

Die Vidyādharas in der buddhistischen Literatur und Kunst

Von Heinrich Lüders

ALSDORF hat in einem Aufsatze „Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und -Mythologie“ in dieser Zeitschrift, Bd. 92, S. 464 ff. zu beweisen gesucht, daß die mythologische Gestalt des Vidyādhara ihren Ursprung oder doch wenigstens ihre Popularität in der späteren Literatur der Bṛhatkathā verdanke. Er führt zur Begründung unter anderem an, daß die Vidyādharas in der alten buddhistischen Überlieferung völlig fehlen. Allein, das ist doch nicht ganz richtig, und da ich selbst zum Teil Schuld an diesem Irrtum bin, fühle ich mich verpflichtet, den Sachverhalt klarzulegen.

ALSDORF hat die im Dictionary der Pali Text Society unter *vijjādhara* verzeichneten Belege des Wortes zusammengestellt. Sie stammen allerdings, mit einer einzigen Ausnahme, sämtlich aus der nichtkanonischen Literatur. Mil. 267 werden alle Dinge aufgezählt, die es in der Welt gibt. In der Liste fehlen auch die Vidyādharas nicht: *atthi loke yakkhā rakkhasā kumbhaṇḍā asurā dānavā gandhabbā petā pisācā, atthi kinnarā mahoragā nāgā supañṇā siddhā vijjādhara*. Hier werden die Vidyādharas sicherlich zu den halbgöttlichen Wesen gerechnet, wenn sie auch den letzten Platz in der Reihe einnehmen. An andern Stellen aber bezeichnet *vijjādhara* unzweifelhaft einen Menschen. Mil. 200 wird die Frage aufgeworfen, wie es komme, daß Devadatta, wenn er gleichzeitig mit dem Bodhisattva wiedergeboren war, bisweilen eine höhere Stellung einnahm als dieser: *yadā Devadatto nagare Bārāṇasiyaṃ Brahmadattassa rañño purohitaputto ahoṣi tadā Bodhisatto chavakacaṇḍālo ahoṣi vijjādharo, vijjaṃ pariṇipitvā akāle ambaphalāni nibbat-*

tesī, „als Devadatta in der Stadt Benares der Sohn des Purohita des Königs Brahmadata war, da war der Bodhisattva ein Leichen-Caṇḍāla¹⁾, ein Vidyādhara; einen Zauberspruch murmelnd, ließ er außer der Zeit Mangofrüchte wachsen“. Die Geschichte, auf die hier angespielt wird, findet sich im Ambajātaka (474; IV, 200f.). Ausführlich werden hier die Manipulationen beschrieben, die die Hersagung des Zauberspruches begleiten. Der Ausdruck *vijjādhara* wird hier nicht von dem Bodhisattva gebraucht. Es ist völlig klar, daß er im Mil. nichts weiter als Zauberer bedeutet.

Die gleiche Bedeutung hat *vijjādhara* im Dhajaviheṭṭha jātaka (391; III, 303ff.), das im Mil. 153 angeführt wird, um zu beweisen, daß ein *paritta*, ein schützender Zauberspruch, wirksam sein könne. In dem Jātaka wird erzählt, wie ein Vidyādhara in Benares, nachdem er einen Zauberspruch hergesagt (*vijjaṃ parivattetvā*), um Mitternacht in das Schlafzimmer der Hauptgemahlin des Königs eindringt und sie notzüchtigt. Auf den Rat des Königs drückt sie, als er wiederkommt, mit Zinnober ihre Hand auf seinem Rücken ab. Der König schickt Leute aus, um den Mann mit dem Handabdruck festzunehmen. Sie finden ihn, wie er in der Morgenfrühe auf einem Leichenfelde auf einem Beine stehend die Sonne verehrt. Als er sich entdeckt sieht, sagt er wieder einen Zauberspruch her (*vijjaṃ parivattetvā*) und fliegt durch die Luft davon²⁾. Der König verbannt darauf alle Asketen (*pabbajita*) aus seinem Reiche, bis der Götterkönig eingreift und durch Vorführung eines guten Mönches (*bhikkhu*) den König bewegt, das Verbot aufzuheben. In den Gāthās des Jātaka wird der Vidyādhara nicht erwähnt; sie enthalten auch nicht die leiseste Andeutung der ganzen Vidyādharageschichte, sondern haben nur den Zweck, die Ehrfurcht vor dem Mönche zu empfehlen.

Asketen, die sich übernatürliche Kräfte erworben haben,

1) *Chavakacaṇḍāla*. Im Pali Dict. wird auf Jāt. V, 450 verwiesen, wo *chavaka* durch *sunakhamamsakhādakacaṇḍāla*, „ein Caṇḍāla, der Hundefleisch ißt“, erklärt wird.

