, so ist es doch eben eine Einseitigkeit. Will man die Religion als solche sehen, so muß man ihren geschichtlichen Gang verfolgen, muß die Kraft der Ausprägung ihrer Gedanken an großen Gemeinschaften prüfen. Religion ist eben nicht etwas rein Individuelles; wo dies Wort sein Recht hat, da handelt es sich auch immer um Wirkung unter den Massen und im langen Laufe der Geschichte. Wie weit die originalen Ideen, welche ein führender Geist in die Menschheit hineinwirft, einer geradlinigen Weiterbildung im Gemeinschaftsleben fähig sind oder wie weit sie da versagen, wie weit sie Umbiegungen, Trübungen, Ergänzungen veranlassen, das ist kein unwichtiger Faktor in der Schätzung.

Darum sollte ein jeder, welcher dem Buddhismus näher tritt, von vornherein mehr die Aufmerksamkeit auf das Ganze seiner geschichtlichen Erscheinung, vor allem auch auf die Zustände lenken, welche den Buddhismus als lebendige Religion des heutigen Tages charakterisieren. Dazu die erste Einführung zu geben, versucht die vorliegende Arbeit.

Es existieren ja freilich Werke, welche sich mit der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus in diesen

und jenen Gebieten oder aber mit den Erscheinungen des Buddhismus als moderner Religion befassen. Einmal jedoch sind das Arbeiten so umfangreicher Natur und von so gelehrtem Charakter, daß sehr wenige danach greifen. Sodann aber ist es eine seltsame Tatsache, daß selbst in manchen dieser gelehrten Spezialarbeiten gewisse einfache Mitteilungen über die praktische Ausgestaltung der Religion, über Einrichtungen und Lebensweise, geistige und sittliche Eigenart u. dergl. vermißt werden oder an Unrichtigkeiten leiden, die demjenigen auffallen müssen, welcher jenes religiöse Leben durch eigene Anschauung kennen gelernt hat. Wie oberflächlich und manchmal in wahrhaft grotesker Verzerrung kürzere Darstellungen des Buddhismus, die aus zweiter oder dritter Hand gearbeitet sind, sein heutiges Wesen wiedergeben, davon soll nicht weiter die Rede sein.

Die Sachleute, denen dies Buch zu Gesichte kommt, werden gebeten, ihr Urteil danach bemessen zu wollen, welchem Zwecke die Ausführungen dienen sollen und in welchen Schranken sie sich halten mußten.

Die Anlage der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ gestattete nicht, über einen gewissen Raum hinauszugehen. In Anbetracht des riesigen Stoffes haben mir die Herren Herausgeber und Verleger freundlichst den Umfang von zwei Heften der Sammlung zugestanden. Das bedeutet aber noch immer äußerste Konzentrierung. In solcher Konzentrierung muß freilich meines Erachtens der Stoff auch grade für die Kreise dargeboten werden, denen die Volksbücher dienen wollen, Leser, welche ohne besondere Vorkenntnisse eine übersichtliche Orientierung verlangen.

Ich habe deshalb bei dem geschichtlichen Stoffe danach gestrebt, vor allem auf die wesentlichen Triebkräfte und großen Zusammenhänge hinzuweisen. Der Schilderung des gegenwärtigen Buddhismus suchte ich aber doch möglichst viel konkrete Züge zu verleihen.

Was insbesondere den schwierigsten Punkt, das Lehrsystem des Buddha selbst betrifft, so wollte ich hierbei mehr den Charakter des Ganzen deutlich machen, als die einzelnen Gedankengänge genau bis zu Ende verfolgen. Technische Ausdrücke wurden nach Möglichkeit vermieden. Eine Verweisung auf das wichtigste Quellenmaterial, von welchem die heutige Forschung Gebrauch machen kann, soll in einem kurzen Anhange am Schlusse des zweiten Heftes gegeben werden. Was von der vorhandenen Literatur über den Buddhismus erwähnt ist, wurde auf das äußerste Maß beschränkt mit dem einzigen Gesichtspunkt, dem weiter eindringenden Studium eine praktische und zuverlässige Handhabe zu bieten.

Über die Schreibung der fremden Namen sei folgendes bemerkt. Alle Namen sind möglichst in deutscher Form gegeben. Bei vielen der indischen Namen hat man die Wahl zwischen zwei Formen, die nebeneinander hergehen, je nach der Sprache, welcher man sich anschließt, Sanskrit oder Pali. Ersteres ist die alte heilige, in gewisser Beziehung klassisch gewordene Sprache Indiens; letzteres eine dem Sanskrit entflossene Volksmundart der Ursprungsgebiete des Buddhismus am mittleren Ganges. In dem vorliegenden Hefte sind die Namen in ihrer Sanskrit-Form wiedergegeben.

I. Der Buddha und seine Lehre.

Literatur: Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde. 4. Aufl. 1903. Kürzer: T. W. Rhys Davids, Buddhism. (Society for Promoting Christian Knowledge) London 1903 (20tes Tausend). Auch deutsch von Dr. A. Pfungst (Leipzig, Reclam). Das beste eingehende Werk über die Lehre ist H. C. Warren, Buddhism in Translations. (Publikationen der Harvard University in Nordamerika, Cambridge, Mass. 1900).

Der Begründer des Buddhismus wird der Buddha genannt. Das ist eine Bezeichnung seiner Würde, nicht sein Eigenname. Derjenige, welchen seine Anhänger ehrend den Buddha, d. h. „den Erkennenden" nennen, war der Sproß einer altindischen Adelsfamilie, die den Namen Schâkya führte. Von diesem seinem Familiennamen ist ihm unter anderen die poetische Benennung Schâkyamuni, d. h. „der Einsiedler aus den Schâkya", zugeflossen, unter welcher er heute vielfach bekannt ist. Sein persönlicher Name war Siddhârta. Da er diesen Namen aber seit dem Beginn seines religiösen Wirkens abgelegt hat, so heißt er für seine Gemeinde nicht so. Der Buddhist kennt als den „Prinzen Siddhârta" nur den jungen Mann am Hofe seines Vaters, ehe der große religiöse Umschwung über ihn gekommen war. Dagegen trug der Buddha einen anderen Namen aus der frühsten Zeit und von seiner Familie her mit hinüber in sein späteres heiliges Leben, nämlich den Namen Gautama. Dies war ein Beiname seiner Familie, mit welchem auch er zu seinen Lebzeiten gewöhnlich bezeichnet wurde. Will man den Buddha mit einem Eigennamen belegen, so ist Gautama der zutreffendste.

Der Vater Gautamas war ein kleiner indiſcher Fürſt, nicht gerade, was wir heute unter einem Könige verſtehen. Sein Name war Schuddhôdana. Die Hauptſtadt ſeines Herrſchergebiets hieß Kapilavaſtu. Obwohl bis jetzt noch nicht mit Sicherheit zu ſagen iſt, welche von verſchiedenen in Frage kommenden Trümmerſtätten die Heimatſtadt des Buddha bezeichnet, ſo ſteht doch die Gegend, wo ſie lag, ſowie der Diſtrikt, in welchem die Schâkyafamilie herrſchte, ſeit Funden, welche 1896—97 gemacht ſind, völlig feſt. Es war an der Grenze des engliſchen und nepaleſiſchen Gebietes von heute, zu beiden Seiten des 84. Längengrades, und zwar lag Kapilavaſtu ſelbſt im jetzigen Nepal. Geboren wurde Gautama nicht in der Hauptſtadt. Seine Mutter, einem Seitenzweige der Schâkya-Familie entſtammend, kam aus den nördlichen Berggegenden her, und als ſie die Zeit der Geburt ihres Erſtlings herannahen fühlte, wollte ſie die Niederkunft in ihrem elterlichen Hauſe erwarten, weshalb ſie von Kapilavaſtu nach ihrem Heimatsorte Devadaha aufbrach. Unterwegs aber, in einem Haine Lumbinî, überraſchte ſie ihre Stunde. An der Stelle, wo das Kind geboren wurde, hat einige Jahrhunderte nachher der König Aſchôka einen Gedenkſtein mit einer jenes Factum feiernden Inſchrift aufgerichtet, und dieſer Gedenkſtein iſt im Dezember 1896 aufgefunden, ſodaß Ereignis und Örtlichkeit über allem Zweifel ſteht. Die Mutter des Buddha hieß Mâyâ. Sie bezahlte die Geburt ihres Sohnes mit dem Leben. Ihre Schweſter, gleichfalls eine der Frauen des Vaters von Gautama, übernahm es, das Kind aufzuziehen.

Wir ſtehen in der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. Nur aus dem, was wir über den damaligen Kulturzuſtand Indiens im Allgemeinen wiſſen, können wir uns eine Vorſtellung davor bilden, wie etwa Gautama aufgewachſen iſt. Der Reichtum indiſcher Vornehmheit hat ihn umgeben; zahlreiche Dienerſchaft, ſorgliche Körperpflege, prunkvolle Wohnung, mit welcher nach den drei Jahreszeiten, Winter, Sommer, Regenzeit, abgewechſelt wurde, Genuß der Naturreize, welche Indien bietet, Gärten mit der Fülle tropiſcher Vegetation, von

Zeit zu Zeit ein Fest oder ein Jagdausflug, – dergleichen hat sicher zu seinem Leben gehört. Er wird in der Führung der Waffen, in Ausbildung kriegerischer Fähigkeiten unterwiesen sein. Wie weit ihm durch Unterricht, durch Studium des Veda, jener heiligen Sammlung altindischer Texte, Anregung der Gedanken von außen her zugeströmt sei, können wir nicht mehr genau bestimmen.

Als der Jüngling herangewachsen war, hat er sich vermählt, die Gattin, Yaśôdharâ, gebar ihm einen Sohn, Râhula. Nicht lange nachdem dies geschehen ist, hat Gautama sein Heim, seinen Vater, Gemahlin und Kind verlassen, um sich in die Einsamkeit der Wildnis zurückzuziehen. Gegen den Willen der Seinen hat er es getan; ein Leichtes ist ihm dieser Bruch mit dem bisherigen Leben gewiß nicht gewesen. Was ihn dazu trieb, war ein unüberwindlicher innerer Drang, sich dem Nachsinnen über die letzte Bedeutung des Menschendaseins hinzugeben, wobei er von allen äußeren Banden frei sein wollte.

Eine derartige Handlungsweise war nicht gerade etwas Ungewöhnliches in jenen Tagen. Einsiedler, Asketen, Leute von mönchischem Leben hatte das religiöse Grübeln Indiens schon viele hervorgebracht. Gautama schlägt nun zunächst einen üblichen Weg ein, um die Lösung der Rätsel, welche ihn quälen, zu finden. Er sucht nämlich Anweisung bei anderen Anachoreten, welche Ruf besaßen. Die allgemeine Ansicht war damals, daß man vor allem mit Hülfe starker Kasteiungen, welche die gehemmte Seelenkraft befreien sollten von körperlicher Belastung, einen tieferen Einblick in das Wesen der Dinge erhalten könne. Auf diesen Weg läßt sich auch Gautama weisen. Aber alle derartigen Versuche führen ihn nicht zur Befriedigung. Sieben Jahre dauert sein angestrengtes, aber vergebliches Ringen. Zuletzt giebt er dies Streben als verfehlt auf.

Bald danach ist ein merkwürdiger Umschwung in ihm eingetreten. Aus tiefer Meditation, welche ihn eines Tages stundenlang dem äußeren Leben entrückt, während er unter den Zweigen eines Pappel-Feigen-

baumes sitzt, geht Gautama hervor mit einer neuen Einsicht in das Wesen des Lebens und in des Menschen höchste Aufgabe. Er hat seine Offenbarung gefunden. Damals war er ungefähr 36 Jahre alt. Von nun an gilt sein ganzes Leben der Verkündigung seiner neuen Lehre. Jetzt ist er der Erwachte, der Erkennende, der Buddha.

Etwa 45 Jahre lang wirkt er als der Buddha unter seinem Volke. Er zieht umher und predigt. Er bildet sein Gedankensystem in Erörterungen mit Gegnern wie Freunden immer tiefer und sorgfältiger aus. Er gewinnt Anhänger. Bald umgiebt ihn ein fester Kreis einer engeren Jüngergemeinde, gläubig ihm ergeben, von ihm belehrt und erzogen. Verehrung findet er außerdem bei einer großen Menge Fernstehender, welche seine eingehende Unterweisung nicht hören und seinen höchsten Forderungen nicht nachleben kann. Obwohl Streitigkeiten mit Gegnern nicht völlig fehlen, so überwiegt doch im Ganzen der Eindruck des Erfolges und einer schnellen Ausbreitung seiner Lehre. Der Buddha überzeugt auch seine eigene Familie, seinen Vater, seine ehemalige Gattin, seinen Sohn und andere Angehörige. Das Gebiet, welches Gautama auf seinen Lehrwanderungen bestrich, ging weit hinaus über den Bezirk seiner väterlichen Herrschaft. Er hielt sich in der östlichen Hälfte des nördlichen Indiens, in dem Lande zwischen dem 81. und 85. Längengrade etwa, dessen Mittelpunkt die Stadt Benares bildete. Die Lehrwanderungen, auf denen ihn seine Jünger begleiteten, wurden alljährlich durch den Eintritt der Regenzeit mehrere Monate lang unterbrochen. Dann suchte man eine feste Unterkunft an einem Orte, wo die Gaben und Vorkehrungen von Anhängern ein längeres Verweilen ermöglichten.

So sind vier und ein halb Jahrzehnte verstrichen. Der Buddha war in seiner Wirksamkeit ein alter Mann geworden, sah aber um sich her ein bedeutsames Lebenswerk, eine große Gemeinde, die seinen Ideen nach der von ihm geprägten Regel sich hingab. Da ereilte ihn um das Jahr 480 v. Chr. der Tod. Er befand sich gerade in einem Dorfe nahe bei der bedeutenden Stadt

Vaiſchâlî, als ihn eine ſchwere Krankheit befiel. Er weiß, es iſt das Ende, und führt längere Abſchiedsgeſpräche, vor allem mit einem ſeiner Lieblingsſchüler, Ananda. Dann nimmt er noch einmal die Wanderung auf, die ihn bis zu dem Orte Kuſchinagara führt. Kurz bevor er dort ankommt, genießt er eine Mahlzeit von Eberfleiſch, die ihm Tſchunda, der Sohn eines Schmiedes, vorſetzt. Dieſe Mahlzeit ruft aufs Neue Erkrankung hervor. Unter Bäumen am Ufer eines Fluſſes bei Kuſchinagara wird ihm das letzte Lager bereitet. Dort ſtirbt er. Seinen Leichnam verbrennen die Anhänger mit den üblichen Ehren.

Das iſt es, was wir mit genügender Sicherheit über das Leben des Buddha Gautama ſagen können.

In der Überlieferung ſeiner Gemeinde hat ſich ein reiches Gerank und Gewinde legendariſcher Ausſchmückung um dieſen Kern gelegt. Zwar bildete ſich eine richtige Biographie des Buddha erſt ſehr ſpät aus. Aber in der Überlieferung ſeiner Reden, welche gleich die erſten Generationen nach ſeinem Tode ſorgfältig feſthielten, findet ſich viel Erzählungsſtoff über den Meiſter und ſein Leben. Phantaſtiſche Verherrlichung floß indes auch dort ſchon ein und wurde ſpäter immer ſtärker. Wir laſſen die Buddha-Legende hier vollſtändig beiſeite, da es uns um hiſtoriſche Kenntnis zu tun iſt.

Wichtiger als die Frage nach dem Leben iſt die Frage nach der Lehre des Buddha. Letztere bildet für dieſen Mann den eigentlichen Lebensinhalt.

Zunächſt iſt hier eines im Auge zu behalten. Die Lehre des Buddha zeigt darin eine feſte und gewollte Beſchränkung, daß ſie nicht etwa über allerlei uns nahe liegende philoſophiſch-metaphyſiſche Probleme Auskunft geben will, etwa über die Entſtehung der Welt, über das letzte Weſen der Dinge, über den Urſprung von gut und böſe oder dergl., ſondern daß ſie ſich immer

nur um Einen ganz bestimmten Punkt von praktischer Bedeutung dreht, alle damit nicht zusammenhängenden Fragen des menschlichen Wissensdurstes aber entschlossen zur Seite schiebt. Jener eine Punkt ist die Erlösung des Menschen vom Leiden.

Der Grundsatz nämlich, mit welchem der Gedankengang des Buddha anhebt, heißt: Leben ist Leiden.

Welches ist Gautamas tieferes Verständnis von diesem Satze?

Die Vorstellungen und Stimmungen, welche sich im Geiste des Buddha verdichtet haben zu dieser Fundamental-Überzeugung, sind teilweise hergeflossen aus seiner individuellen Natur, teilweise aus Lehren seiner Zeit, die er vorfand und übernahm.

Er empfand persönlich das Leben als etwas Schweres. Man muß sich indische Geistesart vergegenwärtigen, an indischem Klima gezeitigt. Es giebt eine Erstarrung des Lebens unter tropischer Sonnenglut so gut wie eine Erstarrung in ewigem Eise. Aus dem indischen Geistesleben entfloh früh die frohe Aktivität, ein passives Hinnehmen trat an die Stelle, ein mattes Dahintreiben auf dem Strome des Daseins. Der Reichtum jener üppigen Natur wirkte lähmend. In der Ruhe der Sättigung gedeiht auf die Dauer keine menschliche Befriedigung, die vielmehr auf Ringen und Erwerben gestellt ist. Schwermut tritt an die Stelle, eine skeptische Betrachtung des Lebens, übermäßige Sensitivität für alles Mangelhafte und Quälende. Eine solche Stimmung gab dem Buddha schon seine indische Abstammung und Umgebung mit. Sie mag bei ihm besonders ausgeprägt gewesen sein. Was er vor allem als den Fluch des Menschenlebens empfand, das spricht deutlich eine alte Legende aus, die motivieren will, wie er dazu gekommen sei, aus Familie und Heimat in die Wildnis zu fliehen. Die Legende berichtet, er habe dreimal eine Ausfahrt von seinem Palaste unternommen und sei das erste Mal auf einen kümmerlichen Greis, das zweite Mal auf einen Kranken, das dritte Mal auf einen Toten gestoßen, von denen jeder einen unauslöschlichen Eindruck bei ihm zurückgelassen habe. Eine vierte Ausfahrt

zeigte ihm dann das Bild eines wandernden Bettelmönches, welcher der Welt den Rücken gekehrt hat: Andeutung des ihm beſtimmten Weges. Alter, Krankheit und Tod ſind die fürchterlichen Mächte der Zerſtörung, die über dem Leben ſchweben; ſie liegen zuſammengefaßt in dem einen Ausdruck: Vergänglichkeit.

Wir ſtehen mit dieſem Worte ganz gewiß im Mittelpunkte von Gautamas Fühlen, ſoweit es das Leiden der Welt umfaßt. Es gibt kein wirkliches Glück, weil alles Erlebte vergänglich iſt. Hinter jedem Aufblühen ſteckt ein Welken, hinter jedem Erreichen ein Verlieren, hinter allem Leben ſteckt — der Tod. Dieſe Wahrheit, zu allen Zeiten und von allen Menſchen in ihrer herben Unerbittlichkeit bis zu einem gewiſſen Grade empfunden, ſchwillt in dieſem indiſchen Gemüte zu einer Rieſenmacht an, vor der keine irdiſche Gabe Wert und Bedeutung behält. Glück iſt Schein, iſt Blendung. Wer die Augen nur recht auftut, der erkennt, daß alles Leben Leiden iſt.

Ganz außerordentlich wird dieſe Anſchauung aber noch verſchärft durch eine Lehre, welche dem Buddha ſein Zeitalter mitgab. Das iſt die Lehre von der Seelenwanderung.

Wann dieſe Meinung zuerſt als ein unklares Phantaſiebild, gezeitigt durch die zugleich pantheiſtiſche und peſſimiſtiſche Richtung des altindiſchen Denkens, in den Gemütern aufgetaucht iſt, läßt ſich nicht mehr feſtſtellen. Es iſt ja keine grade fernliegende Idee für primitives Philoſophieren. Jedenfalls hatte der Gedanke der Seelenwanderung ſchon längere Zeit vor dem Buddha von dem indiſchen Geiſt Beſitz genommen. Es iſt ein düſterer Gedanke, geeignet, die melancholiſche Betrachtung des Lebens bis zum Unerträglichen zu ſteigern. Immer aufs neue wieder hindurchzumüſſen durch Daſeinsformen, über welche alle die gleiche Unvollkommenheit, die gleiche Vergänglichkeit, der gleiche Tod verhängt iſt, das heißt eine Tretmühle allerunheimlichſter Art. Schon das vorbuddhiſtiſche Denken hatte den quälenden Stachel ſolcher Vorſtellung tief empfunden.

Die Lehre von der Seelenwanderung ist also ein Stück von der geistigen Atmosphäre, in welcher der Buddha aufwuchs. Wohl hat er, den Gegenstand selbständig durchdenkend, dies und jenes daran modifiziert; aber von ihrem Hauptinhalte hat er sich nicht losmachen können. Nie hat er daran gedacht, die Tatsache der Neuverkörperung zu bezweifeln. Solche allgemein herrschenden Vorstellungen umfangen den Einzelnen, der in sie hineingeboren wird, mit einer Natürlichkeit wie Himmel und Erde. Daß aber die Vorstellung der Seelenwanderung bei ihm aufs gewaltigste dahin wirkte, die Überzeugung zu verschärfen, daß Leben Leiden ist, darf nicht bezweifelt werden.

Wenn man die Wahrheit, daß Leben Leiden sei, als unumstößlich erkannt hat, wird die nächste Frage diejenige nach der Entstehungsursache des Leidens sein. Denn nur, wenn man letztere erkennt, kann man hoffen, zur Aufhebung des Leidens zu gelangen. Worin liegt denn nun das Leiden ureigentlich begründet? Die Antwort hierauf bildet den zweiten Grundsatz der Lehre des Buddha und lautet: Entstehungsursache des Leidens ist der Durst (das Begehren).

Diese Antwort weist also, was man nicht übersehen darf, auf eine rein subjektive, eine persönliche Wurzel als Ursprung des allgemeinen Leidensgeschickes hin. Es ist kein ewig festes objektives Verhängnis, dem das Bestehende unverändert für immer ausgeliefert ist. Es ist nicht die ein für alle Mal so organisierte Struktur der Wesen, die das Leiden über sie verhängt, immerfort, sie mögen sich darunter winden, wie sie wollen; sondern es ist ein subjektives, in der Einzelpersönlichkeit Wurzelndes und von ihr aus Lenkbares, Beherrschbares, es ist — der Durst.

Der Buddha geht an dieser Stelle seinen eigenen Weg, einen nicht ganz leicht verständlichen; er verläßt die überkommenen Vorstellungen. Die vorbuddhistische Philosophie kannte eine Seele in den lebendigen Wesen, die als ein Dauerndes im Wechsel der Verkörperungen durch den Tod gleichsam von einer Behausung in die andere geführt wurde. Die Seele des Einzel-

weſens mußte mit der Allſeele, der Weltſeele, dem Brahma zu einer Einheit gelangen, um von der quälenden Wanderung durch immer neue Exiſtenzen erlöſt zu werden. Dieſe Meinungen verwirft der Buddha mit größtem Nachdruck. Er leugnet die individuelle Seele ſowohl wie die Allſeele. Von letzterer braucht ſchon deswegen bei ihm keine Rede zu ſein, weil er ſich, wie oben erwähnt, auf die Erklärung des Weltproblems im Ganzen prinzipiell nicht einläßt, vielmehr nur Erlöſungslehre, das den Menſchen direkt angehende, bringen will. Um ſo zentraler iſt aber daher die Frage nach einer individuellen Seele. Der Buddha leugnet ſie und prägt ſeinen Anhängern ein, daß es einer der ſchlimmſten Irrtümer ſei, eine Seele als Trägerin des Lebens in irgend einem Belebten anzunehmen. Nicht eine Seele wandert bei der Neuverkörperung als der tiefſte Kern, als das Identiſche von einem Körper in den anderen. Es gibt keine Seele. Was die Neuverkörperung beſtimmt, das iſt der Durſt.

Es gibt keine Seele. Der Menſch iſt nur eine Anſammlung von körperlichen und geiſtigen Vorgängen. Das Zuſammenwirken einer Gruppe von Kräften bringt eine ſcheinbare Einheitlichkeit hervor, die man als etwas wirklich für ſich Beſtehendes genommen und Seele genannt hat. In Wirklichkeit exiſtieren nur immer wechſelnde Vorgänge in gewiſſen Zuſammenhängen. Es gibt kein bleibendes Ich, an welchem die Erſcheinungen meines Lebens ſich aufreihten. Jedes vermeintliche Ich iſt nur die Totalität einer Gruppe von Prozeſſen, iſt auch, da dieſe Prozeſſe eben als ſolche beſtändig kommen und gehen, ebenſo beſtändig neu und verſchieden. Nur indem ſich immer ein Vorgang unmittelbar an den andern ſchließt, entſteht der Schein von etwas gleichmäßig dauerndem. Der Durſt iſt aber das alle Lebendigen an der Exiſtenz feſthaltende, das was ſie aus einem Daſein in das andere führt, wenn die Zuſammenhänge eines Lebeweſens ſich löſen im Tode. Mit dem Ausdrucke „Durſt“ bezeichnet der Buddha ein an der Welt in irgend welchen ihrer Vorgänge haftendes, hangendes Streben, den Willen zum Leben. Wie es geſchieht, daß

aus dem abſtrakten Prinzip des Haftens an den Erſcheinungen mit Notwendigkeit die wirkliche Exiſtenz hervorgeht, das iſt in einer längeren Formel, dem ſogen. Kauſalnexus des Entſtehens, mit philoſophiſchen Begriffen dargelegt. Doch ſind ſowohl die Begriffe, mit welchen operiert wird, wie ihre logiſchen Verknüpfungen für uns teilweiſe unklar und unbrauchbar. Der Grundgedanke aber iſt nicht zu verkennen: die Verflochtenheit in die Vorgänge der Welt durch irgendwelche Art von Hinneigung, von Streben, iſt der zureichende Grund für die Fortführung der Exiſtenz über die momentane Auflöſung im Tode hinaus. Ein Naturgeſetzliches wirkt ſich darin aus. Dies Naturgeſetzliche bedingt aber nicht nur das Faktum der neuen Verkörperung, ſondern auch ſein Wie? Hier nun nimmt der Buddha wiederum eine Idee, die ſchon vor ihm herrſchte, herüber, die Idee, daß die ſittliche Qualität unſerer Handlungen beſtimmend wirke auf die Art unſeres neuen Daſeins. Die Neuverkörperung hängt ihrer Beſchaffenheit nach ganz und gar ab von der Summe der ſittlichen Werte, welche das verfloſſene Leben aufwies. Sittlich gutes Handeln ſetzt ſich in der Folge um in günſtigere, glücklichere Daſeinsbedingungen, ſittlich böſes Handeln umgekehrt in unglücklichere Lebensverhältniſſe. Mit der haarſcharf treffenden Sicherheit der Naturgeſetze erfolgen die Reſultate jeder Neuverkörperung. Sie führt durch die ganze Stufenfolge beſeelter Weſen, welche wir hier auf Erden beobachten können; aber nicht durch dieſe allein. Es gibt noch andere, glücklichere ſowohl als unglücklichere Exiſtenzweiſen, die man populär als Himmel oder Höllen oder doch etwas Annäherndes bezeichnen könnte. (Die Pflanzenwelt oder gar das Mineralreich hat der Buddha nicht in den Umkreis der Neuverkörperung einbezogen.) Auch die glücklichſte Exiſtenzart übrigens iſt ihrem tiefſten Weſen nach Leiden, weil vergänglich wie das irdiſche Daſein, und die Ausſicht, ſie zu erreichen, iſt darum keine ſchlechthin tröſtliche.

Die große Frage iſt vielmehr: Wie entrinnt der Menſch überhaupt dem Looſe der Neuverkörperung?

Mit dieſer Frage beſchäftigt ſich die Erlöſungslehre des Buddha weiter und führt ſo zu dem dritten großen **Grundſatze.**

Aus einer ſubjektiven, im Menſchen liegenden Wurzel erwächſt die ewige Erneuerung des Daſeins. So kann auch durch die Macht des Subjektes dieſe Wurzel zerſtört und die Neuverkörperung aufgehoben werden. Der Durſt, das Greifen nach dem Leben, iſt die Wurzel. Wo der Durſt völlig überwunden iſt, da kann auch keine neue Exiſtenz mehr anheben. Es handelt ſich alſo darum, den Menſchen vollſtändig frei zu machen von jeglicher Verflochtenheit in die Welt bis dahin, daß ihn keinerlei Neigung, Trieb, Intereſſe mehr irgendwie hinzieht zu irgend einem körperlichen oder geiſtigen Objekte. So ſchneidet man die Fäden ab, welche unſer Weſen verknüpfen mit dem Exiſtierenden, ja mit dem Exiſtieren ſelbſt. Durch dieſe völlige Herauslöſung des Einzelweſens aus dem Strom der Exiſtenz entſteht ein neuer Zuſtand, das Endziel des Buddhismus, Nirvâna.

Es iſt früher über die Bedeutung dieſes Zieles der buddhiſtiſchen Heilslehre viel geſtritten. Heute iſt durch eingehende, vorſichtige Forſchung dieſe Bedeutung klar genug geworden. Nirvâna iſt nichts anderes als der Zuſtand völliger Leidloſigkeit. Da aber für den Buddhismus Leiden mit Exiſtieren und Exiſtieren mit Leiden gleichbedeutend iſt, ſo kann man Nirvâna auch als Exiſtenzloſigkeit bezeichnen. Doch muß unſer abendländiſches Denken dann folgenden Vorbehalt nicht vergeſſen. Von dem Exiſtieren im letzten philoſophiſchen Sinne will der Buddha nicht reden. Er faßt nur die Exiſtenz ins Auge, welche unſere Erfahrung kennt, die irdiſche. Auch die dem Namen nach außerirdiſchen Exiſtenzweiſen, auf welche die Idee der Neuverkörperung führt, umfaſſen ſtreng genommen offenbar nichts anderes als Modificationen irdiſchen Daſeins. Daraus folgt, daß Nirvâna ſich nicht mit dem Begriffe unſeres Nichts im abſoluten philoſophiſchen Sinne deckt. Dies ſo wenig, daß ſogar ein äußerlich noch exiſtierender Menſch bereits im Nirvâna angekommen ſein kann, wenn er nämlich

den Durſt, die Wurzel der Verknüpfung mit dem Exiſtieren, völlig in ſich überwunden hat, wobei dann ſein noch vorhandenes irdiſches Daſein für den Buddhiſten eigentlich nur etwas wie eine optiſche Täuſchung iſt. Es könnte auf der anderen Seite auch wohl ebenſo gut behauptet werden, daß das Nirvâna nach dem Tode doch noch zu einer Art von Exiſtenz führe, welche freilich vollſtändig verſchieden ſein müßte von allem, was wir als Exiſtieren kennen. Dem Begriffe des Nirvâna wäre mit ſolch einer neuen Art von Exiſtenz nicht widerſprochen. Aber darüber ſagt der Buddha bewußter und gewollter Weiſe nichts, weder Ja noch Nein, da es eine über das Erlöſungsintereſſe hinausgehende Frage iſt, nur geeignet, den Menſchen vom Wichtigſten abzuziehen. Erlöſt zu ſein vom Leiden, damit aber herauszutreten aus allem Daſein, welches irgend in unſere Vorſtellung fällt, das iſt das Ende für uns Menſchen, es iſt alles, was wir brauchen. Übrigens würde die bloße Setzung der Möglichkeit einer Exiſtenz, welche nicht Leiden wäre, mit dem allgegenwärtigen erſten Grundgedanken des Buddha, mit der Gleichung: Leben iſt Leiden, ſo unangenehm zuſammenprallen, daß Gautama ſchon um deswillen von ſolch einer Spekulation abzulenken hatte.

Der Menſch hat ſich alſo frei zu machen von dem Durſte. *Auf welchem Wege erreicht er das ſchwierige Ziel?* Die Antwort auf dieſe Frage iſt die vierte Fundamentalwahrheit, welche der Buddha gefunden hat, offenbar die wichtigſte. Hier tritt *das Syſtem ſeiner praktiſchen Anweiſungen* hervor.

Dieſe ſind, und das muß zuerſt beachtet werden, nicht von asketiſchem Geſichtspunkte aus entworfen. Askeſe, die gewaltſame Bekämpfung der körperlichen und ſinnlichen Anlage des Menſchen, hat in ſich ſelbſt für den Buddha keinen Wert. Obwohl man ſeine Religion ihrer letzten Tendenz nach weltabgewandt, asketiſch im höchſten Sinne entſchieden nennen muß, ſo iſt für den *Weg* des Buddhiſten, für ſeine Methode, das Heil zu erringen, der Ausdruck asketiſch nicht der bezeichnende. Die Herauslöſung aus dem Strome der Exiſtenz muß von innen her geſchehen; Askeſe wäre

dagegen nur ein wertloſes Abſchneiden äußerer Triebe und Zweige am Lebensbaume. Was die äußere Lebensweiſe betrifft, ſo genügt es, wenn durch Iſolierung und Einfachheit eine Erleichterung der Situation geſchaffen wird, mit deren Hilfe der innere Kampf beſſer aufgenommen werden kann. Dieſes Streben nach der angemeſſenen äußeren Situation hat zu dem Inſtitut des Mönchtums geführt. Das Mönchtum bildet aber nur gleichſam einen ſchützenden Panzer, hinter dem die wirkliche Aufgabe vollbracht werden muß.

Die dem Jünger des Buddha obliegende Aufgabe iſt ſummariſch ausgedrückt in dem berühmten Bilde des „achtteiligen Pfades“. Er wird beſchrieben als: Rechtes Glauben, rechtes Entſchließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichverſenken.[1])

Dieſe acht Bezeichnungen wollen feſte Kategorien für das Gedächtnis geben, in welche der ganze Inhalt der buddhiſtiſchen Sittlichkeit einzufügen iſt. Dies wäre nach einer altbuddhiſtiſchen Quelle etwa folgendermaßen auszuführen:

1. Rechtes Glauben. Es iſt die Anerkennung der Lehre vom Leiden des Lebens, von ſeinem Urſprung, vom Wege zu ſeiner Aufhebung, von dem Pfade des rechten Lebens.

2. Rechtes Entſchließen. Es iſt der Entſchluß, auf die Luſt der Sinne zu verzichten, keinerlei feindſelige Geſinnung gegen irgend jemand zu hegen und kein lebendiges Weſen zu verletzen.

3. Rechtes Wort. Es iſt das Vermeiden von Falſchheit, Verleumdung, verletzender und unzüchtiger Rede.

4. Rechte Tat. Es iſt die Vermeidung der Zerſtörung von Lebendigem, des Diebſtahls, der Unkeuſchheit.

---

[1]) So die Überſetzung nach Oldenberg. Es iſt ſchwer, die prägnanten Ausdrücke ebenſo prägnant wiederzugeben. Die Bedeutung jedes einzelnen wird durch die folgende Erklärung ſicherer beſtimmt.

5. Rechtes Leben. Es ist das Aufgeben jeder verwerflichen Erwerbstätigkeit und das Aufnehmen rechter Beschäftigung.

6. Rechtes Streben. Es ist eine bewußte, kräftige Bemühung dahin, daß alles Schädigende unterdrückt und abgelegt werde, daß alles Verdienstvolle wachse und sich steigere.

7. Rechtes Gedenken. Dies ist eine sorgfältige Selbstbeobachtung nach Körper, Sinneseindrücken, Geistesrichtung, Grundlagen des Wesens, um darin über Lust und Leid ganz hinauszukommen.

8. Rechtes Sichversenken. Hiermit ist eine in vier Stufen aufsteigende Methode der inneren Loslösung von allem Irdischen gemeint. Diese Methode gipfelt in einem Zustande, da keinerlei Nachdenken, keinerlei differenziertes Bewußtsein, keinerlei Empfindung von Freude oder Leid mehr vorhanden ist.

So wird unter diesen acht Überschriften das Leben des rechten Jüngers nach den verschiedenen Gesichtspunkten hin angedeutet. Aber eben nur angedeutet. Will man den buddhistischen Weg der Heilsgewinnung völliger verstehen, so muß man weiter ausholen. Die Mitteilungen darüber sind außerordentlich reich und eingehend.

Die Anweisungen, welche der Buddha für die Gewinnung seines höchsten Zieles zu geben hat, beginnen mit Vorschriften, welche der Laienwelt im weitesten Umfange gelten. Denn obwohl die Bahn sich weiterhin verengert, sodaß nur der aus der Welt herausgetretene Mönch auf ihr wandern kann, so verhält sich doch die buddhistische Lehre durchaus nicht gleichgültig gegen den Laien. Sie hält es auch für ihre Aufgabe, diesen gleichsam vorzuschulen für die höheren Pfade, sei es, daß er noch in diesem Leben einmal dahin kommt, den Schritt zum Mönchtum hinüber zu tun, sei es, daß er als Resultat seiner Bemühungen nur eine glückliche Neuverkörperung erlangen kann, vielleicht eine solche, in welcher der hohe Weg des zum letzten Ziele wandelnden Mönches ihm bequemer zugänglich

wird. Fünf feste Vorschriften gelten zunächst auch jedem Laien als Richtschnur. Sie lauten:

Man darf nichts Lebendiges vernichten.
Man darf nicht stehlen.
Man darf keinen unerlaubten Geschlechtsverkehr pflegen.
Man darf nicht lügen.
Man darf keine berauschenden Getränke trinken.

Weit über diese fünf fundamentalen Weisungen hinaus aber werden nun dem Laien noch viele andere Vorschriften des rechten verdienstlichen Lebens gegeben. Sie bilden einen sittlichen Codex alles dessen, was zur Zeit des Buddha und unter seinen sozialen Verhältnissen als ehrenhaft und pflichtgemäß galt. Es werden erörtert die Pflichten im Verhältnis von Eltern und Kindern, von Lehrer und Schüler, von Gatte und Gattin, von Freund und Freund, von Herrn und Dienern, von Laien zum religiösen Leben. Auf die Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Vieles findet auf andere Zeiten und Lebensverhältnisse keine Anwendung mehr. Anderes, was wir bei ausführlicher Darlegung des Pflichtenkreises erwarten würden, fehlt. Das meiste indes ist ansprechend und wohltuend, von einem feinen sittlichen Empfinden eingegeben. Die Quintessenz dieser Laien-Ethik soll ohne Frage sein, daß der Laie unter sorgfältiger Beachtung der geltenden sittlichen Normen, über deren dauernde Bedeutung oder Relativität weiter nicht reflektiert wird, sein Leben führen soll.

Über diese breiteste Grundlage der Ethik, welche allen gilt, kann sich nun aber auch schon ein Laie, der Besonderes tun will, erheben, wenn er zu den oben genannten fünf Fundamentalgeboten noch drei weitere hinzunimmt, nämlich diese:

Man darf nur zu gewissen erlaubten Zeiten Nahrung zu sich nehmen.
Man darf nicht an Tanz, Gesang und Aufführungen teilnehmen.
Man darf den Körper nicht schmücken und pflegen durch Blumen, Salben und Wohlgerüche.

Zugleich verwandelt ſich für den, welcher dieſe drei Gebote auf ſich nimmt, auch das dritte der früheren fünf in die ſtrengere Form:

Man darf gar keinen Geſchlechtsverkehr pflegen.

Mit der Übernahme dieſer acht Gebote betritt man eine Vorſtufe des Mönchtums. Indem Laien ſich zeitweiſe ihnen unterwerfen, erwerben ſie ein beſonderes Verdienſt, das ſich in ihrer Neuverkörperung geltend machen wird, und prüfen ihre Kräfte für die Aufgaben der engeren Jüngergemeinſchaft.

Nur in dieſer letzteren, der Mönchsgemeinde, läßt ſich das Streben nach dem Ziele des Nirvâna völlig verwirklichen. Zwar wird theoretiſch die Möglichkeit nicht beſtritten, daß ein Menſch auch ohne die Regeln des Mönchtums, im Laienſtande, zu jenem Ziele kommen könne, wie denn einige wenige Beiſpiele aus der älteſten Zeit dafür angeführt werden. Praktiſch aber, bei der ungeheuren Schwierigkeit ſolchen Weges, bleibt dieſe Möglichkeit außer Frage.

Das Mönchsleben, welches der Buddha fordert, baut ſich auf der Befolgung von zehn Geboten auf, nämlich außer den zuletzt erwähnten acht noch auf den zwei folgenden:

Man darf kein hohes oder breites Lager benutzen.
Man darf kein Gold oder Silber beſitzen.

Es ſind alſo, wenn man die geſamten zehn Vorſchriften des buddhiſtiſchen Mönchtums überſieht, teils Verbote prinzipiell ethiſcher Natur, teils aber ſolche, die nur auf eine gewiſſe Iſolierung und Einfachheit der Lebensweiſe hinzielen, auf Loslöſung von Familienbanden, Löſung von Erwerb und Beſitz, auf Vermeidung äußerer Reize durch Genußmittel oder Nachgiebigkeit gegen animaliſche Triebe. Dieſe Grundgebote werden nun noch durch eine große Anzahl anderer Vorſchriften ergänzt, wie ſie die Obliegenheiten und Verhältniſſe eines ſo beſonderen Zwecken dienenden Gemeinſchaftlebens naturgemäß verlangen. Dahin gehören Anweiſungen über die Art der Wohnung, über die Kleidung, über Beſchäftigung nach Tages- und Jahreszeiten, über die Nahrung, über

das Benehmen der Mönche gegen einander, über den Verkehr mit Laien u. a. m. Von diesen Anordnungen, die hier natürlich nicht bis ins Einzelne verfolgt werden können, sei nur die eine besonders wichtige erwähnt, daß der Mönch sich nur von erbettelter Nahrung erhalten darf. Zu diesem Zwecke muß er täglich morgens seinen Bettelgang machen. Er ißt, was ihm gegeben wird; Fleischnahrung gilt nicht für ausgeschlossen. Ein weitverbreiteter Irrtum der Europäer nimmt an, daß der Buddha Fleischnahrung verboten habe. Aber ausdrücklich hat er diese Beschränkung abgelehnt. Erst in seiner späteren Entwicklung ist der Buddhismus mancher Länder zu einer prinzipiellen Enthaltung von Fleischnahrung weiter geschritten.

Die ganze mönchische Organisation nun aber ist nur Hilfsmittel für die eigentliche Aufgabe des Buddhisten, nur eine Art Schutzwehr. Ohne diese Schutzwehr, ohne die damit erzielte, vorläufige Reinigung der Affekte und Hemmung ablenkender Einflüsse von außen würde das Arbeiten an der wirklichen Aufgabe bis zur Aussichtslosigkeit erschwert werden. Es ist wiederum ein häufiger Irrtum Fernstehender, daß der Buddhismus der mönchischen Lebensweise an sich eine besondere Wirkung zuschreibe. An sich selbst haben vielmehr die Gebote des Mönchtums alle zusammen noch keinen erlösenden Wert.

Erlösender Wert kommt erst der geistigen Arbeit zu, welche unter dem Schutze des mönchischen Lebens beginnen soll.

Der Hauptinhalt dieser geistigen Arbeit läßt sich mit zwei Worten wiedergeben, welche zugleich einen zwiefachen Grad der Vervollkommnung bezeichnen: Meditation und Erkenntnis.

Meditation, betrachtende Versenkung, ist der Name für ein sehr großes und sehr wichtiges Feld der wesentlichen Erlösungsarbeit des Buddhisten. In die Aufgabe der Meditation tritt der Jünger recht ein, wenn er vorher alle die äußerlichen Vorschriften des Mönchtums, unter denen er lebt, innerlich verwertet hat als Erziehungsmittel seines Geistes. Er muß rechte innere

Wachsamkeit, Selbstbeherrschung, Lenkbarkeit seiner Anlagen, ein scharfes Auge für Fehler und Irrtümer erworben haben. Für den so Erzogenen beginnen dann die Übungen der Meditation.

Um sich einigermaßen vorzustellen, was darunter zu verstehen ist, muß man beachten, daß sie auf der Methode des Abstrahierens beruht, durch welche wir in unserem abendländischen Denken zu den allgemeinen Begriffen kommen. Die einzelnen Erscheinungen sollen als solche nicht gesehen, sondern in Verallgemeinerungen aufgelöst werden. Je weiter diese Verallgemeinerungen ausgedehnt werden, desto inhaltloser, schattenhafter wird das Feld der Beobachtung, die Welt. Der Mensch löst sich damit von den Dingen. Es ist nun aber besonders zu bemerken, daß die Anweisung des Buddha dahin führen will, neben der verstandesmäßigen Versenkung, welche die Vorstellungs- und Gedankenwelt in immer blässere Allgemeinheiten und schließlich in ein wesenloses Nichts auflöst, auch eine Gefühlsversenkung zu pflegen, welche den Menschen aus den Banden des persönlichen individuellen Empfindens und Wollens hinausführt in ein gegenstandloses Allgemeinempfinden und schließlich zum völligen Nichtempfinden, zu der Bewußtlosigkeit einer Selbsthypnose. Denn diese ist ohne alle Frage unter jenem Zustand zu verstehen, welchen der Buddhismus bei der Meditation als letztes Stadium erstrebt.

Das genauere Verständnis der buddhistischen Meditation erfordert ein eindringendes Studium. Hier können nur die Umrisse der Lehre angedeutet werden.

Es sind zunächst vier Stufen der Versenkung zu unterscheiden. Die erste wird charakterisiert durch ein Empfinden von Freude und Glück. Die zweite führt zu einer tiefen inneren Ruhe und einheitlichen Richtung des Denkens. Auf der dritten Stufe gerät der Meditierende in einen noch mehr indifferenten Zustand, bei welchem aber Bewußtsein und Gefühl körperlichen Behagens noch bleibt. Mit der vierten Stufe verschwindet alles Bewußtsein von Glück und Unbehagen und ein völlig unbewußtes inneres Schauen tritt ein.

Diesen vier Versenkungszuständen sind noch vier Grade des Eindringens in Abstraktion und Leere angereiht, indem nämlich der Mensch zuerst das Gebiet des unbegrenzten Raumes erreicht, dann das der grenzenlosen Bewußtlosigkeit, darauf das Gebiet der Nichtigkeit, endlich das Gebiet, wo Wahrnehmung und Nichtwahrnehmung überhaupt aufhört.

Obwohl diese Andeutungen mit ihren für uns zunächst noch etwas unklaren technischen Ausdrücken den einfachen Leser gewiß zu allerlei weiteren Fragen veranlassen werden, die wir hier nicht verfolgen können, so geht doch schon aus dem Erwähnten zur Genüge die geistige Tendenz hervor, welche die wesentliche Arbeit des Buddhismus verfolgt. Man fühlt, mit welcher Methode der Buddha den beschränkten menschlichen Geist zu befreien, zu erlösen suchte.

Die Meditation ist aber nicht das letzte und höchste Mittel geistiger Selbstbearbeitung. Die höchste Stufe bezeichnet die „Erkenntnis“. Wenn ein Mensch die Stufen der Meditation durchgemacht, ihre Erfahrungen völlig in sich verarbeitet hat, so soll er schließlich mit ihrer Hülfe einen höchsten Grad der Einsicht erreichen, welcher alle die Grundwahrheiten des Buddhismus in ihrer ganzen Ausdehnung und Bedeutung auf das intensivste durchdringt, vor allen Dingen ganz und gar in sich aufgenommen hat das Wissen um die drei Eigenschaften aller Dinge, daß sie vergänglich sind, daß sie Leiden sind, daß sie kein wirkliches Dasein sondern nur den Schein eines Daseins repräsentieren. Durch diese „Erkenntnis“ oder „Weisheit“, ein in die allertiefsten Tiefen und in die allerfernsten Weiten der Lehre des Buddha hineindringendes Erfassen, erreicht der Jünger den Zustand höchster Herrschaft über das Leben, völligster Herauslösung aus dem Leben, den Zustand, wo alle Fesseln, welche ihn noch an die umgebende Welt der Realitäten knüpfen könnten, zerschnitten sind.

Methode und Organisation sind von Anfang an charakteristisch gewesen für die Lehre des Buddha; das ist für jeden, welcher das Vorangegangene nachdenklich gelesen hat, selbstverständlich. Es ist darum auch nicht zu verwundern, daß die Jünger sehr bald nach des Meisters Tode neben seine Person die zwei Größen der Lehre und der Gemeinde gestellt haben: Buddha, die Lehre und die Gemeinde bildeten die drei kostbaren Besitztümer, denen der einzelne sich verpflichtet fühlte. Seine Methode der Heilsgewinnung, in einer Menge fester Regeln ausgeprägt, hinterließ der Buddha als wertvollste Gabe der Organisation, welche er als Trägerin jener Methode, gleichsam als Gefäß für jenen Inhalt, bei seinen Lebzeiten auf das vorsichtigste gebildet hatte.

Anfänglich hat der Buddha nur Mönchsgemeinschaften gegründet. Die Frau kam zu seiner Zeit als selbständige Persönlichkeit kaum in Betracht. Vielmehr wird ihr Dasein vorwiegend etwa unter dem Gesichtspunkt angesehen, welchen Graf Leo Tolstoi neuerdings einmal mit den Worten ausgedrückt hat: Die Frauen sind der größte Stein des Anstoßes in der Existenz des Mannes. Indes drängt die Lehre des Stifters selbst in ihrer ernst-philosophischen, über alle äußeren Schranken in die Tiefe der Dinge blickenden Art eigentlich auch auf eine bessere Würdigung der Frau hin. So gut jene Ideen, welche wir entwickelt haben, keine sozialen Klassen-Unterschiede (Kasten) gelten lassen konnten, sondern einfach den Menschen, wo immer man ihn traf, suchten, so gewiß mußten sie auch in der Frau dem Menschen das Anrecht auf Erlösung gönnen und den Weg dazu eröffnen. Die dabei drohenden praktischen Gefahren hat der Buddha aber stark empfunden. Widerstrebend gab er die Gründung von Nonnengemeinden zu. Doch sind sie von Anfang an den Mönchsgenossenschaften stark untergeordnet gewesen.

Der Eintritt in eine Mönchs- oder Nonnengemeinschaft stand jedem frei. Ein Kasten-Unterschied wurde, wie schon angedeutet, nicht gemacht. Nur freilich ergaben sich für Leute in gewissen Lebenslagen derartige

Schwierigkeiten, daß aus praktischen Gründen doch einige Schranken gezogen werden mußten. Eine Anzahl gefährlicher Krankheiten verhinderte den Eintritt. Unfreie Personen ferner (auch Soldaten und Verschuldete) konnten nicht aufgenommen werden. Auch die Einwilligung der Eltern mußte in der Regel vorliegen. Als Minimal-Alter der vollen Aufnahme galt das zwanzigste Jahr. Doch konnte ein provisorisches Austreten aus dem weltlichen Leben schon früher stattfinden. Es war ein rein privater Schritt, wenn ein Schüler sich zur Vorbereitung auf das Mönchtum an einen Mönchslehrer anschloß. Den Charakter eines wirklichen Mönches erhielt man unter einer gewissen Feierlichkeit. Dafür mußte eine Mönchsgemeinde zusammengerufen werden, der die Bitte um Aufnahme öffentlich vorgetragen, eine Verpflichtung mönchischer Lebensweise zugesagt und deren Zustimmung entgegengenommen wurde.

Der Aufgenommene konnte, falls er anderen Sinnes wurde, jederzeit freiwillig wieder ausscheiden. Die Ausscheidung wurde mit Notwendigkeit bewirkt durch gröbliche Verletzung der wichtigsten äußeren Gebote. Als solche bezeichnete man schon früh folgende vier:

1. ein Mönch darf keinerlei Geschlechtsverkehr pflegen;
2. er darf keinen Diebstahl begehen;
3. er darf kein Leben wissentlich vernichten;
4. er darf sich nicht betrügerischer Weise übermenschliche Fähigkeiten (Wunderkräfte) zuschreiben.

War ein Verstoß gegen diese Regeln nachzuweisen, so wurde der Betreffende ausgestoßen; unentdeckte Vergehen dieser Art schieden den Mönch jedenfalls faktisch von der Schar der wahren Jünger (d. h. all sein Arbeiten war vergeblich), wenn er auch den äußeren Schein aufrecht hielt.

Geringere Verstöße gegen die mancherlei Vorschriften des mönchischen Lebens wurden mit allerlei Bußen belegt, durch die sie getilgt werden konnten. Besondere Tage waren dazu bestimmt, daß man sich in Gemeinschaft prüfe und etwaige Verstöße bekenne. Das geschah am Tage des Neumondes und des Voll-

mondes. Doch schob man bald noch zwei Tage ein, sodaß der achte und vierzehnte (resp. fünfzehnte) jedes Halbmonats Beichttag war. Diese Beichtversammlungen sind der einzige leichte Ansatz zu kultischer Feier innerhalb des ursprünglichen Buddhismus. Nicht mehr als eben das Gefühl gemeinsamer Gebundenheit an eine bestimmte Heilsmethode kam dabei zur Geltung. Eine alte Beichtformel mit Aufzählung zahlreicher Vergehungen wurde vorgetragen unter Anfragen an die Versammelten, ob einer sich der erwähnten Sünden schuldig fühle. Wer bekannte, bekam seine Buße angewiesen.

Die ganze Organisation des Buddha beruhte nur auf mündlichen Verordnungen. Gautama hat nichts Schriftliches hinterlassen. Seine gesamte Lehre verbreitete er durch mündliche Verkündigung, und seine Anhänger prägten sie ihrem Gedächtnisse ein. Dies ist nicht so unglaublich, wie es dem modernen Abendländer zunächst erscheinen möchte. Das Gedächtnis spielte bei dem Kulturzustand des alten Indiens eine viel größere Rolle als in unserer bücherseligen Zeit. Es leistete viel mehr, wurde aber auch viel eifriger und systematischer verwertet als heute. Die Art der Lehrvorträge des Buddha ferner kam dem Behalten des Gedächtnisses vielfach entgegen. Er bildete für seine wichtigsten Lehren feste Formeln, die er häufig wiederholte. Viele Erörterungen erfolgten nach dem Schema bestimmter zum Teil den Hörern schon bekannter Kategorien. Zahlenmäßige Anordnung wurde wieder und wieder benutzt. Andere Stoffe prägten sich dadurch dem Gedächtnisse leichter ein, daß sie zusammen mit praktischen Anforderungen weiter lebten, welchen täglich nachzukommen war. Noch anderes behielt sich leicht durch die Bildersprache, die der Lehrer gebrauchte, durch fesselnde Gleichnisse, durch Anknüpfung an Ereignisse aus seinem oder anderer bekannter Persönlichkeiten Leben. Es war eine der wichtigsten Tätigkeiten der organisierten Jüngerschaft, daß sie die lebendigen Träger der Lehre bildeten. Auf die Dauer ist dieser Zustand unmöglich geworden. Im Laufe der nächsten Jahrhunderte kam es allmählich zu Aufzeichnungen, aus denen sich zuletzt ein fester Kanon

heiliger Schriften entwickelt hat. Dessen Entstehung ist aber bei solcher Lage der Dinge natürlich ein dunkler Prozeß. Wann die einzelnen Schriften entstanden sind, welche von ihnen das Wort des Buddha selbst wiedergeben, diese Fragen werden noch lange den Gegenstand schwieriger historischer Einzeluntersuchungen bilden.

Ein vorausgreifendes Wort über den Inhalt des buddhistischen Kanons heiliger Schriften sei hier angefügt. Der Kanon ist nicht in allen Ländern des buddhistischen Bekenntnisses der gleiche; die Grundzüge, die wichtigsten Bücher, die Haupteinteilung stimmt freilich überein. Genannt wird der Kanon Tri-Pitaka, d. h. die drei Körbe. So werden bildlich die drei Hauptgruppen der Schriften unterschieden.

1. Das erste Pitaka heißt das Vinaya-Pitaka. Es beschäftigt sich mit den Vorschriften und Ordnungen des Mönchslebens und umfaßt drei Werke.

2. Die zweite Abteilung heißt Sûtra-Pitaka. Hier werden die philosophisch-religiösen Lehren des Buddha erörtert, meistens in Form von Zwiegesprächen oder Vorträgen des Meisters an seine Jünger, nicht ohne daß sich häufig historische Umrahmungen hindurchzögen. Diese Abteilung umfaßt vier große Abschnitte, von denen jeder eine Menge längerer oder kürzerer Abhandlungen einschließt. Ein fünfter Abschnitt, der von den meisten noch zu diesem Pitaka gerechnet wird, gehört nach der Auffassung anderer Buddhisten zu dem nächstfolgenden.

3. Das ist das Abidharma-Pitaka. Sein Inhalt ist gleichfalls lehrhafter Natur, führt aber in subtilere, zum großen Teil psychologische Fragen hinein und geht den Streitfragen nach, die sich bei genauerem Ausbau der buddhistischen Philosophie erhoben. Dies Pitaka hat sieben Hauptabteilungen.

Um den Text dieses heiligen Kanons herum haben sich im Laufe der Zeit in den verschiedenen Ländern ungeheure Mengen von Kommentarwerken gelagert, die zum Teil dem heiligen Kanon beigezählt werden. —

II. Abriß der Geschichte des Buddhismus.

I. Vorder-Indien.

Zu Lebzeiten des Buddha umfaßte das Ausbreitungsgebiet seiner Lehre etwa das Königreich Magadha und dessen westliche Grenzgebiete (Vergl. S. 8). Langsam und in seinen einzelnen Stadien für uns nicht kontrollierbar schreitet die Verbreitung in den folgenden Jahrhunderten weiter, hat es aber zunächst nur mit der vorderindischen Halbinsel selbst zu tun. Dies ungeheure Land bot für lange Zeit Arbeit genug. Bei dieser seiner Ausbreitung in Indien hat der Buddhismus sich jedenfalls nicht sehr stark gegensätzlich abgehoben von dem Hintergrunde des vorhandenen religiösen Lebens. Er wird mehr als eine neue Abzweigung des brahmanischen Lehrsystems erschienen sein. Trotz einiger wichtiger Differenzen (Lehre über die Seele, Stellung zu den Kasten), wurden doch seine Lebensgewohnheiten und die meisten Punkte seiner Lehre nicht als etwas Neues, Unerhörtes empfunden. Äußerlich mag es ihm daher nicht schwer geworden sein, sich Terrain zu erobern, wenn es auch an Streitreden und Reibungen, an Rivalität mit den ihren Einfluß verteidigenden Brahmanen nicht gefehlt haben wird.

Schwieriger muß die Überwindung innerer Krisen gewesen sein, so weit dieselben überhaupt überwunden wurden. Andeutende Nachrichten von solchen Krisen hat die Überlieferung uns bewahrt. Grade nach der lang-

jährigen Wirksamkeit des Buddha selbst war sein Wegtreten vom irdischen Schauplatz, das Aufhören seiner persönlichen Leitung und Autorität eine gefährliche Probe. Zwar soll er sterbend einem seiner bewährtesten Schüler die leitende Stellung übertragen haben, der sie seinerseits bei seinem Tode weitergab, und so finden wir an der Spitze des Buddhismus lange Jahrhunderte hindurch sog. Patriarchen, als führende Persönlichkeiten. Doch haben diese Patriarchen von Anfang an mehr nur dekorative Bedeutung. Einer hierarchischen Entwicklung widerstrebte die Natur des alten indischen Buddhismus zu sehr. Es war also keine starke Hand da, welche die Menge der Mönche äußerlich zusammengehalten hätte. Die Lehre, die eigentlich wahre Basis der Gemeinschaft, beruhte, wie schon erwähnt, nur auf mündlicher Tradition. So war es nur natürlich, daß man bei weiterem Wachstum in verschiedene Richtungen auseinander lief.

Die orthodoxe buddhistische Überlieferung behauptet nun allerdings, daß man sogleich nach dem Hingang des Buddha in das Nirvâna eine richtige Grundlage geschaffen habe, auf welcher die Weiterentwicklung ruhen konnte. Es heißt, daß gleich nach dem Tode des Buddha ein Konzil abgehalten sei, welches öffentlich die rechte Lehre festgestellt habe, natürlich nur mündlich, indem zwei der angesehensten Schüler den Wortlaut vortrugen und die übrigen ihn gemeinsam rezitierten. Dies Konzil soll stattgefunden haben in einer Höhle des Vaihâra-Gebirges in der Nähe des Ortes Râdschagriha. Fünfhundert Mönche sollen dies Konzil beschickt haben, dessen Vorsitz Kâschyapa führte, derselbe, dem der scheidende Meister die Würde des Patriarchen übertragen hatte. So sagt die orthodoxe buddhistische Überlieferung.

Ob dies Konzil indeß wirklich stattgefunden hat, unterliegt allerlei Bedenken; die Frage läßt sich mit den heutigen Mitteln historischer Forschung nicht entscheiden.

Jedenfalls hat das Konzil, wenn es stattfand, mit seinen Festsetzungen nicht erreicht, daß innere Spannung und Spaltung vermieden wurde. Nach zwei Richtungen

hin können wir Uneinigkeit schon in den ersten Jahrhunderten der neuen Lehre konstatieren. Einmal nämlich bildete sich in der Praxis des mönchischen Lebens eine laxere Partei neben einer strengeren aus. Andrerseits aber tauchte eine Anzahl von Meinungsverschiedenheiten über diese oder jene philosophische Lehre des Systems auf.

Obwohl die Lebensweise, welche Buddha seinen Jüngern vorschrieb, nicht grade asketisch gerichtet gewesen war, so enthielten seine Anweisungen doch hinreichend Momente der Entsagung, um mit der Zeit vielfach als lästig und unerfüllbar empfunden zu werden. So bildete sich eine Gruppe von Anhängern mit laxeren Prinzipien. Sie verlangten Abänderung der Vorschriften je nach Art und Umständen. Zehn solche Forderungen der Ermäßigung sollen sie aufgestellt haben, unter denen z. B. diese waren, daß gewisse Genußmittel (gegorene Getränke) erlaubt sein sollten, daß man auch nach Mittag noch Mahlzeiten zu sich nehmen dürfe, daß die Beicht- und die Aufnahme-Feier auch in Privathäusern vorgenommen werden könne, daß man weiche Lagerstätten benutzen möge, daß die Mönche Geld besitzen dürften. Dieser Erweichung des alten Klosterernstes trat freilich ein sehr nachdrücklicher Widerstand entgegen. Auf einem zweiten Konzile, welches ungefähr 100 Jahre nach dem angeblichen ersten zu Vaischâlî stattfand, verwarf die rigorose Richtung alle jene Forderungen und legte die alten Grundsätze der Klosterdisziplin von Neuem fest. Doch müssen die Gegner schon in Überzahl gewesen sein. Sie versammelten sich zu einem Gegenkonzil, das viel mehr Besucher hatte, und entschieden in ihrem Sinne. Das Vorhandensein einer Spaltung trat so deutlich hervor.

Die verschiedenen Meinungen, welche in derselben Zeit über allerlei Punkte der Lehre entstanden und auch Streitigkeiten hervorriefen, sind offenbar von weniger Bedeutung gewesen. Es werden freilich achtzehn verschiedene Sekten genannt, in welche der Glaube schon im zweiten Jahrhundert seines Bestehens zerfallen wäre. Indeß sind das ohne Frage leichtere Differenzen gewesen, die sich

auf Bevorzugung dieſer oder jener Auslegung ſtrittiger Punkte, dieſer oder jener praktiſchen Methode beſchränkten, ohne daß man prinzipiell einander das Recht abſprach, die buddhiſtiſche Heilswahrheit zu beſitzen.

Im zweiten Jahrhundert ſeines Beſtehens erlebte der Buddhismus ſtarke Umwälzungen der politiſchen Zuſtände ſeiner Heimat, die auf ihn nicht ohne Rückwirkung blieben.

Die Züge Alexanders des Großen berührten Indien an ſeinen Weſtgrenzen. Vielleicht unter dem aufſtörenden Einfluſſe dieſer Berührung entſtand ein großes geeinigtes nordindiſches Reich an Stelle der vielen Einzel-Fürſtentümer, welche zu des Buddha Zeiten und ſpäter in rivaliſierendem und teilweiſe ſich aufreibendem Nebeneinander beſtanden hatten. Der Begründer dieſes einheitlichen Reiches war Tſchandragupta, ein begabter Emporkömmling aus geringer Kaſte, welcher durch ſeine heldenhafte Laufbahn für Jahrhunderte der Liebling indiſcher Volksſage wurde. Sein Reich dehnte ſich von den Grenzen des heutigen Afghaniſtan bis nach Bengalen, vom Himalaya bis an das dekhaniſche Hochland aus. In den vollen Beſitz ſeiner Macht gelangte Tſchandragupta 315 vor Chriſto.

Er iſt in nahe Beziehungen, zuerſt feindliche, dann freundliche, zu Seleukos Nikator getreten, dem mächtigen Nachfolger Alexanders des Großen, der weſtlicher Nachbar Indiens war. Seleukos Nikator verſuchte Alexanders Eroberung von Indien neu aufzunehmen wurde aber von Tſchandragupta ſcharf zurückgeſchlagen. Beim Friedensſchluſſe willigte Seleukos in eine Vermählung der einen ſeiner Töchter mit dem früheren Feinde. Bei der Gelegenheit wurde der Grieche Megaſthenes an den Hof Tſchandraguptas nach Pataliputra geſchickt, und ſeine Berichte ſind eine der wichtigſten Quellen für die damaligen Zuſtände Indiens. Aus ihnen, die in Fragmenten bei anderen Schriftſtellern erhalten ſind, erfahren wir aber beachtenswerter Weiſe kein einziges Wort über den Buddha oder den Buddhismus. Ohne Zweifel ſtand für den Fremden dieſe Religion damals völlig in einer Reihe mit all den verſchiedenen brahmaniſchen Richtungen.

Tschandragupta selbst war nicht Buddhist, er pflegte vielmehr Freundschaft mit den Brahmanen, und ebenso stand es noch mit seinem Sohne Binduśâra. Sein Enkel und zweiter Nachfolger aber ist der berühmteste Patron des Buddhismus geworden. Dies war der König Aschôka, (gewöhnlich mit der Paliform seines Namens Asoka genannt), welcher etwa 270 – 233 v. Chr. regierte. Erst im Laufe seiner Regierung trat er dem Buddhismus bei, nur allmählich erwachte sein voller Eifer für die neue Religion und er blieb immer bloßer Laien-Anhänger, war aber in den letzten 27 Jahren seiner Herrschaft ein so idealer und hingegebener Beförderer des Buddhismus, wie dieser sonst wohl keinen gesehen hat. Er hieß eigentlich Piyadasi und mag den Namen Aschôka (der Sorgenfreie) vielleicht mit Beziehung auf das, was er im Buddhismus gefunden hatte, gewählt haben.

Aschôka hat eine große Anzahl von Inschriften auf Säulen und an Felswänden hinterlassen, die in neuerer Zeit entziffert sind und das sicherste Material für das Studium seiner Person und des Buddhismus seiner Zeit bieten. Wir haben so in den Tagen des Aschôka eine ziemlich hellbeleuchtete Strecke der ganzen Entwicklungslinie des Buddhismus vor uns.

Man spürt um diese Zeit in der jugendkräftigen Religion einen starken Expansionsdrang. König Aschôka behauptet in mehreren seiner Edikte, daß ihm die Ausbreitung der buddhistischen Lehre bis über die Grenzen seines Reiches hinaus gelungen wäre. Diese Bemerkung zielt auf den Verkehr, welchen er mit mehreren Herrschern des Westens, mit Antiochus II von Syrien (260—247), mit Ptolemaios Philadelphos von Ägypten (285—247), mit Antigonos Gonatas von Makedonien (278—242) u. a. unterhalten hat. Dieser Verkehr, wesentlich und zunächst politischer Natur, diente dem innig buddhistisch gesinntem Könige zugleich jedenfalls als Handhabe, um eine gewisse Werbung für seine Religion zu versuchen, die allerdings von keinem nennenswerten Erfolg gewesen sein kann. Immerhin ist dies Streben charakteristisch. Es zeigt, daß es den Buddhismus damals vorwärts

trieb in die unbekannten Weiten der Welt hinaus. Derſelbe Geiſt gibt ſich kund auf dem berühmten Konzile, welches unter ſeiner Regierung ſtattfand, dem dritten nach buddhiſtiſcher Zählung. Es wurde zu Patna im Jahre 252 v. Chr. abgehalten. Sein Hauptzweck war wiederum, Glauben und Leben gegen Irrtümer und Mißbräuche zu ſchützen. Zugleich aber faßte man hier den Beſchluß, eine Reihe der hervorragendſten Vertreter des Glaubens als Miſſionare über die Grenzen von Aſchôkas Reich hinauszuſenden. Und zwar werden folgende Gebiete genannt: Kaſchmir und Ghandara; der Weſten des Pendſchab; ein Diſtrikt des Dekhan (Quellgebiet des Godavari); Baktrien; das Gebiet des mittleren Himalaya; die Weſtküſte von Hinter-Indien; Ceylon; ſodann einige weniger ſicher zu beſtimmende Länder in demſelben Umkreiſe. Ein energiſches Herausdrängen aus dem Heimatgebiet macht ſich damit geltend und richtet ſich ganz naturgemäß gleichförmig nach den nördlichen, öſtlichen, weſtlichen und ſüdlichen Grenzlanden von Vorder-Indien. Daß der Buddhismus erſt jetzt, mehr als 200 Jahre nach dem Tode ſeines Stifters, ſeinen Fuß auf außerindiſchen Boden zu ſetzen beginnt, wird nicht auffällig erſcheinen, wenn man ſich die Rieſenausdehnung jenes Landes gegenwärtig hält, in welchem ſich auszuwachſen notwendig beträchtliche Zeit erforderte.

Über die innere Eigenart des Buddhismus dieſer Zeit werden wir zunächſt einmal gut unterrichtet durch die Perſon des Aſchôka ſelbſt, welcher dem, was ihm der Buddhismus bedeutet, in den Inſchriften deutlich Ausdruck verleiht.

Nun muß man ja nicht vergeſſen, daß Aſchôka ein Laienjünger war. Das, was den engſten Kreis der Nachfolger bewegen mußte, kann bei ihm nicht hervortreten. Um ſo intereſſanter iſt es, zu ſehen, wie auf einen begabten, charaktervollen und einflußreichen Laienvertreter der Buddhismus damals ſeine Wirkung übt. In allen Inſchriften des Königs ſpricht ſich aus, daß er ſeiner Religion eine Stärkung des ſittlichen Arbeitens, des Pflichtbewußtſeins, der Hingebung an die Geſamtheit entnimmt. Wie der Buddhismus in dem Laien-

jünger überhaupt seine weltabgekehrte Tendenz nicht geltend machen kann, sondern statt dessen die Vorbereitungsstufe der ernsten Erfüllung aller bestehenden sittlichen Forderungen hervorhebt, so äußert sich diese sittlich-soziale Erziehung auch bei Aschôka. Nur in der Ehrfurcht, die er den Mönchen, den Volljüngern, darbringt, sowie in der Tatsache, daß viele seiner sittlichen Leistungen (wahrscheinlich diejenigen, welche er selbst am höchsten wertete), sich auf Pflege und Förderung der Mönchsgemeinden erstreckten, deutet sich an, daß der rechte Weg doch eigentlich über den Bereich gewöhnlicher Menschen- und Herrscherpflichten hinauszuführen hat.

