

Marcus Bingenheimer

**Der Mönchsgelehrte Yinshun
(* 1906) und seine Bedeutung
für den Chinesisch-Taiwanischen
Buddhismus im 20. Jahrhundert**



Würzburger Sinologische Schriften

edition forum

Marcus Bingenheimer

**Der Mönchsgelehrte Yinshun (*1906)
und seine Bedeutung für den
Chinesisch-Taiwanischen Buddhismus
im 20. Jahrhundert**

edition forum Heidelberg 2004

Das Siegel *Weiercibao Hanxue congkan* wurde von Herrn Wang Yugong in Beijing geschnitten.

Würzburger Sinologische Schriften
Institut für Kulturwissenschaften Ost- und Südasiens – Sinologie
Universität Würzburg, Am Hubland, D-97074 Würzburg
<http://www.uni-wuerzburg.de/sinologie>

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2004 edition forum, Dr. Hans-H. Schmidt, Dantestraße 35, 69115 Heidelberg,
Tel. (0 62 21) 1385220, Fax (0 62 21) 1385240,
schmidt@komplus.de

Printed in Germany

ISBN 3-927943-26-6

Für
D.B., B.v.C, W.J.
und all die anderen

Inhaltsverzeichnis

I. Hauptteil

1. Einleitung	
1.1 Aufbau der Arbeit	13
1.2 Relevanz des Themas	16
1.3 Der besondere Beitrag Yinshuns zum Buddhismus	19
1.4 Stand der Forschung	21
2. Yinshuns Zeit auf dem Festland - Die ersten fünfzig Jahre	
2.1 Die frühen Jahre	
2.1.1 Yinshuns Leben bis zu seiner Ordination	28
2.1.2 Yinshun im Minnan-Institut	32
2.1.3 Yinshuns Jahre in Sichuan	35
2.2 Die erste Debatte – Die Auseinandersetzung mit Shoupei 守培 in der Zeitschrift <i>Haichaoyin</i> 海潮音	42
2.2.1 Der Hintergrund der Debatte	43
2.2.2 Der Verlauf der Debatte	52
2.2.3 Im Rückblick	64
2.3 Von Taixu zu Yinshun – Eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung des chinesischen Buddhismus	
2.3.1 Taixu	67
2.3.2 Yinshuns Beziehung zu Taixu	75
2.3.3 Rensheng Fojiao vs. Renjian Fojiao	76
2.3.4 Die Diskussion über den Stellenwert des <i>Dacheng</i> <i>qixin lun</i> 大乘起信論	80
2.3.5 Die <i>panjiao</i> Systeme von Yinshun und Taixu im Vergleich	83
2.3.5.1 Tiantai <i>panjiao</i>	86
2.3.5.2 Taixus <i>panjiao</i>	88
2.3.5.3 Yinshuns <i>panjiao</i> - Formale Neuerungen	94
2.3.5.4 Yinshuns <i>panjiao</i> - Inhaltliche Neuerungen	97
2.3.5.5 Debatte mit Taixu	101
3. Yinshun auf Taiwan	106
3.1 Schwierigkeiten und Widerstände	107
3.1.1 Politische Verwicklungen	110

3.1.2 Die Auseinandersetzung mit dem Reinen-Land Buddhismus	120
3.2 Aufbau von Institutionen	
3.2.1 Das Fuyan-Vihāra und die Huiji-Vortragshalle	126
3.2.2 Entwicklung des Taiwanischen Buddhismus seit den 50er Jahren	130
3.2.3 Reisen, Anerkennung und die späten Werke	136
3.3 Yinshuns Position im taiwanischen Buddhismus heute (2000-2003)	140
3.3.1 Wen Jinkes “Modern Chan” Kritik	141
3.3.2 Rushi, Lan Jifu und die “Post Yinshun Ära”	145
3.3.3 Die Diskussion um die “Acht Gebote des Respekts”	
3.3.3.1 Der Hintergrund	154
3.3.3.2 Das Yinshun-Symposium am 31. März 2001 in Taipei	157
3.3.3.3 Yinshuns Stellungnahme	160
3.3.3.4 Weiter Diskussionen um die Acht Gebote	163
3.3.4 Ein Besuch bei Yinshun 2001	165
4. Methodik und Hermeneutik	
4.1 Yinshuns Ansatz nach eigener Darstellung	
4.1.1 Prämissen	167
4.1.2 Methode	174
4.2 Yinshun zwischen Tradition und Moderne	181
4.2.1 Im Kontext der Historiographie	
4.2.1.1 Traditionelle chinesisch-buddhistische Historiographie	182
4.2.1.2 Kontinuität und Neuerung in den historiographischen Werken Yinshuns	188
4.2.2 Im Kontext internationaler Buddhismuskunde	196
4.2.3 Im Kontext des buddhistischen Modernismus	202
4.2.3.1 Yinshun als “Protestant Buddhist”?	204
4.2.3.2 Yinshun als “Critical Buddhist”?	208
5. Zusammenfassung	212

II. Teil: Übersetzungen

1. Vorwort zu <i>Yindu Fojiao Sixiangshi</i> 印度佛教思想史 [Geistesgeschichte des Indischen Buddhismus]	220
2. Kapitel 4 von <i>Yindu Fojiao Sixiangshi</i>	233
3. <i>Yi fofa yanjiu fofa</i> 以佛法來研究佛法 [Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen]	284
4. Interview mit Yinshun	302

III. Teil: Bibliographie

Abkürzungsverzeichnis	306
Bibliographie mit Anmerkungen und Übersicht	307
Quellennachweis der Abbildung	336
English Abstract	337
Index	341

Danksagung

Die Arbeit entstand in den Jahren 2000-2003 auf Taiwan. Ohne die großzügige Unterstützung von Seiten taiwanischer Buddhisten wäre dies nicht möglich gewesen. Vor allem der Ehrenwerte Shi Huimin 釋惠敏, als dessen Forschungsassistent zu arbeiten ich die Ehre hatte, und Herr Aming Tu 杜正民 haben mich auf freundlichste Weise unterstützt. Auch dem Leiter des Chung-Hwa Instituts Dr. Li Zhifu 李志夫 und Prof. Christian Wittern (Kyōto) sei hier vielmals für ihre Unterstützung gedankt. Ihr Vertrauen und ihre Großzügigkeit erlaubten es mir, Yinshun durch ausgedehnte Feldforschung in Taiwan näher zu kommen, als es mir in Deutschland je gelungen wäre.

Eine besondere Form der Dankesschuld besteht gegenüber Dr.med. Huang Jinwan 黃金萬, der mir – ganz im Geiste der *dānapāti* von einst – eine Wohnung zu Verfügung stellte. Mein Mitbewohner und Freund Steven Powell (Shenpian Lama) ertrug geduldig das tägliche Klick-Klack des Computers und lehrte mich viel Wertvolles über Buddhismus jenseits der Bücher.

In Deutschland sei meinen Würzburger Professoren Norbert Klaes und Dieter Kuhn gedankt, die die Arbeit geduldig betreut und mich sowohl administrativ wie auch wissenschaftlich stets uneingeschränkt unterstützt haben. Professor Max Deeg (Wien) hat erste Entwürfe der Arbeit durchgesehen und die Richtung des Unternehmens entscheidend mitbestimmt.

Auch von taiwanischen Akademikern habe ich allzeit nur Unterstützung erfahren: Prof. Shi Hengqing 釋恆清 und Prof. Yang Huinan 楊惠南 an der National Taiwan University sowie Prof. Lan Jifu 藍吉富 und Prof. Jiang Canteng 江燦騰 gaben mir stets bereitwillig Auskunft. Dem Ehrenwerten Shi Chunyin 釋純因 sei Dank für die Gespräche und Hilfestellung bei schwierigen Texten.

Meinen Freunden Douglas Gildow, Stefania Travagnin, Justin Ritzinger und Daniel Altschuler danke ich für ihre Freundschaft und Gesellschaft während der Zeit in Taiwan sowie für viele bibliographische und sprachliche Hinweise. Douglas vor allem

nahm sich Zeit, um die Übersetzung des 4.Kapitels von YFSS durchzusehen. Ludwig Dürner hat sich (noch einmal) die Mühe gemacht, das Deutsch in einigen Kapitel zu überprüfen.

Meine Mutter hat mich wie immer nach Kräften unterstützt. Ohne ihre Hilfe wäre nicht nur diese letzte Etappe, sondern mein gesamtes Studium weitaus mühevoller verlaufen.

Zuletzt sei Yinshun selbst gedankt, der mich trotz seiner schlechten Gesundheit mehrere Male empfangen hat und gütig auf meine für ihn wohl sicher wenig interessanten Fragen geantwortet hat. Möge diese Arbeit, wenn nicht auf seine Weise, so doch in seinem Sinne, zur Erforschung des Buddhadharma durch Buddhadharma beitragen.



“History may be servitude, history may be freedom...”
T.S.Eliot *Little Gidding*

1. Einleitung:

Obwohl Yinshun 印順 (*1906) zu den einflussreichsten Persönlichkeiten der neueren Buddhismusgeschichte gehört, gibt es bis jetzt weder eine biographische noch eine religionsgeschichtliche Einführung zu ihm in einer westlichen Sprache. Ziel dieses Buches ist es, erste Einblick in sein Leben und Werk zu geben, und insbesondere seinen Einfluss auf die Geistesgeschichte des chinesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert in verschiedenen Kontexten zu erörtern.

1.1 Aufbau der Arbeit

Der erste Teil beschreibt die Bedeutung Yinshuns im Kontext des chinesischen und taiwanischen Buddhismus und der internationalen Buddhismuskunde. Fünf Teilbereiche werden hier in Einzelanalysen genauer untersucht. Sie sind in eine weitgehend chronologisch angelegte Biographie Yinshuns eingebettet.

Folgende Themen werden vertieft behandelt:

- Yinshuns Debatte mit Shoupei 守培 (1932-33)

Diese Debatte ist ein Musterbeispiel für Yinshuns Beteiligung an verschiedenen Diskussionen innerhalb des Buddhismus. Es gab eine Reihe ähnlicher in Essays öffentlich ausgetragener Debatten in seiner Karriere. Hier soll gezeigt werden, wie und worüber im chinesischen Buddhismus der 30er Jahre debattiert wurde.

- Yinshuns Beziehung zu Taixu 太虛 (1890-1947)

Taixu, gilt als eine der wichtigsten Persönlichkeiten des modernen chinesischen Buddhismus. Die Rezeption seiner Werke hat sich allerdings in den letzten fünfzig Jahren stark verändert. Yinshun hat sich wiederholt als Schüler Taixus bezeichnet. Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihrer Auffassung, vor

allem bezüglich der Gesamtgestalt des Buddhismus, sind kennzeichnend für Yinshuns Ansatz.

- Politische Verwicklungen in den 50er Jahren

Hier stelle ich Yinshun in einen politischen (oder “kirchenpolitischen”) Kontext. Kurz nach seiner Ankunft auf Taiwan sah sich Yinshun verschiedenen Widerständen gegen seine Person in seiner Position als Abt des Shandaosi Tempels ausgesetzt. Die Probleme mit der Zensur bei der Herausgabe seines Buches *Fofa gailun* 佛法概論 und die feindselige Reaktion aus Kreisen des Reinen-Land Buddhismus geben einen Einblick in die kleine Welt des chinesischen Buddhismus der 50er Jahre unter dem Guomindang-Regime.

- Yinshun heute: Anerkennung, Kritik und Instrumentalisierung

Yinshun hat alle anderen Gelehrten seiner Generation, Freunde wie Gegner, überlebt und seine Werke haben weite Anerkennung erfahren. Er ist heute zweifellos der bedeutendste lebende Mönchsgelehrte im chinesischen Buddhismus. Dessen ungeachtet gibt es eine Reihe kritischer Stimmen. Ich untersuche hier insbesondere die Kritiken des Mönches Rushi und des Laien Wen Jinke an Yinshuns Auffassungen, sowie die von dem Gelehrten Lan Jifu postulierte Idee einer “Post-Yinshun Ära”.

Ein Beispiel für die Instrumentalisierung von Yinshuns Denken ist der “Gebrauch” Yinshuns im Versuch die “Acht Gebote des Respekts” *bajingfa* 八敬法 abzuschaffen.

- Methode und Hermeneutik

Die Geschichte von Yinshuns Leben und Werk ist Teil einer größeren Geschichte, nämlich der Begegnung westlicher Wissenschaftlichkeit mit traditioneller religiöser Hermeneutik. Dieser theoretische Teil stellt Yinshuns Forschungsansätze in den Kontext der internationalen Buddhismusforschung und untersucht seine Methodik im Spannungsfeld zwischen Wissenschaftlichkeit und religiöser Hermeneutik.

Was meine eigene Methodik angeht, so arbeite ich in diesem ersten Teil deskriptiv-analytisch daran, die geistesgeschichtliche

Position Yinshuns deutlich zu machen. Dies geschieht vor allem im Hinblick auf seinen wichtigsten Beitrag: die Einführung einer neuen Form von Geschichtlichkeit in die Selbstbetrachtung des chinesischen Buddhismus.

Für die ersten Kapitel, die Yinshuns Werdegang bis zu seiner Übersiedlung nach Taiwan nachzeichnen, bin ich weitgehend auf das Zeugnis von Texten angewiesen. In den späteren Kapiteln arbeite ich verstärkt mit Material, das ich während meines Aufenthaltes vor Ort sammeln konnte. Insbesondere versuche ich die Position von Yinshun im heutigen Taiwan zu klären, indem ich die Erfahrungen von Treffen, Konferenzen etc. einarbeite, an denen ich teilgenommen habe. Diese Kombination von Feldforschung und Textarbeit soll ein möglichst umfassendes Bild von Yinshun in seiner Zeit zu geben.

Teil II der Arbeit soll den Leser in die Lage versetzen, sich anhand von einigen ausgewählten Übersetzungen mit Yinshuns Vorgehensweise und Stil vertraut zu machen. Der Entschluss, ausgewählte Teilübersetzungen anzubieten, resultiert aus der Überzeugung, dass der Mangel an Übersetzungen buddhistischer "Texte" in westliche Sprachen eines der größten Hindernisse zu einem besserem Verständnis des chinesischen Buddhismus ist. Angemessene Übersetzungen sind das unverzichtbare Fundament eines jeden interkulturellen Verstehens. Eine Trendwende in der Forschung hin zu einer stärkeren Betonung von Übersetzung ist daher zutiefst wünschenswert. Ich empfehle dem Leser, mit der Lektüre der Übersetzungen zu beginnen, um zunächst einen eigenen Eindruck von Yinshuns Schriften zu gewinnen. Zur Auswahl der Texte:

Das Vorwort von *Yindu fojiao sixiang shi* (YFSS) 印度佛教思想史 [Geistesgeschichte des Indischen Buddhismus] beinhaltet einen knappen Überblick von Yinshuns Geschichtsbild. Zu fast jedem Absatz des Vorwortes gibt es an anderer Stelle in Yinshuns Werken einen Essay oder ein vollständiges Kapitel. Der in dem Vorwort skizzierte Entwurf ist daher eine kurze *summa* seines Bildes von der historischen Entwicklung des Buddhismus.

Ebenfalls aus YFSS stammt das vierte Kapitel. Es veranschaulicht die in Kap. 4 dieser Arbeit besprochene

Arbeitsweise Yinshuns, seinen Stil und seinen Umgang mit den Quellen.

Yi fofa yanjiu fofa 以佛法研究佛法 [Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen] ist ein wichtiger Text für das Verständnis von Yinshuns Methodik. Der bedeutende taiwanische Buddhismusforscher Jiang Cantang weist diesem Text eine Schlüsselrolle für seinen eigenen Werdegang zu.¹

Ein Interview mit Yinshun durch die Nonnen Shi Guangxing und Shi Zhaohui ist ein Beispiel für die Instrumentalisierung Yinshuns heute.

Der letzte Teil der Arbeit besteht aus der bislang umfassendsten und informativsten Bibliographie zu Yinshun, die auch einige Anmerkungen zur Publikationsgeschichte enthält. Da Yinshuns Bedeutung für den Buddhismus überwiegend in seinen Veröffentlichungen liegt, sind diese Erläuterungen angebracht.

1.2 Relevanz des Themas

Warum ist Yinshun wichtig genug, ihn und sein Werk zum Thema einer Dissertation zu machen?

Yinshun ist heute zweifellos der prominenteste Mönchsgelehrte des chinesischen Buddhismus. Ein Blick in die Bibliographie zeigt, dass sein Werk bis heute Gegenstand zahlreicher Publikationen in Taiwan ist. Obwohl er nicht so bekannt ist wie die Führer der vier großen buddhistischen Organisationen Taiwans², kennen doch die meisten gebildeten Laien-Buddhisten in Taiwan seinen Namen. Meine Stichproben³ ergaben, dass Yinshun für viele, die sich für die intellektuelle Dimension des chinesischen Buddhismus interessieren, ein Begriff ist. Alle buddhistischen Mönche und Nonnen, die ich auf Taiwan getroffen habe, hatten von Yinshun gehört. Darüber hinaus hatte, ob

¹ Jiang (1994), 1-15.

² Siehe Kap. 3.2.2.

³ Die in diesem Absatz geschilderten Eindrücke sind nicht im Sinne einer soziologischen Erhebung zu verstehen, sondern als Ergebnis informeller Gespräche während meines Aufenthalts in Taiwan (2000 bis 2003).

Kleriker oder Laie, fast jeder, der seinen Namen kannte, auch das eine oder andere Werk Yinshuns gelesen. Diese Korrelation deutet auf eine hohe Verbreitung seiner Schriften in einer bestimmten Lesergruppe hin.⁴ Bei den weniger gebildeten Laien und bei Nicht-Buddhisten zeigt sich ein völlig anderes Bild: Während die meisten von den Führern großer Organisationen wie Xingyun oder Zhengyan gehört hatten, kennt kaum einer den Namen Yinshun.

In der Buddhismuskunde auf Taiwan gehören Yinshuns Werke zum klassischen Repertoire der Ausbildung. So wurde zum Beispiel im Jahr 2000 an der Soochow Universität, Taipei, das beinahe fünfzig Jahre alte Werk *Fofa gailun* für einen Einführungskurs für Buddhismus als Textbuch benutzt.⁵ In einem Seminar an der National Taiwan University, Taipei, stand ein Werk Yinshuns zum Thema Madhyamaka an oberster Stelle der Lektüreliste.

In den zahlreichen buddhistischen Instituten⁶ der Insel gehören Yinshuns Bücher zur Standardlektüre. In diesen Instituten werden vor allem Nonnen und Mönche, aber auch interessierte Laien ausgebildet, die in buddhistischen Kreisen als Multiplikatoren fungieren.

Außerdem hat auf Taiwan zu Yinshuns Bekanntheit beigetragen, dass er der Lehrer der Nonne Zhengyan 證嚴 (*1937) ist, die die größte buddhistische Wohlfahrtsorganisation der Welt (Ciji gongde hui 慈濟功德會) leitet.⁷ Durch seine Befürwortung eines

⁴ Dass die meisten Leute, die von ihm gehört haben, auch den einen oder anderen Text von ihm kennen, liegt unter anderem daran, dass er vergleichsweise wenig öffentliche Vorträge hält. Fernsehen und Radio, die von Xingyuns Foguang Shan Organisation schon seit den 50er Jahren intensiv zur Verbreitung des Buddhismus genutzt werden, waren nie sein Medium. Yinshun war trotz einiger Vortragsreihen vor allem ein Mann des geschriebenen Wortes. Ihn zu kennen, heißt seine Texte kennen.

⁵ Dieses Werk wurde 1992 sogar ins Vietnamesische übersetzt.

⁶ Es gibt auf Taiwan (ca. 22 Mio. Einwohner) – von der Universität bis zum kleinen spezialisierten Institut – mehr als 20 buddhistische Bildungsinstitutionen, die um Schüler werben.

⁷ Zhengyan ist eine der wenigen Ordinationsschülerinnen (*tifa tudi* 剃髮徒弟), die Yinshun im Laufe seines Lebens angenommen hat. Eine kurze Biographie Zhengyans, insbesondere ihre Begegnung mit Yinshun,

“Buddhismus der Menschenwelt (*renjian fojiao* 人間佛教)” finden seinen Ideen auch jenseits eines akademischen Publikums breiten Anklang. Seine Werke erreichen hohe Auflagen und werden ständig nachgedruckt. Vor allem die *Miaoyun ji* 妙雲集 Sammlung (MYJ) ist überall erhältlich und wird in buddhistischen Seminaren ausgiebig verwendet.

Yinshuns Einfluss in China ist schwer abzuschätzen, da es fast keine Studien zur Entwicklung des chinesischen Buddhismus während der letzten 30 Jahre gibt. Aus Gesprächen mit chinesischen Akademikern ging jedoch hervor, dass sich Yinshun – und hier wieder vor allem sein “Buddhismus für die Menschenwelt” – in China wachsender Popularität erfreut.⁸

Auch bei den Überseechinesen in Malaysia, Singapur und den Philippinen haben Yinshuns Werke einen beträchtlichen Einfluss. Am größten buddhistischen Seminar in Malaysia (Triple Wisdom Hall, Penang) wird *Fofa gailun* für ein volles Jahr als Lektüre benutzt.⁹ Die Young Buddhist Association Malaysia verwendet *Chengfo zhi dao* für einen “YBAM Dhamma Propagator Training Course.”¹⁰ Yinshuns Schüler Yanpei 演培 (1917-1996), der in Lehre und Methodik Yinshun nahe stand, wurde nach seiner Übersiedlung nach Singapur (um 1967) zu einem der prominentesten Mönchsgelehrten dort.¹¹ Ein weiterer Schüler Yinshuns, Miaoqin 妙欽 (1921-1974), wurde zu einer wichtigen

findet sich bei Jones (1999), 199-205.

