Die Fussspur des Gautama-Buddha auf dem Wu-T'ai-Shan

Autor(en): **Hummel, Siegbert**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **25 (1971)**

Heft 1-4

PDF erstellt am: **20.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-146290

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE FUSSSPUR DES GAUTAMA-BUDDHA AUF DEM WU-T'AI-SHAN

SIEGBERT HUMMEL

PLOHN I. V.

Rituelle Darstellungen von Händen und Füßen sind in Tibet bedeutend älter als die erste Begegnung mit dem Buddhismus, die schon im Anfang des 7. Jahrhunderts stattgefunden haben muß, noch bevor die Religion des Buddha offiziell eingeführt wurde. Im besonderen ist West-Tibet reich an prähistorischen Denkmälern. Seine ältesten, in Steinmeißeltechnik ausgeführten Fels- und Höhlenzeichnungen mit Tier- und Jagdszenen, zum Beispiel in Ladak (tib.: La-dvags), sPi-ti, Pu-rig und im westlichen K'un-Lun, gehören zur frühesten, das Pamirgebiet mitumfassenden, südwestlichen Gruppe der zentralasiatischen Höhlen- und Felsbildwerke, die bis ins 1. Jahrtausend v. Chr. und früher zurückdatiert werden können. Typisch sind für sie die zwischen den Szenen auftauchenden Hände und Füße. Später wurden sie mitunter durch buddhistische Zusätze erweitert. Eine jüngere, selten vor das 3. Jahrhundert n. Chr. zurückreichende, mit buddhistischen Motiven viel mehr ausgestattete, trotzdem aber im Motivschatz der älteren verwandten Gruppe von Felszeichnungen in Metallmeißeltechnik ist bis ins 13. Jahrhundert lebendig geblieben. Rein buddhistische Felsbilder sind jedoch im lamaistischen Tibet bis in unsere jüngste Vergangenheit geschaffen worden.

Der Buddhismus hat zweifellos die prähistorische Tradition, Hände und Füße in religiöser Bedeutung darzustellen, neu belebt. Gerade in West-Tibet griff der Lamaismus, die tibetische Form des Buddhismus, bei seiner Missionierung reichlich vorbuddhistische Traditionen auf[1].

Der Sinn der prähistorischen Hand- und Fußdarstellungen wird wohl in der Absicht zu suchen sein, die magische Gegenwart des Jägers oder

1. S. Hummel, *Magische Hände und Füße* (in: Artibus Asiae, XVII, Ascona 1954, S. 149ff. mit Literaturhinweisen zum Thema). – Id., *Der magische Stein in Tibet* (in: Intern. Archiv f. Ethnographie, XLIX, 2, Leiden 1960, S. 224ff.).

der Priester bzw. der Schamanen für einen fruchtbaren Viehbestand und einen erfolgreichen Jagdzauber zu sichern, da sich die Denkmäler gern in der Nähe von Wasser, an Weideplätzen und bei erfolgverheißenden Jagdgründen finden. Die Hände und Füße gelten in archaischen Zeiten, in Tibet bis in die Gegenwart, ganz offensichtlich als Strahlungszentren segensreicher Potenzen. Das ist noch in den Gesten eines alttibetischen Grußes mit herausgestreckter Zunge und entgegengehaltenen Handflächen mit ursprünglich apotropäischen Absichten[2], aber auch bei hinduistischen Amuletten aus bedrucktem Papier oder aus Metall mit eingeritzten Händen und Füßen, noch deutlicher jedoch bei der Verwendung von Hand- und Fußdarstellungen auf lamaistischen Rollbildern (tib.: Thang-ka) und Papierdrucken zu erkennen. Die Malereien zeigen dann im Zentrum einen bestimmten, meist längst verstorbenen Heiligen, dessen Wiedergeburt und segensreiche Gegenwart es zu sichern gilt, und um diesen herum gruppiert seine Hände und Füße[3]. Andere Bilder wieder mit ganz verschiedenen Inhalten haben mitunter auf der Rückseite echte Handabdrucke, die bei den Bannungsriten zur sogenannten Belebung der Malerei, die als Rab-tu-gnas-par-byed-Zeremonien bekannt sind, von den Lamas wie magische Formeln angebracht werden[4], um an Stelle solcher Formeln oder auch zusammen mit ihnen die Potenzen der in diesen noch lebenden Lamas inkarnierten Gottheiten der Ikone mitzuteilen, zu ver-

2. S. Hummel, *Shaktistisches im Lamaismus der Tibeter* (in: Sinologica, V, 4, Basel 1958, S. 239, Anm. 28. Mit Literaturangaben).

3. Th. P. Galestin, *Iets over Tibetaansche Schilderkunst* (in: Cultureel Indie, Leiden 1939, 7, Abb. S. 6 u. 7: Zwei Vertreter der Pan-chen-Präexistenzen, ein Pan-chen und ein Herrscher von Sham-bha-la). – O. Monod-Bruhl, *Peintures Tibétaines*, Paris 1954, letzte Bildtafel. – *Tibetische Kunst* (Katalog der Ausstellung Helmhaus), Zürich 1969, Tafel 77 u. 80. – Zu den dGongs-rdzogs-Zeremonien zwecks Sicherung der Wiedergeburt einer bedeutenden Inkarnation durch Anfertigung von Thang-kas vgl. S. Hummel, *Die lamaistischen Malereien und Bilddrucke im Linden-Museum* (in: Tribus, 16, Stuttgart 1967, S. 52)

4. Artibus Asiae, 1. c., Abb. 2. – A.K. Gordon, *Tibetan Religious Art*, New York 1952, S. 17 u. 42. – Zu den Bannungsriten vgl. A. David-Neel, *The Tibetan Rite called Rab Nes intended to cause inanimate objects to become efficient* (in: JWCHBRS, XVI, 1945, S. 88 ff.). – S. Hummel, in: Tribus, 1. c., S. 50.

gegenwärtigen und segensreich zu aktivieren, was der Aufgabe von Hand- und Fußzeichnungen auf prähistorischen Felsbildern entspricht. Bei den Megalithkulturen der Nagas in Assam sowie auf Nias versucht man, durch steinerne Füße die Gegenwart von Verstorbenen zu erhalten. In Tibet werden die Fußabdrucke der Heiligen im Zusammenhang mit einer Legende aus dem Leben des Gautama Buddha, der wir noch begegnen, Zhabs-kyi-pad-mo (Fußlotusse) genannt. Wenn der Brauch, ikonographische Malereien mit bannkräftigen Hand- und Fußzeichnungen zu versehen, tatsächlich eine Fortsetzung prähistorischer Traditionen bedeutet, so ist der Rückschluß erlaubt, daß wir es bei den Händen der zentralasiatischen Felszeichnungen auch mit solchen von Priestern und Schamanen zu tun haben.

