

Sengchou (480-560)

僧 稠

Studie über einen chinesischen
Meditationsmeister des 6. Jahrhunderts
unter besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für
die frühe Periode des Chan-Buddhismus

Diplomarbeit
zur Erlangung des Magistergrades
der Philosophie

eingereicht an der
geisteswissenschaftlichen Fakultät
der Universität Wien

von

Anderl Christoph

Wien, im Oktober 1995

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG	1
EINLEITUNG	2
(A) HINTERGRUND DES THEMAS/METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN	2
(B) GLIEDERUNG	3
(C) MATERIALIEN	4
(D) FORMALE ASPEKTE	5
(1) Termini	5
(2) Symbole	5
(3) Abkürzungen	5
(4) Zitate	6
TEIL I - BIOGRAPHIE/HAGIOGRAPHIE	9
(A) SENGCHOUS BIOGRAPHIE GEMÄß DEM <i>XU GAOSEN ZHUAN</i>	9
(1) Daoxuan	9
(2) Kommentierte Übersetzung aus dem <i>Xu gaoseng zhuan</i>	10
(3) Biographie und Hagiographie	34
Motivation zur buddhistischen Geschichtsschreibung	34
Daoxuans Quellen	34
Merkmale der Biographie/Hagiographie über Sengchou	35
(B) ANDERE QUELLEN ZU SENGCHOUS BIOGRAPHIE/HAGIOGRAPHIE	36
(1) Legenden im <i>Taiping guangji</i>	35
(2) Biographie im <i>Shenseng zhuan</i>	39
(3) Weitere Quellen	41
TEIL II - LEHRE	42
(A) MEDITATIONSMETHODIK GEMÄß DEM <i>XU GAOSEN ZHUAN</i>	42
(1) Einleitung: Der Buddhismus im Norden Chinas	42
(2) Meditationsmethodik	44
<i>Zhiguan</i>	45
<i>Si nianchu</i>	48
<i>Shiliu tesheng (fa)</i>	54
<i>Wuting</i>	56
(3) Lehrer und Schüler	59
Fotuo	59
Zhimin und Zhishou	59
Sengyong	60
Tanxun	60
Huiyuan	61
Übersicht über Lehrer und Schüler Sengchous	62
(B) SENGCHOU UND DIE TRAKTATE IN PELLIOU 3559	63
(1) Die Dunhuang Manuskripte	63
Die Geschichte von Pelliot 3559	64
Die Materialien in Pelliot 3559	65
Die Datierung des Manuskripts	66
Herausgabe und Übersetzung in dieser Arbeit	66
(2) Ms.1	67
Der chinesische Text	67
Übersetzung von Ms.1	69
(3) Ms.2	80
Der chinesische Text	80
Übersetzung von Ms.2	81
(4) Ms.3	84
Der chinesische Text	84
Übersetzung von Ms.3	89
(5) Analyse	109
<i>Anxin</i>	109
<i>Shouxin</i>	112
<i>Buqi</i>	114

Zitierte Sütren	115
Parallelen zum <i>Zhenzong lun</i>	117
Parallelen zum Kommentar zum <i>Faju jing</i>	120
Die Zuordnung von Ms.1 und Ms.3	124
TEIL III - EINFLUSS	126
(A) SENGCHOU UND DIE NORDSCHULE DES CHAN	126
(1) Die Nordschule des Chan-Buddhismus	126
(2) Sengchou und Jingjue	131
(3) Sengchou und Bodhidharma	132
(4) Weitere Referenz zu Sengchou	137
Yuanji	137
Zizai	138
Fachang	138
(5) Die Bedeutung Sengchous für die frühe Chan-Schule	139
(B) SENGCHOU UND DIE TIANTAI-SCHULE	140
(C) SENGCHOU UND DIE JINGTU-SCHULE	143
SCHLUSSBEMERKUNG	145
BIBLIOGRAPHIE	146
(A) PRIMÄRLITERATUR	146
(1) Geschichte/Sammelbände	146
(2) Buddhistische Texte	146
(B) SEKUNDÄRLITERATUR	153
(1) Wörterbücher/Nachschlagewerke/Bibliographien	153
Spache/Namens- u. Ortslexika	153
Wörterbücher für Buddhismus/buddhistischer Kanon/Bibliographien.....	154
(2) Geschichtlicher und sozialer Hintergrund	156
(3) Buddhismus	158
Werke in chinesischer und japanischer Sprache	158
Werke in westlichen Sprachen	162
ANHANG	175
Anhang (A,1) Sengchous Biographie im <i>Xu gaoseng zhuan</i>	175
Anhang (A,2) Sengchous Eintrag im <i>Taiping guangji</i>	178
Anhang (A,3) Sengchous Biographie im <i>Shenseng zhuan</i>	179
Anhang (A,4) Sengchous Biographie im <i>Fozu tongji</i>	180
Anhang (A,5) Eintrag über Sengchou im <i>Fozu lidai tongzai</i>	181
Anhang (A,6) Eintrag über Sengchou im <i>Shishi jigu lue</i>	181
Anhang (A,7) Ms.1, Ms.2 und Ms.3 in Pelliot 3559	182

DANKSAGUNG

Ich möchte Prof. Robert Buswell (Univ. of California, UCLA) danken, der mich bei der Suche nach einem geeigneten Thema unterstützte, indem er eine Arbeit über Sengchou vorschlug und die ersten Literaturhinweise dazu gab. Weiters danke ich Prof. Ladstätter (Inst. f. Sinologie, Univ. Wien), der dieses Thema akzeptierte und mich im Zuge der Arbeit daran betreute. Ich danke auch Prof. Steinkellner (Inst. f. Tibetologie und Buddhismuskunde, Univ. Wien), der viel Zeit opferte, die Arbeit durchzusehen und wertvolle Hinweise insbesondere der Terminologie gab. Erwähnen möchte ich auch Fr. Monique Cohen (Conservateur général, Département des Manuscrits Division Orientale, Bibliothèque Nationale de France, Paris), die mir freundlicherweise Mikrofilm-Kopien der Pelliot Manuskripte 2192 und 3559 zur Verfügung stellte. Meine Schwester Gabriele wirkte nicht unerheblich daran mit, den Wald an Rechtschreib- und formalen Fehlern zu lichten. Nicht zuletzt möchte ich meiner Frau Cecilie und meiner Tochter Cornelia danken, die viel Geduld und Verständnis für meine langwierige Arbeit an diesem Thema aufbrachten und mich nach Kräften unterstützten.

EINLEITUNG

(A) HINTERGRUND DES THEMAS / METHODOLOGISCHE ÜBERLEGUNGEN

Unter den Funden buddhistischer Schriften in Dunhuang am Beginn dieses Jahrhunderts befanden sich auch etliche aus der formativen Periode des Chan-Buddhismus - Texte der sogenannten 'Nordschule', die von der späteren 'orthodoxen' südlichen Chan-Schule nicht weiter tradiert wurden. Seit den 60er Jahren waren einige dieser Schriften Objekte intensiver Studien in Japan und später auch in Frankreich und den USA. Durch diese Forschungsarbeit war es zum ersten Mal möglich, die Entstehung der Chan-Schule anhand dieser relativ frühen Texte neu zu beleuchten und das geschichtliche Bild, das durch die Historiographie der später etablierten Chan-Schulen in China und Japan propagiert wurde und bis ins 20. Jahrhundert Gültigkeit besaß, wesentlich zu revidieren. Abgesehen von den neuen Möglichkeiten der Chan-Forschung, die sich durch die Texte der Dunhuang-Funde eröffneten, wurde in den letzten Jahren viel Aufmerksamkeit den methodologischen Fragen der Chan-Historiographie geschenkt (angesichts der Tatsache, daß viele Werke der Chan-Sekundärliteratur in Japan und im Westen bewußt oder unbewußt die eigene Sichtweise der Chan-/ Zen-Schule bezüglich ihres Ursprungs wiedergeben und damit ideologisch gefärbt sind).¹ Im Zuge dieser Entwicklung rückten auch diejenigen Mönche in den Vordergrund, die (wie man aus den Materialien aus Dunhuang ersehen kann) offensichtlich die formative Periode des Chan nachhaltig beeinflusst haben, jedoch später aus der Chan-Tradition entfernt wurden und in Vergessenheit gerieten.

Diese Arbeit über den Mönch 僧稠 Sengchou (480-560) versteht sich auch als Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des frühen Chan am Beispiel eines bis zur Entdeckung der Dunhuang-Manuskripte für die Chan-Schule unbedeutenden Mönchs. Sengchou war bis dahin aus verschiedenem biographischen Material hauptsächlich als einflußreicher Meditationspezialist des 6. Jahrhunderts bekannt, als Thaumaturg und als dynastischer Meister der Nördlichen Qi (550-577). Unter den für die Nordschule relevanten Materialien der Dunhuang-Funde fand man jedoch drei ihm zugeschriebene Traktate.

¹Viele Werke der Sekundärliteratur, wie z.B. die im Westen äußerst einflußreichen von D.T.Suzuki, folgen in ihrem Ansatz den eigenen Dogmen der Chan-Schule (z.B. eine Tradition unabhängig von kanonischen Schriften und anderen buddhistischen Schulen zu sein, deren Essenz nur durch die Interaktion zwischen erleuchteten Lehrern und begabten Schülern weitergegeben wird). Für eine ausgezeichnete kritische Betrachtung der Chan-Historiographie und deren methodischer Ansätze siehe Faure 1993: 15-151.

Das Ziel dieser Arbeit ist es, möglichst viel Material über Sengchou zu erschließen und dieses Material im Kontext der Zeit, in dem es entstanden ist, zu interpretieren. Im Mittelpunkt steht deshalb nicht die Suche nach der Person Sengchous und dessen Lehre - die historische Person Sengchou bleibt auch nach einer gründlichen Sichtung der Materialien ziemlich vage -, sondern es geht vielmehr darum, was Sengchou in den relevanten Texten und in dem religiösen Umfeld, in dem diese entstanden sind, *repräsentierte*.

Das Thema der Arbeit wurde ursprünglich von Prof. Buswell (Univ. of California, Los Angeles) vorgeschlagen. Die anfängliche Annahme, daß es sich bei diesem Thema um eine relativ geradlinige Arbeit über Leben und Wirken eines Mönchs, der unter anderem einigen Einfluß auf die frühe Chan-Bewegung hatte, handelte, erwies sich im Laufe der Arbeit und der Sichtung der Quellen immer mehr als Täuschung. Die Einträge über Sengchou in den verschiedenen Quellen (die früheste Erwähnung Sengchous findet sich in historiographischem Material Mitte des 7. Jhds., die späteste in Werken des 14. Jahrhunderts) widersprachen einander teilweise und ließen sich nicht zu einem zusammenhängenden Bild zusammenfügen. Insbesondere die ihm zugeschriebenen Texte der Dunhuang-Funde, deren Behandlung den meisten Raum in dieser Arbeit einnehmen, paßten nicht in das Bild. Im Laufe der Übersetzung und Analyse der Traktate wurde klar, daß es sich dabei nicht um Werke des historischen Sengchou handeln konnte, sondern daß die Traktate im Kontext der frühen Chan-Schule entstanden waren (Diese Vermutung wurde bereits in einigen Werken der Sekundär-Literatur geäußert, bis jetzt aber nie hinlänglich dokumentiert). Dies führte naturgemäß zur Frage, was Sengchou für die frühe Chan-Bewegung bedeutete und warum diese seinen Namen verwendete. Zum Glück beschäftigen sich einige neuere Werke der westlichen Sekundärliteratur mit der Frage, welche Mechanismen in Bezug auf ideologische, historiographische und andere Aspekte bei der Entstehung der frühen Chan-Schule tätig waren und welche Bedeutung religiöse Autoritäten der Vergangenheit (einschließlich deren Legenden) für das frühe Chan hatten. Insbesondere waren zwei Werke Prof. Bernard Faures (Faure 1991 u. Faure 1993) für diesen Aspekt der Arbeit von großem Nutzen, da Faure die Struktur früher Chan-Werke in Hinblick auf die Funktion religiöser Autoritäten wie Bodhidharma oder Sengchou als literarische Paradigmen untersucht.

(B) GLIEDERUNG

Die Arbeit ist in 3 Teile gegliedert. Teil I ist der Übersetzung und Bewertung des biographischen Materials gewidmet.

Teil II konzentriert sich auf die Materialien über Sengchous Lehre. Im ersten Abschnitt von Teil II soll die seine Lehre anhand der Angaben in den frühen Biographien behandelt werden. Der zweite Abschnitt widmet sich den Dunhuang-Materialien über Sengchou in Pelliot (P.) 3559. Das Original der drei Traktate wird textkritisch mit den zwei existierenden Ausgaben (Yanagida 1963 und Okimoto 1987) verglichen und anschließend übersetzt. Dabei werden die Traktate auch in Hinsicht auf Parallelen zu anderen Nordschul-Texten untersucht. Die Methode, Sengchous Traktate unter Einbeziehung relevanter Texte zu untersuchen, soll dazu beitragen, die Umstände ihres Entstehens zu klären und den Sengchou des 6. Jahrhunderts als möglichen Autor auszuschließen.

Teil III widmet sich der Bedeutung Sengchous für die frühe Chan-Schule und der Frage, was er und seine Legende für Mitglieder der Nord-Schule symbolisierte, unter anderem im Vergleich zu einem weiteren religiösen Paradigma in Chan-Texten - Bodhidharma. Anhand dieser Strukturanalyse und den in Teil II gefundenen Ähnlichkeiten zu anderen Texten möchte ich versuchen, den Zeitraum, in dem die Sengchou zugeschriebenen Manuskripte entstanden sein könnten und den Kreis möglicher Autoren, die sie verfaßt haben könnten, einzugrenzen. Der letzte Abschnitt von Teil III behandelt Materialien, die Sengchous zur Tiantai- und Jingtu-Schule in Beziehung setzen.

(C) MATERIALIEN

Die Primärliteratur über Sengchou gliedert sich hauptsächlich in historiographische Quellen und in die Traktate im Dunhuang-Manuskript Pelliot 3559. Der Großteil der relevanten Quellen wird im Laufe der Arbeit übersetzt, abgesehen von Texten, bei denen es sich um eine offensichtliche Wiederholung zeitlich früheren Materials handelt.

Bei der Sekundärliteratur sind insbesondere zwei ca. 20-seitige Buchbeiträge (Jan 1983 u. Okimoto 1987), die sich ausschließlich mit Sengchou beschäftigen, zu erwähnen. In beiden Artikeln wird versucht, eine Verbindung zwischen dem historischen Sengchou und den Traktaten in P. 3559 herzustellen - eine These, die ich im Laufe der Arbeit zu widerlegen versuchen werde.² Okimotos Artikel ist vor allem deshalb wertvoll, da er die Traktate Sengchous in Norm-Schrift herausgibt. Von großer Wichtigkeit ist die Beschreibung von P. 3559 in Yanagida 1963, in der

²Jan hat auch einen chinesischen Beitrag über Sengchous Ms.1 verfaßt (Ran 1983). Dieser Artikel war mir jedoch nicht zugänglich und kann deshalb in dieser Arbeit nicht berücksichtigt werden.

Sengchous Traktate (außer Ms.3) vollständig herausgegeben und kurz besprochen werden.³ Sengchou wird auch in Faure 1989: 28-35 behandelt. Dieser kurze Abschnitt ist sehr aufschlußreich, da Sengchou im Kontext eines historiographischen Werkes der Nordschule des Chan behandelt wird, wobei Faure auf die Bedeutung der Legenden über Sengchou und auf dessen autoritative Wirkung als religiöses Paradigma eingeht. Erwähnung findet Sengchou auch in Faure 1986 und Faure 1993 in Rahmen von Studien über den Mönch Bodhidharma.

(D) FORMALE ASPEKTE

(1) Termini

Chinesische, japanische, Sanskrit- und Pali- Termini werden in *kursiver* Schrift wiedergegeben.

(2) Symbole

□	Schriftzeichen im Original unleserlich
(?)	Lesung eines Zeichens im Original-Text zweifelhaft
[?]	Zweifel bzgl. der Richtigkeit der Übersetzung
//	Im Original-Text ist ein Absatz erkennbar

(3) Abkürzungen

D. u.	Lebensdaten nicht bekannt
e.	Englisch
f.	Französisch
Hg., hg.	Herausgeber, Herausgabe, herausgegeben
j.	Japanisch
kom.	Kommentar, kommentiert
P.	Manuskript der Dunhuang-Texte der Bibliothèque Nationale de Paris (Manuscripts Collection Pelliot) ⁴

³Die Editionen der Traktate in Norm-Schrift in Yanagida 1963 u. Okimoto 1987, die ich miteinander und mit der Kopie des Originals verglich, machten eine Überstzung erst möglich, da der Zustand des Manuskripts, auf dem sich die Traktate befinden, teilweise schlecht ist und viele Schriftzeichen schwer zu entziffern sind.

⁴Die bei Dunhuang-Manuskripten übliche Zitierweise ist wie folgt: laufende Zeilennummer des gesamten Manuskripts/Nummer des Manuskriptblattes: Zeilennummer im aktuellen Manuskriptblatt;

p.	Pali
S.	Manuskript der Dunhuang-Texte der National Library/London (Manuscripts Stein collection)
skr.	Sanskrit
Übs., übs.	Übersetzer, übersetzt
zit.	zitiert

(4) Zitate

Primärliteratur:

Beim Zitieren von Primärliteratur wird der Titel des Werkes verwendet (bei *Sûtren* im allgemeinen der chinesische Titel der Übersetzung). Der Titel ist in *kursiver* Schrift geschrieben. Bei besonders häufig zitierten Werken wird ein Kurzzitat verwendet (vollständige Angaben siehe in der Bibliographie):

<i>Anxin fa</i>	入道安心要方便法門 <i>Rudao anxin yao fangbian famen</i> , 道信 (Daoxin zugeschrieben)
<i>Baoxing lun</i>	究竟一乘寶性論 <i>Jiujing yisheng baoxing lun</i> (<i>Ratnagotravibhâgaśâstra</i>)
<i>Laikâ</i>	楞伽阿跋多羅寶經 <i>Lengqie apoduoluo bao jing</i> (<i>Laikâvatârasûtra</i> , übs. v. Guṇabhadra)
<i>Lotussûtra</i>	妙法蓮華經 <i>Miaofa lianhua jing</i> (<i>Saddharmapundarikasûtra</i>)
<i>Mahâparinirvâṇa sûtra</i>	大般涅槃經 <i>Da ban niepan jing</i>
Ms.1	稠禪師意 <i>Chou chanshi yi</i> (Sengchou zugeschrieben)
Ms.2	稠禪師藥方療有漏 <i>Chou chanshi yaofang liao youlou</i> (Sengchou zugeschrieben)
Ms.3	大乘心行論 <i>Dasheng xinxing lun</i> (Sengchou zugeschrieben)
<i>Qixin lun</i>	大乘起心論 <i>Dasheng qixin lun</i>

<i>Vimalakîrtisûtra</i>	維摩詰所說經 <i>Weimojie suoshuo jing</i> (<i>Vimalakîrtinirdeśasûtra</i>)
<i>Yaojue</i>	頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要 決 <i>Dunwu zhenzong jingang banruo</i> <i>xiuxing da bian famen yaojue</i> (智達 Zhida zugeschrieben)
<i>Zhenzong lun</i>	大乘開心顯性頓悟真宗論 <i>Dasheng</i> <i>kaishin xianxing dunwu zhenzong lun</i> (慧光 Huiguang zugeschrieben)

Wörterbücher/Sekundärliteratur:

Sekundärliteratur wird mit dem Familiennamen des Autors und dem Erscheinungsjahr zitiert. Einige häufig zitierte Enzyklopädien und Wörterbücher werden wie folgt zitiert (vollständige Angaben siehe in der Bibliographie):

Diming	Zang Lihe: <i>Zhongguo renming dacidian</i>
Edgerton	Edgerton, Franklin: <i>Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary - Vol. II - Dictionary</i>
Foxue dacidian	Ding Fubao: <i>Foxue dacidian</i>
Guanzhi	Bo Zheng: <i>Zhongguo gudai guanzhi</i>
Hôbôgirin	Démieville, etc. (Hg.): <i>Hôbôgirin</i>
M.	Mathews: <i>Mathews`Chinese - English Dictionary</i> (M.: Zeichennummer.Nummer der Zeichenzusammensetzung)
Mochizuki	Mochizuki Shinkô: <i>Bukkyô daijiten</i> (Mochizuki/Band: Seite)
Nakamura	Nakamura Hajime: <i>Bukkyô-go daijiten</i> (Nakamura: Seite Spalte ⁵)
Oda	Oda Tokunô: <i>Bukkyô daijiten</i> (Oda: SeiteSpalte)
Renming	Zang Lihe: <i>Zhongguo renming dacidian</i>
Soothill	Soothill/Hodous: <i>A Dictionary of Chinese Buddhist Terms</i>

⁵Für die Spaltennummer werden durchwegs arabische Buchstaben verwendet; z.B.: Nakamura: 573a.

T.	Takakusu Junjirô: Taishô shinshû daizôkyô (T.Band/Textnummer: Seite Spalte Zeilennummer)
Wenhua cidian Zengaku daijiten	Ren Daobin: Fojiao wenhua cidian Komazawa Daigaku-nai Zengaku Daijiten Hensanshō (Hg.): Zengaku daijiten
ZWDCD	Zhongwen Dacidian Bianzuan Weiyuanhui (Hg.): Zhongwen dacidian (ZWDCD/ Band: Zeichnummer. Nummer der Zeichenzusammensetzung)
ZZ	Zôkyô Shoin: Dai Nihon zokuzôkyô

Bei Zitaten aus Werken der Sekundärliteratur werden chinesische Wörter und Eigennamen in Pinyin-Transkription umgewandelt und Termini *kursiv* wiedergegeben.

TEIL I - BIOGRAPHIE

(A) SENGCHOUS BIOGRAPHIE GEMÄß DEM *XU GAOSENG ZHUAN*

Die älteste und umfangreichste Information über Sengchou ist uns von 道宣 Daoxuan überliefert, dem Verfasser des 續高僧傳 *Xu gaoseng zhuan* ('Fortsetzung Biographien Eminenter Mönche').⁶

(1) Daoxuan (596-667)

Daoxuan⁷ gilt als der wichtigste buddhistische Geschichtsschreiber der Tang-Dynastie. Er selbst gilt als Begründer der Dharmagupta-vinaya Schule (律宗 *Lü-zong*), die sich auf disziplinierte Vorschriften und Ordensregeln spezialisierte. In China wurden bis zum Beginn der 宋 Song-Zeit (960-1126) fast alle buddhistischen Biographien und Bibliographien von Anhängern der *Lü-zong* verfaßt.⁸ Daoxuan lebte in einem Kloster auf dem 中南山 *Zhongnan-shan*, deswegen seine Schule auch *Nanshan-zong* ('Südlicher Berg') genannt wird.⁹

Daoxuan kompilierte die *Fortsetzung Biographien Eminenter Mönche* (續高僧傳 *Xu gaoseng zhuan*) um 649. Erweiterungen und Änderungen wurden jedoch bis zu seinem Tod (667) vorgenommen. Daoxuan berichtete über Mönche aller buddhistischen Richtungen und war offensichtlich auf ein Gleichgewicht in der Bewertung der verschiedenen Schulen bedacht. Sein Werk ist die Hauptinformationsquelle über Mönche, die zwischen 502 und 665 lebten.¹⁰ Von den 340 Hauptbiographien und 160 Nebenbiographien¹¹ widmete er den *Dhyāna*-Meistern (習禪 *xichan*) 133.

⁶Der Haupteintrag befindet sich in *juan* 16, T.50/2060: 553 b25 - 555 b25.

⁷Bibliographische Angaben siehe im 宋高僧傳 *Song gaoseng zhuan* (Hg. Tai 1987), Bd.1: 327-330 und im *Foxue dacidian*: 2366. Sein Beiname war 南山律師 *Nanzong lüshi* (*Vināya*-Meister des Nanshan). Er wurde in 丹徒 *Dantu* (im heutigen Jiangsu) im Jahre 596 geboren. Im Alter von 16 Jahren legt er die Gelübde unter einem Mönch namens 智首 *Zhishou* ab. In der 武德-Ära (618-627) der Tang-Dynastie läßt er sich im 西明寺 *Ximing-si* nieder. Als 玄奘 *Xuanzhuang* von seiner Indienreise zurückkehrt, arbeitet Daoxuan in dessen Übersetzungsteam. Neben dem *Xu gaoseng zhuan* verfaßte er weitere historiographische Werke wie: 廣弘明集 *Guang hongming ji*, 大唐內典錄 *Da Tang neidian lu*, etc. (siehe *Zongjiao cidian*: 1058-1059).

⁸Siehe Schmidt-Glinterz 1982: 6.

⁹Siehe Ch`en 1964: 301; Buswell 1989: 129.

¹⁰Jong 1979(1): 103-104.

¹¹Da Daoxuans Werk nach seinem Tode überarbeitet wurde, schwankt die Anzahl der Biographien in den verschiedenen Ausgaben. So weist die koreanische Ausgabe 414 Haupt- und 201 Nebenbiographien auf; die '3 Ausgaben' (宋 Song, 元 Yüan, 明 Ming) 489 Haupt- und 213 Nebenbiographien; siehe Jong 1979 (1): 103, Fn.11.

(2) Kommentierte Übersetzung aus dem *Xu gaoseng zhuan*¹²

Der Mönch Sengchou¹³

[Herkunft und weltliche Laufbahn, T.50/2060: 553b25-28]

Er hieß mit Familiennamen 孫 Sun und stammte ursprünglich aus 昌黎 Changli¹⁴. Später lebte er in 饒陶 Yingtao¹⁵, einer Stadt des Kreises (縣 *xian*) 鉅鹿 Julu. Sein Charakter war ausgezeichnet und er war bekannt für seine Kindestreue (孝 *xiao*) und Aufrichtigkeit (信 *xin*). Mit großem Eifer studierte er die weltlichen Schriften¹⁶ und erlangte Meisterschaft in den Klassikern (經 *jing*) und Geschichtswerken (史 *shi*). Er wurde als Professor der kaiserlichen Akademie¹⁷ eingestellt. Der Ruf, den er durch die Auslegung der alten Schriften (墳索 *fensu*¹⁸) erwarb, drang bis zum kaiserlichen Hof. Bald darauf wirkte er [als Beamter] in der Hauptstadt der Talente und Riten am

¹²Überschriften in eckigen Klammern sind von mir eingefügt, um den Text übersichtlicher zu gestalten. Kurze biographische Angaben über Sengchou in der Sekundärliteratur siehe z.B. in Jan 1983: 52-54; Chanxue dacidian: 742; Zongjiao cidian: 1112-1113; Wenhua cidian: 74.

¹³釋僧稠 Shi Sengchou; 釋 Shi für Śākya kam im späten 4. Jht. als Familienname bzw. Klan-Name für Mönche in Gebrauch; diese Praxis war in Indien unüblich und zeigt den Einfluß konfuzianischer Familienvorstellungen auf den chinesischen Buddhismus (siehe Jorgensen 1987: 96-97).

¹⁴Im heutigen 遼寧意縣 Liaoningyi-xian (Kreis) gelegen (Diming: 473; Zhongjiao cidian: 1112).

¹⁵Südwestlich vom heutigen 寧普 Ningpu in 河北 Hebei gelegen (Zhongjiao cidian: 1112).

¹⁶Im buddhistischen Kontext bezeichnet 世典 *shidian* nicht-buddhistische Schriftwerke (ZWD/1: 380).

¹⁷太學博士 *Taixue boshi*: "Erudite of the Imperial Academy" (Wang, 1984: 254). Zur Zeit der Wei gab es neben der Ausbildung bei Privatlehrern die Möglichkeit, eine öffentliche Provinzschule oder die kaiserliche 'Universität' (*taixue*) zu besuchen. Der Unterricht war auf die konfuzianischen Klassiker ausgerichtet und hatte stark rituellen Charakter (Wang 1984: 133).

Theoretisch stand der Bildungsweg jedem offen, faktisch konnte er jedoch nur von Söhnen aus adeligen und einflußreichen Familien genutzt werden. Wie W. Eberhard zeigte, stammten 80% der im 魏書 *Weishu* (Geschichte der Wei-Dynastie) vorkommenden *boshi* ('Doktoren') aus einflußreichen Familien, der Rest, mit Ausnahme einer einzigen Person, aus der Gentry-Oberklasse (Eberhard 1949: 37-151). Dies läßt den Schluß zu, daß Sengchou aus einer Familie der oberen sozialen Schicht stammte. In der Aufstellung der einflußreichen Familien des Toba-Reiches gibt es nur eine namens 孫 Sun, mit Stammsitz in Changli (Eberhard 1949: 63). Da Sengchou laut Biographie aus einer Familie namens 孫 Sun aus Changli stammt, ist es möglich, daß er ein Abkömmling dieser Familie war. Der Sun-Clan war wahrscheinlich chinesischer Abstammung und hatte seine Blütezeit zwischen 500 und 530. Die Mitglieder waren insbesondere als Hofbeamte tätig. Zehn Mitglieder sind im 魏書 *Weishu* nachweisbar (ibid.).

¹⁸墳索 *fensu*: Abkürzung für 三墳八索 *sanfen basu*; *sanfen* bezeichnet die Werke der legendären Kaiser 伏羲 Fuxi (trad. 2852-2738 v.Chr.), 神農 Shennong (trad. 2737-2698 v.Chr.) und 黃帝 Huangdi (trad. 2697-2598 v. Chr.). *Basu* bezieht sich auf die acht Diagramme (八卦 *bagua*) des 易經 *Yijing* ('Buch der Wandlungen'; die acht Diagramme wurden der Legende nach von 伏羲 Fuxi, 2852-2738 v. Chr., erfunden). *Sanfen basu*, ausführlicher 三墳五典八索九丘 *sanfen wudian basu jiuqiu*, ist ein Sammelbegriff für die (damals) klassische chinesische Literatur (Wang 1983: 3; ZWD/1: 271; ZWD/2: 3101).

prächtigen kaiserlichen Hof (將處器觀國羽儀廊廟 *Jiang chu qi guan guo yu yi langmiao*).¹⁹

[Sengchou wird Mönch - seine Lehrer - Askese und Meditationspraxis, 553b28-553c23]

Doch das Verlangen nach Wahrheit²⁰ ergriff ihn heimlich und plötzlich begann er, das Treiben der Welt zu verachten. Als er eines Tages in den *Sûtren* (佛經 *fojing*) las, wurde er von einer wunderbaren Einsicht erfaßt. Im Alter von 28 Jahren ließ er sich im in 鉅鏤 Juling gelegenen 景明 Jingming-Tempel²¹ von *Dharma*-Meister (法師 *fashi*) 僧寔 Sengshi²² zum Mönch weihen (出家 *chujia*). Nachdem er sich das Haupt kahlgeschoren hatte, begann er, die *Sûtren* und *Sastras*²³ eingehend zu studieren. Mitgefühl und Güte gingen einher mit einer strengen Geistesschulung. In der Folge legte er die *Fünf Gelübde*²⁴ ab. Man sagt, er erklärte [die 2 Arten von Gaben, nämlich] die Gabe von weltlichen Gütern [einerseits], das Lehren des *dharma* [andererseits] auf durchdringende Weise (所謂財法通辯 *suo wei caifa tongbian*²⁵). Mit seinem physischen Körper²⁶ verehrte er kontinuierlich die *Drei*

¹⁹羽儀 *yuyi*, wörtl. 'Federschmuck', 'gefederte Insignien', in weiterem Sinne 'prächtig' (Ciyuan: 1359d, M.: 7658.2). 器觀 *qiguan*: 才能和儀表 *caineng he yibiao* (Ciyuan: 298d).

²⁰道機 *daoji*; wörtl. 'Antrieb zur (buddhistischen) Wahrheit'; 機 *ji*: "Le ressort, le principe moteur, l'instinct religieux qui pousse les êtres vers le salut, vers la délivrance." (Démieville 1987: 24).

²¹景明寺 *Jingming-si*: "Bright Prospect Monastery"; eine ausführliche Beschreibung dieses Tempels befindet sich im *Luoyang qielan ji*, Kap. 3 (城南 *chengnan*: 'Südliche Vorstädte'). Das Kloster wurde in der Jingming-Periode (500-503) unter Kaisers 宣武 Xuanwu (reg. v. 500-516; der 2. Sohn des Kaisers 高祖 Gaozu) erbaut (Wang, 1983: 124-131).

²²Über diesen Mönch ist nichts näheres bekannt.

²³經 *jing* (skr. *sûtra*) und 論 *lun* (skr. *sastra*) sind zwei der drei Unterteilungen des *Tripitaka* (三藏 *sanzang*, 'Buddhistischer Kanon'). *Jing* bezeichnet die dem Buddha zugeschriebenen Reden, *lun* sind Kommentare, Diskurse und Abhandlungen hinzu. Der dritte Teil des *Tripitaka* besteht aus den Ordensregeln (律 *lü*; skr. *vinaya*); siehe Soothill: 409, 444.

²⁴五願 *wuyuan*: In Frage kommen die 'fünf Gelübde' (五戒 *wujie*; skr.: *pañca veramanî*), nämlich das Abstandnehmen vom Töten (不殺生 *bu sha sheng*), vom Stehlen (不盜 *budao*), vom Mißbrauch der Sexualität (不欲邪行 *bu yu xiexing*), von falscher Rede (不妄欲 *bu wang yu*) und von der Einnahme berauschender Mittel (不飲諸酒 *bu yin zhu jiu*); siehe Williams 1993: 353; Soothill: 118.

²⁵財法 *caifa*: *cai* bezieht sich auf das Schenken von weltlichen Gütern wie Nahrung, Kleidung, etc.; *fa* bezieht sich auf das Lehren des Buddhismus. Gemeint sind wohl die beiden voneinander abhängigen Gruppen der Förderer des Buddhismus, einerseits die *dānapati*, die weltlichen Förderer des Buddhismus im Gegensatz zu Mönchen und Nonnen, deren Funktion darin besteht, das *dharma* zu lehren (siehe Nakamura: 450d).

²⁶四大 *sida* (skr. *mahābhūta*): wörtlich die vier Elemente (Erde/Festigkeit, Wasser/Feuchtigkeit, Feuer/Hitze und Wind/Bewegung), aus denen nach damaliger Auffassung der Chinesen alles zusammengesetzt war. Im weiteren Sinne ist der physische Körper gemeint (Soothill: 173). Im Buddhismus wurde die Bedeutung der vier Elemente auf Vergänglichkeit, Nicht-Substantialität und Leidhaftigkeit aller physischen Existenz hin erweitert (Wenhua cidian: 301).

Juwelen²⁷ und achtete die Vier Wohltaten²⁸. Anfänglich erhielt er von 道房 Daofang²⁹ Unterweisung in [der Methode des] *śamatha-vipaśyanā*.³⁰ Daofang war ein vorzüglicher Schüler von 佛陀 Fotuo³¹. Als er die *Dhyāna*-Methode gelernt hatte, zog er Richtung Norden nach der Provinz 定州 Dingzhou auf den 嘉魚山 Jiayu-shan. Er kontrollierte seine Gedanken (斂念 *liannian*) für lange Zeit, aber gänzlich ohne Konzentration (攝 *she*) oder Erkenntnis (證 *zheng*) zu erlangen. Daraufhin beschloß er, den Berg zu verlassen. Das *Mahāparinirvāṇasūtra*³² rezitierend, traf er plötzlich einen Mönch, der sagte, daß er vom 泰岳 Tai-yue³³ komme. Chou berichtete ihm von seiner Situation. Der Mönch wies ihn an, sich nach Kräften anzustrengen. Mit aller Sorgfalt solle er sich der Meditation widmen, ohne irgend etws anderem Aufmerksamkeit zu schenken. Alle Wesen besäßen einen

²⁷三寶 *sanbao* (skr. *triratna/ratnatraya*): 佛 *fo* (Buddha), 法 *fa* (*dharma*, 'Gesetz', Buddha-Lehre), 僧 *seng* (Gemeinschaft der Buddhisten, Orden), zu denen der Novize bzw. buddhistische Laie Zuflucht nimmt (Soothill: 63).

²⁸四恩 *sien*: Die Vier Wohltaten beziehen sich auf Mutter, Vater, Tathāgata (Buddha) und *Dharma*-Lehrer. Durch die Verehrung dieser vier Personen erwirbt man günstige Umstände, um in einem zukünftigen Leben *bodhi* (Weisheit) zu erlangen (gemäß dem 正法念處經 *Zhengfa nianchu jing*). Der Terminus *sien* scheint auch im 大乘本生心地觀經 *Dasheng bensheng xindiguan jing* auf: Dort beziehen sich die Vier Wohltaten auf Vater/Mutter, sämtliche Lebewesen, Herrscher und die Drei Juwelen; bzgl. *sien* siehe Mochizuki: 1725.

²⁹Daofang war ein Schüler des *Dhyāna*-Meisters Buddha (佛陀 Fotuo), dem späteren Lehrer von Sengchou. Nichts Näheres ist über ihn bekannt.

³⁰止觀 *zhiguan* gibt üblicherweise skr. *śamatha-vipaśyanā* wieder. Dieser Terminus wird im Kapitel über Sengchous Meditations-Methodik genauer erläutert.

³¹Biographische Angaben im *Xu gaoseng zhuan*, T.50/2060: 551a-b. Über Fotuo siehe auch Mizuno, 1957: 41 f.; Yanagida, 1970: 148-150; Pelliot, 1923: 245-250/262-264. Fotuo war ein indischer Mönch (skr. Buddha, andere Varianten seines Namens: 佛陀 Futuo, 跋陀 Batuo), der sich zwei Jahre, nachdem die Hauptstadt der Nördl. Wei von Norden nach Loyang verlegt worden war, also 496, im 少林寺 Shaolin-Kloster (am 嵩山 Songshan gelegen), das Kaiser 孝文 Xiaowen (reg. 471-499) für ihn hatte erbauen lassen, niederließ (siehe 魏書 Weishu, Bd.8, 卷 *juan* 114: 3070: 又有西域沙門名跋陀, 有道業, 深為高祖所敬信. 詔於少室山陰, 立少林寺而居之, 公給衣供. "Da gab es auch einen Mönch aus den westlichen Gebieten namens Batuo, der religiöses Karma [das zu Buddhaschaft führt] hatte und tiefe Achtung und Vertrauen seitens Kaiser Gaozu genoß. Für ihn ließ der Kaiser am Shaoshi-shan das Shaolin-Kloster bauen und versorgte ihn mit Nahrung und Kleidung"). Neben Daofang und Sengchou war sein wichtigster Schüler 惠光 Huiguang (471-ca. 550), ein Spezialist des *vinaya* (Ordensregeln) und Gründer des südlichen Zweiges der *Daśabhūmika*-Schule (地論宗 *Dilun-zong*); siehe Faure, 1989: 31. Fotuos Verbindung zum Shaolin-si ist auch in einer Inschrift zum Shaolin-Tempel von 裴滄 Peicui dokumentiert: "Der eminente [indische] Mönch Batuo [=Fotuo] verstand den Tripiṭaka und das *dhyāna* des Geistes; seine Schüler waren Huiguang, Daofang, Sengchou und andere. Er [d.h. Fotuo] übte sich im Guten, seine Taten waren rein. Er vermochte es, ein hervorragendes *karma* [an seine Schüler] weiterzugeben. [Sein Schüler] Huiguang hatte Sengda, Tanyin und Fashang und andere als Schüler; [im ganzen] 10 hervorragende Mönche. Man nannte sie auch die '10 Strahlenden'. Weiters gab es [im Shaolin-si] noch den *Dhyāna*-Meister Bodhidharma, der tief in die Lehre der Weisheit eindrang, [...]" (高僧跋陀明三藏心禪諸門弟子惠光道房稠禪師等. 精勤梵行. 克傳勝業. 惠光弟子僧達曇隱法上法師等十大德. 亦號十英. 復有達摩禪師. 深入惠門 [...]) (少林寺碑 *Shaolin-si bei*, in: *Quan Tang Wen*, *juan* 279: 2835).

³²Über Sengchous Beziehung zu diesem *Sūtra* siehe im Kapitel über Sengchous Meditations-Methodik (TEIL II, A).

³³泰岳: Tai-yue; einer der fünf heiligen Berge Chinas.

anfänglichen Geschmack des *dhyâna*³⁴, und es sei [nur] notwendig, sich von allen äußeren Bedingungen und Umständen³⁵ zu befreien [die diesen anfänglichen Geschmack überdecken], dann wäre er ohne [jeglichen] Kummer (無遂不求 *wu suibuqiu*³⁶). Nun folgte er diesem [Rat]. Zehn Tage verweilte er in Konzentration (攝心 *shexin*) und erlangte infolgedessen *samâdhi*³⁷. Gemäß dem *Mahâparinirvâṇa-sûtra* übte er die Methode namens *smṛty-upasthâna*³⁸. Daraufhin erwachte er wie aus einem Traum, frei von jeglichen Gedanken an Begehren (欲想 *yuxiang*). Er verweilte 5 Sommer-Übungsperioden an jenem Ort. Dann zog er in die Provinz Zhao (趙州) auf den 障供山³⁹ Zhanggong-shan, um bei dem *Dhyâna*-Meister 道明 Daoming Unterweisung zu suchen. Von diesem lernte er die *Sechzehn außerordentlichen siegreichen Methoden*⁴⁰ kennen. Er versenkte sich tief ins Studium⁴¹, sammelte Kommentare (Vorworte) [zu *Sûtren*], fastete und strengte seinen Geist [bis zum äußersten] an. 90 Tage nahm nur einmal pro Tag vier 升 *sheng*⁴² Reis zu sich. Er hatte ein einfaches Tuch auf einem Felsen ausgebreitet und [tief in Meditation versunken] bemerkte weder die Morgendämmerung noch den Einbruch der Nacht (單敷石上不覺晨宵 *dan fu shi shang bu bujue chen xiao*)⁴³. Die Falten des Tuches schnitten ihm ins Fleisch, worauf er es glättete, ohne [seine Meditation] zu unterbrechen. Die Nahrung, die er zu sich nahm, war noch fast roh (未熟 *wei shu*). Er konzentrierte seinen Geist und erlangte *samâdhi*. Er bewegte sich erst bei Anbruch der Nacht (動移晷漏 *dongyi gui lou*). Bevor er [selbst] aß, überließ

³⁴初地味禪 *chudi weichan*: Jan Yün-hua zitiert diese Stelle bei der Beschreibung von Sengchous Meditationsmethode: "...the cultivation of *dhyâna* should be with care and should not have any other will than carefulness because all the sentient beings universally possess the initial taste of *dhyâna*." (Jan 1983: 54). Möglicherweise ist dies eine Umschreibung für die ursprünglich innewohnende 'Buddha-Natur' aller Wesen (佛性 *foxing*, gemäß dem *Mahâparinirvâṇasûtra*), die durch äußere Umstände (緣 *yuan*, skr. *pratyaya*) verdeckt ist. Für diese Interpretation spräche auch die Erwähnung dieses *Sûtras* im nächsten Satz. *Chudi* ist ein Binom, das ausschließlich im buddhistischen Kontext verwendet wird. In der Unterteilung der Bodhisattva-Praxis in 52 Stufen auf dem Weg, ein Buddha zu werden, ist *chudi* (skr. *âdibhûmi*) die 1. Stufe der 十地 (*shidi*, skr. *daśa-bhûmi*, '10 Stufen'). *Chudi* ist ein Synonym für 歡喜地 *huanxidi* (skr. *pramuditâ*): "...joy at having overcome the former difficulties and now entering on the path to Buddhahood" (Soothill: 47). Über *chudi* siehe Nakamura: 679b und 194d.

³⁵緣 *yuan* (skr. *pratyaya*): Ursache, Verkettung von Umständen (Nakamura: 117:c).

³⁶遂不求 *suibuqiu* (skr. *vighâta*): 'das gewünschte [trotz Anstrengung] nicht erreichen' (Nakamura: 274d). Edgerton übersetzt *vighâta* mit 'trouble', 'distress', 'adversity' (Edgerton: 483a).

³⁷定 *ding*: "to fix, settle; skr. *samâdhi*; 'Composing the mind'; 'intent contemplation'; 'perfect absorption of thought into the one object of meditation'; 'abstract meditation', the mind fixed in one direction, or field" (Soothill: 254).

³⁸*Smṛty-upasthâna* (四念處 *sinianchu*; p. *satipatthâna*): "Application of mentality, of awareness" (Edgerton: 614); diese Methode wird ausführlicher in Teil II (A) beschrieben.

³⁹Keine geographischen Angaben gefunden.

⁴⁰十六特勝法 *shiliu tesheng fa*: Dieser Terminus wird in Teil II (A) behandelt.

⁴¹鑽仰 *zuanyang* (siehe *Ciyuan*: 1752d).

⁴²*Sheng* bezeichnet ein Maßgefäß für Getreide oder eine Maßeinheit, die ca. 1 Kubikdeziliter entspricht; gemäß M.: 5745 entspricht 1 *sheng* einem *pint* (31,6 Kubik-Inch).

⁴³單 *dan*: 單衣也 *danyi ye* (ZWDCCD/2: 4061), 敷 *fu*: 陳也 *chen ye* (ZWDCCD/4: 13664).

er [ein Teil der Nahrung] den Vögeln und wilden Tieren zum Verzehr. Oft richtete er auch seine Gedanken auf den Tod. Einmal wurde er von Räufern überrascht, zeigte jedoch keinerlei Furcht. Aufrechten Herzens (方為 *fangwei*) predigte er ihnen über die karmischen Folgen von [schlechten] Taten⁴⁴. Daraufhin warfen die Räuber ihre Waffen weg, empfangen die Gelübde und bekehrten sich (而返 *er fan*). Eines Tages, als er an einem stillen Ort am 鵲山 *Que-shan*⁴⁵ weilte, spürte er, wie ein Geist kam und ihn bezauberte (嘗於鵲山靜處感神來嬈 *chang yu Que-shan jingchu gan shen lai rao*). [Der Geist] umarmte seine Schultern, berührte seine Hüften, und [Sengchou] spürte seinen Atem auf der Stirn. Chou fühlte, wie der Tod nach seinem Herzen griff (稠以死要心 *Chou yisi yao xin*) [?]. In der Folge erreichte er tiefe Konzentration (深定 *shending*). Neun Tage lang verharrte er darin. Als er schließlich daraus erwachte, prüfte er seine Gefühle und Gedanken. Er kam zur Einsicht, daß die Welt gänzlich freudlos (無樂 *wule*) sei.⁴⁶

Später suchte er den Patriarchen Tripiṭaka⁴⁷ im Shaolin Kloster (少林寺) auf und legte ihm seine gewonnenen Einsichten dar. Batuo sprach: "Südlich des Pamir (蔥嶺 Congling) gibt es niemanden, der diesen Mönch hier im Studium des *dhyāna* [d.h.: der Meditation] übertrifft!". Sengchou erhielt nun noch eingehendere Unterweisung bezüglich der Essenz [der Meditation].

[Wanderjahre - Wundertaten - missionarische Tätigkeit, 553c23-554a18]

Als er am im 嵩岳寺 Songque-Tempel⁴⁸ wohnte, gab es dort 100 Mönche und das Wasser der Quelle reichte gerade für sie aus. [Eines Tages] erschien plötzlich eine

⁴⁴業行 *niexing*: "deeds, actions; karmic deeds; moral actions which influence future rebirth" (Soothill: 404).

⁴⁵Que-shan: befindet sich 20 *li* nördlich des Marktfleckens 灤口鎮 *Luankou-zhen* im Kreis 歷城縣 *Licheng-xian* der Provinz 山東 *Shandong* (Diming: 1360c).

⁴⁶"He consequently entered into deeper concentration. He sat for nine days without movement. After waking up from the concentration, both his feelings and thoughts became purer. When he examined and defined worldly affairs, he found that there was absolutely no happiness" (Jan 1983: 54-55).

⁴⁷祖師三藏 *zushi* Sanzang: Gemeint ist Fotuo/Batuo.

⁴⁸Eines der Klöster am 嵩山 *Song-shan*. Der Song-shan ist einer der 5 heiligen Berge (五岳 *wu yue*) Chinas und besteht aus etlichen Teilgipfeln. Er liegt im Norden des Kreises 登封 *Dengfeng* der Provinz 河南 *Henan*. Andere Namen für den Berg sind 崧高上 *Songgaoshang*, 密高山 *Migao-shan* und 嵩岳 *Songyue*. Der Berg war sowohl für Taoisten als auch für Buddhisten von großer Bedeutung. Neben den oben erwähnten Tempeln Shaolin-*si* und Songque-*si* beherbergte er noch etliche weitere Tempel: 古來法王寺 *Gulaifawang-si*, 嵩陽寺 *Songyang-si*, 道場寺 *Daochang-si*, 會善寺 *Huishan-si*, 清涼寺 *Qingliang-si*, 寶勝尼寺 *Baoshengni-si*, etc. Wie oben erwähnt, wurde der Shaolin-Tempel (am Nebengipfel 少室山 *Shaoshi-shan*) für den Mönch Fotuo erbaut und war angeblich auch Wohnort von Bodhidharma und seinem Schüler 慧可 *Huike* (diese Tatsache wird heute von einigen Buddhologen bezweifelt, die annehmen, daß Bodhidharma erst viel später mit dem Shaolin-*si* in Verbindung gebracht wurde). Der 嵩岳寺 *Songyue-si* ist der zweitwichtigste Tempel und

Frau in zerschlissener Kleidung mit einem Besen unter dem Arm, die sich auf die Treppen setzte und den Mönchen beim Rezitieren der *Sûtren* zuhörte. Die Mönche erkannten nicht, daß es sich um einen Geist handelte. Sie beschimpften [die Frau] und jagten sie fort. Die Alte wurde daraufhin zornig und stampfte mit aller Kraft mit dem Fuß auf die Quelle, die infolgedessen versiegte. Die Menge [der Mönche] berichtete Sengchou von diesem Ereignis. Dieser rief dreimal: "*Upâsikâ!*"⁴⁹, ging hinaus und wandte sich mit folgenden Worten an den Geist: "Die Mönche hier sollten der Kultivierung des *Weges* (行道 *xing dao*) mehr Aufmerksamkeit widmen!" Da berührte der Geist mit dem Fuß die ausgetrocknete Quelle und sofort sprudelte Wasser daraus hervor. Von Zeit zu Zeit demonstrierte er seine wunderbaren Kräfte und bezwang übernatürliche Erscheinungen wie [beispielsweise] hier (時共深異威感如此 *shi gong shen yi wei gan ru ci*) [?].

Danach übersiedelte er auf den westlichen Teil des Berges Wangwu (西王屋山 *xi-Wangwu-shan*⁵⁰) und kultivierte dort die genannten [Meditations-] Methoden. Einmal hörte er zwei Tiger, deren Gebrüll die Felsschluchten erbeben ließ, kämpfen. Mit dem Mönchsstab (錫杖 *xizhang*) trennte er sie, worauf die beiden Tiger voneinander abließen und sich davontrollten.⁵¹

Eines Tages fand er auf seinem Lager zwei Bände einer taoistischen Schrift.⁵² Da sprach Sengchou: "Ich übe mich in der buddhistischen Lehre. Was für einen Nutzen hat es da, nach einem langen Leben auf dieser Welt zu streben!" Augenblicklich verschwanden die Schriften bei diesen Worten von selbst. Seine Wirkung auf übernatürliche Phänomene war durchwegs dieser Art (其感致幽現皆此類也 *qi gan zhi youxian jie cilei ye*).

Als nächstes übersiedelte er auf den 青羅山 *Qingluo-shan*⁵³. Er nahm die Almosen der dortigen Aussätzigen⁵⁴ an. Er ekelte sich nicht von dem Gestank, den sie durch

ist am 太室山 *Taishi-shan*-Nebengipfel gelegen. Der Bau wurde im Jahre 508 unter Kaiser 宣武帝 *Xuanwu-di* begonnen, im Jahre 519 wurde er von Kaiser 孝明帝 *Xiaoming-di* umgebaut und auf 閑居寺 *Xianju-si* umbenannt. Am Beginn der Sui-Dynastie erhielt er wieder den Namen *Songque*. Falls sich der Biograph *Daoxuan* an die korrekte Namensgebung der jeweiligen Zeit gehalten hat, müßte sich Sengchou irgendwann zwischen 508 und 519 dort aufgehalten haben. Eine ausführliche Beschreibung des *Song-shan* siehe in *Mochizuki/3: 2879-2881*; siehe auch *Faure 1992*.

⁴⁹優婆夷 *youpoyi*: Weibliche Laien- Buddhistin, die die ersten fünf Gelübte befolgt.

⁵⁰*Wangwu-shan*: Im Südwesten des 陽城縣 *Yangcheng-xian* (Kreis) der Provinz 山西 *Shanxi* gelegen. Der westliche Teil des Berges wird auch 月華 *Yuehua* ("Mond-Blume") genannt. (Diming: 173a).

⁵¹Diese Geschichte wird ausführlicher in Teil III dieser Arbeit behandelt, in dem auf die Legenden um Sengchou genauer eingegangen wird.

⁵²仙經 *xianjing*: "Taoist Treatise on alchemy and immortality" (Soothill: 166).

⁵³Im Osten des Kreises 浦江 *Pujiang-xian* der Provinz 浙江 *Zhejiang* gelegen (Diming: 574d).

ihre eitrigen Wunden verbreiteten. Er betrachtete ihn [d.h.: den Eiter] als so köstlich wie 齋 *ji*.⁵⁵

Einmal meditierte er für lange Zeit und ermüdete. Er machte eine Pause und rastete am Fuße seines Lagers. Da erschien plötzlich ein Geist, berührte ihn und wies ihn an, weiter in Meditation zu verharren. Er befolgte dies und von da an erlangte er häufig tiefe Konzentration⁵⁶. Jedesmal für einen Zeitraum von sieben Tagen.

Danach wohnte er am 馬頭山 *Matou-shan*⁵⁷ der 懷 *Huai*-Provinz. Kaiser 孝明 *Xiaoming* der 魏 *Wei*⁵⁸ erfuhr von seiner außerordentlichen Tugendhaftigkeit und zitierte ihn drei Mal an seinen Hof. Doch Sengchou lehnte sein Ansuchen jedes Mal mit folgender Begründung ab: "Alles unter dem Himmel⁵⁹ ist des Kaisers Land. Ich führe auf diesem Berg das Leben eines Asketen, kultiviere den Weg ohne ihn [noch] vollkommen durchdrungen zu haben."⁶⁰ Der Kaiser erlaubte ihm infolgedessen, [am Berg zu verbleiben] und reiste selbst dorthin, um ihn mit Almosen/Spenden zu versorgen [送供 *song gong*]. Auch die Berufung an den Hof von Kaiser 孝武 *Xiaowu* der 魏 *Wei* im Jahre 532⁶¹ lehnte Sengchou ab. Der Kaiser erließ ein Edikt, im Tal eine Meditationshalle (禪室 *chanshi*) zu bauen, in der sich seine Anhänger versammeln und Spenden⁶² ausgegeben werden könnten.

Als nächstes wandte Sengchou sich nordwärts zum 常山 *Chang-shan*⁶³. Der Gouverneur⁶⁴ von *Ding-zhou* namens 婁睿 *Lourei*⁶⁵, 王高攸 *Wang Gaoyou* von 彭城 *Pengcheng*⁶⁶ und andere baten ihn, zu den Literati der nördlichen

⁵⁴厲疾 *lji*.

⁵⁵甘之如齋 *gan zhi ru ji*, wörtl.: "Süß wie (eine Art von grünem) Gemüse". *Ji* ist soviel wie 齋菜 *jicai*, eine Art von süßschmeckendem Gemüse (siehe *Ciyuan*: 1481a, M.: 460).

⁵⁶入定 *ruding*: in Konzentration/skr. *samâdhi* eintreten.

⁵⁷150 *li* südlich des 商城縣 *Shangcheng-xian* der Provinz 河南 *Henen* (*Diming*: 768b, Bed.3).

⁵⁸Er regierte zwischen 516 und 528.

⁵⁹普天之下 *pu tian zhi xia*.

⁶⁰不爽大通 *bu shuang datong*.

⁶¹Das erste Jahr der Yongxi-Ära: 永熙元年 *Yongxi yuannian*. Kaiser Xiaowu war der letzte Kaiser der Nördlichen Wei-Dynastie und regierte bis 534.

⁶²供養 *gongyang*: "To make offerings of whatever nourishes (food, goods, incense, lamps, scriptures, any offerings for body and mind)"; *Soothill*: 249.

⁶³20 *li* südlich des 諸城縣 *Zhucheng-xian* in *Shandong* (*Diming*: 797a).

⁶⁴刺史 *cishi*: ein Titel, siehe *Guanzhi*: 380.

⁶⁵婁睿 *Lourei*: Ein Beamter der Nördlichen Qi, der Unterweisung in Meditations-Praxis erhielt (受禪 *shou chan*). Siehe *Renming*: 898.

⁶⁶*Diming* *dicidian*: 893; über den Buddhismus in *Pengcheng* (die erste Hauptstadt der Nördl. Wei) siehe *Tang* 1955, Bd.2: 830-832.

Berggedenden zu kommen.⁶⁷ Sengchou motivierte dort ein Menge von Leuten, sich der Gelübde zu unterwerfen und sich zum [buddhistischen] Glauben zu bekehren.

In das Gebiet von 燕趙 Yanzhao⁶⁸ war die [buddhistische] Wahrheit ⁶⁹noch nicht vorgedrungen. Kurz gesagt kann man [die dortigen Kulte] als [das Abhalten von] Blutopfern bezeichnen.⁷⁰ Die Menschen dort waren [gerade] damit beschäftigt, an Opferungen teilzunehmen, um gute Zeiten herbeizubeschwören oder auch Ruhm und Reichtum [zu erlangen] (衆侶奔赴 禮貺填充時或名利所纏者 *zhonglü benfu li kuang tian chong shi huo mingli suo chan zhe*). Chou rezitierte einen [geheimen] Spruch (Mantra), um sie aufzuhalten⁷¹. Seine Zuhörer erröteten vor Scham und hielten sofort inne. Chou eröffnete ihne *Stanza* (偈 *ji*) [aus Sûtren] zur Kultivierung des Guten (便為陳修善偈 *bian wei chen xiushan ji*⁷²). [Er lehrte,] sie sollten sich mit socher Art [religiöser Praxis] begnügen, die ihren Geist zur Ruhe bringe⁷³ und auf diese Weise ihren Charakter verbessern.⁷⁴ [Durch diese Missionstätigkeit] breitete sich der Buddhismus (道 *dao*) am Wohnort dieses Mönches (山世 *shanshi*⁷⁵) aus und [sein Ruf] drang bis zum erlauchten Kaiser.⁷⁶

[Sengchou wird an den kaiserlichen Hof zitiert, 554a18 - 554b5]

Kaiser 文宣 Wenxuan der [Nördlichen] 齊 Qi ließ im Jahre 551⁷⁷ den kaiserlichen Befehl nach Ding-zhou senden, wonach Sengchou angewiesen wurde, in die

⁶⁷請至又默 (=文墨)之大冥山 *qing zhi youmo (wenmo) zhi daming shan*: Dieser Satz ist für mich schwer verständlich. Anfänglich hielt ich *youmo/wenmo* und *Daming shan* für Ortsnamen, konnte aber keine Angaben darüber finden. Schließlich übersetzte ich *wenmo* mit literarisch [Kundige], also 'Literati', 'Gebildete' (siehe ZWDCD/4: 13766.777) und *daming shan* als Berge der (kalten) nördlichen Gegenden (大冥: 北方寒澤 *beifang hanze*; 北方曰大冥曰寒澤; ZWDCD/2: 5960.850).

⁶⁸25 li südöstlich vom Kreis 曲陽 Quyang der Provinz 河南 Henan (Diming: 1227a).

⁶⁹道 *dao*: Im buddhistischen Kontext bedeutet *dao* 'buddhistische Wahrheit' oder 'Weg (zur Erlösung)' und entspricht oft skr. *marga*.

⁷⁰被略言血食 *bei lueyan xueshi*. 血食 *xueshi* ("feed on the blood [of animals sacrificed]", Stein 1979: 55) bezeichnet Opfer an lokale Gottheiten (Geister von Steinen, Bäumen oder auch Geister gefallener Krieger), die sich von Blut ernähren. Im Taoismus sind *xueshi* unorthodoxe Opferungen im Gegensatz zu den Opfern an orthodoxe Gottheiten wie Himmel, Sonne, Mond, etc. Zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert kam es oft zu einer Vermischung von taoistischen und lokalen Kulte und einige der 'unorthodoxen' wurden akzeptiert und in die taoistischen Kulte aufgenommen; über *xueshi* siehe Stein 1979: 55, 58, 59.

⁷¹說偈 *shuo ji*.

⁷²修善偈 *xiushan ji* wird von Okimoto als 'Werk' ('Stanza zur Kultivierung des Guten') Sengchous betrachtet (Okimoto 1987: 88). *Xiushan ji* könnte sich jedoch einfach auf Verse aus *Sûtren* beziehen, die Sengchou rezitierte, um die Leute zum Buddhismus zu bekehren.

⁷³習心 *xixin*: "To set the heart at rest" (Soothill: 325).

⁷⁴更新其器 *gengxin qi qi*.

⁷⁵Wörtl.: 'Bergwelt', *shanshi*: 僧侶之住處 *senglü zhi zhuchu* (ZWDCD/3: 8043.74).

⁷⁶望重天心 *wangzhong tianxin*.

⁷⁷天保二年 *Tianbao ernian*: Das zweite Jahr der Tianbao-Ära.

Hauptstadt 鄴 Ye zu kommen, um das dortige Volk zum buddhistischen Glauben zu bekehren. Der Sinn [der Lehre] sei nicht, in Einsamkeit seine Tugendhaftigkeit zu pflegen⁷⁸. Er hoffe, daß er sofort seinen Mönchsstab schultere und sich einstweilen zum [kaiserlichen] Palast begeben. [Der Kaiser] wünsche, daß er verkünde, wie man zur [buddhistischen] Wahrheit gelange und denen helfe, die sich in Leiden und Übel befänden. Am Tag, an dem dies erreicht wäre, sei er [seiner Aufgabe] entledigt und könne auf seinen Berg zurückkehren. Bei der Ausübung seiner Aufgaben solle es keine Hindernisse geben [?]. Chou hauste auf seinem Berg und sammelte [gutes] Karma an, um in diesem Leben Erlösung zu erreichen (濟一生 *ji yisheng*). Als er hörte, daß er an den Hof berufen werden solle, wollte er keinesfalls dem Befehl folgen. [...?] (苦相敦喻方遂元請 *ku xiang dun yu fang sui yuan qing*) und am gleichen Tage schüttelte er seine Kleidung aus und schickte sich an, die Bergschlucht zu verlassen. Doch plötzlich begannen die Wände der Schlucht zu beben. Der Lärm ging durch Mark und Bein. Menschen und Haustiere wurden aufgeschreckt, wilde Tiere und Vögel eilten weg. Dieser Zustand währte drei Tage lang. Chou schwor bei sich: "Nach der Wahrheit streben (慕道 *mudao*) und Menschlichkeit pflegen (懷仁 *huairen*), beides ist [eine Übung] eigener Art (觸類斯在 *dulei si zai*). Ist es nicht so, daß die Begierden [in der Einsamkeit] leicht zu beherrschen sind, die Ausschweifungen [der Menschen in der Stadt] jedoch schwer zu zügeln? (豈非愛情易守放蕩難持耶 *qifei aiqing yi shou fangdang nan chi ye*)"⁷⁹ So wollte er die Sache nicht länger hinauszögern und eilte in die Gegend der Flüsse Zhang 漳 und Fu 滏⁸⁰. Der Kaiser zog mit einem großen Gefolge vor die Stadt, um ihn zu empfangen. Sengchou war mittlerweile über 70 Jahre alt. Sein Gesichtsausdruck war klar und offen (神宇清曠 *shenyu qingkuang*) und er bewegte die Gemüter der Leute. Er achtete alle lebenden Wesen und ließ keine Gelegenheit aus [sie zu lehren] (敬揖清物乘機無墜). Der Kaiser traf ihn, um das richtige Prinzip (正理 *zhengli*)⁸¹ mit ihm zu diskutieren. [Sengchou] sprach darüber, daß die 3 Welten grundsätzlich leer, ohne feste Substanz seien (三界本空 *sanjie ben kong*)⁸², und daß es sich mit dem Kaiserreich genauso verhalte. Ehre und Prunk, alle weltlichen Dinge seien vergänglich (不可常用 *buke chang yong*). Ausführlich legte er die Methode der Vierfachen Achtsamkeit⁸³ dar. Als der Kaiser [Sengchous

⁷⁸義無獨善 *yi wu du shan*. Vgl. 獨善其身 *du shan qi shen*: "Attended to their own virtue in solitude." (M.: 6512.18; siehe auch ZWDCD/6: 21209.185).

⁷⁹Sengchou scheint hier zwischen 慕道 *mudao*, als einsamer Mönch nach der Wahrheit streben, und 懷仁 *huairen*, Menschlichkeit üben und andern helfen (d.h. in die Hauptstadt ziehen), abzuwägen.

⁸⁰Der Fluß Fu fließt durch 鄴 Ye, der Hauptstadt der Nörlichen Qi (ZWDCD/5: 26013.53).

⁸¹*Zhengli* (skr. *nyâya*); 'rechte Vernunft' (Nakamura: 705b).

⁸²Eine ausführliche grafische Darstellung der 3 Welten und ihrer Unterteilungen siehe in Kamata: 607c-608a.

⁸³四念處法 *sinian chu fa* (skr. *smṛty-upasthâna*).

Darlegungen] vernahm, standen ihm die Haare zu Berge und er war [aus Ergriffenheit] in Schweiß gebadet. Sogleich erhielt er Unterweisungen in Meditation (禪道 *chandao*). Er lernte vollständig, und nach nicht langer Zeit erreichte er tiefe Konzentration. Danach erhielt er noch lange Instruktionen. [Der Kaiser] zollte ihm aufrichtigen Respekt und achtete ihn in hohem Maße.

[Kaiser Wenxuan empfängt die Bodhisattva-Gelübde, 554b5-b16]

Schließlich empfing er [der Kaiser] die Bodhisattva-Gelübde [菩薩戒法 *pusajie fa*]⁸⁴. Er gab das Weintrinken auf, aß kein Fleisch mehr, ließ die Falken und Sperber

⁸⁴Das *Bodhisattva*-Konzept ist einer der Hauptmerkmale des *Mahâyâna*-Buddhismus. "...Whether monk or layman, he seeks enlightenment to enlighten others, and he will sacrifice himself to save others [...] The *mahâsattva* ['großes Wesen'] is sufficiently advanced to become Buddha and enter *Nirvâṇa*, but according to his vow he remains in the realm of incarnation to save all conscious beings. A monk should enter on the arduous course of discipline which leads to Bodhisattvahood and Buddhahood." (Soothill: 389; über die Entwicklung des *Bodhisattva*-Konzepts siehe Basham 1978; über das *Bodhisattva*-Konzept in China: Jan 1978 u. Lancaster 1978).

Es gibt verschiedene Schriften, gemäß denen die *Bodhisattva*-Gelübde in China geleistet wurden (unter anderem gemäß dem *Mahâparinirvâṇasûtra*, *Avataṃsaka*, *Yogâcâryabhûmisâstra*, *Pusajie ben* und *Pusa shanjie ben*; siehe Hôbôgirin, Bd. 1/2: 142-147).

Die wichtigste schriftliche Quelle, wonach die Gelübde sowohl Mönchen als auch Laien abgenommen wurden, war jedoch das *Brahmajâlasûtra* (梵網經 *Fangang jing*, T.24/1484: 997-1010). Es besteht aus 10 Hauptregeln (重禁戒 *zhong jinjie*) und 48 untergeordneten Regeln (輕禁戒 *qing jinjie*). Die 10 Hauptverbote, die sich mit denen des *菩薩瓔珞本業經* *Pusa yingluo benye jing*, (T.24/1485: 1010-1023) decken, lauten wie folgt: (1) 殺 *sha* - Töten, (2) 盜 *dao* - Stehlen, (3) 婬 *yin* - Unzucht, (4) 妄語 *wangyu* - Falsche Rede, (5) 酤酒 *guju* - Genuß von Alkohol, (6) 罪過 *zuiguo* - Verstöße [?] (7) 自讚毀他 *zizan huita* - Eigenlob und andere in Verruf bringen, (8) 慳 *jian* - Geiz, (9) 瞋 *chen* - Ärger/Zorn, (10) 謗三寶 *bang sanbao* - Buddha, Dharma, Sangha schänden (siehe T. 1485: 1004-1005). Bzgl. der 48 untergeordneten Verbote siehe T. 1485: 1005 - 1009; das *Brahmajâlasûtra* ist in De Groot 1893 übersetzt.

Das *Fangang-jing* wurde in den buddhistischen Kanon aufgenommen und angeblich von Kumârajîva übersetzt. Jüngste Forschungen haben jedoch ergeben, daß es sich wahrscheinlich um eine apokryphe Schrift handelt, die im 5.Jht. in China verfaßt wurde. Die Entstehung wird damit erklärt, daß eine autoritative Sammlung von den chinesischen Umständen (konfuzianische Moralvorstellungen!) angepaßten Ordens- und Verhaltensregeln (sowohl für Mönche, als auch für Laien) geschaffen werden sollte. Das 'Sûtra' stützt sich auf Schriften wie dem *Mahâparinirvâṇasûtra*, *Bodhisattvabhûmi* und dem *Upâsakaśîlasûtra*. Es wurden etliche Kommentare dazu verfaßt und die Schrift diente insbesondere für die japanische Tendai-Schule (天台, chin. Tiantai) als Basis für Klosterregeln. Das Sûtra wurde in China und Japan häufig dazu verwendet, Herrschern und Beamten die *Bôdhisattva*-Gelübde aufzuerlegen, um deren wohlwollende Gesinnung gegenüber der buddhistischen Lehre zu fördern (siehe Groner 1990: 251-290). Beispiele weiterer Kaiser (neben Wen Xuan di), die die Gelübde ablegten: 宋明帝 (Kaiser Ming der Song, reg. v. 466-472), 武梁帝 (Kaiser Wu der Liang); siehe Hôbôgirin, Bd.2: 146.

Arthur Wright gibt uns einen Bericht über den Empfang der Gelübde durch Kaiser Wenxuan, im krassen Widerspruch zur Schilderung Daoxuans, der einen reumütigen und geläuterten Kaiser beschreibt. Hier tritt ein weiteres Mal der Unterschied zwischen der Bewertung des Kaisers seitens der offiziellen und der buddhistischen Geschichtsschreiber zutage: "...On one occasion he [d.h.:Kaiser Wenxuan] visited the Terrace of the Golden Phoenix at his capitel to receive the *lay* vows of a Buddhist. He ordered condemned prisoners to be brought, had them equipped with wings mad of bamboo matting, and ordered them to fly off the terrace.This was a savage travesty of the Buddhist Custom of 'liberating living creatures' (放生 *fang sheng*). All those who jumped off the terrace were

frei⁸⁵, verbot das Jagen und Fischen am Hof und er erreichte, daß im Land Wohlwollen und Barmherzigkeit herrschten (鬱成仁國 *yücheng renguo*). Auch verbot er im ganzen Land, Tiere zu schlachten, und er wies das Volk an, sechs Mal monatlich drei Mal pro Jahr⁸⁶ die Fastengebote zu beachten. Im kaiserlichen Garten entfernte er eigenhändig alle stark riechenden Pflanzen wie Zwiebeln- oder Knoblauchgewächse.⁸⁷ Eines Tages sagte der Kaiser: "Die [buddhistische] Wahrheit (道 *dao*) wird von Menschen verbreitet. Wahrhaftig möchte ich mich [darin] nicht unwürdig erweisen.⁸⁸ Ich gelobe dem Meister, meinen Geist zu beruhigen und den Weg der Meditation einzuschlagen⁸⁹." Die Schüler traten mit der Frage an Sengchou heran, was es mit den 'äußeren Beschützern' der Lehre, den *dānapati*⁹⁰ auf sich hätte. Er antwortete: "Die großen Gelübde des Bodhisattva haben als ihren Kern, das *dharma* [d.h.: die Lehre des Buddha] zu beschützen. Der Kaiser muß dem Mandat des Himmels folgen (應天 *ying tian*)⁹¹ und sich nach den [weltlichen] Konventionen richten (順俗 *shunsu*). Basierend auf der [buddhistischen] Lehre (居宗 *juzong*), [muß er einen Staat] errichten (設化 *she hua*). Mit den *Drei Juwelen* (三寶 *sanbao*) als Stützen des Staates werden die vier Klassen des Volkes⁹² angeleitet. Das Volk von Gewalt fernhalten und den geplagten Massen

smashed by their fall. The Emperor viewed this spectacle as so amusing that he laughed uproariously." (Wright 1978: 38; Wright zitiert leider die Quelle dieser Geschichte nicht).

⁸⁵Diese Vögel wurden wahrscheinlich für die Jagd verwendet.

⁸⁶月六年三 *yue liu nian san*: Das sind der 8., 14., 15., 23., 29. und 30. Tag (六齋日 *liu zhairi*) des 1., 5. und 9. Monats (三齋月 *san zhaiyue*), an denen die vier *Deva*-Könige auf Inspektionsreise sind, um sich zu überzeugen, daß die Enthaltsamkeitsgebote (齋戒 *zhaijie*, 戒齋 *jiezhai*) eingehalten werden. Meist handelt es sich um 8 Gebote: Nicht töten, nicht stehlen, kein sexueller Kontakt, nicht lügen, kein Kosmetika benutzen und keinen Schmuck verwenden, keinen Wein konsumieren, nicht tanzen oder musizieren, nicht in guten Betten schlafen, sondern auf Matten am Boden (siehe Soothill: 36, 79, 139; Nakamura: 463, 1108, 1450).

⁸⁷葷辛 *hunxin*: Alle jene Pflanzen, die stark riechen oder schmecken und von Buddhisten nicht gegessen werden dürfen (M: 2368). Im *Brahmājālasūtra* (T. 24/1484: 1005, das 2. der 48 untergeordneten Verbote) heißt es: "Es gibt fünf bittere [Pflanzen], die nicht gegessen werden dürfen; das sind: Zwiebeln (葱 *cong*), Schalotten (薤 *xie*), Radieschen (菲 *fei*), Knoblauch (蒜 *suan*) und Asafoetida (興渠 *xingqu*, ebenfalls ein knoblauchartiges Gewächs)"; siehe auch ZWDCD: 7/32070.2.

⁸⁸不虛應 *Bu xu ying*: wörtl. "nicht falsch [darauf] antworten" oder "nicht falsch [etwas] entsprechen".

⁸⁹安心道念 *an xin dao nian* läßt viele Interpretationen offen.

⁹⁰外護檀越 *waihu tanyue* (*tanyue*: skr. *dānapati*): Die 'äußeren Beschützer' des Buddhismus sind jene Laien, die sich um die materiellen Bedürfnisse der Mönche und Nonnen sorgen und sie mit Nahrung und Kleider versorgen, Geschenke an Tempel und Klöster machen, etc. Im Gegensatz dazu 內護 *neihu*, die 'inneren Beschützer': Mönche und Nonnen (ZWDCD: 2/5879.559; 1/1443.469). Der Buddhismus als nicht indigene Religion Chinas lief häufig Gefahr, seine Förderer zu verlieren und als 'unorthodox' im Vergleich zu Taoismus und Konfuzianismus zu gelten. Beim Buddhismus der Nördlichen Wei, der in hohem Grade mit der Staatsmacht verbunden war, gewann der Begriff der 'Beschützer' der Lehre große Bedeutung; insbesondere nach der großen Verfolgung Mitte des 5. Jhts., die viele Mönche das Leben kostete und während der etliche gezwungen wurden, dem Buddhismus abzuschwören.

⁹¹ZWDCD: 4/11599.9

⁹²四民 *simin*: Gelehrte, Bauern, Handwerker, Händler.

helfen (康濟 *kangji*)⁹³, gütig und gerecht handeln (臨義 *lin yi*), ohne sein ganzes Vertrauen auf jemanden zu setzen.⁹⁴ " Er verbrachte mehr als 40 Tage in Askese (止禁 *zhijin*)⁹⁵. Eines Tages dann gab er Instruktionen (垂明誨 *chui ming hui*). Der Kaiser ehrte ihn als [den] 'ohne Verlust'⁹⁶ [und kam zur Überzeugung], daß [die Lehre] durch Bekehrung verbreitet werden müsse (后以道化須布 *hou yi daohua xu bu*).

Er [Sengchou] sehnte sich nach einem abgelegenen Ort in den Bergen (山林 *shanlin*, Einsiedelei). Es wurde ihm aber abgeschlagen, an seinen ursprünglichen Ort zurückzukehren (便辭還本住 *bian ci huan benzhu*). Der Kaiser, nachdem er von einem Hügel [der für den Standort eines Klosters geeignet war] zurückgekehrt war, beriet mit ihm über dieses Problem [d.h. den Wunsch nach einem abgeschiedenen Ort] (帝以陵阜回互諮謁或難).

[Der Kaiser errichtet für Sengchou das Yünmen-Kloster, Sengchous Wirken am Hofe des Kaisers, 554b16-554c12]

Im 3. Jahr der Tianbao-Ära (552) befahl der Kaiser, auf der Südseite des 80 *li* südwestlich von Ye gelegenen 龍山 *Long-shan* ein Kloster zu bauen. Das Kloster wurde 雲門 *Yunmen* genannt, und [der Kaiser] bat Sengchou, dort Residenz zu nehmen. Zugleich ernannte er ihn zum Abt (寺主 *sizhu*) des kaiserlichen Klosters 石窟大寺 *Shiku*.⁹⁷ Die Zahl der in beiden [Klöstern] beschäftigten Priester⁹⁸ und Praktizierenden erreichte bald Tausend. Die zu verrichtenden Aufgaben waren komplex und vielfältig. [Um die Tätigkeit] auf sämtliche Berge und Täler [d.h.: überall

⁹³Kangji: 安民濟衆也 *an min ji zhong ye* (ZWDCD: 3/9566.179).

⁹⁴無推寄 *wu tuiji*: 推寄推心置腹也 *tuiji, tuixin zhifu ye* (ZWDCD: 4/12579.97). Der Sinn ist mir nicht klar. Vielleicht ist gemeint, daß der Kaiser sich nicht vom Rat einer Person oder Gruppe von Personen abhängig machen sollte.

⁹⁵止禁 *Zhijin* (= 禁止 *jinzhi*): Wörtl. 'Verbote'.

⁹⁶帝奉之無失 *Di feng zhi wushi*. 無失 *wushi*: 無所損失也 *wu suo sunshi ye*. "聖人無為, 故無敗, 無執, 故無失 *Shengren wuwei, gu wubai wuzhi, gu wushi*." (Laozi, Kap. 64, in ZWDCD: 5/19580.90; "Der Weise ist ohne Tun, daher ohne Niederlage [Zerstörung], ist ohne Festhalten und darum ohne Verlust)." Vielleicht ist *wushi* eine Art Ehrentitel für einen Weisen.

⁹⁷'Kaiserliches Kloster' ist eine freie Übersetzung für 大寺 *dasi* ('großes Kloster', skr. *mahāvihāra*), da dieser Begriff in China und Japan seit dem Beginn des 6. Jht. meist Klöster bezeichnete, die von Mitgliedern der kaiserlichen Familie gegründet wurden (Anlaß war oft das Ableben eines kaiserlichen Familienmitglieds). Gemäß 法林 *Falin* gab es im Laufe der Regierung der Nördlichen Qi 43 solcher Klöster (辯正論 *Bianzheng lun*, T. 52/2110: 508a; zit. in *Hôbôgirin*/6: 684). Die Etablierung der *dasi* zeugt einerseits vom großen politischen und sozialen Einfluß des Buddhismus zur Zeit der Südl. und Nördl. Dynastien, andererseits von der immer stärker werdenden Kontrolle durch den Staat (Eine ausführliche Abhandlung über *dasi* siehe im Artikel von Antonio Forte in *Hôbôgirin*/6: 679-704).