2) Nach dem Mil. macht er sich durch den Zauberspruch unsichtbar (*khaṇena adassanaṃ gato mantabalena*).

sind offenbar auch gemeint, wenn im Sambulajātaka (519; V, 94) der Prinz den Verdacht, den er gegen die Treue seiner Frau wegen ihres langen Ausbleibens hegt, mit den Worten begründet (in der Prosaerzählung): *Himavante bahū vana-carakatāpasavijjādharaḍayo vasanti*. Für diese Auffassung spricht die Zusammenordnung mit Waldläufern und Asketen. Dieselbe Bedeutung wird *vidyādhara* auch Mahāvastu 2, 106 haben, wo von Sudhana und Vasantaka gesagt wird, daß sie auf ihrer Wanderung im Himavat Tausende von verschiedenartigen Kräutern und Vidyādhara erblicken: *nānāprakārāṇi ca auṣadhisaahasrāṇi paśyanti vidyādharaṇi ca paśyanti*.

Warum hier Kräuter und Vidyādhara zusammen genannt sind, wird klar, wenn wir in Jāt. 510,22, der einzigen bisher aus der kanonischen Literatur nachgewiesenen Stelle, die das Wort *vijjādhara* enthält, das folgende lesen:

*vijjādharaḡ ghoram adhīyamānā adassanaḡ osadhehi vajanti |
na maccurājassa vajant' adassanaḡ tam me matī hoti carāmi
dhammaḡ ||*

„Die Vidyādhara, grausige Kunst¹⁾ erlernend, machen sich durch Mittel, die aus Kräutern hergestellt sind, unsichtbar, nicht aber machen sie sich vor dem König Tod unsichtbar. Darum ist es mein Entschluß, nach dem Dharma zu leben.“ Auch hier sind die Vidyādhara deutlich nur Zauberer. Warum ALSDORF das Alter der Gāthā bezweifelt, verstehe ich nicht.

Ein Vidyādhara tritt endlich auch in dem Samuggajātaka (436; III, 527) auf, das bekanntlich die älteste Fassung einer berühmten, in die Rahmenerzählung von 1001 Nacht verflochtenen Geschichte enthält²⁾. Einstmals, heißt es da in der Prosaerzählung, als der Bodhisattva als Einsiedler im Himavat lebte, kam öfter ein Dānava-Dämon zu ihm, um den Dharma

1) Der Kommentator bemerkt: *ghoraḡ vā gandhāriḡ vā vijjaḡ sāvetvā osadhiḡ ādāya te paccatthikānaḡ adassanaḡ vajanti*. Die *gandhāri* genannte Zauberkunde wird Dīghan. 1, 213 erwähnt und dort wird auch ausführlich auseinandergesetzt, worin sie besteht.

2) COSQUIN, Le prologue-cadre des Mille et une Nuits (Revue biblique internationale, 1909), p. 15 ff.

zu hören, im übrigen freilich hält er an seiner Gewohnheit, Reisende zu überfallen und zu fressen, fest. Eines Tages fängt er ein schönes Mädchen, die vom Besuche ihrer Eltern zurückkehrt. Er verliebt sich in sie, bringt sie in seine Höhle, macht sie zu seiner Frau und versorgt sie aufs beste mit Speisen und Schmuck. Um sie zu hüten, sperrt er sie aber in einen Kasten, den er verschluckt. Eines Tages hat er den Wunsch zu baden. Er begibt sich zu einem Teiche, speit den Kasten aus und läßt zuerst die Frau baden. Dann heißt er die Frau sich in der Nähe des Kastens niedersetzen, um etwas frische Luft zu schöpfen, und steigt selbst zu dem Badeplatz herunter. „Zu dieser Zeit geht ein Vidyādhara, der Sohn des Windes genannt, mit einem Schwerte umgürtet, in der Luft dahin“ (*tasmīṇ samaye vāyussa putto nāma vijjādharo sannaddhakhaggo ākāsenā gacchati*). Als die Frau den Vidyādhara erblickt, macht sie ihm ein Zeichen, er solle herunterkommen. Der Vidyādhara tut es; die Frau steckt ihn in den Kasten und schlüpft, als der Dānava herankommt, selbst hinein. Der Dānava verschluckt den Kasten wieder, ohne ihn zu untersuchen, und macht sich auf den Heimweg nach seiner Höhle. Unterwegs kommt ihm der Gedanke, den Einsiedler wieder einmal zu besuchen. Der Einsiedler, der mit übernatürlicher Schauenskraft begabt ist, begrüßt ihn mit der Gāthā:

*kuto nu āgacchatha bho tayo janā
svāgataṃ ettha nisīdathāsane |
kaccittha bhonto kusalaṃ anāmayāṃ
cirassam abbhāgamaṇaṃ hi vo idha ||*

Kaccittha ist altüberlieferte Lesart, denn der Kommentar erklärt die Worte durch *kacci bhotha bhavatha*. Sie ist trotzdem völlig sinnlos und offenbar aus *kacc' atthi* verderbt: „Wo kommt ihr denn her, ihr drei? Willkommen! Setzt euch hier auf dem Sitze nieder. Geht es euch gut und seid ihr gesund, meine Herrschaften? Es ist ja schon lange her, daß ihr nicht hierher gekommen seid.“