Die sittlichen Auffassungen Aschôkas sind teilweise geradezu ideal. So äußert er: „Alle Menschen sind wie meine Kinder. Wie ich meinen Kindern wünsche, daß sie alles Heiles und Glückes im Diesseits und Jenseits teilhaftig werden, so wünsche ich dies auch den Menschen.“ Oder: „Es gibt keine größere Tat als die Arbeit für das allgemeine Beste.“ Was er einprägt, sich selbst und seinen Untertanen, sind vielfach Pflichten wahrer Sittlichkeit, denen niemand auch vom Standpunkt anderer Religion aus die Zustimmung versagen wird: Gehorsam und Ehrfurcht gegen Eltern, ältere Leute und Lehrer, aufrichtige Hingebung an die Freunde, Wohltätigkeit, Bemühungen um gemeinnützige Einrichtungen (Bäumepflanzen, Brunnengraben, Anlegung von Herbergen, Verteilung von Heilkräutern), Milde gegen Dienende und Arme, Schonung alles Lebendigen, auch des Tierlebens, Wahrhaftigkeit, Duldsamkeit und Gerechtigkeit, Zügelung der Sinnlichkeit, Dankbarkeit u. dergl. m. Man erhält von ihm den Eindruck eines besonderen sittlichen Feingefühls und einer bedeutenden sittlichen Energie. Er bringt dieses sein sittliches Leben selbst in enge Verbindung mit seiner Religion, die er immer wieder hoch preist. Dabei ist er kein Fanatiker, sieht die Gefahren abergläubischen oder bigotten Treibens klar genug und tritt vernünftig dagegen auf.

Man muß aber doch vorsichtig sein, von Aschôka aus ohne Weiteres Rückschlüsse auf die Masse der gewöhnlichen Buddhisten in jenen Tagen zu machen. Seine

ſittliche Triebkraft wird der Buddhismus natürlich in einem gewiſſen Grade an allen Laien erwieſen haben. Daß aber daneben in dem Vulgär-Buddhismus jener Zeit bereits vielerlei Wucherung und Ballaſt vorhanden war, wodurch eine ſchiefe ſittliche Richtung gegeben, ja der Sinn für die ſittlichen Anforderungen überhaupt unterdrückt und erſtickt wurde, das deuten auch Spuren gerade in den Inſchriften des Aſchôka an.

Aſchôka erwähnt in einer ſeiner Inſchriften, daß er einen Stûpa des Kanakamuni zum zweiten Male habe vergrößern laſſen. Ein Stûpa (gleichbedeutend mit Dagoba, woraus ſpäter Pagoda geworden iſt) bedeutet einen Gedächtnisbau, meiſtens zugleich ein Reliquiengrab. Die erwähnte Perſönlichkeit des Konâgamana gilt als ein Buddha vergangener Zeiten, der als zweitletzter vor dem Buddha Gautama auf Erden erſchienen wäre. Das iſt eine unhiſtoriſche, dogmatiſche Spekulation. Zweierlei geht aus dem Paſſus von Aſchôkas Inſchrift unmittelbar hervor: erſtlich daß man zu ſeiner Zeit dem Bau von Stûpas ſchon ergeben war, womit ohne Frage mancherlei fromme Bräuche, Wallfahrten, Opferungen, ebenſo der Glaube an das Verdienſtliche ſolcher Werke zuſammen beſtand; zweitens, daß die mythologiſche Spekulation ſich im Buddhismus damals ſchon bis zu der Vorſtellung einer ganzen Reihe von Buddhas entwickelt hatte, die jeder zu ſeiner beſonderen Epoche nach einander erſchienen ſeien und deren Reihe vorläufig in dem Erdenleben des Buddha Gautama ihren Abſchluß gefunden habe. Man kann daraus einige allgemeinere Rückſchlüſſe machen.

Der Buddhismus wird in Indien ſchon bald nach ſeinem Entſtehen ſtark mit jener Erdenſchwere belaſtet worden ſein, die ſich mehr oder weniger immer der reinen religiöſen Idee anhängt, ſowie dieſe den Maſſen dienſtbar werden will. Auf dem indiſchen Heimatboden mußte ſich dies ganz beſonders äußern. Die ebenſowohl ſtark religiöſe wie ſtark phantaſtiſche indiſche Bevölkerung wurde umſchlungen gehalten von unzähligen Bräuchen des Glaubens oder Aberglaubens, welche garnicht zu durchbrechen, garnicht abzuſtreifen waren. Nun ſtrebte

aber auch eben der Buddhismus seiner besonderen Eigenart entsprechend am allerwenigsten danach, dergleichen zu bekämpfen. Diese Religion hat von Anfang an weitere und engere Kreise der Anhänger gekannt. Sogar die Mönchsjünger teilten sich in Gruppen verschiedenen Ernstes und verschiedenen Strebens. Blickt man aber darüber hinaus auf die Laien-Anhänger — bei ihnen soll ja zunächst nur ein gewisses ethisches Verhalten und äußere Unterstützung des Mönchtums erzielt werden; sonstige religiöse Vorstellungen und Bräuche sind unerheblich. Mögen sie töricht, mögen sie nichtig sein, sie zu bekämpfen liegt garnicht in der Richtung der geläuterten Anhänger des Buddhismus. Wenn jene Laien nur durch sittliche Zucht und durch Begünstigung des Ordens das Ihre tun, werden ihnen in einem künftigen Leben nach dem Gesetz der Vergeltung bei der Neuverkörperung solche Daseinsbedingungen vergönnt sein, die sie der reinen Lehre zuführen. Dann wird alle abergläubische Vorstellung von selbst abfallen. Ähnliche Erwägungen sind es gewesen, welche überall den Buddhismus außerordentlich duldsam gegen fremde religiöse Kulte und Vorstellungen gemacht und ihm jene eigene Gabe der Assimilierung, jenes Proteusartige gegeben haben, das ihn überall, wo wir ihn im Lichte der Geschichte beobachten können, charakterisiert. Diese Eigenart ist freilich auch sein Verhängnis geworden, gleichsam die Achse seiner geschichtlichen Bewegung.

Daß es schon früh in Indien nicht anders war, sahen wir aus der Erwähnung des Stûpa in Aschôkas Inschrift. Der Stupa muß damals schon ein gewisses Alter gehabt haben, er ist von dem Könige nicht erst erbaut sondern nur zweimal vergrößert. Da nun diese Tatsache urkundlich feststeht, so gewinnt die Überlieferung, welche damals bereits viele Stûpen als bestehend bezeichnet und Aschôkas Namen mit noch anderen in Verbindung bringt, große Wahrscheinlichkeit. Auch ist klar, daß zu einer Zeit, wo man dem Buddha Konâgamana (und neben ihm gewiß andern Gestalten der religiösen Phantasie) Stûpen errichtete, diejenigen Plätze jedenfalls längst ihre Gedächtnisbauten hatten, die der Verehrung von

Natur viel näher lagen, Plätze, die mit besonderen Ereignissen aus dem Leben des Buddha Gautama verknüpft waren oder an denen Reliquien von ihm aufbewahrt wurden. Wahrscheinlich werden die ersten Stätten, die von Stûpen geschmückt wurden, jene vier bis auf den heutigen Tag besonders heilig gehaltenen Orte gewesen sein: Der Geburtsort Gautamas (der Hain Lumbinî), der Ort seiner großen Offenbarung (der Bôdhi-Baum), der Ort der ersten Predigt (Benares) und die Stätte, wo er in das völlige Nirvana einging (Kusinagara). Zu Aschôkas Zeit ist man aber über die Verehrung dieser Orte bereits weit hinausgegangen. Das Bedürfnis der großen Menge nach Stätten der Anbetung hatte seine Befriedigung in der Anlegung solch heiliger Plätze gesucht, und der Umstand, daß die Mönche ihre Rechnung dabei fanden, war jenem Bedürfnis entgegengekommen. Reliquien-Verehrung verband sich mit vielen dieser Stätten; diese ruft aber immer unmittelbar allerlei Aberglauben wach. Solche abergläubischen Auswüchse waren zu Aschôkas Zeit schon so stark, daß er trotz seiner Toleranz in einigen seiner Edikte Kritik an ihnen übt und sie einzudämmen sucht. — Vorstellungen, auf welche der Name des Konâgamana hindeutet, von Buddha-Gestalten vergangener Weltperioden, zeigen gleichfalls eine Entfernung von den Gedankengängen der ursprünglichen Religion an. Gautama hatte den Blick bewußt und entschieden abgelenkt von Spekulationen, die mit der Erlösungsfrage nicht unmittelbar in Verbindung standen; aber in der geistigen Atmosphäre Indiens schossen träumerische Phantasien, welche Weltgeschichte im großen Stil geben wollten, unwillkürlich hervor. Mit riesenhaften räumlichen und zeitlichen Ausdehnungen spielend, schuf man unermeßliche Welten und ließ unendlich lange Zeitperioden vorüber rollen, deren jeder man ihre bestimmte Zahl erdichteter Buddhas gab. Mit ihnen warf die historische Erscheinung des Fürstensohnes Gautama ihren Schatten in die Unermeßlichkeit hinaus. — Derartige Vorstellungen bestanden also schon zu Aschôkas Zeiten.

Mit König Aſchôkas Tagen könnte man die Geſchichte des außerindiſchen Buddhismus beginnen. Wir laſſen dieſe aber zunächſt noch beiſeite, um die Entwicklung der Religion in ihrem Heimatlande weiter zu verfolgen.

Das große Reich des Aſchôka zerfiel bald nach ſeinem Tode wieder. Nord-Indien bietet für mehrere Jahrhunderte nachher dasſelbe Schauſpiel wie vor Tſchandraguptas Zeit, eine größere Anzahl rivaliſierender Einzelreiche beſteht nebeneinander mit wechſelnder Macht. Während dieſer Zeit bildet ſich an den Weſtgrenzen von Indien als ein Zerfallprodukt des alten Alexander-Reiches der griechiſch-baktriſche Staat. Er wird auch für Indien wichtig. Die griechiſchen Heere dringen von Baktrien wieder nach Oſten vor und erobern zeitweilig bedeutende Stücke nordweſtindiſchen Bodens. Unter ſolchen Verhältniſſen ſtrömt griechiſches und indiſches Weſen ſehr ſtark ineinander über. Den Höhepunkt der Macht und des Einfluſſes im griechiſch-baktriſchen Reiche repräſentiert der König Menander (indiſch Milinda) um die Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr. Gegen die griechiſchen Staatengebilde nun, aber auch gegen die Kleinmächte des nordweſtlichen Indiens drängt ſeit dem Ende des 2. Jahrhunderts von Norden und Nordweſten her immer ſtärker ein Strom mongoliſcher Eroberer an. Im Norden und Nordweſten des Himalaya bewegten damals unruhige Verſchiebungen die Völkerſchaften. Die ſog. Sakhas (Skythen, chineſ. Sze) werden durch dieſes Gedränge nach dem Weſten von Nord-Indien hineingeſchoben, zunächſt mit kleineren, wie Vorpoſten ausgeſtellten Statthalterſchaften, die bis an das Vindya-Gebirge reichten. Hinter den Sakhas rückten die Stämme der Jüe-tchi, gleichfalls Mongolen, heran. Nach Einzelkämpfen, die zu verfolgen unſere Mittel vorläufig verſagen, geſtaltete ſich im Nordweſten von Indien ein mächtiges Reich dieſer Fremdlinge, das auch der Griechenherrſchaft in Baktrien ein Ende machte. Dies iſt das ſog. indo-ſkythiſche Reich.

Der hervorragendſte Herrſcher des indo-ſkythiſchen Reiches war Kaniſchka. Seine Regierung fällt in das

erſte nachchriſtliche Jahrhundert. Der Umfang ſeines Landes war ſehr bedeutend, es umſpannte hauptſächlich das Stromgebiet des Indus und des oberen Ganges (bis Agra), dehnte ſich aber außerdem im Norden bis nach Jarkand, im Weſten bis nach Kabul aus. Kaniſchka war, wie einſt Aſchôka, ein Beförderer des Buddhismus. In ſeiner Zeit aber beginnt ein neuer Typus dieſer Religion ſich herauszubilden, tritt in einen gewiſſen Gegenſatz zu dem älteren Typus und legt den Grund zu einer großen Zweiteilung der Anhänger Buddhas, welche die ganze Geſchichte des Buddhismus ſpäterhin beherrſcht hat. Auf dieſe Umgeſtaltung müſſen wir hier etwas näher eingehen.

Es iſt ſchon früher hervorgehoben, daß die Grenzen zwiſchen dem Buddhismus und den ſonſtigen philoſophiſch-religiöſen Strömungen in Indien von Anfang an fließende geweſen waren. Ebenſo bemerkten wir vor kurzem, daß der Buddhiſt ſich auch nicht gerade vorſichtig von den in den breiten Maſſen herrſchenden abergläubiſchen Vorſtellungen und Bräuchen ſchied, daß er im Gegenteil eine große Neigung bezeugte, ſich dem Volksglauben anzubequemen und fremde Ideen in die ſeinen hinein zu verweben. Dieſer Mangel an ſcharfer Abgrenzung ſeines geiſtigen Gebietes wurde beſonders folgenſchwer, ſeit der Buddhismus nach Aſchôkas Tagen immer mehr über Indien hinausdrang und andererſeits fremdes Blut und fremde Anſchauungen mit den vorhin angedeuteten geſchichtlichen Verſchiebungen nach Indien hineindrangen. Die Grenzgebiete Indiens nach dem Himalaya, nach Turan, nach Iran zu, in welchen Buddhas Jünger ſich immer mehr feſtſetzten, hatten ihre eigenartige, ſtark ausgeprägte religiöſe Phyſiognomie, einen derben Kult und Aberglauben, der berückſichtigt ſein wollte. Reich und ſtark fluteten auch allerlei griechiſche, perſiſche und ſonſt vorderaſiatiſche Motive von Weſten her nach Indien herein. Das indo-ſkythiſche Reich verkörperte gleichſam dieſen Synkretismus.

Bei ſolcher Sachlage wurde der originale Gedankengang der buddhiſtiſchen Lehre mit fremdartigem Stoff durchſättigt und weſentlich umgeſtaltet. Es kamen Ideen

in ihm herauf, welche dem Religionsſtifter ganz fern gelegen hatten. Dieſe neuen Ideen wurden nicht nur in der unwiſſenden Menge geduldet, ſondern ſie bemächtigten ſich jetzt auch der engeren Gemeinde des Mönchtums, wurden von ſpekulativen Köpfen zu einem Lehrſyſtem verwoben, das man als echt buddhiſtiſch ausgab, während freilich andere die gefährliche Neuerung erkannten und ſich energiſch von ihr abwandten.

Die wichtigſten dieſer neuen Ideen, die jetzt im Buddhismus Heimatsrecht gewannen, waren folgende.

1. Die Idee einer ewigen Gottheit macht ſich geltend. Der Begriff der Götter, den der Buddha unter ſeinen Zeitgenoſſen vorfand, war von ihm nicht angefochten. Das Göttliche war ihm aber nur eine Daſeinsform unter vielen, eine glückliche Art von Exiſtenz, eine der Belohnungen für verdienſtvolles Leben. Indes auch die Götter ſind der Vergänglichkeit unterworfen, mögen ihre Jahre noch ſo reichlich bemeſſen ſein. Auch ſie können nach dem Geſetze der Vergeltung wieder hinabſtürzen in niedrigere Exiſtenzen bis zu den tiefſten. Weit ſtehen die Götter an Würde dem Buddha nach, ſie haben eben das höchſte Ziel, Nirvâna, noch nicht erreicht, treiben noch im Strudel der Wiedergeburten dahin. Man ſieht leicht, daß dies nicht der vollkommene Begriff der Gottheit iſt, die eben das Höchſte, das abſolut Überirdiſche, das Ewige bezeichnen will. Mit jener Auffaſſung von den „Göttern“ konnte der Buddhismus dem Aberglauben des Volkes vollen Spielraum geben, ohne daß ſeine Ideen damit angetaſtet wurden. Jetzt aber, in der Zeit, von welcher wir reden, bahnt ſich ein anderer Begriff eines göttlichen Weſens an, der entſchieden außerhalb des urſprünglichen buddhiſtiſchen Gedankenſyſtems ſteht. Es wird von Einem höchſten und ewigen Gotte geſprochen, der alles durchwaltenden letzten Inſtanz jeglichen Lebens. Der hiſtoriſche Buddha Gautama wird nunmehr zu einer zeitlichen Ausſtrahlung jenes ewigen Weſens. Dieſes ſelbſt ſtellt man ſich mit Wiederaufnahme altbrahmaniſcher (vielleicht auch fremdländiſcher, etwa perſiſcher) Ideen als die Weltſeele vor. Die hervorſtechenden Attribute, welche man der Gottheit zu-

ſchreibt, ſind die der Schrankenloſigkeit (Abſolutheit, beſonders aber als zeitliche Unbegrenztheit gefaßt) und des Lichtes.

2. Eine ganz beſondere Rolle beginnen jetzt die ſog. Bôdhiſattvas zu ſpielen. Mit dem Namen Bôdhiſattva bezeichnete man im Buddhismus von Anfang an denjenigen, welcher auf der Stufenleiter der Entwicklung durch immer höheres Verdienſt dahin gelangt iſt, daß ihm in ſeiner nächſten Verkörperung als Menſch die Laufbahn eines Buddha ſich auftun würde. Gautama z. B., als er nach der Legende aus dem Himmel herniederkam, um in ſeiner Mutter Maya Fleiſch zu werden, war ein Bôdhiſattva. Wenn der Bôdhiſattva die Aufgabe eines Buddha übernimmt, ſo iſt ſein Ende das Nirvâna. Mit ihm hört natürlich alle Lebenswirkſamkeit auf. Von dem ins Nirväna Eingegangenen kann die gläubige Bitte nichts mehr erwarten. Offenbar aber aus dem Bedürfnis heraus, Perſönlichkeiten zu haben, denen der Menſch in Not und Drang ſich ausſprechen könne, erwächſt nun folgende Theorie. Viele jener hohen Weſen, die den letzten Lebensweg antreten könnten, ſind beſeelt von einem ſtarken Drange, anderen Geſchöpfen zunächſt noch behilflich zu ſein, ſie auf den rechten Weg der Erkenntnis zu führen u. dergl., und dieſer Drang beſtimmt ſie, vorläufig freiwillig auf die ihnen zuſtehende Buddhaſchaft zu verzichten, vielmehr eine unendliche Zahl von Jahren hindurch im Zuſtande eines Bôdhiſattva den Aufgaben der Hilfe und Förderung niederer Weſen zu leben. Der Bôdhiſattva exiſtiert dabei in einem der vielen Himmel, beſitzt göttliche Kräfte, iſt erfüllt von gütiger Geſinnung gegen die leidende Welt unter ihm und bereit, denen, die ihn anrufen, zu helfen. Derartige Bôdhiſattvas ſchafft der jetzt ſich umgeſtaltende Buddhismus in immer größerer Zahl, wobei er häufig populäre Götter des Landes, in welchem er Eingang ſucht, durch ſolche Umwandlung konſerviert.

3. Sowohl das Ideal als auch die ſittliche Stimmung im Mönchtum wird dadurch verändert. Das Ideal des alten Mönchtums war der ſog. Arhant geweſen, d. h. der Heilige: ein Menſch, der in voll-

kommenſter Befolgung der Lehre des Buddha den Ausgang des Nirvâna gewann. Jetzt ſchiebt ſich als Ideal in den Vordergrund die Erreichung der Bôdhiſattva-Würde. Die erbarmungsvolle, hilfreiche Natur des Bôdhiſattva trägt dazu bei, daß in der ſittlichen Stimmung Mitleid gegen alle Weſen, weltumfaſſende Liebe ſtärker anklingt als in dem älteren Buddhismus, deſſen Sittlichkeit doch mehr an der Gewinnung des perſönlichen Heils orientiert war.

4. Im Laien-Kultus wird jetzt natürlich die Anrufung der Bôdhiſattvas der Mittelpunkt. Neben der Betonung verdienſtlicher Werke legt ſich für die Laien jetzt auch ein bemerkenswerter Nachdruck auf den Glauben, das Vertrauen. Wer ſich in innigem Glauben, in vertrauender Anrufung einem Bôdhiſattva naht, der darf gewiß ſein, daß dieſer ſich ſeiner erbarmen wird.

5. Die Umbiegung zum gewöhnlichen Götter- oder Gottes-Glauben hin, welche die altbuddhiſtiſche Lehre ſo erfährt, wird noch ſtärker dadurch, daß ſich an Stelle des Nirvâna die Vorſtellung eines ſeligen Zuſtandes, eines Paradieſes ſchiebt. Ein ſolches, ausgemalt mit allen erdenklichen Freuden, iſt der Lohn der tugendhaft Wandelnden, und wer dies ſelige Leben erlangt, der iſt den Unſicherheiten der Wiederverkörperung entnommen. Dem Paradieſe treten andrerſeits die Höllen gegenüber. Eine gröbere Auffaſſung von Lohn und Strafe in ſeligen oder unſeligen Zuſtänden verdrängt ſomit die alte philoſophiſche Faſſung von dem Sein an ſich als einem Leiden und von der letzten Erlöſung durch Aufhebung alles empiriſchen Seins.

6. Sogar das alte Grundgeſetz des mönchiſchen Lebens, die früher aufgezählten zehn Verpflichtungen, wird jetzt unter dem Einfluſſe der Tatſache, daß in gewiſſen Einzelheiten das Mönchsleben eben ein anderes geworden war, umgeſtaltet. Man ſtellt jetzt folgende zehn Forderungen auf: Nicht zu töten; nicht zu ſtehlen; keine Unkeuſchheit zu begehen; nicht zu lügen; keine zweideutige Sprache zu führen; niemanden zu ſchmähen; nicht zu ſchmeicheln; nicht habgierig zu ſein; keinen Zorn zu hegen; keinen Ketzereien anzuhängen.

Drei Sünden des Leibes, vier Sünden der Zunge, drei Sünden des Geistes, so gliederte sich dies Zehngebot.

Dies sind die wichtigsten Punkte der Umgestaltung des buddhistischen Systems, welche sich im Zeitalter des Kanischka geltend machte. Sehr bemerkenswert ist nun auch, daß diese neue Phase eine andere Sprache zur Trägerin ihrer Ideen nimmt. An die Stelle des Pâli tritt das Sanscrit. Denn damals gerade wurde eine künstliche Erneuerung dieser alten gelehrten und heiligen Sprache angestrebt, wohl in Verbindung mit einer stärker werdenden Schriftstellerei, welche nun auch im Buddhismus allmählich an die Stelle der mündlichen Überlieferung der heiligen Urkunden zu treten beginnt.

Der König Kanischka hat wiederum ein Konzil abhalten lassen und zwar zu Dschâlandhara in Kaschmir. Auf diesem Konzil scheint die eben charakterisierte neue Richtung des Buddhismus sich ausgeprägt zu haben. Es sanktionierte drei Kommentarwerke zu den alten heiligen Texten. Diese Kommentare wurden in Sanscrit abgefaßt und wir dürfen mit Sicherheit annehmen[1]), daß sie der neuen Auffassung Ausdruck gegeben haben. Darin wird der Grund liegen, weswegen der südliche Buddhismus dieses Konzil nicht anerkannt hat.

Die Spaltung, welche durch das Auftreten dieser neuen Richtung in den Buddhismus eindrang, wird durch die Namen Mahâyâna und Hinayâna bezeichnet. Diese Namen bedeuten: Das große Fahrzeug und das kleine Fahrzeug. Das Bild eines Fahrzeuges war im Buddhismus häufig für die Lehre, die den Jünger durch die Welt dahin bis zum Ziel des Nirvâna trug. Der erweiterte und umgestaltete Buddhismus, wie er zunächst in Kaschmir sein Zentrum fand, nannte sich Mahâyâna und bezeichnete die ältere Richtung als Hinayâna. In Indien haben beide Richtungen lange Zeit neben einander bestanden, natürlich nicht ohne Reibung, welche bisweilen zu scharfer Anklage und Bekämpfung wurde, manchmal

---

[1]) Die betr. Schriften sind bisher noch nicht herausgegeben. Doch werden sie in späterer Zeit (z. B. von den chines. Pilgern) als Hauptwerke der Mahâyâna-Richtung erwähnt.

indes auch so gering war, daß in einem großen Kloster Mönche von beiderlei Observanz bei einander lebten. Die spätere historische Entwickelung hat die Richtungen so geschieden, daß der ältere und ursprünglichere Buddhismus des Hinayâna in den südlichen Ländern, Ceylon und Hinter-Indien, der herrschende geworden ist, während der Mahâyâna-Buddhismus die nördlichen Länder, Tibet und die Mongolei, China, Korea, Japan für sich gewonnen hat.

Die ganze Auffassung des Mahâyâna-Buddhismus kommt in der Zeit des Kanischka zu Worte durch eine Persönlichkeit, welche als der bedeutendste Vertreter der Richtung in dieser Periode gelten muß, nämlich durch Aschwagôscha. Von ihm existiert eine wichtige Schrift[1]), die uns in chinesischer Übersetzung erhalten ist, betitelt: Abhandlung über die Weckung des Glaubens. Diese Schrift gibt eine systematische Darlegung der buddhistischen Gedanken nach Auffassung der Mahâyâna-Richtung. Ein späterer berühmter Meister dieser Schule war Nâgârdschuna (2. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr.)

Trotz des großen Bruches, der von jetzt an durch die Religion hindurchgeht, sind doch die ersten Jahrhunderte nach Christo Zeiten, in denen der Buddhismus in Indien noch immer erstarkt und blüht. Den Brahmanismus scheint er damals in der Volksgunst sehr verdrängt zu haben. Die vielen inschriftlichen Berichte von Geschenken, Opfern u. dergl., die Könige, Vornehme, Begüterte oder irgendwelche Fromme gestiftet haben, erwähnen von 300 v. Chr. bis 100 n. Chr. keinen Brahmanen, keinen brahmanischen Tempel, keinen brahmanischen Cultus als Anlaß. Auch im 2. und 3. Jahrhundert nach Christo ist die Erwähnung von Brahmanen noch selten. Offenbar ist der Buddhismus bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. die überlegene, in den Massen des Volkes durchaus herrschende Religion Indiens. Die höchst

---

[1]) Er hat außerdem ein bemerkenswertes Leben des Buddha geschrieben, dessen legendenhafte Art zeigt, wie fern man damals schon der historischen Auffassung des Religionsstifters stand.

bemerkenswerte Schilderung, welche uns der Chineſe Fa-hſien nach ſeiner eigenen Anſchauung, da er als Pilger Indien durchzog, um das Jahr 400 n. Chr. von dem indiſchen Buddhismus entworfen hat, zeigt ihn in Kraft und Glanz.

Klöſter in großer Zahl bedecken das Land. Beſonders drängen ſie ſich in der Nähe der Stätten, die geſchichtliche oder legendariſche Überlieferung in eine Verbindung mit der Perſon des Buddha Gautama brachte. So lagen in der Nähe des aus Gautamas Leben bekannten Dſchêtavana-Parkes 98 Klöſter. Viele der Klöſter müſſen ſehr große Anlagen geweſen ſein, da ſie 600, 700, 1000 und mehr Mönche umfaßten. Neben den Klöſtern erhoben ſich überall Stûpas, zum Teil rieſenhafte Bauwerke, an denen die Kunſt der Religion glänzende Dienſte erwies. Klöſter und Stûpas umrankt ein dichtes Gewebe von Aberglauben, der durchaus nicht auf die Laien beſchränkt iſt, ſondern von Mönchen ſowohl des Hinayâna als auch des Mahâyâna geteilt wird. Reliquien, wie ein Zahn des Buddha, ſeine Bettelſchale, ſein Wanderſtab, ein Schädelknochen von ihm u. dergl. m. werden angeblich hier und da aufbewahrt und erfahren große Verehrung. Der allgemeine Glaube umkleidet ſie mit Wunderkräften. So können tauſend Menſchen den Stab des Buddha nicht aufheben. Fünf Elephanten haben ſeine Bettelſchale nicht von der Stelle ziehen können. Auch die Überlieferung von dem Leben des Buddha iſt voll von abergläubiſchen Zügen. Man zeigt Stellen im Felſen, die ein Abdruck von dem Fuße des Buddha ſein ſollen. Ebenſo kurſiert aus den früheren Lebensläufen des Buddha reiches legendariſches Material. In den Klöſtern werden nicht nur ſeine Bildniſſe, ſondern auch die vieler anderen heiligen Perſonen verehrt, ſo die drei ihm in der jetzigen Weltperiode angeblich vorhergegangenen Buddhas, ferner der nach ihm einſt zu erwartende Buddha, außerdem die berühmteſten ſeiner Schüler u. a. Allerlei Beſtandteile älterer indiſcher Mythologie ſind mit dem Buddhismus verſchmolzen. Die Dêvas werden als untergeordnete heilige Geſtalten verehrt. Aus dem uralten Schlangenkult ſind die Nâgas

(d. h. Schlangengeister) herübergenommen und dem Buddha dienstbar gemacht. Ein solcher Schlangengott gilt z. B. als Patron eines Klosters und hat einen besonderen Raum der Verehrung in ihm.

Die Mönche finden ihre Beschäftigung vor allem in dem Rezitieren heiliger Texte, in Meditation und in asketischen Handlungen verdienstlicher Art. Sie gelten vielfach als im Besitze von allerlei übernatürlichen Kräften. So können sie das Wetter beeinflussen, und werden darum angegangen. Zu Festzeiten stellt man unter großem Pomp Prozessionen an. Den Laien liegt natürlich die Sorge ob, den Lebensunterhalt der Mönche zu bestreiten. Vornehme und Fürsten machen gelegentlich große Geschenke, wobei auch in den Formalien die Ehrerbietung des Laien gegen den Mönch deutlich zur Schau getragen wird. Der gewöhnliche Mann schenkt den Klosterinsassen außer der täglichen Nahrung auch Kleidungsstoffe nebst kleineren Gegenständen des Bedarfs. Die Laien erwarten für die Unterstützung der Klöster ihrerseits Segen in Haus und Familie, Erfolg bei ihren Unternehmungen, sowie den Lohn eines glücklichen Jenseits. Der Ausdruck der Laienverehrung vor den Bildnissen der Tempel ist das Darbringen von Blumen und Früchten, das Brennen von Lampen und Lichtern und das Anzünden von Weihrauch. Derartige Opferspenden werden gewöhnlich in der Nähe der Tempel für die Besucher feilgehalten. —

Überblickt man diese und andere Züge, wie sie in der Reisebeschreibung des Fa-hsien vorliegen, so ist klar, daß der indische Buddhismus, lebendig wie er damals war, sich doch auch ganz und gar zu einer Vulgär-Religion umgewandelt hatte unter Amalgamierung unzähliger Stoffe, welche ihm ursprünglich fremd waren. Das abergläubische Element ist außerordentlich stark geworden.

In dieser Entwicklung geht es nun aber noch bedeutend weiter.

Mit der Vorstellung eines göttlichen Weltgeistes drang auch der Begriff einer menschlichen Seele, den Gautama ja so energisch zurückgewiesen hatte, um diese

Zeit als unwillkürliche populäre Voraussetzung vieler abergläubischer Praktiken in den Mahâyâna-Buddhismus ein. Sie bot die notwendige Voraussetzung für eine neue Phase der Lehrentwicklung, die sogen. Joga-Lehre. Das Wort Joga bezeichnet eine ekstatische Vereinigung der Einzelseele mit der Weltseele. Durch eine bestimmte Praxis, bei welcher Selbsthypnotisierung eine große Rolle spielte, sollte die Seele des Individuums in Gemeinschaft mit derSeele des Alls gebracht und damit besonderer magischer Kräfte teilhaftig werden, sodaß man den Körper beliebig leichter oder schwerer, größer oder kleiner machen, durch die Lüfte fliegen, jede Gestalt annehmen könne u. dergl. m., bis schließlich ein Zustand völliger Einheit mit dem Höchsten eintrete. An der im Buddhismus von früh auf geübten Meditation hatte diese Lehre einen guten Anknüpfungspunkt. Alles Gewicht fällt aber bei der Joga-Lehre auf die wunderwirkenden Kräfte. Ein Hülfsmittel zu ihrer Aneignung waren gewisse mystische Formeln (Dhâranîs) und kurze Gebete (Mantras), die in bestimmten Stellungen (mit besonderer Rücksicht auf die Finger- und Handhaltung) sowie unter Begleitung von Musik rezitiert wurden. Von dem Gebrauche der Mantras her nennt man diese ganze Entwicklung des Buddhismus auch Mantrismus.

In welch seichten und grenzenlosen Aberglauben der Buddhismus hiermit ausmündete, das zeigt uns noch heute seine Gestalt in Tibet, der Lamaismus, dem insbesondere diese Lehren und Anschauungen von Indien her vermacht worden sind, wie wir weiter unten sehen werden. Von der Höhe einer philosophischen Religion war man auf das Niveau blinder Leichtgläubigkeit und grober Betrügereien hinabgeglitten. Den äußersten Tiefpunkt erreichte dies Sinken in der Ausbildung von Vorstellungen, die der Joga-Lehre folgten und die man mit Tantrismus bezeichnet (von Tantra, d. h. Beschwörungsformel.)

Im Tantrismus nahm der Glaube des Buddha eine stark sexuell-religiöse Strömung in sich auf. Man bildete Gottheitspaare, indem man den männlichen Gottheiten je eine weibliche Ergänzung zur Seite stellte,

die Schakti. Diese „weiblichen Energien“ wurden häufig in Vereinigung mit der männlichen Gottheit dargestellt, wobei hinter dem sexuellen Anschein natürlich leicht eine tiefere Idee behauptet werden konnte, während tatsächlich gewiß stark sinnliche Neigungen sich in dieser Symbolsprache Bahn gebrochen haben.

Die Entartung, welcher der Buddhismus durch solche Einflüsse verfiel, können wir nicht Schritt für Schritt verfolgen. Aber das Licht, welches um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch die Reisebeschreibung des chinesischen Pilgers Jüen-tschuang auf die Zustände des Buddhismus in Vorder-Indien fällt, zeigt diese Entartung in vollem Gange. Sie bringt zu gleicher Zeit deutliche Symptome dafür, daß die Lebenskraft des Buddhismus auf vorderindischem Boden damals nachließ. Und es ist wohl kein Zweifel, daß Entartung und Absterben in ursächlichem Zusammenhange miteinander gestanden haben. Der Buddhismus wird im Wuste von Aberglauben, Phantastik und Sinnlichkeit allmählich erstickt.

Reliquiendienst, üppig wuchernde Legenden, die abgeschmacktesten Wundererzählungen, Glaube an die Kraft magischer Formeln, Künste des Exorzismus, Überreste altindischen Naturkults, das sind Züge, die uns aus der Schilderung des Jüen-tschuang im indischen Buddhismns des 7. Jahrhunderts entgegentreten, oft in den krassesten Äußerungen. Daneben steht manche Beobachtung über den Rückgang der Religion, Hinweise darauf, wie ehemals berühmte buddhistische Klöster und Stûpen in Trümmern liegen und der Mönche wenig sind. Bemerkenswert sind einige von ihm erwähnte Legenden. Eine derselben berichtete von einem Gewande, das ein verehrter Mönch der gläubigen Gemeinde einst als Reliquie zurückgelassen habe mit der Ankündigung, dies Gewand werde so lange dauern, bis der Buddhismus verfalle. In jenen Tagen aber, bemerkt Jüen-tschuang, traten deutliche Spuren des Vergehens an dem Kleide hervor, und die Gläubigen erkannten daraus die Wahrheit des weissagenden Wortes. Eine andere Sage erzählte von einem Stûpa, der Buddha habe vorher

verkündigt, wenn derſelbe ſiebenmal niedergebrannt und ſiebenmal neu aufgebaut ſei, dann habe die buddhiſtiſche Lehre ihr Ende erreicht. Jüen-tſchuang ſtellt aber feſt, daß der Stûpa zu ſeiner Zeit bereits zum vierten Mal niedergebrannt ſei. Man war alſo über die Höhe der Periode des Buddhismus hinüber. Derartige Legenden zeigen deutlich, daß die Anhänger der Religion ſelbſt das Bewußtſein hatten, in einer Zeit des Verfalls zu leben.

Auch äußere Angriffe werden den Buddhismus in dieſen Jahrhunderten geſchädigt haben. Die mächtige Strömung des Brahmanismus gelangte, nachdem ſie lange hinter dem Buddhismus hatte zurückſtehen müſſen, allmählich wieder zu großem Einfluß. Die feindſelige Stimmung der Brahmanen gegen ihre Rivalen kann ebenſowenig bezweifelt werden, wie daß ſich ihnen mancherlei Handhaben zum Angriff boten. Die Überlieferung, welche ſagt, daß im 8. Jahrhundert von den Brahmanen eine heftige Verfolgung des Buddhismus ausgegangen ſei, wird darum nicht ohne hiſtoriſche Wahrheit ſein. Immerhin kann aber weder dieſer Verfolgung noch ſonſtigen äußeren Anläſſen das Ausſterben des Buddhismus in Vorder-Indien weſentlich zugeſchrieben werden. Vielmehr haben wir die bemerkenswerte Tatſache zu konſtatieren, daß der Buddhismus in ſeinem eigenen Heimatlande an innerer Entartung zugrunde gegangen iſt. Sein langſames Vergehen fällt in die Zeit vom 8.—11. Jahrhundert n. Chr. Als der Islam tiefer nach Vorder-Indien hineindrang (im 11. und 12. Jahrh.), wurde dann vollends das, was von der zerfallenen Religion noch zu bemerken war, durch den Fanatismus der bilderſtürmenden Muslims hinweggefegt. Seit jener Zeit exiſtiert die Religion des Buddha Gautama in Vorder-Indien nicht mehr. Nur die Ruinenſtätten des alten Buddhismus bewahren den Ländern am Ganges und Indus auch heutzutage noch das Intereſſe aller derer, welche ſich näher um dieſe merkwürdige Religion bekümmern.

2. Die Ausbreitung des Buddhismus über Vorder-Indien hinaus.

Mit dem oben erwähnten Konzil unter Aschôka hebt die Periode der weiteren Ausbreitung des Buddhismus an. Es war ein durch Jahrhunderte sich fortsetzender höchst erfolgreicher Eroberungszug der gelbgewandigen Mönche, der ihnen allmählich das ganze mittlere und östliche Asien unterwarf. Ceylon, dann die hinderindische Halbinsel, also Birma, Siam, Cambodja, Annam, ferner die Völkerschaften des Himalaya, Zentral-Asien bis nach dem Tien-schan hinauf, Tibet, China und die Mongolei, Korea, Japan, das sind die Gebiete, welche im Laufe des Jahrtausends nach Aschôkas Konzil der buddhistischen Mission in den Schoß gefallen sind. In den meisten dieser Gebiete ist der Erfolg der buddhistischen Mission zugleich der Tatsache zu verdanken, daß Gautamas Jünger auf primitive, fast kulturlose Völkerschaften stießen, denen sie mit der neuen Religion zugleich einen starken Kulturstrom zuführten, sodaß die Annahme des Buddhismus auch den Eintritt in geschichtliche Entwicklung bedeutet. Wo das nicht der Fall war, wo man, wie vor allem in China, ein festes Kulturgebilde fertig vorfand, war der Sieg des Buddhismus weder so schnell noch so vollständig.

Wir geben im folgenden der Missionsgeschichte des Buddhismus in den wichtigsten Ländern nach, wobei natürlich nur Umrisse gegeben werden können.

a. Ceylon.

Dieſe Inſel, in geſchichtloſer Zeit bevölkert von den primitiven Stämmen der Wedda, deren Reſte noch heute als ein ſeltſamer Beleg alten Menſchentums exiſtieren, wurde im ſechſten Jahrhundert v. Chr., alſo etwa zu Gautamas Lebenszeit, in Beſchlag genommen durch Scharen von Einwanderern, die vom vorderindiſchen Feſtlande kamen und deren Führer ſich zum Herrſcher der Inſel aufwarf. Indiſche Ziviliſation berührte damit dieſen Boden. Es entwickelte ſich ein Königtum und Städteweſen. Doch kann der Erfolg in dieſer Richtung noch nicht ſehr groß geweſen ſein, da keinerlei Bauwerk oder Anlage aufgefunden iſt aus der Zeit vor dem Auftreten des Buddhismus. Zu Aſchôkas Zeit war der Herrſcher von Ceylon Tiſſa, der etwa 251 v. Chr. zur Regierung gekommen iſt. Zwiſchen ihm und Aſchôka ſoll Freundſchaft beſtanden haben, indem Tiſſa, ohne den König von Magadha je geſehen zu haben, durch die Berichte über ſeine Perſon und Taten, eine lebhafte Zuneigung zu ihm gefaßt habe. Gleich nach ſeinem Regierungsantritt ſandte Tiſſa deshalb eine Geſandtſchaft an Aſchôka, die mit einer Gegengeſandtſchaft beantwortet wurde. Dieſe letztere ſoll dem Tiſſa bereits das buddhiſtiſche Glaubensbekenntnis des Aſchôka mitzuteilen den Auftrag gehabt haben. Jedenfalls iſt unter Tiſſa der Buddhismus vom Reiche Aſchôkas her in Ceylon eingezogen. Man wird nicht zweifeln dürfen an der Angabe der alten ceyloneſiſchen Chronik, der wir alle dieſe Mitteilungen verdanken, daß Aſchôkas eigener Sohn Mahêndra, welcher ſelbſt in den Mönchsorden eingetreten war, der Bringer der neuen Lehre geweſen iſt. Wenn ſchwache Anſätze des Buddhismus ſchon vorher auf der Inſel vorhanden waren, hervorgerufen durch den mit Nordindien beſtehenden Verkehr, ſo traten ſie doch völlig zurück hinter dem glänzenden Eindringen der neuen Religion, das Mahêndra einleitete. Ein hervorragender Mönchslehrer ſoll ihn in ſeiner Heimat ſorgfältig auf die wichtige Miſſionsarbeit vorbereitet haben. Mahêndra kam mit einer Anzahl von Begleitern ungefähr im Jahre 250 v. Chr. nach Ceylon. Die Chronik von Ceylon ſchildert,

wie er den König Tissa unweit der Hauptstadt Anuradhapura auf einem Jagdzuge getroffen und ihm sogleich die erhabene Lehre vorgetragen habe, worauf er mit Ehren in die Stadt geführt sei, um König und Hof weiter zu unterweisen. Die Stätte, wo Mahêndra hernach jahrelang lebte, ist durch die Tradition bis auf den heutigen Tag festgehalten, ein malerischer Fleck, mächtige Felsblöcke auf dem Gipfel eines Hügels bei Mihintale, östlich von der Ruinenstätte Anuradhapura, deren wichtige Baureste in neuerer Zeit wieder ausgegraben sind. Einige Zeit nach Mahêndra kam auch seine Schwester, Samghamitrâ, die gleichfalls dem Orden als Nonne angehörte, vom Hofe ihres Vaters herüber nach Ceylon, um dort ein Nonnenwesen zu begründen. Sie brachte als Geschenk Aschôkas an Tissa einen Zweig jenes berühmten hochverehrten Baumes mit, unter dem der Buddha gesessen hatte, als ihm die Offenbarung seiner neuen Lehre zu teil wurde, und den man daher den Bôdhi-Baum nannte. Der Zweig wurde in Ceylon eingepflanzt und wuchs auf zu einem Baume, welcher den alten Bôdhibaum überdauert hat und noch heute unter den Ruinen von Anuradhapura grünt, ein Symbol der Tatsache, wie der Buddhismus außerhalb seines Ursprungslandes stärker und dauerhafter gewesen ist als in Nord-Indien selbst.

Der Buddhismus blühte in Ceylon schnell auf. Der Fürst und sein Hof waren die Führer, das gewöhnliche Volk wurde nachgezogen. Eine lebhafte religiöse Kultur und Kunst entwickelte sich an den Aufgaben, welche die Mönchsgemeinde mit ihren Klöstern, Dagoben, heiligen Bildern und Kultuseinrichtungen von selbst stellte. Schon König Tissa schenkte der Mönchsgemeinde einen großen Gartenbezirk zu ihrem Aufenthalt, sorgte für Anlage von Klostergebäuden und Andachtsräumen; er erbaute auch schon einen jener gewaltigen, noch heute erhaltenen Dagoben, nämlich den Thuparama-Dagoba, unter dem ein Schulterknochen des Buddha als Reliquie aufbewahrt sein sollte. Anuradhapura, die Hauptstadt, wurde für Jahrhunderte ein äußerst glänzender Mittelpunkt buddhistischen Lebens. Die Dagoben, welche sich im Laufe der Zeit dort erhoben, reihen sich den riesigsten Monumenten

der Erde an und geben noch heute nebst vielerlei Tempeln, Hallen, Bädern, Palästen, Bewässerungsanlagen, erstaunliche Belege für die Leistungen der Kunst im Dienste dieser Religion. Als eine der wertvollsten Reliquien wurde im Anfang des 3. Jahrh. n. Chr. ein Zahn des Buddha von Indien nach Ceylon gebracht und für ihn in Anuradhapura ein vornehmer Aufbewahrungsort erbaut. Der heilige Zahn wanderte später nach der im 8. Jahrh. erwählten Hauptstadt Pollunarua und endlich nach Kandy, wo sein falscher Ersatz (seit der ursprüngliche Zahn vernichtet ist) bis auf den heutigen Tag verehrt wird.

Im Großen und Ganzen ist der Buddhismus von Ceylon sich seit seinen Anfangstagen gleich geblieben, und seine Geschichte ist mehr die Geschichte äußerer Wechselfälle, wie er sie viele erlebt hat, da sein Schicksal mit dem der ceyloneſischen Herrscher und ihres Reiches eng verknüpft war. Beständige Einfälle eroberungssüchtiger Scharen des indischen Festlandes, besonders der Südostküste, wirkten verhängnisvoll und stürzten immer aufs neue die Pracht und Macht Ceylons in Trümmer. Sinken der politischen Macht seiner fürstlichen Patrone aber bedeutete jedesmal auch ein Sinken des Buddhismus, während ein kräftiger und erfolgreicher Herrscher auch die Religion wieder mit neuem Glanz umgab. So fand nach starkem Niedergang ein kräftiger Aufschwung des Buddhismus statt unter dem machtvollen Herrscher Parakrama-Bahu im 12. Jahrh. Seit aber im 16. Jahrh. die Portugiesen ihre Hand schwer auf das Land legten, um dann später in ihrem Ausnutzungssystem von den Holländern abgelöst zu werden, aus deren Händen Ceylon 1796 in englischen Besitz überging, hat der Buddhismus von seinem äußeren Glanz mehr und mehr eingebüßt. Eine bedeutende Macht des geistigen Lebens der Insel ist er in seinen natürlichen Grenzen geblieben.

b. Hinter-Indien.

Es handelt sich hier um die Länder Birma, Siam und Cambodja. Außer Betracht bleiben Annam und Cochinchina. Diese letzteren gehören auch mit ihrem Buddhismus überwiegend in die chinesische Einflußsphäre hinein. Über die Ausbreitung der buddhistischen Religion in den ersterwähnten drei Ländern ist nach dem Stande unserer heutigen Kenntnisse noch nicht viel Sicheres zu sagen. Die legendenreichen und märchenhaften Aufzeichnungen, welche diese Völker selbst über ihre Geschichte besitzen, nützen uns für die ältere Zeit sehr wenig. Das Studium von Bauwerken und Inschriften wird die Hauptsache tun müssen; wir sind damit aber noch nicht weit.

Was Birma betrifft, so stoßen uns zunächst über die Einführung des Buddhismus zwei Angaben auf. Erstlich haben wir den Bericht, daß nach jenem Konzil unter Aschôka zwei Männer als Missionare hierher geschickt seien. An dem Tatsächlichen dieser Angabe ist wohl ebensowenig zu zweifeln wie an der Beziehung des erwähnten Landesnamens (Suvarna-bhûmi, Goldland) auf Birma, d. h. auf seine nordwestliche Küstengegend, die Landstriche Arakan und Pegu. Andererseits aber nennt die birmesische Tradition als den Bringer des Buddhismus den berühmten Buddhaghoscha. Dieser Mann, geboren im 5. Jahrh. n. Chr. in Nord-Indien, im alten Magadha, wurde aus einem Brahmanen zum energischen Anhänger des Buddhismus bekehrt und verdankt sein großes Ansehen ganz besonders den vorzüglichen Kommentaren, die er zu heiligen Schriften verfaßte, sowie seiner Übersetzung der in Ceylon vorhandenen singhalesischen Kommentare in das Pâli. Er lebte längere Zeit auf Ceylon. Eine der Tempelruinen in Anuradhapura wird noch heute als die Stätte gezeigt, wo er jahrelang als Übersetzer tätig war. Der Behauptung nun, daß dieser Mann den Buddhismus nach Birma gebracht habe, darf man begründeten Zweifel entgegensetzen. Die geschichtlichen Nachrichten von Ceylon, denen wir unsere sonstigen Angaben über Buddhaghoscha verdanken und die gut über ihn orientiert sein mußten,

erwähnen von seiner Reise nach Hinter-Indien nichts. Ja selbst eine der wichtigsten Inschriften von Birma, die am Ende des 15. Jahrh. nach Chr. auf Veranlassung eines dem Buddhismus innig ergebenen Königs von Pegu hergestellt wurde und einen Rückblick auf die Schicksale des Buddhismus in Birma wirft, spricht von Buddhaghoscha mit keinem Wort. Die birmesische Tradition, welche auf ihn weist, wird darin ihren Grund haben, daß seine Übersetzungen und Schriften auch in diesem Lande grundlegend geworden sind, ja, daß vielleicht mit seinem geistigen Einflusse eine neue Epoche im birmesischen Buddhismus beginnt.

Die von dem Konzil des Aschôka ausgesandten buddhistischen Missionare werden die ersten gewesen sein, welche diese Religion auf hinterindischen Boden verpflanzten. Sie fanden primitive, kulturlose Völkerschaften. Die Bildung Indiens dringt mit ihnen und nach ihnen immer mehr zu den Birmesen hinüber. Der Buddhismus von Birma gestaltet sich in den nächsten Jahrhunderten analog dem, was wir früher über die Entartung des nordindischen Buddhismus bemerkt haben. Viel Einschlag aus derben Volksvorstellungen mischte sich hinein, zu denen nicht nur das niedrigere religiöse Leben Vorder-Indiens, sondern auch die roben Vorstellungen der alten Bewohner Birmas ihren Beitrag lieferten. Die birmesischen Erinnerungen selbst halten fest, daß ihr Buddhismus jahrhundertelang eine sehr getrübte Färbung gehabt hat, vermischt mit Schlangenkult, Zauberwesen, grausamen und ausschweifenden Bräuchen. Auch die Himalaya-Völkerschaften, besonders Assam, haben den birmesischen Buddhismus in dieser Hinsicht beeinflußt. Die heilige Sprache war (der Mahâyâna-Richtung entsprechend) damals Sanscrit, und man hat bemerkt, daß als ein Rest aus jener Zeit noch heute viele Bezeichnungen des birmesischen Buddhismus die Sanscritform bewahren, obgleich die heilige Sprache später Pâli wurde. Durch eine starke Umgestaltung ist diese ältere Phase des birmesischen Buddhismus überwunden. Diese Neugründung mag in die Zeit nach Buddhaghoscha fallen und mit

ſeinem geiſtigen Einfluſſe zuſammenhängen. Der reinere ſüdliche Typus der Lehre gewann jetzt die Herrſchaft, wie er bis auf den heutigen Tag dort ausgeprägt geblieben iſt.

Die ältere Form des birmeſiſchen Buddhismus wird etwa dem entſprochen haben, was wir heute noch bei den ſog. Schanſtämmen finden. Dies ſind Bergvölkerſchaften im Norden und Oſten von Birma, Anhänger des Buddhismus, aber in einer von der birmeſiſchen ſich ſtark unterſcheidenden Form.

Auch Siam und Cambodja ſtanden von früh her mit der nordindiſchen Kultur in Verbindung. Sie verdanken derſelben alle Grundlagen ihres Lebens. Der Brahmanismus und andere religiöſe Richtungen kamen mit jener Kultur hinüber, und erſterer wurde ganz beſonders ſtark. Vom Buddhismus merken wir dagegen, insbeſondere in Cambodja, nicht viel vor der Mitte des 7. Jahrh. n. Chr. Langſam dringt er dann vor auf nicht näher kontrollierbaren Wegen. Seit dem 9. Jahrhundert werden buddhiſtiſche Inſchriften in Cambodja zahlreicher. Das ſtärkere Einſtrömen der buddhiſtiſchen Religion um jene Zeit ſcheint mit ihrem Unterliegen auf nordindiſchem Boden in urſächlichem Zuſammenhange zu ſtehen. Während ſie dort dem Brahmanismus weichen mußte, gelingt es ihr hier ſeit dem Ende des 10. Jahrhunderts, demſelben Gegner ſich gewachſen zu zeigen, im 12. Jahrh. gar, ihn zu überwältigen. Nachdem ſie ſchon lange durch hohe Protektion am Hofe immer mächtiger geworden war, dringt ſie zuletzt mit ihrem Glauben vor bis auf den Königsthron. Aber auch in Cambodja weiſen deutliche Spuren darauf hin, daß dieſer ältere Buddhismus der von mancherlei fremden Einflüſſen grob entſtellte, vielleicht von Nepal und Tibet her beeinflußte Mahâyâna-Buddhismus geweſen iſt, deſſen heilige Sprache Sanscrit war. Wohl erſt gegen das 15. Jahrhundert hin tritt eine große Änderung ein. Man knüpft Verbindung mit Ceylon an und der ſüdliche Buddhismus mit ſeiner Pâli-Literatur, ſeinen urſprünglicheren Lehren und ſeinem höheren ſittlichen Niveau verdrängt allmählich den älteren

Verwandten vollſtändig. Das ſiameſiſche Reich, welches erſt mit dem 14. Jahrhundert eigentlich anhebt, wird nun eine der Hochburgen des Hinayâna-Buddhismus.

c. Tibet.

Die tibetaniſche Geſchichte beginnt zuſammen mit dem Auftauchen des Buddhismus in jenen wilden Berggebieten. Im 7. Jahrhundert n. Chr. gelang es einem Häuptlinge Sron Tſan Gampo, die rohen Stämme des unzugänglichen Landes unter ein etwas feſteres Regiment zu bringen, und dieſer Herrſcher iſt es auch, welcher den Buddhismus annimmt und in ſeinem Reiche einführt. Der Anlaß dazu ging von ſeinen zwei Gemahlinnen aus, deren eine dem damaligen Kaiſerhauſe Chinas entſtammte, (eine Pacificierungs-Heirat, da der tibetaniſche Häuptling den chineſiſchen Grenzen allerlei Schwierigkeiten bereitete), während die andere aus Nepal gebürtig war. Beide Frauen kamen alſo aus Ländern, die den Buddhismus längſt beſaßen. Von vornherein überwiegt aber der indiſche Einfluß, wie ſich am deutlichſten darin kundgibt, daß die tibetaniſche Schrift nach dem Sanscrit gebildet wurde. Schnell iſt das Vordringen der neuen Religion auf dieſem ganz unvorbereiteten Boden nicht geweſen. Hundert Jahre ſpäter unternimmt ein anderer König, ein Abkömmling des Sron Tſan Gampo, den zweiten Vorſtoß zur Ausbreitung des Buddhismus. Wieder hören wir, daß er ſich nach Indien wandte, um Mönche, Bücher und Anweiſungen zu bekommen. Der indiſche Buddhismus befand ſich im äußerſten Stadium ſeiner Entartung; ganz ſo, wie er war, hielt er in Tibet ſeinen Einzug. Ein namhafter Vertreter des Tantrismus, jener entſtellten Form des Glaubens, von der oben die Rede war, wird als derjenige genannt, welcher an der Spitze einer Schar von Genoſſen nach Tibet kam und unter dem Patronate des Königs die Ausbreitung ſeiner Lehre unternahm. Er hieß Padma-ſambhava, wird aber von den Tibetanern gewöhnlich als Guru Rinpo-tche,

der herrliche Lehrer, bezeichnet. Die Überlieferung läßt ihn im Jahre 749 n. Chr. das erste Kloster bauen. Der Buddhismus hat also in der vorhergegangenen Zeit wohl noch nicht recht Wurzel geschlagen. Von jetzt an greift er sehr um sich.

Die indischen Lehrer fanden in diesen Gegenden eine primitive Form von Religion vor, die als Bon bezeichnet wird. Der Bon-Glaube kannte Naturgeister, die durch allerlei gewaltsame und schaurige Mittel beschworen wurden, und er verehrte die Geister der Toten. Die religiösen Funktionen lagen Priestern ob, und es bestanden Grundzüge eines magisch wirkenden Kultus, dessen Kenntnis eben das Geheimnis der Bon-Priester bildete. Opfer, insbesondere auch Menschenopfer, waren üblich. Mit dieser Religion, die ihm anfänglich feindlich entgegentritt, mischt sich der importierte tantrische Buddhismus allmählich. Die Bon-Lehre stirbt nicht aus, sondern bleibt, vom Buddhismus umgefärbt, als eine Unterströmung vorhanden.

Die aus Indien geholten Schriften des Buddhismus werden in dem nächsten Jahrhundert in das Tibetanische übertragen, und der tibetanische Kanon entsteht. Klöster und Mönche bekommen von den Königen ihre Rechte. Sie gewinnen immer stärkeren Halt in der Bevölkerung. Im 10. Jahrh. unterbricht eine kurze Unterdrückung durch einen der Herrscher den Fortschritt; der Verfolger wird aber von einem Lama[1]) ermordet und seine Spuren sind bald getilgt. Verkehr mit Indien und den kleineren buddhistischen Staaten des Himalaya bleibt lange ein stehender Zug im Lamaismus. Früh hören wir von Bildung verschiedener Richtungen (Sekten), welche zum Teil jedenfalls durch den besonderen Einfluß angesehener von Indien her eingewanderter Lehrer entstanden. So bewirkte ein im 11. Jahrh. nach Tibet gekommener sehr hervorragender Lehrer, der auch mit dem hinter-

[1]) So werden die buddhistischen Mönche Tibets genannt. Das Wort, tibetanisch blama geschrieben, könnte das indische brahma sein. Ursprünglich ging es nur auf den Abt eines Klosters. Der tibetanische Buddhismus trägt daher den Namen Lamaismus.

indiſchen Buddhismus perſönlich bekannt war, Atiſa, eine Neubildung, die dann in mehrfacher Verzweigung weiter lief. Eine wichtige Periode der Ausbreitung des Lamaismus iſt die Zeit der Mongolen-Dynaſtie in China (Mitte des 13. bis Mitte des 14. Jahrh.) Die gewaltigen Eroberungen der Mongolen hatten auch Tibet eingeſchloſſen. Der Kaiſer Kublai Khan, der bekannte Gönner des Reiſenden Marco Polo, zeigte ſich für die religiöſe Lage ſeiner Untertanen beſonders intereſſiert. Ihm ſchien der Lamaismus eine für ſeine Länder politiſch ſehr brauchbare Religion; er begünſtigte ihn deshalb, und unter ihm gewann der Lamaismus jenes weite Gebiet der Mongolei für ſich, das ihm bis auf den heutigen Tag ganz und gar ergeben iſt. Der tibetaniſche Kanon wurde damals ins Mongoliſche überſetzt.

Schon in der Zeit des Kublai Khan trat deutlich eine Tendenz zu hierarchiſcher Konzentrierung hervor, welche ſpäter der merkwürdigſte Zug des Lamaismus wird. Der Kaiſer erkannte nämlich den höchſten Lama einer der damals beſtehenden Sekten, der ſog. Saskya-Richtung, als Oberhaupt des ganzen tibetaniſchen Buddhismus an. Nachdem freilich in der Mitte des 14. Jahrh. die Mongolen in China der Ming-Dynaſtie hatten weichen müſſen, fand die letztere es politiſch klüger, die Macht des Saskya-Lama zu verringern, und erhob die Vertreter anderer Sekten zu gleichem Rang mit ihm.

Die wichtigſte Umgeſtaltung, welche der Lamaismus erlebte, war die Reformation, welche im 15. Jahrh. der Lama Tſon Kapa vornahm. Dieſe Reformation vollzog ſich zunächſt inmitten derjenigen Richtung, welche am meiſten durch die frühere Reform des Atiſa beeinflußt war. Die neue Sekte des Tſon Kapa wurde Gelugpa genannt, und ſie iſt bei weitem die mächtigſte der verſchiedenen lamaiſtiſchen Richtungen geworden. Es iſt durchaus möglich, ja wahrſcheinlich, daß in den neuen Ideen Tſon Kapas bereits abendländiſch chriſtlicher Geiſt ſich geltend gemacht hat. Denn ſchon hatte der katholiſche Einfluß Oſt- und Mittel-Aſien nicht unbedeutend berührt, und die Kenntnis der Einrichtungen und Lehren des römiſchen Chriſtentums war ſeit der Tätigkeit von

Männern wie Johannes von Montecorvino und Odoric ſicherlich auch in Tibet beſſer Unterrichteten nicht fremd. Die Zielpunkte der Neugeſtaltung Tſon Kapas waren vor allem ein ausgebildeteres Ritual und eine ſtraffere Organiſation. Beſonders in der Frage der Organiſation entwickelte ſeine Anhängerſchaft die überraſchendſten Erfolge. Die hochangeſehene Führerſtellung, welche Tſon Kapa ſelbſt inne gehabt hatte, wurde mit Hilfe einer im Lamaismus damals ſchon üblichen Vorſtellung, daß er ſich nämlich in einem Späteren wieder verkörpere, auf Nachfolger übertragen. Der fünfte dieſer Nachfolger erreichte dann in der Mitte des 17. Jahrhunderts das große Ziel, ſeine religiöſe Führerſchaft auch zu einer weltlichen Herrſcherſtellung zu erweitern, indem ihm die Regentſchaft über Tibet von China her übertragen und der Titel Dalai Lama[1]) verliehen wurde. Er herrſchte indes unter chineſiſcher Oberhoheit. Seit dieſer Zeit änderte man die Idee der Wiederverkörperung. Es hieß von nun an, daß einer der populärſten Bodhiſattvas des Lamaismus, der Bodhiſattva Avalokiteſchvâra (auch Padmapani genannt), welcher etwas wie den Schutzgeiſt des Landes bedeutete, ſich in dem jedesmaligen Dalai Lama verkörpere. Avalokiteſchvâra iſt der indiſche Name für die auch im chineſiſchen und japaniſchen Buddhismus ſo wohlbekannte Gottheit Kuan-Jin (Kwannon), welche in der Mythologie des nördlichen Buddhismus wohl die hervortretendſte Geſtalt iſt.

Die Gelugpa-Sekte gelangte durch das Inſtitut des Dalai Lama zu einer unbedingten Vorherrſchaft in ganz Tibet; ſie hat die übrigen Sekten zeitweiſe verfolgt, bis ſich ſchließlich ein erträgliches Verhältnis zwiſchen ihnen herſtellte. Die übrigen Sekten ahmten übrigens jene Methode, einen ſich immer wieder verkörpernden Bodhiſattva an ihre Spitze zu ſtellen, vielfach nach, und wenn auch keiner dieſer myſtiſch verkleideten Ober-Lamas mit

---

[1]) Dalai, Dale, iſt ein mongoliſches Wort und bedeutet „Ozean.“ Der Titel iſt alſo von mongoliſch-tibetaniſcher Herkunft. Ein mongoliſcher Prinz aus dem Koko Nor-Gebiete war es, welcher durch einen Kriegszug Tibet praktiſch für den Dalai Lama unterwarf.

dem in Lhassa residierenden an weltlicher Macht wetteifern konnte, so gilt doch einer von ihnen, der Großlama von Taschi Lhunpo bei Schigatze, dessen gewöhnlicher Titel (gleichfalls eine tibetanisch-mongolische Zusammensetzung) Pantchen Erdeni lautet, an Heiligkeit mindestens als dem Dalai Lama gleichstehend. Der Hof von Peking hat immer eine nominelle Oberhoheit über das Gebiet des Dalai Lama bewahrt, hält seine Vertreter sowie eine kleine Truppenbesatzung in Lhassa und übt einen sehr bestimmenden Einfluß auf die Wahl des Kindes aus, in welchem nach dem Tode eines Dalai Lama die angebliche Wiedergeburt des Avalokiteschvâra festgestellt wird.

Das Gebiet des Lamaismus hat sich im Laufe der Jahrhunderte weit über Tibet hinaus ausgedehnt. Daß die Mongolen sämmtlich dieser Observanz des Buddhismus anheimfielen, ist schon bemerkt. Auch die Mandschurei nahm er sehr in Beschlag. Selbst in und um Peking entstand seit der Mongolen-Dynastie eine Anzahl Lamaklöster und bildet noch heute eine tibetanische Einsprengung in dem sonst anders gestalteten chinesischen Buddhismus. Ebenso haben jene Himalaya-Staaten, Nepal, Bhotan, Sikkhim, Kaschmir, von deren entartetem Mahâyâna-Buddhismus der Glaube einst in Tibet Eingang gefunden hatte, mit der Zeit dem Einfluß der Tochterkirche sich völlig ergeben. Selbst bis in europäisches Gebiet hinein erstreckt sich der Lamaismus. Denn seine Anhänger finden sich noch unter den Kalmücken der Wolga und des Don. Doch sind diese russischen Buddhisten seit Anfang des 19. Jahrhunderts der Oberhoheit des Dalai Lama entzogen.

d. China.

Es gibt eine chinesische Erzählung, die von dem Eindringen des Buddhismus in dies Land schon aus dem Jahre 217 v. Chr. berichtet. Die ersten Sendboten des neuen Glaubens sollen indes von dem damaligen

Kaiſer eingekerkert ſein. Übernatürliche Hilfe hat ſie befreit. Wahrſcheinlich iſt, daß dieſe Legende die Erinnerung an einzelne ſchwache Verſuche feſthält, die Lehre des Buddha ſchon in jener Zeit in das chineſiſche Reich hineinzutragen. Von Bedeutung und Erfolg können ſolche Verſuche nicht geweſen ſein. Das allgemein angegebene Datum der wirklichen Einführung des Buddhismus iſt die Regierungszeit des Kaiſers Ming-ti (58—76 n. Chr.; der Titel der Regierungsperiode, nach der man in China die Ereigniſſe gewöhnlich chronologiſch bezeichnet, war Jung-P'ing). Dieſer Herrſcher ſoll einen Traum gehabt haben, in welchem ihm ein gewaltiges goldſtrahlendes Götterbild erſchien, das ſeinen Palaſt betrat. Die Erſcheinung wurde durch den Ausleger des Traumes, einen Bruder des Kaiſers, bezogen auf den Buddha Schâkyamuni, den man in Central-Aſien und Indien verehre und deſſen Anbetung auch in China notwendig ſei. Ohne Frage hatten ſowohl Kriegszüge im Innern von Aſien wie friedlicher Verkehr damals die Kunde von der buddhiſtiſchen Religion manchem Chineſen vermittelt, und auch Buddha-Bilder mögen ſchon als Kriegsbeute an den Hof des Kaiſers gelangt ſein. Ob in der Auslegung des Traumes gar eine ſtärkere geiſtige Strömung ihren Ausdruck gefunden hat, ob eine Partei von ſtillen Anhängern der Religion des Gautama damals bereits am Hof beſtand, können wir heute nicht mehr feſtſtellen. Der Kaiſer Ming-ti hat jedenfalls eine Geſandſchaft durch Central-Aſien nach Kaſchmir und Nord-Indien geſchickt, um Material für die Einführung der neuen Religion zu holen. Die Geſandten, achtzehn an der Zahl, verließen den kaiſerlichen Hof im Jahre 61 n. Chr. und kehrten 67 zurück, begleitet von zwei indiſchen Mönchen, Kâſchiapa Mâtanga und Gobharana, ſowie im Beſitze von Buddha-Bildern und heiligen Schriften. Ein Tempel wurde für die neue Religion gebaut, in welchem die zwei Vertreter lebten und ſich zunächſt vor allem an die Überſetzung der notwendigſten buddhiſtiſchen Texte ins Chineſiſche machten. Die kaiſerliche Reſidenzſtadt war damals Loyang, das heutige Honanfu. Dort, alſo in Nord-China, ſchlägt der Buddhismus zuerſt Wurzel.

So schnell, wie man es oft dargestellt findet, hat sich der Buddhismus in China durchaus nicht verbreitet.

Die sprechendste, bisher viel zu wenig beachtete Tatsache ist, daß es bis in den Anfang des 4. Jahrh. n. Chr. geborenen Chinesen gesetzlich nicht erlaubt gewesen ist, als Mönche dem Buddhismus beizutreten.[1]) Die autoritativen Vertreter waren also noch $2^1/_2$ Jahrhunderte hindurch nur Fremde. Eine Reihe von Namen Auswärtiger ist uns überliefert, die damals von Indien, aus den Himalaya-Staaten und aus Central-Asien nach China gekommen sind, um den Buddhismus dort zu pflegen. Ihre wichtigste Tätigkeit bestand lange Zeit in der Übersetzung von Büchern des buddhistischen Kanons, womit gleich die ersten Sendboten begonnen hatten. Aber diese Übersetzungen schreiten sehr langsam vorwärts. Kâschiapa Mâtanga hatte nur ein einziges wichtiges Buch übersetzt; sein Genosse Gobharana vollendete hernach noch fünf (die alle später verloren gegangen sind). Aber von da an verlaufen etwa hundert Jahre, ehe wir von weiteren Übersetzungen hören. Bis etwa 300 n. Chr. sind die Übersetzer nur Fremde (mit Ausnahme eines einzigen chinesischen Laien), vom 4. Jahrh. an mischen sich auch chinesische Mönche unter sie. Erst dies scheint die Zeit zu sein, wo der Buddhismus in China stärker um sich griff. Jetzt wartete man nicht mehr nur Sendboten ab, sondern strebte selbst nach dem Ursprungslande der Religion hinüber, um Kenntnisse und Anregung zu holen. Es begannen die Pilgerfahrten tiefer interessierter chinesischer Mönche nach Indien, woher sie Bücher, Reliquien und Bildnisse mitbringen. Die berühmtesten unter diesen Pilgern sind Fa-hsien, Jüen-tschuang und I-tsing; neben ihnen verdient auch Sung-yün, ein Laie, genannt zu werden, der als Abgesandter eines Fürsten des Staates Wui zur Erforschung

---

[1]) Auch später wurde öfter von einem Kaiser die Zahl der Untertanen, welche Mönche werden durften in bestimmter Beschränkung gehalten. Theoretisch ist die obrigkeitliche Genehmigung zum Eintritt in ein Kloster allgemeine Bedingung geblieben.

des Buddhismus Indien besuchte. Diese Reisen ziehen sich durch das 5., 6. und 7. Jahrhundert hin.[1]) Gleichzeitig mit dem ersten dieser Pilger, Fa-hsien, wirkte in China der berühmteste der indischen Übersetzer, Kumaradschiva, und vermittelte mit Hilfe vieler Genossen den chinesischen Buddhisten die Kenntnis einer großen Anzahl von Werken des Kanons oder von Kommentaren darüber. Den starken Aufschwung des Buddhismus in China vom 5. Jahrh. an charakterisieren Gesandschaften aus Indien und Ceylon an den Kaiser, die zur Blüte der neuen Religion Glück wünschen sollen, sowie die Tatsache, daß einer der Kaiser selbst als Mönch in ein Kloster trat. Vielleicht am deutlichsten wird das Gewicht, welches der chinesische Buddhismus damals gewann, belegt durch die auffallende Erscheinung, daß im Jahre 526 n. Chr. der damalige Patriarch des indischen Buddhismus, Bôdhidharma, der achtundzwanzigste in der Reihe der Nachfolger des Buddha, sein Heimatland verließ und nach China übersiedelte, das von nun an Sitz des Patriarchats wird. Bôdhidharma nahm schließlich seinen Aufenthalt in dem von Anfang her zentralen Loyang, hat sich aber vorher in Nanking am Hofe des damaligen Kaisers Wu-ti von der Liang-Dynastie, welcher das südliche China beherrschte, aufgehalten und auf diesen Fürsten, der dem Buddhismus bereits zugetan war, großen Eindruck gemacht. Die Nachfolger des Bôdhidharma im Patriarchat lebten in Klöstern nicht weit vom Jangtse in der Nähe des heutigen Kiukiang. Diese Klöster bewahren noch heute, obwohl in sehr zerfallenem Zustande, die Tradition über ihre hochangesehenen ehemaligen Insassen. Zur Zeit des Bôdhidharma und seiner Nachfolger ist der Buddhismus auch nach Mittel- und Süd-China vorgedrungen.