In der Heimat des Buddhismus begegnen wir ebenfalls den für Tibet skizzierten Traditionen. Dort verehren auch die Anhänger des Hinduismus, insbesondere die Vishnuiten, die Fußstapfen (skr.: Shrîpada) von Gottheiten und Heiligen. Die bei der Ausstattung der Fußsohlen verwendete Symbolik deutet mit Phallos, Yoni, Fisch und Schlange auf Fruchtbarkeitsmagie. Dabei unterscheidet man Fußabdrucke als Reliquien, die von einem verstorbenen Heiligen herrühren, und solche, die man zur Erinnerung oder zur magischen Vergegenwärtigung eines Verstorbenen oder einer Gottheit anfertigt. Manche von den Reliquien, und das wird nach Paul Wirz auch auf einige Fußspuren des Gautama-Buddha zutreffen, stammen aus der prähistorischen Zeit Indiens, die ebenfalls reich an Felszeichnungen ist, und wurden später umgedeutet und ausgestattet[5]. Gern werden die Shrîpada des Gautama in gemäßigter Symbolik vor allem mit Pflanzen (Lotus) und Tieren neben dem heiligen Rad der Lehre geschmückt. Die Tiere und Pflanzen sollen aus den Fußstapfen des Meisters hervorgegangen sein, denn Hände und Füße sind Zentren der Schöpferkraft. Dieser Schmuck der Shrîpada macht die Fußspur des Gautama Buddha zu Hinweisen auf seine segens-

5. P. Wirz, *Buddhas Füße und Fußabdrücke* (in: Jahrbuch des Bernischen Hist. Museums in Bern, XXVII, Bern 1948, S. 1 ff.).

reiche Gegenwart. In dieser Spur, das heißt *erst durch die Berührung Buddhas mit unserer Erde, tritt das ansonsten transzendente Heil in den irdischen Bereich und wird so für alle Lebewesen wirkungskräftig*. Die Legende berichtet, daß Gautama gleich nach seiner Geburt nach Ost, Süd, West und Nord je sieben Schritte tat, die jedesmal sieben Lotusblüten hinterließen, und daß er damit von unserer Erde Besitz ergriff. Entsprechend befinden sich nach einer buddhistischen Überlieferung die vier authentischen Fußspuren des Buddha, wenn man ihre Lokalitäten überblickt, in den vier Kardinalpunkten des Horizontes und beherrschen damit den gesamten Kosmos. Diese Magie der Vergegenwärtigung des Heils, die uns schon bei den Hand- und Fußabdrucken auf tibetischen Rollbildern begegnete, läßt auch im Buddhismus Hände und Füße dynamische Mittel der Abwehr sein. Zweifellos blieben dabei in Indien und nachhaltiger noch im Lamaismus prähistorische Traditionen entsprechenden Heilsgedanken unterschwellig verbunden. Das großartigste, mikromakrokosmisch und psychosomatisch ganzheitlich ausgerichtete System, daß der Mahâyâna-Buddhismus hervorgebracht hat, ist der Tantrismus, der im Lamaismus bis in die Gegenwart gepflegt wurde. In ihm hat sich der rituelle Gebrauch, insbesondere der Hände, noch in einem höchst differenzierten und kanonisch bestimmten Katalog magischer Gesten (skr.: Mudrâ, tib.: Phyag-rgya) erhalten[6].

Von indischen Darstellungen der Fußspur des Gautama-Buddha haben tibetische und chinesische Pilger Nachzeichnungen angefertigt oder als Papierdruck erworben und in ihre Heimat mitgebracht. In Tibet ist überdies die Verehrung der Zhabs-kyi-pad-mo (Fußlotusse), wie die Fußspuren auch anderer heiliger Personen genannt werden, die in der Geschichte des Lamaismus eine Rolle spielten, weit verbreitet.

6. Vgl. hierzu E. Dale Saunders, *Mudrâ*, New York 1960. – R.B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet*, Chicago 1964, S. 199ff. (Rez. S. Hummel, in: Tribus, 15, Stuttgart 1966, S. 175ff.). – H. Fischer, *Heilgebärden* (in: Antaios, II, 4, Stuttgart 1960, S. 318ff.). – Über die fünf Phasen des Prozesses zur Bildung einer Mudrâ (bca', sgyur, 'ching, bkrol, sprad) vgl. D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, London 1967, S. 302 (Rez. S. Hummel, in: Asiatische Studien, 23, 3–4, S. 167–169).

So zeigt man noch heute die Spur des Padmasambhava, eines der vornehmsten Begründer des Lamaismus im 8. Jahrhundert, ferner der großen Reformatoren Atîsha (982–1054) und Tsong-kha-pa (1357–1419), der Pan-chen-Lamas von bKra-shis-lhun-po (Taschilunpo) und der Dalai-Lamas vom Potala bei lHa-sa. Handabdrucke des 13. Dalai-Lama sind aus dem Potala wiederholt bekannt geworden[7].

In höchstem Ansehen standen jedoch stets die Fußspuren Gautama-Buddhas. Da dieser selbst weder in Tibet noch in China reiste, half man sich dort mit den Nachbildungen indischer Originale, insbesondere solcher, die mit der Legende vom Leben des Stifters verbunden sind und die in der frühbuddhistischen Kunst Indiens, als man Darstellungen des Buddha noch vermied, neben anderen Symbolen als Zeugen seiner Tätigkeit Bildwerke ersetzen mußten.

Unter den Örtlichkeiten, die bei den Chinesen und Tibetern gleicherweise hoch verehrt wurden, steht die Tempelanlage vom Wu-T'ai-Shan, dem Fünfgipfelberg (tib.: Ri-bo-rtse-lnga), in der Provinz Shan-Hsi in erster Reihe. Das seit der nördlichen Wei-Dynastie im 6. Jahrhundert dem Mañjushrî (tib.: 'Jam-dpal, chin.: Wen-Shu) geweihte, 3000 m hohe Bergmassiv ist auch als Ch'ing-Liang-Shan, das heißt Berg der reinen Kühle (tib.: Ri-bo-dwangs-bsil), bekannt, in der älteren tibetischen Literatur als mGo ['Go]-rde'u [de]-shan, was wohl eine lautliche Wiedergabe der chinesischen Worte Wu-T'ai-Shan sein soll. Mañjushrî gehört zu den ältesten, schon um 300 n. Chr. erwähnten Bodhisatvas und ist merkwürdigerweise in den abgelegenen Gegenden des Himâlaya, die als Rückzugsgebiete vorbuddhistisch-religiöser Überlieferungen bekannt sind, besonders beliebt. Seine Beziehung zum Wu-T'ai-Shan erklärt sich wahrscheinlich aus der späteren Übertragung seiner Verbindung mit einem fünfgipfligen Berg nach China. Man weiß nur, daß er in Indien mit Pañcas-

7. Vgl. die Beispiele in 'Sinologica', l. c., Anm. 239. – Für die Hände des 1933 verstorbenen 13. Dalai-Lama sei besonders hingewiesen auf J. J. Schätz, *Heiliger Himalaya*, München 1952, S. 100. – Zhabs-pad ist in Tibet auch als Titel hochgestellter Persönlichkeiten bekannt.