⁹⁸兩任綱位 *liang ren gang wei*; ich glaube, 位 *wei* ist fehlerhaft für 維 *wei*; 綱維 *gangwei*: 'Priester'.

hin] ausdehnen zu können, ordnete der Kaiser den Bau eines weiteren Chan-Tempels in jeder Provinz des Landes an.

Der Kaiser ordnete [auch] an, solche [buddhistischen Lehrer], die sich mit der Exegese [der Lehre], Meditation und Weisheitslehre (解念慧者 *jie nian hui zhe*) befaßten, sich versammeln zu lassen und ihre Lehrmeinungen darzulegen. Die [Meinungen der verschiedenen Lehrer] waren mannigfaltig. Da sagte der Kaiser: "Die große Lehre des Buddhismus hat als Grundlage ein stilles Herz. Alle Dharma-Lehrer [jedoch] propagieren vor ihren Schülern [eine eigene Auslegung] der Lehre. Es ist so, als ob sie in das lärmende Durcheinander [der Menschenwelt] einstimmten, aber keinesfalls nennt man das [wahres] Propagieren [der Lehre]. Man könnte ebenso auf sie verzichten!" Sengchou belehrte ihn jedoch mit folgenden Worten: "Alle *Dharma*-Lehrer setzen die Tradition der 4 [Klassen von] Lehrer fort [die nach dem Tod Buddhas die Lehre verkündeten]⁹⁹ und helfen dem *Tripitaka* (三藏 *sanzang*) zur Verbreitung. Sie bewirken, daß die Massen Kenntnis davon erhalten, was falsch und richtig ist, und ein wenig [Verständnis für die Lehre] entwickeln. Wenn es diese Leute nicht gäbe, wer würde dann in der Zukunft mit den Instruktionen beginnen? Es ist die grundlegende Lehre (初宗 *chuzong*) [zur Vorbereitung auf] jegliche Arbeit mit Meditation (禪業 *chanye*). So wird die Idee [des Buddhismus] verbreitet [?]. Sie erreichen die Bekehrung zum Glauben und den Menschen wird aus ihrer Unwissenheit herausgeholfen." Der König war [über diese Worte] hoch erfreut. Er sagte: "Heute werde ich die Vorräte (Schätze) des Landes in drei Teile aufteilen. Ein Teil ist für das Reich bestimmt, der zweite Teil für meinen eigenen Gebrauch und der dritte soll für Buddha, Dharma und Sangha (三寶 *sanbao*, 'die drei Juwelen') verwendet werden. Ohne Parallele war die Art und Weise, wie [die Lehre] spontan (自爾 *zier*) die Zuneigung der östlichen Barbaren¹⁰⁰ gewann. So breitete sich durch Bekehrung der Buddhismus (佛化 *fohua*) im Osten aus und gedieh dort.

Gemäß anderen Aufzeichnungen (別記 *bieji*) wird wie folgt berichtet: [Der Kaiser] befahl, ihm [d.h.: Sengchou] Geld, Seide und Bettzeug¹⁰¹ zu schenken. Kurz bevor

⁹⁹四依 *siyi*: "skr. *catvāry apāśrayaṇāni*. The four classes of beings to whom Buddha entrusted the propagation of his teaching and the salvation of all creatures: (1) 煩惱性人 *fannaoxing ren*, deluded transmigrating humans; (2) 須陀洹 *Xutuohuan*, *Srotāpanna* and 斯陀含 *Situohan*, *Sakrdāgāmin* - the two lower classes of saints; (3) 阿那含 *Anahan*, *Anāgāmin*, the next higher class of saints who will not be born again as men; (4) 阿羅漢 *Aluohan*, *Arhat*, the fully enlightened" (Wright 1990: 160, Fn.97; siehe auch Nakamura: 508c).

¹⁰⁰通固 *tonggu*: alternative Bezeichnung für 東胡 *donghu* ('östliche Barbaren, Tungusen?); siehe ZWDCD 9: 39739.45.

¹⁰¹被褥 *beiru*: Ober- und Unterbett.

[Sengchou] den Berg bestieg, [an dem der Yunmen-Tempel gelegen war], ordnete [der Kaiser] an, im Tempel ein Vorratslager (einen Speicher) (庫存 *kucun*) anzulegen, der für die laufenden Ausgaben [des Klosters] zur Verfügung stehen sollte. Chou richtete seine Aufmerksamkeit auf die Kultivierung seines Geistes (修心 *xiuxin*) gemäß der Lehre des Buddhismus¹⁰². Das Interesse an Besitz (Geld) zieht [die Verwicklung in] weltliche Angelegenheiten nach sich, was der Arbeit an der Bekehrung [anderer] (道化 *daohua*) zuwiderläuft. Folglich sandte er ein Schreiben, um sie [d.h.: die Geschenke] zurückzuweisen. Der Kaiser war von seinem Charakter tief beeindruckt¹⁰³. Er befahl, ihm [die Spenden] gemäß dem früheren [Erlaß, wörtl.: 以前 *yiqian*] anzunehmen. Darüber hinaus ließ er ein weiteres Magazin einrichten. Man solle ihm daraus nach Bedarf Mittel aushändigen (須便依給 *xu bian yi ji*). Er [Sengchou] war noch nicht bei der kaiserlichen Schatzkammer vorbeigekommen.¹⁰⁴ Sodann wies der Kaiser den Schreiber an, ein Edikt zu erlassen, daß [diese Mittel] ihm jeden Monat ausgehändigt würden [?] (爾后詔書手敕月別頻至 *Erhou zhao shushou chi yue bie pin zhi*). Weiters befahl der Kaiser den *shiyu*¹⁰⁵ 徐之才 *Xu Zhicai*¹⁰⁶ und 催思和 *Cui Sihe*¹⁰⁷, Heilmittel an Sengchou zu senden und nach seiner Krankheit zu sehen.

Der Kaiser führte regelmäßig seine Ehrengarde an. Aus diesem Anlaß stattete er Sengchou [einmal] einen Besuch ab. Dieser saß still und gelassen in seinem kleinen Zimmer. Ohne den Kaiser zu empfangen, schickte er ihn weg. Die Schüler tadelten ihn mit folgenden Worten: "Der Kaiser kam vorbei¹⁰⁸, und Ihr habt ihn heute

¹⁰²Wörtl. 佛法 *fofa*: Buddhadharma; "the Dharma or Law preached by the Buddha, the principles underlying these teachings, the truth attained by him, its embodiment in his being (Soothill: 228).

¹⁰³深器 *shen qi*: 器重也 *qi zhong ye* (ZWDCD/2: 4488).

¹⁰⁴王府 *wangfu*: Bedeutet entweder den Wohnsitz der kaiserlichen/königlichen Familie oder die Schatzkammer des Königs (ZWDCD 6/21295.628).

¹⁰⁵侍御 *shiyu*: Beamten-titel; dieser Beamte ist für das Wagengefolge des Kaisers verantwortlich (ZWDCD 1/577.51). Diese Bedeutung macht im Kontext wenig Sinn. Wahrscheinlich sind Beamte mit dem Titel 侍御師 *shiyu shi* gemeint, die dem 藥局 *yaoju*, dem Amt für Heilmittel, angehören.

¹⁰⁶Xu Zhicai wird als Abkömmling einer einflußreichen Familie beschrieben, der von früher Jugend an über erstaunliche Talente und großes Wissen verfügte (im Bereich der Klassiker, der Astronomie und besonders als Stratege). Er diente zuerst unter der 梁 *Liang*-Dynastie (502-556) als Beamter. Dann folgte er 蕭綜 *Xiaozong*, dem 2. Sohn von 梁武帝 *Liang Wudi* (reg. 502-550) nach 魏 *Wei* und bekommt von Kaiser 文宣 *Wenxuan* (reg. 550-560) den Posten eines 尚書令 *shangshu ling* (siehe Guanzhi: 376; ZWDCD 3/ 7654.74). Sein posthumer Name lautet 文明 *Wenming*. Da Xu Zhicai unter Kaiser Wenxuan Beamter war und Sengchous Tod in dessen Regierungszeit fällt (das letzte Jahr: 560), ist es sehr naheliegend, daß es sich um denselben Beamten handelt. Daoxuan betitelt ihn jedoch als *shiyu*, einen weniger bedeutenden Rang. (siehe Renming: 776d; Beishu: 487, 495).

¹⁰⁷Keine Angaben über ihn auffindbar.

¹⁰⁸降駕 *Jiangjia* (wörtl. "fallen", "herabsteigen"); *jiang* hier wahrscheinlich im Sinne von 降臨 *jianglin*, "sich einfinden", "ankommen" und 駕 *ja* (wörtl. "fahren", "reiten") als Honorativum (vergl. 駕臨 *ialin*: "Ihr Kommen", "Ihr Erscheinen"; XHDCD: 389, 402).

(diesmal) unter einem Vorwand¹⁰⁹ weggeschickt. Das Gefühl der Leute könnte vielleicht daran Anstoß nehmen." Chou antwortete: "Vor langer Zeit empfing 賈頭盧 Bintoulu¹¹⁰ den König auf eine Entfernung von sieben Schritten¹¹¹. Nach sieben Jahren verlor er [d.h. der König] sein Reich.¹¹² Meine Verwirklichung der Tugend ist noch ungenügend. Ich wage es nicht, mich selbst zu betrügen [?]. Auf diese Weise (in dieser Gestalt) hoffe ich, das Wohl des Kaisers zu erreichen (形相冀獲福於帝耳 *xingxiang ji huofu yu di er*) [?]. Oft wurde er auch dafür

¹⁰⁹Wörtl.: 居道 *judao*; mögliche Übersetzungen: "Gemäß dem *dao*", "gemäß einem Prinzip", "gestützt auf ein Argument/Grund"; im Zusammenhang macht nur letzteres Sinn: "durch ein bestimmtes Argument", im Sinne von "unter einem Vorwand".

¹¹⁰Bintoulu (skr. Piṇḍola: Einer der 羅漢 Luohan (skr. *Arhat*). Sein voller Name ist 賈頭盧頗羅墮 Bintoulu Poluoduo (skr. Piṇḍola Bhāradvāja). "Name of the first of the sixteen *arhats*, who became the old man of the mountain, white hair and beard, busly eyebrows, one of the genii" (Soothill: 429). Gemäß der Legende war Pindola berühmt für seine übernatürlichen Kräfte (神通 *shentong*, skr. *abhijñā*); des ungezügelten Gebrauchs derselben wurde er dazu verurteilt, nach dem Tode Buddhas auf der Welt zu verweilen und den Menschen auf dem Weg zur Erlösung beizustehen. Piṇḍola ist der einzige Arhat, der in der Legende einen ausgeprägten Charakter erhielt. Arhats dienten später als Schutzgeister in Chan-Klöstern und Pindola wurde insbesondere als Beschützer der Küche und der Waschräume eines Klosters und als Heiler von Krankheiten verehrt. Daoxuan trug viel dazu bei, den Kult um Arhats, besonders den um Piṇḍola in China populär zu machen (siehe auch 宋高僧傳 *Song Gaoseng zhuan*, Bd.1: 327). Gegen Ende der Tang-Zeit nahm der Arhat-Kult in Form der Verehrung von 16 bzw. 18, manchmal auch 500 Arhats seine endgültige Form an. Die Darstellung von Arhats ist ein beliebtes Kunstmotiv in chinesischen und japanischen Klöstern (siehe Faure 1991: 20, 266, 267, 279 und Strong 1979; über die 16 Arhats siehe insbesondere Lévi/Chavannes 1916 (1) u. 1916 (2)).

¹¹¹步 *bu*: altes Längenmaß (entspricht ca. 1 2/3 m).

¹¹²昔賈頭盧迎王七步致七年失國 *xi Bintoulu ying wang qi bu, zhi qinian shi guo*. Diese Geschichte hat ihren Ursprung im 四分律 *Sifenlü*, einer *vinaya*-Schrift: "Buddha verweilte in Kausāmbī [拘跋彌國 *Judanmi-guo*; in Zentral-Indien]. Der König hieß Udayana (優填望 *Youtianwang*) und hatte ein inniges Verhältnis zu Pindola aufgrund von dessen Weisheit. Der König kam ihn oft nachmittags besuchen, um ihm Fragen zu stellen. Zu dieser Zeit gab es einen ungläubigen Brahmanen (婆羅門 *poluomen*), der als Kanzler diente und dem König sagte, daß Piṇḍola ihn nicht empfangen wolle. Da sagte der König: 'Morgen werde ich ihn vormittags besuchen. Falls er den Besuch verweigert, wird er zum Tode verurteilt.' Als Piṇḍola am nächsten Morgen den König von weitem kommen sah, dachte er bei sich: 'Dieser König hegt heute böse Gedanken. Wenn ich seinen Besuch verweigere, wird er mich töten lassen. Wenn ich ihn allerdings empfangen, wird er seine Stellung als König verlieren. Wenn ich ihn nicht empfangen, wird er mich töten und somit [nach seinem Tod] in die Hölle kommen. Soll ich den König nun in die Hölle fallen oder seinen Thron verlieren lassen?' Nach reiflicher Überlegung dachte er bei sich: 'Ich werde ihn seine Stellung als König verlieren lassen. Es ist [für mich] unmöglich, ihn in die Hölle fallen zu lassen!' Infolgedessen begrüßte er den König schon aus großer Entfernung. Der König fragte: 'Warum empfängst du mich heute?' Piṇḍola sprach: 'Es ist zu deinem eigenen Nutzen...' [Pindola legt ihm obige Gedanken dar]... [Nachdem ihm Piṇḍola alles geschildert hatte,] fragte der König: 'So muß ich also mein Land verlieren?', 'So ist es.' 'In wieviel Tagen werde ich es verlieren?', 'In sieben Tagen.', [...]. Die Geschichte geht weiter mit einer langen Schilderung, wie ein benachbarter König (der König von 慰禪國 *Weichan-guo*) in Kausāmbī einfällt und König Udayana sieben Jahre lang in Ketten legt. Die ganze Geschichte findet sich im *Sifenlü*, T.22/1428: 961b11-966a10.

Diese Legende klingt ganz nach einem dramatischen Einschub Daoxuans, der wie schon erwähnt, den Piṇḍola-Kult in China popularisierte. Durch die Vorträge seines Lehrers 智首 *Zhishou* war er auch mit dem *Sifenlü*, der Quelle dieser Geschichte, vertraut. Daoxuan verfaßte auch einige Kommentare zu dieser Schrift (siehe *Zhongjiao cidian*: 1058).

gepriesen, wie sorgfältig er der großen Lehre folgte¹¹³ und bei den Menschen Vertrauen erweckte. Der 黃門侍郎 *huangmen shilang*¹¹⁴ Lijiang¹¹⁵ und viele andere Würdenträger baten ihn, das Wesen der Meditation (禪 *chan*) darzulegen. Deshalb verfaßte er ein Buch in zwei Bänden mit dem Titel '止觀法 *Zhiguan fa*'.¹¹⁶ Die, die an Meditation Interesse hatten, kopierten es und bewahrten es zu Hause auf.

[Sengchous Tod, sein Begräbnis und die aufgrund seines Ablebens verfaßten Grabinschriften, 554c12-555a9]

Im Jahre 560 (齊乾明元年 *Qi Ganming yuannian*), am 13. Tage des 4. Monats, zwischen 7 und 9 Uhr früh (辰時 *chenshi*), völlig frei von Leiden oder Kummer, saß er in aufrechter Haltung [Meditationshaltung] und verstarb im Bergtempel. Sein Alter betrug 81 Jahre (春秋八十有一 *chunqiu bashi you yi*). 50 Jahre lang [war er Mönch gewesen]¹¹⁷. Zur Zeit seines Dahinscheidens erfüllte ein ungewöhnlicher Geruch den Tempel, der die , die ihn wahrnahmen, erschrecken ließ.

Der Kaiser befahl, die tröstenden Worte von 襄樂王 Xiang Lewang [der Nachwelt] zu hinterlassen (敕遺襄樂王宣慰曰 *Chi yi xiang le wang xuanwei yue*) [?]¹¹⁸: 'Der verstorbene große Dhyana-Meister (大禪師故 *da chanshi gu*): Seine Wille war stark und er scheute keine Mühen, so erreichte er sein Ziel.¹¹⁹ Sein Geist ungestört [gelassen] und einsam, kam er als Unwissender [zur Welt] und kehrte, zur Wahrheit erwacht, zurück.¹²⁰ Wegen seiner Taten, die wunderbar und tiefgründig waren,

¹¹³敦慎 *dunshen*: 敦順 *dunshun ye* (ZWDCD/ 4: 13554.81).

¹¹⁴Titel: "Attending Secretary within the Imperial Yellow Gate" (Wang, 1984: 251).

¹¹⁵Über Lijiang siehe Renming: 437d.

¹¹⁶Dieser Titel könnte mit 'Methode des *samatha-vipaśyanā*', 'Methoden der Meditation', 'Methode der Konzentration und Versenkung' übersetzt werden. Dieses Werk Sengchous ist heute verschollen.

¹¹⁷Wörtl.: "50 Sommer"; gemeint ist 法臘 *fala*, auch 夏臘 *xiala*, 戒臘 *jiela*. *Fala* ist ein buddhistischer Terminus und bedeutete ursprünglich ein Opfer an die Geister/Götter am Ende des Jahres. Nach der Mönchsweihe war der Mönch verpflichtet, jeden Sommer für drei Monate an einem stillen Ort (安居 *anju*) zu praktizieren. Das Ende dieser drei Monate wurde 歲末 *suimo* genannt. '50 Sommer' bedeutet also, daß dieser Jahresrhythmus als Mönch fünfzig Mal ausgeführt wurde (ZWDCD/ 5: 17638.308). In China und Japan fanden die Übungen gewöhnlich zwischen dem 16. Tag des 4. Monats und dem 15. Tag des 7. Monats statt (Soothill: 211).

¹¹⁸宣慰使 *xuanweishi* ist auch ein Beamtentitel, nach dem ZWDCD/3: 7276.199 allerdings erst seit der Tang-Zeit, gemäß Guanzhi: 396 erst seit der 元 *Yuan*-Dynastie, kommt also hier kaum in Frage.

¹¹⁹感果 *ganguo*: "The result that is sought" (Soothill: 399).

¹²⁰Wörtl.: 虛來實返 *Xulai shifan* ('*leer gekommen, voll zurückgekehrt*'); *xu*, im Sinne von 'unwirklich', 'falsch', 'verblendet'; im Kontrast dazu *shi* als 'wahr', 'höchste Wahrheit' (Soothill: 389, 422; vgl. Soothill: 423: "實相 *shixiang*, reality, in contrast with 虛妄 *xuwang*, [*shixiang*] absolute fundamental reality, the ultimate, the absolute,...").

genoß er sowohl bei Mönchen, als auch bei Laien¹²¹ hohes Ansehen. Als er verschied, ach, wie wahrlich tief war unsere Trauer und Mutlosigkeit (運往神遷實深嗟憫 *yunwang shenqian shi shen jie wang*). Seine Qualitäten waren erhaben und bewundernswert, dadurch steigert sich noch die Trauer und Verehrung [für den Verstorbenen]. [Aufgrund seines Ablebens] wurde veranlaßt, 500 *duan* als *dana*¹²² zu schenken. Dem Yünmen Kloster wurden auch 1000 monastische Gegenstände¹²³ geschenkt, um durch Riten das Wohlergehen des Verstorbenen zu gewährleisten.'

Im 5. Monat des Jahres 561 (皇建二年 *Huangjian ernian*) reichte einer von Sengchous Schülern namens 曇詢 *Tanxun*¹²⁴ beim Kaiser ein Ansuchen ein, für den Meister eine Pagode¹²⁵ zu errichten. Der Kaiser [孝昭帝 *Xiaozhao di*] ließ verlauten: "Der verstorbene große Dhyana-Meister, dessen Tugendhaftigkeit und Taten von hoher Qualität sind, eine Stütze der drei Juwelen (三寶棟梁 *sanbao dongliang*)¹²⁶. Vollkommen verlöscht, hingeschieden, tod¹²⁷, sein Geist wanderte hinüber zur formlosen Welt (物外 *wuwai*). In Übereinstimmung mit Chinas Gesetz wird die Feuerbestattung¹²⁸ ausgeführt und eine Pagode errichtet. Es wurde auch ein 'Fest der Tausend Mönche'¹²⁹ abgehalten und 1000 Gaben wurden überreicht.

¹²¹'Mönche und Laien' wörtl.: 緇素 *zisu: zi* für 緇衣 *ziji* ('schwarze Kleidung', d.h. Mönch), *su* für 白衣 *baiyi* ('weiße Kleidung', d.h. Laie); siehe ZWDCD/7: 28229.22.

¹²²段 *duan*: wörtl. 'Stück', wahrscheinlich sind Nahrungsmittel oder andere tägliche Bedarfsmittel für Mönche gemeint.

¹²³僧供 *senggong*: religiöse Gegenstände darbringen (ZWDCD: 1/1111.37). Ich glaube jedoch, daß die japanische Lesehilfe falsch ist, die *senggong* als Objekt kennzeichnet. Ich ziehe 供 *gong* zu dem folgenden 於 *yu*. Die Übersetzung wäre demgemäß: 'Er schickte 1000 Mönche, um zum Gedenken für den Verstorbenen im Yunmen-Tempel Opfer darzubringen.'

¹²⁴Tanxun (520-599): Sein weltlicher Name war 楊 *Yang*, und er stammte aus 華陰 *Huayin* (im heutigen 陝西 *Shanxi*). Mit 23 Jahren wird er zum Mönch unter einem *Dhyāna*-Meister namens 曇準 *Tanzhun*. Er studiert das *Lōtus-Sūtra* und praktiziert ausgiebig Meditation. Später zieht er auf den 龍山 *Long-shan* ins oben genannte Yunmen-Kloster. Unter Kaiser 隋文帝 *Sui Wendi* (reg. 589-605) gelangt er zu hohen Ehren.

¹²⁵起塔 *qi ta; ta* entspricht skr. *stūpa* (Nakamura: 1007a); die chinesische Form ist die Pagode. Ein *stūpa* beherbergt die leiblichen Überreste von Mönchen. Eine der Hauptquellen von Daoxuans Information sind wahrscheinlich Inschriften auf Stein (碑文 *beiwen*), die bei *stūpas* aufgestellt wurden. Diese Inschriften wurden oft abgeschrieben und in die kaiserliche Bibliothek aufgenommen (siehe Wright 1990: 109).

¹²⁶Sanbao (skr. *triratna*): Buddha, Dharma, Sangha. *Dongliang*: wörtl. Firstbalken und Gebäck (M: 6607.5).

¹²⁷滅盡化終 *mie jin hua zhong*: Alle vier Zeichen drücken den Tod aus, in verschiedenen Schattierungen: 滅盡 *miejin*: 'verlöschen' (Nakamura: 1358a); 滅 *mie*: "extinguish,... annihilation; of *Nirvāṇa*, blown out,... dead, perfect rest,..." (Soothill: 405); in 化 *hua* schwingt 'Transformation', 'Metamorphose', 'Erlösung' mit (Soothill: 140).

¹²⁸闍毗 *dupi*: lautlich für skr. *jhāpita*, Einäscherung eines buddhistischen Priesters (Soothill: 363).

¹²⁹千僧齋 *qian seng zhai* (auch 千僧供養 *qian seng gongyang* oder 千僧會 *qian seng hui* genannt): Kam während der Zeit der Nördl. und Südl. Dynastien in Gebrauch und wurde meistens anlässlich des Ablebens einer hochrangigen Person abgehalten (ein anderer Anlaß war, einer

Ein Baum wurde gepflanzt, dessen Duft ein Symbol [zur Erinnerung an Sengchou] für die folgenden Generationen setzen sollte (標樹芳迹示諸后代. *biao shufang jishi zhu houdai*)."

Der 右僕射 *youpushe* 魏收 *Weishou* wurde angewiesen, eine Grabinschrift [Gedenktafel, die bei der *stûpa* aufgestellt wird] (碑文 *beiwén*) für Sengchou zu verfassen. Er war einer der Edlen seiner Zeit, der [Sengchou] achtete (其為時君所重 *qi wei shi jun suo zhong*). Alle vor und nach ihm [die Sengchou kannten] waren gleicher Art (前后皆此類也 *qianhou jie ci lei ye*) [d.h. achteten Sengchou] [?].

Schließlich wurde an einem bestimmten Tag der Befehl erlassen [,das Begräbnis abzuhalten] (既而克日唯敕 *jier ker wei chi*). Die Anzahl der Leute aus den 4 Klassen¹³⁰, die [anlässlich der Beisetzung] den Berg bevölkerten, ging in die Zehntausende. Räucherwerk wurde tausendfach als Opfergabe entzündet. Genau zur mittleren Stunde des Tages wurde er [sein Leichnam] dem Feuer übergeben. Es gab niemanden, der nicht plötzlich in seiner Trauer [seinen Trauerbezeugungen] innehielt, als ein Schluchzen über den Fluß tönte (莫不哀慟斷絕哭響流川] *mobu aitong duanjue kuxiang liu chuan*). Plötzlich erschienen hunderte weiße Vögel, die über dem Rauch [der Feuerstelle] kreisten. Der traurige Gesang [der Vögel] tönte durcheinander und verhallte nach kurzer Zeit. Es wurde auch nordwestlich des [Yünmen] Tempels eine Pagode errichtet. Oft waren [dort] eigenartige (übernatürliche) Erscheinungen [zu sehen], und ein fremder Geruch [erfüllte den Bereich der Pagode], welcher sowohl von Mönchen als auch von Laien wahrgenommen wurde (每有靈景異香應于道俗 *mei you lingjing yixiang yingyu daosu*).¹³¹

kaiserlichen oder adeligen Familie günstige Umstände und zukünftiges Glück zu garantieren). In dieser Zeremonie wurde den Mönchen eine vegetarische Mahlzeit zubereitet, und es wurden Geschenke (Kopien von Sûtren, Gewänder, etc.) überreicht. Die Gaben hier sind nicht näher definiert (贈物千段 *zeng wu qian duan*); siehe Nakamura: 834; Foxue dacidian: 374.

¹³⁰四部 *sibu*: soviel wie 四部衆 *sibu zhong* oder 四部僧 *sibu seng*; Mönche, Nonnen, männliche und weibliche Laien-Buddhisten; letztere legen die ersten 5 Gelübde ab (比丘 *biqu*, skr. *bhiksu*; 比丘尼 *biqu ni*, skr. *bhiksuni*; 優婆塞 *youposai*, skr. *upâsaka*; 優婆夷 *youpoyi*, skr. *upâsikâ*); siehe Nakamura: 530, Sothill: 455.

¹³¹Ich habe 應 *ying* als 應作 *yingzuo* oder 應現 *yingxian* übersetzt ('responsive appearance, revelation', Sothill: 457). Man könnte *ying* auch als 應儀 *yingyi* interpretieren ('deserving of respect', Sothill: 457) und wie folgt übersetzen: [diese Erscheinungen] lösten sowohl bei Mönchen als auch bei Laien [Gefühle der] Verehrung aus'.

Anfänglich¹³² bekannte sich Sengchou zum [buddhistischen] Glauben, wurde Mönch und Wundertäter während der Wei und der Qi (初稠奉信出家知奇齊魏 *chu Chou fengxin chujia zhi qi Qi Wei*). In der Beherrschung der Meditationspraxis (禪業 *chanye*) übertraf er alle vor ihm. Doch der Ruf seines [edlen] Verhaltens und seiner großen Taten brachte ihn zurück an den Hof und unter Menschen (而歷履大行往還朝野 *er li lü daxing wang huan chaoye*). Er drückte die Tugend der Bescheidenheit aus, bewahrte Einfachheit und vermochte es, klare Weisheit zu verbreiten (能扇清風 *neng shan qingfeng*¹³³). Weiters beschwichtigte er eine Schar von Räubern durch seine Würde und bezwang Bergdämonen.¹³⁴ Er besänftigte die Kampflust zweier brüllender Tiger. [Es gelang ihm,] die Ausübung von schweren moralischen Übeln [zu] vermindern¹³⁵. Gelehrte (大儒 *daru*) und Angehörige der kaiserlichen Familie versorgten ihn persönlich mit Nahrung.¹³⁶[...] Seine Tugend berührte den Kaiser, und so wurde die Grundlage für die Verehrung durch kommende Generationen gelegt (德感上玄澤流奉敬之苗 *de gan shang xuan zeliu jing zhi mao*). Er war aufrichtig darum bemüht, daß die Häuser der Gläubigen mit Getreide gefüllt waren (幽誠所致粟滿信心之室). Ein Baumgeist blockierte den Weg [?]. [Sengchou versöhnte ihn, indem er] sich nach seinem Charakter und Wünschen richtete, worauf die Lehre [wieder] hervortrat [?] (樹神遮道隨器欲而法流). [Er verfaßte] großartige Literatur in seiner stillen Kammer (文豹淨房 *wenbao jingfang*). Weiters zähmte er die wilden Tiger und ritt mit hängenden Gewändern auf ihren Rücken (或猛虎馴狎即背垂衣 *huo meng hu xun xia ji bei chui yi*). Auf kaiserlichen Befehl kam er von seinem Berg herab, um am Hofe zu leben. (頽山將 召出存(在)命 *tui shan jiang zhao chu cun (zai) ming*). [...]

¹³²Es ist nicht klar, ob es sich hier um die Wiedergabe der Inschrift von Weishou handelt. Es könnte aber durchaus sein, da Inschriften oft mit einem Bericht über Tod und Begräbnis des Betroffenen beginnen. Auch der blumige Stil legt nahe, daß es sich um eine Inschrift handelt. Es werden in aller Kürze Ereignisse wiedergegeben, die Daoxuan zum Großteil im Detail schon berichtet hat.

¹³³清風 *qingfeng*: siehe ZWDCD/5: 18003.275.

¹³⁴山魃 *shan chi*: Bergelf, Bergdämon (gemäß der Legende nehmen sie oft die Gestalt von Tigern an; Soothill: 485).

¹³⁵禁稍養之深毒 *jinshao yang zhi shen du*; *shen du* wörtl. 'starkes Gift'; ich habe *du* als 邪毒 *xiedu* ('moralische Vergehen', 'Irrlehren') interpretiert.

¹³⁶Die folgenden Zeilen sind nur provisorisch oder gar nicht übersetzt. Hier werden Legenden oder Taten Sengchous kurz angedeutet. Ohne Kontext ist es schwer, diese Andeutungen sinnvoll zu übersetzen.

[Weitere Legenden über das Yunmen-Kloster und das Wirken Sengchous, 555a9-555b6]

Ich beschreibe (具 *ju*) [die Taten Sengchous] anhand der Aufzeichnungen, wie sie in Bildnissen (象圖 *xiangtu*)¹³⁷ über das Yunmen-Klosters wiedergegeben wurden.¹³⁸ Als der Bau eines Tempels von 10 里 *li* Fläche befohlen wurde, holte [der Kaiser] die Meinung der Mönche darüber ein.¹³⁹ Chou sprach: "Eine Fläche von 10 *li* ist zu groß [für ein Kloster]. Es wäre ein Nachteil für die Bevölkerung [der dadurch Grund und Boden verloren ginge]. Ich fürchte, es wäre von wenig Nutzen (恐非遠濟 *kong fei yuan ji*). Sengchou bat deshalb, die Fläche um die Hälfte zu reduzieren. Der Kaiser befahl daraufhin, eine Fläche von 5 *li* als Maß festzusetzen. Der Hofarchitekt¹⁴⁰ 紀伯邕 *Ji Boyong* wurde veranlaßt, mit der Konstruktion (締構 *digou*) [des Klosters] zu beginnen. [Ji Bo]Yong sammelte [Informationen über] alle Dörfer und Kreisstädte (諸鄉邑 *zhu xiang yi*) und fragte nach dem Namen dieses Ortes [an dem der Tempel erbaut werden sollte]. Plötzlich ertönte aus der Luft ein laute Stimme: "Das Kloster (山林 *shanlin*) ist verlassen (幽靜 *youjing*). Dieser Ort hieß ursprünglich 雲門 *Yunmen*." Er fragte wiederholt nach dem Ursprung [dieses Namens], doch niemand wußte eine Antwort. Der Kaiser hörte von diesem sonderbaren Ereignis. Der Grund [daß das Kloster Yunmen getauft wurde] ist der, daß [der Name aus der Luft] hallte. Heute heißt [das Kloster] 光嚴寺 *Guangyan-si*.

Einmal erschien ein Mönch als Gast, seinen Stab auf dem Rücken, und suchte nach einem ruhigen Ort (安處 *an chu*), [um seine Meditation zu verrichten]. Man fragte ihn, wie lange er schon Mönch sei (本夏 *ben xia*) [oder: nach seinem Heimat-Kloster]. Er antwortete: "Ich habe an diesem Ort schon drei Mal ein Kloster gesehen (吾見此中三為伽藍 *wu jian ci zhong san wei qielan*)." Nachdem er dies gesagt hatte, verschwand er. Als man die Erde aufgrub, um einen Brunnen zu bauen, fand

¹³⁷Im ZWDCD/2: 4942.68 gibt es einen Eintrag 圖象 *tuxiang*. Es handelt sich um bildliche Aufzeichnungen (siehe auch M.:2568(a)13: 'pictorial representations'). Im Kapitel über Buddhismus und Taoismus des Weishu (Kap. 釋老志 *Shilao zhi*) findet sich ein Hinweis auf die Verwendung von 圖像 *tuxiang*: 'Um das Buddha-Dharma zu ehren, wurden in der Hauptstadt und den Kreisstädten aller vier Himmelsrichtungen Bildnisse aufgestellt' (又崇佛法京邑 四方建立圖像, siehe ZWDCD/2: 4942.83).

¹³⁸Es ist nicht klar, ob sich diese Aufzeichnungen auf den letzten Abschnitt beziehen oder auf den folgenden. Ich nehme an, daß es sich um den folgenden handelt, da in diesem Legenden bzgl. des Yunmen-Klosters behandelt werden.

¹³⁹Ich habe 息心之士 *xixin zhi shi* als 'Mönche' übersetzt. *xixin* bedeutet entweder 'Mönch' oder 'Meditation' (坐禪 *zuo chan*); Nakamura, 2: 887.

¹⁴⁰將作大匠 *jiangzuodajiang*, während der Nördlichen Qi wurde dieser Beamte auch 將作寺 *jiangzuosi* genannt (siehe ZWDCD/3: 7599.29 und 7599.30; siehe auch Wang 1984: 251).

man zwei *chiwen*-Ornamente¹⁴¹ (即而掘地為井. 果得鷗吻二焉 *jier kudi wei jing, guo de chiwen er yan*).

Vor dem Meditationstempel, in dem er [Sengchou] wohnte, gab es einen tiefen Abgrund (Grube). [Darin] sah er einen behaarten Mann, groß und von fremden Aussehen¹⁴². Dieser war gerade dabei, einen Kessel aufzustellen und ein Feuer anzuzünden. Bald kochte das Wasser. Plötzlich tauchte aus dem Wasser eine Python (蟒 *mang*) auf und schickte sich an, in den Kessel hineinzukriechen. Sengchou stieß sie mit dem Fuß zurück. Der behaarte Mann verschwand ebenfalls. In der folgenden Nacht erschien ein männlicher Geist. Er verbeugte sich tief vor [Seng] Chou und sprach: "Ich habe Söhne. Jahr für Jahr wird einer von einem bösen Geist verschlungen. Welch schreckliches Schicksal haben meine Söhne doch! Ich selbst bin schwach und alt und werde bald sterben. Deshalb wollte ich mich selbst [dem Geist] zum Verzehr anbieten. Da ich von Euch Schutz erhielt, konnte ich diesem leidvollen Schicksal entkommen." Sengchou bespritzte ihn mit Wasser., worauf er sich in Dunst auflöste.

Einmal wurde Sengchou bei Kaiser Wenxuan verleumdet mit der Behauptung, er sei respektlos [gegenüber diesem]. Der Kaiser entbrannte vor Zorn und machte sich auf, [Sengchou] Leid zuzufügen. Chou wußte insgeheim davon. Noch niemals hatte er davor die Klosterküche betreten. Plötzlich erschien er dort und sagte: "Morgen wird ein erlauchter Gast kommen. Bereitet deshalb etwas mehr [an Speisen] vor!" Als die 5. Nachtwache (五更 *wugeng*) nahte, bereitete er zunächst ein Ochsen gespann vor und begab sich dann zum Eingang der Schlucht. Er entfernte sich mehr als 20 里 *li*¹⁴³ vom Tempel. Allein stand er am Rande des Weges. Nach kurzer Zeit kam der Kaiser an. Erstaunt fragte er nach dem Grund [warum Sengchou hier am Eingang der Schlucht verweile]. Chou antwortete: "Ich warte hier, denn ich fürchte, daß mein Blut den Tempel verunreinigen wird." Der Kaiser sprang vom Pferd, verbeugte sich [vor ihm] und schämte sich bodenlos. Der *shangshuling* 楊遵彥 Yang Zunyan sprach: "Wie kann man diesen wahrhaften Menschen (真人 *zhenren*)¹⁴⁴ nur verleumden! Ich werde Chou persönlich auf meinem Rücken zum Tempel

¹⁴¹鷗吻 *chiwen* (wörtl. 'Eulen-Lippe'): Ornamente auf Dächern von Palästen zum Schutz gegen Feuer (Mathews: 142). Diese zwei Ornamente weisen darauf hin, daß an diesem Ort schon zwei Klöster gestanden haben.

¹⁴²胡貌 *humao*: 胡 *hu* bezeichnet Nicht-Chinesen, meistens Angehörige von mongolischen oder Turk-Stämmen (M.: 2167 e).

¹⁴³Ein *li* entspricht ungefähr einem halben Kilometer (1890 englische Fuß; M.: 3857 a).

¹⁴⁴*Zhenren* bezeichnet einen zur Wahrheit Erwachten und gibt oft skr. *arhat* wieder (Nakamura: 786c).

zurücktragen." Chou lehnte respektvoll¹⁴⁵ ab. Da sagte der Kaiser: "Ich [selbst] werde den Meister tragen. In ungenügendem Maße nur werden auf der ganzen Welt (遍天下 *bian tianxia*) Fehler zugegeben."

[Sengchou zeigt dem Kaiser dessen vorige Existenz, 555b6-b8]¹⁴⁶

Einmal fragte er [der Kaiser]: "Was war ich in meiner vorigen Existenz (前身 *qianshen*)?" [Sengchou] antwortete: "Ihr ward ein Dämonen-König¹⁴⁷. Das ist der Grund dafür, daß ihr bis heute daran Gefallen findet, [Menschen] zu töten." Daraufhin sprach Sengchou vor einem Becken mit Wasser eine Zauberformel (咒 *zhou*) und ließ den Kaiser sich selbst [im Wasser] betrachten. Er erblickte dort sein Spiegelbild in der Gestalt eines Dämonen.

[Der Tod Kaiser Wenxuans, 555b8-b11]

Am ersten Tag jeden Jahres erkundigte sich der Kaiser immer über Glück oder Unglück (吉凶 *jixiong*) im bevorstehenden Jahr. Als schließlich das Jahr 560 anbrach¹⁴⁸, sagte [Sengchou]: "Dieses Jahr kann nichts Gutes bringen." Der Kaiser war mißgestimmt darüber und fragte, warum dem so wäre. Sengchou antwortete: "Ein Weg, der nicht der Buddha-Wahrheit folgt¹⁴⁹, währt nicht lange." Im 10. Monat [dieses Jahres] verstarb der Kaiser. Im darauffolgenden Jahr zu Beginn des Sommers verschied Sengchou. So erfüllte sich [die Vorhersage] (驗之果矣 *yan zhi guo yi*).

¹⁴⁵ 稠磬折不受 *Chou qingzhe bu shou*. *Qingzhe* bedeutet wörtlich 'in der Form des Musikinstruments 磬 *qing* gekrümmter Rücken', deutet hier auf 'Respekt' hin (謂身儂折如磬之背, 以示恭敬; Ciyuan: 1225 a).

¹⁴⁶ An dieser Stelle ist im Text 云云 *yunyun* eingefügt, was soviel wie 'etc., etc.' bedeutet. Hier ist wahrscheinlich ein Einschnitt, und Daoxuan zitiert nun aus anderen Quellen.

¹⁴⁷ 羅刹王 *luosha wang*; *luosha*, skr. *râkṣasa*: "Malignant spirits, demons; sometimes considered inferior to yaksas, sometimes similiar. Their place of abode was Laṅkā in Ceylon, where they are described as the original inhabitants, anthropophagi, once the terror of shipwrecked mariners; also described as the barbarian races of ancient India. As demons they are described as terrifying, with black bodies, red hair, green eyes, devourers of men,..." (Soothill: 471).

¹⁴⁸ 天保十年 *tianbao shinian*: das 10. Jahr der Tianbao-Ära.

¹⁴⁹ Wörtl. 貧道 *pindao*: "Weg der Armut", bezeichnet gewöhnlich das Leben eines Mönches oder einer Nonne, kann aber wie hier die Bedeutung haben: 'Weg - nicht gemäß der (Buddha-) Wahrheit' (siehe Soothill: 364).

[Sengchou demonstriert dem Kaiser seine übernatürlichen Kräfte, 555b11-b16]

Eines Tages sprach der Kaiser [zu Sengchou]: "Ich habe noch nie die außerordentlichen geistigen Fähigkeiten eines Buddhas¹⁵⁰ gesehen. Kannst Du mich etwas davon sehen lassen? Chou sprach: "Das gehört sich nicht für einen Mönch." Doch der Kaiser drängte ihn dazu. Da warf Sengchou schließlich seine Mönchsrobe¹⁵¹ auf den Boden. Der Kaiser hieß einige -zig Männer an, sie aufzuheben. Sie konnten sie jedoch nicht von der Stelle bewegen. Da befahl Sengchou einem Mönch, sie [die Robe] zu ergreifen. Sie war [für ihn] von keinerlei Gewicht. So dauerte der tiefe Glauben [des Kaisers] an. Der Tempel wurde [weiterhin] mit ausreichenden monastischen Gegenständen und Geschenken bedacht.

[Das Schicksal des Yünmen (?)- Tempels, 555b16-24]

Die [nördliche] Qi ging unter, die Zhou-Dynastie wurde [ebenfalls] zerstört. Der Tempel wurde dem 大夫 *daifu* 楊務文 Yang Wuwen¹⁵² übergeben. Wen befahl seinem Verwandten 辛儉守 Xin Jianshou, er solle den Tempel [in der Funktion] als Unterkunft für einen General (將家 *jiangjia*) bewohnen. Ein Geist fuhr ihn aber wütend an: "Wie kannst du es wagen, in den Tempel eines *śrota-âpanna*¹⁵³ [skr.] einzudringen." Nicht lange danach ereilte [Xin] Jian[shou] der Tod.

Am Beginn der 隋 Sui-Dynastie wurde der Tempel revitalisiert [und] genau [gemäß dem Aussehen] wie die ursprünglichen Gebäude [renoviert]. Der außerordentliche Ruf [den sich das Kloster durch die Ausübung] der monastischen Aktivitäten¹⁵⁴ während der sechs täglichen Perioden [erwarb], drang überall hin (六時禪懺著聲寰宇 *liushi chanchan zhusheng huanyu*).¹⁵⁵

¹⁵⁰靈異 *lingyi*: Die übernatürlichen Kräfte eines Buddhas oder Arhats werden meist mit 深通 *shentong* (skr. *abhijñā*) bezeichnet.

¹⁵¹袈裟 *jiasha*; skr. *kaśāya* (Soothill: 363).

¹⁵²Über Yang Wuwen habe ich keine biographischen Angaben gefunden. *Daifu* bezeichnet einen hochrangigen Beamten (in der Stellung zwischen den Beamtenrängen 卿 *qing* und 士 *shi*; siehe Guanzhi: 334).

¹⁵³*śrota-âpanna*: "... one who has entered the stream of holy living (入流 *ruliu*),...one who goes against the stream of transmigrating; the first stage of the *arhat*,..." (Soothill: 395). Mit *xutuoheng* ist hier wahrscheinlich Sengchou gemeint, der in diesem Tempel wohnte.

¹⁵⁴六時禪懺 *liushi chan chan*: die sechs täglichen Perioden, in denen meditiert wird, Zeremonien abgehalten werden und ähnliche klösterliche Aktivitäten stattfinden (siehe Soothill: 135).

¹⁵⁵wörtl.: 'durchdrang die Welt'.

Gegen Ende der 大業 Daye-Ära¹⁵⁶ wurde der [Tempel-] Betrieb aufgrund von Plünderungen eingestellt. Die Überreste des Tempels wurden zudem ein Raub der Flammen. Ich selbst [d.h. Daoxuan] habe mich im 1. Jahr der 貞觀 Zhenguan-Ära (627)¹⁵⁷ zu diesem ruhmreichen Ort begeben. Der alte Zustand des Klosters (山林 *shanlin*) hatte sich geändert. Der gesamte Ort war öde und verlassen. Immer wieder stieß ich tiefe Seufzer aus ob der Vergänglichkeit (生滅 *shengmie*¹⁵⁸) [der Dinge]. Im Umkreis erblickte ich die Überreste der durch das Feuer verursachten Zerstörung. Plötzlich schnürte es mir [vor Kummer] die Kehle zu (噫 *yi*), [als ich an das Gedicht] '黍離 *Shuli*' [dachte, das] über den Untergang [der Hauptstadt der 周 Zhou handelt].¹⁵⁹

¹⁵⁶Die Periode von 605-617 unter der Regierung von Kaiser 煬帝 Yangdi der Sui.

¹⁵⁷Die Zhenguan-Ära dauerte von 627-650 und deckt sich mit der Regierungszeit des Tang-Kaisers 太宗 Taizong.

¹⁵⁸*shengmie*: skr. *utpâdanirodha*; 'Werden und Vergehen', 'Entstehung und Zerstörung', 'Geburt und Tod'; das Gesetz der Vergänglichkeit, dem alle Dinge unterworfen sind (siehe Soothill: 196).

¹⁵⁹頻噫黍離之非 *pin yi 'Shuli' zhi fei*: In diesem Satz, den ich frei übersetzt habe, bezieht sich Daoxuan auf ein Gedicht aus dem 'Klassiker der Lieder' (詩經 *Shijing*). Dieses Gedicht 'Shuli' befindet sich in Buch 6 des *Shijing* (Kapitel 王風 *Wangfeng*) und ist die erste Ode dieses Buches (Text und Übersetzung in Legge 1991: 110-112):

1. Strophe	2. Strophe	3. Strophe
There was the millet with its drooping heads;	There was the millet with its drooping heads;	There was the millet with its drooping heads;
There was the sacrificial millet coming into blade	There was the sacrificial millet in the ear.	There was the sacrificial millet in grain.
Slowly I moved about, In my heart all-agitated.	Slowly I moved about, My heart intoxicated, as it were, [with grief].	Slowly I moved about, As if there were a stoppage at my heart.
Those who knew me Said I was sad at heart. Those who did not know me Said I was seeking for something O distant and azure Heaven! By what man was this [brought about]?	Those who knew me Said I was sad at heart. Those who did not know me Said I was seeking for something. O thou distant and azure Heaven! By what man was this [brought about]?	Those who knew me Said I was sad at heart. Those who did not know me Said I was seeking for something. O thou distant and azure Heaven! By what man was this [brought about]?

Der Titel des Gedichts 'Shuli' beinhaltet das Wort für Hirse 黍 *shu* (*Panicum miliaceum*) und bezieht sich auf die Gefühle eines Beamten der Zhou-Dynastie (1122 - 255 v. Chr.) beim Anblick eines Hirsefeldes an der Stelle, wo früher die alten Tempel und Paläste der Hauptstadt standen (Legge 1991: 111). Das zweite Zeichen des Titels 離 *li* ist eine Beschreibungen des Herabhängens der Köpfe der Hirse-Pflanzen. Daoxuan verwendet in Anspielung auf das Gedicht das Zeichen 噫 *yi*. Dieses Zeichen kommt auch in der 3. Strophe vor (行邁靡靡 中心如噫 *xingmai mimi, zhongxin ru yi*, 'Slowly I moved about, As if there were a stoppage at my heart.') und beschreibt das Stocken des Atems, ausgelöst durch große Trauer (ibid.: 112). Daoxuan identifiziert sich beim Anblick des zerstörten Tempels mit jenem anonymen Beamten der Zhou und verwendet diese literarische Anspielung zum dramatischen Ausdruck seiner Gefühle; über 'Shuli' siehe auch ZWDCD/10: 48971.43 und Cihai: Bd. 3, 5412, 5413.

Der Verfasser [dieser Biographie] hat persönlich die Berichte (Bilder) über die Taten [von Sengchou] (行圖 *xingtu*) herangezogen und bringt diese (叙 *xu*) direkt der Nachwelt zur Kenntnis.

(3) Biographie und Hagiographie

Motivation zur buddhistischen Geschichtsschreibung

Die Art der Geschichtsschreibung in der Form der drei 高僧傳 *Gaoseng zhuan*¹⁶⁰ ist ein besonderes Merkmal des chinesischen Buddhismus und ohne Vorbild im indischen Buddhismus. Die buddhistische Historiographie orientierte sich an der weltlichen, die in China eine lange Tradition hatte. Das Ziel war, den Buddhismus zu etablieren und zu verbreiten und über die Tugenden von herausragenden Mönchen zu berichten.

Daoxuans Quellen

Das Vorbild von Daoxuan war Huizhaos *Gaoseng zhuan*, der neben Inschriften und diversen Aufzeichnungen hauptsächlich ältere Biographien und Bibliographien als Quellen benutzte.¹⁶¹ Zwischen der Zeit Huizhaos und Daoxuans wurde in buddhistischen Kreisen kaum biographisches Material über Mönche gesammelt, so basiert Daoxuans Information auf eigenen Nachforschungen, der Befragung von Reisenden, der Konsultation von literarischen Werken, Grabinschriften, etc.¹⁶² Wie Koichi Shinohara gezeigt hat, spielen bei allen drei *Gaoseng zhuan* insbesondere die Inschriften (碑文 *beiwen*), die oft anlässlich des Ablebens eines Mönches verfaßt wurden, und Legensammlungen eine wichtige Rolle.¹⁶³

In Daoxuans Biographie über Sengchou finden sich etliche Legenden, die auch in späteren Werken¹⁶⁴ zitiert werden. Allerdings finden sich auch zusätzliche Legenden und andere Versionen von Daoxuans Berichten. Dieser Sachverhalt legt nahe, daß schriftliches Material über Legenden buddhistischer Mönche im Umlauf

¹⁶⁰*Gaoseng zhuan* von 慧皎 Huijiao (zwischen 519 und 533 fertiggestellt) deckt die Periode von 67 - 519. Daoxuans *Xu gaoseng zhuan* behandelt die Periode von 502 - 665 und 贊寧 Zannings 宋高僧傳 *Song gaoseng zhuan* (zwischen 982 und 988 geschrieben) die Zeit bis 982.

¹⁶¹Eine genaue Beschreibung von Huizhaos Quellen siehe in Wright 1990: 95-111.

¹⁶²Jong 1979(1): 103.

¹⁶³Koichi 1988: 120.

¹⁶⁴Auf dieses biographische Material über Sengchou wird weiter unten eingegangen.

war. Weiters zitiert Daoxuan Inschriften von 襄樂王 Xiang Lewang und 魏收 Weishu. Informationen gewann er auch durch bildliches Material aus Klöstern (象圖 *xiangtu*, 'bildliche Aufzeichnungen' und 行圖 *xingtu*¹⁶⁵). Als andere Quelle zitiert Daoxuan auch einmal 別記 *bieji*, 'weitere Aufzeichnungen', die aber nicht näher definiert werden.

Merkmale der Biographie/Hagiographie über Sengchou

Sengchous Biographie sticht durch ihren verhältnismäßig großen Umfang hervor. Weiters wird er in einigen Biographien seiner Schüler und in einem theoretischen Teil (Vergleich der beiden Mönche Bodhidharma und Sengchou) erwähnt. Das Interesse an Sengchou spiegelt einerseits seinen Einfluß und seinen Bekanntheitsgrad zur Zeit Daoxuans wieder, andererseits sind vielleicht auch persönliche Gründe im Spiel, da Daoxuan als Schüler der dritten Generation von Sengchou gewertet werden kann.¹⁶⁶

Hervorstechend ist die (für einen Meditationsmeister) große Anzahl von Legenden und Wundertaten. Auf der anderen Seite erfahren wir über Sengchous Leben und Lehrinhalte auffallend wenig (Daoxuan nennt nur einige Meditationstechniken, die Sengchou angewandt haben soll, und das *Mahâparinirvâḥasûtra*). Der Grund dafür ist wahrscheinlich, daß Sengchou zwar ein einflußreicher Meditationsspezialist seiner Zeit war, aber zu Lebzeiten Daoxuans der genaue Inhalt seiner Lehre nicht mehr bekannt war und seine Werke (z.B.: '*Zhiguan fa*' möglicherweise schon verloren).

Daoxuans Beschreibung von Sengchou ist eine Art Idealbild eines chinesischen Mönches: Geburt in einer wahrscheinlich aristokratischen Familie - Meister in den weltlichen Klassikern - Berufung an den Hof - Absage an das weltliche Leben - Lehrjahre als Mönch - Askese - nach einigen Schwierigkeiten Durchbruch zur Erkenntnis - Wanderjahre, in denen er Wundertaten vollbringt, Akte der Barmherzigkeit übt und Menschen zum Buddhismus bekehrt - schließlich Berufung an den Hof, um zum dynastischen Meister aufzusteigen - enge Beziehung zum Kaiser und zur Aristokratie - anlässlich seines Todes Grabinschriften hoher Würdenträger.

¹⁶⁵Über die Bedeutung des Begriffs *xingtu* habe ich keine Information gefunden. Vielleicht handelt es sich um 行傳 *xingzhuan* ('Aufzeichnungen über das Verhalten', die nach dem Ableben von wichtigen Personen verfaßt wurden, siehe Koichi 1988: 121) in der Form von Bildern.

¹⁶⁶Okimoto 1987: 83. Siehe auch das Kapitel über Lehrer/ Schüler von Sengchou.

Breiten Raum nimmt in der Biographie die Beziehung Sengchous zu Kaiser Wenxuan ein. Hier wird wieder ein Idealbild eines Mönches entworfen, der dem Kaiser die Bodhisattva-Gelübde abnimmt und ihn veranlaßt, den Staat gemäß buddhistischen Vorstellungen umzubilden. Diese eher positive Bewertung Kaiser Wenxuans ist sicherlich darauf zurückzuführen, daß für den Biographen Daoxuan des Kaisers positive Haltung gegenüber dem Buddhismus (der während der Nördlichen Qi vor Taoismus und Konfuzianismus gereiht war) ausschlaggebend war¹⁶⁷. Außerdem basierten seine Informationen auf den von hohen Beamten der Nördlichen Qi verfaßten Inschriften, in denen natürlich Wert auf ein positives Bild des Kaisers gelegt wurde. Diese eher positive Schilderung Kaiser Wenxuans steht allerdings in krassem Kontrast zu den späteren Dynastiegeschichten, in denen die Nördliche Qi als 'illegitime' Dynastie betrachtet und in denen Kaiser Wenxuan zumeist als wahres Monster beschrieben wurde.¹⁶⁸

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß zur Zeit Daoxuans Sengchous Leben bereits von Berichten über übernatürliche Ereignisse und Wundertaten umwoben war und er sich bereits zu einem religiösen Idealbild entwickelt hatte. Was für eine wichtige Rolle diese Legenden einnehmen, läßt sich daran ersehen, daß sich noch Jahrhunderte später Mönche mit Wundertaten Sengchous identifizierten, um so an seiner religiösen Autorität teilzuhaben.¹⁶⁹

(B) ANDERE QUELLEN ZU SENGCHOUS BIOGRAPHIE/HAGIOGRAPHIE

(1) Legenden im *Taiping guangji*

Breiten Raum in der Beschreibung Sengchous im 太平廣記 *Taiping guangji*¹⁷⁰ nimmt eine Legende ein, die seine Zeit als Novize schildert. Da diese Legende in der von Daoxuan verfaßten Biographie keine Erwähnung findet, wird sie hier übersetzt:

¹⁶⁷Daoxuan selbst lebte während der Tang-Zeit, in der der Buddhismus zwar in der chinesischen Gesellschaft verankert war, aber offiziell hinter Taoismus und Konfuzianismus gereiht war. Außerdem unterlag der Klerus zahlreichen Beschränkungen und Kontrollen seitens des Kaiserhauses. Als im Jahre 662 ein kaiserliches Edikt proklamiert wurde, demgemäß alle Mönche und Nonnen verpflichtet waren, ihren Eltern und dem Kaiser Referenz zu erweisen, verfaßte Daoxuan eine an einen Sohn Kaiser 高宗 Gaozongs gerichtete Schrift zur Verteidigung des Standpunktes des Klerus (McRae 1986: 48-49).

¹⁶⁸Ein Vergleich dieser entgegengesetzten Standpunkte der weltlichen und buddhistischen Historiographie ist durch den detaillierten Artikel von Jennifer Holmgren über das Bild Wenxuans in verschiedenen Dynastiegeschichten möglich (Holmgren 1981).

¹⁶⁹Dieser Aspekt wird im 3. Teil dieser Arbeit genauer behandelt.

¹⁷⁰Das *Taiping guangji* wurde 978 auf kaiserliche Anordnung von Lifang (925-996) und anderen zusammengestellt. Das Werk beinhaltet hauptsächlich Legenden berühmter Mönche.

"*Dhyâna*-Meister [Seng] Chou der Nördlichen Qi: Er lebte in Ye. Er schor sich das Haupt kahl, um Mönch zu werden. Er war sehr berühmt zu seiner Zeit und genoß große Popularität.

[Die Novizen] verbrachten ihre Freizeit häufig damit, Ringkämpfe abzuhalten. Auf den *Dhyâna*-Meister [Sengchou, der zu dieser Zeit noch Novize war] schauten sie herab wegen seiner Schwäche [beim Kämpfen]. Die Ringkämpfer schmähten ihn [deswegen] unaufhörlich. Chou schämte sich [ob seiner Unterlegenheit]. So ging er [eines Tages] in die Zeremonienhalle (殿 *dian*) und schloß das Tor [hinter sich]. Er umfaßte den Fuß einer Bodhisattva-Statue¹⁷¹ und schwor: 'Ich bin zu schwach, um mich durchzusetzen und werde [von den anderen Novizen] ohne weiteres besiegt. Ich schäme mich dafür auf die entsetzlichste Weise. Es ist schlimmer als der Tod. Du [Bodhisattva] bist bekannt für Deine Stärke. Du sollst mich beschützen. Ich werde Dir hier zu Deinen Füßen 7 Tage lang Verehrung erweisen. Gibst Du mir keine Stärke, will ich an diesem Ort sterben (不與我力必死于此 *bu yu wo li, bi si yu ci*). Ich werde meine Meinung nicht ändern! Das ist eine endgültige Abmachung.' Das gelobte er in aller Ernsthaftigkeit. Die ersten zwei Tage verharrte er so und dachte fest an seine Absicht¹⁷². Als der 6. Tag gerade anbrach, erschien die Gestalt eines Vajra [Bodhisattvas] vor ihm. In der Hand hielt er [d.h.: der Bodhisattva] eine Schale. Die Schale war voll von Muskeln [d.h.: Fleisch]. [Der Bodhisattva] sprach zu Chou: 'Kleiner [Novize]! Du möchtest wohl Stärke erlangen? (小子欲力乎 *xiaozi yu li hu*).' Chou sagte: 'Ja, das möchte ich.' [Der Bodhisattva] sprach: 'Gedenkst du das zu erreichen? (念至乎 *nian zhi hu*)', 'Ja!', 'Kannst du [dieses] Fleisch [in der Schale] essen?', 'Nein, das darf ich nicht.' Der Geist [Bodhisattva] fragte: 'Warum denn nicht?'. Worauf Chou antwortete: 'Weil es einem Mönch untersagt ist, Fleisch zu verzehren (出家人斷肉故耳 *chujia ren duanrou gu er*).' Da nahm der Geist die Schale, hob einen Löffel empor und hielt ihm [etwas] Fleisch hin. Der Meister wagte nicht, [das Fleisch] zu essen. Da drohte ihm der Geist mit einem diamantenen Stab (金剛杵 *jingang chu*). Chou erschrak und schickte sich an zu essen. In dem Augenblick, als er den Mund öffnete, sprach der Geist: 'Jetzt hast du schon größere Stärke erlangt. Bewahre sie gut und lehre sie. Streng dich an!' Der Geist verschwand und es wurde Tag. Sengchou kehrte in seine Behausung zurück. Alle fragten ihn: 'Wo ist unser Dummkopf gewesen?' Chou gab keine Antwort. Dann nahmen sie in der Halle ihre Mahlzeit ein. Nachdem sie fertig gegessen hatten, versammelten sie sich zum Faustkampf. Der Meister sprach: 'Ich verfüge über große Stärke! (我有力 *wo you li*). Ich fürchte, ihr könnt [meinen Kräften] nicht standhalten

¹⁷¹金剛 *jingang* (skr. *vajra*), 'Diamant'; der diamantene Donnerkeil Indras. Diamant symbolisiert Härte, Unzerstörbarkeit, Macht. *Jingang* steht hier für eine Statue, die einen solchen Donnerkeil hält (Soothill: 280). Verschiedene *Vajra-Bodhisattvas* (金剛菩薩 *jingang pusa*) siehe in Soothill: 282.

¹⁷² Wörtl.: 'Nutzen', 'Vorteil' (益 *yi*).

(恐不堪於汝 *kong bukan yu ru*).¹ Der Reihe nach zogen sie an seinem Arm. Seine Muskeln und Knochen waren jedoch überaus stark. Erstaunt und voller Zweifel verstanden sie nicht [,was geschehen war]. Der Meister sprach: 'Ich werde euch einen Beweis [meiner Stärke] geben!' Daraufhin ging er in die Zeremonienhalle und spazierte die Wand des Tempels entlang, von Westen nach Osten, einige hundert Schritte. [Um einen weiteren Beweis seiner wundersamen Kräfte zu erbringen] ging er die Wand hinauf, bis er auf den 4 Firstbalken (梁 *liang*) [des Tempels] anlangte. [Weiters] zog er ein Gewicht von 1000 鈞 *jun*¹⁷³ [...] Dem früher gering Geachteten unterwarfen sich nun alle [vor Furcht] schwitzend. Niemand wagte es mehr, auf ihn herabzublicken. [...]"¹⁷⁴

Es folgt eine weitere Legende, die uns bereits aus Sengchous Biographie im *Xu gaoseng zhuan* bekannt ist: Sengchou erregt Kaiser Wenxuans Zorn, worauf sich dieser aufmacht, Sengchou zu töten (gemäß dem *Taiping guang ji* in Begleitung von 'zehntausenden' Reitern). Im Unterschied zu Daoxuans Version, gemäß der die Ursache für des Kaisers Zorn eine Intrige von Hofbeamten gegen Sengchou war, erregte Sengchou in der Legende im *Taiping guangji* den Unwillen des Kaisers, indem er zu viele Mönche um sich versammelte.¹⁷⁵ Beide Versionen stimmen darin überein, daß Sengchou den Kaiser besänftigte, indem er, insgeheim von des Kaisers Vorhaben wissend, an den Eingang der Schlucht, in der das Kloster lag, kam, um dort den Tod zu erwarten; mit der Intention, auf diese Weise den Tempel durch sein Blut nicht zu verunreinigen.

In einer weiteren Episode richtet Kaiser Wenxuan an Sengchou die Bitte, eine Demonstration seiner übernatürlichen Kräfte zu geben:

"Am Eingang der Schlucht standen in allen Richtungen Tausende Bäume (諸方施木數千根 *zhufang shi mu shu qian gen*). Der *Dhyâna*-Meister sprach eine Zauberformel und alle Bäume erhoben sich in die Lüfte. Nun schlug er auf sie [d.h.: die Bäume (Baumstämme)] ein (自相摧擊 *zixiang tuiji*). Mit einem Getöse, das dem

¹⁷³1 鈞 *jun* entspricht 30 斤 *jin*; 1 *jin* ist ca. 1,3 lb. (Pfund); 1 *jun* sind also 40 lb.; 1000 *jun* entsprechen demnach 40000 Pfund (siehe Ciyuan: 1727).

¹⁷⁴*Taiping guangji* (Hg. Lan 1983): 36-37.

¹⁷⁵In der Tat ist die Version dieser Legende, wie sie im *Taiping guangji* beschrieben wird, wahrscheinlich der Wahrheit näher als Daoxuans Fassung. Die Zahl der Mönche war zur Zeit der nördlichen Qi bereits der kaiserlichen Kontrolle unterworfen und das Ansammeln zu vieler Anhänger war in der Tat ein Verstoß gegen das Gesetz.

Bernard Faure macht im Zusammenhang mit Legenden über Shenxiu darauf aufmerksam, daß das *Taiping guangji* zwar hauptsächlich ein Legendensammlung ist, andererseits offensichtlich von relativen frühen Quellen Gebrauch macht, die entweder nicht weiter überliefert oder aus den offiziellen Werken gestrichen wurden (Faure 1989: 176, Fn.24). Die Existenz von verschiedenen Versionen von Legenden über Sengchou legen den Schluß nahe, daß im 10. Jht. noch immer diverses Material bzgl. Sengchous Hagiographie im Umlauf und Daoxuans *Xu gaoseng zhuan* nicht die einzige Quelle war.

Krachen von Donner glich, hieb er sie in Stücke. Die Teile regneten aus der Luft herab. Der Kaiser war zu Tode erschrocken und lief seinen Hofbeamten hinterher, die sich [aus Angst] in alle Winde zerstreuten. Er bat Sengchou, [mit dem Spektakel] aufzuhören."¹⁷⁶

Abschließend wird das Dahinscheiden Sengchous beschrieben:

"[Der Kaiser] befahl, zur Bekehrung der Menschen einen Tempel zu bauen [in dem Sengchou wohnen sollte]. [Sengchou] konnte dies [-es Ansuchen] nicht abschlagen. Danach war er in 并州 Pin-zhou damit beschäftigt, ein Steinsäule [mit buddhistischen Texten] (幢子 *chuangzi*) zu errichten. Noch bevor sie vollendet war, erkrankte er. Als sein Ende nahte, klagte er (嘆 *tan*): 'Ach, Leben und Tod! Den Menschen ist eine begrenzte Lebensspanne zugeteilt (人之大分 *ren zhi dafen*). Nicht einmal Buddha (如來 *Rulai*) selbst konnte dem entgehen. Meine Arbeit jedoch ist noch nicht vollendet. Darüber gräme ich mich. Ich hoffe, daß ich nach meinem Tod [als] ein 'Mächtiger von großer Tugend'¹⁷⁷ [wiedergeboren] werde, um mein Werk fortzusetzen!' Nachdem er dies gesprochen hatte, schied er dahin. 30 Jahre später kam der Kaiser 文帝 Wendi der 隋 Sui-Dynastie in Bing-zhou vorbei.¹⁷⁸ Als er den Tempel sah, erinnerte er sich in seinem Herzen an alles (心中渙然記憶 *xin zhong huanran jiyi*) [,was geschehen war]. [Der Tempel] ähnelte dem Ort, an dem er in der Vergangenheit [d.h.: in seinem letzten Leben] praktiziert hatte. Er verbeugte sich und zollte Respekt. [...] Er ließ sich in Bing-zhou nieder. In großem Stil erneuerte er [den Tempel] (大興營葺 *daxing ying qi*), bis der Tempel vollendet war. Die Menschen der damaligen Zeit nannten den Kaiser 'Mächtigen von großer Tugend' (大力長者 *dali changzhe*).¹⁷⁹

(2) Biographie im *Shenseng zhuan*

In den 'Biographien wundertätiger Mönche'¹⁸⁰ wird zunächst Sengchou als Novize beschrieben. Die Episode, in der Sengchou bei den Ringkämpfen unterliegt und

¹⁷⁶*Taiping guangji* (Hg. Lan 1983): 37.

¹⁷⁷大力長者 *dali changzhe*; *dali*: von überragenden Kräften (Nakamura: 930d); *changzhe* bezeichnet entweder einen wohlhabenden Menschen oder eine Person von großer Tugend (Nakamura: 963a, Bed.1 u. 3).

¹⁷⁸30 Jahre nach Sengchous Tod: im Jahre 590.

¹⁷⁹Diese Legende ist wirklich bemerkenswert! Sui Wendi, der die nördlichen und südlichen Dynastien wiedervereinte und ein großer Förderer des Buddhismus war, als Wiedergeburt Sengchous!

¹⁸⁰Die Biographie Sengchous: 神僧傳 *Shenseng zhuan*, T.50/2064: 966b27-967b3. In Démieville's Katalog über die Werke in T. als anonymes Werk beschrieben (Démieville 1978: 166). Im *Wenhua cidian*: 418 wird ein Verfasser namens 明成祖 Ming Chengzu angegeben. Das Werk wurde um 1417 verfaßt und umfaßt die Hagiographien von 208 Mönchen, beginnend mit 竺攝摩勝 Zhushemosheng (Kâśyapa Mâtanga), der zur Zeit des Kaisers 漢明帝 Han Mingdi (76-89) nach Loyang kam, bis zu Mönchen der 元 Yuan-Dynastie (1280-1368).

schließlich übernatürliche Kräfte durch einen Bodhisattva erhält, folgt beinahe Wort für Wort der Beschreibung im *Taiping guangji*. Danach folgt die Legende über den Geist, der die Quelle des Klosters versiegen läßt und der von Sengchou bezwungen wird. Die Beschreibung folgt derjenigen im *Xu gaoseng zhuan*; dasselbe gilt für die Legenden über die Zähmung der Tiger, das Verschwinden der taoistischen Schriften, die Begegnung mit den Aussätzigen und dem Geist, der ihn zur Meditation anspornt, die Berufung an den Hof, die Geschichte über den Mann, dessen Kinder Jahr für Jahr von einem Dämon verschlungen werden, der Bericht über die Intrige gegen Sengchou, worauf Kaiser Wenxuan ihn töten möchte, die Demonstration seiner übernatürlichen Kräfte, die er dem Kaiser gibt, und die von Beschreibung Sengchous Begräbnis.

Darüber hinaus berichtet der Verfaßer des *Shenseng zhuan* eine weitere Legende, die in den anderen Materialien über Sengchou nicht aufscheint:

"Ein gewisser 杜昌 Duchang aus 嵩陽 Songyang¹⁸¹ hatte eine äußerst eifersüchtige Frau namens 柳氏 Liushi. Es gab eine Dienerin mit Namen 金荊 Jinjing, die von [Du]Chang angewiesen wurde, ihn zu baden und ihm die Haare zu schneiden. Liushi [wurde daraufhin sehr eifersüchtig und] schnitt ihr [d.h.: der Dienerin] zwei Finger ab. Bald darauf wurde Liushi von einem Fuchs gebissen. Zwei Finger verlor sie. Es gab noch eine Sklavin namens 玉蓮 Yulian. Sie hatte große Fähigkeiten beim Vortragen von Liedern. Chang liebte sie [oder: ihren Gesang] und bewunderte sie wegen ihres Könnens. Liushi schnitt ihr daraufhin die Zunge ab. Daraufhin bekam Liushi ein Geschwür an der Zunge, die rasch zu faulen begann. So wandte sie sich an Sengchou und legte eine Beichte ab. Sengchou, der [von dem Sachverhalt] davor schon in Kenntnis war, sprach folgende Worte zu Liushi: 'Du bist eifersüchtig. Die der Dienerin abgeschnittenen Finger führten zum Verlust deiner zwei Finger. Einer [anderen] Dienerin hast du die Zunge abgeschnitten, und heute bist du drauf und dran, deine zu verlieren. Wenn du ehrlich bereust, kannst du [das Übel] abwenden.' Liushi verbeugte sich vor ihm und flehte ihn an [, ihr zu helfen]. Nachdem 7 Tage verstrichen waren, sprach Chou vor [ihrem] weit geöffneten Mund eine Zauberformel, worauf zwei Schlangen, die länger als 1 Fuß (尺 *chi*) waren, aus der Mundhöhle herauskrochen. Chou sprach schnell eine weitere Formel, worauf die Schlangen zu Boden fielen. Die Zunge [von Liushi] gesundete daraufhin wieder."¹⁸²

¹⁸¹Der heutige 登封縣 Dengfeng-xian in Henan (Diming: 1002a).

¹⁸²*Shenseng zhuan*, T.50/2064: 967a20-28.

(3) Weitere Quellen

Sengchou ist weiters in drei historiographischen Werken der 天台 Tiantai-Schule ein kürzerer biographischer Eintrag gewidmet, im 佛祖統紀 *Fozu tongji*¹⁸³ des 13. Jahrhunderts und im 佛祖歷代通載 *Fozu lidao tongzai*¹⁸⁴ und 釋氏稽古略 *Shishi jigu lue*¹⁸⁵ des 14. Jahrhunderts. Beide Werke schildern einige schon aus früheren Biographien (hauptsächlich dem *Xu gaoseng zhuan*) bekannte Anekdoten aus Sengchous Hagiographie.

¹⁸³T.49/2035: 245a27-b28.

¹⁸⁴T.49/2036: 553b4-20.

¹⁸⁵T.49/2037: 801c8-16.

TEIL II - LEHRE

In diesem Kapitel wird das Material analysiert, das uns Aufschluß über das Verständnis Sengchous von Meditation geben kann. Dieses Material kann in zwei Teile gegliedert werden: (1) die Angaben des Biographen Daoxuan, ca. Mitte des 7. Jahrhundert verfaßt; (2) die Analyse der Traktate aus dem Dunhuang-Material, die Sengchou als Verfasser anführen. Ein Vergleich dieser zwei Informationsquellen soll uns helfen, über die Authentizität Sengchous in Hinblick auf die Dunhuang-Texte zu urteilen.

(A) MEDITATIONSMETHODIK GEMÄß DEM *XU GAOSEN* *ZHUAN*

(1) Einleitung: Der Buddhismus im Norden Chinas

Die getrennte Entwicklung des Buddhismus im Norden und Süden¹⁸⁶ beginnt um das Jahr 313, als die Hauptstadt Luoyang von den Hunnen zerstört wird. Die Chinesen verlieren ihre Hauptsiedlungsgebiete im Norden, und die Oberschicht flieht in den Süden Chinas. Dort gewinnt der Buddhismus insbesondere für die Adelligen schnell an Bedeutung, die in ihm einen Ausweg aus der tristen Situation im Exil sehen. Das Klosterleben bietet eine Rückzugsmöglichkeit und der Buddhismus mit seinen Institutionen, seiner ausgefeilten Doktrin, seinen meditativen Methoden und ethischen Grundlagen (z.B. dem Bodhisattva-Ideal) gibt die nötigen Rahmenbedingungen, um diese Art des Rückzugs aus dem weltlichen Leben attraktiv zu machen.¹⁸⁷ Die Klöster erhalten großzügige Zuwendungen seitens der adeligen Familien und werden bald Zentren intellektueller Aktivitäten. Etliche Kommentare zu *Sûtren* werden verfaßt und deren Inhalte mit konfuzianischen und

¹⁸⁶Arthur Wright unterscheidet 4 Phasen in der Entwicklung des chinesischen Buddhismus: (1) Periode der Vorbereitung ("Period of Preparation"): 65-317 (siehe Wright 1959: 21-41; Wright 1983: 4-10); (2) die Periode der Anpassung an die chinesische Kultur ("Period of Domestication"), die sich mit der Zeit der Teilung Chinas in nördliche Reiche unter Nicht-Chinesen und den südlichen Dynastien unter chinesischen Kaisern deckt: 317-589 (siehe Wright 1959: 42-64; Wright 1983: 10-20); (3) die Periode der Akzeptanz und des Entstehens spezifisch chinesischer buddhistischer Schulen ("Period of Acceptance and Independent Growth"), beginnend mit der Wiedervereinigung Chinas unter der Sui-Dynastie und der damit verbundenen Synthese des südlichen und nördlichen Buddhismus, die den Grundstein legte für die großen Schulen (Tiantai-, Jingtu-, Huayan- und Chan-Schule) der Tang-Zeit: 589-ca. 900 (siehe Wright 1959: 65-85; Wright 1983: 20-29); (4) die Periode der Aneignung ("Period of Appropriation"), während der passende Elemente der buddhistischen Philosophie in den Neokonfuzianismus integriert werden, andererseits populärer Buddhismus und Taoismus sich fast gänzlich vermischen: ca. 900-1900 (siehe Wright 1959: 86-107; Wright 1983: 29-33).

Über den Buddhismus während der Teilung in nördliche und südliche Dynastien siehe weiters Tang 1955, Ch'en 1973: 121-212; über den Buddhismus der Nördlichen Wei siehe Tsukamoto 1942, Tsukamoto 1985: 239-460, Tsukamoto 1957; Huang 1990: 34-164; Takasaki 1987: 280-283.

¹⁸⁷Wright 1983: 11-12.

taoistischen Idealen vermischt. Auf der anderen Seite dringt der Buddhismus als Erlösungslehre in populäre Kulte ein. In Konkurrenz mit dem Taoismus entwickelt er Gebetsformeln, Zeremonien und Rituale für göttliche Hilfe, Heilung von Krankheiten, Abwendung von Katastrophen, etc.¹⁸⁸ Im 6. Jahrhundert ist es dem Buddhismus gelungen, eine dominante Rolle in der rituellen Dorfstruktur einzunehmen und sich tief in den Lebensbereichen aller sozialer Schichten zu verankern.¹⁸⁹

Nach der Teilung Chinas erlangte der Buddhismus im Norden bei allen Schichten der Gesellschaft (d.h.: den Fremdherrschern¹⁹⁰, der im Norden verbliebenen chinesischen Oberschicht und den Bauern) große Popularität. Charismatische Mönche und Missionare, die wie die nördlichen Herrscher oft ebenfalls Nicht-Chinesen waren, dienten als Berater und betätigten sich - wie vormals ihre taoistischen Kollegen - als Wundertäter, Wahrsager, Kalenderspezialisten, Ärzte, etc.¹⁹¹ Der Bau von Klöstern, die bald Zentren von Handel, Kunst (z.B. die Bauwerke und Bildnisse in den Höhlen von Yungang und 龍門 Longmen¹⁹²) und Landwirtschaft wurden, wurde großzügigst unterstützt. Um die wachsende Zahl der Mönche¹⁹³ unter Kontrolle zu halten, wurde der Klerus in einem hierarchischen System organisiert.¹⁹⁴

¹⁸⁸ibid.: 13.

¹⁸⁹ibid.: 14. Der große Einfluß des Buddhismus hatte auch Machtmißbrauch zur Folge: Durch die teuren Tempelbauten werden die Ressourcen des Landes aufgebraucht, Mönche versuchten, auf die weltliche Politik Einfluß zu nehmen; manche Kaiser, insbesondere 梁武帝 Liang Wudi (502-549 reg.), der zu einem der größten Förderer des Buddhismus in der Geschichte Chinas zählt, widmeten sich in solchem Ausmaß der Ausübung und Förderung des Buddhismus auf Kosten der Regierungsgeschäfte, daß ihre buddhistischen Aktivitäten nicht unerheblich zu einer Schwächung und Destabilisierung des Reiches beitrugen (über Liang Wudi siehe Ch'en 1964: 124-128).

¹⁹⁰Eine Ausnahme war der 3. Herrscher des Toba-Reiches der Nördlichen Wei, Kaiser 太武帝 Tai Wudi (424-452 reg.), der im Jahre 446 eine große Buddhistenverfolgung befahl (die erst 454 endete), im Laufe derer etliche Mönche in den Laienstand gezwungen oder getötet und eine Vielzahl buddhistischer Bauwerke zerstört wurden (siehe Ch'en 1964: 147-153).

¹⁹¹Wright 1983: 16. Während im Süden der Herrscher als 'Laien-Patron' (skr. *mahādānapati*) fungierte, unter dem die Mönche oft großen Spielraum hatten und beispielsweise von den üblichen Ehrenbezeugungen gegenüber dem Kaiser ausgenommen waren, wurde im Norden der Herrscher anfänglich als personifizierter Buddha angesehen, dem die Mönche absolutes Gehorsam schuldeten (ibid.: 19).