Diejenige Form, in welcher der Buddhismus in China Boden gewann, war die Mahâyânа-Schule. Das geht deutlich hervor aus dem Charakter der Werke,

[1]) Fa-hsiens Reise fand statt 399—413; die von Jüentschuang 629—645, die des I-tsing 671—695. Sung-yün wurde abgeschickt im Jahre 518.

welche die Überſetzer in China einführten. Während die Arbeiten der erſten zwei Mönche von der Geſandtſchaft des Kaiſers Ming-ti ſich auf die Regeln des mönchiſchen Lebens, auf Buddha-Legenden und ähnliche allgemeine Stoffe beſchränkten, weiſt ſchon das Verzeichnis der Überſetzungen des nächſten Vermittlers eine Anzahl charakteriſtiſch-mahâyâniſtiſcher Schriften auf. Später bezeugen auch die chineſiſchen Pilger bei ihren Berichten über Indien deutlich ihren Mahâyâna-Standpunkt. Die Mahâyâna-Lehre zerteilte ſich in China mit der Zeit in eine Reihe von Sekten. Schließlich zählte man zehn verſchiedene Hauptrichtungen. Der Anſtoß zur Bildung dieſer verſchiedenen Schulen lag meiſt in dem Wirken eines ungewöhnlich einflußreichen Lehrers. Um ihn ſammelte ſich eine Gruppe von Anhängern mit neuer Faſſung alter Wahrheiten, wobei man in der Regel einzelnen Schriften des Kanons und ihren von dem Meiſter verfaßten Kommentaren eine beſondere Vorliebe zuwandte.

Die Haltung der chineſiſchen Kaiſer war ſehr verſchieden, und danach beſtimmte ſich die äußere Lage des Buddhismus. Einer der hingegebenſten Beförderer war der ſchon genannte Kaiſer Wu-ti von der Liang-Dynaſtie, welcher 502—550 n. Chr. regierte. Er hat ſelbſt dreimal (für eine gewiſſe Zeit) die Mönchsgelübde auf ſich genommen und die heiligen Schriften eifrig ſtudiert. Auch von anderen Herrſchern und Prinzen wird berichtet, daß ſie zeitweilig oder auch dauernd in das Kloſter traten. Andererſeits wurde es den Konfucianern leicht, — und ſie ſparten ihre Argumente nicht, — dem chineſiſchen Volksinſtinkte das Unnatürliche der Familie und Staat auflöſenden mönchiſchen Lebensweiſe fühlbar zu machen und die hochmütige Überzeugung von der Weisheit und Unübertrefflichkeit der eigenen alten Klaſſiker zu einer wuchtigen Waffe gegen die doch meiſtens etwas abſtruſen buddhiſtiſchen Lehrſchriften zu benutzen. Durch ſolche Momente wurden auch viele Regenten beeinflußt. Übrigens gaben auch Mißſtände in den Klöſtern und unter den Mönchen ſelbſt Anlaß zu Edikten gegen ſie und zu energiſchem Einſchreiten. Gunſt und Ungunſt

der Herrscher im Einzelnen zu verfolgen geht hier nicht an. Doch sei bemerkt, daß der Buddhismus in China seine Verfolgungszeiten reichlich und gründlich durchgekostet hat. So brach im Anfang des 8. Jahrh. eine staatliche Verfolgung gegen ihn aus, in der 12 000 Mönche und Nonnen zur Rückkehr in den weltlichen Stand gezwungen sein sollen und jeder buddhistische Kultus für längere Zeit untersagt war. Eine andere Verfolgung fand in der Mitte des 9. Jahrh. statt. Die chinesischen Annalen berichten, daß damals 4600 Klöster zerstört seien. Alles Eigentum der Mönchsgemeinden wurde konfisziert. Über 260 000 Geschorene mußten in das Weltleben zurückkehren. Auch noch in der ersten Hälfte des 10. Jahrh. kam eine Zeit schwerer Unterdrückung über die Religion. Damals sollen über 30 000 Tempel geschlossen sein, während eine ganz geringe Zahl, welche von früheren Kaisern her besondere Vorrechte hatte, unter strenger staatlicher Überwachung bestehen blieb.

Aus derartigen Leidensepochen ging aber der chinesische Buddhismus nach einiger Zeit immer wieder mit neuer Kraft hervor. Er hatte zu starken Anklang in den religiösen und abergläubischen Bedürfnissen der großen Menge gefunden, als daß die Gegnerschaft der Großen und die rationale Widerlegung der Literaten ihn hätte entwurzeln können.

Der Buddhismus fand in China ein Element vor, welches sich weit bequemer mit ihm auseinandersetzte als der Konfucianismus, ja das bis zu einem hohen Grade mit ihm verschmolz. Dies war der Taoismus. Diese original-chinesische Religion, welche gewöhnlich von Laotse, dem älteren Zeitgenossen des Konfucius abgeleitet wird, in Wirklichkeit aber wohl noch frühere Wurzeln hatte, war im Laufe der Jahrhunderte das große Behältnis geworden, worin eine alte Natur- und Geisterverehrung, ein bunter systemloser Aberglaube und eine ursprünglich tiefsinnige, dann aber in barocke Phantasien ausgeartete Natur-Philosophie zusammengeflossen waren. Der Charakter des die einfachen Massen beherrschenden Taoismus war dem Buddhismus insofern

ähnlich, als beide von wunderhaften Zügen ſtrotzten, dem einſiedleriſchen reſp. mönchiſchen Leben großen Wert zuſprachen, Not und Gefahr durch Zauber bannen zu können behaupteten und eine farbenreiche Vorſtellung vom Fortleben nach dem Tode pflegten. Buddhismus und Taoismus haben ſich einander von ſolch gemeinſamer Baſis aus ſehr genähert, wobei vielleicht der Taoismus mehr der Empfangende als der Gebende geweſen iſt.[1]) Zwar ſtachelte die Konkurrenz ſie auch häufig gegen einander an, ſodaß ihre Beziehungen nicht immer friedlich waren. Aber im Ganzen verliefen ihre Wege zu ſehr in derſelben Linie, als daß ſie ſich nicht für das Volksbewußtſein miteinander hätten miſchen müſſen. Von einem Herrſcher des Königtums Tſ'i wird berichtet, er habe gar verſucht, die beiden Religionen zwangsweiſe völlig miteinander zu verſchmelzen. Und eine Verfolgung des 6. Jahrhunderts im Königtum Tſchou trifft gleicherweiſe Taoiſten wie Buddhiſten, die dem Herrſcher als in gleicher Verdammnis erſchienen. So iſt auch ein ſehr populäres Erzählungswerk, Hſi-yü-tchi, das die Reiſen und Erlebniſſe des Jüen-tſchuang, jenes oben erwähnten berühmten buddhiſtiſchen Pilgers novelliſtiſch verarbeitet, von einem Taoiſten hergeſtellt und bunt mit Zügen taoiſtiſcher Mythologie durchwebt.

Mit dem Chriſtentum muß der Buddhismus in China gleichfalls früh in eine gewiſſe Berührung gekommen ſein. Denn die neſtorianiſche Form des Chriſtentums war vielleicht ſchon im 6. Jahrhundert in China eingedrungen, nahm im 7. u. 8. Jahrhundert einen großen Aufſchwung, wie die berühmte Inſchrift des Steines von Si-ngan-fu beweiſt, und wird von Marco Polo im 13. Jahrh. noch ausdrücklich als beſtehend bezeugt. Später hat ſich das neſtorianiſche Chriſtentum in China

[1]) Auch das klöſterliche Mönchtum, in welchem ſich eine Linie des Taoismus bis auf den heutigen Tag ausprägt, ſcheint nach vielen Einzelheiten ſeiner Organiſation vom Buddhismus her angenommen zu ſein. Einſiedleriſche Asketen mag der Taoismus indes ſchon in älteſter Zeit gehabt haben. Umgekehrt befinden ſich unter den Göttergeſtalten der buddhiſtiſchen Heiligtümer eine Anzahl, welche urſprünglich dem Taoismus eigen waren.

ſpurlos verloren. Aber in den 7. bis 8. Jahrhunderten, wo es in dieſem Lande jedenfalls eine Rolle ſpielte, iſt eine Beeinfluſſung des Buddhismus durch chriſtliche Züge nicht unwahrſcheinlicher als das tatſächlich feſtſtehende Abfärben des Taoismus auf den Buddhismus. Auch die eine Zeitlang recht erfolgreiche Dominikaner-Miſſion des 14. Jahrhunderts am Hofe der mongoliſchen Kaiſer (Johannes von Montecorvino und ſeine Nachfolger) mag beeinfluſſend auf den immer ſehr wandlungsfähigen Buddhismus gewirkt haben. Anders lagen wohl die Dinge, als am Ende des 16. Jahrhunderts die moderne Phaſe der chriſtlichen Miſſion in China mit den Jeſuiten einſetzte. Damals trennte wohl ein gegenſätzliches Empfinden China und Europa bereits zu ſehr, als daß chriſtliche Art und Einrichtung ſich der chineſiſchen Volksreligion noch zur Nachahmung hätte empfehlen können.

e. Korea.

Korea hat den Buddhismus von China empfangen. Die Einführung fällt in eine Periode der koreaniſchen Geſchichte, als die Halbinſel noch unter drei unabhängigen Reichen geteilt war. Das nördliche Gebiet, etwa bis zum Tatong-Fluſſe, wurde von dem Reiche Kokurai eingenommen. Im Süden beſtanden die Reiche Paktchi (weſtliche Küſte) und Silla (öſtliche Küſte). Im nördlichen Reiche, das immer die ſtärkſten Beziehungen zu China gehabt hatte, drang der Buddhismus zuerſt ein, nach koreaniſchen Annalen im Jahre 372 n. Chr. Ein buddhiſtiſcher Mönch, Sundo, kam damals mit Bildniſſen des Buddha und einem heiligen Buche aus dem kleinen Feudalſtaate Tſin im nördlichen China (Süden der heutigen Provinz Schenſi) nach Korea. Da er ſich ſogleich an den Hof und den König von Kokurai wandte, mag er wohl von dem chineſiſchen Fürſten von Tſin geſchickt ſein. Einige Jahre nachher wurden in der Hauptſtadt von Kokurai zwei Klöſter erbaut. Dies Beiſpiel ſcheint gezündet zu haben. Denn bald darauf ſandte

auch der Beherrscher des Reiches Paktchi Boten nach China mit der Bitte um Vertreter der neuen Religion, und zwar wandte er sich direkt an den Großkaiser, welcher der sog. östlichen Tsin-Dynastie angehörte. So kam etwa 385 der buddhistische Mönch Marânanda mit zehn Begleitern und dem bräuchlichen kultischen Bedarf herüber, um dem Buddhismus im südwestlichen Korea den Weg zu bahnen. Das südöstliche Reich, Silla, nahm den Buddhismus erst etwa 50 Jahre später an, gleichfalls direkt von China her. In allen drei Reichen ist die Einführung des Buddhismus mit politischen Bestrebungen verbunden gewesen. Man suchte die Unterstützung des mächtigen Nachbarreiches. Gerade weil dies Motiv einer Anlehnung vorhanden war, wurde der Buddhismus zugleich Bringer einer feineren chinesischen Kultur für Korea. Er hat z. B. die Kenntnis der chinesischen Schriftsprache wesentlich ausbreiten helfen.

Seine Blütezeit erlebte der Buddhismus in diesem Lande, als nach dem Zerfalle der älteren drei Reiche ein neues koreanisches Reich zustande kam. Die Seele der Bewegung, welche zu diesem Resultate führte, war ein buddhistischer Mönch, der freilich die Frucht seiner Bemühungen nicht pflückte, da er durch einen Nebenbuhler ermordet wurde. Letzterer, dem es gelang, sich auf den Thron des neuen geeinigten Reiches Korai zu schwingen, begründete eine beinahe 500 Jahre währende Dynastie (912—1392). Dieselbe begünstigte den Buddhismus nachdrücklich; Mönche und Klöster mehrten sich sehr und gewannen einen festen Halt im ganzen Volke. In dieser Epoche seiner Blüte machte der koreanische Buddhismus sogar vereinzelt einmal einen belebenden Rückeinfluß auf China geltend. Wichtige Schriften einer bedeutenden chinesischen Schule, die durch Kriegsgeschick in China verloren gegangen waren, wurden durch eine chinesische Gesandtschaft von Korea her wieder beschafft und jener Schule ein neuer Aufschwung gegeben. Ebenso ist bemerkenswert, daß in dieser Zeit ein buddhistischer Mönch der Urheber des koreanischen Alphabetes wird, vielleicht des geschicktesten Alphabetes aller Sprachen, das nicht verdient hätte neben der chinesischen Zeichen-

ſchrift immer nur die Aſchenbrödelrolle zu ſpielen, welche ihm in Korea beſchieden war. Abgeleitet iſt jenes Alphabet aus dem Sanscrit, das ſo durch Vermittlung des Buddhismus bis in dieſen fernen Erdenwinkel einwirkte.

Am Ende des 14. Jahrh. brachte eine große politiſche Umwälzung im Gefolge des chineſiſchen Dynaſtiewechſels, der die Ming an die Stelle der Mongolen ſetzte, dem koreaniſchen Königshauſe das Ende und erhob die Familie auf den Thron, deren Nachkommen noch heute die Regierung inne haben. Die Umwälzung war zugleich eine ſoziale. Andere geiſtige Strömungen kamen auf. Der Buddhismus, welcher bis dahin die Stütze des Thrones geweſen war, wurde vom Staate nun vernachläſſigt, während man vielmehr die konfucianiſchen Lehren zum geiſtigen Rückgrat des Volkes zu machen ſuchte. Damit fiel der Buddhismus mehr und mehr dahin. Doch behielt er, wenn auch auf einem Tiefſtande, wie ihn wohl kein anderes Land dieſer Religion aufweiſt, die Hauptumriſſe ſeines Weſens nach ſeiner beſonderen Geſtaltung unter dieſem Volke bei und iſt noch immer einer der Züge des ſpärlichen geiſtigen Lebens in Korea.

f. Japan.

Japan verdankt die Einführung des Buddhismus dem Miſſionseifer Koreas. Das ſüdweſtliche der drei erwähnten alt-koreaniſchen Königreiche Paktchi (von den Japanern wird es Hiakuſai oder Kudara genannt) iſt der Ausgangspunkt geweſen. Ein dortiger König ſchickte nach dem Bericht des japaniſchen Geſchichtswerkes Nihongi im Jahre 552 n. Chr. an den damaligen Herrſcher Japans eine Geſandtſchaft, um ihm die neue Religion zu empfehlen und Kultusgegenſtände ſowie heilige Bücher zu überbringen. Eine unſichere japaniſche Überlieferung ſpricht freilich noch von einer früheren, ſchon 522 n. Chr. (eine andere Autorität ſagt 534) geſchehenen Einführung. Dies kann höchſtens ein fehlgeſchlagener Verſuch ge-

weſen ſein. Auch nach 552 drang der Buddhismus nur langſam und unter viel Kämpfen in Japan vor. Es bildete ſich eine Partei um ihn, der aber die Anhänger der einheimiſchen Shintoreligion harten Widerſtand entgegenſetzten. Weitere Importation von Prieſtern und heiligen Gegenſtänden erhielt die Verbindung der neuen Religion mit dem Urſprungslande lebendig. Der Kampf um ſie entſchied ſich ſeit 588 immer mehr zu ihren Gunſten. Der größte Förderer des aufſtrebenden Buddhismus war der Prinz Shotoku Daishi († 621) deſſen Erinnerung in Geſchichte wie Legende lebendig feſtgehalten iſt. Das Einſtrömen buddhiſtiſcher Mönche und Nonnen von Korea her war längere Zeit noch ſehr lebhaft, und die Einflüſſe der koreaniſchen Kunſt zeigen ſich noch heute an Plätzen wie Horiudſchi oder im Muſeum zu Nara in den älteſten buddhiſtiſchen Bildniſſen. Da der koreaniſche Buddhismus die chineſiſche Form der Mahâyânaſchule angenommen hatte, ſo gab er dieſelbe Richtung auch nach Japan hin weiter. Zwei Sekten, die uns in der älteren Zeit namhaft gemacht werden, ſind dementſprechend Richtungen des chineſiſchen Mahâyâna-Buddhismus. Auch andere zufällig erwähnte Einzelheiten, ſo die Nennung gewiſſer Gottheiten, die nur die Mahâyânaſchule kennt (Amitabha, Kuanjin, Taſchetchî), beſtätigen dies.

In der erſten Hälfte des 7. Jahrhunderts n. Chr. trat direkter Verkehr mit China an die Stelle des Umweges über Korea. Eifrige Mönche machten die beſchwerliche Reiſe in das große Reich der Mitte, deſſen ganze Kultur damals immer mehr auf Japan überging, ſuchten berühmte Meiſter der Lehre auf und brachten neue Einſichten und Schriften heim. Die hervorragendſten Richtungen des chineſiſchen Buddhismus verpflanzten ſich ſo ſämtlich auf japaniſchen Boden. Doch brachte auch Japan ſelbſt eine Anzahl neuer, zum Teil ſehr merkwürdiger Schulen hervor.

Der buddhiſtiſche Kanon in Japan blieb immer chineſiſch, was bei der eingehenden Kenntnis jener Sprache, ja bei der Durchwachſenheit des Japaniſchen mit dem Chineſiſchen keine Schwierigkeit bereitete.

Der Mittelpunkt des Buddhismus war am kaiſerlichen Hofe, eine Zeitlang in Nara, dann Jahrhunderte lang in Kioto. Doch wurden auch andere Orte, ſo das berühmte Nikko und der heilige Berg Koyaſan, glänzende Kultſtätten.

In Japan hatte der Buddhismus ſich mit dem Shintoismus auseinanderzuſetzen, den er als einheimiſche Religion vorfand. Der Shintoismus war eine legendenreiche und phantaſievolle Verehrung von Naturkräften, unter denen die Sonne einen hervorragenden Platz einnahm. Die Überlieferung, welche die kaiſerliche Dynaſtie von der Sonnengöttin abſtammen ließ, hatte das Mittel geboten, einen Kultus des Herrſchers daran anzuſchließen, der ſich unter Mitwirkung von alter Ahnenverehrung zu Heroenkultus überhaupt erweitert hatte. Bemerkenswert iſt, daß der Shintoismus keinerlei dogmatiſche Vorſtellungen oder ethiſche Vorſchriften, ja auch nur wenig kultiſches Leben ausgeſtaltet hat, ſondern auf der kindlichen Stufe frei ſpielender Phantaſie ſtehen blieb. Der fremden Religion des Buddhismus trat der Shintoismus, wie ſchon erwähnt, zuerſt natürlich feindlich entgegen. Doch war die Poſition dieſer primitiven, formloſen Naturverehrung gegenüber der ideenſtarken, geſchloſſenen, von Literatur, Kunſt und Zeremoniell reich unterſtützten Lehre des indiſchen Denkers von vornherein eine ſchwierige. Sein Meiſterſtück aber vollbrachte der Buddhismus an dem Gegner oder Rivalen, indem er ihn durch geſchickte Anpaſſung in ſich aufſog und vollkommen mit ſich verſchmolz. Die Shinto-Gottheiten wurden als frühere Fleiſchwerdungen buddhiſtiſcher Bôdhiſattvas hingeſtellt, und die Dürftigkeit des Kultus und der Tempeleinrichtungen des Shintoismus wurde mit dem Glanz des Buddhismus übermalt. So entſtand der ſog. Ryobu-Shintoismus, d. h. der Miſch-Shintoismus (auch wohl Ryobu-Buddhismus genannt), welcher im Grunde nur eine Varietät des Buddhismus bildete. Ein Mann, der am meiſten für dieſe Umgeſtaltung gewirkt hat, war Kobo-Daiſchi (wie er mit ſeinem poſthumen Ehrentitel gewöhnlich heißt), eine bedeutende Erſchei-

nung des 8. Jahrhunderts, noch heute einer der populärsten Heiligen des japanischen Buddhismus.

Für Jahrhunderte wurzelte Japans feinere Bildung fast völlig im Buddhismus. Auch hier wie in Korea gab er der Volkssprache ihre Schrift, das Hirakana- sowohl wie das Katakana-System. Alle Kreise der Bevölkerung waren ihm gleichmäßig ergeben. Seit dem 17. Jahrhundert trat allerdings besonders unter den vornehmeren Klassen der chinesische Konfucianismus in den Vordergrund und drängte den Buddhismus zurück, ohne indes seine Macht in den breiten Schichten der einfachen Leute zu erschüttern. Ein gefährlicher Rivale schien ihm dagegen in der Jesuiten-Mission, welche mit Xavier um die Mitte des 16. Jahrh. anhob, zu erstehen. Während der ersten Jahre glänzenden Erfolges nahm der christliche Einfluß dem Buddhismus merklich Boden weg. Bald freilich setzte Verfolgung ein, die zum Teil auch dem Hasse der Buddhisten zuzuschreiben ist, und was in den Jahren der Unterdrückung an Leben christlicher Gemeinden heimlich und still noch bestehen blieb, konnte für den Buddhismus keine ernstliche Bedeutung mehr haben. — Ein verhängnisvoller Schlag drohte diesen aber zu treffen durch den großen Umschwung der japanischen Geschichte im Jahre 1867—68, als die neue Ära der Modernisierung begann. Damals wurde dem Buddhismus jede Staatsunterstützung entzogen, und auch die alte Verflochtenheit mit dem Shintoismus löste sich; in fast fanatischer Weise wurde der Shintoismus wieder „restauriert“ und dem Buddhismus als die echte einheimische Religion entgegengestellt. Doch scheint es zunächst, daß der Buddhismus auch auf sich selbst angewiesen im japanischen Volke noch heute genügenden Halt besitzt, und während der neu erstandene „selbständige“ Shintoismus an seiner Machtlosigkeit dem modernen Leben gegenüber kläglich und schnell dahinstirbt, ist der japanische Buddhismus neuerdings nicht ohne Geschick und Energie mit dem Christentum zum Entscheidungskampfe in die Schranken getreten.

Hiermit haben wir den Überblick über die Ausbreitung des Buddhismus in seinen Hauptgebieten beendigt. Die Darstellung der heutigen Zustände und Einrichtungen der verschiedenen buddhistischen Länder soll in dem folgenden Hefte gegeben werden.



Der südliche Buddhismus und der Lamaismus.

1. Kapitel.

Die Einteilung in ſüdlichen und nördlichen Buddhismus.

Seit Eugène Burnouf[1]) iſt es üblich geworden, das ganze Gebiet der buddhiſtiſchen Religion in die zwei Domänen des ſüdlichen und des nördlichen Buddhismus einzuteilen. Dabei iſt nicht einfach ein geographiſcher Geſichtspunkt maßgebend, ſondern dieſe Scheidung gründet ſich auf einen wichtigen inneren Unterſchied, indem nämlich die ſüdlichen Länder des Buddhismus von jener Geſtalt der Religion beherrſcht werden, die man als Hinayâna bezeichnet, während der nördliche Buddhismus die andere Strömung des Mahâyâna repräſentiert. (Vgl. Buddhismus I, Religionsgeſchichtl. Volksbücher, Reihe III, Nr. 4, S. 39–44.) Dem ſüdlichen Buddhismus gehören Ceylon und die hinterindiſchen Reiche Birma, Siam, Kambodja an. Die Länder des nördlichen Buddhismus ſind Tibet nebſt den Himalaya-Staaten, die Mongolei, China, Korea und Japan.

Obwohl die Einteilung in ſüdlichen und nördlichen Buddhismus ihr gutes Recht hat, ſo muß man doch ſehr vorſichtig ſein, daß ſich keine verkehrten Vorſtellungen damit einſchleichen. Die Ausdrücke Hinayâna und Mahâyâna umfaſſen nicht zwei feſt ausgebildete Typen bud-

[1]) Eugène Burnouf (1801—1852), der ausgezeichnete franzöſische Orientalist, hat für das wiſſenſchaftliche Studium des Buddhismus den Grund gelegt, vor allem durch ſein Werk Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien (1845).

dhiſtiſcher Lehre; ſie bezeichnen nur eine doppelte Tendenz der Entwicklung, dort die Tendenz, bei den urſprünglichen Gedankengängen und der alten Art von Lebensweiſe und Einrichtungen zu verbleiben, hier die Tendenz, neue Ideen den alten zu vermählen, ſich fremden Nationen anzupaſſen. Darin liegt ja freilich ein weſentlicher Unterſchied. Aber dieſer Unterſchied iſt länderweiſe ganz verſchieden zum Ausdruck gekommen. Jene zwei großen Gruppen ſind darum jede für ſich durchaus nicht als etwas einheitliches zu nehmen, ſie haben ſich auch nicht etwa jede für ſich zuſammenhängend organiſiert, ſie ſtehen ſich nicht wie zwei Rivalen gegenüber. Am erſten könnte man noch den ſüdlichen Buddhismus als eine Einheit faſſen. Der heilige Kanon iſt hier ganz der gleiche, er iſt in der gleichen Sprache, dem Pali, abgefaßt, mag dieſelbe auch mit ſinghaleſiſchen oder birmeſiſchen oder ſiameſiſchen Buchſtaben geſchrieben werden. Charakter und Auftreten der Mönchsgemeinde, Einrichtung der Klöſter, Stellung der Laien zu den Mönchen, all dergleichen iſt in den ſüdlichen Ländern einander ſehr ähnlich. Indes ſind doch dieſe faktiſchen Ähnlichkeiten das einzige äußere Einheitsband, das ſie umſchlingt, und neben den Ähnlichkeiten ſtehen auch allerlei Verſchiedenheiten. Blickt man aber gar zu dem nördlichen Buddhismus hinüber, ſo fällt die Verſchiedenheit der buddhiſtiſchen Länder, welche durch jene Gruppenbezeichnung vereinigt werden, ſofort ſehr ſtark ins Auge. Hier laufen jedenfalls zwei durchaus eigenartige Strömungen nebeneinander her: einmal der tibetaniſche Buddhismus, der ſog. Lamaismus, dem Tibet, die Himalayavölker und die Mongolei angehören, ſodann der chineſiſche Buddhismus, von neueren Forſchern bereits mit dem Sondernamen Foismus beſchenkt (von Fo, der chineſiſchen Bezeichnung des Buddha), der Grundtypus auch für Korea und Japan. Japan aber hat wiederum der von China her übernommenen Religion ſo ſehr ſeinen beſonderen Geiſt eingehaucht, daß der japaniſche Buddhismus in vieler Beziehung für ſich zu nehmen iſt.

Bei dieſer Sachlage iſt klar, daß die Zerlegung in ſüdlichen und nördlichen Buddhismus nur ſehr mit Ein-

ſchränkungen zugegeben werden darf. Ja, kürzlich hat ſogar einer der angeſehenſten Kenner dieſes Gebietes [1]) vorgeſchlagen, dieſe Einteilung ganz fallen zu laſſen. Dagegen iſt aber aus der Mitte der ſüdlichen Buddhiſten ſelbſt energiſch Einſprache erhoben [2]). Man muß gebildeten Buddhiſten wohl das richtige Urteil in dieſer Sache zutrauen und annehmen, daß ihr Gefühl für die ſtarke Verſchiedenheit der zwei Gruppen des ſüdlichen und nördlichen Buddhismus genügend tatſächliche Unterlagen hat. Wir belaſſen es daher auch hier bei der alten Gruppierung, da nach den vorausgeſchickten Bemerkungen wohl kaum eine Gefahr vorliegt, daß der Leſer die Teilung ſo auffaſſe, als ob nördlicher oder ſüdlicher Buddhismus jeder für ſich eine geſchloſſene Einheit, eine Kirche darſtellten. Man halte feſt, daß die Ausgeſtaltung des Buddhismus nach den Einzelheiten überall länderweiſe erfolgt iſt und länderweiſe ins Auge gefaßt werden muß, auch wenn man den deutlichen Unterſchied zwiſchen dem Süden und Norden gelten läßt.

---

[1]) Der englische Forscher Rhys Davids, Professor des Pali und der buddhistischen Literatur in London, in seinem Buche Buddhist India (London, 1903) S. 172 ff.

[2]) S. d. Artikel des Birmesen Taw Sein Ko, The introduction of Buddhism into Birma, in der Zeitschrift Buddhism (herausg. in Rangoon von Ananda Metteya) Vol. I No. 4, S. 598 f.

2. Kapitel.

Allgemeines über den südlichen Buddhismus.

Die Länder des südlichen Buddhismus genießen im allgemeinen den Ruf, daß sie den Buddhismus in seiner echten, ursprünglichen Fassung repräsentieren. Dieser Ruf hat sein gutes Recht, wenn man die Erscheinung des südlichen Buddhismus *im ganzen* neben die des nördlichen stellt. Viele späteren Veränderungen der Lehre, der Lebensgewohnheiten, der Kultuseinrichtungen, die dem nördlichen Buddhismus ein so ganz anderes Gepräge gegeben haben, sind in den südlichen Ländern unbekannt. Dennoch darf man den Anspruch auf Ursprünglichkeit, den der südliche Buddhismus erhebt, nicht allzu streng nehmen. Eine gewisse Mischung mit Fremdartigem ist auch hier eingetreten. Besonders fällt sie dem Beobachter auf, wenn er untersucht, was *den Laien* der Buddhismus bedeutet. In den Laien fließen buddhistische und nichtbuddhistische Strömungen achtlos durcheinander, und man darf durchaus nicht erwarten, daß auch in völlig buddhistischen Ländern wie Ceylon oder Birma die Religion des Gautama auf die Laienwelt den Einfluß gehabt hätte, ihre religiösen Vorstellungen gründlich zu läutern und einheitlich zu gestalten. Züge von animistischer oder Naturreligion, welche diese Völker vor der Zeit des Buddhismus beherrschten, liegen noch heute in großer Zahl und überraschender Deutlichkeit vor und gehen in ihrer Wirkung neben dem Einflusse des Buddhismus her. Natürlich wird dadurch aber auch die Auffassung der buddhistischen Religion bei den Laien in vielen Punkten eine schiefe und irrige. Bräuche

kindiſchen Aberglaubens haben ſich in der Laienwelt vielfach an Lehren und Einrichtungen der buddhiſtiſchen Religion angeſetzt. Und ſelbſt das Mönchtum iſt nicht frei davon. In ſeine Lebensweiſe und in die Anlage ſeiner heiligen Räume iſt vielerlei eingedrungen, was durchaus unbuddhiſtiſch iſt. Es ſcheint mir nötig, von vornherein jenem Anſpruche der ſüdbuddhiſtiſchen Länder auf Urſprünglichkeit und Reinheit ihrer Religion bis zu einem gewiſſen Grade entgegenzutreten, da dieſer Anſpruch, immer von neuem durch urteilsloſe Nachbeter in den ſtärkſten Ausdrücken kolportiert, verkehrte Erwartungen in dem Europäer erwecken könnte.

Für die Geſamtbeurteilung der drei Hauptgebiete des ſüdlichen Buddhismus dürften als bemerkenswerte Geſichtspunkte gelten, daß in Ceylon die Religion ihre gelehrteſten Vertreter hat, daß Birma am gründlichſten auch in ſeinem geſamten Volksleben von der Atmoſphäre des Buddhismus durchdrungen iſt, während endlich Siam und Kambodja das beſondere Intereſſe bieten, daß dort noch ein lebendiges buddhiſtiſches Staatsweſen und Königtum exiſtiert (in Kambodja freilich unter franzöſiſcher Oberhoheit) und damit Gelegenheit zur Beobachtung von Verhältniſſen bietet, die anderswo vorüber ſind.

3. Kapitel.

Der Buddhismus von Ceylon.

Literatur: R. Spence Hardy, Eastern Monachism, London, 1860.

Eintritt in den Orden.

Wer als Novize in den Mönchsorden eintreten will, muß mindeſtens das Alter von acht Jahren erreicht

haben und die Einwilligung ſeiner Eltern beſitzen. Natürlich ſind dieſe ſelbſt in der Regel die Veranlaſſer, wenn ein Kind in ſo frühem Alter der geiſtlichen Laufbahn zugewieſen wird. Das Motiv iſt meiſtens die Verſorgung des Kindes. Der Novize heißt Sâmanêra. Das Kind wird Novize durch ein rein privates Abkommen zwiſchen ihm (oder den Eltern) und einem Mönche. Es iſt ein Verhältnis von Lehrer und Schüler oder von Meiſter und Jünger. Der Novize erklärt vor ſeinem erwählten Mönchslehrer, daß er den Wunſch habe, ſeine Zuflucht zu nehmen zu dem Buddha, der Lehre und der Gemeinde. Mit dieſer Eintrittsformel verbindet er das Gelübde des Gehorſams gegen die zehn mönchiſchen Hauptgebote. Er verſpricht, daß er kein Leben vernichten wolle, daß er nicht ſtehlen werde, daß er keinen Geſchlechtsverkehr unterhalten wolle, daß er keine Lüge ſprechen, daß er kein berauſchendes Getränk trinken werde, daß er nach Mittag keine Mahlzeit mehr einnehmen wolle, daß er dem Tanzen, Singen, der Muſik und Aufführungen entſage, daß er auf Pflege des Körpers durch Blumenſchmuck oder Salben und Parfüm verzichte, daß er keine hohen und breiten (vornehmen) Lagerſtätten benutzen, daß er kein Gold oder Silber annehmen wolle. (Vgl. Buddhismus I, S. 19 f.) Dem Eintretenden wird das Haupt völlig kahl geſchoren und das Mönchsgewand angelegt. Dies Mönchsgewand beſteht aus drei Stücken. Das erſte iſt ein Unterkleid, beſtimmt, den Körper vom Nabel bis zu den Knien zu umhüllen; darüber wird ein den ganzen Körper bedeckendes Gewand getragen, dem bei vollem Anzug noch ein weiter Mantel hinzugefügt wird. Man trägt den Mantel gewöhnlich ſo, daß die rechte Schulter unbedeckt bleibt. Die Mönchskleidung ſoll der Regel nach aus Baumwolle, nicht aus Seide hergeſtellt ſein, ſowohl aus Gründen der Einfachheit, als beſonders deswegen, weil die Herſtellung der Seide das Töten der Seidenwürmer nötig macht. Indes findet man in neuerer Zeit die Benutzung von Seide für Mönchskleidung ſehr häufig. Die Farbe der Gewandung iſt gelb oder gelbbraun in verſchiedenen Nüancen. Die alte Vorſchrift war, daß die

Mönche ihre Kleidung verfertigen sollten aus Lappen und Stücken, die verbraucht oder weggeworfen waren. Das wird aber heute nicht mehr beobachtet. Eine formelle Erinnerung daran ist es, wenn das Zeug, aus dem die Gewänder hergestellt werden, vorher in eine Anzahl Stücke zerschnitten und dann wieder zusammengenäht wird. Auch der Novize darf wie der volle Mönch zur Zeit nur einen Anzug (bestehend aus jenen drei Teilen) besitzen.

Der Novize nimmt in der Regel seine Wohnung bei dem Mönche, den er sich zu seinem Lehrer erwählt hat. Es kann so kommen, daß er einem größeren Kloster einverleibt wird, wo er dann meistens mit einer Anzahl anderer Novizen gemeinsam lebt; es kann auch sein, daß er seine Behausung allein bei einem der Mönche findet, welche einzeln für sich eins der kleinen Dorfheiligtümer verwalten. Sein Tagewerk verläuft nach den Vorschriften, die von alters her darüber bestehen, und zwar im großen und ganzen schon ziemlich in derselben Weise wie der Tageslauf des Mönches, nur daß er vielerlei Dienstleistungen für seinen Lehrer zu übernehmen hat. Er soll des morgens vor Sonnenaufgang sich erheben, sich säubern, den Tempel reinigen, das nötige Wasser holen und filtern u. dergl. Dann widmet er in der Stille eine längere Zeit der Meditation. Damit verbindet er Verehrung der Buddhabildnisse und Darbringung von Blumen vor denselben. Hierauf schickt er sich an, mit der Bettelschale in der Hand durch das Dorf oder nach den naheliegenden Hütten den Gang zu machen, auf welchem der buddhistische Mönch täglich seine Nahrung als Spende der Laien sammelt. Der Novize unternimmt den Bettelgang freilich noch nicht für sich selbst, er ist dabei eigentlich nur Begleiter seines Mönchslehrers, dem er die Schale zu tragen und sonst behilflich zu sein hat. Indes geschieht es häufig, daß der Mönch seinen Novizen allein aussendet. Nach der Rückkehr widmet der Novize sich der Bedienung seines Lehrers, wäscht ihm die Füße, bringt ihm Trinkwasser, sorgt für sein Mahl und ißt selber. Danach reinigt er die Gerätschaften und vertieft sich wieder einige Zeit in

Meditation. Sodann beginnt er in gewissen ihm vorgeschriebenen heiligen Büchern zu lesen oder auch etwas aus ihnen abzuschreiben. Hierbei darf er und soll er über Gegenstände, die ihm unklar sind, die Belehrung seines Meisters einholen. Ist es die Jahreszeit, wo der Mönch Bana liest, d. h. den Laien vorlesend oder erzählend eine Art Predigt hält (vgl. S. 14), so hat der Novize alles für diese Handlung vorzubereiten und seinem Lehrer behülflich zu sein. Überhaupt soll er soviel er kann seinem Meister und auch anderen Mönchen (falls er einem größeren Kloster zugeteilt ist) in großer Ehrerbietung seine Dienste widmen, als ob er dem Buddha selbst diente. Meditation, besonders darüber, ob er all seine Pflichten richtig erfüllt habe, beschließt den Tag.

Eine bestimmte Anzahl von Schriften ist ausgewählt für das Studium und Auswendiglernen des Novizen. Diese Schriften sind teilweise in Elu, einem altsinghalesischen Dialekte, teilweise in Pali, der heiligen Sprache des südlichen Buddhismus, geschrieben. Zur Aufzeichnung der Pali-Schriften bedient man sich der singhalesischen (aus dem Sanskrit abgeleiteten) Buchstaben. Die meisten dieser für Novizen bestimmten Schriften enthalten Vorschriften des praktischen Lebens, Gebote und Verbote, welche mehr als jene allgemeinen zehn Grundgebote auf die Einzelheiten des Lebens eingehen. Andere zielen dahin, die Sittlichkeit zu vertiefen und zu verinnerlichen, so besonders das berühmte Werk Dhammapada, einer der bekanntesten Bestandteile des buddhistischen Kanons. Auch Anleitung für die rechte Weise der Meditation wird in den Novizenbüchern erteilt. Eine der Schriften für Anfänger führt ein in die Kunst des Exorzismus (sie heißt Piruwânâ-pota). In ihr sind Sprüche aus dem heiligen Kanon zusammengestellt, deren Rezitieren, verbunden mit gewissen äußeren Zeremonien, böse Einflüsse abwehren und Segen bringen soll. Es ist zu beachten, daß diese abergläubische Linie des Buddhismus selbst in Ceylon schon bei der Unterweisung der zukünftigen Mönche deutlich hervortritt.

So ernst und tief viele der Vorschriften und Betrachtungen in den Schriften klingen, so nachdrücklich darin

auch auf Reinheit der Motive, auf inneren Eifer, auf die höchsten Ziele hingewiesen wird, so würde man doch sehr irren, wenn man eine dementsprechende Anschauung bei dem Durchschnitte der Novizen voraussetzte. Die meisten fassen die Sache völlig äußerlich auf. Zwar wird auswendig gelernt und gelesen, das äußere Dekorum wird beobachtet, die Dienstpflichten gegen den Mönchslehrer werden erfüllt, aber übrigens verfolgt man seinen Weg, weil er schließlich zum Anrecht oder teilweisen Anrecht auf ein Kloster und Heiligtum führt. Diejenigen, deren Streben ernster ist, sind Ausnahmen.

Mit dem zwanzigsten Jahre hat der Novize das Alter erreicht, um als voller Mönch in die engere Gemeinde aufgenommen zu werden. Dazu bedarf es eines öffentlichen Aktes, den man Upasampadâ nennt. Derselbe vollzieht sich nach einem alten Ritual und verläuft sehr einfach[1]). Der Novize legt zunächst wieder Laienkleidung an; seine Mönchsgewandung nebst verschiedenen sonstigen Attributen wird an einer bestimmten Stelle aufbewahrt, um ihm hernach überreicht zu werden. Da der Tag als ein großer Festtag gilt, begleiten Freunde den Aufzunehmenden in einem fröhlichen Aufzuge nach dem Kloster, wo der Akt stattfinden soll. Alle Mönche versammeln sich in einer großen Halle. Der Leiter der Aufnahmefeier richtet dann öffentlich eine Reihe von Fragen an den Aufzunehmenden: ob die dort deponierten Gewänder und Utensilien ihm gehören? ob er frei ist von bestimmten Krankheiten, welche die Aufnahme hindern? ob er ein Mensch, ein Mann, ein Freier ist? ob er nicht verschuldet ist? kein Diener des Königs? ob er die Einwilligung der Eltern hat? ob er zwanzig Jahre alt ist? Sodann wird er nach seinem und seines bisherigen Mönchslehrers Namen gefragt. Nun muß er vortreten und die ganze Mönchsversammlung dreimal um Aufnahme bitten. Der Leitende weist darauf hin, daß kein Hindernis vorliege und fordert den, der Einspruch tun will, auf, zu sprechen. Wenn niemand da-

---

[1]) Vergl. Warren, Buddhism in translations S. 395—401, wo das Ritual (Kammavâcâ) übersetzt ist.

gegen auftritt, gilt der Novize als aufgenommen. Der Leiter ſtellt ihm noch ganz kurz die Hauptpflichten ſeines neuen Lebens vor, und zwar zum Teil in altertümlichen Formulierungen, wie ſie heute nicht mehr innegehalten werden (z. B. daß die Kleidung aus zuſammengenähten Lumpen hergeſtellt werden ſoll, daß man in Krankheit nur gewiſſe ekelhafte Medikamente gebrauchen dürfe). Die Mönchskleidung wird angelegt und die notwendigen Utenſilien werden dem neuen Mönche übergeben. Es gilt als feſtes Geſetz, daß ein Mönch nur acht beſtimmte Gegenſtände zu eigen beſitzen ſoll, nämlich außer den drei Stücken ſeiner Kleidung einen Gürtel, eine Almoſenſchale, ein Raſiermeſſer, eine Nadel, ein Filtriertuch, um Waſſer durchzuſeihen, ehe man es trinkt. Dieſe Gegenſtände muß der Mönch bei ſeiner Aufnahme ſämtlich aufweiſen können. Er bekommt ſie meiſtens als Geſchenk von Nächſtſtehenden.

Wenn ein Erwachſener von mehr als zwanzig Jahren in den Mönchsorden eintreten will, ſo hat auch er zunächſt als Novize eine Vorſtufe, welche durch eine einfachere Förmlichkeit eingeleitet wird, durchzumachen. Er erhält in dieſer Zeit den notwendigſten Unterricht und praktiſche Anleitungen. Eine Beſtimmung über das Mindeſtmaß dieſer Vorbildung beſteht nicht. Doch kann der Leiter der Aufnahmefeier eine Prüfung anſtellen, um ſich zu überzeugen, daß der Aſpirant die notwendigſten Kenntniſſe beſitzt.

Die Feier der Aufnahme in den Mönchsorden wird heutzutage für ganz Ceylon gewohnheitsmäßig nur in der alten Hauptſtadt Kandy vorgenommen, und zwar in den beiden Klöſtern Malwatte und Asgiri, denen eine leitende Stellung zukommt. (Vgl. S. 8.) Beide Klöſter haben einen beſonderen Raum für dieſen Zweck, eine offene rechteckige Säulenhalle. Der Leiter der Feier, der Abt des betreffenden Kloſters, muß mindeſtens ſeit zehn Jahren Vollmönch ſein, und die Zahl der teilnehmenden Mönche muß wenigſtens zehn betragen. Der Vorgang iſt öffentlich; meiſtens nehmen viele Laien, Verwandte und Freunde der Ordinanden, daran teil. Natürlich iſt es auch jedesmal eine größere Zahl von Novizen, die

gemeinsam aufgenommen wird. Es sind nur vier Aufnahmefeiern jährlich üblich, und zwar je eine Woche nacheinander im Monate Wesak (unserm Mai-Juni), beginnend mit dem Vollmondtage dieses Monats, welcher als der Tag gilt, da der Buddha einst in das volle Nirvâna eingegangen ist.

Der Eintritt in das Mönchtum ist nicht etwas für immer Verpflichtendes. Vielmehr steht es in dem freien Willen jedes Geschorenen, in das Weltleben zurückzukehren, wenn er sich unfähig findet, die Pflichten des Mönchlebens zu erfüllen oder wenn er das Vertrauen dazu verliert. Auch kann er zeitweise aus gewissen Gründen austreten, um hernach wieder aufgenommen zu werden. Um jedoch einen gar zu mutwilligen Mißbrauch solcher Freiheit zu verhüten, gilt die Bestimmung, daß der Austretende seinen Entschluß und seine Gründe den versammelten Mönchen eines Klosters öffentlich mitteilen muß.

Anlage der heiligen Gebäude.

Man dürfte zweifelhaft sein, wie die Stätten, wo die Mönche ihren Aufenthalt nehmen, richtig zu bezeichnen sind. Weder der Ausdruck Kloster noch Tempel trifft völlig zu. Das Wort Kloster kann man nicht gebrauchen, da es sich häufig nur um die Wohnung eines einzelnen Insassen handelt. Der Tempel aber ist immer ein besonderes Gebäude für sich, von der Wohnung des oder der Mönchsinsassen geschieden. Die Behausung der Mönche trägt den Namen Pansala; der Tempelraum heißt Wihâra; diese zwei Gebäude sind immer vorhanden, wo Mönche leben.

Pansala bedeutet ursprünglich eine „Blätterhütte“ und deutet so auf die primitive Art der Wohnungen von Mönchen hin. Noch heute sind es meist ganz geringe Häuschen, aus Latten und Lehm gebaut, das Dach aus Stroh oder Palmblättern hergestellt. So sehen wenigstens die vielen gewöhnlichen Pansalas aus, welche überall auf Ceylon durch das Land hin zerstreut im Schatten von Palmen und Eisenholzbäumen liegen, umwachsen

von Bananenſtauden und umblüht von tropiſchen Blumen. In ihrer kunſtloſen Anſpruchsloſigkeit ſtören dieſe niedrigen braunen und weißen Gebäude die Harmonie des ſchönen Natureindrucks garnicht. Anders nehmen ſich freilich einzelne größere Klöſter in Orten wie Kolombo oder Kandy aus. Dort ſind es wohl gar mehrſtöckige, auf europäiſche Art gebaute Häuſer, im Innern mit modernen Möbeln ausgeſtattet.

Der Tempelraum, Wihâra, liegt immer getrennt für ſich, häufig auf einem Hügel oder ſonſt hervorragenden Platze. Bei größeren Klöſtern hat man auch wohl mehrere Wihâras. Der Wihâra iſt der Ort, wo die Buddhaſtatuen (Pilama) aufgeſtellt ſind. Das Gebäude iſt meiſtens etwas ſolider als die Mönchswohnung und mit Ziegeln gedeckt, öfter von einer Lehmmauer umſchloſſen, welche einfache mythologiſche Malereien verzieren. Ähnliche religiöſe Malerei wird auch zum Schmuck der Innenwände des Heiligtums verwendet. Sie hat wenig von künſtleriſchem Charakter. In Farbe, Koſtüm und Haltung, in Ausdruck der Geſichter und Gruppierung der Figuren, gibt ſich immer die gleiche kindlich unentwickelte, früh erſtarrte und ſeit Jahrhunderten in einer feſten Tradition dahinlaufende Art kund.

Auch die Darſtellung des Buddha in Statuen iſt auf wenige ganz und gar feſtſtehende Typen beſchränkt. Man kennt hauptſächlich drei Formen von Buddhaſtatuen: den ſitzenden, den ſtehenden und den liegenden Buddha. In allen drei Formen trägt der Buddha die übliche Mönchskleidung, als Obergewand den Mantel, der die rechte Schulter frei läßt. Die Ohrläppchen ſind ſo lang, daß ſie die Schulter berühren. Die Haarfläche des Kopfes iſt bedeckt mit einer Menge kurzer Stümpfe, die urſprünglich die Reſte des abgeſchnittenen Haupthaares darſtellen ſollten, mit der Zeit aber ſo ſtiliſiert ſind, daß das nur ſchwer noch zu erkennen iſt. Oben aus der Mitte des Schädels tritt gewöhnlich eine beſondere Erhebung hervor, in die Darſtellung einer fünfzackigen Flamme auslaufend. Die Geſichtszüge ſind meiſt ſteif und unſchön, nach altüberlieferter Vorſchrift handwerksmäßig gebildet. Der ſitzende Buddha hockt

mit zuſammengeſchlagenen Beinen, die Füße aufeinander gelegt, den linken unter dem rechten, die Hände, gleichfalls die linke unter der rechten, im Schoße über den Füßen. Es iſt die Haltung der Meditation, in welcher man ſich den Buddha unter dem Bodhibaume denkt, damals, als er ſeine Offenbarung erlebte. (S. Buddhismus I, S. 7 f.) Der ſtehende Buddha wird in gerade aufgerichteter Haltung wiedergegeben, die Füße eng nebeneinander geſetzt, die rechte Hand erhoben, ſodaß die innere Handfläche dem Beſchauer zugewendet iſt, die linke dicht am Körper herabgeſtreckt, das Gewand haltend. Er iſt als predigender gedacht. Der liegende Buddha ſoll den Moment darſtellen, da der große Lehrer in das volle Nirvâna einging, alſo ſtarb. Er liegt lang ausgeſtreckt auf der rechten Seite, die rechte Hand unter den Kopf gelegt, der linke Arm ſchmiegt ſich dem Körper an. — Hin und wieder begegnet man leichten Abweichungen von dieſen drei Darſtellungen [1]), aber im ganzen kehren ſie immer ſo wieder, natürlich in allen Maßen, von rieſiger, zehnfach die Menſchengröße übertreffender Ausdehnung bis zu ſolchen, die man bequem in die Taſche ſteckt. Koloſſale Buddhafiguren ſind zuweilen aus dem natürlichen Felſen gehauen. Die Bildniſſe in den Wihâras beſtehen vielfach aus gebranntem Ton, der mit einer Lage von beſonderem Zement, dem ſog. Tſchunam, bedeckt wird, welcher ſehr dauerhaft iſt und eine gute Politur annimmt. Auch Holz, Kupfer, Bronze, Elfenbein und Stein dienen

---

[1]) Von diesen möge noch besonders genannt werden die Darstellung des von der Cobra beschützten Buddha. Seine Haltung ist genau die des „sitzenden“, aber die Unterlage seines Sitzes bildet der aufgerollte Leib einer Cobra, jener gefährlichen Giftschlange, die auf Ceylon so häufig ist, und der Kopf des Reptils mit den breit aufgeblasenen Halstaschen wölbt sich schirmend über Gautamas Gestalt. Die Legende sagt: so habe ein Schlangendämon den Buddha beschützt, als er in Meditation sitzend von feindlichen Mächten durch Regen und Unwetter bedroht wurde. Offenbar hat man alten auf Ceylon heimischen Schlangenkult dadurch mit dem Buddhismus zu verschmelzen gesucht. Darstellungen von fünfköpfigen oder siebenköpfigen Cobras sind auch sonst nicht selten an Felsen und in Tempeln. –

ſonſt zur Herſtellung von Statuen. Sie werden gewöhnlich übergoldet, die bedeutenderen auch mit falſchen oder echten Edelſteinen geſchmückt. Die Augen und andere Züge des Geſichtes pflegt man durch Malerei hervorzuheben.

Den Buddhabildniſſen ordnet man wohl einzelne Geſtalten ſeiner vorzüglichſten Schüler bei, ſei es auch nur durch Gemälde an der Wand. So fügt man dem ſitzenden Buddha öfter die beiden Jünger Maudgalyâyana (Môgallâna) und Schâriputra (Sâriputta) hinzu, dem ſterbenden zuweilen Ananda.

Die Wihâras enthalten nun übrigens außer dieſen buddhiſtiſchen Darſtellungen häufig noch allerlei Geſtalten der hinduiſtiſchen (brahmaniſtiſchen) Mythologie. Beſonders gewöhnlich ſind Bildniſſe des Brahma und des Wiſchnu. Die Aufnahme ſolcher Gottheiten iſt ein Zugeſtändnis an die populäre Vermiſchung von Buddhismus und Hinduismus, welche zu rechtfertigen den Mönchen nicht ſchwer wird. Die hinduiſtiſchen Götter (Dewa) ſpielen in der buddhiſtiſchen Mythologie eben auch eine mannigfache Rolle als Verehrer und Diener des Buddha. Nicht ſelten findet man die hinduiſtiſchen Götterbildniſſe in einem beſonderen Nebengebäude, dem Dêwâle, das aber zu dem buddhiſtiſchen Heiligtume gehört.

Außer Panſala und Wihâra weiſt jedes etwas größere Heiligtum noch eine beſondere Halle auf, die der Predigt des heiligen Textes dienen ſoll. Dieſe Halle heißt Banage, von Bana, „das Wort“, nämlich das heilige Wort des Kanons. Es iſt gewöhnlich ein völlig ſchmuckloſer Raum mit einer Art Podium in der Mitte für den redenden Mönch. Die Zuhörer bedürfen keiner Stühle oder Bänke, da ſie nach ſinghaleſiſcher Weiſe auf Matten am Boden hocken. Die Predigt, für welche dieſe Hallen beſtimmt ſind, wird in den drei Monaten des ſog. Was gehalten und daher ſelbſt auch wohl Was genannt. Dieſer Name bezeichnete urſprünglich die Regenzeit, für welche der Buddha die Mönche anwies nicht umherzuwandern, ſondern ſtill an einem Platze zu weilen. Man hat in Ceylon jene ſelben Monate, welche der Buddha nach nordindiſchem Klima dafür beſtimmte, beibehalten,

nämlich etwa Mitte Juli bis Mitte Oktober, doch ſind das für Ceylon klimatiſch ziemlich angenehme Zeiten, ſodaß die Predigt, wenn keine beſondere Halle für ſie bei dem Heiligtume ſein ſollte, unter einem leichten Holzgerüſt oder auch ganz im Freien gehalten werden kann. Die Predigt findet am Abend ſtatt, und der Anblick dieſer Verſammlungen iſt höchſt phantaſtiſch und maleriſch. Die Leute, nach Möglichkeit in Schmuck und buntem Anzuge, bringen eine Menge Lampen und Laternen mit, da es für ein verdienſtvolles Werk gilt, zur Erleuchtung beizutragen. Blumen, Flaggen und bunte Tücher, zu Zeiten Muſik und Feuerwerk beleben das Schauſpiel. Bisweilen werden auch religiöſe Aufführungen mit der Feier verbunden. Die Predigt iſt meiſt ein Rezitieren der heiligen Pali-Texte, zuweilen auch eine hinzugefügte Erläuterung in ſinghaleſiſcher Sprache. So oft der Name des Buddha vorkommt, ruft die ganze Menge: Sâdhu! (ein Ausruf der Bewunderung). In Vollmondnächten ſetzt man die Feier oft vom Abend bis zum Morgen hin fort. —

In dem Hofe, welchen Panſala, Wihâra und Banage umſchließen, ſieht man bei größeren Anlagen der Art in der Regel noch verſchiedene bemerkenswerte Einrichtungen. Da ſteht ein Glockengeſtell mit einer Glocke; da iſt ein Baſſin mit Lotosblumen; da hat man eine kleine Pagode (Dagoba) errichtet; da wächſt der überall von den Mönchen gepflanzte Bodhibaum, ein Exemplar der Gattung, unter welcher der Buddha ſaß, als er erleuchtet wurde (Pappelfeigenbaum, ficus religiosa). Jedes Kloſter hat einen ſolchen Baum aufzuweiſen, während der altehrwürdige Urvater aller dieſer Bäume, der ſchon aus Mahêndras Zeit ſtammende Bodhibaum, welchen Aſchôka nach Ceylon ſandte (vgl. Buddhismus I, S. 51), noch heute als eine über zweitauſend Jahre alte Seltenheit in der merkwürdigen Ruinenſtätte von Anuradhapura grünt (vgl. u. S. 19). Auf dem Hofe vieler Klöſter findet man auch einen Pavillon, in welchem ein intereſſanter, auf Ceylon beſonders häufiger Gegenſtand der Verehrung ausgeſtellt iſt, nämlich eine Wiedergabe der Fußſpur des Buddha (Srî-pâda, wovon der Pavillon Srîpâdula ge-

nannt wird). Dieſe Merkwürdigkeit hängt zuſammen mit dem bekannten, eigenartig geformten und ſeit alten Zeiten verehrten Berge, welcher den Namen Adams Pik trägt. Dort hat die Phantaſie der religiöſen Scheu (wie ähnlich in vielen anderen Ländern) eine beſonders geſtaltete Vertiefung auf dem Gipfel als den Fußeindruck eines Übernatürlichen betrachtet, und während der Hinduismus den Gott Schiwa, die Mohammedaner den Adam, die Chriſten (Portugieſen) den heil. Thomas oder aber den Mohren aus Apoſtelgeſchichte 8 zum Urheber dieſer Spur gemacht haben, erzählte die buddhiſtiſche Legende, daß der Buddha bei ſeinem dritten wunderbaren Fluge von Nordindien nach Ceylon auf Bitten eines Dämons ſeinen Fußeindruck dieſem Berge eingeprägt habe als ein Siegel, wodurch die Inſel ihm zum Eigentum beſtimmt werde. Die betreffende Stelle auf dem Gipfel von Adams Pik, welche noch heute jährlich von vielen Pilgern beſucht wird, iſt eine flache Vertiefung, etwas über $1^1/_2$ m lang und etwa 75 cm breit. Nachbildungen der „Fußſpur“, meiſtens aus Holz hergeſtellt und bemalt, ſind in vielen Klöſtern aufgeſtellt. Die Fußunterſeite pflegt in 108 kleine Felder eingeteilt zu ſein, deren jedes ein beſonderes Merkmal umſchließt, meiſtens ein Tier. Dieſe Figuren ſollen nach populärer Auffaſſung an frühere Lebensläufe des Buddha Gautama erinnern, an jene verſchiedenen Verkörperungen, welche er im Laufe der Zeit durchgemacht hat und von denen der beliebteſte Teil des heiligen Kanons, die Dſchatakas, erzählen. Gewöhnlich gruppieren ſich die 108 Figuren um das Rad herum, das alte Wahrzeichen der buddhiſtiſchen Lehre, deren Ausbreitung von Anfang an mit dem Rollen des Rades verglichen wurde.

Da die berühmteren Tempel von vielen Andächtigen Weihgeſchenke erhalten, meiſtens Buddhabilder, ſo iſt oft auch ein beſonderes Gebäude für Aufbewahrung dieſer Gaben errichtet.

Besonders bemerkenswerte Heiligtümer.

Das angesehenste Heiligtum Ceylons ist der Tempel des heiligen Zahns (Daladawa Maligawa) in Kandy. Er stammt in seiner jetzigen Anlage aus dem vierzehnten Jahrhundert und bietet, am See von Kandy mitten in einer der anmutigsten Landschaften der Erde gelegen, mit seinen originellen Bauten, die weit über die gewöhnliche kunstlose Anlage einfacher Klöster hinausgehen, einen hübschen Anblick. Der Tempel verdankt Namen und Ruhm einer Buddhareliquie, die dort jahrhundertelang aufbewahrt ist und deren heutiger Ersatz, wenn er auch unecht ist, doch noch immer die Andächtigen in Scharen herbeizieht. Ein Zahn Gautamas, aus den Resten seines Scheiterhaufens aufgehoben und zunächst lange Zeit in Indien bewahrt, kam im 4. Jahrhundert n. Chr. nach Ceylon, wurde später noch einmal nach Indien entführt, doch von einem bedeutenden mittelalterlichen Herrscher der Singhalesen, Parakrama Bahu III., zurückgewonnen und jenem Kloster in Kandy zur Aufbewahrung übergeben. Im 16. Jahrhundert indes ist der heilige Zahn von den Portugiesen als ein Gegenstand des Götzendienstes den Eigentümern entrissen und in Goa auf Betreiben des dortigen Erzbischofs öffentlich verbrannt. Freilich hat orientalische Erfindungsgabe den Verlust gutgemacht durch die kühne Erzählung, daß ein neuer Zahn sich wunderhafterweise aus den Resten des vernichteten Vorgängers gebildet habe. Andere vorsichtigere Apologeten behaupten, die Portugiesen seien damals getäuscht und hätten einen falschen Zahn verbrannt, während der echte gerettet wäre. Doch lassen die historischen Dokumente keinen Zweifel, daß der Fanatismus des Erzbischofs mit aller Vorsicht und sicherstem Erfolg verfahren ist, wie auch der heute aufbewahrte Zahn seiner Form nach alles andere eher als menschlichen Ursprungs ist (er mißt ca. 5 cm in Länge und $1^1/_2$ cm am untern Durchmesser). Man hält ihn in einem Schrein verschlossen, welchen eine dämmerige Halle dem Tageslichte entzieht. Bei unsicherem Lampenlicht werden den gläubigen Besuchern die Türen des Schreins ge-

öffnet, und in dem betäubenden Dufte der Blumen, von denen eine Menge hier täglich als freundliches Opfer dargebracht werden, kniet der Andächtige und läßt den unkritischen Blick sich weiden an dem, was man mehr ahnt als wirklich sieht.

Zwei andere sehr angesehene Klöster in Kandy sind Malwatte und Asgiri. Diese beiden Stätten nehmen seit langem eine Art Oberleitung über die gesamten Heiligtümer Ceylons für sich in Anspruch, sodaß fast alle Mönche der Insel sich zu dem einen oder andern Kloster zählen. Die Scheidung ist keine irgendwie dogmatische, sondern eine jurisdiktionelle. Das Kloster Malwatte hat seine Angehörigen besonders im Süden der Insel, Asgiri dagegen im Norden. In manchen Gegenden mischen sich die Angehörigen der zwei Oberhoheiten. Die Äbte der beiden führenden Heiligtümer tragen den Titel Mahanâyaka, Oberpriester. Ihnen allein steht das Recht der Aufnahme unter die Mönche zu. Vgl. o. S. 84.

In Colombo, das eine ganze Anzahl namhafter Tempel aufweist, verdient vor allem genannt zu werden der Maligakanda, und zwar weil mit ihm ein besonderes Institut für Pali- und Sanskritstudien verbunden ist, das Vidyôdaya College (Vidyôdaya Parivêna), ein angesehener Sitz südbuddhistischer Gelehrsamkeit. Hier wird Mönchen Gelegenheit zu gründlichem Eindringen in die Kenntnis ihres heiligen Kanons gegeben, und auch Buddhisten anderer Länder, z. B. von Japan, halten sich hier zeitweilig zu Studien auf. An der Spitze der Schule steht[1]) der greise Hikkaduwe Sumangala, ein weithin bekannter Mann, ausgezeichnet durch den Ehrentitel „Oberpriester von Adams Pik und Galle“. In allen Lehrfragen ist er wohl die ausschlaggebende Autorität von Ceylon. Die Zahl der Schüler des Instituts wurde mir im Jahre 1903 als über fünfzig angegeben. Ihnen steht eine beträchtliche Bibliothek zur Verfügung, vorwiegend Pali- und Sanskritwerke, doch fehlen auch einzelne bekannte Bücher europäischer Gelehrten nicht.

---

[1]) Stand jedenfalls bis vor wenig Jahren. Ob er heute noch lebt, ist mir nicht bekannt.

Nennt man die bemerkenswerten Stätten des Buddhismus auf Ceylon, so darf man die Orte nicht vergessen, welche, heute in Ruinen liegend, doch noch Anzeichen genug aufweisen, welch glänzende Rolle sie in der alten Geschichte des singhalesischen Buddhismus gespielt haben. Vor allem ist da Anuradhapura zu erwähnen. Dieser Ort war jahrhundertelang (vom 3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 8. Jahrhundert n. Chr.) blühender Mittelpunkt des Buddhismus und glänzend geschmückt mit ausgezeichneten Bauwerken, Pagoden, Tempeln, Palästen und Monumenten. Reiche Überreste der alten Bauten sind durch sorgfältige Restaurationsarbeit seit den letzten zwanzig Jahren wieder ans Licht gebracht und bieten eine vorzügliche Anschauung von dem, was der alte Buddhismus an Kunst und Kultur lebendig gemacht hat[1]). Neben Anuradhapura ist Mihintale hervorzuheben mit seinen Erinnerungen an Mahêndra, den Begründer des singhalesischen Buddhismus; ferner Pollunarua, die spätere Hauptstadt; Dambulla, wo einige der eigenartigsten und ältesten Höhlentempel erhalten sind; und Sigiri, eine seltsame Bergfestung.

Leben und Charakter der Mönche.

Den gewöhnlichen Tageslauf des Mönches nehmen ähnliche Beschäftigungen ein, wie wir sie schon bei den Pflichten des Novizen erwähnten: gewisse häusliche Arbeiten, Lesen und Lernen der heiligen Texte, Meditation, einfache Andachtsbräuche vor den Bildnissen, dann der Bettelgang, um sich die nötige Nahrung zu holen. Neun Monate hindurch sollen die Mönche sich wandernd die Nahrung erbetteln; nur in den drei Monaten des Was, die der alten Regenzeit entsprechen, bleiben sie beim Tempel, und die Laien bringen ihnen das Nötige. Den Bettelgang der Mönche kann man noch heute täglich beobachten. Gewöhnlich findet er zwischen 9 und 11 Uhr

---

[1]) Vergl. des Verfassers Artikel: Aus Ceylons vergangenen Tagen, in Westermanns Monatsheften, 1904, Nr. 3 S. 369—81.

morgens ſtatt. Von den größeren Klöſtern gehen ſie in Trupps zu ſechs bis acht aus, im Lande ziehen die Inhaber der kleinen Heiligtümer allein. Die Mönche ſtellen ſich mit ihrer Bettelſchale, einem tönernen oder eiſernen runden Gefäß, das vielleicht drei Liter Inhalt faſſen kann, vor den Häuſern auf und warten, ohne ein Wort zu ſprechen, ob jemand heraustritt und ihnen etwas gibt. Da ſie gewiſſermaßen regelmäßige Koſtgänger ſind, ſo rechnet jeder Haushalt ſchon bei der Zubereitung der Mahlzeiten mit ihnen, und wenn ſie draußen ſtehen, tritt alsbald die Hausfrau oder auch der Hausherr hervor, füllt ihnen Reis und Zukoſt in jedes Behältnis und verneigt ſich vorher wie nachher mit ehrerbietigem Wort. Die Mönche äußern kein Wort des Dankes, ſie ſtehen vollſtändig teilnahmlos und gehen nach empfangener Gabe ſtumm weiter. So wenigſtens halten es die ſorgfältiger geſchulten Mitglieder der angeſehèneren Klöſter, indem die urſprüngliche Idee damit zur Schau getragen wird, daß der Mönch dem Laien eine Wohltat erweiſt, wenn er ihm Gelegenheit gibt, ſich durch Almoſen an die Jünger des Buddha ein Verdienſt zu erwerben. Da die Nahrung der Singhaleſen ziemlich gleichförmig überall in Reis und Curry (Gewürzſauce) nebſt etwas Fiſch und Gemüſe beſteht, ſo iſt die aus verſchiedenen Haushaltungen in ein Behältnis zuſammenkommende Maſſe nicht ein ſo unangenehmes Durcheinander, wie der Europäer denken möchte. Dennoch ſind es nur die einfachen Dorfmönche, welche ſich wirklich davon nähren. Die größeren Klöſter bieten ihren Mönchen eigene für dieſe hergeſtellte Mahlzeiten, während man die auf dem Bettelgange geſammelte Nahrung Armen und Tieren überläßt. Das Erbetteln der Speiſe iſt hier alſo zu einer bloßen Form geworden.

Daß manche Klöſter der Bettelnahrung entraten können, rührt nicht nur daher, daß ſie von Laienbeſuchern allerlei Gaben bekommen, ſondern es beruht auch auf dem oft nicht unbeträchtlichen Eigentum der Klöſter. Denn die Beſitzloſigkeit, welche ein Mönch beim Eintritt in den Orden gelobt, gilt nur ihm perſönlich; dagegen kann die Mönchsgemeinde als ſolche viel Beſitztum haben

und ist tatsächlich manchmal reich. Das tritt oft schon an allerlei schönen und kostbaren Ausstattungsstücken der Wohnungen in den angesehneren Klöstern oder an den glänzenden, mit Gold und Edelsteinen freigiebig geschmückten Weihgeschenken zutage, vor allem aber zeigt es sich in dem ausgedehnten Grundbesitz, welchen viele Klöster ihr eigen nennen. Bereits in alten Zeiten ist den Mönchen vielfach von Fürsten Land zu ihrem Unterhalt überwiesen, wenn die direkte Ernährung der Geschorenen von des Königs Tafel her wegen ihrer großen Zahl untunlich wurde. Und Grundbesitz gehört bis auf diesen Tag zu den meisten Heiligtümern. Bestellt wird das Tempelland durch Laien, die im Dienste der Mönche stehen. Die Arbeit derselben war früher lange Zwangsarbeit, eine Art Frondienst. Doch ist dieser Zustand durch die britische Regierung aufgehoben. Von der allgemeinen Landsteuer ist aber das Klosterland noch heute frei. Es wird angenommen, daß etwa ein Drittel des bebauten Landes der Insel Tempelgut ist.

Kommt Feldarbeit bei den Beschäftigungen der Mönche nicht in Betracht, so auch sehr wenig die Tätigkeit des Abschreibens ihrer heiligen Bücher. Die Herstellung der Manuskripte überlassen sie meist bezahlten Laien. Dagegen befassen sich die Mönche häufig mit Schulehalten sowie mit gewissen ärztlichen Diensten, die unmerklich in Beschwörungs- und Bannungspraxis übergehen.

Die Unterweisung, welche die Mönche den Kindern erteilen, verläuft natürlich in all der Ungebundenheit und Unregelmäßigkeit, welche dem Asiaten Natur ist. Die Kinder lernen ihre singhalesische Sprache lesen und schreiben, die geschickteren werden auch in die poetische altsinghalesische Sprache, das Elu, sowie in die heilige Sprache, das Pali, eingeführt. Die Bücher, welche sie unter ihrem Mönchslehrer lesen, handeln außer von den ärmlichsten Anfangsgründen allgemeinen Wissens vor allem von religiösen Gegenständen, Legenden, Gedichten zu Ehren des Buddha oder einer hinduistischen Gottheit, auch wohl von Lebensregeln und Sprichwörtern. Die Unterrichtsmethode ist die primitivste von der Welt;

Vorſprechen und Nachſprechen, gemeinſames Rezitieren, Schreiben in den Sand oder auf Baumblätter, das ſind die Lehrmittel, bis man ſoweit vorgeſchritten iſt, daß man ſich an das Leſen der Palmblatt-Manuſkripte machen kann.