⁸ Siehe die zahlreichen Beiträge chinesischer Gelehrter in Shi Guangxing (2003).

⁹ Persönliche Information einer Nonne, die ein solches Seminar dort Ende der 90er Jahre absolviert hat.

¹⁰ Private Korrespondenz (Email) des Executive Secretary vom 22.2.2002.

¹¹ Yanpei hatte sich Anfang der 60er Jahre zuerst entschlossen, einen Tempel in Vietnam zu gründen, für den auch schon ein Grundstück gefunden war. Nach der Eskalation des Krieges entschied er sich jedoch für Singapur. Auf meine Frage nach der Popularität Yinshuns schreibt eine Informantin aus Singapur: “Yinshun is known in the same way he is known in Taiwan, that is, mostly among the literate Chinese Buddhists who read his works. He is not a famous monk in the sense of Master Shengyan or Zhengyan. His *Chengfo zhi dao* is used in quite a number of Chinese Buddhist centers as the textbook for their dharma classes directed mostly to laypeople.” (Brief vom 19.9.2002)

Persönlichkeit unter den chinesischen Buddhisten in Manila und hat dort die Nengren 能仁-Schule gegründet, die noch heute existiert.

Yinshun selbst hat sich um die buddhistische Gemeinde in Übersee bemüht und in den 50er und 60er Jahren eine Anzahl von Reisen nach Südostasien unternommen.¹²

1.3 Der besondere Beitrag Yinshuns zum Buddhismus

Yinshun führte fort, was sein Lehrer Taixu begonnen hatte, nämlich einen Prozess der Entgrenzung des chinesischen Buddhismus, was dessen Selbstwahrnehmung angeht.

1. Räumliche Entgrenzung

Taixu und Yinshun machen im chinesischen Buddhismus wieder bewusst, dass die chinesische Tradition nur ein Teil der buddhistischen Gesamtradition ist und der Buddhismus wiederum nur eine Weltreligion unter mehreren. Yinshun ist nicht im selben Maß wie Taixu an einem interreligiösen Dialog interessiert, doch auch sein Blick ist nicht auf China oder Taiwan beschränkt. Er reiste viel in Asien und arbeitet in seinen Forschungen eingedenk der Existenz des südlichen (Theravāda) und nördlichen Buddhismus (Vajravāda). Das war im traditionellen chinesischen Buddhismus vor Taixu nicht der Fall.

2. Zeitliche Entgrenzung

Das Besondere an Yinshun und der Bereich, in dem er über seinen Lehrer hinausgeht, ist die Wiederentdeckung und wissenschaftliche Auslegung der Geschichtlichkeit der buddhistischen Tradition. Durch seine Schriften hat er ein breites Publikum mit einem neuen, historischen Blickwinkel vertraut gemacht. Die historischen Zusammenhänge, die er in seinen Werken aufzeigt, haben – sowohl inhaltlich wie auch methodologisch – das Selbstverständnis der chinesischen Buddhisten bereichert. Seine geschichtlichen Werke vermitteln

¹² Siehe auch Kap. 3.2.3. Eindrücke aus diesen Reisen hat Yinshun später zu Vorträgen verarbeitet, und in seinen gesammelten Schriften aufgenommen (MYJ 24, 341-353 und 355-379).

nicht nur Fakten, sondern auch eine historische Betrachtungsweise, die der westlichen Sichtweise relativ nahe steht.

Ein entscheidendes Element herein ist die Trennung von Chronologie und religiöser Hermeneutik, deskriptiver und normativer Erklärung geschichtlicher Ereignisse. Yinshun rationalisiert das buddhistische Geschichtsbild. Gleichzeitig entwickelt er jedoch seinen Rationalitätsbegriff strikt unter buddhistischen Prämissen.

3. Entgrenzung der buddhistischen Praxis

Entgrenzung bedeutet auch eine Hinwendung buddhistischer Praxis zu verschiedenen Formen gesellschaftlichen Engagements. Hier ist Yinshuns eigener Anteil am Geringsten. Während er im Bereich der Geschichtsforschung eine Vorreiterrolle beanspruchen kann, ist Yinshun, was die Reform der chinesisch-buddhistischen Praxis angeht, deutlich mehr ein Schüler Taixus. Mit der Weiterentwicklung von Taixus "Buddhismus des menschlichen Lebens" (*rensheng fojiao*) hin zu einem "Buddhismus der Menschenwelt (*renjian fojiao*)," hat Yinshun einen vielbeachteten Slogan für einen sozial engagierten chinesischen Buddhismus geschaffen. Taixu und Yinshun sind hier beide als Teil eines gesamt-buddhistischen Trends zu sehen, nämlich der Öffnung buddhistischer Praxis hin zu gesellschaftlichem Engagement.

Eine Wirkung dieser Entgrenzung ist eine Konzentration des professionellen akademischen Diskurses im Buddhismus auf die rationalen, anthropologischen und weltlichen Aspekte der Tradition. Damit folgt der chinesische Buddhismus genau dem Trend, den Joseph Kitagawa schon 1967 für alle Weltreligionen konstatiert hat:

Der Verlust anderer Daseinswelten hat die modernen Weltreligionen gezwungen, den Sinn des menschlichen Schicksals in dieser Welt zu finden – in Kultur, Gesellschaft, und der Persönlichkeit des Menschen. Nie zuvor gab es eine Zeit in der Geschichte der Menschheit in der die Beziehung von Religion oder Glaube zu sozio-

politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen des Daseins so ernst genommen wurde wie heute.¹³

Das Besondere, das Yinshun innerhalb des Buddhismus von diesem allgemeinen Trend abhebt, ist sein Bemühen, diese Entwicklung im Bereich der Geschichtswissenschaft durchzusetzen. Paradoxe Weise hat er durch seine ausgiebigen Studien zum indischen Buddhismus einen besonderen Beitrag zum chinesischen Buddhismus geleistet.

1.4 Stand der Forschung

Es sind in den letzten zehn Jahren eine ganze Reihe von Artikeln und Monographien zu Yinshun erschienen.

Guo Pengs (1992) Werk trägt den vielversprechenden Titel *Yinshun foxue sixiang yanjiu* 印順佛學思想研究 [Untersuchungen zu Yinshuns Buddhismuskunde]. Es handelt sich jedoch um eine Sammlung von wörtlichen Exzerpten aus Yinshuns Werken mit einigen verbindenden Sätzen.

Qiu Mingjies Buch *Yinshun daoshi de fojiao sixiang* 印順導師的佛教思想 [Meister Yinshuns Gedanken zum Buddhismus] ist die Veröffentlichung ihrer Doktorarbeit von 1998.¹⁴ Qius Themen

¹³ Kitagawa, Joseph M.: "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions." In Kitagawa, Joseph M. (1967). 39-65. Cited in Pittman (2001).

¹⁴ Zu dieser Arbeit gibt es eine negative Kritik von Prof. Yang Huoqing (Zhongxing Universität). Er schreibt: "Following the publication of Dr. Min-Chai Chou's [i.e. Qiu Mingjie] dissertation, [...] some scholars praised it as "a master piece of keen and honest observation and judgment." [...] In my opinion, Chou's dissertation has multiple oversights and misleading defects. [...] 1) Dr. Chou doesn't stick strictly to the role of academic researcher. Her attitude in writing this dissertation is obviously in favor of Master Yinshun, hence her dissertation more or less becomes a piece of propaganda honoring one particular school rather than an objective and neutral publication. 2) In collecting literature for review, Chou intentionally avoids different opinions about Master Yinshun in the realms of Buddhism and education, especially the many critical views that the Modern Zen Society has proclaimed in the past 12 years. 3) Chou highly esteems Master Yinshun's thought as statements of a "quasi-sage's." Actually, many of Master Yinshun's thoughts are still

sind: Yinshuns Methodik, seine Ideen zum “Buddhismus für die Menschenwelt”, seine Interpretation des Zusammenhangs zweier zentraler Doktrinen (Entstehen in Abhängigkeit und Leere), seine Kritik am Chan- und Reinen-Land - Buddhismus, und ein Überblick über den Einfluss seines Denkens auf die Buddhismusforschung auf Taiwan. Der erste und der letzte Punkt wird auch in dieser Arbeit behandelt. An Yinshuns Methodik interessiert mich jedoch vor allem, wie diese sich in den Kontext der buddhistischen Tradition und der internationalen Buddhismusforschung einfügt. Qiu Mingjies Ansatz ist dagegen eher deskriptiv.

Ebenfalls mit dem Einfluss Yinshuns befasst sich eine (unveröffentlichte) Abschlussarbeit von Shi Fayan: *Yinshun fashi zai Taiwan – yi huodong shiji yu sixiang yingxiang wei kaocha zhongxin* 印順法師在台灣 - 以活動事蹟與思想影響為考查中心 [Yinshun in Taiwan – unter besonderer Berücksichtigung seiner Leistungen und der Wirkung seines Denkens] (2000)¹⁵. Fayan versucht mittels einer Umfrage, den Einfluss von Yinshun zu quantifizieren, indem sie ermittelt, welche Werke Yinshuns die Studenten lesen.¹⁶ Sie verschickte ihren Fragebogen an die Studenten der wichtigsten buddhistischen Seminare (*foxueyuan* 佛學院), Institute (*foxue yanjiusuo* 佛學研究所) und die wichtigsten buddhistischen Vereine an Universitäten (*daxue foxue shetuan* 大學佛學社團). Ein signifikantes Ergebnis der Umfrage ist, dass in der letzten Kategorie 50 von 82 Befragten Yinshun nicht kannten. Das deckt sich mit meinen Beobachtungen, dass Yinshuns Werke seit Ende der 90er Jahre insbesondere von den jüngeren interessierten Buddhisten kaum noch rezipiert werden. Fayan geht auf ihr Ergebnis leider nicht weiter ein. Von den insgesamt 264

disputable, not totally undebatable, and require further debate and verification by his successors.” Eine weitere Kritik an Qiu ist in der Zeitschrift *Pumen* (herausgegeben von der Foguang Shan Organisation) erschienen (Shi Zirong (1999)). Auf diese gibt es eine Erwiderung von Qiu (Qiu (2000)). Wen Jinke hat den Schlagabtausch aus seiner Sicht kommentiert (Wen (2001), 85-92).

¹⁵ Yuanguang Buddhist Studies Institut 圓光佛學研究所, Zhongli.

¹⁶ Shi Fayan (2000), 62-66.

Studenten buddhistischer Seminare und Institute kannten natürlich alle Yinshun, da seine Werke in diesen Institutionen zur Pflichtlektüre gehören. Bei den gelesenen Werken stand *Chengfo zhi dao* und *Fofa gailun* mit deutlichem Abstand an erster (236) und zweiter (221) Stelle. Den dritten Platz (149) belegte *Xuefo san yao*, ebenfalls eine Einführung. Etwas überraschend belegte *Chuqi dacheng fojiao zhi qi yuan yu kaizhan*, ein relativ spezialisiertes und mehr als tausend Seiten umfassendes Werk, den vierten Platz (122).

Die beste chinesische Arbeit zum Thema Yinshun ist die (unveröffentlichte) Magisterarbeit von Zhu Wenguang (1997) *Fojiao lishi quanshi de xiandai zongji* 佛教歷史詮釋的現代蹤跡—以印順判教思想為對比考察之線索 (Modernistic Trace of Explanation about Buddhist History: An Inquiry into Shih Yin-Shun's Buddhist Hermeneutics)¹⁷. Die Lektüre dieser scharfsinnigen Arbeit hat mir viele Anregungen gegeben und mich unter anderem auf die Veränderungen im Übergang von Taixu zu Yinshun aufmerksam gemacht.

Wie Zhu Wenguang hält auch die Nonne Zhi Ru, in ihrer sehr hilfreichen Magisterarbeit *Chinese Master Yinshun's Study of Indian Buddhism – Significance of Historical (Re)construction for a Contemporary Buddhist Thinker*¹⁸, die Geschichtsschreibung Yinshuns für das eigentlich Interessante und Neuartige an seinem Werk. Ich stimme ihr zu, wenn ich auch in einzelnen Punkten, etwa dem Einfluss europäischer und japanischer Forschung auf Yinshun, zu etwas anderen Ergebnissen komme.¹⁹

Von den zwei amerikanischen Dissertationen, die bisher zu Yinshun vorliegen, konnte ich bis zum Abschluss meiner eigenen Arbeit die von Scott Hurley (2001)²⁰ nur auszugsweise einsehen.

¹⁷ Zhongxing Universität (Taipei), 1996.

¹⁸ University of Michigan (Ann Arbor), 1993.

¹⁹ Auf die 79-seitige Dissertation von Li Yi (Peking, 2001) wurde ich erst kurz vor Drucklegung aufmerksam.

²⁰ *A Study of Master Yinshun's Hermeneutics: An Interpretation of the Tathāgatagarbha Doctrine*. University of Arizona, Tucson. Ich danke Scott Hurley für die Auszüge aus dem Manuskript.

Hurley analysiert Yinshuns Ansichten zur Tathāgatagarbha-Tradition im Feld der Buddhismusforschung. Die strikte Eingrenzung seines Themas auf diesen Aspekt von Yinshuns Werk ermöglicht eine eingehende Analyse. Sie veranlasst Hurley aber auch vor allem in Yinshuns Ideen zur Tathāgatagarbha-Tradition seinen eigentlichen Beitrag zum Buddhismus zu sehen. Die Arbeit ist zweifellos ein wertvoller Beitrag zum Verständnis Yinshuns in einer westlichen Sprache. Die zweite Dissertation zum Thema Yinshun stammt von Tien Po-Yao: *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yinshun*.²¹ Sie kann unter formalen und inhaltlichen Gesichtspunkten eigentlich nur als gescheitert betrachtet werden. Es handelt sich um den unkritischen Bericht eines Yinshun-Fans, der die Ansichten seines Meisters ungeschickt zusammenfasst.

In Taiwan hat Prof. Lan Jifu, einer der besten Yinshun-Kenner, zwei wichtige Festschriften (1985) und (2000) mit Aufsätzen verschiedener Autoren zu Leben und Werk Yinshuns herausgegeben. Hier äußern sich die prominentesten Vertreter der taiwanischen und chinesischen Buddhismuskunde zu einzelnen Aspekten in Yinshuns Werk. Beide Bände sind wichtige Beiträge zur Yinshun-Forschung.

In dieser Arbeit wird der Versuch unternommen, einen mittleren Weg zu gehen, zwischen einer engen Konzentrierung auf einen Aspekt von Yinshuns Werk (wie Hurley (2001)) und dem Versuch alle Motive, die im Zusammenhang mit Yinshun auftauchen, gleichermaßen ausführlich zu behandeln (wie Tien (1995)).

Die wichtigsten Quellen für Yinshuns Biographie sind seine autobiographischen Schriften *You xin fahai liushi nian* 遊心法海六十年 (YFLN) und *Pingfan de yi sheng* 平凡的一生 (PFYS). In *You xin fahai liushi nian* zeichnet Yinshun seinen geistigen Werdegang nach. Der Text liest sich streckenweise wie eine Liste seiner Publikationen, erhellt jedoch die Motive, die ihn veranlassen haben, sich zu einer bestimmten Zeit einem Thema zuzuwenden.

²¹ California Institute of Integral Studies (San Francisco), 1995.

Auch gibt *You xin fahai liushi nian* Einblicke in seine Arbeitsweise und einige Anekdoten aus seinem Forscherleben:

Nachdem ich nach Taiwan gekommen war, exzerpierte ich aus den *Ahan* Sutren und dem *Vinaya* Informationen bezüglich der vier Arten von Schülern (*sizhong dizi* 四眾弟子)²². Später kaufte ich aus Japan das Werk *Yindu fojiao guyou mingci cidian* 印度佛教固有名辭詞典²³ von Akanuma Chizen 赤沼智善 dessen Inhalt (der die Pāli - Überlieferung mitberücksichtigt) viel umfassender war [als meine Notizen]. Weil ich mich nicht gründlich genug kundig gemacht hatte, hatte ich die Arbeit also vergebens gemacht.²⁴

In *Pingfan de yi sheng* beschreibt Yinshun sein Leben ausführlicher und erläutert bisweilen auch die emotionalen Hintergründe einer Situation, was ihn als Person verständlicher macht. Sein Stil bleibt jedoch auch in *Pingfan de yi sheng* trocken, seine Erzählweise linear und wenig mitreißend.²⁵ Diese Darstellungsweise steht im Einklang mit dem Bild, das er von sich zeichnen will. Er porträtiert sein Leben als ein “gewöhnliches Leben”. An mehreren Stellen sagt er von sich, es fehle ihm “an Herzlichkeit gegenüber anderen Menschen.”²⁶ Diese Distanziertheit, die ihm bei seiner Forschung vielleicht eine Hilfe war, und die sowohl ein Merkmal seiner Persönlichkeit wie auch seines Stils zu sein scheint, beschreibt er als Mangel.

²² Dies bedeutet entweder Mönche, Nonnen, Laienanhänger und Laienanhängerinnen; oder: Mönche, Nonnen, Novizen (*sāmaṇera*) und Novizinnen (*sāmaṇerī*)

²³ Gemeint ist das *Indo bukk'yō koyū meishi jiten* 印度佛教固有名詞辭典 (1931).

²⁴ YFLN, 43.

²⁵ Dies ist kein Genre-Merkmal. Die Autobiographie von Shi Zhenhua etwa ist in überaus lebhaftem Stil geschrieben und gibt einen detaillierten Einblick in das Klosterleben auf dem Festland in den 40er Jahren (Chen-Hua (1992)).

²⁶ Etwa in PFYS, 213.

Darüber hinaus sind zu Yinshuns Biographie in den letzten Jahren eine Reihe von Büchern erschienen, die sich an ein nicht-akademisches Publikum richten. Shi Zhaohui 釋昭慧, von der in Kapitel 3 noch die Rede sein wird, hat 1997 mit *Renjian fojiao de bozhongzhe* 人間佛教的播種者 [Der Sämann des Buddhismus für die Menschenwelt] eine Lebensbeschreibung Yinshuns vorgelegt, welche die Autobiographien in nur wenigen Details ergänzt. Die Autorin ist eine Schülerin Yinshuns. Sie hat ihr Material, wo sie nicht direkt aus seinen Schriften zitiert, hauptsächlich aus Gesprächen mit Yinshun selbst gewonnen. In ihrem Werk finden sich die gleichen Photographien wie in *Pingfan de yi sheng*, hier allerdings mit Bildunterschriften, die in *Pingfan de yi sheng* fehlen.

Yinshun daoshi xuepu 印順導師學譜 [Die Annalen der Studien von Meister Yinshun] von Zheng Shoupeng ist schon 1980 auf Anregung von Lan Jifu entstanden. Die Biographie eines Meisters in Annalenform darzustellen, ist in der chinesischen Tradition weit verbreitet. Yinshun selbst hat die Annalen seines Lehrers Taixu kompiliert.²⁷ Zhengs Werk basiert weitgehend auf Yinshuns *Pingfan de yi sheng*, ergänzt durch Interviews mit dem Meister. Es ist eine hilfreiche, wenngleich konventionelle, Darstellung, die in vielen Einzelheiten über Yinshuns Autobiographie hinausgeht. Die Annalen reichen bis 1980. Damals hatte wohl niemand erwartet, dass Yinshun, der stets von Krankheit geplagt war, diese Veröffentlichung noch länger als zwanzig Jahre überleben würde.

Erst vor kurzem erschien Pan Xuans *Kanjian Fotuo zai renjian – Yinshun daoshi zhuan* 看見佛陀在人間 - 印順導師傳 [Buddha unter den Menschen sehen – Meister Yinshun. Eine Biographie] (2002). Die Autorin hat durch Interviews eine große Anzahl Anekdoten zusammengetragen, die in der Tat ein interessantes und abwechslungsreiches Bild von Yinshun in seiner Zeit entstehen lassen.²⁸ Die Behandlung bleibt allerdings

²⁷ MYJ 13. Zu Frage des Genres siehe auch Kap.4.

²⁸ Dies nicht, weil auch ich von Pan interviewt wurde (Pan (2002), 306-308), sondern Pan schildert in der Tat eine Reihe von Begebenheiten, die

idealisierend, und von einer kritischen Distanz zum Gegenstand kann keine Rede sein. Sie ist auch nicht intendiert.

einen interessanten Einblick in Yinshuns Leben geben (etwa seine Reaktion auf den überraschenden Tod seines Schülers Mingxu 1966 (S.199)).

2. Yinshuns Zeit auf dem Festland – Die ersten fünfzig Jahre

2.1 Die frühen Jahre

Die Biographie Yinshuns ist bisher nicht kritisch aufgearbeitet worden, insbesondere im Hinblick darauf, wie andere Mitglieder des Sangha ihn sahen. Was die Ereignisgeschichte betrifft, sind allerdings kaum neue Erkenntnisse zu erwarten. Die Lebensgeschichte Yinshuns ist zwar interessant und in gewisser Weise paradigmatisch für das Schicksal des chinesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert, sie ist jedoch nicht problematisch in dem Sinn, dass es uns an Fakten mangeln würde.

2.1.1 Yinshuns Leben bis zu seiner Ordination

Über seine Kindheit und Jugend berichtet Yinshun wenig. Religiöse Autoren tendieren dazu, den Ereignissen vor dem Eintritt ins religiöse Leben wenig Gewicht beizulegen. Die meisten Details zu seiner Kindheit finden sich erst am Ende des Buches, wo Yinshun über seine Persönlichkeit reflektiert. Seine Autobiographie beginnt (nach einer kurzen Einleitung) mit dem Kapitel “Von der Schwierigkeit in die Hauslosigkeit zu ziehen (*chujia nan* 出家難)”.