hikha vermischt wurde, der seine Residenz auf dem mythischen Ghandamâdhana hat, einem der fünf den See Anavatapta umgebenden Gipfel. Dieser See wird mit dem Mânasarôvar in der Nähe des Kailâsa in Tibet, der als Weltberg und Weltmittelpunkt gilt, gleichgesetzt. Dem jugendlichen Pañcashikha dürfte Mañjushrî auch das Epitheton Mañjughosha, das heißt «mit wohlklingender Stimme», verdanken. Seltsamerweise wird aber Mañjushrî auf dem Wu-T'ai-Shan ganz ungewöhnlich auch als bärtiger Greis dargestellt, während sonst stets seine jugendliche Erscheinung betont ist. Das läßt vorbuddhistische Traditionen vermuten. Danach könnte der über Eurasien einst weit verbreitete Weiße-Alte (tib.: rGan[sGam]-po-dkar-po, auch Mi-tshe-ring = «Der Langlebige» genannt), eine Gottheit der Fruchtbarkeit und der Berge, von der das Wohlergehen der Menschen abhängt, auch im Massiv des Wu-T'ai-Shan bekannt gewesen sein. Die Chinesen stellen den bärtigen Alten oft in der Ikonographie ihres Methusalem, P'eng-Tzŭ, dar oder verschmelzen ihn ikonographisch mit dem legendären Schöpfer des Tao-Te-King, Lao-Tzŭ, zur Gottheit des langen Lebens Shou-Shen. Die Heiligkeit des Wu-T'ai-Shan mag die Vorstellung von der Heiligkeit der Berge als Orte des Stammesursprungs und der Rückkehr der Toten lebendig erhalten haben. Diese muß weit in archaische Zeiten zurückreichen. Es kann uns daher nicht wundern, wenn sich der Buddhismus und insbesondere der Lamaismus frühzeitig dort niedergelassen hat und im Laufe der Zeit etwa 70 Klöster mit über 300 Tempeln, die zum größten Teil von Angehörigen der sogenannten Gelben Kirche (Lamaismus) besucht werden, gründete.[8] Bei den Tibetern ist der Bergkult seit jeher weit verbreitet. Das Leben bedeutender Familien der tibetischen Geschichte hängt von einem bestimmten Berge ab, wo die Stammesgottheit ihren Sitz hat. Als

8. Nach Tsepon W. D. Shakabpa, *Tibet. A political History*, New Haven and London 1967, S. 28, baute der tibetische König Srong-btsan-sgam-po im Jahre 645 den ersten buddhistischen Tempel auf dem Wu-T'ai-Shan. Nach Bu-ston, *The History of Buddhism in India and Tibet* (Ed. E. Obermiller, Heidelberg 1931–1932, Vol. II, S. 185), war der König selbst auf dem Berge und errichtete 108 Tempel.

Bla-gnas sind solche Berge «Lebensort» und Lebensquell aller Angehörigen der betreffenden Familie.

Bei dem als Pagodenhoftempel (chin.: T'a-Yüan-Szŭ) bekannten Kloster des Wu-T'ai-Shan steht der im Jahre 1403 oder 1582 an Stelle einer Pagode aus der Han- oder nördlichen Wei-Zeit errichtete 54 m hohe Stûpa (tib.: mChod-rten), in dessen Nähe eine Nachbildung der Fußspur Gautama-Buddhas aus Pâtaliputra verehrt wurde[9]. Dieses Kloster inmitten eines Hochtales ist von fünf Bergkuppen umgeben, von denen vier in kosmischer Orientierung der Himmelsrichtungen um einen zentralen Gipfel gruppiert sind und somit die Struktur des buddhistischen Weltbildes in groben Zügen veranschaulichen und magisch intakt erhalten. Diesen Bergkuppen werden die kosmischen Farben der Himmelsrichtungen zugesprochen. Auf jedem Gipfel sollen Blumen in einer dieser Farben blühen, in der auch Mañjushrî erscheint, wie das auf lamaistischen Rollbildern (tib.: Thang-ka) mit fünf Darstellungen der Gottheit in verschiedenen Körperfarben mandalahaft gezeigt wird

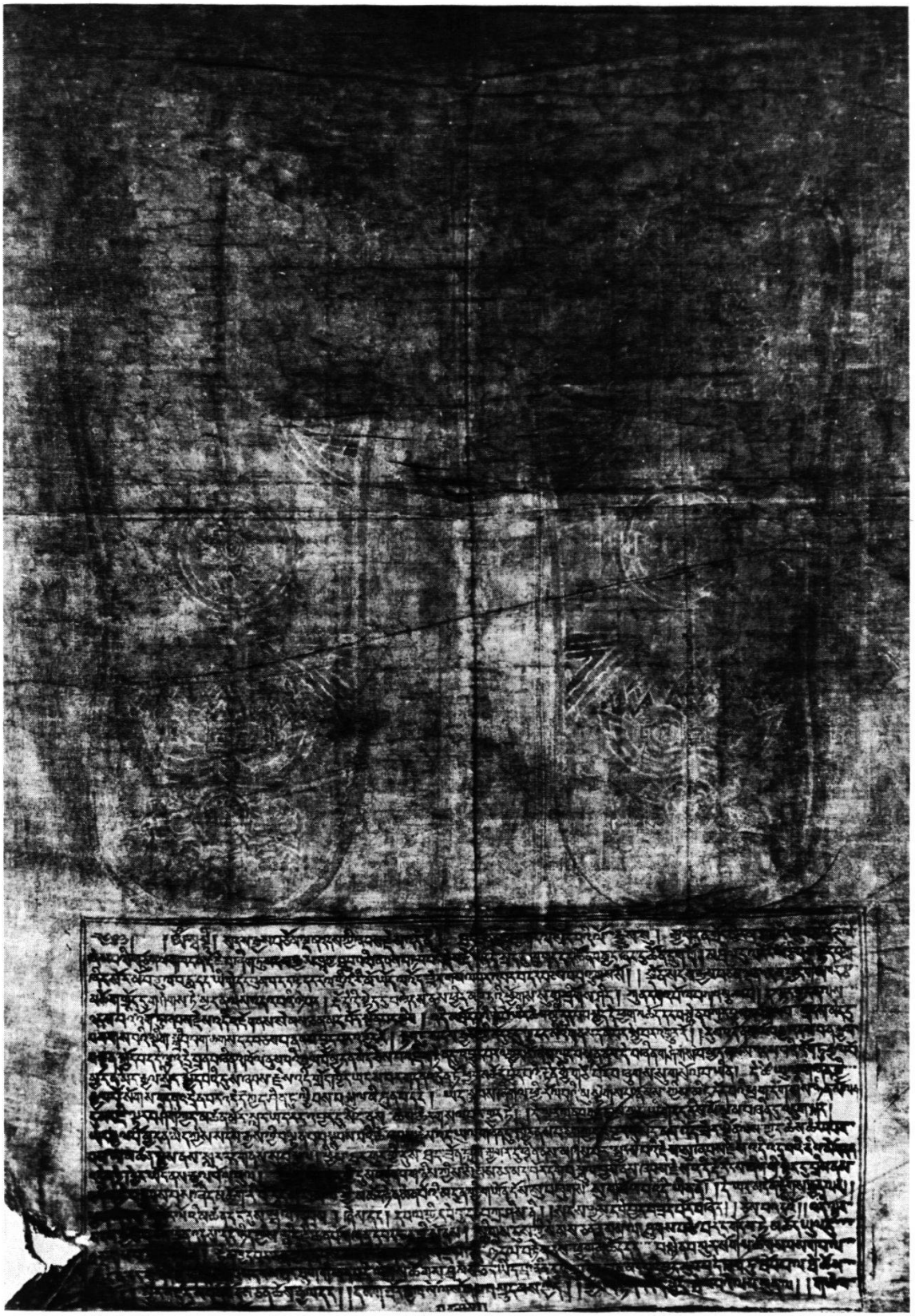
9. Wu-T'ai-Shan: ①, ②. Ch'ing-Liang-Shan: ③. Zur dortigen großen Pagode T'a-Yüan-Szŭ (auch Ta-Pao-T'a-Yüan-Szŭ) ④: vgl. E. Boerschmann, *Pagoden im nördlichen China unter fremden Dynastien* (in: Der Orient in deutscher Forschung, Leipzig 1944, Fig. 4 u. Abb. 25). – Zu Wu-T'ai-Shan und Mañjushrî: vgl. A. David-Neel, *The Manjushri of Wu T'ai Shan* (in: JWChBRS, XIV, A, S. 25ff.). – Madanjeet Singh, *Himalayaische Kunst*, Unesco 1968, S. 112 (Rez. S. Hummel, in: Asiatische Studien, 24, 3–4, 1970, S. 151–154). – S. Hummel, in: Tribus, 16, S. 78ff. – W. Gundert, *Bi-Yän-Lu*, Bd. 2, München 1957, S. 54ff. – M.-Th. de Mallmann, *Etude Iconographique sur Mañjuśrî*, Paris 1964, S. 17ff. (Rez. S. Hummel, in: Tribus, 15, S. 173ff.). – Auch der tibetische Historiker Târanâtha (tib.: Kun-dga'-snying-po, geb. 1575) soll den Wu-T'ai-Shan besucht und dort eine Lung-bstan (skr.: Vyâkarana) verfaßt haben, in der 'Jam-dpal-nag-po, der Schwarze Mañjushrî (skr.: Kâla-Mañjushrî) angerufen wird, die glaubenslosen Chinesen zu vernichten oder zu bekehren (Handschrift F III im Mus. f. Völkerkunde, Leipzig); vgl. S. Hummel, *Târanâtha und der Schwarze Mañjushrî* (in: ZMR, 36, S. 67ff.). – Id., *Târanâtha und sein Werk* (in: Asiatische Studien, 24, 1–2, S. 25ff.). Zu Mañjushrî als Greis: J. Edkins, l. c., S. 232 (vgl. auch mongolisch: Ebügen = Der Alte). – D. Pokotilov, *Der Wu Tai Schan* (in: Sinica, Sonderausgabe 1935, S. 48). – R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche*, Wien 1937, Abb. 83. – Zum Weißen-Alten: S. Hummel, in: Tribus, 16, S. 72f. mit Literaturhinweisen. Eine seltene tibetische Malerei der dGe-lugs-pa-Schule in belgischem Besitz mit Yamântaka inmitten von sechs Dharmapâlas zeigt unten den Weißen-Alten in der Ikonographie des P'eng-Tzŭ auf einem Hirsch und mit seinen Söhnen Wu und I. – Zum Weissen-Alten neuerdings auch W. Heissig, *Die Religionen der Mongolen* (in: Die Religionen Tibets und der Mongolei, Stuttgart 1970, S. 383ff.).

