

Der Śaṣṣūtraka-Abschnitt des in Ostturkistan überlieferten Dīrghāgama

Von JENS-UWE HARTMANN, Göttingen

Trotz der großen Fortschritte in der Erschließung der Literatur des älteren Buddhismus muß man die Erkenntnisse über die Entstehungsgeschichte der Sammlung der Lehrreden (Sūtraṭīka) noch immer als sehr begrenzt bezeichnen. Sie bestehen nicht zuletzt aus dem Wissen, wie dieser Teil des buddhistischen Kanons nicht entstanden sein kann: Sicherlich unzutreffend ist die allen buddhistischen Schulen gemeinsame Vorstellung, das Sūtraṭīka sei auf der ersten Zusammenkunft der Mönche nach dem Tode des Buddha von Ānanda der Versammlung vorgetragen und entsprechend diesem Vortrag mit allgemeiner Billigung kodifiziert worden. Damit ließen sich schwerlich die Unterschiede in den verschiedenen Fassungen erklären, die uns heute vorliegen. Diese Unterschiede sind beträchtlich, obwohl nur ein Teil der einstmals vorhandenen Fassungen bewahrt geblieben ist und nach dem jetzigen Forschungsstand keine Hoffnung besteht, daß es je gelingen wird, ein einigermaßen vollständiges Bild von der Vielfalt der frühen buddhistischen Überlieferungen zu gewinnen. Bisher ist es lediglich gelungen, einzelne Aspekte der Entwicklungsgeschichte der uns heute vorliegenden Versionen deutlicher herauszuarbeiten; so sind etwa Fragen der sprachlichen Entwicklung seit den bahnbrechenden Arbeiten von SYLVAIN LÉVI und HEINRICH LÜDERS immer wieder behandelt worden, so daß man diesen Aspekt heute sehr viel besser versteht.

Hingegen ist wenig über den Prozeß bekannt, in dem die einzelnen Teile des Sūtraṭīka zu ihrer heutigen Gestalt gefunden haben. Im allgemeinen geht man davon aus, daß es sich um Zusammenstellungen handelt, die über einen längeren Zeitraum hinweg gewachsen sind und dabei einer Vielzahl von sprachlichen und inhaltlichen Redaktionen unterzogen wurden. Während der ersten Jahrhunderte erfolgte die Überlieferung ausschließlich mündlich, wodurch die Entstehung unterschiedlicher Fassungen wesentlich begünstigt wurde. Einer glaubhaften Tradition zufolge wurde der Pāli-Kanon der Theravāda-Schule erstmals im 1. Jh. v. Chr.

schriftlich fixiert,¹ was eine wenigstens dreihundertjährige mündliche Überlieferung voraussetzen würde;² für die anderen buddhistischen Schulen ist der Zeitpunkt der ersten Niederschrift ihres Kanons nicht bekannt.³

Aus alledem geht hervor, daß für jede der erhaltenen Fassungen mit einem langen und komplexen Entwicklungsprozeß zu rechnen ist. Im Laufe der Erforschung sind allerdings auch andere Thesen zur Entstehungsgeschichte vorgetragen worden, darunter durchaus extreme; so versuchte etwa RUDOLF OTTO FRANKE – ein seinen Schriften nach zu schließen ebenso streitbarer wie apodiktisch formulierender Gelehrter – 1913 plausibel zu machen, daß der *Dīghanikāya*, die "Lange Sammlung" des Pāli-Kanons, keine gewachsene Sammlung sei, sondern, wie er sagte, "ein einheitlich abgefaßtes schriftstellerisches Werk".⁴ Aus seinen Überlegungen ergab sich zweifelsfrei, wie er meinte, "die Tatsache, daß der D[īghanikāya] ein einheitliches Werk irgend eines Literaten, nicht aber eine Sammlung von Reden Buddha's aus ganz verschiedenen Jahren seines funfzigjährigen [sic] Wirkens ist" und daß, um bei seiner plastischen Ausdrucksweise zu bleiben, "die Sutta's jedes in gewissem Zusammenhange

¹ Vgl. HEINZ BECHERT: *Allgemeine Bemerkungen zum Thema*. In: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung (Symposien zur Buddhismusforschung, II)* Hrsgg. von H. BECHERT. Göttingen 1980. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 117.), S. 28, und OSKAR VON HINÜBER: *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*. Mainz 1989. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1989, Nr. 11), S. 41 und 63 f. FRIEDRICH WELLER hingegen glaubte, einen wesentlich früheren Beginn der handschriftlichen Überlieferung nachweisen zu können und mußte daher den Bericht über die erste Aufzeichnung des Pāli-Kanons als historisch unzutreffend ablehnen, s. *Die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums*. In: *Asia Major* 5 (1930), S. 149–182, besonders 160 und 178; vgl. jedoch O. V. HINÜBER, *op. cit.*, S. 63, Anm. 149. WELLERS These ist endgültig als widerlegt anzusehen durch HEINZ BECHERT: *The Writing Down of the Tripitaka in Pāli*. In: WZKS [im Druck].