Yinshun stammt aus einem kleinen Dorf im Kreis Haining 海寧 in Zhejiang. Er wurde am 16. April 1906, fünf Jahre bevor das chinesische Kaiserreich zu Ende ging, geboren. Sein Vater verdiente seinen Lebensunterhalt als Händler und Bauer. Yinshuns Geburtsname war Zhang Luqin 張鹿芹. Mit sieben Jahren folgte er seinem Vater in den Marktflecken Xincangzhen 新倉鎮, wo er die Grundschule besuchte. Mit elf ging er in die Mittelschule in das mehr als zehn Kilometer entfernte Xiashizhen 硤石鎮, wo er, nun auch vom Vater getrennt, zwei – wie er sagt – recht unglückliche Jahre verbrachte.²⁹ Nach dem Abschluss der Mittelschule hat Yinshun keine reguläre Schule mehr besucht. Sein Wissen hat er sich weitgehend im Selbststudium und in buddhistischen Instituten erworben.

²⁹ Shi Huizhao (1997), 4.

Nachdem Yinshun die Mittelschule mit guten Ergebnissen beendet hatte, befand der Vater, dass sein Sohn das Zeug zum Arztberuf habe. Er fand für ihn eine Stelle als Lehrling in der Familie eines Arztes,³⁰ wo Yinshun drei Jahre verbrachte. Dort hat er, nach eigener Aussage, allerdings nicht viel über Medizin gelernt. Er blieb meistens sich selbst überlassen und las viel. Seine anfänglichen Versuche, etwas über Pharmakologie und Pflanzenkunde zu erfahren, endeten in Enttäuschungen. Dewegen begann er sich bald für angeblich lebensverlängernde Medizinen zu interessieren. Von dort aus führte sein Weg in eine – spezifisch chinesische – intellektuelle Subkultur, die sich lebensverlängernden Praktiken widmete.³¹ In volksdaoistischen Kreisen glaubte man seit jeher, dass es möglich sei, “zu lernen, ein Unsterblicher zu werden” (*xue xian* 學仙). Spätestens seit der Han-Zeit waren manche Daoisten auf der Suche nach einem Mittel, das physische Unsterblichkeit bewirken oder doch wenigstens das Leben verlängern sollte. Die Versuche reichen von der Einnahme von auf “alchemistische” Weise gewonnenen Mitteln bis zu Atem- oder Qi-Übungen.

Als sein Vater bemerkte, dass sich sein Sohn keineswegs für Medizin interessierte, nahm er ihn aus der Lehre und verschaffte ihm eine Stelle als Grundschullehrer. Yinshun arbeitete neun Jahre als Lehrer an verschiedenen Grundschulen. Von dieser Zeit berichtet er nur wenig, stellt aber fest:

Zum Grundschullehrer war ich eigentlich gar nicht geeignet. Ich bin reserviert und nicht lebhaft, und mein Unterricht in Malen, Musik und Sport war alles andere als gelungen. Die Arbeit gelang mir nicht gut. Ich hatte auch kein Interesse an ihr. Mein Interesse war ganz auf die eigene Lektüre ausgerichtet.³²

Während dieser Zeit führte ihn sein Leseweg von den volksreligiösen Handbüchern über die daoistischen und

³⁰ Der Arzt praktizierte natürlich nicht westliche, sondern was heute traditionelle chinesische Medizin genannt wird.

³¹ PFYS, 211.

³² PFYS, 211.

konfuzianischen Klassiker zur Bibel.³³ Seine christliche Lektüre befriedigte ihn nicht, so suchte er weiter. Mit zwanzig schließlich las er in einem Vorwort einer Zhuangzi-Ausgabe den Satz, der sein Interesse am Buddhismus weckte.

Der Zhuangzi-Text mit dem Kommentar von Guo [Xiang] 郭[象], ist ein Vorläufer der buddhistischen Lehre.³⁴

1928 stirbt seine Mutter nach kurzer Krankheit, ein Jahr darauf der Vater. Yinshun, der keine Geschwister hat, besorgte die Begräbnisangelegenheiten. Der Verantwortung gegenüber den Eltern entbunden, fasste er den Entschluss Mönch zu werden.³⁵

Das war allerdings nicht so einfach. In seiner Nachbarschaft gab es keine Mönche, geschweige denn ein größeres Kloster, in dem er sein Noviziat hätte verbringen können. Außerdem sah er sich nicht in der Lage, auf eigene Faust einen Ordinationsmeister zu suchen.

Er beschreibt die Situation in den Dörfern seiner Heimat mit den Worten:

Die Mönche (es gab keine Nonnen) in den Tempeln jener Gegend hielten keine Vorlesungen über Sutren ab und sie predigten [auch] nicht den Dharma. Manche rezitierten Sutras oder hielten Beicht-Riten für andere Leute ab. Ihr Leben unterschied sich nicht sehr von dem der Laien. Die Laien beteten nur um Frieden und um Reichtum nach dem Tod. Es gab auch eine kleine Anzahl Frauen, die in Tempeln lebten, das Haar lang trugen, und eigentlich zu

³³ Seine Experimente mit anderen Denkrichtungen beschreibt Yinshun ausführlich in dem kurzen Text: *Wo zenyang xuanzele fojiao* 我怎樣選擇了佛教 [Warum ich den Buddhismus wählte]. MYJ 19, 301-306.

³⁴ PFYS, 3.

³⁵ Der Tod der Eltern als Anlass in die Hauslosigkeit zu ziehen, taucht in vielen Lebensbeschreibungen auf. Doch ist es wohl nicht nur ein hagiographisches Motiv. Besonders im chinesischen Kulturkreis entlässt ein früher Tod der Eltern einen jungen Menschen aus der Verantwortung für sie im Alter zu sorgen. Wer sich ohnehin zum Mönchtum berufen fühlt, dem wird durch den Tod der Eltern die Entscheidung beträchtlich erleichtert.

daoistischen Kulturen wie den *Xiantian* 先天 oder den *Wuwei* 無為 gehörten, sich aber Buddhisten nannten.³⁶

Im Frühjahr 1930 entdeckte Yinshun in einer Zeitung schließlich eine Anzeige mit der ein "Beiping [Peking] Bodhi-Institut 北平菩提學院" unter dem Mönch Dayu 大愚 um Schüler warb. Der Bewerbung war ein Aufsatz beizulegen zum Thema "Der Buddhadharma hat zum Ziel, Leiden zu beenden und Glück zu erlangen". Yinshun schickte einen Aufsatz ab und wartete auf Antwort. Als er keine Nachricht aus Peking erhielt und die Zeit des Semesterbeginns immer näherrückte, wurde er ungeduldig. Aus Angst, er könnte zu spät kommen, machte er sich über Shanghai auf den Weg nach Peking.

In Peking angekommen, erfuhr er, dass Dayu die Unterstützung seiner Sponsoren verloren hatte. Der Plan ein Institut zu eröffnen war aufgegeben worden. Es blieb ihm nichts anderes übrig, als unverrichteter Dinge nach Zhejiang zurückzukehren. Auf dem Rückweg fiel ihm ein, er könnte die Tempel in der Nähe von Ningbo nicht weit von seiner Heimat besuchen. Putuoshan 普陀山, eine Insel vor Ningbo, ist einer der vier heiligen Berge des chinesischen Buddhismus und eine der wichtigsten Pilgerstätten Chinas.³⁷ Mit Hilfe eines Reisegefährten, der ebenfalls Mönch werden wollte, gelang es ihm, in den kleinen Fuquanan 福泉庵 Tempel einzutreten, um dort buddhistische Schriften zu studieren. Dort wurde er im Winter 1930 ordiniert. Sein Ordinationsmeister war der Mönch Qingnian 清念 (1875-1957).³⁸ Qingnian hatte den

³⁶ YFLN, 5.

³⁷ Putuoshan gilt als Erscheinungsort von Guanyin. Besucher im 19. und frühen 20. Jahrhundert schätzten die Anzahl der Mönche auf 2000 (Welch (1968), 289, vgl. auch Reichelt (1990), 272-275). Für eine ausführliche Beschreibung des Putuo Berges vom Anfang des 20. Jahrhunderts siehe Boerschmann (1911). Ein Artikel über die frühe Geschichte von Putuoshan und seine Entwicklung als Pilgerstätte stammt von Yü Chün-fang: "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka." in: Naquin, Susan; Yü Chün-fang (Hrsg.) (1992), 190-245. Für eine Beschreibung des monastischen Lebens in den 40er Jahren vgl. Chen-hua (1994), 181-203.

³⁸ Qingnian hat sich um 1949 rechtzeitig aus China abgesetzt. Er starb 1957 in Singapur. Yinshun hat seine Asche nach Taiwan überführt und

gleichen Ordinationsmeister wie Taixu 太虛 (1889-1947), war also dessen Meisterbruder (*shixiong* 師兄). So ergab sich eine erste Verbindung zu Taixu, der in Yinshuns Leben noch eine wichtige Rolle spielen sollte.

2.1.2 Yinshun im Minnan-Institut

Nachdem Yinshun endlich seinen Wunsch, Mönch zu werden, verwirklicht hatte, ging er mit der Erlaubnis seines Meistes an das Minnan-Institut für Buddhismus 閩南佛學院 im Nanputuo Tempel 南普陀寺 in Xiamen. Das 1925 gegründete Institut wurde seit 1927 offiziell von Taixu geleitet.³⁹ Taixu war jedoch meistens nicht am Ort. Der eigentliche Leiter des Instituts war sein Schüler Daxing 大醒 (1900-1952). Die Ausbildung bestand in einem dreijährigen Studium buddhistischer Schriften. Eine Besonderheit war im Jahr 1930 die Einrichtung einer Studiengruppe, in der chinesische Mönche in Englisch unterrichtet wurden, um sie auf einen Studienaufenthalt in Sri Lanka vorzubereiten. Die Gründung dieser Studiengruppe zeigt bereits die traditionsübergreifende und internationalistische Ausrichtung von Taixus Instituten, die auf Yinshun starken Einfluss ausübte. Aufgrund der Vorkenntnisse, die er sich im Eigenstudium erarbeitet hatte, konnte Yinshun direkt in das zweite Studienjahr einsteigen. Yinshuns Forschertalent muss seinen Lehrern dort bereits früh aufgefallen sein. So erklärt sich, dass er schon im Sommer 1931 in das kleinere buddhistische Yongquan-Institut 湧泉佛學院 bei Fuzhou entsandt wurde, um dort zu unterrichten.⁴⁰ Schon im nächsten Semester (Frühjahr 1932) wurde Yinshun aufgefordert, für seine ehemaligen Klassenkameraden im Minnan-Institut Vorlesungen

1958 im Fuyan Vihāra beigesetzt.

³⁹ Das Minnan-Institut wurde nicht, wie manchmal zu lesen ist, von Taixu gegründet. Es entstand vielmehr 1925, als der Nan Putuosi-Tempel eine Schule gründen musste, um sein Land vor der drohenden Konfiszierung durch die Regierung zu schützen. Das Institut wurde im Krieg 1939 geschlossen.

⁴⁰ Dieses Institut war von dem berühmten Mönch Xuyun 虛雲 (1840-1957) gegründet worden. Daxing war Vizedirektor.

über Nāgārjunas *Shiermen lun* 十二門論 (*Dvādasanikāya śāstra*)⁴¹ zu halten.

Bis zu diesem Zeitpunkt war Yinshun Taixu noch nicht begegnet. Gemessen an der Bedeutung, die Yinshun Taixu für seinen intellektuellen Werdegang beimisst, wird die Person Taixu in *Pingfan de yi sheng* nur sehr knapp behandelt. Für einen ausführlicheren Bericht muss man die kleine Schrift “*Wo huainian dashi* 我懷念大師 [Ich vermisse den großen Lehrer]”⁴² heranziehen. Hier wird deutlich, dass Yinshun und Taixu einen schwierigen Start hatten. Ihre erste Begegnung fand nicht 1931 statt, als Yinshun zum ersten Mal an das Minnan-Institut kam, sondern erst im Februar/März 1934.⁴³ Yinshun sagt, Taixu hätte ihm bei dieser Gelegenheit “zu Niederwerfungen, Gelübden, und der Übung der zehn Gelübde von Samantabhadra” geraten.⁴⁴ Yinshun ist diesem Rat damals nicht gefolgt, weil er “den Sinn der Instruktionen des Meisters” nicht verstanden habe. Später bedauerte er dies: Taixu habe erkannt, dass sein gutes Karma der Stärkung bedürfe und ihm deshalb diese Übungen des “einfach zu gehenden Weges” (*yixing dao* 易行道) empfohlen.

Als sie sich im Frühjahr 1935 in Shanghai zum zweiten Mal begegneten, bat Taixu Yinshun einen Lehrauftrag im Wuchang-Institut zu übernehmen. Yinshun hatte sich damals jedoch bereits entschieden, sich auf den Putuo Berg zurückzuziehen und den buddhistischen Kanon komplett zu lesen. Er lehnte daher Taixus Angebot ab. Nur zwei Monate später, immer noch in Shanghai, brach Yinshun den Kontakt zu Taixu ganz ab. Er war verärgert über dessen Haltung in der Frage, ob der chinesische Sangha

⁴¹ T.1568.

⁴² MYJ 23, 299-308. Geschrieben 1954 zum siebten Todestag Taixus. In MYJ finden sich auch noch drei weitere Stücke zu verschiedenen Aspekten von Taixus Wirken, die jedoch alle weniger persönlich gehalten sind.

⁴³ Dieser Umstand wird nie ausdrücklich erwähnt. Es scheint mir für die Beziehung der beiden jedoch bedeutsam, dass Taixu bereits 1932 in *Haichaoyin* den ersten Aufsatz Yinshuns kritisiert hatte (*Ping Yinshun ‘Gong bu gong yanjiu’* 評印順共不共研究), also bereits bevor sich die beiden zum ersten Mal trafen.

⁴⁴ MYJ 23, 301. Die zehn Gelübde finden sich im Huayan Sutra, Kap.40.

angesichts der japanischen Aggression weiterhin Kontakt zu japanischen Mönchen halten sollte. Taixu hatte einigen seiner Schüler stillschweigend gestattet, an einem Kongress in Japan teilzunehmen. Yinshun war damit nicht einverstanden und schrieb Taixu einen Brief, welchen er später als “übermäßig hitzig und wenig höflich” beschreibt.⁴⁵ Als Taixu nicht darauf reagierte, reiste Yinshun aus Shanghai ab und vergrub sich auf dem Putuo Berg in die Lektüre des Kanons.

Etwa 18 Monate später hatte er den gesamten Kanon zu Ende gelesen⁴⁶ und ging nach Hangzhou. Dort traf er Taixu, der, ohne den Brief zu erwähnen, ihm vorschlug, er solle doch an einem neuen Forschungsinstitut die Sanlun 三論-Tradition unterrichten. Wiederum wollte Yinshun sich nicht in die Pflicht nehmen lassen und reiste früher als geplant ab. Zwei Wochen später in Shanghai gelang es Taixu und seinen Schülern dennoch, Yinshun für das Wuchang-Institut zu “gewinnen”, indem sie ihm das Reisegeld nach Wuchang aufnötigten.⁴⁷

Kaum war er 1937 in Wuchang eingetroffen, wurde Yinshun krank. Trotzdem gelang es ihm, einige Vorträge von Taixu zu hören. Seiner Beschreibung nach setzte er sich erst jetzt mit dem Denken Taixus auseinander, insbesondere mit dessen Lehre von einem “Buddhismus des menschlichen Lebens (*rensheng fojiao* 人生佛教).”

Mit dem Beginn des Krieges am 7. Juli 1937 und dem raschen Vormarsch der japanischen Truppen veränderte sich die Situation für Yinshun, der immer noch hoffte, eines Tages auf dem Putuo

⁴⁵ MYJ 23, 302.

⁴⁶ Es ist nicht klar, welche Ausgabe des Kanons Yinshun damals benutzt hat, jedoch wahrscheinlich nicht die heute übliche Taishō-Edition. Im übrigen handelt es sich hierbei wohl mehr um “rituelles” als “verstehendes” Lesen. Eine Seite der Taishō-Ausgabe des Kanons entspricht in (nicht annotierter) englischer Übersetzung etwa 3-4 DIN A4 Seiten. Der indisch-chinesische Teil des Kanon umfasst 54 Bände á ca. 950 Seiten, d.h. etwa 180.000 englischer Druckseiten. Diese Menge an Material in klassischem Chinesisch – wenn auch nur cursorisch – zu lesen, ist eine Übung, der sich nur die wenigsten Gelehrtenmönche unterziehen. Meines Wissens behauptet außer Yinshun heute auf Taiwan niemand, den gesamten Kanon gelesen zu haben.

⁴⁷ PFYS, 20.

Berg ein geruhames Leben führen zu können. In einer abenteuerlichen Flussfahrt von Wuchang über Yichang 宜昌 nach Chongqing 重慶 gelangte Yinshun nach Sichuan, wo er, vor den Kriegswirren relativ behütet, acht produktive und angenehme Jahre verbringen sollte. Er wohnte zumeist im Hanzang Jiaoli Yuan 漢藏教理院, dem Chinesisch-Tibetischen Institut für Glaubensinhalte, das 1932 von Taixu in Chongqing gegründet worden war. Zu dieser Zeit hielten sich auch Fazun 法尊, Fafang 法舫 und andere Schüler Taixus dort auf. Yinshun erwähnt nicht, dass auch Taixu die Kriegsjahre größtenteils in Sichuan verbrachte.

2.1.3 Yinshuns Jahre in Sichuan

Mit der Flucht nach Sichuan begann eine Zeit, die Yinshun seine "acht wertvollsten Jahre (*zuinande de ba nian* 最難得的八年)" nennt. Von Chongqing aus dirigierte Chiang Kai-shek 1937 bis 1945 den nationalchinesischen Widerstand gegen die Japaner. Die Gründung des Chinesisch-Tibetischen Instituts für Glaubensinhalte (kurz Hanzang-Institut) war durch Taixus gute Beziehungen zum damaligen Gouverneur von Sichuan, Liu Xiang 劉湘, dessen Mutter Buddhistin war, möglich geworden. Der Plan zur Gründung des Instituts wurde im November 1930 bei einem Abendessen zu Ehren Taixus gefasst. Erklärtes Ziel war es, die tibetisch-chinesische "Freundschaft" durch ein besseres Verständnis der jeweiligen buddhistischen Tradition zu fördern.⁴⁸ 1934 gelang es Taixu, den Mönch Fazun 法尊 (1902-1980) als Leiter des Instituts zu gewinnen. Fazun hatte von 1926 bis 1934 in Tibet studiert und erwies sich als herausragender Übersetzer tibetischer Schriften. Seine Übersetzungen werden bis heute aufgelegt und verwendet.⁴⁹

⁴⁸ *Taixu dashi nianpu* MYJ 13, 316.

⁴⁹ Fazun selbst ist eine überaus interessante Persönlichkeit. Eine kurze Biographie findet sich bei Yu Lingbo (1994, 381-390). Von 1922 bis 1924 war Fazun Schüler von Taixu in dessen Institut in Wuchang. Nach seinem Abschluss schloss er sich einer Gruppe von etwa 20 Mönchen an, die unter der Leitung von Dayong 大勇 (1892-1929), ebenfalls ein Schüler

Nach Kriegsbeginn 1937 sammelten sich im Hanzang-Institut diejenigen von Taixus Schülern, die sich rechtzeitig aus dem Osten Chinas hatten absetzen können.

In Chongqing gelang es Taixu auch verstärkt, politischen Einfluss zu nehmen. Als der Regierungssitz noch in Nanjing war, musste er mit den einflussreichen Mönchsälteren aus Jiangsu und Zhejiang – damals das Kernland des chinesischen Buddhismus – konkurrieren. Obwohl seine Beziehung zu Chiang Kai-shek bislang kaum erforscht ist,⁵⁰ kann wohl gesagt werden, dass Taixu der wichtigste Sprecher des chinesischen Sangha wurde, vor allem nachdem sich sein Gegner Yuanying 圓瑛 (1878-1953) 1940 aus Altersgründen aus der BAROC zurückzog. Seit seiner ersten Begegnung mit Chiang Kai-shek und anderen hohen Beamten im Herbst 1927 nutzte Taixu seine Kontakte, um offizielle Unterstützung für seine Reisen nach Europa, die USA und Asien zu bekommen. Gleichzeitig kämpfte er gegen Versuche, Tempelbesitz zu enteignen und in Schulen umzuwandeln.⁵¹

In den 30er und 40er Jahren war Taixu unablässig im In- und Ausland unterwegs. Er nahm jedoch hin und wieder brieflich mit Yinshun Kontakt auf, wenn er von diesem Schützenhilfe in dem

Taixus, im Jahr 1925 nach Tibet aufbrachen, um tibetischen Buddhismus zu studieren (Shi Dongchu (1974), 441-457). Yinshun lässt unerwähnt, dass Fazun nach 1949 in der staatlich kontrollierten Chinese Buddhist Association (CBA, *Zhongguo fojiao xiehui* 中國佛教協會) in China eine große Karriere machte. Aufgrund seiner Tibetisch-Kenntnisse war er ein idealer Kandidat für hohe Ämter zu einer Zeit als Buddhismus in China intensiv für Propagandazwecke gebraucht wurde. (Da China bis 1971 nicht Mitglied der UNO war, waren buddhistische Kontakte eine der Möglichkeiten internationale Beziehungen zu entwickeln.) Die Rolle, die Fazun in dieser Zeit spielte, ist noch unerforscht. Welch (1972, 129) berichtet, dass Fazun 1953 als er Vize-Präsident der CBA wurde, dafür sorgte, dass der Sangha weiterhin den Vinaya-Regeln folgte. Radikale Elemente hatten gefordert, die Vinaya-Regeln aufzuheben, insbesondere das Zölibat. Eine solche Politik führte in Japan während der Meiji-Zeit dazu, dass der buddhistische Sangha im monastischen Sinn fast völlig aus Japan verschwand. Fast alle japanischen Priester sind verheiratet und die Tempel sind in Familienbesitz.