In Krankheit ſendet der Laie oft zu einem Mönch. Einmal haben viele den Ruf, geſchickte Medizinen herſtellen zu können; ferner aber muß er Pana, das heilige Wort, leſen, mit welchem der Laie den Glauben an zauberhafte Heilwirkung verbindet.

Von dem geiſtigen und ſittlichen Niveau des ſinghaleſiſchen Mönchtums darf man ſich im allgemeinen keine hohen Vorſtellungen bilden. Zwar wer die Spitzen des Vidyôdaya-Inſtituts in Colombo als normale Geſtalten auffaßt oder ſonſt von einzelnen ſtrengen und gelehrten Mönchen, wie ſie in den hervorragenden Klöſtern zu finden ſind, ſein ganzes Urteil abhängig macht, kann zu Äußerungen höchſter Anerkennung kommen, wie man ſie manchmal bei Europäern lieſt; der allgemeinen Sachlage entſprechen dieſe aber nicht. Aus Anlaß der genaueren Feſtſtellung des Tempelgrundbeſitzes ernannte die engliſche Regierung in den neunziger Jahren einen beſonderen Vertreter welcher ſich pflichtmäßig mehrere Jahre hindurch gründlich mit den Zuſtänden der Klöſter zu beſchäftigen hatte. Dieſer Beamte hat in vier Jahren etwa 1300 verſchiedene Klöſter und Tempel beſucht und eine ſo genaue Kenntnis der Perſonen und Verhältniſſe gewonnen, wie ſie ſelten einem einzelnen zu Gebote ſtehen wird. Sein Urteil iſt im ganzen ſehr ungünſtig [1]). Die Äußerungen anderer Autoritäten wie auch meine perſönlichen Erkundigungen ſtimmen damit überein. Der Durchſchnitt der Mönche führt ein träges Leben und iſt ohne Intereſſe ſelbſt an den tieferen Fragen des Buddhismus, da das Leſen oder Rezitieren der heiligen Texte bald etwas rein mechaniſches wird, die Übungen der Meditation aber zur gedankenloſen Lethargie ausarten. Sogar die beſtimmten zehn Grundgebote des Mönch-

[1]) S. Dr. Bowles Daly's Final Report on the Buddhist Temporalities Ordinance. Galle. 1894.

tums werden vielfach ganz außer acht gesetzt. Mönche, welche persönlich Geld besitzen und Geldgeschäfte treiben, sind nicht selten. Diebstahl und Bruch des Keuschheitsgelübdes findet sich ebenfalls häufig genug. Vor fünfundvierzig Jahren konstatierte der bedeutende Kenner des singhalesischen Mönchtums R. Spence Hardy[1]): „In keinem Teile der Insel, den ich besucht habe, scheinen die Mönche als Körperschaft vom Volke geachtet zu werden, obwohl es einzelne Ausnahmen gibt, indem ein Mönch entweder wegen seiner Gelehrsamkeit oder seiner medizinischen Geschicklichkeit, seiner wohltönenden Stimme oder seiner Hingebung an die Amtspflichten populär ist. Ich möchte mich nicht gern direkt über ihre sittliche Führung äußern, da sie mir gewöhnlich von Personen geschildert wurde, die dabei Partei waren. — — — Aber wenn ich gegen sie sprechen hörte, war es mehr wegen ihrer Habgier als wegen Unsittlichkeit; doch hörte ich zuweilen, besonders in gewissen Distrikten, schwere Verbrechen ihnen zur Last legen.“ Der obenerwähnte Beamte aber faßt neuerdings sein Urteil dahin zusammen: „Es gibt im ganzen ungefähr 9000 Mönche. Unter ihnen sind wenige, sehr wenige große Gelehrte; die Mehrzahl ist ohne Bildung; manche sind arbeitsscheu, suchen ein Leben der Trägheit, welches durch das Mönchsgewand gedeckt ist; viele sind verkommene Persönlichkeiten.“ —

Der Leichnam eines verstorbenen Mönches wird verbrannt. Gewöhnlich sehr bald nach seinem Tode, etwa am folgenden Tage, errichtet man an einem geeigneten Orte einen Scheiterhaufen und trägt den Toten in feierlichem Zuge dorthin. Der Körper wird entkleidet und auf eine die Spitze des Scheiterhaufens krönende Bahre gelegt, sodaß das Gesicht nach unten gekehrt ist. Dann wird das Material durch eine Fackel von einem Freunde oder nahen Verwandten in Brand gesetzt. Die Asche der Leiche sammelt man und begräbt sie, indem der Ort oft durch ein einfaches Monument bezeichnet wird.

---

[1]) Eastern Monachism S. 319.

Sekten nnd Reformen.

Von Zerteilung in verſchiedene Sekten iſt bei dem ſinghaleſiſchen Buddhismus wenig zu merken. Wegen dogmatiſcher Abweichungen könnte man in neuerer Zeit nur die Richtung der Amarapura-Geſellſchaft nennen. Sie entſtand am Anfange des 19. Jahrhunderts, urſprünglich als eine Reaktion dagegen, daß die Erteilung der Mönchsweihe durch das Edikt eines damaligen Herrſchers auf eine beſtimmte Kaſte der Singhaleſen beſchränkt und allein den oben erwähnten Klöſtern Malwatte und Asgiri in Kandy übertragen werden ſollte. Dem gegenüber holten die damit Unzufriedenen ſich gültige Ordination von Birma her und gründeten eine beſondere Gemeinſchaft, welche bald auch in dogmatiſcher Beziehung neue Wege einzuſchlagen ſuchte. Die Vermiſchung des Buddhismus mit Hinduismus wurde beſeitigt, die Autorität des Königs in religiöſen Dingen bekämpft, allerlei unbuddhiſtiſche, im Laufe der Zeit eingeſchlichene Mißbräuche ſchaffte man ab. Auch in kleinen Äußerlichkeiten unterſchieden ſich die Amarapuras von den übrigen Mönchen. Ihr Einfluß ſcheint aber heutigen Tages faſt völlig verſchwunden. Eine andere Trennung erfolgte im Jahre 1835 durch einen Streit über das Datum, mit welchem die Was-Zeit zu beginnen habe. Doch ſchmolz die ſektiereriſche Gruppe ſchnell zuſammen.

Dagegen iſt eine beachtenswerte Erſcheinung modernſter Zeit die Reformrichtung, welche ſich Buddhaſâſana Samâgama nennt. Ihr Hauptſitz iſt Birma (Rangoon), aber auch in Ceylon hat ſie ihre Bedeutung. Die Anhänger, meiſt gebildete Singhaleſen in Colombo, ſtreben einen gereinigten, verinnerlichten und in mancher Beziehung dem europäiſchen Geſchmack mehr angepaßten Buddhismus an. Sie haben eine Predigthalle erbaut, in welcher am Sonntag (!) Abend regelmäßig eine ſinghaleſiſche Predigt über buddhiſtiſche Fragen gehalten wird, wobei die Zuhörer in überwiegend europäiſcher Kleidung auf Bänken ſitzen wie in chriſtlichen Kirchen, der redende Mönch auf einer Art

Kanzel. Gesungen wird nicht, doch macht eine gemeinsam rezitierte Glaubensformel den Abschluß. Im Hintergrunde der Kapelle, etwa anstelle des christlichen Altars, ist eine Buddhastatue aufgestellt. Eine der Versammlungen, der ich im Jahre 1903 beiwohnte, war zahlreich besucht. Der Redner sprach über absolute Gültigkeit und Berechtigung des ersten buddhistischen Gebots, nichts Lebendiges zu töten. Diese Richtung des Reformbuddhismus fühlt sich übrigens nicht im Gegensatz zu dem sonstigen singhalesischen Buddhismus, sondern unterhält die freundschaftlichsten Beziehungen zu dessen angesehensten Vertretern.

Einwirkung auf die Laien.

Man kann die Bevölkerung von Ceylon im allgemeinen durchaus nicht mit zureichendem Grunde Buddhisten nennen, so häufig das auch oberflächlicherweise geschieht. Denn obwohl bei fast allen der Buddhismus irgendwie in ihr Leben hineinspielt, so hat doch diese Religion ganz und gar nicht die Kraft gehabt, die Laien auch nur annähernd zu ihren Idealen zu erziehen oder mit ihren Anschauungen zu erfüllen. Vielmehr hat das, was vom Buddhismus den Laien zu eigen geworden ist, sehr bedenkliche Entstellungen erfahren, und neben diesem entstellten Buddhismus laufen noch wewesentlich andere Linien von gleicher oder größerer Stärke her, Linien religiösen Lebens, welche die Willkür des abergläubischen Gemüts mit jenem zusammenzwingt, wie wir ein solches Zusammenzwingen oder Zusammenfließen verschiedenen Religionsgutes bei fast allen asiatischen Völkern in irgend welchem Maße beobachten.

Dasjenige, wodurch der Laie mit dem Buddhismus verbunden ist, sind zunächst gewisse äußere Leistungen. Er besucht die Tempel, bringt den Buddhabildnissen oder anderen Götterfiguren Verehrung, Lämpchen [1]) und

[1]) Die gewöhnlichen dieser Lämpchen bestehen einfach aus einem Stück Kokosnußschale mit Öl gefüllt, in das ein Docht gelegt wird. Man setzt sie in Nischen der Tempelmauer

ORIENTAL OXFORD INSTITUTE

Blumenopfer dar (vor allem ſind die Blüten von Champac [Michelia champaca] und Jasmin ſehr beliebt, deren betäubender Duft oft die Tempelräume füllt) und ſpendet die notwendigen Gaben an die Mönche, nämlich Nahrung und Kleidung. Die gewöhnliche Nahrung wird den bettelnden Mönchen vor dem Hauſe gegeben. Doch machen viele noch außerordentliche Zuwendungen an Reis, Zucker, Honig, Butter, Fiſch oder Fleiſch, die ſie in die Heiligtümer tragen. Für die Schenkung der Kleider an die Mönche iſt insbeſondere der Monat nach der Was-Zeit beſtimmt, welcher daher den Namen „Kleidermonat“ trägt. Viele Laien kaufen dann ein oder mehrere Stücke Zeug, um ſie den Mönchen darzubringen. Jeder Mönch darf für ſich nur einen einzigen aus den oben (S. 80) erwähnten drei Teilen beſtehenden Anzug annehmen. Was aber darüber hinaus geſchenkt wird, fällt dem Heiligtum, dem Kloſter, der Gemeinſchaft zu. Ein eigentümlicher Brauch iſt, daß man bisweilen eine Anzahl Mönchsgewänder von der rohen Baumwolle bis zum fertigen Kleid durch Beteiligung vieler Hände in der Friſt eines Tages zwiſchen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang fertigſtellt. Dafür ſetzen ſich eine größere Anzahl Menſchen, beſonders Frauen, zuſammen, oft in dem Predigtraum eines Tempels, und während einige die Baumwolle von der Staude einbringen, bereiten andere ſie vor, wieder andere ſpinnen ſie, dann wird ſie gewoben, zurechtgeſchnitten, genäht und gefärbt, letzteres von den Mönchen ſelbſt.

Eine beſondere Leiſtung des Laien beſteht ferner darin, daß er für kurze Zeit ſich Beſchränkungen unterwirft, welche den äußeren Formen des Mönchtums nahe kommen. Da man dies beſonders an den vier Tagen der Mondphaſen, Neumond, Vollmond und den zwei dazwiſchen in der Mitte liegenden Terminen zu tun pflegt und dieſe Tage Pôya heißen, ſo nennt man auch die religiöſe Übung ſelbſt Pôya. Wer Pôya halten will, muß am frühen Morgen des betreffenden Tages dieſen

---

oder in das Heiligtum selbst und erleuchtet es abends damit, besonders bei irgend welchen festlichen Anlässen.

ſeinen Entſchluß einem Mönche mitteilen, indem er zu dem Heiligtum geht und erklärt: ich will die Gebote beobachten. Mit den Geboten ſind jene acht Gebote gemeint, welche als die Regel für eine Art mönchiſcher Vorſtufe gelten. (Vgl. Buddhismus I, S. 19.) An dem Tage des Pôya enthält ſich der Laie der Arbeit und des Handels, er hört das heilige Wort von Mönchen oder lieſt es, er verweilt in ſtiller Meditation; man vollbringt auch wohl beſondere gute Werke gegen Eltern, Verwandte oder Notleidende, trägt Opfergaben in die Tempel und an die Pagoden.

Alle derartige Leiſtungen werden von dem gewöhnlichen Manne als Mittel zur Erwerbung religiöſen Verdienſtes und zur Abwendung von Übeln betrachtet. Dieſe abergläubiſche Ausnutzung hat die ganze Religion für den Laien völlig veräußerlicht. Beſonders grell tritt dies darin zutage, wie immer wieder das heilige Wort, Bana, als ein Zaubermittel betrachtet wird, das durch bloße Verleſung und Hören Segen bringt, Krankheiten abwehrt, Geiſter bannt, auch wenn der Laie es garnicht verſteht. Es gibt einen eigentümlichen Brauch, Pirit genannt, der darin beſteht, daß Laien zur Beſchwörung irgend einer Gefahr oder zur Gewinnung guter Einflüſſe eine Anzahl Mönche veranlaſſen, in dem Predigtraum eines Kloſters oder einem anderen dafür hergerichteten Gebäude längere Zeit Tag und Nacht ununterbrochen Bana zu leſen, gewöhnlich ſieben Tage lang. Die Mönche löſen ſich dabei ab, doch ſo, daß nicht die geringſte Pauſe eintritt, wodurch der Zauber gebrochen wäre. Eine Buddhareliquie liegt auf dem Platz der rezitierenden Mönche, und ein heiliger Faden wird ausgeſpannt um das ganze Gebäude, anfangend bei dem Orte der Rezitation und wieder dahin zurückführend, indem ſo die beſchwörende Wirkung materiell zuſammengehalten wird. Außer den zwei zur Zeit gerade Bana leſenden Mönchen ſind gewöhnlich noch andere im Gebäude verſammelt, welche mitmurmeln und dabei den Faden halten, der den heiligen Bezirk umſchließt. Mit einer Prozeſſion und mythologiſchen Aufführung endet die Feier, bei der oft viel äußerer Aufwand gezeigt wird. Hier hat man ganz

offenkundig das Wort der tiefsinnigen Lehre des Buddha zum magischen Zauberwerk herabgedrückt. Das entspricht aber nur der allgemeinen Auffassung des singhalesischen Volkes.

Daß auf diesem Wege vom Geist der buddhistischen Lehre nichts in die Laien übergegangen ist, kann niemanden wunder nehmen. Nicht einmal soweit hat der Buddhismus den Singhalesen innerlich beeinflussen können, daß etwas Milde gegen die Tiere ihm natürlich geworden wäre, ein Einfluß, der doch bei der Grundrichtung dieser Religion am nächsten läge. Man lese bei Sir Emerson Tennent, dem so gründlichen und feinsinnigen Kenner von Ceylon, der viele Jahre als hoher Beamter alle Gelegenheit zu Beobachtung und Erkundigung hatte[1]), in welch unmenschlicher Weise man das Schildpatt den lebendigen Schildkröten durch Brennen abgewinnt (Ceylon I, 190f.), oder wie sonst auf Märkten und Straßen die Tiere ohne das geringste Bedenken, oft ganz ohne zwingenden Grund gequält werden (Ceylon II, 177f.). Neben solche Darlegungen braucht man nicht noch Einzelbeobachtungen zu stellen, wie sie ein kürzerer Aufenthalt in dem Lande an die Hand gibt.

Innerlich ist es eben nicht der Buddhismus, durch welchen der einfache Singhalese sich wirklich berührt fühlt, sondern vielmehr sein alter Natur- und Dämonenkultus. Der Buddhismus hat nichts dafür getan, denselben zu beseitigen, hat vielmehr durch seine mythologischen Elemente allerlei Handhaben geboten, ihn zu erhalten. Seit Urzeiten glaubt das Volk von Ceylon an die Wirksamkeit von allerlei Dämonen (Sanne), die besonders für jedes Unglück, jede Krankheit, jede gefährliche Erscheinung verantwortlich seien. Zur Besänftigung der bösen Geister bedient man sich einer Klasse von Beschwörern, der Kattadias. Besonders Fälle von Dürre und Teuerung sowie von ernstlichen Krankheiten treiben das Volk diesen Beschwörern zu. Den unheim-

[1]) Sein zweibändiges Werk: Ceylon, an account of the island, physical, historical and topographical, 4. Aufl., London, 1860, ist noch immer die grundlegende neuere Arbeit, wenn auch in Einzelheiten veraltet oder überholt.

lichen Mächten wird ein Altar errichtet, ein Opfer gebracht (oft ein Hahn), dann werden zu bestimmten Zeiten (Sonnenuntergang, Mitternacht, Sonnenaufgang) Gaben von Nahrungsmitteln und Blumen gespendet. Dazwischen führen die Kattadias in Verkleidung und mit schauerlichen Masken Tänze auf, die sich bis zur Raserei steigern, wodurch sie selbst von dem Dämon besessen werden, der durch sie dann die Ursache der Bedrängnis und Mittel zur Beseitigung angibt. Dieser Dämonenglaube ist bis auf den heutigen Tag die einzige wirklich vom Volke empfundene religiöse Größe. Er hat sich verbunden sowohl mit hinduistischen Vorstellungen wie mit Ideen und Gestalten aus dem Buddhismus. Aber diese beiden Religionen haben nur dazu dienen müssen, neue Klassen von Dämonen einzuführen, neue Mittel der Bannung zu erfinden, andere Zauberformeln zu liefern; im wesentlichen ist es der alte naturscheue Geisterglaube, welcher den gewöhnlichen Mann beherrscht. Der Buddha so gut wie Brahma oder Wischnu oder Schiwa, die freundlichen wie die feindseligen Fabelwesen der buddhistischen Legenden (Yakscha und Rakschasa), das wird alles eingereiht in die Scharen der von alters her umworbenen Dämonen, mit deren richtiger Behandlung man täglich zu tun hat.

Will man die ganze Lebendigkeit solch abergläubischer Praktiken, verbunden mit allerlei Aufputz von den erwähnten Religionen her, auch die Art, wie sich das buddhistische Mönchtum skrupellos zur Verbrämung der Volksvorstellungen hergibt, an einem deutlichen Beispiele vorgeführt sehen, so muß man einmal genau den Verlauf und alle Einzelheiten des größten Nationalfestes, des Perahera, studieren, das im August jedes Jahres stattfindet[1]). Das Fest gilt dem Gotte Wischnu. Es sind indes noch vielerlei Beziehungen zu anderen Göttern damit verknüpft. Eine ungeheure Fülle abergläubischer Bräuche spielt sich in Verbindung mit dem Feste ab. Unter

---

[1]) In dem „Ceylon Examiner“ vom 17. Nov. 1874 findet man eine eingehende Darstellung dessen, was zu dem Perahera-Feste gehört.

dieſem bunten Gemenge aber iſt eins der Hauptmittel zur Verherrlichung der Feier die Ausſtellung des Behälters einer Buddhareliquie aus dem Kloſter Maligawa, welche mitten in der Haupt-Prozeſſion auf dem Rücken eines Elefanten dahergetragen wird. So finden wir hier einen angeblichen Überreſt der irdiſchen Perſönlichkeit des Buddha ſelbſt und tauſende ſeiner Nachfolger in munterem Vereine mit hinduiſtiſchen Prieſtern und Beſchwörern, mit Kattadias und ähnlichen Figuren, wir finden den Buddhismus umſpielt von Waſſerbeſchwörung, religiöſen Tänzen, Zauberformeln und unzähligen Symbolen kraſſen Naturkults. Aus dieſem Bilde kann man, ſo fremdartig es manchen europäiſchen Verehrer des „ſüdlichen Buddhismus“ anmuten wird, ableſen, welche Stellung die Religion des Buddha Gautama heute tatſächlich auf der Inſel Ceylon einnimmt.

4. Kapitel.

Der Buddhismus von Birma.

In Birma hat der Buddhismus das Volksleben tiefer durchdrungen und ihm mehr Färbung gegeben als in Ceylon. Die Religion des Gautama gewann hier vielleicht ihre freundlichſte und echteſte Ausgeſtaltung, und ſo wenig ſich für den Beſucher dieſes Landes die Erinnerungen an den Buddhismus von ſonſtigen Eindrücken trennen laſſen, ſo gewiß wird der Rückblick auf das religiöſe Leben der Birmeſen immer einen gewiſſen ſonnigen Schimmer bewahren. Wer dazu neigt, ſich vom Buddhismus bezaubern zu laſſen, dem bietet ſich hier ein gewiſſer Anlaß dazu, natürlich nur, wenn man nicht

das halb europaiſierte Rangoon allein ins Auge faßt, ſondern tiefer ins Land geht. Harmlos und urwüchſig, liebenswürdig und anmutig berührt zunächſt das ganze, und erſt ein ſchärferer Blick entdeckt auch hier bald die Schwächen und Grenzen.

Novizen und Mönche.

Wie in Ceylon, beginnt die Berührung mit dem Buddhismus auch in Birma durch die Lehrtätigkeit, welche die Mönche üben. Jedes Dorf, jede Anſiedlung beſitzt unfehlbar einen buddhiſtiſchen Tempel, bei dem wenigſtens ein Mönch ſeine Wohnung hat. Hier iſt zugleich die Schule des birmeſiſchen Kindes. Es iſt Brauch, daß jedes Kind ein gewiſſes Maß von Unterweiſung in der Mönchsſchule empfängt. Dieſe Bildung iſt freilich ebenſo beſchränkt und von derſelben Art wie die des jungen Singhaleſen: Schreiben und Leſen des Birmeſiſchen und der heiligen Sprache, des Pali, die hier mit birmeſiſchen Buchſtaben geſchrieben wird, Auswendiglernen heiliger Formeln und Gebete, Einführung in die frommen Zeremonien ſowie in die phantaſtiſche Welt der buddhiſtiſchen Legenden und Mythologien, ſittliche Weiſungen, etwas von Volkspoeſie. Durch dieſen Unterricht wird eine frühe und freundliche Verbindung des einzelnen mit der Religion ſeines Landes geſchloſſen. Die Mönche ſind meiſt ehrenwerte und geachtete Leute, und der Unterricht iſt den Kindern ein Vergnügen. Er beginnt gewöhnlich mit dem achten oder neunten Lebensjahre. Die Schüler können im Kloſter ſelbſt Wohnung nehmen, werden damit aber nicht etwa Kloſternovizen, ſondern bleiben einfach Zöglinge mit weltlicher Kleidung und ohne andere Verpflichtungen, als die der Unterricht auferlegt.

Einige Jahre ſpäter kommt dann freilich für das junge Menſchenkind der Zeitpunkt, wo es völlig unter die Kloſtergelübde und Kloſtergewohnheiten zu treten hat. Es iſt nämlich in Birma Brauch, daß ganz allgemein *jeder Laie*, auch wenn er nicht die Abſicht hat, dem Weltleben dauernd zu entſagen, *in ſeiner Jugend eine*

gewiſſe Friſt dem Mönchsleben ſich widmet. Dieſer Durchgang durch das Kloſter bedeutet den Eintritt ins volle Leben der Erwachſenen. Der Knabe empfängt dabei einen neuen Namen (den er freilich ſpäter, wenn er ins Weltleben zurücktritt, wieder ablegt) und wird nun erſt als vollwertig genommen. Das Alter für die Mönchsperiode des Lebens iſt eigentlich fünfzehn Jahre, doch machen die meiſten ſie aus praktiſchen Gründen ſchon früher, mit zwölf Jahren etwa, durch. Gewöhnlich tritt man mit Beginn der Was-Zeit, d. h. etwa Mitte Juli, ins Kloſter ein. Dieſer Eintritt iſt eine große Feſtlichkeit, an welcher Verwandte und Freunde, weibliche wie männliche, teilnehmen. Ein prächtiger Umzug, mit welchem der Kloſteraſpirant von den Naheſtehenden Abſchied nimmt, gleichſam die Welt verläßt, eröffnet den Vorgang. Dann findet im elterlichen Hauſe die Aufnahmefeier ſtatt. Dort ſind eine Anzahl Mönche und alle ſonſt Teilnehmenden verſammelt. Das Haupthaar wird abgeſchoren, die weltliche Kleidung mit der mönchiſchen vertauſcht, der junge Menſch bittet dreimal um Zulaſſung in die heil. Gemeinde, die Mönchsutenſilien werden ihm überreicht und danach wandelt er in Prozeſſion zum Kloſter. Im Hauſe der Eltern folgt dann noch eine Bewirtung der Gäſte, welche gewöhnlich mit dem in Birma ſo allgemein beliebten pantomimiſchen Tanze, Pwe genannt, ſchließt.

Die Dauer des Aufenthalts ſolcher Novizen im Kloſter iſt nach dem Ernſte der Geſinnung verſchieden. Es gibt Fälle, wo in dem Eintritt ſo ſehr nur eine äußerliche Form geſehen wird, daß die Eintretenden nur einen Tag über unter den Mönchen bleiben. Andere verweilen wenigſtens einige Wochen oder einen Monat. Korrekterweiſe ſoll man aber eine Was-Zeit über, alſo drei Monate lang, dem Kloſter angehören, und wer gar in beſonders ſtarkem religiöſen Empfinden der höchſten Anforderung genügen will, der verbringt drei Regenzeiten bei den Mönchen; das wird dahin aufgefaßt, daß man mit dem erſten Was ein Verdienſt für ſeinen Vater, mit dem zweiten eins für ſeine Mutter, mit dem dritten ein Verdienſt für ſich ſelber erwerbe.

Der allgemeine Name für den Novizen in Birma ist Schin. Er führt die Lebensweise der Mönche und darf es nicht wagen, die zehn Grundgebote zu übertreten, wenn er sich nicht Strafen, vielfach körperlicher Züchtigung aussetzen will. Doch ist die Bürde, welche ihm mit dem mönchischen Leben auferlegt wird, bei der Einfachheit des birmesischen Lebens überhaupt nicht eben schwer, zumal wenn es sich nur um kürzere Zeit handelt.

Wer nach seinem Noviziat dauernd in die Mönchsgemeinde eingereiht werden will, hat eine zweite Aufnahme durchzumachen, die ähnlich wie auf Ceylon verläuft. Auch hier ist das vorgeschriebene Mindestalter zwanzig Jahre.

Kleidung und sonstige Ausstattung der Mönche ist dieselbe wie bei dem singhalesischen Buddhismus. Auch die tägliche Lebensweise ist die gleiche. Man erhebt sich bei Morgengrauen, reinigt sich, spricht die Morgengebete, vollzieht die nötigen häuslichen Arbeiten, nimmt ein leichtes Frühmahl ein und widmet sich der Meditation oder dem Studium eines heiligen Textes. Um acht oder neun Uhr findet der regelmäßige Bettelgang statt, welcher nur Kranken und ganz Alten erlassen werden kann. Die erbettelte Nahrung wird auch in Birma gewöhnlich nicht von den Mönchen gegessen, soweit sie nicht Armut dazu zwingt. Vielmehr dient sie Armen oder Tieren; nicht selten leeren die Mönche schon während des Bettelganges selbst die gefüllte Schale auf die Straße zum Besten der Hunde oder anderer Bewerber. Das gilt nicht als verächtlich gegen die Geber, da ja auch die Ernährung von Tieren ein gutes Werk ist. Nachdem sie ein bis zwei Stunden der religiösen Pflicht des Bettelganges genügt haben, kehren sie in das Kloster zurück und nehmen das ihnen dort mittlerweile bereitete Mahl ein. Hierauf wird die Zeit mit religiöser Lektüre oder Unterhaltung, mit Annahme von Besuchern und sonst beliebig verbracht. Gegen Mittag genießt man noch einen leichten Imbiß, da nach Mittag nicht mehr gegessen werden darf. Den Nachmittag füllen allerlei einfache Pflichten aus, Unterweisung der Schüler, Lernen heiliger

Texte, Meditation, Beaufſichtigung der Abſchreiber, welche heilige Manuſkripte für das Kloſter herſtellen; ein gut Teil der Zeit gehört auch dem Geplauder und dem Betelkauen. Für die Jüngeren, insbeſondere für die Novizen fallen noch allerlei äußere Dienſtleiſtungen dazwiſchen. Mit Sonnenuntergang müſſen alle, die das gelbe Gewand tragen, auch wenn ſie vorher vielleicht auswärts Beſuche machten, im Kloſter beiſammen ſein. Eine gewiſſe Kontrolle wird über das geübt, was die Jüngeren gelernt haben, und der Tag ſchließt ab mit einer gemeinſamen Verehrung der Buddhabilder.

Rangſtufen.

Theoretiſch ſollen alle Mönche einander gleich ſtehen, nur daß nach dem Alter ihrer Zugehörigkeit zu den Geſchorenen ein Unterſchied gemacht wird. Man zählt dabei die Was-Zeiten und ſagt von einem Mönche: er hat ſo und ſo viele Was. Der, welcher mehr Was hat, gilt als ehrwürdiger. Sonſt ſoll ein Unterſchied nicht ſein. Indes haben ſich doch praktiſch deutliche Anſätze zu einem hierarchiſchen Syſtem gebildet (mehr als in Ceylon). Der Vollmönch trägt zunächſt den Titel Yahan oder auch Pyit-ſchin. Hat er mehr als zehn Was, ſo bekommt er den Ehrentitel Hpongyi (großer Ruhm), ein Name, den Ausländer oft auf die Mönche überhaupt anwenden. Aus den Hpongyi allein kann der Sayah, der Abt eines Kloſters, gewählt werden. Die Klöſter eines gewiſſen Bezirkes vereinigen ſich wieder unter der Aufſicht eines älteren und beſonders angeſehenen Abtes, welcher den Titel Gaing-ôk führt. Eine noch höhere Gruppe bilden dann die Sayadau, die „Lehrer des Königs“, ein Titel, den die ehemaligen Könige von Birma zu verleihen hatten. Aus der Zahl der Sayadau wurde ſchließlich durch den König ein Oberhaupt des geſamten birmeſiſchen Buddhismus mit dem Titel Thathanabaing (Leiter der Gemeinde) eingeſetzt. Seit aber Birma ſeinen König verloren und engliſche Oberhoheit anerkannt hat, iſt in der Hierarchie eine gewiſſe Verwirrung eingetreten, beſonders nachdem der letzte aus

der königlichen Zeit ſtammende Thathanabaing 1895 geſtorben war. Lange hatte er keinen Nachfolger, da die britiſche Regierung die Ernennung eines religiöſen Hauptes als nicht ihres Amtes ablehnte, die Mönche des Landes ſelbſt aber nicht einig waren. Schließlich iſt nun neuerdings doch durch Wahl der Mönche ein neuer Thathanabaing an die Spitze berufen und hat (im Oktober 1903) die feierliche Beſtätigung der engliſchen Regierung erhalten. Er reſidiert in Mandalay, der früheren Hauptſtadt. Seine Herrſchaft iſt vorläufig auf Nordbirma (Oberbirma) beſchränkt, doch hat Lord Curzon, der indiſche Vizekönig, welcher ihn einführte, die Erweiterung ſeines Gebietes auch über Unterbirma in Ausſicht geſtellt. —

Heilige Gebäude.

Die Kloſter- und Tempelgebäude ſind nach Ausdehnung und Koſtbarkeit ſehr verſchieden. Mit wenigen Ausnahmen ſind es Holzbauten[1]), und zwar benutzt man das vorzügliche, ſehr dauerhafte Teakholz, an dem Birma ſo reich iſt. Die Gebäude erheben ſich auf Pfeilern zwei bis drei Meter hoch über den Erdboden und ſind einſtöckig, obwohl die kunſtvolle Dachform, welche ſich in mehreren Abſätzen nach oben verjüngt, den Eindruck mehrerer Stockwerke machen könnte. Das Haupthaus des Kloſters, Kyaung, iſt eine in zwei Abteilungen geteilte Halle, von einer Veranda umgeben. Die eine der Abteilungen dient den Inſaſſen zum gewöhnlichen Aufenthalte, häufig ſchlafen ſie auch hier auf ihren als Betten dienenden Matten, welche tagsüber zuſammengerollt an den Wänden liegen. Die andere Abteilung enthält die Buddhaſtatuen, Altartiſche mit Kerzen oder Lämpchen, Blumen und anderer Ausſchmückung, ferner die Kiſten, in denen die heiligen Schriften, Palmblatt-Manuſkripte

---

[1]) In Rangoon und Mandalay findet man Gebäude, die aus Stein und in mehr europäischem Stil errichtet sind. Aber auch ältere Klöster im Binnenlande sind zuweilen aus Backstein gebaut.

von verſchiedener Koſtbarkeit, aufbewahrt werden. Dies iſt der vornehmere Raum; er liegt mit ſeinem Fußboden etwas höher als die Veranda ringsherum und als die mehr zur Wohnung dienende Abteilung. Hierher pflegen auch Beſucher geführt zu werden, wenn es nicht vertraute Bekannte der Mönche ſind.

Die Kyaungs enthalten keine anderen als Buddhabildniſſe. In der Regel ſteht ein großes in der Mitte, ungezählte andere an den Wänden hin auf dem Fußboden oder, falls kleiner, auf Brettern und Vorſprüngen an der Wand. Sie ſind aus Holz, Ton, Alabaſter, auch wohl aus Silber oder Gold. In der Darſtellung der Geſtalt des Buddha hält man ſich ziemlich ſtreng an die drei bereits oben erwähnten Typen, den ſitzenden (meditierenden), den ſtehenden (predigenden) und den liegenden (in das Nirvana eingehenden) Buddha. Vgl. o. S. 86. Der ſitzende Buddha wird in Birma regelmäßig mit etwas anderer Handhaltung als in Ceylon gegeben[1]): die rechte Hand fällt über das rechte Bein dicht unter dem Knie nach vorn herunter, die Handfläche nach dem Körper zu, während die linke, die Handfläche nach oben, im Schoße ruht. Vor dieſem Buddha ſind häufig in knieender Lage die beiden Schüler Maudgalyâyana und Schâriputra dargeſtellt, der eine, wie er aufmerkſam horchend dem Meiſter ſein Ohr zuwendet, der andere, ihn mit zuſammengelegten Händen verehrend. Außer den Figuren des Buddha Gautama erblickt man hin und wieder auch einige der angeblichen früheren Buddhas in den Heiligtümern, ſo etwa Gautama nebſt ſeinen drei Vorgängern in dieſer Weltperiode, Kakuſandha, Konâgamana und Kaſſapa. Auch der vierte in der ganzen Reihe der achtundzwanzig ehemaligen Buddhas, Dîpamkara, der

[1]) Es gibt eine bestimmte Anzahl von Hand- und Armhaltungen des sitzenden Buddha, an welche sich im nördlichen Buddhismus vielerlei Theorien anknüpfen. Man nennt die Haltung des Buddha Mudrâ, und jede Mudrâ hat ihre besondere Bezeichnung. Die oben erwähnte ist die Mudrâ des Zeugnisses, weil der Buddha in ihr die Erde zu einem Zeugnis aufgerufen haben soll, als er, mit dem Versucher kämpfend, unter dem Bodhibaume saß.

„Lichtbringer“, wird bisweilen im Bildnis wiedergegeben. —

Neben dem Kyaung fällt bei den meisten Klöstern ein turmartiges Gebäude sofort in die Augen, dessen Dach in einer Reihe von Etagen hoch aufsteigt. Das ist das Thein, ein Ort von hervorragender Heiligkeit, der für besondere Zwecke, vor allem für Meditationsübungen und Aufnahmefeiern bestimmt ist. Häufig knüpfen sich Sagen und Legenden an den Grund und Boden, auf welchem das Thein errichtet ist, um den Zusammenhang des Klosters mit irgend einer heiligen Gestalt alter Zeit oder mit einem berühmten Könige zu erweisen.

Der ganze Bezirk eines Klosters ist gewöhnlich von einer hölzernen oder steinernen Einfassung umgeben, innerhalb deren der Laie nur nach Ablegung der Sandalen oder Schuhe zu gehen wagt, da es geweihter Boden ist. Einen gewissen Umkreis auch außerhalb der Einfassung bestimmt der Abt eines Klosters oft als heiliges Gebiet. Darin darf dann vor allem nichts Lebendes getötet werden, und Inschriften warnen die Passanten davor. Auch legt man hier gern Teiche an, in denen Fische, Schildkröten und andere Wassertiere geschont, genährt und gezähmt werden. Es gilt für ein gutes Werk, daß Besucher eines Klosters solchen Pfleglingen Nahrung spenden, und die Tiere werden natürlich auffällig zahm. Auch gibt es Fälle, wo Laien Tiere, die sie vom Tode befreit haben, in ein Kloster schicken, damit die Mönche sie erhalten; sie werden dann in dem nächsten Umkreise des Klosters entsprechend untergebracht und ernährt.

Der Anblick der bedeutenderen Klöster ist sehr malerisch. Die große Geschicklichkeit der Birmesen in der Holzarchitektur und Holzschneidekunst feiert hier ihre Triumphe. Die verschiedenen Dächer, die Geländer, die Wände, die Pfosten, das alles ist mit einer erstaunlichen Mannigfaltigkeit und Gewandtheit ausgeschnitzt und verziert, und wenn auch der Baustil nach seinen Grundzügen keine besonderen Ideen, keine bedeutende Erfindungskraft zeigt, so ist das Ganze doch höchst anmutig und

merkwürdig in der feinen, fleißigen und ſinnigen Entfaltung von Kleinkunſt. Das „goldene Kloſter der Königin“ in Mandalay iſt eins der reizvollſten Beiſpiele für dieſen Geſchmack birmeſiſcher Bauten

Pagoden.

Ein beſonderes Kapitel gebührt bei Erwähnung der buddhiſtiſchen Bauten in Birma den Dagobas oder Pagoden. Kein anderes Land hat einen ſolchen Reichtum dieſer religiöſen Monumente aufzuweiſen. Wenn man den Irrawaddi hinunterfährt und die bunte Szenerie ſeiner Ufer an ſich vorübergleiten läßt, von den urwaldbedeckten Bergen des Nordens mit ihren Felſentoren bis in die Reisebenen von Rangoon, ſo tauchen einmal über das andere in immer neuem Wechſel zwiſchen Palmen und dichtem Gebüſch die meiſt vergoldeten Spitzen der Pagoden auf. Sie geben dem Lande ſeinen Charakter. Daß Pagoden ſo häufig ſind und daß ſich neben unzähligen alten, zerfallenden immer neue erheben, ohne daß man die einſtürzenden wiederherzuſtellen ſich Mühe gibt, beruht darauf, daß die populäre Anſchauung den Bau einer Pagode zu dem hervorragendſten verdienſtlichen Werke gemacht hat; dabei muß natürlich jeder, der Verdienſt ernten will, ſeine eigene Pagode errichten. Viele der Pagoden liegen in der Nähe eines Kloſters; doch können ſie auch ganz für ſich angelegt werden. Unter jeder Pagode iſt in einer Art Grabkammer ein heiliger Gegenſtand deponiert. Urſprünglich waren es Reliquien. Heute pflegt es entweder eine koſtbare Statue des Buddha oder ein wertvolles Exemplar einer heiligen Schrift zu ſein. Dem werden allerlei zuweilen ſehr prachtvolle Opfergaben, Nachbildungen heiliger Gegenſtände oder heiliger Stätten in Silber und Gold, Edelſteine, Gefäße u. dergl hinzugefügt. Die Einweihung einer Pagode vollzieht ſich mit großem Pomp. Ein merkwürdiger Zug dabei, der auch ſonſt die Überreichung größerer Geſchenke begleitet, iſt das Ausgießen von etwas Waſſer auf den Erdboden unter dem Rezitieren einer heiligen Formel. Dadurch ſoll die Erde

mit ihren Geistern zu Zeugen der Handlung genommen werden.

Die Formen der Pagode sind in Einzelheiten mannigfach verschieden, doch liegt meistens dieselbe architektonische Idee zugrunde. Der Unterbau zeigt die Gestalt einer vierseitigen Pyramide mit einer Reihe stufenförmiger Absätze. Darüber erhebt sich der wahrscheinlich aus Nachbildung einer Lotosknospe entstandene kegelförmige Teil, welcher sich nach oben zu stark verjüngt und ringsherum parallele rillenartige Einschnitte zeigt. Die Spitze krönt ein Aufsatz, der sog. Schirm, häufig mit besonderem Aufwand von Gold und Edelsteinen geschmückt. An den Eingängen oder Treppenaufgängen der größeren Pagoden sind oft zu jeder Seite abenteuerliche Tiergestalten, aus Stein gehauen, angebracht, Mischformen von Drache und Löwe, deren Stil auf chinesischen Einfluß weist. Auch Figuren gewisser Dämonen (Nat, von denen später mehr stehen) wohl als Wächter an den Außenseiten der Pagoden. Die Wände sind nicht selten mit einfachen Malereien bedeckt, welche Szenen aus dem legendarischen Leben des Buddha Gautama oder aber zur Weckung der Gewissen die verschiedenen Qualen der gestorbenen Gottlosen in den zahlreichen Höllen veranschaulichen.

Heutigentags ist die berühmteste aller birmesischen Pagoden die Schwe Dagôn Pagode in Rangoon. Unter ihr sollen nicht nur acht wirkliche Haare des Buddha Gautama, sondern auch die Bettelschale, ein Gewand und ein Wanderstab von je einem der drei früheren Buddhas dieser Weltperiode begraben sein. Die Schwe Dagôn Pagode weist eine ungeheure Fülle von Leistungen orientalischer Kunst auf. Sie ist eine imposante Ansammlung von Tempeln, Kapellen, Monumenten und Hallen um die Hauptpagode in der Mitte, eine unendliche Ausstellung buddhistischer Kunst und Geschicklichkeit, umgrünt von reichlichen Anlagen tropischer Vegetation, täglich durchströmt von Tausenden, Pilgern, Mönchen, Betenden, Neugierigen, Geschäftsleuten, ein phantastisches Bild der Triebkräfte südbuddhistischen Glaubenslebens. Auch japanische, chinesische und koreanische Pilger finden ihren

Weg hierher und haben Widmungen und Bauwerke als Zeichen ihrer Verehrung in dem heiligen Bezirke zurückgelassen.

Neben der Schwe Dagôn Pagode sind als zwei wenigstens für Birmesen in demselben Ansehen stehende Pagoden die Schwe Mau Dau in Pegu und die Schwe San Dau in Prome, zu erwähnen. In Mandalay wird hoch verehrt die sog. Arakan Pagode, von den Birmesen Maha Myat Muni genannt. Hervorhebung verdient auch in diesem Zusammenhange die alte Hauptstadt Pagan am Irrawaddi, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts ein verlassener und verfallener Ort, dessen Mauern aber die Ruinen von 9999 Pagoden umschließen.

Die Pagode gilt den Laien als der gewöhnliche Platz der religiösen Verehrung. Mit ihr in Verbindung existiert ein Raum für Buddhabilder, denen die Laien ihre Ehrfurcht erweisen. Bei angesehenen Pagoden befinden sich mehrere solcher Räume, bisweilen vier, je nach den vier Himmelsrichtungen, die voll sind von großen und kleinen Bildnissen, Schenkungen frommer Laien. Zur Aufbewahrung all der immer wieder von den Gläubigen gewidmeten Buddhafiguren legt man bei vielbesuchten Stätten besondere Häuser an, da die Pagodenräume sie nicht fassen. Diese Häuser, unter der Hut eines alten Mannes stehend, werden von sehr eifrigen Laien auch öfter aufgesucht, daß man vor den Bildern seine Andacht vollziehe. Doch stehen sie an Schätzung hinter den Pagoden sehr zurück.

Auch die schon von Ceylon her uns bekannte Darstellung der Fußsohle des Buddha findet sich in Birma bei manchen Pagoden. —

Charakter des Mönchtums.

Das Mönchtum wird in Birma, allgemein beurteilt, insoweit jedenfalls ernst genommen, als weder die bestimmten mönchischen Gesetze noch die Forderungen des üblichen mönchischen Anstandes verletzt werden dürfen. Kleinere Vergehen eines Mönches werden auf erfolgtes Geständnis hin von dem Mönchsältesten (Abt) mit einer

Buße belegt, die etwa in körperlichen Arbeiten für das Kloſter, in Nachtwachen, in härterer Lebensweiſe, asketiſchen Leiſtungen u. dergl. beſteht. Fällt dagegen eine ſchwere Sünde vor, vor allem eine der vier großen Sünden: ein grobes geſchlechtliches Vergehen, Diebſtahl eines Objektes von gewiſſem Werte, Mord eines Menſchen oder betrügeriſche Vorſpiegelung übernatürlicher Gaben, ſo wird das Mitglied, wenn nicht entſchuldigende Momente vorliegen, aus der Kloſtergemeinſchaft feierlich ausgeſtoßen, unter Entziehung ſeines Gewandes und der Bettelſchale. Solche Lage iſt verhängnisvoll, da der ausgeſtoßene Mönch auch der allgemeinen Verachtung, ja dem Haß der Bevölkerung verfällt. Er iſt verfehmt. Dagegen kann ein Mönch freiwillig die Gemeinde des Kloſters verlaſſen, ohne daß ihn ſolche Folgen treffen, und hier und da wird wohl einer, dem ſchwere Verſuchungen nahen, dieſen Weg wählen, um ſeinen Wünſchen nachgehen zu können.

Obwohl die Mönche im ganzen über ihrer äußeren Lebensführung ziemlich vorſichtig wachen, ſo ſind doch eine Menge Laxheiten eingeſchlichen, die man nicht hoch anſchlägt. Erwähnt wurde ſchon, daß viele die erbettelte Nahrung nicht ſelbſt verzehren, ſondern den Bettelgang nur der Form wegen machen. Ferner ſind ſeidene Gewänder häufig in Gebrauch, die eigentlich verpönt ſein ſollten. Auch nehmen die Mönche viel an Aufführungen, beſonders an den ſo häufigen Pwe's, den pantomimiſchen Tänzen, teil. Vor allem aber ſind viele unter ihnen habgierig, begehren für ſich perſönlich nach Geld und Geſchenken, ja ſie treiben direkt Geldgeſchäfte. Rechtsſtreitigkeiten von Mönchen vor engliſchen Gerichtshöfen, ſei es untereinander, ſei es mit Laien, ſind ebenfalls keine Seltenheiten. Dergleichen Verſtöße gegen das mönchiſche Ideal liegen ſchon an der Oberfläche. Gräbt man aber tiefer und prüft die innerliche Reife und die Erfaſſung der wichtigſten Aufgaben, welche der Buddha Gautama geſtellt hat, ſo muß man bei den meiſten ein einfaches Defizit konſtatieren. Sie begnügen ſich mit der Erfüllung der vorgeſchriebenen Lebensweiſe, mit Leſen und Auswendiglernen heiliger Texte, mit Medi-

tationen, welche unmerklich in Schlafen übergehen. Mönche von innerem Eifer und gründlichen Kenntniſſen ſind immer Ausnahmen; ſie entſtammen in der Regel den einfachen, abgelegenen Klöſtern des Innern, beſonders von Oberbirma, machen aber, wenn ſie Ruf bekommen haben, oft Karriere, indem ſie an große Klöſter in Mandalay oder anderen Orten als Leiter gewählt werden.

Die Tatſache, daß der volle Ernſt der Auffaſſung dem größten Teil der birmeſiſchen Mönche fehlt, hat zur Entſtehung einer Reformpartei Anlaß gegeben, welche Tſchulla-gandi genannt wird. Die Anhänger dieſer Partei verſuchen eine ſtriktere Beobachtung aller Mönchsregeln durchzuführen, z. B. daß man keine luxuriöſen Seidengewänder trage, ja ſelbſt Sonnenſchirme und Sandalen vermeide, daß man nur von der erbettelten Nahrung lebe, daß man kein Geld oder Geſchenk für ſich perſönlich annehme, an Tänzen und Volksfeſten nicht teilnehme. Die Tſchulla-gandi iſt in der Minorität und hat die Maſſe der Mönchsgemeinde, die Maha-gandi, gegen ſich. Der Streit iſt bisweilen ſehr heftig geführt, nicht nur in Reden und Schriften, ſondern bis zu Straßenkämpfen, bei welchen die engliſche Regierung eingreifen mußte.

Eine andere, ganz neuerdings aufgetretene Reformpartei iſt die auch in Ceylon verbreitete Geſellſchaft Buddhaſâſana Samâgama. (Vgl. o. S. 98.) Dieſe Geſellſchaft will den Buddhismus energiſcher in Kontakt bringen mit Europa und ſeiner Kultur, für deren Mängel dieſe Religion das Allheilmittel ſein ſoll. Zugleich werden aber offenbar Ziele neu aufgenommen und dem birmeſiſchen Buddhismus einzupflanzen verſucht, zu denen europäiſches Vorbild angeregt hat. So ſoll das Schulweſen auf eine neue Baſis erhoben, durch Vorleſungen und Zeitſchriften auf Laien eingewirkt werden u. dergl. Die Seele der Bewegung iſt ein Europäer namens Allan Mac Gregor (ſein Mönchsname iſt Ananda Maitrêya), der vom Chriſtentum (Katholizismus) zum Buddhismus übergetreten iſt. Die Beſtrebung datiert erſt aus dem Jahre 1903.

Volksleben und Buddhismus.

Das Volksleben von Birma ist nach allen Seiten hin verwoben mit dem Buddhismus.

So lange noch ein unabhängiges birmesisches Königtum bestand, reichte der Einfluß der Mönche bis hinauf zum Thron und äußerte sich dort in nicht geringem Maße. Direkter Verkehr mit dem König durch Eingaben und Audienzen war den höheren der geistlichen Würdenträger eingeräumt. Sie konnten Regierungsmaßregeln, welche ihnen unheilvoll für das Volk schienen, kritisieren und haben es oft getan. Sie hatten selbst in Streitigkeiten mit Laien ihre eigene Gerichtsbarkeit. Jedes Kloster besaß eine gewisse Unantastbarkeit, so daß es sich auch verfolgter Verbrecher annehmen oder in unruhigen Zeiten von den Laien zur Bewahrung besonderer Schätze benutzt werden konnte. Das Mönchtum bildete so einen wichtigen politischen Faktor, der in gewissem Sinne zum Ausgleich zwischen dem despotischen Königtum und den Untertanen diente.

Seit der britischen Annexion ist das vorüber. Natürlich gab der Buddhismus jene weltliche Macht nicht willig aus den Händen, und die englische Regierung hat immer wieder bis in die neueste Zeit hinein (der letzte derartige Fall war 1897) mit Aufständen zu tun gehabt, welche durch Mönche inspiriert und geleitet wurden. In solchen Fällen scheut der Jünger Gautamas nicht vor Gewalttat und Blutvergießen zurück. Obwohl die politische Bedeutung der Mönche heute aufgehört hat, so spiegelt sich doch das Ansehen, in welchem sie bei dem Volke stehen, noch immer mannigfach wieder. Man begegnet den Mönchen mit großer Verehrung. Wenn der Laie in das Kloster kommt, um durch seinen Besuch den Mönchen seine Aufmerksamkeit zu bezeugen oder um mit ihnen dies und jenes zu besprechen, so muß er sich vor den Geschorenen dreimal zur Erde neigen, ob er nun ein Vornehmer oder ein Bettler ist. Mit ehrenden Redensarten wird diese Verneigung begleitet, und im Gespräch wendet der Laie jene besonderen Formen der Sprache an, die das Birmesische für den Verkehr

mit Höherſtehenden hat. Man benennt den Mönch im Geſpräch mit dem Titel Payah, Herr, während der Mönch den Laien Tagah, Unterſtützer, nennt. Der Laie fühlt auf ſich die Verpflichtung ruhen, für den Bau von Klöſtern und ihre Erhaltung, für Ernährung und Kleidung der Mönche und ihre ſonſtige Wohlfahrt zu ſorgen. Darin iſt man nicht karg. Von den ſchönſten Früchten und den leckerſten Gerichten bekommt in der Regel die Geiſtlichkeit ihr Teil.

Die Feſtlichkeiten, welche mit dem Buddhismus zuſammenhängen, finden die lebhafteſte Beteiligung bei dem ganzen Volke. Die gewöhnlichſte derartige Gelegenheit ſind jene vier Tage des Monats, welche auch die ſinghaleſiſchen Buddhiſten feiern. (Vgl. o. S. 100). Man begibt ſich dann früh morgens (ſehr Eifrige auch ſchon am Abend zuvor) nach einer Pagode, bringt den Mönchen Opfer dar, hört die Rezitierung heiliger Texte und hält einen Feiertag. Einige übernehmen auch die mönchiſche Lebensweiſe für den Tag, verbringen ihn mit Leſen oder Herſagen frommer Schriften und Meditation, nehmen außer dem Morgenmahl keine Nahrung mehr zu ſich und verehren die Buddhabildniſſe. Beſonders in der Zeit des Was, Mitte Juli bis Mitte Oktober, beobachtet der Laie die vier Feiertage des Monats mit Hingebung. In dieſer Zeit laden auch begüterte Familien die Mönche häufig in ihre Häuſer, daß ſie dort „das Geſetz“, die Lehre Gautamas, verkünden, und vor großen Verſammlungen von Freunden und Bekannten des Hauſes wird dann eine wichtige Schrift des Kanons verleſen oder eine Ermahnung zu guten Werken (zur Unterſtützung der Klöſter und Pagoden meiſtens) an die Leute gerichtet. In der Was-Zeit dürfen übrigens keine rauſchenden Feſtlichkeiten ſtattfinden, beſonders keine Pwe, jene pantomimiſchen Tänze, die der Birmeſe ſo liebt. Die Zeit ſoll vielmehr ernſter Einkehr und Meditation gelten. So kommt es denn, daß das Ende der Wasperiode den Charakter eines beſonders fröhlichen Feſtes annimmt, voll Luſt und Ausgelaſſenheit. Die für kurze Zeit den Klöſtern zugewieſenen jungen Leute haben ihre Mönchspflicht dann gewöhnlich abſolviert und kehren

natürlich mit doppeltem Vergnügen in ihre Häuser und in den Strom der Welt zurück. Auch die Mönche werden um diese Zeit stark in den Strudel der irdischen Lust hineingezogen. Sie bekommen sehr reiche Opfergaben und Geschenke und erlauben laute und lärmende Aufführungen bisweilen selbst in den Klosterräumen. Ein anderes bemerkenswertes religiöses Volksfest ist das Pagodenfest. Jede Pagode hat ihren besonderen Feiertag im Jahre. Dann sammeln sich alle Umwohner dort zu harmlosen Vergnügungen. Berühmte Pagoden ziehen Besucher aus weiter Ferne an sich.

Alle diese Festlichkeiten schließen als ein wesentliches Stück Opfergaben an die Mönche ein. Die Unterstützung der Geschorenen bildet den Hauptzug birmesischer Frömmigkeit. Wenn der fromme Birmese eben kann, so erbaut er aus eigenen Mitteln ein Kloster oder eine Pagode. Das ist das höchste Ziel seines religiösen Ehrgeizes. Geht das nicht an, so kann er doch Buddhabildnisse für die heiligen Stätten stiften, Gemälde anbringen lassen, nötige Reparaturen bezahlen, eine Glocke schenken, den Mönchen Kleidung, Nahrung, allerlei Gefäße und selbst Prunkstücke darbringen. Irgend etwas muß man für die Buddhagemeinde tun. Der Gesichtspunkt des Laien ist dabei, daß dadurch Verdienst erworben und eine glückliche Neuverkörperung am Ende dieses Lebens, nicht minder aber Glück und Gedeihen in allerlei irdischen Unternehmungen gesichert wird. Es gibt auch gute Werke des Laien, die nicht auf die Mönche gerichtet sind, z. B. wenn man zur Tränkung der Wanderer Gefäße mit Wasser oder dünnem Tee an den Wegen aufstellt, wenn man Rasthäuser erbaut, in denen Müde Ruhe und Schutz vor der Sonnenglut finden, oder wenn man Tiere aus Todesgefahr rettet und dem Kloster zur Erhaltung überweist; aber dergleichen tritt weit zurück hinter der Unterstützung und Pflege der mönchischen Einrichtungen. Charakteristisch für den Geist, aus dem die frommen Taten hervorgehen, ist eine der üblichsten heiligen Formeln, die der Schüler schon in jungen Jahren lernt und unzählige Male später bei Opfern und religiösen Feiern wiederholt: „Ich verehre mit dem Leibe

mit dem Munde, mit dem Geiſte die drei hohen Güter: den Herrn (Buddha), das Geſetz, die Gemeinde. In Demut, mit glühendem Eifer, mit Zuſammenlegung der Hände, bringe ich meine Verehrung, bringe ich Opfergaben dar und verneige mich andächtig. Durch ſolche Verehrung gewinne ich Verdienſt und mehre den Ernſt und die Reinheit des Herzens und werde erlöſt von den vier Zuſtänden der (jenſeitigen) Strafe; von den drei großen Übeln, Hungersnot, Peſtilenz und Krieg; von den acht Höllen; von den fünf Feinden. Und zuletzt, wenn das letzte Leben für mich erreicht iſt, gehe ich ein in Nirvâna.“ Ähnliche Formeln, kürzer oder länger exiſtieren in Menge und werden von den Beſuchern der Heiligtümer, indem ſie am Boden hocken und die Hände ineinandergelegt vor die Stirn heben, immer aufs neue wiederholt. Auch das erwirbt Verdienſt. Andere laſſen ſich kurze Formeln, die häufig wie Beſchwörungen klingen[1]), auf Stückchen Papier oder Zeug ſchreiben (ſog. Gebetsflaggen) und bringen dieſe an heiliger Stätte dar, zuſammen mit Blumen und Kerzen oder Öllämpchen.

Es iſt nun aber eine ſehr bemerkenswerte Tatſache, daß trotz der ſtarken Durchdringung des ganzen birmeſiſchen Volkslebens mit buddhiſtiſchen Motiven die eigentlich bewegende religiöſe Kraft in dem einzelnen dennoch nicht der Buddhismus iſt. Vielmehr ſtoßen wir bei dem Suchen danach auf eine ſehr eigentümliche Größe, die ſchon aus vorbuddhiſtiſcher Zeit ſtammt, und die der Buddhismus, ſo energiſch er auch ſeine Hand auf dies Volk gelegt hat, nicht zu beſeitigen imſtande geweſen iſt. Das iſt die Verehrung der ſog. Nat. Wer ſind die Nat? Der Name wird auch angewendet auf gewiſſe Geſtalten der buddhiſtiſchen Mythologie, nämlich die Dewas, welche die unterſten Himmel bewohnen. Das iſt aber nur eine ausgleichende und verſchmelzende Übertragung. Urſprünglich zielt der Name auf überirdiſche Weſen, die mit dem Buddhismus nichts zu tun haben, ſondern dem altbirmeſiſchen Geiſter- und Naturkult ent-

[1]) So liest man: Der, welcher dies Papier opfert, wird dadurch sehr stark werden; oder: Möge der am Freitag Geborene hierdurch seinen Lohn für frommes Opfer finden.

ſtammen. Deutliche Spuren des heutigen Kultus zeigen, daß der Nat einerſeits die Perſonifikation von gewiſſen Naturkräften, anderſeits den Geiſt von Verſtorbenen darſtellt. Auf das erſtere weiſt die Verbindung vieler Nat mit beſtimmten Lokalitäten oder mit Bäumen und Früchten, auf das andere die halb hiſtoriſchen Anſpielungen auf manche Nat in den Feſtgeſängen ſowie allerlei Legenden. Es gibt eine ungeheure Menge von Nat; man teilt ſie in 37 verſchiedene Repräſentanten, deren jedem eine beſondere heilige Hymne gewidmet iſt. Es gibt einen Hausnat, einen Dorfnat, aber daneben eine Menge derartiger Weſen, die unbeſtimmte Plätze in der Wildnis, an den Wegen, auf Felſen und an Quellen oder in Flüſſen bewohnen. Die meiſten Nat ſind gefährlicher Natur; hier und da indes exiſtiert auch ein Nat, den man um Hilfe angehen kann. Es gibt weibliche ſogut wie männliche Nat. Hingerichtete Verbrecher oder Perſonen, die ſonſt eines unheimlichen gewaltſamen Todes geſtorben ſind, vermehren die Zahl der Nat. Alle zuſammen ſtehen unter einem Nat-König, dem Thagya Min.

Die Verehrung dieſer Weſen nun iſt für die weit überwiegende Mehrzahl der Birmeſen die wirkliche Religion, der ſie mit voller, beſtändiger innerer Beteiligung gehören. Die Zeugniſſe gründlicher Kenner birmeſiſchen Volkslebens für dieſe Tatſache ſind zahlreich. Es ſei hier nur das eine des Biſchofs Bigandet angeführt, den man allgemein wohl als einen der beſtorientierten Sachleute anerkennen wird. Er ſagt[1]): „Der Buddhismus des Volkes hat nur wenig oder garnicht teil an ihrem täglichen Leben. — — — Im gewöhnlichen Leben, vom Tag der Geburt bis zur Hochzeit und bis zum Totenbette hin entſpringen all die Bräuche und Formeln, die der Birmeſe beobachtet, dem Geiſterkult und nicht dem Buddhismus. Gerät er in ein Unglück, ſo hält er es für ein Werk der Nat; will er eine wichtige Sache

[1]) In einer Mitteilung an J. G. Scott, den Herausgeber des Gazetteer of Upper Burma and the Shan States (Rangoon, 1900), dort angeführt Part I, Vol. II, S. 10.

unternehmen, so sucht er die Nat günstig zu stimmen — — Selbst die Mönche geben häufig dem Einflusse dieser starken Unterströmung animistischer Religion nach, die ihrem buddhistischen Glauben zugrunde liegt."

Der Nat-Kultus nimmt im Leben des gewöhnlichen Birmesen einen so breiten Raum ein, daß niemand ihn übersehen kann, der sich nur ein wenig mit diesem Volke beschäftigt. Jedes Haus hat seinen Nat. Er ist nicht ein Schutzgeist in dem Sinne, daß ihn das Wohl der Insassen besonders beschäftigte. Aber er hat seine Stätte in dem Hause, und die Bewohner müssen das Ihrige tun, ihn in guter Stimmung zu erhalten. Die Pfeiler des Hauses werden oben mit weißem Baumwollenzeug umwickelt, in dem er sich aufzuhalten liebt. Ein Gefäß mit heiligem Wasser, das durch Zauberformeln und die Zweige und Blätter gewisser Bäume monatlich einmal neu geweiht wird, steht auf der Veranda, und man sprengt mit diesem Wasser öfter die Wohnung, um dem Nat seinen Beistand abzugewinnen. Man bringt dem Nat Opfer, Nahrung und Früchte. Man hängt ihm Kokosnüsse und bunte Lappen auf. Dem Fremden, der unvermutet unter dem Dache der Hütte weilt, kann der Nat sehr gefährlich werden, er schreckt ihn bis zum Wahnsinn oder bringt Krankheit über ihn. Auch jedes Dorf hat seinen Nat, dem am Ausgange bei den letzten Hütten eine Stätte der Verehrung errichtet ist. Ihm feiert man regelmäßige Feste, aber auch noch besondere wenn ein Unglück, etwa eine Cholera- oder Pockenepidemie über den Ort hereinbricht. Die Nat-Feste sind mit wilden Tänzen und dem Vortrag merkwürdiger Gesänge verbunden. Tänze und Gesänge sind Sache von Frauen, die sich in die Figur des betreffenden Nat verkleiden und ihn darstellen. Ihre Vorträge machen oft den Eindruck von Balladen und schildern Erlebnisse der Nat aus der Zeit, wo sie noch Menschen waren. Feuerwerk, Hahnenkämpfe und wilde Musik gehen Hand in Hand mit den Aufführungen. Die Nat werden häufig in Bildnissen wiedergegeben, als bunt aufgeputzte Puppen mit Schwertern oder anderen Waffen, bisweilen auch zu Pferde. Auf Zauberzetteln figurieren sie sehr häufig

auch läßt man sich einige von ihnen wohl eintätowieren. Die abergläubischen Praktiken, die sich mit dem Nat-Glauben verknüpfen, sind unzählig. Meist sind die Vermittler jene Frauen, welche bei den Nat-Festen tanzen, und denen die Macht, Beschwörungen zu vollziehen, Krankheiten zu bannen, Tote erscheinen zu lassen, Unbekanntes mitzuteilen u. dergl. m. zugeschrieben wird.

Soweit ist der Buddhismus davon entfernt, dieser Volksreligion Herr geworden zu sein, daß vielmehr auch das Mönchtum bis zu einem bedenklichen Grade von jenen Vorstellungen beherrscht wird. Dies gilt freilich vorwiegend von den Insassen der Dorfklöster im Innern, vor allem in Oberbirma, während der feinere Mönch etwa in Rangoon wohl seine Mißbilligung und Verachtung dem Volksglauben gegenüber ausdrückt. Auf dem Lande aber umwickelt man auch die Stützbalken der Klöster mit Baumwolle für den Tempelnat, dort werden bei Nat-Festen, besonders in Epidemien, die Mönche mit herangezogen zu wirksamerer Beeinflussung des bedrohenden Geistes, dort stehen die Mönche zur Beschwörung des Nat an Kranken- und Sterbebetten, sie sind die beliebtesten Tätowierer und Wahrsager, bestimmen glückliche oder unglückliche Tage und erklären Träume.

Einen noch höheren Grad der Vermischung mit animistischem und Naturkultus beobachtet man bei dem Buddhismus der Schan-Stämme. Derselbe unterscheidet sich auch in seinen äußeren Zügen mannigfach von dem gewöhnlichen birmesischen Buddhismus, nimmt indes nicht eine so hervorragende Stellung ein, daß wir hier, wo wir nur die Hauptentwicklungen überblicken, näher auf ihn eingehen könnten. —

5. Kapitel.

Der Buddhismus von Siam.

Der ſiameſiſche Buddhismus gleicht in allen wichtigeren Zügen demjenigen von Ceylon und Birma ſo ſehr, daß es überflüſſig wäre, ihn in ſeinen Einzelheiten zu beſchreiben. Es würden nur Wiederholungen. Auf einen beſonderen Punkt iſt indes näher einzugehen, weil er Siam eigentümlich iſt.

Dies Land hat noch ſeinen eigenen König[1]). Wo ein buddhiſtiſcher König regiert, hat derſelbe immer eine beſondere Stellung eingenommen. Er iſt nicht das Haupt der Kirche, aber er iſt ihr höchſter Patron. Hieraus ergibt ſich eine ganz eigene Lage. Auch der König hat den Geſchorenen ſeine Ehrfurcht zu erweiſen, ſo lange er nicht ſelbſt ſich über die „Welt“ erhebt, indem er in ein Kloſter eintritt. Sonſt iſt er eben auch nur Laie. Aber die Gunſt des Königs hat doch eine fundamentale Bedeutung für das Wohlergehen der Mönche. Tatſächlich müſſen ſie ſich auf ihn ſtützen und können ſeine Gnade nicht entbehren. Auch verlangt er als Herrſcher natürlich ein gewiſſes Hoheitsrecht über ſie. Beide Seiten der Sache ſind geſchickt ins Einvernehmen gebracht, wie man an dem ſiameſiſchen Buddhismus gut beobachten kann.

---

[1]) Auch Kambodja, soweit es sich von Siam unabhängig gehalten hat (die nördlichsten, eigentlich echtesten Provinzen von K. sind Siam einverleibt), besitzt nominell noch seinen eigenen König, welcher freilich ganz unter französischer Aufsicht steht. Zu dem Buddhismus steht der Titularkönig von Kambodja ähnlich wie der König von Siam in seinem Lande.

An der Spitze des siamesischen Buddhismus, der sich ähnlich hierarchisch entwickelt hat wie der birmesische, steht ein höchster Würdenträger, der Sankharat. Dieser aber sowohl wie alle höheren Mönche, welche größeren Distrikten vorstehen, müssen von dem König ernannt werden. Außerdem setzt der König einen der Prinzen aus seiner Familie dazu ein, daß er eine Oberaufsicht über Lebensweise und Sitten der Mönche führe. Dieser Beamte darf Mönche, die sich etwas Ernstliches zuschulden kommen lassen, zur Verantwortung ziehen. Solche Mönche werden dann des Mönchsgewandes beraubt, damit zu Laien degradiert, und die Bestrafung nimmt ihren Lauf. So kann man gefährlicher Elemente von seiten der Staatsgewalt leicht Herr werden und hat die Geistlichkeit einigermaßen in der Hand. Übrigens aber trägt auch der König in allen Äußerlichkeiten große Verehrung gegen die buddhistische Religion zur Schau. Er erhält persönlich durch Almosen täglich eine große Anzahl von Mönchen; er baut Tempel und Klöster; er bezeugt seine Verehrung durch Verneigung und Erhebung der Hand zum Kopfe, wenn er sich auch das Ausnahmerecht nimmt, nur eine Hand aufzuheben, während jeder Untertan beide Hände flach zusammengelegt erhebt. Das interessanteste Beispiel, wie der buddhistische König der Religion seinen Respekt erweist, ist der jährliche Tempelbesuch zur Schenkung von Mönchsgewändern.

Um die Mitte des Oktober, am Ende der Wasserzeit, pflegt auch in Siam (vgl. o. S. 100) die Schenkung der Mönchskleidung von seiten der Laien stattzufinden. Zu diesem Zwecke besucht der König selbst (zuweilen vertreten durch einen Prinzen) eine Anzahl von Klöstern in Bangkok, welche besonders unter seinem Patronate stehen. Es ist ein glänzender Aufzug, gewöhnlich in kostbar ausgeschmückten Booten, da man dort mehr zu Wasser als zu Lande verkehrt; Prinzen, hohe Beamte und eine Menge Gefolge begleiten den Fürsten. Dieser sitzt in seinem besonders prächtig dekorierten Boote unter einem Thronhimmel und dem königlichen Schirm; die zur Schenkung bestimmten Kleidungsstücke füllen das Fahrzeug. Wenn man an einem der Klöster gelandet ist,

begibt sich der König unter Musik in Prozession an das Tor des Haupttempelraums. Dort nimmt der König die Kleider persönlich dem Beamten, der sie bislang trug, ab, tritt ein und legt sie auf einem Tische nieder. Dieser Tisch ist schon vorher mit Opfergaben, die im Namen des Königs gespendet werden, besetzt. Der Fürst zündet die Kerzen und Weihrauchstangen an, dann verneigt er sich verehrend dreimal, zuerst vor den Buddhabildern, dann vor den heiligen Büchern (die die Lehre repräsentieren), darauf vor der Versammlung der Mönche des Klosters, welche sich im Hintergrunde aufgestellt haben. Sodann erneuert er vor dem Abte die fünf Gelübde, die der buddhistische Laie, wenn er es ernst nimmt mit seiner Religion, zu beobachten hat, und zwar in folgender Fassung: er gelobt, kein lebendes Wesen zu töten; er gelobt, keine Gewalttat an irgend jemandem zu üben; er gelobt, keine Frau, die jemand anderem gehört, sich anzueignen, wenn die geringste Abneigung bei dieser Frau, ihren Eltern oder Beschützern vorhanden ist; er gelobt, nicht zu lügen noch zu betrügen; er gelobt, keine berauschenden Getränke zu sich zu nehmen. Ist es einer der vier heiligen Tage des Monats, so nimmt der König für diesen Tag noch die drei besonderen Gelübde auf sich, nach Mittag keine feste Speise zu sich zu nehmen, keiner Aufführung beizuwohnen und keine wohlriechenden Essenzen zu benutzen, auf einem niedrigen einfachen Bette zu schlafen. Nach dieser Übernahme der Gelübde erklärt der Fürst den Mönchen seinen Willen, sie mit den vorhandenen Gewändern zu beschenken, worauf der Abt mit dankenden Worten das Geschenk den Mönchen überweist. Wenn der König den Tempel verläßt, rezitieren die Mönche eine Segensformel, während er wiederum den Buddha, die heiligen Schriften und die Gemeinde durch eine Verneigung ehrt. Dem Geschenk der Kleider sind häufig noch andere Gaben, Gefäße, Matten, Möbel u. dergl. hinzugefügt.