² Die beim derzeitigen Kenntnisstand nicht endgültig entscheidbare Frage der Datierung des Buddha erlaubt keine genauere Eingrenzung, vgl. die Beiträge in *The Dating of the Historical Buddha (Symposien zur Buddhismusforschung, IV, 1-2.)* Hrsgg. von HEINZ BECHERT. Teil 1-2. Göttingen 1991-92. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 189, 194.).

³ LORE SANDER versuchte unlängst zu zeigen, daß die Aufzeichnung des Sarvāstivāda-Kanons in Zentralasien erst um das 5. Jh. n. Chr. begann, vgl. *The Earliest Manuscripts from Central Asia and the Sarvāstivāda Mission*. In: *Corolla Iranica, Papers in Honour of Prof. David Neil MacKenzie*. Hrsgg. von R. E. EMMERICK und DIETER WEBER. Frankfurt 1991, S. 133–150, bes. S. 141 f.

⁴ *Dīghanikāya. Das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons*. Göttingen 1913, S. X.

mit dem vorhergehenden und nächsten und in sich selbst durch zufällige Gedanken-Kontinuitäten zusammenhängend aus einem und demselben Verfasserkopfe hervorgegangen sind.”⁵ Diese Ansicht traf allerdings schon unter seinen Rezensenten auf geringe Zustimmung,⁶ und heute kann man ihr wohl nur noch wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung zusprechen.⁷ Nach dem jetzigen Kenntnisstand kann man mit Gewißheit davon ausgehen, daß keine der verschiedenen Abteilungen des Sūtrapīṭaka das Ergebnis einer einheitlichen Bearbeitung durch einen einzigen Verfasser oder Redaktor darstellt. Dennoch ist nicht auszuschließen, daß sich innerhalb einer Abteilung über die sprachliche Vereinheitlichung hinaus noch weitere Spuren ganz gezielter redaktioneller Tätigkeit beobachten lassen. Im folgenden soll eine solche Beobachtung mitgeteilt werden, die von der Abfolge einiger Sūtras in dem in Zentralasien überlieferten *Dīrghāgama* ausgeht, und zwar innerhalb des als *Ṣaṣṣūtrakanipāta* bezeichneten Abschnittes.

Die bisherigen Vorstellungen vom Aufbau der “Langen Sammlung” sind weitestgehend durch die beiden vollständig erhaltenen Fassungen dieser Sammlung bestimmt, nämlich durch den *Dīghanikāya* des Pāli und durch den – vom Umfang her gesehen dem Pāli nahestehenden – *Dīrghāgama*, der in chinesischer Übersetzung bewahrt und wahrscheinlich der Schule der Dharmaguptakas zuzurechnen ist.⁸ Von den 34 Suttas des

⁵ *Ibid.*, S. XXX.

⁶ Vgl. WILHELM GEIGER in: Deutsche Literaturzeitung 35 (1914), Sp. 1637–1638; C.A.F. RHYS DAVIDS in: JRAS 1914, S. 459–468, bes. 466 f.; WALTER E. CLARK in: American Journal of Theology 19 (1915), S. 122 f.

⁷ Vgl. FRIEDRICH WELLER: *Über die Rahmenerzählung des Saṃgītisuttanta im Pālikanon*. In: Asia Major 5 (1930), S. 143 f. (= *Kleine Schriften*. Hrsgg. von WILHELM RAU. Wiesbaden 1987. [Glasenapp-Stiftung. 26.], S. 233 f.); vgl. ferner das Vorwort zu R.O. FRANKE: *Kleine Schriften*. Hrsgg. von OSKAR VON HINÜBER. Wiesbaden 1978. (Glasenapp-Stiftung. 17.), S. V–VI, sowie KONRAD MEISIG: *Das Śrāmanyaphala-Sūtra. Synoptische Übersetzung und Glossar der chinesischen Fassungen verglichen mit dem Sanskrit und Pāli*. Wiesbaden 1987. (Freiburger Beiträge zur Indologie. 19.), S. 53 mit Anm. 2.