⁵⁰ Die bislang umfassendste Darstellung ist wohl Shi Dongchu (1975, 41-56). Pittman (2001) geht auf diesen Aspekt leider kaum ein.

⁵¹ Siehe Chen Yishen (2003).

einen oder anderen scholastischen Scharmützel erwartete.⁵² Offenbar hatte er Yinshun seit dessen Debatte mit Shoupei schätzen gelernt. Insbesondere, wenn es darum ging, den Standpunkt der eigenen Schule deutlich zu machen, wurde Yinshun daher gebeten, gegensätzlichen Meinungen zu begegnen. Die Briefe sind ein Beleg dafür, wie gut Taixu es auch aus der Ferne verstand, seine “human resources” zu nutzen.

Für Yinshuns geistige Entwicklung waren die Jahre in Sichuan von entscheidender Bedeutung. Er arbeitete intensiv mit älteren Schülern Taixus zusammen und lehrte die jüngeren. Seine Vorträge aus dieser Zeit resultierten in der Veröffentlichung von *Zhongguanlun song jiangji* 中觀論頌講記 und *Shedachenglun jiangji* 攝大乘論講記, zwei von Yanpei 演培 gesammelten und edierten Vorlesungs-Skripten (*jiangji* 講記). Vor allem aber ist eines von Yinshuns Hauptwerken – *Yindu zhi fojiao* – während dieser Zeit entstanden. *Yindu zhi fojiao* fasst die Überlegungen Yinshuns zur Entwicklung des indischen Buddhismus zum ersten Mal zusammen. Das darin gezeichnete Bild von der Entwicklung des indischen Buddhismus wird in seinen Grundzügen von Yinshun und seinen Schülern bis heute verwendet. Die darin aufgezeigten Zusammenhänge und Ordnungen taugten Yinshun sein ganzes Leben, auch wenn er sie in manchen Punkten korrigiert und ergänzt hat.

Yinshun berichtet von zwei wichtigen Einflüssen, denen er in dieser Zeit ausgesetzt war.

Zunächst war der Leiter des Instituts, Fazun, ein wichtiger Gesprächspartner. Mit ihm führte Yinshun im ersten Jahr seiner Ankunft in Chongqing lange Diskussionen, in denen er neue Eindrücke gewann. Er schreibt:

Obgleich Taixu mir zu einem geistigen Aufbruch verholfen hat, geschah dies doch mehr oder weniger über seine Texte. Erst seit ich im Hanzang-Institut Fazun getroffen habe, weiß ich, was für ein Glück es ist, Studien-Kollegen zu

⁵² Siehe MYJ 23, 304. Das geschah z.B. 1938 gegen Zhou Jiwu 周繼武, in einer scholastischen Frage (s. HYJ 4), und wieder 1939 gegen Lin Yutang 林語堂 in einer politisch-gesellschaftlichen Frage (veröffentlicht in *Haichaoyin* Jahrg.20).

haben. Fazun ist mein “älterer Studienbruder” (*lao xuezhang* 老學長), seine Übersetzungen aus dem Tibetischen [...] habe ich mit großem Gewinn gelesen. Warum sagt die Madhyamaka-Schule, Entstehen in Abhängigkeit sei Leere? Warum müssen die Vijñāptivādins behaupten, *paratantra svabhāva* 依他性 [, das in Abhängigkeit Entstandene,] existiere? Die tieferen Zusammenhänge dieser Probleme verstand ich nun besser.⁵³

Fazun und Yinshun sprachen auch über tibetischen Buddhismus, den Fazun selbst in Tibet kennen gelernt hatte. Die sympathische Haltung des älteren Lehrerbruders gegenüber dem praktisch gelebten tibetischen Buddhismus konnte Yinshun allerdings nicht überzeugen. Yinshun hielt die tibetische Tradition immer für eine heterodoxe Entwicklung des Buddhismus und er spart nicht mit Seitenhieben auf Praktiken, die ihm absonderlich erscheinen. Die Anhänger des tibetischen Buddhismus in Taiwan sind daher zumeist auf Yinshun nicht sehr gut zu sprechen. Forschungsgeschichtlich steht außer Frage, dass Yinshun dem tibetischen Buddhismus nicht in dem Maße gerecht geworden ist, wie dem indischen. Während sich Yinshun bei der Erforschung des indischen Buddhismus auf eine Fülle von Material aus dem chinesischen Kanon stützt, war für den tibetischen Buddhismus gerade das Gegenteil der Fall. Wer 1940 nicht Tibetisch konnte, hatte keine Chance tiefere Einblicke in den tibetischen Buddhismus zu erlangen. Lediglich Fazuns Übersetzungen gaben damals einen begrenzten Einblick in die Texte. Yinshuns mangelnde Sprachkenntnis wirkt sich daher hier ungleich negativer aus, als dies bei seiner Forschung über den indischen Buddhismus der Fall ist. Es scheint außerdem, dass Yinshun sich, über die Gespräche mit Fazun und über die Lektüre einiger Bücher hinaus, nicht ernsthaft mit tibetischem Buddhismus beschäftigt hat.

⁵³ YFLN, 11. Zu den beiden Fragen zur Doktrin siehe auch Kap.2.2 dieser Arbeit und Kap.4 von YFSS im Übersetzungsteil.

In seinen Erinnerungen an diese Zeit berichtet Yinshun von der Lektüre dreier Bücher, die ihm zu jener Zeit besonders wichtig waren.⁵⁴ Das erste war eine japanische Übersetzung des Klassikers von Tāranātha: *Die Geschichte des Indischen Buddhismus*. Das Werk interessierte Yinshun, der sein Augenmerk schon früh auf die historische Entwicklung des Buddhismus gelenkt hatte.⁵⁵ Obwohl er kein Japanisch könne, sagt Yinshun, habe er das meiste verstanden, da alle Namen und Termini in chinesischen Zeichen geschrieben waren. Zweitens erwähnt Yinshun ein Werk von Tsong-kha-pa (1417-1478), dem großen tibetischen Reformen und Gründer der Dge-luks-pa-Schule. Dieses Werk mit dem chinesischen Titel *Mizongdao cidiguanglun* 密宗道次第廣論 war eben erst von Fazun aus dem Tibetischen übersetzt worden. Yinshun verwendete es als Material für das siebzehnte Kapitel (“Aufstieg der esoterischen Schule und Untergang des Buddhismus”) seines *Yindu zhi fojiao*.⁵⁶ Bei schwierigen Stellen konnte sich Yinshun an Ort und Stelle bei Fazun vergewissern. Das dritte Buch, das Yinshun aus dieser Zeit im Gedächtnis geblieben ist, war *Gudai yindu* 古代印度, die chinesische Übersetzung eines englischen Werkes, wohl mit dem Titel “Ancient India”⁵⁷, welches ebenfalls Eingang in *Yindu zhi fojiao* gefunden hat.

Yinshun sagt es nicht ausdrücklich, aber diese Bücher scheinen zu den ersten ausländischen Studien zu gehören, die er zur Kenntnis genommen hat. Später, in den 60er und 70er Jahren, hat er japanische Autoren ausgiebiger rezipiert.⁵⁸ Sekundärliteratur in anderen Sprachen hat er nie verwendet.

⁵⁴ PFYS, 26.

⁵⁵ Das Werk von Tāranātha (1575-1634), 1608 beendet, ist eines der berühmtesten Werke der tibetischen buddhistischen Historiographie und seit dem 19. Jahrhundert in mehrere Sprachen übersetzt worden. Die japanische Übersetzung, von der Yinshun spricht, ist wohl die von Teramoto Enga 寺本婉雅 (Tokyo, 1928).

⁵⁶ Unter gleichem Namen separat erschienen in MYJ 16, 131-152.

⁵⁷ Wenn das der vollständige Titel ist, handelt sich wahrscheinlich entweder um *Ancient India* von Edward J. Rapson (Cambridge: 1916) oder *Ancient India* von Upendra Nath Ball (Calcutta: 1928).

⁵⁸ In CDQK etwa verwendet er laut Annotierung vor allem folgende vier Werke japanischer Autoren:

Mit dem Abzug der Japaner aus China 1945 war es den Mönchen in Chongqing wieder möglich, in ihre Heimatprovinzen zurückzukehren. In den folgenden drei Jahren, nach seinem Aufenthalt in Sichuan und vor der Übersiedlung nach Hongkong 1949, ist Yinshun viel gereist. In jener schwierigen Zeit zwischen der Kapitulation der Japaner und der Ausweitung des Bürgerkrieges⁵⁹ nach Süden, versuchte sich der Buddhismus wieder neu zu organisieren. In der kurzen Atempause zwischen zwei Regimen, die China nach ihren Vorstellungen neu ordnen wollten, versuchten viele religiöse Gruppen, wie überhaupt die gesamte Bevölkerung, zu einem normalen Leben zurückzufinden. Für Yinshun hieß das zunächst, zum Putuo Berg zurückzukehren, um seinen Ordinationsmeister zu besuchen. Auch nach diesem Besuch war er viel unterwegs, wenn auch ständig von allerlei Krankheiten geplagt. Chang'an, Kaifeng, Hangzhou und schließlich Xiamen waren Stationen seiner Reisen, die er zwischen 1946 und 1949 aus verschiedenen Gründen

Kimura Taiken 木村泰賢: *Daijō bukkō shisō ron* 大乘佛教思想論 [Studien zum Denken des Mahāyāna Buddhismus]. [In der Übersetzung von Yanpei 演培].

Hirakawa Akira 平川彰: *Shōki daijō bukkō no kenkyū* 初期大乘佛教之研究 [Studien zum frühen Mahāyāna Buddhismus].

Shizutani Mazao 靜谷正雄: *Shōki daijō bukkō no seiritsu katei* 初期大乘佛教之成立過程 [Der Prozess der Etablierung des frühen Mahāyāna Buddhismus].

Tsukamoto Keishō 塚本啟祥: *Shōki bukkō kyōdanshi no kenkyū* 初期佛教教團史之研究 [Studien zur Geschichte der frühen buddhistischen Gemeinde].

Außerdem finden sich vereinzelt Hinweise auf Werke von Ishi Norimichi 石井教道, Takakuwa Komakichi 高桑駒吉, Yabuki Keiki 矢吹慶輝, Maeda Egaku 前田慧學 und Akanuma Chizen 赤沼智善. Sowohl die Zitierweise in den Endnoten (z.B. 赤澤 statt dem Japanischen 赤沼, etc.) wie auch die Verwendung der Literatur im Text, entsprechen nicht dem akademischen Standard. Zu Yinshuns Haltung in dieser Frage und der Bedeutung seiner Arbeitsweise für sein Werk siehe Kap.4.

⁵⁹ Zwischen 1945 und 1949 kämpften die Nationalisten unter Chiang Kai-shek gegen die Kommunisten unter Mao Zedong. Der Bürgerkrieg, den die Kommunisten trotz anfänglicher Unterlegenheit zu ihren Gunsten wenden konnten, endete mit der Flucht von Chiang und den Resten seiner Armee nach Taiwan (8.12.1949).

unternehmen musste: Einmal sollte er an einer buddhistischen Konferenz teilzunehmen, ein anderes Mal musste ein Mitschüler überredet werden, einen Tempel zu übernehmen. Nebenbei erledigte er ein editorisches Großprojekt, indem er die gesammelten Werke Taixus herausgab, der 1947 verstorben war. Yinshuns Ruf als Gelehrter war nun fest etabliert. Seine Lehrtätigkeit in Chongqing und seine Veröffentlichungen begannen Wirkung zu zeigen. Da er sich in seinen historischen Werken nie völlig an Taixus Ansichten orientiert hatte, wurde er auch von Kreisen ernstgenommen, die Taixu eher ablehnend gegenüberstanden.

Er war auf dem besten Weg ein einflussreicher Lehrer zu werden, und bereits im Begriff in Hangzhou eine Schule zu gründen, als der Bürgerkrieg zwischen Kommunisten und Nationalisten auch den Süden ergriff. Mönche und Nonnen versuchten sich nach Möglichkeit dem kommunistischen Einflussgebiet – oder doch wenigstens der Frontlinie – zu entziehen. Fazun schrieb einen Brief, in dem er Yinshun nach Sichuan einlud, wo er doch bereits den Krieg gegen die Japaner erfolgreich überwintert habe. Im entscheidenden Jahr 1949 ging Yinshun jedoch nicht nach Sichuan, sondern in die britische Kronkolonie Hongkong, wo er die Herausgabe seines Buches *Fofa gailun* 佛教概論 betreuen wollte. Sein Leben unter kommunistischer Herrschaft hätte sicher einen ganz anderen, wahrscheinlich weitaus kürzeren, Verlauf genommen.⁶⁰ Mit seiner schwachen Konstitution hätte er, ohne die Ruhe und medizinische Versorgung, die ihm sein Leben in Taiwan sicherte, kaum sein hohes Alter erreicht. Davon abgesehen, hätte er seine Werke in der Volksrepublik wohl kaum veröffentlichen können.

⁶⁰ Siehe die Berichte vom Schicksal des Sangha unter kommunistischer Herrschaft bei Welch (1972). Zu den Folterungen, die etwa der älteste und angesehenste Mönch Xuyun 虛雲 im hohen Alter von 112 erleiden musste s. Xu-Yun (1988).

2.2 Die erste Debatte – Die Auseinandersetzung mit Shoupei 守培 in der Zeitschrift *Haichaoyin* 海潮音

Als Yinshun im Frühjahr 1931 im Minnan-Institut eintraf, hatte Taixu gerade eine Vorlesungsreihe über die Weishi 唯識 (*Vijñāptimātra*)-Tradition⁶¹ beendet.⁶² Schon wenige Monate später, während seines Aufenthaltes im Yongquan Tempel in Fuzhou, verfasste Yinshun seine erste Kritik⁶³ im Rahmen einer Debatte über Weishi. Anlass der Kritik ist ein Angriff auf das Weishi-Verständnis von Taixu durch den Mönch Shoupei⁶⁴.

Für ein Verständnis von Yinshuns Rolle im chinesischen Buddhismus lohnt es sich, diese erste scholastische

⁶¹ Ich verwende als Bezeichnung für den Gegenstand der Diskussion durchgehend *Weishi* nicht *Vijñāptimātra*, da dies dem Selbstverständnis von Yinshun und Shoupei wie auch ihrer Zeitgenossen entspricht. Die vorliegende Debatte der 20er und 30er Jahre ist eine von Chinesen, über chinesische Texte, in China geführte Debatte, die, wie unten erläutert, aus bestimmten Gründen innerhalb des chinesischen Buddhismus geführt wurde. In den Einzelheiten der Debatte (s.u.) verwende ich jedoch entsprechend der buddhismuskundlichen Konvention die Sanskrit-Begriffe, die einer an Yogācāra interessierten Leserschaft sicher geläufiger sind. Auf Probleme der chinesischen Übersetzung dieser Begriffe gehe ich nur dort ein, wo dies den Inhalt der Diskussion berührt. Weishi ist die wörtliche Übersetzung von *Vijñāptimātra*. Der Begriff steht im Chinesischen häufig für die gesamte Yogācāra Tradition. Genaugenommen ist *Vijñāptimātra* nur eine (wenngleich zentrale) Doktrin der Yogācāra Schule (s.u.).

⁶² MYJ 13, 319. Yinshun und Taixu müssen sich in jenem Frühjahr gerade verpasst haben. Ihre erste Begegnung fand erst 1934 statt.

⁶³ Zuerst veröffentlicht in *Haichaoyin* 海潮音 13-4, (1931). Wie alle folgenden Aufsätze dieser Diskussion enthalten in Zhang Mantao 張曼濤: *Xiandai fojiao xueshu congkan* 現代佛教學術叢刊 [Modern Buddhist Scholarship Series]. (Band 28: *Weishi wenti yanjiu* 唯識文題研究 [Studien zu Fragen der *Vijñātra* Schule]). Alle Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe.

⁶⁴ Shoupei 守培 (1884-1955) war einer der einflussreichsten Chan-Mönche in Jiangsu. Bereits in früher Jugend ordiniert, galt er in den 30er und 40er Jahren zusammen mit Yinguang 印光 und Xingci 興慈 als einer der “Drei Großen Lehrer (*sandashi* 三大師)” (Yu Lingbo (1997), 193). Er hatte nie eine Schule besucht und sich im Selbststudium in die buddhistischen Schriften eingearbeitet.

Auseinandersetzung genauer zu betrachten. Yinshuns Neigung, Fragen der buddhistischen Doktrin in Streitschriften zu diskutieren, ist bisher kaum gewürdigt worden. Sie stellt jedoch einen wesentlichen Zug in Yinshuns Œuvre dar. Diese Debatten zeigen den chinesischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts von einer kritischen, kommunikativen Seite. Yinshuns rege Partizipation ist ein Teil seines Beitrags zu dieser Diskurskultur innerhalb des Buddhismus.

2.2.1 Der Hintergrund der Debatte

Die Diskussion über das rechte Verständnis gewisser zentraler Fragen der Yogācāra-Tradition,⁶⁵ hat bereits in Indien viele buddhistische Gelehrte beschäftigt. Yogācāra ist eines der komplizierteren Denkgebäude unter den buddhistischen Schulen und ungeklärte Fragen bezüglich eben dieses Systems, veranlassten schon im 7. Jahrhundert den Mönch Xuanzang sich in Indien selbst "Gewissheit" zu verschaffen. Neben der Madhyamaka-Tradition gilt Yogācāra als die zweite wichtige Schule des Mahāyāna Buddhismus. Während Madhyamaka die philosophische Erweisung bestimmter buddhistischer Lehrsätze betont, ist Yogācāra in erster Linie ein Versuch, das Denken selbst in seinem Verlauf und ontologischem Status zu bestimmen; ein Unternehmen, das es in die Nähe moderner Psychologie stellt. Der berühmte und umstrittene Ausgangspunkt der Yogācāra-Lehre ist der, dass alle Phänomene nur (*mātra*) als Vorstellung⁶⁶ (*vijñāpti*)

⁶⁵ Eine zuverlässige Einführung in die Yogācāra Lehren ist Thomas Wood (1994). Eine gut lesbare Einführung in das chinesische Weishi wie es von Xuanzang gelehrt wurde, ist die Übersetzung von Swati Ganguly (1992). Das bisher umfassendste englische Werk zum Thema, das auch auf die Sinisierung von Yogācāra eingeht, ist Lusthaus (2003).

⁶⁶ Es gibt, wie für die meisten indischen und chinesischen *termini technici* in dieser Diskussion, verschiedene Übersetzungs- und Deutungsmöglichkeiten. *Vijñāpti*, im Englischen oft als "ideation" übersetzt, meint den Prozess der Imaginierung, der Abbildung, eben der Ideation von Wirklichkeit als grundlegendes Phänomen des Bewusstseins. Alle Wirklichkeit ist nach dieser Auffassung zunächst als innere, d.h. dem Bewusstsein nicht äußerlich, zu verstehen; sie ist vor-gestellt. Vorstellung bedeutet daher in diesem Zusammenhang die vermittelte Konstruktion aller Erfahrung. Weishi übersetze ich daher als: [Alles ist] Nur-

existieren. Das einzig wahrhaft Seiende sei allein der Geist (*citta* oder *vijñāna*).⁶⁷ Darauf aufbauend entstand eine Theorie von mehreren Bewusstseinen (*vijñāna*), deren Zusammenspiel die Welt, wie wir sie erfahren, entstehen lässt. Diese Betrachtungsweise hatte eine komplizierte Terminologie in der Tradition der Abhidharma Literatur zur Folge.⁶⁸ Bereits in Indien gab es eine ausführliche Kommentarliteratur zu den grundlegenden Werken der Yogācāra Literatur, die im 5. Jahrhundert von Asaṅga und Vasubandhu verfasst worden waren. In der Überlieferung nach China wurde das Verständnis noch einmal dadurch erschwert, dass verschiedene Übersetzer durch die Jahrhunderte oft verschiedene chinesische Zeichen für einen indischen Ausdruck wählten, ähnliche Ausdrücke bisweilen gleiche Zeichen erhielten und unterschiedlichen Versionen des “gleichen” Sutras übersetzten. Außerdem wurde die Einsicht in die Chronologie der Entstehung mancher Ideen durch die Transmission nach China erschwert, so dass eine ideengeschichtliche Kritik allein vom chinesischen Material aus kaum zu leisten war.

Es gibt drei Übersetzungsstränge der Yogācāra-Tradition in China. Erstens, die sogenannte Dilun-Schule 地論宗, die das von **Bodhiruci** 菩提流支 (gest. nach 537) übersetzte *Daśabhūmikasūtra śāstra* [*Shidijing lun* 十地經論] (T.1522) zur Grundlage hat. Zweitens, die Shelun-Schule 攝論宗, die auf dem von **Paramārtha** 真諦 (500-569) im Jahr 563 übersetzten *Mahāyānasamgraha śāstra* [*Shedacheng lun* 攝大乘論] (T.1593) beruht.⁶⁹ Diese beiden bilden die Gruppe der ‘alten’ Übersetzungen, denen die ‘neuen’ von **Xuanzang** (600-664)

Vorstellung.