(Tribus, 16, l.c., S. 78, Bild Nr. 23719). *Indem Mañjushrî auf den Bergkuppen die Erde berührt, wird die in ihm Gestalt gewordene Segenskraft allen irdischen Wesen wirksam zuteil, der Erde immanent*, wie das gleicherweise von Buddhas Fußspur gilt. Was das natürliche Mandala des Wu-T'ai-Shan angeht, so ist im größeren Stil ganz China selbst mit fünf heiligen Bergen, zu denen der Wu-T'ai-Shan gehört, eine natürliche Imago-mundi[10]. Im 13. und 14. Jahrhundert unterzog man die vielbesuchten Heiligtümer einer gründlichen Restaurierung. Daß auch Padmasambhava, der schon genannte Begründer des Lamaismus, den Wu-T'ai-Shan besucht haben soll, wird nur eine fromme Legende sein.

Zur Geschichte der uns hier interessierenden Fußspur des Gautama-Buddha wird berichtet, daß der Meister, als er auf dem Wege nach Kushinagara (tib.: rTsa-mchog-grong), seinem Sterbeort, in Pâtaliputra (tib.: Po-ta-li), der späteren Residenz des berühmten Maurya-Herrschers Ashoka (tib.: Mya-ngan-med, † 232 v. Chr.), wenig südlich von Vaishâlî (tib.: Yangs-pa), verweilte, eine Fußspur hinterlassen hat, mit der er eine Weissagung verbunden haben soll, die er Ânanda (tib.: Kun-dga'-bo), einem Verwandten und bedeutenden Schüler, bei dieser Rast mitteilte[11]. Der chinesische Mönch Hsüan-Ts'ang (tib.: Thang-seng und Tha-zon-bla-ma, auch Theg-chen-lha = skr.: Mahâyânadeva genannt) kam auf seiner berühmten, von ihm selbst geschilderten Reise (tib.: Lam-yig) der Jahre 629–645 nach Pâtaliputra, das damals bereits im Verfall begriffen war. Hsüan-Ts'ang wurde zwischen 599 und 602 geboren und starb im Jahre 664. Seine Reise führte ihn über Turfan, Bâmiyân und Gandhâra nach Indien und wieder über Turkestan zurück nach China. Außer seiner Reisebeschreibung

10. Vgl. S. Hummel, *Heilige Berge in Tibet* (in: Anthropos, 52, Posieux 1957, S. 944ff.). – Id., *Bon-Ikonographisches im Linden-Museum Stuttgart* (in: Anthropos, 63/64, St. Augustin 1968/69, S. 858ff.). Vgl. auch den Anavatapta-Mythos.

11. Zu Pâtaliputra vgl. M. Monier-Williams, *Buddhism*, 2. Aufl., London 1890, S. 421ff. – Lageplan der Stadt zur Zeit des Ashoka mit dem Heiligtum der Fußspur in E. Hardy, *König Asoka*, Mainz 1913, S. 40.



Die Fußspur auf dem Wu-T'ai-Shan. Druck auf Leinwand, 87 × 53 cm; Linden-Museum, Stuttgart.

Der tibetische Text im Linden-Museum.

羅漢曰幸以宿福位據人尊慨茲障累不遭佛化今者如來遺身舍利欲重修建諸窣堵波羅漢曰大王以福德力役使百靈以弘善心匡護三寶是所願也今其時矣因爲廣說獻土之因如來懸記興建之功無憂王聞已慶悅召集鬼神而令之曰法王導利含靈有慶我資宿善尊極人中如來遺身重修供養令介鬼神勠力同心境極贍部户滿拘胝以佛舍利起窣堵波心發於我功成於汝勝福之利非欲獨有宜各營構待後告命鬼神受旨在所興功功既成已咸來請命無憂王既開八國所建諸窣堵波分其舍利付鬼神已謂羅漢曰我心所欲諸處同時藏下舍利心雖此冀事未從欲羅漢白王命神鬼至所期日日有隱蔽其狀如手此時也宜下舍利王承此旨宣告鬼神遽乎期日無憂王觀候光景日正中時羅漢以神通力伸手藏日營建之所咸皆瞻仰同於此時功績咸畢

窣堵波側不遠精舍中有大石如來所履雙迹猶存其長尺有八寸廣餘六寸矣兩迹俱有輪相十指皆帶花文魚形暎起光明時照昔者如來將取寂滅北趣拘尸那城南顧摩揭陀國蹈此石上告阿難曰吾今最後留此足迹將入寂滅顧摩揭陀也百歲之後有無憂王命世君臨建都此地匡護三寶役使百神及無憂王之嗣位也遷都築邑掩固迹石既近宮城恒親供養後諸國王競欲舉歸石雖不大衆莫能轉近者設賞迦王毀壞佛法遂即石所欲滅聖迹鑿已還平文彩如故於是捐棄殑伽河流尋復本處其側窣堵波即過去四佛坐及經行遺迹之所佛迹精舍側不遠有大石柱高三十餘尺書記殘缺其大略曰無憂王信根貞固三以贍部洲施佛法僧三以諸珎寶重自酬贖其辭去云大略斯在故宮北有大石室外若崇山內廣數丈是無憂王爲出家弟役使神鬼之所建也初無憂王有同母弟名摩醯因陀羅（唐言大帝）生自貴族服僭王制奢侈縱暴衆庶懷怨國輔老臣進諫王曰驕弟作威亦以太甚夫政平則國治人和則主安古之明訓由來久矣願存國典收付執法無憂王泣謂弟曰吾承基緒覆育生靈況尒同胞豈忘慈愛不先匡導已陷形法上懼先靈下迫衆議摩醯因陀羅誓首謝曰不自謹行敢干國憲願賜再生更寬七日於是置諸幽室嚴加守衛跡著上饌進奉無虧守者唱曰已過一日餘有六日至第六日已既深憂懼更勵身心便獲果證昇虛空示神迹尋出塵俗遠棲巖谷無憂王躬往謂曰

Aus dem Hsi-Yü-Chi (ed. Shang-Hai), 8. Kap.