Der Dānava, über die Anrede erstaunt, erwidert mit der Gāthā:

*aḥam eva eko idham ajja patto
na cāpi me dutiyo koci vijjati |
kim eva sandhāya te bhāsitaṃ ise
kuto nu āgacchatha bho tayo janā ||*

„Ich bin allein heute hierher gekommen, und niemand ist vorhanden, der mich begleitet. Was hast du im Sinn, o Ṛṣi, daß du sagst: ‚Wo kommt ihr denn her, ihr drei?‘“

Der Einsiedler fragt den Dānava, ob er wirklich den Grund für seine Anrede wissen wolle, und als dieser darauf besteht, spricht er die Gāthā:

*tvañ ca eko bhariyā ca te piyā
samuggapakkhita nikiṇṇam¹⁾ antare |
sā rakkhitā kucchigatā va te sadā
vāyussa puttana sahā tahiṃ ratā ||*

„Du bist der eine und dann deine liebe Frau, die in den Kasten gesteckt und im Innern verborgen ist. Die vergnügt sich, obwohl sie behütet und immer in deinem Bauche ist, darin mit dem Sohne des Windes.“

„Als der Dānava das hörte, dachte er: ‚Vidyādharas sind listenreich. Wenn dieser ein Schwert in der Hand haben sollte, wird er mir den Bauch aufschlitzen und sich davon machen.‘ Vor Furcht zitternd, spie er schnell den Kasten aus und stellte ihn vor sich hin.“ Diese Sätze sind nur eine Paraphrase der dritten erzählenden Gāthā:

*saṃviggārūpo asinā vyākato
so dānavo tatha samuggam uggili |
adakki bhariyaṃ sucimālabhāriniṃ
vāyussa puttana sahā tahiṃ ratam ||*

Dann heißt es weiter: „Kaum war der Kasten geöffnet, als der Vidyādhara einen Zauberspruch murmelte (*vijjaṃ pariḥajitvā*), das Schwert ergriff und in die Luft flog.“ Der Dānava verbreitet sich dann noch in fünf Gāthās über die Treulosigkeit der Weiber und die Notwendigkeit, sie zu meiden,

1) -*pakkhitta* und *nikiṇṇam* sind metrische Verkürzungen für -*pakkhitā* und *nikiṇṇā*.

und, nachdem er dem Einsiedler für seine Aufklärung gedankt, jagt er die buhlerische Frau fort.

Auffällig ist, daß der Prosaerzähler so geflissentlich betont, daß der Vidyādhara ein Schwert hatte. Er sucht damit zu erklären, daß der Dānava den Kasten ausspeit, obwohl das ein ziemlich weit hergeholtter Grund ist, da der Dānava von dem Schwerte gar nichts wissen kann, und schließlich bedarf doch auch das Ausspeien des Kastens nach den Eröffnungen des Einsiedlers gar keiner näheren Begründung. In Mil. 153, wo das Jātaka ebenso wie das Dhajaviṭṭhajātaka angeführt wird, um zu beweisen, daß man sich durch die Kraft eines Schutzspruches aus der Not retten könne, ist von dem Schwerte denn auch gar keine Rede. Da heißt es nur, daß der Vidyādhara durch den Mund des Dānava in ihn einging und sich mit der Frau vergnügte; „als der Dānava es merkte, da spie er den Kasten aus und öffnete ihn. Kaum war der Kasten geöffnet, als der Vidyādhara, wie er wollte, entfloh.“ Die Erwähnung des Schwertes beruht natürlich auf den Worten *asinā vyākato* in G. 4. Der Kommentator vermeidet es sie zu erklären; die englischen Übersetzer lassen das unverständliche *vyākato* einfach fort: „the demon by the sword was greatly terrified“; Dutoit übersetzt: „vor (sic) Angst ergriffen ob des Schwertes Kraft.“ Diese Übersetzung von *asinā vyākato* ist natürlich ebenso unmöglich wie die im Pali Dictionary vorgeschlagene: „brought to a decision by the sword“. *Vyākaroti* bedeutet „erklären“, „auseinandersetzen“, „Fragen beantworten“, bei den Buddhisten insbesondere auch „durch übernatürliche Erkenntnis Ereignisse voraussagen“, auch hier muß es etwas wie „aufgeklärt“ bedeuten, wobei zu beachten ist, daß die Aufklärung durch übernatürliche Erkenntnis geschehen ist. Ich sehe keine allzugroße Schwierigkeit in der Annahme, daß *vyākaroti* wie sonst Verba des Sagens auch einmal mit dem Akkusativ der Person verbunden werden konnte, wenn ich auch keinen Beleg für diese Konstruktion beizubringen weiß¹⁾.