⁶⁷ Die mitunter in der Literatur alternativ gebrauchten Bezeichnungen für Yogācāra wie *Vijñāptimātra* (Nur-Vorstellung), *Cittamātra* (Nur-Geist) oder *Vijñānavāda* (Die Lehre von den Bewusstseinen) sind nicht deckungsgleich, sondern betonen verschiedene Schwerpunkte und Ansätze innerhalb des Gesamtkomplexes.

⁶⁸ Dies gilt, wie Lusthaus (2003) ausführlich darlegt, genaugenommen nur für einen Teil der Entwicklung der Yogācāra Tradition.

⁶⁹ Französische Übersetzung von Étienne Lamotte: *Mahāyānasamgraha*. (1938-1939).

gegenübergestellt werden. Aus den Differenzen zwischen “alten” und “neuen” Übersetzungen entstand der sogenannte “Streit zwischen den ‘neuen’ und den ‘alten’ Übersetzungen (*xinjiuyi weishi zhi zheng* 新舊譯唯識之爭),” der das Thema der Debatte zwischen Yinshun und Shoupei war.

Xuanzang hatte mit der Neuübersetzung des *Mahāyānasamgraha śāstra* (T.1594), und der Kompilation des *Chengweishilun* 成唯識論⁷⁰ (T.1585) eine spätere Variante der Yogācāra-Tradition nach China gebracht. Seine “neuen” Übersetzungen wurden zur Grundlage der chinesischen Version der indischen Yogācāra-Schule, der sogenannten Faxiang 法相-Schule. Sie erzielte anfangs große Erfolge und sowohl die Dilun wie die Shelun-Schule scheinen in ihr aufgegangen zu sein. Die Faxiang-Schule wurde von Xuanzangs Schüler Kuiji 窺基 (632-682) begründet, verschwand jedoch bald nach dessen Tod wieder aus dem Zentrum des Diskurses. Die indischen Begriffe und Denkmuster konnten der Konkurrenz der neuentstandenen chinesischen Schulen, wie Chan und Huayan, nicht standhalten. Ab dem 8. Jahrhundert spielten die Weishi Doktrinen der Faxiang-Schule kaum noch eine Rolle. Am Ende der Ming-Zeit lebte das Interesse an den damals schon fast vergessenen Lehren für kurze Zeit wieder auf, ohne jedoch auf ein großes Echo zu stoßen.⁷¹ In Korea (*pōpsang chong* 法相宗) und Japan (*hossō shū* 法相宗) spielte die Faxiang-Schule jedoch eine vergleichsweise wichtige Rolle. Dort wurde sie als wenig sinisierte Spielart des Buddhismus mit großem Interesse aufgenommen und, wenn auch

⁷⁰ Französische Übersetzung von Louis de la Vallée Poussin: *La Siddhi de Hiuen-tsang*. (1928).

⁷¹ In dieser Zeit entstand u.a. der Kommentar *Chengweishilun xinyao* 成唯識論心要 von Zhixu 智旭 (1599-1655), einem der wichtigsten buddhistischen Gelehrten seiner Zeit. Shi Shengyan hält Zhixu zusammen mit Taixu, Ouyang Jian und Yinshun für einen bedeutensten buddhistischen Gelehrten der Neuzeit. (s. “Four great thinkers in Modern Chinese Buddhism.” In: Fu, Charles Wei-hsun; Wawrytko, Sandra A. (Hrsg.) (1991), 55-67.) Ein Verständnis der Weishi Lehren gilt noch heute als Zeichen philosophischer Kompetenz unter buddhistischen Mönchen in China.

in kleinem Rahmen, tradiert. Eine Reihe von Texten, die in China verloren gingen, wurde so in Japan bewahrt.

Erst mit dem Ende der Qing Zeit erwachte die Faxiang-Schule wieder zum Leben. Zu jener Zeit begann eine Weishi-Renaissance, die bis in die 50er Jahre des 20. Jahrhunderts dauern sollte. Die Gründe für diesen Weishi-Boom liegen zum einen darin, dass eine Anzahl von Weishi-Texten erst Ende des 19. Jahrhunderts wieder in China publiziert wurden. Yang Wenhui 楊文會 (1837-1911), der ‐Vater der buddhistischen Renaissance,‑ legte, neben vielen anderen kanonischen Schriften, auch lange verschollene Weishi-Texte wieder auf. Manche waren ihm von dem japanischen Buddhismuskundler Nanjō Bunyū aus Japan zugesandt worden. Darunter wichtige Werke wie Kuijis *Weishi shuji* 唯識述記 und *Yinming shuji* 因明述記.⁷²

Der wichtigste Beweggrund für die plötzliche Popularität der bislang obskuren Weishi Lehren unter den Intellektuellen war jedoch ein anderer. Man suchte im Buddhismus eine Antwort auf die Herausforderung, die die westliche Wissenschaft für die traditionelle chinesische Geisteskultur darstellte.⁷³ ‐Wissenschaft‑ wurde spätestens in den 20er Jahren in China weithin als Ideal akzeptiert. Hu Shi schreibt:

Es gibt fast nichts, was im Land heute mehr verehrt wird [als Wissenschaft]. Die, die wissen, um was es sich bei Wissenschaft handelt, und die, die es nicht wissen, egal ob Konservative oder Reformen, niemand wagt es, öffentlich eine ablehnende Haltung dagegen einzunehmen.⁷⁴

⁷² Welch (1968), 2-10. Lan (1994), 4694-2.

⁷³ Für eine ausführliche Besprechung dieser Diskussionen siehe Gotelind Müller (1993): *Buddhismus und Moderne - Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um eine zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*. Insb. 93-122. Für die Diskussion in *Haichaoyin* während der 20er Jahre siehe die ausgezeichnete Darstellung von Ge Zhaoguang 葛兆光 (Nov. & Dez. 2002).

⁷⁴ Zitiert in Ge Zhaoguang 葛兆光 (Dez. 2002), 115.

Die entscheidende Frage für chinesische Intellektuelle war, wie abendländisches Wissen und Denkmuster mit der eigenen Tradition zu vereinbaren seien. Es ging hierbei nicht nur darum, die eigene Tradition zu bewahren. Es wurde versucht, Wissenschaft in der eigenen Tradition aufzuheben, ja zu übertreffen, um das Gefühl der eigenen Überlegenheit wahren zu können. Das war nur möglich, wenn gezeigt werden konnte, dass der Buddhismus in Teilen selbst wissenschaftlich ist. Die Weishi-Lehren bieten einige Ansätze hierzu. Einige Weishi-Texte hatten in China die Anfänge der buddhistischen Logik⁷⁵ Indiens bewahrt. Die Ähnlichkeit zwischen der buddhistischen Argumentationstheorie und klassischer abendländischer Logik trug bis in die 30er Jahren ungemein zur Attraktivität der Weishi-Lehre bei.⁷⁶ Zweitens wurde die Analyse des Bewusstseins in der Tradition des Abhidharma als Parallele zu modernen Denkansätzen wie der Phänomenologie oder der Psychologie gesehen. Eine weitere Gemeinsamkeit war die strikte Definition von Begriffen und der Gebrauch der daraus resultierenden Fachterminologie zum Aufbau eines kohärenten philosophischen Systems.

Das Lager der Intellektuellen, die im Buddhismus nach einer Lösung suchten, lässt sich in vier Gruppen teilen: die Konfuzianer, die buddhistischen Laien, die Gruppe der konservativen Mönche,

⁷⁵ In Ostasien hat sich “die Lehre von den Gründen (*yinming* 因明)” nie wirklich entfaltet, u.a. weil dieser Strang indischer buddhistischer Philosophie kaum ins Chinesische übersetzt worden ist. Xuanzang übersetzte einige Werke von Dignāga (T.1628 und T.1630). Kuiji schrieb einen in Japan einflussreichen Kommentar dazu (T.1840). Die Werke von Dignāgas Schüler Dharmakīrti, dem vielleicht wichtigsten Autor der buddhistischen Logik in Indien, wurden nie ins klassische Chinesisch übersetzt. Zur Geschichte der *yinming* Texte in China siehe die ausführliche Darstellung von Uwe Frankenhauser (1996): *Die Einführung der Buddhistischen Logik in China*. (insb. Kap.IV).

⁷⁶ Vgl. die damals verbreitete Metapher die Logiksysteme der Welt – aristotelisch, mohistisch und indisch – bildeten zusammen einen Tripoden (Frankenhauser (1996), 212). Spätestens jedoch seit der Begründung der formalen Logik durch Freges *Begriffsschrift* (1879) ist die akademische Logik weit über ihre klassischen Vorläufer in Griechenland, Indien und China hinausgelangt.

und schließlich die Mönchs-Reformer unter Taixu zu denen auch Yinshun gehörte.

Zur Gruppe der Konfuzianer gehören bekannte Persönlichkeiten wie Tan Sitong 譚嗣同 (1865-1898), Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929), Liang Shuming 梁漱溟 (1893-1988) und Xiong Shili 熊十力 (1882-1968).⁷⁷ Sie übernahmen, wie ihre neo-konfuzianischen Vorläufer in der Song Zeit, buddhistische Ideen und bauten - oft sehr elaborierte - Theorien, die letzten Endes dazu dienten, eine konfuzianische Weltordnung zu verteidigen. Die indische Provenienz der Weishi-Schule störte sie dabei nicht. Liang Qichao ging sogar soweit zu behaupten, man solle sie als chinesisch betrachten.⁷⁸ Das Ringen zwischen Konfuzianern und Buddhisten um die korrekte Auslegung der Weishi-Lehren dauerte bis in die 50er Jahre. Der Höhepunkt waren die Versuche des Konfuzianers Xiong Shili 熊十力 (1882-1968) Konfuzianismus und Buddhismus mit Hilfe einer "Neuen Vajracakra -Lehre" synkretistisch zu verbinden. Als Reaktion auf das Erscheinen von Xions *Xin weishi lun* 新唯識論⁷⁹ entstanden zahlreiche Polemiken aus buddhistischen Kreisen.⁸⁰

Im Gegensatz zu den Neo-Konfuzianern der Song-Zeit scheinen die "Neuen Konfuzianer" des 19. und 20. Jahrhunderts ihre

⁷⁷ Das Dilemma des Konfuzianismus am Ende des chinesischen Kaisertums hat Joseph R. Levenson ausführlich erforscht. (*Confucian China and its Modern Fate – A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1st combined Edition 1972.) Zu allen oben genannten Persönlichkeiten gibt es Monographien in westlichen Sprachen. Zur Beziehung der Reformer am Ende der Qing zum Buddhismus, insbesondere zu Tan Sitong, siehe Chan Sin-wai (1985): *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*. Zu Liang Shuming und Xiong Shili s. Umberto Bresciani (2001): *Reinventing Confucianism - The New Confucian Movement*.

⁷⁸ Chan Sin-wai (1985), 137.

⁷⁹ Der erste Band erschien 1932, der zweite 1940. 1944 veröffentlichte Xiong mit Hilfe seiner Schüler eine Ausgabe in modernem Chinesisch (Chongqing Commercial Press).

⁸⁰ Auch Yinshun hat sich ausführlich zu Xiong Shilis Theorien geäußert, allerdings erst in den 50er Jahren. Die Texte hierzu finden sich in Lin Anwu 林安梧 (Hrsg.) (1990): *Xiandai rufo zhi zheng* 現代儒佛之爭 [Die neuzeitliche Auseinandersetzung zwischen Konfuzianismus und Buddhismus].

Schlacht verloren zu haben. Ihre Ideen haben außerhalb eines kleinen akademischen Zirkels auf Taiwan und in Nordamerika kaum Einfluss. Kaum jemand würde heute in China oder Taiwan ernsthaft vorschlagen, die konfuzianischen Klassiker als Leitfaden für tagespolitische Entscheidungen zu nehmen. Zwar ist es zu früh, der konfuzianischen Theorie bereits die Totenglocke zu läuten, sicher lässt sich jedoch sagen, dass die Einbeziehung buddhistischer Elemente den Konfuzianismus im 20. Jahrhundert nicht davor bewahrt hat, seine Hegemonie im intellektuellen Diskurs Ostasiens zu verlieren.

Die Gruppe der Laien Buddhisten, die sich als Buddhisten verstanden, jedoch neue Wege für den Buddhismus suchten, ist Teil eines Trends, der sich in der buddhistischen Welt insgesamt beobachten lässt. Es war ein Novum im chinesischen Buddhismus, dass sich Laien daran machten, Buddhismus “auf eigene Faust” zu erforschen. Vor dem 20. Jahrhundert wurde fast die gesamte Literatur zur buddhistischen Lehre von Mönchsgelehrten verfasst. Laien-Organisationen waren zumeist unauffällige lokale Gruppen, die sich der einen oder anderen Praxis übten, um dadurch Verdienste (*gongde* 功德) zu erlangen.⁸¹ Mit der Entstehung eines akademischen Forschungsbetriebs nach japanischem und europäischem Vorbild wurde in China die Voraussetzung für die Erforschung des Buddhismus durch “Laiengelehrte” geschaffen.

In Peking gründete 1921 Han Qingjing 韓清淨 (1884-1949) zusammen mit Xu Senyu 徐森玉 und anderen die *Faxiang Studiengesellschaft* 法相研究會.⁸² Die Gesellschaft organisierte Vorträge und Seminare zum Thema Weishi und machte sich vor

⁸¹ Welch ((1968), Kap.4) versucht eine Typologie dieser Organisationen. Das umfangreichste Werk zum Laien Buddhismus auf chinesisch ist Fan Guiming (2000). Auf den Laien Buddhismus in der Republik-Zeit geht Fan allerdings nur auf den letzten 50 von 900 Seiten ein.

⁸² 1927 umbenannt in *Gesellschaft zum Studium der Yogācāra Schule* 三時學會. (Der chinesische Name, wörtlich *Gesellschaft zum Studium der Dritten Zeit*, leitet sich von der Yogācāra Auffassung ab, die Yogācāra Lehren seien die ‘dritte Zeit’ in der Geschichte des Buddhismus, nach der Betonung des Seins (Abhidharma) und des Nichtseins (Madhyamaka). (Müller (1993), 46n))

allem durch sorgfältig edierte Ausgaben bis dahin unveröffentlichter Schriften einen Namen.⁸³

Während Han im Norden für die Verbreitung und Erforschung der Weishi-Lehren wirkte, war ein Schüler von Yang Wenhui, Ouyang Jian 歐陽漸 (alias Ouyang Jingwu 歐陽竟無) (1871-1943) vor allem im Süden Chinas tätig. 1922 gründete Ouyang in Nanjing das *Chinesische Institut für Innere Studien* 支那內學院⁸⁴, das binnen kurzer Zeit zur wichtigsten akademischen Organisation des chinesischen Buddhismus wurde. Fast alle bekannten chinesischen Buddhismusforscher jener Generation (Tang Yongtong 湯用彤, Lü Cheng 呂澂 etc.) waren auf die eine oder andere Weise mit dem Institut verbunden. Die vom Institut herausgegebene Zeitschrift *Neixue niankan* 內學年刊 war neben Taixus *Haichaoyin* 海潮音 das wichtigste Forum des Buddhismus in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die Laien waren kaum daran interessiert, Buddhismus mit westlichem Denken zu versöhnen. Selbstbewusst konstruierten sie ihre Weltbilder allein auf ihrer neuartigen Interpretation des Buddhismus. Ouyang hielt Weishi Denken aller europäischen Philosophie und Religion prinzipiell für weit überlegen.⁸⁵

Im Sangha gab es verschiedene Ansichten darüber, wie auf das neue Zeitalter, das mit dem Ende der Qing-Dynastie angebrochen war, zu reagieren sei. Als zu Beginn der Republik das Eigentum des Sangha mit Konfiszierung bedroht war, trat der Klerus dieser Bedrohung von außen geschlossen entgegen und konnte so das Schlimmste verhindern.⁸⁶ In der Frage der Modernisierung war der buddhistische Klerus jedoch gespalten.⁸⁷ Die Mehrzahl der

⁸³ Yu Lingbo (1997), 200-206.

⁸⁴ Eine freie Übersetzung als *Chinesisches Institut für Buddhismus* ist zwar möglich, doch Ouyangs Verwendung des Begriffs 內學 meint nach eigenem Bekunden nicht nur Buddhismus, sondern vor allem die Lehre von einer "unbefleckten, direkten Erfahrung" (Müller (1993), 28n.)

⁸⁵ Müller (1993), 32-40.

⁸⁶ Welch (1968), 33-40.

⁸⁷ Die Unterscheidung zwischen Konservativen und Reformern ist ein hilfreiches Konstrukt, um das Feld zu ordnen. Sowohl Welch als auch Pittman machen Gebrauch davon. Mitunter ist sogar von "rechten" und

Mönche war bestrebt, den Status Quo aufrecht zu erhalten. In ihren Augen war an der Struktur des Sangha im Prinzip nichts auszusetzen. Das Ende des Kaiserreichs wurde von dieser Gruppe vor allem als Dynastiewechsel erfahren. Für den Buddhismus galt es, sich mit den neuen Herrschern zu arrangieren. Die wichtigsten Vertreter dieser Gruppe waren Yuanying 圓瑛 (1878-1953), der erste Vorsitzende der *Chinese Buddhist Association* (1929), und Yinguang 印光 (1861-1940), ein einflussreicher Vertreter des Reinen-Land Buddhismus, mit dessen Schülern sich Yinshun noch in den 50er Jahren auseinandersetzte (s. Kap. 3.1). Diese Gruppe war kaum an Weishi interessiert. Die traditionellen Lehren von der Wiedergeburt in einem Reinen-Land oder der Erleuchtung durch Meditation hatten Vorrang vor den analytischen Details der Weishi-Philosophie.

Die kleinere Gruppe der Reformierender um Taixu wollte dagegen tiefgreifende Änderungen im Buddhismus bewirken. Die angestrebte Neuordnung erstreckte sich auf Doktrin (教理), Ausbildung und Verwaltung des Sangha (教制), sowie Tempelverwaltung und Besitztümer (教產).⁸⁸ Diese Gruppe hielt die Doktrinen des traditionellen chinesischen Buddhismus für einen Dialog mit abendländischer Philosophie für ungeeignet und suchte in dem stringent konstruierten Weishi-Denken nach einer Antwort. Der Mönch Da'en 大恩 formulierte es so:

Betrachtet man die Hauptströmungen der Welt, so werden diese weit und breit durch positivistische Wissenschaft und streng-analytische Philosophie geprägt. Hält man lediglich

“linken” Mönchen die Rede (Ge Zhaoguang (Nov.2002), 118. Die Trennungslinie zwischen beiden Lagern lässt sich allerdings im Einzelnen nicht deutlich ziehen. Manche Mönche hatten in einigen Fragen konservative, in anderen progressive Ansichten; und manch einer änderte seine Ansichten im Laufe der Zeit. Bemerkenswert, aus heutiger taiwanischer Sicht, ist die völlige Abwesenheit von Nonnen im politisch-doktrinären Diskurs jener Zeit.

⁸⁸ Reformen auf diesen drei Gebieten (三革命) hat Taixu bereits 1915 zum ersten Mal vorgeschlagen. “Wo de fojiao gaijin yundong lueshi 我的佛教改進運動略史 [Kurze Geschichte meiner Unternehmungen zur Reform des Buddhismus].”(Yinshun (Hrsg.) (1982), 266.)

an Theorien von einem obskuren “Wahren So-Sein (*zhenru* 真如)” oder einer unklaren “Buddha-Natur (*foxing* 佛性)” fest, so kann man vielleicht sich selber helfen (*zili* 自利). Als *upāya* (treffliches Mittel) zur Hilfe anderer, sind diese jedoch völlig unzureichend.⁸⁹

Die Beziehung der vier Gruppen untereinander war alles andere als freundschaftlich. Sie diskutierten heftig über ihre Theorien und warfen einander Unverständnis und Unvermögen vor.⁹⁰ Konfuzianern, Laien-Forschern und Mönchs-Reformern war jedoch gemeinsam, dass sie die Weishi-Schule für die Spielart des Buddhismus befanden, die allein es mit westlicher Wissenschaft aufnehmen konnte. Chan und Huayan Buddhismus, die über Jahrhunderte die philosophisch attraktivsten Systeme für chinesische Buddhisten waren, wurden für ungenügend befunden. Der Erleuchtungsweg der Chan-Schule sei nur eine Möglichkeit für wenige und die (bisher) “vollkommene Schule (*yuanzong* 圓宗)”, d.h. die Huayan-Schule, sei zu verworren.⁹¹

2.2.2 Der Verlauf der Debatte

Dies war der Hintergrund, vor dem die Diskussion zwischen Yinshun und Shoupei ihren Verlauf nahm. Im damaligen Kontext gehörte Shoupei zum eher konservativen Lager im Sangha, das die bestehenden Formen des chinesischen Buddhismus zu verteidigen suchte. Taixu und Mei gehörten zu den ‘Progressiven’, die versuchten, dem chinesischen Buddhismus neue Impulse zu geben. Shoupei vertrat eine traditionelle Interpretation der Weishi-Lehren, die auf den ‘alten’ Übersetzungen von Bodhiruci und Paramārtha beruhte. Er greift den Laien Mei Guangxi und Taixu an, weil sie die ‘neue’ Faxiang Interpretation der Weishi-Lehren, wie sie sich in den Übersetzungen von Xuanzang findet, den ‘alten’ vorzieht. Die Debatte umfasst 5 Texte:

⁸⁹ Zitiert in Ge Zhaoguang (Dez.2002), 112.