¹⁹²siehe Ch'en 1964: 165-177.

¹⁹³Ende der Nördlichen Wei wurden etwa 2 Millionen Mönche und Nonnen in ca. 30 000 Klöstern und Tempeln gezählt (ibid.: 158). Ein wichtiger Faktor bei der Ausbreitung des Buddhismus und der dafür nötigen finanziellen Mittel war die Etablierung von sog. 'Buddha-Haushalten' (佛圖戶 *fotu hu*) und 'Sangha-Haushalten' (僧祇戶 *sengzhi hu*), Mitte des 5. Jhts. vom Mönch 曇曜 Tanyao initiiert. Die Sangha-Haushalte bestanden aus Gruppen von Familien, die jährlich eine gewisse Menge Getreide an die nahegelegenen Klöster abgeben mußten. Die Buddha-Haushalte bestanden aus Kriegsgefangenen, Sklaven oder Verbrechern, die dazu verpflichtet waren, zu Klöstern gehörige Felder zu bestellen oder manuelle Arbeiten in den Klosteranlagen zu verrichten. Das von den Sangha-Haushalten abgegebene Getreide war streng genommen Besitz des Kaisers und sollte gegebenenfalls bei Hungersnöten für das Volk verwendet werden. Naturgemäß wurde die Verwaltung des Getreides von manchen Klöstern zur eigenen Bereicherung mißbraucht. In Hinsicht auf die

Großes Gewicht wurde im Norden auf die Verehrung von Buddhas gelegt, insbesondere des historischen Buddhas Sâkyamuni und des zukünftigen Buddhas Maitreya. Aus den Bildnissen und Inschriften in Longmen, in der Nähe der Hauptstadt Luoyang gelegen, wird ersichtlich, daß die religiöse Ausprägung des Buddhismus vom Mahâyâna-Ideal (universelle Erlösung, Mitgefühl, Wohltätigkeit) ausging. Viele Statuen wurden von der kaiserlichen Familien gespendet, um Glück, Langlebigkeit und Wohlergehen derer Mitglieder zu sichern. In den Inschriften werden auch häufig Gefühle der Pietät gegenüber Eltern und Verehrung gegenüber verstorbenen Familienmitgliedern ausgedrückt, ein Hinweis auf die Integration typisch chinesischer Werte in den Buddhismus.¹⁹⁵

Neben dem religiösen Aspekt blühten ebenfalls die Studien buddhistischer Philosophie. Insbesondere durch die Tätigkeit Kumarajîvas (鳩摩羅什 Jiumoluoshi) in Changan zwischen 401 und 409 wurden etliche Mahâyâna-Sûtren in qualitativ hochwertigen Übersetzungen verfügbar. Schriften wie das *Mahâparinirvâṇasûtra* (um das sich die 涅槃 Niepan-Schule gruppierte), *Avataṃsaka*, *Lotus-Sûtra*, *Daśabhûmikasûtra*, *Daśabhûmikasâstra* (地論 Dilun-Schule), *Mahâyânasamgraha* (攝論 Shelun-Schule) erlangten große Popularität. Mönche konzentrierten ihre exegetische Tätigkeit oft auf ein spezifisches Sûtra und bildeten so etwas wie 'Schulen'.

Besondere Aufmerksamkeit wurde im Norden der Meditationspraxis geschenkt. Relevante Texte sowohl der Hînayâna- (Übersetzungen von 安世高 An Shigao, 康僧會 Kang Senghui, etc.) als auch der Mahâyâna-Tradition (z.B. Übersetzungen Kumarajîvas, Buddhabhadras) waren zugänglich, und die Zahl der *Dhyâna*-Spezialisten stieg im Laufe der Zeit.

(2) Meditationsmethodik

In Daoxuans Biographie begegnen wir einigen meditativen Techniken, für deren Anwendung Sengchou bekannt gewesen sein soll. Im Gegensatz zur Beschreibung von Sengchous Karriere als Wundertäter und seinem Wirken am Kaiserhof gibt uns Daoxuan keine detaillierte Beschreibung über Sengchous Lehre. So können in diesem Teilkapitel die angegebenen Termini nur in allgemeiner Weise und in Beziehung zur Epoche, in der Sengchou lebte, behandelt werden.

Buddha-Haushalte gab es ebenfalls Mißbrauch. Da die Mitglieder von Buddha-Haushalten Steuerfreiheit genossen, kam es zu einer rapiden Ausbreitung von Mitgliedschaften (siehe Ch`en 1964: 154-158).

¹⁹⁴Eine Beschreibung der hierarchischen Struktur siehe in Tsukamoto 1957: 370 f.

¹⁹⁵Ch`en 1964: 177-180.

Zhiguan

Laut Biographie hat Sengchou auf Ansuchen einiger hoher Beamter sein Wissen über Meditation in einem Werk namens 止觀法 *Zhiguan fa*, das man mit 'Methodik der Konzentration und Versenkung' oder 'Methode des *śamatha-vipaśyanā*' übersetzen könnte, aufgezeichnet.

止 *zhi* und 觀 *guan*¹⁹⁶ sind mediative Methoden, die im Buddhismus seit frühester Zeit angewandt wurden, und (zusammen mit 戒 *jie*, skr. *sīla*, den ethische Regeln), den Weg (道 *dao*, skr. *mārga*) eines Praktizierenden zur Erlösung vorgeben:

"Consider one of earliest and simplest statements of the Buddhist path, the so-called 'three trainings' (*trīṇi śikṣāni*). In this scheme, the practitioner is instructed to begin pursuit of liberation by cultivating *sīla*, the obedience to basic moral rules (nonviolence, avoidance of false speech, etc.) that comprises the first training. These rules restrict human physical, verbal, and mental activity to actions that are effective for liberation. The rationale for such ethical discipline at the outset and foundation of the path is that morality minimizes present mental anguish, guilt, and uncertainty, thereby engendering the more rudimentary forms of tranquility, which form the basis of meditation or higher tranquillity (*śamatha*). But according to this rationale, tranquillity is no mere abstraction, nor is it an ideal goal divorced from actual practice (in this case, the fundamental practice of morality). Rather, it is something concrete, a pattern of experience embodied in the practitioner's ethical observances.

The control over responses to external stimuli that the student gains through moral observance, and the measure of tranquillity that morality allows, lead to the development of introspection. This then facilitates control over precisely those mental, psychic, and somatic impulses that initiate action in the first place. Such internal control further allows the practitioner to regulate the subtler activities of the mind, permitting still finer mental focus and greater concentration. In fact, it makes possible the growth of higher levels of concentration (*samādhi*), the second of the three trainings, which in turn liberates the student to investigate the world and the 'self' in the exercise of discernment (*vipaśyanā*). The insight (*prajñā*) achieved through such investigation (i.e., the third of the three trainings) reveals the nature of the world to be impermanent (*anītiya*), unsatisfactory (*duḥkha*), and insubstantial (*anātman*), thus confirming the fundamental Buddhist doctrine of the 'three marks of existence' (*trilakṣaṇa*). Finally, such insight brings to an end the

¹⁹⁶止 *zhi*: 'Ruhe', 'Konzentration', 'Sammlung', 'Gelassenheit des Geistes' (Petzold 1982: 59); 'alle Gedanken zum Versiegen (Stillstand) bringen' (j. 諸想を止息する, *sho-sō o shisoku suru*; Mochizuki: 1759); 'stop', 'halt', 'cease', 'silencing or putting to rest the active mind' (Soothill: 158); '(mental) stabilization' (Sopa 1991: 49).

觀 *guan*: 'Betrachtung', 'Kontemplation', 'Schau', 'hineinschauen', 'betrachten', 'Einsicht' (Petzold 1982: 59); '[mentale und gegenständliche] Objekte meditativ betrachten' (j. 対象を觀照する *taishō o kanshō suru*, Mochizuki: 1759); 'to look into', 'study', 'examine', 'contemplation', 'insight' (Soothill: 489); 'higher vision' (Sopa 1991: 49). Als Synonyme für *zhi* und *guan* werden häufig in chinesischen Übersetzungen 定 *ding*, skr. *samādhi* und 慧 *hui*, skr. *prajñā* verwendet.

impulses that sustain one's ties to the phenomenal world of suffering and so engenders the radical renunciation that is *nirvāṇa*."¹⁹⁷

Für die Übung von *śamatha* findet sich häufig eine Schematisierung in 9 Stufen, in der letzten wird 'gleichmäßige Konzentration' verwirklicht, der Geist des Meditierenden verbleibt mühelos und auf beliebige Dauer in einem Zustand der Konzentration. Basierend auf dieser Konzentration kann der Übende nun sein Mediationsobjekt (z.B. die Vergänglichkeit aller Dinge, die Natur der 'Unreinheiten', Begierden etc.) analysieren.¹⁹⁸ Die Methode von *zhiguan* wird hauptsächlich in Werken der Hīnayāna-Schulen und der Yogācāra-Schule beschrieben.

In seinem Artikel über die Meditationsmethodik Sengchous bezeichnet Jan Yün-hua *zhiguan* als eine in (frühen) Meditationstexten beliebte Methode¹⁹⁹; abgesehen davon sei dieser Begriff vom 7. Jahrhundert an ausschließlich in Texten der 天台 Tiantai-Schule zu finden.²⁰⁰ Er nimmt diese Annahme zum Ausgangspunkt für die Theorie, daß der Terminus *zhiguan* im biographischen Material ein Schreibfehler (aufgrund der Ähnlichkeit von 止 *zhi* und 正 *zheng*) für 正觀 *zhengguan* (skr. *samyaksmṛti*), 'rechte Achtsamkeit', sein könnte.²⁰¹ *Zhengguan* ist ein Terminus, der in Ms.3 der Dunhuang-Texte verwendet wird. Ich kann dieser These wenig abgewinnen, da sie ziemlich spekulativ ist und offensichtlich auf dem Wunsch, eine Verbindung zwischen den Angaben in der Biographie und den Dunhuang-Texten herzustellen, basiert. *Zhengguan* in Ms.3 ist außerdem nur ein Terminus unter vielen anderen, die in Ms.3 erläutert werden, und kein zentraler Begriff des Traktats.

Zhiguan war im 6. Jahrhundert aller Wahrscheinlichkeit nach ein auch in Mahāyāna-Kreisen viel diskutierter Begriff. Er wird sogar im 大乘起心論 *Dasheng qixin lun* (*Qixin lun*) verwendet. Dieser Text, der heute allgemein als Apokryphon angesehen und dessen Entstehung Mitte des 6. Jahrhunderts in Nord-China angesetzt wird, versucht die zu dieser Zeit vorherrschenden Problematiken, mit denen man sich in buddhistischen Kreisen beschäftigte, insbesondere bzgl. der Natur des Geistes²⁰²,

¹⁹⁷Buswell/Gimello 1992: 6-7.

¹⁹⁸Eine ausführlichere Beschreibung siehe in Sopa 1991, Petzold 1982: 57-65, Mochizuki: 1759-1760.

¹⁹⁹Siehe zum Bsp. 雜阿含經 *Zaahan jing* (*Samyuktāgama*): T.2/99: 28a, 146c, 318b; 出曜經 *Chuyao jing* (*Dharmapada*), T.4/212: 632b.

²⁰⁰Jan 1983: 57.

²⁰¹ibid.: 57-58.

²⁰²Das Hauptthema der Debatte war die Frage, ob der Geist/das Bewußtsein ursprünglich rein (*tathāgatagarbha*-/Buddhanatur-Theorien) oder unrein (Yogācāra -Schule) sei. Die *tathāgatagarbha*-Ansicht über die ursprüngliche Vollkommenheit des Geistes setzte sich durch (und so auch die damit verbundene Theorie der Plötzlichkeit der Erleuchtung) und wurde zur Grundlage aller chinesischen buddhistischen Schulen der Tang-Zeit (Tiantai, Huayan, Jingtu und Chan; mit Ausnahme der Faxiang-

in eine für das damalige China passende Form zu bringen.²⁰³ Der Text, der in den chinesischen buddhistischen Kanon aufgenommen wurde, war von allergrößter Bedeutung für die sich entwickelnden spezifisch chinesischen Mahâyâna-Schulen. Weiters entwickelte sich *zhiguan*, wie schon erwähnt, zu einer Domäne der Tiantai-Schule, deren 'Gründer' 慧思 Huisi (515-577), ein Zeitgenosse Sengchous, diesen Terminus bereits verwendete. Sengchou wird, wie ich in Teil III dieser Arbeit noch näher untersuchen werde, in späteren Werken der Tiantai Schule erwähnt. Dies könnte durchaus mit dem Augenmerk, das er auf die Methode von *zhiguan* legte, zu tun haben. Faure schreibt über die Rezeption von *zhiguan* in China:

"[...] According to Hirai Shun`ei²⁰⁴, the *śamatha-vipaśyanā* method typical of Indian *Dhyâna* had fallen into disuse following the success of the Mahayana ideas introduced by Kumaraġīva (344-413) and the subsequent development of the Mādhyamika School of the Three Treatises ([三論] Sanlun). The stress laid on wisdom (*prajñā*) to the detriment of concentration (*samādhi* or *dhyâna*) found expression in a rejection of *śamatha* to the profit of *vipaśyanā*. This emphasis became prevalent in southern China, while northern China remained more attached to the traditional practice of *dhyâna*. This situation, however, eventually led to a reaction - already anticipated in the case of Buddhahadra (359-429), the unlucky rival of Kumaraġīva - that manifested itself as a search for a new balance between concentration and wisdom, a balance that was supposed to help reunify the Buddhist trends in northern and southern China. But since it was doctrinally impossible simply to return to the Hīnayāna practice of *śamatha-vipaśyanā*, some monks tried to redefine this practice in Mahâyāna terms. And the *Wenshu shuo-jing*²⁰⁵, which had just been translated, helped greatly in the success of this undertaking. By adapting this sutra's notion of *ixing sanmei* [一行三昧], the authors of the *Awakening of Faith* [*Qixin lun*] and the *Mohe zhiguan* were indeed able to work out their new theory of *śamatha-vipaśyanā*." ²⁰⁶

Aus diesem Zitat läßt sich folgern, daß im 6. Jahrhundert *zhiguan* in der Tat ein Begriff war, dem großes Interesse entgegengebracht wurde. Man versuchte, ihn in Hinblick auf die Mahâyâna-Philosophie umzuformen. Lenkte man in der Hīnayāna Praxis von *śamatha* seine Aufmerksamkeit auf Objekte wie Körper oder Atem, bekam diese Übung im *Qixinlun* eine mehr metaphysische Note, indem etwa

Schule Xuanzangs, die sich nach der klassischen Yogâcâra-Philosophie orientierte; diese Schule überlebte aber nur kurze Zeit); im China des 6. Jhts. wurden überdies Yogâcâra-Theorien mit Schwerpunkt auf dem Ursprung der Täuschungen im menschlichen Bewußtsein mit *tathâgata-garbha*-Theorien über die ursprüngliche Vollkommenheit des Geistes/Bewußtseins verbunden (siehe Paul 1984).

²⁰³*Zhiguan* wird im *Qixin lun*, T.32: 575c behandelt.

²⁰⁴Hirai 1971: 5-12.

²⁰⁵文殊師利所說般若波羅蜜經 *Wenshushili suoshuo banruoboluomi jing*, T.8/233: 732-739.

²⁰⁶Faure 1986: 101.

dharmakâya oder *dharmadhâtu* zum Gegenstand der Kontemplation wurden.²⁰⁷ Dieselbe Tendenz findet sich beim Tiantai Meister 智顛 Zhiyi, der eine Synthese von Hî nayâna und Mahâyâna-Übungen anstrebte:

"Take the *Dharmadhâtu* as an object and concentrate all your thought on it. To take it as an object is calming (*śamatha*) and to concentrate your thought is contemplation (*vipaśyanâ*)."²⁰⁸

Si nianchu

Ein weitere Methode, die Sengchou gemäß den Angaben in seiner Biographie, praktiziert haben soll, ist die 'Vierfache Achtsamkeit (Meditation)', 四念處 *si nianchu*²⁰⁹, skr. (*catvârî*) *smṛty-upasthânâni*, p. *cattâro sati-paṭṭhânâ*. Diese Meditationsübung gliedert sich in 4 Stufen:

1. 身念處 *shen nianchu*, skr. *kâya-smṛty-upasthânâni* - Kontemplation über die Unreinheit (不淨 *bu jing*) des Körpers.
2. 受念處 *shou nianchu*, skr. *vedanâ-smṛty-upasthânâni* - die Einsicht, daß Gefühle, Sinneseindrücke letztendlich Leiden (苦 *ku*) herbeiführen.
3. 心念處 *xin nianchu*, skr. *citta-smṛty-upasthânâni* - das Denken ist vergänglich (無常 *wuchang*), ein Gedanken folgt auf den anderen.
4. 法念處 *fa nianchu*, skr. *dharmasmti-upasthânâni*, *dharmas* (Gegebenheiten) können nur in Abhängigkeit voneinander existieren und haben keine eigene Selbst-Natur (無我 *wuwo*).²¹⁰

In Sengchous Biographie findet sich auch eine genauere Angabe, nach welcher Methode Sengchou *si nianchu* praktiziert haben soll, und zwar gemäß dem Kapitel 聖行 *Shengxing* des *Mahâparinirvâṇasûtras* (大般涅槃經 *Da banniepan jing*).²¹¹ Dieses Mahâyâna Sûtra, das nicht zu verwechseln ist mit dem *Mahâparinibbânasutta* des Pâli-Kanons, hat eine sehr komplizierte Entstehungsgeschichte und einen

²⁰⁷ibid.: 102.

²⁰⁸ibid.: 103; 摩訶止觀 *Mohe zhiguan*, T.46/1911: 11b22.

²⁰⁹Diese Methode ist seit der frühesten Periode des Buddhismus bekannt. Quellenangaben siehe in Nakamura: 528d; siehe auch Mochizuki: 1973. Eine Beschreibung findet sich z. B. in Nâgârjunas 大智度論 *Dazhi du lun* (*Mahâprajñâpâramitâ-sâstra*), T.25/1509: 198c-202b; übersetzt in Lamotte 1980, Bd.3: 1150-1176.

²¹⁰Soothill: 114: "(a) contemplating the body as impure and utterly filthy; (b) sensation or consciousness, as always resulting in suffering; (c) mind as impermanent, merely one sensation after another; (d) things in general as being dependent and without a nature of their own. The four negate the ideas of permanence, joy, personality, and purity."

²¹¹Die für Nordchina relevante Übersetzung ist die von Dharmaraksa im Jahre 423 - das sog. 'nördliche Buch'. Über die verschiedenen Übersetzungen des Sûtras und deren Einfluß siehe Ebert 1985: 10-17.

heterogenen Aufbau. Die Hauptaussage liegt in der Behauptung, daß alle Lebewesen Buddha-Natur (佛性 *foxing*) besitzen und sogar für solche, die keinerlei 'gute Wurzeln' (善根 *shengen*) besitzen, die *icchântikas* (nach der Cittamâtra-Tradition von der Möglichkeit der Erlösung ausgeschlossen), Hoffnung auf Erleuchtung bestehe. Als der erste Teil des Sûtras Ende des 4. Jahrhunderts in China übersetzt wurde, folgerte 道生 Daosheng bereits aus dieser unvollständigen Übersetzung die Möglichkeit der Erlösung für alle Menschen. Er wurde daraufhin als Heretiker bezeichnet aus der Mönchsgemeinde ausgeschlossen; erst als der restliche Teil übersetzt wurde, der Daosheng in seinen Folgerungen bestätigte, wurde er in allen Ehren wiederaufgenommen. Das *Mahâparinirvâṇasûtra* ist insbesondere deshalb so bedeutsam, da es die Identität von *tathâgatagarbha* ('Buddha-Embryo'/Buddha-Natur) mit dem Selbst (我 *wo*, skr. *âtman*) verkündet. Dies steht im Kontrast zu anderen Sûtren der *tathâgatagarbha*-Doktrin wie dem *Laṅkā*, das diese Verbindung zu dem Selbst vermeidet, um nicht den Grundsatz der *anâtman*-Lehre, der Lehre von der Nicht-Substantialität des Selbst zu verletzen. Das *Mahâparinirvâṇasûtras* relativiert jedoch seinen Standpunkt, indem es die Gleichsetzung von Selbst und Buddha-Natur als eine geschickte Lehrweise Buddhas definiert, um Nicht-Buddhisten, die sich von der Lehre eines Nicht-Selbst abgeschreckt fühlen, zum Glauben zu bekehren. In dem Sûtra spricht 'Buddha' von 3 grundlegenden Mißverständnissen: "(i) where there is no Self to conceive of a Self; (ii) where there is self to conceive of no Self; (iii) to meditate on no Self, maintaining that according to worldly beings there is a Self but in the teaching of the Buddha there is no such Self, and what is more there does not exist even the name of the *tathâgatagarbha*."²¹²

Nun wollen wir einen Blick auf das Sûtra selbst werfen, um eine Vorstellung von *si nianchu* in diesem Kontext zu bekommen. Im Kapitel *Shengxing* heißt es:

"Der Bodhisattva praktiziert nun diese Kontemplation (念 *nian*) und erlangt schließlich Vierfache Achtsamkeit (四念處 *si nianchu*). Ist [die Methode von] *si nianchu* vollendet, dann verweilt er auf der 'Stufe der Geduld'.²¹³ Verweilt der Bodhisattva-Mahâsattva auf dieser Stufe, kann er [die Versuchung durch] Begehren (貪 *tan*), Wünsche (欲 *yu*), Zorn (恚 *hui*) und Zweifel (疑 *yi*) überwinden [...]"²¹⁴

²¹²Ruegg 1973: 81-82; Williams 1993: 99; in meiner Beschreibung des *Mahâparinirvâṇasûtras* folge ich hauptsächlich Williams 1993: 96-102. Über *Tathâgata-garbha* und Buddha-Natur siehe Ruegg 1973; Brown 1991; Takasaki 1966.

²¹³堪忍地 *kanren di*, "The stage of endurance, the first of the ten bodhisattva stages" (Soothill: 369).

²¹⁴*Mahâparinirvâṇasûtra*, T.15/374: 434b18-20.

Vor dieser Aussage, in der die Übung von *si nianchu* mit der 1.Stufe der Bodhisattva-Karriere verbunden wird, findet sich eine detaillierte Beschreibung der Kontemplation über die Natur des Körpers und das Wesen des Selbst, aus dem ich nur auszugsweise übersetze:

"[...] der Bodhisattva bei seinen edlen Übungen meditiert über den Körper vom Kopf bis zum Fuß. Die Körperteile wie Haare, Knochen, Zähne sind unrein (不淨 *bujing*) und schmutzig²¹⁵" [Es folgt nun eine umfangreiche Aufzählung von Körperteilen und Organen, die dieser Betrachtung unterworfen werden sollen. Dann wird die Frage gestellt:] 'Wer besitzt dieses Selbst (誰有是我 *shei you shi wo*)? Zu wem gehört das Selbst (我為屬誰 *wo wei shu shei*)? Wo verweilt es (住在合處 *zhu zai hechu*)? [...]' Dann übt er sich in folgender Überlegung: 'Die Knochen sind das Selbst.' [Er kommt dann zur Erkenntnis], daß es [das Selbst] getrennt von den Knochen existiert [Es folgt eine Beschreibung über die Betrachtung der Knochen, ihrer Farbe, die Abhängigkeit von anderen Knochen, etc.] Der Bodhisattva-Mahāsattva betrachtet auf diese Weise sämtliche Knochen des Körpers und analysiert sie. Wenn er diese Betrachtung abgeschlossen hat, kann er die '3 Begierden' vernichten (斷三欲 *duan sanyu*): Die Begierde nach Form, die Begierde nach Gestalt und die Begierde nach der allerkleinsten Berührung. Der Bodhisattva-Mahāsattva, wenn er nun die hellen Knochen (青[=清]骨 *qing gu*) betrachtet, sieht in allen 4 Himmelsrichtungen dieser Erde, oben und unten, nur diese helle Form. [Diese helle Farbe wird mit der gelb-weißen einer Taube verglichen]. Nun meditiert der Bodhisattva-Mahāsattva auf diese Weise und zwischen seine Augenbrauen erstrahlt ein Licht, das diese helle Farbe, ähnlich der einer Taube, hat. Nun erkennt der Bodhisattva inmitten dieses allumfassenden Lichtes das Bildnis Buddhas. Dabei stellt er sich die Frage: 'Wenn dieser Körper unrein ist und nur aus Bedingungen aufgebaut ist, die miteinander harmonieren [und so die Illusion der Gestalt eines Körpers wahrgenommen wird], wer kann dann [Handlungen ausführen wie] sitzen, aufstehen, gehen, stehen, beugen, dehnen, hinaufschauen, hinunterschauen, sehen, zwinkern, husten, atmen, weinen und vor Freude lachen? Bei allen diesen Handlungen gibt es keinen 'Meister' (此中無主 *ci zhong wu zhu*) [d.h.niemanden, der sie steuert, kein Ich, das sie kontrolliert]. Wer verursacht [diese Handlungen] aber dann? Wenn man diese Frage stellt, erlöschen die Erscheinungen der Buddhas inmitten des Lichtes. Wiederum stellt man folgende Betrachtung an: 'Ist möglicherweise das Bewußtsein das Selbst (或識是我 *huo shi shi wo*)?' Dies ist der Grund, warum alle Buddhas nicht von einem 'Selbst' sprechen [?]. Man meditiert

²¹⁵ibid.: 433c23-24.

weiter: 'Das Bewußtsein entsteht und vergeht ständig, vergleichbar mit fließendem Wasser, so kann es wiederum nicht das Selbst sein. Wenn das Bewußtsein nicht das Selbst ist, so könnten vielleicht Einatmen und Ausatmen das Selbst sein.' Ein- und Austamen jedoch haben die Natur des Windes (風性 *fengxing*). Die Wind-Natur ist eines der '4 Elemente' (四大 *sida*²¹⁶). Welches unter den 4 Elementen ist aber das Selbst? Die Erd-Natur ist nicht das Selbst, die Qualität von Wasser, Feuer und Luft ebenfalls nicht. Nun stellt man folgende Überlegung an: 'In diesem Körper hat nichts ein Selbst. Es gibt nur einen 'Bewußtseins-Wind' (心風 *xinfeng*, 'Bewußtseinsstrom'), der durch allerlei miteinander harmonisierende Bedingungen verschiedene Taten zur Manifestation bringt.' Man könnte es mit Magie und Zauberei vergleichen; oder mit einer Flöte (箏篋 *konghou*), die nach Belieben Töne von sich gibt. Daher ist dieser Körper unrein und nur provisorisch durch allerlei harmonisierende Bedingungen (Ursachen) zusammengesetzt. Woher kommen dann [Gefühle wie] Leidenschaft und Begehren? Wenn man eine Schmähung erleidet, woher kommt [die Reaktion von] Ärger und Zorn? Der Körper ist aus 36 Teilen zusammengesetzt, alle unrein und übel nach Schmutz riechend. An welchem Ort soll man dann eine Schmähung ertragen? Wenn man eine Schmähung vernimmt, stellt sich von selbst Denken und Urteilen (思惟 *siwei*) ein. Durch welchen Laut bildet man das Konzept einer Schmähung (見罵 *jian ma*)?. Aus einem einzelnen Laut (一一聲音 *yi yi shengyin*) kann man nicht das Konzept einer Schmähung bilden. Wenn man es nicht aus einem einzelnen bilden kann, dann auch nicht aus vielen [Lauten bilden]. Aus dieser Überlegung heraus sollte man [beim Vernehmen einer Schmähung] keinen Ärger empfinden. Angenommen es kommt jemand und schlägt [dich], [in diesem Augenblick] muß man folgende Überlegung anstellen: 'Woher kommt dieser Schlag?' Weiters: 'Er wird durch eine Faust, ein Messer oder einen Stock verursacht, die mit meinem Körper in Kontakt treten, daher nennt man es 'Schlag'. Aus welchen Gründen hege ich Ärger gegenüber dem anderen [der mich schlägt]?' Nun bin ich es selbst, der die 'Schuld' [d.h.: Verantwortung] [für das Empfinden von Zorn] auf sich nimmt (自招此咎 *zizhao ci jiu*). [Zorn] entsteht deshalb, weil meine Empfindung (我受 *woshou*) [des Schlages] Teil der 5 *skandhas*²¹⁷ ist, aus denen meinen Körper besteht. [...] Wenn man unfähig ist, etwas [wie z.B. einen Schlag] zu ertragen [und auf die eben

²¹⁶Skr. *mahābhūta*, die 4 Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Wind), aus denen alle Dinge bestehen; *sida* wird auch für den physischen Körper gebraucht (Soothill: 173).

²¹⁷五陰 *wuyin*, skr. *pañcaskandha*: '5 Aggregate'; die 5 Bestandteile, die ein (menschliches) Wesen ausmachen: 色 *se*, skr. *rūpa*, 'Form', physische Form in Bezug auf die 5 Sinnesorgane; 受 *shou*, skr. *vedanā*, 'Gefühl', 'Sinneseindrücke', "the functioning of the mind or senses in connection with affairs and things" (Soothill: 126); 想 *xiang*, skr. *sañjñā*, 'mentales Unterscheiden', 'denken'; 行 *xing*, skr. *saṃskāra*, "the functioning of the mind in its processes regarding like and dislike, good and evil" (ibid.); 識 *shi*, skr. *viññāna*, 'Bewußtsein'.

beschriebene Weise zu betrachten], zerstreut sich der Geist und wird chaotisch. Wenn er sich zerstreut, verliert er 'rechte Achtsamkeit' (正念 *zhengnian*). Verliert er diese, kann [der Geist] nicht über die Bedeutung von gut oder schlecht meditieren. Wenn er dies nicht vermag, begeht er schlechte Taten (*dharma*). Infolgedessen fällt er in die Hölle oder [in die Existenzweise] von Tieren oder hungrigen Geistern. Wenn der Geist auf diese Art meditiert, erreicht er [jedoch] 'Vierfache Achtsamkeit' (四念處 *si nianchu*).²¹⁸

Okimoto verweist auf eine andere Stelle im *Mahâparinirvâṇasûtra*, die ebenfalls diesen Terminus behandelt.²¹⁹ In diesem Abschnitt wird *si nianchu* im Kontext von 無住 *wuzhu*²²⁰, 'Nicht-verweilen' verwendet:

"Edle Mönche! Falls es einen Mönch gibt, der zu proklamieren vermag, alle Wesen hätten Buddha-Natur, wird er einen diamantenen Körper (金剛身 *jingang shen*) erhalten, der ohne Grenzen ist. [Er erlangt] Unvergänglichkeit, Freude, Selbst, Reinheit (常 *chang*, 樂 *le*, 我 *wo*, 淨 *jing*) - Körper und Geist sind ohne Hindernis - und er kommt in den Besitz der 8 großen Fähigkeiten.²²¹ [...] Die Natur aller *dharmas* ist ein Verweilen ohne zu verweilen (無住住 *wuzhu zhu*)²²² [...] Nicht-Verweilen heißt die Perfektion des Gebens (*dâna-pâramitâ*). Der Tathâgata erreicht nun die Perfektion der Weisheit (*prajñâ-pâramitâ*) des Nicht-Verweilens.²²³ [...] Nicht-Verweilen heißt das Üben von 四念處 *si nianchu*. Wenn der Tathâgata beim [Praktizieren von] *si nian chu* verweilen würde, könnte er nicht die höchste Erleuchtung²²⁴ erlangen. Das ist die Bedeutung von 'im Nicht-Verweilen verweilen'. Nicht-Verweilen heißt die grenzenlose Welt der Wesen. Alle Tathâgatas betreten

²¹⁸*Mahâparinirvâṇasûtra*, T.12/374: 433c-434b.

²¹⁹Okimoto 1987: 84. Okimoto geht bei der Abhandlung über Sengchous Meditationamethode auf obige Beschreibung im Kapitel *Shengxing* nicht näher ein, da er die Stelle als zu allgemein in Hinsicht auf *si nianchu* betrachtet. In der Tat wird aber besonders die erste Kontemplation über die Unreinheit des Körpers und die dritte über das Nicht-Vorhandensein des Ichs in origineller Weise beschrieben. Die von ihm zitierte Stelle stammt nicht, wie von ihm behauptet, aus dem Kapitel 梵行 *Fanxing* ('Edle Taten'), sondern aus dem Kapitel 師子吼菩薩 *Shizihou pusa* (Bodhisattva 'Löwenmilch'; Löwenmilch ist synonym zu *bodhi*, Erleuchtung; Soothill: 324).

²²⁰*wuzhu*: "Non abiding; impermanence; things have no independent nature of their own, they have no real existence as separate entities" (Soothill: 377).

²²¹*Mahâparinirvâṇasûtra*, T.12/374: 545c23-25. 八自在 *ba zizai* oder 八大自然 *ba da zizai wo*: "The eight great powers of personality or sovereign independence, as one of the four qualities 常 [*chang*], 樂 [*le*], 我 [*wo*], 淨 [*jing*] of *nirvâṇa*; powers of self-manifolding, infinite expansion, levitation and transportation, manifesting countless forms permanently in one and the same place, use of one physical organ in place of another, obtaining all things as if nothing, expounding a stanza through countless kalpas, ability to traverse the solid as space." (Soothill: 35). Dieser Terminus wird exklusiv im *Mahâparinirvâṇasûtra* verwendet, siehe insbesondere Kapitel 23, T.12/374: 498b-503c.

²²²ibid.: 546a1-2.

²²³ibid.: 646a29-b1.

²²⁴Skr. *anuttarâ-samyaksambodhi*, "unexcelled complete enlightenment, an attribute of every Buddha" (Soothill: 290).

die grenzenlose Sphäre aller Lebewesen und haben [zugleich] keinen Ort, an dem sie verweilen. Ohne zu verweilen heißt, ohne Heimstätte zu sein. Ohne Heimstätte heißt nicht-existierend. Nicht-existierend heißt: ohne Geburt (無生 *wusheng*, 'nicht-entstanden', 'ungeworden'). Ohne Geburt heißt: ohne Sterben. Ohne Sterben heißt: ohne Form (Merkmal) (無相 *wuxiang*). Ohne Form heißt: ohne Bindung (Fessel) (無繫 *wufan*). Ohne Bindung heißt: ohne Anhaften (無著 *wuzhuo*). Ohne Anhaften heißt: ohne 'Ausfluß' (無漏 *wulou*) [d.h. ohne Unreinheiten, Leidenschaften, etc.]. Ohne Unreinheiten [sein] ist gut (善 *shan*). Gut bedeutet soviel wie: ohne Tun (無為 *wuwei*). Ohne Tun ist *mahâparinirvâṇa*. *Mahâparinirvâṇa* ist beständig (常 *chang*), beständig ist das Selbst (我 *wo*), das Selbst ist Reinheit (淨 *jing*), Reinheit ist freudvoll (樂 *le*). Unvergänglichkeit, freudvoll, Selbst, Reinheit sind der Tathâgata (如來 *rolai*) [...]225.

Diese hier geschilderte Auffassung ist der traditionellen diametral entgegengesetzt, in der Unvergänglichkeit, Freude, Ichhaftigkeit und Reinheit negiert werden. *Si nianchu* wird hier als unerläßliche Übung definiert, bei der der Bodhisattva jedoch nicht verweilen darf, um vollständige Erleuchtung zu erlangen. In Hinblick auf eine konkrete Übung wird hier nichts über *si nianchu* ausgesagt.

Mochizuki rechnet Sengchou aufgrund seiner Affinität zum diesem *Sûtra* zu den Vertretern der sog. Nirvâṇa-Schule (涅槃宗 *Niepan-zong*)226. Nachdem das *Sûtra* übersetzt worden war, erlangte es schnell große Popularität. In den im 5. und 6. Jht. entstandenen Systemen zur Klassifizierung der *Sûtren* rankte es ausnahmslos an oberster Stelle.227

225 *Mahâparinirvâṇasûtra*, T.12/374: 546b2-12.

226 Über die Nirvâṇa-Schule siehe Tang 1955, Bd.2: 832-834.

227 Diese Klassifizierung der Schriften wird 判教 *panjiao* ('urteilen über die Lehren') genannt. Als die *Sûtren* sukzessive in China übersetzt wurden, wurde man bald der Unterschiede und der manchmal offensichtlichen Widersprüche zwischen den Aussagen der einzelnen *Sûtren* gewahr. Da man in China vom Streit zwischen den Mahâyâna- und Hīnayâna-Schulen in Indien nichts wußte, nahm man jedes *Sûtra* als Wort Buddhas. Um Widersprüche zu vermeiden, hierarchisierte man die *Sûtren*. Die beiden häufigsten Formen der Klassifizierung war die gemäß der Lebensabschnitte Buddhas und die gemäß der Kapazität der Zuhörer. So glaubte man, Buddha verkündete die *Sûtren* des frühen Kanons Schülern von minderer Auffassungsgabe und etwa das *Avatamsaka* den weit fortgeschrittenen. Das *Mahâparinirvâṇasûtra* rankte bei allen Systemen an oberster Stelle. Der Mönch 慧觀 *Huiguan* etwa betrachtete es als die ewig gültige Aussage über die Lehre, während die anderen Schriften nur provisorischen Charakter hatten und nur als geschickte pädagogische Mittel (skr. *upâya*) zur Lehre für weniger begabte Schüler verwendet wurden (Mochizuki: 4151a; eine detaillierte Auflistung von Mönchen, die sich auf dieses *Sûtra* spezialisierten, siehe in *ibid.* 4150-4152).

Shiliu tesheng (fa)

Laut Biographie lernte Sengchou von einem Mönch namens 道明 Daoming, über den sonst nichts bekannt ist, die '16 außergewöhnlichen und siegreichen Methoden' (十六特勝法 shiliu tesheng fa).²²⁸

Im folgenden eine Liste der 16 Methoden:²²⁹

- (1) 知息入 *zhi xi ru* (sich [des Vorgangs] des Einatmens bewußt sein)
- (2) 知息出 *zhi xi chu* (sich des Ausatmens bewußt sein)
- (3) 知息長短 *zhi xi changduan* (der Dauer der Atemzüge gewahr sein)
- (4) 知息邊身 *zhi xi bian shen* (gewahr sein, wie der Atem den Körper füllt)
- (5) 除諸身行 *chu zhu shenxing*²³⁰ (alle Aktivitäten des Körpers einstellen [?])
- (6) 受喜 *shou xi*²³¹ (Freude empfinden)
- (7) 受樂 *shou le* (Freude/Glück empfinden)
- (8) 受諸心行 *shou zhu xinxing* (alle Aktivitäten des Geistes wahrnehmen)
- (9) 心作喜 *xin zuo xi* (der Geist/das Bewußtsein aktiviert [Empfindung von] Freude)
- (10) 心作攝 *xin zuo she* (der Geist/das Bewußtsein erlangt Konzentration)
- (11) 心作解脫 *xin zuo jietuo* (der Geist/das Bewußtsein aktiviert [Gedanken an?] Befreiung/Erlösung)
- (12) 觀無常 *guan wuchang* (über Vergänglichkeit meditieren)
- (13) 觀出散 *guan chu san* (Kontemplation über Entstehen und Desintegration [der Dinge] [?])
- (14) 觀離欲 *guan li yu* (Betrachtung zum Abstandnehmen vom Begehren)

²²⁸It may be recalled that Sengchou had learnt the 'Sixteen Extraordinary and Victorious Methods from the *dhyāna* Master Daoming'. We have no other reference on Daoming and the Sixteen Methods ascribed to him are peculiar. The earlier reference to the term is found in the *Xiuxing daodi jing* 修行道地經 (*Yogācārabhūmi*) one of the earlier *dhyāna* texts translated into Chinese by Dharmarakṣa in 284 A.D. The text has been classified within the Hī nayāna tradition, and the full title of the methods is called the *Sixteen Extraordinary and Victorious Methods For Counting Breath* (數息十六特勝法 *shuxi shiliu tesheng fa*). The subject matters of the methods are reflective awareness of breath and mental process" (Jan 1983: 61). Jan Yün-hua klassifiziert das *Xiuxing daodi jing* (T.15/606) als Hīnayāna-Sūtra; das *Yogācārabhūmi* ist jedoch das früheste systematische Kompendium der *Yogācāra/Cittamātra*-Ideologie; es gehört also eindeutig zu den Mahāyāna-Werken.

²²⁹Artur Link sieht in seinem Artikel über 康僧會 Kang Senghui von einer Übersetzung der 16 Methoden ab: "Following Demiéville, for the time I refrain from attempting to translate this list since the variant Translations and explanations necessitate a meticulous specialized study" (Link 1974: 225). Um eine Vorstellung von dieser Methode zu vermitteln, füge ich den Termini eine provisorische Übersetzung bei, die aber auf Grund der Argumente im vorhergehenden Zitat keinen Anspruch auf Richtigkeit erhebt.

²³⁰身行 *shenxing*, p. *attano katāni*, skr. *kr̥tākr̥tam ātmanas*: Handlungen, Tätigkeiten des Körpers (Nakamura: 771a, Bed.1). kann auch p. *kāya-sankhāra* wiedergeben; den Körper betreffende latente, potentielle Gestaltungskräfte (形能力 j. *keiseiryoku*); diese werden auch als Ein- und Ausatmen definiert (ibid., Bed.2).

²³¹喜 *xi*, skr. *prīti, ānanda*.

(15) 觀滅 *guan mie*²³² (Betrachtung zum Erlöschen)

(16) 觀棄捨 *guan qishe*²³³ (Betrachtung zum Wunschlosen/zur Gleichgültigkeit [?])

Die '16 außergewöhnlichen und siegreichen Methoden' werden ebenfalls in dem Vorwort von 康僧會 Kang Senghui (3. Jht.) zum Kapitel über die 'Vervollkommnung der Meditation' (skr. *dhyâna-pâramitâ*) des 六度集經 *Liudu jijing*²³⁴ erwähnt:

"[The bodhisattva] ponders sixteen things (transcendental practices of *ânâpânasmrti* [=Atemachtsamkeit]), and thus concentrating his mind, gains *dhyâna*. What are this sixteen ? [...]"²³⁵ In diesem Text werden die 16 Methoden mit 十六事 *shiliu shi* umschrieben. Im Yogacârabhûmi mit 特勝 *tesheng*²³⁶, im 大安般守意經 *Da anban shouyi-jing* mit 勝 *sheng*²³⁷.

Obwohl die '16 Methoden' in einer Einführung zu den *pâramitâs* eines Bodhisattva beschrieben werden, ist der Text in Hinsicht auf Doktrin und Meditationsmethodik hauptsächlich hî nayânistisch und vom *Da anban shouyi jing* beeinflusst.²³⁸

Die '16 Methoden' sind keine unabhängige Meditationsmethode, sondern mit der bereits erwähnten 'Vierfachen Achtsamkeit' (*si nianchu*) verknüpft:

"Ces seize pouvoirs sont rattachés aux quatre stades de pensée objective (四念處 *sinianchu*) par lesquels on examine le corps (身 *shen*), les sensations (受 *shou*), l'esprit (心 *xin*) et les choses (法 *fa*). Par ces seize pouvoirs supérieurs, le fidèle peut maîtriser les différents liens qui l'enchaînent soit au niveau de la perception, de la sensation, de l'affectivité, soit au niveau de l'activité consciente et intellectuelle. Cette maîtrise, aux mieux cette harmonisation de l'esprit (調心 *diaoxin*), s'opère par l'examen (觀 *guan*) régi par ces seize pouvoirs supérieurs."²³⁹

²³²滅 *mie*, skr. *nirodha*; Auslöschung der Existenz, der Leidenschaften oder auch Synonym für *nirvâna* (Soothill: 405).

²³³棄捨 *qishe*, wörtl. 'wegwerfen'; gemäß Nakamura: 211d, Bed.2 'Gleichgültigkeit' (無關心 *j. mukan shin*), skr. *adhyupeksati* (-te): "ignores, disregards, is indifferent to" (Edgerton: 18); skr. *pratiprasrambhana*, *pratiprasrambha(ya)ti*: "puts and end to", "having brought to an end (by fulfilment)", "completed" (ibid.: 366).

²³⁴T.3/152: 'Gesammelte Sûtren über die 6 Perfektionen [eines Bodhisattvas]'.
²³⁵T.3/152: 40c. Über *ânâpâna* ('Übung des Atmens') siehe Link 1974: 213, Fn. 7.

²³⁶修行道地經 *Xiuxing daodi jing*, T.15/606: 216a.

²³⁷T.15/602: 165a; siehe Link 1974: 225, Fn. 6. Das *Da anban shouyi jing* war einer der populärsten (Hî nayâna-) Meditationstexte, die von An Shigao übersetzt wurden. Man könnte den Titel mit 'Sûtra über Achtsamkeit auf den Atem' übersetzen; 安 *an* und 般 *ban* transliteriert *âna*, Einatmen, und *apâna*, Ausatmen (ibid.: 209, Fn. 3).

²³⁸ibid.: 208-209.

²³⁹Magnin 1979: 35/36. Siehe auch Foxue dacidian: 213.

Wuting

Eine weitere Methode, die Daoxuan in der Beschreibung Sengchous erwähnt, ist die des 'Fünffachen Anhaltens' (五停 *wuting*). Mit vollem Namen heißt die Methode 五停四念 *wuting sinian* ('Fünffaches Anhalten und vierfache Achtsamkeit') oder 五停心觀 *wuting xinguan* ('Fünffaches Anhalten und Kontemplation über den Geist/das Denken'). *Wuting* ist also ebenfalls mit der Praxis der vorher beschriebenen 'Vierfachen Achtsamkeit' eng verbunden. Das 'fünffache Anhalten' wird wie folgt untergliedert:

- (1) 不淨 *bujing* (Unreinheit aller Gegebenheiten)
- (2) 慈恩 *cien* (Barmherzigkeit, Mitgefühl)
- (3) 因緣 *yinyuan* (Kausaler Zusammenhang zwischen den Gegebenheiten)
- (4) 界分別 *jie fenbie* (rechte Unterscheidung)
- (5) 數息 *shu xi* (Zählen der Atemzüge)²⁴⁰

Jan Yün-hua schreibt über diese Methode:

"Along with the term of Four Applications of the Mind [*si nianchu*], we find another term in biography of Sengyong (543-631), a disciple of Sengchou. It states that this monk renounced his household life and learnt the *dhyāna* method from Sengchou. He was able to learn it in a short period of a few days only. The teacher was very pleased, so he told the others that 'The five Stops and Four Applications of Mind are [now] completely in this disciple.'²⁴¹ The term Five Stops is rare and I have found almost no other reference on it. [...] The aforementioned manuscript [Ms.1] shows that the Five Stops are a unique term and a concept of the monk. It refers to the achievement of freedom of mind from material and mental objects. Because the Five Stops are mentioned in connection with the 18 *dhatu*s or realms, my suggestion is

²⁴⁰Soothill: 114. Nakamura merkt ebenfalls an, daß *wuting xinguan* und *sinian chu* zusammen praktiziert wurden und in dieser vereinten Praxis auch 止觀 *zhiguan*, skr. *śamatha-vipaśyanā* (der am Beginn dieses Abschnitts besprochene Terminus) genannt wird. Er erklärt den Begriff *wuting xinguan* folgendermaßen: jene Aktivitäten des Geistes aufgeben, durch die dieser getäuscht und verblendet wird, danach wird eine fünffache Kontemplation ausgeführt: (1) Kontemplation über die Unreinheit der Gegebenheiten, um damit die Begierde und das Haften des Geistes an den äußeren Objekten aufzulösen; (2) über alle Lebewesen kontemplieren und dadurch Mitgefühl zu ihnen entwickeln; (3) über das Prinzip kontemplieren, daß alle Gegebenheiten bedingt sind, in Abhängigkeit voneinander entstehen und damit die Unwissenheit des Geistes auflösen; (4) die Einsicht ('rechte Unterscheidung') entwickeln, daß keine Gegebenheit eine substanziale Entität darstellt, sondern nur in Wechselwirkung mit dem Bewußtseinsprozeß entstehen kann ('5 Aggregate', skr. *pañca skandāh*; '18 Elemente', skr. *aṣṭādaśa-dhātavaḥ*; eine Beschreibung der 5 Aggregate und der korrespondierenden 18 Elementen, (d.h.: 6 Sinne, 6 Sinnesobjekte und 6 Arten des Sinnesbewußtseins siehe in Takasaki 1987: 110); (5) die Kontemplation über den Prozeß des Atmens durch das Zählen der Atemzüge, um damit den verwirrten Geist zu konzentrieren (siehe Nakamura: 1269a-b).

²⁴¹Xu *gaoseng zhuan*, T.50/2060: 583c.

that the term means the stopping of the five physical organs, namely eyes, ears, mouth, nose and body from external influences."²⁴²

Jan versucht, anhand der Praxis des 'Fünffachen Anhaltens', die in Daoxuans *Xu gaoseng zhuan* und im Dunhuang-Manuskript Ms.1 (P. 3559, 631/27:1) erwähnt wird, einen Einfluß Sengchous auf die Dunhuang-Manuskripte nachzuweisen. Seine Argumente dafür sind jedoch nicht stichhaltig, da, im Gegensatz zu Jans Ansicht, *wuting* kein 'einzigartiger Begriff Sengchous' ist, sondern Teil einer traditionellen Übung, wie oben gezeigt worden ist. Auch bezieht sich das 'Fünffache Anhalten' nicht auf die 5 körperlichen Sinne, sondern 停 *ting* bezeichnet das Freiwerden von allen Einflüssen, durch die das Bewußtsein getäuscht werden könnte, das 'fünffach' (五 *wu*) bezieht sich auf die weiter oben zitierte fünffache Kontemplation.

Im allgemeinen Teil über die *dhyâna*-Meister in Daoxuans *Xu gaoseng zhuan* findet sich weiters folgende Erwähnung über Sengchou:

"Während der 高齊 Gao Qi war die angesehenste Person von 河北 Hebei Sengchou, während der 周 Zhou [557-589] verehrte man in [der Region] 關中 Guanzhong 僧寔 Sengshi [...] Nur diese beiden Heiligen überlieferten in der Folge die Lampe, verbreiteten ohne Unterbrechung ihre Lehre. [...] Man muß in gleicher Weise von Bodhidharma [菩提達摩 Putidamo] sprechen. Geheimnisvoll im Prinzip verharrend, leitete er effektiv mit seinen Worten [die Leute von] 江洛 Jianglo, und seine 'Mauer-Kontemplation' (壁觀 *biguan*) gemäß dem Großen Fahrzeug stellte die überragende Leistung [seiner Zeit] dar. Die gebildeten Laien strömten herbei, um ihm Achtung zu zollen, [zahlreich] wie an einem Markttag. Aber die Themen die er behandelte, waren schwer zu verstehen. [...]

Indessen zeigt eine aufmerksame Prüfung ihrer beiden Lehren [d.h. der Lehre Bodhidharmas und der Sengchous], daß sie die beiden Räder desselben Fahrzeugs sind (然而觀彼兩宗即乘之二軌 *raner guan bi liangzong ji sheng zhi er gui*). Während Sengchou die 'Vierfache Achtsamkeit' (四念處 *si nianchu*) bevorzugte, bei dem die Regeln bestimmt, klar und leicht zu befolgen sind [...], richtete sich Bodhidharma nach dem Prinzip der Leere (虛宗 *xuzong*), dessen tiefer Sinn schwer zu durchdringen ist [...]."²⁴³

Aus diesen Zeilen, in denen Bodhidharma mit Sengchou in Kontrast zueinander gesetzt werden und ihre Lehren gleichzeitig als sich ergänzend beschrieben ('die zwei Räder eines Fahrzeugs') werden, geht hervor, daß Daoxuan Bodhidharma und

²⁴²Jan 1983: 58-59.

²⁴³T.50, 2060: 596b29. Ich folge der französischen Übersetzung in Faure 1989: 30.

Sengchou als die beiden bedeutendsten Meditationsmeister des 6. Jahrhunderts betrachtete (auf diese literarische Technik der Kontrastierung werde ich in Teil III dieser Arbeit noch einmal kurz zurückkommen).

In dem frühen biographischen Material über Sengchou werden insbesondere vier traditionelle Meditationsmethoden erwähnt, nämlich die 'Vierfache Achtsamkeit', 'Konzentration und Kontemplation', das 'fünffache Anhalten' und die '16 außergewöhnlichen und siegreichen Methoden'. Diese traditionellen Techniken waren in China unter anderem durch Werke der Yogâcâra-Schule (also einer Mahâyâna-Schule) zugänglich. Die gemeinsame Praxis der '16 siegreichen Methoden', der 'Vierfachen Achtsamkeit' und des 'Fünffachen Anhaltens' sind auch aus Huiyuans 大乘義章 *Dasheng yizhang* ('Kompendium über die Bedeutung des Mahâyâna'), der Hauptquelle über buddhistische Praktiken des 6. Jhts., ersichtlich:

"Die '16 siegreichen Methoden' werden auf die 'Vierfache Achtsamkeit' angewandt. Die ersten vier [der 16 siegreichen Methoden] beinhalten die rechte Achtsamkeit auf den Atemvorgang, dies entspricht der Kontemplation über die [Unreinheit] des Körpers. Die folgenden vier entsprechen der Kontemplation über die Gefühle, die nächsten vier der Kontemplation über das Denken/den Geist, die letzten vier der Kontemplation über [das Wesen der] Gegebenheiten (skr. *dharma*). Frage: Diese 16 siegreichen Methoden sind eine Kontemplationspraxis der Atem-Achtsamkeit, die Atem-Achtsamkeit [ist verbunden mit] dem Fünffachen Anhalten und der Konzentration des Geistes. Warum sprach Buddha dann von der vierfachen Achtsamkeit? Der Vipassin [=Buddha erklärte es auf folgende Weise]: Es ist aufgrund dieses geschickten Lehrmittels (*upâya*) der vierfachen Achtsamkeit, daß man von der vierfachen Achtsamkeit spricht. Die Bedeutung der vierfachen Achtsamkeit durchdringt Beginn und Ende [des buddhistischen Weges], daher spricht man von vierfacher Achtsamkeit [...].²⁴⁴

Neben diesen traditionellen Meditationsmethoden (die man auf den ersten Blick eher unter Praktiken des Hīnayāna-Buddhismus reihen könnte) war Sengchou offensichtlich auch ein Vertreter des Mahâyâna, wie aus der Referenz in seiner Biographie zum *Mahâparinirvâṣûtra* und den Bodhisattva-Gelübden hervorgeht. Im 6. Jht. war die Unterscheidung zwischen Hīnayāna- und Mahâyâna-Meditation

²⁴⁴次約四念以別十六。於中初四正念氣息。名身念觀。次觀四受念。次四心念。後四法念。問曰。此之十六特勝。乃是安那般那觀行。安那般那五停心攝。世尊何故說為四念。毗婆娑云。以此四念之方便故。名為四念。又復四念義通始終。故名四念 (*Dasheng yizhang*, T.44/1851: 772a; siehe auch Okimoto 1987:85). Da 慧遠 Huiyuan laut *Xu gaoseng zhuan* Sengchous Kontemplationsmethodik lernte, könnte es sein, daß Sengchous Lehre im *Dasheng yizhang* ihren Niederschlag fand (ibid.: 85).

noch nicht sehr ausgeprägt, wohl auch deshalb, weil frühe Meditationsmethoden oft aus Werken der Yogâcâra-Schule bekannt waren. Aus der Beschreibung Daoxuans geht auch nicht hervor, wie Sengchou diese Methoden interpretierte, und Daoxuans Quellen bzgl. dieser Fragen scheinen eher dürftig gewesen zu sein. Außer Frage steht, daß Sengchous Einfluß sehr groß gewesen sein muß und daß er wahrscheinlich auf dem Gebiet der Meditation innovativ tätig war, wie aus dem Interesse, das ihm Vertreter der späteren Chan-, Tiantai-, Jingtuo- Schulen entgegenbrachten (siehe Teil III dieser Arbeit), hervorgeht.

(3) Lehrer und Schüler

Fotuo

Der wichtigste Lehrer Sengchous war der indische Mönch Buddha (佛陀 Fotuo oder 跋陀 Batuo), der schon in Teil I näher behandelt wurde. Ein anderer Lehrer, der in Sengchous Biographie erwähnt wird, ist 道房 Daofang, der ebenfalls Schüler Fotuos war und der Sengchou in der Methode der 'Konzentration und Kontemplation' (止觀 *zhiguan*) unterwies.²⁴⁵

Zhimin und Zhishou

Außer einer Erwähnung in 智首 Zhishous (567-635) Biographie ist über 智旻 Zhimin nichts bekannt. Zhimin wohnte im dem für Sengchou erbauten Yunmen-*si* und war dessen Schüler.²⁴⁶

Zhishous Geburtsort war 漳濱 Zhangbin²⁴⁷. In jungen Jahren wurde er im Yunmen-Tempel Mönch unter Zhimin. Als er die Vorträge eines Mönch namens 道洪 Daohong hörte, entwickelte er großes Interesse für *vinaya*.²⁴⁸ Bereits im Alter von 30 Jahren begann er, selbst über *vinaya* zu lehren. Zhimin schickte ihn zwecks Lehrtätigkeit nach Changan, wo er sein Quartier im 禪定寺 Chanding-Tempel nahm. 634 wurde er Abt im neu erbauten 弘福寺 Hongfu-si. Durch seine *vinaya*-Lehren

²⁴⁵Xu *gaoseng zhuan*, T.50/2060: 553c4. In dem biographischen Eintrag über Fotuo wird Daofang ebenfalls erwähnt: "[Fotuo] hieß seinen Schüler Daofang an, den Mönch Sengchou zu unterweisen [wörtl.: 'hinüberzuführen']. Er [d.h. Daofang] lehrte ihm seine Meditationsmethode" (又令弟子道房度沙門僧稠. 教其定業, *ibid.*: 551b20-21).

²⁴⁶Zhishou war anfänglich der Schüler von Zhimin, der im Yunmen-*si* der Provinz 相州 Xiangzhou wohnte. [Zhi]Min war ebenfalls ein großer Vertreter des *dhyâna* und ein wichtiger Repräsentant der Lehre über den Geist (心學 *xinxue*). Er war einer begabter Schüler Sengchous (即稠公之神足也 *ji Chou gong zhi shenzu ye*), T.50/2060: 614a5.

²⁴⁷Im heutigen 福建 Fujian.

²⁴⁸Der Teil des Tripiṭaka, der sich mit Ordensregeln beschäftigt.

erlangte er große Berühmtheit. Sein wichtigster Schüler war Daoxuan, der die chinesische *vinaya*-Schule (律宗 Lü-zong) gründete und den *Xu Gaoseng zhuan* verfaßte. Daoxuan ist also über Sengmin und Sengshou indirekt mit Sengchou verbunden. Dies mag auch einer der Gründe sein, daß er Sengchou so große Aufmerksamkeit in seinem biographischen Werk widmet.

Sengyong

僧邕 Sengyong (543-631) stammte aus einer Beamtenfamilie mit Sitz in 介休 Jiexiu (im heutigen 山西 Shanxi). Sein Familienname war 郭 Guo. Bereits mit 13 Jahren wurde er Mönch und erhielt von Sengchou Unterweisung in Meditation:

"[Sengyong] wurde unter dem im Yunmen-Tempel, der westlich von [der Hauptstadt] Ye lag, ansässigen Sengchou zum Mönch. Chou [war berühmt für seine] Meditation und Weisheit, seine übernatürlichen Fähigkeiten, sein [beispielhaftes] Verhalten gemäß den Gelübden und seine Wundertaten. [Sengyong] erhielt Unterweisung in der Methode der Meditation. Viele Tage besuchte er [Sengchou, um dessen Lehren zu erhalten]. Sengchou lobte ihn und sprach vor allen versammelten Mönchen: '[Die Methoden] des 'Fünffachen Anhaltens und der Vierfachen Achtsamkeit' wurden von diesem Schüler zur Vollendung gebracht.'"²⁴⁹

Während der Buddhistenverfolgung der Nördlichen Zhou (北周 Bei Zhou) zog er sich in die Berge (白鹿山 Bailu-shan) zurück. Ähnlich der Aufzeichnungen über Sengchou war auch Sengyong für seine Fähigkeit, wilde Tiere zu zähmen, bekannt.²⁵⁰ Am Beginn der Sui-Zeit, so wird berichtet, wird er von einem *dhyâna*-Meister (禪師 *chanshi*) namens 信行 Xinxing aufgesucht. Dieser überzeugt ihn davon, daß es tugendhafter sei, die Übung in der Einsamkeit der Berge aufzugeben und stattdessen die Menschen zu unterweisen.²⁵¹ So übersiedelt Sengyong in die Hauptstadt, wo ihm große Verehrung entgegengebracht wird. Am 16. Tag des 11. Monats des Jahres 631 (貞觀五年 Zhenguan *wunian*, Kaiser 太宗 Taizong) verstirbt er im 化度寺 Huadu-si. Aufgrund seines Ablebens wird eine Pagode errichtet.

Tanxun

曇詢 Tanxuns (520-599) Familienname war 楊 Yang, und er stammte aus 華陰 Huayin (in der heutigen Provinz 陝西 Shanxi gelegen). Mit 23 Jahren wurde er Mönch im 落泉寺 Luoquan-Tempel. Ein Schwerpunkt in seinem Studium bildeten

²⁴⁹於鄴西雲門寺依止僧稠而出家焉。稠公禪慧通靈戒行標異。既授禪法。數日便詣稠撫邕謂諸門人曰。五停四念將盡此生矣 (T.50/2060: 583c26-29).

²⁵⁰siehe *ibid.*: 584a2-3.

²⁵¹*ibid.*: 584a8-12.

das *Avatamsaka* und die Praxis der Meditation. Später zog er das Yunmen-Kloster. Unter 隋文帝 Sui Wendi wurde ihm große Ehrung zuteil. Seine Schüler waren unter anderen 靜林 Jinglin und 慧方 Huifang. Auf Betreiben Tanxuns wurde nach dem Ableben Sengchous eine Pagode für diesen errichtet.²⁵²

Huiyuan

(淨影) 慧遠 (Jingying) Huiyuan (523-592)²⁵³ stammte aus Dunhuang und hieß mit Familiennamen 李 Li. Mit 13 Jahren wurde er Novize, im Alter von 20 Jahren legte er die vollen Gelübde unter 法上 Fashang ab. Unter dem *vinâya*-Meister 大隱 Dayin studierte er das 四分律 *Sifen lü*. Danach residierte im 清化寺 Qinghua-si in 高都 Gaodu (im heutigen 普城 Pucheng, Provinz 山西 Shanxi, gelegen). Während der Buddhistenverfolgung unter der Nördlichen Zhou versteckte er sich in 汲都 Jidu (heutige 河南 Henan-Provinz, südwestlich des Kreises 汲 Ji). Nach der Restauration des Buddhismus zieht er im Jahre 580 in den Shaolin-si. Ab 587 wohnte er im 興善寺 Xingshan-si. 592 verstarb er im 淨影寺 Jingying-si. Huiyuan war der Lehrer 曇遷 Tanqians (542-607), dem Hauptexponenten der 攝論 Shelun-Schule. Später war Huiyuan von Tanqians Interpretation der Yogâcâra-Philosophie derart beeindruckt, daß er Tanqians Schüler wurde. Huiyuans umfangreiches *Kompendium über die Bedeutung des Mahâyâna* (大乘意章 *Dasheng yi zhang*) ist die Hauptquelle für unsere Kenntnisse der philosophischen Strömungen des 6. Jhts., insbesondere der Debatte über die Natur des Geistes/Bewußtseins. Gemäß seiner Biographie lehrte ihn Sengchou Methoden der Meditation.²⁵⁴

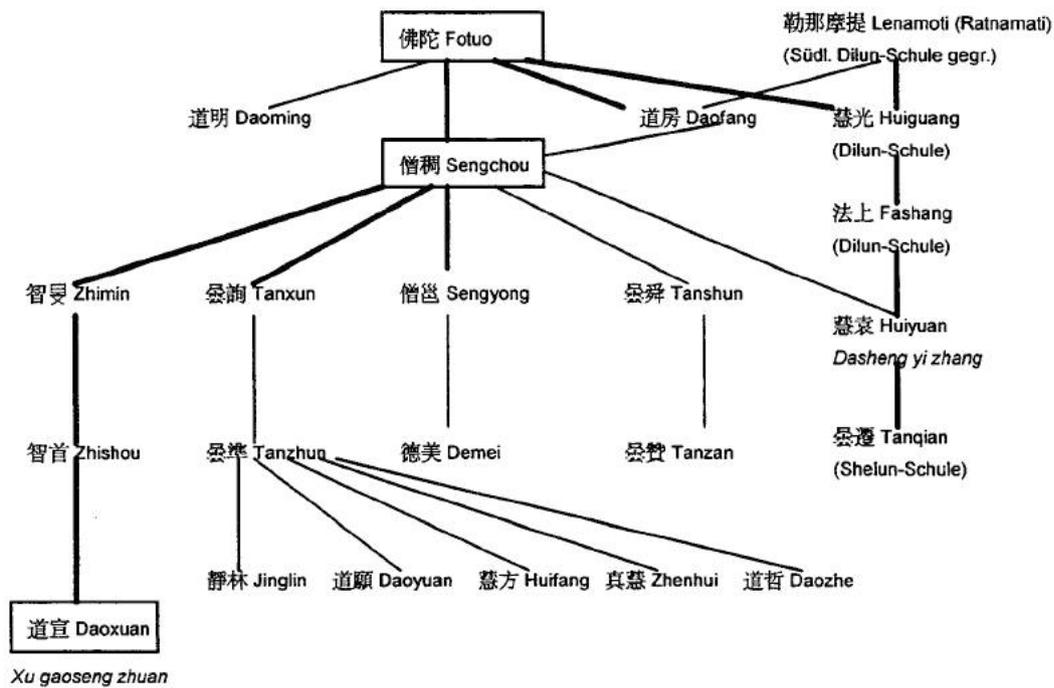
²⁵²"Tanxun und andere richteten die Bitte an den Thron, [für Sengchou] eine Pagode zu errichten" (曇詢等奏請為起塔 Tanxun *deng zouqing wei qi ta*; T.50/2060: 554c19-20).

²⁵³Biographische Angaben siehe im *Xu Gaoseng zhuan*, T.50/2060: 489c26-492b1; siehe auch *Zongjiao cidian*: 1128; Paul 1984: 45; Diana Y. Paul gibt in *ibid.* auch eine detaillierte Beschreibung von Huiyuans Rolle bei der Synthese der Yogâcâra- und *thatâgatagarba*-Ideologien Ende des 6. Jhts..

²⁵⁴*Xu gaoseng zhuan*, T.50/2060: 491c10-12.

Übersicht über Lehrer und Schüler Sengchous

Folgende graphische Darstellung der Lehrer-Schüler Beziehungen ist nicht als 'Genealogie' zu verstehen. Die meisten Mönche hatten mehrere Lehrer (die in der Graphik nicht alle berücksichtigt werden) und oft gibt es darüber, welche Lehre konkret an den Schüler weitergegeben wurde, keine Angaben. Die dickeren Linien zeigen die wichtigen Schüler des betreffenden Mönchs an.²⁵⁵



²⁵⁵Die Graphik ist zusammengestellt aus Angaben im *Xu gaoseng zhuan*, *Song gaoseng zhuan* und aus Angaben in Okimoto 1987: 83, Huang 1990: 132-133, Paul 1984: 48. Im Fall von Huiyuan und Tanqian hat sich das Lehrer/Schüler-Verhältnis umgedreht. Huiyuan war ursprünglich der Lehrer Tanqians, war aber später von Tanqians Interpretationen des Yogâcâra so beeindruckt, daß er dessen Schüler wurde. Tanqian wiederum wurde von den Übersetzungen und Auslegungen Paramârthas wesentlich beeinflusst (Paul 1984: 44-46).

(B) SENGCHOU UND DIE TRAKTATE AUF PELLIOT 3559

(1) Die Dunhuang-Manuskripte²⁵⁶

Um 1900 wurde hinter einer Wand des Eingangskorridors zur Grotte #17 der 千佛 Qianfo-Höhlen in 敦煌 Dunhuang von einem daoistischen Mönch ein kleiner Höhlentempel entdeckt, der mit Manuskripten in vorwiegend chinesischer und tibetischer Sprache angefüllt war. Weiters wurden Bruchstücke von Buddhastatuen, Malereien auf Seide, etc. gefunden.

Um 1910 sandten Großbritannien (Aurel Stein), Frankreich (Paul Pelliot), Japan (Ôtani Kôzui) und Rußland (Sergei Oldenburg) Expeditionen, um Teile des Fundes zu erwerben. Die Manuskripte wurden an die Bibliotheken der jeweiligen Länder verschickt (Pelliot und Stein je ca. 10 000 Manuskripte, Japaner und Russen weniger, oft nur fragmentarische Schriften). Der Rest (angeblich noch über eine Tonne hauptsächlich tibetischer Manuskripte) ging nach Peking.²⁵⁷

Die Manuskripte haben fast durchwegs Rollenform, sind ungefähr 25-26 cm breit, der Standard ist 17 Zeichen pro Zeile (meist im 楷書 *kaishu*-Stil) - mit Pinsel auf braunem Hanfpapier geschrieben. Diese Angaben beziehen sich auf den 'Standard-Typ' der Manuskripte (7./8.Jht.). Der Typ der Früh- (5./6. Jht.) und der Spätperiode (9./10. Jhd.) weichen in der Art des Papiers, in Schreibstil, Schreibgerät, Farbe, etc. vom Standardtyp ab. Viele der Manuskripte sind datiert. Etliche wurde in der Periode von 671-677 in Changan verfaßt (insbesondere Kopien des *Lotus-* und *Diamant-Sûtra*). Der älteste Text wurde um 406 verfaßt, der jüngste um 1002.

Neben einigen taoistischen und konfuzianistischen Schriften umfassen die Manuskripte hauptsächlich buddhistische Werke und Traktate. Diese bestehen in der Mehrzahl aus kanonischen Schriften (*Sûtren* und *Sâstras*), wobei besonders häufig das *Diamant-Sûtra* (2000 Kopien), das *Lotus-Sûtra* (1000 Kopien) und das *Vimalakîrtisûtra* vertreten ist. Nicht-kanonische Texte sind Texte, die nicht in den offiziellen buddhistischen Kanon aufgenommen und oft nicht weiter tradiert wurden.

²⁵⁶Sekundärliteratur über die Kataloge siehe Kyôdo 1985.

²⁵⁷Stein (S.) und Pelliot (P.) sind vollständig auf Mikrofilm abgebildet. Ein vollständigen Verzeichnis der Stein-Manuskripte befindet sich in Giles 1957. Der Pelliot-Fund ist nur teilweise katalogisiert. Einen allgemeinen Überblick über Inhalt und Form der Dunhuang-Texte siehe in Fujieda 1973; eine detaillierte Einteilung der buddhistischen Texte und die genauere Beschreibung einiger davon siehe in Kyôdo 1985; über die Chan-Texte der Dunhuang-Manuskripte siehe die verschiedenen Beiträge in Shinohara/Tanaka 1980. Detailstudien über einzelne Manuskripte oder Manuskriptgattungen siehe in Soymié 1979 und Soymié 1981.

Diese Texte stammen meist aus der frühen und der späten Periode und umfassen apokryphe Schriften, Kommentare, Werke chinesischer Mönche, Übungshefte, Anleitungen für Rituale, Gebetsbücher, etc. Besonders aufschlußreich sind die Texte der nördlichen Schulen, da diese Schulen ab der Sui-Dynastie (589-618) von den südlichen verdrängt und deren Texte nicht weitertradiert wurden.

Die Texte in P.3559 stammen wahrscheinlich aus der 3. Periode (möglicherweise im späten im 8. Jahrhundert nach Dunhuang gebracht), in der viele Traktate, Dialoge, etc. der frühen Chan-Schulen aufgezeichnet wurden. Unter den Chan-Texten sind viele von Anhängern der sog. Nordschule verfaßt.²⁵⁸ Das Studium dieser Texte änderte die (von der Südschule des Chan geprägte) Geschichtsauffassung über die Entwicklung der Chan-Schule(n) auf grundlegende Weise.

Es wird unter anderem vermutet, daß es sich beim Fundort in Dunhuang um eine Art 'Müllplatz' für religiöse Literatur in handschriftlicher Form handelt. Die Verbreitung des Buchdrucks machte im 10. Jht. Handschriften überflüssig, die daraufhin in besagter Höhle gelagert wurden. Im 11. Jht. wurde die Höhle zugemauert und geriet im Laufe der Zeit in Vergessenheit. Wahrscheinlicher ist jedoch die Theorie, daß die Manuskripte und ca. 50 000 Kultgegenstände eingemauert wurden, um sie vor den eindringenden Tanguten zu schützen, die dieses Gebiet beinahe 200 Jahre kontrollieren sollten.²⁵⁹

Die Geschichte von Pelliot 3559

Ein Traktat in P. 3559, das 傳法寶記 *Chuan fabao ji* (Aufzeichnungen über die Transmission des Dharma-Schatzes), wurde 1940 erstmals von 神田喜一郎 Kanda Kiichirô beschrieben (Kanda 1940). In Kanda 1942 wurde das gesamte Manuskript Pelliot 3559 vorgestellt und eine Reproduktion des *Chuan fabao ji* beigefügt. Erst Anfang der sechziger Jahre ermöglichte es der berühmte Sinologe und Buddhistologe Paul Démieville, daß Yanagida Seizan das gesamte Manuskript von P. 3559, das inzwischen auf Mikrofilm reproduziert worden war, sichten konnte. Seine Forschungen veröffentlichte Yanagida 1963 unter dem Titel: *Denhōbōki to sono sakusha: Pelliot 3559 go bunsho o meguru Hokushū-zen kenkyū shiryō no satsuki, sono ichi* 傳法寶記とその作者: ペリオ三五五九號文書をめぐる北宗禪研究資料の札記, その一 [Die Überlieferung des Dharma-Schatzes' und sein Verfasser

²⁵⁸Ein Teil des Nordschul-Materials aus Dunhuang wurde in Band 85 des Taishō shinshū daizōkyō (T.) herausgegeben.

²⁵⁹Siehe Griefler 1995: 121.

- Schriften über das Forschungsmaterial der Nordschule des Zen, das (Dunhuang) Manuskript Pelliot 3559 betreffend - Teil 1"]; in *Zengaku Kenkyû* 53, (Juli 1963): 45-71. In diesem Artikel wird ein Großteil der Traktate von P. 3559 in Norm-Schrift transkribiert und kurz besprochen. Die Traktate von Sengchou sind mit Ausnahme von Ms.3 vollständig transkribiert. 1967 veröffentlichte Yanagida sein *opus magnum* mit dem Titel: *Shoki Zenshû shisho no kenkyû* 初期禪宗史書の研究 [Forschungen über geschichtliches Material des frühen Chan-Buddhismus]. Kyôto, Hôzôkan 1967. Diesem Werk ist auch eine vollständige Reproduktion von P.3559 beigefügt. Ms.1, Ms.2 und Ms.3 liegen schließlich in einer weiteren Ausgabe vor, in Okimoto Katsumis Artikel über Sengchou: *Sôchû-ni-tsuite - Shoki Zenshûshi-o meguru isshiten. 僧稠について - 初期禪宗史をめぐる一視點* [Über Sôchû (Sengchou) - Ein Aspekt bzgl. der Geschichte der Frühperiode des Zen/Chan]. In: *Bukkyô Kenkyû-no Shomondai*, hg. v. Hirakawa Akira. Tokyo 1987: 75-96. In diesem Werk werden die Manuskripte auch kurz beschrieben.²⁶⁰

Yanagidas oben genanntes Buch über die Frühperiode des Chan basiert hauptsächlich auf Materialien aus den Funden von Dunhuang und wurde zum Ausgangspunkt für beinahe alle späteren Forschungen, die in Japan und dem Westen (insbesondere in den USA) bzgl. der Frühperiode des Chan unternommen wurden. Mit Ausnahme von Sengchous Traktaten liegen fast alle anderen Werke von P. 3559 heute in teilweise mehrfacher Übersetzung vor.²⁶¹

Die Materialien in Pelliot 3559

- 圓明論 *Yuanming lun*, ein Traktat, wahrscheinlich von Shenxiu oder einem seiner Schüler verfaßt.
- Eine kurze Beschreibung von Meditation, wobei Termini der Yogâcâra-Schule und der *Tathagata-garbhâ* Theorie verwendet werden.
- 修心要論 *Xiuxin yao lun* (dem 東山 Dongshan Meister und retrospektiven '5. Patriarchen' der Chan-Schule Hongren zugeschrieben).
- 55 Zeilen verschiedenen Materials, betitelt mit: 秀和尚傳 *Xiu heshang zhuan* [Transmission des Mönches (Shen)Xiu].
- 傳法寶級 *Chuan fabao ji* (von Du Fei; der wichtigste Transmissionstext der Nordschule, in der eine Verbindung zwischen Bodhidharma, 慧可 Huike, 僧璨 Sengcan, 道心 Daoxin, 弘忍 Hongren, 法如 Faru und 神秀 Shenxiu konstruiert wird.)

²⁶⁰Ms.1 wird überdies kurz in Shinohara 1980: 177-178, Ms.2 in Kawasaki 1980: 327 und Ms.3 in Shinohara 1980: 172-173 beschrieben.

²⁶¹Literaturhinweise und Übersetzungen werden in der Bibliographie unter dem jeweiligen Traktat aufgelistet.

- 稠禪師意 *Chou chanshi yi (Ms.1)*, Sengchou zugeschrieben.
- 稠禪師藥方 *Chou chanshi yaofang (Ms.2)*, Sengchou zugeschrieben.
- 大乘心行論 *Dasheng xinxing lun (Ms.3)*, Sengchou zugeschrieben.
- Ein Gedicht vom Nordschul-Meister 普寂 Puji (651-739).
- Einige Zeilen verschiedenen Inhalts.
- 金剛五禮 *Jingang wu li* [Fünf Huldigungen des *Vajra*], von einem unbekanntem Mönch namens 堯 Yao verfaßt.
- Ca. 50 Zeilen verschiedenen Materials, mit der Rezitation des Prajñâparamitâ sūtra zusammenhängend.

Die Datierung des Manuskripts

Daten von anderen Pelliot-Manuskripten geben uns Hinweise auf die Entstehungszeit von P. 3559. Die Rückseite von P. 3018, auf der P. 3559 fortgesetzt wird, trägt das Datum 751. Das ist der *terminus ad quem*, das heißt, alle Texte auf P. 3559 müssen vor diesem Datum entstanden sein.²⁶²

Herausgabe und Übersetzung in dieser Arbeit

Der jeweilige chinesische Text der Manuskripte Sengchous ist der Übersetzung vorangestellt und basiert auf den oben genannten Ausgaben von Yanagida und Okimoto. Da die beiden Autoren nicht in allen Lesungen übereinstimmen, wurde der Text von mir mit der Kopie des Originals in Yanagida 1967 verglichen. Ms.3 ist von Yanagida nur teilweise herausgegeben worden, deshalb legte ich besonderes Augenmerk auf den Vergleich von Okimotos Fassung mit dem Original. In der Tat scheinen bei einigen Stellen falsche Lesungen vorzuliegen.²⁶³ Meine Transkription folgt der bei Dunhuang-Manuskripten üblichen Zeilennummerierung: laufende Zeile des gesamten Manuskripts/ Nummer des Manuskriptblattes: Zeilennummer des jeweiligen Manuskriptblattes. Die Stellen, die in der Sekundärliteratur bereits übersetzt wurden, werden in den Fußnoten vollständig zitiert.

²⁶²Siehe Tanaka 1969: 207 und McRae 1986: 326, Fn.160.

²⁶³Ms.1 ist transkribiert in Yanagida 1963: 57-58, Okimoto 1987: 93, Reproduktion des Originals in Yanagida 1967: Tafel 15b - 16a; Ms.2 respektive in Yanagida 1963: 61-62; Okimoto 1987: 94; Reproduktion des Originals in Yanagida 1967: Tafel 16a - 16b; Ms.3 in Yanagida 1963: 63-64 (teilweise); Okimoto 1987: 94-96; Reproduktion des Originals in Yanagida 1967: 16b-18b.