1) Divy. 65 sagt der Buddha Ratnaśikhin zu dem König Vāsava: *bhaviṣyasi . . . Saṅkho nāma rājā cakravartī*. Darauf teilen die Minister dem König Dhanasammata mit: *deva Ratnaśikhinā samyaksambuddhena*

Allenfalls könnte *vyākato* Fehler für *vyākate* sein und absoluter Lokativ vorliegen wie in den von SPEIJER, Sanskrit Syntax, p. 286 angeführten Beispielen *tenābhyupagate*, „als von ihm zugestimmt war“, Daś. 107 usw. Mit *vyākato* ist aber offenbar *asinā* zu verbinden, und ich bin überzeugt, daß es alter Fehler für *isinā* ist. Mit *isi* ist der Einsiedler auch in G. 2 bezeichnet. Die Gāthā ist also zu übersetzen: „Aufgeregt, als er von dem Ṛṣi aufgeklärt war, spie da jener Dānava den Kasten aus. Er erblickte die weiße Kränze tragende Gattin, die sich darin mit dem Sohne des Windes vergnügte.“ Das Schwert des Vidyādhara spielte meines Erachtens in der ursprünglichen Erzählung gar keine Rolle, es ist erst auf Grund einer falschen Lesart in die Prosaerzählung eingedrungen. Ebenso geht, wie vor vielen Jahren schon Künste gesehen hat, in Jāt. 15 die törichte Prosageschichte auf die falsche Lesart *kālāhi* oder *kālehi* für *kalāhi* zurück¹). Für die Beurteilung der Jātakaprosa, die vereinzelt immer wieder ihre Verteidiger findet, scheinen mir solche Fälle besonders lehrreich zu sein.

Die Skepsis kann freilich auch über das Ziel hinausschießen, und ich bekenne, daß ich selbst zu weit gegangen bin, wenn ich ALSDORF gegenüber gelegentlich geäußert habe, daß im Samuggajātaka ursprünglich nicht ein Vidyādhara, sondern ein Affe der Liebhaber der Frau war. Mir ist schon vor einiger Zeit bei genauerer Prüfung der Texte der Irrtum klar geworden, vor dem schon die Tatsache hätte bewahren müssen, daß auch im Mil. von einem Vidyādhara die Rede ist. Allerdings kommt in den Gāthās der Ausdruck nicht vor. Der Liebhaber wird dort nur der Sohn des Windes (*vāyussa putto*) genannt und Vāyuputra, Vāyusūnu ist im Rāmāyaṇa ein anerkannter Name des Affenkönigs Hanumat. Es liegen aber auch von dem Pali-Jātaka gänzlich unabhängige Zeugnisse dafür vor, daß „der Sohn des Windes“ tatsächlich eine Bezeichnung des Vidyādhara war. In Hārāvalī 140 wird

Vāsavo rājā cakravartirājye vyākṛta iti. Hier ist aber *Vāsavo rājā* doch eher als der Gegenstand der Verkündigung zu denken.

1) Siehe die englische Übersetzung des Jātaka, Vol. I, p. 47.

vātaputre viṭadharau gelehrt¹⁾. Das kann Puruṣottamadeva nicht geschrieben haben; die ursprüngliche Lesart muß *vātaputre* (oder *-tro*) *vidyādharo* gewesen sein. *Vidyā* scheint später in *viṭa* verändert zu sein, weil *vātaputra* auch die Bezeichnung einer dem *viṭa* ähnlichen Person war. Vaij. 141, 138f. werden unter den Bühnenfiguren aufgezählt:

vidūṣakāḥ kelikilāḥ prahāsī pratibho 'pi ca |
*veśyācāryaḥ pūṭhamardaḥ ṣiḍgo*²⁾ *vātasuto viṭaḥ ||*

Auch die *Medinī* verzeichnet (r 295): *vātaputro mahādhūrta Bhīmasene Hanūmati*, wahrscheinlich nach Viśva 1698, wo ebenfalls *mahādhūrta* für *vātaputra* gelehrt wird³⁾.

Man mag der Angabe der Hārāvalī, da sie erst durch eine Emendation des Textes gewonnen ist, nicht allzu große Beweiskraft beimessen, sie wird aber, wie mir scheint, dadurch gestützt, daß *vātika*, „der Windige“ ebenfalls die beiden *vātaputra* zugeschriebenen Bedeutungen in sich vereinigt. Mbh. 3, 257, 3f. sind die *vātikas* hämische Schwätzer in der Umgebung des Duryodhana, die vor dem König das Opfer, das er dargebracht hat, herabsetzen:

apare tv abruvaṃs tatra vātikās taṃ mahīpatim |
Yudhiṣṭhirasya yajñena na samo hy eṣa te kratuḥ ||
naiva tasya krator eṣa kalām arhati ṣoḍaśim |
evaṃ tathābruvan kecid vātikās taṃ janeśvaram ||

Nilakaṇṭha erklärt *vātikāḥ* durch *vātarogopahatacetasā ucitābhāṣaṇānabhijñāḥ*. Man könnte versucht sein als höfische Schwätzer auch die *vātikas* aufzufassen, die Mbh. 9, 61, 16f. im Anschluß an Lobreden der Pāṇḍavas den Bhīma wegen seines Sieges über Duryodhana preisen:

Duryodhanavadhe yāni romāṇi hṛṣitāni naḥ |
adyāpi na vikṛṣyante tāni tad viddhi Bhārata ||
ity abruvan Bhīmasenaṃ vātikās tatra saṃgatāḥ |

1) Handschriftliche Lesart ist *vātāputre viṭaravau*.