So hat sich hier bis in die neueste Zeit hinein eine Sitte erhalten, in der sich die äußere Herrschaft des Buddhismus auch über die Höchsten im Staate kund tut. Innerlich aber steht es mit dem Leben des Buddhismus

in Siam nicht anders wie in Ceylon und Birma. Ein unermeßlicher Aberglaube, der von den verschiedensten Quellen herkommt, ist mit dieser Religion verwachsen. Insbesondere hat der Hinduismus sich tief eingenistet. Auch chinesische Einflüsse machen sich vielfach geltend. Gegen alle solche Strömungen vermochte der Buddhismus selbst in den Ländern, wo er sich „rein“ erhielt, keinen Damm zu setzen. Seine volkserzieherische Kraft ist, wenn man auf die Vorstellungs- und Gedankenwelt der Menge sieht, außerordentlich gering gewesen.

6. Kapitel.

Der Lamaismus.

Der Lamaismus, die Form des Buddhismus, welche sich in Tibet ausgebildet hat und von der Bezeichnung des tibetanischen Mönches Lama ihren Namen trägt (vgl. Buddhismus I, S. 58), herrscht nicht nur in Tibet, sondern auch in den kleinen Himalaya-Staaten Ladâk, Nepal, Bhotân, Sikhim, ferner in der Mongolei und vereinzelt im nördlichen und westlichen China. Er ist eine Strömung für sich, deutlich unterschieden sowohl von dem Buddhismus der südlichen Länder als von dem chinesischen Typus, welch letzterer auch in Japan und Korea zugrunde liegt. Der Leser erinnere sich an das, was früher über den Ursprung des tibetanischen Buddhismus gesagt ist (Buddhismus I, S. 57); wir haben hier denjenigen Zweig der Religion vor Augen, der am meisten von der Mahâyâna-Richtung, wie sie in Vorderindien lebte, bewahrt hat. Am Ganges und Indus ist sie verschwunden, aber ehe sie dort erstarb, verpflanzte sie sich in die wilden Gebirgsländer des Himalaya und nach dem unzugänglichen Hochland nördlich davon. Dort trat der vorderindische Mahâyâna-Buddhismus einem Volke ins Blut, das primitiv, robust, abgeschlossen von anderen Einflüssen, durch eine gewaltige und furchtbare Natur schon an sich dämonenscheu, jenes Danaergeschenk begierig aufnahm und in merkwürdiger Weise fortentwickelte. Wenn

auch in vieler Beziehung eine der unerfreulichsten Entwicklungen des Buddhismus, ist der Lamaismus doch zugleich lehrreich und charakteristisch sowohl für die religiösen Triebe und Bedürfnisse des Menschen überhaupt wie auch besonders für die Schwächen der Mönchsreligion des Buddha Gautama.

Eine ganz und gar neue Atmosphäre umfängt uns im Lamaismus. Ähnlich wie der Gegensatz der Natureindrücke am Irrawaddi und unter den schneebedeckten Höhen des Himalaya, dort Sonnenglut über Reisfeldern und üppigem Urwald oder Dschungeldickicht, Palmen, Orchideen, nackte oder fast nackte zierliche braune Menschengestalten, kindlich munter, fröhlichen Gesichts, blütengeschmückt, hier breite, finstere Bergwände, in tiefe Schluchten hinabsinkend, öde Hochebenen, über die rasende Stürme fegen, Gletscher blinken von den Gipfeln, hart und unfruchtbar drückt der Fels die Erde, wild und trotzig blickt das Antlitz der Menschen, die mit diesen Elementen ringen, breite plumpe Gestalten, in Felle und dicke Kleidung gehüllt — ähnlich ist auch der Gegensatz des Buddhismus, der hier herrscht, zu dem von Ceylon oder Hinterindien.

Die heiligen Gebäude.

Schon in den heiligen Gebäuden prägt sich das aus. Die Klöster in Tibet stehen schwer und finster da. Es sind Steingebäude, aus Ziegeln oder Bruchstein aufgeführt, breite, hohe Mauermassen mit langen Reihen rechteckiger Fensteröffnungen, das Dach gewöhnlich flach, festungartige Bauten, zumal wenn sie oben auf einer malerischen Klippe über Abgründen angelegt sind, wie man es liebt. Viele der lamaistischen Klöster sind ungeheuer große Anlagen, bestimmt, mehrere tausend Mönche zu beherbergen. Dann erweitert sich das Kloster zu einer kleinen Stadt, eine große Anzahl solcher Steinhäuser mit Gassen und Gängen dazwischen, ein Hauptgebäude in der Mitte, das Ganze von einer stattlichen Mauer eingefaßt. Die Klostergebäude sind meist zweistöckig, auch wohl dreistöckig. Ein Kloster umfaßt gewöhnlich ein Tempelgebäude, das in der Mitte liegt, von einem Hof umgeben; viereckig ziehen sich die Wohn-

gebäude der Insassen darum hin. Ein mächtiges doppelflügliges Tor bildet den Haupteingang. Außerhalb und abgesondert für sich liegen nicht selten einige offene Hallen; mächtige Gebetzylinder (vgl. unten) zum Gebrauch der Besucher sind hier aufgestellt. Ferner verzieren häufig Pagoden (die Tibetaner nennen sie Tschorten) die Umgebung der heiligen Gebäude. Bisweilen sind zwei solcher Pagoden durch eine Mauer verbunden, in deren Nischen man Weihrauchkerzen anzünden oder kleine Opfergaben niederlegen kann. Tritt man durch die knarrenden Torflügel in den Binnenhof, so hüte man sich vor den Klosterhunden, die oft dort lagern und jeden Eindringling wütend angreifen. Die Mönchswohnungen sind einfach und kunstlos, größere und kleinere Zellen nebeneinander mit einer Veranda davor nach dem Binnenhof, gewöhnlich im Obergeschoß, während das Erdgeschoß, das nach außen keine Fenster zeigt, ein dunkler Raum zur Aufbewahrung von Vorräten ist.

Das in der Mitte des Klosterhofes gelegene Kultusgebäude zeigt an der Vorderseite eine Veranda, zu der man auf einigen Stufen hinansteigt. Ein Vorhang, der in der Mitte auseinandergeschlagen ist, verdeckt sie häufig und gibt ihr ein Dämmerlicht. Schon auf dieser Veranda begegnen uns verschiedene Darstellungen göttlicher Wesen, und da ohne ein genaueres Eingehen auf die lamaistische Götterwelt jede weitere Schilderung sehr erschwert sein würde, so wollen wir uns zunächst einmal näher über sie orientieren.

Die lamaistische Götterwelt.

Wenn der südliche Buddhismus eigentlich nur Darstellungen des Buddha Gautama selbst und einiger weniger Begleitfiguren kennt, so kann man sich keinen größeren Gegensatz dazu denken als den Lamaismus, der eine ganz verwirrende Menge göttlicher Figuren aufweist. Teils sind es Gestalten aus dem historischen alten Buddhismus, teils hinduistische Götter, die in die buddhistische Mythologie hineingezogen wurden, dann

aber auch eine Menge von Schöpfungen der spekulativen Phantasie des Mahâyâna-Buddhismus, ferner Gottheiten, die früher dem alten Dämonenkultus des Landes und der Bon-Lehre (S. Buddhismus I, S. 58) angehörten, Lokalgottheiten, persönliche Schutzgeister u. dergl.; das alles verwebt sich zu einer anfänglich gar nicht übersehbaren bunten Menge. Wir teilen die Unzahl verehrter Größen in verschiedene Klassen, um Klarheit zu gewinnen.

Da sind zuerst die Buddhas. Nicht etwa nur der Buddha, nämlich Gautama. Die Idee, daß außer dem uns historisch bekannten Fürstensohne des 6. Jahrhunderts v. Chr. noch viele andere Buddhas in längstvergangenen Zeiten gelebt hätten, ist, wie wir wissen, alt im Buddhismus. (S. Buddhismus I, S. 35, 37). Die Welt dehnt sich endlos aus, entstehend und vergehend. Ungeheure Zeiträume werden als eine Epoche zusammengefaßt und bekommen ihre besondere Zahl von Buddhas. Die letzte große Weltepoche hat im ganzen 28 Buddhas gesehen, Gautama eingeschlossen. Da aber die ältesten drei durch die Legende nicht mit Gautama in Beziehung gesetzt sind, während die andern alle irgendwie ihn angekündigt haben sollen, so zählt man häufig jene drei ersten nicht mit und rechnet dann 24 Buddhas als Vorgänger des Gautama. Unter ihnen ist besonders bekannt und angesehen der erste, Dîpamkara, „der Lichtträger". Außerdem werden die sechs letzten Vorgänger Gautamas gern mit letzterem zusammen in einer Siebenheit dargestellt. Eine andere besondere Gruppe von Buddhas, älter als die Zusammenfassung der Sieben, umfaßt fünf Buddhas und zwar die drei letzten Vorgänger Gautamas, ihn selbst und sodann den als Nachfolger Gautamas erwarteten Buddha Maitrêya, welcher auftreten wird, wenn die 5000 Jahre Gautamas vorüber sind.[1]) Diese Fünfheit von Buddhas spielt eine große Rolle. Die Namen, wie sie in ihrer historischen Reihe aufeinander folgen sollen, sind: Krakutschandra, Kanakamuni, Kâ-

[1]) Diese fünf Buddhas kennt auch der südliche Buddhismus. Sie sind z. B. in Anuradhapura als Statuen dargestellt.

ſchiapa, Gautama, Maitrêya. Durch eine beſondere Spekulation des Mahâyâna-Buddhismus werden nun aber dieſe fünf Buddhas zu einem größeren Kreiſe erweitert. Sie, die als hiſtoriſche Geſtalten (ſo nimmt man ſie wenigſtens) am Ende ihres Daſeins in das Nirvâna eingingen, alſo exiſtenzlos wurden, waren gewiſſermaßen nur vorübergehende Erſcheinungen. Dieſe irdiſchen Erſcheinungen werden aufgefaßt als ſich loslöſend von einem überirdiſchen, unvergänglichen Grunde. So wird jedem dieſer Buddhas ein „himmliſcher Buddha“ als Urvorausſetzung zuerteilt. Es entſtehen damit fünf himmliſche Buddhas, häufig die fünf himmliſchen Überwinder (Dſchina) genannt. Unter dieſen himmliſchen Urbildern der fünf hiſtoriſchen Buddhas iſt der berühmteſte derjenige, welcher dem geſchichtlichen Gautama entſpricht. Dies iſt Amitâbha („grenzenloſes Licht“), eine Buddhageſtalt von größter Popularität im ganzen nördlichen Buddhismus. — Gab die religiöſe Spekulation durch ſolche himmliſchen Buddhas den vorübergehenden irdiſchen Erſcheinungen göttliche Stabilität, daß die Verehrung der Gläubigen ſie erreichen konnte, ſo ſchritt man von da noch einen Schritt weiter, indem man nun über den fünf himmliſchen Buddhas einen allerhöchſten Buddha als das Urprinzip annahm, den Adi-Buddha. Dadurch faßte man die ganze religiöſe Vorſtellungswelt einheitlich zuſammen. — Noch von anderen Seiten her vermehrte ſich die Zahl der verehrten Buddhageſtalten. Gewiſſe vom Volke hochgehaltene und praktiſch ſehr wichtige Weſen erhob man zu dieſer Würde, ſo z. B. eine Anzahl Medizin-Gottheiten, die man zu „heilenden Buddhas“ machte. Andere allgemein ſehr hoch geſchätzte Weſen, welchen man um des allgemeinen Anſehns willen den oberſten Rang einräumen zu müſſen glaubte, verband man mit den erwähnten fünf himmliſchen Buddhas, indem man jedem von dieſen durch eine etwas andere Darſtellung ein Seitenſtück gab. So verknüpfte man mit Amitâbha, dem Buddha des endloſen Lichtes, eine andere Figur Amitayus, „endloſes Leben“.

Auf dieſe Klaſſe der Höchſten, der Buddhas, folgt die der Bôdhiſattvas. Über ihre allgemrine Be-

deutung vergleiche Buddhismus I, S. 41. Die Bôdhiſattva-geſtalten dienen zu einer Erweiterung der oben ſkizzierten dogmatiſchen Spekulation, indem jenen fünf „himmliſchen Buddhas“ ſowie den fünf entſprechenden irdiſchen eine Fünfzahl von Bôdhiſattvas zugeordnet wird, die als die „geiſtigen Söhne“ oder „Reflexe“ der himmliſchen Buddhas gelten. Man hat alſo fünfmal eine dreifache Reihe zueinander gehöriger göttlicher Weſen, je einen himmliſchen Buddha, ſeinen überirdiſchen Reflex (in einem Bôdhiſattva) und einen irdiſchen Buddha, der in menſchlicher Geſtalt erſchienen iſt (reſp. noch erſcheinen ſoll, Maitrêya). — Es gibt männliche wie weibliche Bôdhiſattvas. Zu den männlichen kann man Maitrêya rechnen, den Buddha der künftigen Epoche, welcher eine doppelte Auffaſſung zuläßt, je nachdem man ihn antizipierend mit ſeinen Vorgängern zuſammen bereits als einen Buddha faßt, oder ihn in ſeinem jetzigen Zuſtande als vor der Buddhawürde ſtehend anſieht. Unter den übrigen Bôdhiſattvas iſt der berühmteſte Avalokita (Avalokiteſchwara), derjenige Bôdhiſattva, der mit dem hiſtoriſchen Buddha Gautama und dem himmliſchen Buddha Amitâbha zur Dreiheit zuſammen gehört. Avalokita iſt die Gottheit, welche regelmäßig in dem Dalai-Lama von Lhaſſa ſich neu verkörpert. Er iſt auch der Schutzgott von Tibet und führt als ſolcher den Ehrentitel Padmapâni („der Lotoshändige“). Man denkt ihn ſich als freundlich und mildherzig, mit der Macht allen zu helfen. Avalokita iſt in weiblicher Form als Kwanyin in den chineſiſchen und von da in den koreaniſchen und japaniſchen Buddhismus übergegangen. Neben Avalokita ſind die hervorragendſten tibetaniſchen Bôdhiſattvas Mandſchuſchrî, die Perſonifikation der Weisheit, Samantabhadra, die Gottheit der religiöſen Ekſtaſe, und Wadſchrapâni, urſprünglich der hinduiſtiſche Indra, deſſen donnerkeil-ſchwingende Erſcheinung die höchſte Kraft repräſentieren ſoll. — Die weiblichen Bôdhiſattvas heißen Târâ. Eine Târâ iſt öfter einem beſtimmten männlichen Bôdhiſattva als weibliche Ergänzung zugeordnet und wird nicht ſelten in Vereinigung mit ihm wiedergegeben. Man unterſcheidet die

grüne Târâ und die weiße Târâ, deren jede aber unter vielerlei Formen auftritt. Ein beſonderer weiblicher Bôdhiſattva von Wichtigkeit iſt ferner die Göttin Marîtſchî, „die Glänzende“, die einerſeits mit der Anbetung der Sonne oder der Morgenröte, anderſeits merkwürdigerweiſe mit der Verehrung eines heiligen Schweines in Zuſammenhang zu ſtehen ſcheint.

Eine dritte Klaſſe verehrter Weſen ſind die Schutzgottheiten. Sie werden als ſpeziell geſchickt angeſehen, die ſchädlichen Einflüſſe von Dämonen zu überwinden. An ſich können alle Buddhas und Bôdhiſattvas als Schutzgottheiten fungieren. Will man ſie ſo benutzen, dann bekommen ſie nur eine für dieſen Zweck eigens erdachte Ausſtattung. Doch kennt man eine Zahl von göttlichen Weſen anderer Art, denen die Rolle der Schutzgottheiten beſonders anſteht. Dies ſind die Dämonenfürſten. Sie werden dargeſtellt in einer möglichſt grauſigen und ſcheußlichen Art, durch die ſie eben ihre Fähigkeit bekunden, die Dämonen zu ſchrecken und zu verjagen. Schädel, abgeſchnittene Köpfe und Glieder, Schalen mit Menſchenfleiſch und Blut, Schlangen und Vipern, abgezogene Felle, Mäuler mit rieſigen Stoßzähnen, die grade einen Menſchen zermalmen, drei oder mehr Augen, mehrere Köpfe, einige mit tieriſchen, andre mit menſchlichen Formen, vier oder mehr Arme, welche Waffen oder Zaubergerätſchaften in den Händen halten, das ſind ſo ihre Attribute. Jeder dieſer Dämonenfürſten hat eine Gemahlin, oft mit ihm dargeſtellt, welche von gleicher Schaurigkeit und gleichem Ingrimm iſt. Die Zahl der Schutzgottheiten iſt ungeheuer groß. Hier ſtrömt allerlei zuſammen, was aus der nordindiſchen Phaſe des Mahâyâna-Buddhismus, aber auch aus der urſprünglichen Religion Tibets, der Bon-Lehre, herkommt. Manche der Dämonen-Fürſten und Fürſtinnen laſſen ſich noch deutlich als aus hinduiſtiſchem Kult ſtammend identifizieren. An die Schutzgottheiten ſchließt ſich in abſteigender Linie ein unermeßliches Heer geringerer unheimlicher Weſen, Naturgottheiten, z. B. Schlangengötter, allerlei Figuren aus der hinduiſtiſchen Mythologie, einige von freundlichem und hilfreichem Charakter, die meiſten

aber Gestalten des Schreckens. Besonders zu bemerken sind hier die Wächter der vier Weltgegenden. Sie wurden ursprünglich gedacht als Hüter der Eingänge der Himmel, die über dem Berge Meru aufsteigen. Der Berg ist vierseitig. An jeder Seite, je nach einer Himmelsrichtung, wohnt da, wo die himmlischen Regionen beginnen, ein riesiger Wächter. Der an der Ostseite ist weiß von Farbe und hält ein Saiteninstrument als sein Wahrzeichen in den Händen. Der nach Westen zu ist rot, er hält eine Schlange in der Linken. Der Wächter des Südens ist grün; er trägt ein Schwert. Der des Nordens ist gelb und hält einen Schirm. Diese Wächter schützen den Himmel gegen den Ansturm von Dämonen. Sie leisten aber darum auch sonst den Gläubigen Schutz und werden vielfach abgebildet und verehrt. – Ein anderer sehr gefürchteter und umworbener dieser niederen Götter ist Yama, der Obergott der Höllen. Er sitzt im Mittelpunkt der höllischen Abteilungen, von denen man acht heiße und acht kalte zählt, dazu vier Vorhöllen und unzählige kleinere Nebenhöllen. Der Höllenkönig hat aber selbst eben so gut Qualen zu erdulden wie alle seine Opfer. Ferner wäre unter den ungezählten kleineren Gottheiten etwa noch zu erwähnen der sehr populäre Gott des Reichtums, sowie der Hausgott oder der Gott des Bodens. Denn jedes Haus, jedes Kloster und jeder Tempel hat seine besondere Gottheit der Stätte, an der man sich angebaut hat.

Eine weitere sehr große Klasse übernatürlicher Wesen sind die gefährlichen Geister. Unter ihnen sind ehemalige Gottheiten der Bon-Religion, die mit der Zeit zu Gespenstern herabgesunken sind, ferner Rachegeister Ermordeter oder Mißhandelter, Sterngeister und mannigfache andere Gebilde der Phantasie. Diese Geister gehören insofern noch zu den göttlichen Wesen, als sie durch geeignete Zauberformeln in den Dienst des Menschen genommen und zu seinem Schutze verwandt werden können.

Endlich bilden noch eine letzte und nicht unbeträchtliche Kategorie verehrter Wesen die Heiligen. Hierher gehören zunächst die angesehensten Jünger des Buddha

Gautama, vor allem Maudgalyâyana und Schâriputra, seine zwei Lieblingsschüler, sodann Kâschiapa und Ananda sowie Upâli. Ferner nennt man eine Anzahl von sechzehn besonders bedeutenden Buddhaschülern, die immer gemeinsam dargestellt werden, die sechzehn „starken Bewahrer", nämlich der Lehre.[1])

Sodann empfängt eine große Zahl von bedeutenden Persönlichkeiten aus der Geschichte des Lamaismus hohe Verehrung. So der Gründer des Lamaismus, Padma Sambhava. Er steht tatsächlich an Schätzung ungefähr einem Buddha gleich. Man stellt ihn in acht verschiedenen Gestalten dar, von denen die üblichste durch allerlei schauerliche und grausame Attribute der Darstellung eines Dämonenfürsten ähnlich ist. Ein anderer hochgeachteter Heiliger ist der Reformator Tsong Kapa. Weitere noch aufzuzählen hat hier keinen Zweck.

Das Innere der Tempel.

Nun zurück zu unserm Tempel, um uns näher darin umzusehen! Schon an den Wänden der Veranda und zu beiden Seiten des Eingangs bemerken wir eine Anzahl Götterfiguren. Es sind Gemälde, entweder direkt auf die Wand oder auf einen Papierstreifen, der mit Seide unterlegt ist, gemalt. Diese Gottheiten haben alle den Charakter von Schutzgeistern. Sie gehören der Klasse der Dämonenkönige an und bewahren das Heiligtum vor Feinden. Unter ihnen sehen wir, zu zweien an jeder Seite des Eingangs, die oben geschilderten vier Wächter des Götterberges. Regelmäßig findet sich auch an der Wand der Veranda eine große charakteristische Malerei, das sogenannte Rad des Lebens. Es ist ein sechsspeichiges Rad, umklammert von einer dämonischen Figur, deren scheußlicher Kopf oben darüber ragt. Die sechs von den Speichen gebildeten Abteilungen zeigen die sechs verschiedenen Regionen, in denen man eine

[1]) Im Chinesischen sind es achtzehn geworden, die sog. achtzehn Lo han (Arhant). In Korea und Japan findet man aber noch die sechzehn, wie sie auch im älteren chinesischen Buddhismus gelten.

neue Exiſtenz finden kann: die Region der Himmel, die Menſchenwelt, die Region gequälter Geiſter, die Orte der Höllen, die Welt der Tiere, die Welt halbgöttlicher Weſen. Der herumlaufende Ring des Rades iſt in zwölf Abteilungen geteilt, jede mit einer ſymboliſchen Figur, wodurch die ſogenannten zwölf Nidâna angedeutet werden, zwölf Begriffe, welche in weſensnotwendiger Verknüpfung den Zuſammenhang alles Lebendigen und der ewigen Wiedergeburt aus ſeiner Urwurzel hervor (dem Nichtwiſſen) vor Augen führen (den Kauſalnexus des Geſchehens, vergl. Buddhismus I, S. 14). Bisweilen ſieht man auch an der Decke der Veranda allerlei ſeltſame Gegenſtände hängen, welche dem Beſucher Ehrfurcht oder Grauen einflößen ſollen, ausgeſtopfte Raubtiere, etwa Bären, Büffel, Affen u. dergl.

Das Innere des Tempels iſt ein rechteckiger oder quadratiſcher Raum, die Decke gewöhnlich von ſtarken rotgefärbten Holzſäulen getragen. Die Wände ſind mit zahlreichen Gemälden bedeckt, in ſehr geringen Tempeln aber auch wohl einfach weiß. Die Gemälde an den Wänden, reich in grellen Farben und ſtereotyp in ihren Formen, ſtellen vor allem Schutzgottheiten und Heilige dar. Einige der gräßlichſten Dämonenfürſten pflegt man von einem Schleier verdeckt oder in einem Schrein verſchloſſen zu halten. An der Hinterwand ſtehen die Hauptbildniſſe hinter einem Altar oder mehreren Altären. Drei Statuen füllen in der Regel die Mitte aus, aber es herrſcht keine Gleichförmigkeit darin, wer hier aufgeſtellt wird. Oft iſt es der Buddha Gautama und neben ihm links der Bôdhiſattva Avalokita, rechts der Begründer des Lamaismus, Padma Sambhava. In andern Fällen fehlt der hiſtoriſche Buddha ganz, neben Avalokita ſteht der „himmliſche Buddha“ Amitabha, und die Stelle des Padma Sambhava nimmt der Gründer derjenigen Sekte ein, der gerade der Tempel eigen iſt. Auch noch andere Anordnungen findet man. Die Darſtellungen eines Buddha, Bôdhiſattva und Heiligen ſind meiſtens nicht ſchwer voneinander zu unterſcheiden. Der Buddha wird in einfacher Weiſe wiedergegeben, der Kopf unbedeckt mit den wunderlichen Haarſtümpfen und der

Erhebung mitten im Haar, der Körper mit dem Mantel bedeckt, welcher die Bruſt und einen großen Teil des linken Arms bloß läßt. Faſt immer hat der Buddha ſitzende Stellung inne, indem die Füße übereinander geſchlagen ſind. [1]) Die Handhaltung (Mudrâ) iſt ſehr verſchieden. Ein Bôdhiſattva erſcheint immer in ganz anderem Aufzuge. Er iſt koſtbar angetan und geſchmückt nach der Weiſe eines indiſchen Fürſten. Der Kopf iſt von einem reichen über die Ohren herabgehenden Schmuckwerk bedeckt, Armringe und Bruſtketten zieren ihn, Edelſteine, echte oder nachgemachte, ſind vielfach angebracht. Das Haar iſt nicht abgeſchnitten, ſondern gewöhnlich in einem Schopf oben auf dem Kopf zuſammengebunden. Einige der Bôdhiſattvas zeichnen ſich durch mehrere Köpfe oder Arme aus. So wird vor allem Avalokita als vierarmiger, als elfköpfiger, als tauſendarmiger u. ä. gegeben. Die Heiligen ihrerſeits tragen meiſtens das normale Mönchsgewand und eine Mönchsmütze.

Neben den drei Mittelfiguren des Hintergrundes ſtehen in der Regel an beiden Seiten noch allerlei andere Figuren. Die Darſtellungen ſind gewöhnlich aus Holz oder Ton und vergoldet, ſeltener auch aus Bronze. Der Mittelraum des Tempels bleibt leer, damit dort die Mönche bei dem Kultus Platz nehmen können. Dagegen ſteht vor den Hauptbildniſſen ein großer Altartiſch. Häufig beſteht er aus zwei Abſätzen in verſchiedener Höhe. Auf den niedrigen (vorderen) Abſatz ſetzt man die Opfer, Waſſer, Butter, Reis, Kuchen, Blumen, Lämpchen. Auf dem höheren Abſatz liegen allerlei Gerätſchaften. Von ihnen ſind die wichtigſten eine kleine Nachbildung einer Pagode (Tſchorten), einige heilige Manuſkripte, das lamaiſtiſche Beſchwörungszepter, das ſog. Dordſche, ein eigentümliches Metallinſtrument, in der Mitte ein Griff, an welchen ſich nach beiden Enden zu vier oder acht mit den Spitzen zuſammentreffende

[1]) Nur den Buddha der Zukunft, Maitrêya, stellt man in derjenigen sitzenden Haltung dar, welche wir Europäer einnehmen, die Füße beide niederhängend.

Vogelkrallen ſchließen. Das Dordſche ſoll ein Erſatz ſein für den alten Donnerkeil des hinduiſtiſchen Gottes Indra. Es wird beim lamaiſtiſchen Kultus ſehr häufig zur Bedrohung der Dämonen angewendet. Ferner gehört auf jeden Altar eine Glocke, ein Gefäß mit heiligem Waſſer, ein Spiegel aus Metall und eine Anzahl Muſikinſtrumente.

Das lamaiſtiſche Mönchtum.

Die einflußreiche Stellung, welche die Mönche in Tibet einnehmen, die mancherlei Vorteile, die mit ihrem Stande verknüpft sind, die abergläubische Schätzung ihrer Tätigkeit, aber auch ein gewisser Druck, den die Kirche auf alle Laien ausübt, bewirken, daß immerfort eine große Zahl von Laien dem Mönchtum zuströmen. Fast ohne Ausnahme treten diejenigen, welche Mönche werden wollen, schon als Kinder in ein Kloster ein. Es ist ein Brauch, über dessen Beibehaltung die Kirche wacht, daß unter normalen Verhältnissen aus jeder Familie wenigstens ein Kind dem Mönchstande überwiesen wird, gewöhnlich der Erstgeborene. Häufig bleibt es nicht bei einem. Das zum Mönche bestimmte Kind verbringt die frühesten Jahre im elterlichen Hause. Aber schon mit sieben oder acht Jahren wird es dem Kloster überwiesen. Es soll gesund, kein Krüppel sein; bisweilen legen die Klöster auch Gewicht auf Ansehen und Besitz der Familie der Kinder, welche sie aufnehmen. Das ins Kloster eintretende Kind ist zunächst nichts weiter als ein Schüler. Es wird einem Mönche als seinem besonderen Lehrer zugewiesen, der es im Lesen und Schreiben des Tibetanischen unterweist, und bei dem es wichtige Formeln, Gebete, kleinere Schriften auswendig lernt sowie eine Anzahl äußerer Pflichten und Dienstleistungen im Tempel übt. Zwei bis drei Jahre dauert diese erste Unterweisung. Das Kind trägt dabei noch die gewöhnliche weltliche Kleidung, sein Haar, obwohl kurz gehalten, ist noch nicht kahl abgeschoren. Wenn der Lehrer den Schüler für hinreichend vorgebildet hält, wird dieser zunächst zum Dâpa, regelrechten Studenten, promoviert. Sein Name wird dann eingetragen in das Klosterregister, nachdem der Abt sich durch mancherlei Fragen nach Charakter, Gesundheit, Freiheit, Familie, eigenen Entschluß des Eintritts erkundigt hat. Der Dâpa trägt die mönchische Tracht, doch hat er mit dem Kultus oder sonst mit mönchischen Pflichten noch nichts zu tun, auch ist sein Haupthaar noch nicht kahl geschoren. Dies geschieht erst bei der feierlichen Einführung als Novize (Getsul), um die er nachsuchen muß, wenn er sich für reif hält. Sie geschieht vor versammelter Mönchsgemeinde, im wesentlichen nach der Weise der südlichen

Buddhisten. Vgl. S. 83. Wenn kein Einspruch aus der Mitte der Mönche erfolgt, so wird er als Novizen-Mitglied durch die Erklärung des Abtes aufgenommen, empfängt gewisse Mönchsgerätschaften wie eine hölzerne Schale, um daraus zu essen, einen Behälter für Tsamba-Mehl, die gewöhnliche Nahrung in Tibet, einen Rosenkranz, noch einige kleine Erinnerungsgeschenke und seinen besonderen Mönchsnamen. Der Aufgenommene muß Gehorsam gegen eine Menge von Klosterregeln geloben; man gebraucht eine Aufnahmeformel, die weit eingehender ist als die alte einfache des südlichen Buddhismus: Ich nehme meine Zuflucht zu dem Buddha, zu der Lehre, zu der Gemeinde. An diese Dreiheit schließt die lamaistische Formel noch eine große Fülle übernatürlicher Wesen an.

Der Novize bekommt nun eingehendere Unterweisung. Sie ist ganz überwiegend praktischer Natur. Zunächst wird er in das sehr mannigfaltige Ritual der regelmäßigen und außerordentlichen Kultübungen eingeführt. Dabei muß er viel auswendig lernen, sich an die zeremonielle Art der Bewegungen gewöhnen, die Handhabung der Instrumente und Utensilien üben, die Einzelheiten über Darbringung von Opfern sich einprägen u. dergl. Auch das Lesen heiliger Texte kommt sehr zur Geltung, nur daß das heilige Wort als etwas rein äußerlich Heiliges, Zauberkräftiges gefaßt wird, dessen Sinn man wenig beachtet. Ferner aber muß der Novize in der ungeheuren Menge von Beschwörungs- und Bannungsriten, die der Lamaismus kennt, und die das Volk immer wieder von dem Mönche verlangt, heimisch werden. Auch gewisse andere Fertigkeiten, z. B. das Malen religiöser Bilder, das Schreiben von Zauberformeln wird den Novizen beigebracht. In vielen größeren Klöstern werden von Zeit zu Zeit durch einen besonders dazu eingesetzten älteren Mönch Prüfungen der Novizen abgehalten, die oft nicht leicht sein sollen.

Solche Schulung des Novizen setzt sich normaler Weise bis mindestens zu seinem zwanzigsten Jahre fort. Dann findet seine volle Ordination als Mönch (Gelong) statt. Sie ist begleitet von einer öffentlichen Prüfung, deren besseres oder geringeres Resultat durch verschiedene Titel der Bestandenen ausgedrückt wird. Die Ordination an sich ist einfach und verläuft ähnlich wie die Aufnahme des Novizen. Sie geschieht vor voller Versammlung der Insassen eines Klosters. Das Gesuch der Novizen um Aufnahme wird von ihren Unterweisern dem Abt vorgetragen, die Novizen müssen ihre Willigkeit zur Übernahme der Mönchspflichten erklären, und wenn kein Einspruch geschieht, werden sie damit Mönche. Den Titel Lama sollen sie eigentlich erst später führen, nachdem sie sich längere Jahre ehrenvoll bewährt haben; doch wird er gewöhnlich auf jeden Vollmönch angewendet.

Von dieser gesetzmäßigen Ausbildung des Mönches gibt es mancherlei Ausnahmen. Novizen, welche die Prüfungen ihrer Klöster nicht bestehen können oder wollen, oder solche,

die aus anderen Anlässen mit ihrem Kloster zerfallen, laufen davon und versuchen irgendwo in einem kleineren Kloster anzukommen, wo man es nicht so streng nimmt, oder werden auf eigene Faust unabhängige Lamas, wo der Aberglaube der Leute sie gebraucht. Von den Insassen der großen und berühmten Klöster an bis zu irgend einem Dorflama hin gibt es mancherlei Schattierungen.

Die Kleidung der Mönche ist in Tibet dem Klima entsprechend vollständiger als in den südlichen Ländern. Man trägt Unterzeug, Strümpfe, Fußbekleidung, Beinkleider, über dem allen aber immer, wenn man in vollem Anzug erscheint, die von alter Zeit her vorgeschriebenen drei Gewänder, ein Untergewand, das von einem Gürtel um die Hüften festgehalten wird, ein anliegendes Obergewand mit Ärmeln und darüber den weiten Mönchsmantel, der die linke Schulter bedeckt, die rechte Schulter aber, indem er unter dem rechten Arm durchgeführt wird, freiläßt. Die Farbe der Mönchskleidung ist entweder gelb (gelbbraun) oder rot, je nach der Sekte, zu welcher man gehört. Bei feierlichen Gelegenheiten tragen die hervorragenden Persönlichkeiten, Äbte und Höherstehende, sehr prächtige, reich verzierte Obergewänder und mancherlei Schmuck. Der Unterschied im Aussehen eines hohen kirchlichen Würdenträgers im Kultus und eines geringen Dorflamas ist in der Tat nicht geringer als etwa der eines katholischen Erzbischofs, der die Messe zelebriert, und eines einfachen Bettelmönches. Die feineren Gewänder der Lamas sind von Seide, obwohl das gegen die alte Regel ist. Nur gewöhnliche Kleidung wird aus Wolle hergestellt.

Die Kopfbedeckungen sind sehr mannigfaltig und haben eine gewisse Bedeutung, da sie durch ihre Form und Farbe die verschiedenen Sekten unterscheiden. Man nennt die Hauptgruppen der Sekten Rotmützen, Gelbmützen, Schwarzmützen. Die Formen weisen teils auf nordindischen, teils auf chinesischen und mongolischen Ursprung. Viele haben hinten und an den Seiten lang herabhängende Fortsätze, so daß sie den Hinterkopf und die Ohren schützen. Andere ähneln einer katholischen Bischofsmitra. Die phantastische Form der Kappe erhöht nicht selten beträchtlich den dekorativen Eindruck der vollen Mönchstracht.

Ein Amulettbüchschen oder auch mehrere, ein Behälter für Feder und Tinte, ein Fläschchen mit heiligem Wasser, ein Rosenkranz mit den 108 Kügelchen nebst einem Gebetszylinder vollenden die Ausstattung des tibetanischen Mönches.

Die tägliche Beschäftigung des Mönches hat im Lamaismus besonders dadurch einen ganz andern Charakter als im südlichen Buddhismus, daß es hier regelmäßige gemeinsame kultische Pflichten gibt, während dagegen die Pflicht des Bettelganges völlig in Wegfall gekommen ist. Der Mönch soll sich früh morgens erheben und den Tag mit Gebetsformeln beginnen. Noch vor Sonnenaufgang soll dann der

erste gemeinsame Kultus in der Tempelhalle stattfinden. Glockenschlag und Blasen auf Muschelhörnern geben das Zeichen dazu. Nachdem jeder seine Abwaschung besorgt hat, versammeln sich alle vor dem Haupttor des Tempels, ziehen hinein und nehmen in der Mitte, auf Matten hockend, ihre Sitze ein. Nun folgt ein gemeinsames Rezitieren gewisser Formeln und Anrufungen. Dann wird den Mönchen dort der Morgentee gereicht und zwar von den Novizen. Dabei werden wieder mehrere Gebetsformeln von dem Leiter des Kultus oder von allen gemeinsam gesprochen. Hierauf folgen verschiedene längere Liturgien, von einzelnen oder allen rezitiert. Diese Liturgien sind Preisgesänge zu Ehren gewisser Buddhas, Bôdhisattvas oder Heiligen, Anrufung mächtiger Schutzgeister. Sie umgeben eine sehr wichtige Handlung, die in größeren Klöstern täglich vollzogen wird, nämlich die Darbringung des Mandala-Opfers. Auf einem Brette werden in bestimmter Anordnung für das gesamte Universum nach der Vorstellung der buddhistischen Kosmogonie Opfergaben in Gestalt einiger Reiskörner niedergelegt, während in der Mitte eine Art Reispagode thront, welche den Berg Meru, den Mittelpunkt des Weltalls darstellen soll. Indem für all die einzelnen Teile und Gegenden des Universums (im ganzen 38) die Gaben auf dem Brett innerhalb eines heiligen Kreises niedergelegt werden, wird zu jeder Gabe eine kurze Darbringungsformel gesprochen. Der Frühkultus dauert ziemlich lange und wird durch Darreichung von Tee unterbrochen. Nach seiner Beendigung ziehen sich die Mönche in ihre Zellen zurück. Es wird erwartet, daß sie dort ihre besonderen Schutzgötter anrufen, vor allem aber auch den Aufgang der Sonne mit gewissen Gebeten feiern. Um 9 Uhr findet der zweite Kultus statt. Er ist insbesondere den Schutzgottheiten (den Dämonenfürsten) gewidmet. Ein dritter gemeinsamer Kultus wird um Mittag vollzogen, ein vierter gegen 3 Uhr nachmittags und der fünfte am Abend um 6 oder 7 Uhr. Doch nicht alle Klöster sind rigoros genug, um jede dieser Kultzeiten zu beobachten, viele begnügen sich mit vier oder drei Feiern. Ebenso wenig nimmt man es so streng, daß jeder Mönch zu jedem der Dienste anwesend sein müßte; die älteren und angeseheneren können sich davon dispensieren und finden oft eine Entschuldigung.

Während aller Kultübungen wird von den Novizen Tee dargereicht. Größere Mahlzeiten finden außerdem dreimal am Tage statt, die erste nach dem Frühkultus, die zweite um Mittag, die dritte am Abend nach der letzten Feier. Fleisch wird von den gewöhnlichen Mönchen durchaus nicht gemieden, sondern, so häufig sich Gelegenheit bietet, gegessen, besonders das Fleisch des Yack, des bekannten tibetanischen Ochsen, und Schaffleisch. Ziegenfleisch ißt man weniger gern. Geflügel und Fisch sind in manchen Sekten überhaupt verboten. Lamas, welche nach dem Rufe besonderer Heiligkeit streben,

unterlassen das Fleischessen übrigens auch wohl gänzlich. Von der Beschränkung der Mahlzeiten auf den Vormittag weiß man im Lamaismus nichts.

Neben den gewöhnlichen Kultusübungen gibt es eine Menge außerordentlicher, sei es für besondere Festtage, sei es, daß Laien für irgend welche Zwecke einen besonderen Kultus wünschen. Alle diese heiligen Handlungen bestehen im wesentlichen aus dem Sprechen von Gebeten oder Anrufungsformeln, aus dem Darbringen von Gaben, wie Reis, Wasser, Kuchen, Blumen, Weihrauch, Lampen, aber auch Fleischgerichten, ferner aus der Wiederholung gewisser Zaubersegen und einer lärmenden Musik. Manche der von Laien bestellten Kulte werden im Tempel vorgenommen, andere aber auch in der Wohnung der Laien. Die einfachste Leistung, welche der Mönch für die Laien zu vollziehen hat, ist, daß er in ihren Häusern heilige Schriften verliest. Das heilige Wort gilt für so wirkungsvoll, daß schon das Rezitieren der Texte Gefahren beseitigt und Dämonen bannt. Daher werden die Mönche vielfach zu den Laien gerufen, um dort, natürlich gegen Geld oder Geldeswert, Stunde auf Stunde in eintönigem Gemurmel das heilige Wort herzusagen.

Derart sind die religiösen Beschäftigungen für den Mönch. Daneben her laufen weltliche. Die meisten Klöster, selbst wenn sie nicht so sehr groß sind, bringen doch allerlei häusliche Arbeit, allerlei Aufgaben der Verwaltung und Instandhaltung mit sich. Bei bedeutenden Klöstern bestehen feste Ämter, die jährlich an die einzelnen Mönche neu verteilt werden, so das Amt des Schatzmeisters, Verwalters, Sittenaufsehers, Gastwarts, Wasserbesorgers, Schriftführers u. dergl. m. Abgesehen von den notwendigen Klosterämtern aber betreiben die Mönche noch allerlei weltliche Angelegenheiten, welche mit dem Kloster nichts zu tun haben. Es gibt eben wenig Vorgänge in Tibet, an denen nicht ein Mönch beteiligt wäre, und häufig ist es keine ehrenvolle Beteiligung. Mit Handel und Wandel befassen sie sich sehr viel, machen die einträglichsten Geldgeschäfte und wissen ihren Vorteil überall wahrzunehmen.

Natürlich sind auch die meisten Klöster als solche reich oder wohlhabend. Sie besitzen viel Grund und Boden, den sie teils verpachten, teils durch Laien, welche sie in ihren Dienst nehmen, bestellen. Sodann kommt durch freiwillige Gaben, durch Opfer der Tempelbesucher, durch Verkauf der unzähligen Zauberzettel, Bilder und Horoskope, welche die Mönche stellen, viel Vermögen ins Kloster. Ein- oder zweimal im Jahre machen sich auch eine Anzahl der Mönche auf und besuchen Dörfer und Ansiedelungen, um Abgaben für das Kloster zu erbetteln, vor allem Korn, Butter, Fleisch und lebende Tiere. Gewöhnlich geschieht das zur Erntezeit.

In den größeren Klöstern wird über die jüngeren Mönche und die Novizen eine strenge Zucht geübt. Vergehungen

gegen die Klosterregel sollen von jedem, der sie erfährt, mitgeteilt werden. Es ist ein besonderes Richteramt für solche Fälle da, dem bestimmte Mönche als Ausführer der Strafe zugeordnet sind. Schwere Vergehen, etwa ein Mord, Diebstahl oder Vergehen am Heiligtum, werden hart geahndet mit körperlicher Züchtigung, die bis zum Tode führen kann. Leichtere Vergehen ziehen eine kleinere Zahl von Stockschlägen oder gewisse Bußarbeiten nach sich. Doch werden manche offenkundige Versündigungen garnicht geahndet, weil sie so allgemein sind. Besonders das Trinken geistiger Getränke und die Übertretung des Keuschheitsgelübdes ist hier zu nennen. Den Genuß geistiger Getränke straft man nur, wenn er sehr ausartet. Dagegen sieht niemand etwas Verkehrtes in dem Trinken des von den Tibetanern allgemein gebrauten Bieres, wenn es mäßig geschieht. Vor allem aber ist es dem Lamaismus unmöglich gewesen, das Keuschheitsgelübde aufrecht zu erhalten. Es ist sogar allein die reformierte Sekte der Gelugpa, welche überhaupt dies Gelübde ihren Angehörigen noch auflegt. Alle anderen Richtungen verlangen die Keuschheit nicht von ihren Mitgliedern. Wer sie hält, tut es freiwillig und genießt deswegen besonderes Ansehen. Aber viele leben mit Weibern, ohne daß man es ihnen als unerlaubt vorhielte. Mehr oder weniger heimlich wird das Keuschheitsgelübde auch von vielen Mönchen der strengeren Gelugpa-Richtung übertreten.

Die heiligen Schriften.

Seinen Kanon besitzt der Lamaismus in tibetanischer Sprache. Es sind genaue Übersetzungen der alten indischen Texte, fast alle aus dem Sanscrit angefertigt, das die Sprache der Mahâyâna-Schule ist (Buddhismus I S. 43); einige Bücher sind auch original tibetanisch, wenige aus dem Chinesischen übersetzt. Der Kanon trägt den Namen Kandschur (die übersetzte Lehre). Neben ihm ist aber gleichfalls sehr wichtig die Sammlung der allgemeingültigen Kommentare zu dem heiligen Text, Tandschur genannt. Der heilige Kanon wird entweder gedruckt oder abgeschrieben. Die geschriebenen Exemplare sind die wertvolleren, sie werden oft mit viel Aufwand von Geschicklichkeit und Kosten hergestellt, die Buchstaben in Gold- oder Silberschrift, an den Seiten hübsche bunte Miniaturen. Die Druckweise ist primitiv, der chinesischen nachgebildet. Man druckt von Holzblöcken, in die der Text eingeschnitten ist. Ob nun aber gedruckt oder geschrieben, so zeigen die Schriften immer noch die alte

Form der indiſchen Palmblattmanuſkripte, indem jedes Blatt, etwa dreimal ſo breit als hoch, auf beiden Seiten beſchrieben, loſe für ſich iſt und mit all den andern, welche zu einer Abhandlung gehören, zwiſchen zwei Holzdeckel gefaßt wird. Solcher „Bände“ umfaßt der ganze Kandſchur 108. Die Zahl 108, welche uns ſchon bei der Zahl der Kugeln des Roſenkranzes und bei der Einteilung der Fußſohle des Buddha begegnete, hat im Buddhismus eine beſondere Bedeutung, die noch öfter hervortritt. Einige Forſcher haben gemeint, ſie auf einen rein rechneriſchen Kalkul zurückführen zu dürfen: $1 \times 2 \times 2 \times 3 \times 3 \times 3 = 108$. Eingeteilt wird er wie der ſüdliche Kanon in die drei Abteilungen: Vinaya (Dulwa), Sûtra (Dô) und Abidharma (Tſchos-nonpa.) — Das den Kanon begleitende Kommentarwerk Tandſchur beſteht aus 225 Bänden. Außer wirklichen Erläuterungen zu den heiligen Texten enthält es viele Werke, welche der Beſchwörungskunſt dienen, und auch einige Abhandlungen mehr philologiſcher, rhetoriſcher und grammatiſcher Art. —

Die heiligen Schriften werden im Lamaismus auf das höchſte geſchätzt; ſie empfangen faſt göttliche Verehrung. Man geht außerordentlich ſorgfältig mit ihnen um, ſie gehören in den Tempel, bekommen dort Weihrauch und Kerzen oder Lämpchen dargebracht, und es würde roh und gottlos erſcheinen, wenn jemand etwa ein Blatt auf den Boden fallen ließe oder es gar mit dem Fuße berührte.

Die Sekten.

Der Lamaismus hat sich in eine Menge von Richtungen zerteilt. Dieselben wurden durch angesehene Lehrer hervorgerufen, die von Zeit zu Zeit versuchten, die vielen wilden Schößlinge der frei und wunderlich wuchernden Religion durch eine Reform zu beseitigen. Keine der Reformen gelangte zu allgemeiner Herrschaft, und die Zersplitterung wurde nur immer größer. Der erste solcher Reformversuche ist durch Atisa gemacht. (Buddhismus I, S. 59.) Die von ihm ausgehende Richtung, Kadampa genannt, erhielt einen neuen Reformator in dem berühmten Tson Kapa und wurde von da an als Gelugpa bezeichnet. Diese Sekte ist bei weitem die stärkste und angesehenste in ganz Tibet. Neben ihr sind zu-

nächst einige andere Reformrichtungen zu nennen, die Kargyupa, hervorgerufen von einem Lama des 11. Jahrhunderts, und die Saskyapa, gleichfalls im 11. Jahrhundert entstanden. Unterabteilungen dieser Richtungen und kleinere Sekten haben sich noch zahlreich gebildet. Außer diesen Reformrichtungen bestehen nun aber auch noch Klöster nicht reformierter Observanz von der ältesten Zeit her. Sie werden Ninmapa benannt.

Die Punkte, worin diese Richtungen sich unterscheiden, sind teils dogmatische Vorstellungen, teils praktische Verschiedenheiten, teils auch der Anschluß an eine bestimmte Reihe von Heiligen, die als Überlieferer der richtigen Lehre gelten, und die Verehrung besonderer Schutzgötter.

1. Die Gelugpa-Richtung verehrt hauptsächlich ihren Stifter, Tson Kapa, welchen sie höher als den ersten Gründer des Lamaismus, Padma Sambhava, und auch als den älteren Reformator, Atisa, stellt. In den Tempeln hat Tson Kapa gewöhnlich einen der Ehrenplätze in der Mitte des Hintergrundes, etwa neben einem Buddha und einem Bôdhisattva. Tson Kapa, der seine Lehre durch direkte Überlieferung von Atisa her und durch diesen von den Hauptlehrern des indischen Mahâyâna erhalten haben soll, bemühte sich, in der Disziplin die ursprünglichen strengeren Lebensregeln wieder herzustellen: einfache, aus Lumpen zusammengesetzte Kleidung, erbettelte Nahrung, strenge Zurückgezogenheit während der Was-Monate, Ernst der Meditation u. dergl. Auf der andern Seite bildete er einen reichen, festgeregelten Kultus aus. Diese letztere Bestrebung verdankt ihre Anregung vielleicht der Berührung mit römisch-katholischem Christentum. Tson Kapa stammte aus dem nordwestlichen China (er war aus Kumbum gebürtig, einem berühmten Kloster an der chinesischen Grenze) und lebte im 15. Jahrhundert, also in einer Zeit, wo Zentralasien und China längst von katholischen Missionaren erreicht war. Die Strenge der Lebensführung, die der Stifter anregte, ist in der Richtung bald wieder gemildert; immerhin zeichnet sich die Gelugpa-Sekte noch heute durch die kräftigste Zucht aus, wie sie allein ja auch an dem Gesetze des Zölibats festhält. Die Ausprägung ritueller Kultübungen hat dauernde Bedeutung gewonnen und sich auch auf die übrigen Sekten fortgepflanzt. — Die Gelugpa-Mönche verehren einen Ur-Buddha, Adi-Buddha, und zwar haben sie diese höchste Stellung einer phantastischen Gottheit Wadschradhara gegeben. Den Ursprung ihrer besonderen Lehre und Einrichtungen verknüpfen sie mit dem Bôdhisattva Maitreya, dem künftigen Buddha, welcher ihre Lehrer besonders inspiriert haben soll. Doch auch mit dem Bôdhisattva Mandschuschri fühlen sie sich in besonderer Verbindung. Die Gelugpa-Mönche bekamen von ihrem Gründer eine besondere Form der Kopfbedeckung, und zwar in gelber Farbe. Auch für das Obergewand bestimmte er die (ursprüngliche) gelbe

Farbe, während sonst damals allgemein ein dunkles Rot Farbe der Mützen wie der Gewänder war. So ist die gelbe Farbe das unterscheidende Kennzeichen der Gelugpa-Richtung bis auf den heutigen Tag geblieben.

2. Die Kargyupa-Lamas verehren denselben Adi-Buddha wie die vorige Richtung. Aber sie setzen sich in eine engere Beziehung zu ihm, indem sie ihre Überlieferungen als direkt von ihm, nicht von Maitrêya oder einem andern Bôdhisattva ausgegangen ansehen. Ihr Stifter ist ein Lama Marpa, aber ihr am meisten verehrter Heiliger ist der unter allen Tibetanern bekannte Lama Mila-räpa. Er gilt als ein besonderer Dämonenbanner. Sein Bild, wie er in beschwörender Haltung, als ein indischer Mönch gekleidet, dasitzt, um ihn herum allerlei bunte Szenen aus seiner Legende, die häufig erzählt wird, ziert die Wand jedes größeren Klosters seiner Anhänger. Die Kargyupa-Sekte zeichnete sich anfänglich dadurch aus, daß man die Meditation nicht in Klöstern übte, sondern sich dafür in einsame Höhlen oder sonst in die Wildnis zurückzog, wo man längere Zeit einsiedlerisch lebte. Auch war eine besondere Methode der Meditation vorgeschrieben. Von der einsiedlerischen Neigung ist man aber mit der Zeit zurückgekommen.

3. Die Saskya-Richtung verehrt als ihren besonderen Patron den Bôdhisattva Mandschuschri. Von ihm wird in einer Traditionslinie, die mit nordindischen Weisen beginnt, die besondere Überlieferung ihrer Anhänger hergeleitet. Diese Sonderüberlieferung bezieht sich vor allem auf Zauberformeln. Im Zaubern ist die Saskya-Sekte stärker als andere und hat dadurch in früheren Jahrhunderten auch ganz überwiegenden Einfluß gewonnen, der aber neuerdings sehr zurückgegangen ist. Die Saskya-Mönche tragen rote Kappen und Obergewänder.

4. Die Ninmapa-Richtung. Der ursprüngliche Lamaismus, der keine der aufkommenden Reformen anerkannt hat, wird mit dieser Bezeichnung zusammengefaßt. Natürlich ist der höchste Heilige hier der älteste Begründer des Lamaismus, Padma Sambhava, neben dem eine Anzahl seiner Schüler stehen. Als Adi-Buddha betrachten die Ninmapa-Mönche den Samantabhadra. In den Ninmapa-Sekten hat sich am meisten von der alttibetanischen Bon-Religion erhalten. Die Anhänger dieser Richtung tragen rote Mützen und rotes Gewand. Einige ihrer Sonderabteilungen, die stärker als die andern die alte Bon-Lehre hochhalten, zeichnen sich durch eine schwarze Kopfbedeckung aus,

Jede dieser Sekten hat eine besondere Art der Haltung bei Meditationen, welche einen eigenen Namen trägt, sowie ein besonderes Beschwörungswort (Tantra), woran sie kenntlich sind. Von den untergeordneten Sekten verdienen die Karmapa- und die Dugpa-Schule als zwei Abteilungen der Kargyupa, die für sich eine gewisse Bedeutung haben, wenig-

stens mit Namen erwähnt zu werden. Im ganzen pflegen die Lamas achtzehn verschiedene Sekten ihrer Religion aufzuzählen. Doch ist diese Zahl vielleicht eine künstliche, derjenigen der achtzehn altindischen Sekten (s. Buddhismus I, S. 30) nachgebildet. —

Die Hierarchie.

Der merkwürdigste Zug des Lamaismus, welcher von jeher besonders die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, ist die hierarchische Ausgestaltung dieses Mönchtums, die in dem Dalai-Lama von Lhassa ihrer letzte Spitze gefunden hat. Die wichtigsten historischen Daten zur Entstehung dieser Hierarchie sind früher gegegeben. (Buddhismus I, S. 59.) Werfen wir hier einen Blick auf das ganze System, wie es sich heute darbietet.

In der ganzen Reihenfolge hierarchischer Stufen sind zwei wesentlich verschiedene Abteilungen zu unterscheiden. Die eine (niedere) Abteilung umfaßt die verschiedenen Grade kirchlichen Standes, die andere (höhere) Abteilung umschließt die verschiedenen Stufen der Inkarnationen göttlicher Wesen in besonders heiligen Persönlichkeiten.

Die Grade des kirchlichen Standes beginnen mit dem Novizen (Getsul). Dann kommt der Vollmönch (Gelong), danach der Abt (Kanpo), dem ein Kloster untersteht. Die Mönche eines größeren Klosters stehen auch untereinander in verschiedener Rangordnung, je nach den mehr oder weniger ehrenvollen Ämtern, die ihnen überwiesen werden. Auch gibt die bei den Prüfungen bewiesene Ausbildung gewisse Grade, während andere von den höchsten Würdenträgern verliehen werden können. Die auf diese Weise Ausgezeichneten oder sonst besonders tüchtige Äbte bekommen die Oberaufsicht über einen größeren Bezirk und haben das Recht der Visitation in den ihnen unterstellten Klöstern.

Außer diesen durch die Organisation von selbst sich ergebenden Stellungen hat der Lamaismus nun höhere Grade, welche durch die Idee der Inkarnation gebildet werden. Es wird nämlich angenommen, daß

früher verstorbene heilige Persönlichkeiten sich in gewissen Lamas wieder verkörpern. Die niedrigste Stufe dieser Art repräsentiert der Kuso, ein Abt eines angesehneren Klosters, der als Wiederverkörperung eines früheren lamaistischen Lehrers oder Heiligen betrachtet wird. Höher stehen die Tulku, welche als Reinkarnationen alter indischer Heiligen des Buddhismus gelten. Am höchsten stehen eine Reihe der angesehensten Großlamas, in denen ein Bôdhisattva sich wieder verkörpert. Unter diesen letzteren ist der berühmteste der Dalai-Lama in Lhassa.

Interessant ist die Methode, wie man sich bei dem Tode einer solchen Inkarnation ihres Nachfolgers versichert. Sie sei hier mit besonderer Beziehung auf den Dalai-Lama von Lhassa geschildert.

Es wird angenommen, daß jenes göttliche Wesen, welches in dem kirchlichen Würdenträger verkörpert war, also bei dem Dalai-Lama der Bôdhisattva Avalokita, sich einige Tage nach dem Tode des bisherigen Trägers wieder verkörpert. Man erkundigt sich deshalb durch ganz Tibet hin nach Kindern, die um diese Zeit unter auffallenden Wunderzeichen geboren seien. Dies letztere gilt für unumgänglich, denn ein neuverkörperter Bôdhisattva wird immer unter sonderbaren Begleitumständen geboren. Derartige Wunder werden auch immer leicht von hier oder dort berichtet. Natürlich müssen Zeugen dafür aufzustellen sein. Oft sind es Himmelsphänomene, vielleicht natürlicher Art, aber vor den Augen des Aberglaubens vergrößert. Oder es ist irgend ein Phänomen in einem Teiche oder Flusse, ein unerklärliches Licht (St. Elmsfeuer), ein besonderer Donner, ein eigentümliches Zeichen am Körper des Kindes. Auch wird wohl berichtet, man habe das Kind bald nach der Geburt mit gekreuzten Beinen in der Meditationshaltung des Buddha sitzen gefunden, und als man ihm dann einen Rosenkranz in die Hände gegeben, habe es den Anschein gehabt, als rezitiere das Kind still für sich bestimmte Gebete. Je mehr merkwürdige Zeichen man für ein Kind anführen kann, desto besser. Es findet sich immer eine größere Zahl von Aspiranten. Doch wird von vornherein unter ihnen nach gewissen praktischen Gesichtspunkten[1]) eine

[1]) Man nimmt z. B. nicht gern Kinder aus sehr angesehenen Familien, damit die Angehörigen durch die Würde des Kindes nicht zu große Macht bekommen, sondern zieht arme Bauernfamilien ohne irgend welchen Einfluß vor. Auch die Gegend spielt eine Rolle: die China näher liegenden Gebiete werden lieber gewählt.

engere Auswahl getroffen, daß etwa drei oder vier in Frage kommen. Mit diesen wird nun zunächst eine eigentümliche Probe vorgenommen. Man stellt oder legt nämlich vor sie hin eine Reihe von Gegenständen des verstorbenen Dalai Lama, etwa ein von ihm besonders verehrtes Buddhabild, eine Glocke, eine Handtrommel, und zwar jedes Stück zusammen mit einer genauen Nachahmung. Das Kind muß nun das echte Stück ergreifen und damit zeigen, daß der ihm innewohnende Bôdhisattva den richtigen Gegenstand wieder erkennt. Die Kinder, welche diese Probe mit Erfolg bestanden haben, müssen danach das Los unter sich entscheiden lassen. Unter großen Feierlichkeiten wird auf dem Berge Potala in Lhassa in dem Hauptheiligtum aus einer goldenen Vase von den verschiedenen versiegelten Namen einer hervorgezogen, der dann als der richtige gilt. An all den Maßregeln und Akten, die nötig sind, nehmen außer den höchsten Würdenträgern des Lamaismus immer mehrere Abgesandte des chinesischen Kaisers und vor allem dessen Statthalter in Lhassa, der sogen. Amban, teil; der Amban ist es, welcher das Los aus der Urne zu ziehen hat. Auch wird vorher der chinesische Kaiser aufs genaueste von allem unterrichtet und muß zu jedem Schritte seine Genehmigung geben. Darin kommt die Unterordnung des Dalai-Lama unter Peking zum deutlichen Ausdruck.

Das Kind wird mit seinen Eltern, welche für Zeit ihres Lebens in Lhassa eine Wohnung und Versorgung nebst einem hohen Titel bekommen, nach seinem Bestimmungsorte gebracht und gebührend auferzogen. Erst mit achtzehn Jahren wird der Dalai-Lama selbständig; bis dahin steht er unter dem „Regenten", einem der höchsten Lamas aus der Gegend von Lhassa.

Nächst dem Dalai-Lama sind die einflußreichsten Verkörperungen von Bôdhisattvas der Großlama des Klosters Taschi Lhumpo bei Schigatze in Westtibet, der sogen. Pantchen Erdeni; ferner der mongolische Großlama in Urga, welcher den Titel Dschetsum Dampa führt; sodann der oberste Lama der Saskya-Sekte und der Großlama von Bhotân. Bemerkenswert dürfte sein, daß unter den berühmten Inkarnationen des Lamaismus sich auch ein weibliches Wesen befindet. Das ist die Äbtissin eines großen Nonnenklosters (mit dem übrigens ein Mönchskloster verbunden ist) Samding, unweit des heiligen Yamdok-Sees, südlich von Lhassa. Sie gilt als Verkörperung eines ursprünglich indischen, jetzt zum buddhistischen Bôdhisattva erhobenen Gottes Wadschra-warahî, und führt den Titel Dordsche Pagmo.

Die Zahl der Klöster in Tibet soll über 3000 betragen, von denen die größten gegen 10000 Mönche zählen sollen. Alle andern überragt an Bedeutung und Heiligkeit das „Haus des Herrn" (Dschowo Kang oder Dscho Kang) in Lhassa, der

Tempel des Dalai Lama[1]). Die ganze heilige Residenz in Lhassa führt den Namen Potala. Es ist ein Hügel, imponierend über der grünen Ebene der Stadt aufsteigend und ganz und gar bedeckt mit den kräftigen, gewaltigen Massen tibetanischer Klosterbauten, deren grandiose Mauern, aus Granitquadern erbaut und mit Weiß und Rot übermalt, von zahllosen Fensterreihen durchbrochen, mit breiten, sich hin- und herwindenden Treppenaufgängen und flachen Dächern, auch für europäische Augen einen überaus eindrucksvollen Anblick bieten. Über die flachen Dächer der übrigen Gebäude des Hügels erheben sich die vergoldeten, chinesisch geformten Dächer des Dscho Kang, des Tempels für den Dalai Lama. Dies höchste Heiligtum der hochasiatischen Welt liegt gesondert von den übrigen Gebäuden des heiligen Hügels. Ihm gilt im strengen Sinne der Name Lhassa (Stätte der Gottheit), der nur in erweiterter Bedeutung auf die Stadt angewendet ist. In dem Dscho Kang steht das berühmte, schwer vergoldete Bild des Buddha Gautama, welches eine chinesische Prinzessin im siebenten Jahrhundert n. Chr., als sie Gemahlin des Sron Tsan Gampo wurde, von Peking hierher brachte, nachdem es vor Zeiten von Indien her dem chinesischen Kaiser zum Geschenk gemacht war. Zum ersten Male seit Jahrhunderten, wenn nicht seit jeher, sahen die Blicke von Europäern bei der neuesten englischen Expedition dies Bild und die ganze Stätte, welche immer für ebenso urheilig wie allen Fremden unzugänglich gegolten hatte. — Aber auch Taschi Lhumpo, der Tempel des Pantchen Erdeni, gilt nicht viel geringer als der von Lhassa. Andere angesehene Klöster von Zentral-Tibet sind Galdan (in welchem Tson Kapa begraben liegen soll) im Osten von Lhassa, Depung und Serra, westlich und nördlich von der Hauptstadt, Saskya (der Ursprungsort der gleichnamigen Sekte) im Südwesten von Schigatse.

Die Volksreligion.

Wie ſieht es nun in dem Volke aus, über welches ſich ſolch ein mönchiſch-hierarchiſches Netz ausgeſpannt hat?

Es iſt keine Frage, daß der Buddhismus das Volk von Tibet aus einem wilden und rohen Zuſtande auf ein gewiſſes höheres Niveau gehoben hat. Die völlig kultur- und geſchichtsloſen Horden des alten Tibet bekamen durch dieſe Religion einen geiſtigen Zuſammen-

[1]) Eine eingehende Beschreibung von Lhassa und seinen Heiligtümern haben wir neuerdings durch die englische Expedition bekommen: Perceval Landon, Lhasa, 2 Bände, London, 1905.

ſchluß, ſowohl untereinander als mit der übrigen Welt (mit Indien und China), ſie traten in eine geſchichtliche Kontinuität ein, ſie erhielten auch eine gewiſſe perſönliche Erziehung, ſowohl nach der techniſchen und induſtriellen wie nach der geiſtigen Seite hin. Indiſche Ziviliſation drang in das Land und nahm die primitiven Bergſtämme in ihre Schule, lehrte ſie Tempel bauen und allerlei Geräte herſtellen, faßte ihre Sprache in eine dem Sanscrit entlehnte Schrift, ſiedelte ſie in Städten zuſammen und entwickelte den Handel. Auch das ſittliche Empfinden wurde durch die Berührung mit dem Sittlichkeitsideal des Buddha Gautama ein anderes. Die vielen Züge von Gutmütigkeit und Freundlichkeit, welche ein Reiſender heute im Verkehr mit dem einfachen tibetaniſchen Volke erproben kann, ſolange er ſich angemeſſen benimmt und keine abnormen Störungen eintreten, ſind *vielleicht* zum Teil auf Rechnung buddhiſtiſchen Einfluſſes zu ſchreiben, wenn man auch bei ſolchem Urteil recht vorſichtig ſein ſollte, da wir über den urſprünglichen Volkscharakter vor der Zeit des Buddhismus nichts wiſſen. Jedenfalls iſt heute alles ſittliche Empfinden buddhiſtiſch umgefärbt. Der Buddhismus hat dem Volke alſo in vieler Hinſicht ſeinen Halt, ſein Rückgrat gegeben. Aber wie weit hat er es damit in den zehn bis elf Jahrhunderten ſeiner Herrſchaft zu *heben* vermocht?

Von den höheren buddhiſtiſchen Ideen iſt es nur diejenige der jenſeitigen Vergeltung [1]), welche den Tibetaner erfaßt und durchdrungen hat. Die Vorſtellung von der nach dem ſittlichen Fazit der Lebensführung bedingten Seelenwanderung iſt allen geläufig und dient oft zur Erklärung von Leiden, auffallenden Ereigniſſen und Schickſalen. Aber es iſt hier wirklich der Glaube an eine Wanderung der *Seele*. Jene metaphyſiſche Fineſſe des urſprünglichen Buddhismus, daß es keine Seele gebe, verſteht der populäre Lamaismus ſo wenig

[1]) Man muß die buddhistische Vergeltung eine jenseitige (transzendente) nennen, weil ihre Begründung auf überirdischen Annahmen, nicht auf unserer Beobachtung beruht, wenn auch kein „Gott“ zum Träger der Idee gemacht wird.

wie der Volksbuddhismus irgend eines Landes. Die Seele wandert. Der Umkreis ihrer Wanderung ist gegeben in den sechs Abteilungen der Welt: da sind die Himmel, da ist die Stätte übermenschlicher, halbgöttlicher Wesen, da ist die Tierwelt, da sind die Höllen, da sind die Behausungen gewisser geplagter Geister (Gespenster), da ist endlich das Menschenleben, jede dieser Weltklassen mit einer Fülle von Abstufungen der Lose. Vor allem stehen eindrucksvoll vor der Seele die Wiedergeburten in den Himmeln oder in den Höllen. Die verschiedenen Himmel des buddhistischen Lehrsystems (die sechs Himmel der Dewas, die sechzehn des Brahma und die vier höchsten Himmel der Formlosigkeit, worüber dann noch der Himmel der fünf hohen Buddhas und der allerhöchste des Adibuddha sich erhebt) fließen für das Volksempfinden zusammen und werden gewöhnlich einfach als das Paradies des Amitabha vorgestellt. Mit schrecklichen Schauern werden die Höllen ausgemalt, durch Wort wie Bild, besonders die großen acht heißen und acht kalten Höllen. Der Wunsch, die Seele vor den Höllen zu erretten und dem Paradiese zuzuführen, ist der eine große Hebel der lamaistischen Frömmigkeit. Der andere, noch viel wirksamere Hebel ist die Furcht vor bösen Geistern.

Die Angst vor gefährlichen und schauerlichen Dämonen herrscht in einem ganz ungewöhnlichen Maße. Jedenfalls hängt das zusammen mit den Schauern der Natur, welche den Tibetaner umgeben. Diese schwarzen Bergschlünde und wilden Zacken, diese öden, unheimlichen Plateaus und Sumpfgegenden, diese Schneegipfel und Gletscher, diese Trümmerfelder, diese eisigen und so riesenhaft starken Sturmgewalten, Bergrutsche, Lawinen, Donnerwetter, auch Erdbeben, welch letztere im östlichen Tibet nicht selten sind, dergleichen war ein fruchtbarer Nährboden für die abergläubische Phantasie. Aber gerade der Buddhismus hat diese Neigung erhalten und gestärkt. Er hat System hineingebracht. Er kam mit einem gewaltigen Apparat von Gottheiten, Zaubermitteln und Beschwörungsmethoden der Mahâyâna-Lehre von Nordindien herauf, und dieser Apparat hat sich mit dem

in Tibet schon vorher existierenden Aberglauben so verbunden, daß man nicht recht weiß, wer Sieger und wer Besiegter ist.

Fast alles, was der einfache Mann von seinem Lamaismus verlangt, ist Zauber, Zauber gegen gefährdende Mächte. Der gewöhnlichste und verbreitetste Zauber ist das Wort. Es wird in unübersehbar vielen Formen wirksam gemacht.