⁸ ANDRÉ BAREAU: *L'origine du Dīrgha-āgama traduit en Chinois par Buddhayaśas*. In: *Essays Offered to G.H. Luce*. Bd. 1. Ascona 1966. (Artibus Asiae. Supplementum 23.), S. 49–58; ERNST WALDSCHMIDT: *Central Asian Sūtra Fragments and Their Relation to the Chinese Āgamas*. In: *Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung* (wie Anm. 1), S. 136 (= *Ausgewählte Kleine Schriften*. Hrsgg. von HEINZ BECHERT und PETRA KIEFFER-PÜLZ. Stuttgart 1989. [Glasenapp-Stiftung. 29.], S. 370); EGAKU MAYEDA: *Japanese Studies on the Schools of the Chinese Āgamas*. In: *Zur Schulzugehörigkeit von Werken der Hinayāna-Literatur (Symposien zur Buddhismusforschung, III,1)*. Hrsg. von HEINZ BECHERT. Bd. 1. Göttingen 1985 (Abhandlungen der Aka-

Dīghanikāya besitzen immerhin 28 eine Entsprechung in diesem chinesischen *Dīrghāgama*, der selbst insgesamt 30 Titel umfaßt. Die Anordnung der Lehrreden ist allerdings recht unterschiedlich, obschon immer wieder einzelne Texte in ihrer Abfolge übereinstimmen.

Neben diesen beiden vollständigen Fassungen sind Teile eines weiteren *Dīrghāgama* bekannt, nämlich des in Sanskrit verfaßten *Dīrghāgama* der Sarvāstivādins, der in Fragmenten zentralasiatischer Handschriften bewahrt ist. Das Bild, das sich von dieser Version gewinnen läßt, entspricht in seiner Bruchstückhaftigkeit den Handschriften, in denen sie überliefert ist; dennoch führt die Auswertung aller verfügbaren Anhaltspunkte zu einer ungefähren Vorstellung von ihrem Inhalt. Dabei ergibt sich, daß beträchtliche Unterschiede im Aufbau zwischen diesem *Dīrghāgama* auf der einen Seite und dem *Dīghanikāya* sowie dem chinesischen *Dīrghāgama* auf der anderen Seite bestehen. Dies gilt bereits für den Umfang, denn der zentralasiatische *Dīrghāgama* enthält Werke, für die sich im Pāli keine Entsprechungen finden lassen, wie z.B. das *Māyājālasūtra*, das auch nicht ins Chinesische übersetzt worden ist, und das *Arthavistarasūtra*, das im Chinesischen nur in zwei Einzelübersetzungen erhalten ist.⁹ Es gilt weiterhin für die Zuordnung solcher Sūtras, die beiden Traditionen gemeinsam sind: so enthält der zentralasiatische *Dīrghāgama* mehrere Sūtras, deren Pāli-Entsprechung in den *Majjhimanikāya* aufgenommen ist, z.B. die Entsprechungen zum *Caṅkīsutta* (MN II 164–177), zum *Pañcattayasutta* (MN II 228–238) und zum *Bodhirājakumārasutta* (MN II 91–97). Es gilt ferner für die Abfolge einzelner Sūtras, die sowohl in dem zentralasiatischen *Dīrghāgama* als auch im *Dīghanikāya* belegt sind, und es gilt schließlich auch für die Abschnitte, in welche die beiden Werke unterteilt sind. So enthalten beide Sammlungen einen als *Śīlaskandhikā* bzw. als *Sīlakkhandā* bezeichneten Abschnitt, der seinen Namen einem Teil des buddhistischen Heilsweges verdankt, der in den meisten der in diesem Abschnitt enthaltenen Sūtras in denselben festen Wendungen beschrieben wird. Für den als *Ṣaṣṣūtrakanipāta*, “Sechs-Sūtra-Abschnitt”, bezeichneten Teil des zentralasiatischen *Dīrghāgama* hingegen besitzt

demie der Wissenschaften in Göttingen. 149.), S. 97; FUMIO ENOMOTO: *On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas*. In: *Buddhist Studies Review* 3/1 (1986), S. 25; zu weiterer Literatur s. HISASHI MATSUMURA: *The Mahāsudarśanāvadāna and the Mahāsudarśanasūtra*. Delhi 1988. (Bibliotheca Indo-Buddhica. 47.), S. L, Anm. 64.

⁹ Zu einer Beschreibung des zentralasiatischen *Dīrghāgama* und zu genaueren Angaben zu den im folgenden genannten Texten s. Verf.: *Untersuchungen zum Dīrghāgama der Sarvāstivādins*. Göttingen 1992 [unveröffentl. Habil.-Schrift].

weder der *Dīghanikāya* des Pāli noch der chinesische *Dīrghāgama* eine Entsprechung.