2) Ausgabe: *pūṭhamardaḥ ṣiḍgo*.

3) ZACHARIAE, Beitr. z. ind. Lexicographie S. 73, wo auch weiteres über das im folgenden besprochene *vātika* bei den Lexikographen angeführt wird.

Solche Reden werden als unangemessen getadelt, und Kṛṣṇa sagt, es sei nicht recht, einen geschlagenen Feind noch weiter zu schlagen:

*tān hr̥ṣṭān puruṣavyāghrān Pañcālān Pāṇḍavaiḥ saha |
bruvato 'sadṛśaṃ tatra provāca Madhusūdanaḥ |
na nyāyyaṃ nihataṃ śatruṃ bhūyo hantuṃ narādhipāḥ ||*

Ich bin aber überzeugt, daß diese *vātikas* dieselben sind, von denen vorher (Mbh. 9, 55, 13f.) erzählt ist, daß sich ihnen die Härchen sträubten, als sie den Duryodhana zum Keulenkampf antreten sahen:

*tathāyāntaṃ gadāhastāṃ varmaṇā cāpi daṃśitam |
antarikṣacarā devāḥ sādhu sādhu ity apūjayan |
vātikāś cāraṇā¹⁾ ye tu dr̥ṣṭvā te harṣam āgatāḥ ||*

Wie die *vātikas* hier zusammen mit den *cāraṇas* und andern in der Luft weilenden Gottheiten den Keulenkampf beobachten, so sind sie zusammen mit *siddhas* und *cāraṇas* Zuschauer beim Zweikampfe Aśvatthāmans und Dhṛṣṭadyumnas (Mbh. 7, 160, 45):

*Draṇi-Pārṣatayor yuddhaṃ ghorarūpaṃ bhayānakam |
dr̥ṣṭvā sampūjayām āsuḥ siddhacāraṇavātikāḥ ||*

Auch Arjuna und Karṇa kämpfen, wie es Mbh. 7, 6132 heißt, *praśasyamānau samare siddhacāraṇavātikaiḥ*. In der Bombay-Ausgabe (7, 145, 78) ist das seltenere *-vātikaiḥ* durch *-pannagaiḥ* verdrängt.

Die Rolle, die hier die *vātikas* spielen, wird an andern Stellen des Epos den Vidyādhara zugeteilt, so bei dem Zweikampf des Droṇa und Yuyudhāna (Mbh. 7, 98, 33f.):

*tad yuddhaṃ Yuyudhānasya Droṇasya ca mahātmanaḥ |
vimānāgragatā devā Brahma-Somapurogamāḥ ||
siddhacāraṇasaṃghāś ca vidyādharamahoragāḥ |
gatapratyāgatākṣepaiś citrair astraviḡhātibhiḥ |
vividhair vismayaṃ jagmus tayoh puruṣasiṃhayoh ||*

1) Nilakaṇṭha: *vātikāḥ vātena saha gacchanti te ākūśacāriṇaḥ cāraṇāḥ siddhaviśeṣāḥ*.

beim Zweikampf des Bhīma und Karṇa (Mbh. 7, 139, 55):

*devarṣisiddhagandharvāḥ sādhu sādhu ity apūjayan |
mumucuḥ puṣpavarṣaṃ ca vidyādharagaṇās tathā ||*

Auch in der Nāsik-Inschrift Nr. 2¹⁾ werden Vidyādharas, Cāraṇas und Siddhas unter den Luftgottheiten genannt, die über das Schlachtfeld des Königs Siri-Sātakaṇi Gotamīputa dahingehen: *pavana-garuḷa-sidha-yakha-rakhasa-vijādhara-bhūta-gadhava-cāraṇa-cada-divākara-nakhata-gaha-viciṇasamarasirasi*. Daß die *vātikas* mit den Vidyādharas identisch sind, scheint mir danach unbestreitbar. War aber der „Windige“ ein Ausdruck für den Vidyādhara, so wird man auch *vātaputra* oder *vāyussa putto*, den „Sohn des Windes“, als einen seiner Namen anerkennen müssen. Nichts aber zwingt uns, in dem Vidyādhara des Samuggajātaka ein göttliches oder halbgöttliches Wesen zu sehen. Er ist ein Zauberkundiger, der durch die Luft fliegen kann wie in den übrigen den Jātakas entnommenen Stellen.