Die Verlesung von Abschnitten des heiligen Kanons ist die einfachste Methode, den Zauber des Wortes zu entfesseln. Dazu entbietet man die Mönche, welche allein lesen können, in die Häuser. Nicht alle Abschnitte der heiligen Schrift sind gleich kräftig, und nicht jeder Abschnitt eignet sich für jeden Anlaß. Der Mönch aber kennt dies Gebiet und weiß zu wählen. — In verkürzter, gewissermaßen konzentrierter Form wird die Zauberkraft des Wortes in besonderen heiligen Formeln verwendet. Unter ihnen ist die bekannteste das berühmte Om mani padme hûm! wörtlich zu übersetzen: Om, das Juwel ist im Lotos, Hûm! Anfang und Ende sind eine Interjektion. Diese Formel ist das besondere Weihewort des Bôdhisattva Avalokita (Padmapani), welcher das westliche Paradies beherrscht. Das Sprechen dieser Formel zieht nicht nur die Hilfe des mächtigen Bôdhisattva für alle möglichen irdischen Nöte herbei, sondern verhilft auch dem fleißigen Beter zum Eingang in jenes Paradies. Die Formel wird darum in den höchsten Tönen gepriesen als alles Glück, Wissen, Können umschließend. Sie wird mit allerlei mystischen Auslegungen und Beziehungen umkleidet: die sechs Silben repräsentieren die sechs Abteilungen der Welt, jede hat ihre besondere ihr zugeordnete Farbe usw. Außer dieser bekanntesten Formel gibt es nun noch viele ähnliche. Man muß aber vertraut sein mit ihrer richtigen Anwendung. Nicht nur daß jede ihre bestimmte Gottheit hat, es ist auch z. B. nicht gleichgültig, mit was für einem Rosenkranz man die eine oder andere betet. Einige verlangen, um wirksam zu sein, einen aus Menschenknochen hergestellten Rosenkranz, andere einen solchen aus Korallen, andere wieder einen andern. —

Man ſpricht aber die heiligen Formeln nicht nur, ſondern ſie tun auch ſchon geſchrieben ihre Wirkung. Daher die ungeheure Menge von Zauberzetteln, den ſog. Mantra oder Dhâranî im Lamaismus. (Die Dhâranî ſind längere, wirkliche Sprüche. Die Mantra ſind kürzer, oft nur ein Wort oder ein Buchſtabe, mehrfach wiederholt und verſchlungen.) Die meiſten ſind wie die vorhin genannte Formel aus Sanscrit-Wörtern gebildet, den gewöhnlichen Leuten völlig unverſtändlich, oft nur einige Götternamen mit begleitenden Ausrufen. Man klebt ſolche Sprüche an die Wand oder trägt ſie bei ſich. Bei Krankheiten verzehrt der Leidende wohl auch einen ſolchen Zauberzettel, ſei es für ſich, ſei es vermiſcht mit anderen Ingredienzien. Auch läßt man den Zauber ſich in einem heiligen Spiegel, wie ſie in den Tempeln häufig ſind, widerſpiegeln, wäſcht dabei den Spiegel mit einer Flüſſigkeit über, und dieſe, welche dann den Geiſt der Formel in ſich aufgenommen hat, wird von dem Patienten getrunken. Die am Körper getragenen Dhâranî pflegt man in einem Amulettkäſtchen zu bergen, zuſammen mit einigen Fäden oder Lappen vom Gewande eines heiligen Mannes, einigen Reiskörnern von einem großen Opfer oder ſonſt ehrwürdigen Dingen. Solche Amulettkäſtchen bemerkt man an jedem Tibetaner. Sie hängen um den Hals oder am Gürtel und werden aufs ſorgfältigſte behütet.

Eine andere Methode, den Schutz der Zauberworte zu entfalten, beſteht darin, daß man ſie auf Zeuglappen ſchreibt und dieſe als Flaggen flattern läßt. Solche ſog. Gebetsflaggen ſind im Lamaismus ungeheuer häufig, von den ärmlichſten, wo nur ein Stück Papier mit einem kurzen Wort beſchrieben iſt, bis zu ſehr koſtbaren, auf Seide gedruckten, die eine lange, detaillierte Beſchwörung enthalten. Am Eingang jedes lamaiſtiſchen Kloſters, in der Nähe von Pagoden, in den Tempeln, auf den Altären, aber auch auf den Dächern der Wohnhäuſer, an Wegen, überall ſtößt man auf dieſe Gebetsflaggen.

Die ſonderbarſte Weiſe aber, den Zauber des Wortes ſich dienſtbar zu machen, ſind die ſog. Gebets-

zylinder (unrichtig wohl Gebetsräder oder Gebetsmühlen genannt). Die heilige Formel oder auch eine Anzahl von ihnen wird auf einen langen Streifen Papier gedruckt, dieser um einen Zylinder gewickelt, letzterer mit einer Kapsel verschlossen und durch eine Stange, um welche er sich als Achse dreht, an einem Handgriff oder in einem Gehäuse befestigt. Jede Umdrehung des Zylinders setzt das zauberkräftige Wort in Bewegung und bringt seinen heilsamen Einfluß zur Geltung. Solche Gebetszylinder tragen die Tibetaner in der Hand und schwingen sie mechanisch, während sie sich unterhalten oder sonst etwas tun; sie sind gewiß, daß sie damit gute Verdienste ansammeln und sich unter den Schutz des heiligen Wortes stellen. Ja, man hat einfach Naturkräfte in seinen Dienst genommen, um die Drehung des Zylinders zu bewirken, und läßt den Wind oder die Strömung eines Baches daran arbeiten. Aber auch durch solche völlig unpersönliche und tote Behandlung wird dem heiligen Worte eine Segenskraft entlockt, welche dem Besitzer solch eines Instrumentes zugute kommt. Weiter kann der Kultus des Wortes wohl nicht mehr getrieben werden.

In nächster Verwandtschaft mit dem heiligen Worte stehen die heiligen Symbole. Davon hat der Lamaismus eine große Menge. Einige sind allgemein buddhistisch. So der Swastika, den man wohl das buddhistische Kreuz genannt hat, ein, wie es scheint, uraltes Symbol, das der Buddhismus nur übernommen hat. Seine richtige Form ist diese:  die Anhänger der alten Bon-Lehre haben das Symbol nach der andern Seite gedreht sich zu eigen gemacht:  Ein anderes altbuddhistisches Symbol ist das Rad, in vorbuddhistischer Zeit das Sinnbild der Macht eines großen Herrschers. Es wurde dann auf Gautama, den geistigen Großfürsten, übertragen und in dem Rollen des Rades die Ausbreitung seiner Lehre dargestellt gesehen. Das Rad hat manchmal sechs, manchmal acht, in andern Fällen eine große Menge („tausend") Speichen. Das dritte häufige

Symbol des Buddhismus ist die Lotosblume. Diese schöne Blume, die aus der Tiefe des Wassers hervortaucht, hat durch ihre Anmut, durch die Reinheit ihrer Blüten und durch das Wachsen aus dem Dunkel des Wassers hervor (Symbol des Übernatürlichen, das nicht auf dem Nährboden der Erde entspringt) die Aufmerksamkeit auf sich gezogen und ist so zum vielbenutzten Sinnbild geworden. Neben diesen verbreitetsten Symbolen gibt es noch eine große Zahl spezieller, auf die hier nicht eingegangen werden kann. Symbolische Tiere sind der Tiger, der Drache, der Phönix, die Fledermaus, alle, wie es scheint, dem Chinesischen entlehnt. — Diese Symbole werden nun auf den Zauberzetteln häufig mit heiligen Formeln verbunden, um diese desto wirksamer zu machen. Sie stoßen einem auch bei der Ausstattung jedes Tempels und bei den Arrangements der Opfer immer wieder auf, nicht als bloße Spielerei und Dekoration, sondern weil die heiligen Symbole zauberkräftiger Natur sind und an der einen großen Aufgabe mitarbeiten, die dämonischen Mächte niederzuhalten.

In diesem Zusammenhange muß auch der eigentümlichen Zauberkraft gedacht werden, welche der Lamaismus an gewisse Finger- und Handhaltungen gebunden glaubt. Mit der Rezitation gewisser Zauberformeln muß eine bestimmte Art, zu sitzen und Hände und Finger zu halten, verbunden sein. Das Zauberkräftige in der Pose der Hände hängt jedenfalls zusammen mit den verschiedenen Mûdra (Handhaltungen), welche man die Buddhafigur einnehmen ließ. Die verschiedenen Stellungen des Buddha, ursprünglich einfach künstlerischer Ausdruck einer gewissen Situation, wurden in ein System gebracht, jede mit ihrer besonderen Bedeutung. Daraus entwickelte sich die Vorstellung von einer gewissen übernatürlichen Kraft, welche gerade gewissen Haltungen innewohne, und nun baute man regelrecht eine Lehre von Hand- und Fingerposen aus, welche das Rezitieren bannender oder segnender Formeln zu begleiten hätten.

Zu voller Entfaltung kommt alles bisher erwähnte, heilige Wort, Symbol, Gebärde, erst im Zusammenhang

mit dem Opfer. An Opfern, von der einfachſten bis zu der verwickeltſten Art, iſt der Lamaismus überreich. Geopfert werden kann ſchlechthin alles. Die einfachſten Darbringungen ſind Blumen und Weihrauch. Regelmäßige tägliche Gaben auf den Altären der Tempel ſind ſodann Waſſer, Reis, Früchte, Kuchen und Lampen oder Lichter. Früchte und Kuchen werden oft, um ſie nicht täglich erneuern zu müſſen, in künſtlicher Nachbildung auf den Altar geſtellt. Außerdem kann aber der Laie für irgend einen Zweck zum Opfer bringen, was ihm wertvoll und geeignet dünkt, die betreffende Gottheit zu bewegen. Ein beſonderes Opfer, das jeder Laie wenigſtens einmal im Jahre für ſich darbringen ſollte, während die Mönche es zweimal im Monat für ſich bringen, iſt das Opfer für die Geſamtheit der Götter und Dämonen. Hierbei findet man noch deutliche Anklänge an alte blutige Opfer, indem für gewiſſe verehrte Mächte ſog. Schädelgefäße aufgeſtellt werden, deren Inhalt, obwohl er faktiſch heute in dünnem Tee beſteht, Menſchenblut genannt wird. Auch Fleiſchſpeiſen ſpielen bei dieſem Opfer eine Rolle. Manche der Opferſtoffe werden vernichtet (verbrannt). Anderes eſſen die Lamas, wobei immer ein kleiner Reſt übrig gelaſſen und außerhalb des Tempels für die „hungrigen Geiſter“, die Bewohner eines beſonderen Teiles des Weltalls, hingeſtreut wird. Wertgegenſtände, welche Laien als Opfer bringen, z. B. koſtbare Gefäße, behält das Kloſter als Eigentum. Die Opfer ſind von einem reichen Ritual umgeben, bei welchem eine lärmende Muſik ertönt. Der Spezialopfer, durch welche Laien ſich irgend welche Gunſt oder Erleichterung verſchaffen wollen, ſind unzählige. Beſonders unheimliche Dämonen empfangen ihre Opfer nur abends nach Sonnenuntergang oder in der Nacht. Große Opferungen ſind von Prozeſſionen, religiöſen Tänzen und Aufführungen begleitet. Bei alledem hat ſich der Buddhismus ſkrupellos mit den alttibetaniſchen Vorſtellungen und Bräuchen (der Bon-Lehre) vermiſcht und trägt in tauſend Zügen das Fremdartige, ſeinem urſprünglichen Charakter völlig Widerſtrebende offen zur Schau. —

Die Masse des Volkes wird durch all die erwähnten Praktiken ganz und gar in die Hände der Mönche gegeben. Hierbei ist allerdings eine Einschränkung zu machen. Es sind nicht nur die Mönche, die hier in Frage kommen, sondern es existiert außer ihnen noch eine besondere Klasse von Zauberern. Sie sind Laien, stehen aber sehr häufig mit Klöstern in einer Verbindung, die man wohl „Geschäftsverbindung“ nennen könnte. Man befragt sie, zieht sie zu magischen Bräuchen und Aufführungen heran, und sie üben oft einen großen Einfluß selbst auf die Mönche. Sie führen den Ehrentitel „Verteidiger des Glaubens“, und an ihrer Spitze steht eine sehr angesehene Persönlichkeit, der Nä-tschung, den man bei allen wichtigen öffentlichen Angelegenheiten befragt.[1]) Aber sehen wir von diesen Zauberern ab, so bedarf man immer und immer wieder der Mönche. Ein bekanntes Wort sagt: Ohne einen Lama vor sich gibts keinen Zugang zur Gottheit. Darin liegt in der Tat das allgemeine Empfinden ausgesprochen. Diese Mönche des Buddhismus, einer Religion, die ihrem ursprünglichen Charakter nach weniger als irgend eine andere priesterliche Vermittlung zu dulden scheint und jeden auf sich selbst und seine Bemühung verweist, sind zu den schärfsten Typen priesterlicher Vermittler und Bevormunder geworden; das Volk trägt hier ein Priesterjoch, wie es wohl nirgends auf der Erde wieder in gleicher Wucht Menschen auferlegt wurde. Der bezeichnendste äußere Beleg für diesen Zustand ist die Menge der Pilger, die unabläßig von allen Teilen des weiten lamaistischen Gebietes her nach Lhassa strömt, um dort dem Mönchtum in der Person seiner obersten Spitze, des Dalai Lama, eine Verehrung darzubringen, wie sie eben nur einem göttlichen Wesen gebracht wird. Jene Szene, die sich unter dem vergoldeten Dache des Dschowo Kang von Lhassa immer neu abspielt, wie das göttliche Kind (denn mei-

[1]) Der Nä-tschung hat seine Residenz bei Lhassa, und Landon berichtet in dem erwähnten Werke über einen Besuch des Tempels, welchen der Obermagier selbst freilich zur Zeit der englischen Invasion verlassen hatte.

stens ist es ein solches, wenige Dalai-Lama haben volles Mannesalter erreicht) auf einer Plattform sitzt, überschattet von dem Baldachin, eine Art Scepter in der Hand, von welchem bunte Seidenfahnen herabhängen, tausende von Andächtigen vor ihm, die langsam mit zusammengelegten Händen an seinem Thron vorübergeführt werden, und während sie einen Augenblick vor ihm Halt machen, neigen sie sich zur Erde und berühren mit dem Haupt den Rand der Plattform, Gebete und Anliegen ihres Herzens in schnellem Gemurmel vorbringend, der Verehrte aber berührt den Kopf des Pilgers mit den seidenen Fähnchen seines Scepters, ihn so segnend und seine Bitte erhörend — das ist der deutlichste Ausdruck davon, wozu der Buddhismus in Tibet geworden ist. Diesen Bôdhisattva in Menschengestalt umgeben die Scharen seiner Geschorenen, von denen die hervorragendsten in den Augen des Volkes übernatürliche Fähigkeiten haben, durch die Lüfte zu fliegen, in die verborgenen Gebiete der Welt hinabzusteigen, sich unsichtbar zu machen, ohne Nahrung zu leben; und um diese ganze Schar des irdischen Mönchtums stellt sich die Menge der Himmlischen, die mit ihnen im Bunde ist, die unermeßliche Menge der Gottheiten. Ihnen gegenüber stehen die furchtbaren, grausamen, blutgierigen, dunklen Mächte, schauerlicher Tücke voll, doch von jenen gezügelt. Mitten inne aber duckt sich scheu und ehrfurchtsvoll die arme unwissende Menge, angstvoll ausspähend nach den drohenden Unheimlichen und sich mit Gebet, Opfer und Zauberspruch klammernd an die wundertätigen Helfer. In dieser Lage hat der Lamaismus das Volk von Tibet seit Jahrhunderten erhalten.

Die Mönche sind die Herrscher. Ihre Klöster sind die Zwingburgen des Landes, auch darin Burgen gleich, daß hinter ihren Mauern Waffen und Munition geborgen sind, von denen der Lama, wenn es gilt, wohl Gebrauch zu machen weiß. Die Geschichte der Lamas ist eine höchst kriegerische Geschichte, bis hin zu der letzten Verteidigung der Tempel-Zitadelle von Gyantse gegen die englische Expedition. Schlimmer aber als

ihre kriegerische Haltung nach außen und als all das Blut, das sie in Kämpfen mit Chinesen oder Europäern vergossen haben, ist der stille Krieg, welchen sie beständig gegen die besten Kräfte ihrer eigenen Nation führen. Alle wertvollen Güter des Landes ziehen sie an sich, von Gold, Silber und Juwelen an bis zu dem Stückchen Butter, das der Ärmste bringt. Alle Wege des Gelderwerbs haben sie verlegt. Sie sind Ärzte, Apotheker, Maler, Händler, Geldverleiher und unwiderstehliche Bettler sogut wie Priester, Wahrsager und Zauberer. Was sie nicht selbst tun, wie Bestellung ihrer großen Ländereien und allerlei Handwerk, das zwingen sie Laien für sie zu tun, die wenig mehr sind als ihre Leibeigenen. In allem stehen sie auf einem höheren, geschützteren Niveau: wer den Lama bestiehlt oder gar ermordet, hat das fünf- oder zehnfache der gewöhnlichen Strafe zu erwarten. Das Volk aber erträgt solch merkwürdiges und drückendes System nicht nur, sondern dieses wächst immerfort aus dem Volke selbst neu hervor und hat seine Wurzeln in ihm selbst, in jenen dunklen Tiefen der Seele jedes einzelnen, welche keine wissenschaftliche Forschung jemals voll beleuchten wird.

Der Buddhismus in China, Korea und Japan.

1. Kapitel.

Der chineſiſche Buddhismus.

Die Lage des Buddhismus in China wird gewöhnlich als eine beſondere aufgefaßt, inſofern er ſich nämlich mit dem Taoismus und Confucianismus in die Herrſchaft über dies Land zu teilen habe. Daran knüpft man oft die Bemerkung, es ſei eine auffallende Anomalie, daß der Chineſe es verſtehe, drei Religionen in ſeiner Perſon zu vereinigen. Sieht man indes näher zu, ſo liegt die Sache doch einfacher und natürlicher. Es iſt in China nicht weſentlich anders als in allen Ländern des Buddhismus: wir haben neben dem Buddhismus noch weiter laufend die alte vorbuddhiſtiſche Religion des Landes, nur daß ſie hier dem Buddhismus gegenüber ganz anders ſtandhielt und ſich abhob, ja, ihm das Eindringen in die breiten Volksmaſſen bis zu einem hohen Grade verwehrte. Dieſe einheimiſche Religion verlief, ſchon ehe der Buddhismus hierher kam, in zwei Strömungen, einer niederen, die unteren Kreiſe beherrſchenden, dem ſog. Taoismus, und einer mehr von der Regierung und den Vornehmen getragenen, die man am beſten die chineſiſche Staatsreligion nennt;[1]) beide

[1]) Von Confucianismus sollte man dabei nicht reden. Die Lehre des Confucius stimmt zwar gewissen religiösen Überzeugungen zu oder läßt sie unangetastet, Überzeugungen, welche der erwähnten Staatsreligion angehören. Die Staatsreligion aber nach Confucius zu benennen ist um so unangebrachter, als der Genius dieses Mannes entschieden kein religiöser war und er darum nur selten, widerstrebend und in Allgemeinheiten die religiöse Frage bespricht, zuweilen ihr

Strömungen waren aber verwandt und können nicht zwei verschiedene Religionen genannt werden. Als der Buddhismus dazu trat, konnte er sich hier das Übergewicht nicht verschaffen, welches ihm unter den Völkern der südlichen Länder und Tibets zugefallen war. Hier traten ihm stärkere geschichtliche Gebilde entgegen. So suchte er denn bescheidener seinen Weg neben ihnen her. Das Volk im ganzen konnte er nicht erobern, sondern vermochte nur im Umkreise der Klöster und Mönche eine wirklich buddhistische Eigenexistenz aufzurichten. Die Laien entnahmen ihm beliebig allerlei Motive und Vorstellungen, welche sich mit ihrer einheimischen Religion vereinigten; wirklicher Buddhismus aber ist das nicht, was sie beherrscht, so sehr sie sich auch äußerlich mit ihm eingelassen haben.

Die Klöster.

Die Mehrzahl der buddhistischen Klöster in China liegt außerhalb der Städte im freien Lande. Selbst die städtischen Klöster (welche im ganzen als verkommener und sittenloser gelten) sucht man womöglich etwas außerhalb des Weichbildes zu erbauen. Gern hat man Wald ringsumher. Auch wo ein Kloster in der bebauten Ebene zwischen Feldern seinen Platz gefunden hat, sind häufig Bäume in der Nähe angepflanzt. Am besten aber liegt das Kloster auf bewaldeter Bergeshöhe. Alle berühmteren Kultusstätten des chinesischen Buddhismus haben diese Lage, und eine stehende Bezeichnung für den heiligen Ort ist darum „Schan“ (Berg), die sogar zuweilen auf ein Heiligtum angewandt wird, bei welchem von einem Berge gar nicht die Rede sein kann. In dieser Vorliebe für waldbedeckte Gipfel fließen wohl zwei Motive zusammen. Einmal ist es ja uralte Vorschrift im Buddhismus, welche den Mönch in die Abge-

---

absichtlich ausweicht. Es ist eine der sonderbarsten Verkehrtheiten, aber auch eine der hartnäckigsten, daß man die chinesische Staatsreligion nach Confucius benennt. Was er geschaffen hat, war ein Moralsystem, dem er in der alten Geschichte seines Volkes einen Halt zu geben suchte, nicht aber in der Religion.

ſchiedenheit des unkultivierten Landes — und das iſt in China ſelbſtverſtändlich Wald und Gebirge — weiſt. Sodann aber hat der Buddhismus in China unfraglich eine große Zahl ſolcher Höhen beſetzt, die ſchon vordem im Volke für heilig galten, indem er ſo eine ältere Verehrung ſich nutzbar machte. Noch heute ſtellt die Tradition an manchen der in Frage kommenden Lokalitäten feſt, daß dort vor Ankunft der Buddhiſten ſchon taoiſtiſche Einſiedler gehauſt haben, oder es exiſtieren Legenden über Naturgeiſter (Drachen), welche nach hartnäckigem Kampfe vor den Mönchen gewichen wären. Der Wald in der Nähe des Kloſters hat übrigens auch ſeinen praktiſchen Zweck, da man des Holzes für Hausreparaturen und Neubauten immer bedarf. Die Lage der Klöſter inmitten ehrwürdiger Rieſenſtämme, welche mit ihrem weiten Blätterdach ein grünes Dunkel um die Heiligtümer breiten, verfehlt ſelten ihres Eindrucks auch auf den Europäer. Der landſchaftliche Reiz wird noch erhöht dadurch, daß man ſich auch gerne zum Waſſer hinzieht. Durch die Blumen und Kräuter rauſcht unter Gebüſch und Baumkronen ein klarer Waldbach dahin oder ein Waſſerfall ſtürzt von einer Klippe hernieder oder eine Quelle entſprudelt der dämmrigen Grotte, umſpielt von allerlei Legende und Sage. Seeufer und Inſeln ſind gleichfalls beliebte Niederlaſſungsplätze.

Eine Bemerkung hier über die Namen der buddhiſtiſchen Heiligtümer im Unterſchiede von nichtbuddhiſtiſchen Tempeln. Der ſo recht eigentlich zutreffende Ausdruck für ein buddhiſtiſches Kloſter iſt Szï. Um die Vokabel in der Umgangsſprache kenntlicher zu machen (der Laut ßï hat viele Bedeutungen), erweitert man ſie wohl zu Ho ſchang ßï (Kloſter der Mönche) oder zu Szï yüen (Kloſterhof). Niemals würde man ein taoiſtiſches Kloſter oder Heiligtum mit Szï bezeichnen[1]) (ſie heißen meiſtens Kung oder Kuan) noch auch einen der Dorf- und Stadttempel, welche der Staatsreligion ge-

[1]) Nur mohammedanische Moscheen tragen in China noch den Titel Ssï, aber regelmäßig in der Zusammensetzung Tching tschên ssï (reiner und lauterer Tempel).

hören (Miao). Kleinere buddhiſtiſche Mönchsklöſter, mehr aber die Nonnenklöſter, führen den Namen An. Einzelne Hallen eines Kloſters nennt man Tien, doch iſt das auch wohl der Ausdruck für ganz kleine Klöſter welche in Abhängigkeit von größeren ſtehen. Bloße Kapellen am Wege heißen Kô.

Obwohl die buddhiſtiſchen Klöſter nach Größe und Bedeutung ſehr verſchieden ſind, haben ſie im weſentlichen überall eine ähnliche Anlage. Der ganze Kloſterbezirk iſt von einer Mauer umgeben. Innerhalb derſelben ſcheiden ſich nun deutlich die Kloſtergebäude im engeren Sinne, d. h. die Wohnräume für die Mönche und alle damit zuſammenhängenden Einrichtungen, von den wirklichen Kultusräumen. Jene erſteren Gebäude ziehen ſich an den vier Seiten hin, ein zuſammenhängender rechteckiger Komplex von gewöhnlich zweiſtöckigen Häuſern. In dem ſo eingeſchloſſenen Hofe liegen geſondert hintereinander mehrere Tempelgebäude. Bei einigermaßen vollkommen ausgeſtatteten Klöſtern ſind es drei ſolcher Tempelhallen. Die erſte iſt eine Vorhalle, die Halle der vier großen Himmelsfürſten (Szï ta tien wang tien) genannt. Hier thronen die göttlichen Wächter und Beſchützer des Kloſters. Dahinter liegt die Haupthalle mit den wichtigſten Götterbildern, gewöhnlich Halle des großen Heldenkleinods (Ta hſiung pao tien) genannt. Weiter nach hinten befindet ſich die ſog. Lehrhalle (Fa tang), vielfach zuſammenhängend mit den Wohnräumen des Abtes und darum auch wohl Fang tſchang genannt, was eigentlich der Titel des Abtes iſt. Jedes der drei Kultusgebäude iſt durch einen kleinen Hofraum von dem andern getrennt, und öfter ſteigen ſie nach hinten zu ein wenig empor, ſodaß die Lehrhalle mit ihrem Fundament am höchſten liegt. Doch iſt die mittlere Halle am größten und ragt gewöhnlich mit ihrem Dach über die anderen Gebäude hinaus.

Die Kloſtergebäude, welche dieſe Mittelhallen rechteckig umſchließen, enthalten vor allem die Mönchszellen, dann mehrere Gaſträume, Vorratsräume, Küchen, einen gemeinſamen Eßſaal, einen Verſammlungsſaal für große Feierlichkeiten und auch verſchiedene unwichtigere Kul-

tusräume. Außerhalb des eigentlichen Kloſterrechtecks ſteht iſoliert ein Turm, in welchem die Hauptglocke des Kloſters hängt.

Bei kleineren Klöſtern ſchrumpft dieſe Anlage gewöhnlich ſo zuſammen, daß man durch ein Tor in der Umſchließungsmauer, welches meiſt auch als Halle für die Wächter-Gottheiten dient, in einen rechteckigen Hof tritt, deſſen Seitengebäude rechts und links die Kloſterwohnungen repräſentieren, während das den Hof nach hinten abſchließende größere Gebäude die Tempelhalle iſt, in der die Götterbilder ſtehen, häufig auf zwei Etagen verteilt.

Sehr große Klöſter beſitzen mehr als drei Kultusgebäude. Sie weiſen zwei Eingangshallen mit Schutzgottheiten auf, ferner außer den oben genannten Tempelhallen noch ein beſonderes Gebäude für Meditationsübungen, das ſog. Tſchan tang, auch wohl noch einzelne Hallen für recht populäre Gottheiten, eine beſondere Halle zur Vornahme der Mönchsordination, ein Gebäude zur Aufbewahrung der heiligen Bibliothek, ein Haus für die Aufſtellung von Urnen mit der Aſche verbrannter Mönche oder Äbte. Die Räume von geringerer Bedeutung ſind ungemein zahlreich. Mehrere Küchen von großer Ausdehnung, neben dem großen allgemeinen Eßzimmer noch einige kleinere, allerlei Vorratskammern, Scheunen, Abort- und Badeeinrichtungen, ein beſonderes Haus für kranke oder ſehr alte Mönche, Ställe, in denen teils das Kloſtervieh, teils die dem Kloſter zur Erhaltung ihres Lebens überwieſenen Tiere untergebracht ſind, Wohnungen für die Laien im Kloſterdienſt, Knechte und Handwerker, welche teilweiſe ihre Familien bei ſich haben, das alles zuſammen mit den vielen Mönchszellen, den kleinen Gärten und Höfen vor den einzelnen Häuschen gibt dem Kloſter bisweilen ſolche Ausdehnung, daß es wie ein Dorf für ſich erſcheint. Vor dem Eingang ſolcher bedeutender Klöſter ſieht man häufig einen Teich mit Lotosblumen, in welchem Fiſche und Schildkröten genährt werden. Große reich verzierte Portale ſpannen ſich, ehe man das Kloſtertor erreicht, über den Weg und man paſſiert eine Anzahl von Pa-

villons (Ting), welche entweder zum Ausruhen der Pilger oder als Schutzdach für Gedenksteine bestimmt sind, deren Inschriften eine summarische Geschichte des Klosters oder ein kaiserliches Gnadendekret wiedergeben.

Das Baumaterial ist überwiegend Holz. Zwar die Fundamente, die unteren tragenden Partien und auch die abschließenden Wände sind gewöhnlich Steinmauern; ebenso dienen Steine für Treppen, Balustraden, Pflasterung von Höfen und Gängen. Aber die Hauptmasse der Gebäude besteht aus Holz. Säulen spielen bei der Bauart eine große Rolle. Man baut alle Gebäude gern so, daß das weit überhängende Dach einen Gang an den Wänden hin vor Regen schützt, und die überhängende Dachpartie wird dafür durch Pfeiler gestützt. Auch die Dächer der größeren Hallen werden von Säulen getragen. Das sind fast alles Holzsäulen, bisweilen von enormer Höhe; nur die Sockel bestehen oft aus Stein.

Der Baustil ist der einfache allgemein chinesische. Den Hauptschmuck bilden die geschweiften Dächer mit ihren bei bedeutenderen Gebäuden doppelten oder dreifachen Lagen. Das Innere der Räume zeigt keinerlei Pracht. Den Fußboden bildet festgetretener Lehm oder Holzdielung, seltener Steinplatten, in welche wohl buddhistische Symbole, so vor allem die Lotosblume, eingegraben sind.

Im ganzen werden die Klöster reinlich und ordentlich gehalten. Natürlich muß man dabei asiatischen Maßstab anlegen. In den Höfen und kleinen Vorgärten sind oft besondere Bäume oder Blumen angepflanzt, die dem Eindruck etwas Freundliches geben.

Die Gottheiten in den Tempeln.

Der chinesische Buddhismus kennt nicht eine solche Fülle von göttlichen Wesen, wie der Lamaismus sie zeigt. Wenn die Figuren in den Tempeln auch zahlreich genug sind, um den Europäer anfänglich zu verwirren, zumal es nicht immer leicht ist, von den gewöhnlichen Mönchen Aufklärung über die einzelnen zu bekommen, so orientiert man sich mit der Zeit doch ziemlich sicher unter

ihnen. Man kann vier Klaſſen unterſcheiden: 1) Buddhas, 2) Bôdhiſattvas, 3) Arhant und Patriarchen, 4) Schutz- und Geleitgottheiten.

Unter den Buddhas iſt zunächſt der hiſtoriſche Buddha[1]) Gautama, oder wie die Chineſen ihn häufiger nennen, Sakyamuni (Schï tchiâ mu ni), zu erwähnen. Er wird meiſt in Meditation ſitzend dargeſtellt, indem der Sitz durch eine ſtiliſierte Lotosblume gebildet wird. Die Augen ſind von den Lidern bis auf einen ſchmalen Streifen verdeckt, worin man aber nicht die Wiedergabe der mongoliſchen Form des Auges ſehen darf. Vielmehr werden die höheren göttlichen Weſen, Buddhas und Bôdhiſattvas, in ihrer Geſichtsbildung nach indiſchem Raſſentypus gegeben. Die faſt geſchloſſenen Augen ſind eben nur Vorſchrift bei der Meditationshaltung. Den Kopf bedecken die meiſt blau gefärbten Haarſtümpfe, aus denen in der Mitte der auch im ſüdlichen Buddhismus bekannte Vorſprung heraustritt. Ein anderer Vorſprung, oft durch einen Edelſtein geſchmückt, zeigt ſich auf der Stirn zwiſchen den Augen. Die Ohren ſind groß und die Ohrlappen hängen faſt bis auf die Schulter herab. Den Körper umgibt ein einfaches Gewand, das den Hals und den mittleren Teil der Bruſt freiläßt, ſonſt aber beide Schultern, Arme und alles übrige verhüllt. Die Hände liegen im Schoße auf den nach oben gekehrten Fußſohlen. Trotz einiger kleiner Abweichungen iſt es im ganzen die Wiedergabe der Darſtellung, welche der Buddha auch im ſüdlichen Buddhismus findet.

Den Hintergrund des Buddha (wie auch anderer Figuren) bildet oft ein Nimbus. Der Nimbus, urſprünglich wohl eine Lichtmaſſe, die den Lichtgottheiten als Ausſtrahlung mitgegeben wurde und ſchon aus der alexandriniſchen Epoche des Griechentums bekannt, iſt ſowohl dem Buddhismus wie dem Chriſtentum von daher zugegangen. Er findet ſich auch im ſüdlichen Buddhismus und im Lamaismus. Man unterſcheidet den großen

[1]) Das chinesische Äquivalent für Buddha ist Fo, in alter Zeit Bud gesprochen, die Transskription der ersten Silbe des Wortes Buddha.

und den kleinen Nimbus. Der große wird im chinesischen Buddhismus meistens durch eine Schmuckwand gebildet, welche hinter der ganzen Figur der Gottheit aufragt, beträchtlich über den Kopf hinaus und zwar nach oben spitz zulaufend, die ganze Form so auffallend dem Blatte des heiligen Bôdhibaumes ähnelnd, daß man nicht umhin kann, dies als Vorbild anzunehmen. Dieser Nimbus ist gewöhnlich aus Holz, vergoldet, bemalt und mit Schnitzarbeit verziert. Daneben findet sich häufig auch der kleinere, nur den Kopf umschließende Nimbus, welcher dem katholischen Heiligenscheine ähnlich ist, in der Regel kreisrund, zuweilen mit welligen, flammenartigen Radien.

Man kennt den historischen Buddha auch in stehender Haltung. Er wird außerdem auch noch als kleines Kind wiedergegeben, wie er mit der einen Hand zum Himmel, mit der andern nach der Erde deutend gleich nach der Geburt gesagt habe: „Jetzt bin ich zum letzten Male wiedergeboren. Unter allen Bewohnern von Himmel und Erde gebührt mir die größte Ehre.“ Auch als der Asket Gautama wird er dargestellt, ein Mann in mittleren Jahren, das Gesicht von einem verwilderten Bart umgeben, die Haare ungeordnet, der Körper in ein Fell gehüllt, ein Knie auf den Boden gebeugt. Diese Figur ist selten, mir nur vom westlichen China und aus Peking bekannt. Häufiger findet man den in das Nirvâna eingehenden Buddha ähnlich wie im südlichen Buddhismus. Er heißt hier aber durchweg der schlafende Buddha (Schui fo) und wird nicht nur mit Decken verhüllt, sondern man findet ihn tatsächlich in ein richtiges chinesisches Bett gelegt, wo sich dann die Marmorfigur (eine solche war es, die ich in der Lage sah) seltsam genug ausnimmt.

Außer dem historischen Buddha kommen nun für den chinesischen Buddhismus noch jene anderen Buddhagestalten der Mahâyâna-Dogmatik in Betracht, von denen wir schon beim Lamaismus sprachen. Auch hier hat die Spekulation aus der großen Zahl vergangener Buddhas früherer Weltepochen fünf herausgehoben, welche ganz wie im Lamaismus ihre fünf himmlischen

Buddhas als ewiges Korrelat und auch ihre fünf Bôdhisattvas als überirdiſche Reflexe jener himmliſchen Buddhas zugeordnet bekommen. Von den himmliſchen Buddhas iſt am bekannteſten der auch ſchon früher erwähnte Amitâbha, von den Chineſen heute O mi to fo genannt. Er iſt von ſolch allgemeiner Popularität, daß ſein Name zu einer unzählige Male gebrauchten Gebets- und Begrüßungsformel geworden iſt. Man verehrt in ihm vor allem den Beherrſcher des ſog. weſtlichen Paradieſes, in welches einzugehen die höchſte Hoffnung iſt. Es wird von der glühendſten Phantaſie mit allen erdenklichen Herrlichkeiten ausgeſchmückt. Zwei andere oft dargeſtellte himmliſche Buddhas ſind Vairotſchana, der bei den Chineſen Pi lu fo heißt, und Lotſchanâ (Lo ſchï fo).

Alle dieſe Buddhageſtalten werden ähnlich wie der hiſtoriſche Buddha wiedergegeben, nur daß die letzten beiden regelmäßig ihre eigene Mudrâ haben: Pi lu fo legt beide Hände auf der Mitte der Bruſt zuſammen, ſodaß die Zeigefinger aufgerichtet emporzeigen, Lo ſchï fo erhebt die linke Hand halbhoch und fügt die Spitze des Mittelfingers und des Daumens zuſammen, während die rechte Hand im Schoße ruht.

Den Buddha der Zukunft, Maitrêya, chineſiſch Mi le fo, fügt der chineſiſche Buddhismus nicht zu der Gruppe der Buddhas hinzu, wenigſtens in der Darſtellung der Tempel nicht. Er hat die beſondere Rolle eines Schutzgottes bekommen und wird immer in ganz eigentümlicher Weiſe dargeſtellt, eine feiſte lächelnde Figur, auf dem Boden hockend, ſodaß das linke Bein quer vor dem Unterleib liegt, während das rechte aufgeſtemmt iſt. Die rechte Hand hält entweder einen Roſenkranz oder eine Lotosknoſpe; die linke umſchließt die Öffnung eines Beutels, des ſog. Beutels der fünf Glücksgaben. Der Kopf iſt völlig kahl geſchoren, die Ohrläppchen berühren die Schultern. Der weite Mantel, welcher ſein Gewand bildet, iſt zurückgeſchlagen, ſodaß Schultern, Bruſt und Unterleib ſichtbar ſind.

Im weſtlichen China findet man auch oft einen der alten irdiſchen Buddhas, der vermeintlichen Vorgänger Gautamas, aufgeſtellt, nämlich den Buddha Dipamkara.

Sein Name, „der Leuchtende", wird ins Chinesische übersetzt: Jan teng fo. Dieser Buddha pflegt mit einer Menge von Öllämpchen überdeckt zu sein, die zu seiner Verherrlichung brennen. Häufig sind es 108, jene Zahl von besonderer heiliger Bedeutung, welche auch die Kugeln des Rosenkranzes wiedergeben. (Vergleiche Buddh. II S 144.)

Unter den chinesischen Bôdhisattvas (Pu sa) ist die wichtigste Figur die Kwanyin. Sie ist die ins Chinesische und ins Weibliche übersetzte Gestalt des indisch-tibetanischen Bôdhisattva Avalokita, der ja im Lamaismus auch von solcher Bedeutung ist. In älterer Zeit ist dieser Bôdhisattva auch in China als männliches Wesen verehrt, wovon man hier und da noch Spuren findet. Später, unter welchem Einfluß, ist nicht klar, verwandelte sich die Gestalt ins Weibliche. Eine ausführliche Legende machte sie zur Tochter eines alten Fürsten des 7. Jahrhunderts v. Chr.[1]), welche durch heldenhafte Erfüllung der Nonnenpflichten und einen Märtyrertod sich die Stellung eines Bôdhisattva errungen habe. In ihr konzentriert sich alles, was fromme Phantasie ins Weibliche kleidet und bei dem Weiblichen sucht. Sie ist die Milde und Hülfsbereitschaft in Person, nahestehend besonders gefährlichen Berufen wie dem der Schiffer, die Patronin der Frauen in all ihren Anliegen, besonders gegen Kinderlosigkeit und Geburtsgefahr angerufen, und zeigt eine Vielseitigkeit der Darstellung wie sonst keine Gestalt der chinesischen Götterlehre.

Außer der Kwanyin ragen noch vier Bôdhisattvas besonders hervor. Da ist zuerst Ta schï tchi (indisch Mahasthanaprapta). Er soll mit Kwanyin zusammen seine Stätte in dem westlichen Paradiese haben, welches Amitâbha beherrscht, und darum bildet er mit ihr die regelmäßige Begleitung dieses Buddha. Alle drei (A. in der Mitte, Kw. zur linken, T. zur rechten, wobei man beachte, daß nach chinesischem Gefühl der linke Platz der Ehrenplatz ist) werden oft

---

[1]) Nach chinesischer Zeitrechnung hätte der Buddha Gautama im 10. Jahrh. v. Chr. gelebt, und sie könnte schon unter dem Einfluß seiner Verkündigung gestanden haben.

neben einander dargeſtellt als die „drei Heiligen des weſtlichen Ortes“ (Hſi fang ſan ſcheng). — Zwei andere angeſehene Bôdhiſattvas ſind Wen ſchu und Pu hſien (entſprechend den indiſchen Namen Mandſchuſchrï und Samanta bhadra). (Vergl. Buddh. II S. 132.). Jener reitet gewöhnlich auf einem Löwen, dieſer auf einem Elefanten; ſie treten oft mit Kwan yin in der Mitte als eine Dreiheit auf. — Der vierte zu nennende Bôdhiſattva iſt Ti tſang. Er iſt der Beherrſcher der Höllenwelt, als ſolcher natürlich für das Volk von hoher Bedeutung. Unter ihm ſtehen zehn Höllenkönige, die Ausführer all der hölliſchen Leiden und Schrecken, vor denen aber der wohlgeſinnte Bôdhiſattva, wenn man ihn eifrig verehrt, retten kann.

Die dritte Klaſſe der höheren Weſen ſind die Arhant, die altbuddhiſtiſchen heiligen Schüler des Buddha Gautama. Die chineſiſche Bezeichnung iſt Lo han. Zuerſt ſind die zwei Lieblingsjünger Gautamas zu erwähnen. Im chineſiſchen Buddhismus kennt man aber nicht die in den ſüdlichen Ländern immer dargeſtellten, Maudgalyâyana und Schariputra, ſondern hier ſind Ananda und Kâſchiapa ganz und gar für ſie an die Stelle getreten. Dieſe beiden haben ihren Platz an beiden Seiten des Buddha Gautama, Ananda als ein jüngerer Mann, Kâſchiapa älter, beide in verehrender Haltung mit zuſammengeſchloſſenen Händen. Eine andere Gruppe von Buddhajüngern ſind die ſog. achtzehn Lo han. (Vgl. Budh. II S. 135) In älteren Klöſtern findet man bisweilen noch die urſprüngliche Zahl von ſechzehn. Es ſind legendenhafte Größen, zum Teil wohl mit hiſtoriſchem Hintergrund.[1]) Ihre Bedeutung iſt die von Wächtern über Gautamas Lehre. Ein größerer Kreis wird gebildet durch die Fünfhundert Lo han, welche nur in wenigen Tempeln, eine ganze Halle für ſich einnehmend, zu ſehen ſind. Unter dieſen Fünfhundert zählt man nicht nur mehrere chineſiſche Kaiſer, welche dem Buddhismus Gunſt erwieſen haben, wie Kang hſi und Tchien lung, ſondern

[1]) So gehört zu ihnen Rahula, Gautamas Sohn, und Nâgasena, eine Persönlichkeit des zweiten Jahrhunderts v. Chr.

an verſchiedenen Orten iſt auch der bekannte europäiſche Reiſende des 13. Jahrhunderts, Marco Polo, unter dieſe Wächter des buddhiſtiſchen Glaubens aufgenommen.[1])

An die Lo han ſchließen ſich die Patriarchen an. Aus ihren ganzen Zahl hat nur einer allgemeines Anſehen gewonnen, nämlich Bôdhidharma, der den Sitz des Patriarchats von Indien nach China verlegte. (Siehe Buddhismus I, S. 64). Er wird immer mit einem Vollbart und in ſo beſonderer Geſichtsbildung dargeſtellt, daß man glauben ſollte, es ſei eine gewiſſe Tradition über ſein Porträt vorhanden. Sein Name wird transſkribiert: Po ti ta mo, gewöhnlich nennt man ihn Ta mo tſchu ſchï, da tſchu ſchï die chineſiſche Bezeichnung der Patriarchen iſt. Hin und wieder enthält ein Tempel auch wohl einmal alle ſechs chineſiſchen Patriarchen, Ta mo nebſt ſeinen fünf Nachfolgern. Beſondere Beachtung empfangen drei von ihnen in einigen jetzt ſehr verfallenen Klöſtern am mittleren Yangtſe, nördlich von Kiukiang, wo dieſe angeſehenen Lehrer gelebt haben.

Zuletzt die Schutzgottheiten. Es ſind die vier großen Himmelswächter, welche wir ſchon vom Lamaismus her kennen, ſodann Wei to (Transſkription für Veda), eine kriegeriſch gerüſtete Geſtalt mit einem Schwert in den Händen, das wohl auch quer über den betend zuſammengelegten Armen ruht, ferner San tien (Brahma) und Ti ſchï (Indra) ſowie häufig noch ein Heer von zwanzig oder vierundzwanzig Devas. Dieſe Schutzgottheiten alle ſind alſo indiſchen Urſprungs. Daneben gibt es noch einige rein chineſiſche, die ſog. Tchiâ lan, unter welchen der hervorragendſte der chineſiſche Kriegsgott Kwanti iſt, urſprünglich ein tapferer General des dritten Jahrhunderts n. Chr., der Ende des 16. Jahrhunderts zum Gott erhoben wurde und bei ſeiner großen Popularität aus der Staatsreligion ſeinen Weg in die buddhiſtiſchen Tempel fand. Auch noch andere dieſer Tchiâ lan ſind nicht echt buddhiſtiſch, wie z. B. der ſog. Küchengott, den man zwar nicht in den Tempelräumen,

[1]) Dies ist mit Unrecht neuerdings irgendwo bestritten

aber faſt in jeder Kloſterküche aufgeſtellt findet, aus dem Taoismus ſtammt (Tſao tchün).

Man ſtellt die Götterbilder gewöhnlich aus Holz oder Ton her und vergoldet oder bemalt die Oberfläche. Beſonders koſtbare ſind aus Bronze oder Marmor gemacht. Wenn die Handwerker ihre Arbeit an dem Bildnis getan haben, ſo wird daſſelbe durch einen beſonderen feierlichen Akt belebt und zum wirklichen Gotte erhoben. In der Regel wird dabei durch eine kleine Öffnung auf dem Rücken ein Tier, eine Schlange, eine Ratte, ein Froſch oder ein Tauſendfuß in das hohle Innere geſperrt und die Öffnung verſchloſſen. Die Seele dieſes Weſens gibt den Anſtoß zur Belebung des toten Bildes. Danach wird dem Auge durch Bemalung die Pupille gegeben. Damit hat die Gottheit vollen Beſitz von dem Bilde genommen.

Die Anordnung der heiligen Figuren in den Tempelräumen iſt eine ziemlich feſtſtehende.

In der Eingangshalle ſind links und rechts je zwei der vier großen Himmelswächter aufgeſtellt, in der Regel rieſige Figuren von 3—4 m Höhe. Jeder hat ſeine eigene Farbe, doch variiren dieſe ein wenig. Gewöhnlich iſt der Wächter des Nordens, welcher eine Perle und eine Schlange hält, ſchwarz; der des Weſtens, welcher ein Schwert trägt, weiß; der des Südens mit einem Schirm in der Hand rot; der des Oſtens mit einer Guitarre blau. In der Mitte der Eingangshalle ſtehen zwei Figuren: nach draußen ſchauend Mi le, nach der Innenſeite Wei to. Bisweilen bemerkt man in dieſer Halle auch ein Bild des Kriegsgottes Kuan ti.

In der Haupthalle (Ta hſiung pao tien) nimmt ein Buddha oder eine Gruppe von Buddhas das Zentrum hinter dem Hauptaltartiſch ein. Dieſe Mittelfiguren ſind gewöhnlich ſehr groß und impoſant. Iſt es eine einzelne Geſtalt, ſo dürfte es der hiſtoriſche Buddha Gautama ſein, vor dem dann ſeine Schüler Ananda und Kâſchiapa ſtehen. Häufig jedoch findet man drei Buddhafiguren in der Mitte der Halle. Dem Fremden werden dieſelben von den Mönchen auf die erſte Frage wohl als: Fo, Fa, Szeng, d. h. Buddha, die Lehre und die Gemeinde

erklärt. Genau genommen ſind es die Buddhas Vairotſchana (Pi lu fo), Lotſchana (Lo ſchï fo) und Sakyamuni (Schï tchiâ fo), von denen der erſte und zweite als Repräſentation von Lehre und Gemeinde gelten. Eine andere ſehr übliche Trias iſt: Sakyamuni, Amitâbha und Yo ſhï fo, der heilende Buddha.[1]) Es gibt indes auch noch abweichende ſeltenere Kombinationen. Die Tempel der Inſel Pu to, eines weithin berühmten heiligen Eilands (vgl. unten), zeigen im Mittelpunkte der Haupthalle regelmäßig das Bild der Kwan yin, weil dieſe Inſel jener Göttin insbeſondere geweiht iſt. Trotzdem Kwanyin nur ein Bôdhiſattva iſt, müſſen ſelbſt die höchſten Buddhas dort ihr weichen. — Vor den großen Zentralfiguren ſtehen auf dem Altartiſch eine Reihe kleinerer, die bedeutendſten Bôdhiſattvas, die „drei Heiligen des weſtlichen Paradieſes", ein Mi le u. a. — An der Rückſeite der Wand, vor welcher die großen Hauptgottheiten thronen, der hinteren Ausgangstür der Hauptthalle zugekehrt, findet ſich meiſtens eine Darſtellung der Kwan yin. Häufig hat ſie zu beiden Seiten Pu hſien und Wen ſchu. — Die beiden Seitenwände der Halle nehmen, auf einem breiten Mauerabſatz ſitzend, die barocken Figuren der achtzehn Lo han ein, zuweilen vermehrt durch zwanzig Dewas. An der hinteren Wand der Halle zu beiden Seiten der Hintertür bemerkt man gewöhnlich linker Hand eine Figur das Bôdhidharma, rechts einen oder mehrere der Schutzpatrone (Tchiâ lan).

Die Lehrhalle (Fa tang) beherbergt keine größeren Bildniſſe. Sie iſt dazu beſtimmt, daß die Mönche in ihr ſich die heiligen Texte vorleſen und erklären laſſen. Kleinere Statuen, mehr als Dekoration, finden ſich indes wohl auf dem Podium, von wo der Lehrer zu ſprechen pflegt, aufgeſtellt. Auch die Meditationshalle enthält keine größeren Bildniſſe, nur zuweilen einen halbgroßen Amitâbha.

---

[2]) Niemals findet sich, was wohl oberflächlich behauptet ist, eine Trias des „Buddha der Gegenwart, der Vergangenheit und der Zukunft" in den Tempeln. Der Buddha der Zukunft, Mi le, hat nie seinen Platz im Zentrum der Haupthalle als große Figur.

Auf die Einrichtung der vielen kleineren Kapellen, welche in bedeutenden Klöstern den verschiedensten Gottheiten gewidmet sind (vor allem der Kwan yin und dem Ti tsang), kann hier nicht näher eingegangen werden.

Die Heiligtümer sind noch mit allerlei Ausschmükkung versehen, mit buntgestickten Vorhängen am Altar, mit langen Seidenfahnen, die unten eine Messingeinfassung beschwert, mit Holztafeln, auf denen vergoldete Inschriften prangen. Auf den Altartischen stehen Lichthalter, Weihrauchgefäße, oft auch Opferschalen, Blumen und künstlich nachgeahmte Früchte, vor allem auch einige Exemplare des berühmten „Holzfisches", eines sehr gebräuchlichen Instrumentes, worauf man klopft, wenn Gebete oder heilige Sprüche rezitiert werden. Obwohl kaum noch zu erkennen, ist es ursprünglich die Nachahmung eines Fisches, dessen Kopf und Schwanzende zusammengebogen sind, während das Innere ausgehöhlt und mit einer breiten Öffnung versehen ist. Ein Schlag mit dem Klopfer auf dieses seltsame Instrument gibt einen hohlen, etwas schallenden Ton, den der Rezitierende mit großer Schnelligkeit und Regelmäßigkeit wiederholt. Auf dem Fußboden liegen niedrige runde aus Stroh gefertigte Kniescheme l, welche von den Mönchen beim Kultus benutzt werden.

Die Mönche.

Die Klostergemeinde rekrutiert sich überwiegend aus Kindern, welche schon in frühem Alter von ihren Eltern für das Mönchtum bestimmt und ins Kloster gebracht werden. Nur verhältnismäßig wenige sehr angesehene Klöster haben starken Zudrang von Erwachsenen. Die dem Kloster von den Eltern bestimmten Kinder sind nicht selten gegen eine Geldentschädigung von der Familie abgetreten.[1]) Sonst geloben Eltern auch in Krankheit und Todesgefahr ein Kind dem Mönchsleben. Die Kleinen siedeln bisweilen schon im Alter von 1 bis 2 Jahren ins Kloster über und werden dort ganz auf-

[1]) In Fällen, die mir genau bekannt sind, wurden 25 mex. Doll., nach damaligem Werte etwa 40 Mk., für ein Kind bezahlt.

erzogen. Ein jedes bekommt seinen besonderen Pflegevater und Lehrer unter den Mönchen. Etwa vom siebenten Jahre an beginnt man sie in das einzuführen, was sie später als Mönche wissen und üben sollen. Sie lernen Abschnitte aus wichtigen Schriften lesen und auswendig rezitieren. Sie leisten beim Kultus Dienste und machen sich mit all den Äußerlichkeiten vertraut. So wachsen sie praktisch in das Mönchtum hinein und wissen es von Kindheit auf nicht anders, als daß dies ihre Lebensbestimmung ist. Auch die Mönchstracht ist von Anfang an ihre Kleidung, und das Haupthaar ist ihnen völlig abgeschoren.

Sind sie zwanzig Jahre alt geworden (so wenigstens lautet die Bestimmung, mit der man es aber nicht immer genau nimmt), so werden sie formell in das Mönchtum aufgenommen. Und zwar machen sie dann drei Formalitäten durch, welche jede ihre besondere Bedeutung haben und eigentlich weiter auseinander liegen sollten, die aber aus praktischen Gründen in wenigen Tagen hintereinander absolviert werden. Die erste dieser Förmlichkeiten ist die Novizen-Aufnahme; die zweite ist die Vollaufnahme als Mönch; dazu fügt man in China noch eine dritte Feierlichkeit, bei welcher die Pflichten und Gebote des Weges, welcher zum Grade eines Bôdhisattva führt, übernommen werden

Die ersten beiden Akte sind einfach und dem in Buddh. II S. 9 Erwähnten ähnlich. Nachdrücklicher und mannigfaltiger ist der dritte Akt, die Initiation als zukünftiger Bôdhisattva. Die Mönche erklären dabei ihren Gehorsam gegen eine Anzahl Gebote und Pflichten, welche aus den Anschauungen der Mahâyâna-Schule heraus formuliert sind. Damit ist eine merkwürdige Zermonie verbunden, welche von der asketischen Kraft und Willigkeit der Mönche Zeugnis ablegen soll. Ein Bôdhisattva soll nämlich fähig sein, „seinen Leib, sein Fleisch, seine Hände und Füße Tigern, Wölfen, Löwen und jeder Art heißhungriger Ungeheuer hinzugeben“, wie es in einem alten Werke über die Pflichten der Mönche heißt. Darum besteht in China die Praxis, daß der Mönch bei der letzten Weihe eine Anzahl von Brandwunden zu

empfangen hat als Zeichen der Fähigkeit, für andere Schmerzen zu ertragen und ſich aufzuopfern. Die Herſtellung dieſer Brandwunden auf dem glattraſierten Kopfe iſt ein hervorſtechender Zug der Bôdhiſattva-Weihe. Die Brennung iſt recht ſchmerzlich. Sie geſchieht in der Weiſe, daß an drei, neun, zwölf oder gar achtzehn Stellen des Kopfes (je nach dem Eifer des Aſpiranten) ein zylinderförmiges Stückchen Holzkohle mit einem aus Früchten hergeſtellten Klebemittel befeſtigt wird, das man dann anzündet und langſam herunterglühen läßt, bis es ſich mit dem ins Kochen geratenen Klebeſaft tief in die Haut einbrennt. Während dies vor ſich geht haben die Gezeichneten unter Aufhebung der Hände beſtändig den bekannten Gebetruf: Omito (Amitâbha) zu äußern, welcher dabei ohne Zweifel oft zum Schmerzensruf wird. Ein aſſiſtierender Mönch hält den Kopf des Gebrannten und drückt ihm die Daumen feſt in die Schläfen, was den Schmerz lindern ſoll. Die Narben der Brandwunden bleiben für immer.

Das Recht, die Ordination vorzunehmen, haben nur gewiſſe hervorragende Klöſter, denen es durch kaiſerliches Privilegium beſtätigt iſt. Sie findet aber nicht jedes Jahr in demſelben Kloſter ſtatt, ſondern in Gegenden, wo nicht ſehr viele Ordinanden ſind, fällt die Feier jährlich bald hierhin, bald dahin.

Der Pflichtenkreis der Mönche (chineſiſch Ho ſchang) iſt nach ihren Kloſterregeln ein ſehr großer. Es iſt freilich eine andere Frage, wie weit ſie dieſen Pflichten praktiſch nachkommen.

Die hervorſtechendſte tägliche Aufgabe iſt die Teilnahme am gemeinſamen Kultus. Es ſind fünf Kultuszeiten für die Kloſterinſaſſen feſtgeſetzt: früh um Sonnenaufgang, zwiſchen 8 und 9 Uhr, zwiſchen 11 und 12 Uhr, um 3 Uhr nachmittags und um 7 Uhr abends. Gewöhnlich ſchrumpfen ſie zu dreien, einem Früh-, Mittags- und Abendkultus zuſammen. Der gewöhnliche Kultus beſteht aus einer Reihe von Anrufungsformeln, Preisgebeten und wichtigen Abſchnitten heiliger Schriften. Dieſe werden teils gemurmelt, teils in pſalmodierender Weiſe rezitiert; an einigen Stellen tritt auch deutlicher

melodiſcher Geſang ein. Der ganze Gang des Kultus wird in feſtſtehender Weiſe von allerlei Muſikinſtrumenten begleitet, von dem Holzfiſch, den Glocken, großen wie kleinen, den Pauken, Becken und Tambourins. Die Mönche haben jeder ſeinen beſtimmten Platz, wo ſie ſtehen oder knieen. Sie ſcheiden ſich in zwei Abteilungen, welche bei manchen Teilen der Feier ſich gegenſeitig zugekehrt ſind, bei anderen gemeinſam zum Hauptaltar hinſchauen. Ein Mönch, der zwiſchen beiden Abteilungen vor dem Altar fungiert, hat die Leitung. Häufig iſt mit einem Kultus auch Opferdarbringung verbunden. Das gewöhnliche Opfer beſteht nur in Reis und Tee. Der Leiter des Kultus teilt die Gaben unter myſtiſchen Fingerbewegungen an die verehrten Mächte aus. Den Abſchluß macht meiſtens eine Prozeſſion.

Feſttage haben natürlich ihre eigenen Feiern. Der buddhiſtiſche Kalender weiſt eine große Zahl ſolcher Feſttage auf, Geburtstage aller Buddhas, Bôdhiſattvas und Heiligen, Todestage gewiſſer mit der Geſchichte des Kloſters in Verbindung ſtehender Perſönlichkeiten, beſondere Tage zur Verehrung der Devas, Feiern für Sonne oder Mond, Feiern zur Erbittung von gutem Wetter oder Regen oder Schnee, dann die allgemein chineſiſchen Feſttage: Geburtstag des Kaiſers und der Kaiſerin, das Feſt des Sommeranfangs, das Feſt der „hungrigen Geiſter“, Sommerabſchluß, Winteranfang, Winterwende, Jahreswende u. a. Alle dieſe Veranlaſſungen haben ihr beſonderes Kultusritual. Außerdem treten allerlei Wünſche und Anliegen von Laien an die Mönche heran. Ernteſorgen, häusliche Leiden und Freuden, Krankheit und Tod, all dergleichen verlangt Gebete oder kultiſche Handlungen von Seiten der Mönche.

Iſt der chineſiſche Buddhismus mit ſolchen Feiern, welche der Verehrung und Anrufung göttlicher Weſen gelten, dem urſprünglichen Charakter dieſer Religion ganz fremd geworden, ſo bewahrt er doch noch eine gewiſſe Linie der Verbindung mit dem alten Geiſt durch die Pflicht der Meditation. Es gibt Schulen und Klöſter, in welchen der Meditation noch ſoviel Bedeutung bei-

gemeſſen wird, daß täglich eine beſtimmte Zeit dazu angeſetzt iſt. Dann begeben ſich die Meditierenden in die Meditationshalle und üben in vorgeſchriebener Haltung den Geiſt in jenen Exerzitien der Abſtraktion. Es iſt aber faſt überall, wo Meditation überhaupt noch gepflegt wird, etwas Formelles und Totes daraus geworden. Das ſieht man beſonders in den gemeinſchaftlich geübten Meditationen, die in einigen Klöſtern üblich ſind und auf deren Feſthalten man ſtolz iſt. Man unterſcheidet die ſitzende und die laufende Meditation. Es ſind rein äußerliche Exerzitien, nach Kommando ausgeführt. Jetzt ſetzen ſich alle in beſtimmter Haltung nieder, einige Minuten herrſcht abſolute Stille, dann wird eine fromme Formel gemeinſam geäußert, hierauf ſpringen bei einem gegebenen Zeichen alle auf und umwandeln in Reihen einen in der Mitte ſtehenden Tiſch mit Götterbildern. Das Wandeln wird ſchneller und ſchneller, bis zum Laufen, ein Aufſeher ſteht mit einer Art Geißel dabei und treibt die Säumigen an, — plötzlich, bei einem Glockenton, eilt jeder wieder auf ſeinen Platz und ſetzt ſich ſtill nieder. — In vielen Klöſtern hat das Meditieren gänzlich aufgehört und wird von dem Rezitieren heiliger Formeln erſetzt. Wieviel oder wie wenig der einzelne davon auf ſich nimmt, ſteht bei ihm. —

Außer den religiöſen Obliegenheiten gibt es nun aber im Kloſter noch mancherlei andere Pflichten. Die ganze Kloſtergemeinde, auch bei nur mittelgroßen Tempeln eine Gemeinſchaft von dreißig bis fünfzig Menſchen, verlangt ihre beſtimmte Ordnung und Gliederung ſowie allerlei regelmäßige Arbeit nach der wirtſchaftlichen Seite. Die Organiſationsvorſchriften ſind eingehend in allgemein verbreiteten Büchern niedergelegt. Die Ausführung modifiziert ſich freilich nach Art und Größe der Klöſter.

An der Spitze ſteht der Abt mit dem Titel Fang tſchang. In kleineren Klöſtern trägt der leitende Mönch dieſen Titel nicht, ſondern benennt ſich einfach „Leiter“ (Tſchi). Es iſt immer ein älterer Mönch, braucht aber nicht der älteſte an Jahren und Kloſterzeit zu ſein. Dem Abt ſind alle Gehorſam ſchuldig. Er hat eine ſehr

unabhängige Stellung. Unter ihm gliedern sich die Vollmönche in zwei Abteilungen, die sog. östliche und westliche Reihe. Die eine dieser Klassen, die östliche, hat mehr mit den weltlichen und Wirtschafts-Angelegenheiten zu tun, der anderen liegen allerlei kultische und klerikale Pflichten ob. Die oberste Stellung der östlichen Reihe hat der sog. Tu tschien inne, eine Art Prior, nächst dem Abte die einflußreichste Persönlichkeit. Er ist der Vertreter des Abtes, hat sich zunächst um jede wichtigere Frage direkt zu bekümmern und dem Abte davon zu berichten. Auf ihn folgen dann zahlreiche andere Beamte: ein Rechnungsführer, ein Versorger der Gäste, ein Besorger der Einkäufe, ein Verteiler der Feldarbeiten, ein Aufseher über das Wasser, ein Aufseher über die Küchen, ein Verwalter der Kleider, ein Aufseher über die Reinlichkeit, ein Austeiler des Tees, ein Verwalter der Reparaturen u. a. m. An der Spitze der westlichen Reihe, also der geistlichen Abteilung steht ein sog. Vorsitzender (Schou tso), dann folgen einige Mönche, welche beim Kultus an gewissen Stellen die Leitung der Versammlung haben, ferner solche, denen das Lesen der heiligen Bücher besonders obliegt, andere, welche den Laien die Lehre zu verkündigen haben, einer der die Schreibereien besorgen muß, einer der die Ahnentafeln in Ordnung hält, verschiedene Ämter beim Kultus u. dergl.

In jedem Kloster leben auch mehrere Laien. Ihre Wohnungen liegen öfter außerhalb der Klostermauern in einem äußeren Ring. Sie haben allerlei praktische Arbeit, besonders Feld- und Waldbestellung, auch Handwerk für die Mönche auszuführen. Es ist ein freies Abkommen, auf Grund dessen sie an das Kloster geschlossen sind. Sie stehen sich häufig nicht schlecht dabei, im Vergleich wenigstens zu der gewöhnlichen Lage des chinesischen Bauern. —

Die Lebensweise der Mönche ist einfach, doch gewiß nicht so entbehrungsvoll wie das Leben manches ärmeren Landmanns. Man ernährt sich rein vegetarisch. Das ist diejenige Vorschrift, welche am gewissenhaftesten allgemein beobachtet wird, obwohl gerade diese Vor-

ſchrift urſprünglich nicht buddhiſtiſch iſt. Da die meiſten Mönche ſich von Kind auf an die vegetariſche Nahrung der Klöſter gewöhnt haben, iſt ſie ihnen zur zweiten Natur geworden, und Fleiſchnahrung widerſteht vielen. Die Speiſen werden im Kloſter bereitet. Von einem täglichen Bettelgang zur Gewinnung der Nahrung weiß der chineſiſche Buddhismus nichts mehr. Ebenſowenig von einer Beſchränkung der Mahlzeiten auf die Zeit bis zum Mittag[1]). Man kennt gewöhnlich drei Eßzeiten; in der Frühe nach dem erſten Kultus wird ein leichter Imbiß eingenommen, mittags und abends finden die zwei Hauptmahlzeiten ſtatt. Zu ihnen verſammeln ſich alle gewöhnlichen Mönche in dem gemeinſamen Eßraume, wo ſie an langen Tiſchen auf Bänken ſitzen. Ein Mönch führt an einem erhöhten Platz ſitzend die Aufſicht. Ein gemeinſam gemurmeltes Gebet beginnt und ſchließt das Mahl. Mehrere dienende Mönche teilen aus großen Kübeln jedem ſein Teil zu, eine Schale Reis und eine Schale Gemüſe. Von dem Reis kann man ſich eine zweite Portion geben laſſen. Beim Eſſen herrſcht völlige Stille; Sprechen iſt verboten. Was man anzudeuten hat, geſchieht durch Zeichen. Zu den Mahlzeiten werden die Mönche zuſammengerufen durch das Klopfen auf einen großen hölzernen Fiſch, welcher in der Nähe der Eßhalle von der Decke eines Ganges herabhängt.

Der Abt und die angeſehenſten unter den Mönchen eſſen gewöhnlich nicht mit der Maſſe der Mönche, ſondern bekommen beſſere Speiſen auf ihren Zellen ſerviert. —

Die Kleidung iſt die altbuddhiſtiſche, nach klimatiſchen Bedürfniſſen erweitert. Man trägt Beinkleider, Strümpfe, Schuhe, übrigens aber die drei Kleidungsſtücke des ſüdlichen Buddhismus. Der Obermantel iſt gelb oder gelbbraun, die andern zwei Teile meiſtens grau. Der Abt und einige leitende Mönche zeichnen ſich während des Kultus durch beſondere Gewandung aus; ihr Obergewand iſt rot mit goldenen Streifen.

---

[1]) Mit einer ſpäterhin zu erwähnenden Ausnahme.

Dem Abt gebührt auch als Zeichen ſeiner Würde ein beſonderes Scepter, das oft mit Edelſteinen geziert iſt.

Die Zellen der Mönche ſind nach Bedarf und Mitteln des einzelnen verſchieden ausgeſtattet, oft recht wohnlich. Das Haupt-Inventarſtück iſt das Bett, welches nach allgemein chineſiſcher Weiſe eingerichtet iſt, eine ſolide Bettſtelle mit einem Holzrahmen zum Aufhängen eines Moskitonetzes, Strohmatten und wollene Decken. Ein Tiſch und ein paar Stühle, auch wohl ein Schrank zum Aufbewahren von Kleinigkeiten, einige Papierſtreifen mit Sprüchen oder Bildern an den Wänden, vielleicht eine Blume — das iſt die weitere Ausſtattung. Der Mönch folgt nicht mehr den alten Vorſchriften über die Lagerſtätte oder über Beſitzloſigkeit. Er nimmt Silber und Geld ſowie Geſchenke jeder Art ſkrupellos.

Überhaupt kann von einer inneren Erfaſſung und einem tieferen Verſtändnis der Lehre des Buddha bei den chineſiſchen Mönchen im Durchſchnitt nicht die Rede ſein. Es iſt eine rein traditionelle Sache um das Kloſterleben. Daher erklärt ſich das ſeltſame Mißverhältnis, daß man in dem überkommenen Ritual und den mönchiſchen Äußerlichkeiten ziemlich ſtreng iſt, während alle ſittlichen Vorſchriften ſehr leicht genommen werden. Ein Mönch, der nicht in der richtigen Kleidung und Haltung am Kultus teilnehmen wollte, der bei der gemeinſamen Mahlzeit durch Reden ſtörte, der ſich in den gängigen Zeremonien verſähe, würde ohne Zweifel einer Strafe verfallen. Mönche dagegen, welche die Nacht hindurch dem Spiele fröhnen, welche lügen, welche ſich zanken, welche Opium rauchen, gehen frei aus und fühlen ſich auch in ihrem Gewiſſen nicht beſchwert. Dieſelben Mönche, welche ſtreng darauf halten, nur Pflanzennahrung zu ſich zu nehmen, haben ihr Vergnügen daran, mit europäiſchen Schußwaffen Vögel oder Eichhörnchen zu töten, ohne daß ſie ein Unrecht darin zu ſehen ſcheinen. Das allgemeine ſittliche Niveau iſt nicht nur nach dem Maßſtab der echten buddhiſtiſchen Ethik, ſondern auch nach den Anforderungen des gewöhnlichen Lebens niedrig. Doch wird das äußere Dekorum meiſtens einigermaßen gewahrt.