Hsi-Yü-Chi (Bericht über die westlichen Gebiete) hat er viele buddhistische Werke aus dem Sanskrit übersetzt[12].

Das Linden-Museum in Stuttgart besitzt unter Nr. 23897 einen von H. Leder in Urga, dem späteren Ulan-Bator (Mongolei), erworbenen Druck auf Leinwand (87:53 cm)[13]. Die bildliche Darstellung der Fußspur ist nahezu bis zur Unkenntlichkeit verblaßt. Die noch gut lesbare Inschrift besagt, daß wir es bei dem Druck mit jener Spur zu tun haben, die Gautama in Pâtaliputra hinterließ, die später auf dem Wu-T'ai-Shan verehrt wurde und in vervielfältigten Abbildungen unter den Gläubigen der lamaistischen Länder in Umlauf war, weil von diesen Abbildungen, wie schon von der Kopie auf dem Wu-T'ai-Shan, die gleiche segensreiche Ausstrahlung erwartet wurde, wie vom Originale selbst.

Der tibetische Text im Linden-Museum besagt:

«Om swasti. Was die Fußspur des siegreichen (Bhagavân) Buddha angeht, so befindet sich nach dem Bericht des Hsüan-Ts'ang (Thang-zon-bla-ma) über seine Indienreise im Tempel der indischen Stadt Pâtaliputra (Po-tali) im Lande Magadha (Ma-ghata) ein großer Stein mit der Fußspur des Buddha Shâkyamuni, eine Elle (Khru-gang) und acht Finger (Tshon-brgyad) lang, in der Breite sechs Finger. Auf dem Fuße finden sich eingezeichnet neben dem zehn Fingerbreiten (Sor-mo) großen tausendspeichigen (wunscherfüllenden) Rad die Lotusblüte, (heilige) Buchstaben, das Weihwassergefäß, der Fisch und das (wunderwirkende) Schwert, alles in leuchtendem Strahlenglanz.

12. In Tribus, 16, l. c., S. 172, hatte ich im Zusammenhang mit dem nunmehr zu besprechenden tibetischen Text vermutet, mit Thang-zon (zin) könnte der berühmte Tantriker Thang-ston[ng] ('Ja'-tshon) gemeint sein, der jedoch schon 1385–1464 gelebt hat. Die Zeitangaben der Inschrift machen diese Vermutung hinfällig. Zu Thang-ston (stong) vgl. S. Hummel, *The Tibetan Ceremony of Breaking the Stone* (in: History of Religions, VIII, 2, Chicago 1968, S. 139ff.). – Zu Hsüan-Ts'ang (⑤ und ⑥ = Yüan-Ts'ang) vgl. R. Grousset, *Histoire de l'Extrême Orient*, Paris 1929, S. 291ff.

13. Vgl. Tribus, 16. l. c., S. 172. – Die Mongolen waren seit dem 14. Jh. in zunehmendem Maße, besonders aber in der Zeit der Mandschu-Dynastie, auf dem Wu-T'ai-Shan sowohl als Klosterinsassen als auch als Pilger vorherrschend (vgl. Pokotilov, l. c.). – Mongolisch heißt der Wu-T'ai-Shan in lautlicher Umschreibung Udai šan oder in genauer Übersetzung des Namens Tabun üdsegür-tü aghula (skr.: Pañcashîrshaparvata = Fünf Gipfel Berg).

Als sich einst der siegreiche Buddha, dem Nirvâna nahe, auf der Wanderung zum nördlichen Kushinagara (rTsa-mchog-grong) befand, sagte er, indem er sich auf diesem Steine aufrichtete, mit einem Blick nach Magadha zu Ânanda (Kun-dga'-bo): Nunmehr werden nach (meinem) Nirvâna viele Wesen durch Darstellung[14] dieser Fußspur, wenn sie diese gläubig verehren, von den auf zahllose Zeitläufe (Kalpa) hinaus aufgehäuften Sünden und Leidenschaften rein werden. Ständig in der Nähe des Buddha, werden sie in den bevorzugten Regionen der Götter und Menschen geboren. Wenn von nun an hundert Jahre vergangen sind, wird ein König, der die (buddhistische) Lehre beschützt, Götter und Dämonen dienstbar macht, der König Ashoka (Mya-ngan-med), in die Welt kommen.

So die Prophezeihung. In der dem Nirvâna des Tathâgata (De-bzhin-gshegs-pa) folgenden Zeit, während der Regierung des (Königs) Ashoka, wollte man die Fußspur in Vaishâlî (Yangs-par) als Hauptobjekt der Verehrung eines Schreines haben. Damals hatte (einer der) Herrscher die Absicht, sie wegzuschaffen, aber sie war so schwer, daß sie sich nicht bewegen ließ. Auch richteten Ungläubige aus Neid und Mißgunst mehrmals tagsüber Zerstörungen an. Nachts kam sie aber von selbst wieder in Ordnung, ganz deutlich erkennbar. Es heißt, daß die Zeichnung trotz achtmaliger Wiederholung (der Zerstörung) unverändert blieb. Ashoka hat die zur Zeit der Unterdrückung von Buddhas Lehre entfernte Fußspur an ihren alten Platz zurückgebracht. Wunderbarerweise verschwanden (entstandene) Schäden und sie erstrahlte in herrlichem Glanz.

Später, zur Zeit der T'ang-Dynastie (Thang-gur, 618–907), hat der Thang-zon-bla-ma (Hsüan-Ts'ang) auf seiner Reise nach Indien von dieser Fußspur nach sorgfältiger Überprüfung eine getreue Zeichnung mitgebracht und dem Kaiser (von China) überreicht. In der Ming-Zeit (Ming-gur, 1368–1644) haben zwei Mönche nach Erteilung von Heilsermahnungen diese Fußspur in einen Stein eingegraben und (diesen) links vor

14. Wörtlich: durch nachbilden, zur Schau stellen und Betrachtung.

dem großen Stûpa des Wu-T'ai-Shan(Ri-bo-dwan gs-bsil) aufstellen lassen»[15].