Es liegt aber noch ein anderes buddhistisches Zeugnis für den Vidyādhara vor, das sich sogar datieren läßt. Auf dem sogenannten Prasenajit-Pfeiler des Steinzauns von Bhārhut findet sich ein Relief²⁾, auf dem ein Mann und eine Frau, beide vornehm gekleidet, dargestellt sind. Der Mann steht aufrecht da und bindet sich den Turban auf oder wickelt ihn ab. Die Frau sitzt zu seiner Linken auf einem Block, vermutlich einem Stein, und hält eine Blume in der rechten Hand empor. Steine im Hintergrunde deuten eine felsige Landschaft an. In der linken Ecke über dem Kopfe der Frau ist, wie es scheint vor einem Baume, ein seltsamer Gegenstand abgebildet. Man sieht ein schräggestelltes längliches Viereck mit einem kleinem in eine Spitze auslaufenden Vorsprung in der Mitte, der vielleicht von zwei kleinen runden Vorsprüngen flankiert ist. Bänder ziehen sich um den viereckigen Gegenstand herum, und unter ihm ragt noch ein anderer, ebenfalls mit Bändern

1) Ep. Ind. Vol. VIII, p. 60.

2) Cunningham, Stūpa of Bharhut, Tafel XV.

versehener länglicher Gegenstand hervor. In der oberen Ecke, rechts von dem Kopfe des Mannes, steht in zwei Zeilen die Inschrift:

vijapi

vijadharo

Das letzte *akṣara* des ersten Wortes ist sicherlich *pi*, das zweite aller Wahrscheinlichkeit nach *ja*, wenn es sich auch von dem *ja* in der zweiten Zeile erheblich unterscheidet. Allenfalls könnte man *viṭāpi* lesen.

Barua und Sinha¹⁾ haben die dargestellten Personen mit dem Vidyādhara und der Frau des Dānava im Samuggajātaka identifiziert, und ich möchte glauben, daß sie damit das Richtige getroffen haben. Das merkwürdige Gebilde im Hintergrund könnte ein Versuch sein, den geöffneten Kasten mit dem danebenliegenden Deckel darzustellen. Die felsige Landschaft stimmt zu dem Schauplatz der Geschichte. Vielleicht wollte der Künstler den Vidyādhara in dem Augenblicke darstellen, wo er Toilette macht, um mit der Frau in den Kasten zu steigen. HOERNLE²⁾ glaubte, daß sich darauf das erste Wort der Inschrift bezöge, das er *vijaṭi* las und als *vijāṭi* „(die Flechten) aufwickelnd“ erklärte. Aber diese Erklärung ist nur unter der Voraussetzung möglich, das *pi* ein Schreibfehler für *ṭi* ist, und selbst, wenn man das annehmen wollte, ist die Form *vijaṭi* oder *vijāṭi* nicht gerade wahrscheinlich, da im Sk. wohl *vijaṭa* „mit aufgelösten Flechten“, im Pali das davon abgeleitete Denominativum *vijaṭayati* vorkommt, aber ein *vijaṭati*, auf das *vijaṭi* zurückgehen müßte, nicht existiert. HULTZSCH³⁾ wollte *Vijapi* als Namen des Vidyādhara fassen und führte ihn auf *Vijayin* zurück, indem er Übergang des *y* in *v* und weiter Verhärtung des *v* zu *p* annahm. Wenn sich auch für beide Lautübergänge Beispiele anführen lassen, so ist doch die doppelte Verschiebung des *y* wenig wahrscheinlich. Eher könnte man *Vijapi*, da die Vokallänge in der Schrift oft nicht

1) Barhut Inscriptions, p. 90.

2) Ind. Ant. Vol. XI, p. 26f.

3) ZDMG Vol. XL, S. 66; Ind. Ant. Vol. XXI, p. 231.

bezeichnet wird, mit *Vidyāvī* oder *Vidyāvit* gleichsetzen, mit Rücksicht auf den oben angeführten Ausdruck *vijjam parijappati* vielleicht sogar mit *Vidyājalpī* — *Vijjājappī* könnte zu *Vijjapī* (*Vijapī*) geworden sein — aber befriedigend ist das alles nicht. Am nächsten liegt schließlich doch die auch schon von HOERNLE erwähnte Erklärung als *Vijalpī*. Im Märkaṇḍeya-Purāṇa 51, 50 ff. werden zwei böse Genien genannt, *Vijalpā* und *Kalahā*. Sie sind Personifizierungen abstrakter Begriffe; von *Kalahā* heißt es *Kalahā kalahaṃ gehe karoti*, von *Vijalpā* *avaññāṇṛtaduṣṭoktir Vijalpā*. *Vijalpā* ist also die personifizierte boshafte Geschwätzigkeit. Ebenso wird *vijalp* im Sinne von „schwätzen“ Śak. II, 18 gebraucht: *parihāsavijalpitaṃ sakhe paramārthena na grhyatāṃ vacaḥ*. HOERNLE dachte daran, *Vijapī* als Femininum und die „Schwätzerin“ als Namen der Frau zu fassen. Das ist möglich. Der Name könnte in dem Relief über *vijadhara* eingemeißelt sein, weil auf der anderen Seite über dem Kopfe der Frau kein Platz für ihn war. Vielleicht ist er sogar erst später hinzugefügt worden; dafür spricht, daß er in kleineren und weniger gut geformten Charakteren geschrieben ist als das darunter stehende *vijadhara*. Das wahrscheinlichste ist es aber doch, daß *Vijapī* = Sk. *Vijalpī*, Nom. von *Vijalpin*, der Name des Vidyādhara ist; ist es ein Zufall, daß auch „Sohn des Windes“, der Name, den er in den Gāthās führt, wie oben gezeigt, im Sinne von „Schwätzer“ gebraucht wird?