⁹⁰ Zu Taixus “Kampf an allen Fronten” mit Konfuzianern, Ouyang Jian und den konservativen Mönchen siehe Ge Zhaoguang (Nov.2002), 117-123.

⁹¹ Ge Zhaoguang (Dez.2002), 117.

- a) Ein Aufsatz von Mei Guangxi mit einem Nachtrag Taixus.
- b) Eine Kritik von Shoupei an Mei und Taixu.
- c) Eine Kritik von Yinshun an Shoupei.
- d) Eine Verteidigung Shoupeis.
- e) Eine zweite Kritik von Yinshun.

a) Meis Aufsatz und Taixus Nachtrag:

Mei Guangxi 梅光羲, ein Schüler von Ouyang Jian, veröffentlichte einen Aufsatz von nur sieben Seiten mit dem Titel “Eine Diskussion der Unterschiede zwischen den alten und neuen Übersetzungen der Faxiang-Schule”. Darin umreißt er kurz die Entwicklung und Lehren der beiden ‘alten’ Schulen, Dilun und Shelun. Dann vergleicht er die Aussagen in den von Paramārtha übersetzten Texten mit denen aus Xuanzangs Übersetzungen.

In seiner Diskussion verschmelzen die Übersetzer mit ihren Übersetzungen, er reflektiert nicht über den interkulturellen Charakter des Problems. Der Streit der Übersetzungen ist kein Streit über Übersetzung. Die von einem heutigen Standpunkt selbstverständliche Frage, warum die Kontrahenten nicht einfach Sanskrit- oder Tibetische Texte zu Hilfe nehmen, ist damals nicht gestellt worden. Philologische Argumente werden an keiner Stelle ins Feld geführt. Es war auch niemand dazu in der Lage.

Mei gibt zunächst acht Punkte an, in denen sich die ‘neuen’ von den ‘alten’ Übersetzungen unterscheiden. Es ist hier nicht möglich diese Punkte alle auszuarbeiten, um jedoch einen Eindruck vom Inhalt der Diskussion zu geben, seien sie kurz aufgelistet:

Acht Punkte von Mei (M):

M 1. Über die “Unterschiede der fünf Arten von Lebewesen (*pañca gotrāṇi* 五姓 oder 五性) 五姓各別”

(Laut Yogācāra-Lehre gibt es fünf Arten, Klassen oder Kasten von Lebewesen: Wesen mit der unbedingten Anlage für den Bodhisattvaweg 菩提定性, Wesen mit der unbedingten Anlage zum Pratyekabuddha 緣覺定性, Wesen mit der unbedingten Anlage zum Śrāvaka 聲聞定性, Wesen deren ‘Samen’ *bīja* 種 keine unbedingte Veranlagung haben 無定種性, Wesen ohne [unbefleckte] *bīja* 無種性. Der Unterschied zwischen Xuanzang und Paramārtha betrifft die Stellung von Śrāvakas und Pratyekabuddhas zum Mahāyāna.)

Paramārtha (P.): Die zwei Arten von Wesen mit unbedingter Anlage 定性二乘 (gemeint sind hier 緣覺定性 und 聲聞定性) müssen erst auf den Mahāyānaweg kommen, um Nirvana zu erreichen; d.h. Bodhisattvas werden.

Xuanzang (X.): Pratyekabuddhas und Śrāvakas können Nirvana erlangen, ohne vorher Bodhisattvas zu werden.

M 2. Über den ontologischen Status der “Drei Arten der Existenz *svabhāvatraya* 三性”⁹². Insbesondere der Zweiten (*paratantra svabhāva* 依他性).

(Die drei Arten der Existenz sind *parikalpita*, das “aus der Unterscheidung hervorgegangene”, *paratantra*, das “in Abhängigkeit Entstandene” und *pariṇiṣpanna*, das “wahrhafte So-sein.”)

P.: *Parikalpita* 分別性 und *paratantra* 依他性 sind leer, illusionär; nur *pariṇiṣpanna* 真如實性 existiert wirklich.

X.: (Wie die meisten *termini technici* übersetzt X. *parikalpita*, *paratantra*, *pariṇiṣpanna* anders als P.): Nur *Parikalpita* 計所執自性 ist leer, illusionär; *paratantra* 依他所起自性 und *pariṇiṣpanna* 圓成實性 existieren □

M 3. Über die zweite der “Drei Arten der Nicht-Existenz”, *trividhā niḥsvabhāvatā* 三無性, insbesondere die Interpretation des Terminus *utpatti niḥsvabhāvatā* 生無性 “Nicht-Existenz von [in Abhängigkeit] entstandenem.”

(Unter einem anderen Gesichtspunkt geht es hier im Grunde um das gleiche Problem wie in M 2: Auf welche Weise existiert die Welt in ihrem *paratantra*-Aspekt?)

P: *Paratantra*, weil nicht aus sich selbst heraus entstanden, hat keine Substanz, und existiert nur durch Unterscheidung.

X: *Paratantra* ist zwar nicht aus sich selbst heraus entstanden, das heißt aber nicht, dass es nicht existiere.

M 4. Über die Interpretation des “[Absoluten] So-Seins” *tathatā* 真如.

(Yogācāra postuliert acht bzw. neun Bewusstseine (*vijñāna* 識). Wo lässt sich *tathatā* in diesem Denkgebäude situieren?)

⁹² Suzuki erklärt 三性 als “the three forms of knowledge”. (D.T.Suzuki: *Studies in the Lankavatara Sutra*, 157-163.) Seine Interpretation von *svabhāva* als epistemologischem Begriff hat zwar ihre Berechtigung, kann jedoch in unserem Fall nicht die Übersetzung des Begriffs bestimmen. Wood (1994, 31) übersetzt *tri-svabhāva* wörtlich mit “three self-natures.” Die “ontologisierende” Übersetzung von *svabhāva* als “Existenz” wird vielleicht dem eigentlichen Anliegen der Yogācārins nicht gerecht, reflektiert aber m. E. den Gebrauch des Begriffs in der vorliegenden Debatte.

P: 真如 ist das *Amala*- Bewusstsein 阿摩羅識, ein neuntes “unbeflecktes (*amala*)” Bewusstsein, jenseits des (achten) *Ālaya*-Bewusstseins. (Die Shelun-, Dilun-, Tiantai- und Zhenyan-Schulen postulieren ein neuntes Bewusstsein.)

X: 真如 ist überhaupt kein Bewusstsein, sondern der Bereich, aus dem das unbefleckte Bewusstsein entsteht (清淨識所緣之境). *Amala-vijñāna* ist kein Bewusstsein für sich, sondern lediglich die Bezeichnung für das *Ālaya* Bewusstsein, wenn Buddhaschaft erreicht ist.

M 5. Wo erfolgt Veränderung in den Bewusstseinen?

P: Nur das *Ālaya* verändert sich, und die anderen sieben Bewusstseine reagieren darauf.

X: Jedes der acht Bewusstseine verändert sich.

M 6. Was bewirkt die Veränderung?

P: Die sieben Bewusstseine (hier “unterscheidende Bewusstseine” genannt *prativikalpa vijñāna* 分別識) bewirken die Veränderung des achten Bewusstseins (“das erweisende Bewusstsein” *khyāti vijñāna* 顯識).

X: Analyse der Geistesfaktoren (心王 und 心所) in vier Teile, die sich in sich verändern können. Die vier Teile 四分 sind *lakṣaṇa bhāga* (oder *nimitta bhāga*) 相分 (der objektive oder “wahrgenommene” Teil), *darśana bhāga* 見分 (der subjektive oder wahrnehmende Teil), *svasaṃvitti bhāga* (oder *sāksātkari bhāga*) 自證分 (der den Vorgang der Wahrnehmung beobachtende, bezeugende Teil), *svasaṃvittisaṃvitti* 證自證分 (der das Bezeugen bezeugende Teil).

M 7. Über die Bezeichnung für das siebte Bewusstsein.

P: Der Name des siebten Bewusstseins ist *ādāna vijñāna* 阿陀那識.

X: *Ādāna vijñāna* 阿陀那識 ist nur ein anderer Name für das achte Bewusstsein. Das siebte heißt *manas* 末那識.

M 8. Über die Reinheit oder Unreinheit des achten oder neunten Bewusstseins.

P: (In der Übersetzung des) *Dilun*: Das achte Bewusstsein ist unbefleckt. (In der Übersetzung des) *Shelun*: Das achte Bewusstsein, das *Ālaya*, ist befleckt. Es gibt ein neuntes, unbeflecktes Bewusstsein.

X: Das *Ālaya* ist “befleckt”. Es gibt kein neuntes Bewusstsein. Der Heilweg besteht in einer Selbstreinigung des *Ālaya*.

Es folgen kürzer, fast nur angedeutet, vierzehn Punkte, die der Mönch Lingrun 靈潤 (gest. nach 645)⁹³ erstmals formuliert hat. Im

⁹³ Eine Biographie von Lingrun findet sich im *Xu gaoseng zhuan* XV (T.2060, 545). Es scheint, dass keines seiner Werke überdauert hat. Wir wissen, dass er mit Xuanzang gearbeitet hat, dessen Meinung über das

ganzen führt Mei also 22 Unterschiede auf. Danach fragt er nach den Gründen für die Unterschiede und umreißt, ebenfalls sehr knapp, auf einer Seite, die Entwicklung der Weishi-Tradition. Er kommt zu dem Schluss, dass die Entwicklung der Lehre durch die Diskussion der “Zehn großen Kommentar-Meister”⁹⁴ in Dharmapāla gipfelt. Damit gibt er die Siegespalme an Xuanzang, der in der Tradition Dharmapālas steht. Dabei muss man wissen, dass viele der traditionellen Lehrmeinungen des chinesischen Buddhismus den Interpretationen Paramārthas näher stehen als denen von Xuanzang.

Taixus Nachtrag ist nur vier Seiten lang. In ihnen sagt er ein paar Worte zu Mei Guangxi und dem Stand der Faxiang Studien. Daran anschließend, macht er zwei Ergänzungen. Die erste ist ein Versuch die Chronologie der Weishi-Lehrer und Übersetzer zu klären. Er schlägt vor, Vasubandhu hundert Jahre vor Bodhiruci anzusetzen.⁹⁵

icchantika-Problem (s.u.) jedoch nicht teilte, und ihn deshalb in vierzehn Thesen angriff. Wenn Mei wusste, dass Lingruns Punkte ursprünglich als Kritik an Xuanzang gemeint waren, gibt er es nicht zu erkennen. Auch Yinshun geht nicht weiter darauf ein.

Lingruns Thesen hier im einzelnen nachzuzeichnen, ist nicht möglich. Die Diskussion über das *icchantika*-Problem in der Tang Zeit ist allerdings in der Tat ein Vorläufer der vorliegenden Auseinandersetzung. Eine kurze Darstellung von Lingruns Kritik, Shentais 神泰 Widerspruch, und der Verteidigung Lingruns durch den Koreaner *Yirong 義榮 findet sich bei Tokiwa Daijō 常盤大定 (1973): *Busshō no Kenkyū* 佛性の研究 [Studies on Buddha-nature], 221-239.

⁹⁴ 1. 護法 Dharmapāla (達磨波羅). 2. 德慧 Guṇamati (音譯窣拏末底). 3. 安慧 Sthiramati (悉恥羅末底). 4. 親勝 Bandhuśri (畔徒室利). 5. 歡喜 Nanda (難陀). 6. 淨月 Śuddhacandra (戌陀戰達羅). 7. 火辨 Citrabhāna (質咄羅婆拏). 8. 勝友 Viśeṣamitra (毘世沙密多羅). 9. 勝子 Jinaputra (辰那弗多羅). 10. 智月 Jñānacandra (若那戰達羅).

⁹⁵ Dies im Gegensatz zu Mei, der die beiden für Zeitgenossen hält. Die genaue Datierung Vasubandhus ist eines der ewigen Probleme der Buddhismuskunde. Für einen Überblick der Diskussion bis 1984 siehe das Vorwort von Stefan Anacker (1984): *Seven Works of Vasubandhu - The Buddhist Psychological Doctor*. Anacker datiert Vasubandhu auf ca. 316-396. Nach heutigem Erkenntnisstand hat Taixu Mei daher zu Recht berichtet.

Sein zweiter Punkt ist, dass die Widersprüche innerhalb der Weishi-Tradition als Teil der Interpretationsgeschichte Vasubandhus aufzufassen seien. Taixu argumentiert, dass es immer wieder zu Missverständnissen kam, weil das Werk von Vasubandhu so umfangreich sei. Bodhiruci und Paramārtha hätten ihn falsch verstanden, Dharmapāla und damit Xuanzang richtig.

Es war wohl vor allem Taixus Kritik an der Haltung der Chan-Schule zur Faxiang-Schule, die Shoupeis Kritik herausgefordert hat. Taixu schreibt:

Ich glaube, dass Buddhaśānta und der erste Patriarch der Chan-Schule, Bodhidharma [...], geglaubt haben, dass auf der Ebene des achten Bewusstseins der Geist 心 und das wahre Sosein 真如 identisch seien. [Dies aber sei ein Irrtum. ...] Die frühen Übersetzungen [der Weishi-Schriften], die die Dilun-Schule überliefert, sind daher sowohl durch den Mangel an Auseinandersetzung mit den Gedanken Vasubandhus gekennzeichnet, wie auch durch den Versuch, sie im Sinne der Ansichten der Chan-Schule zu interpretieren.⁹⁶

b) Shoupeis Kritik an Mei und Taixu

Vielleicht fühlte sich Shoupei als Chan Patriarch berufen, das Urteil der Chan-Tradition über die Faxiang-Schule zu verteidigen, vielleicht gab es auch noch andere Gründe für sein Eingreifen, auf jeden Fall schickte er eine Streitschrift von zwanzig Seiten an *Haichaoyin*. Der Verleger meldet zwar Shoupei gegenüber Bedenken an, druckt den Beitrag aber in der Form, wie er von ihm eingereicht wurde.⁹⁷ Shoupei skizziert darin zunächst kurz seine Position. Im Gegensatz zu Mei und Taixu glaubt er, dass die Entwicklung der Interpretation Vasubandhus deszendente verlaufen sei, und weist Dharmapāla, dem Lehrer Xuanzangs, sogar eine Mitschuld am “Verfall des Dharma” zu. Danach macht er sich ohne weitere Vorreden daran, die von Mei aufgezeigten Unterschiede einen nach dem anderen zugunsten der “alten” Übersetzungen zu interpretieren. Im letzten Absatz schreibt er:

⁹⁶ Zhang Mantao (1978), 99.

⁹⁷ Zhang Mantao (1978), 151.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass das Antlitz des indischen Buddhismus zur Zeit Dharmapālas bereits verdunkelt war, und die ursprüngliche Wahrheit nicht mehr zu sehen. Dharmapāla wurde in Indien zu einer Zeit geboren, als der Mahāyāna Buddhismus keine Vertreter hatte. Er gefiel sich darin, seine eigenen Ansichten darzustellen und zerstörte dadurch den wahren Buddhadharma.

Es ist hier nicht möglich Shoupeis Kritik und Yinshuns Erwiderungen in allen Punkten nachzuzeichnen. Ein Beispiel sei jedoch etwas genauer betrachtet. In seiner Kritik des ersten Punktes von Mei (M 1) verlagert Shoupei die Problematik. Mei konstatierte einen Unterschied zwischen Paramārtha und Xuanzang im Bezug auf die Karrieren der Klasse von Lebewesen mit der unbedingten Anlage zum *Śrāvaka* (d.h. Anhänger des Hīnayāna) und zum *Pratyekabuddha*, des zweiten, respektive dritten *gotra*. Shoupei ist die Analytik der Unterteilung in verschiedene *gotra* nicht geheuer und versucht, im Einklang mit dem Mainstream der chinesischen Tradition, die Unterschiede in einer größeren Einheit aufzuheben. Dabei geht er auch auf das sog. *icchantika* (無性 oder 一闡提)-Problem ein.

Die Existenz von *icchantika* – Lebewesen, die Buddhaschaft nie erringen können – war in China bereits im 5. und 7. Jahrhundert vehement diskutiert worden. Die Frage war im 5. Jahrhundert zugunsten der Texte entschieden worden, die allen Wesen Buddha-Natur zugestand. Als Xuanzang Yogācāra Texte übersetzte, die abermals die Existenz von *icchantika* postulierten, wurden deren Ideen als hinayanistisch angegriffen.

Shoupei jedenfalls besteht darauf, dass die Texte in denen “der Buddha” von verschiedenen *gotra* spricht, nur als *upāya* zu verstehen seien, als kunstvolle Mittel den Dharma zu verbreiten. Die letztgültige Wahrheit sei, dass alle Wesen Buddha-Natur besitzen und daher eines Tages Buddhaschaft erlangen können.

c) Yinshuns erste Kritik an Shoupei

Anstatt Shoupeis Kritik in allen 22 Punkten (acht von Mei und vierzehn von Lingrun) zu entgegnen, fasst Yinshun seine Kritik in

elf Punkten zusammen. Die ersten drei sind von allgemeiner Natur (總非). Yinshun wirft Shoupei darin vor, er kümmere sich nicht um geschichtliche Fakten (不顧史實), hätte die Problematik nicht verstanden (未窮教理), und ließe sich von Vorurteilen leiten (成見太深).

Die übrigen acht konzentrieren sich auf Shoupeis Kritik an den oben skizzierten acht Punkten von Mei. In allen Fällen versucht Yinshun die Xuanzang-Position zu verteidigen. Dies geschieht zumeist durch eine Einbettung der Problematik in ein weites Spektrum von Texten.

Unter der Überschrift “Das Problem, ob es fünf Wesensnaturen gibt oder nur eine (五性一性)” kritisiert Yinshun Shoupeis Verständnis des *icchantika*-Problems. Er präzisiert den Unterschied zwischen beiden Übersetzungssträngen und macht darauf aufmerksam, dass in den späten Texten von drei Arten von *icchantika* die Rede ist. Von diesen drei seien die ersten beiden in der Lage, zuletzt doch noch Buddhaschaft zu erlangen. Nur der letzten Gruppe, Wesen völlig ohne “unbefleckte Samen,” sei diese Hoffnung versagt.⁹⁸ Wenn es daher in den von Paramārtha übersetzten Texten heißt, auch *icchantika* könnten Buddhaschaft erreichen, so ist es möglich, dass sich dies nur auf die ersten beiden Gruppen bezieht. Yinshun legt sich hierdurch nicht fest, sondern stellt lediglich fest, was die Texte sagen.⁹⁹

⁹⁸ Nach der Theorie der durch Xuanzang übersetzten Texte sind “unbefleckte Samen” für die Selbstreinigung des *Ālaya* Bewusstseins unabdingbar. Mit “Samen” (*zhong* 種, *bīja*) sind hier psycho-karmatische Potenzen gemeint, deren Reifung sich in den anderen sieben Bewusstseinen manifestiert.

⁹⁹ Die übrigen sieben Punkte Yinshuns sind:

1. Über den ontologischen Status von *paratantra*, der zweiten der drei Weisen der Existenz (依他有空). Hier diskutiert er die Frage, ob *paratantra* (依他所起自性), die Existenz aus abhängigem Entstehen, ‘leer’ oder ‘wirklich vorhanden (有)’ oder beides ist, und in welchem Verhältnis *paratantra* zu *pariṣpanna* steht. (Entspricht M 2)

2. Die Beziehung von den drei Arten der Existenz zu den drei Arten der Nicht-Existenz (三性三無性). (Entspricht M 3)

3. Die Frage nach dem absoluten So-Sein (真如闡題). (Entspricht M 4)

4. Die Frage nach der möglichen Veränderung in den Bewusstseinen und durch die Bewusstseine (一能變與三能變). “Nur eines kann sich

Einen Schwachpunkt von Shoupeis Kritik greift Yinshun allerdings nicht an. Shoupei hat offensichtlich nicht bemerkt, dass 14 Punkte von Lingrun als Kritik an Xuanzang gemeint waren, ein Umstand den Mei bewusst oder unbewusst unerwähnt lässt. Hätte Shoupei es bemerkt, hätte er Mei vorwerfen müssen, dieser habe Lingruns Kritik an Xuanzang im umgekehrten Sinne verwendet. Shoupei zeigt dadurch, dass er den historischen Hintergrund der Diskussion nicht kennt. Yinshun gibt der Verteidigung Meis und Taixus den Vorrang, und weist ebenfalls nicht auf die etwas unzulässige Verwendung von Lingruns Unterschieden durch Mei hin.

Yinshuns Sprache ist scharf und angriffslustig. Ganz offensichtlich fühlte er sich trotz seiner jungen Jahre berechtigt, schwere Geschütze aufzufahren. Er schrieb diese frühen Texte noch in halb-klassischem, hochpoliertem Chinesisch, das heute auch für Muttersprachler mitunter schwierig zu verstehen ist. Erst gegen Ende der 40er Jahren begann Yinshun seine Werke in modernem Hochchinesisch, sog. *Baihuawen* 白話文, zu verfassen.

d) Shoupeis Verteidigung

verändern 一能變” ist die Position der ‘alten’ Übersetzungen. ‘Eines’ bezieht sich auf das achte Bewusstsein. “Drei können sich verändern” bezieht sich respektive auf das achte, siebte und die übrigen sechs Bewusstseine. (Entspricht M 5).

5. Der Zusammenhang zwischen *khyāti vīḡna* 顯識, dem “erweisenden Bewusstsein” und *prativikalpa vīḡna* 分別識, dem “unterscheidenden Bewusstsein”. Yinshun begegnet hier dem Vorwurf, Mei hätte Paramārtha falsch interpretiert. Shoupei sagt, *khyāti vijāna* 顯識 bedeute bei Paramārtha das siebte, nicht das achte Bewusstsein. Yinshun widerspricht dem. (Entspricht M 6, erster Teil.)