Das Gebiet von Magadha und Umgebung war in der Zeit des 6.–4. Jahrhunderts v. Chr. reich an politischen, religiösen und zum Teil auch rassisch bedingten Spannungen. Im 6. Jahrhundert, besonders unter König Ajâtashatru, sind es Auseinandersetzungen zwischen Magadha und den wahrscheinlich mongoloiden Licchavis, deren Hauptstadt das der Residenz Pâtaliputra benachbarte Vaishâlî war. Wie Ajâtashatru verehrten auch die Licchavis Gautama-Buddha. Insbesondere stand bis in die Zeit des Ashoka hinein der Jainismus dem Buddhismus überlegen und feindselig gegenüber. Auch die Machtübernahme durch Ashoka, der zunächst ein Anhänger des Brahmanismus war, ging nicht ohne Kämpfe ab[16]. Bereits im 5. Jahrhundert n. Chr. lassen sich dann Anzeichen einer hinduistischen Gegenbewegung erkennen, der nach Hsüan-Ts'ang um 600 verschiedene buddhistische Heiligtümer zum Opfer fielen.

Die letzten, hier weggelassenen Sätze des tibetischen Textes sind für die Geschichte und den Sinngehalt der Shrîpada auf dem Wu-T'ai-Shan ohne Bedeutung. In der abschließenden Bitte um Schutz der Gläubigen und Unterstützung bei der Ausbreitung der Lehre des Buddha ist die tantrische Trinität aus den Angehörigen des Pantheons Mahâkâla (tib. hier als Myur-mdzad[-ye-shes]-mgon-po), Yama (als Dam-can-chos-rgyal) und lHa-mo (als dMag-zor-rgyal-mo) genannt. Diese Trinität gilt als Verkörperung der Drei-Kostbarkeiten (skr.: Triratna, tib.: dKon-mchog-gsum), das heißt Buddha-Dharma(Lehre)-Gemeinde (Sangha)[17]. In allgemeinen Redewendungen wird verhießen,

15. Zur Zeit des Hsüan-Ts'ang wurden auf dem Wu-T'ai-Shan neue Klöster gegründet, nach Pokotilov (l. c., S. 52) waren es zehn. Unter den Ming-Kaisern wurden wiederholt Restaurierungen vorgenommen.

16. Vgl. Vincent A. Smith, *The Oxford History of India*, 2. Aufl., Oxford 1921, S. 46 ff. *Târanâtha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Ed. A. Schiefner, St. Petersburg 1869, Neudruck Tokyo 1963–1965 (Rez. S. Hummel, in: Asiatische Studien, 24, 1–2, S. 25 ff.). – W.W. Rockhill, *The Life of the Buddha*, London 1884, S. 97, 129.

17. Dieser Trinität entspricht dann im tantrischen Buddhismus der Schule der rNying-ma-pa die Dreiheit aus Padmasambhava, dessen schrecklicher Manifestation Gu-ru-drag-po und

man werde allenthalben ersehntes vollkommenes Heil, leicht und sicher Erleuchtung (tib.: Byang-chub, skr.: Bodhi) erlangen, wenn man die Fußspur vertrauensvoll verehrt.

In den mir verfügbaren Beschreibungen des Wu-T'ai-Shan durch europäische Reisende wird die Fußspur bei J. Edkins erwähnt[18]. Danach befindet sie sich auf einem Marmorblock an der Basis der Pagode. In der Nähe sollen auch Buddhas Hände in Stein zu sehen sein.

Alexandra David-Neel (l.c., S. 133 ff.) bringt interessante Berichte von Erscheinungen eines jungen, fünfschopfigen Mannes im Gebiete des Bergmassivs, der von den Buddhisten als Mañjushrî verstanden wird. Zweifellos gehen diese Visionen auf eine der ältesten Vorstellungen von der Gottheit als Pañcacîra (Pañcashikha) kumâra, als Prinz mit den fünf Haarlocken (fünf Haarschopfen) und nicht, wie die Verfasserin annimmt, direkt auf vorbuddhistisches örtliches Legendengut zurück. Die Fußspur nennt sie nicht.

Im 18. Jahrhundert hat der berühmte Kirchenfürst und Gelehrte lCang-skya Rol-pa'i-rdo-rje (skr.: Lalitavajra, 1717–1786), der in Peking das höchste Amt der Lamakirche Chinas ausübte und auch als Ye-shes-bstan-pa'i-sgron-me bekannt ist[19], unter anderen Schriften zum Wu-T'ai-Shan zwei Beschreibungen der dortigen Anlagen herausgegeben. Das 1767 auf dem heiligen Berge verfaßte Preislied Ri-bo-rtse-lnga'i-gnas-bstod[20] enthält keine Angaben über die Fußspur. Die

der Dâkinî Seng-ge-gdong-ma (vgl. hierzu P.H. Pott, *A remarkable piece of Tibetan ritual painting and its meaning*, in: Intern. Archiv f. Ethnographie, XLIII, Leiden 1943, S. 215 ff. u. Abb. 16. – D.L. Snellgrove, *Buddhist Himâlaya*, Oxford 1957, S. 228).

18. Literatur zum Wu-T'ai-Shan: J. Edkins, *Religion in China*, 3. Aufl., London 1884, S. 236. – Rupprecht, Kronprinz von Bayern, *Reise-Erinnerungen aus Ostasien*, München 1923, S. 203–267. – E.S. Fischer, *Der große Wu Tai Schan mit der mongolischen Pilger-Tempelstadt* (in: Mitt. d. Geogr. Gesellschaft in Wien, 68/7–12, Wien 1925, S. 173–198). – D. Pokotilov, l. c. – A. David-Neel, *Sous des Nuées d'Orage*, Paris 1940, S. 119–153.

19. Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature*, Vol. I, New Delhi 1963, S. 38–45.

20. *Pekinger Blockdruck in der Staatsbibliothek Berlin*, Tib. Bl. 331. – gNas-bstod = Preislied auf Lokalität.

unvollendet gebliebene, ausführliche Schilderung Ri-bo-dwangs-bsil-gyi-kar-chag[21] dagegen besagt auf Blatt 15v und 16r nach einer kurzen Bemerkung, daß die große Pagode Reliquien des Gautama-Buddha enthalte und seit der Han-Zeit des öfteren restauriert worden sei:

«An der Westseite der Pagode befindet sich ein Stein mit der Fußspur des (Shâkya-)muni. Einst hat der Bhagavân angesichts des bevorstehenden Nirvâna, unterwegs und nahe (der Stadt) Kushinagara in einem Stein (seine) Fußspur hinterlassen. Nach (seiner) Prophezeiung werden künftig diejenigen, die der Fußspur Verehrung erweisen, von ihren Sünden rein und in der Region des Buddha[22] (wieder-) geboren. Auf der Fußsohle der in einem Stûpa zu Magadha befindlichen Spur (sieht man) das tausendspeichige (Rad) und auf den Zehen Glückszeichen. Die Länge (der Spur) ist sechzehn Finger und die Breite sechs Finger.»

(mChod-rten-'di'i-nub-ngos-na-thub-pa'i-zhabs-rjes-kyi-rdo-yod-de /sngon-bcom-ldan-'das-mya-ngan-las-'da'-khar-rtswa-mchog-grong-du -gshegs-par-nye-ba-na-rdo'i-steng-du-zhabs-rje-bzhag-nas-ma-'ongs-pa-na-'di-la-bsnyen-bkur-byed-pa-rnams-kyi-las-sgrib-dag-nas-sangs-rgyas-kyi-zhing-du-skye-bar-'gyur-ro-zhes-lung-bstan / zhabs-rjes-de-yang-mthil-du-rtsibs-stong-bkra-zhing-sor-mo-rnams-la-bkra-shis-pa'i-rtags-kyis-mtshan-pa-srid-du-tshon-bcu-drug-dang-zheng-du-tshon-drug-yod -la-ma-ga-dha-pa-rnams-kyi-mchod-pa'i-rten-du-bzhugs-so/ .)