Wenn aber auch über die Bedeutung des *vijapī* vorläufig keine Gewißheit zu erlangen ist, so läßt sich zugunsten der Deutung Barua-Sinha's doch noch ein anderer Umstand geltend machen. Über dem Vidyādhara-Relief ist ein andres Relief¹⁾, in dem wiederum ein Mann und eine Frau in fürstlicher Kleidung, diesmal nebeneinanderstehend dargestellt sind. Die Frau legt die rechte Hand auf die Schulter des Mannes; in der linken hält sie einen kleinen schwer erkennbaren Gegenstand. Der Mann scheint ebenfalls mit der Rechten einen kleinen Gegenstand gegen die Brust zu drücken; in der

1) CUNNINGHAM, a. a. O. Tafel XIV.

linken Hand, die herunterhängt, hält er einen andern, wiederum unbestimmbaren Gegenstand. Oben zwischen den beiden Köpfen steht *Kaḍariki*. Barua und Sinha, a. a. O. S. 86f. haben Kaḍariki mit Kaḍari zusammengebracht, dem Namen des Helden einer in das Kuṇālaajātaka (536; V, 437f.) eingeschachtelten Geschichte, die wiederum auf Umwegen in die Rahmenerzählung von 1001 Nacht eingedrungen ist¹⁾. Nach der Prosaerzählung ist Kaḍari ein König von Benares, der sich durch seine Schönheit auszeichnet. Seine Gattin führt den Namen Kinnarā. Eines Tages erblickt sie einen abstoßend häßlichen Krüppel, der sich unter einem Jambubaume in unmittelbarer Nähe des Palastes aufzuhalten pflegt, faßt Liebe zu ihm und gibt sich ihm hin, indem sie sich allnächtlich von der Seite des schlafenden Königs wegstiehlt und in dem Gezweige des Jambubaumes zu dem Geliebten heruntersteigt. Pañcālacaṇḍa, der Purohita des Königs, kommt hinter ihre Schliche. Auf seinen Rat geht der König eines Nachts unbemerkt der Königin nach, die von ihrem Liebhaber, da sie etwas zu spät kommt, mit einer Ohrfeige empfangen wird. Dabei fällt einer ihrer Ohringe, der die Form eines Löwenkopfes hat, zur Erde. Der König hebt ihn heimlich auf und entfernt sich. Am nächsten Morgen befiehlt er der Königin, in vollem Schmuck vor ihm zu erscheinen. Sie macht allerlei Ausflüchte wegen des fehlenden Ohrings, aber sie helfen ihr nichts. Der König überführt sie, indem er ihr den Ohring vor die Füße wirft. Er befiehlt sie zu enthaupten, aber der weise Pañcālacaṇḍa erklärt ihm, daß alle Weiber schlecht und treulos seien, und überredet ihn, um das zu erkennen, mit ihm eine Reise durch Indien zu machen. Auf dieser Reise, deren Abenteuer zum Teil im einzelnen geschildert werden, haben die beiden Freunde reiche Gelegenheit, sich von der Untreue der Frauen zu überzeugen, und als sie nach Benares zurückgekehrt sind, begnügt sich der König damit, die Kinnarā zu verstoßen.

Kaḍari ist ein sehr ungewöhnlicher Name. Wie schon HOERNLE, Ind. Ant. X, S. 259 bemerkt hat, kommt ein

1) COSQUIN, a. a. O. p. 19.

Kaṇḍarika im Sk. vor. Geschichten von ihm finden sich im Harivaṃśa (1256f.), und da hier auch ein gewisser Pāñcāla als sein Freund erwähnt wird, so scheint ein Zusammenhang zwischen jenem Kaṇḍarika und dem Kaṇḍari des Jātaka zu bestehen, allein was von Kaṇḍarika erzählt wird, hat mit der Jātakageschichte nichts zu tun und braucht daher hier nicht erörtert zu werden. Die Übereinstimmung in dem Namen macht es aber meiner Ansicht nach sicher, daß Barua und Sinha mit der Identifizierung von Kaṇḍari mit der in dem Relief dargestellten Person Recht haben, wenn auch das Bild des friedlich nebeneinanderstehenden Ehepaares nicht ganz zu dem zu stimmen scheint, was wir über ihr Verhältnis aus dem Jātaka erfahren. Sollte die dort erzählte Geschichte in dem Relief etwa durch den Gegenstand, den der König in der Hand hält, angedeutet sein? Daß es ein Schmuckstück ist, wäre nicht unmöglich. Man könnte aber schließlich doch noch einwenden, daß die Namen Kaṇḍariki und Kaṇḍari zwar ähnlich, aber nicht völlig gleich sind. Da der Anusvāra in den Bhārhut-Inschriften häufig nicht geschrieben wird, kann statt Kaṇḍariki zwar ohne weiteres Kaṇḍariki gelesen werden, aber das hinzugefügte *ki* macht Schwierigkeiten. Barua und Sinha wollen es zu *Ki[narā]*, dem Namen der Frau in dem Jātaka, ergänzen. Das ist natürlich ausgeschlossen. Der Name Kinnarā ist aber überhaupt ein höchst auffälliger Name für die Königin. Der Prosaerzähler hat beide Namen, Kaṇḍari und Kinnarā, aus der zu der Geschichte gehörenden Gāthā entnommen, die in FAUSBØLL'S Text lautet:

*yaṃ ve disvā Kaṇḍari-Kinnarānaṃ
sabbithiyo na ramantī agāre |
taṃ tādisaṃ maccaṃ cajitvā bhariyā
aññaṃ disvā purisaṃ pīṭhasappiṃ ||*

Der Kommentator bringt es fertig, mit Hilfe der unglaublichsten Ergänzungen diesem Texte einen Sinn abzugewinnen¹⁾:
*yaṃ ve Kaṇḍarissa rañño Kinnarāya ca deviyā ti imesaṃ
Kaṇḍari-Kinnarānaṃ virāgakāraṇaṃ ahoṣi taṃ disvā*

1) Die Ergänzungen sind in dem Texte von mir gesperrt gedruckt.

jānitabbam sabbithiyo attano sāmikānaṃ na ramanti agāre, tathā hi aññaṃ pīṭhasappipuriṣaṃ disvā taṃ rājānaṃ tādisaṃ ratikusalaṃ maccaṃ cajivā bhariyā tena manussapetena saddhiṃ pāpaṃ akāsīti. Schon FAUSBØLL hat für das grammatisch und metrisch unmögliche *cajivā cajittha* vorgeschlagen; jedenfalls wird ein Verbum finitum gefordert. *Kaṇḍarikinnarānaṃ* aber ist selbstverständlich in *Kaṇḍarikiṃ narānaṃ* zu zerlegen. Dann ergibt sich ein tadelloser Sinn der Strophe: „Kaṇḍariki, bei dessen Anblick alle Frauen kein Vergnügen mehr im Hause ihrer Männer¹⁾ fanden, einen solchen Mann verließ die Gattin, als sie einen andern krüppelhaften Mann erblickt hatte.“ Die Unzuverlässigkeit des Prosaerzählers zeigt sich hier wieder deutlich. Den an und für sich schon unwahrscheinlichen Namen Kinnarā können wir streichen; der echte Name des Königs war Kaṇḍariki wie in der Beischrift des Reliefs, und damit scheint mir Barua-Sinha's Identifizierung endgültig bewiesen zu sein. Wenn nun aber in dem oberen Relief ein Paar dargestellt war, dessen weibliche Hälfte das typische Beispiel für eheliche Treulosigkeit war, so wird die Ansicht, daß für das untere Relief ein ähnliches Paar, der Vidyādhara und die Frau aus dem Kasten des Dānava, gewählt war, nahezu zur Gewißheit, wenn sich auch das rätselhafte *vijapi* vorläufig nicht erklären läßt. Auf dem Pfeiler von Bhārhut würden also die vier Personen, aus deren Geschichte die weltberühmte Rahmen-erzählung der arabischen Märchensammlung hervorgegangen ist, durch einen merkwürdigen Zufall nebeneinander dargestellt sein.

Durch das Relief von Bhārhut ist der Vidyādhara für die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bezeugt. Durch die Gāthās, in denen er erwähnt wird, wird er in eine noch viel frühere Zeit hinaufgerückt. Die buddhistischen Quellen lassen aber auch mit voller Deutlichkeit erkennen, — und das scheint mir das wertvollste Ergebnis der Untersuchung zu sein — daß der Vidyādhara ursprünglich, worauf auch der Name weist,

1) *Nara* ist hier „Ehemann“ wie in Manu 9, 76 *proṣito dharmakāryārthaṃ pratikṣyo 'ṣṭau naraḥ samāḥ* (Kullūka: *proṣitaḥ patiḥ*).

der Träger eines Wissens war, von dem man glaubte, daß es übernatürliche Kräfte verlieh, also ein Zauberkundiger, der durch die Luft fliegen, beliebige Gestalten annehmen, sich unsichtbar machen konnte. Ein göttliches oder halbgöttliches Wesen war er anfänglich nicht, aber es ist begreiflich, daß ein Mensch mit solchen Eigenschaften schließlich in die Klasse der *devayonayaḥ* aufrücken konnte, in der er bei Amara (1, 1, 11) und Halāyudha (1, 87) und in der epischen und klassischen Literatur erscheint. In der buddhistischen Literatur findet sich der erste Ansatz dazu, wie oben bemerkt, in Mil. 267, aber die Stelle gehört dem spät hinzugefügten vierten Buche an. Die völlige Umgestaltung des Wesens des Vidyādhara wird, wie ALSDORF vermutet, das Werk Guṇāḍhyas sein.