6. Die Theorie der vier Teile der Wahrnehmung. (Entspricht M 6, zweiter Teil.)

7. Bedeutung und Stellung des *ādāna vijāna* 阿陀那識 bei Paramārtha. (Entspricht M 7.) Hier folgte Yinshuns Interpretation noch ausschließlich Xuanzang, der *ādāna* mit dem achten Bewusstsein identifiziert. Dies ist jedoch einer der Punkte in denen Yinshun seine Meinung später ändert. Er kam zu dem Schluss, das Paramārthas Interpretation von *ādāna* als siebtes Bewusstsein ihre Berechtigung hatte. (Vgl. Chen Yibiao (2000), 293.)

Shoupeis Stil ist etwas schlichter als der Yinshuns. Am Ende seiner Verteidigung kokettiert er ein wenig damit:

[Es ist gesagt worden] meine Worte seien flach und grob, diesem Satz kann ich nur beipflichten. In der Tat verwende ich nicht viel Aufmerksamkeit auf meine Texte. Wenn man mich fragt warum, so ist ein Grund, dass ich ein sehr durchschnittlicher Mensch bin und ständig mit Verwaltungsarbeit beschäftigt bin. Ein zweiter Grund ist, dass ich glaube, dass Wörter nur dazu da sind die Dinge auszudrücken, die man aufschreiben will.¹⁰⁰

Shoupei, der sich merklich angegriffen fühlt, will in seiner ausführlichen Verteidigung keinen Boden preisgeben. Nicht zuletzt wohl wegen einer etwas frechen Schlussbemerkung, die Zhifeng 芝峰, ein Schüler Taixus, an Yinshuns erste Kritik angehängt hatte und worin er Shoupei beschuldigt, er habe die in Frage stehenden Texte gar nicht gelesen.¹⁰¹ Shoupeis Verteidigung schließt mit den Worten:

Du (Zhifeng) beschuldigst mich, ich hätte alten und neuen Übersetzungen der Faxiang-Schule gar nicht gelesen, sondern mir meine Meinung nur aufgrund der Lektüre des Aufsatzes von Mei Guangxi gebildet und hätte deshalb hundert Fehler gemacht. Nun wohnen wir aber nicht zusammen, woher willst du wissen, das ich diese Texte nicht gelesen habe? Selbst wenn du mit dem Götter-Auge in die Ferne sehen könntest, so hättest du doch nur das sehen können, was in den letzten paar Jahren geschehen ist. Was ich gelesen und was ich nicht gelesen habe, bevor du den Bauch deiner Mutter verlassen hast, mit welchem Blick willst du das erkennen? Ha, ha, da lach' ich doch!¹⁰²

¹⁰⁰ Zhang Mantao (1978), 165. Hier lassen sich zwei Allgemeinplätze der Chan Rhetorik beobachten: Zum einen das Bestehen darauf, man selbst sei nur ein einfacher, durchschnittlicher Mensch (vgl. den Titel von Yinshuns Autobiographie). Zum anderen der Sprachpessimismus, der darauf besteht, Wahrheit als etwas Unausagbares zu verstehen.

¹⁰¹ 實...未讀新舊譯之法相經論. Zhang Mantao (1978), 149.

¹⁰² Zhang Mantao (1978), 165.

Ich zitiere dies, um die Atmosphäre dieser frühen Hahnenkämpfe in den 30er Jahren wiederzugeben. Inhaltlich verteidigt er sich gegen zehn der elf von Yinshun vorgebrachten Kritikpunkte. Den elften “behalte” er, er wolle nicht unhöflich sein. Als ein Beispiel für seine inhaltliche Verteidigung sei kurz seine Antwort betreffend des *icchantika*-Problems wiedergegeben:

Was die Zurückweisung [meiner Argumente unter der Überschrift] “Fünf Wesensnaturen – eine Wesensnatur (五性一性)” angeht. Die Zeichen ‘*xing* 性’ und ‘*xing* 姓’ muss man klar trennen, man darf sie nicht vermischen. Was in den Kommentaren 性 heißt, ist sicher nur eines. Denn Buddha sagt, dass alles, Lebewesen (有情) und Unbelebtes (無情), die gleiche Buddha-Natur (佛性) besitze. Von dem, was in den Kommentaren ‘*zhong xing* 種姓 [Kaste]’ heißt, gibt es meinetwegen fünf, aber sie sind alle dazu bestimmt, Buddhaschaft zu erreichen. Wenn ich dies sage, stehe ich nicht im Widerspruch zu den Lehren des Buddhismus. Der Buddha hat sowohl gesagt, ein *icchantika* hat 姓, als auch ein *icchantika* hat kein 姓. Aber die neuen Übersetzungen sprechen nur davon, dass *icchantika* kein 姓 haben und fallen damit in ein Extrem. Wie lässt sich das vermeiden? Der Kritiker [Yinshun] sagt: Die alten Übersetzungen sagen nicht, dass ein *icchantika* letztendlich nicht Buddha werden kann, und das sei ein Fehler. Das ist, wie wenn die Lebewesen mit dem Buddha um den Vorrang streiten. Der Buddha sagt, es sei ein Mangel der Lebewesen, dass sie die Frucht des Bodhisattva [-weges] nicht erreicht haben. Die Lebewesen sagen, es sei dem Buddha ein Mangel, das er die Frucht [des Weges] von Leben und Tod nicht habe.

Die Zeichen 性 und 姓 sind beides mögliche Übersetzungen von *gotra*. Der Sanskrit Entsprechung von *foxing* 佛性 war lange Gegenstand philologischer Diskussion.¹⁰³ Von einer klaren

¹⁰³ Siehe Sallie King (1992): *Buddha Nature*. S. 4 und 173n. 佛性 ist wahrscheinlich eine Übersetzung von *buddhadhātu* oder *buddhagotra*, wobei *dhātu* und *gotra* in diesem Zusammenhang als synonym gelten müssen.

Trennung von 性 und 姓 kann im Kontext indisch-chinesischer Texte nicht die Rede sein. Die rein chinesische Semantik der beiden Zeichen ist jedoch durchaus verschieden. Dies ist wohl auch der Grund warum Shoupei so eindeutig auf einer Unterscheidung besteht. Obwohl auch Yinshun nicht Sanskrit konnte, war ihm klar, dass die beiden Zeichen in diesem Kontext synonym verstanden werden müssen.

e) Yinshuns zweite Kritik

Was die letzten beiden Sätze der oben zitierten Verteidigung mit der Argumentation zuvor zu tun haben ist unklar. Eventuell handelt es sich um eine Anspielung auf einen Chan-Buddhistischen Sinnspruch. Yinshun weiß es offenbar auch nicht. In seiner Antwort, in der er kurz und vehement auf alle Punkte von Shoupeis Erwiderung eingeht, sagt er in Bezug auf diese Stelle:

Antwort auf die Erwiderung bezüglich der Frage “Eine Wesensnatur, fünf Wesensnaturen”.

Ich verstehe den Sinn der Erwiderung nicht. Ist es nicht schamlos, sich ohne Zurückhaltung fälschlicherweise über etwas lustig zu machen? Ich sage noch einmal, in den verschiedenen Sutren und Kommentaren gibt es drei Arten von *icchantika*: 1. Bodhisattvas von großer Barmherzigkeit. 2. Wesen, die [vorübergehend] alle guten Wurzeln durchtrennt haben. 3. Wesen, die völlig ohne [gute Samen, die zur Buddha-] Natur [führen] sind.

Wenn gesagt wird, dass *icchantika* zuletzt doch noch Buddhaschaft erreichen können, so gilt das nicht für [die letzte Gruppe der] Wesen, die völlig ohne [gute Samen sind, die zur Buddha-] Natur [führen]. Deshalb ist das ein Mangel.

Die Wahrheit setzt sich durch! Welche Bedenken sollte der haben, dessen Worte auf der heiligen Lehre beruhen?

Es scheint, dass unter formalen Gesichtspunkten Yinshun einen Sieg nach Punkten beanspruchen kann, seine Zitate sind besser gewählt und seine Argumentation ist besser organisiert. Sein Verweis auf die Komplexität des *icchantika* Problems in den Quellen selbst war im damaligen Kontext sicherlich kreativer als

die “Standard-Meinung” des chinesischen Mahāyāna, die Shoupei vertritt.

2.2.3 Im Rückblick

Yinshun hat unter anderem den Vorteil, alle seine Gegner überlebt zu haben. In seinem Nachruf auf Shoupei¹⁰⁴ beschreibt er nüchtern die wenigen Begegnungen mit Shoupei und vergleicht ihn, was als große Ehre betrachtet werden muss, mit Taixu, als einen energischen und gelehrten Vertreter des chinesischen Buddhismus. Yinshun fasst bei dieser Gelegenheit auch die Auseinandersetzung von 1932-33 kurz zusammen und räumt ein, er sei unter dem Einfluss der damals vorherrschenden Meinung am Minnan-Institut, zu ungestüm gewesen. Insbesondere sein Beharren darauf, dass die alten Übersetzungen in allen Punkten den neuen unterlegen seien, sei zu extrem gewesen.

Er schreibt nüchtern: “Das war, wie wenn zwei Kurzsichtige das Wort 文廟 (Konfuziustempel) lesen und sich streiten, ob es 文朝 oder 又廟 heißt. Shoupei und ich haben damals viel Lärm um nichts gemacht, rückblickend betrachtet, war das alles natürlich überflüssig.”¹⁰⁵

Das ist keine falsche Bescheidenheit, Yinshun hat seinen Standpunkt in der Tat vollständig neu überdacht.¹⁰⁶ In der Redewendung “Streit der ‘neuen’ und ‘alten’ Übersetzungen” ist das Wort Streit eigentlich nur gerechtfertigt, weil sich beide Parteien bemühen, über die Feststellung der Unterschiede hinaus, zu entscheiden, welche Position inhaltlich die richtige sei. Dazu kam der “kirchenpolitischen” Kontext der Diskussion, die Differenzen zwischen Shoupei und der Gruppe von Taixus Schülern im Minnan-Institut.

¹⁰⁴ MYJ 23, 349-356.

¹⁰⁵ MYJ 23, 352.

¹⁰⁶ Ein guter Überblick in Bezug auf Yinshuns spätere Forschung zu dem Thema liefert Chen Yibiao 陳一標: “Yinshun daoshi dui xinjiu yi weishi de dingwei yu pingxi 印順導師對新舊譯唯識的定位與評析 [Meister Yinshuns Position und Analyse bezüglich der neuen und alten Übersetzungen der Viññānīmātra Tradition].” In: Lan Jifu (Hrsg.) (2000), 267-295.

Yinshun hat später ausführlich versucht, die einzelnen Stränge der drei Übersetzungslinien einer historisch-kritischen Betrachtung zu unterziehen.¹⁰⁷ Statt die Unterschiede zu entscheiden, hat er versucht, sie zu beschreiben und zu begründen. In späteren Werken gelingt es Yinshun dadurch, die Unterschiede, wie sie sich in der chinesischen Weishi-Tradition zeigen, historisch zu erklären und in einen umfassenderen Rahmen zu stellen.

Als ein Parameter für die Veränderung von Yinshuns Position kann seine Neubewertung Paramārthas dienen. Chen Yibiao gliedert diese in drei Teile:¹⁰⁸ 1. Yinshuns Haltung während der Diskussion mit Shoupei. (Hier macht er sich noch ganz Xuanzangs Standpunkt zu eigen und kritisiert Paramārtha.) 2. Yinshuns Ansichten wie er sie 1940 in *Weishixue tanyuan* 唯識學探源 und 1941 in *Shedachenglun jiangji* 攝大乘論vorlegt. (Hier geht er tiefer auf Paramārthas Denken ein, insbesondere gelingt es ihm, das umstrittene *Amala*-Bewusstsein (s.o. M 4) besser einzuordnen.) 3. In seinen neuesten Arbeiten zum Thema jedoch nähert er sich in einigen Fragen wieder seiner früheren Position an (In seinem Artikel “*Qixin lun yu funan dacheng* 起信論與扶南大乘” (1995)). Offensichtlich war Yinshun bis heute immer wieder bereit, seine Meinungen im Licht neuer Erkenntnisse zu revidieren.

In der Debatte mit Shoupei zeichnet sich diese spätere Entwicklung allerdings bereits ab: An erster Stelle seiner Kritik macht Yinshun Shoupei den Vorwurf, er kümmere sich nicht um die Geschichtlichkeit der Texte. In der Auseinandersetzung mit Shoupei zeigen sich somit erste Anzeichen eines ‘Quantensprunges’ auf eine historisch-kritische Metaebene, die Yinshuns spätere Werke kennzeichnen sollte.

¹⁰⁷ Für eine Liste aller seiner Werke zur Weishi-Tradition s. Chen Yibiao (2000), 270-271.

¹⁰⁸ Chen Yibiao 陳一標 (2000): *Laiye yuanqi yu sanxing sixiang zhi yanjiu* 賴耶緣起與三性思想之研究 [Die Entstehung des Ālayavāna und das Trisvabhāva-Konzept]. 184-190.

Yinshuns Methode in Bezug auf dieses Thema als historisch-kritisch zu bezeichnen, ist natürlich nur mit Einschränkungen berechtigt. Die historisch-kritische Methode der Textanalyse wurde in Europa u.a. von J.A. Bengel (1687-1752), Johann Eichhorn (1752-1827) und Karl Lachmann (1793-1851) vor allem mit der Motivation entwickelt, bessere Ausgaben der Bibel und der griechischen und römischen Klassiker zu erstellen. In Japan wurde diese Methodik bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rezipiert. Yinshuns Überlegungen zur Geschichte der Weishi-Texte orientieren sich zwar nicht an der ausgefeilten Methodik der genealogischen Textkritik, doch ist seine Argumentation deutlich (text-)kritischer als die im chinesischen Sangha vorherrschende Auffassung, die sich mit dem *textus receptus* zufrieden gab. Obwohl Yinshun das philologische Rüstzeug für eine eingehende Textkritik fehlt, beginnt er in deutlich stärkerem Maße als seine Zeitgenossen, Texte in ihrem historischen Zusammenhang zu sehen und einzuordnen. Die Debatte um den Zusammenhang der “Alten und Neuen Übersetzungen” belegt, dass ihm das bereits in den 30er Jahren ein Anliegen war.

2.3 Von Taixu zu Yinshun – Eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung des chinesischen Buddhismus

Im Übergang von Taixu zu Yinshun hat sich eine Veränderung in der Selbstwahrnehmung des chinesischen Buddhismus vollzogen. Taixus Bild des Buddhismus leitet sich noch völlig aus den Formulierungen der chinesischen Tradition und seinen eigenen mystischen Erfahrungen ab. Mit Yinshun beginnt ein Wandel hin zu einer historischen Betrachtungsweise, die Buddhismus vor allem über die aus Indien überlieferten Texte begreift. Der chinesische Buddhismus bekommt auf diese Weise ein Gegenüber, von dem aus er hinterfragt werden kann. Der Einzug dieser neuen Geschichtlichkeit lässt sich besonders am Vergleich der *panjiao*-Systeme von Taixu und Yinshun zeigen. Doch zunächst soll die Rolle Taixus näher erläutert werden.

2.3.1 Taixu

Taixu war zweifellos einer der wichtigsten Protagonisten im chinesischen Buddhismus des 20. Jahrhunderts.¹⁰⁹ Er wird vielfach als "Reformer" bezeichnet, doch "Visionär" ist wohl die bessere Bezeichnung, denn die Verwirklichung seiner Reformvorschläge erfolgte, wenn überhaupt, oft durch andere.

Ein christlicher Missionar stellte bereits 1922 mit bemerkenswerter Klarheit fest, worum es Taixu im einzelnen ging:

¹⁰⁹ Die erste umfassende Studie in Englisch zu Taixu ist erst kürzlich erschienen (Don Alvin Pittman (2001): *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms.*). Gotelind Müller (1993) wurde bereits erwähnt. Außerdem gibt es eine unveröffentlichte Magister-Arbeit von Justin R. Ritzinger (1999): *Taixu – To Renew Buddhism and Save the Modern World.* Ein Kapitel über Taixu findet sich auch bei Welch (1968), 51-71. Die bislang umfassendste chinesische Monographie über Taixus Reformansätze ist Hong Jinlian 洪金蓮 (1995): *Taixu dashi fojiao xiandaihua zhi yanjiu* 太虛大師佛教現代化.

Yinshun selbst hat mit *Taixu dashi nianpu* 太虛大師譜 [Annalen des Großen Meisters Taixu] eine umfassende und detaillierte biographische Quelle zu Taixu geschaffen.

The message was essentially spiritual and taught, or stood for, three propositions, (1) a real desire to reform monasticism, (2) a plan to reconstruct Buddhist theology along lines of modern philosophy, (3) to use teachings of Buddha to elevate the people and improve social conditions.¹¹⁰

Über dreißig Jahre reiste Taixu durch China, Asien und Europa, um in zahlreichen Vorträgen und Essays seine Vorstellungen für eine Erneuerung des chinesischen Buddhismus zu propagieren. Er gründete Zeitschriften, Institute und Organisationen, nahm (mit wechselndem Erfolg) Einfluss auf die Politik, begann einen Dialog der Traditionen und Religionen und beeinflusste den Diskurs innerhalb des chinesischen Buddhismus tiefgreifend. Lange Zeit schien es jedoch, als seien seine Bemühungen vergebens gewesen.

Das Bild von Taixu in der Öffentlichkeit hat sich in den letzten dreißig Jahren sehr verändert. Holmes Welch (1968) widmet ihm ein ganzes, kritisches Kapitel.¹¹¹ Obwohl sich Welch um Objektivität bemüht, gewinnt man aus seiner Darstellung den Eindruck eines in machtpolitische Spiele verstrickten Mönchsaktivisten dessen Unternehmungen zumeist scheiterten. Die Gründe für diese Darstellung liegen auf der Hand. Ende der 60er Jahre war die buddhistische Szene in Taiwan noch klar geteilt in Anhänger und Gegner Taixus und seiner reformistischen Ideen. Die Mehrheit des Klerus war "konservativ" und das Bild von Taixu, das Welch während seiner Feldforschung in den 60er Jahren von seinen Informanten erhielt, war daher folgerichtig eher negativ.¹¹²

¹¹⁰ A.J. Brace zitiert in Pittman (2001), 101.

¹¹¹ Welch (1968), 51-71.

¹¹² Bezeichnenderweise erwähnt Welch Yinshun in seinen Büchern mit keinem Wort. Als Welch Ende der 60er Jahre die Geschichte des chinesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert nachzeichnete, hatte Yinshun weder die Bekanntheit noch die Seniorität, die er heute genießt. Er war eventuell einer der Informanten Welchs, die dieser prinzipiell nicht nennt. Dass sein Name jedoch überhaupt in keinem der drei relevanten Werke von Welch auftaucht, zeigt zum einen, dass er bis in die 70er Jahre relativ unwesentlich für die Ereignisgeschichte des

In den vergangenen dreißig Jahren ist diese kritische Einschätzung Taixus einer positiveren Wertung gewichen. Das hat zum einen mit der veränderten Lage des Buddhismus in Taiwan zu tun (s. Kap. 3.2.2).¹¹³ Zum anderen wurde in den letzten Jahren dem internationalen Phänomen eines sozial engagierten Buddhismus (*Engaged Buddhism*) mehr Aufmerksamkeit entgegengebracht.¹¹⁴ Die vor kurzem erschienene Monographie zu Taixu von Don Pittman (2001) zeichnet daher ein ganz anderes Bild. Pittman stellt Taixu in die Reihe der großen buddhistischen Reformer des 20. Jahrhundert. Wie B.R. Ambedkar (1891-1956) in Indien, Buddhādāsa Bhikkhu (1906-1993) in Thailand, oder A.T. Ariyaratne (*1931) in Sri Lanka, sei Taixu ein "klassischer" Vertreter "moderner Religion".¹¹⁵ Pittman zeigt ausführlich, wie Taixus Reformansätze aus dem chinesischen Kontext entstanden, ordnet ihn jedoch gleichzeitig in größere religiöse Entwicklungszusammenhänge ein.

In Taiwan ist Taixu als Vorläufer der neueren Entwicklung weitgehend anerkannt. Alle großen buddhistischen Organisationen in Taiwan greifen seine Gedanken auf.¹¹⁶ Zwar sind Taixus eigene Bemühungen eine "Buddhistische Weltorganisation" zu gründen, gescheitert, dennoch waren diese Bemühungen, wie sich heute

chinesischen Buddhismus war. Zum anderen zeigt es, wie sehr sich in Taiwan die (Eigen-)Wahrnehmung des Buddhismus während der letzten dreißig Jahre verändert hat. Heute, 35 Jahre nach Welch, ist es unmöglich, ein Buch über neueren chinesischen Buddhismus zu schreiben, ohne Yinshun zu erwähnen.

¹¹³ Shengyan, einer der einflussreichsten Vertreter des chinesischen Buddhismus heute, schreibt in einem Aufsatz: "The work of Master Taihsü Wei-hsin represents a milestone in modern Chinese Buddhist history. [...] In a comparison of Tai-hsü with Ou-I Chih-hsü 藕益智旭, the former must be judged to be superior. Although he emphasized Chinese Buddhism, he was also exposed to the modern scientific methods used by European, American, and Japanese scholars of Buddhism." Sheng-Yen: "Four great thinkers in Modern Chinese Buddhism." In: Fu, Charles Weihsun; Wawrytko, Sandra A. (Hrsg.) (1991), 56+59.