In dem genannten Kar-chag wird auf Blatt 5r auch die wiederholte Erscheinung eines «weißgekleideten, fünfschopfigen Jugendlichen» (tib.: gzhon-nu-skra-zur-phud-lngar-bcings-shing-gos-dkar-po-gyon-pa) in der vorbuddhistischen Zeit des Wu-T'ai-Shan erwähnt. Rol-pa'i-rdo-rje versteht diese jedoch als Verwandlung des Mañjushrî, die von den Vertretern der einheimischen Religion, im Text als Bon-po be-

21. wie 17, Tib. Bl. 404. – Kar-chag = Verzeichnis (oft als Reiseführer).

22. Sangs-rgyas-kyi-zhing: irdische buddhistische Gebiete (mi'i-yul) und Paradies (lha'i-yul = Devaloka), d.h. die bevorzugten Bereiche unter den sechs buddhistischen Lokas; vgl. auch die Inschrift im Linden-Museum.

zeichnet, nur aus Unkenntnis als eine ihrer Gottheiten in einem zur Chou-Zeit (Ende um 249 v. Chr.) eigens dazu errichteten Tempel verehrt worden sei. Dieser Bericht ist zweifellos die nicht näher bezeichnete literarische Quelle für die Darstellung bei A. David-Neel (l.c., S. 133 ff.). Nicht damit zu verwechseln sind die Berichte vom weißgekleideten Alten (Blatt 22v: rje-btsun-gyi-sku-drang-srong-rgan-po'i-cha-lugs-can) am heiligen Berg, die, wie schon angedeutet, in der chinesischen Ikonographie des Mañjushrî nachklingen und denen A. Grünwedel irrtümlich manichäische Traditionen unterstellte[23]. Wahrscheinlich wurde die Anwesenheit des Weißen-Alten später unter buddhistischem Einfluß zum Teil als Verwandlungsspiel des Mañjushrî gedeutet, wie zum Beispiel auf Blatt 22v des Kar-chag von Rol-pa'i-rdo-rje, zum Teil aber in das eines weißgekleideten und fünfschopfigen Jugendlichen umgewandelt. Grünwedels Irrtum fußt vor allem auf dem Mißverständnis einer Gleichsetzung der als Bon-po bezeichneten Vertreter der vorbuddhistischen Religion Chinas mit den tibetischen Bon-Gläubigen.

Chinesische Vorstellungen sind für die tibetische Ikonographie relativ unbedeutend und lassen sich vor allem am Weißen-Alten, am sogenannten Dickbauchbuddha (Ho-Shang, tib.: Hva-shang) und an Kuan-Ti (Ge-sar) ablesen, sie waren aber beispielsweise für die Gestaltung eines eigenen Hofzeremoniells der Dalai-Lamas auf dem Potala und dabei wieder besonders für die Ordnung der Neujahrsfeierlichkeiten von bisher kaum oder nur wenig beachteter Bedeutung. So lassen sich die Knabentänze (tib.: Gar-phru-gu, dGa'-phrug = Tanzknaben) während des Neujahrs in lHa-sa auf die Knabentänze der altchinesischen No-Zeremonien zur Jahreswende zurückführen. Nach M. Granet traten im alten China die mit Peitschen oder Stöcken bewaffneten Knaben im Thronsaal auf, in dem die Regierung versammelt war. Anschließend fand dann im gleichen Raum der Tanz von zwölf Tiermasken

23. A. Grünwedel, *Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens*, Berlin 1924, S. 56 f.

unter Anführung eines ebenso maskierten dreizehnten Tänzers statt. Auch dieser Maskentanz ist für das tibetische Neujahr belegt und durch E. Schäfer beschrieben[24]. Nachdem sich der Hof des Dalai-Lama im Potala eingefunden hatte, folgte dem Tanz der Knaben mit ihren Mondäxten ein Auftritt von dreizehn Masken. Wenn deren Themen auch dem lamaistischen Pantheon entnommen wurden und die Bedeutung der Masken des chinesischen No-Zeremoniells vielleicht verlorengegangen war, so ist doch der ursprüngliche Zusammenhang mit dem altchinesischen Ritual unverkennbar. Die glaubwürdige Tradition führt das Programm der genannten Tänze im Potala auf den 5. Dalai-Lama (1617–1682) zurück, dem samt seinem Regenten Sangos-rgyas-rgya-mtsho (1653–1705) vieles an der Gestaltung lamaistischer Neujahrsfeierlichkeiten in lHa-sa zuzuschreiben ist (vgl. East and West, l.c.). Der in China im großen No-Zeremoniell stattfindende Trommeltanz (Granet, l.c., S. 333) läßt sich für das tibetische Neujahr im südosttibetischen Ba-thang nachweisen (East and West, XV, 1–2, S. 51) und wurde verschiedentlich auch bei den Neujahrsfeierlichkeiten in lHa-sa beobachtet, bei denen der Weiße-Alte, der noch in der Ikonographie des Mañjushrî auf dem Wu-T'ai-Shan zu entdecken ist, eine große Rolle spielt[25].

Die Beschreibung des Steines mit der Fußspur des Gautama-Buddha auf dem Wu-T'ai-Shan und die Angaben über die von Hsüan-Ts'ang mitgebrachte Zeichnung bei Rol-pa'i-rdo-rje entsprechen nahezu wörtlich dem tibetischen Text im Linden-Museum, so daß für beide

24. S. Hummel, *Boy Dances at the New Year's Festival in Lhasa* (in: East and West, XII, 1; XIII, 1, XV, 1–2; Rom 1961, 1962, 1965). – Id., *Die Maske in Tibet* (in: Antaios, XI, 2, Stuttgart 1969, S. 187). – M. Granet, *Danses et Légendes de la Chine Ancienne*, 2. Aufl., Paris 1959, S. 300ff. (Rez. S. Hummel, in: Kairos, 1961/2, Salzburg 1961, S. 122–124). – E. Schäfer, *Fest der Weißen Schleier*, Braunschweig 1949, S. 133.

25. H. Hayden u. C. Cosson, *Sport and Travel in the Highlands of Tibet*, London 1927, Abb. neben S. 76 – Wahrscheinlich geht der hier genannte Knaben-, Masken- und Trommeltanz auf das Hofzeremoniell der tibetischen Könige zurück, die es durch die chinesische Gattin des Königs Srong-btsan-sgam-po im 7. Jh. aus China übernommen haben, wo die Tänze zur T'ang-Zeit bezeugt sind.

Abfassungen eine gemeinsame Quelle angenommen werden darf. Nach Rol-pa'i-rdo-rje haben die beiden Mönche die Mittel für die Errichtung des Steines im Zusammenhang mit Heilsermahnungen aufgebracht[26].

C. Fr. Koeppen erwähnt Hsüan-Ts'ang ebenfalls in Verbindung mit der Verehrung von Shrîpada des Gautama-Buddha[27]. Ein Vergleich der dabei ohne jeden Lokalitätshinweis gemachten Maßangaben mit denen im Stuttgarter Text und der Hinweis auf den Schmuck der Fußsohlen deutet zuverlässig auf die Fußabdrucke in Pâtaliputra.