Ein erster Hinweis auf diesen Abschnitt findet sich in der 1947 von NALINAKSHA DUTT herausgegebenen Gilgit-Handschrift des *Bhaiṣajya-vastu*, wo auf das *Mahāsudarśanasūtra* verwiesen wird, und zwar mit der Angabe, es sei im *Ṣaṣṭrakanipāta* des *Dīrghāgama* enthalten.¹⁰ Bereits ERNST WALDSCHMIDT verband 1951 diesen Hinweis mit den von ihm bearbeiteten Handschriften und schloß daraus, daß der Abschnitt u.a. das *Catuṣpariṣat*-, das *Mahāvadāna*-, das *Mahāparinirvāṇa*- und das *Mahāsudarśanasūtra* enthalten müsse. Er ließ offen, ob letzteres gesondert zu zählen oder aber als Bestandteil des *Mahāparinirvāṇasūtra* anzusehen sei, wie es die zentralasiatischen Handschriften nahelegten.¹¹ KUSUM MITTAL konnte 1957 aufgrund ihrer Arbeiten das *Daśottara*- und das *Saṅgītisūtra* hinzufügen. Seither wurde immer wieder die Frage aufgegriffen, welches Werk als sechstes Sūtra des Abschnittes anzusehen sei.¹² Nicht zuletzt dank der Vorarbeiten von DIETER SCHLINGLOFF, der in seiner Ausgabe der Nipātas IX–X des *Daśottarasūtra* auch solche Fragmente aus den *Ṣaṣṭraka*-Handschriften mitpubliziert hatte, die ebenfalls Begriffsreihen enthielten, aber weder dem *Daśottara*- noch dem *Saṅgītisūtra* zuzuordnen waren,¹³ konnte dann 1989 endlich gezeigt werden, daß es sich bei dem fehlenden Werk um das *Arthavistasūtra* handeln mußte und daß dieser Text zwischen *Daśottara*- und *Saṅgītisūtra* einzuordnen war.¹⁴ Damit ergibt sich für den *Ṣaṣṭrakanipāta* die Reihen-

¹⁰ *Gilgit Manuscripts*. Bd. 3.1. Calcutta, Srinagar 1947, S. 97; die Handschrift hat *ṣaṣṭrikānipāte*, s. *Gilgit Buddhist Manuscripts (Facsimile Edition)*. Hrsgg. von RAGHU VIRA und LOKESH CHANDRA. 10 Bde. New Delhi 1959–1974 (Śata-Piṭaka Series. 10.), Bd. 6, Nr. 1002, Zeile 6.

¹¹ Siehe die Vorbemerkung zu *Das Mahāparinirvāṇasūtra*, Teil 2. Berlin 1951 (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1950/2.).

¹² *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus. Ia: Daśottarasūtra IX–X*. Hrsgg. von DIETER SCHLINGLOFF. Berlin 1962 (Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 4a.), S. 8–9; J.W. DE JONG: *Les Sūtrapiṭaka des Sarvāstivādin et des Mūlasarvāstivādin*. In: *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*. Paris 1968, S. 398 f. (= J.W. DE JONG: *Buddhist Studies*. Hrsgg. von GREGORY SCHOPEN. Berkeley 1979, S. 232 f.); PETER SKILLING: *The Daśottarasūtra, the Ṣaṣṭraka-nipāta, and the Śīlaskandhikā*. "Linh-Son"-Publication d'Études Bouddhologiques 10 (1980), S. 31; YOSHIFUMI HONJŌ: *Upāyikā shoden no Jō-agon*. In: *Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū* 33 (1985), S. 781 f.; zuletzt H. MATSUMURA: *Mahāsudarśanāvadāna* (wie Anm. 8), S. xxx ff.

¹³ *Op. cit.* (Anm. 12), Fragmente 15–30.

¹⁴ Verf.: *Fragmente aus dem Dīrghāgama der Sarvāstivādins*. In: *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*. Bd. 1. Göttingen 1989.

folge *Daśottara*-, *Arthavistara*-, *Saṅgīti*-, *Catuṣpariṣat*-, *Mahāvadāna*- und *Mahāparinirvāṇasūtra*, letzteres unter Einschluß des *Mahāsudarśanasūtra*. Nur *Daśottara*-, *Saṅgīti*-, *Mahāvadāna*- und *Mahāparinirvāṇasūtra* besitzen eine Entsprechung im *Dīghanikāya*, wobei die Parallele zum *Mahāsudarśanasūtra* als ein eigenständiges Werk erscheint.