Meine Transkription von Ms.1 und Ms.2 basiert auf Yanagidas Version. Okimotos und meine eigenen alternativen Lesungen werden in Fußnoten beigefügt. Als Ausgangspunkt für Ms.3 wird Okimotos Text verwendet.

(2) Ms. 1

Der chinesische Text

- 615/26: 9 稠禪師意 // 問大乘安心入道之法云何 // 答曰 欲修大
616/26:10 乘之道, 先當安心, 凡安心之法, 一切不安, 名真安心, 言安心者頓止諸
617/26:11 緣, 妄想永息, 放捨身心, 虛豁其懷, 不緣而照, 起作恆寂, 種種²⁶⁴
618/26:12 動靜音聲刺, 莫嫌為妨, 何以然者, 一切外緣, 各無定相 是非生
619/26:13 滅, 一由自心, 若能無心, 於法即無鄣礙, 無縛無解, 自體無縛, 名
620/26:14 為解脫無礙, 稱之為道, 又復是非之現, 出自妄想, 若自心
621/26:15 不心, 誰嫌是非, 若能所俱亡, 則諸相恆寂, 以諸法等故, 萬惑皆如
622/26:16 如理, 真照無法,²⁶⁵ 非道此法, 秘要非近情所惻, 行者若欲開讀暫²⁶⁶
著²⁶⁷實
623/26:17 意, 莫取文字, 還自縮心, 無令有間, 不得調戲 散心放逸, 大道法不可
輕示, 正
624/26:18 可默心自知, 以養神志, 溫道育德, 資成法身, 三空自調, 以充惠命, 非是
625/26:19 不肖之人, 而能堪受要福, 重人乃能修耳, 內視不已見, 返聽不我聞, 乃
626/26:20 知一切諸法滅, 非智緣滅, 若能行此觀者, 體同虛空, 名無邊三昧, 無心
627/26:21 入, 名大寂三昧, 諸量不起, 是不思議三昧, 不從緣變, 名法住三昧 //
628/26:22 問曰, 云何名禪 // 答曰禪者定也, 由坐得定, 故名為禪 // 問曰禪
629/26:23 名定者, 心定身定 // 答曰結跏身定, 攝心心定 // 問曰心無形狀,
630/26:24 云何著攝 // 答曰如風無形²⁶⁸, 物動²⁶⁹即知, 心亦無形, 緣物即知,
攝心
631/27:1 無緣, 即名為定 // 問曰五停十八境, 見物乃名為定, 眼須見色, 心
632/27:2 須見境, 云何名定 // 答曰見境即生心, 物動即風起, 風息即境安,
633/27:3 心息即境滅, 若心境俱滅, 即自然寂定 // 問曰, 即無心境同虛空,
云何修行
634/27:4 答曰心雖無形, 而有大用, 是即聖法, 今稱心體, 即定即聖, 即真即
635/27:5 正, 非業非惱, 非邪非惡, 即斷三鄣, 即成三學, 即捨凡法,
即為²⁷⁰聖法,
636/27:6 夫安心者, 要須常見本清淨心, 亦不可見, 如是不可見²⁷¹,

²⁶⁴Statt des zweiten 種 *zhong* ein Wiederholungszeichen.

²⁶⁵Okimotos Punctuation weicht vom Original ab. Er liest: 萬惑皆如, 如理真照, 無法非道

²⁶⁶Alternatives Zeichen für 暫 *zan*.

²⁶⁷Okimoto liest 看 *kan*. Ich lese 著 *zhuo*.

²⁶⁸Das Original hat 形無 *xing wu*; seitlich ist ein Zeichen eingefügt (ungefähr so: ㄥ), das die umgekehrte Lesung andeutet.

²⁶⁹Im Original: 動物 *dong wu*.

²⁷⁰Ich kann im Original kein 為 *wei* erkennen.

²⁷¹Im ursprünglichen Text werden die fünf Zeichen 如是不可見 *rushi bukejian* wiederholt.

- 637/27:7 心常須現前, 雖常現前, 而無一物可得, 非但無一物可得, 乃至少許
 638/27:8 相貌, 亦不可得, 雖少許相兒, 亦不可得, 如是行處, 分明了了, 不被
 639/27:9 一切言教感亂, 而不捨是心, 從初發心, 乃至成佛, 不離此行, 唯當漸漸
 640/27:10 寬廣, 漸漸易成, 畢竟歸空, 雖作事業, 具六度行, 一切業常不捨
 641/27:11 是心不覺, 漸漸除疑惑, 漸漸悟解, 即須讀誦大乘經典, 與心相應
 642/27:12 者, 雖讀誦經時 亦不須分別, 雖作解釋, 漸漸自當 洞達一切諸法,
 643/27:13 上來雖言了了分明見心, 如是見心, 非眼所見, 亦非凡夫所見, 如人飲水
 644/27:14 冷暖自知 // 無力飲河池 // 雖能吞大海 // 不習二乘之法
 645/27:15 何能學大乘 // 先信二乘法 // 方能信大乘 // 無信誦大乘 // 空言
 646/27:16 無所益 // 具足諸善根 // 守護慈悲本 // 常樂攝利物 // 是名為大乘
 647/27:17 三字□²⁷²佛藏經 // 無心識 // 制六賊 // 知已²⁷³作 // 自證息 //
 本無有
 648/27:18 是定力 // 一心生 // 成萬億 // 絕諸緣 // 佛在即 // 莫曲他
 649/27:19 身須直 // 諂²⁷⁴意多 // 苦相逼

²⁷² Yanagida kann das Zeichen nicht lesen. Okimoto liest 觀 *guan*. Yanagida: ...三字□出佛藏經 ... Okimoto:...出佛藏經, 三字觀 ... Die Reihenfolge stimmt im Original mit der Lesung Yanagidas überein, allerdings kann ich kein 出 *chu* entdecken.

²⁷³ Okimoto liest 己 *ji*.

²⁷⁴ Okimoto liest 誦 *song* statt 諂 *dao*. Eine weitere Möglichkeit der Lesung wäre: 諂 *chan*.

Übersetzung von Ms.1

Das Verständnis (意 *yi*²⁷⁵) des *Dhyâna*-Meisters Sengchou

Frage nach der Methode, gemäß dem Mahâyâna den Geist zu beruhigen und Erleuchtung zu erlangen.²⁷⁶

Antwort: Wenn man den Weg des Mâhâyana (大乘之道 *dasheng zhi dao*) üben möchte, muß man zuerst seinen Geist beruhigen (安心 *anxin*). Die Methode, den Geist zu beruhigen, besteht darin, angesichts des chaotischen Zustands, in dem sich alles befindet (一切不安 *yiqie buan*²⁷⁷), [Beruhigung des Geistes zu realisieren] - dies wird die 'wahre Beruhigung des Geistes' genannt (名真安心 *ming zhen anshin*). 'Beruhigen' (安 *an*) bedeutet, allen Bedingungen (諸緣 *zhu yuan*)²⁷⁸ unmittelbar Einhalt zu gebieten. Das verblendete Denken (妄想 *wangxiang*) versiegt für immer, man entsagt Körper und Geist.²⁷⁹ [Wie] ein leerer Fluß [sind] die unterscheidenden Gedanken [versiegt] (虛壑其懷 *xuhe qi huai*²⁸⁰). Unabhängig von Bedingungen erstrahlt [der wahre Geist] (不緣而照 *buyuan er zhao*²⁸¹). Auch wenn [der Geist]

²⁷⁵意 *yi*: 'Idee', 'Absicht', 'Wunsch', etc.; Okimoto macht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die genaue Bedeutung von *yi* in diesem Kontext zu bestimmen. Er hat seine eigene Theorie: Er versteht *yi* im Sinne von 大意 *dayi*, 'Hauptpunkt', 'Hauptgedanke', 'Hauptaussage'; der Titel des Trakats wäre demgemäß: 'Hauptpunkte [der Lehre] von *Dhyâna*-Meister Sengchou' (Okimoto 1987: 88)

²⁷⁶Der Terminus 安心 *anxin* wird im Anschluß an die Übersetzung der Manuskripte eingehender untersucht.

²⁷⁷Vgl. 無安 *wuan*, 'unruhig', 'chaotisch', *wuan* charakterisiert den Zustand, unter welchem man auf der Welt existiert (*Avatamsaka*: 三界無安 *sanjie wuan*); siehe Nakamura: 1312a. Dieser Satz in Ms.1 soll wahrscheinlich aussagen, daß Erleuchtung, Zur-Ruhe-kommen, nicht durch Abwendung von dieser Welt zu finden ist, sondern in deren Mitte.

²⁷⁸緣 *yuan* gibt in buddhistischen Texten häufig skr. *pratyaya*, *âlamban* wieder und kann mit 'Grund', 'Ursache', 'Bedingung' übersetzt werden (Edgerton: 375). 諸緣: "All the accessory conditions, or environmental causes which influence life." (Soothill: 450).

²⁷⁹捨身心 *she shen xin*: wörtl.: 'den Körper und Geist wegwerfen'; der Sinn dieser Aussage ist wohl, daß man alle Aktivitäten des Körpers oder Geistes, die dem Erlangen von Erleuchtung abträglich sind, unterläßt. David Chappell interpretiert *shexin* im Kontext von Daoxuans 人道安心要方便法門 *Rudao anxin yao fangbian famen* (*shexin*, in *Anxin yao*: T.85: 1289b) wie folgt: "[...] rather than selflessly discarding your body for others [...], the meaning here seems closer to the development of an inner attitude of selflessness, in which any preoccupation or anxiety about oneself is relinquished. [弘忍] Hongren uses the phrase in a similiar way (T.48: 378b18) and [大珠慧海] Dazhu Huihai interprets the First of the Six Perfections of a Bodhisattva in the same way rather than in terms of giving oneself for others." (Chappell 1983: 128, Fn.83; Quelle zum Gebrauch von *sheshen* bei Dazhu Huihai: ZZ: 2.15.5).

²⁸⁰虛壑 *xuhe*: 空虛之山壑 *kongxu zhi shanhe* (ZWDCD/8: 33515.312). 懷 *huai* ist synonym zu 思念 *sinian*, 'denken'; 分別意識 *fenbie yishi*, das Bewußtsein, das urteilt, diskriminiert, konzeptualisiert, etc. (Nakamura: 172d).

²⁸¹無緣 *wuyuan*: unabhängig von Bedingungen; kein Anhaften im Bewußtsein (Oda: 1692b); gibt skr. *akârana*, 'ohne Ursachen', 'ohne Bedingungen' oder skr. *anâlambana*, 'keine Objekte' wieder;

seine Funktion ausübt, verweilt er unablässig in [einem Zustand] der Stille (起作恆寂 *qi zuo heng ji*²⁸²). Verschiedenste Geräusche und Töne irritieren [das Ohr] (種種動靜音聲刺 *zhongzhong dongjing yinsheng ci*²⁸³), laß dich von ihnen nicht stören und hindere sie [aber auch] nicht [daran], [in dein Ohr einzudringen](莫嫌為妨 *mo xian wei fang*). Warum ist das so? Alle äußeren Ursachen (Phänomene)²⁸⁴ haben keinen festen Charakter (無定相 *wu dingxiang*), [die Begriffe] richtig und falsch, Geburt und Tod entstehen alle aus dem eigenen Geist (一由自心 *yi you zixin*). Wenn es einem gelingt, den [verblendeten] Geist seine Aktivität nicht ausführen zu lassen (若無心 *ruo wuxin*²⁸⁵), so gibt es seitens

Nakamura definiert dies mit dem Fehlen von Unterscheidungen, die Objektwelt betreffend; Betrachtung der grundsätzlichen Gleichheit aller Dinge (siehe Nakamura: 1315c). 照 *zhao* hat die Grundbedeutung 'leuchten', 'erstrahlen' und gibt skr. *prakāśa* wieder; in weiterem Sinne bezeichnet es die auf Weisheit basierende Sicht der Dinge und wird auch als Synonym für Erleuchtung (悟 *wu*) verwendet.

²⁸²恆 *heng*: 常住 *changzhu*, 'ständig verweilen', 'ewig existieren'. 'ohne Wandel', nicht Werden und Vergehen unterworfen' (Nakamura: 404b); *changzhu* ist das Gegenteil von 無常 *wuchang*, 'vergänglich' (Nakamura: 757b). 寂 *ji*, skr. *praśama*, *vivikta*, *sānta*: 'still', 'friedvoll', 'gelassen'; wird auch als Synonym für *nirvāṇa* verwendet. *Qi zuo heng ji* findet sich auch in Daoxins *Anxin fa* als 2. von von 5 Übungen: "(2) Know the function of the mind. It functions to give rise to the jewel of the Dharma. *it is always productive but constantly tranquil*. The 10000 delusions are all like this (i.e., are all Suchness)." (Chappell 1983: 114); 一者, 知心用, 用生法寶, 起作恆寂, 萬惑皆如 (*Anxin fa*, in 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*, T.85/2837: 1288a16-17); 萬惑皆如 *wan huo jie ru*, 'mit den 10000 Täuschungen verhält es sich ebenso' kommt in Ms.1, Z.621 vor.

²⁸³刺 *ci*, p. *salla*; wörtl. 'Pfeil (der Unreinheiten, des Begehrens, etc.); Yanagida verweist auf eine Stelle im frühen Kanon, wo die Schwierigkeiten der jeweiligen Mediationsstufe beschrieben werden: "Diejenigen, die sich in die erste Stufe der Medation versenken, werden durch Geräusche gestört (irritiert) (以聲為刺 *yi sheng wei ci*), die der zweiten Stufe durch Gedanken (以覺觀為刺 *yi jueguan wei ci*), die der dritten Stufe durch [Gefühle] der Freude (以喜為刺 *yi xi wei ci*),... (中阿含 *Zhongahan-jing/Madhyamāgama*, T.1/26: 561a; Yanagida 1963: 59).

²⁸⁴外緣 *waiyuan*, wörtl. 'Ursachen, die von außen kommen'; ein Terminus, der im *Qixin lun* verwendet wird (siehe Nakamura: 304b, Oda: 429c; Foxue dacidian: 937b); im weiteren Sinne alle Objekte, Phänomene, die fälschlich als getrennt vom einem Selbst existierend gesehen werden. Hakeda übersetzt *waiyuan* im *Qixin lun* mit 'coordinating causes': "By the primary cause, 'nonenlightenment' is meant; and by the *coordinating causes* [外緣 *waiyuan*], 'the erroneously represented world of objects'." (Hakeda 1967: 55; siehe auch *ibid.*: 61f.).

²⁸⁵Der Terminus 無心 *wuxin*, der äußerst schwierig ins Deutsche zu übersetzen ist, wurde im Laufe der Zeit zu einem der wichtigsten Begriffe der Chan-Schule. Auf Englisch wird er meist mit 'no-mind' oder 'no-thought' übersetzt. *Wuxin* wurde bei der Übersetzung indischer Sūtren oft für skr. *acintya*, *acittaka* (Nicht-Denken) verwendet und hat meist eine negative Konnotation. Positiv wird *wuxin* manchmal für 'Versiegen des Denkens' (skr. *asaṃjñīnirodhasamāpatti*) verwendet (Details über diese Verwendung siehe in: Buswell 1986: 241, Fn. 143). Im frühen Chan-Buddhismus erhielt der Begriff eine positive Konnotation und diente oft als Beschreibung des Ziels der Meditation. "Early Chan shows a strong tendency to do away with mental images, in an attempt to reach the blissful state of non-thinking." (Faure 1993: 184). Diese Art von (Nicht-) Geist wurde gerne mit leerem Raum verglichen (Buswell 1989: 151). *Wuxin* wird im frühen Chan so als apophatisches Gegenstück zu kataphatischen Ausdrücken wie 真心 *zhenxin* ('wahrer Geist'), 本心 *benxin* ('ursprünglicher Geist'), etc. verwendet, um die wahre Natur des Geistes zu beschreiben. Eine ausführliche Behandlung des Begriffs *wuxin* siehe in Suzuki 1949. Die Bedeutung von *wuxin* in Ms.1 ist der Geist, der keine verblendete Aktivität (konzeptualisierendes, dualistisches, unterscheidendes Denken, etc.) ausübt. Er nimmt die Außenwelt nicht als Objekt wahr, sondern weiß (gemäß der Yogacāra-Philosophie), daß die Außenwelt ein Produkt seines eigenen Geistes ist.

der Gegebenheiten (法 *fa*, skr. *dharmā*) keinerlei Hemnisse (於法即無障礙 *yu fa ji wu zhangai*²⁸⁶). [Alles ist im Grunde] ohne Fessel und ohne Befreiung (無縛無解 *wufu wujie*), das eigene Wesen frei von [jeglichen] Fesseln (自體無縛 *ziti wufu*²⁸⁷) heißt 'ungehinderte Befreiung' (解脫無礙 *jietuo wuai*²⁸⁸); dies nennt man Wahrheit (道 *dao*). Aus dem eigenen verblendeten Denken kommen wiederum [Begriffe wie] 'richtig' oder 'falsch' hervor. Wenn der eigene Geist seine [verblendete] Aktivität nicht ausübt (自心不心 *zixin buxin*), wer verabscheut dann das Richtige oder das Falsche?²⁸⁹ Wenn man auf diese Weise [Konzepte von richtig oder falsch] versiegen läßt, befinden sich alle Phänomene in einem Zustand immerwährender Stille (諸相恆寂 *zhu xiang heng ji*²⁹⁰). Dies ist so, da alle Begebenheiten (諸法 *zhufa*), die 10 000 Täuschungen (萬惑 *wan huo*) [eingeschlossen], dem Prinzip der Soheit gleichen (皆如如理 *jie ruruli*)²⁹¹ und wahrhaft erstrahlen; [in diesem Sinne] gibt es keine einzige Begebenheit (*dharmā*), die nicht die Wahrheit (道 *dao*) wäre. Dieses subtile Wesen der Begebenheiten (法秘要 *fa mi yao*) ist nichts, was dem normalen menschlichen Verstand naheliegt, um [von ihm] begriffen zu werden (非近情所測 *fei jinqing suo ce*). Wenn der Übende sein Studium beginnt, muß er allmählich den wahren Sinn (實意 *shi yi*) erfassen und sich nicht an den Worten [der

Interessant ist eine Parallele zu einem Text der klassischen Chan-Periode. Im 傳心法要 *Zhuan xinfa yao* von 黃檗希運 *Huangbo Xiyun* (ca. 850 gest.; sein berühmtester Schüler war 臨濟 *Linji*, j. *Rinzai*, alias 義玄 *Yixuan*, 867 gest.) wird *wuxin* genau wie *anxin* in unserem Traktat (Z. 616, 617) definiert, nämlich plötzlich alle Bedingungen/ Umstände/ Ursachen zum Versiegen zu bringen: "...Wenn man das Studium von *wuxin* betreibt, muß man schlagartig alle äußeren Bedingungen zum Versiegen bringen (學無心, 頓習諸緣 *xue wuxin dun xi zhuyuan*), produziere kein verblendetes Denken und keine Unterscheidungen (莫生妄想分別 *mo sheng wangxiang fenbie*) [...] der [wahren] Charakter [des Geistes] ist ursprünglich rein (性自本來清淨 *xing zi benlai qingjing*), [...]" (siehe *Foxue dacidian*: 2179a).

²⁸⁶無障礙 *wu zhangai*, skr. *anāvāraṇa*: 'non-obstruction', 'free from the obstructions' (Edgerton: 23).

Z. 218-219 sind in Jan 1983: 60 übersetzt: "All external conditions have no immutable forms of their own. Right and wrong, becoming and disbecoming are only from the mind. If one is able to attain no-mind, he will not be hindered by dharmas..."

²⁸⁷自體 *ziti*, 'das eigentliche Wesen', 'die ursprüngliche Natur' (Nakamura: 557a).

²⁸⁸Vgl. 無礙解脫 *wuai jietuo*, ein Zustand der Freiheit, in dem man mit nichts in Widerspruch steht und von nichts gehindert wird (siehe z. B. *Vimalakīrtisūtra*, T.14: 537a; Nakamura: 1320d). *wuai*, skr. *apratihata*, "unhindered, without obstacle, without resistance, permeating everywhere, all pervasive,..." (Soothill: 381). *jietuo*, skr. *mokṣa*, "Escape from bonds and the obtaining of freedom from transmigration, from karma, from illusion, from suffering; it denotes *nirvāṇa* and also the freedom obtained in *dhyaṇa*-meditation." (Soothill: 413). *Jietuo wuai* könnte man auch mit 'Befreiung, die alles umfaßt', übersetzen.

²⁸⁹D.h. es gibt kein Subjekt, das z. B. über 'richtig' oder 'falsch' urteilen könnte.

²⁹⁰相 *xiang*, skr. *lakṣaṇa*, *nimitta*: "distinctive mark, sign,...characteristic,...external appearance, appearance of things; form; phenomenon" (Soothill: 309).

²⁹¹Z. 621 u. 622 sind in Jan 1983: 60 übersetzt: "If one's mind does not mind anything, who will distinguish right from wrong? If rights and wrongs are all negated, all forms of things will be peaceful forever. Because *dharmas* and the ten thousand delusions are like the Principle of Suchness."

Schriften] festhalten (莫取文字 *mo qu wenzì*²⁹²). Er sollte sich auf auf das eigene Selbst konzentrieren [wörtl.: 'zu sich selbst zurückkehren'], seinen Geist sammeln [wörtl.: 'den Geist zusammenziehen'] (還自縮心 *huan zi suo xin*) und dem Geist keinen Raum für Müßiggang gewähren (無令有間 *wu ling youjian*²⁹³). Er darf sich nicht daran erfreuen, den Geist zu zerstreuen (散心 *sanxin*) und sich gehen zu lassen (放逸 *fangyi*²⁹⁴). Die Gegebenheit des Großen Weges (大道法 *dadao fa*) [d.h.: die Wahrheit, die Lehre] darf man nicht gering schätzen, das Richtige kann man [nur] stillen Geistes selbst erkennen (正可默心自知 *zheng kemo xin*²⁹⁵ *zi zhi*). Kultiviere daher die Absicht [die Wahrheit zu erkennen] (養神志 *yang shenzhi*), nähre den Weg (die Wahrheit) und pflege die Tugend (溫道育德 *wendao yude*); so erreicht man *dharmakāya* (法身 *fashen*²⁹⁶). [Erkenne] die 'drei Leerheiten' (三空 *sankong*²⁹⁷), [mache Fortschritte durch] das Einhalten der Gelübde (自調

²⁹²Dieses Mißtrauen gegen das geschriebene Wort ist ein wesentliches Merkmal der frühen Chan-Schule, die unter anderem als Reaktion auf die exzessiven Exegese-Aktivitäten des 6. Jhts. entstand. Obwohl in dem meistens frühen Werken der Chan-Bewegung *Sûtren* zitiert werden, sind diese Zitate äußerst eklektisch und dienen nur dazu, den eigenen Interpretationen mehr Gewicht zu verleihen. Im 6. Jht. andererseits wurden *Sûtren* vollständig Zeile für Zeile kommentiert (siehe Chappell 1983: 194). Dieses Schwergewicht auf eigener Erfahrung der frühen Chan-Bewegung und die Ablehnung geschriebener Lehren findet sich in der Chan-Schule ertsmalig in 法如 Farus (689 gest.) Epitaph: "Die Überlieferung [der Essenz des Buddhismus] von Indien [nach China] basierte nicht auf Worten; denen, die diese Lehre durchdrungen haben, wurde sie nur in dieser Form [d.h. außerhalb von Worten] überliefert (天竺相承本無文字, 入此門者唯相傳); 唐中岳沙門 釋法如禪師行狀 Tang *Zhongyue shamen Shi Faru chanshi xingzhuang*, (Hg. Yanagida 1967): 487.

Die Inspiration für die Ablehnung einer geschriebenen Lehre stammt wahrscheinlich aus dem *Lankâ*: "Alle Bodhisattvas und Buddhas sprechen kein einziges Wort, antworten mit keinem Wort (不說一字, 不答一字 *bu shuo yi zi, bu da yi zi*), [...] die Lehre transzendiert alle Schriften (法離文字 *fa li wenzì*), [...] Durch Worte entsteht das verblendete Denken der Menschen (言說者衆生妄想故 *yanshuo zhe zhongsheng wangxiang gu*), [...] Die Wahrheit liegt außerhalb der Worte (真實離文字故 *zhenshi li wenzì gu*), [...] Man kann den Vergleich zu einem dummen Menschen ziehen, dem man mit dem Finger etwas zeigt; dieser Mensch sieht nur den Finger und nicht die wahre Bedeutung [auf die der Finger hinweisen will]. So folgt dieser dumme Mensch dem Finger der Worte, haftet daran und kann sich von dem Finger nicht mehr befreien; letztendlich vermag er nicht, sich von den Worten zu trennen, die [ursprünglich nur] auf die höchste Wahrheit verweisen wollten (指第一義 *zhi diyi yi*)."
(*Lankâ*, T.16/670: 506c; siehe Yanagida 1967: 491-492).

Das Thema der Ablehnung der Lehre durch Worte und Schriften nimmt in Ms.3 breiten Raum ein. Angemerkt sei, daß, trotz der Chan-Doktrin, die Essenz des Buddhismus könne mit Worten und Schriften nicht übermittelt werden (sondern nur von 'Geist zu Geist', 心傳 *xinzhuan*), keine chinesische buddhistische Schule so viele Schriften wie die Chan-Schule erzeugt hat.

²⁹³Vgl. 有間心 *youjian xin*, 'der Geist mit Zwischenraum', d.h. der Geist, der allerlei Gedanken Raum bietet (Nakamura: 82b).

²⁹⁴放逸 *fangyi*, skr. *pramâda*, 'faulenzen', 'nachlässig sein', 'unaufmerksam'; siehe Nakamura: 1239c.

²⁹⁵默心 *moshin*, eigentlich 'schweigenden Herzens'.

²⁹⁶*dharmakâya*: "Embodiment of Truth and Law, the 'spiritual' or true body; essential Buddhahood; the essence of being; the absolute, the norm of the universe" (Soothill: 273).

²⁹⁷三空 *sankong*, auch: 三三昧 *san sanmei*, 'die drei *samâdhis*'; (1) 空(三昧) *kong (sanmei)*: die Erkenntnis, daß das Ich und alles zum Ich Gehörige leer (ohne Substanz) sind; (2) 無相(三昧) *wuxiang (sanmei)*: Auf der Annahme basierend, daß alles leer ist, nichts Substanz hat, gibt es auch keinen Unterschied zwischen Formen (Phänomenen); (3) 無願(三昧) *wuyuan (sanmei)*, auch 無作 *wuzuo*, 無起 *wuqi*: da es keinen Unterschied zwischen Formen, Phänomenen, Seinsweisen etc. gibt,

*zidiao*²⁹⁸), dadurch vollfüllt man das Leben als Weisheit. Es ist nicht so, daß dumme Menschen befähigt wären, das Wesen [der Lehre] zu empfangen.²⁹⁹ [Nur solche] die große Verdienste angesammelt haben können sie praktizieren (福重人能修耳 *fu*³⁰⁰ *chong ren nai neng xiu er*). Wenn man nach innen schaut, sieht man kein Selbst, lauscht man, ist es nicht das Ich, das hört. Schließlich weiß man, daß alle Gegebenheiten versiegt sind (乃知一切諸法滅 *nai zhi yiqie zhufa mie*³⁰¹). Dies ist nicht [gleich dem] Wissen, daß [lediglich] Ursachen (Bedingungen) versiegt sind (非智緣滅 *fei zhi yuan mie*³⁰²).

[Die 4 *samâdhi*]

Wenn man diese Anschauung (Kontemplation, 觀 *guan*) praktiziert, [kommt man zur Erkenntnis, daß] die Substanz (das Wesen) [der Gegebenheiten] gleich leerem Raum (體同虛空 *ti tong xukong*³⁰³) [ist], dies nennt man 'samâdhi des

erübrigt sich jeglicher Wunsch, etwas zu erlangen oder zu erreichen. Es gibt noch andere Definitionen von *sankong*, z. Bsp. in Hinsicht auf den Akt des Gebens: die Leerheit des Gebers, die Leerheit des Empfängers und die Leerheit des Gegebenen. Über *sankong* siehe Nakamura: 460c, 464b; Yanagida 1969: 46.

²⁹⁸自調 *zidiao* ist ein Terminus, der sich auf die Praxis der *Śrāvaka* (聲緣 *shengyuan*, solche, die Erlösung aus eigener Kraft anstreben) bezieht: Fortschritt durch Einhalten der Gelübde. Siehe Nakamura: 557b; Soothill: 219; Oda: 900b.

²⁹⁹非是不肖之人能堪受要 *feishi buxiao zhi ren neng kan shou yao*; über 不肖 *buxiao* siehe Nakamura: 1163d.

³⁰⁰福 *fu*, p. *puñña*, skr. *puṇya*: Verdienst (功德 *gongde*), Gutes; Nakamura: 1186d).

³⁰¹滅 *mie*, skr. *nirodha*: "suppression, annihilation"; wird auch für *nirvâṇa* verwendet: "extinguished, ...perfect rest", oder für *nivṛtti*: "cessation, disappearance" (Soothill: 405). Hier bedeutet *mie* wahrscheinlich die Tatsache, daß alle Gegebenheiten als mögliche Ursachen für Leiden oder Verblendung erloschen sind; dieses Erlöschen erfolgt durch die Einsicht (wie oben beschrieben), daß das eigene Selbst und alle inneren und äußeren Phänomene keine Substanz haben.

³⁰²Ich vermute, der Sinn dieser Gegenüberstellung der Erkenntnis von 法滅 *fa mie* (Gegebenheiten erloschen) und 緣滅 *yuan mie* (Bedingungen, Ursachen erloschen) ist der, daß zweiteres nur bedingt ist, z. B. durch Erlöschen von bestimmten (ungünstigen) Bedingungen oder Faktoren, während ersteres auf direkter Erkenntnis der eigentlichen Natur der Gegebenheiten basiert.

³⁰³Der Vergleich mit (leerem) Raum ist eine häufig verwendete Metapher in Nordschul-Texten, siehe z. B. 圓明論 *Yuanming lun* (ed. McRae 1986): 27 (ab dem Buchende): "[...]立世界體, 乃至眾生體, 法界體, 乃 (至) 諸佛方便體, 並將虛空為體, 既是虛空, 即應無體"; "[...] the essence of the *dharmadhātu*, and the essence of the expedient means of the Buddhas - all these take space as their essence. Because it is space, they must be without essence." (McRae 1986: 156). Ein anderes Beispiel findet sich bei 智達 *Zhida*, einem Schüler von 神秀 *Shenxiu*: "All obstacles and errors are created by mind. To gaze at the mind is to gaze at the unlocalized. The unlocalized is your mind. Space empty of all entities is called 'recaptacle', in it are the vital principle and consciousness. Unlocalized means the the absence of any mind (or *dharma*). This unlocalized is the awakening of the Buddha, the basis of practice of all Bodhisattvas. By gazing at it you will come to see" (禪門法 *Chanmen fa*, Hg. Suzuki 1936, Bd. 1: 90; übs. in Faure 1993: 164).

Bernard Faure widmet dem Konzept des grenzenlosen Raums, des Unlokalisiereten im frühen Chan-Buddhismus besonderes Augenmerk in seinen Arbeiten (insbesondere in seinem Artikel "From Space to Place in Chinese Religious Traditions", Faure 1987). Faure interpretiert diese Metapher vom leeren Raum als Auseinandersetzung der frühen Chan-Schule mit taoistischen und lokalen Kulturen, deren Praxis und Kulte auf einen begrenzten Raum (Verehrung von Bergen, Bäumen, etc.)

Grenzenlosen' (無邊三昧 *wubian*³⁰⁴ *sanmei*), Eindringen [in die Wahrheit] mittels Nicht-Aktivieren des [verblendeten] Geistes (無心入 *wuxin ru*), heißt 'samâdhi der Großen Stille' (大寂三昧 *daji sanmei*³⁰⁵), keinerlei Denken entstehen lassen (諸量不起 *zhuliang buqi*), heißt 'samâdhi des Unfaßbaren' (不思議三昧 *busi yi sanmei*); sich nicht von den Umständen (Bedingungen) beeinflussen lassen (不從緣變 *bu cong yuan bian*), heißt 'samâdhi der Natur der Gegebenheiten' (法住三昧 *fazhu*³⁰⁶ *sanmei*).

Frage: "Was bedeutet Meditation (禪 *chan*, skr. *dhyâna*)? "

Antwort: "Meditation bedeutet Konzentration (定 *ding*, skr. *samâdhi*); sie wird durch Sitzen [in Meditation] (坐 *zuo*) erreicht, daher spricht man von *dhyâna*."

Frage: "Wenn *chan* Konzentration bedeutet, ist damit Konzentration des Körpers (身定 *shending*) oder Konzentration des Geistes (心定 *xinding*) gemeint?"

Antwort: "Das Sitzen in der Lotus-Haltung (結跏 *jieja*³⁰⁷) ist die Konzentration des Körpers, das Sammeln des Geistes (攝心 *shixin*) jene des Geistes."

Frage: "Der Geist hat keine Form (心無形 *xin wuxing*), wie kann man ihn da fassen (著 *zhuo*) oder sammeln (攝 *she*)?"

Antwort: "Es ist wie mit dem Wind, der [auch] keine Gestalt hat. Man erkennt ihn dadurch, daß er die Dinge bewegt (動物即知 *dong wu ji zhi*). Den Geist, der ohne

konzentriert waren. Diesen strukturierten Raum, der tief in der chinesischen Mentalität verankert war, versuchte man von buddhistischer Seite durch einen homogenen Raum (als Symbol für eine umfassende Erlösungslehre) zu ersetzen: "the essentially pluralistic nature of popular religion is negated, replaced by an abstract vision" (ibid.: 347); "The empty inner space discovered by Hongren's contemplation is strikingly different from the densely populated realm of the Taoist body, considered as a sacred space where myriads of gods dwell and must be localized, fixed by inner contemplation." (ibid.: 347-348). Dieses Konzept vom leeren Raum ist eng verbunden mit den Begriffen 無生 *wusheng* ('ungeboren', 'unentstanden') und *śūnyatâ* ('Leere'). Der Raum wird von allem 'entleert' und Phänomene verlieren ihren ontologischen Status - alles bekommt einen Charakter von Gleichheit (siehe ibid.: 346, 348). Diese Auffassung wurde in typischen Nordschul-Meditationsmethoden wie 觀心 *guanxin* oder 看心 *kanxin* ('den Geist kontemplieren') praktiziert. Auf diese Termini wird in Ansschluß auf die Übersetzung von Ms.3 näher eingegangen.

³⁰⁴無邊 *wubian*, p. *anantavat*, skr. *ananta*; *apramâna*: (räumlich) grenzenlos (Nakamura: 1345b).

³⁰⁵大寂三昧 *daji sanmei*, alternative Namen: 大寂室三昧 *dajishi sanmei*; 大寂靜妙三摩地 *dajijing miao sanmodi*; bezeichnet Buddhas Versenkung in Meditation; siehe z. B. *Mahâparinirvâṇa-sûtra*, T.15/374: 545a: "Ich [der Tathâgata], erreichte an diesem Ort [...] den *samâdhi* vollkommener Stille (*daji sanmei*); der *samâdhi* vollkommener Stille ist *parinirvâṇa* (大涅槃 *da niepan*)."
"The *samâdhi* which the Tathâgata enters, of perfect tranquillity and concentration with total absence of any perturbing element;" (Soothill: 87); über *daji ding* siehe auch Oda: 1143c.

³⁰⁶法住 *fazhu*, auch 法性 *faxing* (Dharma-Natur), skr. *dharmasthiti* (z. B. *Avatamsaka*, T.9/278: 9b): Der *Buddha-dharma* existiert in allen Gegebenheiten der Welt; dieses Prinzip bleibt unverändert und ist in allen Formen der Existenz präsent.

³⁰⁷結跏 *jieja*; Soothill: 386.

"The Buddha's sitting posture with legs crossed and soles upward, left over right being the attitude for subduing demons, right over left for blessing, the hands being placed one above the other in similiar order. Also, said to be *paryanika bandha*, or *utkuṭukâsana*, sitting on the hams like ascetics in meditation."

Gestalt ist, erkennt man demgemäß dann, wenn er die Dinge beeinflusst (bedingt, berührt) (緣物 *yuanwu*)³⁰⁸. Sammelt man den Geist ohne Ablenkung [oder: ohne Beeinflussung durch irgend etwas] (攝心無緣 *shexin wuyuan*), so bedeutet das Konzentration (定 *ding*)."

Frage: "Das fünffache Anhalten (五停 *wuting*) der 18 Elemente (十八境 *shiba jing*)³⁰⁹: Wenn man [gemäß dieser Technik] die Dinge betrachtet (見物 *jian wu*), dann wird das Konzentration genannt. Das Auge muß [jedoch] Formen sehen (眼須見色 *yan xu jian se*), der Geist Objekte wahrnehmen (心須見境 *xin xu jian jing*), wie kann man [unter diesen Voraussetzungen] von Konzentration sprechen?"

Antwort: "Sobald man Objekte wahrnimmt, entsteht der Geist (生心 *sheng xin*), bewegen sich die Gegebenheiten (法 *fa*), dann weht auch der Wind.³¹⁰ Sobald der Wind aufhört, kommen auch die Objekte zur Ruhe (境安 *jing an*). [Demgemäß verhält es sich mit dem Geist]. Ruht der Geist, dann verschwinden die Objekte (心息即境滅 *xin xi ji jing mie*). Wenn nun Geist und Objekte verschwinden (心境俱滅 *xinjing ju mie*), erreicht man auf natürliche Weise [d.h.: spontan] (自然 *ziran*)³¹¹ Stille und Konzentration (寂定 *ji ding*)³¹²."

³⁰⁸緣 *yuan*: Jan übersetzt *yuan wu* mit "contact things".

³⁰⁹十八境 *shiba jing* bedeutet hier soviel wie 十八界 *shiba jie*, '18 Elemente' (skr. *aṣṭādaśa dhātavaḥ*); die 18 Elemente umfassen den gesamten Prozeß der Wahrnehmung durch die Sinnesorgane (geistige Aktivitäten wie Denken, etc. eingeschlossen). Die 18 Elemente werden in 3 Gruppen untergliedert, wobei die ersten beiden Gruppen (Organe und deren Objekte) als die '12 Bereiche' bezeichnet werden:

Die 6 Sinnesorgane (六根 <i>liugen</i> , skr. <i>ṣaḍ indriyāṇi</i>):	Die 6 Sinnesobjekte (六境 <i>liujing</i> , skr. <i>ṣaḍ viśayāḥ</i>):	Die 6 Bewußtseine (六識 <i>liushi</i> , skr. <i>ṣaḍ vijñānāni</i>):
Auge (眼 <i>yan</i> , skr. <i>cakṣus</i>)	Form (色 <i>se</i> , skr. <i>rūpa</i>)	Augen-Bewußtsein (眼識 <i>yanshi</i>)
Ohr (耳 <i>er</i> , skr. <i>śrota</i>)	Ton (聲 <i>sheng</i> , skr. <i>śabda</i>)	Ohren-Bewußtsein (聲識 <i>shengshi</i>)
Nase (鼻 <i>bi</i> , skr. <i>ghrāṇa</i>)	Geruch (香 <i>xiang</i> , skr. <i>gandha</i>)	Nasen-Bewußtsein (鼻識 <i>bishi</i>)
Zunge (舌 <i>she</i> , skr. <i>jihvā</i>)	Geschmack (味 <i>wei</i> , skr. <i>rasa</i>)	Geschmacks-Bewußtsein (味識 <i>weishi</i>)
Körper (身 <i>shen</i> , skr. <i>kāya</i>)	Tast-Objekt (觸 <i>chu</i> , skr. <i>spraṣṭavya</i>)	Körper-Bewußtsein (身識 <i>shenshi</i>)
Geist (意 <i>yi</i> , skr. <i>manas</i>)	Geist-Objekt (法 <i>fa</i> , skr. <i>dharma</i>)	Geist-Bewußtsein (意識 <i>yishi</i>)

Eine ausführliche Beschreibung der 18 Elemente, die nach buddhistischer Auffassung die gesamte Existenz (alle Gegebenheiten) beschreiben, siehe in Takasaki 1987: 107-114 u. Frauwallner 1994: 109 f.).

³¹⁰D.h.: Wenn Objekte wahrgenommen werden, wird der Geist zwangsläufig aktiviert.

³¹¹自然 *ziran*: "Self-existing,...itself, natural, of course, spontaneous..." (Soothill: 219).

³¹²Die vorhergehende Stelle (Z.628-633) wurde von Jan übersetzt: "Q: What is called *dhyāna*? R: *Dhyāna* is concentration. As it is achievable in sitting, so is it called *dhyāna*. Q: When *dhyāna* is called concentration, does it mean the concentration of mind or body? R: Sitting cross-legged concentrates the body. mental controlling concentrates the mind. Q: The mind is formless, how can it be looked upon and be controlled? R: It is like wind having no form of itself; one can determine it through the wavering of things [blown by the wind]. Likewise, the mind is formless, but it is immediately knowable when it contacts things. When the mind is controlled and ceases contact, it is called concentration. Q: *Five Stops on 18 realms* are called concentration. When the eyes see material objects (skr. *rūpa*) and the mind experiences mental objects (skr. *nāma*), how can this be called concentration? R: The mind arises when objects are seen, and things waver when wind blows. When wind stops, objects (things) will be peaceful; and when objects vanish, the mind will rest. When the mind and objects are all vanished, concentration and peace will be achieved spontaneously." (Jan 1983: 58-59).

Frage: "Wenn es nun keinen Geist und keine Objekte gibt und beide [substanzlos] wie leerer Raum sind (無心境同虛空 *wu xinjing tong xukong*), was versteht man dann unter Kultivierung des Geistes (修心 *xiu xin*)?"

Antwort: "Der Geist, obwohl er keine Form hat, besitzt eine wichtige Funktion (大用 *da yong*), das ist die heilige Lehre (聖法 *shengfa*) [des Buddhismus], heutzutage nennt man es Geist-Essenz (心體 *xinti*)³¹³, das ist Konzentration, heilig (聖 *sheng*), wahrhaftig (真 *zhen*), richtig (orthodox) (正 *zheng*), [dadurch erzeugt man] weder *karma* (非業 *feiye*) noch Verblendung (Unreinheit) (非惱 *fei nao*), das ist weder heterodox (非邪 *fei xie*) noch schlecht (非惡 *fei wu*); so überwältigt man die drei Hemnisse (即斷三障 *ji duan sanzhang*)³¹⁴ und bringt die drei Lehren zur Vollendung (成三學 *cheng sanxue*)³¹⁵, so verwirft man den weltlichen *dharmā* und erzeugt den heiligen *dharmā* [oder: heilige Lehre] (聖法 *shengfa*)."

Die, die ihren Geist beruhigen [wollen] (夫安心者 *fu anxin zhe*), müssen immerfort des ursprünglichen reinen Geistes gewahr sein (常見本清靜心 *chang jian ben qingjing xin*), auch wenn dieser nicht sichtbar ist. Wenn auch nicht sichtbar, ist der [wahre] Geist [doch] unentwegt gegenwärtig (現前 *xianqian*)³¹⁶. Obwohl er ständig gegenwärtig ist, gibt es kein einziges Ding, das [in ihm] erlangbar [d.h.: erkennbar]

³¹³Im Gegensatz zu 用 *yong*, 'Funktion', bezeichnet 體 *ti* das Substanzuelle, die Essenz (Soothill: 488). Die Unterteilung des Geistes in Essenz und Funktion findet sich auch in anderen Nordschul-Texten, z. B. im 五方便 *Wu fangbian*, in McRae 1986: 178, 183-184; im 安心法 *Anxin fa*: "Briefly, I suggest that overall there are five principles: (1) Know the essence of the mind. The essential nature is pure. The essence is the same as the Buddha. (2) Know the function of the mind. It functions to give rise to the jewel of the Dharma. It is always productive but constantly tranquil. The 10,000 delusions are all like this (i.e., are all Suchness). [...]" (Chappell 1983: 114; 略而言之, 凡有五種, 一者, 知心體, 體性清淨, 體與佛同, 二者, 知心用, 用生法寶, 起作恆寂, 萬惑皆如, T.85/2837: 1288a15-18).

Im *Qixin lun* sind *ti* und *yong* auch 2 der 3 großen Charakteristika (三大 *sanda*) der Wirklichkeit, Soheit (真如 *zhenru*, skr. *bhūta tathatā*): "Of the significance [of the adjective *mahā* (great) in the compound, Mahāyāna], there are three aspects: (1) the 'greatness' of the essence [體 *ti*], for all phenomena (*dharmā*) are identical with Suchness and are neither increasing nor decreasing; (2) the 'greatness' of the attributes [相 *xiang*], for the *Tathāgata-garbha* is endowed with numberless excellent qualities; (3) the 'greatness' of the influences [用 *yong*], for the influences [of Suchness] give rise to the good causes and effects in this and in the other world alike." (Hakeda 1967: 29-30; T. 32/1666: 575c25-28; *sanda* wird in *ibid.*: 579a-b näher erklärt; übs. in Hakeda 1967: 64-72).

³¹⁴Es gibt verschiedene Gruppen der 3 Hemnisse (障 *zhang*, skr. *vighna*): 1. (a) Leidenschaften, Unreinheiten (煩惱 *fannaο*, skr. *klesā*), das sind die drei Gifte Begierde, Haß und Dummheit (Unwissenheit); (b) die vergangenen Taten (業 *ye*); (c) die Resultate dieser Taten, die sich auf das jetzige Leben auswirken (報 *bao*). 2. (a) 皮煩惱 *pi fannaο*, 'Haut-Unreinheiten', d.h. Täuschungen durch externe Objekte; (b) 肉煩惱 *rou fannaο*, 'Fleisch-Unreinheiten', d.h. Täuschungen durch innere Ansichten und Meinungen; (c) 心煩惱 *xin fannaο*, 'Geistes-Unreinheiten', d.h. Dummheit, Unwissenheit, etc.; 3. (a) 我慢 *woman*, Selbstüberschätzung, Egozentrik; (b) 嫉妒 *jidu*, Neid, Eifersucht; (c) 貪欲 *tanyu*, Begierde; (siehe Soothill: 80).

³¹⁵D.h.: Gelübde (戒 *jie*), Meditation (定 *ding*) und Weisheit (慧 *hui*); *sanxue* kann sich auch auf den *Tripitaka* beziehen: *vinaya* (律 *lü*), *sūtras* (經 *jing*) und *sāstras* (論 *lun*); siehe Soothill: 63.

³¹⁶*xianqian*: "Now present, manifest before one" (Soothill: 359; siehe auch Nakamura: 338c).

wäre (無一物可得 *wu yi wu kede*³¹⁷). Es ist nicht nur so, daß nicht ein einziges Ding erlangbar (erkennbar) wäre, sondern man gelangt schließlich [auch zur Erkenntnis], daß [in diesem reinen Geist] nicht einmal die allerwinzigste Form [oder: das allerwinzigste Merkmal] (少許相貌 *shaoxu xiangmao*) erkennbar ist. Nicht die winzigste Form ist erkennbar! Wenn man so praktiziert, gelangt man zum Verständnis und zur Erkenntnis und wird nicht durch Lehren, die auf Schriften basieren, getäuscht und verwirrt; [demgemäß] verwirft man diesen [wahren] Geist nicht. Vom dem Zeitpunkt an, an welchem anfänglich die Absicht hegt, Erleuchtung zu erlangen (從初發心 *cong chu fa xin*³¹⁸), bis [zu dem Tag, an dem] Buddhaschaft vollendet ist (成佛 *chengfo*), darf man niemals von dieser Übung abweichen. Nur so kann man [diese Übung] allmählich erweitern (漸漸寬廣 *jianjian kuanguang*), mit der Zeit wird sie leichter zu vollbringen sein, letzten Endes wird man zur Leere zurückkehren (畢竟歸空 *bijing guikong*³¹⁹). Auch wenn man dann Handlungen setzt, sind diese alle Übungen der 'Sechs Perfektionen' [des Bodhisattvas] (六度 *liudu*). Bei allen Handlungen weicht man von diesem [reinen] Geist nicht ab. [Noch] nicht erwacht (不覺 *bujue*), wird man allmählich Zweifel und Verwirrung zerstreuen und Schritt für Schritt zur Erleuchtung gelangen. Es ist notwendig, die *Sûtren* des *Mahâyâna* zu lesen; [jedoch] in Übereinstimmung (harmonisierend) mit dem [eigenen] Geist (與心相應 *yu xin xiangying zhe*); [dies bedeutet]: Beim Lesen und Rezitieren von *Sûtren*, darf man keinesfalls [falsche] Unterscheidungen machen [indem man über den Inhalt falsche Ansichten bildet] (不須分別 *bu xu fenbie*)³²⁰. Auch wenn

³¹⁷不可得 *bukede*, skr. *anupalabhya, alabhya*; "Beyond laying hold of, unobtainable, unknowable, unreal, another name for 空 [*kong*] the void." (Soothill: 105).

³¹⁸初發心 *chu fa xin*; skr. *prathama-citta-utpâda*.

³¹⁹Die einzige Referenz, die ich zu *guikong* finden konnte, stand in Zusammenhang mit dem Patriarchen der Huayan-Schule 杜順 *Dushun* (557-640). Bei der Erörterung von Leere (*sûnyatâ*) verwendet er diesen Begriff: "forms are identical with true emptiness because when forms are properly discerned they all 'coalesce' (會 *hui*) and revert to emptiness' (歸空 *guikong*), and therefore emptiness is not an entity apart from form" (zit. in Gimello 1976: 121; Gimello gibt keine genaue Quellenangabe). In der Tat erinnert diese Praxis an die in diesem Traktat beschriebene. Beim Versuch, (innere und äußere) Gegebenheiten (Phänomene) zu erkennen, erlangt man zur Einsicht, daß diese nicht faßbar, also leer, ohne Substanz, sind.

³²⁰Der Terminus 分別 *fenbie* (skr. *kalpa, pratikalpa, parikalpa, vikalpa, vibhâga*) ist sehr schwer ins Deutsche zu übersetzen. Soothill übersetzt: 'divide', 'discriminate', 'discern', 'reason' (Soothill: 139); Edgerton: 'Täuschung', 'assumption', 'supposition', 'hypothesis', 'to take an imaginary hypothesis', etc. (Edgerton: 320). Suzuki interpretiert *parikalpa* als Funktion von *manas*, dem konzeptualisierenden, urteilenden, etc. Geist (Suzuki 1930: 416). *Fenbie* bezeichnet die Funktion des 'gewöhnlichen' Bewußtseins, das allerlei Unterscheidungen zwischen sich und den Objekten trifft, Ansichten bildet, kalkuliert, beurteilt, etc., in der falschen Annahme, daß das Selbst und die Objekte substantielle Entitäten seien. Das Ideal im *Mahâyâna* andererseits ist das Bewußtsein, das diese Funktionen transzendiert und keine Unterscheidungen trifft: 無分別 *wu fenbie* (skr. *nirvikalpa*); *wu fenbie* kommt im *Laṅkā* in Zusammensetzungen wie 無分別智 *wu fenbie zhi* (skr. *nirvikalpajñâna*), 'Nicht-unterscheidendes Wissen' und 無分別出世間智 *wu fenbie chu shijian zhi* (skr. *nirvikalpalokottarajñânam*), 'nicht-unterscheidendes transzendentes Wissen' vor (siehe *ibid.*). Die Botschaft des Autors von Ms.1 ist in diesem Kontext wohl die, daß das Lesen von *Sûtren* mit einem 'gewöhnlichen' Bewußtsein sinnlos ist, da es nur zu einem Haften an Worten führt.

man Kommentare [zu den *Sûtren*] verfaßt, ist es unerlässlich, Schritt für Schritt selbständig alle Gegebenheiten (法 *fa*) zu durchdringen. [Auf dieser Stufe] angelangt, heißt es, man verstehe und könne den [wahren Geist] klar sehen (了了分明見心 *liaoliao fenming jianxin*³²¹); bei dieser Art von Sehen ist es jedoch nicht das Auge, das sieht (非眼所見 *fei yan suo jian*), und nicht der gewöhnliche Mensch, der sieht (非凡夫所見 *fei fanfu suo jian*).

Wenn ein Mensch Wasser trinkt, kann er nur selber wissen, ob es kalt oder warm ist. Nur der, der mühelos einen Teich austrinken kann, ist imstande, den ganzen Ozean zu leeren. Wie kann jemand das Große Fahrzeug (*Mahâyâna*) studieren, der den *dharma* [d.h.: die Lehre] der beiden [anderen] Fahrzeuge (二乘 *ersheng*³²²) nicht gelernt hat? Erst muß man an die Lehre der beiden Fahrzeuge glauben, bevor man wirklich imstande ist, sich dem Großen Fahrzeug [d.h.: *Mahâyâna*] anzuvertrauen. Wenn man ohne [rechten] Glauben die *Sûtren* des *Mahâyâna* rezitiert, sind das [nur] leere Worte ohne jeglichen Nutzen. *Mahâyâna* bedeutet: [1] Alle Wurzeln des Guten [die zur Erleuchtung führen] zur Vollendung bringen (具足諸善根 *juzu zhu shangen*³²³); [2] das Fundament des Mitgefühls bewahren (守護慈悲本 *shouhu cibeiben*³²⁴); [3] unentwegt Vergnügen daran finden, den Wesen Nutzen zu bringen (常樂攝利物 *chang le she li wu*).

[Aufzählung buddhistischer Übungen]

Die buddhistischen *Sûtren* kopieren (出佛藏經 *chu*³²⁵ *fozang jing*) -
Kontemplation über die drei Zeichen (阿彌陀 *Amituo*³²⁶) - das Bewußtsein,

³²¹見心 *jianxin*, skr. *citta-darsana*; synonym zu 見性 *jianxing*: die wahre, ursprüngliche Natur des Selbst sehen; dieser (auch für die spätere Chan-Schule wichtige) Begriff wird auch für das Erlangen von Erleuchtung gebraucht (z. Bsp. 無門關 *Wumen guan*, T. 48: 298c; siehe Nakamura: 321c, 322a).

³²²Skr. *dviyâna*: Die Lehre der 聲聞 *Shengwen*, skr. *Śrāvaka* und 緣覺 *Yuanjue*, skr. *Pratyekabuddha*.

³²³善根 *shangen*, skr. *kuśala-mūla*: Das Gute wird mit den Wurzeln eines Baumes verglichen; durch dieses grundsätzlich Gute kann richtige Übung von Tugend zur Vollendung gelangen. Es ist die Grundlage, durch die eine Entwicklung zur Erkenntnis/Befreiung hin erst möglich wird (siehe Nakamura: 849b).

³²⁴慈悲 *cibeiben*, skr. *maitra-cittatā*, *karuṇā*, *maitrī*: Das Mitleid, das Buddhas und Bodhisattvas den Wesen mit ihren Leiden entgegenbringen (siehe Nakamura: 573b, Soothill: 399).

³²⁵出 *chu* kann soviel wie 寫 *xie*, 'schreiben', bedeuten (ZWDCCD/1: 1839, Bed. 2.8).

³²⁶Amituo: Buddha Amitābha; die Meditation über Amitābha (oft in Form der Rezitation des Namens 'Amitābha' oder als Visualisierung des Buddhas) ist bekannter unter dem Namen 念佛 *nianfo*, skr. *buddha-anusmṛti*, j. *nembutsu*). In China geht diese Mediationsform auf 曇鸞 *Tanluan* zurück, der (retrospektiv) auch als Gründer der Reinen Land-Schule (淨土 *Jingtu*) gilt. *Nianfo* wurde (im Gegensatz zum klassischen Chan) auch in Werken der frühen Chan-Bewegung propagiert, hauptsächlich als Mediationsform für Anfänger (über *nianfo* im frühen Chan siehe Faure 1986: 100, 103-104, 117).

[basierend auf] der Nicht-Aktivität des Geistes (無心識 *wuxin shi*) [entwickeln] - die 'sechs Diebe' unter Kontrolle bringen (制六賊 *zhi liu zei*³²⁷) - die vergangen Taten erkennen (知己作 *zhi yi zuo*³²⁸) - [durch eigene Anstrengung] sich selbst zur Erleuchtung bringen (自證息 *zizheng*³²⁹ xi) - [realisieren:] grundsätzlich gibt es kein Seiendes (本無有 *ben wuyou*) - die rechte Kraft der Konzentration (是定力 *shi ding li*) [entwickeln] - [erkennen: alles] entsteht aus dem *Einen Geist* [oder: dem vereintem Geist] (一心生 *yixin sheng*) - unendlich viele [gute Übungen] vollbringen (成萬億 *cheng wanyi*) - [die Fesseln] aller Bedingungen (Umstände) durchtrennen - Buddha ist unmittelbar gegenwärtig (佛在即 *fo zai ji*) - mache keine Umwege über [die Lehren] andere[r] (?) (莫曲他 *mo qu ta*) - man muß [in seinem Vorhaben ?] aufrecht sein (身須直 *shen xu zhi*) [?] - [...(?)]³³⁰ - Das Merkmal des Leidens ist [dessen] zwanghaft [-er Charakter] (苦相逼 *kuxiang bi*)³³¹.

327六賊 *liuzei*: Die sechs Sinne (Auge, Nase, Ohr, Mund, Tastsinn und Denken).

328已作地 *yizuo di*, skr. *kr tāvi-bhūmi* ist eine Stufe in der Entwicklung eines Bodhisattvas (Nakamura: 30a). Okimoto liest 知己作 *zhi ji zuo*, 'die eigenen Taten kennen', was wenig Sinn ergibt.

329自證 *zizheng*, skr. *pratyātmavedya*: ohne die Hilfe anderer Erleuchtung erlangen, d.h. die Erleuchtung Buddhas.

330Die drei Zeichen an dieser Stelle sind unklar: Yanagida liest: 諛意多 *dao yi duo* (*dao* ist soviel wie 疑 *yi*, 'zweifeln'): 'Der zweifelnden Gedanken sind viele'; Okimoto liest 誦意多 *song yi duo*, 'Der Sinn der rezitierten [Sūtren ?] ist vielfältig', oder: 'rezitiere die Hauptgedanken [z. Bsp. der Mahāyāna-Sūtren] häufig.'

331Yanagida weist auf die Rätselhaftigkeit dieser letzten drei Zeichen des Traktats hin (Yanagida 1963: 58). Ich interpretiere diese drei Zeichen in bezug auf die Beschreibung von 苦 *ku* (skr. *duḥkha*), 'Leiden', in der kanonischen Literatur. 逼 *bi* ist eines der 4 Merkmale in der Charakterisierung der ersten der 4 Edlen Wahrheiten (四諦 *sidi*), der Wahrheit vom Leiden (苦諦 *kudi*): dort wird allen Gegebenheiten (諸法 *zhufa*) Leidhaftigkeit zugeschrieben, die durch deren 'zwanghaften' (determinierten) Charakter entstehe. Das heißt, der Existenz wird durch die Umstände und Bedingungen, in denen man lebt, unzählige Grenzen gesetzt und man ist unvermeidbaren Zwängen ausgesetzt (z. B. wenn man altert, ist es unvermeidlich, daß der Körper gebrechlich wird). Diese Zwanghaftigkeit wird durch das Wort 逼迫 *bipo* ausgedrückt (siehe Nakamura: 662d).

Eine weitere Möglichkeit wäre, 逼 *bi* als *partizipium* zu übersetzen: '[Durch das Praktizieren der oben genannten Übungen] ist das Merkmal des Leidens unterdrückt [d.h.: man entkommt der Leidhaftigkeit der Welt].

(3) Ms. 2

Ms. 2 ist ein kurzes Traktat über Meditation. Auffallend ist, daß es im Stil eines Rezepts taoistischer Medizin verfaßt ist und dadurch eine ironische Note erhält. Yanagida weist auf die große Schwierigkeit dieses Textes hin.³³² Die folgende Übersetzung ist deshalb nur eine äußerst provisorische.

Der chinesische Text

- 650/27:20 稠禪師藥方療有漏 // 病愈出三界逍遙散 //
- 651/27:21 信受一兩 取渴仰樂 聞佛法者 精勤二兩 取晝夜專 習不墮者 空門一兩
取知內外見者
- 652/27:22 習緣二兩 取知畢竟無所得者 觀空一兩 取知苦空無常者 無我二兩
取無自他分別者
- 653/27:23 逆流一兩 取不入色聲香味觸法者 離欲二兩 取無依無處有者
- 654/27:24 右此八味, 惠斧剉之於定臼中細擣³³³, 以不二羅篩, 勿令
- 655/28:1 麤³³⁴過, 日服方寸匕³³⁵, 若消者不限多少, 若悶施塔逍遙,
- 656/28:2 穩即幽居靜坐, 其慎藥之法, 逢人省出語, 值物與心³³⁶
- 657/28:3 防貪³³⁷斷口末³³⁸, 特厄好行姪, 茅最獲樂, 任意得湯 風宜³³⁹ (?),
- 658/28:4 寒便處凍, 弊服益功能, 非但破宿結, 亦復息殘徵,
- 659/28:5 騰空□林藪, 火宅不相逢金丹, 未足此玉屑, 豈能勝³⁴⁰
- 660/28:6 莫軟墮 // 勤自課 // 時可昔³⁴¹ // 莫空過

³³²Siehe Yanagida 1963: 65-67. Yanagida zitiert einen Text (in P.3177), der einen ähnlichen Nordschul-Charakter hat wie Ms.2.

³³³擣 *dao* ist ein Alternativzeichen für 搗 *dao*.

³³⁴麤 *cu* ist ein Alternativzeichen für 粗 *cu*.

³³⁵Das Zeichen 匕 war für mich in keinem Wörterbuch auffindbar. Aus dem Kontext ist jedoch ersichtlich, daß es für 匕 *bi*, 'Löffel', steht. Vgl. Ciyuan: 749c; 方寸匕 *fangcun bi*; dieser Ausdruck bezeichnet ein Maß in Form eines Löffels, das im alten China zur Gabe von Medizin verwendet wurde.

³³⁶Yanagida merkt an, daß es sich beim Zeichen 心 *xin* auch um 止 *zhi* handeln könnte. Okimoto liest 心 *xin*.

³³⁷Okimoto liest 貧 *pin*. Ich stimme mit Yanagidas Lesung überein.

³³⁸Yanagida hat als alternative Lesung zu 末 *mo*: 未 *wei*. Okimoto liest 味 *wei*.

³³⁹Zu dem Zeichen 宜 habe ich keine Referenz gefunden.

³⁴⁰Yanagida fügt diesem Zeichen ein Fragezeichen hinzu. Okimoto stimmt im bezug auf die Phrasierung im letzten Teil mit Yanagida nicht überein: 騰空□林藪, 火宅不相逢, 金丹未足此, 玉屑豈能勝. Okimoto setzt auch kein Symbol für ein fehlendes Zeichen zwischen 空 *kong* und 林 *lin*. Im Original ist auf der rechten Seite dieser beiden Zeichen etwas Unleserliches eingefügt.

³⁴¹Yanagida gibt als Alternative zu 昔 *xi*: 惜 *xi*; Okimoto liest 惜 *xi*.

Übersetzung von Ms.2

Dhyâna-Meister Chous Rezept zur Heilung der Unreinheiten [des Geistes]³⁴²

Medizin³⁴³ zur Genesung (病愈 *bingyu*), um frei und sorglos in den 3 Welten (三界 *sanjie*) zu wandeln³⁴⁴.

(1) Eine Unze (兩 *liang*³⁴⁵) von der Annahme des Glaubens [an die Lehre]³⁴⁶:

Nimm (取 *qu*) das Verlangen nach dem freudigen Lauschen der Buddha-Lehre ein.

(2) 2 Unzen von emsiger Anstrengung (精勤 *jingqin*):

Nimm [die Medizin] unablässigen Übens bei Tage und bei Nacht ein.

(3) Eine Unze der Lehre von *sûnyatâ* (空門 *kong men*):

Nimm das Wissen um die [rechte] Anschauung von innen und außen ein.

(4) 2 Unzen davon, die [äußeren] Bedingungen ruhen zu lassen (習緣 *xi yuan*):

Nimm das Wissen ein, daß es letztendlich nichts zu erlangen gibt (無所得 *wusuo de*).

(5) Eine Unze der Kontemplation über 'Leere' (觀空 *guan kong*³⁴⁷):

Nimm das Wissen ein, daß [alles] leidvoll (苦 *ku*), substanzlos, leer (空 *kong*) und vergänglich (無常 *wuchang*) ist.³⁴⁸

³⁴²Wörtl. heißt 有漏 *youlou* 'Ausfluß' und gibt skr. *âsrava* wieder. Soothill übersetzt das Wort mit 'outflow', 'discharge', 'distress', 'pain', 'affliction' und interpretiert es als Ausdruck für die weltlichen Leidenschaften (煩惱 *fannao*; skr. *kleśa*) und Mühen, in die der Mensch verwickelt ist ("...the world, or worlds, of distress and illusion..."). Der Gegenteil zu *youlou* ist 無漏 *wulou*, interpretiert als *nirvâna* (Soothill: 214). Faure übersetzt den Titel: "*Dhyâna* Master Chou's Medicinal Prescription for Curing the Outflows" (Faure1991: 110).

Z. 651-652 und Z. 654 ist übersetzt (ibid.): "One third ounce of faithfully receiving (Take swallowing a joyful listening to the Buddha dharma in the midst of thirst); two-third ounce of pure zeal (take day-and-night concentration on practice and not falling off); one-third ounce of Voidness-gate (Take the vision of knowing internal and external) ... Grind up the above eight flavors with the axe of kindness, and in the mortar of *samâdhi* finely pulverize them. Take a non-dual silk-strainer...)

³⁴³Ich habe 散 *san* als 散藥 *sanyao*, 'medizinisches Pulver' übersetzt (siehe M.: 5421 (a) 8).

³⁴⁴逍遙 *xiaoyao*, 'glücklich und sorglos bummeln' (Nakamura: 721c); 逍遙自在 *xiaoyao zizai*, "To go anywhere at will, to roam where one will" (Soothill: 364).

³⁴⁵*Liang*, 'Unze' ('ounce', 'tacl'; M.: 3953 (a)); Gewichtsmaß, daß 10 錢 *qian* entspricht (Ciyuan: 158d, Bed.2.3). Mir ist nicht klar, warum Broughton *liang* mit '1/3 ounce' übersetzt. *Liang* (ca. 50 Gramm) wird als Maß in der taoistischen Alchemie verwendet. Siehe Beispiele alchemistischer Rezepte in Wang Kuike 1987: 217.

³⁴⁶信受 *xinshou*, skr. *prati yati* (Nakamura: 776d).

³⁴⁷In Nakamura (280b-c) findet sich ein Eintrag unter 空觀 *kongguan*: Eine Methode der Kontemplation, die alles Seiende ohne Selbst-Natur, ohne permanenten Charakter, als nur bedingt betrachtet. Im frühen Buddhismus beschränkte sich diese Betrachtung hauptsächlich auf das eigene Selbst, im Mahâyâna spricht man von 二空觀 *er kongguan* ('zwei Arten der Betrachtung der Leere'): die Substanzlosigkeit des eigenen Selbst und aller äußeren Phänomene. Im Tiantai Buddhismus spielte diese Kontemplation eine große Rolle und erhielt dort eine eigene Definition (siehe ibid., Bed.2, 3).

(6) Zwei Unzen von Nicht-Ich (無我 *wuwo*):

Nimm [die Medizin], die keinen Unterschied zwischen sich selbst und anderen macht.

(7) Eine Unze von 'gegen den Strom' [der Existenz]³⁴⁹:

Nimm [die Medizin], sich nicht in die Gegebenheiten (*dharma*) der Form, des Tons, des Geruchs und der Berührung verwickeln zu lassen.

(8) Zwei Unzen vom Abstandnehmen von den Begehren (離欲 *li yu*):

Nimm vom Medikament der Nicht-Abhängigkeit und des Nicht-Verweilens im Seienden.

Zerkleinere diese 8 Zutaten [wörtl. 'Geschmäcker'] mit der Axt der Weisheit und zermahle sie im *Samadhi*-Mörser. Nimm das Sieb³⁵⁰ des Nicht-Dualismus und lasse auf keinen Fall Schmutz durch. Nimm täglich einen Medizin-Löffel davon ein (日服方寸匕 *ri fu fangcunbi*). Nimm [diese Medizin] unzählige Male ein [?].

Wenn man schwerfällig (悶 *men*) ist, wird man [als Praxis des Gebens] Pagoden bauen und so glücklich wandeln, wenn man stark (穩 *wen*) ist, wird man an einem abgelegenen Ort still [in Meditation] sitzen (幽居靜坐 *youju jing zuo*). Wenn man Leute trifft (逢人 *feng ren*), wird man mit den Worten sparen (省出語 *sheng chu yu*), den Wesen wird man mit dem Herz begegnen (值物與心 *zhi wu yu xin*) [?], Begehren wird man vermeiden (防貪 *fang tan*) und das konzeptualisierende Denken unterbrechen [?]³⁵¹ 末 Besonders verabscheuenswürdig ist die Vorliebe [als Verstoß gegen die Gelübde] Unzucht zu treiben (特厄好行婬 *te e hao xing nin*). Eine einfache [Mönchs-] Hütte birgt die höchsten Freuden³⁵². [Dort] kann man nach Belieben den Stürmen³⁵³ [der Leidenschaften ?] Trotz bieten [...] ³⁵⁴ Der bevorzugte Aufenthaltsort von Kälte ist im Eis³⁵⁵. Zerschlissene Kleidung (弊服 *bi*

³⁴⁸苦 *ku*, 空 *kong*, 無常 *wuchang* und 無我 *wuwo* charakterisieren die erste der vier Edlen Wahrheiten (die in 16 Aspekte unterteilt sind), nämlich die Wahrheit vom Leiden (苦諦 *kudi*). *Wuwo* fehlt hier und wird in der folgenden Zeile als eigene 'Arznei-Zutat' erwähnt. siehe Nakamura: 266c und 662d unter 十六行相 *shiliu xingxiang*).

³⁴⁹逆流 *niliu* bedeutet, sich gegen den Strom der weltlichen Existenz stellen und sich auf den Weg zur Erleuchtung begeben; *niliu* ist auch ein Synonym zu 須陀洹 *xutuoheng*, skr. *Srota-âpanna*, die erste Stufe eines Arhats (siehe Nakamura: 224c, 628d, Soothill: 395).

³⁵⁰白 *jiu*, Mörser, 篩羅 *shailuo*, Sieb, sind zwei der ca. 10 unerläßlichen Ausrüstungsgegenstände eines alchemistischen Labors; siehe Wang Huike 1987: 225.

³⁵¹斷末 *duan mo*; ich habe *mo* als 末那 *mona* (= 意 *yi*), skr. *manas*, das kalkulierende, diskursive Denken, interpretiert (siehe Soothill: 192).

³⁵²茅 *mao*, Hütte mit Schilfdach; es könnte sich bei diesem Zeichen auch um einen kleinen buddhistische Tempel handeln.

³⁵³揚風 *tangfeng* (ZWDCD/5: 18246.76): 冒風 *maofeng*, 'der Kälte, dem Wetter' standhalten; 迎風 *yingfeng*, 'gegen den Wind'; auch 'mit dem Wind'.

³⁵⁴Dieser Satz ist durch das Zeichen 亘, zu dem ich keine Referenz gefunden habe, für mich unverständlich.

³⁵⁵寒便處凍 *han bianchu dong*; 便處, 便利之處也 *bianli zhi chu ye* (ZWDCD/1: 675.74). Die Bedeutung von 'Kälte' ist mir nicht klar. Eis und Kälte werden von Tiantai Zhiyi in einem Gleichnis verwendet: Unwissenheit und Dummheit liegt die Dharma-Natur (法性 *faxing*, skr. *dharma-tâ*, die wahre Natur, die allen Dingen zugrunde liegt; manchmal auch als Buddha-Natur, *dharma-kâya*, etc. definiert; siehe Soothill: 269) zugrunde. Durch Täuschungen verändert sich *dharma-tâ* zu Unwissenheit.

*fu*³⁵⁶) nützt der Wirksamkeit [von Meditation]. Dies [d.h.: das einsame Mönchsleben] [?] zerschneidet nicht nur die Fesseln [des *karma*] früherer Leben³⁵⁷, sondern läßt auch zukünftiges *karma* versiegen [?]. Sich in die Lüfte erheben...[?] Das Leben in den Wäldern und Sümpfen [=Mönchsleben] und das Leben im brennenden Haus [=weltliches Leben] lassen sich nicht vereinen. Zinnober [=Taoismus] erreicht nicht [die Wirkung] dieser Medizin. Wie könnte diese übertroffen werden.³⁵⁸ Laß nicht nach [in den Bemühungen]! Streng dich an für deine Aufgabe! Die Zeit vergeht, laß sie nicht nutzlos verstreichen!

'Es ist wie die Kälte, die das Wasser verfestigt und zu Eis werden läßt (如寒來結水變作堅冰 *ru han lai jie shui bianzuo jian bing*) [...] [Unwissenheit] wird zur *Dharma-Natur*, wenn [das Eis] durch Weisheit geschmolzen wird...' (siehe Oda: 218c).

³⁵⁶Zerschlossene Kleidung ist wahrscheinlich als Symbol für das Mönchsleben gemeint.

³⁵⁷宿結 *su jie*; 宿緣 *suyuan* sind Ursachen und Bedingungen, die aus Handlungen in früheren Leben stammen (Ciyuan: 460b).

³⁵⁸In Jan 1987: 53 ist diese Zeile übersetzt: "If the Gold Elixir is inadequate to compare [with the Buddhist prescription] how can the Jade Powder surpass it?"

(4) Ms.3

Der Chinesische Text

661/28:7 大乘心行論 // 稠禪師 // 心外無法 欲似下符
662/28:8 索絹，符上有絹字，絹在機上，經上有煩惱字，煩
663/28:9 惱在心中，有直有妒，有殺有盜，有妄語，有惡口，有
664/28:10 兩舌，有五逆顛倒，心外無好惡，無是非，無貢高我慢，
665/28:11 無增無減，無得無失，無違無順，一切是心，貧時心貧，
666/28:12 嗔時心嗔，直時心直，妒時心妒，殺時心殺，盜時心盜，
667/28:13 孝順時心中孝順，心出無量法，是故經云，三界虛妄，
668/28:14 但一心作，自好看心，何者是心，心³⁵⁹復大小，心是似何物，其
669/28:15 形若為，覓取心得來，看心既無時，阿誰造善惡，
670/28:16 若無善惡，即是菩³⁶⁰提，天想意，諸法無淨穢，明暗
671/28:17 在心，心³⁶¹迷諸法，諸法縛，然諸³⁶²法體，無縛無解，若眾生
672/28:18 自識時，情動亦是涅槃，不動時，亦是菩提³⁶³，不解時，動亦
673/28:19 非菩提，不動亦非涅槃，若解時，動與不動都是，不解
674/28:20 時，動與不動都非，未識時，於己自心，妄動靜，解時
675/28:21 自心不曾有，誰能計動靜，不解故，說諸法可解時
676/29:1 無解，是故即惑，解亦惑，若解時無惑可惑，無解可解，
677/29:2 不見解惑者，故名大解，一切行者，舉動施為，如何作心，作有
678/29:3 二種，一從外人理門，二從理起用門，從外人理門者，身心共行，不
679/29:4 念諸法，身口亦復然耳，聞善事意不起，目囑惡法
680/29:5 心不從，是非得失，不忤於己，但待惠眼自形相，惠
681/29:6 從亂起，不從亂得，定者，息妄止求，不緣諸法，是息
682/29:7 妄不念，善法是止求， // 云何惠，心行處滅，此是實惠，亦
683/29:8 名涅槃，亦名寂滅，從理起用門者，身心別行，內心不分別，
684/29:9 身口同世間，身口行善，意不起，身口行惡，意不緣，不除
685/29:10 身口善惡法，但除意地攀緣心，經云，但除其病，不除其
686/29:11 法，攀緣是病本，但除攀緣心，不除善惡法，心生境現，
687/29:12 樂在諸見，心滅境去，與理相當，眾生煩惱，病常為諸
688/29:13 見害，若能離諸見，行坐皆三昧，多語令人惑，少語得
689/29:14 解難，欲覓法中意，無心最是安，心無動靜異，意無

³⁵⁹Im Originaltext befindet sich statt 心 *xin* ein Wiederholungszeichen: 々

³⁶⁰Für 菩 *pu* (von 菩提 *puti*, skr. *bodhi*) steht ein Kürzel, das etwa so aussieht: 卩.

³⁶¹Statt *xin* ein Wiederholungszeichen.

³⁶²諸 *zhu* ist auf der rechten Seite der Zeile zwischen 然 *ran* und 法 *fa* in kleiner Schrift eingefügt.

³⁶³Für 菩提 *puti* ist hier ein Kürzel eingefügt, das ungefähr so ausschaut: 卩. Dieses Kürzel wird für alle *puti* im Text verwendet.

690/29:15 善惡殊，施為皆如此，何處非真如，迷心起行，除境不
 691/29:16 除心，解心起行，除心不除境，// 云何除心不除境，本心不可
 692/29:17 名，妄心猶念有，若能不起會³⁶⁴，即無妄心垢，經云，常求無
 693/29:18 念，實相智惠，道行萬行，會作佛者，一心中具萬行，覽
 694/29:19 萬行在一心，非是行萬行，心遂善事起，又復一心中具
 695/29:20 萬行者，說心無心，守本常定，故言道具萬行，解一相者，
 696/29:21 即解萬法，不解一相者，一切都不解，一相法門者，一心是
 697/29:22 無量名，心一名施無量名，遂³⁶⁵是一名，解時一不異多，
 698/29:23 多³⁶⁶不異一，諸佛如來，出與於世，欲潤眾生，廣濟眾生，
 699/29:24 雖復六道，心殊方俗，差別不等，聖者玄覽根性，即隨利
 700/30:1 鈍，依病與樂，無不除愈，稱機就法，無不利益，今與諸
 701/30:2 人等，往積微善生鐘象，未³⁶⁷披尋經教，佛學聖³⁶⁸儀，令欲宣
 702/30:3 通正法，遍化一切，但自恨愚迷，未識眾心，樂大樂小，樂法
 703/30:4 樂喻，樂廣樂略，人異意別，情愛不同，今雖多說，不可而了，
 704/30:5 要須真俗兩說，苦樂雙揚，大小俱顯，法喻并彰，言煩³⁶⁹語廣，有
 705/30:6 時不當，好作心聽，聞已思量，善則行用，惡則捨藏(?)³⁷⁰，
 何者是善³⁷¹ 何者是惡，無
 706/30:7 法無作無生，心性常淨，猶如虛空不可見，心無所慮，無所歸□，
 707/30:8 不緩不急，如如³⁷²，凡為修道，行住坐臥，飲食語默，常自覺悟，
 708/30:9 悟³⁷³何事，謂之心境，心境有麤³⁷⁴細，謂心之苦樂，心有違順，
 709/30:10 謂之憂喜，行者覺之，誠知虛妄，則無苦樂之計，
 710/30:11 不生麤細煩惱，經云，菩薩³⁷⁵無三受，盡漏意解，三受者，
 苦受³⁷⁶樂
 711/30:12 受，不苦不樂受，菩薩³⁷⁷修行六度，事理無取，是名壇波羅蜜，
 712/30:13 不染五欲，是名尸波羅蜜，我所性空，是名羸提波³⁷⁸羅蜜，
 713/30:14 自心不可得，是名毗梨耶波羅蜜，心境不二，是名禪波

³⁶⁴Meiner Meinung nach liest Okimoto fehlerhaft 會 *hui* für 念 *nian*: die Lesung müßte folglich 若能不起念 *ruo neng bu qi nian* heißen, was auch besser in den Kontext paßt.

³⁶⁵*zhong* ist ein alternatives Zeichen für 逸 *yi* (ZWDCD/9:40018). 逸 *yi* ist ein Synonym für 佚 *yi*.