Auf der andern Seite verfallen einzelne Mönche einem Hange zur Askeſe, wie er bei der ſonſtigen Lauheit des chineſiſchen Buddhismus und bei dem Grundcharakter des Buddhismus überhaupt, der nicht äußerlich asketiſch iſt, ſehr in Verwunderung ſetzt. Es gibt Mönche, welche nicht zufrieden ſind mit den Brandzeichen der höchſten Weihe, ſondern welche ſich von Zeit zu Zeit von neuem ſolche Male, ſei es auf dem Kopfe, ſei es am Halſe, auf der Bruſt oder an den Armen aufbrennen laſſen und zwar bis zu einer erſtaunlichen Menge. Es kommt ferner vor, daß Mönche ſich einen oder mehrere ihrer Finger abbrennen laſſen.[1]) Ja, bis in die neueſte Zeit geſchieht es hin und wieder, daß ein Mönch ſich öffentlich bei lebendigem Leibe auf einem Scheiterhaufen verbrennen läßt. Eine große Menge von Zuſchauern findet ſich bei ſolchem Schauſpiele ein, das die Behörden nicht hemmen. Der ſich Opfernde pflegt in der Meditationshaltung mit gekreuzten Beinen in einem Holzverſchlag zu ſitzen, der reich mit brennbaren Stoffen umhäuft iſt, und ſelbſt mit einer Fackel das Feuer zu entzünden. Seine Aſche wird als die eines Heiligen aufbewahrt. Eine andere Art von Askeſe iſt die der freiwilligen Einkerkerung. Ein Mönch unterwirft ſich dem Gelübde, eine beſtimmte Zahl von Jahren oder gar bis an ſein Lebensende einen kleinen Raum, in welchem er eingeſchloſſen wird, nicht zu verlaſſen. Durch eine kleine Öffnung, gewöhnlich auch die einzige Lichtöffnung, reicht man ihm täglich etwas Nahrung. Er ſpricht mit niemandem. Wenn die Tür nicht ganz zugemauert iſt, ſo wird ſie mit Papierſtreifen, die gewiſſe Inſchriften tragen, überklebt, ſodaß ſie nicht unbemerkt geöffnet werden kann. Stirbt der Inſaſſe einer

[1]) J. J. M. de Groot in seinem sehr kenntnisreichen und belehrenden Buche Le code du Mahâyâna en Chine (Amsterdam, 1893) bezweifelt (S. 227), daß dies heute noch geschehe, und verweist nur auf ein älteres Zeugnis, daß dergleichen früher geübt sei. Doch kann ich aus persönlicher Anschauung versichern, daß dieser Brauch noch heute im Schwange ist. So hat der Abt des großen Klosters Fa yü ssï auf der Insel Pu to den vierten Finger an jeder Hand durch freiwilliges Verbrennen eingebüßt.

solchen Zelle, so wird sein Leib, der an sich schon durch die Kargheit der Ernährung sehr ausgemergelt ist, einbalsamiert und auf eine besondere Weise präpariert, danach übermalt und übergoldet und als ein sog. „Leibhaftiger“ (jou schen) im Tempel zur Verehrung aufgestellt wie ein Götterbild.

Der gewöhnliche Mönch wird nach seinem Tode verbrannt. Seine Asche wird entweder in einem Grabe unter einem Monumente bestattet oder unter einem besonderen Gebäude in eine allen gemeinsame brunnenartige Tiefe hinabgelassen. Für höherstehende Persönlichkeiten haben größere Klöster auch eine besondere Beisetzungshalle, in deren Wänden Nischen angebracht sind, um die mit der Asche gefüllte Urne dort niederzusetzen. Sehr bemerkenswert ist, daß der allgemein chinesische Ahnendienst sich auch in den buddhistischen Klöstern Geltung verschafft hat, so sehr er auch den Grundideen des Buddhismus widerspricht. Denn den Seelen der verbrannten Genossen errichtet man in einem besonderen Raume des Klosters Ahnentafeln, ganz in Analogie mit den sonst gewöhnlichen Tafeln der Art. Vor dieser Ahnentafel wird dem Verstorbenen an den üblichen Tagen ein Opfer dargebracht und ein Abschnitt aus den heiligen Büchern verlesen. Jährlich einmal findet vor all den Ahnentafeln des Klosters feierlicher Kultus mit Opfern statt. — In manchen Gegenden ist es üblich, daß auch Laien, welche dem Kloster sehr ergeben waren und deren Angehörige eine Bezahlung dafür entrichten, nach dem Tode eine Ahnentafel in dem Kloster aufgestellt bekommen. Solche Tafeln der Laien haben ihren besonderen Raum. Auch ihnen wird das notwendige Opfer von den Mönchen dargebracht.

Der Kanon.

Der heilige Kanon wird in chinesischer Sprache benutzt. Er umfaßt die alten drei Abteilungen: Sûtra Pitaka (chin. Tching tsang), Vinaya Pitaka (Lü tsang) und Abidharma Pitaka (Lön tsang). Hierauf folgt noch eine vierte Abteilung von vermischten Werken, allerlei Nachträge, wiederholte Übersetzungen und Kommentare.

Jede der drei Hauptabteilungen zerfällt in die Klaſſen der Mahâyâna-Schriften, der Hînayâna-Schriften und der aus beiderlei Richtungen gemiſchten Abhandlungen. Man ſieht daraus deutlich, daß die Mahâyâna-Schule den urſprünglichen Grund und Boden der Hînayâna-Richtung nicht verlaſſen hat, ſondern nur weit über ihn hinausgewachſen iſt. Der chineſiſche Text des buddhiſtiſchen Kanons beruht auf Sanskrit-Originalen und iſt in manchen Einzelheiten ſogar nur eine Transſkription der Sanskritausdrücke durch chineſiſche Laute. Eine Anzahl der in den Kanon aufgenommenen Werke ſind indes auch von vornherein chineſiſch abgefaßt, ſo z. B. die Reiſebeſchreibungen der berühmten chineſiſchen Indienpilger Fa hſien und Yüen Tſchuang. Die Entſtehung des chineſiſchen Kanons iſt ein ſehr langer Prozeß geweſen, da noch bis in das 14. Jahrhundert n. Chr. Hinzufügungen gemacht wurden. Bis gegen das Ende des 10. Jahrhundert n. Chr. wurden die kanoniſchen Schriften nur handſchriftlich hergeſtellt. Der Kaiſer Tai tſu, der erſte Herrſcher der nördlichen Sung-Dynaſtie, ließ im Jahre 972 den ganzen damals vorhandenen Kanon zum erſten Male, angeblich von 130000 Holzblöcken, drucken. Seitdem ſind ſehr viele gedruckte Ausgaben erſchienen. Obwohl man in angeſehenen Klöſtern von beſonders hochgeſchätzten Büchern auch noch heutzutage ſchön geſchriebene Manuſkripte, nicht ſelten mit hübſchen, in Farben, Gold und Silber ausgeführten Miniaturen beſitzt, ſo ſind die Geſamtausgaben des Kanons heutigen Tages doch überall gedruckte. Druck und Ausſtattung ſind durchaus in der üblichen chineſiſchen Weiſe gehalten. Ein größeres Buch des Kanons, aus einer Anzahl von Heften beſtehend, wird zwiſchen zwei Holzdeckeln oder Pappumſchlägen gehalten. Da man chineſiſche Bücher in den Bibliotheken hinlegt, nicht aufſtellt, ſo liegen auch die Werke des Kanons in einzelnen Fächern, an denen ein Zettel befeſtigt iſt mit Angabe der Titel. Der ganze Kanon füllt häufig zehn große Schränke. Die Türen derſelben ſind bisweilen mit hübſchen Malereien von Schutzgottheiten geſchmückt. Bei den angeſehenen Klöſtern iſt die Bibliothek gewöhnlich Ehrengeſchenk von einem

Kaiſer her. Ein beſonderes Gebäude dient der Aufbewahrung, das ſog. Szan tſang lou (das Gebäude der drei Schätze, nämlich der drei Abteilungen des Kanons), Hin und her ſtehen Götterbilder und Altartiſche, und die Bibliothek iſt eben ſo gut Stätte frommer Anbetung wie ein anderer Raum. — Für Herſtellung beſonders populärer Traktate des Kanons ſowie kürzerer praktiſch wichtiger Schriftchen (z B. der Aufrufe zu Schenkungen an das Kloſter, mit welchen Mönche von Zeit zu Zeit umherziehen, um Sammlungen anzuſtellen) beſitzen die meiſten Klöſter eigene Holzblöcke, von denen ſie ſelbſt drucken. Auch Bilder der beliebteſten Gottheiten, bunt ſowohl wie ſchwarzweiß, Holzſchnitte berühmter Örtlichkeiten und dergl. werden für den Verkauf von den Mönchen hergeſtellt.

Organiſation.

Ein hierarchiſches Syſtem hat ſich im chineſiſchen Buddhismus nicht entwickelt. Es gibt kein Oberhaupt über alle Mönche Chinas,[1]) eben ſo wenig wie ein Oberhaupt der Mönche jeder Provinz. Der Organiſationstrieb, ſoweit er aus der Religion ſelbſt hervorgegangen iſt, hat bei dem Abte des einzelnen Kloſters aufgehört. Darüber hinaus bildeten ſich freilich noch gewiſſe Unterſchiede, aber mehr durch lokale oder perſönliche Gründe, ohne daß ſie ſich zu einem dauernden Syſtem verhärtet hätten. Die leitenden Perſönlichkeiten ſehr großer und berühmter Klöſter galten naturgemäß mehr als ein Abt im Winkel; Männer, die ſich durch Askeſe, durch Gelehrſamkeit, durch Zauberkräfte oder andere Eigenſchaften auszeichneten, hatten mehr Einfluß als andere. Das war aber auch alles. Selbſt die bekannten Schulhäupter und die ſechs chineſiſchen Patriarchen haben nicht den Anſatzpunkt für eine hierarchiſche Weiterentwicklung gegeben.

---

[1]) Dies ist um so bemerkenswerter, als im Taoismus ein solches Oberhaupt existiert. Es ist der Oberpriester der „Drachen- und Tigerberge“, Tschang tao ling, welcher im Westen der Provinz Kiangsi nicht weit von der Grenze der Provinz Fukien in dem Orte Schang tching residiert.

Nun hat freilich der chineſiſche Staat, in welchem Rangſtufen eine ſo große Rolle ſpielen, hier eingegriffen und eine Art höherer Organiſation herbeigeführt. Die chineſiſche Regierung hatte das natürliche Bedürfnis, eine gewiſſe Kontrolle über die Mönchsgemeinſchaften auszuüben, und gab daher einzelnen Äbten ſeine Aufſichtsſtellung mit höherem Rang. Nach Analogie der bekannten chineſiſchen Verwaltungs-Einteilung, welche in jeder Provinz zunächſt eine Anzahl von Fu (Präfekturen), darunter wieder Tſchou (Departements) und endlich Hſien (Diſtrikte) kennt, ſchuf man drei Rangſtufen beaufſichtigender Perſönlichkeiten, die niedrigſten (für jedes Hſien) mit dem Titel Scheng huî, dann (für jedes Tſchou) die Scheng tſcheng, endlich (für ein Fu) die Scheng kang. Die allgemeine Bezeichnung für dieſe kirchlichen Beamten iſt Scheng lu ſzï. Ihre Aufgabe iſt vor allem, einmal den Vermittler zwiſchen Regierung und Klöſtern zu bilden, ſo oft der Staat irgendwie mit den Mönchen zu tun hat, und ſodann eine Sittenkontrolle über die ihnen unterſtellten Klöſter auszuüben. Sie ſind bei Exzeſſen oder Fällen arger Verwilderung der Mönche vor der Öffentlichkeit verantwortlich. Da für dieſe Poſten von vornherein die angeſehenſten und tüchtigſten Perſönlichkeiten ausgewählt werden, ſo genießen ſie auch immer ein gewiſſes Anſehn; insbeſondere umgibt die Scheng kang, welche in den Präfekturſtädten ihren Sitz haben, ein ſtärkerer Nimbus. Allein Kirchenfürſten im richtigen Sinne ſind ſie nicht. Ihre Macht beſchränkt ſich auf Strafrechtspflege, wenn die Mönche dazu Anlaß geben, und tatſächlich muß der Anlaß ſchon arg und ſehr hervortretend ſein, wenn dieſe Aufſichtsbeamten in Wirkſamkeit treten ſollen. Die geringeren unter ihnen exiſtieren nur nominell.

Berühmte Klöſter.

Ruf und Anſehen einzelner Klöſter hat ſich auf Grund anderer Faktoren als etwa hierarchiſcher Gliederung entwickelt. Alter, Legenden, Popularität gewiſſer Gottheiten, auch Schönheit der Lage und dergl. wirkte dabei mit. Sehr angeſehen waren ſeit alter Zeit die

Heiligtümer in der Umgegend von Hangtschau (Provinz Tschekiang am stillen Ozean). Diese ehemalige Hauptstadt des Reiches ist sprichwörtlich berühmt wegen ihrer schönen Lage in der Nähe der Hangtschau-Bucht und an dem sog. westlichen See. In den Wäldern und Hügeln und an den Ufern dort haben sich schon früh Mönche angesiedelt. Die berühmten Klöster von Hangtschau haben aber in den langen Jahren des Taiping-Krieges sehr gelitten, und manche der ehemals bedeutendsten liegen heute halb oder ganz in Trümmern. Am Fuße des breit und malerisch aus der Ebene aufsteigenden Lu schan, eines Gebirges westlich vom Poyang-See und südlich von der bekannten Stadt Kiukiang am Jangtse lagen gleichfalls ehedem altberühmte Klöster, von denen aber auch die meisten durch die Taiping zerstört sind und heute nur noch ein kümmerliches Dasein fristen. Die nördlich von Kiukiang im Huang mei Gebirge gelegenen Klöster, in welchen die chinesischen Patriarchen Chinas gelebt haben, sind zwar der Wut der Taiping nicht so ausgesetzt gewesen, aber ihre Bedeutung ist heute doch nicht mehr eben groß. Dagegen hat die Klosteransiedelung auf den Tien tai Bergen in der Provinz Tschekiang, eine der ältesten in Mittelchina, noch heute weitreichenden Ruf. Hier kursieren noch die Erinnerungen an den Gründer der sog. Tien tai Schule, Tzï kai, einen sehr einflußreichen und berühmten Vertreter des chinesischen Buddhismus, von welchem nicht weniger als 22 Werke Aufnahme in den Kanon gefunden haben. Er lebte im sechsten Jahrhundert n. Chr. Seine Bettelschale und sein Mantel wird in dem Kloster Kao ming ßï noch heute den Besuchern gezeigt, während ein anderer Tempel unter einer hübschen und eigenartigen Pagode in der Haupthalle die Asche seines verbrannten Leibes bewahrt. Zahlreiche Legenden verknüpfen seinen Namen mit kuriosen Felsbildungen oder mit Wasserfällen der Gegend. — Sehr angesehene und blühende Klöster findet man heutzutage auch am Unterlauf des Yangtse, in und bei den Städten Nanking, Tschinkiang und Yangtschau.

Alle dieſe und viele andere heilige Stätten des Buddhismus in China werden aber überragt von vier Plätzen, welche als die berühmteſten Pilgerziele unter dem buddhiſtiſch intereſſierten Volke durch das ganze Reich hin bekannt ſind. Sie heißen: Pu to ſchan, Tſchiû huâ ſchan, Wu tai ſchan und O mi ſchan.

Pu to ſchan iſt eine heilige Inſel im Tſchuſan-Archipel öſtlich von der bekannten Hafenſtadt Ningpo. Die Inſel iſt bedeckt mit Klöſtern und Kapellen und wird faſt nur von Mönchen bewohnt. Sie iſt der Göttin Kwan yin insbeſondere geweiht, deren Bildnis in den Haupthallen immer im Zentrum ſteht. Die kleine Inſel, vom Donner der Wogen des ſtillen Ozeans umbrauſt, mit ſaftigem Wieſengrün und ſchönem Baumwuchs auf den Hügeln, iſt ein höchſt anmutiges Fleckchen Erde, und man begreift wohl, daß ſie die Mönche anzog und noch jährlich viele Tauſende von Pilgern hierher lockt. Die Göttin Kwan yin von Pu to ſchan gilt beſonders als Patronin der Schiffer und Fiſcher.

Tchiû huâ ſchan iſt ein Gebirgskeſſel zwei Tagereiſen öſtlich von der Stadt Ngan king am mittleren Yangtſe. Hier wird der Bôdhiſattva Ti tſang, der Oberherr der Höllen, in erſter Linie verehrt. Der Mittelpunkt aller der Tempel, welche die Gipfel und Berge hier bedecken, iſt eine dem Ti tſang heilige Pagode, mit Schnitzbildern dieſer Gottheit überdeckt. Die Mönchsanſiedlungen von Tchiû huâ ſchan haben unter der Taiping Rebellion ſehr gelitten, viele der Anlagen ſind daher neu und unbedeutend. Aber das entzückende Bergpanorama verleiht dem Platze einen hohen Reiz.

Der dritte der berühmten Wallfahrtsorte iſt der Wu tai ſchan, ein fünfgipfliger Berg der Provinz Schanſi nicht weit von der Stadt Tai tſchou. Hier iſt die beſonders verehrte Gottheit der Bôdhiſattva Wen ſchu (Mandſchuſchrî). Dieſer Wallfahrtsort, dem mongoliſchen Gebiete nahe gelegen, hat bereits halb lamaiſtiſche Züge. Mongoliſche Lamas teilen ſich mit den chineſiſchen Ho ſchang in die Tempel und Götterbilder. Tibetaniſche Tempelgemälde, Gebetszylinder, Inſchriften ſind häufig, und unter den Pilgern zählt man wohl

mehr Mongolen als Chineſen. Auch die lamaiſtiſchen Maskentänze kennt man hier.

Im äußerſten Weſten von China, in der Provinz Szï tſchuan, findet man den landſchaftlich ſchönſten der vier heiligen Plätze, den Berg O mi. Die Tempel dieſes Berges ſind dem Bôdhiſattva Pu hſien (Samanta bhadra) gewidmet, von welchem in einem der größten Klöſter ein wunderbar ſchönes mächtiges Bronzebildnis aufgerichtet ſteht, wie er auf dem heiligen Elefanten thront. Der Berg O mi iſt ein erſtaunliches Naturwunder, indem ſein Gipfel ſich ziemlich direkt über der Ebene zu faſt 4000 m Höhe erhebt. Die Ausſicht, nach Oſten über die fruchtbare chineſiſche Ebene, nach Weſten auf die Schneegipfel von Tibet, iſt von einer ſeltenen Großartigkeit. Die Tempel des Berges O mi ſind aber heutzutage meiſt armſelig und in Verfall. Man ſieht indes noch, daß ſie früher viel glänzendere Zeiten gekannt haben. —

Schulen des chineſiſchen Buddhismus.

In dem chineſiſchen Buddhismus haben ſich vielerlei verſchiedene Schulen (Sekten) gebildet. Heutzutage ſind dieſe Schulunterſchiede zwar praktiſch ſehr verwiſcht, und man hat gegenſeitig alles mögliche voneinander herübergenommen, ſodaß viele der gewöhnlichen Mönche dem Befrager weder über ihre eigene Richtung noch über die allgemeine Einteilung Auskunft geben können.[1]) Aber vorhanden ſind manche Unterſchiede in feinen Zügen doch noch und treten gelegentlich auch deutlicher hervor. Nach chineſiſcher Zählung ſind zehn Hauptſchulen zu nennen. Dieſe Hauptrichtungen führen die

[1]) Es ist in der Tat nicht leicht, sich richtig über die verschiedenen Sekten zu orientieren, da auch chinesische Berichterstatter und Schriften die Sache oft sehr einseitig ansehen und darstellen. De Groots Bemerkungen über die Sekten im Eingang des früher zitierten Buches Le code du Mahâyâna en Chine kann ich nach meinen Quellen und Erkundigungen nicht für richtig und vollständig halten. Edkins in cap. VII seines Chinese Buddhism enthält das Zutreffende, aber sehr unklar dargestellt.

Bezeichnung Tſung; kleinere Verzweigungen nennt man wohl Pai. Die zehn Tſung ſind folgende:

1. Lü tſung.
[2. Tchü ſchê tſung.]
[3. Tſcheng ßï tſung.]
[4. Szan lön tſung.]
5. Tien tai tſung.
6. Hſien ſchou tſung.
7. Tzï en tſung.
8. Tſchan tſung.
[9. Mi tſung.]
10. Tching tu tſung.

Von dieſen ſcheiden die unter 2, 3, 4 und 9 genannten, welche in Klammern geſetzt ſind, praktiſch aus, da ſie heute in China keine Rolle mehr ſpielen. Sie werden uns indes in Japan wieder begegnen, wo ihre Abſenker zum Teil bis in die neueſte Zeit lebendig ſind. Die übrig bleibenden ſechs Schulen zerfallen in zwei weſentlich verſchiedene Gruppen. Die eine Gruppe bilden die Anhänger der unter 8 genannten Tſchan tſung; alle andern ſtehen ihr als zweite Gruppe gegenüber.

Der Unterſchied geht urſprünglich tief und liegt in jenem Namen Tſchan tſung angedeutet. Tſchan iſt die chineſiſche Bezeichnung für die buddhiſtiſche Meditation (ſanskr. dhyana). Die Tſchan Schule vollzog nämlich diejenige Wendung, daß ſie alles Gewicht auf Innerlichkeit, darum natürlich auch auf Meditation als wichtigſte Übung der inneren Erfaſſung der buddhiſtiſchen Aufgabe legte. Der Gründer der Tſchan-Schule war Bôdhidharma, der erſte chineſiſche Patriarch. (S. Buddh. I S. 64.) Er trat auf gegen das Studium der Schriften und die Verwendung äußerer Devotion. Auf das innere Weſen des Buddha (ſein „Herz“, ſeine „Natur“) wurde Gewicht gelegt und der rechte Schüler angewieſen, ihm darin ähnlich zu werden. Um von der toten Benutzung von Büchern abzuleiten, ordnete man eine nur mündliche Unterweiſung an. Die „Innenſchau“ wurde geübt. Eine ſtarke Abſtraktion, wie ſie das Weſentliche der buddhiſtiſchen Meditation iſt, und eine darauf ſich gründende Philoſophie der „Leerheit“, d. h. der Subjektivität und Inhaltloſigkeit unſerer Vorſtellungen und Begriffe kennzeichnete die Geiſtesrichtung des Bôdhidharma. In der populären Legende wurde er der „Wandanſtarrer“ genannt, weil die Sage ging, er habe neun Jahre lang in Meditation verſunken vor einer Wand geſeſſen, weswegen noch heute

manche Abbildungen von ihm so gemalt sind, daß er dem Beschauer den Rücken zeigt und also, wenn man sein Bild anklebt, der Wand zugekehrt sitzt. Für die kontemplative Richtung des Bôdhidharma war eigentlich jede Äußerlichkeit überflüssig, Kultus wie Bildnisse wie Gebete, und es mag sein, daß seine Schule in alter Zeit alledem wirklich den Abschied gegeben hat, wenn es auch heute natürlich längst nicht mehr so ist. Ja, in den älteren Schriften der Schule (denn obwohl die Unterweisung eigentlich mündlich von Generation zu Generation überliefert werden sollte, wurde sie doch notgedrungen bald in Bücher gefaßt) ist sogar die sittliche Unterscheidung zwischen Gut und Böse als eine Unvollkommenheit niedrigeren Standpunkts angesehen, über die sich der Meditierende erhebe: alles Inhaltes bar (denn alle scheinbaren Lebensinhalte sind subjektive Täuschungen), ist das Existierende absolut indifferent, wenn der Buddha im eigenen Herzen erst einmal zur Herrschaft gekommen ist.

Diese Schule, deren Gründer offenbar stark und richtig in das ursprüngliche Fahrwasser des Buddha Gautama zurückgesteuert hat, teilte sich mit der Zeit in fünf Unterabteilungen, von denen jede so bedeutend wurde, daß sie auch die Benennung einer Schule (Tsung) erhielt. Diese bis auf den heutigen Tag bestehenden Abteilungen der Tschan Schule sind: 1) Lin tschi tsung; 2) Tsao tung tsung; 3) Hui yang tsung; 4) Fa yien tsung; 5) Yün men tsung. Die Namen tragen sie von den Orten, wo ihre Begründer lebten. Sie sind alle nicht sehr weit auseinander gegangen in ihren Lehren; aber den größten praktischen Erfolg hat unter ihnen die Lin tschi Schule gehabt, hinter der in neuerer Zeit die anderen vier ganz zurückgetreten sind.

Gegenüber dieser ganzen von der Tschan Schule ausgegangenen Anschauung steht nun die Gruppe der anderen fünf oben genannten Schulen. Dieselben haben zwar jede ihren eigenen Punkt, wohin sie den Akzent legen; aber darin schließen sie sich alle zusammen, daß sie gegenüber dem absoluten Subjektivismus der Tschan Schule die Lehre äußerlicher und objektiver fassen.

Die Lü tſung iſt die Schule der Disziplin. Lü iſt die Überſetzung des indiſchen Vinaya, der Disziplinarregeln, welche einen Teil des buddhiſtiſchen Kanons ausmachen. Dieſe Schule legte auf ſtrikte Beobachtung der alten Mönchsvorſchriften den größten Wert. Noch heute merkt man in ihrem Zentralkloſter, Pao huâ ſchan, eine Tagereiſe öſtlich von Nanking am Yangtſe gelegen, etwas von beſonderer Strenge der äußeren Lebensführung. Hier dürfen die Mönche nur morgens und mittags eine Mahlzeit einnehmen, das Eſſen nach Mittag iſt in Übereinſtimmung mit der alten indiſchen Regel verboten. Nur Tee darf man noch trinken. Auch Teilnahme an den Kultusübungen und den Rezitationen heiliger Texte müſſen alle Mönche ſorgfältig beobachten.

Die Tien tai tſung, gegründet von dem bereits oben erwähnten Tzï kai (ſein Mönchsname war Tzï i, er wird auch oft der Weiſe von Tien tai genannt), verſuchte die Methode des Bôdhidharma, welcher Meditation obenan ſtellte, mit der Benutzung von Büchern und mit äußerlichem Kult in rechtes Gleichgewicht zu bringen. Unter all den Schriften des heiligen Kanons wählte der Gründer insbeſondere eines aus, in welchem die Quinteſſenz des rechten Buddhismus gegeben ſei, das Miao fa lien huâ tching (indiſch Saddharma pundarika ſutra [1]). Er hat verſchiedene Kommentare dazu geſchrieben.

Die Hſien ſchou tſung, ſo genannt nach einem ihrer angeſehenſten Lehrer (nicht dem Begründer), wählte zu ihrem Hauptwerk das Buch Huâ yien tching, das von Nagardſchuna, dem bedeutenden Entwickler der Mahâyâna-Richtung, verfaßt ſein wird. Es iſt ein Buch voll fabelhafter Ausſchmückungen und phantaſtiſcher Verherrlichungen des Buddha, das von ſeinen überirdiſchen Offenbarungen in verſchiedenen Himmeln ſowohl als auf der Erde, vor unzähligen überirdiſchen Weſen, unter allerlei glänzenden Wundererſcheinungen erzählt. Dies

[1]) Übersetzt von Burnouf, Le Lotus de la Bonne Loi, und von Kern, The Lotus of the True Law (Sacred Books of the East, vol. XXI).

Buch ist neben dem vorhin genannten vielleicht das höchstgeachtete im ganzen chinesischen Buddhismus. Durch eine sehr willkürliche symbolische Auslegung des Textes wird die ganze Mahâyâna-Philosophie hineingelegt, zugleich aber hat die Legende, das bunte Spiel mit den überirdischen Größen, hier reiche Nahrung gefunden. Die Schule heißt nach ihrem Lieblingsbuch auch Huâ yien tsung.

Die Tzï en tsung hat gleichfalls ihr besonderes Buch des Kanons als Grundlage ihrer Lehren, das sog. Wui schi lön, ein Werk, das von dem Mahâyâna-Lehrer Vasubandhu herrührt und von dem berühmten Pilger Yüen tschuang übersetzt wurde. An dies Werk knüpfte sich eine sonderbare Psychologie von durchaus mahâyânischem Charakter: Die Dinge sind etwas Unwirkliches, sie entstehen aus dem Geiste und zwar aus acht verschiedenen Arten der Einsicht. Die Einzelheiten dieses Grundgedankens, oft wunderlich und unverständlich, können wir hier nicht weiter verfolgen. Auch eine besondere Lehre über die Meditation baute man auf dieser Psychologie auf. Doch betonte man zugleich den Wert der Güte und Freundlichkeit gegen alle Wesen und erhob die Erweisung von Liebe und Mitleid zum wichtigsten äußeren Kennzeichen. Daher der Name der Schule, denn Tzï en bedeutet Güte und Barmherzigkeit.

Die Tching tu tsung bekam ihren besonderen Zug dadurch, daß sie die Lehre von einem westlichen Paradiese (dem reinen Lande, tching tu, daher ihre Bezeichnung) ausbildete und populär machte. Diese Vorstellung (vgl. Buddh. I S. 42) scheint zusammen mit dem Aufkommen des Glaubens an den Buddha Amitâbha und den Bôdhisattva Kwanyin entstanden zu sein, und die ausdrückliche Verlegung des Paradieses in den Westen bestätigt wohl die Ansicht einiger Forscher, daß die Gestalten des Amitâbha und der Kwanyin (ursprünglich Avalokita) vom Westen her, vielleicht von Persien aus, nach Nordindien, Tibet und China eingedrungen sind. Das westliche Paradies wird beherrscht von Amitâbha. Ihm zur Seite walten die Bôdhisattvas Kwan yin und Ta schï tchi. Alle drei, die „drei Heiligen der Westgegend", werden von den

Gläubigen angerufen und verehrt, damit man das Paradies erlange, und es ist gewiß der Zusammenhang mit diesem so populären Paradiesesglauben, welcher die drei Heiligen, besonders die zwei erstgenannten, in aller Mund gebracht hat. — Die speziellen Schriften der Tching tu Schule sind zwei Abhandlungen zum Preise des Amitâbha, O mi to tching und Wu liang schou tching.

Jede der erwähnten Schulen hat ihre besondere Traditionsreihe, zurückführend über bedeutende Lehrer bis zu dem Begründer und dann von diesem weiter rückwärts bis auf eine berühmte Persönlichkeit aus der Umgebung des Buddha oder auf diesen selbst oder auf einen der imaginären Buddhas und Bôdhisattvas. Natürlich ist diese letzte Strecke der Traditionslinie nur ein erdachtes Mittel, der Lehre allerhöchste Autorität zu geben. Allerlei Erdichtungen über den ersten Ursprung der von der betreffenden Schule am höchsten gestellten Schrift verbinden sich damit. So heißt es, das berühmte Buch Huâ yien tching, Leitwerk der Hsien schou tsung, sei in sechs Texten entstanden. Die zwei ersten sind nie aufgeschrieben, sondern leben nur im Gedächtnis gewisser Bôdhisattvas; die zwei folgenden wurden, als sie niedergeschrieben waren, unter dem Meere im sog. Drachenpalaste niedergelegt zur Verwahrung. Den fünften Text hat Nagardschuna aufgeschrieben. Der sechste ist die chinesische Bearbeitung des fünften.

Es wurde schon bemerkt, daß die eigentümlichen Charakterzüge jeder Sekte heutigen Tages fast völlig verschwunden sind. Indes die Namen ihrer Lehrautoritäten und die Vorliebe für ihre besonderen Bücher halten die meisten Klöster noch fest. Auch in dem intimeren Treiben, in der Art der Meditation, in den Texten, welche rezitiert werden, in den Einzelheiten des Kultus begegnen der genaueren Beobachtung noch allerlei Differenzen. Von außen her merkt man davon aber wenig. Die Energie geistiger Selbständigkeit ist fast überall erloschen. —

Nonnenklöster gibt es in China nicht wenige. Der Süden des Reiches hat mehr als der Norden; in Canton

allein existieren über achtzig. Doch sind die meisten Nonnenklöster klein. Eingerichtet und organisiert sind sie ähnlich wie die Mönchsklöster und unterstehen ihnen. Auch die Nonnen scheeren den Kopf vollständig kahl, tragen aber immer eine Mütze, welche den ganzen Schädel bedeckt. Ihre Gewänder sind ähnlich denen der Mönche. —

Charakter des Mönchtums.

Sympathie im Volke genießen die buddhistischen Mönche Chinas sehr wenig. Die ganze Lebensweise widerspricht im Grunde dem Gefühl des Chinesen, und das macht sich immer aufs neue bemerkbar. Es ist ein Leben der Loslösung aus dem sozialen Zusammenhange und ein unproduktives dazu. Darum redet man sprichwörtlich von den Mönchen als „den Drohnen im Bienenstock, die nicht so viel nütze sind wie der Seidenwurm". Dazu kommt, daß fast alle Mönche aus den untersten Schichten der Bevölkerung stammen. Der Fall, daß ein wohlhabender Mann oder ein Glied einer vornehmen Familie das gelbe Gewand anzieht, ist sehr selten, und wenn es vorkommt, so wird ein solcher bald einen höheren Posten als Abt eines Klosters gewinnen. Bei der Masse der Mönche darf man immer die Abkunft von Bauern und kleinen Leuten voraussetzen. Es fehlt ihnen darum auch das, worin für den Chinesen ein so wichtiges Moment der Schätzung liegt, literarische Bildung. Zwar empfängt mancher Mönch Jahre hindurch eine gewisse literarische Schulung; aber da die Vorbereitung für seinen besonderen Stand ihm von früh her ganz bestimmte Aufgaben des Lernens zuweist, so kann er sich nicht dem Studium der Klassiker widmen, welches allein in chinesischen Augen dem Manne seinen Wert verleiht. Hier gähnt noch immer die Kluft, welche von Anfang an diese fremdländische Religion vom chinesischen Wesen getrennt hat. Alle geistige Regsamkeit und Strebsamkeit des Chinesen, alle seine Ideale, alle seine Urteile wurzeln im Altertum seiner Nation und in den Schriften, welche damit die Verbindung erhalten. Studium dieser Schriften ist darum der Nerv seines Lebens. Der

buddhistische Mönch aber sitzt abseits auf anderer Grundlage. Er hat seine eigene Literatur, die ihm zu tun gibt, indischen Ursprungs und noch immer in vielen Einzelheiten von indischem Gepräge. Hierbei macht sich auch die Eigenart der chinesischen Schrift verhängnisvoll geltend. Da das Chinesische keine Buchstabenschrift, sondern eine Zeichenschrift hat, d. h. eine Schrift, welche jedem Begriffe ein besonderes Zeichen gibt, etwa wie bei uns die Ziffern, so gibt es eine unermeßliche Zahl von verschiedenen Schriftzeichen, soviele, wie es Begriffe gibt. Daher ist auch demjenigen, welcher lesen kann, nicht ein Buch so gut wie das andere. Verschiedene geistige Gebiete verlangen für alle Besonderheiten ihrer Richtung verschiedene Zeichen, ganz abgesehen noch von gewissen Eigentümlichkeiten des Stils. Wer also auch in seinen buddhistischen Schriften leidlich zu Hause ist, dem können dabei die Klassiker doch ein Buch mit sieben Siegeln sein. In solchem Falle aber ist für den Chinesen über eines Menschen Bildung das Urteil gesprochen.

An all den bisher genannten Momenten, welche dem Mönche Sympathie und Achtung im Volke rauben, ist er selbst im Grunde unschuldig. Es kommt nun aber leider noch mancherlei hinzu, was ihm persönlich zur Last fällt.

Der Durchschnitt der Mönche steht eben auch sittlich sehr tief. Sie haben nicht Charakterstärke genug, um den naheliegenden Versuchungen ihrer schwierigen Lage zu widerstehen. Die religiösen Pflichten werden rein mechanisch betrieben, auf das unumgängliche Maß beschränkt, und aus dem Leben der inneren Weltüberwindung wird ein Leben gewöhnlichster Trägheit. Da sie ferner darauf angewiesen sind, von der Unterstützung der Laien zu leben, und sich folglich gewöhnen, bei allem an Opfer, Almosen, Geschenke zu denken, so entwickelt sich in ihnen eine unangenehm hervortretende Habgier. Alle Beziehungen zu den Laien werden eine Geschäftssache. Das erworbene Geld fließt teils dem Kloster, teils dem einzelnen zu; denn jenen alten Grundsatz, daß der Mönch kein privates Vermögen besitzen solle, hat man ja längst vergessen. Ein anderer böser Punkt sind die

Folgen des erzwungenen Zölibats. Sexuelle Vergehungen von mancherlei Art sind häufig unter den Mönchen. Wo die Hand eines strengen Abtes waltet, welchem der Ruf seines Klosters etwas wert ist, da wird dergleichen im Dunkel gehalten. Anderswo treten die Sünden offen zu tage, bisweilen in solchem Grade, daß die öffentliche Meinung dagegen sich auflehnt. So wurden in den dreißiger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts alle Nonnenklöster in der Stadt Sutschou von der Obrigkeit aufgehoben, weil sie in einer zu herausfordernden Weise Stätten des Lasters geworden waren. Auch das Opium breitet sich immer mehr in den Klöstern aus. Wer einen Blick hat für die Spuren, welche habituelles Opiumrauchen dem Gesichte aufprägt, der begegnet solchen Zügen häufig genug, besonders in den größeren Klöstern der Städte. Und wenn man einmal längere Zeit unter Mönchen lebt und mit all ihren Räumlichkeiten vertraut wird, so kann man auch in der einen oder andern Zelle durch jenen fatalen süßlichen Duft, der ganz unverkennbar ist, an den furchtbaren Feind erinnert werden. In Stadtklöstern wird dem Opiumgenuß bisweilen ganz offen gefröhnt. Bekannte der Mönche besuchen diese, um in der Stille ihrer Zelle ungestört rauchen zu können.

Ein weiterer nachteiliger Zug des Mönchslebens ist der, daß viele dadurch zu einer Art geistlicher Vagabunden werden und ganz verwildern. Jeder Mönch, welcher rituell richtig aufgenommen ist, hat das Recht, sein zunächst gewähltes Kloster zu verlassen und zu wandern, sei es, daß er irgendwo in ein anderes Kloster treten will, sei es, daß er längere Zeit einfach unterwegs ist. Er wird gegen ein Dokument seines Abtes in jedem fremden Kloster aufgenommen und erhält für einige Tage Unterkunft sowie die gewöhnliche Nahrung. Manchmal sind es Bettelzüge für das Kloster, die so unternommen werden. Oft aber gibt ein unruhiger Geist auch einfach seinem Wandertriebe nach und wird mit der Zeit völlig zum Vagabunden. Das Volk kennt diese Typen sehr wohl und nennt sie „wilde Mönche“.

Der Buddhismus und das Volk.

Obwohl die Vertreter des Buddhismus aus den angeführten Gründen in China keine besondere Achtung genießen, so werden ihre Dienste doch vielfach und eifrig in Anspruch genommen. Ohne buddhistische Mönche und Klöster kann man sich das Leben des gemeinen Mannes gar nicht vorstellen. Ja, selbst die ganze Physiognomie des Landes trägt einige der merkwürdigsten Züge vom Buddhismus her. So die Pagoden. Sie sind in China aus dem engeren Bereich des Buddhismus ganz herausgetreten. Pagoden werden in China, wenn auch manche noch zu einem Kloster gehören, doch tausendfach gebaut ohne Beziehung auf eine buddhistische Niederlassung. Sie haben hier einen ganz anderen Sinn bekommen als den eines Monumentes zur Erinnerung an einen Heiligen oder zur Verehrung des Buddha; sie sind in die sog. Föng schui Lehre hineingezogen. Diese Lehre, wörtlich „Wind-Wasser-Lehre", ist eine Theorie über den Zusammenhang menschlicher Schicksale mit Einflüssen aus der Natur. Sie umfaßt sehr abenteuerliche Vorstellungen, und dieselben hat man mit der Zeit auch an die Pagoden geknüpft. Pagoden können den Einfluß, welcher sonst von Berg und Tal, von Bächen und Höhlen auf die irdischen Verhältnisse ausgeübt wird, ändern, sie können, an richtiger Stelle aufgeführt, einem Orte ein günstiges Los sichern. Daher sieht man in der Nähe so mancher Stadt einen Hügel von einer Pagode gekrönt, die mit Buddhismus nichts mehr zu tun hat, aber eins der Wahrzeichen chinesischer Landschaft und chinesischer Phantastik geworden ist.

Andere äußere Spuren buddhistischen Lebens sind die Schreine und Kapellen an den Straßen. Sie sind besonders im westlichen China häufig. Das Innere solcher Stein- oder Holzhäuschen enthält ein Götterbild oder auch nur eine Tafel mit einer Inschrift. Fromme Leute, die des Weges ziehen, zünden ein paar Weihrauchstangen davor an. An anderen Stellen, besonders in der Nähe von Wasser, vor Brücken etwa, sind eigen-

ORIENTAL INSTITUTE OXFORD

tümliche vier- oder sechskantige Säulen aufgestellt, welche oben nicht selten in einen roh aus dem Stein gehauenen Kopf auslaufen. An den Seiten der Säule stehen Götternamen, eingeleitet mit dem buddhistischen (indischen) namu, d. h. „gepriesen sei . .“ Solche Säulen sollen den bösen Wassergeistern entgegenwirken, welche die Menschen in ihr Element hinabzuziehen streben.

Das sind so einige buddhistische Züge im Charakter der Landschaft neben den Klöstern selbst. Unendlich zahlreicher sind die buddhistischen Züge, welche durch das Leben des einfachen Mannes hinlaufen.

Ohne sich sonst viel auf buddhistische Lehren und Theorien einzulassen, faßt der Chinese die Gottheiten der buddhistischen Tempel sogut wie irgend welche andern als eventuelle Helfer für die Nöte des Lebens ins Auge. Er benimmt sich ihnen gegenüber nach Anweisung der Mönche, welche wissen müssen, was sich gehört. So kommt er und bringt Opfer, Reis, Früchte, Kuchen, Geld, was alles natürlich dem Kloster zufällt. Er bringt Kerzen für die Altäre, Weihrauchstangen für die Räucherbecken. Er kniet vor den Bildnissen und rezitiert heilige Formeln. Er bestellt für hohen Preis eine Prozession der Mönche, den Abt an der Spitze, hinter dem er selbst einherwandelt, während die Schar der Geschorenen Gebete murmelt. Er schenkt ein Buddhabild oder beteiligt sich an einer größeren Schenkung, etwa einer mächtigen Bronzeglocke oder der Reparatur eines verfallenen Tempels oder gar der Erbauung eines neuen. Er ruft die Mönche zu sich ins Haus, wo sie bestimmte Zeremonien und Vorlesungen zu verrichten haben. Das alles sind gewöhnliche Mittel, die Hülfe der buddhistischen Gottheiten zu gewinnen, und die Anlässe sind praktische Bedürfnisse des Lebens. Etwa herrscht Krankheit im Hause, oder eine kinderlose Frau wünscht einen Sohn, oder ein Mann hat ein riskantes Geschäft vor, oder es droht ein Konflikt mit der Obrigkeit. An welchen Tempel, an welches Götterbild man sich im Einzelfalle wendet, wie viel man es sich kosten läßt, das hängt vom individuellen Ermessen ab. Bemerkenswert ist die Art, wie man sich unter Umständen aus dem Heiligtum ein

Orakel holt. Fast auf jedem Altare eines Tempels liegen zwei halbrunde abgegriffene Holzstücke von der Form einer Mondsichel, aber die eine Oberfläche konvex, die andere flach. Bei einem zweifelhaften wichtigen Unternehmen geht der Betreffende mit Opfern in den Tempel, bringt der Gottheit seine Verehrung dar, zündet Räucherkerzen an, dann schwingt er die zwei Holzstücke, indem sie mit den flachen Seiten aneinander gelegt sind, durch den Rauch und schleudert sie links zur Erde. Die Art ihres Fallens zeigt ihm, ob die Sache gut geht oder nicht. Das günstige Omen ist, wenn eins der Orakelhölzer mit der flachen, das andere mit der konvexen Seite nach oben liegt. Fallen beide flachen Seiten nach unten, so ist die Aussicht schlecht. Fallen beide konvexen Seiten nach unten, so ist der Ausgang unsicher. — Eine andere Methode ist die der Lose. Jeder Tempel hat Holzbüchsen mit einer Anzahl bezeichneter Holzstäbchen. Unter bestimmten Zeremonien schüttelt man den Behälter vor einem Götterbild, bis ein Stäbchen herausfällt. Die darauf verzeichnete Nummer verweist auf ein Stück aus einer Sammlung von Orakelsprüchen, welche meist von so allgemeinem oder vieldeutigem Inhalte sind, daß sie allerlei Auslegung zulassen.

Ein häufiges Mittel, um die Gunst der Götter zu gewinnen oder ein beschwertes Gewissen zu erleichtern, sind Pilgerfahrten. Manchmal sind berühmte Stätten in der Nähe; doch scheut man auch weite Reisen nicht. Zu den vier oben genannten besonders heiligen Punkten, wo die vier berühmtesten Bôdhisattvas verehrt werden, strömen jährlich viele Tausende aus allen Teilen des Reiches zusammen. Auf dem O mi im äußersten Westen Chinas trifft man Pilger, welche von Peking oder von der Ostküste herkommen, also einen Weg von Monaten hinter sich haben. Hin und wieder verbindet man noch besondere Askese mit solcher Pilgerfahrt. So gibt es Leute, die das Gelübde tun, auf ihrer Wanderung nach jedem zehnten Schritt sich auf den Boden niederzuwerfen und anbetend mit der Stirn den Boden zu berühren. Pilger ziehen häufig in Gruppen aus, die sich einen gemein-

samen Namen beilegen und ein gemeinsames Banner haben. Die wichtigste religiöse Pflicht am Orte der Bestimmung ist das Anbrennen von einigen Weihrauchstangen vor jedem Götterbilde, wobei man niederkniet und fromme Formeln spricht. In dieser Beschäftigung sieht man an den angesehenen Plätzen zuzeiten Unzählige eilig von Altar zu Altar und von einem Tempelraum in den andern hasten, ein ameisengleiches Gewimmel. Nebenbei wird freilich auch noch manches andere besorgt. Die Mönche richten Verkaufsstände ein, wo man allerlei zauberkräftige Bildchen, Sprüche oder Symbole erwerben kann, mit denen die Gläubigen sich eifrig versehen. Leidende reiben ihr krankes Glied an einem wunderkräftigen Bilde. Geld fällt reichlich in die großen Sammelkisten, welche in jeder Halle aufgestellt sind. —

Ein anderer verdienstlicher Brauch, welchen der Buddhismus dem Volke eingeprägt hat, ist der, daß man sich eine Zeitlang des Fleischgenusses enthält. Zuweilen begeben sich die Leute, welche das vorhaben, für die beabsichtigte Zeit als Gäste in einen Tempel und leben dort nach Mönchsdiät einige Wochen, wobei sie sich auch an allen Kultushandlungen beteiligen. Die Anschauung von dem Wert rein vegetarischer Ernährung hat sogar zur Entstehung einer ganz besonderen Gesellschaft geführt, der sog. Vegetarier-Sekte, welche man nicht mit den gewöhnlichen Schulen des Buddhismus zusammenstellen kann, obwohl sie zweifellos vom Buddhismus ausgegangen ist. Es ist eine Laienverbindung. Sie lehnen allen Bilderdienst streng ab und haben das ganze Kultuswesen des Buddhismus verworfen. Verehrt werden nur Himmel und Erde, der Landesherrscher, Eltern und Lehrer, und zwar in der einfachsten Weise, indem in ihren Andachtshallen vor einer Holztafel, auf welcher jene Größen genannt sind, Reis und Tee aufgegestellt wird. Sie besitzen Bücher und tiefergehende religiöse Vorstellungen, doch wird alles sehr geheim gehalten, zumal der Staat sie oft verfolgt. Was aber deutlich nach außen hervortritt, ist die strenge Enthaltung von allem Fleischgenuß, die als erste religiöse Pflicht gilt. Ihren Ursprung leiten sie her von dem früher mehrfach

erwähnten Bôdhidharma. Kontemplation ſpielt bei ihnen eine große Rolle. — Die Vermeidung des Fleiſchgenuſſes, welche der Buddhismus anrät, begründet das Volk mit der Idee der Seelenwanderung. Man weiß nicht, an wem man ſich vergreift, wenn man ein Tier tötet und ſein Fleiſch verzehrt, da ein Freund oder Angehöriger zu dieſer Exiſtenz verurteilt ſein kann. Das poſitive Seitenſtück der Fleiſchenthaltung iſt das „Retten von Lebendigem“, d. h. das Unterbringen von Tieren in einem Kloſter, wo ſie bis zu ihrem natürlichen Ende ernährt werden, wobei der Laie die Koſten zu tragen hat. Während ſolche Äußerlichkeiten von vielen lebhaft aufgegriffen werden, hat der Buddhismus dagegen nicht vermocht, dem Volke eine milde und ſchonende Behandlung der Tierwelt im allgemeinen beizubringen. Grauſamkeit gegen Tiere iſt ſehr häufig und wird völlig gedankenlos geübt. Daß man kein Empfinden dafür hat, wenn Tiere gequält werden, iſt nur zu begreiflich in einem Lande, wo man täglich die ſchauerlichſten Torturen auf Menſchen anwendet und zwar von Obrigkeit wegen, ohne daß das allgemeine Empfinden dagegen revoltiert.

Soweit der Laie in China ſich buddhiſtiſche Ideen angeeignet hat, ſind es Ideen, welche mit älteren echtchineſiſchen religiöſen Ideen leicht in Einklang zu bringen waren. Der Gedanke der Vergeltung, der Gedanke, daß jede Handlung ihr Verdienſt oder ihre Verſchuldung mit ſich bringe, der Gedanke der Neuverkörperung, hier durchaus als Seelenwanderung gefaßt, gehören dahin. Auch die altchineſiſche Staatsreligion kennt die ſittliche Aufſicht der höheren Mächte, göttlichen Lohn und göttliche Strafe; auch ſie kennt die Fortdauer der Seele nach dem Tode in glücklichen oder unglücklichen Zuſtänden, und ihr ſtärkſter Charakterzug, die Ahnenverehrung, hängt aufs engſte damit zuſammen. Das alles hat durch den Mahâyâna-Buddhismus neue und lebhaftere Farben bekommen, indes ganz und gar chineſiſche Farben. Das Jenſeits ſteht vor Augen als Paradies oder Höllen und dazwiſchen die ſechs Arten der Wiedergeburt: Hochgeſtellte Menſchen (Mandarine), Arme, vierfüßige Tiere,

Vögel, Fische und Insekten. Den lebhaftesten Eindruck machen die Höllen. Das Schicksal der Seelen, welche da hinab steigen, wird in Worten und Bildern bis zur Unglaublichkeit ausgemalt. Der Buddhismus hat sich aber dazu verstehen müssen, ein Helfer aus der Höllennot zu werden. So unverträglich auch die Vorstellung mit den Grundlehren des Buddhismus ist, daß das Los der einmal Gestorbenen von dieser Welt her noch beeinflußt werden könne, so ist sie doch allgemein herrschend geworden und es werden deshalb sowohl bei dem Tode wie nach dem Tode von Mönchen bestimmte Abschnitte des Kanons, besonders die Amitâbha-Sutra, unter Opfern mit Musik rezitiert, weil das heilige Wort imstande ist, den Zustand der Seelen zu erleichtern. Auch bei den regelmäßig dargebrachten Ahnenopfern zieht der wohlhabende Laie, der es bezahlen kann, gern buddhistische Mönche hinzu, welche durch Lesen heiliger Schriften dem Abgeschiedenen Segen zuwenden.

Man behauptet oft, daß die gläubigen Beziehungen der Laien zum Buddhismus nur bei dem geringen Volke beständen. Den gebildeten Chinesen, den Beamten kann man wohl geringschätzig lächeln und spotten sehen über den Aberglauben des Buddhismus. Nicht immer ist aber diese äußere Geringschätzung echt. Auch hochgestellte Beamte, besonders in reiferen Jahren, wenn Gedanken an den Tod und die Unsicherheit des späteren Schicksals kommen, neigen sich nicht selten zum Buddhismus hinüber. Sie richten sich die Sache dann freilich gewöhnlich so ein, daß man nach außen hin nicht viel davon merkt. Eine Privatkapelle in der Nähe ihrer Wohn- und Amtsräume ist die Stätte ihrer Devotion, und ihre Unterstützung von Klöstern und Mönchen geschieht unter der Hand.

Es verdient vielleicht noch Erwähnung, daß der Buddhismus auch der chinesischen Literatur einen gewissen Geschmack mitgeteilt hat. Die populäre Unterhaltungsliteratur bietet eine Menge von Erzählungen, welche mit den fabelhaften Wesen des Buddhismus zu tun haben. Die ungebundene Phantasie dieser märchenartigen Geschichten behagt dem gewöhnlichen Manne so

sehr, daß einige dieser Bücher zu den gelesensten Produkten des chinesischen Schrifttums gerechnet werden müssen. —

Trotz aller Beeinflussung, welche vom Buddhismus her auf den chinesischen Laien übergeht, muß man doch festhalten, was schon zum Eingang dieses Abschnittes hervorgehoben wurde, daß man den chinesischen Laien nicht einen Buddhisten nennen darf. In der Statistik der Religionen sollten für China nur die Mönche als Buddhisten zählen. Soweit der Laie mit dem Buddhismus zu tun hat, macht er ihn sich rein äußerlich zu nutze, und was an Gedanken und Vorstellungen bei ihm dahinter steht, verdankt nicht seinen Ursprung, höchstens seine Form und Farbe bis zu einem gewissen Grade der indischen Religion. Der chinesische Laie gehört im wesentlichen seiner einheimischen Religion an, deren Übergewicht sich am deutlichsten darin zeigt, daß die Ahnentafeln selbst in die buddhistischen Klöster ihren Weg gefunden haben. —

2. Kapitel.

Der Buddhismus in Korea.

Im ganzen ist das Bild des Buddhismus, welches sich dem Forscher in Korea bietet, ein sehr mattes und verwaschenes. Dieselbe Lethargie, welche koreanische Kultur und koreanisches Geistesleben allgemein seit langer Zeit beherrscht, kennzeichnet auch den Buddhismus dieses Landes. Doch ist in den Hauptzügen der

chinesische Ursprung auch heute noch unverkennbar. Die Architektur der heiligen Gebäude, die Kleidung und Lebensweise der Mönche, die Reste von Organisation, welche noch vorhanden sind, die Götterbilder, die Art des Kultus, das alles verrät auf den ersten Blick chinesischen Charakter. Hin und wieder zeigt sich indes auch ein Zug, der nicht chinesisch ist und entweder dem tibetanisch-mongolischen oder dem japanischen Buddhismus entstammt. Kraft zu Neugestaltungen aus sich selbst heraus scheint der koreanische Buddhismus immer nur in sehr geringem Maße besessen zu haben.

Klöster und Mönche.

Die koreanischen Klöster umfassen teils Wohngebäude, teils Kultusräume. Doch verbindet man beide häufig in der Weise, daß ein Haus in der vorderen Hälfte dem Kultus gewidmet ist, während die hintere Abteilung einen Wohnraum bildet. Größere Klöster weisen indes immer wenigstens ein oder zwei nur für die Gottheiten bestimmte Gebäude auf. Von ihnen führt das wichtigste den uns vom chinesischen Buddhismus her bekannten Namen Ta hsiung pao tien, Halle des großen Heldenkleinods. Außerdem ist häufig zu finden eine besondere Halle des Titsang, des Gottes der Höllen. Diese beiden angesehensten Tempelgebäude liegen meist an dem viereckigen Hofe, welchen im übrigen Wohngebäude umschließen. Ein Holzturm für die große Pauke, eine Eingangshalle für die vier großen Himmelsfürsten, eine kleine Pagode, ein hölzernes Portal, durch welches man in den Klosterbezirk eintritt, das alles pflegt bei bedeutenderen Klöstern nicht zu fehlen. Zuweilen sieht man auch eine nur überdachte, an den Seiten offene Halle, welche zur Aufhängung von Votiv-Tafeln der Klosterbesucher dient. Die Baulichkeiten sind einfach aus Holz aufgeführt, häufig ärmlich und verfallen. Eine Eigentümlichkeit ist, daß man in diesem Lande die Außenwände einzelner Hallen wohl ganz und gar übermalt mit Darstellungen von Göttern oder Göttergruppen sowie Szenen aus dem Leben des Buddha oder eines Bôdhisattva.

Während dieſe Malereien in kräftigem Blau, Rot und Grün die ganze Fläche der bretternen Wände einnehmen, ſind auch die Holzſäulen und Balken ſowie das tragende Holzwerk unter dem Dache noch mit allerlei Ornamenten bemalt, wodurch ein lebhafter, hübſcher Effekt erzielt wird, ſolange das Gebäude noch neu iſt und die Farben friſch ſind. Dieſer Neigung zu maleriſchem Aufputz des Äußeren entſpricht ein beſonderer Zug der inneren Ausſtattung. Es iſt nämlich koreaniſchen Klöſtern eigentümlich, daß die Wände behängt ſind mit großen und kleineren religiöſen Gemälden. Das iſt im chineſiſchen ſowohl wie im japaniſchen Buddhismus unbekannt, wenn man dort auch vereinzelt einmal einem aufgehängten Bilde begegnet; der koreaniſche Buddhismus aber ſtrebt regelmäßig danach, die Innenwände gänzlich mit Malereien zu verhängen. Gegenſtand ſowohl wie Ausführung dieſer Bilder iſt ſtereotyp. Sie ſtellen den Buddha Gautama im Kreiſe von Schülern und Bôdhiſattvas dar, ferner andere höhere Weſen, dann auch Szenen aus der Buddha-Legende, und eine ſehr regelmäßig wiederkehrende Abbildung gibt das Leben und Treiben auf der Erde nach Ständen und Beſchäftigungen mit allen Leidenſchaften des Menſchen wieder nebſt dem doppelten Ausgang: Himmel oder Hölle. In der Halle des Titſang findet man gewöhnlich außer einer Abbildung dieſes Bôdhiſattva ſelbſt die Gemälde der zehn unter ihm waltenden Höllenfürſten in ihrer richterlichen Tätigkeit. Die Tempelbilder ſind in kräftigen Farben (grün, rot, blau wie die Außenmalerei) und häufig nicht ohne Feinheit, beſonders in der Wiedergabe der Geſichter, auf ſtarkes mit einer zarten Gaze überzogenes Papier gemalt und in eine ſeidene Umrahmung gefaßt. Manche haben einen Umfang von mehreren Quadratmetern und bedecken eine ſtattliche Wand. Dieſe Bilder geben dem Innern der buddhiſtiſchen Tempel von Korea recht eigentlich den Charakter. Neben ihnen ſind die Darſtellungen der Götter durch Statuen heutzutage beſchränkt; gewöhnlich findet man nur eine oder einige auf dem Hauptaltare, in geringer Größe, aus Holz oder Ton mit Übergoldung.

Die Abbildungen, welche die Wände koreanischer Heiligtümer bedecken, erinnern jeden, der tibetanische Tempel gesehen hat, sofort an die dortige Art der Ausschmückung des Innern. Bei den starken Beziehungen zu mongolischen Stämmen, welche die koreanische Geschichte durchziehen, ist es nicht unwahrscheinlich, daß Korea jene Weise des Tempelschmuckes über die Mongolei von Tibet her angenommen hat.

Die gewöhnlich verehrten göttlichen Wesen sind die gleichen wie in China, Sakyamuni, die sieben oder die fünf großen Buddhas (vergl. Buddh. II S. 130), Amitâbha, die Bôdhisattvas Kwanyin, Pu hsien, Wen schu, Ti tsang, Ta schï tchi, die vier Himmelsfürsten, die größere und kleinere Gruppe der Jünger Gautamas (die 500 und die 16, hier nicht 18, Lo han). Auch andere, ursprünglich nicht buddhistische Gottheiten mischen sich in den Reigen, so sehr häufig der Berggott, welchen wie in China ein Tiger als Wappentier begleitet, und der Küchengott. Besonders zu erwähnen ist, daß bei vielen Klöstern eine eigene Kapelle zur Verehrung des Siebengestirns besteht, und daß auch Sonne und Mond noch eine verblaßte religiöse Bedeutung behalten haben.

Die heilige Sprache ist chinesisch, wie dies auch die Sprache aller Bildung in Korea ist. Alle Namen, Inschriften, Veröffentlichungen, denen man in einem koreanischen Kloster begegnet, sind in chinesischen Charakteren gegeben. So ist auch der heilige Kanon ganz und gar der chinesische. Die chinesischen Schriftzeichen (Begriffszeichen, vergl. S. 197) werden von dem Koreaner anders ausgesprochen als von dem Chinesen, doch verbindet sich derselbe Sinn mit ihnen, sodaß ein Koreaner und ein Chinese sich schriftlich wohl verständigen können, wenn sie sich mündlich auch nicht verstehen. Neben dem Chinesischen besteht in Korea eine minder geachtete alphabetische Schrift der koreanischen Sprache (vergl. Buddh. I S. 69 f.). Um den Lernenden das Verständnis der heiligen Schriften des Buddhismus zu erleichtern, existieren von den wichtigsten Büchern Ausgaben mit einem Doppeltext, dem chinesischen sowohl wie einer mit koreanischen Buchstaben geschriebenen Übersetzung oder auch nur einer Transskription.

Die Mönche zeigen in der Hauptsache dieselbe Tracht wie in China. Doch ist das lange Ärmelgewand, über welches der die linke Schulter bedeckende Mantel geschlagen wird, regelmäßig weiß, entsprechend der Vorliebe des Koreaners für diese Farbe der Kleidung. Die Beinkleider sind weiter als die chinesischen. Der Kopf ist natürlich kahl geschoren; Bartwuchs ist aber wie in China gestattet. Auf der kahlen Kopffläche findet man bei koreanischen Mönchen nicht die Brandzeichen, welche dem chinesischen Buddhisten dort bei der Aufnahme gegeben werden, vielmehr fügt man sich diese Male in Korea nur auf den Armen, selten auch auf der Brust zu. Die Mönchsgemeinschaften sind klein. Klöster mit dreißig oder mehr Mönchen sind eine Seltenheit. Der Kultus wird sehr vernachlässigt. Von den Kultuszeiten des gewöhnlichen Tages bemerkt man noch eine schwache Spur am frühen Morgen und mittags zwischen elf und zwölf Uhr. Meist sind es nur einzelne Mönche, welche dann unter Begleitung einer angeschlagenen Glocke und des Holzfisches, nachdem ein paar Räucherstäbchen angezündet sind, vor den Götterbildern eine Rezitation vornehmen, eine lange Reihe endlos wiederholter Götternamen oder eine heilige Formel (etwa Namu omitobul, auch Om mani padme hum). Eine größere gemeinsame Feier wird nur an hervorragenden Festen (z. B. zu Neujahr) und auf Antrag eines gut bezahlenden Laien unternommen. Auch die Organisation des Mönchtums ist bis auf einen Schatten verschwunden. Die Stellung des Abtes hat noch eine gewisse Bedeutung. Ein weiterer Zusammenschluß ist nicht mehr spürbar, obwohl einige Klöster größeres Ansehn genießen.

Die Mönche ergänzen sich durch die Aufnahme von Kindern, welche entweder diesem Leben von den Eltern gelobt oder gegen eine Geldentschädigung dem Kloster überlassen werden. Seltener treten auch einmal Erwachsene ein. Die Regeln und Bräuche bei der Aufnahme sind denen in China gleich. Man findet fast nur Angehörige der ärmsten Klasse unter den Klosterinsassen. Die Klöster besitzen ein wenig Gartenland und Feld, das mit Hülfe von Laien bestellt wird. Im übrigen sind sie

auf die Gaben der Laien angewiesen, die nicht eben reichlich fließen. Daher ist die Lebensweise höchst einfach; Fleischnahrung ist ohnehin wie im chinesischen Buddhismus verboten. Persönlich machen die koreanischen Mönche keinen üblen Eindruck. Sie nehmen den Besucher, auch den Europäer, freundlich auf, geben willig Auskunft, soweit sie können, und zeigen jenen weichen, gutmütigen, oft indolenten Charakter in ausgeprägtem Maße, der dem Koreaner überhaupt eigen ist. —

Die Zahl der Klöster sowohl als ihr Ansehen hat in Korea schon seit langer Zeit immer mehr abgenommen. Eine gewisse Berühmtheit haben noch heute die Kloster-Ansiedlungen in den sog. Diamantbergen (Kimgangßan) südwestlich vom Kap Petschurow. Unter ihnen ist das Kloster Tschang an sza das bedeutendste. Auch das Kloster Szan wang sza, eine Tagereise westlich von Wensan (Gensan) hat einen gewissen Namen und beherbergt über fünfzig Mönche. Dichter gesät liegen die buddhistischen Klöster in unmittelbarer Nähe der Hauptstadt Söul. Während innerhalb der Stadtmauern selbst kein einziges buddhistisches Heiligtum zu finden ist, da ein Gesetz den Mönchen die Ansiedlung in der Stadt wegen Beteiligung an einer Verschwörung verboten hat, existieren in der Umgegend von Söul nicht weniger als vierzig buddhistische Klöster. Doch sind die meisten klein, manche von ihnen zählen nur sechs bis acht Insassen. Einige dieser Klöster sind zugleich als Festungen angelegt und krönen malerische Berggipfel. So liegen auf dem mehrere Stunden südlich von Söul sich erhebenden Berge Nam han ßa die Überreste einer ehedem sehr berühmten und großen Klosterfestung. Eine mächtige Mauer schützt noch heute den weiten Bezirk auf der äußersten Höhe, innerhalb dessen früher neben Gebäuden zum Aufenthalt des Königs eine Menge Heiligtümer und Mönchswohnungen lagen. Heute nimmt ein Dorf die Stelle ein. Derartige Klosterfestungen waren in ehemaliger Zeit Punkte von großer Bedeutung für den Herrscher. Die Insassen bildeten eine kriegerische Schar, in deren Mitte er sich zu Zeiten der Gefahr zurückzog,

und mit Hilfe dieſer Soldatenmönche wurde manche Schlacht gewonnen. —

Volk und Buddhismus.

Oberflächliche Reiſende haben ſich in ihrer Schilderung der Koraner wohl verſtiegen bis zu der Äußerung, in Korea finde man ein Volk ohne jede Religion. Eine ſolche Behauptung ſteht der Wahrheit ſehr fern. Allerdings iſt richtig, daß der Buddhismus in Korea mehr als ſonſt wohl irgendwo ſeinen Halt im Volke verloren hat. Dennoch iſt er durchaus noch nicht völlig entwurzelt; und eben ſo wenig iſt der Zuſtand, welcher bei dem Zurückweichen und Abſterben des Buddhismus hervortritt, ein religionsloſer. Vielmehr bemerkt man hier wieder, was uns auch in den andern buddhiſtiſchen Ländern begegnet iſt, daß der Buddhismus Unterſtrömungen andersartigen religiöſen Lebens neben ſich hat beſtehen laſſen, welche über das Volk mehr Macht haben als die Religion Gautamas. Heutzutage, wo der Einfluß des Buddhismus ſehr ſchwach geworden iſt, treten jene Unterſtrömungen um ſo merklicher wieder hervor.

Entwurzelt iſt der Buddhismus in Korea noch keineswegs. Obwohl die Klöſter verfallen und die Mönche verachtet ſind, fehlen doch in den Tempelräumen die Laien nicht, welche in Nöten aller Art ihre Zuflucht bei den buddhiſtiſchen Götterbildern ſuchen. Man bringt Opfer, man ſetzt die großen Meſſingſchalen mit Reis, Kuchen, Nüſſen, Äpfeln, Birnen auf den Altartiſch, man zündet Kerzen vor den Bildern an und verbrennt Räucherſtangen, man dingt die Mönche, daß ſie unter Anſchlagen von Pauken, Glocken oder Becken einen heiligen Text rezitieren, und dabei wirft man ſich flehend immer aufs neue vor dem Altar nieder, mit der Stirn den Boden berührend, während die Lippen leiſe die Worte des Anliegens, der Bitte und Sorge murmeln. Solche Bilder ſieht man auch heute noch täglich, wenn man in den Tempeln länger verweilt. Auch heute bewegen die buddhiſtiſchen Lehren von der Vergeltung im Himmel oder in der Hölle noch viele Gemüter; und der große Ti tſang, der Bôdhiſattva der Unterwelt, ſowie

ſeine zehn Höllenrichter und deren drei Schergen, welche verpflichtet ſind, die Seele im Tode vor das Tribunal zu ſchleppen, haben ihre Rolle noch nicht ausgeſpielt. Es ſind freilich überwiegend die unteren Klaſſen des Volkes, mit denen der Buddhismus noch in Fühlung ſteht, und es iſt nichts von den tieferen Ideen der Religion, ſondern nur eine ſtumpfſinnige äußere Ausnutzung der für hülfreich gehaltenen göttlichen Weſen, die im Volke zu bemerken iſt. Daneben darf man nicht überſehen, daß von Zeit zu Zeit, auch in neueren Tagen noch, der Buddhismus von oben her, aus den regierenden Kreiſen, geſtützt wird. Nicht nur hat der Herrſcher des Landes in den 60 er Jahren des letzten Jahrhunderts große Summen zur prächtigen Wiederherſtellung eines Kloſters geſpendet, ſondern man lieſt in der Korea Review, einer gut orientierten in Söul erſcheinenden engliſchen Monatsſchrift, auch noch unter dem Datum: Januar 1902, folgende Notiz: „Die Regierung baut jetzt ein gewaltiges buddhiſtiſches Kloſter, etwa eine (engl.) Meile außerhalb des Oſttores (von Söul). Es ſoll das führende Kloſter für ganz Korea werden und für den Buddhismus von Korea dasſelbe bedeuten, was der Vatikan für den römiſchen Katholizismus in der ganzen Welt iſt. (!) . . . Die Zeremonien für die Eröffnung dieſes Bauwerkes fanden am vierten dieſes Monats ſtatt. Mönche aus allen Gegenden des Landes in der Zahl von über 800 hatten ſich verſammelt in Gemeinſchaft mit japaniſchen Buddhiſtenmönchen aus dem Japanerviertel in Söul. Eine ungeheure Volksmenge umgab den Platz, um Zeuge des Schauſpiels zu ſein“.

Es wäre nicht unmöglich, daß der koreaniſche Buddhismus, gerade bei der neueſten Wendung der Geſchicke dieſes Landes, durch die Beihülfe des in der eben erwähnten Notiz genannten japaniſchen Buddhismus etwas mehr wieder auflebte. Anſtrengungen in dieſer Richtung haben die Japaner ſchon ſeit längerer Zeit gemacht. Japaniſche Buddhiſtenklöſter ſind in Korea gegründet, japaniſche Mönche zur Unterweiſung und Anregung ihrer koreaniſchen Glaubensbrüder

hinübergeſchickt. Umgekehrt hat man auch koreaniſche Mönche nach Japan geholt, um ſie dort zu erziehen. Die vorhin angeführte Korea Review bringt eben in einer ihrer neueſten Nummern (Juli 1905) die Bemerkung: „Es wird berichtet, daß die Zahl japaniſcher Buddhiſten in Korea ſehr zugenommen hat, und es iſt eine Mitteilung durchs Land geſchickt, daß dieſe Religion in allen Gegenden gelehrt werden ſoll, und daß man Schulen errichten will, um die jungen Leute gehörig darin zu erziehen".