Nun lohnt es sich, die sechs Werke des *Ṣaṣṭrakanipāta* unter formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten einmal genauer zu betrachten. Der gesamte Abschnitt ist sehr deutlich zweigeteilt: die ersten drei Texte enthalten so gut wie keine erzählenden Passagen und bestehen nahezu ausschließlich aus Reihen von buddhistischen Lehrbegriffen. Die folgenden drei Texte hingegen sind erzählenden Charakters und umfassen die wesentlichen Abschnitte der Biographie des Buddha.

Soweit ersichtlich, sind die Begriffsreihen in *Daśottara*- und *Saṅgītisūtra* ausschließlich nach numerischen Gesichtspunkten angeordnet. Im *Daśottarasūtra* ist diese Formalisierung besonders weit geführt; das Werk ist aus zehnmal zehn Begriffsreihen aufgebaut, wobei die erste Zehnergruppe aus zehn Einzeltermini besteht, die zweite aus zehn Begriffspaaren usw. bis hin zur letzten Zehnergruppe, die aus zehn Begriffsreihen mit jeweils zehn Termini besteht. Dieses numerische Schema ist darüber hinaus noch mit einem inhaltlichen verbunden: die Untergruppen der zehn Zehnergruppen sind so gewählt und angeordnet, daß sich eine Parallelität zwischen ihnen herstellen läßt. So ist die erste Untergruppe in jeder Zehnergruppe eine, die viel bewirkt, die zweite Untergruppe eine, die geübt werden muß, die dritte Gruppe eine, die erkannt werden muß, die vierte Gruppe eine, die aufzugeben ist usw. bis hin zur zehnten Untergruppe, die zu realisieren ist.

Im *Saṅgītisūtra* hingegen ist das Aufbauschema wesentlich freier. Als einziges erkennbares Anordnungsprinzip dient die Zahl von Begriffen innerhalb einer Begriffsreihe. Nach der Zahl ihrer Glieder sind diese Begriffsreihen zu Gruppen zusammengefaßt; wie im *Daśottarasūtra* beginnt der Text mit der Gruppe der Einzelbegriffe und endet mit der Gruppe der Zehnerreihen. Die Zahl der Begriffsreihen innerhalb einer Gruppe variiert jedoch stark; sie schwankt zwischen zwei innerhalb der Neuner- und der Zehnergruppen und fünfzig innerhalb der Dreier- und Vierergruppen. Das *Saṅgītisūtra* weist mehrere Überschneidungen mit dem *Daśottarasūtra* auf, wobei in den Handschriften dann meist mit *yathā daśottare* oder ähnlich auf den vorangehenden Text verwiesen wird.

(Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, Beiheft 2.), S. 41 f.

Ganz anders verhält es sich im *Arthavistarasūtra*. Anhand der ihm vorliegenden geringen Textreste, die offenkundig Begriffsreihen aus mehr als zehn Einzelbegriffen enthielten, hatte DIETER SCHLINGLOFF seinerzeit vermutet, es könne sich um eine Verlängerung des *Daśottarasūtra* handeln,¹⁵ eine sehr naheliegende Vermutung angesichts der Begrenzung von *Daśottara*- und *Sanḡītisūtra* auf Gruppen aus maximal zehn Termini. Seit der Identifizierung des Textes läßt sich aber anhand einer tibetischen und zweier chinesischer Übersetzungen zeigen, daß die Anordnung abweichend von dem Schema in *Daśottara*- und *Sanḡītisūtra* offenbar nicht formalen, sondern inhaltlichen Kriterien folgt. Der Text beginnt mit einer Gruppe von zwölf günstigen Umständen, die eine Voraussetzung für das Hören des Dharma bilden, nämlich der Existenz als Mensch, der Unversehrtheit der Sinnesorgane, dem Auftreten eines Buddha, dem Fortbestehen seiner Lehre usw., und er endet mit den zehn Dharmas eines Arhat (den *asaikṣadharmas*, d.h. dem achtfachen Pfad sowie *samyagvimukti* und *samyagjñāna*) und den zehn Zuständen eines Ārya (*āryāvāsa*).