³⁶⁶Statt 多 *duo* steht ein Wiederholungszeichen.

³⁶⁷Ich lese statt 未 *wei*: 末 *mo*.

³⁶⁸聖 *sheng* ist auf der rechten Seite der Zeile eingefügt.

³⁶⁹煩 *fan* ist auf der rechten Seite der Zeile eingefügt.

³⁷⁰Okimoto ist sich bzgl. der Lesung nicht sicher.

³⁷¹何者是善 *he zhe shi shan* ist auf der Seite der Zeile klein eingefügt.

³⁷²Statt des zweiten 如 *ru* ein Wiederholungszeichen.

³⁷³Statt des 悟 *wu* ein Wiederholungszeichen.

³⁷⁴麤 *cu* ist ein alternatives Zeichen für 粗 *cu*.

³⁷⁵Statt 菩薩 *pusa* (skr. *Bodhisattva*) wird ein Kürzel verwendet: 𑖀.

³⁷⁶受 *shou* ist rechts der Zeile eingefügt.

³⁷⁷Statt *pusa* ein Kürzel.

³⁷⁸Okimoto hat versehentlich 羅 *luo* statt 波 *bo*.

- 714/30:15 羅蜜，無無³⁷⁹邊住處，是名般若波羅蜜，此是菩薩六度，即是
 715/30:16 法身，經云，菩薩亦一闍提，名同體滿，功德具足，無惡情淨，
 716/30:17 無求無願，無相無作，本性菩薩³⁸⁰，是故般涅槃³⁸¹，不同凡夫
 一闍提，
 717/30:18 菩薩五無間，以般若智，殺無明父，貧³⁸²愛名為母，滅結使，名殺
 718/30:19 羅漢，破集諦，名殺僧，出覺相識，名出佛身血，因³⁸³是名
 719/30:20 五無間，不入三界地獄，不同凡夫五無間，菩薩³⁸⁴十惡三業，畢
 720/30:21 竟淨故，一斷除生滅心行，悟無生法忍，是名菩薩³⁸⁵殺生，
 721/30:22 二蜜行善道，衆生不覺，是名菩薩盜，
 722/30:23 佛道，是名菩薩邪婬，
 723/31:1 五了知衆生，上中下根，望機訶語，互說不定，是名菩薩綺語，
 724/31:2 六麤言訶詈，折伏衆生，入第一義諦，是名惡口，
 725/31:3 生，說二諦法，使人實諦，是名菩薩兩舌，
 726/31:4 倦，是名菩薩貧³⁸⁶，
 727/31:5 十般若鈍故，無攻之用，入深禪定，是名菩薩癡，此是菩薩密行十
 728/31:6 惡，不同凡夫十惡，是名菩薩
 729/31:7 心，凡欲學無生者，要必覺了諸法，不覺了者，即是煩惱
 730/31:8 藏，若覺了者，知從本已來，無貧³⁸⁷無嗔，無愛無痴，無取
 731/31:9 無捨，無空無想，無六道差別，無法界，都無生死，亦無涅槃³⁸⁸，
 732/31:10 為破貧³⁸⁹瞋，故道涅槃³⁹⁰實無涅槃，而可得者，但以衆生，
 妄想不(?)³⁹¹
 733/31:11 別，若無不(?)³⁹²別，名為正見，若無不別，心則無住，(?)無住處，
 則無
 734/31:12 所依，心無所依，則無攀緣，心無攀緣，則心不動，故則名實
 735/31:13 想，實想³⁹³故，則是真心，真心³⁹⁴故，則是無生，若欲學無生者，
 先須識達

379 Statt des zweiten 無 *wu* ein Wiederholungszeichen.

380 Hier wird die Abkürzung: 𑖀 verwendet, die davor für 涅槃 *niepan* gebraucht wurde. Ich lese demgemäß *niepan* und nicht *pusa*.

381 Statt *niepan*: 𑖀.

382 Yanagida liest 貪 *tan*. Okimotos Lesung ergibt keinen Sinn.

383 Yanagida liest 向 *xiang*.

384 Statt *pusa* ein Kürzel.

385 Statt allen folgenden *pusa* das Kürzel 𑖀.

386 Okimoto liest versehentlich 貧 *pin* statt 貪 *tan*.

387 Statt 貧 *pin* müsste 貪 *tan* gelesen werden.

388 Statt *niepan* steht: 𑖀.

389 貪 *tan*.

390 𑖀.

391 Ich lese statt 不 *bu*: 分 *fen*.

392 分 *fen*.

393 statt 實想 *shixiang* zwei Striche als Wiederholungszeichen.

394 statt 真心 *zhenxin* zwei Striche als Wiederholungszeichen.

736/31:14 然后守心為本，心無攀緣，萬行為正，若心動取，遍(?)³⁹⁵行為邪，
 737/31:15 邪³⁹⁶正之體，體無有異，猶此不別，則有二智虛妄，則了本
 738/31:16 性，本性³⁹⁷無二，則開真心，菩提³⁹⁸菩提³⁹⁹幽深，非識所知，非意所
 度，言語
 739/31:17 道斷，心行處滅，持心經云，心無所起，則是牢強精進，今時精
 740/31:18 進，都非牢強，其言修行，但著語言，語是動搖，語是妄想，
 741/31:19 語是執著，語是發起之法，不會於道，以此驗之，空言無
 742/31:20 益，或有愚人，口說不生不滅，不取不着，行無所依，如彼所
 743/31:21 見，即是斷見外道，本非佛法，// 修道行者，若欲深入佛
 744/31:22 道，從方便智惠，心不動轉，若以示動，心即轉迴三界，生死
 745/31:23 不絕，法眼未明，有違順等，以心隨之，亦從流不息，覺心之人，
 746/32:1 有此迷流之過，是故濟之方便，泛正智船，度生死河，入如如
 747/32:2 海，取菩提道，凡夫無慧，貧著涅槃，// 思益經云，不得涅槃，名
 748/32:3 為正觀，觀⁴⁰⁰有三種，一者簡偽存真觀，二者真如實智觀，三者真
 749/32:4 如本來不起正觀，妄想故起，若起是垢，不起是淨，學者終不得，
 750/32:5 捨亂求定，背垢取淨，若捨亂求定，得亂不得定，若背垢
 751/33:6 取淨，得垢不得淨，// 維摩經云，⁹⁴取我是垢，不取我是
 752/33:7 淨，以此須知，要須萬行，行佛法，得作佛，行菩薩行，得作菩薩，
 753/33:8 行聲聞行，得作聲聞，行地獄行，得地獄，行畜生行，作
 754/33:9 畜生，作餓鬼行，作餓鬼，// 諸行雖殊，皆同無生無滅，
 755/33:10 是故欲行萬行，要不生不(?)別，心如車軸，心如大海，心如大地，
 756/33:11 心如車軸者，車行軸⁴⁰¹不動，心亦如是，心常不動，遍行
 757/33:12 運載，不絕不終，動轉不分別是是非，若生分別，即是動法，即
 758/33:13 是破戒，心性不動，喻如車軸，// 心如大海者，大海能會萬
 759/33:14 川，不逆細流，若入其中，皆同一味，心亦如是，見一切法，皆是涅槃，
 760/33:15 皆是禪定，皆是寂靜，聞苦不憂，得樂不歡讚，復不喜，
 761/33:16 打復不嗔，不問好惡，皆能容納，若能如是，喻如大海，
 762/33:17 心如大地者，大地能荷負眾生，不作勞倦，亦無高下，混
 763/33:18 同普載，心亦如是，心無分別，不起是非，不起垢淨，不起□
 764/33:19 撈，起心者，隨地獄三途，沉輪六道，正由貧⁴⁰²着，名聞規
 765/33:20 求利養，邪命自活，專鬪諍，或有學大道者，要須打斷

³⁹⁵Ich glaube, diese Lesung ist falsch. Statt 邊 *bian*: 萬行 *wan xing*.

³⁹⁶Statt 邪 *xie* ein Wiederholungszeichen.

³⁹⁷Statt 本性 *benxing* zwei Striche als Wiederholungszeichen.

³⁹⁸Statt *puti*: ㄗ.

³⁹⁹Statt des zweiten *puti* zwei Striche als Wiederholungszeichen.

⁴⁰⁰Statt des zweiten 觀 *guan* zwei Wiederholungzeichen, also statt *guan* (Okimoto): *zhengguan*.

⁴⁰¹Okimoto hat 如 *ru* ausgelassen.

⁴⁰²Fehler für 貪 *tan*.

766/33:21 名聞，摧伏身心，脫無明皮，卻恩愛糠，？穀去皮，自然不
767/33:22 生，不生故，則無分別，若能如是，喻如大地，// 又維摩經
768/33:23 云，一切衆生畢竟寂滅，即涅槃相，不復更滅也。

Übersetzung von Ms.3

Abhandlung über die Übung des Geistes⁴⁰³ im Mahâyâna

Außerhalb des Geistes gibt es keine Gegebenheiten (法 *fa*). Ich möchte es mit einem 符 *fu* (Amulet) vergleichen, auf dem man nach Seide sucht. Auf einem *fu* befindet sich [jedoch nur] das Zeichen für Seide (絹 *juan*), die Seide selbst befindet sich jedoch auf einem Webstuhl. In einem Sûtra (經 *jing*) finden sich die Zeichen für 煩惱 *fanna*⁴⁰⁴ [Verunreinigungen], die Verunreinigungen selbst befinden sich jedoch im [eigenen] Geist. [Im Geist] befinden sich Aufrichtigkeit (直 *zhi*) und Eifersucht (妒 *du*), Mord (殺 *sha*) und Diebstahl (盜 *dao*), falsche Rede (妄語 *wangyu*), schlechte Nachrede (惡口 *ekou*), Doppelzüngigkeit (兩舌 *liangshe*⁴⁰⁵), die fünf Todsünden (五逆 *wuni*⁴⁰⁶) und falschen Ansichten (顛倒 *diandao*).⁴⁰⁷

Außerhalb des Geistes existiert weder gut noch schlecht (心外無好惡 *xin wai wu hao e*), richtig oder falsch (無是非 *wu shi fei*), weder Stolz (Selbstüberschätzung)

⁴⁰³Der Terminus 心行 *xinxing* kann mehrere Bedeutungen haben. McRae übersetzt den Titel des Traktats: 'Treatise on the Practice of Mind in the Mahâyâna' (McRae 1986: 310, Fn. 36); Jan mit: 'Treatise of Mental Practice of Mahâyâna' (Jan 1983: 52). *Xinxing* gibt in vielen chinesischen Übersetzungen indischer Sûtren skr. *caryâ* oder *caitasika* wieder (z. B. *Vimalakîrtisûtra*, T.14: 544c; *Avatamsaka*, T.9: 395b; siehe Nakamura: 764, Bed.1). *Xinxing* kann in diesem Fall mit 'Aktivität/Funktion des Geistes' (z.B. Gedankenprozeß) übersetzt werden ('心の動き' *xin no hataraki*; Nakamura: *ibid.*). In Kumârajîvas Übersetzung des 中論 *Zhonglun* von Nâgârjuna gibt *xinxing* das Sanskritwort *citta-gocara* ('the mind's functional realm', Ng 1993: 186; siehe Nakamura: 764, Bed. 2) wieder (*Zhonglun*: T.30/1564: 24a). Schließlich kann *xinxing* auch 'Übung des Geistes' heißen (修行 *xiuxing*, Nakamura: 764, Bed. 4; dieser Variante folgen die beiden obengenannten Autoren), wobei insbesondere die Übung eines Bodhisattvas gemeint ist. Diese Übersetzung paßt im allgemeinen als Titel dieses Traktats, angemerkt sei jedoch, daß *xinxing* auch in der Bedeutung des *Zhonglun* (Z. 80) zitiert wird: 心行處滅 *xinxingchu mie* (T. 30/1564: 25a; "...all mental activity goes into extinction..."; Pye 1978: 113).

Der Terminus 心 *xin*, 'Geist' ist von großer Bedeutung für die frühe Chan-Schule. Hier kann leider auf den Hintergrund dieses Terminus nicht näher eingegangen werden. Ich verweise auf die ausgezeichnete Arbeit von Diana Paul über die Entwicklungsgeschichte des spezifisch chinesischen Verständnisses von 心 *xin* im 6. Jht. Über die Bedeutung von *xin* für die frühe Chan-Schule siehe Buswell 1989: 74-104 und Zeuschner 1978 (1). Das Verständnis von *xin* in Ms.3 basiert offensichtlich auf dem *Qixin lun*. Der Eine Geist (一心 *yixin*, 'One mind'), der alles umfaßt, kann in zwei Aspekte unterteilt werden: (1) Der wahre Geist, die wahre Soheit (真心 *zhenxin*, 本心 *benxin*, 清淨心 *qingjing xin*, 真如 *zhenru*, 如如 *ruru*, 無心 *wuxin*, etc.); (2) Der verblendete Geist (妄心 *wangxin*), der falsche Vorstellungen von der Welt bildet, konzeptualisiert, unterscheidet, etc.

⁴⁰⁴*fanna*, skr. *kleśa*; 'pain', 'affliction', 'distress', 'contamination', 'defilement', etc. "The Chinese Interpretation is the delusions, trials, or temptations of the passions and of ignorance which disturb and distress the mind, ... (Soothill: 406). Die grundlegenden Verunreinigungen, auch die '3 Gifte' (三毒 *sandu*) genannt, sind Gier, Begierde (貪 *tan*), Haß, Ablehnung (嗔 *chen*) und Unwissenheit (痴 *chi*).

⁴⁰⁵Mord, Diebstahl, falsche Rede, schlechte Nachrede, Doppelzüngigkeit sind fünf der '10 schlechten Taten' (十惡業 *shie ye*, skr. *daśâkuśala*); siehe Soothill: 50.

⁴⁰⁶*wuni*, skr. *pañcānantarīyaṇi*, auch 五無間 *wu wujian*; dieser Terminus wird weiter unten näher erklärt.

⁴⁰⁷顛倒 *diandao* (skr. *viparyaya*): "Upside down, inverted;...to believe things to be as they seem to be." (Soothill: 475). Z. B. die 'Sieben Irrtürme' (七顛倒 *qi diannao*): Soothill: 15, 41, 399

noch Egoismus (無貢高我慢 *wu gonggao woman*)⁴⁰⁸, weder Vermehren (Zuschreiben) noch Vergehen (Abschreiben) (無增無減 *wuzeng wumie*)⁴⁰⁹, weder Gewinn noch Verlust (無得無失 *wude wushi*), kein Dagegen und kein Dafür (無逆無順 *wuni wushun*) [=Ablehnung / Zustimmung]. Alles ist [nur] Geist. Wenn man begehrt, manifestiert der Geist Begehren, wenn man zornig ist, ist der Geist zornig, wenn man aufrecht ist, ist der Geist aufrecht, bei Eifersucht ist der Geist eifersüchtig, wenn man tötet, tötet der Geist, beim Stehlen stiehlt der Geist, wenn man [als Sohn] folgsam ist (孝順 *xiaoshun*), so ist der Geist folgsam. Der Geist erzeugt die unendlich vielen Dinge (無量法 *wuliangfa*). Deshalb heißt es in einem Sûtra: "Die Drei Welten"⁴¹⁰ existieren lediglich scheinbar (三界虛妄 *sanjie xuwang*) und werden nur von dem *Einen Geist* (一心 *yixin*) hervorgebracht."⁴¹¹

Wenn man nun Gefallen daran findet, über den Geist zu meditieren (看心 *kanxin*)⁴¹² [muß man sich die Fragen stellen], was der Geist nun sei, groß oder

⁴⁰⁸我慢 *woman*; skr. *abhimâna*; *âtma-mada*; 'Egoismus', 'Stolz', 'Selbstüberschätzung' (Soothill: 238).

⁴⁰⁹skr. *anâropa-anapavâda* (Nakamura: 1339d).

⁴¹⁰三界 *sanjie*; skr. *trailokya*, *triloka*: Die 'Drei Welten'; nach buddhistischer Auffassung wird jedes Wesen in eine dieser Welten hineingeboren, entweder in die Welt der Begehrens (欲界 *yujie*), in die Welt der Form (色界 *sejie*) oder in die formlose Welt (無色界 *wusejie*). Die Welt des Begehrens ist die niedrigste Stufe und umfaßt die Existenz in der Hölle (地獄 *diyù*), die Existenz als 'hungriger Geist' (*egui*), als Tier (畜生 *xusheng*), als Dämon (修羅 *xiuluo*, skr. *asura*), als Mensch (人 *ren*) oder himmlisches Wesen (天 *tian*, skr. *deva*). Die zweite Welt besteht aus den 'vier *Dhyâna*-Himmeln' (四禪天 *si chantian*), in die diejenigen, die eine der vier Meditationen über die Formenwelt gemeistert haben, hineingeboren werden. In die höchste Welt werden jene geboren, die eine der 'vier formlosen *Dhyâna*' (四無色定 *si wuse ding*) vollendet haben (siehe Nakamura: 456/457).

⁴¹¹Das Zitat, dessen genauen Wortlaut ich nicht lokalisieren konnte, gibt das Leitmotiv des *Avatamsaka* wieder: 由作是念三界虛妄但是心作 *you zuo shi nian sanjie xuwang dan shi xin zuo* (T.9/278: 558c9-10; "Moreover, constructing (*zuo*) is the conceptualizing (*nian*) of falsehood in the triple world but is only the construct of the [One] mind", Paul 1983: 200, Fn.87). Dieser idealistische Standpunkt, daß die Welt eine Konstruktion des Geistes sei, wird häufig in ähnlicher Weise in Texten der *Yogâcâra*/Thathâgatagarbha-Tradition ausgedrückt. Vergleiche z. B. *Qixin lun* (T.32: 577): 三界虛偽唯心所作 *sanjie xuwei dan xin suo zuo*; Huiyuans 大乘義章 *Dasheng yi zhang*: 一切虛妄唯一心作. 所謂唯一真心所作 *yiqie xuwang wei yixin zuo. suo wei wei yi zhenxin suo zuo* (T.44/1851: 527b21-23; "All falsehood is only constructed by the One Mind, namely, constructs are only the One Mind", übs. in Paul 1983: 60); siehe auch Nakamura: 457/458.

⁴¹²看心 *Kanxin* bzw. 觀心 *guanxin* ('contemplation de l'esprit', Dérnèville 1987: 51) sind in der Nordschule häufig verwendete Termini und sind mit dem Konzept von 一行三昧 *yixing sanmei* ('*Samâdhi* der einen Übung') eng verbunden (über *yixing sanmei* und die Nordschule siehe Faure 1986). *Kanxin* findet sich als Kontemplationsmethode bei 道信 *Daoxin*: "...to view the mind (*kanxin*) which is neither within nor without and which is none other than Buddha" (Chappell 1983: 99). *Kanxin* ist mit der Theorie der plötzlichen Erleuchtung verbunden und wurde beim 'Konzil von Lhasa', dessen Thema die Debatte zwischen chinesischen und indischen Mönchen war, ob nun Erleuchtung 'plötzlich' oder 'graduall' erreichbar sei, von 摩訶衍 *Moheyang*, der Verbindungen zu Nordschul-Meistern hatte, zur Verteidigung der 'plötzlichen Erleuchtung' verwendet. Er definierte *kanxin* als 'non-reflection, non-examination' (不思不觀 *busi buguan*) "Question [by the gradualist]: What do you mean when you speak of 'contemplating the mind' [*kanxin*]? Reply: To turn the light of the mind toward the mind's source - that is contemplating the mind. This means that one does not reflect or examine whether conceptual signs are in movement or not. It also means to reflect on non-reflection. This is why the

klein, was für ein Ding der Geist sei, von welcher Gestalt er sei? Wenn man versucht, den Geist zu erfassen, so sieht man den Geist letztendlich zu keiner Zeit (看心既無時 *kanxin ji wushi*) [oder: bleibt man letztendlich erfolglos]. Wer kreiert nun [die Konzepte] von gut und schlecht (阿誰造善惡 *a shei zao shan e*)? Wenn weder gut noch schlecht existiert, dann ist das *bodhi*, Gedanken und Absicht des Himmels (天想意 *tian xiang y*⁴¹³) [?]. Alle Gegebenheiten sind ohne Reinheit und ohne Makel (無淨穢 *wu jing hu*), Helligkeit und Dunkel⁴¹⁴ existieren [nur] im eigenen Geist. Wenn sich der Geist in [Vorstellungen über] Gegebenheiten verirrt, so wird er von allen Gegebenheiten (諸法 *zhufa*)⁴¹⁵ gefesselt (縛 *fu*). Die Essenz der Dinge (法體 *fati*) [jedoch] ist ohne Fessel und ohne Befreiung (無縛無解 *wufu wujie*). Wenn die Menschen zur eigenen Erleuchtung finden (自識 *zishi*), so befinden sie sich in *nirvāṇa*, auch wenn sich Gefühle regen; [der Zustand], wenn sich keine [Gefühle] regen, ist [,wenn man zur Erkenntnis gelangt ist,] ebenfalls *nirvāṇa*. Wenn man jedoch kein Verständnis erlangt hat (不解 *bujie*), so ist weder [Gefühls-]Regung *nirvāṇa*, noch Abwesenheit von Gefühlen *nirvāṇa*. Versteht man, [sind] sowohl Gefühlsregung als auch Abwesenheit von Gefühlsregungen [*nirvāṇa*], im Unverständnis [sind] weder Regung noch Abwesenheit von Regung [*nirvāṇa*]. Wenn man noch nicht versteht, so ist Bewegung und Stille des Geistes (des Bewußtseins) falsch (妄動淨 *wang dong jing*). Wenn man erleuchtet ist, gibt es den eigenen Geist nicht länger (不曾有 *bu ceng you*); wer kann dann über Regung und Stille urteilen?

Vimalakīrti[nirdeśa] Sūtra explains: "Non-examination is enlightenment." (頓悟大乘正理決 *Dunwu dasheng zhengli jue*, Pelliot 4646: Blatt 135a; Pelliot 116: Blatt 161; zitiert nach Gomez 1987: 103-104; siehe auch Faure 1986: 115; Démieville 1952: 78ff, Ruegg 1989: 203-204; über Moheyan siehe Gomez 1987: 153, Fn.119; 154, Fn. 124). Andere Nordschulmeister wie 淨覺 Jingjue oder 智達 Zhida definierten die wirkliche Sicht der Wahrheit als 'Nicht-Sehen' und *kan/guan* als 'Nicht Denken' (Faure 1986: 115). Die Interpretation in Ms.2 geht in dieselbe Richtung: Bei der Kontemplation über die Natur des Geistes kann dieser letztendlich nicht wahrgenommen werden (看心既無時 *kanxin ji wushi*). Dies erinnert an die von Moheyan beschriebene Methode, die darin besteht, durch die Kontemplation des Geistes alle falschen Konzepte, anhaftendes und verblendetes Denken (妄想 *wangxiang*) zu eliminieren (siehe Ruegg 1989: 203-204). Wenn man Verständnis (Erleuchtung) gewonnen hat (解 *jie*), gibt es den (verblendeten) Geist nicht länger (不曾有 *bu ceng you*) und dieser kann demgemäß seine unterscheidende Funktion (計 *ji*) nicht mehr ausüben.

⁴¹³Dieser Ausdruck ist seltsam. 天 *tian*, 'Himmel', 'Gott' könnte eine Fehler für 無 *wu*, 'nicht (haben)' sein, da die in Dunhuang-Texten verwendete Schreibweise für *wu* sehr leicht mit *tian* zu verwechseln ist; demnach wäre die Übersetzung: 'ohne Denken und (konzeptualisierenden) Geist'; oder 天 *tian* bedeutet hier soviel wie 'Buddha'.

⁴¹⁴明暗 (*skr. āloka-tamasī*), 'hell und dunkel', 'Licht und Finsternis' werden oft als Gleichnis für Weisheit bzw. Unwissenheit verwendet (Nakamura: 1306c).

⁴¹⁵*Dharma* (法 *fa*) hat in unserem Text verschiedene Bedeutungen. Die Grundbedeutung von *dharma* ist (soziale, religiöse, juristische, etc.) 'Norm' oder 'Gesetz'. In 諸法 *zhufa* (oft auch 一切法 *yiqie fa*) bezeichnet *dharma* jedoch alle Gegebenheiten. Diese Bedeutung ist ausschließlich in buddhistischen Texten zu finden. "The various uses of the term *dharma*...may be rephrased in modern terms as (1) teaching (doctrine, religion), (2) truth (the contents of enlightenment), (3) quality, especially any good quality (virtue), and (4) ens (phenomena material and immaterial, physical and mental, and concepts, i.e. objects of consciousness in general)." (Takasaki 1987: 75/76; eine Beschreibung der verschiedenen Bedeutungen siehe in *ibid.*: 70-76, 107).

Wenn man im Zustand der Unwissenheit behauptet, man könne alle Gegebenheiten (*dharma*) verstehen, ist man [in Wirklichkeit] ohne Verständnis. Demgemäß befindet man sich in einem Zustand der Verwirrung. Was nun Verstehen und Verwirrung betrifft: Wenn man versteht, gibt es keine Verwirrung, durch die man verwirrt werden könnte (無亂可亂 *wuluan keluan*), kein Verständnis, zu dem man gelangen könnte (無解可解 *wujie kejie*). Weder Verständnis noch Verwirrung wahrnehmen, heißt *großes Verständnis* (大解 *dajie*). Bei allen [spirituellen] Übungen, muß man von Anfang an [gemäß dem eben Gesagten] vorgehen.

Es gibt zwei Arten, 'den Geist anzuwenden' (作心 *zuo xin*)⁴¹⁶ Die erste besteht darin, von außen zum Prinzip (理 *li*) zu gelangen, die zweite, aus dem Prinzip heraus zu handeln.

Bei der ersten Methode, von außen zum Prinzip vorzudringen, üben Körper und Geist gemeinsam. Die Gedanken halten die zahllosen Gegebenheiten nicht fest, der Körper und die Worte auch nicht. Das Ohr kann angenehme Gegebenheiten vernehmen, ohne daß sich Gedanken einstellen. Das Auge kann schlechten Gegebenheiten wahrnehmen, ohne daß der Geist ihnen folgt. Das Wahre und das Falsche, Gewinn und Verlust lassen ihn unberührt. Man gibt sich [damit] zufrieden, sich selbst zu beobachten, mit Hilfe des Auges der Weisheit. Weisheit entsteht aus Verwirrung, aber sie wird durch Verwirrung nicht aufrechterhalten (惠從亂起,

⁴¹⁶Ein Teil der 'zwei Anwendungen des Geistes' ist in Faure 1989: 33 übersetzt:

"Il existe deux façons d'appliquer son esprit (*zuoxin*). La première consiste à accéder de l'extérieur au Principe, la seconde à opérer à partir du Principe.

Dans la méthode pour accéder de l'extérieur au Principe, le corps et l'esprit pratiquent de pair. La pensée ne tient pas compte des *dharma*, le corps et la parole non plus. L'oreille peut entendre des choses agréables, sans pour autant que la pensée ne se produise; l'œil peut rencontrer des mauvais *dharma*, sans pour autant que l'esprit ne les suive. Le vrai et le faux, le gain et la perte, laissent indifférent. On se contente de s'observer soi-même, au moyen de l'œil de la sagesse. La sagesse naît de la confusion, mais ne s'obtient pas par la confusion. La concentration consiste à mettre fin aux fausses notions, et à rechercher correctement. Mettre fin aux fausses notions, c'est ne pas être affecté par les *dharma*; ne pas même considérer les bons *dharma* constitue la recherche correcte. [...]

Dans la méthode qui consiste à opérer à partir du Principe, [par contre,] le corps et l'esprit pratiquent séparément. Quoique l'esprit, intérieurement, ne fasse pas la moindre discrimination, on se conduit, en actes et en paroles, comme le commun des mortels. Que l'on fasse extérieurement le bien ou le mal, la pensée n'en sera pas pour autant influencée. Ne rejetez donc pas les actes et les paroles, qu'ils soient bons ou mauvais, mais bien plutôt la pensée objectivante qui est à la base du mental.

Il est dit dans le sūtra: 'Il faut seulement chasser leur maladie, sans chasser le moindre *dharma*.' le fondement de la maladie est la saisie de l'objet. Chassez seulement la pensée objectivante, et non pas les *dharma* - bons ou mauvais. [...] Chez les êtres, la maladie des passions est toujours provoquée par les vues fausses. Si l'on parvient à se dégager de celles-ci, tous [les actes, tels que] marcher ou s'asseoir, ne sont autres que le *samādhi*. [...] Dès lors, en quel endroit ne trouverait-on pas l'Ainsité vraie? Si votre pratique est le fait d'un égarement de l'esprit, supprimez les objets sans vous priver de l'esprit; si par contre elle est le fait d'une réalisation spirituelle, supprimez l'esprit sans vous priver de sujets."

不從亂得 *hui cong luan qi, bu cong luan de*).⁴¹⁷ Konzentration (定 *ding*) besteht darin, den falschen [Vorstellungen] (妄 *wang*) ein Ende zu machen und alles Streben einzustellen (止求 *zhi qiu*)⁴¹⁸. Sich nicht von den Gegebenheiten beeinflussen lassen (不緣諸法 *buyuan zhufa*), heißt, die Illusionen zu beenden und keine [falschen] Konzepte zu bilden (不念 *bunian*). Das Gute liegt im Beenden [jeglichen] Strebens.⁴¹⁹

Was heißt Weisheit (惠 *hui*)? Wenn der Ort der mentalen Aktivitäten versiegt (心行處滅 *xinxingchu mie*), dann nennt man dies 'wahrhaftige Weisheit' (實惠 *shihui*).

Bei der Methode, die darin besteht, vom Prinzip aus zu agieren, üben Geist und Körper getrennt voneinander. Der Geist macht innerlich keine Unterscheidungen (不分別 *bu fenbie*). In Taten und in Worten (身口 *shenkou*) verhält man sich wie jederman. Ob man nun äußerlich Gutes oder Schlechtes tut, der Geist (die Gedanken, 意 *yi*) wird dadurch nicht beeinflusst. [Es geht nicht darum,] Handlungen und Worte zu vermeiden, seien sie gut oder schlecht, vielmehr müssen die objektivierenden Gedanken (意地 *yidi*)⁴²⁰, die Basis des anhaftenden Bewußtseins (攀緣心 *panyuanxin*), vermieden werden.

In einem *Sûtra* heißt es: 'Man muß nur die Krankheit loswerden, nicht die Dinge.' (但除其病, 不除其法 *dan chu qi bing, bu chu qi fa*)⁴²¹ Die Wurzel der Krankheit ist

⁴¹⁷Dieser Satz ist sehr interessant: Er impliziert plötzliche Erleuchtung (im Chaos der Welt); die erlangte Weisheit muß aber kultiviert werden.

⁴¹⁸Faure liest offensichtlich 正求 *zhengqiu* statt 止求 *zhiqiu* und übersetzt demgemäß 'richtig suchen'. Ich folge Okimotos Lesung.

⁴¹⁹Faure faßt die Stelle anders auf und liest: 不念善法是正求 *bunian shenfa shi zhengqiu*, 'Nicht annehmen, die guten Gegebenheiten wären die richtige Suche'. Ich folge Okimotos Lesung.

⁴²⁰意地 *yidi*, skr. *mano-vijñāna-bhūmika*: ist das 6. Bewußtsein (意識 *yishi*), neben 眼識 *yanshi* (skr. *cakṣur-vijñāna*), 'Augen-Bewußtsein'; 耳識 *ershi* (skr. *śrota-vijñāna*), 'Ohr-Bewußtsein'; 鼻識 *bishi* (skr. *ghrāṇa-vijñāna*), 'Nasen-Bewußtsein'; 舌識 *sheshi* (skr. *jihvā-vijñāna*), 'Geschmacks-Bewußtsein' und 身識 *shenshi* (skr. *kāya-vijñāna*), 'Körper-(Tast-) Bewußtsein'. 意識 *yishi* ist das Bewußtsein, das die Informationen der Sinne organisiert und der Existenz eines Individuums eine Struktur gibt (durch Denken, Bildung von Konzepten, Unterscheidungen, Kategorien, etc.), die 'Basis (地 *di*) der mentalen Funktionen' (Nakamura: 41; siehe z. B. 成唯識論 *Cheng weishi lun*, T.31: 37a). Gemäß dem *Qixin lun* (T.32: 577 b) das Bewußtsein, das am Existierenden haftet; ähnlich dem 'Kontinuitäts-Bewußtsein' 相續識 *xiangxushi* (skr. *santati*), "continuity-consciousness which never loses past karma or fails to mature it" (Soothill: 310). *Yishi* ist ein Terminus, der sehr häufig im *Laṅkā* gebraucht wird (siehe Suzuki 1931: 177f.).

⁴²¹D.h.: Es ist zwecklos, sich den Einflüssen der Welt zu verschließen, vielmehr muß der geistige Prozeß, durch den die Welt verfälscht wahrgenommen wird, unterbrochen werden. Faure verweist bei der oben zitierten Übersetzung dieser Zeilen auf die Quelle dieses Zitats im *Vimilakīrtisūtra*, T.14/474: 526a27. Das Zitat stammt jedoch nicht aus der Übersetzung von 支謙 *Zhiqian* (T.14/474), sondern aus der von 鳩摩羅什 *Jiumoluoshi* (Kumārajīva, T.14/475: 545a16-17): 但除其病而不除法. Aus den folgenden Zeilen des *Sūtras* läßt sich auch die Auffassung in Ms. 2

das Greifen nach (Haften an) den Gegebenheiten, und nicht die Gegebenheiten [selbst] - seien sie gut oder schlecht. Wird der Geist aktiviert, tauchen die Objekte [der Welt] auf (心生境現 *xinsheng jingxian*), und man erfreut sich an allerlei Ansichten [über die Welt]. Wenn der Geist versiegt, verschwinden auch die Objekte (心滅境去 *xinmie jingqu*) - [dieser Zustand] entspricht dem *Prinzip* (理 *li*). Bei den Lebewesen wird die Krankheit der Leidenschaften ('Verureinigungen') (煩惱 *fannaο*) durch die falsche Sichtweise hervorgebracht. Wenn man imstande ist, sich von dieser zu trennen, dann ist man immer im *samādhi*, ob man nun geht oder sitzt.

Je mehr man spricht, desto verwirrter macht man die Menschen. Durch wenig Worte löst man [auch] Schwieriges. Wenn man nach dem Sinn der Dinge sucht, so ist Nicht- [Aktivierung des] Geist[es] (無心 *wuxin*) das höchste zur Beruhigung des Geistes. Der Geist macht keinen Unterschied zwischen Stille und Bewegung, das Denken (意 *yi*) ist ebenfalls ohne Unterscheidung von Gut und Schlecht. In allen Handlungen folgt man nun diesem. Folglich, an welchem Ort ist nicht die *Wahre Soheit* (真如 *zhenru*)? Wenn unsere Übungen aus einer Verirrung unseres Geistes entspringen, dann ist das deshalb so, weil wir die Objekte verwerfen, ohne den Geist wegzunehmen; wenn man hingegen aus Erkenntnis heraus handelt, dann verwerfen wir den [verblendeten] Geist, ohne die Objekte zu negieren (除心不除境 *chuxin buchujing*). Was bedeutet, den Geist negieren, nicht jedoch dessen Objekte? Der ursprüngliche Geist (本心 *benxin*)⁴²² kann nicht benannt werden.⁴²³ Der verblendete Geist jedoch reflektiert über das Seiende. Wenn man in der Lage ist, [Konzepte, Unterscheidung, etc.] nicht zu aktivieren, ist man ohne den Makel eines verblendeten Geistes. Ein *Sûtra* besagt. "Trachte beständig danach, nicht zu

verstehen, wonach der Ursprung der Krankheit (病本 *bingben*) im Haften an den Gegebenheiten (攀緣 *panyuan*) liegt. "Was nennt man den Ursprung der Krankheit? Man nennt ihn Haften (*panyuan*). Dadurch, daß man anhaftet, legt man die Grundlage für die Krankheit.[...] Wenn es nichts zu erlangen gibt (無所得 *wu suo de*), gibt es auch kein Anhaften. Was heißt 'nichts zu erlangen'? Es bedeutet, die beiden ([falschen] Ansichten aufzugeben (離二見 *li erjian*). Was bedeutet 'die beiden Ansichten [aufgeben]? Es bedeutet, das, was man innerlich sieht (內見 *neijian*), und das [die Objekte], was man äußerlich erkennt (外見 *wajjian*), [beides] als unerlangbar zu erkennen." (T.14/475:545a18-20). Der Begriff *panyuan* fehlt in der Übersetzung von Zhiqian. Drei weitere, in Ms.3 vorkommende Zitate aus dem *Vimalakîrtisûtra* stammen ebenfalls aus Kumârâjîvas Übersetzung.

⁴²²本心 *benxin*: 'fundamental mind', wird im *Vimalakîrtisûtra* verwendet (T.14: 541a; McRae 1986: 315, Fn.57). Im Kontext der Nordschule wird *benxin* meist als Ausdruck für die allen Wesen innewohnende Buddhanatur (佛性 *foxing*) gebraucht (z. B. im 修心要論 *Xiuxin yao lun*, hg. McRae 1986 (ab dem Buchende): 4, 15; siehe auch McRae 1986: 135; oder im 傳法寶記 *Chuan fabao ji* (ed. Yanagida 1971: 327): "I prostrate myself to the spiritual compatriots who have had me safeguard my fundamental mind which is itself like the pearl that, though immersed in muddy water, suddenly appears clearly through its own power" (übs. McRae 1986: 255). *Benxin* entwickelte sich zu einem der wichtigsten Termini des klassischen Chan-/ Zen-Buddhismus (z. B. 景德傳燈錄 *Jingde zhuandeng lu*, T. 51: 236a; siehe Nakamura 1264b).

⁴²³Das heißt, er liegt jenseits aller sprachlicher Ausdrucksformen.

denken (無念 *wunian*). Das ist 'Weisheit des wahrhaftigen Charakteristikums [des Geistes]' (實相智慧 *shixiang zhihui*)⁴²⁴

Wenn man die unzähligen Übungen wahrhaftig betreibt (道行萬行 *daoxing wanxing*), kann man Buddha werden. Alle Übungen werden von dem *Einen Geist* (一心 *yixin*) umfaßt. ⁴²⁵ Betrachtet man die 10 000 Übungen als in dem *Einen* (oder: vereinten) Geist befindlich, dann es ist nicht so, daß man unzählige Übungen betreibt, [sondern] das Herz folgt dem Guten, und die Dinge entstehen [?] Wiederum - in Bezug auf den *Einen Geist*, der alle Übungen umfaßt - sagt man, daß der Geist seine [verblendete] Funktion nicht ausübt (心無心 *xin wuxin*); [beim Handeln] bewahrt man die ursprüngliche immerwährende Konzentration (守本常定 *shou ben chang ding*); daher sagt man, der Weg (die Wahrheit) sind die 10 000 Übungen (道具萬行 *dao ju wanxing*). Wenn man das *Eine Charakteristikum* (一相 *yixiang*) [aller Dinge] versteht, dann versteht man alle Dinge. Wenn man das *eine Charakteristikum* nicht versteht, versteht man überhaupt nichts. Was das Dharma-Tor [d.h.: die Lehre] des *Einen Charakteristikums* (一相法門 *yixiang famen*)⁴²⁶ betrifft, so ist der *Eine Geist* gleich den unzähligen Namen [die den Gegebenheiten gegeben werden] (一心是無量名 *yixin shi wuliang ming*). Der Geist - der eine Name - erhält unzählige Namen [oder: Sobald man den Geist benennt, erhält er unzählige Namen] (心一名施無量名 *xin yi ming shi wuliang ming*). [...] Wenn man versteht, gibt es keinen Unterschied zwischen einem und vielem (一不异多 *yi buyi duo*), Vielfalt ist soviel wie Einheit (多不异一 *duo buyi yi*).

⁴²⁴ *Vimalkīrtisūtra*, T.14/474: 554b.

⁴²⁵ 一心具萬行 *yixin ju wanxing*; dieser Begriff stammt aus dem *大智度論 Da zhidu lun (Mahāprajñāpāramitāśāstra)*, T.25/1509: 670b24 ('l'esprit unique est devenu le substrat permanent qui englobe tout', Magnin 1979: 21). Diese Stelle ist auch aus Daoxuans Biographie über den Tiantai-Patriarchen 智顓 Zhiyi bekannt. Beim Studium der Sūtren zweifelt Zhiyi bei dieser Stelle. Sein Lehrer 慧思 Huisi befreit ihn von seinen Zweifeln, indem er ihm erklärt, diese Stelle könne nur aus der Perspektive des *Lotus-Sūtras* verstanden werden, das für ihn die Lehre von der vollkommenen und plötzlichen Erleuchtung darstellt. Aus der Perspektive der (graduellen) *Prajñāpāramitā*-Literatur könne sie nicht verstanden werden (siehe XGSZ, T.50/2060: 564b; zit. in Magnin 1979: 39-41).

⁴²⁶ Die Nordschule der Chan-Bewegung wurde unter anderen mit diesem Ausdruck (*yixiang famen*) benannt. 一相 *yixiang* ist ein häufiges Thema der Nordschul-Literatur, Siehe z. B. 道信 Daoxins *入道安心要方便 Rudao anxinyao fangbian [Anxinyao]* (in 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*): T.85/2837: 1286c25-26: "Ultimate reality has a unified form (一相 *yixiang*). Fixing your awareness on ultimate reality is called *yixing sanmei* [一行三昧]" (Chappell 1983: 107; Daoxin zitiert das für die Entstehung der Chan-Schule überaus wichtige 文殊師利所說般若波羅蜜經 *Wenshushili suoshuo banruoboluomi jing*, T.8/233:731a); siehe auch *Anxinyao*: 1287b11-13: "When you are sitting in meditation, watch carefully to know when your consciousness starts to move. Consciousness is always moving and flowing. According to its coming and going, we must all be aware of it. Use the wisdom of a diamond to control and rule it, since just like a plant there is nothing to know. To know there is nothing to know is the wisdom to know everything. This is the Dharma-gate of One Form of a Bodhisattva [菩薩一相法門 *Pusa yixiang famen*]." (übs. in Chappell 1983: 110).

Alle Buddhas-Tathâgatas werden in diese Welt hineingeboren mit dem Wunsch, die Wesen zu erlösen und ihnen umfassend zu helfen. Obwohl [die Buddhas] den 6 Destinationen (六道 *liudao*) folgen, unterscheidet sich ihr Geist/Bewußtsein von dem der gewöhnlichen Menschen. Er ist unterschiedlich in dem Sinne, daß sie [d.h. die Buddhas] auf subtile Weise der zugrundeliegenden Kapazität (根性 *genxing*)⁴²⁷ [der Menschen] gewahr sind. So passen sie sich der großen oder kleinen Kapazität (隨利鈍 *sui lidun*) [des Einzelnen] an und heilen gemäß der jeweiligen Krankheit. Auf keinen Fall verwerfen sie [die indirekte Lehrmethode durch] Gleichnisse (愈 *yu*) und sie verkünden die Wahrheit im Rahmen der [jeweiligen] Situation. Dies ist von allergrößtem Nutzen. Er [d.h.: der Buddha, der Bodhisattva] begibt sich auf die gleiche Ebene mit den Menschen. [Er lehrt sie], gutes [Karma] durch die Errichtung von [Tempel-] Glocken und Buddhastatuen anzusammeln, und verbietet nicht, die Lehre der *Sûtren* zu ergründen. Das heilige Erscheinungsbild der buddhistischen Lehre, läßt [in den Menschen] den Wunsch nach dem wahren *dharma* (正法 *zhengfa*) erwachen. [So] bekehrt [ein Bodhisattva] alle.

Aber der Geist der noch unwissenden Menschen in ihrem Haß, ihrer Dummheit und Verwirrung: Manche erfreuen sich am großen [Fahrzeug, Mahâyâna], andere am kleinen [Fahrzeug, Hînayâna] (樂大樂小 *le da le xiao*); manche bevorzugen die direkte Wahrheit, andere [die Lehre durch Gleichnisse] (樂法樂愈 *le fa le yu*); manchen beliebt ausführliche, anderen bündige [Darlegung] (樂廣樂略 *le guang le lue*). Die Menschen sind verschieden, demgemäß unterscheiden sich auch ihre Gemüter (人異意別 *ren yi yi bie*); ihre Vorlieben sind [ebenfalls] nicht gleich (情愛不同 *qing'ai bu tong*). Heutzutage, obwohl viel [über die Lehre] geredet wird, ist es [für die Menschen] unmöglich zu begreifen, [deshalb] ist es angebracht auf zweierlei Arten zu sprechen (lehren), [einerseits] durch Verkünden der höchsten Wahrheit, andererseits mittels konventioneller Wahrheit (要須真俗兩說 *yao xu zhen su liang shuo*): mittels [Beispielen] des Leidens als auch der Freude; beides kann einen guten Effekt haben (苦樂雙揚 *ku le shuang yang*)⁴²⁸. [Die Lehre] manifestiert sich sowohl im kleinen [Fahrzeug] als auch im großen (大小俱顯 *da xiao ju xian*); sie kann anhand der direkten Wahrheit als auch durch Gleichnisse demonstriert werden

⁴²⁷根性 *genxing* oder 機根 *jigen* (skr. *indriya*): Die 'religiöse Kapazität' der Menschen. Da der Charakter und die Fähigkeiten der Menschen bei der Aufnahme der Lehre unterschiedlich sind, muß die Lehre gemäß den Voraussetzungen jedes Einzelnen verkündet werden, um Wirkung zu zeigen. So ist für manche die Lehre des Hînayâna verständlich, für andere die des Mahâyâna. Manche sind disponiert für graduelle Praxis, andere für spontane Erleuchtung, etc. (siehe Nakamura: 425a, Bed.1; 214a, Bed.2).

⁴²⁸Dies ist eine freie Übersetzung von 楊 *yang*. *Yang* kann gemäß dem ZWDCD/5: 15484, Bed.3 soviel wie 激揚 *jiyang* heißen; wörtl. 'von Schlamm reinigen und frisches Wasser zuführen' im übertragenen Sinn: 'Böses ausrotten und Gutes fördern'.

(法喻并彰 *fa yu bing zhang*). Worte gibt es von [verwirrender] Fülle, Sprache ist weitläufig (言煩語廣 *yan fan yu guang*); manchmal ist sie unangemessen; wird sie gut verwendet (好作 *hao zuo*), dann hört der Geist [auf die Worte], lauscht gemäß seinem eigenen Denken (Ermessen), [sind die Worte] gut [gewählt], dann führt das zur Rettung der Menschen (善則行用 *shan ze xingyong*)⁴²⁹, sind sie schlecht, dann verwirft man die Lehre [?]. Gut und schlecht - was ist das? Es gibt keine Gegebenheiten (無法 *wufa*⁴³⁰), keine Tätigkeit (無作 *wuzuo*⁴³¹), [alles ist] ungeboren (ungeworden) (無生 *wusheng*⁴³²), die Natur des Geistes ist fortwährend still, wie leerer Raum (如虛空 *ru xukong*⁴³³), unsichtbar (不可見 *bu ke jian*⁴³⁴). Über den Geist kann nicht reflektiert werden (心無所慮 *xin wu suo lü*), [...] ⁴³⁵, [der Geist ist] nicht gemächlich und nicht ungeduldig (不緩不急 *bu huan bu ji*), [er ist] so, wie er ist.⁴³⁶

⁴²⁹行用 *xingyong* sind religiöse Aktivitäten, die den Menschen helfen (j. 衆生濟度の行のはたらき, Nakamura: 246a).

⁴³⁰*wufa*: Nichtexistenz der Dinge (skr. *abhāva*); siehe Nakamura: 1345d. 心無法 *xin wufa* ist im *Laṅkā* ein Ausdruck für skr. *citta-mātra*: 'nur der Geist existiert' (Suzuki 1931: 400). *Wufa* bedeutet also, das die Gegebenheiten keine unabhängige Existenz haben, sondern vom Geist 'produziert' werden (wie am Anfang des Textes behauptet wird).

⁴³¹*wuzuo*: 'keine Funktion', 'keine Tätigkeit' (j. はたらきのないこと *hataraki no nai koto*, skr. *akarmaka*; Nakamura: 1324a):

⁴³²*wusheng* ist ein äußerst wichtiger Mahāyāna-Begriff. Nakamura erklärt 'nicht geboren', 'unentstanden' dadurch, daß die eigentliche Natur der Dinge leer und substanzlos ist und dem Prozeß von Werden und Vergehen nicht unterworfen (skr. *anutpanna*, *anutpāda-anirodha*) ist; siehe Nakamura: 1330b. Hakeda interpretiert in seiner Übersetzung des 大乘起信論 *Dasheng qixin lun* den Terminus *wusheng* wie folgt: "'Unborn (*an-utpanna*,...)' is a paradoxical expression suggesting the transcendence of both being and nonbeing, one of the fundamental ideas of Mahāyāna Buddhism. *Busheng*, when used as an adjective, denotes 'unborn', 'uncreated', 'unproduced,' etc. [...] The popularity of the expression undoubtedly owes much to the opening stanza of Nāgārjuna's *Mādhyamaka-kārikās*, declaring the eightfold negation, which begins: 'Imperishable, unborn (*an-utpāda*)...' 'Unborn' or 'uncreated' is not a concept diametrically opposed to its counterpart 'born' or 'created', but belongs to a higher order transcending the dichotomy of both being and nonbeing, birth and death, eternalism and nihilism, etc. Thus it is used almost interchangeably with *sūnyatā* [空 *kong*], *advaya* (*nondual*) [不二 *buer*], *niḥ-svabhāva* (no-self-substance) [無有性 *wu you xing*]." (Hakeda 1967: 44).

⁴³³*ru xukong*: soviel wie 空間 *kongjian*, 'leerer Raum', 'gestaltlos', 'ohne Widerstand', 'grenzenlos' (Nakamura: 349d); *ru xukong* gibt oft skr. *ākāśa*, *vyoman* wieder; *ākāśa*: 'voidness', 'placed in voidness', 'empty space' (Edgerton: 87, Bed.2).

⁴³⁴*bu ke jian*: skr. *adṛśya*, *anidarśana*; 'jenseits der Möglichkeit des Erfahrbaren liegend' (Nakamura: 1154b).

⁴³⁵Der Satz ist durch ein unleserliches Zeichen nicht verständlich: 心無所歸□.

⁴³⁶如如 *ruru* oder 真如 *zhenru*: skr. *tattva*, *tathātā* (*tathathā*), *bhūtha-tathatā*; 'wahrhaftige Natur des Seienden', 'Soheit' (Nakamura: 785d, 1063a); 'true essence', 'actuality', 'truth' (Edgerton: 248); 'thusness', 'suchness' (Suzuki 1931: 405); "'Suchness' is a synonym of the Absolute, 真如 *zhenru* [...], which may be translated literally as 'Real Suchness', 'True Suchness', 'the state that is really so,' etc." (Hakeda 1963: 23-24). *ruru* siehe z. Bsp. im *Laṅkā*, T.16/670: 511a, *Avatamsaka*, T.9/278: 426c, *Qixinlun*, T.32/1666: 580a, 581a, weitere Quellen in Nakamura: *ibid*.

Wann immer man die Wahrheit kultiviert, [so gilt es], ob man nun geht, steht, sitzt oder liegt, trinkt, ißt, spricht oder schweigt⁴³⁷, beständig in der eigenen Erleuchtung [zu verweilen] (常自覺悟 *chang zijuewu*). Was ist Erleuchtung? Spricht man vom Geist und [seinen] Objekten (心境 *xinjing*), so gibt es grobe und feine [Verblendung?], man nennt das Leiden und Freude des Geistes (謂心之苦樂 *wei xin zhi ku le*). Im Geist gibt es 'dagegen' und 'dafür' (心有逆順 *xin you ni shun*), man nennt das Bekümmernis und Freude. Wenn der Praktizierende dies erkennt und [den Mechanismus] der Illusionen wahrhaftig (誠知虛妄 *cheng zhi xuwang*⁴³⁸) versteht, so ist er ohne falsches Konzept⁴³⁹ über Leiden und Freude, und er erzeugt weder grobe noch feine Verblendung (不生麤細煩惱 *bu sheng cu xi fannao*). Ein *Sûtra* besagt: "Ein Bodhisattva ist frei von den drei Sinneseindrücken (無三受 *wu sanshou*), er hat die Leidenschaften überwunden und ist zur Erkenntnis [der Wahrheit] gelangt (oder: Sein Geist ist befreit)" (盡漏意解 *jin lou yi jie*)⁴⁴⁰. Die drei Sinneseindrücke sind: leidvoll, angenehm, weder leidvoll noch angenehm (neutral).

Die Übung eines Bodhisattva in den 6 *Pâramitâ*:⁴⁴¹

⁴³⁷Mit anderen Worten: in allen alltäglichen Aktivitäten.

⁴³⁸虛妄 *xu wang*: skr. *vitatha*; 'unreal and false' (Soothill: 389).

⁴³⁹計 *ji*: 'denken', 'falsches Denken oder Konzeptualisieren', 'anhaften' (Nakamura: 295b).

⁴⁴⁰Dieses Zitat, das ich zwar nicht im exakten Wortlaut eruieren konnte, ist wahrscheinlich vom *Vimlakîrtisûtra* inspiriert: 八千比丘不受諸法漏盡意解 *baqian biqu bu shou zhu fa, jin lou yi jie*, "Die 8000 Mönche waren [daraufhin] frei von jeglichen Sinneseindrücken bezüglich aller Gegebenheiten, ihre Leidenschaften waren erschöpft und ihr Geist befreit" (*Vimalkîrtisûtra*, T.14/475: 539a5-6); über den Terminus 盡漏意解 *jin lou yi jie* siehe Nakamura: 1444a; 三受 *sanshou* (skr. *tri-vedanâ*) sind die drei Arten von Sinneseindrücken/ Gefühlen: (1) 樂 *le* (skr. *sukha*), 'angenehm', (2) 苦 *ku* (skr. *duḥkha*), 'unangenehm', 'leidvoll' und (3) 不苦不樂 *buku bule* (skr. *aduḥkha-asukha*), 'weder unangenehm noch leidvoll', 'neutral' (Nakamura: 470c,d). 受 *shou* (skr. *vedanâ*) ist das zweite der 'fünf Aggregate' (skr. *pañcaskandha*), die gemäß buddhistischer Psychologie die Komponenten eines Menschen ausmachen. Soothill übersetzt *vedanâ*: 'perception', 'knowledge obtained by the senses', 'feeling', 'sensation', 'mental reaction to an object' (Soothill: 251); über die 'fünf Aggregate' siehe Kalupahana 1987: 29f. u. Takasaki 1987: 110-112.

⁴⁴¹Die 6 *Pâramitâ* (六度 *liudu*, 六波羅蜜(多) *liu boluomi(duo)*, '6 Vollkommenheiten') sind der Kern der Bodhisattva - Praxis und ein häufiges Thema in der Mahâyâna Literatur: (1) 檀波羅蜜 *tanboluomi* (oder 布施 *bushi*), skr. *dâna-pâramitâ*, 'Vollkommenheit des Gebens', siehe Nakamura: 934c; (2) 尸波羅蜜 *huboluomi* (oder: 持戒 *chijie*), skr. *śīla-pâramitâ*, 'Vollkommenheit des Einhaltens der Gelübde', siehe *ibid.*: 505a; (3) 羸提波羅蜜 *chantiboluomi* (oder: 忍辱 *renru*), skr. *ksânti*, 'Vollkommenheit der Geduld', siehe *ibid.* 843b; (4) 毗梨耶波羅蜜 *piliboluomi* (oder: 精進 *jingjin*); skr. *vîrya-pâramitâ*, 'Vollkommenheit der Anstrengung', siehe *ibid.*: 1139d; (5) 禪波羅蜜 *chanboluomi* (oder: 闡定 *chanding*), skr. *dhyâna-pâramitâ*, 'Vollkommenheit der Versenkung', siehe *ibid.*: 856d; (6) 般若波羅蜜 *banruoboluomi* (oder: 智慧 *zhihui*), skr. *prajñâ-pâramitâ*, 'Vollkommenheit der Weisheit', siehe *ibid.*: 1116a.

Die Beschreibung der *pâramitâ* in Ms. 3 weicht auffallend von deren ursprünglicher Bedeutung ab; sie werden hier im Kontext von Übung des Geistes und spiritueller Erkenntnis interpretiert. Obwohl es ähnliche Interpretationen in der *Sûtren*-Literatur gibt, habe ich keine Referenz zu genau dieser Interpretation gefunden.

Ungewöhnliche Beschreibungen siehe z. B. *Lânka*, T.16/671: 560 (Suzuki 1930: 365-367); *Siyi jing* (T.15/586: 46a,b) in den Apokrypha *Qixin lun* (T.32/1666: 581a) und 金剛三昧經 *Jingang sanmei jing* (T.9/273: 367a).

[1] Nicht anhaften [an der Dualität ?] von Phänomenen und Prinzip (事理不取 *shi li buqu*), heißt die Perfektion von Geben.

[2] Sich nicht mit den 5 Begierden beflecken (不染五欲 *buran wuyu*) heißt die Perfektion des Einhaltens der Gelübde.

[3] Die Natur des Geistes [als] leer [betrachten] (心所性空 *xinsuo xing kong*) heißt die Perfektion der Geduld.

[4] Den eigenen Geist [als] unerlangbar [erkennen] (自心不可得 *zixin bukede*) heißt die Perfektion der [rechten] Anstrengung.

[5] [Erkennen, daß] der Geist und die [äußeren] Objekte keine Dualität bilden (心境不二 *xin jing buer*)⁴⁴² heißt die Perfektion der Kontemplation.

[6] Nicht im Grenzenlosen verweilen (無無遍住處 *wu wubian zhuchu*)⁴⁴³ heißt die Perfektion der Weisheit [?].

Dies sind die Sechs Perfektionen eines Bodhisattva, das ist *dharmakāya*. Ein *Sūtra* besagt: "Ein Bodhisattva ist auch *icchantika*".⁴⁴⁴ Dies ist Gleichheit vollendet (同體滿 *tongti man*), Barmherzigkeit (Verdienste) vervollkommnet (功德具足 *gongde juzu*). Ohne Schlechtigkeit, die Gefühle geläutert (無惡情淨 *wue qingjing*), gibt es kein Streben (無求 *wuqiu*), keinen Wünsche (無願 *wuyuan*) mehr, keine

In Texten der Nordschule wird der Thematik der 6 *pāramitā* große Aufmerksamkeit geschenkt und es finden sich viele Interpretationen in dieser Form der 'kontemplativen Analyse'. Siehe z.B. 觀心論 *Guanxin lun*, T.85/2833: 1271b; in diesem Text werden die *pāramitā* als Kontrolle über die 6 Sinne (Auge, Ohr, Nase, Zunge, Tastsinn, Denken), auch 6 Diebe (六賊 *liu zei*) genannt, interpretiert. Für weitere Beispiele siehe 大乘開心顯性頓悟真宗論 *Dasheng kaixin xianxing dunwu zhenzong lun*, T.85/2835: 1281b; siehe auch im Abschnitt über Guṇabhadra des 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*, T.85/2837: 1284b.

⁴⁴²心境 *xinjing*: *xin* ist der subjektive Aspekt im Prozeß des Wahrnehmens/Erkennens, *jing* sind die äußeren Objekte, die wahrgenommen werden (siehe Nakamura: 764c). Da, wie vorher postuliert, alles aus dem *Einen Geist* (*yixin*) entspringt und die Dinge von diesem geschaffen werden, gibt es keine Dualität zwischen Subjekt und Objekt.

⁴⁴³Ich habe keine Referenz zu 無無遍住處 *wu wubian zhuchu*, 'nicht im Grenzenlosen verweilen' gefunden. 無邊 *wubian*, 'grenzenlos', 'unendlich' wird oft für die Beschreibung des Kosmos verwendet (無邊世界 *wubian shijie*, 無邊法界 *wubian fajie*) oder als Synonym für die Übung eines Bodhisattva (無邊行 *wubianxing*); siehe Nakamura: 1345b; Soothill: 382. Ich vermute daß *wubian* hier als Anthithese zu 有邊 *youbian* ('Grenzen haben') verwendet wird. *Youbian* bezeichnet denjenigen Aspekt, der alle Dinge zwar ohne Eigennatur sieht, jedoch als durch eine Unzahl von Faktoren bedingt existierend.

⁴⁴⁴Dieses Zitat basiert wahrscheinlich auf dem *Lāṅkā*, in dem 2 Arten von *icchantikas* unterschieden werden. Die 1. Definition ist die herkömmliche und beschreibt denjenigen, der alle 'guten Wurzeln' abgeschnitten hat und somit unfähig ist, Erlösung zu erlangen. Die 2. Definition bezieht sich auf Bodhisattvas, die aus Mitgefühl auf eigene Erlösung verzichten, um allen Wesen zu helfen.

"Es gibt 2 Arten von *icchantikas*: erstens, einen, der alle seine guten Wurzeln abgeschnitten hat (一闍提有二種。一者捨一切善根...T.16/670: 487b20) [...] zweitens, den Bodhisattva, der auf Grund seines ursprünglichen Gelübdes [allen Wesen zu helfen, schwört], solange auf *nirvāṇa* zu verzichten, bis alle Wesen ins *nirvāṇa* eingegangen sind; [...] deshalb gehen sie [d.h.: die Bodhisattvas] auch den Weg eines *icchantika*. Der *Bodhisattva-icchantika* weiß, daß alles sich seit jeher schon in *nirvāṇa* befindet, und er deshalb letztendlich nicht ins *nirvāṇa* geht. (二者菩薩本自願方便故。非不般涅槃。一切衆生而般涅槃 ... 此亦到一闍提趣。菩薩一闍提者。知一切法本來般涅槃已。畢竟不般涅槃; *ibid.*: 487b23-29); siehe auch Suzuki 1932: 59.

Form (無相 *wuxiang*) und kein Handeln (keine Aktivität) (無作 *wuzuo*).⁴⁴⁵ Die ursprüngliche Natur [eines jeden] ist die eines Bodhisattvas (本性菩薩 *benxing Pusa*), dies ist der Grund, warum man sich [bereits] im *parinirvāna* befindet (是故般涅槃 *shi gu banniepan*).

Die Fünf Todsünden des Bodhisattva⁴⁴⁶

[1] Durch Weisheit (skr. *prajñā*) den Vater 'Unwissenheit' töten.

[2] Begierde heißt die Mutter [Mutter 'Begierde' töten].

⁴⁴⁵Vgl. *Vimalakīrtisūtra*, T.14/474: 551b7-10 und *Dazhidu lun*, T.25/1509: 203c15, in denen Leere (Nicht-Substantialität, 空 *kong*), Nicht-Form (無相 *wuxiang*) und Nicht-Handeln (無作 *wuzuo*) als Tore zur Erleuchtung genannt werden. Vgl. *Anxinyao*, T.85/2837: 1288b11-12: "Not to receive the sensation of a form [means that] form is identical to non-substantiality. Non-substantiality is identical to formlessness (無相 *wuxiang*) and formlessness is identical to non-[ambitious] action (無作 *wuzuo*). This is the gate to liberation" (übs. in Chappell 1983: 115; 125, Fn.47).

⁴⁴⁶五無間 *wu wujian* oder 五逆 *wuni*: die 'Fünf Todsünden'. Das Töten des Vaters, der Mutter, eines Arhats, das Zerstören der Harmonie der Sangha, das Töten eines Buddhas heißen 'ununterbrochene Sünden', da sie zu endlosen Leiden in der Hölle führen (siehe Suzuki 1930: 362; Soothill: 128). In unserem Text werden die Todsünden, auf dem *Laṅkā* basierend, positiv als Bodhisattva-Praxis interpretiert. Die Stenzen lauten (*Laṅkā*, T.16/679: 498b11-14; übs. Suzuki 1932: 121; die Übersetzung der letzten Strophe fehlt, da sich Suzuki an dem Sanskrit-Original orientiert):

貪愛名為母 無明則為父 覺境識為佛	<i>tan'ai ming wei mu</i> <i>wuming ze wei fu</i> <i>juejing shi wei fo</i>	Desire is said to be the mother And ignorance the father The <i>Vijñāna</i> which recognizes an objective world [is compared] to the Buddha
諸使為羅漢	<i>zhu shi wei luohan</i>	The secondary group of passions is the Arhat
陰集名為僧	<i>yinji ming wei seng</i>	The amassing of the five Skandhas the Brotherhood
無間次第斷	<i>wujian cidi duan</i>	As they are destroyed immediately
謂是五無間	<i>wei shi wu wujian</i>	They are known as immediacy- deeds
不入無擇獄	<i>bu ru wuze yu</i>	[und führen nicht in die Hölle]

In *Laṅkā*, T. 16/679: 498a wird auf diese Interpretation der Todsünden noch näher eingegangen: "Now what is meant by the mother of all beings? It is desire which is procreative, going together with joy and anger and upholding all with motherliness. Ignorance representing fatherhood brings about one's rebirth in the six villages of the sense-world. When there takes place a complete destruction of both roots, fatherhood and motherhood, it is said that mother and father are murdered. When there is a complete extermination of the subordinate group of passions such as anger, etc. which are like an enemy, a venomous rat, the murdering of the Arhat is said to take place. What is meant by breaking up the brotherhood? When there is a complete fundamental break-up of the combination of the *Skandhas* whose characteristic mark is a state of mutual dependence among dissimilarities, it is said that the Brotherhood is split up. [...] Mahāmāti, when the body of the eight *Vijñānas* [d.h. Bewußtseinsstufen], which erroneously recognises individuality and generality as being outside the Mind - which is seen [by the ignorant] in the form of an external world - is completely exterminated by means of faulty discriminations, that is, by means of the triple emancipation of the non-outflows, and when thus the faulty mentality of the *Vijñāna*-Buddha is made to bleed, it is known as immediacy-deed. These, Mahāmāti, are the five inner immediacies, and when they are experienced by a son or a daughter of a good family, there is an immediacy-deed of realisations regards the *Dharma*" (übs. in Suzuki 1932: 120-121).

[3] Die Unreinheiten (結使 *jieshi*)⁴⁴⁷ auslöschen, heißt einen Arhat töten.

[4] Die Ursachen des Leidens zerschlagen (破集諦 *po jidi*)⁴⁴⁸, wird das Töten eines Mönches genannt.

[5] Das Bewußtsein, das eine objektive Welt erkennt, transzendieren (出覺相識 *chu juexiang shi*)⁴⁴⁹, heißt das Blut eines Buddhas vergießen. So lauten die Fünf Todsünden. Sie führen nicht in die Hölle der Drei Welten und sind von den gewöhnlichen Fünf Todsünden verschieden.

Die zehn schlechten Taten und drei [Arten von] Handlungen eines Bodhisattva⁴⁵⁰

1. Die Aktivitäten (Übungen) des Geistes einstellen, die ihn an [den Prozeß von] Werden und Vergehen binden (斷除生滅心行 *duanchu shengmie xinxing*), und zur Überzeugung gelangen, daß alle Gegebenheiten ungeworden (ungeboren) sind (無生法忍 *wusheng fa ren*)⁴⁵¹, heißt des Bodhisattvas Töten von Lebewesen.

2. Insgeheim [oder: Auf subtile Weise] den tugendhaften Weg beschreiten, ohne daß die Menschen dessen gewahr werden [oder: Währenddem die Menschen in einem Zustand der Unwissenheit verweilen], wird des Bodhisattvas Begehen von Diebstahl genannt.

⁴⁴⁷ *Jieshi* ist ein Synonym für 煩惱 *fannaο* (siehe Nakamura: 318b).

⁴⁴⁸ 集諦 *jidi* (skr. *samudaya-satya*) ist die zweite der 4 Edlen Wahrheiten (四諦 *sidi*, Wahrheit des Leidens, Wahrheit des Ursprungs des Leidens, Wahrheit der Auslöschung des Leidens, Wahrheit des Weges, der zur Auslöschung des Leidens führt), die Wahrheit von dem Ursprung des Leidens, das durch Unreinheiten (煩惱 *fannaο*) wie Unwissenheit, Begierde, Anhaften, etc. verursacht wird. Diese Interpretation weicht vom *Lankā* ab.

⁴⁴⁹ Im *Lankā* statt 覺相 *juexiang*: 覺境 *juejing*. 識 *shi*, skr. *vijñāna*, 'Bewußtsein', "the art of distinguishing, or perceiving, or recognizing, discerning, understanding, comprehending, distinction, intelligence, knowledge, science..." (Soothill: 473). Das *Lankā* unterscheidet 3 Arten von Bewußtsein, das grundlegende, das manifestierte und das unterscheidende; im Kontext hier ist letzteres gemeint, das eine objektive Welt erkennt und fälschlich zwischen sich selbst und Objekten unterscheidet.

⁴⁵⁰ 十惡 *shie*; skr. *dasākusala*: das Gegenteil von 十善 *shishan* (die 10 guten Taten) oder 十戒 *shijie* (die 10 Gebote): Töten, Stehlen, sexueller Mißbrauch, Lügen, Doppelzüngigkeit, derbe Sprache, schmutzige Sprache, Gier, Zorn und falsche Ansichten (Soothill: 50). 三業 *sanye* (skr. *trividha-dvāra*): Karma, das durch Taten (身 *shen*), Worte (口 *kou*) und Gedanken (意 *yi*) entsteht. Es gibt noch etliche andere Erklärungen von *sanye* (siehe Soothill: 68). Diese 10 schlechten Taten werden in Ms.2 uminterpretiert in Taten, mit denen ein Bodhisattva anderen Wesen bei deren Weg zur Befreiung behilflich ist. Diese Art der Beschreibung von *shie* wurde bislang als einzigartig betrachtet (siehe z.B. Yanagida 1963: 63). Ich habe aber Referenz zu dieser Interpretation in einem Kommentar zum 法句經 *Faju jing* gefunden; siehe Teil II (B) (5) dieser Arbeit.

⁴⁵¹ 無生法忍 *wusheng fa ren* oder 無忍 *wuren*, skr. *anutpattikadharmakṣānti*, ist ein Schlüsselbegriff des Mahāyāna:

"Acceptance of the statement that all things are as they are, not being subject of birth and death, which prevails only in the phenomenal world created by our wrong discrimination." (Suzuki 1930: 411)

Lamotte erklärt den Begriff wie folgt: "Not satisfied in denying, as their predecessors had been, the substantiality of the soul, they [d.h.: die Anhänger des Mahāyāna] further proclaimed the inexistence of the individual (*pudgalanairātmya*) and the inexistence of things (*dharmanairātmya*): they sought to implant in their followers the 'conviction of the non-arising of dharmas'..." (Lamotte 1976: LXII).

3. Zweckmäßige [pädagogische] Mittel (方便 *fangbian*, skr. *upāya*) anzuwenden und dadurch den Buddha-Weg zu durchdringen [oder: und anderen dazu verhelfen, zur Buddha-Wahrheit zu gelangen], heißt des Bodhisattvas sexueller Mißbrauch.
4. Allen Wesen Nutzen bringen, heißt des Bodhisattvas falsche Rede.
5. Die Wesen verstehen je nach ihrer Kapazität, sei diese nun groß, mittel oder gering, wenn nötig auch grobe Worte verwenden und die Worte [an die Menschen] der Situation anpassen (互相不定 *huxiang buding*), wird frevelhafte Rede eines Bodhisattvas genannt.
6. Mit groben Worten [die Menschen] beschimpfen (tadeln), um sie [von der Wahrheit] zu überzeugen, und ihnen [sie mit diesen Mitteln] zu ermöglichen, in die 'höchste Wahrheit'⁴⁵² einzudringen, heißt schlechte Rede eines Bodhisattvas.
7. Für die Lebewesen die Lehre gemäß der zweifachen Wahrheit [d.h.: die konventionelle und die höchste Wahrheit] verkünden, und sie dahin zu bringen, die 'vollkommene Wahrheit'⁴⁵³ zu erlangen, heißt Doppelzüngigkeit eines Bodhisattvas.
8. Die Lebewesen hinüberführen [zum anderen Ufer der Erlösung], ohne [in diesem Unterfangen] zu ermüden, wird Gier eines Bodhisattvas genannt.
9. Die Lebewesen beschuldigen (tadeln)⁴⁵⁴ um dadurch zu erreichen, daß sie den Buddha-Weg betreten, heißt Zorn eines Bodhisattvas.
10. Auch wenn [der Grad der] Weisheit gering ist, sich ohne Anstrengung in tiefe Meditation zu versenken zu können [oder: anderen ermöglichen, sich ohne Anstrengung in tiefe Meditation zu versenken], wird Unwissenheit eines Bodhisattvas genannt.

Dies sind des Bodhisattvas subtile Formen, die 10 schlechten Taten zu begehen (密行十惡 *mixing shie*); sie unterscheiden sich von den 10 schlechten Taten der gewöhnlichen Menschen. Dies wird auch des Bodhisattvas 'dreifacher Nutzen'⁴⁵⁵ für die Menschen genannt. [Was nun] *samsāra* (生死 *shengsi*) und Erleuchtung

⁴⁵²第一義諦 *diyī yidi*: skr. *paramartha-satya*; 'höchste Wahrheit', im *Laṅkā* manchmal unterschieden von konventioneller, relativer, weltlicher Wahrheit (skr. *samvṛti-satya*); siehe Suzuki 1930: 148, 160, 163ff, 244, 273, 277, 288, 311, 417. Dieser Terminus wird auch im *Erru sixing lun* und *Vajrasamādhisūtra* verwendet (Nakamura: 931).

⁴⁵³Hier wird 二諦 *erdi* mit 實諦 *shidi* kontrastiert. Gemäß Soothill bezeichnet *erdi* die zwei Arten, Phänomene zu erklären: (a) 俗諦 *sudi* (auch 世諦 *shidi*; skr. *samvṛti-satya*), gewöhnliche Aussagen, ausgehend von der Annahme, daß Gegebenheiten wirklich existieren. (b) 真諦 *zhendi* (auch 第一諦 *diyidi*; skr. *paramārtha-satya*), die Erklärung der Dinge vom Standpunkt eines Erleuchteten aus (vgl. vorhergehendes Gelübde, in dem eine ähnliche Aussage gemacht wird); siehe Soothill: 30.

⁴⁵⁴呵責 *heze* steht für 訶責 *heze*: jemanden tadeln für einen begangenen Fehler (vgl. Soothill: 252).

⁴⁵⁵Wörtl.: 'drei Stellen/Orte, an denen ein Bodhisattva den Wesen nutzt.' Diese drei Orte beziehen sich entweder auf Handlungen, Worte und Denken oder auf die vorhergehende Beschreibung der 6 Perfektionen (*liudu*), 5 Todsünden (*wu wujian*) und 10 schlechten Taten (*shie*).

(開心 *kaixin*) [betrifft]: möchte man das 'Ungeborene' (無生 *wusheng*) erforschen, so muß man alle Gegebenheiten verstehen. Wenn man [sie] nicht versteht, so ist das die Welt der Verblendung.⁴⁵⁶ Wenn man versteht, so weiß man [daß alle Gegebenheiten ?] aus einem selbst entstehen (知從本已來 *zhi cong benji lai*). [Außerhalb vom Selbst] gibt es keinen Neid (無貪 *wutan*), keinen Zorn (無嗔 *wuchen*), keine (anhaltende) Liebe (無愛 *wuai*), keine Dummheit (無痴 *wuchi*), kein Ergreifen (無取 *wuqu*), kein Verwerfen (無捨 *wushe*), keine Leere (無空 *wukong*), keine Gedanken (無想 *wuxiang*), keinen Unterschied zwischen den Sechs Destinationen (無六道差別 *wu liudao chabie*), kein *dharmadhātu* (無法界 *wu fajie*), alles ist ohne *samsāra* (無生死 *wu shengsi*) und ohne *nirvāṇa* (無涅槃 *wu niepan*). Um Begehren und Zorn zu überwinden, sagt man, daß *nirvāṇa* wahrhaftig nicht *nirvāṇa* ist, und [trotzdem] erlangbar. Doch die Menschen in ihrem verblendeten Denken unterscheiden (分別 *wangxiang fenbie*) [zwischen *nirvāṇa* und *samsāra*]. Wenn es einem gelingt, nicht zu unterscheiden, dann nennt man dies Rechtes Verständnis (正見 *zhengjian*). Wenn man nicht unterscheidet, dann verweilt der Geist an keinem Ort (無住處 *wu zhuchu*), dann gibt es kein Verweilen, dann ist der Geist von nichts abhängig (無所依 *wu suo yi*). Ist der Geist von nichts abhängig, dann ist er ohne Anhaften (無攀緣 *wu panyuan*); sodann ist der Geist ohne Bewegung (不動 *budong*), dies nennt man infolgedessen *Wahres Denken* (實想 *shixiang*)⁴⁵⁷; dies ist der *Wahre Geist* (真心 *zhenxin*). Dadurch, daß der Geist [in seinem] wahr [-en Zustand] ist, ist dies das Ungeborene (Ungewordene) (真心故, 則是無生 *zhenxin gu, ze shi wusheng*). Wenn man das Ungeborene studieren möchte, muß zuerst Erkenntnis (Erleuchtung) erlangt werden, danach macht man das Bewahren des [wahren] Geistes zur Grundlage (守心為本 *shouxin wei ben*) [jeglicher Übung]. [Sodann] ist der Geist ohne Anhaften (無攀緣 *wu panyuan*), und alle Handlungen sind richtig. Wenn der Geist sich bewegt und [nach den Gegebenheiten] greift (若心動取 *ruo xin dong qu*), sind alle Handlungen schlecht (邪 *xie*). [Was] das Wesen von Schlecht und Richtig (邪正之體 *xie zheng zhi ti*) [betrifft], so gibt es im Grunde keinen Unterschied (體無有異 *ti wuyou yi*) [zwischen beiden]. Wenn man dies [d.h. falsch und richtig] nicht unterscheidet, dann sind die 2 Arten des Wissens illusorisch (二智虛妄 *erzhi xuwang*) - dann versteht man die *ursprüngliche Natur* [des Geistes] (本性 *benxing*). Die ursprüngliche Natur ist nicht dualistisch (無二 *wuer*), [mit dieser Erkenntnis] öffnet man [die Pforten] zum *wahren*

⁴⁵⁶煩惱藏 *fannaozang* (skr. *kleśakośa*); wörtl: 'Speicher der Verblendung/ der Unreinheiten'. (Nakamura: 1274b; Soothill: 407: "The store of moral afflictions, or defilement,...")

⁴⁵⁷實想 *shixiang* könnte auch für 實相 *shixiang*, 'wahres Charakteristikum [des Geistes]' stehen. Vergleiche: "Verweilt [der Geist] nicht, dann verweilt er im wahren Charakteristikum (若無住即住 實相 *ruo wuzhu ji zhu shixiang*), das wahre Charakteristikum ist auch nicht der Geburt (dem Entstehen) unterworfen (又實相亦無有生 *you shixiang yi wu yousheng*)", *Siyi jing*, T. 15/586: 57b.