Vorläufig kann man dazu freilich nur ſagen, daß ſolche Bemühungen in dieſem Volke ein ſehr hartes Arbeitsfeld finden werden. Denn obwohl nicht behauptet werden darf, daß es mit dem Buddhismus in Korea völlig vorbei ſei, ſo hat er doch gewaltig abgenommen. Was aber bei ſeinem Zurücktreten den Vordergrund wieder gewonnen hat, iſt einmal die Ahnenverehrung nach chineſiſchem Vorbild und ſodann ein alter Natur- und Geiſterdienſt, der ſeit frühen Zeiten dieſen Mongolen im Blute ſteckt und vom Buddhismus nur leicht überſchleiert war. Dieſer letztere vor allem macht ſich ſehr bemerkbar in der Maſſe des Volkes. Die Geſtirne, Berge, Flüſſe, Höhlen, außerdem aber eine Menge bemerkenswerter oder unheimlicher Plätze und Objekte haben ihre Geiſter. Unter den Tieren ſind beſonders die Schlangen als Geiſterweſen gefürchtet und verehrt. Man pflegt und nährt oft Schlangen in der Nähe von Häuſern als die Schutzgeiſter der Wohnung. Auch der Tiger gilt häufig für die Erſcheinung eines Geiſtes. Die Feſtſtellung der Einflüſſe eines böſen Geiſtes und ihre Beſchwörung iſt eine ebenſo wichtige wie alltägliche Angelegenheit. Die Perſönlichkeiten, welche ſich berufsmäßig darauf verſtehen, und an die man ſich zu wenden hat, ſind bemerkenswerterweiſe immer Frauen, die ſog. Mudang. Allerdings gibt es neben ihnen Männer mit einer ähnlichen Beſchäftigung, die ſog. Panßu; dieſe ſind aber nichts anderes als die von China her nach Korea übertragenen Wahrſager, meiſt Blinde, deren Mittel und Methoden den in China gebräuchlichen ganz ähnlich ſind. Ihre Beſchäftigung iſt

überwiegend das Vorherſagen der Zukunft oder das Entdecken verborgener Dinge; nur nebenbei kommen ſie für Geiſterbeſchwörung in Betracht. Letztere iſt vielmehr die eigentliche Domäne der Mudang. Die Dienſte derſelben werden in Anſpruch genommen bei allerlei Krankheit, bei Beſänftigung des Geiſtes eines Verſtorbenen, bei gewünſchtem Verkehr mit Toten, bei Abwendung von Epidemien (Pocken), bei all den Zeremonien, welche die Geiſter des Waſſers, der Flüſſe und des Fiſchergewerbes günſtig ſtimmen ſollen, bei großen Reiſen oder andern wichtigen Unternehmungen. Man nennt die Geiſterbannung durch eine Mudang „Kut“. Solch ein Kut wird je nach Zweck und Umſtänden verſchieden ausgeführt, wobei jedoch regelmäßig ekſtatiſche Tänze unter Begleitung einer lärmenden Muſik ſtattfinden. In der Tanzekſtaſe ſoll der Geiſt das Weib ſelbſt in Beſitz nehmen und durch ihren Mund Urſache der Übel und Mittel zur Heilung angeben. Opfer ſpielen dabei immer eine Rolle. Bisweilen (ſo bei Totenbefragung) ſitzt die Mudang auch wohl ſtill in ſich verſunken und erlebt innerlich dabei den Verkehr mit den Geiſtern. Die Mudang gilt als eine Freundin der unheimlichen Mächte. Sie bezwingt ſie nicht durch Gewaltmittel, ſondern benutzt die Gunſt, in welcher ſie bei ihnen ſteht, um das Nötige zu erfahren. Es gibt beſondere kleine Kapellen, in denen die Mudang ihre Künſte treiben, wenn das Haus der Intereſſenten oder der Zauberin ſelbſt nicht erwünſcht ſcheint; dieſe Kapellen (mit verſchiedenen Bezeichnungen) ſind ſehr häufig an Wegen und auf Berggipfeln. Auch an jenen Steinhaufen finden die Beſchwörungen ſtatt, welche jeder Wanderer in Korea häufig zu bemerken Gelegenheit hat, und die der vorübergehende Koreaner gewöhnlich durch einen neu dazugeworfenen Stein vermehrt. Das ſind rohe Denkmale für einen dort hauſenden Geiſt, gewöhnlich in der Nähe eines Gebüſches oder Baumes, an dem Lappen und Fähnchen als Gebetsflaggen aufgehängt ſind. So ſehr die Mudang verachtet iſt, und obwohl die ſchlimmſten Gerüchte ſie begleiten, ſind ihre Dienſte doch immerfort begehrt, und es gibt Männer, die eine

Mudang nur deswegen heiraten, um von dem Einkommen, das ihre Dienste sichern, sorgenlos leben zu können. Es ist sehr zu beachten, wie die Mudang den buddhistischen Mönch, welcher sonst auch wohl bei der Bekämpfung von Geistereinflüssen zugezogen wurde, immermehr zurückgedrängt hat. So waren jene Funktionen bei dem Tode einer Person, welche das Hinübergehen ins Jenseits erleichtern sollen, früher das Werk buddhistischer Mönche; heute wird dabei nur die Mudang benutzt. Je mehr die Hand des Buddhismus auf koreanischem Boden erlahmt, desto stärker treten überall uralte, nie verschwundene, sondern nur übertünchte abergläubische Bräuche und Einrichtungen wieder hervor. Wie sie das Volk beherrschen, das lehrt ein Blick in die sehr reiche Literatur der Volksanekdoten, Märchen, Sagen und Unterhaltungsgeschichten: sie sind alle voll und übervoll von Beziehungen auf die Geister.

3. Kapitel.

Der japanische Buddhismus.

Unter den Ländern des nördlichen Buddhismus ist Japan unstreitig das bemerkenswerteste. Seit alter Zeit hat man hier den Ideengehalt der Religion des Gautama selbständig zu verarbeiten gesucht, und auch die neuere Zeit ist nicht arm an Versuchen, das buddhistische Evangelium mit abendländischer Wissenschaft zu verknüpfen und seinen dauernden Wert apologetisch zu erweisen. In solchen Bestrebungen treten gebildete, ja

gelehrte Laien oder auch Angehörige des Adels und hohe Beamte an die Seite hervorragender Mönche.

In dem historischen Überblicke (Buddhismus I S. 73) wurde bemerkt, daß der japanische Staat bei dem Umschwunge zur neuen Ära (1868) den Buddhismus offiziell fallen ließ. Von da an bis zum Jahre 1888 machte sich die Hinneigung zu abendländischer Kultur und das Einströmen abendländischer Kenntnisse so stark geltend, daß der Buddhismus dadurch völlig an die Wand gedrückt wurde. Ging man damals doch eine Zeitlang ernstlich mit dem Gedanken um, das Christentum zur Staatsreligion zu erheben. Allein mit dem Jahre 1888/89 schlug die Stimmung gewaltig um. Man wurde kritischer und nüchterner gegen europäische Art. Warnungsstimmen erhoben sich, daß man die Vorzüge des japanischen Wesens nicht blind hinopfern solle für fremde Gaben, in deren Gefolge Gefahren und Schwierigkeiten herauf ziehen würden. Seit dieser Wende trat der Buddhismus wieder energischer hervor und hat merkliche Anstrengungen gemacht, seine Grundgedanken zu vertiefen und neu zu beleben.

Freilich ist die buddhistische Strömung nur eine unter vielen, welche das moderne Japan durchziehen. Allerlei Versuche, eine religiös-sittliche Basis zu gewinnen, kreuzen sich hier, seit die alte Welt dieses merkwürdigen Volkes aus den Fugen gegangen ist und man ein Neues zu zimmern begonnen hat. Neben dem Buddhismus stehen da auf dem Plane der Schintoismus, die Sittenlehre des Confucius, das Christentum in allen Schattierungen, ferner ein Heer von neu ersonnenen Systemen, teils Umformungen abendländischer Philosophien, teils Verschmelzungen von allerlei verschiedenen Elementen aus Europa und Asien, die irgend ein grübelnder Kopf sich ausdenkt und in die Menge wirft.

Spielt nun auch der Buddhismus zwischen all solchen Bestrebungen, welche um die Volksseele ringen, eine gewisse Rolle und kehrt dabei seinen besten Gedankeninhalt hervor, so muß man doch nicht meinen, daß dieser vergeistigte und verinnerlichte Charakter allgemein herrschend sei. Er gehört nur bestimmten Gruppen

der höheren Kreiſe zu eigen. Für die breiten Maſſen des Volkes dagegen und auch für die Mehrzahl der Mönche lebt der Buddhismus einfach in traditioneller, äußerlicher, ſtark abergläubiſcher Weiſe, welche von dem Gebildeten überlegen ignoriert oder mit einem Lächeln des Mitleids betrachtet wird.

Die äußeren Einrichtungen.

In ſeiner äußeren Erſcheinung gleicht der japaniſche Buddhismus ſehr dem chineſiſchen, wie das ja dem geſchichtlichen Zuſammenhange entſpricht.

Die Anlage der Gebäude eines Tempelbezirks geht offenbar von dem chineſiſchen Schema aus, daß ein Torhaus in einen rechteckigen Raum hineinführt, deſſen Mitte von den Kultusgebäuden eingenommen wird, während im Hintergrunde und auch an den Seiten Wohnräume und Wirtſchaftsgebäude, kleinere Heiligtümer u. dergl. ſtehen. Freilich iſt dieſer urſprüngliche Plan häufig verlaſſen. Die Kultusräume liegen oft für ſich; Abt und Mönche wohnen in der Nähe. Die wichtigſten Kultusräume ſind eine Haupthalle, Hondo genannt, und eine Halle zur Verehrung des Hauptes der Sekte, welcher der Tempel gehört, oder ſonſt eines hervorragenden Heiligen; dieſe heißt Soſchido. Außerdem beſtehen bei großen Heiligtümern auch noch beſondere Hallen für dieſe oder jene Gottheit, z. B. für Amida (Amitâbha) oder Kwannon (Kwanyin). Die Architektur der Gebäude zeigt in den Grundzügen chineſiſchen Stil, indes mit jener leichten, aber doch bemerklichen Umbildung, welche der künſtleriſche Sinn des Japaners auf den meiſten Gebieten ſeiner Kultur an dem chineſiſchen Vorbilde geübt hat. Die geſchweiften Dächer, oft mehrere über einander, die hölzernen Wände, die reichlich verwendeten Holzpfeiler, die Veranden mit Holzgeländer, die mit Papier verklebten Gitterfenſter ſind jedem Beſucher chineſiſcher Tempel ſchon vertraut. Aber hier iſt alles gewöhnlich ſauberer, ſorgfältiger gearbeitet und beſſer im ſtand gehalten, auch ſchmückt der farbenfrohe Sinn der Japaner das Holzwerk wohl geſchmackvoll mit matter Bemalung. Größere Tempel-

hallen erheben sich auf einer hölzernen oder steinernen Plattform, zu der Stufen hinanführen. Das Dach ist in der Regel mit Ziegeln gedeckt in chinesischer Weise; doch findet man hie und da auch strohgedeckte Dächer in der Form, welche eigentlich den schintoistischen Tempeln eigen ist und zur Zeit der Vermischung von Schintoismus und Buddhismus (vergl. Buddh. I S. 72) auf letzteren übertragen wurde. Ebenso zeigen buddhistische Tempel nicht selten jene eigentümliche Ausbuchtung der Dachlinie nach oben zu über dem Haupteingange mit einem entsprechend gewölbten kleinen Schutzdache darüber, die ursprünglich schintoistischen Heiligtümern angehört.

Die für den Kultus bestimmten Hallen sind im Innern gewöhnlich so eingerichtet, daß derjenige Teil, in welchem die Götterbilder ihren Platz haben, durch eine Schranke von dem übrigen Raume getrennt ist. Der Laie hat diese Schranke zu respektieren. Hinter der Schranke stehen ein oder mehrere Altartische und auf ihnen, meist in reich geschmückten Altarhäuschen, die Götterbildnisse. Seidenstickerei, bronzene Lotosblumen, Räuchergefäße, Leuchter, Laternen, wertvolle Gemälde u. dergl. bilden die weitere Ausstattung des Altarraumes. Die für die Laien zugängliche Abteilung des Tempels, bisweilen durch Säulenreihen in mehrere „Schiffe“ zerlegt, weist in populären Heiligtümern nicht selten eine große Fülle von Votivgeschenken auf, Gemälden, Schnitzereien, Laternen u. dergl., die an den Wänden, den Säulen oder der Decke angebracht sind. Der Fußboden ist mit Matten bedeckt, wie bekanntlich auch in jedem Wohnhause, und darum nicht mit Schuhwerk oder Sandalen zu betreten.

Zu größeren Tempeln gehört noch eine besondere Halle für Aufbewahrung von Weihgeschenken (genannt Emado) sowie ein Holzturm, in welchem die große Hauptglocke aufgehängt ist (Schoro). Auch ein besonderer Turm für eine große Pauke findet sich oft (Koro). In der Nähe hat man, wenn möglich, einen Teich, der mit Lotos bewachsen, von reichlich gefütterten Fischen oder Schildkröten bevölkert und mit einer niedlichen Brücke

überſpannt iſt. Ein heiliger Baum, nicht freilich der berühmte indiſche Bodhibaum, ſondern gewöhnlich ein Sternanis (Illicium religiosum), auch wohl Juniperus chinensis, iſt auf dem Hofe angepflanzt. Eine Pagode in chineſiſcher Bauart, fünf- oder ſiebenſtöckig, erhebt ſich gleichfalls in der Regel innerhalb des Tempelbezirks.

Als beſonders japaniſche Merkwürdigkeit in der Umgebung der meiſten größeren Tempel ſind die drehbaren Bücherſchreine, die ſog. Rinzo, zu erwähnen. Es ſind hölzerne Häuschen, welche ſich um eine ſenkrechte Achſe drehen laſſen. Im Innern ſind die Schriften des buddhiſtiſchen heiligen Kanons niedergelegt — übrigens nicht immer die vollſtändige Zahl —, und es gilt als ein Werk des Verdienſtes, den Behälter mit der ganzen Maſſe heiliger Bücher einige Male herumzudrehen. In den Augen des Volkes iſt dies Drehen des Bücherſchreins ſogut, wie wenn man die Texte geleſen habe, und erwirbt viel Gunſt und Segen. Die Erfindung ſolcher Dreh-Bibliotheken wird einem chineſiſchen Buddhiſten des 6. Jahrhunderts n. Chr. zugeſchrieben, weswegen er mit ſeinen zwei Söhnen gewöhnlich am Eingang des Häuschens dargeſtellt iſt.

Auch den Gebetszylinder, welcher in Tibet eine ſo große Verbreitung hat, findet man in Japan wohl bei Tempeln aufgeſtellt. Doch iſt dies Inſtrument auf die Anhänger einiger Sekten beſchränkt. Auch unterſcheidet der japaniſche Zylinder ſich von dem tibetaniſchen dadurch, daß er keine aufgeſchriebenen Gebetsformeln enthält; vielmehr ſetzt man einfach die Rolle in Drehung mit dem frommen Wunſche, daß eine Gottheit günſtig auf die Neuverkörperung des Beters einwirken wolle.

In der Nähe der Tempel fallen dem Beſucher gewöhnlich eine große Menge ſteinerner oder bronzener Laternen in die Augen. Es ſind Weihgeſchenke, ſtattliche, in der Form eines Monumentes hergeſtellte Gehäuſe, in deren oberem Teile mit gitterartig durchbrochener Wandung zu beſtimmten Veranlaſſungen Lichter brennen. Dieſe Gehäuſe erreichen nicht ſelten eine Höhe von 2—3 m und haben oft eine ſehr male-

rische Gestalt. Bei berühmten Tempeln kann man Hunderte von ihnen zählen. Ein anderer charakteristischer Schmuck der Tempelumgebung ist der Torii. Das ist ein aus Holz oder Stein hergestellter Durchgangsbogen, der, obwohl die Japaner ihn als ursprünglich schintoistisch bezeichnen, doch wohl aus den in China und Korea üblichen hölzernen Portalen hervorgegangen sein wird, welche den Tempeleingang bezeichnen. Der Torii, in rotlackiertem Holz oder grauem übermoostem Stein zwischen Baumgrün aufragend, gewährt einen höchst dekorativen Eindruck, und die einfache Schönheit des japanischen Torii, verglichen mit seinem chinesischen oder koreanischen Urbilde, veranschaulicht recht den überlegenen Kunstsinn des Inselvolkes.

Überhaupt hat die künstlerische Veranlagung der Japaner in der Einrichtung der buddhistischen Tempel ein weites Feld der Betätigung gefunden. Vor allem kommen Holzschnitzerei, Malerei und Bronzeguß in Frage. Die Schnitzkunst erweist sich an den Altartischen, den Schranken, den Häuschen für Götterbilder sowie an letzteren selbst, an Wandverzierungen, Fenstergittern, Pfeilern. Von wertvollen, zum Teil recht alten Malereien birgt jeder hervorragende Tempel einige Stücke, meist sog. Kakemono, ungerahmte, auf Seide gezogene und an zwei Stäben befestigte Bilder. Die dekorative Malerei tritt in der Ausmalung der Wände und des Deckengetäfels vielfach auf das glänzendste hervor. Bronzeguß und Eisenarbeit schaffen die mannigfachen Räuchergefäße, die Laternen, die metallenen Lotosblumen, welche oft die Altäre zieren, die Gongs, die als Leuchter gebrauchten Störche auf dem Rücken einer Schildkröte, die großen Kandelaber, die Vasen, vor allem aber die mächtigen Glocken und die bronzenen Götterbilder. Japans drei Riesenglocken sind: 1) Die im Tempel des „Großen Buddha“ in Kyoto, deren Höhe 4 m 27 cm, Dicke 23 cm, Durchmesser 2 m 45 cm, Gewicht 1281 Zentner beträgt; 2) diejenige des Tempels Tchionin in Kyoto, Höhe 3 m 25 cm, Dicke 24 cm, Durchmesser 2 m 45 cm, Gewicht etwa 1500 Zentner; 3) die des Tempels Todaidschi in Nara,

Höhe 3 m 46 cm, Dicke 20 cm, Durchmesser 2 m 77 cm. Unter den gigantischen Götterbildnissen aus Bronze ist das berühmteste der sog. Daibutsu von Kamakura, eine Darstellung des Amitâbha in einer Höhe von über 15 m und von einzigartiger Schönheit. Größer noch als dies Bildnis, aber längst nicht von gleicher künstlerischer Vollendung ist der große Buddha des Tempels Todaidschi in Nara (eine Darstellung des „himmlischen Buddha" Vairotschana) in der Höhe von über 16 m.

Erwähnt möge noch werden, daß sich auch die Darstellung der Fußsohle des Buddha, welche im südlichen Buddhismus so häufig ist, bei japanischen Tempeln bisweilen findet (Bussoku seki). Sie wird hier nicht in jene 108 Felder eingeteilt, wie etwa auf Ceylon (vergl. Buddh. II S. 90), sondern zeigt nur mehrere symbolische Figuren wie Rad, Szepter, Svastika, zwei Fische, Lotosblume. Andächtige Betrachtung der Fußsohle gilt als verdienstlich. —

Die göttlichen Wesen.

Der japanische Buddhismus kennt, wie überall die Mahâyâna-Lehre, eine große Zahl göttlicher oder doch fromm verehrter Wesen. Ihrem Ursprunge nach sind dieselben teils echt buddhistisch, teils hinduistisch (brahmanistisch), teils schintoistisch, einige wenige auch chinesisch.

Die buddhistischen Spekulationen über höhere Buddhas (jap. Butsu) und einen höchsten Buddha-Gott, die wir früher beim Lamaismus erwähnten (Buddh. II S. 131), liegen auch in Japan zu Grunde. Die historische Gestalt des Buddha wird mit einer überirdischen Ergänzung, einem himmlischen Buddha, versehen, diesem aber eine Art Vermittlergröße, ein Bôdhisattva, zugeordnet. Diese Dreiheit eines historischen Buddha, eines himmlischen Buddha und eines Bôdhisattva wiederholt sich nun fünfmal, indem dabei ursprünglich wohl von den fünf für die jetzige Weltepoche angenommenen historischen Buddhas ausgegangen wurde. Wir haben so fünf Dreiheiten. Diese Konstruktion gipfelt dann in

einem Urbuddha, der über dem ganzen thront. Nun erfährt dies Schema freilich in den verschiedenen Sekten allerlei besondere Gestaltungen, und die Namen der einzelnen Repräsentanten sind nicht überall dieselben. Auch die Lehre von dem Urbuddha tritt häufig sehr zurück.

Unter den himmlischen Buddhas (Dhyâni-Buddhas) sind am hervorstechendsten Vairotschana und Amitâbha. Jeder von ihnen wird von gewissen Richtungen als der alle anderen überragende höchste Buddha aufgefaßt mit Eigenschaften, wie sie der christliche Gottesbegriff zu umfassen pflegt, ewig, allmächtig, barmherzig, die Quelle alles Gewordenen. Vairotschana (vergl. oben S. 169) heißt japanisch Dainitschi; Amitâbha wird in verkürzter Form dieses Namens Amida (auch Mida) genannt. Die populäre Auffassung, wie viele Darstellungen in Tempeln sie zeigen, vermischt auch den historischen Buddha Schâkyamuni, japanisch gewöhnlich Schaka genannt, mit den himmlischen Buddhas und reiht ihn in ihre Fünfzahl ein, was dem System nicht entspricht; denn Schâkyamuni war einer der „menschlichen" Buddhas (ein Manutschi Buddha), eine vorübergehende Erscheinung und ein Ausfluß eines der himmlischen Buddhas. Die richtige Aufzählung der fünf himmlischen Buddhas ist: Dainitschi, Aschuka, Hoscho, Amida, Sukudschodschu. Der letztere wird aber oft mit Schaka vertauscht. Jedem dieser Namen kann der Ehrentitel Niorai (dem indischen Tathâgata entsprechend, einer Bezeichnung des Buddha) beigelegt werden.

Gleichfalls noch zu erwähnen wäre unter den Buddhas der sog. heilende Buddha, Yakuschi Niorai, von manchen unter die fünf Dhyâni-Buddhas eingereiht.

Sind Dainitschi und Amida neben Schaka die populärsten Buddhas, so steht unter den Bôdhisattvas (jap. Bosatsu) obenan Kwannon. Das ist die chinesische Kwanyin (vergl. oben S. 170). Ihre Auffassung und Darstellung ist in Japan der in China ganz entsprechend, weswegen wir auf die früheren Ausführungen verweisen können. Andere von China her uns bekannte Bôdhisattvas sind: Fugen (chin. Pu hsien) und Mondschu

(chin. Wen schu), häufig zu den Seiten der Kwannon oder des Schaka aufgestellt; ferner Daiseischi oder Seischi (chin. Ta schï tchi), der mit der Kwannon zusammen dem Amida in der Herrschaft über das westliche Paradies beisteht. Auch Sonne und Mond werden als Bôdhisattvas aufgefaßt und mit der Bezeichnung Nikkō Bosatsu und Gwakko Bosatsu dem Yakuschi Niorai als ständige Geleitschaft zugeordnet.

Die Stelle des chinesischen Höllenkönigs Titsang nimmt in Japan Emma-Ō ein. Dieser Name ist Umgestaltung des indischen Yâma-radscha. Der indische Höllenfürst Yama gehört in China unter die 10 Höllenherrscher, denen Titsang übergeordnet ist: in Japan dagegen ist Yama als Emma-Ō der Oberherrscher, während der Gestalt des Titsang die sehr bekannte und viel verehrte Gestalt des Dschiso entspricht. Dieser gilt (wie Titsang) als eine milde, barmherzige Gottheit, die besonders Kindern in der Unterwelt zu Hülfe kommt, wenn dieselben, wie die Volksvorstellung meint, nach dem Tode von einer Hexe gequält und zu endloser Arbeit gezwungen werden.

Der Bôdhisattva Maitrêya, welcher bestimmt ist, als nächster Buddha auf Gautama zu folgen, wenn dessen Einfluß erloschen ist, heißt japanisch Miroku. Von ihm sind mehrere Riesenbildnisse in Felsen gehauen.

Unter den Schülern Gautamas sind Ananda und Kâschiapa (Anan und Kascho) die angesehensten und werden wie in China oft dem Schaka zur Seite gestellt. Gleichfalls bekannt und viel dargestellt ist der kleinere wie der größere Kreis der Arhant, jap. Rakan. Die kleinere Gruppe umfaßt 16 Heilige. Von ihnen ist der populärste Bindsuru (indisch Pindola), der aus ihrer Gesamtheit in der Regel herausgenommen wird und seinen besonderen Platz hat, da ihn der Buddha einst für eine Sünde habe strafen müssen; aber trotzdem ist er vom Volke besonders verehrt als Krankheitswehrer, und man reibt den Körperteil seiner Bildsäulen, an welchem der Betende leidet, in festem Vertrauen, daß das Gebrechen dadurch schwinde. Die größere Schaar der

500 Rakan hat zuweilen auch, wie in China, ihren besonderen Tempelraum.

Eine übliche Figur in den Tempeln ist ferner (wie in China) der Patriarch Bodhidharma (s. oben S. 172 u. 191 f.), in Japan Daruma genannt.

Die in den Eingangshallen chinesischer Tempel aufgestellten vier Himmelswächter sind auch in Japan nicht unbekannt, die Schitennō; doch ist ihr Platz gewöhnlich nicht in der Eintrittshalle, wo an ihrer Statt vielmehr die sog. Ni-ō, die zwei Deva-Könige, nämlich Indra (Taischaku) und Brahma (Bonten) rechts und links zu dräuen pflegen. Die von China her bekannte Gestalt des Schutzgottes Weito (Veda) kehrt in Japan mit anderm Namen wieder als Bischamon (Umgestaltung des indischen Vaischramana), der einer von den sieben Göttern des Glücks ist, nämlich der Gott des Reichtums. Doch existiert Weito auch in einer anderen Wiedergabe als Ida Ten (das japan. Ten entspricht dem indischen Deva).

Als ursprünglich hinduistische Gottheit, die in den japanischen Buddhismus aufgenommen und sehr eifrig verehrt ist, muß Fudo erwähnt werden. Er scheint dem indischen Gotte Schiva zu ensprechen. Sein Aussehen ist wild und zornig, das Gesicht manchmal schwarz, in der Rechten hält er ein Schwert, in der Linken einen Strick, züngelnde Flammen bilden seinen Hintergrund. Der Volksglaube macht ihn zu einem der himmlischen Buddhas und identifiziert ihn wohl mit Dainitschi (Vairotschana). Auch die hinduistischen Gottheiten Ganesa, Haritî, Kumbhira und Marîtschi erscheinen in den japanischen Formen von Schoden, Kischi bodschin, Kompira und Marischiten auf buddhistischen Altären. Besonders auffällig ist unter ihnen der erstgenannte durch seinen Elephantenkopf, der seine Weisheit andeuten soll.

Aus dem Schintoismus her hat sich im japanischen Buddhismus eingebürgert der Kriegsgott Hatchiman, ein zum Gott erhobener alter Kaiser (Ōdschin). Neben ihm wird aber auch der chinesische Kriegsgott Kwanti als Kwan u zuweilen dargestellt.

Eine beſondere Kategorie überirdiſcher Weſen bilden die Tennin und die Tengu. Die erſteren entſprechen etwa unſeren Engeln; weiblich und jugendlich, mit langen, bunten Gewändern dahinſchwebend, ſchmücken ihre Figuren oft als Malerei die Wände. Die Tengu dagegen ſind dämonenhafte Erſcheinungen, halb Menſch, halb Vogel, mit Flügeln, Krallen und langem krummen Geierſchnabel ausgeſtattet. Andere derartige Dämonen ſind die Schodſcho und die Sennin. Die letztgenannten Klaſſen haben ihre Urbilder in China, Tennin und Tengu dagegen in der indiſchen Mythologie.

Daß auch die berühmteſten Lehrer des japaniſchen Buddhismus als Heilige verehrt werden, liegt in der Natur der Sache. Sie führen den Ehrentitel Daiſchi („großer Weiſer", aus dem chineſ. Ta ſchï). Die wichtigſten von ihnen werden bei Schilderung der einzelnen Sekten, deren Begründer ſie ſind, genannt werden. An dieſer Stelle ſei nur erwähnt Schotoku Daiſchi, jener Prinz des 7. Jahrhunderts n. Chr., dem die Einführung des Buddhismus in Japan am meiſten zu verdanken hat (Vergl. Buddh. I S. 71).

Hervorragende Heiligtümer.

Diejenige Stadt Japans, in welcher man die meiſten Tempel von Ruf bei einander findet und das religiöſe Leben des Buddhismus überhaupt am beſten ſtudieren kann, iſt Kyoto, die alte Hauptſtadt des Landes (von 793 bis 1868 n. Chr.). Eine Aufzählung auch nur der bedeutenderen Heiligtümer von Kyoto würde hier zu weit führen, doch ſeien wenigſtens der Sandſchuſangendo, die beiden Hongwandſchi-Tempel, der Kiomitſu, der Myôhô-in und der Tchion-in erwähnt. Der erſtgenannnte führt ſeinen Namen von den 33 333 Bildniſſen der Kwannon, die in ihm aufgeſtellt ſind; die Hongwandſchi-Tempel und der Kiomitſu ſind durch Feinheit der Einrichtung und der letztere auch durch Schönheit der Lage überaus bemerkenswert; in dem Myôhô-in findet ſich ein Rieſenbildnis eines Buddha; der zuletzt angeführte Tempel iſt reich an einzigartigen Kunſtſchätzen. Nordöſtlich von Kyoto liegt der Berg Hieiſan, in der

Geſchichte des japaniſchen Buddhismus überaus berühmt, im Mittelalter angeblich mit tauſenden von Tempeln und heiligen Gebäuden bedeckt. Die Mönche dieſes Berges haben oft eine kriegeriſche Rolle geſpielt. Heute iſt aber von dem ehemaligen Glanze wenig mehr übrig. Zwei Stunden Bahnfahrt ſüdlich von Kyoto bringen uns nach Nara, gleichfalls einer der ſehenswerteſten Stätten des Buddhismus. Hier iſt der größte Tempel der Todaitſchi mit dem gewaltigſten Buddhabildnis des ganzen Landes. Südweſtlich von Nara umſchließt das Örtchen Horiudſchi den älteſten buddhiſtiſchen Tempel in Japan; er entſtammt dem Anfang des 7. Jahrhunderts n. Chr. Der Inhalt dieſes Tempels iſt von höchſter Bedeutung für die ältere japaniſche Kunſtgeſchichte. An der ſüdweſtlichen Grenze der Provinz Yamato, in welcher Nara und Horiudſchi liegen, erhebt ſich einer der berühmteſten Wallfahrtsberge des japaniſchen Buddhismus, der Koyaſan, deſſen Verehrung bis in den Anfang des 9. Jahrhunderts n. Chr. zurückreicht. Tauſende von Pilgern beten noch immer hier an, und tauſende von Verſtorbenen ſind auf dem ungeheuren, von einem Kryptomerienwalde überſchatteten Friedhofe in den heiligen Boden dieſes Berges eingeſenkt. Der Name des Kobo Daiſchi (ſ. Buddh. I S. 72) iſt mit dem Koyaſan aufs engſte verbunden. —

Tokyo, die moderne Hauptſtadt, hat natürlich auch ihre bedeutenden Tempel. Am populärſten iſt hier der Tempel der Kwannon in dem Stadtteil Aſakuſa. Südlich dicht bei Tokyo liegt der Flecken Ikegami, welcher einen ſehr angeſehenen Tempel, zugleich den Begräbnisort des Heiligen Nitchiren, aufweiſt. Zwei Stunden mit der Bahn öſtlich von Tokyo finden wir in Narita einen blühenden, weithin genannten Tempel des Fudo. Kamakura, das Dorf ſüdlich von Yokohama, beſitzt durch die Koloſſalſtatue des Buddha beinahe Weltberühmtheit. Einen ähnlichen Ruf genießen die Tempel von Nikko, 5 Stunden nördlicher Bahnfahrt von Tokyo aus. Doch ſind die Heiligtümer dieſes Ortes, von deſſen Schönheit ein japaniſches Sprichwort ſagt: „Gebrauche nicht das Wort: herrlich, ehe du

Nikko nicht sahest", weniger buddhistisch als schintoistisch, obwohl der Buddhismus und seine Heiligen der Gegend ihren Ruf gegeben haben. Im mittleren Japan wäre noch die Stadt Nagano mit einem hochberühmten Heiligtume, dem Senkodschi, zu erwähnen. Dieser Tempel gehört gleichfalls zu den ältesten japanischen, da er bereits 670 n. Chr. gegründet sein soll. Angeblich bewahrt man in ihm ein Bildnis der drei Gottheiten Amida, Kwannon und Daiseischi auf, das bei der Einführung des Buddhismus dem Mikado von dem koreanischen Könige geschenkt sei. Doch ist das Bildnis in sieben Behältern verschlossen und Besuchern nicht sichtbar. —

Die Mönche.

Der Ausdruck Mönch paßt nicht auf alle Ordensglieder des Buddhismus in Japan, da eine der zahlreichsten Sekten ihren geistlichen Anhängern die Heirat gestattet, wie wir nachher sehen werden. Doch sei er der Einfachheit halber für die Besprechung einiger allgemeiner Charakterzüge beibehalten.

Die Mönche gehen ihrer großen Mehrzahl nach aus den niederen Ständen des Volkes hervor. Zum Teil werden sie schon als Kinder dem Mönchtum geweiht und wachsen dann in den Tempeln unter priesterlicher Aufsicht und Schulung heran. Größere Heiligtümer besitzen gewöhnlich ein eigenes Institut („Priesterseminar") zur Ausbildung ihrer Mönche. Die staatliche Aufsicht, welche (durch eine Abteilung des Ministeriums des Innern) über den Buddhismus geübt wird, mischt sich nicht in die religiösen Fragen, also auch nicht in die Methode der Ausbildung, sondern überwacht nur äußere Beziehungen der Orden. Das Ziel der Bildung ist daher nach den Sekten und Persönlichkeiten ein sehr verschiedenes. Bei dem Durchschnitt der Mönche beschränkt sich das Wissen auf die notwendigsten praktischen Dinge. Manchen steht nicht einmal die genügende Kenntnis der chinesischen Schriftzeichen zu Gebote, um den heiligen Kanon ihrer Schriften, der chinesisch ist, zu lesen. Doch gibt es als Ausnahmen auch Gelehrte unter ihnen.

In ihrer Organisation, ihrer Kleidung, dem kahlgeschorenen Kopfe, der vegetarischen Lebensweise gleichen sie dem chinesischen Mönchtum trotz allerlei kleiner Abweichungen, die wir bei Seite lassen. Erwähnt sei, daß die Brandzeichen, welche der chinesische Mönch auf dem Kopfe empfängt, wenn er zum Vollmönch erhoben wird, in Japan nicht auf dem Kopfe, sondern gewöhnlich an den Armen beigebracht werden. Die religiösen Pflichten der Mönche bestehen teils in kultischen Obliegenheiten im Tempel, teils in Rezitationen der heiligen Texte, teils in Meditationen. Mit dem Volke treten sie vielfach in Verbindung. Besonders wird ihre Teilnahme bei Begräbnisfeierlichkeiten und der Darbringung von Ahnenopfern gesucht. Auch lesen sie die heiligen Schriften in Häusern bei bestimmten Anlässen. Selbst zu Predigten an das Volk fühlen sie sich vielfach verpflichtet. Es giebt Tempel, in denen täglich eine Predigt gehalten wird. Meistens freilich sind nur bestimmte Tage des Monats oder auch nur einzelne Wochen des Jahres dazu angesetzt. Bei Geburt und Hochzeit spielt der buddhistische Mönch offiziell keine Rolle.

In der allgemeinen Schätzung stehen die Geschorenen nicht hoch. Über ihre Unwissenheit, aber auch über ihre Habsucht und Unsittlichkeit vernimmt man manche Bemerkung, besonders unter den Gebildeten. Im Sommer 1902 waren die Zeitungen lange voll von Berichten über böse Dinge aus dem Privatleben des Oberhauptes der angesehensten Sekte Japans und über große Unterschlagungen in derselben Gemeinschaft. Wer damals in Japan war, konnte oft genug hören, daß man über dergleichen doch nicht erstaunt sein dürfe, da es der allgemeinen Erwartung entspreche.

Ihre Existenzmittel beziehen die Mönche heute vorwiegend aus freiwilligen Gaben und Gebühren der Anhänger. Besonderer Tempelbesitz, der früher groß war, besteht nicht mehr; die Regierung hat ihn eingezogen, dafür den Tempeln jedoch Steuerfreiheit gewährt. —

Die japaniſchen Sekten.

Der japaniſche Buddhismus zerfällt in eine große Anzahl verſchiedener Richtungen. Dieſe Zerſplitterung iſt alt; keine der Hauptſchulen iſt nach dem 13. Jahrhundert unſerer Zeitrechnung entſtanden. Die Urſache der Teilung iſt die gleiche, welche wir auch in China beobachteten, wie denn weitaus die Mehrzahl der japaniſchen Sekten nur Fortſetzungen chineſiſcher Sektenbildungen geweſen ſind. Man wählte aus der großen Zahl heiliger Schriften eine oder einige heraus, deren Text beſonders ſtudiert wurde. Ein hervorragender Lehrer entwickelte eine eigenartige Faſſung der buddhiſtiſchen Lehre auf Grund ſeines Lieblingstextes. Die philoſophiſchen und pſychologiſchen Anſchauungen, welche ſich in der Mahâyâna-Lehre (denn nur dieſe hat in Japan Eingang gefunden) um die Verkündigung des Gautama herumgelegt hatten, wurden modifiziert, was bei der Unbeſtimmtheit und Willkür dieſer Art von Philoſophie leicht war. So entſtand eine neue Schule, welche dann mit der Zeit auch in mancherlei Aeußerlichkeiten, in der Farbe der Gewänder, den Riten des Kultus, den Einrichtungen der Tempel, ja in einſchneidenderen Lebensauffaſſungen beſondere Geſtalt annahm. Den philoſophiſchen Sonderwegen der Sekten nachzugehen, iſt hier unmöglich; es hat aber auch wenig Wert. Die Unterſchiede führen in ſehr abſtruſe Erörterungen, und die Abgrenzung iſt für unſere Denkbegriffe häufig höchſt unklar. Doch tritt in einigen Sekten eine bedeutende religiöſe Eigenart hervor, auf die nachher hingewieſen werden ſoll.

Die Zählung der Sekten iſt etwas verſchieden. Man rechnet bisweilen einige ältere Richtungen, die heute ausgeſtorben ſind, noch mit. Bei dieſer mehr hiſtoriſchen Zählung ergeben ſich folgende zwölf Richtungen:

1. Kuſcha.
2. Dſchodſchitſu.
3. Ritſu.
4. Hoſſo.
5. Sanron.
6. Kegon.
7. Tendai.
8. Schingon.
9. Dſchodo.
10. Zen.
11. Schin.
12. Nitchiren.

Die hier unter 1) 2) 3) und 5) genannten Richtungen bestehen heutzutage nicht mehr. Wenn man sie ausscheidet, so pflegt man dafür zwei sehr kleine Sekten, die vorhin übergangen wurden, mitzuzählen, ferner die unter 10) erwähnte nach ihren drei großen Verzweigungen aufzuführen, und erhält auf diese Weise wiederum zwölf Sekten, nämlich folgende:

1. Hosso.
2. Kegon.
3. Tendai.
4. Schingon.
5. Yuzu nembutsu.
6. Dschodo.
7. Rinzai.
8. Soto.
9. Obaku.
10. Schin.
11. Nitchiren.
12. Dschi.

Hier sind die unter 7) 8) und 9) genannten nur Abteilungen der in der ersten Aufzählung unter 10) genannten Zen-Sekte; 5) und 12) aber sind die zwei oben ganz übergangenen kleinen Schulen.

Soviel zur Übersicht. Es sei noch bemerkt, daß die meisten dieser Hauptrichtungen wiederum eine ganze Anzahl kleinerer Verzweigungen umschließen, sodaß die Gesamtheit der religiösen Parteien wohl auf dreißig angegeben wird.

Von den in der ersten obigen Zählung genannten Schulen sind acht anerkanntermaßen von China her importiert. Ihre Bezeichnungen gehören ursprünglich chinesischen Sekten an, nur daß die chinesischen Schriftzeichen japanisch ausgesprochen werden. So ist Kusha die chinesische Schule Tchü schê, Dschodschitsu ist Tscheng ßï, Ritsu ist Lü, Hosso ist Tzï en, Sanron ist Szan lön, Kegon ist Hwa yen (Hsien schou), Tendai entspricht dem Tien tai und Schingon dem chinesischen Mi. (Vergl. oben S. 31). Die japanische Ueberlieferung nennt auch bei jeder dieser Sekten den chinesischen Lehrer, von welchem man die Unterweisung genommen hat. Die letzten vier Richtungen der obigen Tabelle, Dschodo, Zen, Schin und Nitchiren, werden von den Japanern für eigentümlich japanische Bildungen erklärt. Richtig ist das strenger genommen nur für die letzten beiden. Allerdings haben auch Dschodo und Zen je ihren japanischen Begründer. Aber der Lehre nach sind diese zwei Schulen nur japanische Parallelen der chinesischen Schulen des „Reinen Landes“ (Tching tu) und der Contemplation (Tschan).

Die einflußreichsten Sekten sind heutzutage die Zen, Schin, Schingon, Dschodo und Nitchiren.

An Zahl der Tempel steht die Zen-Sekte, wenn man ihre Zweige alle zusammennimmt, obenan. Diese Sekte, als deren japanischer Begründer Eisai gilt (1191 n. Chr.), legt das Hauptgewicht des religiösen Lebens dahin, wo es nach der Lehre des Gautama entschieden anfänglich gelegen hat, nämlich auf Contemplation und Meditation. Sie trat anfänglich in so starken Gegensatz zum Buchstudium, daß sie Bücher gar nicht gelten lassen wollte. Doch ist dies Prinzip später verlassen. Immer aber hat man festgehalten an dem Wert jener eigenartigen geistigen Uebungen, in welchen der Buddha das echte Mittel der Befreiung vom Irdischen sah (vergl. Buddh. I S. 22 f.). Im Zusammenhang mit solchem Streben hat die Zen-Schule auch immer starken Nachdruck gelegt auf Erziehung zur Willensbezwingung, zur Regelung aller Triebe, zur Ueberwindung körperlicher Einflüsse. Weil die Uebungen, welche man zu diesem Zwecke anstellte, der Entwicklung ritterlicher und kriegerischer Tüchtigkeit nützlich waren, so haben in früherer Zeit viele der Adligen (Samurai) und bis in die neueste Zeit auch noch manche Offiziere an solchen selbstverleugnenden, abhärtenden Exercitien teilgenommen, und wenn man auch nicht sagen darf, daß die kriegerische Tüchtigkeit und Hingebung des Japaners wesentlich aus dieser Wurzel herstamme, so hat doch der Buddhismus durch die Zen-Schule einer natürlichen Anlage des Volkes stark nachgeholfen.

Sehr merkwürdig ist ferner die Schin-Sekte. An Einfluß ragt sie in moderner Zeit vielleicht noch über die Zen hinaus. Sie hat jenes von Anfang an in der Mahâyâna-Richtung herrschende Prinzip der Bedeutung des Glaubens zur äußersten Konsequenz gebracht. Der Glaube, ein inniges festes Vertrauen auf das Wohlwollen und die Hülfe der Gottheit, und zwar des Amida, welcher hier fast völlig die Stelle eines höchsten Gottes in unserm Sinne einnimmt, ist das Fundament des ganzen religiösen Lebens. Neben dem Glauben gilt alles andere wenig. Gebet, gute Werke,

Askeſe, eine beſondere weltfremde Lebensweiſe ſind nicht nötig. Auf dem Boden ſolcher Anſchauung hat ſich der Buddhismus in dieſer Sekte ſo verwandelt, wie wir es ſonſt nirgends beobachten können. Vor allem: das Mönchtum, alſo die engere, eigentlich echte Jüngergemeinde, iſt hier verſchwunden. Zwar hat die Schin-Sekte noch Geiſtliche. Aber die Heirat iſt ihnen erlaubt und keinerlei abweichende Lebensführung vorgeſchrieben. Selbſt in der Kleidung unterſcheiden ſie ſich von Laien nur, wenn ſie ihre Funktionen im Tempel zu vollziehen haben. An dieſem äußeren Sympton zeigt ſich beſonders deutlich, wie der Buddhismus dieſer Sekte ſeine Weltabgekehrtheit ganz aufgegeben hat und vielmehr auf Durchdringung der irdiſchen Verhältniſſe mit einem einfachen religiöſen Glauben und einer daraus erwachſenen Sittlichkeit bedacht iſt. Dem entſpricht, daß hier für Volkserziehung und Volksbelehrung, für Predigt und populäre Literatur viel geſchieht. Zur Anpaſſung an modernes abendländiſches Weſen zeigt man ſich ſehr geneigt, hegt aber zugleich ein ſtarkes Bewußtſein von der dauernden Bedeutung und miſſionariſchen Kraft des Buddhismus. — Der Stifter der Schin-Sekte iſt Schinran Schonin geweſen; 1224 n. Chr. iſt das Stiftungsjahr. Man bezeichnet dieſe Schule noch mit verſchiedenen andern Namen; ſo heißt ſie auch die Monto- oder die Hongwandſchi-Sekte.

Die Schingon-Sekte (geſtiftet 806 n. Chr. von Kobo-Daiſchi) iſt die Mantra-Schule Japans, d. h. die Schule, in welcher das Zauberwort, die Zauberformel und zugleich die zauberhaft wirkende Geſte (beſ. Fingerhaltung) eine überwiegende Geltung bekommen hat. Eine myſtiſche Philoſophie, durch welche alle möglichen, auch konfuzianiſche, Ideen mit dem Buddhismus zuſammengeſchloſſen werden, liefert einen tieferen („eſoteriſchen") Inhalt zu dem meiſtens ſtark abergläubiſchen Außenwerk. —

Die Dſchodo-Sekte (zurückgeführt auf Honen Schonin, auch Enko Daiſchi genannt; Gründungsjahr 1175) bildete vor allem die ſo ſehr populär gewordene Lehre von dem „weſtlichen Paradieſe" aus, hinter welchem

das Ziel des Nirvâna ganz verſchwindet. Der Herrſcher des weſtlichen Paradieſes iſt Amida, neben ihm thronen Kwannon und Daiſeiſchi. Dieſen drei „Heiligen des Weſtlandes“ gilt die Hauptverehrung. Glaube an Amida, aber auch beſtändige Anrufung ſeines Namens vermittelt den Eingang in das Paradies. —

Endlich verdient noch die Nitchiren-Sekte eine kurze Charakteriſierung. Sie trägt den Namen von ihrem Stifter Nitchiren, der ſie 1253 n. Chr. gründete. Dieſer merkwürdige Mann wollte den hiſtoriſchen Buddha Gautama ſelbſt und ſeine echte Lehre, welche er vor allem in dem „Sutra des guten Geſetzes“ (Saddharma pundarika ſutra) fand, wieder in ihre Rechte einſetzen gegenüber der Verehrung des Amida und vielen Irrlehren. Der hiſtoriſche Buddha wird nun freilich durchaus myſtiſch gefaßt; die geſchichtliche Erſcheinung iſt nichts. Der wahre Buddha iſt eine alle Weſen durchdringende Größe, die Urerleuchtung, die wir in uns finden müſſen. Anbetung, Rezitierung der heiligen Schrift (oder auch nur der heiligen Formel: Namu myô ho renge kyô, d. h. geprieſen ſei das Buch vom Lotos des guten Geſetzes) ſowie eine Menge frommer Werke führen zur rechten Gemeinſchaft mit dem Buddha der wahren Erleuchtung. Dagegen iſt die Anrufung des Amida (Namu Amida Butſu, die gewöhnliche Gebetsformel der meiſten Sekten) eine Sünde und die Lehre von der Wirkſamkeit des Glaubens an Amida iſt eine böſe Irrlehre. — Da jenes Buch, Saddharma pundarika ſutra, welches japaniſch Hokke kyô heißt, in der Nitchiren-Sekte die vorzüglichſte Schätzung genießt, ſo nennt man die Richtung danach auch die Hokke-Schule. —

Die Nitchiren-Sekte hat von ihrem Urſprung (einer Oppoſition beſonders gegen die Schingon- und Dſchodo-Sekten) und von dem Charakter ihres Stifters her etwas Aggreſſives und Fanatiſches. Die übrigen Richtungen ſtehen einander nicht feindſelig gegenüber, wenn es auch an Rivalität unter beſonderen Verhältniſſen nicht mangelt. Bezeichnend für ihr Verhältnis iſt, daß alle Schulen des japaniſchen Buddhismus gemeinſam mit einziger Ausnahme der Nitchiren-Sekte im

Sommer 1902 einen Kongreß in Yoro, einem Örtchen in Mittelsapan abhielten, auf welchem sie (in Nachahmung der Missionars-Kongresse) durch Vorträge und Diskussionen gegenseitig Fühlung zu gewinnen suchten. Unter den sehr zahlreichen Besuchern, welche manchen bekannten Namen aufwiesen, war auch der Gelehrte Bunyiu Nanjio. Derselbe gehört der Schin-Sekte an.

Buddhismus und Volksleben.

Das gewöhnliche Volk dringt in die philosophischen und religiösen Feinheiten der buddhistischen Lehre nicht ein. Ihm liegt vielmehr nur das ob, was man „Hoben" nennt. Dies Wort umfaßt allerlei äußere Leistungen, Übungen der Tugend, der Frömmigkeit, der Askese. Dahin gehört die Anbetung in Tempeln, die Wiederholung heiliger Formeln, Geldopfer, die man in die mächtigen Truhen wirft, welche gewöhnlich vor den Altären stehen, Unterstützung der Mönche, Anhören der Predigt, Vermeidung von Fleischnahrung oder gänzliches Fasten, Schenkungen und Vermächtnisse, Wallfahrten nach angesehenen Heiligtümern u. dergl. Unter den asketischen Leistungen, welche Laien zur Erwerbung eines Verdienstes übernehmen, sind manche recht sonderbar. In dem Tempel des großen Buddha in Nara hat man eine der kolossalen Holzsäulen, welche das Dach tragen, durchbohrt, sodaß ein Loch von etwa einem Fuß Durchmesser entstanden ist. Es gilt für ein gutes Werk, sich mit dem ganzen Körper durch dies Loch der Säule hindurchzuzwängen, und die stark abgeriebenen Randflächen zeigen, wie häufig diese Übung unternommen ist. In einem der Hongwandschi-Tempel von Kyoto werden dem Besucher mächtige lange Taue gezeigt, welche bei Herstellung des Tempels benutzt seien. Die Taue sind geflochten aus — abgeschnittenen Menschenhaaren, deren eifrige Gläubige sich für den Dienst am Heiligtum entäußert haben. Unter dem Hauptaltar des größten Tempels in Nagano führt ein unterirdischer Gang um den Altarbezirk herum. Es gilt als verdienstlich, diesen Gang dreimal in absoluter Finsternis zu durchlaufen. Ähnliche Züge ließen sich noch viele anführen. Natür-

lich betreibt dergleichen nur die ungebildete Menge. Der Zweck ist entweder die Abwendung besonderer Übel oder die Gewinnung einer günstigeren Wiederverkörperung. Denn die Idee der Vergeltung in einer Neugeburt hat der Buddhismus dem Volksgeiste tief eingeprägt. Viele Sprüchwörter und übliche Redensarten legen Zeugnis davon ab. So sagt man von einem verkrüppelten oder kranken Kind: Ingwa na ko, d. h. es ist ein Ingwa-Kind. Ingwa (dem Sanskrit Karma entsprechend) ist die Vergeltung, welche in einem neuen Lebenslose das Fazit der Vergangenheit zieht. Andere Sprüchwörter ähnlicher Richtung sagen: „Das Echo antwortet der Stimme“ (d. h. so entspricht das Lebenslos dem Verdienst); oder: „Auch die göttliche Natur beruht auf Vergeltung“; oder: „selbst ein Schatten oder eine Wasserwelle gehen hervor aus dem Verhängnis früheren Lebens“. Eine Menge von Erzählungen, die im Volke kursieren, haben den Vergeltungszusammenhang zum Gegenstande. Eine andere Idee, welche durch den Buddhismus in das allgemeine Empfinden übergegangen ist, dürfte die Idee von der allgemeinen Vergänglichkeit, der Unbeständigkeit, ja, Nichtigkeit und Illusion aller Zustände sein. Auch hiervon reden viele Sprüchwörter: „Leben ist wie ein Licht im Winde“; „die Welt ist nur ein Kastort“; „was zunahm, muß abnehmen“; „in den drei Existenzformen ist nirgends Ruhe“; „nichts zu wissen, das ist ein Buddha, nichts zu sehen, das ist das Paradies“. —

Der denkende und gebildete Japaner, soweit er dem Buddhismus noch anhängt, formt sich aus buddhistischen Thematen sein eigenes Gedankensystem. Nicht nur auf das unwissende Volk, sondern auch auf Mönchtum und Kultus sieht er überlegen herab. Aber der Kern des Lehrsystems scheint ihm geeignet für eine wissenschaftlich haltbare, insbesondere mit moderner Naturforschung in Einklang stehende Weltanschauung. Derartige Ansichten haben sich vielfach in Broschüren Zeitschriften und größeren Werken geäußert. Man kann diese Strömung mit dem Namen Reformbuddhismus zusammenfassen; doch laufen die Aufstellungen der einzelnen

Vertreter ſehr auseinander. Der Reformbuddhismus arbeitet auch eifrig an der Ausbreitung ſeiner Lehren, wobei natürlich das Chriſtentum der Hauptgegner iſt. Eine ſolche reformbuddhiſtiſche Miſſion repräſentiert The International Buddhist Young Men's Association of Japan (gegründet 1902, Sitz Tokyo) ſowie The Japanese Buddhist Mission in Amerika (Sitz San Francisco). Durch Zeitſchriften, perſönlichen Einfluß, Überſetzungen und Schularbeit ſuchen ſie zu wirken.

Schlußwort.

Das wirkliche Werden der Geſchichte iſt immer ein gewaltiges Korrektiv gegen einſeitig theoretiſche Schätzung. Am Werden der Geſchichte beleuchtet ſich Stärke und Schwäche der Ausgangspunkte. Wir haben die geſchichtliche Entwicklung des Buddhismus und das heute vor Augen liegende Reſultat ſeines geſchichtlichen Wachſens in den verſchiedenſten Ländern überblickt. Was ſagt uns die Geſchichte über den Wert des Buddhismus als Religion?

In einer auffallenden Gleichmäßigkeit zeigen ſich überall, wo der Buddhismus herrſchend geworden iſt, dieſelben Mißbildungen des religiöſen nicht nur ſondern des ſozialen Lebens überhaupt. Es ſind folgende:

1. Die Baſis der echt buddhiſtiſchen Lehre zeigt ſich überall zu ſchmal, als daß ſich der Buddhismus als Volksreligion darauf hätte halten können. Die reine Lehre des Buddhismus in ihrem ſubtil philoſophiſchen Charakter befriedigt und erfaßt den einfachen Menſchen nicht. Man vergröbert

und ergänzt sie deshalb aus allgemein menschlichen Bedürfnissen heraus, z. B. durch eine Gottes- und Seelenlehre oder durch Verwandlung des Nirvâna in ein Paradies. Aber mit diesen Änderungen durchstreicht man grade die wichtigsten Sätze des Buddha Gautama.

2. Selbst die so veränderten, halbbuddhistischen Ideen sind in den Volksmassen überall nur sehr obenhin und teilweise zur Geltung gekommen. Die richtige Erziehungsarbeit, welche die Religion an den Vorstellungen und Bestrebungen der Volksseele leisten sollte, hat der Buddhismus also offenbar nicht zu leisten vermocht. Nur wenige Grundgedanken, so der einer jenseitigen Vergeltung, haben wirklich allgemeine Geltung gewonnen. Im übrigen aber ist das Volksleben in allen buddhistischen Ländern mehr oder weniger unter der Herrschaft vorbuddhistischer und unterbuddhistischer Vorstellungen geblieben. Sie durchsetzen den nominell herrschenden Buddhismus, und wo derselbe (wie etwa in Korea) abstirbt, zeigen sich diese älteren Strömungen in ungebrochener Kraft.

3. Das Mönchtum, indem es Mittelpunkt des religiösen Gesamtlebens wird, erweist sich überall als ein Hemmnis religiösen wie sittlichen und auch kulturellen Fortschrittes. Trotz einer gewissen erzieherischen Arbeit, die es vielfach getan hat, unterjocht es doch auf die Dauer das Laientum, absorbiert alles sittliche Streben, indem Unterstützung der Mönchsgemeinde höchste Pflicht wird, entzieht dem kulturellen Wachstum die wichtigsten Kräfte und hält dasselbe auf einer niedrigen Stufe fest. Das Stagnieren so vieler asiatischer Völker, wie es besonders bei der modernen Berührung mit dem Abendland zu Tage tritt, beruht wesentlich mit auf dem mönchischen Prinzip des Buddhismus.

4. Es ist dem Mönchtum im ganzen nirgends gelungen, den Charakter einer wahren Jüngergemeinde des Buddha Gautama zu behaupten. Obwohl graduell ein großer Unterschied ist zwischen den Mönchen von Tibet und China einerseits, denen von

Ceylon und Birma andrerseits, bleibt doch auch in den zuletzt genannten Ländern ihre überwiegende Mehrzahl weit hinter dem zurück, was der Buddha Gautama von seinen Schülern verlangen würde. Das mönchische Leben ist, allgemein gesprochen, nicht ein Mittel geworden, den Einzelnen auf den Weg des Meisters hinzuführen, sondern es wurde zum Selbstzweck, zu einer von irdischen Interessen beherrschten Institution, welche Bettlergewand und Bettelschale gebrauchen lehrte, um Trägheit und Ausbeutung anderer dahinter zu verstecken.

Wenn solche Erscheinungen während einer Geschichte von mehr als zweitausend Jahren unter den verschiedensten Völkern überall ähnlich wiederkehren, so muß der tiefere Grund dafür in dem Ausgangspunkte, in der Sache selbst liegen. So ist es auch ohne Frage. Alle jene stereotypen Mißbildungen des Buddhismus gehen mit Notwendigkeit hervor aus seinem Wesen. Eine Religion, welche das Welträtsel durch eine spezifisch indisch gefärbte, eng umschränkte Philosophie zu lösen unternimmt und den Menschen, damit er den rechten Grund unter die Füße bekomme, herausreißen muß aus allen natürlichen Lebensbedingungen, um ihn zu einer Weltanschauung zu erziehen, für welche keinerlei erkennbare positive Werte mehr existieren, eine solche Religion trägt von vornherein in sich die Keime zu all jenen Schäden, welche wir vorhin erwähnt haben. Die Geschichte hat nur klar herausgestellt, was im System des Begründers schon angelegt war. Ohne darum zu verkennen, daß der Buddhismus für die Bildung der seinem Einflusse unterstellten Völker viel bedeutet hat, ohne zu leugnen, daß auch große und wahre Ideen sich mit ihm verbreitet haben, ohne vor allem das immer wieder Gewaltige und Anziehende zu bestreiten, was in der Person des Buddha selbst vor uns steht, müssen wir doch betonen, daß der Buddhismus als Religion an höchst bedenklichen Mängeln leidet, und zwar an Mängeln, welche so eng mit seinen tiefsten Prinzipien zusammenhängen, daß es sehr fraglich erscheint, ob sie sich je überwinden lassen, ohne daß der Buddhismus sich selbst aufgibt.

Literatur.

A. Zum ersten Hefte.

Eine eingehende Mitteilung über die Werke des Pâli-Kanons gibt Rhys Davids, American Lectures on Buddhism, Putnams, 1896, S. 52—82. Kürzer in seinem Buddhism S. 18—20 (Deutsche Ausg. S. 25—28.)

Ein sehr wichtiger Abschnitt aus dem Sutra-Pitaka liegt deutsch vor in K. E. Neumanns Werk: Die Reden Gotamo Buddhos aus der mittleren Sammlung Majjhimanikâyo des Pâli-Kanons zum ersten Male übersetzt. 3 Bde. Ein anderes wichtiges Werk desselben Verfassers: Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos. Beide Arbeiten sind zu beziehen durch den „Buddhistischen Verlag in Leipzig". Wer den höchst bedeutsamen Gegenstand der Meditation näher studieren will, vertiefe sich in die bei Warren (dessen Buch S. 5 angeführt ist) S. 353—76 gegebenen Abschnitte aus dem Digha Nikâya.

Über Aschôka und seine Zeit: Edm. Hardy, König Asoka (Mainz, 1902).

Die Schilderungen der chinesischen Pilger über das altbuddhistische Indien sind verschiedentlich übersetzt. Für Fa-hsien vergl.: J. Legge, A record of Buddhistic Kingdoms.. by the Chinese Monk Fâ-hien. Oxford 1886. Ferner: Giles, Record of the Buddhistic Kingdoms. Shanghai. Jüen-tschuangs Reisebericht ist ins Französische übersetzt von St. Julien „Mémoires sur les Contrées occidentales — — par Hiouen-Thsang — — —". 1857. Neben die Arbeit des berühmten St. Julien muß aber eine neue Publikation gehalten werden: Th. Watters, On Yuan Chwang's Travels in India (London 1904, Oriental Translation Fund, New Series, vol XIV), da sie unzählige wichtige Verbesserungen und Ergänzungen bietet. Itsing ist übersetzt von J. Takakusu, Oxford, 1896.

Die alte ceylonesisch-buddhistische Chronik Mahâvansa, auf welcher unsere Kenntnis des alten Buddhismus und der Geschichte von Ceylon wesentlich beruht, liegt in englischer Übersetzung vor: The Mahâvansa. Translated by G. Turnour (erster Teil) and L. C. Wijesinha (zweiter Teil). Colombo 1899.

B. Zum zweiten Hefte.

Außer dem S. 5 genannten Werk ist für das Studium des südlichen Buddhismus von Bedeutung: R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, London und Edinburgh, 1880 (2. Aufl.).

Auch A. Bastian, der Buddhismus in seiner Psychologie, Berlin, 1882, wäre zu nennen für die Ideenwelt des südlichen Buddhismus, wenn das Buch nicht durch seine schwierige Darstellungsweise fast unlesbar wäre.

Birma speziell behandelt Bigandet, Vie ou légende de Gaudama le Bouddha des Birmans. Paris, 1878. Dazu: Shway Yoe, The Burman, his life and notions, London, 1896, worin die religiöse Seite stark und vorurteilsfrei beleuchtet ist.

Über Siam: H. Alabaster, The wheel of the law. London 1871.

Die Bestrebungen und Anschauungen der modern gerichteten südlichen Buddhisten bringt die S. 3 erwähnte Zeitschrift gut zum Ausdruck.

Über Tibet: L. A. Waddell, The Buddhism of Tibet. London 1895. Der tibetanische Kanon ist uns zugänglich durch L. Feer, Fragments extraits du Kandjour (Annales du Musée Guimet Bd. V).

C. Zum dritten Hefte.

Für den chinesischen Buddhismus enthält viel wertvolles Material: J. Edkins, Chinese Buddhism, London, 1893. Doch ist es keine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes, sondern eine Sammlung von allerlei Aufsätzen zu dem Thema. Lehrreich ist auch das S. 23 erwähnte Werk von De Groot.

Den chinesischen Kanon beschreibt: Bunyiu Nanjio, A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. Oxford 1883. Wichtige Auszüge finden sich in: S. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures. London 1871.

Die Entwicklung des japanischen Buddhismus skizziert: A. Lloyd, Developments of Japanese Buddhism (Transactions of the Asiat. Soc. of Japan vol. XII p. 337 ff. 1894). Vergl. auch H. Haas, die Sekten des jap. Buddhismus, Heidelberg 1905. Viel wertvoller Stoff liegt vor in Murray's Handbook for travellers in Japan, bes. in der 2. Aufl. London 1884. (Die späteren Auflagen behandeln den Buddhismus etwas kürzer). — Ich brauche wohl kaum noch zu bemerken, daß diese Literaturangaben nur leichte Winke sind für den, welcher anfängt, sich auf diesem ungeheuren Gebiete umzusehen.

Berichtigung.

Auf Seite 164 Zeile 12 von unten heißt es statt zwei — drei.

Inhalt:

I.

Seite

Vorbemerkungen 1
Der Buddha und seine Lehre 5
(Leben S. 5. Lehre S. 9).
Abriß der Geschichte 28
1. Vorder-Indien 28
2. Außerhalb Vorder-Indiens 50
a. Ceylon 51
b. Hinter-Indien 54
c. Tibet. 57
d. China. 61
e. Korea 68
f. Japan 70

II.

1. Kapitel.
Die Einteilung in südlichen u. nördlichen Buddhismus 75
2. Kapitel.
Allgemeines über den südlichen Buddhismus . . . 78
3. Kapitel.
Der Buddhismus von Ceylon 79
Eintritt in den Orden 79
Anlage der heiligen Gebäude 85
Besonders bemerkenswerte Heiligtümer 91
Leben und Charakter der Mönche 93
Sekten und Reformen 98
Einwirkung auf die Laien 99
4. Kapitel.
Der Buddhismus von Birma 104
Novizen und Mönche 105
Rangstufen 108
Heilige Gebäude 109
Pagoden 112
Charakter des Mönchtums 114
Volksleben und Buddhismus 117
5. Kapitel.
Der Buddhismus von Siam 124

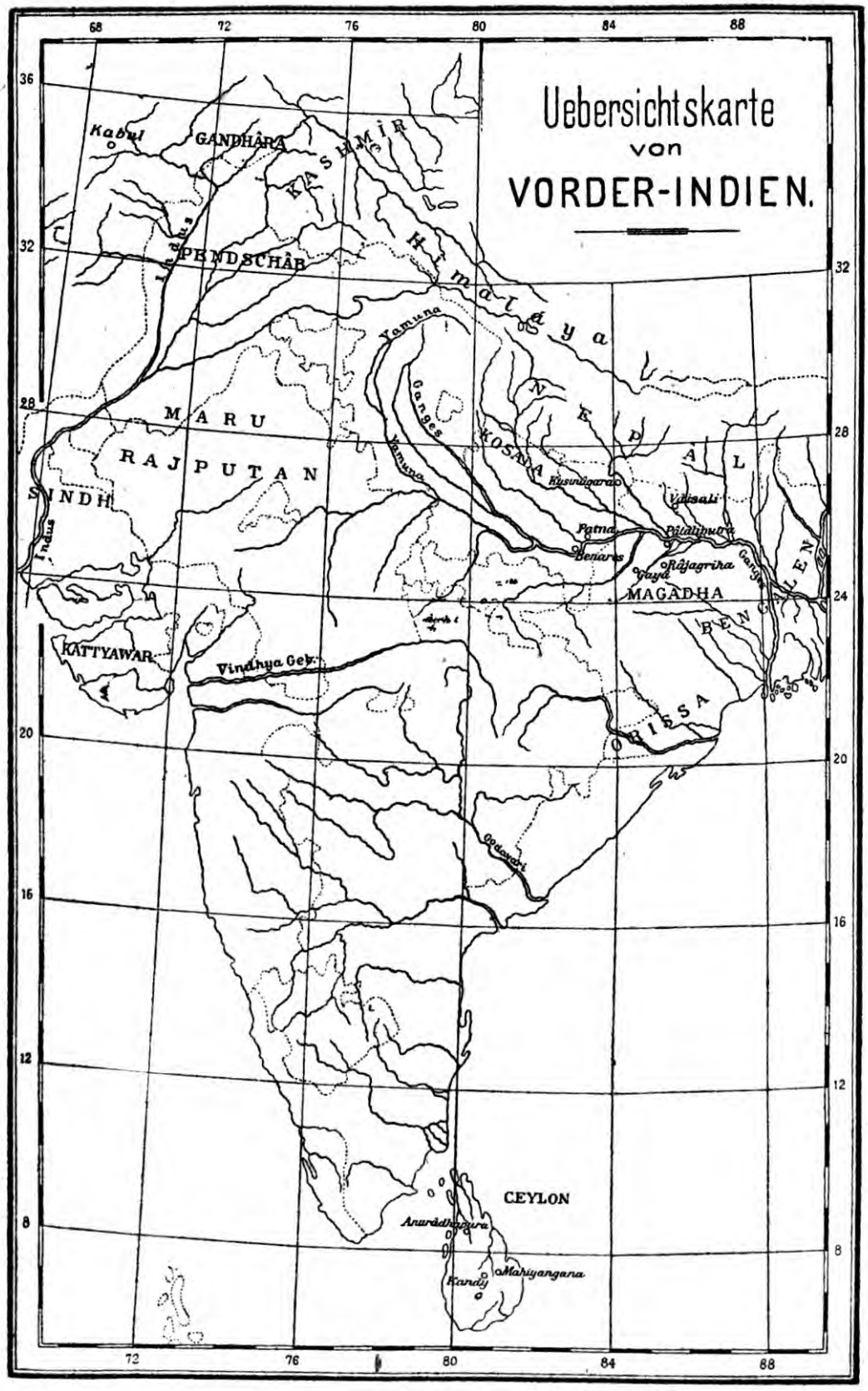
Seite

6. Kapitel.
Der Lamaismus 127
Die heiligen Gebäude 128
Die lamaistische Götterwelt 129
Das Innere der Tempel 135
Das lamaistische Mönchtum 138
Die heiligen Schriften 143
Die Sekten 144
Die Hierarchie 147
Die Volksreligion 150

III.

1. Kapitel.
Der chinesische Buddhismus 161
Die Klöster 162
Die Gottheiten in den Tempeln 166
Die Mönche 175
Der Kanon 184
Berühmte Klöster 187
Schulen des chinesischen Buddhismus 190
Charakter des Mönchtums 196
Der Buddhismus und das Volk 199
2. Kapitel.
Der Buddhismus in Korea 205
Klöster und Mönche 206
Volk und Buddhismus 211
3. Kapitel.
Der japanische Buddhismus 215
Die äußeren Einrichtungen 217
Die göttlichen Wesen 221
Hervorragende Heiligtümer 225
Die Mönche 227
Die japanischen Sekten 229
Buddhismus und Volksleben 234
Schlußwort 236
Literatur 239

ORIENTAL OXFORD INSTITUTE


Uebersichtskarte
von
VORDER-INDIEN.
Kabul
GANDHÂRA
KASHMIR
PENDSCHÂB
Himalaya
Yamuna
Ganges
MARU
RAJPUTAN
SINDH
KOSALA
NEPÂL
Kusinagara
Vaisali
Patna
Benares
Pâtaliputra
Râjagriha
Gaya
MAGADHA
BENGALEN
KATTYAWAR
Vindhya Gebr.
ORISSA
Godavari
CEYLON
Anurâdhapura
Kandy
Mahiyangana
68
72
76
80
84
88
36
32
28
24
20
16
12
8

Dem Leser des „Buddhismus“ empfehlen wir ganz besonders das kürzlich erschienene, von der Kritik glänzend aufgenommene Werk:

H. HACKMANN
AN DEN GRENZEN VON CHINA UND TIBET

Wanderungen vom Omi bis Bhamo illustriert (mit 162 Federzeichnungen, 3 Kunstdrucktafeln u. 2 Kartenskizzen) v. A. Weßner 25 Bogen in 2 Farben gedruckt Mk. 8.—, gebunden Mk. 9.—.

Die „Tägliche Rundschau“ schreibt:

„. . . . Alles ist in einem höchst symphatischen Stil gegeben, der meist von großer Einfachheit und klarer Liebenswürdigkeit ist, aber öfter sich auch zu schönem Schwung und zu packender Schilderungskraft erhebt. Namentlich steht ihm eine große Ausdrucksfähigkeit für die Stimmungen der Einsamkeit und der großen Ferne zu Gebot, mit dem Unterton des philosophischen Empfindens der großen Daseinsgeheimnisse. — — Aber noch in anderer Hinsicht ist das Buch bemerkenswert, durch seine ungewöhnliche Ausstattung. Der Druck ist scharf und klar, und der Schriftspiegel ist von einem prachtvoll breiten Rand schönen nicht glänzenden Papiers umgeben. Über diesen Rand ist in matter Farbe eine große Anzahl von Federzeichnungen ausgestreut, die A. Weßner geliefert hat, landschaftliche Motive, figürliche Szenen, Volkstypen, Bauwerke, ethnographische Gegenstände, Tiere, Blumen u. dergl. Gott sei Dank, endlich einmal ein Buch ohne die öde Überstreuung eines Reisewerkes durch die mechanische Reproduktion von Photographien, die man nicht mehr sehen kann! Eine tapfere Tat des Verlegers, die hoffentlich Nachahmung findet.