Offensichtlich wird also eine Form des Heilsweges beschrieben, die mit den Voraussetzungen anfängt und mit der Charakterisierung desjenigen endet, der das Heilsziel erreicht hat. Zwischen diesen Voraussetzungen und dem Heilsziel sind Begriffsgruppen angeordnet, die Hindernisse oder Hilfen auf dem Heilsweg beschreiben, wobei etliche dieser Gruppen meines Wissens aus anderen Werken bisher noch nicht bekannt geworden sind. Die logische Verknüpfung der einzelnen Gruppen ist teils sehr deutlich, teils aber auch nicht recht einsichtig. So folgt auf die erste Gruppe der zwölf günstigen Umstände eine Gruppe von zwanzig Attributen, durch die eine Lehrunterweisung gekennzeichnet sein sollte, sodann eine Gruppe von sechzehn Attributen, die beim Hörer einer solchen Unterweisung gegenwärtig sein sollten. Daran schließen sich eine Gruppe von zehn und eine von fünf Punkten an, in denen die Folgen und Ergebnisse des richtigen Zuhörens aufgezählt werden. Etwas unvermittelt folgt sodann eine Gruppe von zehn Faktoren, die ihm – gemeint ist immer dem edlen Schüler, dem *āryaśrāvaka* – zur Reifung der Weisheit dienen. Einen relativ breiten Raum nimmt eine Gruppe von zehn Vorstellungen ein, die der *āryaśrāvaka* entfalten soll, nämlich die Vorstellung von der Unreinheit, von der Vergänglichkeit usw. bis hin zur Vorstellung vom Sterben. Für jede einzelne dieser Vorstellungen werden ausführlich die Hindernisse und die Wirkungen aufgelistet.

¹⁵ *Op. cit.* (Anm. 12), S. 8–9.

Die drei Sūtras besitzen weitere formale Gemeinsamkeiten. Alle drei sind nicht vom Buddha selbst, sondern von Śāriputra gesprochen, und alle drei werden als Dharmaparyāya bezeichnet. Bei *Daśottara*- und *Arthavistarasūtra* gehen diese Gemeinsamkeiten noch weiter: So ist der Rahmen, in den der eigentliche Lehrtext eingebettet ist, in beiden Fällen identisch; die bisherige Rekonstruktion der Einleitung des *Daśottarasūtra* ist entsprechend zu ändern.¹⁶ Nach der Ortsangabe – Śrāvastī, Hain des Anāthapiṇḡada – wendet sich sofort Śāriputra mit einer formelhaften Wendung an die Mönche und beginnt seine Lehrrede. Lediglich die Einleitung des *Sanḡītisūtra* enthält einen erzählenden Abschnitt, in dem berichtet wird, wie die Mallas von Pāpā den Buddha als den ersten Gast in ihr neu erbautes Versammlungshaus einladen. Nachdem der Buddha die Mallas belehrt und sie dann am Abend fortgeschickt hat, weist er Śāriputra an, den Mönchen zu predigen. Dieser beginnt seine Predigt mit einem Hinweis auf die Streitereien, die unter den Anhängern des Nirgrantha Jñātiputra – des Mahāvīra – nach dessen kürzlichem Ableben ausgebrochen sind, und mit der Aufforderung zur Einigkeit.

Völlig anders sind die übrigen drei Sūtras des *Śaṣṭisūtrakaniṣṭha* gestaltet. Das *Catuspariṣatsūtra* setzt mit der Schilderung der Erleuchtung ein – übrigens für ein Sūtra ganz unvermittelt mit der Feststellung *bodhisatvo bhagavān urubilvāyāṃ viharan*, „Der Bodhisattva, der Erhabene, in Urubilvā weilend, ...“ – und fährt dann biographisch mit dem Bericht über die sich zeitlich anschließenden Ereignisse fort, nämlich die Aufforderung zur Lehrverkündigung, die Wanderung nach Benares, die erste Lehrrede vor den fünf Schülern und weitere Bekehrungen in Benares, die Rückkehr nach Gayā, die Bekehrung Urubilvākāśyapas und anderer Asketen, das Zusammentreffen mit König Bimbisāra und dessen Bekehrung sowie die Bekehrung der beiden Hauptschüler Śāriputra und Maudgalyāyana. Es endet danach relativ unvermittelt mit einer Verspottung der bettelnden Mönche durch die Bewohner Rājagṛhas und der passenden Erwiderung des Buddha. Die übliche ein Sūtra abschließende Wendung fehlt ebenso wie bereits die Einleitung.

Darauf folgt das *Mahāvādānasūtra*: Die Mönche wundern sich, daß der Buddha Kenntnis von den Eigenschaften früherer Buddhas besitzt. Diese Verwunderung nimmt er zum Anlaß, Einzelheiten über die Lebensumstände seiner sechs Vorgänger mitzuteilen, wie etwa ihre jeweilige Kastenzugehörigkeit, ihre Eltern, ihren Bodhibaum, ihre beiden Hauptschüler usw. Dann schildert er am Beispiel von Vipāśyin, des ersten der sechs

¹⁶ *Untersuchungen zum Dīrghāgama der Sarvāstivādins* (wie Anm. 9), Abschnitt 3.5.