Geist (真心 *zhenxin*). *Bodhi* [d.h. Erleuchtung], *bodhi*, so abgründig und tief (菩提菩提幽深 *puti puti you shen*)! Es gibt keine Wissen, das dies erkennen, kein Denken, das dies durchdringen könnte. Der Weg (die Methode) der Worte wird unterbrochen und der Ort mentaler Aktivität versiegt.⁴⁵⁸ Das 持心經 *Chixin jing* besagt: "Wenn der Geist nichts erzeugt [d.h.: keine Gedanken, Konzepte, Unterscheidungen, etc. bildet] ist, ist dies rechte Anstrengung (心無所起, 則是牢強精進 *xin wusuo qi, ze shi lao qiang jingjin*)."⁴⁵⁹ Heutzutage jedoch hat Anstrengung weder Beständigkeit noch Stärke. Gemäß den Worten [dieses *Sûtras* sollte man] praktizieren. Haftet man aber an den Worten (著語言 *zhuo yuyan*), sind Worte Zaudern (語是動搖 *yu shi dongyao*), sind Worte verblendetes Denken (妄想 *wangxiang*), sind Worte Bindung (執著 *zhizhuo*), sind Worte der Beginn [von Verwirrung] (發起之法 *faqǐ zhi fa*)⁴⁶⁰, und man ist nicht imstande, zur Wahrheit zu gelangen (不會於道 *buhui yu dao*). Wenn man auf diese Weise Worte benutzt, dann sind die Worte leer und ohne Nutzen. Es gibt Dummköpfe (愚人 *yuren*), die sagen: 'Ohne Entstehen und ohne Vergehen (無生無滅 *wusheng wumie*), nicht ergreifen, nicht anhaften (無取無着 *wuqu wuzhuo*), handeln, ohne von etwas abhängig zu sein (行無所依 *xing wusuo yi*).' Eine solche Meinung (Anschauung) ist Häresie, weil sie davon ausgeht, daß die Existenz mit dem Tod endet [und keine Wiedergeburt, bedingt von den jetzigen Taten, stattfindet] (如彼所見,

⁴⁵⁸言語道斷, 心行處滅 *yanyudao duan, xinxingchu mie*; diese Wendung stammt ursprünglich aus dem *Dazhidulun*, T. 25: 71c, kommt aber auch im *Avatamsaka* (T.9: 424c) und in *Zhiyi's 摩訶止觀 Mohe zhiguan* (T.46: 59b-c) vor (siehe Nakamura: 429a). Im *Zhonglun*, jedoch in umgekehrter Reihenfolge, wird die Wendung in Hinblick auf *upāya* erwähnt (die einzige Stelle über *upāya* im *Zhonglun*). In Anbetracht der Wichtigkeit des Konzepts von *upāya* (*fangbian*) in Ms.2 zitiere ich auch den entsprechenden Kontext, wobei die Übersetzung des Terminus kursiv hervorgehoben wird: "'If the buddhas proclaim neither self nor non-self, if all mental activity goes into extinction, if the route of expression in words is closed, how do they get people to know the true nature of all dharmas?' The answer runs: 'The Buddhas have the power of countless skillful means, and the dharmas are indeterminable in nature; so to bring nearer all the living beings, the buddhas sometimes declare the reality of all things and sometimes their unreality, sometimes that things are both real and unreal, and sometimes that they are neither real nor unreal.'" (übs. in Pye 1978: 113; 若佛不說我非我. 諸心行滅. 言語道斷者. 云何令人知諸法實相. 諸佛無量力便力. 諸法無決定相. 為度眾生或說一切實. 或說一切不實. 或說一切實不實. 或說一切非實非不實. *Zhonglun (Madhyamakāsāstra)*, T.30/1564: 25a).

⁴⁵⁹Diese Zitat stammt nicht aus dem 持心經 (*Chixin jing*; 持心梵天所問經 *Chixin fantian suowen jing*), der Übersetzung des *Vīṣeṣacintābrahmaparipṛcchāsūtra*, die von Dharmarakṣa angefertigt wurde (T.15/585), sondern aus der von Kumarāṣīva. Das Zitat im Kontext: "Was ist rechte Anstrengung eines Bodhisattvas (菩薩牢強精進 *pusa lao qiang jingjin*)? Der Bodhisattva, bei der Betrachtung aller Dinge, sieht kein Merkmal der Einheit (一相 *yixiang*) und kein Merkmal der Verschiedenheit (異相 *yixiang*) [...] Der Körper erzeugt nichts, der Geist erzeugt nichts; das ist rechte Anstrengung (身無所起, 心無所起, 是為第一牢強精進 *shen wusuo qi, xin wusuo qi, shi wei diyi lao qiang jingjin*; T.15/586: 57a). In *ibid.* b, c wird 'Anstrengung' noch näher erläutert und unter anderem in Hinsicht auf eine nicht-dualistische Anschauung erklärt.

⁴⁶⁰Über *faqǐ* siehe Nakamura: 1256a.

即是斷見外道 *ru bi suo jian, ji shi duanjian waidao*⁴⁶¹; das ist grundsätzlich nicht das Budha-Dharma (本非佛法 *ben fei fofa*).

Solche, die tief in die Wahrheit des Buddhismus eindringen möchten, müssen das mittels der Weisheit zweckmäßiger [pädagogischer] Mittel (skr. *upâya*) tun (從方便智慧 *cong fangbian zhihui*). So dreht sich der Geist nicht [in den drei Welten] im Kreise. Wenn [sich der Geist] jedoch regt, um [die Wahrheit] zu lehren, dann kehrt er zurück in den Kreislauf der 3 Welten. Geburt und Tod sind ohne Ende. Wenn das Dharma-Auge [der Weisheit] noch nicht geöffnet ist, es gibt 'dagegen' und 'dafür' und andere Unterschiede. Wenn man mit dem Geist [diesen Unterscheidungen] folgt, dann gibt es keine Erlösung vom Fluß [der Welt]. Der erleuchtete Mensch hat [ebenfalls] diesen Makel des Herumtreibens [in den Wirren der Welt], es ist [aber in seinem Fall] ein zweckmäßiges Mittel zur Errettung [der Wesen]. Auf dem Boot des rechten Wissens (正智船 *zhengzhi chuan*) bringt er [die Wesen] über den Fluß des *samsâra*, bis sie schließlich in das Meer der Soheit (如如海 *ruru hai*) gelangen und Erleuchtung erreichen. Die gewöhnlichen Menschen sind jedoch bar jeglicher Weisheit und haften am [Begriff] *nirvâṇa*.

Das *Siyi jing*⁴⁶² besagt: "Nicht am *nirvâṇa* haften!" (不得涅槃 *bu de niepan*); dies ist Rechte Einsicht (正觀 *zhengguan*) ist. Es gibt drei Arten Rechter Einsicht:

- (1) Die Einsicht, [die ermöglicht], das Falsche [vom Richtigen] zu unterscheiden und das Wahre zu behüten (簡偽存真觀 *jianwei cunzhen guan*).
- (2) Die Einsicht des wahrhaftigen Wissens um die Soheit (真如實智觀 *zhenru shizhi guan*).
- (3) Die Rechte Einsicht, daß Soheit ursprünglich ohne jegliche Aktivität ist (真如本來不起正觀 *zhenru benlai buqi zhengguan*) ist [oder: Die Einsicht, daß sich alles im Zustand der Soheit befindet und grundsätzlich nichts erzeugt wird].

⁴⁶¹斷見 *duanjian*, skr. *uccheda-dṛṣṭi*: Die Annahme, daß das Selbst mit dem Tod vernichtet wird und keine Wiedergeburt stattfindet, die im Leben begangenen Taten also keine Konsequenz haben (siehe Nakamura: 944a-b).

⁴⁶²Das Zitat stammt aus dem *Siyi jing*, T. 15/586: 36c9 und c18-19.

Z. 747-751 ist in Jan 1983: 56-57 übersetzt:

"The 思益經 *Si yi jing* [...] says that the non-clinging of *nirvâṇa* is the right insight (正觀 *zhengguan*). Right insight is of three kinds: first, the insight which differentiates falsity and preserves the real; second, the insight of the real wisdom of true Suchness; and third, true Suchness that originally has no arising. Ultimately speaking, scholars should never seek concentration by abandoning deconcentration, nor seek purity by turning back on impurity. If one abandons deconcentration in order to seek concentration, what he will attain is the deconcentration but not concentration. If one turns back on impurity in order to get purity, he will get impurity but not purity."

Durch das verblendete Denken erzeugt man [die Gegebenheiten] (妄想故起 *wangxiang gu qi*). Erzeugen ist Makel, Nicht-Erzeugen ist Reinheit (若起是后, 不起是淨 *ruo qi shi hou, buqi shi jing*). Die Gelehrten erreichen letztendlich nichts: [Sie] verwerfen die Verworrenheit und suchen nach Konzentration, kehren den Makeln den Rücken und streben nach Reinheit. Wenn man Verworrenheit zurückweist und die Konzentration sucht, erlangt man Verworrenheit, nicht jedoch Konzentration. Wenn man den Makeln den Rücken kehrt und nach Reinheit langt, erlangt man Makel, nicht Reinheit. Im 維摩經 *Weimo ing* heißt es: "Am Ich (我 *wo*) festhalten ist Makel, nicht am Ich festzuhalten ist Reinheit."⁴⁶³ Dies muß man erkennen und [demgemäß] in allem handeln. Wenn man gemäß dem Buddha-Dharma handelt, erlangt man Buddhatum, wenn man gemäß einem Bodhisattva handelt, erreicht man [den Stand] eines Bodhisattva, handelt man wie ein Śrāvaka⁴⁶⁴, wird man zum Śrāvaka. Handelt man gemäß der Hölle, erlangt man die Hölle. Der, der wie ein Tier handelt, wird zum Tier, [desgleichen] wird einer, der sich wie ein hungriger Geist verhält, zum hungrigen Geist. Obwohl alle Arten zu handeln unterschiedlich sind, sind sie doch alle ohne Werden und ohne Vergehen⁴⁶⁵. Will man deshalb in allem gut handeln (alle buddhistischen Praktiken üben)⁴⁶⁶, darf man nicht unterscheiden.

Der Geist ist wie die Achse eines Wagens, wie der Ozean, wie die Erde.

Der Geist ist wie die Achse eines Wagens (心如車軸者 *xin ru chezhu zhe*): Der Wagen fährt, die Achse bewegt sich jedoch nicht. Mit dem Geist ist es genauso.

⁴⁶³Dieses Zitat stammt aus T.14/475: 541b24-25. Es ist sinnvoll, den Kontext des Zitats zu beachten, da er für das Verständnis von *xin* in Ms.2 hilfreich sein kann. So heißt es in *ibid.*: 541b: "Wenn der Geist (*xin*) voll Makel ist, sind auch die Menschen voll Makel (心斷眾生斷), ist der Geist rein, sind die Menschen rein (心淨眾生淨). Der Geist befindet sich weder innen, noch außen, noch in der Mitte [...] Durch das Charakteristikum des Geistes erlangt man Erlösung (以心相得解脫時). Gibt es nun Makel oder nicht? Nein! Vimilaktīrti spricht: *Das Charakteristikum des Geistes aller Wesen ist ohne Makel* (一切眾生心相無斷)...Verblendetes Denken ist Makel, ohne dieses verblendete Denken gibt es Reinheit (妄想是斷無妄想是淨). Falsche Ansichten sind Makel, ohne diese gibt es Reinheit. Am Ich festhalten ist Makel, nicht festhalten ist Reinheit....Alle Gegebenheiten sind Werden und Vergehen unterworfen und haben keinen permanenten Charakter. Sie sind wie ein Traum, wie Nebel...Nun gelangt man [zur Einsicht], daß kein einziger Gedanke Dauer hat (一念不住)."

⁴⁶⁴Ursprünglich die Bezeichnung für einen persönlichen Schüler Buddhas. Im Mahâyāna Kontext bezeichnet es einen, der den 'Hīnayāna' -Weg vollendet, im Kontrast zu den beiden höheren Stufen des Pratyekabuddha und Bodhisattva (Soothill: 462)

⁴⁶⁵無生無滅 *wusheng wumie*, 'ohne Werden und ohne Vergehen', d.h. beständig, dauerhaft, nicht der Vergänglichkeit unterworfen (Nakamura: 1331b). Diese Stelle bedeutet wahrscheinlich, daß all diese Handlungsweisen letztendlich ohne Unterschied sind. *Wusheng* bedeutet im Madhyamaka-Kontext häufig 'leer' (空 *kong*, skr. *anuppanna*); siehe Nakamura: 1330b (T.5: 705c). Soothill gibt *wusheng* mit 'uncreated', '*nirvāṇa* as not subject to birth and death', 'condition of the absolute', etc. wider (Soothill: 380).

⁴⁶⁶行萬行 *xing wanxing*, wörtl. 'die zehntausend Taten/Übungen vollbringen'. *Wanxing* bezeichnet entweder alle guten Handlungen oder alle (buddhistischen) Praktiken (Nakamura: 1285c).

Unaufhörlich rotierend trägt [die Achse] alles, ohne Gut und Schlecht zu unterscheiden. Sobald die Unterscheidung entsteht, beginnt man, die Gegebenheiten zu bewegen. Das ist das Brechen der Gelübde. Der Geist ist fest, unbeweglich, wie die Achse eines Wagens.

Der Geist ist wie der Ozean (心如大海者 *xin ru dahai zhe*). Der Ozean vermag alle Flüsse aufzunehmen (能會萬川 *neng hui wan chuan*) und weist nicht das kleinste Rinnsal zurück. Wenn [die Flüsse in den Ozean] münden, erhalten alle Gegebenheiten einen einheitlichen [Salz-] Geschmack (若入其中, 皆同一味 *ruo ru qi zhong, jie tong yiwei*)⁴⁶⁷. Der Geist ist gleicher Art. Bei der Betrachtung aller Gegebenheiten (見一切法 *jian yiqie fa*), [erkennt er] alles als *nirvāṇa*, als *dhyāna* (禪定 *chanding*), als still⁴⁶⁸. Hört er von Leiden, ist er nicht traurig, erlangt er Freude, jubelt er nicht. Er reagiert weder mit Freude noch mit Ärger. Er fragt weder nach Gut noch nach Schlecht, [sondern] vermag alles aufzunehmen. Wenn man dazu imstande ist, ist man wie der Ozean.

Der Geist ist wie die Erde (心如大地者 *xin ru dadi zhe*).⁴⁶⁹ Die Erde trägt alle Wesen und wird dessen nicht müde. [Sie macht keinen Unterschied] zwischen Hohem und Niederem. Einheitlich, trägt sie alles. Der Geist ist von gleicher Art. Der Geist unterscheidet nicht und erzeugt kein [Konzept von] richtig oder falsch, von Makel oder Reinheit [...] ⁴⁷⁰ Sobald der Geist aktiviert wird, folgt man der Hölle und den drei [schlechten] Pfaden⁴⁷¹ und verstrickt sich in den Kreislauf der 6 Arten der Existenz.⁴⁷² Der richtige [Weg] entsteht aus dem Anhaften an Wenigem. Ruhm, das

⁴⁶⁷ 一味 *yiwei* (wörtl.: 'einheitlicher Geschmack'); dieser Terminus wird unter anderem im *Baoxing lun* (T.31: 835 c) verwendet, ebenfalls im Kontext von Ozean. Nakamuras Erklärung: Phänomene (事 *shi*) und Prinzip (理 *li*) unterscheiden sich nicht voneinander, ähnlich dem Wasser im Meer, das überall den gleichen Salzgeschmack besitzt. Der Terminus bedeutet 'Gleichheit' und gibt skr. *eka-rasa, eka-rasatā, vimukty-eka-rasatā* wieder (siehe Nakamura: 54a). Die Beschreibung im Manuskript basiert offensichtlich auf dem *Siyi jing*: "Man könnte es mit dem Ozean vergleichen, 100 Flüsse und unzählige Rinnsäle, die [in den Ozean einmünden], erhalten denselben salzigen Geschmack." (又如大海百川眾流入其中者同一鹹; T.15/586: 57c).

⁴⁶⁸ 寂靜 *jijing*; 'calm and quiet' (Soothill: 348); kann auch skr. *nirvāṇa* umschreiben (Nakamura: 618b/Bed. 2).

⁴⁶⁹ Vgl. *Baoxing lun*, T.31/1611: 846a12: "[Buddha, ein Bodhisattva] ist vergleichbar mit der Erde, deren Wesen still, fest und unbeweglich ist (猶如彼大地, 體安固不動 *you ru bi dadi, ti an gu budong*)."

⁴⁷⁰ 不起撈 *buqi...lao*; die Bedeutung ist durch das fehlende Zeichen unklar; 撈 *lao* bedeutet wörtl. 'aus dem Wasser fischen'; im buddhistischen Kontext wird das Binom 撈摸 *laomo* in der Bedeutung 'festhalten (wollen)' verwendet (Ciyuan: 708b); falls diese Bedeutung zutrifft, müsste das vorhergehende Zeichen das Gegenteil davon bedeuten.

⁴⁷¹ 三途 *santu*; der Pfad der Hölle, der hungrigen Geister und der Tiere (Nakamura: 478a).

⁴⁷² 六道 *liudao*: Existenz in der Hölle, als hungriger Geist, als Tier, als böser Geist, als Mensch und als Gottheit (Soothill: 138, 139).

Streben nach Vorteil und Nutzen, ein schlechter Lebenswandel⁴⁷³, sich nur in [religiöse] Debatten verstricken - [Im Gegensatz dazu] muß der, der lernt, wie der [weite] Ozean zu sein, [das Streben] nach Ruhm abschneiden, muß sich Körper und Geist untertan machen, die 'Unwissenheits-Haut' abschälen, den Verlockungen der menschlichen Affekte entsagen⁴⁷⁴. Wenn man vom Getreide die Schale abzieht, gibt es auf natürliche Weise kein Entstehen [der Pflanze] (自然不生 *ziran busheng*). Nicht-Entstehen bedeutet, nicht zu unterscheiden. Wenn man dies vermag, dann ist man wie der weite Ozean. Im *Weimo-jing* heißt es: "Alle Lebewesen befinden sich letztendlich in [einem Zustand von] *nirvâṇa*, das heißt, sie besitzen das Charakteristikum von *nirvâṇa* und verschlöschen nicht noch einmal."⁴⁷⁵

⁴⁷³邪命自活 *xieming zihuo*; 邪命 *xieming* (skr. *mithyâ-âjiva*) oder 邪命活 *xie minghuo* (p. *micchâjivena jîvikam kappenti*) ist das Gegenteil von 正命 *zhengming*, 'rechter Lebenswandel'. *Xieming* wird auch als Abkürzung für 邪命食 *xieming shi* verwendet. Dieser Terminus bezieht sich auf die für einen Mönch oder eine Nonne unlautere Art, wie ein Laie Nahrung zu erwerben, anstatt sich durch das Pflücken von Früchten und von Almosen zu ernähren (siehe Nakamura: 612d, 613a; Ciyuan: 1685c).

⁴⁷⁴卻恩愛糖 *que enai tang*; wörtl. 'dem Zucker von Zuneigung und Liebe (d.h. den menschlichen Gefühlen) entsagen'. *Enai*: 'grace and love; human affection, which is one of the causes of rebirth'; Soothill: 325. 'Liebe', 'Anhaften an Liebe' (愛執 *aizhi*), das 8. Glied in der Kette von Ursache und Wirkung, die den Menschen an diese Welt bindet (siehe Nakamura: 137a, Bed.3).

⁴⁷⁵Dieses Zitat stammt aus dem *Vimalakîrti-Sûtra*, T.14: 542b. Pye übersetzt diese Stelle in der Analyse des *Vimalakîrti-Sûtra* in Hinsicht auf das Konzept von 方便 *fangbian* (skr. *upâya*; 'zweckmäßige Mittel'): "[...the Buddhas know that] all living beings in the last analysis are in a state of nirvanic peace, that is, they are marked with *nirvâṇa* and do not go into cessation all over again" (Pye 1978: 94). Dieses Zitat spiegelt die Auffassung im *Lotus-Sûtra* wieder, daß alle Gegebenheiten von Beginn an 'nirvanischen' Charakter haben: "...though I proclaim *nirvâṇa*, yet it is not a real extinction, because all dharmas from the very beginning are always nirvanic in themselves." (übs. in *ibid.*: 29; 我雖說涅槃 是亦非真滅 諸法從本來 常自寂滅相, T.9/262: 8b).

Diese Auffassung steht im Gegensatz zum frühen Buddhismus, insofern als *nirvâṇa* nicht als Ziel im Unterschied zur weltlichen Existenz angesehen wird, sondern als ein Konzept, das als Hilfsmittel (*fangbian*) dient, da gewöhnliche Lebewesen unfähig sind zu erkennen, daß die grundsätzliche Qualität aller Existenz 'nirvanisch' ist (über das Konzept von *nirvâṇa* im *Lotus-Sûtra* siehe Pye 1978: 28 ff).

(5) Analyse

In diesem Abschnitt werden einige Termini aus Ms.1 und Ms.3 eingehender untersucht.

Anxin

Der zentrale Terminus in Ms.1 ist 安心 *anxin*. Wörtlich könnte man *anxin* mit 'den Geist beruhigen', 'den Geist stillen' übersetzen.⁴⁷⁶ *Anxin* wurde bereits in der Sütren-Literatur verwendet, scheint aber erst seit Bodhidharmas 二人四行論 *Eruxixing lun* eine spezifische Bedeutung erlangt zu haben. *Anxin* spielt auch in der Nordschule des Chan eine wichtige Rolle.

Anxin und 'Mauer-Kontemplation' (壁觀 *biguan*)

Im *Xu gaoseng zhuan* findet sich folgende Eintragung in Bodhidharmas Biographie:

"[As students of Bodhidharma] there were Daoyu [道育] and Huike [慧可]. [...] They made offerings [to him and] inquired respectfully, and he, responding to their pure sincerity, taught them the True Dharma (*zhenfa* [真法]): Such is the pacification of the mind, called 'wall contemplation' (*ru shi anxin wei biguan* [如是安心謂壁觀]); [...].⁴⁷⁷

Im 曇林 Tanlins Vorwort zum *Eruxixing lun* antwortet Bodhidharma auf die Frage nach dem wahren Weg:

"Such is the pacification of the mind, such is the generation of practice, such is accordance with convention, such are expedient means. This is the teaching of the pacification of the mind in the Mahâyâna. [...] Such is the pacification of the mind - wall contemplation"⁴⁷⁸

⁴⁷⁶Prof. Steinkellner wies mich darauf hin, daß 'beruhigen des Geistes' bei *anxin* sicherlich sekundär sei. Oft übersetzt *anxin* skr. *citta-dhâraṇa*: Festlegen und Festsetzen des Denkens auf bestimmte Gegenstände, um Konzentration zu erreichen.

⁴⁷⁷T.50/2060: 551b-c, übs. in McRae 1986: 18.

⁴⁷⁸Ibid.: 102-103; 如是安心, 如是發行, 如是順物, 如是方便. 此是大乘安心之法. 如是安心者壁觀 ... (Yanagida, 1969: 25). Im 41. 公案 *gongan* (j. *kōan*) der *gongan*-Sammlung 無門關 *Wumenguan* (j. *Mumonkan*) wird *anxin* schließlich in Kontext der orthodoxen Chan-Schule dramatisiert: "Bodhidharma set facing the wall. The second Patriarch stood in the snow. He cut off his arm and presented it to Bodhidharma, crying, 'My mind has no peace as yet! I beg you, master, please pacify my mind!' 'Bring your mind here and I will pacify it for you,' replied Bodhidharma. 'I have searched for my mind, and I cannot take hold of it,' said the Second Patriarch. 'Now your mind is pacified,' said Bodhidharma." (達磨面壁. 二祖立雪斷臂云, 弟子心未安, 乞師安心. 磨云將心來, 為汝安. 祖云, 覓心了不可得. 磨云, 為汝安心竟); hg. in Hirata 1969: 146, übs. in Sekida, 1977: 118.

In diesem Text wird *anxin* als Schlüssel-Begriff von Bodhidharmas Meditationspraxis definiert und mit 'Mauer-Kontemplation' (壁觀 *biguan*) gleichgesetzt. *Biguan* ist einzigartig in der buddhistischen Terminologie und kommt nur bei Bodhidharma vor. *Biguan* wurde im Laufe der Zeit verschieden interpretiert:

- Im *Xu gaoseng zhuan* und im *Erru sixing lun* wird *biguan* nicht näher definiert.⁴⁷⁹
- Im 傳法寶紀 *Zhuan fabao ji*, dem frühesten Transmissionstext der Chan-Schule, wird *biguan* als definitive Praxis Bodhidharmas gelehrt.⁴⁸⁰
- 智儼 Zhiyan (602-668) der Huayan-Schule führt *biguan* als eine von 18 Meditationsmethoden für Anfänger an.⁴⁸¹
- 宗密 Zongmi, der bedeutende Systematiker der Chan-Schule und gleichzeitige Huayan-Gelehrter, definiert *biguan* einerseits als Meditationsübung, bei der man äußerlich nicht zwischen Objekten unterscheidet und innerlich seinen Geist frei von Verlangen, Anhaften, etc. macht; andererseits beschreibt er *biguan* als Essenz von Bodhidharmas nicht-verbaler Lehrmethode mit dem Schwerpunkt auf 'Geist' (心 *xin*) und 'Weisheit' (智 *zhi*). *Zhi* ist gleichzeitig das wichtigste Konzept Shenhuis, als dessen entfernter Schüler Zongmi sich sieht.⁴⁸²
- Huangbo Xiyun (850 gest.) interpretiert *biguan* wörtlich als körperlich vor einer Mauer sitzen, eine Sichtweise, die im *Jingde zhuandeng lu* wiederholt wird und zur orthodoxen Interpretation wurde.⁴⁸³

Anxin im 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*

Dieses Werk ('Aufzeichnungen über die Lehrer und Schüler des *Laṅkāvatāra*') wurde von 淨覺 Jingjue (683-ca.750) verfaßt und ist einer der frühen Transmissionstexte der Nord-Schule des Chan. Das Besondere an diesem Text ist, daß als Gründer der chinesischen Chan-Schule nicht Bodhidharma aufscheint (dieser rangiert auf Platz 2), sondern Guṇabhadra, der Übersetzer des *Laṅkā*.⁴⁸⁴ Die Lehre des retrospektiv als 4. Patriarch angesehenen Daoxin ist uns nur aus dem *Lengqie shizi ji* bekannt.

⁴⁷⁹ Am ehesten symbolisiert *biguan* die Mahāyāna-Meditation über die Nicht-Substantialität der Gegebenheiten. In McRae 1986: 113-115 werden verschiedene Interpretationen moderner Buddhisten (insbesondere von Yanagida Seizan) behandelt, auf die hier aber nicht näher eingegangen werden kann.

⁴⁸⁰ *ibid.*: 113.

⁴⁸¹ *ibid.*: 113.

⁴⁸² *ibid.*: 113.

⁴⁸³ *ibid.*: 113. Im Laufe der Zeit wurde die Mauer, gegenüber der Bodhidharma am Song-shan meditiert haben soll, zu einem sakralen Ort und Ziel von Pilgern. "...famous places on Sung Shan had apparently become part of a kind of pilgrimage or sight seeing circuit. Ironically, the 'wall contemplation' attributed to Bodhidharma and defined as 'theoretical entrance' or contemplation came to be misinterpreted as a concrete technique of 'facing the wall' (面壁 *mianbi*), and the wall itself ultimately became a sacred place." (Faure 1992: 162).

⁴⁸⁴ Jingjue möchte offensichtlich Chan mit dem *Laṅkā* identifizieren. Dies ist auch der Grund, daß Guṇabhadra an erster Stelle der Lehrer des *Laṅkā* steht. Jingjue gibt bei jedem Meister eine Beschreibung von dessen Lehre.

Das *Lengqie shizi ji* beinhaltet das Daoxin zugeschriebene Traktat mit dem Titel 入道安心要方便法門 *Rudao anxin yao fangbian famen* ('Essentielle Lehren bzgl. hilfreicher Mittel, den Geist zu beruhigen und Erleuchtung zu erlangen')⁴⁸⁵. *Anxin* wird bereits im Titel dieses Werks verwendet⁴⁸⁶ und dann mit der zentralen Übung Daoxins, 'ohne Ablenkung das Eine bewahren' (守一不移 *shouyi buyi*), identifiziert.⁴⁸⁷

Anxin wird im *Lengqie shizi ji* auch in dem Abschnitt über Guṇabhadra ausführlich behandelt und vierfach in Bezug auf 理 *li*, 'Prinzip', 'Wahrheit', unterteilt:

"Wenn man heute vom Stillen [des Geistes] spricht, unterscheidet man 4 Arten: (1) Den Geist, der dem Prinzip den Rücken kehrt - anders ausgedrückt, den Geist der gewöhnlichen Menschen.

(2) Den Geist, der sich auf das Prinzip hin ausrichtet - mit anderen Worten den Geist, der *saṃsāra* verabscheut, nach *nirvāṇa* trachtet und zur Stille neigt; das nennt man den Geist der *śravakas*.

(3) Den Geist, der in das Prinzip eindringt - dieser hat zwar die 3 Hemmnisse überwunden und manifestiert das Prinzip, [die Begriffe von] Subjekt und Objekt sind jedoch noch nicht verschwunden. Dies nennt man den Geist des Bodhisattva.

(4) Den Geist, der mit dem Prinzip ident ist. Es gibt kein anderes Prinzip als das Prinzip, keinen anderen Geist als den Geist, das Prinzip ist der Geist; Prinzip bedeutet, daß der Geist zu völliger Gleichheit [d.h. keine Unterscheidung zwischen Objekten macht] befähigt ist. Geist und Prinzip sind ident, dies nennt man 'Buddha-Geist'.

Die, die der wahren Natur [gewahr sind], sehen zwischen *saṃsāra* und *nirvāṇa* keinen Unterschied. Das Gewöhnliche und das Heilige unterscheiden sich nicht voneinander, Objekte und [das zugrundeliegende] Wissen bilden keine Dualität, die

⁴⁸⁵Inwieweit dieses im *Lengqie shizi ji* inkludierte Werk die tatsächliche Lehre Daoxins widerspiegelt, kann mangels anderer Quellen nicht beurteilt werden. Die Quellen, auf denen Jingjues Werk basiert, sind vielfältig, und er verwendet zum Beispiel Zitate von Hongrens (des späteren '5. Patriarchen') Lehre, um die Abschnitte von Huike ('2. Patriarch') und Guṇabhadra auszufüllen, von dessen Lehren wahrscheinlich nichts bekannt war.

⁴⁸⁶Wahrscheinlich spielt dieser Titel auf eine in Dunhuang gefundene Version von Bodhidharmas *Erru sixing lun* an, in dem Bodhidharmas '4 Übungen' (四行 *sixing*) unter der Überschrift 大乘安心法 *Rudao anxin fa* ('Methode, gemäß dem Mahāyāna den Geist zu beruhigen') zusammengefaßt werden (S. 2715; Hg. in Suzuki 1968, Bd.2: 141; zit. in Chappell 1983: 96). Auf diese Weise wird eine direkte Verbindung zur Lehre Bodhidharmas hergestellt.

⁴⁸⁷"For Daoxin, *anxin* is a unified mindfulness which is to be maintained without deviation (守一不移). It is the removal of all objectified or dualistic thinking in the clear light of nonsubstantiality and interpenetration." (Chappell 1983: 96; Quelle: T.85/2837: 1288).

höchste Wahrheit und die konventionelle Wahrheit werden als gleich betrachtet, Makel und Reinheit sind von gleichem Wesen [...]488.

In Ms.1 wird *anxin* auf folgende Weise interpretiert: Inmitten der chaotischen Welt allen Faktoren, von denen man beeinflusst wird, *unmittelbar* Einhalt zu gebieten (Z.616, 617: 言安心者頓止諸緣 *yan anxin zhe dun zhi zhuyuan*); *anxin* wird hier also mit plötzlicher Erleuchtung gleichgesetzt.⁴⁸⁹ Wie schon in der Übersetzung von Ms.1 erwähnt wurde, ist es sehr interessant, daß in Ms.1 *anxin* genauso definiert wurde wie später 無心 *wuxin* (ein wichtiger Terminus der 'klassischen' Chan-Schule) bei Huangbo Xiyun, dem Lehrer von Rinzai.

In Z. 636 f. von Ms.1 wird *anxin* als Gewährsein des eigenen ursprünglichen reinen Geistes (本清淨心 *ben qingjing xin* = Buddha-Natur) interpretiert. Dieser reine Geist ist nicht erkennbar, aber immer gegenwärtig.

守心 *shouxin*

Shouxin ist der wichtigste Terminus des 弘忍 Hongren zugeschriebenen 修心要論 *Xiu xinyao lun* ('Abhandlung über das Essentielle zur Kultivierung des Geistes').

"In the *Xiu xinyao lun*, *shouxin* does not mean to guard the mind against outside influences so much as to maintain it uppermost in one's thoughts, to refrain from ever forgetting about the cardinal importance of its existence, to make its presence the dominant standard by which one orders one's life. In the strictest sense, *shouxin* means to maintain continued possession of the Absolute Mind, but this possession is treated in cognitive terms: it is the awareness of the presence of that mind that is important. Eventually, one will experience the Buddha Nature directly when one's illusions disappear."⁴⁹⁰

488今言安者，略有四種。一者背理心，謂一向凡夫心也。二者向理心，謂厭惡生死，以求涅槃，趣向寂靜，名聲聞心也。三者入理心，謂雖復斷障顯理，能所未亡，是菩薩心也。四者理心，謂非理外理，非心外心，理即是心，心能平等，名之為理。心理平等，名之為佛心。會實性者，不見生死涅槃別。凡聖無異，境智無二，理事俱融，真俗齊觀，染淨一如 ...T.85: 1284a, Yanagida 1967: 72-73. Ich folge der französischen Übersetzung in Faure 1989: 106, 107. Faure gibt zu bedenken, daß das Konzept der 4 Arten des Geistes von Bodhidharmas *Erru sixing lun* beeinflusst zu sein scheint und auch Ähnlichkeit zu den Formen der Meditation im *La ĩkā* aufweist (ibid.; über die 4 Formen des *dhyāna* im *La ĩkā* siehe Suzuki 1932: 85-86).

489Faure weist ebenfalls darauf hin, daß in Nordschul-Texten wie z.B. dem *Lengqie shizi ji* der Terminus *anxin* auf 'plötzliche Erleuchtung' hindeutet: Faure 1986 (1): 127, Fn.43 "'Sudden awakening' is synonymous with 'anxin' ('pacifying the mind') or 'liu' ('entrance via Principle')" (Faure 1986 (1): 127, Fn.43; siehe auch Yanagida 1974 (2): 67-104).

490McRae 1986: 136. Über *shouxin* siehe insbesondere McRae 1986: 119, 122-129, 136-138, McRae 1983: 208, 229; Buswell 1989: 140.

Einige Beispiele der Verwendung von *shouxin* im *Xiu xinyao lun*:

- ...能顯然 [照現真] 守心, 妄念不生, 涅槃法日 [如日照]...(Hg. McRae 1986, ab dem Buchende : 1) "If one can just distinctly maintain [awareness of] the mind (*shouxin*) and not produce false thoughts, then the Dharma sun of *nirvāṇa* will be naturally manifested." (McRae 1986: 122)
- ...了然守心, 妄心不起, 即到無生. 故知, 心為本師... (ibid.: 3) "By clearly maintaining awareness of the mind, the false mind will not be activated (*buqi*), and you will reach the state of birthlessness (i.e., *nirvāṇa*). Therefore, it is known that the mind is the fundamental teacher." (ibid.: 123)
- ...故知, 守真心勝念他佛...(ibid.:3) "Therefore, it is known that maintaining awareness of the True Mind is superior to reflecting on Buddhas divorced from oneself." (ibid.: 123)
- ...但於行住坐卧, 恆常凝然守本淨心. 妄念不生, 我所心滅, 自然證解... (ibid.: 5) "[...] you should simply maintain awareness of your fundamental Pure Mind. Do this constantly and fixedly, without generating false thoughts or the illusion of personal possession. Enlightenment will thus occur of itself." (ibid.: 124)
- ...達法性故, 即得涅槃. 故知, 守心是涅槃之根本...(ibid.:5) "By comprehending the Dharma Nature one achieves *nirvāṇa*. Therefore, maintaining awareness of the mind is the fundamental basis of *nirvāṇa*." (ibid.: 125)
- ...問曰, 何知守心是三世諸佛之祖. 答曰, 三世諸佛皆從識性中生. 先守 真心, 妄念不生, 我所心滅, 後得成佛. 故知, 守心是三世諸佛之祖...(ibid.:7) "Question: Why is maintaining awareness of the mind the patriarch of all the Buddhas of past, present, and future? - Answer: All the Buddhas of past, present, and future are generating within [one's own] consciousness. When you do not generate false thoughts, [the Buddhas] are generated within your consciousness. You will only achieve buddhahood by maintaining awareness of the True Mind. Therefore, maintaining awareness of the mind is the patriarch of all the Buddhas of past, present, and future." (ibid.: 126)
- ...若不得定, 不見一切境界, 亦不須怪. 但於行住坐卧中, 恆常了然守真 心... (ibid.: 9) "Do not worry if you cannot achieve concentration and do not experience the various psychological states. Just constantly maintain wareness of the True Mind in all your actions." (ibid.: 127)

In Ms.3 wird *shouxin* nicht näher definiert, scheint also ein etablierter Terminus zu sein. Aus dem Kontext geht hervor, daß *shouxin* in Ms.3 wahrscheinlich dieselbe Bedeutung wie im *Xiu xinyao lun* hat, nämlich 'das Bewahren des wahren (vollkommenen) Geistes': "Wenn man das Ungeborene (無生 *wusheng* = *nirvāṇa*) studieren möchte, ist es zuerst notwendig, das Bewußtsein zu vollenden (識達 *shida*), dann macht man das Bewahren des [wahren] Geistes zur Grundlage [der

Praxis], der Geist ist [auf diese Weise] ohne Anhaften (無攀緣 *wu panyuan*) und alle Handlungen (Übungen) werden [von selbst] richtig."⁴⁹¹

Der Begriff *shouxin* ist parallel zu 守一 *shouyi* ('das Eine bewahren'), einer Hongrens Lehrer Daoxin zugeschriebenen Meditationsmethode.⁴⁹²

Buqi

不起 *buqi*, 'nicht-Aktivieren', ist ein in Nordschul-Texten häufig gebrauchter Terminus. Dieses 'nicht-Aktivieren' bedeutet kein objektivierendes, unterscheidendes, etc. Denken entstehen zu lassen.⁴⁹³

"The concept of *buqi* may be best explained with reference to the metaphor of the mirror, not the specialized example that occurs in the *Platform Sūtra*⁴⁹⁴ verse, but the more general understanding that abounds in the works of Northern Chan and other Buddhist schools. According to this metaphor, the sage's mind is supposed to perceive all things perfectly, just as a mirror perfectly reflects its objects. As in [吉藏] Jizang's concept of wisdom, the enlightened person's mind 'illuminates' all things. Illuminating or perceiving all things perfectly, the enlightened person is supposed to react immediately to the need of sentient beings. Just as the mirror displays an image when an object is placed in front of it but does not create images of its own, so the sage reacts perfectly to the world around him but generates no independent activities of his own. The avoidance of the intentional generation of any activity, physical or mental, is known as *buqi*."⁴⁹⁵

Robert Buswell definiert *buqi* wie folgt:

"This term nonactivation comes to be used in Northern school literature to refer to a state of mind that is beyond all conceptual dualities, such as

⁴⁹¹Siehe Ms.3: Zeile 735-736.

⁴⁹²Chappel 1983: 99.

⁴⁹³*Buqi* war anscheinend einer der zentralen Begriffe der frühen Chan-Schule, wie aus der Kritik eines esoterischen buddhistischen Meisters namens Subhākarasimha in einem Gespräch mit 敬賢 Jingxian der Nordschule hervorgeht: "You beginning students are quite afraid of activating the mind [*buqi*] and moving the thoughts [...] and single-mindedly maintain no-thought as the ultimate." (McRae 1983: 250, Fn.93; Quelle: T.48: 945a).

⁴⁹⁴Ein Beispiel für die Verwendung von *buqi* im *Plattform-Sūtra*: "Men of the world, separate yourself from views; do not activate (起 *qi*) thoughts. If there were no thinking, then no-thought (無念 *wunian*) would have no place to exist... if you give rise to thoughts (起念 *qinian*) from your self-nature, then, although you see, hear, perceive, and know, you are not stained by the manifold environments, and always free." (Übs. in Yampolsky 1967: 139). Beispiele für das Vorkommen von *buqi* in Nordschul-Texten: 五方便 *Wu fangbian*, Hg. Suzuki 1968, Bd.3: 170; andere Beispiele aus dem *Wu fangbian*: "To activate the mind (*qi*) for the briefest instant is to go counter the Buddha Nature, to break the Bodhisattva Precepts." (McRae 1986: 172), "If the mind does not activate, it is constantly without characteristics and is pure. This is the True Nature of the *dharmas*." (ibid.: 192); 修心要論 *Xiu xinyao lun*, Hg. McRae 1986 (ab dem Buchende): 3 (了然守心, 妄心不起, 即到無生).

⁴⁹⁵McRae 1983: 230.

existence and nonexistence; it is made the virtual equivalent of the 'true mind', or buddha-nature."⁴⁹⁶

Zitierte *Sûtren*:

Vimalakîrtisûtra

Das am häufigsten zitierte *Sûtra* in Ms.3 ist das *Vimalakîrtisûtra*. Die Zitate stammen alle aus Kumârajîvas Übersetzung. Das *Vimalakîrtisûtra* zählt zu den in doktrinärer Hinsicht entwickeltsten *Mahâyâna-Sûtren* und wird unter die *Prajñâpâramitâ*-Literatur gereiht. Der Text erlangte in China bald große Beliebtheit.⁴⁹⁷ In Werken der frühen Chan-Schule finden sich ebenfalls zahlreiche Zitate aus diesem Text.⁴⁹⁸ Zeugnis der Beliebtheit dieses Text im 7. und 8. Jht. ist z. B. die Tatsache, daß der berühmte Dichter 王維 Wangwei (701-761) seinem Namen die Zeichen 摩詰 *mojie* hinzufügte, die phonetische Umschreibung für *Vimalakîrti*.⁴⁹⁹

In Ms.3 wird das *Vimalakîrtisûtra* fünfmal zitiert, fast immer in Bezug auf Geist/Bewußtsein:

(1) T.14/474: 526a27: Hier wird das *Sûtra* verwendet, um die Auffassung zu untermauern, daß die Wurzel des Übels nicht in den Gegebenheiten an sich liegt, sondern am anhaftenden Bewußtsein, das durch falsche Konzepte und Unterscheidungen bzgl. der Außenwelt eine falsche Vorstellung von dieser kreiert und die Dinge nicht so sieht, wie sie eigentlich sind (d.h. als leer, substanzlos).

(2) T.14/474: 554b Hier wird der Terminus 無念 *wunian*, 'Nicht-Denken', 'Nicht-Konzeptualisieren', anhand des *Sûtra* illustriert.

⁴⁹⁶Buswell 1989: 157.

⁴⁹⁷Der Text fand erstmals zur Zeit der östlichen Jin (317-420) unter den Literati, die sich mit Taoismus befaßten, große Beachtung. Das mag auf den dramatischen Aufbau des *Sûtras* zurückzuführen sein, die paradoxen und oft ironischen Dialoge, die die Literati wohl an die taoistischen 清談 *qingtan*-Dialoge erinnerten, insbesondere aber auf die Tatsache, daß der Hauptakteur in diesem *Sûtra* kein Mönch oder Schüler Buddhas ist, sondern ein wohlhabender Laien-Buddhist. Seine Einsicht und Weisheit ist so groß, daß sich sogar Buddhas direkte Schüler wie zum Bsp. Śāriputra seiner Kritik nicht entziehen können und nur der Bodhisattva Mañjuśrī (der Bodhisattva der Weisheit) sich mit ihm zu messen vermag. (Démieville 1962 in Démieville 1973: 348, 349). Im Süden wurde etliche Kommentare während der Epochen der 齊 Qi (479-501) und der 梁 Liang (502-556) verfaßt, im Norden verbreitete sich das *Sûtra* insbesondere durch zahlreiche Darstellungen *Vimalakîrtis* (in den Longmen- und Yungang- Höhlen, oft in Darstellungen zusammen mit Mañjuśrī ; siehe *ibid.*:355-358).

⁴⁹⁸"[...] The *Vimalakîrti* continued to play a major role for the Chan tradition both as a text and a role model." (Chappell 1988: 194). Z. B. ist das *Vimalakîrtisûtra* das meistzitierte *Sûtra* in Nordschulwerken wie Daoxins 入道安心要 *Rudao anxin yao* (5 Zitate) und Hongrens 修心要論 *Xiu xinyao lun* (*ibid.*: 195).

⁴⁹⁹*ibid.*: 361. Démieville vermutet, daß dies auf Betreiben seiner Mutter geschah, die eine begeisterte Anhängerin des Nordschul-Meisters 普寂 Puji (652-739) war. Auch im späteren Chan-Buddhismus, z.B. bei 慧能 Huineng, 神慧 Shenhui, 黃檗 Huangbo, 林濟 Linji, findet sich Referenz zum *Vimalakîrti*; besonders beliebt ist die Episode, in der *Vimalakîrti* Kritik an Śāriputra aufgrund dessen Verweilens in stiller Meditation übt (*ibid.* 361, Fn.48).

(3)T.14/474: 539a5-6; Der Bodhisattva ist frei von den 3 Sinneseindrücken 'angenehm', 'unangenehm' und 'neutral'.

(4)T.14/474: 541b24-25; "Am Ich festhalten (anhaften) ist Makel, nicht am Ich festhalten ist Reinheit."

(5)T.14/474: 542b: Hier wird betont, daß *nirvâṇa* und *samsâra* im Grunde nicht verschieden voneinander sind.

Siyi jing

Das *Siyi jing* (*Viśeṣacintâbrahmapariṣcchâsûtra*) wird in Ms.3 zwei Mal zitiert und war offensichtlich ein bei der frühen Chan Schule beliebtes *Sûtra*⁵⁰⁰. Zitate aus dem *Siyi jing* vor dieser Zeit habe ich lediglich in den Werken Tiantai Zhiyis gefunden.⁵⁰¹ Im Kontext der frühen Chan-Schule wird das *Sûtra* in Werken wie dem 五方便 *Wu fangbian*⁵⁰² und dem 頓悟大乘正理決 *Dunwu dasheng zhengli jue*⁵⁰³ verwendet. Der Nordschul-Mönch 普寂 Puji soll 5 Jahre unter Shenxiu studiert haben, wobei er zuerst das Hauptaugenmerk auf das *Siyi jing* und dann auf das *Laṅkā* legte.⁵⁰⁴

Laṅkā

Dem *Laṅkā* wurde seitens der frühen Chan-Bewegung große Beachtung geschenkt. Das *Sûtra* ist auch deshalb von Bedeutung, da es zwei Strömungen buddhistischer Philosophie, die *citta-mâtra* (唯心 *weixin*)-Theorie der idealistischen Yogâcâra-Schule, und die Doktrin der Buddha-Essenz (Buddha-Embryo, Buddha-Natur; skr. *tathâgata-garbha*, 如來藏 *ru lai zang*) zu synthetisieren versucht.⁵⁰⁵ Zumindest eine Fraktion der frühen Chan-Bewegung identifizierte sich mit diesem *Sûtra*, da diese Schrift angeblich von Bodhidharma an seinen Schüler Huike (die retrospektiven ersten und zweiten Patriarchen) als Ausdruck der Lehre weitergegeben wurde.⁵⁰⁶

⁵⁰⁰Siehe Gomez 1987: 155, Fn.134.

⁵⁰¹Siehe z. B. 妙法蓮華經玄義 *Miaofa lianhua jing xuanyi*, T.33/1716: 691c (zit. in Swanson 1989: 170); T.33/1716: 702b (zit. in Swanson 1989: 238). Das *Sûtra* wurde im Jahre 402 v. Kumârajîva übersetzt. "It emphasizes the non-duality of *nirvâṇa* und *samsâra*, the unity of all *dharma*s, and the positive aspects of reality." (ibid.: 287-288, Fn. 61).

⁵⁰²*Wu fangbian*, T.85/2834: 1277c27 (McRae 1986: 192).

⁵⁰³*Dunwu dasheng zhengli jue*, P.4646: Blatt 133a, 144a, 144b, 151b (Hg. Démieville 1987, ab dem Buchende)

⁵⁰⁴McRae 1986: 66.

⁵⁰⁵Über das *Laṅkā* siehe insbesondere Suzuki 1939 und Suzuki 1973.

⁵⁰⁶Eine der frühen Chan-Genealogien heißt dementsprechend 'Lehrer und Schüler des *Laṅkā*' (楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*). McRae glaubt allerdings, daß der konkrete Einfluß des *Laṅkā* weitaus geringer ist (im Vergleich zu anderen *Sûtren*), als die Identifikation der frühen Chan-Schule mit diesem *Sûtra* nahelegt; ein möglicher Grund der Betonung dieses *Sûtras* könnte auch darin liegen, daß es noch nicht mit anderen Schulen assoziiert wurde (wie das *Lotus-Sûtra* mit der Tiantai-Schule und das *Avatamsaka* mit der Huayan-Schule); über *Chan* und das *Laṅkā* siehe McRae 1986: 24-29, 90-91; Buswell 1989: 148-149.

In Ms.3 wird das *Laṅkā* zwar nicht direkt zitiert, einige der in dem Traktat entwickelte Ideen sind aber offensichtlich vom *Laṅkā* beeinflusst; z. B. das Mißtrauen gegenüber dem geschriebenen Wort als adäquater Ausdruck der buddhistischen Lehre, die Unterscheidung der 2 Arten von *icchantikas* und die ungewöhnliche Interpretation der 5 Todsünden.⁵⁰⁷

Im weiteren werden 2 Texte untersucht, die mit den Mss. offensichtlich in enger Verbindung stehen.

真宗論 *Zhenzong lun*

Der ausführliche Name dieses Traktats ist 大乘開心顯性頓悟真宗論 *Dasheng kaishin xianxing dunwu zhenzong lun*⁵⁰⁸ (McRae: 'Treatise on the true principle of opening the Mind and Manifesting the [Buddha-] nature in Sudden Enlightenment [according to] the Mahâyâna'). Das Besondere an diesem Text ist, daß er in einer Periode entstand, in dem Shenhui und Anhänger der Nordschule wahrscheinlich noch miteinander kooperierten, also vor der Spaltung der frühen Chan-Schule, die um 730 von Shenhui mit seinen vehementen Angriffen gegen Mitglieder der Nordschule⁵⁰⁹ begann. Der Verfasser dieses Textes ist ein gewisser 慧光 *Huiguang*⁵¹⁰, der sowohl unter Shenhui, als auch dem Nordschul-Meister 老安 *Laoan* und möglicherweise *Puji* studierte. Die Struktur und einige Teile des Textes sind identisch mit einem anderen Nordschul-Text, dem 頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決 *Dunwu zhenzong jingang banruo xiuxing da bian famen*

⁵⁰⁷Wie wir sehen werden, wurde diese Interpretation nicht direkt aus dem *Lankā* entnommen, sondern indirekt über einen Kommentar zum *Faju jing*. Ein Einfluß des *Laṅkā* auf die frühe Chan-Schule könnten die ungewöhnlichen Interpretationen von buddhistischen Begriffen sein, die im Umfeld dieser Schule manchmal fast bis zur Absurdität gepflegt wurden.

⁵⁰⁸Kurz: *Zhenzong lun*; dieser Text befindet sich in P.2162, hg. in T.85/1835: 1278-1281 u. Suzuki 1968, Bd.3: 318-330. Der Text ist wahrscheinlich kurz nach dem Jahr 720 entstanden. Meine Beschreibung des Textes folgt hauptsächlich McRae 1987: 239-240; eine ausführliche Beschreibung des Hintergrundes dieses Textes siehe in Tanaka 1980: 233-242. Das Traktat wurde nach der Entdeckung wegen seiner Betonung auf plötzlicher Erleuchtung zuerst für ein Werk der Südschule des Chan gehalten. Es stellte sich aber aufgrund der Ähnlichkeiten zu Nordschul-Texten wie Shenxius 觀心論 *Guanxin lun*, Jingjues 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*, etc. sein Nordschul-Charakter heraus. Der Fund dieses und anderer Texte der Nordschule, die den plötzlichen Charakter der Erleuchtung betonen, führten zu einer Neubewertung der Nordschule (die gemäß der orthodoxen Chan-Historiographie eine graduelle Erleuchtung propagiert haben soll) bzgl. deren Ansichten über Erleuchtung (siehe Tanaka 1980: 237-238).

⁵⁰⁹Der abwertende Begriff 'Nordschule' (vs. 'Südschule') wurde erst durch diesen Angriff geprägt. Vor dieser Periode kann man nur aus Konvention von 'Nordschule' sprechen, da diese Schule am Beginn des 8. Jhts. die Gesamtheit der Chan-Bewegung darstellte; siehe Teil III dieser Arbeit.

⁵¹⁰Ein Mönch namens *Huiguang* soll auch das (apokryphe) 禪門經 *Chanmen jing* um das Jahr 720 'entdeckt' haben. Gelehrte wie Yanagida und Tanaka halten diesen *Huiguang* und den *Huiguang*, der das *Zhenzong lun* verfaßte, für zwei verschiedene Personen (siehe McRae 1987: 268, Fn. 58).

*yaojue*⁵¹¹ (McRae: 'Essential Determination of the Doctrine of Admantine Wisdom [According to] the True Teaching of Sudden Enlightenment'). Auffallend an diesen beiden Texten ist ihre Struktur: Die Form eines dramatischen Dialogs zwischen einem Mönch und einem Laien.⁵¹²

Vergleich des *Zhenzong lun* mit Ms. 1 und Ms.3

Ms.1, Ms.3⁵¹³

欲修大乘之道，先當安心 (Ms. 1, Z.615-616)
Wenn man den Weg des *Mahâyâna* üben möchte, muß man zuerst seinen Geist beruhigen.

三界虛妄，但一心作 (Ms. 3, Z.667-668) Die 3 Welten existieren nur scheinbar und werden nur von dem *Einen Geist* hervorgebracht

溫道育德，資成法身 (Ms.1, Z.624) Nähre den Weg und pflege die Tugend, so erreicht man *dharmakâya*.

體同虛空，名無邊三昧 (Ms.1, Z.626) Die Substanz gleicht dem leeren Raum, dies nennt man 'samâdhi des Grenzenlosen'.

真宗論 *Zhenzong lun* (T.85/1835:1278-1281)

若欲修習大乘者，不解安心定知悟失 (1278a22-23) Wenn man [gemäß dem] *Mahâyâna* üben möchte und die Beruhigung des Geistes nicht versteht, wird man keinerlei Erleuchtung erlangen.⁵¹⁴

三界唯心 (1278a11) Die 3 Welten sind nur Geist.⁵¹⁵

溫道育德，資成法身 (1278a18) (Übs. wie linke Seite).⁵¹⁶

體如虛空，名無邊三昧 (1278a19) (Übs. wie linke Seite).⁵¹⁷

⁵¹¹Kurz: *Yaojue*; in: P.116, hg. in Ueyama 1976. Textinformation siehe in Okimoto 1980: 417-418. Der Text wurde 712 von einem gewissen 智達 Zhida (alternativer Name: 侯莫陳琰之 Houmochen Yanzhi, 714 gest.) verfaßt. Er war ein Schüler Laoans und Shenxius, also eindeutig ein Mönch der Nordschule (McRae 1987: 239).

⁵¹²Anhand des Vorworts zu den Dialogen läßt sich aber ableiten, daß es sich bei den Gegenspielern um ein und dieselbe Person handelt. "The efforts taken in these two texts to present their messages in dramatic form is a delightful innovation in the history of Chan literature, the power of which is only confirmed by its duplication." (McRae 1987: 240).

⁵¹³Die Zitate aus Ms.1 und Ms.3 werden durch die laufende Zeilennummer in P.3559 gekennzeichnet. Um einen Vergleich der Textstellen zu ermöglichen, füge ich den Zitaten aus dem *Zhenzong lun* eine deutsche Übersetzung bei, obwohl das Traktat in englischer Übersetzung vorliegt. Die englische Übersetzung wird in den Fußnoten zitiert.

⁵¹⁴"[Students are all seeking interpretive understanding: they do not seek direct experience.] If you want to cultivate the Great Vehicle without knowing how to pacify mind, your knowledge is sure to go wrong." (Cleary 1986: 106). "[All the students (nowadays) seek just for understanding, not for their own realization.] You should definitely understand that it would be mistaken to attempt to cultivate the *Mahâyâna* without understanding pacification of the mind (*anxin*)." (McRae 1987: 241).

⁵¹⁵"[For those who awaken,] the triple world is only mind." (Cleary 1986: 105); "[To the enlightened,] the triple realm is only the mind;" (McRae 1987: 240).

⁵¹⁶"[Aware (of things) without giving them forms, you move freely in *samâdhi*,] closely nurturing the Path and its power. By this means you achieve the *dharmakâya*, the body of reality." (Cleary 1986: 106). "[Consign yourself freely to *samâdhi*, (so that you may)] incubate the way (*dao*) and nurture virtue (*de*), thus helping to create (*zicheng*) the *dharmakâya*." (McRae 1987: 241).

⁵¹⁷"[When you turn back and awaken to the mind source, there are hindrances and no obstructions.] Its body is like empty space, so it is called boundless *samâdhi*." (Cleary 1986: 106). "[Being enlightened to the mind-source, one is without obstruction and without hindrance,] one is in essence like space: this is called the limitless *samâdhi*." (McRae 1987: 241).

無心入, 名大寂三昧 (Ms.1, Z.626-627) Eindringen [in die Wahrheit] mittels Negierung des [verblendeten] Geistes, heißt 'samâdhi der Großen Stille'.

諸量不起, 是不思議三昧 (Ms.1, Z.627) Keinerlei Denken entstehen lassen, heißt 'samâdhi des Unfaßbaren'.

不從緣變, 名法注三昧 (Ms.1, Z.627) Sich nicht von [äußeren] Umständen (Bedingungen) beeinflussen lassen, heißt 'samâdhi der Natur der Gegebenheiten'.

經云, 常求無念, 實相智惠 (Ms.3, Z. 692-693) Ein *Sûtra* besagt: "Suche beständig danach, nicht zu Konzeptualisieren und die 'Weisheit des wahrhaftigen Charakteristikum [des Geistes]'".

心無出入名無寂三昧 (1278a20) Der Geist ohne Gehen und Kommen [wörtl. Nichts geht aus dem Geist hinaus, und nichts dringt in ihn ein], heißt 'samâdhi ohne [!] Stille'.⁵¹⁸

于一切有處淨無求名不思議三昧 (1278a20-21) Rein und ohne Begierde bzgl. alles Existierenden sein, heißt 'samâdhi des Unfaßbaren'.⁵¹⁹

三昧不昧不從緣起名法性三昧 (1278a: 21) Wenn das *samâdhi* erhalten bleibt und nicht aus Bedingungen entsteht, heißt das 'samâdhi der *dharma*-Natur'.⁵²⁰

經云, 常求無念, 實相智惠, 於世間法少欲知足. 於出世間法求之無厭. 不壞威儀而能隨俗起神通惠引道於眾生 (1279a24-27) Ein *Sûtra* besagt: "Suche beständig danach, nicht zu konzeptualisieren und der 'Weisheit um das wahrhaftige Charakteristikum [des Geistes]. In Hinblick auf weltliche Gegebenheiten, zügelte er seine Begehren und kannte Genügen. Er suchte unermüdlich nach dem *dharma*, das die Welt transzendiert. Nach außen hin stellte er ein makellooses Benehmen zur Schau. Er folgte den Konventionen und war trotzdem imstande, seine übernatürlichen Kräfte zu gebrauchen, um damit die Menschen anzuleiten."⁵²¹

Letzteres unvollständige Zitat in Ms.3 machte mich auf das *Zhenzong lun* aufmerksam. McRae bemerkte bei der Übersetzung des *Zhenzong lun* ebenfalls diesen Fehler und fand noch zwei weitere Texte, in denen die gleiche Stelle unter Auslassung des Zeichens 行 *xing* zitiert wurde: In einem Traktat namens 法性論 *Faxing lun*⁵²² ('Traktat über die *Dharma*-Natur') und in einem Werk Shenhuis⁵²³.

⁵¹⁸"Mind has no going out or coming in, so it is called the *samâdhi* of stillness." (Cleary 1986: 106). "The mind is without exit or entrance (i.e., it does not enter or leave meditative or perceptual states): this is called the *samâdhi* of no quiescence." (McRae 1987: 241).

無寂 *wuji* im *Zhenzong lun* ist wahrscheinlich ein Kopier- oder Lesefehler von 大寂 *daji*.

⁵¹⁹"Amid all being it is pure and without seeking, so it is called inconceivable *samâdhi*." (Cleary 1986: 106). "To be pure and without seeking with respect to all the loci of being (*yousuo*) is called the inconceivable *samâdhi*." (McRae 1987: 241).

⁵²⁰"*Samâdhi* is undimmed and does not follow causal origination, so it is called the *samâdhi* of the real nature of things." (Cleary 1986: 106). "For one's *samâdhi* to be unobscured (*sanmei bu mei*) and not derive from conditions is called the *samâdhi* of the *dharma*-nature." (McRae 1987: 241).

Die Zeichen 法住 *fazhu* in Ms.1 und 法性 im *Zhenzong lun* sind leicht zu verwechseln.

⁵²¹Das Zitat stammt aus dem *Vimalakîrtisûtra*, T.14/475: 554b. Das Zitat im *Zhenzong lun* ist länger als in Ms.3. Gemein ist beiden Zitaten jedoch, daß sie ein Zeichen auslassen: 行 *xing*, 'Übung'. Die korrekte Fassung im *Vimalakîrtisûtra* lautet: 常求無念, 實相智惠行; "Suche beständig nach der Übung der Weisheit des Nicht-Konzeptualisierens und des wahrhaftigen Charakteristikums." McRae 1987: Fn. 93: "Constantly seek the practice of wisdom of the true characteristics of nonthought."

⁵²²*Faxing lun* ist der provisorische Titel, den Suzuki Daisetsu diesem Traktat gab. Das Traktat befindet sich in S.2669 und auf einem Dunhuang-Manuskript im Besitz der Ryûkoku-Universität in Kyôto. Das *Faxing lun* ist hg. in Suzuki 1968, Bd.2: 444-445; der Text ist nach Suzukis Meinung von Shenhui beeinflusst (siehe McRae 1986: 311, Fn.36).

⁵²³In 胡適 *Hu Shi*: 神會和尚遺集 - 附胡先生最後的研究 *Shenhui heshang yiji - fu Hu xiansheng zuihou de yanjiu*; hg. v. 馬君武 *Ma Junwu*. Taipei, Hu Shi jinian guan 1968: 236. Die von mir verwendete Ausgabe (Hu 1930) hat nur 220 Seiten und umfaßt den Anhang über Hu Shis letzte

Neben den oben aufgelisteten parallelen Stellen gibt es weitere Ähnlichkeiten zwischen dem *Zhenzong lun* und Ms.3. So verwendet der Autor des *Zhenzong lun* viele bei der Nordschule beliebte Termini, die auch in Ms.3 aufscheinen: 不起 *buqi*⁵²⁴ ('Nicht-Aktivieren'), 不分別 *bu fenbie*⁵²⁵ ('Nicht-Unterscheiden'), 心從本已來清淨 *xin cong ben yilai qingjing*⁵²⁶ ('Der Geist ist ursprünglich rein'), etc. Das Traktat *Yaojue*, das zu einem Teil mit dem *Zhenzong lun* identisch ist, verwendet überdies 守心 *shouxin* ('den [wahren] Geist bewahren'), den zentralen Terminus der Lehre Hongrens, der auch in Ms.3 vorkommt, und 看心 *kanxin* ('den Geist [meditativ] betrachten').⁵²⁷ Weiters verwenden beide Texte die Technik der 'kontemplativen Analyse'. Die Richtung der Beeinflussung zwischen dem *Zhenzong lun* bzw. *Jaojue* und Ms.1/Ms.3 ist schwer zu bestimmen. Wie dem auch sei - in unserem Kontext ist von größerer Wichtigkeit, daß 'Sengchous' Manuskripte mit Werken aus dem frühen 8. Jht. in enger Verbindung stehen.

Parallelen zum Kommentar zum *Faju jing*

McRae zitiert in seinem Werk 'The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism' (McRae 1986) einige Zeilen aus einem Kommentar⁵²⁸ zum

Studien nicht. Der Text des *Faxing lun* war mir ebenfalls nicht zugänglich, ich konnte also diese beiden Werke keinem Vergleich mit den Mss. Sengchous unterziehen.

⁵²⁴云何真性, 答曰, 不起心常無相清淨 (T.85/2835: 1278b209); "What is your true identity?" - Answer: 'It does not give rise to [false states of] mind: it is forever formless and pure.' (Cleary 1986: 108).

⁵²⁵T.85/2835: 1278c7-9, 1279a7,8,11.

⁵²⁶ibid.: 1279a14, c9.

⁵²⁷Eine Analyse des *Yaojue* befindet sich in McRae 1987: 243, 244. Das Traktat war mir für einen Vergleich nicht zugänglich.

⁵²⁸Dieser Kommentar im Dunhuang-Manuskript P.2192 wurde laut McRae von 田中良昭 Tanaka Ryôshô 'entdeckt'. Es gibt noch einen zweiten Kommentar zum *Faju jing* in P.2325, der in T.85/2902: 1435-1445 hg. ist. Der Charakter dieses Kommentars ist aber von jenem in P.2192 völlig verschieden und für diese Arbeit von keiner Bedeutung. Der Kommentar auf P.2192 wurde erst 1980 entdeckt, umfaßt 56 Blätter und ist 1533 Zeilen lang. In der Tat ist es nicht klar, ob der Name 'Kommentar zum *Faju jing*' (法句經疏 *Faju jingshu*) berechtigt ist, da der Beginn des Manuskripts nur fragmentarisch erhalten und kein Titel erkennbar ist. Am Ende des Manuskripts befindet sich der Eintrag 佛說法句經一卷 *Foshuo faju jing yi juan*, 'das von Buddha proklamierte *Faju jing*, in einem *juan*'. In der Mitte des Manuskripts befindet sich eine Korrektur in roter Farbe: 辰年六月十一日勘校 *chennian liuyue shiyiri kanxiao*, 'Am 11. Tag des 6. Monats des Jahres *chen* [?] gesichtet (untersucht)'; die Jahreszahl kann aus der Angabe 辰 *chen*, dem 4. der 12 'irdischen Stämme' (十二地支 *shier dizhi*), nicht bestimmt werden, da der dazugehörige 'himmlische Stamm' (天干 *tiangan*) fehlt; beides ist notwendig zur Angabe eines Jahres in einem Sechziger-Zyklus. (Das Tier-Symbol für *chen* ist der Drache 龍 *long*; während der Tang-Zeit gab es eine Regierungsperiode namens 龍朔 *Longshuo* (661-664); vielleicht ist mit *chen* das erste Jahr dieser Periode gemeint). Der Kommentar zitiert 60 Mal aus diversen *Sûtren* und *Śâstras*, wobei nur 14 namentlich genannt sind. Die gebrauchten Termini weisen auf einen Einfluß des Bodhidharma zugeschriebenen 二入四行論 *Erru sixing lun hin*. Auch läßt sich der Einfluß der Übersetzungen 玄奘 *Xuanzhangs* (600-664) nachweisen, der im Jahre 645 von seiner Indien-Reise nach 長安 *Changan* zurückkehrte und seine Übersetzungstätigkeit begann. Tanaka

法句經 *Faju jing*⁵²⁹ als Beispiele für den in der Nordschule beliebten Gebrauch der 'kontemplativen Analyse'.⁵³⁰ Unter anderem zitiert er den Beginn einer Stelle bzgl. der Interpretation der '10 Todsünden'.⁵³¹ Diese Stelle erinnerte mich an die Beschreibung in Ms.3.⁵³² Meine Neugierde war geweckt und ich bestellte eine Kopie des Mikrofils von P.2192 bei der Bibliotheque Nationale de Paris. Das Manuskript erwies sich als wahre Fundstelle für parallele Stellen zu Ms.3 und ließ einige Passagen in Ms.3, die bisher als 'einzigartig' in den Dunhuang-Manuskripten betrachtet wurden, in einem neuen Licht erscheinen, nämlich als Kopie aus dem Kommentar zum *Faju jing*.

Ryōshō folgert daraus, daß der Text in der 2.Hälfte des 7. Jhts. entstanden ist (obige Beschreibung von P.2192 folgt Okabe 1980: 340-342). McRae folgert aus der Struktur und Terminologie des Textes, daß dieser im Kontext der frühen Chan-Schule entstand, etwa zur selben Zeit wie Shenxius 五方便 *Wu fangbian* (McRae 1986: 340, Fn. 301).

⁵²⁹Das *Faju jing* ist ein apokryphes Sūtra, daß in China entstand und ist nicht mit dem gleichnamigen Sūtra des frühen Kanons (*Dhammapāda*) über den Übungs-Pfad der Asketen zu verwechseln. Das apokryphe *Faju jing* wurde unter den Funden in Dunhuang (S.33, S.837, S.2021, S.3968, S.4106, S.4666, P.2308, P.3922, P.3924; weiters in 7 Manuskripten der Dunhuang-Funde in Peking) im Jahre 1932 entdeckt und im Jahre 1961 seitens 水野弘元 Mizuno Kōgens einer ausführlichen Analyse unterzogen und war seitdem Objekt intensiver Forschungen. Es ist nicht möglich, den Text genau zu datieren; der oben kurz erwähnte Kommentar in P.2325 zeigt jedoch noch keinen Einfluß Xuanzangs und weist außerdem gewisse Affinitäten zur 攝論 Shelun-Schule, die bis Ende des 6. Jhd. florierte, ab dem Beginn der Tang-Zeit aber von der Huayan- und Faxiang-Schule verdrängt wurde, auf (genaue Information bzgl. der Studien über das *Faju jing* siehe in Okabe 1980: 355-359). Das *Faju jing* erfreute sich bei der frühen Chan-Schule großer Beliebtheit. "The *Faju jing* circulated at least by A.D. 645 and may have been composed by Chan adepts in the Bodhidharma line. It contains principally a summary of *Prajñāpāramitā* teachings, with few obvious Chan elements." (Buswell 1980: 152, Fn.77). In der Fassung in P.3922 befindet sich ebenfalls das oben besprochene Traktat *Jaojue* (das, wie wir gesehen haben, parallele Stellen zu Ms.1 aufweist) des Nordschul-Mönchs Zhida. Das *Faju jing* läßt sich demnach unter die gefälschten Sūtren einreihen, die im Laufe des 7. bzw. 8. Jhts. im Rahmen der Entwicklung der Chan-Schule entstanden: "Indeed, there are several such scriptures [neben dem apokryphen 金剛三昧經 *Jingang sanmei jing*, *Vajrasamādhi*, Anm. d. Verfassers] written during the early eighth century that have a pervasive Chan flavor; often too, they show the same orientation toward *Tathāgatagarbha* doctrine seen in *Vajrasamādhi*. These include the [禪門經] *Chanmen jing* (Book of the Chan gate), [首楞嚴經] *Shoulengyan jing*, *Faju jing*, and *Fawang jing* (Book of the King of Dharma). These affinities suggest that textual forgery may have been a common artifice for disseminating early Chan doctrine." (ibid.: 152).

⁵³⁰"Although it is not used in the early Chan texts themselves, modern scholars sometimes use the term 'contemplative analysis' ([觀心釋] *guanxin shi*, or *kanjin-shaku* in Japanese) to refer to the occasionally bizarre formulations of the Northern School. This term originally derives from [Tiantai] Zhiyi's criteria for commenting on the *Lotus-Sūtra*. [...] Contemplative analysis, the fourth of Zhiyi's categories, is to approach each line of scripture as a function or component of the 'contemplation of the principle of the True Characteristic of the One Mind.' For example, Zhiyi interprets the term 'Vaisālī' not as a place name, but as a metaphor for one's own mind." (McRae 1986: 201-202).

⁵³¹McRae 1986: 204.

⁵³²McRae fiel die Parallele zu Sengchous Traktat nicht auf, zumindest macht er keine Erwähnung davon.

Parallelen zwischen Ms.3 und dem Kommentar zum *Faju jing*

Ms.3

[Die '5 Todsünden' (五逆 wuni, 五無間 wu wujian)] in Ms.3, P.3559, 717/30:18 - 719/30:20
以般若智, 殺無明父 Mit der *prajñā*-Weisheit Vater 'Unwissenheit' töten.

貪愛名為母 Begierde heißt die Mutter.

滅結使, 名殺羅漢 Die Unreinheiten versiegen lassen heißt einen Arhat töten.

破集諦, 名殺僧 Die Ursachen des Leidens zerschlagen wird Töten eines Mönchs genannt.

出覺相識, 名出佛身血 Das Bewußtsein, das eine objektive Welt wahrnimmt, transzendieren, heißt das Blut Buddhas vergießen.

因是名五無間, 不入三界地獄, 不同凡夫五無間 So lauten die 5 Todsünden. Sie führen nicht in die Hölle der 3 Welten und sind von den gewöhnlichen 5 Todsünden verschieden.

[Die 10 schlechten Taten und 3 Karmas eines Bodhisattvas]: Ms.3, P.3559, 719/30: 20 - 728/31: 6

菩薩十惡三業, 畢竟淨故, Die 10 schlechten Taten und drei [Karma-bedingenden] Aktivitäten eines Bodhisattvas sind letztend rein.

一斷除生滅心行, 悟無生法忍, 是名菩薩殺生, Erstens: Die Aktivitäten des Geistes einstellen, die [ihn] an [den Prozeß von] Werden und Vergehen binden und zur Überzeugung gelangen, daß alle Dinge letztendlich 'ungeboren' sind, heißt des Bodhisattvas Töten von Lebewesen.

二密行善道, 衆生不覺, 是名菩薩盜, Zweitens: Insgeheim den tugendhaften Weg beschreiten, ohne daß die Menschen dessen gewahr werden, wird des Bodhisattvas Begehen von Diebstahl genannt.

三善能方便, 通達佛道, 是名菩薩邪婬, Drittens: Zweckmäßige [pädagogische] Mittel anwenden, und [andere veranlassen,] die Buddha-Wahrheit [zu] durchdringen, heißt des Bodhisattvas sexueller Mißbrauch

Kommentar zum *Faju jing*

[Die 'Fünf Todsünden'] in P. 2192, 1182/40: 20 - 1183/40:21

以般若淨心智慧殺無明父 Mit der Weisheit des reinen Prajñā-Geistes wird der Vater 'Unwissenheit' getötet.

害貪愛母 Mutter 'Begierde' verletzen.

滅結使羅漢 Die Unreinheiten versiegen lassen [heißt einen] Arhat [töten].

破集諦僧 Die Ursachen des Leidens zerschlagen [wird Töten eines] Mönch [-es genannt].

出覺相識之血 Das Bewußtsein, das eine objektive Welt wahrnimmt, transzendieren, dies ist das Blut [Buddhas].

是名菩薩行五逆無間不入三界獄不同凡 5 Todsünden des Bodhisattvas. Sie führen nicht in die Hölle der 3 Welten. Sie sind unterschiedlich zu den gewöhnlichen [Todsünden].

P.2192, 1184/40:22 - 1191/40:29

次明菩薩十惡者為三業清淨斷除生滅之心 Im Folgenden werden die 10 schlechten Taten eines Bodhisattvas erklärt, die drei [Karma-bedingenden] Aktivitäten [durch Körper, Worte und Denken] sind der reine Geist, der [den Kreislauf von] Werden und Vergehen durchbrochen hat.

心一微生照之令滅是名殺生 Wenn die aller kleinste Aktivität des Geistes entsteht, diese zu erhellen und zum Versiegen zu bringen, heißt das Töten von Lebewesen.

密行道而衆生不覺是名為盜 Insgeheim den Weg beschreiten, ohne daß die Menschen dessen gewahr sind, heißt das Begehen von Diebstahl.

善能方便通達佛道是名為婬 Übs. wie linke Seite ('Bodhisattva' fehlt)

四為諸衆生，令得利益，是名菩薩妄語，
Viertens: Für alle Wesen Nutzen bringen, heißt
des Bodhisattvas falsche Rede.

假喻說法令衆生利益是名妄語 Mithilfe künstlicher
(provisorischer) Gleichnisse [d.h. indirekte Lehre
durch Gleichnisse] den Wesen Nutzen bringen, heißt
des Bodhisattvas falsche Rede.

五了知衆生，上中下根，望機訶語，互說
不定，是名菩薩綺語，
Fünftens: Die Wesen
verstehen gemäß deren Kapazität, sei diese
groß, mittel oder klein, wenn es die Gelegenheit
erfordert, tadelnde Worte zu verwenden und
das Gespräch an das Gegenüber anpassen,
wird des Bodhisattvas frevelhafte Rede genannt,

了知衆生上中下根望機與法應說無定是名綺語
Die Wesen verstehen gemäß ihrer Kapazität, sei
diese groß, mittel oder klein, das [die Lehren des]
dharma je nach Situation [an die Kapazität des
Lauschenden] anzupassen und [die Lehre] nicht nach
festen Regeln zu verkünden, heißt des Bodhisattvas
frevelhafte Rede.

六籟言訶詈，折伏衆生，入第一義諦，是名
惡口，
Sechstens: Mit groben Worten die
Menschen zurechtweisen und sie überzeugen,
[auf diese Weise] zur höchsten Wahrheit zu
gelangen zu lassen, heißt des Bodhisattvas üble
Nachrede

籟言訶詈折伏衆生入第一義諦，是名惡口 (Übs.
gleich wie linke Seite).

七常為衆生，說二諦法，使人實諦，是名菩薩
兩舌，
Siebtens: Für die Menschen die Lehre
gemäß der zweifachen Wahrheit verkünden und
sie dahin führen, die vollkommene Wahrheit zu
erkennen, heißt des Bodhisattvas
Doppelzüngigkeit.

常為衆生說二諦法使人實諦是名菩薩兩舌 (Übs.
wie linke Seite, 'Bodhisattva' fehlt).

八度衆生，無有厭倦，是名菩薩貪，
Achtens: Die Lebewesen hinüberführen [zum anderen
Ufer der Erlösung], ohne [in diesem
Unterfangen] zu ermüden, wird des Bodhisattvas
Gier genannt.

樂度衆生心無厭倦是名為貪 Die Lebewesen zur
Erlösung führen, der Geist unermüdetlich [in diesem
Unterfangen], dies wird Gier genannt.

九呵責衆生，得入佛道，是名菩薩嗔，
Neuntens: Die Menschen zurechtweisen (tadeln) und
dadurch erreichen, daß sie in die Buddha-
Wahrheit eindringen, heißt des Bodhisattvas
Zorn.

示責衆生得入佛道是名嗔 Die Menschen mittels
Tadel unterweisen und dadurch erreichen, daß sie in
die Buddha-Wahrheit eindringen, heißt Zorn.

十般若鈍故，無攻之用，入深禪定，是名
菩薩癡，
Zehntens: Auch wenn [der Grad der]
Weisheit gering ist, sich mühelos in tiefe
Meditation zu begeben, wird Unwissenheit
(Dummheit) eines Bodhisattvas genannt.

般若鈍故迹無功德之相深入禪寂名之為癡也
Auch wenn [der Grad] der Weisheit gering ist, sich
ohne große Verdienste in tiefe Meditation begeben,
wird Unwissenheit (Dummheit) genannt.

此是菩薩密行十惡，不同凡夫十惡，是名
菩薩三處利益衆生 Dies ist des Bodhisattvas
subtile Begehen der 10 schlechten Taten und
unterscheidet sich von den 10 üblen Taten der
gewöhnlichen Menschen. Dies wird auch des
Bodhisattvas 'dreifacher' Nutzen für die
Menschen genannt.

菩薩內行之中十惡三毒不同凡夫而用此
事也菩薩常為十惡為利物常處三毒常利
衆生故得鏡智圓明無幽不燭旻然明白普
照十方三界獨尊更無高下故言長養於百
法如成於世尊 Des Bodhisattvas innerliche Begehen
und der Gebrauch der 10 schlechten Taten und 3
Gifte [d.h. Gier, Haß und Unwissenheit] ist
unterschiedlich zu dem der gewöhnlichen Menschen.
Immerfort benutzt er sie, um den Wesen zu nützen.
Damit sie Weisheit, die einem Spiegel gleicht,
erreichen und das erhellen, was grob und dunkel ist.
Barmherzig und wissend erhellt er alle Orte der drei
Welten. Der Alleinig-Verehrte [d.h. Buddha] kennt
kein hoch oder nieder, deshalb lehrte er, die 100
dharma [hier: die hundertfache Weisheit, die
Wahrheit zu durchdringen] zu kultivieren, so wie sie
vom Welt-Verehrten [d.h. Buddha] vollendet wurden.