Als Quelle für die Stuttgarter Inschrift und für die Angaben bei Rol-pa'i-rdo-rje bietet sich Hsüan-Ts'angs Lam-yig unter dem Titel Hsi-Yü-Chi an[28]. Es heißt dort im 8. Abschnitt bei der Beschreibung von Pâtaliputra:

26. dge-bskul hier und im Stuttgarter Text zugleich als Spendensammlung. – Die in ihrer Grundlegung wahrscheinlich aus der Han-Zeit (206 v. Chr. – 220 n. Chr.) stammende große Pagode, in deren Nähe der Stein errichtet wurde, wird bei Rol-pa'i-rdo-rje als Nor-bu-chen-po'i-mchod-rten (Pagode des großen Juwels, chin.: Ta-Pao-T'a ⑦) bezeichnet. In ihr soll sich eine der durch König Ashoka gesammelten Reliquien des Gautama-Buddha befinden, weswegen wohl auch die Fußspur dort aufgestellt worden ist. – Bei Rol-pa' i-rdo-rje, l. c., 16r, wird Hsüan (Yüan)-Ts'ang (tib.: Thang-seng und Thang-zon [zin]) als rMad-byung-gzi-brjid genannt. Sein chinesischer Titel war San-Ts'ang-Fa-Shih (⑧), d.h. Meister des Trpitaka. Als [Hva-shang] Mahâyânadeva (tib.: Theg-chen-lha) darf er nicht mit dem Hva-shang Mahâyâna verwechselt werden, der aus dem Streitgespräch mit Kamalashîla auf dem Konzil zu lHa-sa unter König Khri-srong-lde-btsan (755–797) bekannt geworden ist; vgl. zu diesem Hva-shang ausführlich Tribus, 16, S. 70–73. – Eine Malerei aus dem 13. Jh. (ausgehende Sung-Zeit) mit Hsüan-Ts'ang auf dem Heimweg aus Indien findet sich in O. Kümmel, *Die Kunst Chinas, Japans und Koreas*, Wildpark-Potsdam 1929, Taf. V. – Wenn es im mDzad-pa'i-kun-rdzob-gya-sel-me-long des Chags-med-rin-po-che (Kalimpong 1934; vgl. S. Hummel, *Günstige und ungünstige Zeiten und Zeichen nach dem Tibetischen des Chags-med-rin-po-che*, in: Asian Folklore Studies, XXII, Tokyo 1963, S. 89 ff.) auf fol. 1–2b heisst, man solle zum grossen Stûpa auf dem Wu-T'ai-Shan in einem Mäusejahr pilgern, weil dieser in einem Mäusejahre errichtet worden sei, so kann sich dies nur auf ein Datum der Wei- oder Han-Zeit beziehen.

27. C. Fr. Koeppen, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, 2. Aufl., Berlin 1906, Bd. I, S. 529, Anm. 3.

28. *Ta-T'ang-Hsi-Yü-Chi* (⑨), Ed. Shang-Hai, o. J. In englischer Übersetzung herausgegeben durch S. Beal als *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*, 2 Bd., London 1884. Das chinesische Original hat mir dankenswerterweise Herr Dr. Manfred Taube aus der Bibliothek des Ostasiatischen Institutes der Universität Leipzig zur Verfügung gestellt. – Vgl.

«... es gibt einen großen Stein, auf den der Tathâgata trat (und auf dem) noch die Spur seiner beiden Füße vorhanden ist, in der Größe einen Fuß und acht Zoll (= achtzehn Zoll) lang und sechs Zoll breit[29]. Die beiden Fußabdrucke tragen das Rad (der Lehre [skr.: Cakra]), die zehn Zehen (Lotus-) Blüten; (auch sieht man) schön gestaltete Fische, welche im Lichte gleisen.

Als einst der Tathâgata im Begriff, das Nirvâna zu erlangen, nordwärts zur Stadt Kushinagara eilte, sagte er auf dem Steine stehend mit dem Blick nach Süden zur Gegend von Magadha zu Ânanda: «Jetzt, da ich bald ins Nirvâna eingehe, weile ich ein letztes Mal auf dieser Fußspur und schaue nach Magadha. Nach hundert Jahren wird ein Herrscher kommen, hier seine Hauptstadt einrichten, die drei Kostbarkeiten (Buddha-Lehre, Gemeinde) schützen und die (feindlichen) Gottheiten niederhalten.

Als (dieser) den Thron bestiegen hatte, wechselte er seine Residenz und baute (diese) Stadt (aus). Er verwahrte den Stein der Fußspur und, da das nahe bei dem Stadtbezirk war, verehrte und pflegte er (die Spur) ständig persönlich. Später hatten viele Herrscher die Absicht, den Stein (in ihr Land) wegzuschaffen, aber sie konnten ihn, wenn er auch klein war, nicht bewegen. Schließlich kam Shashâṅka-râja[30] als Feind des Dharma an den Ort, wo sich der Stein befand, um die heilige Spur auszulöschen. Wenn er (den Stein) mit dem Meisel behauen hatte, kehrte die Zeichnung (von selbst) wieder, deutlich wie zuvor. Danach warf er (den Stein) in den Ganges, aber er trieb an seinen früheren Platz (Pâtaliputra) zurück.»

Ein Vergleich der wundergläubigen Angaben über den heiligen

auch S. Beal, *The Life of Hiuen-Tsiang by the Shaman Hwui-Li*, London 1914, S. 102. Als Zeichen auf den Sohlen der Fußspur werden genannt: Rad, Lotusse, Swastika, Fische und Weihwassergefäß.

29. Die Maßangaben der Stuttgarter Inschrift enthalten die gleichen Zahlen wie Hsüan-Ts'ang, aber keine Umrechnung.

30. Um 600 in Zentral-Bengalen. – Schon Candragupta (322–289 v. Chr.) residierte in dem durch Ajâtashatru gegründeten Pâtaliputra.

Stein bei Hsüan-Ts'ang mit den Nachrichten bei Rol-pa'i-rdo-rje und in der wahrscheinlich noch jüngeren Stuttgarter Inschrift läßt eine interessante Erweiterung des Berichtes aus dem Hsi-Yü-Chi durch ganz bestimmte Zutaten erkennen. Danach ist der Stein mit der heiligen Zeichnung in das Heilsverlangen des vulgären Tantrismus, wie er in Tibet bis in die jüngste Vergangenheit lebendig war, aufgenommen und zu einem Instrument der Heilsverwirklichung geworden. *Buddhas Lehre hat sich zu einer Heilsmagie erweitert, in der die prähistorischen Traditionen magischer Hand- und Fußdarstellungen bis zur soteriologischen Bedeutung vorgedrungen sind.* Dabei gilt zu bedenken, daß ehedem die Fußspur als ein beglückendes und verehrungswürdiges Zeichen für die Berührung Buddhas mit unserer Erde, das heißt für den Eintritt des ohnedies transzendenten Heils in den irdischen Bereich gewertet wurde. Das betrifft die Spur als Reliquie wie als Objekt der künstlerischen Gestaltung. Nunmehr aber ist sie realiter ein immer neu wirkendes Medium zur Vergegenwärtigung des Heils, besonders dann, wenn es ein vermeintlich echter, mit Kräften des Buddha gleichsam geladener Abdruck ist, eine Vorstellung, die trotz höherer Zielsetzung dem apotropäischen und segenspendenden Gebrauch von prähistorischen Hand- und Fußdarstellungen durchaus benachbart ist.

Anmerkung 9 (1–4): 五台山
五臺山
清涼山
塔院寺

Anmerkung 12 (5,6): 玄藏
元藏

Anmerkung 26 (7,8): 大寶塔
三藏法師

Anmerkung 28 (9): 大唐西域記