Vorgänger, den typischen Lebenslauf eines Buddha. Dieser Lebenslauf folgt von der Empfängnis bis zur Lehrverkündigung einer festen Gesetzmäßigkeit, so daß der exemplarisch geschilderte Werdegang von Vipāśyin *mutatis mutandis* auf alle folgenden Buddhas einschließlich Śākyamunis selbst übertragen werden kann. Das Sūtra enthält also den Anfang der Biographie, obwohl es nach dem *Catuṣpariṣatsūtra* erst an zweiter Stelle steht; die Anordnung richtet sich also nach der Logik der Rahmenhandlung, nicht nach derjenigen der Biographie. Der Buddha schließt seinen Bericht mit der Schilderung seines Besuches in verschiedenen Götterhimmeln, wo er auf Schüler jener früheren Buddhas getroffen sei. Das Sūtra enthält zwar die übliche Einleitung, offenbar aber nicht den üblichen Schluß.¹⁷

Das abschließende *Mahāparinirvāṇasūtra* beginnt mit dem Streit zwischen Ajātaśatru und den Vṛjis und der Entsendung des Ministers Varṣākāra zum Buddha, um diesen über die Opportunität eines Feldzuges gegen die Vṛjis zu befragen. Im folgenden werden die letzten Wanderungen des Buddha geschildert, darunter die Ereignisse um die Gründung von Pāṭaliputra, die letzte Regenzeit, auf Māras Drängen hin die Ankündigung, nach drei Monaten in das Parinirvāṇa einzugehen, die Mahlzeit bei Cunda usw. Das Eintreffen in Kushinagar bietet dann den Anlaß für die Mahāśūdarśana-Erzählung, die im *Dīghanikāya* als eigenständige Lehrrede erscheint; darauf folgt die Schilderung des Parinirvāṇa sowie der Ereignisse im Zusammenhang mit der Bestattung und dem drohenden Krieg um die Reliquien. Der Text endet mit der Verteilung der Reliquien.

Es erweist sich also, daß der *Śāṭṣṭrakānīpāta* in zwei gleiche Teile zerfällt, die sich inhaltlich nicht berühren. Der vordere Teil, bestehend aus den ersten drei Sūtras, enthält lediglich Lehrbegriffe und erinnert damit fast an Werke des Abhidharma, was noch dadurch verstärkt wird, daß alle drei als von Śāriputra gesprochen gelten, dessen Verbindung mit dem Abhidharma schon mehrfach behandelt worden ist.¹⁸ Ohne irgendeine Form von Überleitung folgt sodann ein biographischer Teil, der mit dem *Catuṣpariṣatsūtra* beginnt. ERICH FRAUWALLNER hatte die These vertreten, daß das *Catuṣpariṣatsūtra* ursprünglich am Anfang des von ihm postulierten alten Skandhaka und das *Mahāparinirvāṇasūtra* an dessen

¹⁷ Vgl. *Das Mahāvādānasūtra*. Hrsgg. von ERNST WALDSCHMIDT. Teil 2. Berlin 1956. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1954/8.), S. 166, Anm. 5.

¹⁸ Vgl. *Dogmatische Begriffsreihen im älteren Buddhismus. II: Das Saṅgītisūtra und sein Kommentar Saṅgītiparyāya*. Hrsgg. von VALENTINA STACHE-ROSEN. Teil 1–2. Berlin 1968. (Sanskrittexte aus den Turfanfunden. 9.), S. 8.

Ende gestanden habe. Beide Werke waren seiner Überzeugung nach ursprünglich Bestandteile einer Buddha-Biographie, in die das alte Skandhaka gleichsam eingebettet war, und wurden erst später in den *Dīrghāgama* eingefügt, das *Catuṣpariṣatsūtra* nur von den Sarvāstivādins, das *Mahāparinirvāṇasūtra* hingegen von allen Schulen.¹⁹ Zu letzterem stellte er mit Verweis auf MORIZ WINTERNITZ fest: "It has long been recognized that in this place [d.h. im Sūtrapiṭaka] it bears the stamp of a foreign intrusion."²⁰ Den Vorgang der Umsetzung aus dem Skandhaka in das Sūtrapiṭaka beschrieb er als einen "crumbling away process".²¹ Ohne hier auf die Frage eingehen zu wollen, wie man sich dieses "crumbling away" vorzustellen habe, oder darauf, daß FRAUWALLNERS Grundthese von einem alten Skandhaka von ÉTIENNE LAMOTTE wohl doch widerlegt worden ist,²² bleibt dennoch zu überlegen, ob nicht zumindest für das *Catuṣpariṣatsūtra* von irgendeiner Form von Übernahme aus einem anderen Textzusammenhang auszugehen ist. Dieses Sūtra besitzt anscheinend in den Turfan-Handschriften, wie bereits erwähnt, weder die übliche Einleitung noch den üblichen Schluß eines Sūtra, wobei diese Feststellung absichtlich so vorsichtig formuliert ist, denn der Anfangssatz ist nur in einer einzigen und der Schluß auch nur in zwei Handschriften belegt.²³ Der fehlende Rahmen könnte darauf hindeuten, daß das Werk ursprünglich einem anderen Zusammenhang angehörte, aus dem es entnommen und ganz gezielt mit *Mahāvādāna*- und *Mahāparinirvāṇasūtra* zu einer neuen Einheit zusammengestellt wurde. Sollte es sich tatsächlich um eine planmäßige redaktionelle Umordnung handeln, dann muß sie so spät erfolgt sein, daß es nicht mehr ohne weiteres möglich war, dem Text durch Hinzufügung von Einleitung und Schlußsatz das übliche Erscheinungsbild eines Sūtra zu verleihen.²⁴ Eine solche späte Übernahme in das Sūtrapiṭaka könnte dann vielleicht auch begründen, warum das Werk in keine der