Zitat aus dem *Chixin jing*: Ms.3, P.3559, 739/31:17 - 740/31:18
 持心經云,心無所起,則是牢強精進
 Das *Chixin jing* besagt: "Wenn der Geist ohne Aktivieren [von Gedanken, etc.] ist, ist das rechte"

Zitat aus dem *Chixin jing*: P.2192, 1269/43:15 - 1271/43:17
 持心經云身無所起即勞強精進心無去來
 相求心不可得故名精進故
 Das *Chixin jing* besagt: "wenn der Körper ohne Aktivitäten ist, dann ist das rechte Anstrengung." Der Geist besitzt kein Merkmal von Gehen oder Kommen - wenn man nach ihm sucht, ist er nicht erkennbar - daher nennt man dies rechte Anstrengung.⁵³³

Die Zuordnung von Ms.1 und Ms.3

Hier sollen noch einmal die wichtigsten Indizien zusammengefaßt werden, die die Entstehung von Ms.1 und Ms.3⁵³⁴ im Umfeld der Nordschule nahelegen⁵³⁵:

1. Ms.1, Ms.2 und Ms.3 befinden sich auf einem Dunhuang-Manuskript (P.3559), das ausschließlich Werke der Nordschule (bzw. Dongshan-Schule) des frühen Chan umfaßt.
2. Zwischen den Angaben in der Biographie im *Xu gaoseng zhuan* über Sengchous Meditationspraxis und Lehre und dem Inhalt der Mss. lassen sich im großen und ganzen keine Parallelen erkennen.
3. Die hybride und eklektische Struktur der Manuskripte ähnelt Werken der Nordschule, in denen auf typische Weise Inhalte, Termini, etc. der Yogâcâra-,

⁵³³Dies sind nur einige Beispiele von parallelen Stellen in Ms.3 und dem Kommentar zum *Faju jing*. Es gibt noch weitere ähnliche Passagen, die aber im Rahmen dieser Arbeit nicht berücksichtigt wurden.

⁵³⁴Das kurze Ms.2 wird hier wegen seiner ungewöhnlichen Struktur und fehlender Referenz von einer eingehenderen Analyse ausgeschlossen.

⁵³⁵Jan Yün-hua kommt zu dem Schluß, daß Sengchou wahrscheinlich die Mss. verfaßt hat (Jan 1983). In Teil II (A) habe ich bereits versucht, einige seiner Argumente zu entkräften. Der methodische Ansatz Jans ist meiner Meinung nach problematisch, da er die biographischen Angaben über Sengchou mit den Mss. vergleicht und aufgrund einiger Parallelen, die er zu finden glaubt, Sengchou als Autor bestätigt sieht. Jan nimmt dabei keine Rücksicht auf den doktrinären Kontext der Manuskripte und zieht keine anderen Texte in seine Untersuchungen ein.

Okimoto vertritt die Meinung, daß Sengchou die Nordschule beeinflusst haben könnte und die Manuskripte die Meditationsmethodik Sengchous widerspiegeln (siehe Okimoto 1987: 88-90).

McRae reiht die Mss. unter das Nordschul-Material: "I consider them [d.h.: die Mss.] spurious because of (1) the absence of any reference to them with regard to Sengchou, (2) the lack of any obvious relationship with what little is known about Sengchou's meditation practice, and, conversely, (3) the clear relationship between the content of these works and other doctrines of the early Chan. P.3559 [...] represents an anthology of East Mountain Teaching/Northern School works, in which the legendary figure of Sengchou was used in name only" (McRae 1986: 311, Fn.36).

Faure betrachtet die Mss. ebenfalls als Werke der Chan-Nordschule ("Sengchou is credited with a number of works, clearly products of a much later period, that reflect the point of view of the Northern school of Chan", Faure 1993: 128).

Yanagida neigt auch zur Auffassung, daß es sich bei Sengchous Mss. um Nordschul-Material handelt; siehe Yanagida 1963: 55ff.

Madhyamika-, Tathâgata-garbha-Philosophie, Elemente der Tiantai- und Huayan-Schule verbunden werden.

4. Viele insbesondere in Ms.3 verwendete Termini wie 守心 *shouxin*, 看心 *kanxin*, 不起 *buqi*, 無心 *wuxin*, 無念 *wunian*, die intensive Beschäftigung mit dem Begriff 心 *xin*, 'Geist', die Betonung auf 'geschickte Mittel' (方便 *fangbian*), die zitierten *Sûtren*, die Technik der 'kontemplativen Analyse' weisen auf einen Nordschul-Hintergrund hin.
5. Die Parallelen zum *Zhenzong lun* und *Yaojue* (im frühen 8. Jht. entstanden) und die vielen parallelen Stellen im Kommentar zum *Faju jing* (der wahrscheinlich Mitte des 7. Jhts. entstanden ist) sprechen ebenfalls für die Entstehung der Manuskripte im späten 7. oder frühen 8. Jht. Für mich steht außer Zweifel, daß der Kommentar zum *Faju jing* älteren Datums ist als Sengchous Manuskripte. Der Kommentar ist viele systematischer, ausführlicher in der Beschreibung und enthält viele weitere Beispiele der 'kontemplativen Analyse', abgesehen von den beiden, die vom Autor der Mss. übernommen wurden,.
6. Die Verwendung von Namen früherer religiöser Autoritäten (z.B. Bodhidharma) als Verfasser von Texten war in der frühen Chan-Schule keine ungewöhnliche Methode, um einem Text mehr Gewicht zu verleihen. Wie schon erwähnt, wurden sogar '*Sûtren*' verfaßt, um der Doktrin der eigenen Lehre mehr Autorität zu geben.⁵³⁶

⁵³⁶Obige Argumente sprechen für ein Entstehen der Manuskripte im Umfeld der Nordschule. Die Möglichkeit, daß Sengchous Lehre oder das, was im späten 7. Jahrhundert von ihr noch bekannt war, den Inhalt der Manuskripte beeinflusst hat, kann natürlich nicht ganz ausgeschlossen werden. Anhand des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials kann jedoch meiner Meinung nach kein konkreter Einfluß nachgewiesen werden.

TEIL III - EINFLUSS

(A) SENGCHOU UND DIE 'NORDSCHULE' DES CHAN

(1) Die Nordschule⁵³⁷ des Chan-Buddhismus

In China entwickelte sich die sog. 'Südschule' zur orthodoxen Chan-Schule. Infolgedessen wurden die Schriften der Nordschule nicht weiter tradiert. So war bis vor kurzem diese Schule der Frühperiode des Chan nur aus der Perspektive der Historiographie der Südschule, auf die sich alle überlebenden Chan-/ Zen-Schulen zurückführen, bekannt und wurde dementsprechend negativ dargestellt. Seit der Entdeckung der Dunhuang-Manuskripte, die etliche Werke der Frühperiode des Chan und somit der Nordschule enthalten, hat sich das Bild von den Anfängen der Chan-Schule grundlegend verändert. Insbesondere seitdem die Stein (S.)- und Pelliot (P.)- Manuskripte auf Mikrofilm reproduziert wurden (beginnend in den 60er Jahren), wurde die Forschungstätigkeit für eine Vielzahl von Buddhologen/Sinologen in Japan und im Westen (insbesondere in Frankreich und den USA) ermöglicht. Ein Resultat dieser Studien war, daß die Geschichte der Frühperiode des Chan fast gänzlich revidiert wurde.

⁵³⁷Ich gebrauche die Bezeichnung 'Nordschule' hier nur aus Konvention. Dieser Begriff wurde erst durch die polemischen Attacken Shenhuis gegen Shenxiu und seine Schüler geprägt. Die Mitglieder des Kreises um Shenxiu nannten sich selbst nie Anhänger der 'Nordschule'. 普寂 Puji, ein Schüler Shenxius, gebrauchte sogar die Bezeichnung 'Südschule' (南宗 Nanzong). Shenxiu wurde als Anhänger der 東山 Dongshan ('östlicher Berg') - Lehre, mit Referenz zu Daoxin und Hongren, die dort residierten, bezeichnet (傳法寶錄 *Zhuan fabao ji*, T.85: 1290a-b, Yanagida 1971: 298; zit. in McRae 1986: 274, Fn.23). Der Begriff 'Dongshan-Schule' wird heute im allgemeinen für die Lehre von Daoxin und Hongren, den retrospektiven 4. und 5. 'Patriarchen' des Chan, gebraucht. Dies ist ebenfalls problematisch, da sämtliche Aufzeichnungen über die Lehren dieser beiden Mönche aus dem Dunhuang-Material der Nordschule stammen. Genaugenommen ist der Begriff 'Chan-Schule', angewandt auf die frühe Periode der Chan-Bewegung, ebenfalls nicht korrekt. Die frühe Chan-Bewegung bestand vielmehr aus einer losen Verbindung von Lehrern und Schülern, die versuchten, meditativer Praxis einen neuen Inhalt zu geben. Erst im Laufe der Zeit, etwa ab Beginn des 8. Jhts., entwickelte sich langsam der Anspruch einer eigenständigen Schule. Der Begriff Chan-Schule (禪宗 Chanzong, 禪門 Chanmen) selbst wurde zum ersten Mal im 9. Jht. von 宗密 Zongmi (780-841), dem großen Chan- und Huayan- Gelehrten, verwendet; er gebrauchte synonym dazu auch den Ausdruck 心宗 Xinzong, 'Geist/Herz-Schule' (siehe Jan 1981: 467). Bei der Betrachtung des frühen Chan ist zu bedenken, daß die Historiographie über den Beginn des Chan, wie sie etwa in den Werken D.T. Suzukis dargestellt wird, eine relativ späte, retrospektive Sichtweise ist. Z. B. hatten Bodhidharma, Huike, Sengcan, Daoxin, Hongren oder Huineng selbst keine Ahnung davon, daß sie einmal Patriarchen der 'Chan-Schule' sein würden.

In diesem Kapitel möchte ich einen kurzen Überblick über einige Ergebnisse dieser Forschungen geben und im Anschluß daran Sengchou im Kontext der Nordschule behandeln. Wie wir im letzten Kapitel auf Grund der Analyse der Sengchou zugeschriebenen Manuskripte gesehen haben, stehen diese in Hinblick auf Thematik, Doktrin, Termini, Struktur und Stilmittel in enger Beziehung zur Nordschule. Diese Beziehung beschränkt sich nicht nur auf diese Manuskripte, sondern sie läßt sich auch aus anderen Materialien der Nordschule, in denen auf Sengchou Bezug genommen wird, ersehen. Dieses Material soll in diesem Kapitel untersucht werden, wobei die Frage im Vordergrund stehen soll, was Sengchou für die Frühperiode des Chan so attraktiv gemacht haben könnte.

Das traditionelle Bild der Nordschule basiert hauptsächlich auf dem *Plattform-Sûtra*. In der bekannten Stelle des 'Gedichte-Wettstreits'⁵³⁸ um die Nachfolge des 'Patriarchen' Hongren wird Shenxiu mit dem illiteraten, aber genialen Mönch Huineng (gemäß der Tradition der 'Gründer' der Südschule), kontrastiert. So wird im *Plattform-Sûtra* ein Geschichtsbild entworfen, gemäß dem die Linie der Chan-Schule auf 34 indische Patriarchen zurückgeführt wird (beginnend mit dem Schüler Buddhas Mahākāśyapa). Schließlich wird die Lehre von Bodhidharma nach China gebracht. Auf Bodhidharma, den ersten chinesischen Patriarchen, folgen die weiteren Patriarchen 慧可 Huike, 僧璨 Sengcan, 道信 Daoxin und 弘忍 Hongren. Durch die eben erwähnten Gedichte beweist 慧能 Huineng sein dem Rivalen Shenxiu überlegenes Verständnis der Lehre und Hongren übergibt ihm insgeheim die Patriarchen-Robe. So teilt sich die Schule in einen legitimen südlichen Zweig und in die Nordschule, die schließlich (aufgrund der minderen Qualität ihrer Lehren) ins Abseits gedrängt wird. Die Lehre der Nordschule wird in Werken der Südschule als

538

Shenxius Verse (Yampolsky 1967, ab dem Buchende: 3, T.48/2007: 337b)

身是菩提樹
心如明鏡臺
時時勤佛拭
莫使有塵埃

"The body is the bodhi tree.
The mind is like a bright mirror's stand.
At all times we must strive to polish it.

and must not let dust collect." (McRae 1986: 1-2).

Huinengs Verse (Yampolsky 1967, ab dem Buchende: 4, T.48/2007: 337c)

菩提本無樹
明鏡亦無臺
佛性(性)常青(清)淨
何處有塵埃

"Bodhi originally has no tree.

The mirror also has no stand.
The Buddha Nature is always clear and pure.

Where is there room for dust?" (McRae 1986: 2).

gradualistisch charakterisiert, in der der Übende nur nach langer Praxis zur Erleuchtung gelangen kann, währenddem die Südschule die Realisation der plötzlichen und spontanen Erleuchtung propagiert.

Diese Historiographie über den Beginn der Chan-Schule, wie sie im *Plattform-Sûtra* dargestellt wird, hält keiner geschichtlichen Analyse stand.⁵³⁹ Trotzdem war sie so einflußreich, daß sie bis in dieses Jahrhundert die vorherrschende Sichtweise bzgl. der Anfänge des Chan blieb.⁵⁴⁰

Diese Teilung in Begriffe von Nord- und Südschule geht in der Tat erst auf die Polemik Shenhuis zurück, der bestrebt war, Huineng (und dadurch indirekt, als dessen Schüler, sich selbst) als alleinigen rechtmäßigen Repräsentanten der Chan-Bewegung zu etablieren. Heute herrscht allgemeiner Konsens, daß die Nordschule unter Shenxiu die erste Blüte der Chan-Bewegung darstellt und in ihr die Grundlagen für die weitere Entwicklung der Chan-Schule gelegt wurden, daß es also ohne Nordschule keine Südschule gegeben hätte.

Der Ursprung⁵⁴¹ der Chan-Bewegung lag unter anderem in der Suche nach einer für China adäquaten Form buddhistischer Meditationspraxis

⁵³⁹Geschichtliche Details siehe z. Bsp. in Yampolsky 1967, Yanagida 1967 und McRae 1986. McRae sieht das *Plattform-Sûtra* als historische Allegorie, in der eigene Ursprung der etablierten Schule retrospektiv 'kreiert' wird (siehe *ibid.*: 2 f.).

⁵⁴⁰Diese Sichtweise wurde im Westen insbesondere von D. T. Suzuki propagiert, der seine Meinung trotz der neuen Forschungsergebnisse zahlreicher Buddhologen im Laufe seines Lebens kaum änderte. Dadurch sind Suzukis Arbeiten über die Frühperiode des Chan fast zur Gänze unbrauchbar (McRae 1986: 274, Fn.17; eine ausführliche Kritik an Suzukis Arbeiten siehe in Faure 1993: 53-66).

⁵⁴¹Chappell unterscheidet 3 hermeneutische Phasen in der Entwicklung des Chan: die 1. Phase wird in den frühesten Schriften wie in Bodhidharmas *二人四行論* *Erru sixing lun*, Hongrens *修心要論* *Xiu xinyao lun*, Daoxins *安心法* *Anxin fa*, Shenxius *觀心論* *Guanxin lun* etc. verdeutlicht. Diese Schriften richten sich gegen eine Exegese, die Zeile für Zeile eines *Sûtras* analysiert. Der Stil ist einfach und direkt, die Betonung liegt auf der persönlichen Erfahrung. Sûtren werden zwar zitiert, jedoch nur auszugsweise, um die eigene Darstellung zu unterstreichen. (siehe Chappell 1988: 191-193).

Die 2. hermeneutischen Phase ist vom Versuch seitens der Chan-Bewegung geprägt, sich zu etablieren und legitimieren. Einerseits versucht man die eigene Lehre durch die Identifikation mit Werken der kanonischen Literatur (z.Bsp. *Lankâ*, *Vimalakirtisûtra*, *Diamant-Sûtra*) zu legitimieren, andererseits werden Genealogien einer Abfolge von Meistern/Patriarchen produziert, die die Lehre in der Vergangenheit verankern sollen. Im 8. Jht. entsteht das Genre der sog. 'Transmission der Lampe' - Texte (*傳燈錄* *Zhuandeng lu*), in denen die 'Herz-zu-Herz'-Transmission erleuchteter Meister, deren Worte und Taten, dargestellt werden (siehe *ibid.*: 193-196).

In der 3. hermeneutischen Phase (Song-Zeit) werden die existierenden genealogischen Beschreibungen in Linien mit legitimen Lehrern strukturiert und alle Individuen, die keiner Linie angehören, aus der Tradition entfernt: "Obviously when a

- mit Betonung der direkten, persönlichen Erfahrung des Meditierenden und als Reaktion auf die exzessive *Sûtren*-Exegese des 6. und frühen 7. Jhts. (mit den komplizierten *mârga*-Systemen, die den langwierigen Weg des Praktizierenden zur Erlösung vorgeben) formierte sich wahrscheinlich auf dem 東山 Dongshan eine kleine Gruppe um Daoxin.⁵⁴² Gesellschaftliche Relevanz erhielt diese Bewegung erst unter Shenxiu, der etwa im Jahr 700 unter großen Ehren an den Hof der Kaiserin 武 Wu⁵⁴³ berufen wurde. Die Chan-Bewegung erreichte unter diesem brillanten Gelehrten und Mönch schnell große Popularität. Ende des 7. und zu Beginn des 8. Jahrhunderts, einhergehend mit

lineage is constructed, it not only legitimizes those who have inherited the line but also simplifies Buddhist history by ignoring those teachers who are not part of the true line. Moreover, it propagates its teachings with the assertion that those who want to attain the truth should adhere to this true lineage. Thus, a lineage is also a method of interpretation, segregation, and control." (ibid.: 196). Die Chan-Linien versuchen nicht, Repräsentanten anderer Schulen zu integrieren, sondern beanspruchen, den wahren Buddhismus in Form erleuchteter Meister zu repräsentieren. Vertreter anderer buddhistischer Schulen oder auch Vertreter der eigenen Schule, die maßgeblich die Entwicklung geprägt hatten, aber aus der legitimen Tradition ausgeschieden wurden (z. Bsp. Shenxiu), werden oft als Beispiele von Ignoranz und Versagen dargestellt.

Gegen Ende der Song-Zeit hatte die Chan-Schule (die von sich reklamiert, nicht auf Schriften zu basieren) den größten Umfang an Schriften im Vergleich zu allen anderen chinesischen buddhistischen Schulen produziert und stand vor dem Problem, die Unmengen an Material zu interpretieren und kommenden Generationen verständlich zu machen (über die 3. Phase siehe ibid.: 196-198).

⁵⁴²"The phase of early Chan known as the East Mountain [Dongshan] Teaching was a long period of quiet growth. For almost exactly a half century, from Daoxin's entry into [黃梅] Huangmei in 624 until Hongren's death in 674, the Chan School existed in a quiet alpine monastery in central China. If we add to this the quarter century that Shenxiu spent at [玉泉寺] Yuquan-si in [荊州] Jingzhou, then Chan spent fully three-quarters of a century preparing for its explosion onto the national scene at the very beginning of the eighth century." (McRae 1986: 30). An der steigenden Zahl der Mönche läßt sich die wachsende Popularität der Chan-Bewegung erkennen: mit Daoxins Namen können ca. 5 Schüler verbunden werden, mit Hongrens ca. 25, und von Shenxius Schülern sind über 70 bekannt (ibid.).

⁵⁴³Kaiserin 武 Wu übernahm in den letzten Jahren der Herrschaft Kaiser 高宗 Gaozongs (650-684 reg.), der aus gesundheitlichen Gründen zur Ausübung der Regierungsgeschäfte nicht mehr fähig war, die tatsächliche Macht im Staat. Im Jahre 684 exilierte sie den rechtmäßigen Nachfolger Kaiser Gaozongs, Kaiser 中宗 Zhongzong, und beanspruchte selbst den Thron. Sie rief eine eigene Dynastie aus und änderte den Namen von Tang auf 周 Zhou (Dynastie). Im Gegensatz zu den Tang-Kaisern, die offiziell den Taoismus bevorzugten, war Kaiserin Wu seit frühester Jugend dem Buddhismus zugetan, den sie nach allen Kräften unterstützte. Da im Konfuzianismus die Machtausübung durch eine Frau verboten war, suchte sie im Buddhismus Rechtfertigung für ihren Anspruch auf den Thron. Sie verwendete dazu das *Mahâyâna*-Werk 大雲經 *Dayun jing* (*Mahâmeghasûtra*), in dem Buddha einer weiblichen Gottheit voraussagt, sie würde, weil sie seinen Lehren gelauscht hatte, als Monarchin wiedergeboren. Einige Mönchsbeamte im Umkreis Kaiserin Wus weiteten die Geschichte aus und erklärten sie zur Inkarnation Maitreyas, des zukünftigen Buddhas. Es wurden überall im Land Dayun-Tempel errichtet, um diesen Anspruch zu untermauern. Nachdem im Jahre 705 der rechtmäßige Kaiser Gaozong den Thron übernahm, wurde der Taoismus zwar wieder offiziell bevorzugt, die Stimmung für den Buddhismus blieb jedoch günstig; auch noch unter den darauffolgenden Kaisern 睿宗 Ruizong (710-713 reg.) und 玄宗 Xuanzong (713-756); siehe Ch'en 1973. 219-224.

dem Hervortreten des Chan als eigenständige Bewegung, begann man, Texte zu verfassen, die die neue Schule legitimieren und in der Vergangenheit verankern sollten. So entstanden die ersten genealogischen Texte der Chan-Schule ('Transmissionstexte'), in denen die Abfolge von Meistern auf Schüler beschrieben wurden und in denen man sich mit einflußreichen Persönlichkeiten der Vergangenheit identifizierte, um an deren Autorität teilzuhaben.⁵⁴⁴

"The transmission histories, like all other Chan works, were intended to function as catalysts for the enlightenment of the readers by exposing them to examples of true religiosity and perfected behavior. In addition to this lofty goal, these texts had two other purposes of a propagandistic and quasi-historical nature: (1) to glorify the sages of the past and thereby legitimize the status of their living disciples and (2) to rationalize the origins and existence of the Chan School itself."⁵⁴⁵

⁵⁴⁴Vor der Auswertung der Dunhuang-Manuskripte war nur die 'standardisierte' Form von Patriarchen und Meistern aus dem Blickwinkel der etablierten Chan-Schule bekannt. Diese wird z. B. im 景德傳燈錄 *Jingde zhuan deng lu* dargelegt (T.51/2076:196-467): 7 Buddhas der Vergangenheit, 28 indische Patriarchen (beginnend mit Buddha Śākyamuni, bis zu Bodhidharma), 6 chinesische Patriarchen (Bodhidharma, Huike, Sengcan, Daoxin, Hongren, Huineng), etliche Meister (beginnend mit dem Nachfolger von Huineng), bis zur Zeit der Kompilation genannten Werkes, das 1004 dem Kaiser präsentiert wurde (siehe McRae 1986: 75). Merkmal dieser Darstellung der Chan-Geschichte ist, daß ein Patriarch oder Meister immer nur *einem* Schüler zum Nachfolger macht. In der Chan-Literatur wird dies oft mit einer Perlenkette verglichen, wobei jeder Nachfolger eine weitere Perle darstellt. So ist die Chan-Historiographie um die einzelnen Patriarchen und Meister strukturiert, die als Repräsentanten der Lehre der jeweiligen Zeit fungieren und deren Lehren - meist in Form von Dialogen - aufgezeichnet wurden (語錄 *yulu*, j. *goroku*, 'Aufzeichnungen der Worte [der Meister]' entstanden im späten 8. Jhd. und wurden in ausgeschmückter oder revidierter Form zur Grundlage für die 傳燈錄 *Zhuan deng lu* - Literatur und später für die 公案 *gongan*, j. *kōan* - Sammlungen).

Die Transmissionstexte der frühen Chan-Schule zeigen natürlich noch nicht diese standardisierte Form: Das früheste Werk dieser Gattung ist der mit 689 datierte Epitaph 法如 Farus (638-689); Faru war ein Schüler Hongrens und einer der ersten in der Hauptstadt Luoyang aktiven Mönche der Chan-Schule; die Linie (Faru verwendet nicht den Ausdruck 'Patriarchen', 祖 *zu*) in diesem Werk führt von Bodhidharma über Huike, Sengcan, Daoxin und Hongren zu Faru (der Epitaph Farus ist in Yanagida 1967: 487-489 hg.; über Faru siehe auch McRae 1986: 43-44, 85-86). Der zweitälteste Transmissionstext ist das 傳法寶紀 *Zhuan fabao ji* ('Annalen über die Transmission des Dharma-Schatzes'), von 杜朮 Dufei (D.u.) verfaßt. In diesem Werk findet sich die Aneinanderreihung der Namen Bodhidharma, Huike, Sengcan, Hongren, Faru und Shenxiu. Die Quelle der Informationen Dufeis war hauptsächlich das *Xu gaoseng zhuan*. Im *Zhuan fabao ji* zeigt sich die Tendenz der Chan-Schule, Angaben aus früheren buddhistischen Werken zu revidieren. So wird im *Zhuan fabao ji* die Geschichte über Huike, der gemäß dem *Xu gaoseng zhuan* bei einem Überfall von Räubern seinen Arm verlor, dramatisiert: Gemäß Dufei schnitt sich Huike seinen Arm selbst ab, um Bodhidharma seine religiöse Entschlossenheit zu beweisen (diese Interpretation wurde zur Standard-Fassung in Chan-Werken); siehe McRae 1986: 88; über das *Zhuan fabao ji* siehe Yanagida 1967: 47-57 u. Yanagida 1971. Ein weiterer früherer Transmissionstext ist das 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*, das im Abschnitt über Jingjue näher besprochen wird.

⁵⁴⁵McRae 1986: 75.

(2) Sengchou und Jingjue

Jingjue⁵⁴⁶ (683 - ca. 750) ist der Verfasser des 楞伽師資記 *Lengqie shizi ji*, der 'Aufzeichnungen über die Lehrer und Schüler des *Laṅkāvatara*', einem der frühesten Chan-Transmissionstexte.

"Dieser *Dhyāna*-Meister [Jingjue] kultivierte den Weg (道 *dao*) am 太行山 Taihang-*shan* der Provinz 懷州 Huaizhou. Dies war im 1. Jahr der 神龍 Shenlong-Ära⁵⁴⁷ und Jingjue gerade 23 Jahre alt. Der Ort [an dem er praktizierte, war jener], an dem *Dhyāna*-Meister Sengchou mit seinem Mönchsstock die zwei miteinander kämpfenden Tiger trennte.

[Jingjue] verfaßte an diesem Ort den 'Kommentar zum Spiegel des Prinzips des *Diamant-Sūtras*' in einem 卷 *juan*.⁵⁴⁸ Er benannte die [seit Sengchou bekannte] Quelle 靈泉 Ling-quan ['Wundersame Quelle'] nun 般若泉 Banruo-quan ['Prajñā-Quelle'].

Eine Überlieferung, die von altersher bis heute übertragen wurde, besagt, daß in der Epoche von 高歡 Gaohuan⁵⁴⁹ der *Dhyāna*-Meister

⁵⁴⁶Jingjue war der Bruder der glücklosen 韋士 Weishi (710 gest.), der späteren Frau von Kaiser 中宗 Zhongzong. Weishi versuchte 710, wie Kaiserin Wu den Thron zu usurpieren. Weishis (und Jingjues) Eltern wurden 684 getötet, Jingjues älterer Bruder 693. Jingjue selbst überlebte und wurde wahrscheinlich schon in jungen Jahren Mönch. Kurze Zeit nach seinem Aufenthalt am Taihang (705) reiste er nach Luoyang und Changan und wurde zunächst Schüler des Nordschul-Meisters Shenxiu und möglicherweise 老安 Laoan. Sein wichtigster Lehrer war 玄頤 Xuanze, der 708 von Kaiser Zhongzong (dem Onkel Jingjues) an den Hof geladen wurde (McRae 1986: 88-89). Xuanze war ein Schüler von Hongren und verfaßte ebenfalls eine Genealogie der Chan-Bewegung (楞伽人法志 *Lengqie renfa zhi*, 'Aufzeichnungen der Schüler und der Lehren des *Laṅkāvatara*', zwischen 708-710 entstanden; McRae vermutet, daß dieses Werk hauptsächlich der Lehre der Dongshan-Schule gewidmet war, da Jingjue es in Bezug auf Hongren, Shenxiu und Laoan zitiert (ibid.: 89). Dieses Werk ist nur durch Erwähnung im *Lengqie shizi ji* erhalten und diente Jingjue als Vorbild). Als seine Schwester im Jahre 710 vergeblich versuchte, den Thron zu usurpieren, verließ Jingjue wahrscheinlich die Hauptstadt. Das *Lengqie shizi ji* entstand zwischen 713 und 716 am 太行山 Taihang-*shan*, wohin Jingjue zurückgekehrt war. Der Kommentar zum *Herz-Sūtra* entstand danach, ebenfalls an einem Ort fernab der Hauptstadt (McRae 1986: 89); über Jingjue siehe ebenfalls Yanagida 1967: 87-100 u. Faure 1989: 9-19; Primärquellen über Jingjue siehe in ibid.: 9.

⁵⁴⁷Im Jahre 705; Kaiser 中宗 Zhongzong übernahm in diesem Jahr zum zweiten Mal den Thron und regierte bis 710; das erste Mal war im Jahre 684; im selben Jahr wurde der Thron jedoch von Kaiserin 武 Wu usurpiert, die den Namen der Dynastie auf 周 Zhou änderte; sie blieb bis zum Jahre 705 an der Macht.

⁵⁴⁸注金剛般若理鏡 *Zhu Jingang banruo lijing*; *Diamant-Sūtra*: 金剛般若波羅密經 *Jingang banruoboluomi jing* (skr. *Vajracchedika*); Jingjues Kommentar zu diesem *Sūtra* ist verloren.

⁵⁴⁹496-547; Gaohuan ist der Vater von 高洋 Gaoyang, der als Kaiser 文宣 Wenxuan die Nördliche Qi gründete. Diese Form der Zeitangabe hier ist

Sengchou sah, wie sich zwei Tiger vor der 'wundersamen Quelle' (Ling quan) des Taihang-shan um einen Hirsch stritten, und daß er die Tiger mit Hilfe seines Mönchstabes trennte. Die beiden Tiger duckten sich auf den Boden und trauten sich nicht, weiterzukämpfen.

Mehrere Jahrhunderte waren verstrichen seit dem *nirvāṇa* des Meisters Chou [Sengchou], und da niemand mehr an diesem Ort wohnte, trocknete die 'wundersame Quelle' aus und die Zypressen rundherum gingen ein. Aber kaum drei Tage, nachdem der *Dhyāna*-Meister Jingjue der großen Tang-Dynastie, der sich auf der Suche nach den Spuren des alten Heiligen befand, die [alte] Chan-Klause instand gesetzt und den Boden gefegt hatte, sprudelte jene Quelle wieder hervor und die Zypressen ringsum ergrünten für ihn wieder."⁵⁵⁰

Jingjue begab sich auf die Suche nach den 'Spuren' Sengchous und identifizierte sich offensichtlich mit dessen Legende. ⁵⁵¹

(3) Sengchou und Bodhidharma

Bernard Faure widmet in zwei seiner Schriften (Faure 1986 u. Faure 1993: 130-135) Bodhidharma und dessen Funktion in Chan-Werken in Wechselwirkung mit anderen Mönchen wie Sengchou große Aufmerksamkeit. Ich möchte hier auf die Argumentationsweise Faures etwas näher eingehen, da sie auch Licht auf den Ursprung des Interesses an Sengchou seitens der Nordschule werfen könnte.

Bernard Faures Ansatzpunkt ist die paradoxe Situation, mit der man beim Studium von Bodhidharma konfrontiert wird: Einerseits entwickelte sich Bodhidharma zum bedeutensten religiösen Symbol in China und Japan, andererseits bleibt bei einer historischen Analyse von Bodhidharmas Leben und der ihm zugeschriebenen Werke kaum

ungewöhnlich, da im allgemeinen Regierungszeiten von Kaisern (年號 *nianhao*) dafür verwendet werden. Gaohuan kontrollierte zwar die Marionettenkaiser der Östlichen Wei (東魏 Dong-Wei), hatte aber nie eine offizielle Position inne; über Gaohuan siehe Holmgren 1982.

⁵⁵⁰其禪師年二十三，起神龍元年，在懷州太行山，稠禪師以錫杖解鬪處修道，居此山注金剛般若理鏡一卷。其靈泉號名般若泉也。古今相傳，高歡之時，稠禪師於太行山靈泉，見兩虎鬪爭一鹿，以錫杖分之，兩虎伏地，不敢爭也。稠禪師涅槃已後數百年，無人住持，靈泉涸竭，柏枯朽。自從大唐淨覺禪師，尋古賢之迹，再修舊禪宇，掃灑未經三日，涸泉為之涌出，朽柏為之再茂也。(注般若波羅蜜多心經, *Zhu Banruoboluomiduo xin jing*, hg. in Yanagida 1967: 597; ich folge im großen und ganzen der französischen Übs. in Faure 1989: 29).

⁵⁵¹Über wundersame Quellen und Mönche als Tierbändiger als Themen in der buddhistischen hagiographischen Literatur siehe Faure 1989: 28-29, Fn.109.

etwas Substantzielles übrig⁵⁵². Faure drückt dies etwas ironisch wie folgt aus:

"Usually, the main task of historians is to try to uncover the facts behind the legend. Hagiographical texts are considered by them to be documents that need interpretation to bring to light their hidden truths. Often enough, after this mortuary washing only a skeleton remains, and it is this skeleton that will enter the museum of history. Often some missing bones may have to be taken from other skeletons to complete the exhibit. In the case of Bodhidharma, there is not even a skeleton - only one sandal left, according to legend, in an empty grave. In most cases the biographical process is only an unconscious duplication of the hagiographical process. Both are characterized by an 'essentialist' attitude in that they consider a figure as some kind of individual entity whose essence is reflected in specific biographical or doctrinal texts."⁵⁵³

Dieser fiktive Charakter Bodhidharmas (und anderer Figuren der Chan-Historiographie wie des '2. Patriarchen' Huike, des legendären 6. Patriarchen 慧能 Huineng, etc.) führte Faure zu dem Schluß, daß es irrelevant ist, nach einer 'Person' hinter den Legenden zu suchen, um die Bedeutung von Bodhidharma, etc. für die Chan-Tradition zu verstehen. Faure wählte statt dessen einen strukturalistischen Ansatz, in dem Bodhidharma als literarisches Paradigma analysiert wird. Dabei steht die Frage im Vordergrund, welche Funktion der Name Bodhidharma in (hagiographischen oder doktrinären) Texten erfüllt und in welcher Wechselwirkung er mit anderen Protagonisten der Chan-Historiographie steht.⁵⁵⁴

Bodhidharmas 'Haupttrivale' in der hagiographischen Literatur wird von Sengchou repräsentiert. Wie in Teil II (A) dieser Arbeit erwähnt, charakterisierte Daoxuan Bodhidharma und Sengchou als die beiden

⁵⁵²Frühe Angaben über Bodhidharma siehe im 洛陽伽藍記 *Luoyang qielang ji*, T.51/2092: 1000b (übs. in McRae 1986: 17 u. Wang 1984: 20-21); *Xu gaoseng zhuan*, T.50/2060:551b-c (übs. in McRae 1986: 17-18). Die Angaben sind kurz und teilweise widersprüchlich. Sekiguchi Shindai bewies darüberhinaus, daß alle Traktate, die Bodhidharmas Namen tragen (mit der Ausnahme des 二入四行論 *Erru sixing lun*) Produkte einer viel späteren Zeit sind (Sekiguchi 1977). Das Bild Bodhidharmas, wie es aus Werken der Chan-Geschichte bekannt ist, ist das Produkt einer langwierigen Legenden-Bildung. Sein direkter Einfluß auf die Chan-Schule ist ebenfalls schwer nachweisbar. Das Traktat *Erru sixing lun* hatte zwar großen Einfluß, eine direkte Linie zwischen Bodhidharma/Huike und dem '4. Patriarchen' Daoxin ist aber nicht nachvollziehbar. Sengcan sollte als '3.Patriarch' in der Chan-Historiographie wahrscheinlich diese Lücke zwischen Bodhidharma und Daoxin schließen, über diesen Mönch ist jedoch beinahe nichts bekannt, und möglicherweise ist seine Patriarchen-Stellung lediglich ein Produkt der Chan-Geschichtsschreibung.

⁵⁵³Faure 1993: 126.

⁵⁵⁴ibid.: 129.

einflußreichsten Meditationsspezialisten des 6. Jahrhunderts und vergleicht sie mit den zwei Rädern eines Wagens. Das eine Rad, Bodhidharma, vertritt eine schwer zu verstehende Lehre, die auf der Philosophie der 'Leere' (空 *kong*, skr. *śūnyatā*) basiert, Sengchou auf der anderen Seite repräsentiert einen eher konventionellen Ansatz zur Meditation (basierend auf der Übung der Vierfachen Achtsamkeit), der populär und leichter nachzuvollziehen war.

"The contrast drawn by Daoxuan between the two men is a typical literary device that tells us more about him than about them [d.h.: Bodhidharma und Sengchou]. It is reminiscent of the opposition between Shenxiu and Huineng, the putative founders of the Northern and Southern schools of Chan, who became paradigms of the two main types of Chan practice - gradualism and subitism. Any later monk became, as it were, a Huineng or a Shenxiu. In all these cases, the contrast was clearly exaggerated for hagiographical purposes. More than this contrast itself, what I want to emphasize is that Bodhidharma and Sengchou, or Huineng and Shenxiu, are symmetrical figures that imply each other. They constitute together [...] a single 'narrative actor'. [...] an 'actor' may become polarized into two contrasting figures, sharing one attribute but opposed upon one or two others. [...] The hagiographical text forms a whole, and the literary device used by the author clearly affects the biography of each character. It is therefore artificial to dissect this kind of composite 'biography' and to keep only what concerns one or the other of its protagonists, for instance Bodhidharma or Sengchou. Even if one objects that the polarization between the two figures exceeds a simple literary device and reflects a preexistent connection between them at the level of collective representation, this does not invalidate the structural model; on the contrary, the polarization supports the structural approach.[...]

Thus, the contrast between Bodhidharma and Sengchou is structurally analogous to the alleged rivalry between Huineng and Shenxiu, which appears as its sectarian hyperbole. It reflects the opposition and complementarity between the two levels of truth, absolute and conventional, or between sectarianism or eclecticism, that is, in Zen terminology, between the standpoints of the 'special transmission outside of the Scriptures' ([教外別傳 *jiaowai biezhuan*] j. *kyôgai betsuden*) and the 'harmony between Zen and the Scriptures' ([教禪一致 *jiaochan yizhi*] j. *kyôzen itchi*)."⁵⁵⁵

Diese parallele Struktur zwischen Bodhidharma und Sengchou findet sich nicht nur in Daoxuans Beschreibung im *Xu gaoseng zhuan*, sondern ebenfalls im Kontext der Nordschule. Wie wir gesehen haben,

⁵⁵⁵ibid.: 130-131.

bekundete Jingjue, der Verfasser eines der ersten genealogischen Werke der Chan-Literatur, großes Interesse an Sengchou, folgte dessen 'Spuren' und identifizierte sich mit dessen Legende. Jingjue scheint Sengchou - ebenso wie Bodhidharma - als einen der Hauptrepräsentanten der meditativen Praxis des 6. Jahrhunderts und als möglichen Patriarchen der Chan-Bewegung betrachtet zu haben.⁵⁵⁶

Im Laufe der Zeit scheint es zu einer regelrechten Verschmelzung zwischen Bodhidharma und Sengchou, ihren Legenden und Linien gekommen zu sein. Faure zitiert als Beispiel ein Gedicht von 岑參 Censhen (715-770):

[1]聞有胡僧在白	Ich vernehme, daß ein fremder Mönch am Taibo wohnen soll
[2]蘭若去天三百尺	Seine Einsiedelei erstreckt sich fast 300 <i>chi</i> gen Himmel empor
[3]一持楞伽入中峰	Einzig das <i>Lankâ</i> hütend, betrat er den mittleren Gipfel
[4]世人難見但聞鐘	Für die weltlichen Menschen kaum zu sehen, ist nur seine Glocke zu vernehmen
[5]窗邊錫杖解兩虎	Vom Rande seines Fensters aus trennte er mit seinem Mönchsstab zwei Tiger
[6]壯下鉢盂藏一作盛一龍	Am Fuße seines Lagers hält er in seiner Mönchsschale einen Drachen gefangen
[7]草衣不針復不綿	Sein gräsernes Gewand braucht weder Nadel noch Baumwolle
[8]兩耳垂眉復面	Die hängenden Augenbrauen, die bis zu den Ohren reichen, verdecken sein Gesicht.
[9]此僧年幾那得知	Es ist schwer zu schätzen, wie hoch sein Alter ist
[10]手種青松今十圍	Mit seinen Händen pflanzte er eine junge Kiefer, die heute einen Durchmesser von 10 Spannen hat
[11]心將流水同清淨	Sein Geist ist so rein wie fließendes Wasser
[12]身與浮雲無是非	Sein Körper wie eine umherziehende Wolke, ohne [Konzept von] richtig oder falsch
[13]商山老人已曾識	Die Alten vom Shang-shan haben ihn einst selbst gekannt
[14]願一見之何由得	Ach, ich wünschte ihn einmal zu sehen, aber wie wäre das möglich

⁵⁵⁶Sengchou appears therefore as the main double of Bodhidharma: on the syntagmatic axis of the hagiographical narrative, he is a rival; on its paradigmatic axis, he is a substitute. Both Sengchou and Bodhidharma were apparently regarded by Jingjue [...] as the patriarchs of the two main trends of early Chan" (ibid.: 131). Es finden sich auch Parallelen in den ihnen zugeschriebenen Schriften: So wird Sengchou in Ms.3 mit einem zweifachen Ansatz zur Meditation in Verbindung gebracht (理 *li*用 *yong*, Ms.3, 678/29:3), ein zentrales Thema ebenfalls im *Erru sixing lun* (理 *li*行 *xing*). 安心 *Anxin* in Ms.1 ist ebenfalls ein Terminus, der in der Chan-Tradition mit Bodhidharma verbunden wird.

[15]山中有僧人不知

Unter den Mönchen in den Bergen gibt es
keinen, der ihn kennt

[16]城裏看空黛色⁵⁵⁷

In der Stadt sucht man vergeblich nach
dem Schwarz [seiner Robe]⁵⁵⁸ [?]

In diesem Gedicht finden sich Elemente aus der Legende Bodhidharmas (seine Herkunft aus der Fremde, der Asket des Songshan, der Behüter des *Laṅkā*) und Sengchous (der dafür berühmt war, mit seinem Mönchsstock zwei Tiger bezwungen zu haben).

Faure gibt noch andere Beispiele, die eine Verschmelzung der Hagiographien Sengchous und Bodhidharmas und der Linien dieser beiden Mönche nahelegen:

"From the Song shan gazetteers, we can assume that there was an apparent amalgamation of the lineages of Fotuo/Sengchou and Bodhidharma/Huike. Bodhidharma came to play the same function as Buddha (or Badhra), that of the patriarch of the Shaolin monastery [...].⁵⁵⁹ Batuo is also the abbreviated transcription of Guṇabhadra (394-468), the first translator of the *Laṅkā*.⁵⁶⁰ It was precisely Guṇabhadra's translation that was transmitted by Bodhidharma to Huike. In the *Lengqie shizi ji*, Guṇabhadra is presented as the master of Bodhidharma (T. 85, 2837: 1284c), and this biographical interpolation may have resulted from either his role as transmitter of the *Laṅkā* or a confused linkage between Bodhidharma and the founder of the Shaolin monastery, the *Dhyāna* master Batuo. Although the

⁵⁵⁷ *Quan Tang shi*, Bd.6: 2056, 2057.

⁵⁵⁸ Zeile 1-6 u. 11-12 sind in Faure 1989: 30 auf f. übersetzt. Ein weiteres Beispiel für die Vermischung der Legenden Sengchous und Bodhidharmas ist das 'Loblied auf den *Dhyāna*-Meister Chou, der die Tiger trennte' (稠禪師解虎譜 *Chou chanshi jiehu zan*, in P.3490). Das Loblied ist in Chen 1981: 194 hg. (zit. in Faure 1989: 29, Fn.109); dieses Werk konnte ich nicht einsehen und mir war nur der Beginn des Lobliedes zugänglich, der in Okimoto 1987: 82 hg. ist. Im *Chou chanshi jiehu zan* scheint wie im eben zitierten Gedicht ebenfalls die Legende vom Drachen in der Mönchsschale auf: "Des *Dhyāna*-Meisters Weg war erhaben und seine Tugend unübertroffen, [...] sein Benehmen war rein und entschlossen, vergleichbar mit einer jungen Kiefer, die niemals welkt, [...], in seiner Mönchsschale hegte er einen giftigen Drachen (鉢持毒龍 *bo chi du long*), [im Leben] in der Stadt liegen die 6 Räuber [d.h.: 6 Sinne] (城潛伏六賊 *cheng qianfu liu zei*) verborgen; er [d.h.: Sengchou] behütete die Sinne (謹護根門 *jin hu genmen*) [wörtl.: 'Tore'; die Sinne als Tore, durch die Täuschung in den Menschen eindringen kann] mit größter Sorgfalt; lange hielt er sich in den abgelegenen Bergen auf und kultivierte seinen Geist unermüdlich."

⁵⁵⁹ Faure zitiert als Quelle *Quan Tang wen*, Bd.11, *juan* 514: 6619; siehe auch Faure 1989: 32, Fn.125. In der von mir konsultierten Ausgabe ist die Seitennummer 5220. Die fragliche Stelle in dem von 顧少連 Gu Shaolian verfaßten 嵩岳少林寺新造廚庫記 *Song-shan Shaolin-si xinzhao chuku ji* lautet wie folgt: 若跋陀之經始靈塔. 劫火不焚. 指盼泉流. 使之西注. 稠公揮仗而獸解斗. 惠可割臂而三業息塵. Die Namen Batuo (=Fotuo), Sengchou und Huike werden der Reihenfolge nach erwähnt, Bodhidharma wird nicht genannt.

⁵⁶⁰ Guṇabhadra: 求那跋陀羅 *Qiunabatuoluo*, kurz 跋陀 Batuo; Der Lehrer Sengchous 佛陀 Fotuo wurde ebenfalls 跋陀 Batuo genannt.

relationship is inverted in a later work of the *Lan-kâ* tradition, a work in which Bodhidharma becomes Guṇabhadra's master, the dual/duel structure remains."⁵⁶¹

Bodhidharmas (菩提達摩 Putidamo) Name wurde offensichtlich ebenfalls mit dem des Mönchs Dharmatrâta (達磨多羅 Damoduoluo) verwechselt, ihre Linien vermischten sich und Bodhidharma wurde in Tibet als Bodhidharmatrâta bekannt.⁵⁶² Faure, der noch weitere Beispiele der Vermischung von Namen und Linien in Bezug auf Bodhidharma gibt, folgert, daß die Figur Bodhidharma, wie sie in der Chan-Literatur verwendet wird, in der Tat aus den Hagiographien und Legenden *mehrerer* Personen besteht:

"Thus, the different elements of a legend reinforce each other and are in fact rather difficult to distinguish. However inconclusive or impressionistic this argument may seem, all these clues point toward the same conclusion: that is, Bodhidharma's 'life', a hybrid textual construction, is only a part of a larger structure that also includes the lives of masters at first glance as different as Sengchou, Baozhi, Fu Xi, Futuo (Batuo), Guṇabhadra, and Bodhiruci. All these personages should be seen less, if at all, as historical figures, than as textual paradigms. Their relevance for the historian is not primarily in their historicity but in the significant modulations achieved by their 'lives'."⁵⁶³

(4) Weitere Referenz zu Sengchou

Yuanji

圓寂 Yuanjis Herkunft ist unbekannt.⁵⁶⁴ Sein Beiname war 無生和尚 Wusheng *hesheng* (Mönch 'Ungeboren'). Er übte sich unermüdlich in Meditation und suchte schließlich den Nordschul-Meister 老安 Laoan (582?-709), einen der wichtigsten Schüler von Hongren, am Song-shan auf. Dort bat Yuanji Laoan, seine Zweifel bzgl. der Lehre zu zerstreuen. Yuanji hatte schließlich selbst viele Schüler und hielt sich lange auf dem 天平 Tianping-*shan* und anderen Bergen auf, um dort überall nach den Spuren Sengchous zu suchen.⁵⁶⁵

⁵⁶¹Faure 1993: 133.

⁵⁶²ibid.: 132.

⁵⁶³ibid.: 133.

⁵⁶⁴Yuanjis Biographie befindet sich im *Song gaoseng zhuan*, T.50/2060: 770a25-b20.

⁵⁶⁵久居天平等山。稠禪師往迹無不遍尋 (ibid.: 770a27-28). Es gibt zwei Tianping-*shan*: Der eine Berg liegt in der Provinz Henan, 26 li westlich von 林縣 Lin-xian gelegen, der andere in der Provinz 江蘇 Jiangsu, 5 li südlich von 吳縣 Wu-xian (Diming: 132a). Keiner dieser Berge wird in der Biographie Sengchous erwähnt.

Zizai

Der Mönch 自在 Zizai⁵⁶⁶ begibt sich ebenfalls auf die Spuren Sengchous:

"[Unter anderem begab er sich an den] 王屋山 Wangwu-shan, den Ort, an dem der *Dhyâna*-Meister [Seng] Chou den Kampf [zweier] Tiger schlichtete. Er trank auf diesem Berg aus der Quelle mit süßem Wasser (甘泉 *ganquan*) und änderte [den Namen dieses Ortes] auf 甘泉寺 Ganquan-Tempel."⁵⁶⁷

Fachang

Sengchou wird ebenfalls in der Biographie 法常 Fachangs erwähnt.⁵⁶⁸ Fachang lernte bei dem berühmten Chan-Meister 馬祖 Mazu (709-788) und erlangte angeblich Erleuchtung bei dessen Worten 'Dieser Geist ist

⁵⁶⁶Die Biographie über Zizai befindet sich im *Song gaoseng zhuan*, T.50/2061: 771c-772a. Sein Familienname war 李 Li, und er wurde in 吳興 Wuxing (im der heutigen Provinz 浙江 Zhejiang) geboren. Sein erster Lehrer war der Chan-Meister 南康道一 Nankang Daoyi (大寂 Daji genannt), besser bekannt als 馬祖道一 Mazu Daoyi (709-788). Mazus 洪州 Hongzhou-Schule und die 牛頭 Niutou-Schule in den südlichen Provinzen waren die Hauptströmungen des Chan, nachdem die Nordschule Mitte des 8. Jhts. langsam an Bedeutung verloren hatte (McRae führt diese Entwicklung unter anderem auf den Niedergang der kaiserlichen Macht in der Hauptstadt, in der die Nordschule ihren größten Einfluß hatte, zurück; McRae 1986: 243). Mazu gilt bereits als Vertreter des 'klassischen' Chan der Tang-Zeit und ist insbesondere deshalb bekannt, da in seiner Schule eines der typischen literarischen Genres des Chan entstand, nämlich die 'Aufzeichnungen der Worte' 語錄 *yulu* (j. *goroku*), in denen die Taten und Worte berühmter Meister beschrieben werden. Ein zentraler Punkt seiner Lehre war die Auffassung, daß alltägliche Aktivitäten - völlig unscheinbare wie etwa das Zeigen mit dem Finger oder das Bewegen der Augen eingeschlossen - Funktionen der Buddha-Natur (佛性 *foxing*) und der ursprünglichen Erleuchtung des Menschen seien (即心即佛 *ji xin ji fo*, 'dieser (gewöhnliche) Geist ist Buddha'). Er lehnte das Haften an traditionellen buddhistischen Praktiken und der *Sûtren*-Exegese ab und propagierte statt dessen Konzentration auf die gewöhnlichen Aktivitäten des Alltags. Dabei sollte der Chan-Lehrer in seinen Worten und Taten dem Schüler ein Vorbild sein. Aus diesem Kontext entstanden die *yulu*, in denen eben diese Worte und Taten der Meister aufzeichnet werden (siehe Yanagida 1983: 187).

In den Aufzeichnungen der orthodoxen Chan-Schule gilt Mazu als Vertreter der 'Südschule'. Er war der Schüler von 南岳懷讓 Nanyue Huairang (677-744), der als Schüler des '6. Patriarchen' Huineng gilt. McRae gibt zu bedenken, daß Huairangs Studium bei Huineng nicht bewiesen werden kann. Außerdem war Huairang für einige Zeit Schüler beim Nordschul-Meister Laoan. McRae vertritt die Meinung, daß Mazu Daoyi durchaus von der Nordschule beeinflusst sein könnte, in deren Texte sich auch Vorformen des *yulu*-genres finden (eine ausführliche Argumentation siehe in McRae 1986: 91-97).

Ich habe Mazus Schule unter anderem deshalb beschrieben, weil Anhänger seiner Linie offensichtlich Interesse an Sengchou hatten. Ein anderer Aspekt ist die Möglichkeit einer Beeinflussung durch Sengchous Traktate. Insbesondere in Ms.1 und Ms.2 findet sich eine Ablehnung des Haftens am geschriebenen Wort (den *Sûtren* und den dazugehörigen Kommentaren) und eine Betonung der Alltagsaktivitäten.

⁵⁶⁷*Song gaoseng zhuan*, T.50/2061: 771c22-23.

⁵⁶⁸Fachangs Biographie siehe im *Song gaoseng zhuan*, T.50/2061: 776a14-b9; siehe auch Yanagida 1983: 197-198. Fachangs Familienname war 鄭 Zheng, er stammte aus 襄陽 Xiangyang (ibid.: 197).

Buddha' (即心即佛 *ji xin ji fo*).⁵⁶⁹ Im Jahre 785 wurde er Einsiedler in 會稽 Kuaiji, dem Ort, an dem früher der Heilige 梅子真 Mei Zizhen⁵⁷⁰ wohnte. Einmal erschien ein Geist in Fachangs Traum und sprach: "Ihr seid kein gewöhnlicher Mensch. Deshalb möchte ich Euch mitteilen, daß es in einer Höhle hier ein heiliges Buch (聖書 *sheng shu*) gibt, in dem zukünftige Dinge aufgezeichnet sind. Derjenige, der dieses Buch besitzt, wird Herr über die Unterwelt (地下主 *dixia zhu*) oder Lehrer der Kaiser und Könige (帝王之師傅 *diwang zhi shizhuan*). [Fa]Chang antwortete darauf: 'Mir gefällt das Buch aus dieser Höhle nicht. Vor langer Zeit hat Sengchou ein taoistisches Buch abgelehnt [durch das er Unsterblichkeit erlangt hätte]. Dieses Buch verschwand [daraufhin] von selbst.⁵⁷¹ Meine Vorliebe gilt dem [Erreichen von] *nirvâṇa*. Warum sich in diesem Leben damit aufhalten, vom Himmel Langlebigkeit zu erbetteln?"⁵⁷²

(5) Die Bedeutung Sengchous für die frühe Chan-Schule

Zumindest eine Fraktion der Nordschule scheint großes Interesse an Sengchou gehabt und zu haben. Jingjue hat ihn möglicherweise sogar als Patriarchen der Chan-Schule in Betracht gezogen. Es ist auffallend, daß in den Texten, in denen Sengchou genannt wird, nicht seine Lehre, sondern seine Legende im Vordergrund steht. Mönche der frühen Chan-Schule begaben sich an die Orte, an denen Sengchou zwei Tiger vom Kampf abgehalten oder eine versiegte Quelle wieder zum Fließen gebracht haben soll. Es scheint, daß das Image des Wundertäters für Anhänger der frühen Chan-Schule von großer Bedeutung war.⁵⁷³ Sengchou pflegte gemäß seinen Biographien nicht nur die Meditation, sondern beschäftigte sich auch eingehend mit dem Studium buddhistischer Schriften - das Bild eines Mönches, mit dem sich Mönchs-Gelehrte wie zum Beispiel Shenxiu eher identifizieren

⁵⁶⁹ibid.: 197. Der Bericht über das Studium unter Mazu fehlt in der Biographie im *Song gaoseng zhuan*. Yanagidas Quelle dafür ist wahrscheinlich das *Jingde zhuandeng lu* oder das 祖堂集 *Zu tang ji*. Fachangs Taten und Worte wurden von seinem Schüler 慧寶 Huibao aufgezeichnet; Teile dieses Textes sind durch Zitate in Werken wie *Zutang ji*, *Jingde zhuandeng lu* und *Zongjing lu* überliefert (Yanagida 1983: 186-187, 197).

⁵⁷⁰*Song gaoseng zhuan*, T.50/2061: 776a18. Ich habe keine Angaben über Mei Zizhen gefunden.

⁵⁷¹*Xu gaoseng zhuan*, T.50/2060: 554a2-4.

⁵⁷²*Song gaoseng zhuan*, T.50/2061: 776a22-26.

⁵⁷³Faure ist der Ansicht, daß das Image des Wundertäters für Vertreter der frühen Chan-Schule unter anderem eine Möglichkeit der Legitimierung (in Konkurrenz mit dem Taoismus) war; das Thema des Wundertäters im Rahmen des frühen Chan-Buddhismus wird in Faure 1991: 96-131 ausführlich behandelt.

konnten als mit dem Bodhidharmas, der das Image eines geheimnisvollen Weisen hatte. Sengchou, ebenso wie Nordschul-Mönche wie Shenxiu oder Laoan, machten Karriere am kaiserlichen Hof und pflegten Kontakte mit hohen Beamten und Literati.

Höchstwahrscheinlich wurden die Traktate, die Sengchou als Autor anführen, in Kreisen der Nordschule verfaßt. Eine zu dieser Zeit nicht ungewöhnliche Vorgangsweise, um den eigenen Lehren mehr Gewicht zu verleihen - angesichts der Schwierigkeiten, mit denen eine neue buddhistische Schule beim Versuch, sich zu etablieren, konfrontiert war. Ms. 3 scheint mir auch eine Art Zusammenfassung einzelner Aspekte der Lehre der Dongshan-/Nordschule zu sein. Das Manuskript ist nicht genau zu datieren, aufgrund der Ähnlichkeiten zu Werken wie dem *Zhenzong lun* (um 720 verfaßt), dem *Yaojue* (um 712 verfaßt) und dem *Lengjie shizi ji* (zwischen 708 und 710 verfaßt) und aufgrund der verwendeten Terminologie (z.B. 無心 *wuxin*, 無念 *wunian*) neige ich zur Annahme, daß das Manuskript im ersten Viertel des 8. Jahrhunderts entstanden ist.

(B) SENGCHOU UND DIE TIANTAI-SCHULE

Sengchou hatte offensichtlich auch Einfluß auf die Entwicklung der 天台 Tiantai-Schule. In der Biographie im *Xu gaoseng zhuan* wird das verlorengegangene Werk 止觀法 *Zhiguan fa*, 'Methode der *śamatha-vipaśyanā*' (in zwei 卷 *juan*) erwähnt. Wie schon erwähnt, war Sengchou auch berühmt für seine Praxis der 'Vierfachen Achtsamkeit' (四念處 *sinian chu*). Beide Meditationsmethoden waren auch ein Hauptaugenmerk von Tiantai Zhiyi, der de facto als Gründer der Tiantai-Schule anzusehen ist.⁵⁷⁴

In dem Tiantai-Werk 佛祖統紀 *Fozu tongji* ('Durchgehende Geschichte Buddhas und der Patriarchen')⁵⁷⁵, das Mitte des 13. Jhs. verfaßt

⁵⁷⁴Zhiyi beschäftigt sich mit diesen Methoden in seinen Schriften 摩訶止觀 *Mehe zhiguan* ('Große Konzentration und Einsicht'), 小止觀 *Xiao zhiguan* ('Kleine Konzentration und Einsicht') und 四念處 *Si nianchu* ('Vierfache Achtsamkeit').

⁵⁷⁵Das *Fozu tongji* ist eine Art buddhistischer 'Universalgeschichte' der Tiantai-Schule. Die Tiantai-Schule war ab Beginn des 8. Jht. in Bedeutungslosigkeit versunken und erblühte erst wieder seit dem späten 10. Jht. Die spätere Geschichtsschreibung zielte auf eine Legitimierung der Schule insbesondere in Konkurrenz mit der Chan-Schule. Das *Fozu tongji* umfaßt den Zeitraum zwischen 1028 v. Chr. bis 1236 n. Chr. (!); über die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten siehe Schmidt-Glintzer: 1982.

wurde, wird Sengchou über Daofang mit dem Tiantai-Patriarchen 慧文 Huiwen⁵⁷⁶ (6. Jht.) in Verbindung gebracht. Nach einer kurzen biographischen Beschreibung⁵⁷⁷, die der Daoxuans folgt, findet sich folgende Eintragung:

"Aufzeichnungen über die buddhistische Praxis (行道 *xingdao*) des *Dhyâna*-Meisters Sengchou: Er war während der 天保 Tianbao-Ära (550-560) der Nördlichen Qi aktiv und ein Zeitgenosse des *Dhyâna*-Meisters [und retrospektiven 3. Tiantai-Patriarchen] Huisi. [Dieser] traf [Sengchou] und achtete [dessen Lehre] (逆而推之 *ni er tui zhi*). Wir wissen, daß er [Sengchou] die [Methode der] Konzentration und Kontemplation (止觀 *zhiguan*) vom *Dhyâna*-Meister [Dao]fang lernte. Am Beginn der Tianbao-Periode traf dieser Sengchou [und lehrte diesen die eben erwähnte Methode]. Zur Zeit Kaiser 孝靜 Xiaojings der 東魏 Östlichen Wei⁵⁷⁸ erwachte der Meister [Hui] Wen zur Wahrheit des 'Dreifachen Wissens in einem einzigen Gedanken'⁵⁷⁹ und gab dieses an *Dhyâna*-Meister [Hui] Si weiter. Man weiß auch, daß Daofang die [Lehre der] 'Konzentration und Kontemplation' ebenfalls von Meister [Hui] Wen erhalten haben muß (止觀亦應稟自文師 *zhiguan yi ying bing zi Wen-shi*). Nun erlangte Meister [Hui] Wen seine Erleuchtung durch das 中論 *Zhonglun* [*Madhyamikasâstra*]. Er war

⁵⁷⁶Der de facto Gründer der ersten großen Schule der Tang-Zeit, der Tiantai-Schule, ist Tiantai Zhiyi. Aus Gründen der Legitimierung mußte man jedoch später eine Verbindung zur Vergangenheit knüpfen. So wurde Nâgârjuna als 1. Patriarch eingesetzt, als 2. Patriarch Huiwen und als 3. 慧思 Huisi (515-576), der Lehrer Zhiyis. Wie bei der Chan-Schule, bei der Daoxin, der '4. Patriarch' als der eigentliche Gründer (obwohl er von seiner späteren Patriarchen-Ehre natürlich selbst nichts wußte) angesehen werden kann, so ist auch bei der Tiantai-Schule der eigentliche Ahnherr Tiantai Zhiyi, der '4. Patriarch'.

⁵⁷⁷Siehe Teil I dieser Arbeit.

⁵⁷⁸Die Zeit der Östlichen Wei deckt sich mit der Regierungszeit von Kaiser Xiaojing: 534-550.

⁵⁷⁹一心三智 *yixin sanzhi*, oder: 三智實在一心中得 *sanzhi shizai yixin zhong de*; "He [d.h.: Huiwen] studied the section of the [大智度論] *Dazhi du lun* which discusses the simultaneous and instantaneous attainment of the three wisdoms: wisdom of the path 道智 [*dao zhi*] (*mârgajñâtâ*), 'omniscience' 一切智 [*yi qie zhi*] (*sarvajñâtâ*), and wisdom concerning all aspects 一切種智 [*yi qie zhong zhi*] (*sarvâkârājñâtâ*) [*Dazhi du lun*, T.25/1506: 258c25-27, 260b15-26; Lamotte 1976, Bd.4: 1758-1759]. Huiwen's insight and teachings are frequently described in terms of 'realizing the three wisdoms in one thought' [...]" (Swanson 1989: 116).

"In Tiantai these three wisdoms were interpreted along the lines of the threefold truth, with 'omniscience [...]' corresponding to the truth of emptiness, thus interpreting it as 'the wisdom (concerning the emptiness) of all things.' The wisdom of the path [...] corresponds to the realm of conventional designation, and refers to the wisdom of the Bodhisattva in knowing all there is to know about the conventional realm, especially with regard to saving sentient beings. The wisdom concerning all aspects, or universal wisdom [...], corresponds to the highest wisdom of the Middle, the perfect knowledge of Reality as it is." (ibid.: 276-277, Fn.5; als Quelle zitiert Swanson 法華玄義 *Fahua xuan yi*, T.33/1716: 713c-714c; über *yixin sanzhi* siehe auch Nakamura: 63b).

einzigartig [im Gebiet zwischen den] Flüssen 河 He [d.h.: 黃河 Huanghe, der Gelbe Fluß] und 淮 Huai. Keiner seiner Zeitgenossen konnte sich mit ihm messen. Seine Weisheit war keine, die ein Meditationsmeister des Kleinen Fahrzeugs (小乘禪師 *xiaosheng chanshi*) hätte begreifen können. So erhielt [Dao] Fang [die Lehre] von [Hui] Wen und gab sie an [Seng] Chou weiter (上受文師, 下傳稠師 (*shang shou Wen shi, xia zhuan Chou shi*)). [Eine Lehre,] die von früheren und späteren [Meistern] hochgehalten wird, ist wirklich wert, daß man ihr Glauben schenkt (上下推之為可信矣 *shangxia tui zhi wei kexin y*)."580

Aus dieser Textstelle geht hervor, daß Sengchou indirekt in die Tiantai-Linie aufgenommen wurde. Huiwen übermittelte die Lehre einerseits an Daofang (und dieser an Sengchou), andererseits an Huisi und dieser wiederum an Zhiyi. Das *Fozu tongji* ist ein Werk des 13. Jhs., und diese Darstellung kann nicht als adäquate historische Darstellung betrachtet werden. In unserem Kontext ist vielmehr von Bedeutung, daß Sengchou mit der frühen Tiantai-Schule in Verbindung gebracht wird.⁵⁸¹

Abgesehen von der oben zitierten Textstelle scheint der Name Sengchou noch in zwei genealogischen Tafeln im *Fozu tongji* auf: Einmal im Kapitel 佛祖世系 *Fozu shixi* ('Ahnentafel der Patriarchen Buddhas') in der Rubrik des '4. Patriarchen' Tiantai Zhiyi⁵⁸², zusammen mit etlichen anderen *Dhyâna*-Meistern (禪師 *chanshi*); die zweite Erwähnung findet sich in einer Tafel, übertitelt mit 未詳承嗣四十一人 *weixiang chengsi sishiyi ren*, '41 Personen, die [die Lehre] übernahmen und über die keine Einzelheiten bekannt sind'. Der

⁵⁸⁰*Fozu tongji*, T.49/2035: 245b20-28.

⁵⁸¹Falls es wirklich einen Austausch in den Lehren der obengenannten Mönche gab, ist eine umgekehrte Beeinflussung, also eine von Sengchou auf Huisi oder Huiwen aus chronologischen Gründen viel wahrscheinlicher. Hu Shi glaubt ebenfalls an eine Beeinflussung der Tiantai-Lehre seitens Sengchous (siehe Yanagida 1975: 667f., zit. in Faure 1989: 32, Fn. 122). Abgesehen vom *Fozu tongji* scheint Sengchou in einer weiteren Tiantai-Universalgeschichte auf: im 佛祖歷代通載 *Fozu lidai tongzai*, 'Enzyklopädie zu Buddha und seinen Patriarchen unter den einzelnen Dynastien'. Dieses Werk, das 1333 entstand, ist chronologisch aufgebaut und basiert hauptsächlich auf den Materialien früherer buddhistischer Geschichtswerke. Sengchous Eintrag beschränkt sich auf kurze biographische Angaben und den Bericht einiger Legenden (T.49/2036: 553b4-23). Die Beschreibung folgt früheren Biographien Sengchous, hauptsächlich dem *Xu gaoseng zhuan* (siehe Teil I dieser Arbeit); über das *Fozu lidai tongzai* siehe Schmidt-Glintzer 1982: 148-155.

⁵⁸²Sengchou trägt hier den Namen 慧稠 Huichou; T.49/2035: 257a10.

Name Sengchou befindet sich an 3.Stelle, nach Daofang und vor dem Beamten 李獎 Lijiang.⁵⁸³

(C) Sengchou und die Jingtū-Schule

Sengchou scheint weiters in einem Werk der 淨土 Jingtū-Schule (Reine Land-Schule) auf, in 飛錫 Feixi⁵⁸⁴ 念佛三昧寶王論 *Nianfo sanmei baowang lun*⁵⁸⁵ ('Traktat über die Kontemplation über Buddha als den Juwelen-König der Meditation'). Im 8.Jht., in dem Feixi lebte, etablierte sich die südliche Chan-Schule teilweise als Gegenpol zur Jingtū-Schule. Diese Bewegung rief heftige Kritik seitens der Jingtū-Schule hervor. Feixi war ein Jingtū-Mönch, der die Positionen beider Schulen zu kombinieren versuchte.⁵⁸⁶

Der Teil des *Nianfo sanmei baowang lun*, in dem Sengchou erwähnt wird, beginnt mit einer Beschreibung von 6 Lehren/Theorien (六門 *liumen*), auf die wir hier nicht näher eingehen können. Danach schreibt Feixi:

"Obige 6 Lehren [wörtl.: Tore] repräsentieren die vollkommene Kontemplation (念 *nian*) des jetzigen Buddha Amithâbha; der Sinn [dieser Lehren] ist, die 3 Welten zu transzendieren (通三世 *tong sanshi*). [Dies ist] des langen und breiten [dargestellt in Werken] wie

⁵⁸³ibid.257. Daofang, ein Lehrer Sengchous, und Lijiang sind uns aus Sengchous Biographie im *Xu gaoseng zhuan* bekannt. Lijiang war einer der Würdenträger, die Sengchou baten, ein Werk über seine Lehre zu verfassen (siehe Teil I dieser Arbeit).

⁵⁸⁴Feixis Lebensdaten sind nicht bekannt; er entfaltete seine Lehrtätigkeit zwischen 742 und 766.

⁵⁸⁵Dieses Werk ist drei Hauptteile gegliedert: (1) über zukünftige Buddhas, (2) über den jetzigen Buddha Amitâbha, (3) über den vergangenen Buddha Śâkyamuni. In Teil 3 beschäftigt sich Feixi mit der Beziehung der Reinen Land-Schule zur Chan-Schule (Chappell 1986: 175).

⁵⁸⁶ibid.: 175. Feixi verwendet in der Erklärung seiner Theorien unter anderem die Kategorien 理 *li* ('Prinzip') und 事 *shi* ('Phänomene'), Begriffe, die vor allem durch die Huayan-Schule in Gebrauch kamen:

"The gateway of Principle is an awareness of emptiness: Buddha and mind do not exist in themselves. Nor is the Buddha produced from the mind, or the mind from the Buddha. Rather, their mutuality and interrelatedness enable both to appear. When both are tranquil ([雙寂] *shuangji*), there is calmness ([止] *zhi*; *śamatha*). When there is mutual illumination ([雙照] *shuangzhao*), there is insight ([觀] *guan*; *vipaśyanâ*). Calmness and insight are not identical. Illumination (insight), which is always tranquil, is the mind without an object of mindfulness; whereas tranquility (calmness), which is always illuminating, is the cultivation of [念佛] *nianfo*. The Tathâgata realizes the *samâdhi* of both tranquility and illumination." (*Nianfo sanmei baowang lun*, T.47: 141c; übs. in Chappell 1986: 175-176).

"This use of Principle and Phenomena pioneers an important new vehicle for conceptualizing dual cultivation of Chan and Pure Land, which was quoted later in the *Nianfo jing* ('A Mirror of Devotion to [Amitâbha] Buddha') and which became an essential device in the thought of Yongming Yanshou." (ibid.: 176).

dem 安樂集 *Anle ji* ⁵⁸⁷ und dem [淨土]十疑論 [*Jingtu*] *Shiyi lun*⁵⁸⁸ der Tiantai-Schule, dem 釋群疑論 *Shi qun yi lun*⁵⁸⁹ von Dharma-Meister 咸 Xian, dem 往生傳 *Wang sheng zhuan*⁵⁹⁰. *Dhyâna*-Meister Seng[chou] erläutert dies im 法寶義論 *Fabao yi lun*. Weiters [dargelegt] wie im dem von Feixi verfaßten 無上深妙禪門傳集法寶 *Wushang shenmiao chanmen zhuanji fabao*⁵⁹¹ in einem 卷 *juan*. [In obigen Werken werden diese Lehren] weitgehend erklärt."⁵⁹²

Dieses Zitat ist äußerst interessant, da Sengchou darin mit der Reinen Land-Schule und der Praxis der Kontemplation über Buddhas (念佛 *nianfo*) in Verbindung gebracht wird. Das ihm hier zugeschriebene Werk 法寶義論 *Fabao yi lun* ('Traktat über die Bedeutung des Dharma-Juwels') ist leider verschollen. Daß Sengchou ein solches Werk verfaßt hat (oder daß zumindest ein Werk dieses Namens existierte), wird durch die Erwähnung in 慧琳 *Huilins* (750-820) 一切經音義 *Yiqie jing yinyi*⁵⁹³ ('Die Bedeutung der Laute/Silben in allen Werken') bestätigt. Dort wird ein Werk Sengchous mit dem Namen 寶法義論 *Baofa yi lun* angeführt, und 8 Wörter daraus werden analysiert.⁵⁹⁴

⁵⁸⁷Ein Werk des Reinen-Land Patriarchen 道綽 *Daochuo* (562-645).

⁵⁸⁸Ein Werk von Tiantai Zhiyi.

⁵⁸⁹Das 釋淨土群疑論 *Shi jingtu qun yi lun* ist ein Werk von 懷感 *Huaigan* (der Text hat statt 感 *Gan*: 咸 *Xian*). *Huaigan* war ein Schüler des *Jingtu*-Patriarchen 善導 *Shandao* (613-681).

⁵⁹⁰往生西方淨土瑞應傳 *Wang sheng xifang jingtu rui ying zhuan*; der Autor ist nicht bekannt.

⁵⁹¹Zu diesem Werk *Feixis* habe ich keine Referenz in bibliographischen Katalogen buddhistischer Werke gefunden; wahrscheinlich ist es verloren.

⁵⁹²念佛三昧寶王論 *Nianfo sanmei baowang lun*, T.47/1967: 141a20-25. Das Zitat befindet sich im 2. Teil des Werkes: "The second part of the text, [...], is devoted to the present Buddha, Amitâbha, who is now abiding in the Western Pure Land. In contrast to part one, which draws on the Lotus and Tiantai traditions, part two contains *Feixis*'s major Pure Land teachings. It strongly advocates chanting the Buddha's name with a loud voice and recommends group recitation after the practice of *Lushan Huiyuan's* group" (Chappell 1986: 175).

⁵⁹³Dieses Werk entstand im Jahre 788; es wurde im Jahre 806/807 in die endgültige Fassung gebracht und gilt als relativ zuverlässige Quelle für Angaben über buddhistische Werke. (siehe *McRae* 1986: 325, Fn. 159).

⁵⁹⁴Die Wörter sind: 瞽俗 *gu su*, 'blinder (unwissender?) Laie'; 深阱 *shen jing*, 'tiefe Falle'; 僉日 *qian ri*, 'alle Tage'; 遞為 *di wei* 'weitergeben an'; 黏外 *nian wai*, *nian* bedeutet 'klebrig', 'anhaften'; 之縲 *zhi li*, *li* bedeutet soviel wie 木膠 *mujiao*, 'Baum-Harz', der dazu verwendet wurde, Vögel zu fangen, indem diese an mit Harz bestrichenen Stellen klebenblieben; 殞矣 *yun yi*, *yun* bedeutet 'sterben', 'untergehen'; 綱鞵 *gang man* bezieht sich auf zwei der 32 Charakteristika eines Buddha: (1) zwischen den einzelnen Fingern und Zehen befinden sich Häute (ähnlich wie Schwimmhäute bei Vögeln); (2) der Fußabdruck Buddhas gleicht einem Rad mit 1000 Speichen.

SCHLUSSBEMERKUNG

Der historische Sengchou bleibt auch nach einer eingehenden Analyse des Quellenmaterials von vager Gestalt. In den historiographischen Werken wird ein Idealbild eines Mönchs entworfen: Sengchou als Meditationsmeister - Gelehrter - Wundertäter - Vertrauter des Kaisers. Er wird als Meditationsspezialist des 6. Jahrhunderts, als Vorläufer der Tiantai-Schule, als Verfasser eines für die Reine Land-Schule bedeutsamen Werkes, als möglicher Patriarch der Chan-Schule und als Verfasser von 3 Werken, die offensichtlich im Umkreis der Nordschule des Chan entstanden, präsentiert. Sengchou war offensichtlich ein bedeutender Mönch, die Quellen geben uns aber keine konkrete Auskunft über seine Lehre.

Auch die Traktate in Pelliot 3559, in denen Sengchou als Verfasser genannt wird, lassen das Bild des historischen Sengchou nicht klarer werden, vielmehr geben sie uns wertvolle Information über die formative Periode des Chan-Buddhismus. So stellte Sengchou (und seine Legenden) zumindest für eine Fraktion der frühen Chan-Schule ein religiöses Idealbild dar und man verwendete seine Namen, um den eigenen Lehren größere Autorität zu verleihen.

BIBLIOGRAPHIE

(A) PRIMÄRLITERATUR

(1) Geschichte / Sammelbände

Beiqi shu 北齊書. Beijing, Zhonghua shuju 1972.

Xin Tang shu 新唐書 (1043-1060), v. Ouyang Xiu 歐陽修 (1007-1072), Song Qi 宋祁 (998-1061) u.a. Beijing, Zhonghua shuju 1975 (20 Bände).

Qinding siku quanshu - Shiwen ji 欽定四庫全書 - 釋文記 [Alle Werke der 4 Literaturgattungen - Zusammengestellt auf Kaiserlichen Befehl - Chronik der Buddhistischen Schriften], v. Mei Dingzuo 梅鼎祚 (Ming-Dynastie). In: *Xiandai foxue daxi 8 - Shiwen ji* 現代佛學大系 8 - 釋文記, hg. v. Lan Jifu 藍吉富. Taipei, Miqin chubanshe 1981.

Quan Tang shi 全唐詩 (1705-1706), hg. v. Sheng zu 聖祖 (D.u.). Taipei, Hongye shuju 1977 (2 Bände).

Quan Tang wen 全唐文 in 1000 *juan* 卷 (um 1814), v. Dong Gao 董誥 (1740 - 1880) u.a.. Taipei, Huawen shu ju 1965 (20 Bände).

Shijing 詩經 ('Klassiker der Gedichte'); hg. u. übs. in: Legge, James: *The Chinese Classics - Vol. 4 - The She King or the Book of Poetry*. Taipei, SMC Publishing Inc. 1991 (Shanghai 1935¹).

Sui shu 隋書 (636), v. Wei Zheng 魏徵 (580-643) u.a. (um 636). Beijing, Zhonghua shuju 1974.

Taiping guangji 太平廣記 [Erweiterte Aufzeichnungen des Großen Friedens]. In: *Zhongguo fojiao shiliao - chubian* 中國佛教史料 - 初編 [Historische Materialien über den chinesischen Buddhismus - Band 1] (*Xiandai foxue daxi* 現代佛學大系 12), hg. v. Lan Jifu 藍吉富. Taipei, Milei chubanshe 1983.

Wei shu 魏書 (554), v. Wei Shou 魏收 (506-572). Beijing, Zhonghua shuju 1974 (8 Bände).

(2) Buddhistische Texte

Anle ji 安樂集, v. Daochuo 道綽 (562-645). In: T.47/1958:4-22

Anxin famen 安心法門 [Das Dharma-Tor zur Beruhigung des Geistes], Bodhidharma zugeschrieben. In: *Shôshitsu rokumen* 少室六門, T. 48/2009: 370.

Avatamsaka, siehe: *Da fangguang fo huayan jing*.