¹⁹ *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*. Roma 1956. (Serie Orientale Roma. 8.), S. 42 ff., bes. 48 f.

²⁰ *Ibid.*, S. 47, Anm. 1.

²¹ *Ibid.*, S. 49.

²² *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*. Louvain 1958. (Bibliothèque du Muséon. 43.), S. 193–197.

²³ Der Anfang in Hs. 201, s. *Das Catuṣpariṣatsūtra*. Teil 1–3. Hrsgg. von ERNST WALDSCHMIDT. Berlin 1952–1962. (Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1952/2, 1956/1, 1960/1.), S. 201, u. vgl. S. 432, Anm. 2, und der Schluß in Hs. 35 (S. 25) und Hs. 67 (S. 37).

²⁴ Zur Verwendung oder Vermeidung der Einleitungsformel bei Wechsel der Textklasse s. O.v. HINÜBER: *Der Beginn der Schrift* ... (wie Anm. 1), S. 24 f.

beiden anderen "Langen Sammlungen" aufgenommen ist und auch nicht in einer Einzelübersetzung Eingang in den chinesischen Kanon gefunden hat.

Alle vorangehenden Beobachtungen deuten darauf hin, daß es sich beim *Ṣaṣṣūtrakanipāta* nicht um eine über einen längeren Zeitraum hinweg gewachsene Einheit, sondern um eine möglicherweise relativ späte, auf jeden Fall aber innovative und planmäßige Zusammenstellung ausgewählter Werke handelt. Ziel der Redaktoren muß es gewesen sein, eine Art Brevier zusammenzustellen, das einerseits einen möglichst umfassenden und gleichzeitig möglichst knappen Überblick über die buddhistische Lehre bot und andererseits die Lebensgeschichte des Stifters in ihren wichtigsten Stationen beschrieb. Diese Zusammenstellung erwies sich zumindest in Zentralasien als ungemein populär; die Textausgaben jener Werke aus dem *Ṣaṣṣūtrakanipāta*, die ERNST WALDSCHMIDT und seine Schüler vorlegen konnten, waren überhaupt nur deshalb möglich, weil der Abschnitt ganz im Gegensatz zu den übrigen Sūtras aus dem *Dīrghāgama* in zahlreichen Handschriften belegt ist. Er muß vielfach separat abgeschrieben worden sein, wie sich auch durch das Fragment eines in Versen geschriebenen tocharischen Kolophons erweist, in dem es in Strophe 1 heißt: "Zusammen mit dem Sohn Lalākkompe haben wir das Buch Ṣaṣṣūtra (*ṣaṣṣutrā postāk*) geschrieben".²⁵ Die Beliebtheit dieses Abschnittes in Zentralasien beinhaltet übrigens noch ein weiteres indirektes Argument dafür, daß es sich um eine relativ späte Kompilation handeln dürfte: es ist nämlich schwer vorstellbar, daß ein derart erfolgreiches Werk von anderen Schulen nicht in der einen oder anderen Form kopiert worden wäre, es sei denn, daß deren eigene Sammlung bereits einen Stand erreicht hatte, der eine Um- oder Neuordnung nicht mehr ohne weiteres zuließ.

²⁵ EMIL SIEG—^{WILHELM}WOLFGANG SIEGLING: *Tocharische Sprachreste*. Bd. 1: Die Texte. Berlin—Leipzig 1921, Nr. 311a2. Leider ist nicht bekannt, zu welcher Handschrift der Kolophon einmal gehört hat.