Chanyuan zhu quan ji du xu 禪源諸詮集都序 [Allgemeines Vorwort zu einer Sammlung von Interpretationen bzgl. des Ursprungs des Chan-Buddhismus], v. Zongmi 宗密 (780-841). In: T.48/2015: 397-413. Hg., übs. (j.) u. kom. in Kamata 1971.

Chixin jing 持心經 (*Chixin fantian suowen jing* 持心梵天所問經; skr. *Viśeṣa-cintibrahmapariṣcchâsûtra*), übs. v. Dharmarakṣa, T. 15/585: 1-33.

Chou chanshi jie hu zan 稠禪師解虎讚 [Lobrede auf den Dhyâna-Meister Sengchou, der die Tiger voneinander trennte], v. ? Huaiyou 懷幽. In P.3490 u. S.4597. Hg. in Chen 1981: 194; teilweise in Okimoto 1987: 82.

Chou chanshi yaofang liao youlou 稠禪師藥方療有漏 [Dhyâna-Meister Chous Rezept zur Heilung der Unreinheiten (des Geistes)], anonym. In: P. 3559. Reproduktion des Dunhuang-Manuskripts in Yanagida 1967: Tafel 16A. Hg. in Yanagida 1963: 61-62 u. in Okimoto 1989: 94. [Kurzzitat: Ms. 2]

Chou chanshi yi - wen dasheng anxin ru dao zhi fa yun he 稠禪師意 - 問大乘安心入道之法云何 [Das Verständnis des Dhyâna-Meisters Sengchou - Frage nach der Methode, gemäß dem Mahâyâna den Geist zu beruhigen und Erleuchtung zu erlangen], Sengchou 僧稠 zugeschrieben. In: P. 3559, Reproduktion des Dunhuang-Manuskripts in Yanagida 1967: Tafel 15 B u. 16 A; hg. in Yanagida 1963: 57-58 u. Okimoto 1989: 94. [Kurzzitat: Ms. 1]

Chuan fabao ji 傳法寶紀 [Transmission des Dharma-Schatzes], v. Du Fei 杜朏. In: P. 3559, hg., übs. (j.) u. kom. in Yanagida 1971: 329-435 u. übs. (e.) in McRae 1986: 255-269.

Daaidao biqiuni jing 大愛道比丘尼經; ca. 412-439 übs. In: T.24/1478: 945-955.

Da anban shouyi jing 大安般守意經, übs. v. An Shigao 安世高 (2. Jhd.). In: T.15/602: 163-173.

Da ban niepan jing 大般涅槃經 (Skr. *Mahâparinirvâṇasûtra*), übs. v. 曇無讖 Tanwuchen (sog. 北版 *beiban*, 'Nördliche Ausgabe'). In: T.12/374: 365-606.

Da ban niepan jing 大般涅槃經 (Skr. *Mahâparinirvâṇasûtra*), übs. v. 慧嚴 Huiyan u. 謝靈運 Xie Lingyun (sog. 南版 *nanban*, 'Südliche Ausgabe'). In: T.12/375: 605-852.

Da fanguang fo huayan jing 大方廣佛華嚴經 [skr. *Avatamsakasûtra*], übs. v. Buddhahadra (359-429). In: T.9/278: 395-788. [Kurzzitat: *Avatamsaka*]

Damo dashi wuxing lun 達摩大師悟性論 [Traktat des Meisters Bodhidharma über die Natur der plötzlichen Erleuchtung], Bodhidharma (D.u.) zugeschrieben. In: ZZ 1, 2, 15, 5: 405-408 u. T.48/2009: 373-376.

Daśabhûmikasûtra, siehe *Shidi jing*

Dasheng kaishin xianxing dunwu zhenzong lun 大乘開心顯性頓悟真宗論 [Abhandlung über das wahre Prinzip (Schule), gemäß dem *Mahâyâna* den Geist zu öffnen, die Natur zu manifestieren und (zur) plötzlichen Erleuchtung (zu gelangen); Treatise on the true principle of opening the Mind and Manifesting the [Buddha-] nature in Sudden Enlightenment [according to] the Mahâyâna (Mc Rae), Treatise on the True Sudden Enlightenment School of the Great Vehicle, which open up mind and reveals Reality-Nature (Cleary)], Huiguang 慧光 zugeschrieben (?); Text um 725 entstanden. In: P.2162 u. S.4286; hg. in: T.85/1835: 1278-1281, Suzuki 1968, Bd.3: 318-330. Übs. in Cleary 1986: 103-130; teilweise übs. in McRae 1987: 242-243. [Kurzzitat: *Zhenzong lun*]

Dasheng qixin lun 大乘起信論 [Abhandlung über die Erweckung des Glaubens in den *Mahâyâna*], Apokryph (fälschlich *Aśvagoṣa* zugeschrieben). In: T.32/1666: 575-583 u. T.32/1667: 583-591. Übs. u. kom. in Hakeda 1967.

Dasheng bensheng xindiguan jing 大乘本生心地觀經. In: T.3/159.

Dasheng xinxing lun 大乘心行論 [Traktat über die Übung des Geistes im *Mahâyâna*], Sengchou 僧稠 (480-560) zugeschrieben (?). In: P. 3559. Reproduktion des Dunhuang-Manuskripts in Yanagida, 1963: Tafel 16 B u. 17 A, B. Hg. in Yanagida, 1967: 63-64 (teilweise) u. in Okimoto, 1987: 94-96. [Kurzzitat: Ms.3]

Dasheng yi zhang 大乘義章 [Kompendium über die Bedeutung (von Termini) im *Mahâyâna*], v. Huiyuan 慧遠 (523-578). In: T.44/1851: 465-872.

Da Tang Daan-guosi gu dade Jingjue shi beiming 大唐大安國寺故大德淨覺師碑銘 [Grabinschrift (Epitaph) für den großen Weisen Jingjue des Daan-Tempels zur Zeit der Tang-Dynastie]; v. Wangwei 王維. Hg. in Yanagida 1963: 517-520.

Dazhi du lun 大智度論 (skr. *Mahâprajñâpâramitâśâstra*); übs. v. Kumârajîva (344-413 oder 350-409) . In: T.25/1509: 57-757.

Dunwu dasheng zhengli jue 頓悟大乘正理決 [Bestätigung des wahren Prinzips des *Mahâyâna* (im Einklang mit der Lehre) der plötzlichen Erleuchtung], v. Wangxi 王錫 (D.u.). In: P. 4646 (Blatt 126b - 158a, reproduziert in Démieville 1987: Tafel I - XXXII, ab dem Buchende), S.2672, Peking 5306.

Dunwu rudao yaomen 頓悟入道要門 [Essentielle Lehre über die plötzliche Erleuchtung], v. Dazhu Huihai 大珠慧海 (D.u.). In: ZZ 1,2,15,5: 420-426.

Dunwu zhenzong jingang banruo xiuxing da bi'an famen yaojue 頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要決 [McRae 1986: 'Essential Determination of the Doctrine of Admantine Wisdom [According to] the True Teaching of Sudden Enlightenment'], v. Zhida 智達 (alternativer Name: 侯莫陳琰之 Houmochen Yanzhi, 714 gest.), um 712 verfaßt. In: P.116, hg. in Ueyama 1976. [Kurzzitat: Yaojue]

Erru sixing lun 二人四行論 [Abhandlung über die zwei Eintritte und die vier Übungen], Bodhidharma (D.u.) zugeschrieben. Ed., kom. u. übs. in Yanagida 1969; siehe auch Suzuki 1968: 141-161 u. Red Pine 1987: 2-8.

Faju jing 法句經 (p. *Dhammapada*), übs. v. Dharmatrâta (D.u.). In: T.4/210: 559-575.

Faju jing 法句經 (*Foshuo faju jing* 佛說法句經), apokryph. In: T.85/2901: 1432-1435.

Faju jing shu 法句經疏 [Kommentar zum *Faju jing*], anonym. In: P.2325; hg. in T.85/2902: 1435-1444.

Faju jing shu 法句經疏 [Kommentar zum *Faju jing*], anonym. In: P. 2192.

Faxing lun 法性論 [Traktat über die Dharma-Natur], anonym. In: S.2669.

Fangang jing 梵網經 [Sûtra von Brahmâ's Netz]; apokryph. T.24/1484: 997-1010.

Foxing lun 佛性論 (skr. *Buddhatvaśâstra* ?), v. Tianqin 天親 (Vasubandhu), übs. v. Zhendi 真諦 (Paramârtha) [Vasubandhu als Autor umstritten, wahrscheinlich ist das Werk chinesischen Ursprungs, möglicherweise von Paramârtha selbst verfaßt]. In: T.31/1610: 787-813.

Fozu lidai tongzai 佛祖歷代通載 [Aufzeichnungen über die Patriarchen, die Generationen hindurch], v. Nianchang 念常 (1282-1341?). In: T.49/2036: 477-735.

Fozu tongji 佛祖統紀 [Durchgehende Geschichte Buddhas und der Patriarchen], v. Zhipan 志磐 (D.u.); zw. 1258-1269 entstanden. In T. 49/2035: 129-475.

Gaoseng zhuan 高僧傳 [Biographien eminenter Mönche], v. Huijiao 慧皎 (497-554). In: T.50/2059: 322-423.

Guang hongming ji 廣弘明集 [Sammlung zur Verbreitung des hellen (Prinzips)], von Daoxuan 道宣. In: T.52/2103: 97-361.

Guanxin lun 觀心論 [Abhandlung über die Kontemplation des Geistes], v. Tiantai Zhiyi 天台智顛 (538-597). In: T.46/1920: 584-587.

Guanxin lun 觀心論 [Abhandlung über die Kontemplation des Geistes], auch *Poxiang lun* 破相論 [Abhandlung über die Vernichtung von Charakteristika] genannt, v. Shenxiu 神秀 (606?-706). in T. 85/2833: 1270-1273.

Jin'gang banruoboluomi jing 金剛般若波羅密經 (skr. *Vajracchedikâ*) ['Diamant-Sûtra'], übs. v. Kumârajî va. In: T.8/235: 748-752.

Jin'gang sanmei jing 金剛三昧經 (skr. *Vajrasamâdhisûtra*); [Das Sûtra vom diamantenen *Samâdhî*]; apokryph. T.9/273: 365-374. Übs. u. kom. in Buswell 1989.

Jin'gang wu li 金剛五禮 [Fünf Huldigungen des Vajra], v. Yao 堯 Yao (?). In: P. 3559.

Jingde zhuan deng lu 景德傳燈錄 [Aufzeichnungen über die Transmission der Lampe (während) der Jingde-Ära (zusammengestellt)], v. Daoxuan 道原 Daoyuan (D.u.), 1004 kompiliert. In: T.51/2076:196-467.

Jingtu shiyi lun 淨土十疑論 [Traktat über 10 Fragen (Zweifel) bzgl. des Reinen Landes], v. Tiantai Zhiyi. In: T.47/1961: 77-81.

Jiujing yisheng baoxing lun 究竟一乘寶性論 [skr. *Ratnagotravibhâgasâstra* (*Mahâyânottaratantrasâstra*, *Ratnagotravibhâgamahâyânottaratantrasâstra*), v. Jianhui 堅慧 (Sâramati), Autorenschaft zweifelhaft; übs. v. Lenamoti 勒那摩提 (Ratnamati). In: T.31/1611: 813-848. [Kurzzitat: *Baoxing lun*]

Jueguan lun 絕觀論 [Abhandlung über die Überwindung der Wahrnehmung (Mc Rae: 'Treatise on the Transcendence of Cognition')]. In: P. 2045, P. 2074, P. 2885. Hg. in Suzuki 1968, Bd.2: 188-209.

Laṅkāvatârasûtra, siehe *Ru Lengqie jing* und *Lengqie apoduoluo bao jing*.

Lengqie apoduoluo bao jing 楞伽阿跋多羅寶經 [*Laṅkāvatârasûtra*], übs. v. Guṇabhadra (394-468). In: T.16/670: 479-415. [Kurzzitat: *Laṅkā*]

Lengqie shizi ji 楞伽師資記 [Aufzeichnungen über (die Abfolge) von Meister und Schüler des *Laṅkāvatâra*], v. Jingjue 淨覺 (683-?). In: P. 3294, P. 3436, P.3537, P. 3703, P. 4564, S. 2054. Hg. in T.85/2837:1283-1290. Übs. u. komm. in Faure, 1989: 87-182 (f.), Cleary 1986:17-78 (e.) u. Yanagida 1971: 49-326 (j.).

Lidai fabao ji 歷代法寶記 [Aufzeichnungen über den Dharma-Schatz durch die Generationen (hindurch)], anonym (ca. 774 kompiliert). In: T.51/2075: 179-196.

Liudu jijing 六度集經 (skr. Titel rekonstruiert: *Ṣaṭpâramitâsamgraha*), übs. v. 康僧會 Kang Senghui (3. Jhd.). In: T.3/152: 1-52.

Luoyang qielan ji 洛陽伽藍記 [Aufzeichnungen über die Klöster/Tempel von Luoyang], v. Yang Xuanzhi 楊衒之 (D.u.). In: T.50/2092: 999-1022. Übs. u. kom. in Jenner 1981 u. Wang 1984; siehe auch Lai, 1990.

Mahâparinirvâṇasûtra, siehe: *Da ban niepan jing*.

Mahâprajñâpâramitâśâstra, siehe: *Dazhi dulun*.

Miaofa lianhua jing 妙法蓮華經 [skr. *Saddharmapuṇḍarîkasûtra*]; übs. v. Kumârajîva. In: T.9/262: 1-61. [Kurzzitat: *Lotus-Sûtra*]

Miaofa lianhua jing xuan yi 妙法蓮華經玄義 [Die subtile Bedeutung des *Lôtus-Sûtra*], v. Tiantai Zhiyi. In: T.33/1716: 681-814.

Nianfo sanmei baowang lun 念佛三昧寶王論, v. Feixi 飛錫 (D.u., aktiv ca. 742-766). In: T.47/1967: 134 -144.

Mohe zhiguan 摩訶止觀 [Große Konzentration und Kontemplation], von Tiantai Zhiyi (538-597). In: T.46/1911: 1-140.

Poxiang lun, siehe *Guanxin lun*.

Pusa yingluo benye jing 菩薩瓔珞本業經, v. Lan Fonian 蘭佛念 (?), apokryph. In: T. 24/1485: 1010-1023.

Rudao anxin yao fangbian famen 入道安心要方便法門 [Lehre über die wesentlichen Hilfsmittel zum Eintritt in den Weg und zur Beruhigung des Geistes], 道信 Daoxin (580-651) zugeschrieben. In: *Lengqie shizi ji* 楞伽師資記 (T.85/2837:1283-1290): 1286-1289. Übs. u. kom. in Chappell 1983: 107-121 (Übs. als Teil des *Lengqie shizi ji* siehe dort). [Kurzzitat: *Anxin yao*]

Shaoshi liumen 少室六門, anonym. In: T.48/2009: 365-376.

She dasheng lun 攝大乘論 [Skr. *Mahâyânasamgraha*], v. Asaṅga (ca. 310-390). Übs. v. (a) Buddhaśānta (um 531), T.31/1592: 97-113; (b) Paramārtha (um 563), T.31/1593: 113-132; (c) Xuanzang 玄藏 (647-649), T.31/1594: 132-152.

Shelun, siehe *She dasheng lun*.

Shenhui yulu 神會語錄 [Aufzeichnungen der Worte von Shenhui]. P. 3047, P. 3488. S. 468. In: Hushi 1930: 90-152.

Shenseng zhuan 神僧傳 [Biographien wundertätiger Mönche]. Anonym. In: T.50/2064: 948-1015.

Shi jingtu qun yi lun 釋淨土群疑論, v. 懷感 Huaigan (D.u., tätig 650-683). In: T.46/1960.

Shishi jigu lue 釋氏稽古略 [Zusammenfassung der historischen Forschungen über den Buddhismus], v. Juean 覺岸 (1266-1355). In T. 49/2037: 737-902.

Sifenlü 四分律 (skr. *Dharmagupta[ka]vinaya* [?]), übs. von Fotuoyeshi (Buddhayaśas) 佛陀耶舍, Zhufonian 竺佛念, etc. In T. 22/1428: 567-1014.

Siyi jing 思益經 (*Siyi fantian suowen jing* 思益梵天所問經; skr. *Viśeṣa-cintibrahmaparipṛcchāsūtra*), übs. v. Kumarāṅga. In: T.15/586: 33-62.

Song gaoseng zhuan 宋高僧傳 [Biographien emminenter Mönche, verfaßt in der Song-Dynastie], von Zanning 贊寧 (1098-1158). In: T. 50/2061: 709-900.

Tang Zhongyue shamen Shi Faru chanshi xingzhuang 唐中岳沙門釋法如禪師行狀 [Epitaph über den *Dhyâna*-Meister Faru der Tang-Dynastie vom Zhong-yue], anonym. In: Yanagida 1967: 487-489.

Vajrasamâdhisûtra, siehe: *Jingang sanmei jing*.

Wang sheng xifang jingtu rui ying zhuan 往生西方淨土瑞應傳, anonym. In: T.51/2070: 104-108.

Weimojie jing 維摩詰經 (skr. *Vimalakîrtinirdeśasûtra*), übs. v. Zhi Qian (255 gest.). In: T. 14/ 474: 519-536.

Weimojie suoshuo 維摩詰所說 (skr. *Vimalakīrtinirdeśasūtra*), übs. v. 鳩摩羅什 Jiumoluoshi (*Kumārajīva*). In: T.14/475: 537-557.

Wenshushili suoshuo banruoboluomi-jing 文殊師利所說般若波羅蜜經 [Sūtra über die Vervollkommnung der Weisheit, gesprochen von Mañjusrī], übs. v. 僧伽婆羅 Sengjiapoluo (*Samghabhara?*). In: T.8/233: 732-739.

Wu fangbian 五方便 [Fünf zweckmäßige Mittel], 神秀 Shenxiu oder Umkreis zugeschrieben. *Wu fangbian* ist ein Kurztitel für verschiedenen Manuskripte aus dem Dunhuang-Material: *Dasheng wusheng fangbian men* 大乘無生方便法門, S.2503; in T.85/2834: 1273b-1278a; *Dasheng wu fangbian beizong* 大乘五方便北宗, *Beizong wu fangbian men* 北宗五方便門, beide auf P.2058; die verschiedenen Versionen sind in Suzuki 1968-1971, Bd.3: 161-235 herausgegeben; genaue Textinformation siehe in McRae 1986: 327-330, Fn. 161. Eine Übs., basierend auf der Suzuki-Edition in *ibid.*: 171-196.

Wumenguan (j. *Mumonkan*) 無門關, v. Huikai 慧開. In: T.48/2005: 292-299. Übs. in Sekida 1977; Üs. auf jap. u. komm. in Hirata 1969.

Xiande ji yu Shuangfeng shan ta tan xuanli 先德集於雙峰山塔各談玄理十二 [Zwölf würdige Mönche aus früheren Zeiten versammeln sich am Shuangfeng und unterhalten sich über das tiefgründige Prinzip]. In: P. 3559; hg. in Yanagida 1967: 55.

Xiao zhiguan 小止觀 (= 修習止觀坐禪法要 *Xiuxi zhiguan zhuchan fayao*) [Essenz der Lehre bzgl. der Praxis der 'Konzentration und Einsicht' und der Meditation], v. Tiantai Zhiyi. In: T.46/1915: 462-475.

Xiu heshang zhuan 秀和尚傳 [Transmission des Mönches (Shen)Xiu]. In: P.3559.

Xiuxin yao lun 修心要論 [Abhandlung über das Essentielle zur Kultivierung des Geistes], Hongren 弘忍 (601-674) zugeschrieben. In: P.3434, P.3559, P.3777, S.2669, S.3558, S.4064, S.6159; hg. in T.48/2011: 377-379 u. McRae 1986: 1-16 (ab dem Buchende); übs. in *ibid.*: 121-132 u. Pachow 1963: 47-62.

Xiuxing daodi jing 修行道地經 (skr. *Yogācārabhūmi*), übs. v. Sengjialuoshā 僧伽羅刹 (*Samgharakṣa*) und Zhu Fahu 竺法護 (*Dharmarakṣa*). In: T.15/606. 181-230.

Xu gaoseng zhuan 續高僧傳 [Weitere Biographien eminenten Mönche], v. Daoxuan 道宣 (596-667). In: T.50/2060: 425-707.

Yiqie jing yinyi 一切經音義 [Die Bedeutung der Laute in allen Werken], v. Huilin 慧琳 (750-820). In: T.54/2128: 312-932.

Yuanming lun 圓明論 [Abhandlung über die vollkommene Illumination (Erkenntnis)], Shenxiu (oder Umkreis der Nordschule) zugeschrieben. In: P.3559, P. 3664; hg. in McRae 1986: 18-44 (vom Buchende an); übs. in *ibid.*: 149-196.

Wuxin lun 無心論 [Abhandlung über *wuxin* ('no-mind')], Bodhidharma (D.u.) zugeschrieben. S.5619, hg.in T.85/2831: 1269-1270.

Zhengfa nianchu jing 正法念處經 (skr. [Saddharma]smṛtyupasthânasûtra), übs. v. Qutanbanruoliuzhi 瞿曇般若流支 (skr. Gautama Prajñâruci). In: T.17/721: 1-419.

Zhongahan-jing 中阿含經 (skr. *Madhyamâgama*), übs. v. 瞿曇僧伽提婆 Quyun Sengjiatipo (Gautama Samghadeva). In: T.1/26: 421-809.

Zhu Banruoboluomiduo xin jing 注般若波羅密多心經 [Kommentar zum *Prajñâpâramitâhṛdayasûtra*], v. Jingjue 淨覺 (683-750?). In: S. 4556, hg. in Yanagida 1967: 596-610.

Zongjing lu 宗鏡錄 [Aufzeichnungen über den Spiegel der Schulen], v. Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975). In: T.48/2016: 415-957.

Zhonglun 中論 (skr. *Madhyamikaśâstra*, von Nâgârjuna), übs. v. Kumârajî va. In: T. 30/1564: 1-39.

Zhuan fabao ji 傳法寶紀 [Annalen der Transmission des Dharma-Schatzes], v. 杜擘 Dufei (D.u.); um 712 entstanden, erster Transmissions (Genealogie-) Text der Chan-Schule; P. 2634; P. 3559. In: T.85/2838. Hg., komm. u. übs. (j.) in Yanagida 1971; übs. (e.) in McRae 1986: 255-269.

Zhuanxin fayao 傳心法要 (alternativer Titel: *Huangbo-shan Duanji chanshi zhuanxin fayao* 黃檗山斷際禪師傳心法要), v. Huangbo Xiyun 黃檗希運 (D.u.), kompiliert von Bei Xiu 裴休 (797-870). In: T. 48/2012(a): 379-384, hg. u. übs. (j.) in Iriya 1969.

Zutang ji 祖堂集 [Die Sammlung der Patriarchenhalle], v. Jing 靜 u. Yun 均 (D.u.), um 952 entstanden. In: Yanagida 1974.

(B) SEKUNDÄRLITERATUR

(1) Wörterbücher / Nachschlagewerke

Sprache / Namen / Orte

Beijing Waiguoyu Xueyuan Deyuxi 'Xin Hande Cidian' bianxiezu 北京外國語學院德語系《新漢德詞典》編寫組 (Hg.): *Xin Hande cidian* 新漢德辭典 [Neues Chinesisch-Deutsches Wörterbuch]. Beijing, Shangwu yinshuguan chupan 1988 (1985¹).

Bo Zheng 柏錚 (Hg.): *Zhongguo gudai guanzhi* 中國古代官制 [Das Beamtensystem im alten China]. Beijing, Beijing daxue chubanshe 1989. [Kurzzitat: *Guanzhi*]

Frankel, Hans H.: *Catalogue of Translations from the Chinese Dynastic Histories for the Period 220-960*. Berkeley/Los Angeles, Univ. of California Press 1957.

Mathews, R. H.: Mathews' Chinese-English Dictionary. Taibei, Dunhuang shuju fufen youxian gongsi 1984 (1931¹). [Kurzzitat: M.]

Murohashi Tetsuji 諸橋轍次: Dai Kan-Wa jiten 大漢和辭典 [Großes Chinesisch-Japanisches Wörterbuch]. 13 Bände. Tokyo, Daishukan shoten 1955- 1960. [Kurzzitat: Murohashi]

Williams, C. A. S.: Chinese Symbolism and Art Motifs. Charles E. Tuttle Company. Rutland/Vermont/Tokyo 1993 (Kelly and Walsh, Shanghai 1941¹).

Zang Lihe 臧勵和 (Hg.): Zhongguo renming dacidian 中國人名大辭典 [Nachschlagewerk chinesischer Personennamen]. Shanghai, Shangwu yinshuguan 1984 (1921¹). [Kurzzitat: Renmin]

-----: Zhongguo gujin diming dacidian 中國古今地名大辭典 [Nachschlagewerk historischer und moderner chinesischer Ortsnamen]. Hongkong, Shangwu yinshuguan Xianggang fenguan 1982 (1931¹). [Kurzzitat: Diming]

Zhongwen Dacidian Bianzuan Weiyuanhui 中文大辭典編纂委員會 (Hg.): Zhongwen dacidian 中文大辭典 [Großes enzyklopädisches Wörterbuch der chinesischen Sprache]. 10 Bände. Taibei, Zhonghua Wenhua Daxue Chubanshu 1979 (1972¹). [Kurzzitat: ZWDCD]

Wörterbücher für Buddhismus / Buddhistischer Kanon / Indices / Bibliographien

Buswell, Robert: East Asian Buddhist Studies - A Reference Guide. Unveröffentlichtes Handout bzgl. Hilfsmittel zum Studium des ostasiatischen Buddhismus (1992).

Chaudhuri, Sibadas: 6 - Index Internationalis Indicus 1987. Calcutta, Centre for Asian Dokumentation in Humanities 1988.

Daitô Publishing Co. (Hg.): Japanese - English Buddhist Dictionary. Tokyo, Daitô Publishing Co. 1982.

Daozôkyô Gakujutsu Yôgo Kenkyûkai 大藏經學術用語研究會 (Hg.): Taishô Shinshû Daizôkyô Sakuin 大正新修大藏經索引. [Index zum Taishô Tripitaka]. 30 Bände. Tokyo, Taishô Shinshû Daizôkyô kankôkai 1940 - 1947.

Démieville, Paul u.a. (Hg.): Hôbôgirin - Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les Sources Chinoises et Japonaises. Derzeit 6 Bände mit Appendices (A - Daijizaiten). Tokyo/Paris, Maison franco-japonaise/Maison Franco-Japonaise 1929 - 1979. [Kurzzitat: Hôbôgirin]

Démieville, Paul/Hubert Durt/Anna Seidel: Répertoire du Canon Bouddhique Sino-japonais - Édition de Taishô - Fascicule Annexe du Hôbôgirin. Tokyo, Shôwa kôgyô shashin insatsusho 1978.

Ding Fubao 丁福保 (Hg.): Foxue dacidian 佛學大辭典 [Enzyklopädisches Wörterbuch des chinesischen Buddhismus]. Peking, Wenwu chupanshe 1984 (1925¹). [Kurzzitat: Foxue dacidian]

Gardner, James L.: Zen Buddhism - A Classified Bibliography of Western-Language Publications through 1990. Salt Lake City/Utah, Wings of Fire Press 1991.

Grönbold, Günter: Der Buddhistische Kanon - Eine Bibliographie. Wiebaden, Otto Harrassowitz 1984.

Hong Ye 洪業 u.a. (Hg.): Daozang zimu yinde - Fozang zimu yinde 道藏子目引得 - 佛藏子目引得 [Register zum taoistischen und buddhistischen Kanon]. Shanghai, Shanghai guji chubanshe 1986.

Edgerton, Franklin: Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary - Volume II - Dictionary. Delhi (u.a.), Motilal Banarsidass 1985 (1953¹). [Kurzzitat: Edgerton]

Grimes, John: A Concise Dictionary of Indian Philosophy - Sanskrit Terms Defined in English. Albany/New York, State Univ. of New York Press 1989.

Hanayama Shinshô: Bibliography on Buddhism. Tokyo, Hokuseidô Press 1961.

Kamata Shigeo 鎌田茂雄: Chûgoku bukkyôshi jiten 中國佛教史辭典 [Wörterbuch der Geschichte des chinesischen Buddhismus]. Tokyo, Tokyodô shuppan 1981.

Komazawa Daigaku-Nai Zengaku Daijiten Hensanshō 駒澤大學內禪學大辭典 編纂所 (Hg.): Zengaku daijiten 禪學大辭典 [Großes Wörterbuch des Zen-Buddhismus]. 3 Bände. Tokyo, Taishukan shoten 1977.

Lay, U Ko: Guide to Tipitaka (Bibliotheka Indo-Buddhica No. 71). Dheli, Sri Satguru Publications 1990.

Mochizuki Shinkô 望月信亨: Mochizuki Bukkyô daijiten 望月佛教大辭典 [Mochizukis enzyklopädisches Wörterbuch des Buddhismus]. 10 Bände. Tokyo, Sekai seiten kankô kyôkai 1933-1936. [Kurzzitat: Mochizuki]

Nakamura Hajime 中村元: Bukkyôgo daijiten 佛教語大辭典 [Enzyklopädisches Wörterbuch buddhistischer Termini]. 3 Bände. Tokyo, Tokyo shoseki 1975. [Kurzzitat: Nakamura]

Pfandt, Peter: Mahâyâna Texts translated into Western Languages - A Bibliographical Guide. Köln, E.J.Brill 1986.

Raguin, Yves: Terminologie Raisonnee du Bouddhisme Chinois. Taipei, Ouyu chuban she 1985.

Ren Daobin 任道斌: Fojiao wenhua cidian 佛教文化辭典 [Wörterbuch der buddhistischen Kultur]. Jiaxing, Zhejiang guji chubanshe 1991. [Kurzzitat: Wenhua cidian]

Oda Tokunô 織田得能: Bukkyô daijiten 佛教大辭典 [Enzyklopädisches Wörterbuch des Buddhismus]. Tokyo, Daizô shuppan kabushiki kaisha 1954. [Kurzzitat: Oda]

Soothill, William E. u. Lewis Hodous: A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. Delhi u.a., Motilal Barnarsidass 1987 (London 1937¹). [Kurzzitat: Soothill]

Takakusu Junjirô 高楠順次郎 (Hg.): Taishô shinshû daizôkyô 大正新修大藏經 [In der Taishô Ära neue verbesserte Ausgabe des buddhistischen Kanons]. 100 Bände. Tokyo, Daizô shuppan kai 1922-1933. [Kurzzitat: T.]

Yoo Yushin: Buddhism - A Subject Index to Periodical Articles in English, 1728-1971. Metuchen/N.Y., Scarecrow Press 1973.

-----: Books on Buddhism - An Annotated Subject Guide. Metuchen/N.Y., Scarecrow Press 1976.

Zôkyô Shoin 藏經書院 (Hg.): Dai Nihon zokuzôkyô 大日本續藏經 [Egänzung zum Tripitaka]. 150 Bände. Neudruck in Taiwan. Taipei, Xin wen feng chuban gongsi 1968-1970 (Erstaufgabe in Kyoto 1905-1912). [Kurzzitat: ZZ]

(2) Geschichtlicher und sozialer Hintergrund / Allgemeine Werke

Bingham, Woodbridge: The Founding of the T'ang Dynasty - The Fall of the Sui and the Rise of the T'ang - A Preliminary Survey. Baltimore, Waverly Press 1941.

Dien, Albert E. (Hg.): State and Society in Early Medieval China. Stanford/California, Stanford Univ. Press 1990.

Eberhard, Wolfram: Das Toba-Reich Nordchinas - Eine Soziologische Untersuchung. Leiden, E. J. Brill 1949.

-----: Conquerors and Rulers. Social Forces in Medieval China. Leiden, E. J. Brill 1952.

Franke, Herbert u. Wolfgang Trauzettel (Hg.): Das Chinesische Kaiserreich. Fischer Weltgeschichte Band 19. Frankfurt a. Main, Fischer Taschenbuch Verlag 1968.

Franke, Otto: Geschichte des Chinesischen Reiches. Band 2 - Der Konfuzianische Staat I. Der Aufstieg zur Weltmacht. Berlin, Walter De Gruyter & Co. 1961.

Fujieda Akira: The Tun-huang Manuscripts. In: Essays on the Sources for Chinese History, hg. v. Donald D. Leslie, Colin Mackerras u. Wang Gungwu. Canberra, Australian National University Press 1973: 120-128.

Gardiner, K. H. J.: Standard Histories, Han to Sui. In: Essays on the Sources for Chinese History, hg. v. Donald D. Leslie, Colin Mackerras u. Wang Gungwu. Canberra, Australian National University Press 1973: 42-52.

Gernet, Jaques: Die Chinesische Welt. Frankfurt, Suhrkamp 1988.

Grießler, Margareta: China - Alles unter dem Himmel. Sigmaringen, Thorbecke 1995.

Holmgren, Jennifer: "Empress Dowager Ling of the Northern Wei and the T'o-pa Sinicization Question". In: Papers on Far Eastern History 18 (1978): 123-170.

-----: "Lineage Falsification in the Northern Dynasties - Wei Shou's Ancestry." In: Papers on Far Eastern History 21 (März 1980): 1-16.

-----: "Seeds of Madness - A Portrait of Kao Yang, First Emperor of Northern Ch'i, 530-560 A.D.". In: Papers on Far Eastern History 24 (Sept. 1981):83-134.

-----: "Family, Marriage and Political Power in Sixth Century China - A Study of the Kao Family of Northern Ch'i, C. 520-550." In: Journal of Asian History 16/1 (1982): 1-50.

-----: Politics of the Inner Court under the Hou-chu (Last Lord) of Northern Ch'i (ca. 565-73). In: State and Society in Early Medieval China, hg. v. Albert E. Dien. Stanford/ California, Stanford Univ. Press 1990: 269-330.

Institute of the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences (Hg.): Ancient China's Technology and Science. Beijing, Foreign Language Press 1987 (1983¹).

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-Historische Classe (Hg.): Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften - Band 34. Wien, Karl Gerold's Sohn 1884.

Leslie, Donald D./Colin Mackerras/Wang Gungwu (Hg.): Essays on the Sources for Chinese History. Canberra, Australian National University Press 1973.

Perry, John C. u. Bardwell L. Smith (Hg.): Essays on T'ang Society - The Interplay of Social, Political and Economic Forces. Leiden, E. J. Brill 1976.

Pfizmaier, August: Nachrichten aus der Geschichte der Nördlichen Tshi. In: Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Band 34, hg. v. der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften - Philosophisch-Historische Classe. Wien, Karl Gerold's Sohn 1884: 1-96.

Reynolds, Franke u. Donald Capps (Hg.): The Biographical Process - Studies in the History and Psychology of Religion. The Hague/Paris, Mouton 1976.

Twitchett, Denis D. u. Arthur F. Wright: Introduction. In: Perspectives on the T'ang, hg. v. Arthur F. Wright u. Denis T. Twitchett. New Haven/London, Yale University Press 1973: 1-43.

-----: The Sui (589-618) and T'ang (618-907) Dynasties - An Introduction. In: Essays on T'ang Society - The Interplay of Social, Political and Economic Forces, hg. v. John C. Perry u. Bardwell L. Smith. Leiden, E. J. Brill 1976.

Wang Kuike: Alchemy in Ancient China. In: Ancient China's Technology and Science, hg. v. Institute of the History of Natural Sciences, Chinese Academy of Sciences. Beijing, Foreign Language Press 1987 (1983¹): 213-228.

Wechsler, Howard J.: Mirror to the Son of Heaven. Wei Cheng at the Court of T'ang T'ai-tsung. New Haven/London, Yale Univ. Press 1974.

Wright, Arthur F. u. Dennis Twitchett (Hg.): Perspectives on the T'ang. New Haven/London, Yale University Press 1973.

Wright, Arthur: The Sui Dynasty. New York, Alfred A. Knopf 1978.

(3) Buddhismus

Werke in chinesischer und japanischer Sprache

Hiragawa Akira 平川明: Bukkyô Kenkyû-no Shomondai 佛教研究の諸問題 [Probleme hinsichtlich der Buddhismus-Forschung]. Tokyo, Yamayoshibô 1987.

Hirano Sôjô 平野宗浄: "Zenshûgaku-no kiso-teki shiben-ni-tsuite. 禪宗學の基礎的思辯に就いて" [Über eine grundsätzliche Haltung bei dem wissenschaftlichen Studium des Zen-Buddhismus]. In: Zengaku Kenkyû 56 (Feb. 1968): 20-28.

Hirata Takashi 平田高士 (Üs.): Mumonkan - Zen no goroku 18. 無門關 - 禪の語録 18. Tokyo, Chikuma Shobô 1969.

Hu Shi 胡適: Shenhui heshang yiji 神會和尚遺集 [Sammlung der vom Priester Shenhui hinterlassenen Werke]. Shanghai, Yadong Tushuguan 1930.

Huang Chanhua 黃懺華: Zhongguo fojiaoshi 中國佛教史 [Geschichte des Chinesischen Buddhismus]. Shanghai, Shanghai wenyi chubanshe 1990.

Iriya Yoshitaka 入矢義高 (Hg.): *Denshin hôyô - Enryôroku* 傳心法要陵錄 [*Zhuanxin fayao* und *Yuanling lu*]. Zen no goroku 8. Tokyo, Chikuma shobô 1969.

Kamata Shigeo 鎌田茂雄 (Hg.): *Chanyuan zhuquanji duxu* 禪源諸詮集都序 [Allgemeines Vorwort zu einer Sammlung von Interpretationen bzgl. der Quellen des Chan-Buddhismus (v. Zongmi 宗密)]. Zen no goroku 9. Tokyo, Chikuma shobô 1971.

-----: Bukkyô denrai keiro saikô 佛教傳來經路再考 [Die Einführung des Buddhismus in China noch einmal überdacht]. In: Bukkyô no rekishi to shisô 佛教の歴史と思想 [Geschichte und Gedankenwelt des Buddhismus], hg. v. Mibu Taishun bôshi shôju kinen 壬生臺舜博士頌壽記念 [Das

Kommittee zur Ehrung von Mibu Taishun zu seinem Geburtstag]. Tokyo, Daizo shuppan 1985: 385-396.

Kanda Kiichirô 神田喜一郎: Tonkô misseki ryû shin 敦煌秘籍留真. ? 1940.

-----: *Denhōbōki-no kanchitsu-ni tsuite 傳法寶級の完帙について* [Über das vollständige Manuskript der 'Aufzeichnungen über die Transmission des Dharma-Schatzes' (*Zhuan fabao ji*)]. In: Sekisui sensei kô kōju kinen ronson 積翠先生幸甲壽記念論纂 [Sammlung von Aufsätzen zur Ehrung von Professor Sekisui anlässlich seines sechzigsten Geburtstages], hg. v. Sekisui sensei kô kōju kinenkai 積翠先生幸甲壽記念會 [Kommittee zur Ehrung von Professor Sekisui anlässlich seines sechzigsten Geburtstages]. Tokyo, 1942: 145-152.

Kawasaki Michiko 川崎ミチコ: Tsūzoku shirui - Zasshi bunrui 通俗詩類 - 雑詩文類 [Volkstümliche Dichtungsgattungen - Verschiedene Dichtungs- und Literaturgattungen]. In: Tonkô butten to Zen 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen], hg. v. Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryōshō 田中良昭. Tokyo, Daitō shuppansha 1980: 317-334.

Mizuno Kōgen 水野弘元: Zenshū seiritsu izen no Shina zenjō shisō-shi josetsu 禪宗成立以前のツナ禪定思想史序説 [Vorbemerkung zur Ideengeschichte bzgl. chinesischen Chan-Meditation vor der Etablierung der Chan-Schule]. In: Komazawa Daigaku Bukkyōgakubu Kenkyū Kiyō, 15 (März 1957): 15-54.

Mibu Taishun bōshi shōju kinen 壬生臺舜博士頌壽記念 [Das Kommittee zur Ehrung von Mibu Taishun zu seinem Geburtstag] (Hg.): Bukkyō no rekishi to shisō 佛教の歴史と思想 [Geschichte und Gedankenwelt des Buddhismus]. Tokyo, Daizo shuppan 1985.

Nakamura Hajime 中村元 (Hg.): Zhongguo fojiao fazhan shi 中國佛教發展史 [Die Entwicklungsgeschichte des Chinesischen Buddhismus (Vom Japanischen ins Chinesische übersetzt v. Yu Wanju 余萬居]. 3 Bände. Taibei, Tianhua Chuban Shiye 1984.

Ōchō Enichi 横超慧日 (Hg.): Hokugi bukyō no kenkyū 北魏佛教の研究 [Forschungen über den Buddhismus der Nördlichen Wei]. Kyoto, Heirakuji shoten 1970.

Okabe Kazuo 岡部和雄: Zensō no chūshō to gigi kyōten 禪僧の注抄と疑偽經典 [Kommentare von Mönchen und apokryphe Sūtren]. In: Tonkô butten to Zen 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen], hg. v. Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryōshō 田中良昭. Tokyo, Daitō shuppansha 1980: 337-376.

Okimoto Katsumi 沖本克己: Tonkō shutsudo no Chibetto-bun Zenshū bunken no naiyō 敦煌出土のチベット文禪宗文獻の内容 [Die in Dunhuang ausgegrabenen tibetischen Manuskripte und der Inhalt der Texte bzgl. der Nordschule]. In: Tonkō butten to Zen 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen], hg. v. Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryōshō 田中良昭. Tokyo, Daitō shuppansha 1980: 409-440.

-----: Sôchû-ni-tsuite - Shoki Zenshûshi-o meguru isshiten.
 僧稠について - 初期禪宗史をめぐると一視點 [Über Sôchû (Sengchou) - Ein
 Aspekt bzgl. der Geschichte der Frühperiode des Zen/Chan]. In: Bukkyô Kenkyû-no
 Shomondai, hg. v. Hiragawa Akira. Tokyo 1987: 75-96.

Ono Gemmyô 小野玄妙: Daijô bukkhô geijutsu shi-no kenkyû 大乘佛教藝術史
 の研究 [Studien zur Kunstgeschichte des Mahâyâna]. Tokyo, Kaku Yûdai 1927.

Ran Yunhua (= Jan Yün-hua) 冉雲華: 'Chou chanshi yi' de yanjiu 稠禪師意
 的研究 [Studien über das *Chou chanshi yi*]. Dunhuangxue, Bd. 6. Taibei 1983.

-----: Zongmi 宗密. Taibei, Dong da tushu gongsi
 1988.

Sekiguchi Shindai 關口真大: Daruma-no kenkyû 達磨の研究 [Studien über
 Bodhidharma]. Tokyo, Iwanami shoten 1977.

Sekisui sensei kô kôju kinenkai 積翠先生幸甲壽記念會 [Kommittee zur Ehrung von
 Professor Sekisui anlässlich seines sechzigsten Geburtstages] (Hg.): Sekisui sensei
 (kakuju)kô kôju kinen ronson 積翠先生幸甲壽記念論纂 [Sammlung von Aufsätzen
 zur Ehrung von Professor Sekisui anlässlich seines sechzigsten Geburtstages].
 Tokyo, 1942.

Shinohara Hisao 篠原壽雄: Hokushû-zen to Nanshû-zen 北宗禪と南宗禪. In:
 Tonkô butten to Zen 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und
 Chan/Zen], hg. v. Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryôshô 田中良昭. Tokyo,
 Daitô shuppansha 1980: 165-198.

Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryôshô 田中良昭 (Hg.): Tonkô butten to
 Zen 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen].
 Tokyo, Daitô shuppansha 1980.

Sun Changwu 孫昌武: Fojiao yu zhongguo wenxue 佛教與中國文學 [Buddhismus
 und chinesische Literatur]. Shanghai, Renmin Chubanshe 1985.

Suzuki Daisetsu 鈴木大拙: Suzuki Daisetsu zenshû 鈴木大拙全集 [Die
 gesammelten Werke von Suzuki Daisetsu]. 3 Bände. Tokyo, Iwanami Shoten 1968.

Tanaka Ryôshô 田中良昭: "Tonkô-bon *Emmyôron* ni tsuite 敦煌本圓明論
 について" [Über das Dunhuang - Manuskript des *Yuanming lun*]. In: Indogaku
 Bukkyôgaku Kenkyû, 18/1 (1969): 204-207.

-----: Nenbutsu to kôki Hokushû-zen 念佛と後期北宗禪
 [Nenbutsu und die Spät-Periode der Nordschule]. In: Tonkô butten to Zen
 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen], hg. v.
 Shinohara Hisao 篠原壽雄 u. Tanaka Ryôshô 田中良昭. Tokyo, Daitô
 shuppansha 1980: 221-242.

-----: Nenbutsu-zen to goki hokushû-zen 念佛禪と
 後期北宗禪 [Nenbutsu-Zen und die spätere Nordschule]. In: Tonkô butten to Zen
 敦煌佛典と禪 [Die Buddhistischen Werke aus Dunhuang und Chan/Zen], hg. v.

Shinohara Hisao 筱原壽雄 u. Tanaka Ryôshô 田中良昭. Tokyo, Daitô shuppansha 1980: 221-242.

-----: Shoki Zenshû-ni-okeru shûshin kanshin-no keifu 初期禪宗における守心 - 觀心の系譜 [Genealogie, die Termini 'shouxin' ('den Geist bewahren') und 'guanxin' ('den Geist kontemplieren') im Chan der Frühperiode betreffend]. In: Bukkyô no rekishi to shisô 佛教の歴史と思想 [Geschichte und Gedankenwelt des Buddhismus], hg. v. Mibu Taishun bôshi shôju kinen 壬生臺舜博士頌壽記念 [Das Komitee zur Ehrung von Mibu Taishun zu seinem Geburtstag]. Tokyo, Daizo shuppan 1985: 479-494.

Tang Yongtong 湯用彤: Han Wei liang Jin nanbeichao fojiao shi 漢魏兩晉南北朝佛教史 [Eine Geschichte des Buddhismus von der Han-Zeit bis zur Periode der Südlichen und Nördlichen Dynastien. 2 Bände. Peking 1955.

Tsukamoto Zenryû 土冢本善隆: Shina bukyôshi kenkyû - Hokugi hen 支那佛教史研究 - 北魏篇 [Studien zur Geschichte des chinesischen Buddhismus - Nördliche Wei]. Tokyo, Kôbuntô shobô 1942.

Ueyama Daishun 上山大峻: Chibetto-yaku Tongo shinshû yôketsu no kenkyû チベット 譯頓悟真宗要決の研究 [Studien über die tibetische Übersetzung des Tongo shinshû yôketsu (Dunwu zhenzong yaojue)]. In: Zenbunka Kenkyûjo kiyô, 8 (1976): 33-103.

Ui Hakuju 宇井伯壽: Zenshûshi Kenkyû 禪宗史研究 [Studien zur Geschichte des Zen]. Tokyo, Iwanami Shoten 1939.

Yanagida Seizan 柳田聖山: "Denhōbōki to sono sakusha: Pelliot 3559 go bunsho o meguru Hokushū-zen kenkyū shiryō no satsuki, sono ichi 傳法寶紀とその作者: ペリオ三五五究號文書をめぐる北宗禪研究資料の札記, その一 [Die Überlieferung des Dharma-Schatzes' und sein Verfasser - Schriften über das Forschungsmaterial der Nordschule des Zen, das (Dunhuang) Manuskript Pelliot 3559 betreffend - Teil 1]". Zengaku kenkyū 53, (Juli 1963): 45-71.

-----: "'Zutangji'" no Honbun kenkyū 祖堂集の本文研究 [Textstudien über das 'Zutangji']". In: Zengaku kenkyū 54 (Juli 1964): 11-87.

-----: Shoki Zenshū shisho no kenkyū 初期禪宗史書の研究 [Forschungen über geschichtliches Material des Frühen Chan-Buddhismus]. Kyōto, Hōzōkan 1967.

-----: Daruma no goroku - Ninyū shigyō ron 達摩の語録- 二人四行論. 禪の語録 1 [Die aufgezeichneten Worte des Bodhidharma - Die Abhandlung über die zwei Eingänge und vier Praktiken - Die aufgezeichneten Worte des Zen-Buddhismus 1]. Tōkyō, Chikuma shobō 1969.

-----: ダルマ禪とその背景 [Bodhidharmas Chan und sein Hintergrund]. In: (Hg.): Hokugi bukyō no kenkyū 北魏佛教の研究 [Forschungen über den Buddhismus der Nördlichen Wei], hg. v. Ōchō Enichi 横超慧日. Kyoto, Heirakuji shoten 1970: 115-177.

-----: "'*Jueguan lun*' no honbun kenkyû 絶觀論の本文研究 [Textstudien zum '*Jueguan lun*']". In: *Zengaku kenkyû* 58 (1970): 65-124.

-----: *Shoki no Zenshi I - Ryôgashijiki; Denhôteki* 初期の禪史 (1) - 楞伽師資記; 傳法寶紀 [Frühe Geschichte des Zen - Aufzeichnungen über Meister und Schüler des Lankavatarasutra - Chronik der Transmission des Dharma-Schatzes]. Tokyo, Chikuma shobô 1971.

----- (Hg.): *Sodôshû [Zutang ji]* 祖堂集. Kyôto, Chûbun shuppansha 1974.

-----: "Hokushû-zen no shisô 北宗禪の思想 [Die Gedankenwelt der nördlichen Chan-Schule]". In: *Zenbunka kenkyûjo kiyô*, 6 (Mai 1974): 67-104. [Kurzzitat: Yanagida 1974 (2)]

----- (Hg.): *Ko Teki zengaku an* 胡適禪學案 [Das Konzept von Hushi für das Studium des Zen (Chan)-Buddhismus]. Kyoto, Chûbun shuppan sha 1975).

Zhongguo Fojiao Xiehui 中國佛教協會 (Hg.): *Zhongguo Fojiao* 中國佛教 [Der chinesische Buddhismus]. Shanghai, Zhishi Chubanshe 1979.

Werke in westlichen Sprachen

Amore, Roy C. (Hg.): *Developements in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies*. Waterloo/Ontario, Wilfried Laurier Univ. Press 1979.

Basham, Arthur L.: *The Evolution of the Concept of the Boddhisattva*. In: *The Boddhisattva Doctrine in Buddhism*, hg. v. Leslie Kawamura. Calgary, 1978: 19-60.

Beal, Samuel: *A Catena of Buddhist Scriptures from the Chinese (Bibliotheca Indo-Buddhica Series No.62)*. Delhi, Sri Satguru Publications 1989 (London 1871¹).

Bielefeldt, Carl: *Ch`ang-lu Tsung-tse`s Tso-Chan I and the 'Secret' of Zen Meditation*. In: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1986: 129-162.

Broughton, Jeffrey L.: *Kuei-feng Tsung-mi - The Convergence of Ch`an and the Teachings*. Dissertation. Columbia Univ. Press 1975.

Brown, Brian E.: *The Buddha Nature - A Study of the Tathâgatagarbha and Alayavijñana*. Delhi, Motilal Banarsidass 1991.

Buswell, Robert E. Jr.: *Chinul`s Systematization of Chinese Meditative Techniques in Korean Son Buddhism*. In: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii press 1986: 199-242.

-----: The 'Short-cut' Approach of K'an-hua Meditation - The Evolution of a Practical Subitism in Chinese Ch'an Buddhism. In: Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987: 321-377.

-----: Ch'an Hermeneutics: A Korean View. In: Buddhist Hermeneutics, hg. v. Donald S. Lopez. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1988: 231-256.

-----: The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea. The Vajrasamâdhi-Sûtra, a Buddhist Apocryphon. Princeton/New Jersey, Princeton Univ. Press 1989.

----- (Hg.): Chinese Buddhist Apocrypha. Honolulu, University of Hawaii Press 1990.

Buswell, Robert: The Path to Perdition - The Wholesome Roots and their Eradication. In: Paths to Liberation - The Mârğa and its Transformations in Buddhist Thought, hg. v. Robert Buswell u. Robert M. Gimello. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992.

Buswell, Robert u. Robert M. Gimello (Hg.): Paths to Liberation - The Mârğa and its Transformations in Buddhist Thought. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992.

Cai Dahua: Zhuangzi's Thought and the Spread of Buddhism. In: Buddhist Studies in the People's Republic of China - 1990-1991, hg. v. Michael R. Saso. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992: 70-101.

Chang, Chung-yuan: "Ch'an Buddhism - Logical and Illogical." In: Philosophy East and West, 17 / 1-4 (Jan. - Oct. 1967): 37-49.

Chappell, David W.: The Teachings of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580-651). In: Early Ch'an in China and Tibet, hg. v. Whalen Lai u. Lewis R. Lancaster. Asian Humanities Press, Berkeley, 1983: 89-130.

-----: From Dispute to Dual Cultivation - Pure Land Responses to Ch'an Critics. In: Traditions of Meditation in Chinese Buddhism, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1986: 163-198.

----- (Hg.): Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society. Buddhist and Taoist Studies 2. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987.

-----: Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism. In: Buddhist Hermeneutics, hg. v. Donald S. Lopez. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1988: 175-206.

Ch'en, Kenneth K. S.: Buddhism in China - A Historical Survey. Princeton/New Jersey, Princeton Univ. Press 1973 (1963¹).

-----: The Chinese Transformation of Buddhism. Princeton/New Jersey, Princeton Univ. Press 1973.

Cleary, J. C.: Zen Dawn - Early Zen Texts from Tun Huang. Shambala, Boston/London 1986.

Conze, Edward: Buddhist Scriptures. London, Penguin Books 1959.

-----: Buddhistisches Denken - Drei Phasen Buddhistischer Philosophie in Indien. Frankfurt a. Main, Suhrkamp Taschenbuch Verlag 1988.

----- (Hg.): Buddhist Texts through the Ages. Boston/Shafesbury, Shambala 1990.

Cruise, Henry: "Early Buddhism - Some Recent Misconceptions." In: Philosophy East and West 33/2 (April 1983): 149-166.

Dayal, Har: The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature. Delhi/Patna/Varanasi, Motilal Banarsidass 1975 (1932¹).

Demiéville, Paul: "Sur l'authenticité du *Ta tch'eng k'i sin Louen*." In: Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, 2/2 (1929): 1-79. (Nachdruck in Demiéville 1973: 1-80) [Kurzzitat: Demiéville 1929]

-----: "La Pénétration du Bouddhisme dans la Tradition Philosophique Chinoise." In: Cahiers d'Histoire Mondiale, 3/1 (1956): 19-38. ((Nachdruck in Demiéville 1973: 241-260) [Kurzzitat: Demiéville 1956]

-----: Deux Documents de Touen-houang sur le Dhyâna Chinois. In: Essays in the History of Buddhism Presented to Professor Zenryû Tsukamoto (1961): 1-27. (Nachdruck in Demiéville 1973: 320-346) [Kurzzitat: Demiéville 1961]

-----: Vimilakîrti en Chine. In: L'Enseignement de Vimilakîrti, übs. v. Étienne Lamotte (Louvain, 1962): 438-455. (Nachdruck in Demiéville 1973: 347-364) [Kurzzitat: Demiéville 1962]

-----: Le Bouddhisme Chinois. In: Encyclopédie de la Pléiade - Histoire des Religions. Band 1 (Paris 1970): 1249-1319. (Nachdruck in Demiéville 1973: 365-435) [Kurzzitat: Demiéville 1970]

-----: Choix d'Études Bouddhiques (1929-1970). Leiden, E.J. Brill 1973.

-----: Le Concile de Lhasa. Une Controverse sur le Quiétisme entre Bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII^e Siècle de l'Ère Chrétienne. Paris, Collège de France-Institut des Hautes Études Chinoises 1987 [1952¹].

Donner, Neal u. Daniel B. Stevenson: The Great Calming and Contemplation - A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho chih-kuan. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993.

Du Jiwen: The Multi-Ethnic Character of Chinese Buddhism. In: Buddhist Studies in the People's Republic of China - 1990-1991, hg. v. Michael R. Saso. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992: 22-69.

Dumoulin, Heinrich: "Bodhidharma und die Anfänge des Ch'an-Buddhismus." In: Monumenta Nipponica, 7 (1951): 67-83.

-----: Zen Buddhism - A History - Volume 1: - India and China. New York, Macmillan Publishing Company 1988.

Ebert, Jorinde: Parinirvâna - Untersuchungen zur ikonographischen entwicklung von den indischen Anfängen bis nach China. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH 1985.

Ebrey, Patricia Buckley/Peter N. Gregory (Hg.): Religion and Society in T'ang and Sung China. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993.

Elder, George R.: Buddhist Insight - Essays by Alex Wayman. Dheli, Motilal Banarsidass 1990 (1984¹).

Fouk, Griffith: Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism. In: Religion and Society in T'ang and Sung China, hg. v. Patricia Buckley Ebrey u. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993: 147-208.

Faure, Bernard: The Concept of One-Practice Samadhi in Early Ch'an. In: Traditions of Meditation in Chinese Buddhism, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1986: 99-128. [Kurzzitat: Faure 1986 (1)]

-----: Bodhidharma as Textual and Religious Paradigm. In: History of Religions, 25/3 (1986): 187-198. [Kurzzitat: Faure 1986 (2)]

-----: "Space and Place in Chinese Religious Traditions." In: History of Religions 26/4 (Mai 1987): 337-356.

-----: La volonté d'orthodoxie dans le bouddhisme chinois. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique 1988.

-----: Le Bouddhisme Ch'an en Mal d'Histoire - Genèse d'une Tradition Religieuse dans la Chine des T'ang. École Française d'Extrême-Orient. Paris, 1989.

-----: The Rhetoric of Immediacy - A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism. Princeton Univ. Press. Princeton/New Jersey: 1991.

-----: Relics and Flesh Bodies: The Creation of Ch'an Pilgrimage Sites. In: Pilgrims and Sacred Sites in China, hg. v. Susan Naquin u. Chün-fang Yü. Berkely/Los Angeles/Oxford, Univ. of California Press 1992: 150-189.

-----: Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition. Princeton, Princeton Univ. Press 1993.

Frauwallner, E.: Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, Akademie-Verlag 1994 (1956¹).

Fung Yu-lan: A History of Chinese Philosophy. Vol. II - The Period of Classical Learning (From the Second Century B.C. to the Twentieth Century B.C.). Princeton, Princeton Univ. Press 1983 (1953¹).

Gernet, Jacques: Les Aspects Économique du Bouddhisme dans la Société Chinoise du V^e au X^e Siècle. Paris, École Française d'Extrême-Orient 1956.

-----: Entretiens du Maître de Dhyâna Chen-houei du Ho-tsö (668-760). Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient 1977.

Gimello, Robert M. u. Peter N. Gregory (Hg.): Studies in Ch'an and Hua-yen. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1983.

Gómez, Luis O.: Purifying Gold - The Metapher of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice. In: Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987:67-165.

Granoff, Phyllis/ Koichi Shinohara (Hg.): Monks and Magicians - Religious Biographies in Asia. Oakville/New York/London, Mosaic Press 1988.

Gregory, Peter N. (Hg.): Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

------(Hg.): Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987.

-----: Sudden Enlightenment Followed by Gradual Cultivation - Tsung-mi's Analysis of Minn. In: Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought, hg. v. Peter Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987: 279-320.

Gregory, Peter N./Patricia Buckley Ebrey: The Religious and Historical Landscape. In: Religion and Society in T'ang and Sung China, hg. v. Patricia Buckley Ebrey u. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993: 1-44.

Groner, Paul: The *Fan-wang ching* and Monastic Discipline in Japanese Tendai - A Study of Annen's *Futsû jubosatsukai kôshaku*. In: Chinese Buddhist Apocrypha, hg. v. Robert Buswell. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1990: 251-290.

Groot, J. J. M. de: Le Code du Mahâyâna en Chine - Son Influence sur la Vie Monacale et sur le Monde Lai que (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Deel 1, No. 2). Amsterdam, Johannes Müller 1893.

Hakeda Yoshito S.: The Awakening of Faith - Attributed to Asvaghosha. New York, Columbia University Press 1967.

Hansen, Valerie: Gods on Walls: A Case of Indian Influence on Chinese Lay Religion? In: Religion and Society in T'ang and Sung China, hg. v. Patricia Buckley Ebrey u. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993: 75-113.

Heine, Steven: Dôgen and the Kôan Tradition - A Tale of Two Shôbôgenzô Texts. Albany, State University of New York Press 1994.

Hu Shih: "An Appeal for a Systematic Search in Japan for Long-hidden T'ang Dynasty Source-materials of the Early History of Zen Buddhism." In: *Bukyô to bunka* (1960): 15-23.

Hurvitz, Leon: "Wei Shou on Buddhism and Taoism." In: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 20 (1957): 362 - 382.

-----: The Abhidharma on the 'Four Aids to Penetration'. In: *Buddhist Thought and Asian Civilization - Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his Sixtieth Birthday*, hg. v. Leslie Kawamura u. Keith Scott. Emeryville, Dharma Publishing 1977: 59-104.

-----: The Mind of the Early Chinese Buddhist. In: *Developements in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies*, hg. v. Roy C. Amore. Waterloo/Ontario, Wilfried Laurier Univ. Press 1979: 114-161.

-----: Chih-i (538-597) - An Introduction to the life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk. Dissertation (1959). Ann Arbor, Columbia Univ. Press 1980.

-----: Fa-sheng's Observations on the Four Stations of Mindfulness. In: *Mahâyâna Buddhist Meditation - Theory and Practice*, hg. v. Minoru Kiyota. Delhi, Motilal Banarsidass 1991 (1978¹): 207-248.

Inada, Kenneth K.: "The Range of Buddhist Ontology." In: *Philosophy East and West*, 38/3 (July 1988): 261 - 280.

Jan Yün-hua: "Tsong-mi - His Analysis of Ch'an Buddhism." In: *T'oung Pao* 58 (1972): 1-54

-----: The Boddhisattva Idea in Chinese Literature - Typology and Significance. In: *The Boddhisattva Doctrine in Buddhism*, hg. v. Leslie Kawamura. Calgary, 1978: 125-152.

-----: "The Mind as the Buddha-nature - The Concept of the Absolute in Ch'an Buddhism." In: *Philosophy East and West* 31/4 (Okt. 1981): 467-478.

-----: Seng-ch'ou's Method of Dhyâna. In: *Early Ch'an in China and Tibet*, hg. v. Whalen Lai u. Lewis R. Lancaster. Asian Humanities Press, Berkeley: 1983:51-64.

Jenner, W. J. F.: *Memories of Loyang - Yang Hsüan-chih and the Lost Capital (493-534)*. Oxford, Clarendon Press 1981.

Jong, J. W. de: A Brief Survey of Chinese Buddhist Historiography. In: *Buddhist Studies by J. W. de Jong*, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 103-112. [Jong 1979 (1)]

-----: Buddha's Word in China. In: *Buddhist Studies by J. W. de Jong*, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 77-102. [Jong 1979 (2)].

-----: Emptiness. In: Buddhist Studies by J. W. de Jong, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 59-68. [Jong 1979 (3)]

-----: Review of J. Takasaki, A Study on the Ratnagotravibhāga. In: Buddhist Studies by J. W. de Jong, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 563-582. [Jong 1979 (4)]

-----: The Absolute in Buddhist Thought. In: Buddhist Studies by J. W. de Jong, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 43-52. [Jong 1979 (5)]

-----: The Study of Buddhism - Problems and Perspectives. In: Buddhist Studies by J. W. de Jong, hg. v. Gregory Schopen. Berkeley, Asian Humanities Press 1979: 15-28. [Jong 1979 (6)]

Jorgensen, John A.: The Earliest Text of Ch'an Buddhism - The Long Scroll. M.A. Dissertation (unveröffentlicht). Australian National University 1979.

-----: "The 'Imperial' Lineage of Ch'an Buddhism - The Role of Confucian Ritual and Ancestor Worship in Ch'an's Search for Legitimation in the Mid-T'ang Dynasty." In: Papers on Far Eastern History 35 (März 1987): 89-134.

Kalupahana, David J.: The Principles of Buddhist Psychology. Albany, State University of New York Press 1987.

-----: A History of Buddhist Philosophy - Continuities and Discontinuities. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992.

Katsuki Sekida: Two Zen Classics. Mumonkan and Hekiganroku. Weatherhill, New York/Tokyo: 1977.

Kawamura, Leslie S. u. Keith Scott (Hg.): Buddhist Thought and Asian Civilization - Essays in Honor of Herbert V. Guenther on his Sixtieth Birthday. Emeryville, Dharma Publishing 1977.

Kawamura, Leslie S. (Hg.): The Bodhisattva Doctrine in Buddhism. Calgary, 1978.

Kiyota, Minoru: Mahâyâna Buddhist Meditation - Theory and Practice. Delhi, Motilal Banarsidass 1991 (1978¹)

Kyôdo Jikô: A Study of the Buddhist Manuscripts of Dunhuang - Classification and Method. In: Bukkyô no rekishi to shisô 佛教の歴史と思想 [Geschichte und Gedankenwelt des Buddhismus], hg. v. Mibu Taishun bôshi shôju kinen 壬生臺舜博士頌壽記念 [Das Komitee zur Ehrung von Mibu Taishun zu seinem Geburtstag]. Tokyo, Daizo shuppan 1985: 17-70.

Lai, Whalen W.: "The Meaning of 'Mind-only' (*weixin*): An Analysis of a Sinitic Mahâyâna Phenomenon." In: Philosophy East and West, 27/1 (January 1977): 65-84. [Lai 1977 (1)]

-----: "Chinese Buddhist Causation Theories - The Analysis of the Sinitic Mahâyâna Understanding of *pratītya-samutpāda*." In: *Philosophy East and West*, 27/3 (July 1977): 241-264. [Lai 1977 (2)]

Lai, Whalen u. Lewis R. Lancaster (Hg.): *Early Ch'an in China and Tibet*. Berkeley Buddhist Studies Series 5. Asian Humanities Press, Berkeley: 1983.

Lai, Whalen W.: *T'an-ch'ien and the Early Ch'an Tradition - Translation and Analysis of the Essay 'Wang-shih-fei-lun'*. In: *Early Ch'an in China and Tibet*, hg. v. Whalen Lai und Lewis Lancaster. Berkeley, Asian Humanities Press 1983: 65-88.

-----: *The Pure and the Impure - The Mencian Problematik in Chinese Buddhism*. In: *Early Ch'an in China and Tibet*, hg. v. Whalen Lai u. Lewis R. Lancaster. Asian Humanities Press, Berkeley: 1983: 299-326. [Lai 1983(2)]

-----: *Society and the Sacred in the Secular City. Temple Legends of the Lo-yang Ch'ieh-lan-chi*. In: *State and Society in Early Medieval China*, hg. v. Albert E. Dien. Stanford/ California, Stanford Univ. Press 1990: 229-268.

-----: *The Chan-ch'a ching - Religion and Magic in Medieval China*. In: *Chinese Buddhist Apocrypha*, hg. v. Robert Buswell. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1990: 175-206.

Lamotte, Étienne: *The Teaching of Vimalakirti*. London/Henley/Boston, Routledge & Kegan Paul Ltd. 1976.

-----: *Assessment of Textual Interpretation in Buddhism*. In: *Buddhist Hermeneutics*, hg. v. Donald S. Lopez. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1988: 11-28.

Lancaster, Lewis (Hg.): *Prajñāpāramitā and Related Systems - Studies in Honor of Edward Conze*. Printed in Korea (?), 1977.

-----: *The Bodhisattva Concept - A Study of the Chinese Buddhist Canon*. In: *The Bodhisattva Doctrine in Buddhism*, hg. v. Leslie Kawamura. Calgary, 1978: 153-164.

Lévi, Sylvain u. Édourd Chavannes: "Les Seize Arhat Protecteurs de la Loi - Premier Article." In: *Journal Asiatique*, onzième série/tome 8 (Juli/August 1916): 6-50. [Kurzzitat: Lévi 1916 (1)]

-----: "Les Seize Arhat Protecteur de la Loi - Second Article." In *Journal Asiatique*, onzième série/tome 8 (September/Oktober 1916): 189-304. [Kurzzitat: Lévi 1916 (2)]

Link, Arthur: The introduction to *Dhyâna-Pâramitâ* by K'ang Seng-hui in the *Liu-tu Chi-ching*. In: *Mélanges de Sinologie Offerts à Monsieur Paul Demiéville - II*, hg. v. ?. Paris, Presses Universitaires de France 1974: 205-230.

Lopez, Donald: "Buddhist Hermeneutics - A Conference Report." In: *Philosophy East and West*, 37/1 (January 1987): 71-83.

Lopez, Donald S. (Hg.): *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1988.

Lopez, Donald S.: *On the Interpretation of Mahâyâna Sûtras*. In: *Buddhist Hermeneutics*, hg. v. Donald S. Lopez. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1988: 47-70.

Luk, Charles (Übs.): *the Vimalakirti Nirdeśa Sutra*. Boston u. Shaftesbury, Shambala 1990.

McRae, John R.: *The Ox-Head School of Chinese Ch'an Buddhism - From Early Ch'an to the Golden Age*. In: *Studies in Ch'an and Hua-yen*, hg. v. Robert M. Gimello u. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1983: 169-252.

-----: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*. Honolulu, University of Hawaii Press 1986.

-----: *Shen-hui and the Teaching of Sudden Enlightenment in Early Ch'an Buddhism*. In: *Sudden and Gradual - Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987: 227-278.

-----: *Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch'an*. In: *Paths to Liberation - The Mârġa and its Transformations in Buddhist Thought*, hg. v. Robert E. Buswell u. Robert M. Gimello. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992: 339-370.

Mélanges de Sinologie Offerts à Monsieur Paul Demiéville - I. Paris, Presses Universitaires de France 1966. (Hg.?)

Mélanges de Sinologie Offerts à Monsieur Paul Demiéville - II. Paris, Presses Universitaires de France 1974. (Hg.?)

Metha, Mahesch: *Sûnyatâ and Dharmatâ - The Mâdhyamika View of Inner Reality*. In: *Developments in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies*, hg. v. Roy C. Amore. Waterloo/Ontario, Wilfried Laurier Univ. Press 1979: 26-37

Nagao Gadjin: *The Foundational Standpoint of Mâdhyamika Philosophy*. Delhi, Sri Satguru Publications 1990 (State Univ. of New York Press 1989¹).

Nagashima Takayuki: *Truths and Fabrication - An Investigation from the documents of the Zen (Ch'an) Sect*. London, Probsthain 1978.

Naquin, Susan u. Yü Chün-fang (Hg.): *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley/Los Angeles/Oxford, Univ. of California Press 1992.

Ng Yu-Kwan: *T'ian-t'ai Buddhism and Early Mâdhyamika*. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1993.

Pachow, W.: "A Buddhist Discourse on Meditation from Dunhuang." In: *Univ. of Ceylon Review*, 21/1 (1963): 47-62. Nachgedruckt in: Pachow, W.: *Chinese*

Buddhism - Aspects of Interaction and Reinterpretation. Lanham, Univ. Press of America 1980: 35-54.

-----: Chinese Buddhism - Aspects of Interaction and Reinterpretation. Lanham, Univ. Press of America 1980.

Paul, Diana Y.: Philosophy of Mind in Sixth-Century China - Paramârtha's 'Evolution of Consciousness'. Stanford, Stanford Univ. Press 1984.

Pelliot, Paul: "Notes sur quelques artistes des Six Dynasties et des T`ang." In: T`oung Pao, 22 (1923): 215-291.

Petzold, Bruno: Die Quintessenz der T`ian-T`ai-(Tendai)-Lehre. Wiesbaden, Otto Harrassowitz 1982 (posthum hg. v. Horst Hammitzsch in Studien zur Japanologie, Bd. 15).

Przyluski, J.: La Légende de l'Empereur Açoka (Açoka-avadâna). Dissertation. Paris, Paul Geuthner 1923.

Puri, B. N.: Buddhism in Central Asia. Delhi, Motilal Banarsidass 1987.

Pye, Michael: Skilful Means - A Concept in Mahayana Buddhism. London, Duckworth 1978.

Rawlinson, Andrew: The Ambiguity of the Buddha-nature Concept in India and China. In: Early Ch`an in China and Tibet, hg. v. Whalen Lai u. Lewis Lancaster. Berkeley, Asian Humanities Press 1983: 259-280.

Red Pine (Übs.): The Zen Teaching of Bodhidharma. San Francisco, North Point Press 1987.

Ren Jiyu: Shenxiu and the Northern School of Zen. In: Buddhist Studies in the People's Republic of China - 1990-1991, hg. v. Michael R. Saso. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992: 1-21.

Robinson, Richard H.: Early Mâdhyamika in India and China. Delhi/Varanasi/Patna, Motilal Banarsidass 1978 (1967¹).

Ruegg, Seyfort D.: La Théorie du Tathâgatagarbha et du Gotra - Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme. Paris, École Française d'Extrême-Orient 1969.

-----: Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective - On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet. London, School of Oriental and African Studies 1989.

Sasaki, Genjun H.: Linguistic Approach to Buddhist Thought. Delhi, Mitilal Banarsidass 1992 (1986¹).

Saso, Michael R. : Taoism and the Cosmic Renewal. Pullman/Washington, Washington State University Press 1990.

----- (Hg.): *Buddhist Studies in the People's Republic of China - 1990-1991*. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992:

Shih, Robert: *Biographies des Moines Éminentes (Kao seng tchouan) de Houei-kiao Traduites et Annotées. Première Partie - Biographies des Premiers Traducteurs*. Louvain 1968.

Shinohara Koichi: *Two Sources of Buddhist Biographies - Stupa Inscriptions and Miracle Stories*. In: *Monks and Magicians - Religious Biographies in Asia*, hg. v. Phyllis Granoff u. Koichi Shinohara. Oakville/New York/London, Mosaic Press 1988: 119-228.

Schmidt-Glintzer, Helwig: *das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China*. Münchner Ostasiatische Studien 12. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1976.

-----: *Die Identität der Buddhistischen Schulen und die Kompilation Buddhistischer Universalgeschichten in China*. Münchner Ostasiatische Studien 26. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag 1982.

Schopen, Gregory (Hg.): *Buddist Studies by J. W. de Jong*. Berkeley/California, Asian Humanities Press 1979.

Schumann, Hans W.: *Mahâyâna Buddhism - Die Zweite Drehung des Rades*. München, Diederichs 1990.

Sopa, Geshe: *Śamathavipaśyanâyuganaddha - The Two Leading Principles of Buddhist Meditation*. In: *Mahâyâna Buddhist Meditation - Theory and Practice*, hg. v. Minoru Kiyota. Delhi, Motilal Banarsidass 1991 (1978¹): 46-65.

Soymié, Michel: "Sources et Sourciers en Chine." In: *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise* 7/1 (1961): 1-56.

----- (Hg.): *Contributions aux Études sur Touen-Houang*. Genève/Paris, Librairie Droz 1979.

----- (Hg.): *Nouvelles Contribution aux Études de Touen-Houang*. Genève/Paris 1981.

Sprung, Mervyn: *The Problem of Being in Mādhyamika Buddhism*. In: *Developements in Buddhist Thought: Canadian Contributions to Buddhist Studies*, hg. v. Roy C. Amore. Waterloo/Ontario, Wilfried Laurier Univ. Press 1979: 8-25.

Stein, Rolf A.: *Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries*. In: *Facets of Taoism - Essays in Chinese Religion*, hg. v. Holmes Welch u. Anna Seidel. New Haven/London, Yale Univ. Press 1979: 53-82.

Stevenson, Daniel: *The Four Kinds of Samādhi in Early T'i en-t'ai Buddhism*. In: *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*, hg. v. Peter N. Gregory. Honolulu, Univ. of Hawaii press 1986: 45-98.

Strong, John S.: "The Legend of the Lion-Roarer - A Study of the Buddhist Arhat Pindola Bhâradvâja." In: *Numen* 26/1 (1979): 50-88.

-----: The Legend of King Asoka - A Study and Translation of the Asokâvadâna. Princeton, Princeton University Press 1983.

Suzuki, Daisetz T. : Studies in the Lankavatara Sutra. Routledge & Sons, London 1930.

------(Übs.): The Lankavatara Sutra. Routledge & Kegan Paul Ltd, London: 1973 [1932¹].

-----: The Zen Doctrine of No Mind - The Significance of the Sûtra of Hui-neng Weil-lang. London, Rider and Company 1949.

Swanson, Paul L.: Foundations of T`ien-T`ai Philosophy - The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism. Berkeley, Asian Humanities Press 1989.

Teiser, Stephen F.: The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1994.

Takasaki Jikido: A Study on the Ratnagotravibhâga (Uttaratantra). Rome; Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1966.

-----: An Introduction to Buddhism. Tokyo, Tôhō Gakkai 1987 (Jap. Original, übs. v. Rolf W. Giebel: Takasaki Jikido 高崎直道: Bukkyō Nyūmon 佛教入門. Tokyo, Tokyo Daigaku Shuppankai 1983).

Tzukamoto Zenryū: A History of Early Chinese Buddhism - From its Introduction to the Death of Hui-yūan. [Originaltitel: Chūgoku Bukkyō Tsūshi 中國佛教通史, Band 1 (1979), übs. v. Leon Hurvitz]. 2 Bände. Tokyo/New York/San Francisco, Kodansha International LTD. 1985.

Wang Yi-t`ung (Übs.): A Record of Buddhist Monasteries in Lo-yang - By Yang Xuanzhi. Princeton/New Jersey, Princeton University Press 1984.

Ware, James R.: "Wei-shu." In: T`oung Pao (1933): 100-181.

Weinstein, Stanley: Imperial Patronage in the Formation of T`ang Buddhism. In: Perspectives on the T`ang, hg. v. Arthur F. Wright u. Denis T. Twitchett. New Haven/London, Yale University Press 1973: 265-306.

Welch, Holmes / Anna Seidel (Hg.): Facets of Taoism - Essays in Chinese Religion. New Haven/London, Yale Univ. Press 1979.

Welter, Albert: The Contextual Study of Chinese Buddhist Biographies - The Example of Yung-ming Yen-shou (904-975). In: Monks and Magicians - Religious Biographies in Asia, hg. v. Phyllis Granoff u. Koichi Shinohara. Oakville/New York/London, Mosaic Press 1988: 247-268.

Williams, Paul: Mahâyâna Buddhism - The Doctrinal Foundations. London/New York, Routledge 1992 (1989¹).

Wright, Arthur F.: T`ang T`ai-tsung and Buddhism. In: Perspectives on the T`ang, hg. v. Arthur F. Wright u. Denis T. Twitchett. New Haven/London, Yale University Press 1973: 239-263.

-----: Studies in Chinese Buddhism - Edited by Robert M. Somers. New Haven/London, Yale Univ. Press 1990.

Yampolsky, Philip: The Platform Sûtra of the Sixth Patriarch. New York, Columbia University Press 1967.

-----: New Japanese Studies in Early Ch`an History. In: Early Ch`an in China and Tibet, hg. v. Whalen Lai u. Lewis Lancaster. Berkeley, Asian Humanities Press 1983.

Yoshizu Yoshihide: The Relation between Chinese Buddhist History and Soteriology. In: Paths to Liberation - The M`arga and its Transformations in Buddhist Thought, hg. v. Robert E. Buswell u. Robert M. Gimello. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1992: 309-338.

Zeuschner, Robert B.: "The Understanding of Mind in the Northern Line of Ch`an (Zen)." In: Philosophy East and West, 28/1 (January 1978): 69-79. [Zeuschner 1978 (1)]

-----: "The Meaning of 'Hīnayāna' in Northern Ch`an." In: The Eastern Buddhist, 11/1 (May 1978): 37-49. [Zeuschner 1978 (2)]

-----: The Concept of *li nien* ("being free from thinking") in the Northern Line of Ch`an Buddhism. In: Early Ch`an in China and Tibet, hg. v. Whalen Lai u. Lewis R. Lancaster. Berkeley, Asian Humanities Press 1983: 131-148.

-----: Awakening in Northern Ch`an. In: Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society. Buddhist and Taoist Studies 2, hg. v. David W. Chappell. Honolulu, Univ. of Hawaii Press 1987: 85-108.

Zürcher, E.: The Buddhist Conquest of China - The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China. 2 Bände. Leiden, E.J. Brill 1972 (1959¹).