¹¹⁴ Siehe vor allem Kotler, Arnold (Hrsg.) (1996) and Queen, Chris S.; King, Sallie (Hrsg.) (1996).

¹¹⁵ Pittman (2001), 292-298.

¹¹⁶ Zur Fortführung der Ideen Taixus auf Taiwan siehe Pittman (2001), 262-292.

zeigt, ein wertvoller erster Versuch den chinesischen Buddhismus in einen Dialog mit anderen Traditionen zu bringen. Taixus Reisen durch Europa und Asien können als Vorläufer für die Internationalisierung der Aktivitäten der buddhistischen Organisationen Taiwans gesehen werden.¹¹⁷

Ebenso können sich die zahlreichen buddhistischen Institute Taiwans auf Taixus Versuche einer "Bildungsreform" im Sangha berufen.¹¹⁸ Taixus größter Erfolg lag in der Gründung verschiedener Seminare, in denen Mönche intensiven Unterricht in buddhistischer Doktrin erhielten. Diese Seminare waren zwar nach heutigen Maßstäben an Schülerzahl, Etat und Organisation eher bescheiden, doch veränderten sie die intellektuelle Landschaft innerhalb des Sangha erheblich.

Neben dem Minnan-Institut 閩南佛學院, in dem Yinshun 1931-34 studierte und lehrte und in dem auch Japanisch gelehrt wurde, leitete Taixu folgende Institute:

Das Wuchang-Institut für Buddhismus 武昌佛學院 (gegründet 1922).

Die sogenannten "Weltinstitute" für Buddhismus 世界佛學苑 in Paris (gegr.1929) und London, die sich allerdings schon bald selbständig machten.

Das Bolin-Institut für Glaubensinhalte 柏林教理院 in Peking 1930, das aus Geldmangel nur ein Jahr aktiv war.

Das Pāli-Tripitaka-Institut 巴利三藏院 in Xian war ebenfalls nur für kurze Zeit aktiv (1945).¹¹⁹

Das Chinesisch-Tibetische Institut für Glaubensinhalte (Hanzang-Institut) 漢藏教理院 bei Chongqing (Unterrichtsbeginn 1932), in dem Yinshun die Kriegsjahre verbrachte.

¹¹⁷ Vgl. Chandler (2000), Bingenheimer (2003).

¹¹⁸ Heute (2003) gibt es in Taiwan über 20 buddhistische Institute. Manche dienen ausschließlich der Ausbildung von Nonnen. In anderen sind Nonnen und Mönche neben Laienanhängern eingeschrieben. Daneben gibt es fünf private Universitäten, die von buddhistischen Organisationen gegründet worden sind.

¹¹⁹ Es gibt verschiedene Versionen zum Gründungsjahr. Siehe Pittman (2001), (Anmerkung 97, S.319).

In einer interessanten Entwicklung ist in den letzten Jahren das Minnan-Institut wieder entstanden und auch das Hanzang-Institut soll neu gegründet werden.

Neben Yinshun hatten eine ganze Reihe von Mönchen, die nach dem Krieg im chinesischen Buddhismus großen Einfluss erlangten, Taixus Seminare besucht und sind dort unmittelbar mit seinen Ideen zur Sangha-Reform in Berührung gekommen.

Einer der einflussreichsten Mönche in Taiwan, Xingyun 星雲 (*1927) studierte noch 1947 bei Taixu, kurz vor dessen Tod. Xingyun ist der Gründer der Foguang Shan Organisation, der über 1000 Nonnen und Mönche angehören und die sich unter dem Namen *Buddhalight International* intensiv um eine Ausweitung des chinesischen Buddhismus bemüht.¹²⁰ Er sieht sich eindeutig in der Nachfolge Taixus. In einem Vorwort zu einer Ausgabe von Xingyuns Vorträgen heißt es: “Meister Taixu hat einen Buddhismus des Menschenlebens propagiert, aber Xingyun hat den Buddhismus des Menschenlebens in die Praxis umgesetzt.”¹²¹

Nicht nur in Taiwan, auch in China machten sich die Ideen Taixus über seinen Tod hinaus bemerkbar. Auf dem Festland waren es unter anderem der bereits erwähnte Fazun (Yinshuns Lehrer in Chongqing) und Juzan 巨贊¹²² (1908-1984), die in der Nachfolge von Taixu standen und zu wichtigen Figuren im Buddhismus auf dem Festland wurden. Juzans Lebensweg ist kaum erforscht. Schon früh aktives Mitglied der kommunistischen Partei, war Juzan einer der wenigen Mönche, die hofften, dass sich die von Taixu erstrebten Reformen unter kommunistischer

¹²⁰ Siehe Chandler (2000). Im Jahr 2000 hatte Foguang Shan laut eigener Website insgesamt 94 Zentren außerhalb Taiwans. 28 in den Amerikas, 26 in Asien (8 in Japan, 7 in Malaysia, 6 auf den Philippinen, 2 in Hongkong und je eines in Singapur, Macao und Thailand.), 19 in Europa (davon 4 in Deutschland), 14 im Pazifischen Raum (11 in Australien, 2 in Neuseeland und eines in Papua Neuguinea), 7 in Afrika.

¹²¹ Für dieses Zitat und zu Xingyun als Erbe Taixus siehe Pittman (2001), 270-277.

¹²² Eine kurze Biographie findet sich bei Yu Lingbo (1998), 163-171. Welch (1972, 389-407) hat einen autobiographischen Bericht Juzans von 1950 übersetzt.

Herrschaft besser verwirklichen ließen. 1928 begegnete er Taixu zum erstenmal. 1933 unterrichtete er für ein Semester im Institut für Chinesisch Tibetische Glaubensinhalte, ging daraufhin nach Nanjing, um im oben erwähnten *Neixue yuan* die Weishi-Lehre zu studieren. Im Frühling 1937, kurz vor Kriegsbeginn, hielt er sich im Minnan-Institut auf. 1950 schrieb er einen Brief an Mao, in dem er seine Vorstellungen für einen neuen Buddhismus erläutert. Wie sein Lehrer Taixu denkt Juzan in größeren Zusammenhängen und seine Argumentation verdient es ausführlicher zitiert zu werden.¹²³

...Especially in the last forty or fifty years, monasteries all over the country, large and small, had been transformed from feudal landlords into commercial establishments, into family enterprises. This had sharply aggravated the tendency towards superstition and decadence [...]. But the Buddhist sector was an integrated part of society and so long as the whole of society was not changed by revolution there was no way to move ahead with the internal reform of Buddhism. [...] Now the government had cut for us the bonds of feudalism and superstition that used to hold back Buddhism and it had also eliminated all kinds of heterodox sects such as the I-kuan Tao [¹²⁴], which in the past had borrowed the name of Buddhism to spread superstition and brought disgrace that Buddhism was helpless to prevent. From all this, Buddhism would emerge to build a vigorous new life for itself. So we give ten thousand thanks for the present era and for the Chinese Communist Party.

Deutlich zeigen sich hier viele Themen, die auch Yinshun von Taixu übernommen hat, und die Juzan in einer radikaleren, kommunistischen Lesart nun Mao anbietet. Das Bedauern über den gegenwärtigen Zustand des Buddhismus, der Zusammenhang zwischen Buddhismus und Gesellschaft, die Gefährdung durch

¹²³ Die folgenden drei Zitate aus Welch (1972), 395-396.

¹²⁴ Yiguandao 一貫道 ist eine wichtige volksreligiöse Bewegung. Ende des 19. Jahrhunderts in Shandong entstanden, versucht sie konfuzianische, daoistische, buddhistische, islamische und christliche Elemente zu verbinden. Yiguandao war in Taiwan bis 1987 verboten und ist heute eine der stärksten volksreligiösen Gruppen in Taiwan.

Aberglaube und Heterodoxie – all das sind typische Themen der Reformer. Argumentationstechnisch dürften sie einem Leninisten in den 50er Jahren durchaus vertraut vorgekommen sein. Auch der Internationalismus, ein Anliegen, das den sogenannten “Konservativen” im Sangha völlig fern lag, war Teil des Programms:

...In addition, Tibet and Taiwan which were awaiting liberation, both revered Buddhism. Neighbouring countries such as Indochina, Thailand, Burma, Ceylon, India, Korea and finally Japan were out-and-out Buddhist countries. If in the course of the Chinese revolution the element of Buddhism was ignored, difficulties might arise in liberating Tibet and Taiwan and promoting world revolution. If, on the contrary, in the territory of the new China, “a new form of Buddhism” appeared, then it might well facilitate the liberation of the whole country and the promotion of world revolution.

Die Betonung von Gelehrsamkeit und besserer Ausbildung im Sangha, zeigt sich bei Juzan seltsam verzerrt in Zusammenhang mit einer Hinwendung zu Produktivität (wobei nicht ein größere Essay-Produktion gemeint war, sondern Selbstversorgung der Klöster):

Two slogans – “shift to production” and “shift to scholarship” – should be advanced as the targets towards which the reform of all Buddhist institutions should aim. Shifting to production would smash the old feudal economic organization of the monasteries. Shifting to scholarship would strengthen Buddhists’ knowledge of Buddhism and their orthodox faith so as to eliminate superstition.

Juzan ist eine Art Schatten-Yinshun. Nur zwei Jahre jünger als dieser, hat er die Gedanken ihres gemeinsamen Lehrers Taixu auf eine ganz andere Art weitergeführt.

Sein Name taucht bei Yinshun nur an einer Stelle auf, die vermuten lässt, dass dieser ihm nicht gerade zugeneigt war. In einer Laudatio auf Taixu schreibt er: “Als [Taixu] das Institut für Chinesisch-Tibetische Glaubensinhalte gründete, wollten es Leute

wie Juzan heimlich in eine Zweigstelle des Neixue yuan verwandeln.“¹²⁵

Juzans bezahlte seine Überzeugungen und seinen Patriotismus mit wahrscheinlich neun Jahren Gefängnis. Es ist nicht klar, ob er die gesamte Zeit der Kulturrevolution in Gefangenschaft war oder auch nur wo er war. Zwischen 1966 und 1975 verschwand er jedenfalls von der Bildfläche. Yu Lingbo hat eine Reihe von Gedichten entdeckt, die Juzan 1980 als Anhang eines Buches über den Lingying Tempel (*Lingyin xiao zhi* 靈隱小誌) veröffentlicht hat.¹²⁶ Eines davon trägt den Titel “Gefühle nach der Entlassung aus dem Gefängnis 1975” (一九七五年出獄後書感):

不婚不宦情如洗 獨往獨來無所求
收拾乾坤歸眼底 一肩擔卻古今愁

Unmarried, without position, without passions whatsoever
I come alone, leave alone, seeking nothing
Having busied myself with heaven and earth, I have seen
everything
On my shoulder bearing past and present sorrow

¹²⁵ Der Essay war anlässlich der Errichtung eines Reliquienschreines für Taixu durch eine Gruppe thailändischer Überseechinesen verfasst worden (*Xiang jindai de fojiao dashi xuexi* 向近代的佛教大師學習 [Lernen von einem modernen Großmeister des Buddhismus], ca. 1954 (MYJ 23, 277-281)). Das Juzan etwas an der Organisation des Hanzang-Instituts ändern wollte, wird sonst nirgends erwähnt; sein Scheitern könnte jedoch der Grund gewesen sein, dass er Chongqing schon nach einem halben Semester wieder verließ.

¹²⁶ Zitiert in Yu Lingbo (1998), 168. Juzan war im Lingying Tempel ordiniert worden.

2.3.2 Yinshuns Beziehung zu Taixu

Yinshuns persönliche Beziehung zu Taixu war nicht unproblematisch. Dennoch bezeichnete er Taixu immer als seinen Lehrer. Obwohl die beiden nie viel Zeit miteinander verbracht haben, ist der Einfluss von Taixus Ideen auf Yinshun unverkennbar. Wie er jedoch andeutet, war er von der Lektüre von Taixus Schriften mehr fasziniert als von der Person Taixu.¹²⁷ Durch die aufwendige Edition von Taixus Werken 1948-1953 und die Zusammenstellung seiner Annalen¹²⁸ hat er seine Loyalität allerdings hinlänglich bewiesen. Auch später hat Yinshun sich in mehreren Essays vorbehaltlos zu Taixu bekannt.¹²⁹ Er folgte seinem Lehrer weitgehend in der Vision eines modernen, weltzugewandten Buddhismus. In seinem Verständnis der geschichtlichen Entwicklung der Tradition geht Yinshun jedoch eigene Wege.

Wie oben bereits erwähnt, war ein Grund für den Rückzug Yinshuns auf die Insel Putuo im Jahr 1935, seine Verärgerung über Taixus Haltung zur Frage der chinesisch-japanischen Beziehungen gewesen. Taixu, dem ökumenische Belange mehr am Herzen lagen als nationale, hatte seinen Schülern gestattet, an einer Konferenz in Japan teilzunehmen. Yinshun war damit nicht einverstanden.

An dieser Episode zeigt sich ein erster Unterschied zwischen den beiden. Pittman (2001, Kap. 3) stellt ausführlich dar, wie sehr es Taixu um eine ökumenische Zusammenarbeit nicht nur der verschiedenen buddhistischen Schulen, sondern der Religionen und Weltanschauungen überhaupt ging. Für Yinshun dagegen zählen die Unterschiede. Zwar behauptet er von sich glaubhaft, keiner buddhistischen Schule anzugehören, aber "überkonfessionell" ist er nur im Rahmen des chinesischen Buddhismus.

¹²⁷ "Nach meiner Ordinierung hatten, was das Buddhadharma anbelangt, Taixu (durch seine Schriften) und Fazun (durch unsere Diskussionen) den größten Einfluss auf mich ausgeübt." (PFYS, 24).

¹²⁸ MYJ 13.

¹²⁹ Insbesondere in "Wo huainian dashi 我懷念大師 [Ich vermisse den Meister]." MYJ 23, 299-308.

Seine scharfen Kritiken gegen das Christentum,¹³⁰ seine abweisende Haltung gegenüber der tibetischen Tradition und seine Vernachlässigung der wichtigen “Ausläufer” des chinesischen Buddhismus in Japan, Korea und Vietnam, all das zeugt von einer keineswegs inklusivistischen Grundhaltung. Es ist Yinshun ein Anliegen, Grenzen zu ziehen, wie die vielen mit Buddhisten, Konfuzianern und Christen ausgetragenen Debatten belegen.

Das Interesse an Unterschieden zeigt auch Yinshuns Nähe zu moderner Wissenschaftlichkeit (s. Kap. 4). Taixu hatte eine Synthese oder doch wenigstens eine Aufhebung der Polarität Wissenschaft – Religion intendiert.¹³¹ Yinshun dagegen hat durch eine Rationalisierung der buddhistischen Geschichtsschreibung die Distanz zwischen den beiden Polen verringert, indem er sie anerkannte.

2.3.3 Rensheng Fojiao vs. Renjian Fojiao

Ein weiterer Unterschied ist Yinshuns neuartige Gewichtung von Taixus Idee eines *rensheng fojiao* 人生佛教 [“Buddhismus des menschlichen Lebens”].¹³² Yinshun verwendet für seine Version eines engagierten Buddhismus den Begriff *renjian fojiao* 人間佛教 [“Buddhismus der Menschenwelt”]¹³³, dem wohl zur

¹³⁰ Insbesondere in “Shangdi ai shiren 上帝愛世人 [Gott liebt die Menschen].” MYJ 17,

und “Shangdi ai shiren de zai taolun 上帝愛世人的再討論 [Zweite Diskussion der Menschenliebe Gottes].” MYJ 17.

¹³¹ Müller (1993), 55-59.

¹³² Eine ausführliche Analyse findet sich bei Yang Huinan 楊惠南 (1991): *Dangdai fojiao sixiang zhanwang* 當代佛教思想展望 [Überblick über Denkansätze im heutigen Buddhismus]. Insbesondere die Essays 從人生佛教到人間佛教 [From ‘rensheng fojiao’ to ‘renjian fojiao’] (75-125) und 佛在人間 – 印順導師之「人間佛教」的分析 [Buddha in the Human Realm – An analysis of Yinshuns “Buddhism for the Human Realm”] (173 – 221). Siehe auch Jiang Canteng (1990b).

¹³³ Beide Begriffe lassen auch andere Übersetzungen zu. Insbesondere *Buddhismus für das Leben/die Menschenwelt*. Travagnin (2001, 66) übersetzt *Buddhismo umano* und *Buddhismo per l’umanità*, gibt aber auch das ausführliche *Buddhismo (praticato) tra, da er per gli uomini*. Die besten englischen Übersetzungen scheinen mir *Buddhism for/of Human*

Zeit wichtigsten Slogan im chinesischen Buddhismus. Weder als Idee noch als Begriff ist *renjian fojiao* eine Schöpfung Yinshuns. Wie er selbst ausführt, war vielen Mönchen aus dem Umfeld Taixus *renjian fojiao* ein Anliegen. Da Cihang, Fafang und andere aber zu früh verstarben, wird heute auf Taiwan oft allein Yinshun als der Schöpfer von *renjian fojiao* gefeiert. Dieser wollte jedoch vor allem die Ideen Taixus weiterentwickeln. Taixu ging es zunächst um eine Kritik an der weitverbreiteten Praxis des Sangha, sich durch Rituale für Verstorbene Geld zu verdienen. Diese Rituale führten dazu, dass der Buddhismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert vor allem als eine Institution angesehen wurde, die Begräbnisse organisiert.¹³⁴ Die Sorge um das Leben *nach* dem Tod, die Hoffnung auf eine Wiedergeburt in einem Himmel, sowie die Totenreich- und Höllenmythologie haben das Bild des Buddhismus in dieser Zeit geprägt. Taixu hielt dagegen:

Sogenannter Tod ist eigentlich ein Teil des Lebens. Nur wenn wir fähig sind, das Leben zu verstehen, können wir den Tod verstehen. Wenn wir uns dagegen nur auf den Tod verstehen, werden wir nicht nur das Leben nicht begreifen, sondern auch den Tod nicht wirklich. Deshalb, angesichts der negativen Interpretationen des Buddhismus, können wir ohne weiteres die minderwertigen religiösen Praktiken aufgeben und uns der Verbesserung des menschlichen Lebens widmen.¹³⁵

Anstatt also für die Seelen der Verstorbenen zu sorgen, sollte sich der Buddhismus zum Leben hinwenden.¹³⁶ Yinshun jedoch

Life und Buddhism for/of the Human Realm. Dagegen sind *Humanistic Buddhism*, und *Earthly* oder *Worldly Buddhism* keine guten Lösungen.

¹³⁴ Für eine ausführliche und unterhaltsame Schilderung wie ein Mönch in den 40er Jahren zur Teilnahme an solchen Begräbnisritualen "eingezogen" wurde, siehe Chen-Hua (1994, 80-88). "I make bold to say one thing: the demoralization of today's monastic order and the decline of Buddhism are influenced largely by the flourishing of funeral services conducted for money." (ibid. S.80).

¹³⁵ Zitiert in Pittman (2001), 175.

¹³⁶ *Rensheng fojiao* hatte noch eine Reihe anderer Implikationen, die hier nicht ausgeführt werden können. Es war z.B. auch ein Gegenentwurf zur Frömmigkeit des Reinen-Land Buddhismus, der Taixu kritisch

sah darüber hinaus ein weiteres Problem der buddhistischen Praxis. Er konstatiert in seinen historischen Studien die Vergottung und Vergötterung von Bodhisattvas und Buddhas als einen Hauptgrund für den Verfall des indischen Buddhismus und kritisiert den Einfluss des indischen Götterglaubens auf den Buddhismus.¹³⁷ Er propagiert daher einen Buddhismus der Menschenwelt (*renjian* 人間).

Ich versuchte nicht, durch breite Gelehrsamkeit ein gelehrter Buddhismuskundler zu werden, ich wollte auch keinen Dharma-Supermarkt aufmachen, der den Menschen das gibt, was sie gerne hätten (...). Ich führe den Gedanken eines Buddhismus des menschlichen Lebens, der nicht voller Geister und Dämonen steckt (*fei guihua de rensheng fojiao* 非鬼化的人生佛教) von Meister Taixu fort, denke einen Schritt weiter und gebe einem Buddhismus, der nicht voller Götter steckt (*fei tianhua de* 非天化的) eine theoretische Grundlage.¹³⁸

Yinshun hat lediglich Taixus Ansätze weitergeführt. Taixus *rensheng fojiao* sollte den Buddhismus “ent-geistern”, Yinshuns Verwendung von *renjian fojiao* verneint, dass Himmel und Göttergestalten ein wesentlicher Teil buddhistischer Praxis sein sollten.¹³⁹ Was Yinshun hierbei motiviert, ist nicht in erster Linie die Sorge um gesellschaftliche Zustände, sondern das Bedürfnis nach einer korrekten Auslegung der buddhistischen Lehre.

Die Ursachen des allgemeinen, gesamt-buddhistischen Trends hin zu einem “engaged Buddhism,” haben in Taiwan dazu geführt, dass *renjian fojiao* zu einem allseits akzeptierten Slogan für einen Buddhismus wurde, der gesellschaftliches Engagement als

gegenüberstand. Sein Ideal buddhistischer Praxis war nicht das Vertrauen auf die helfende Kraft eines Buddha, sondern der sog. Bodhisattva-Weg, auf dem sich die Übenden bemühen, die Bodhisattva Tugenden in sich zu entwickeln.

¹³⁷ Siehe Vorwort zu YFSS im Übersetzungsteil.

¹³⁸ QLQJ, 69.

¹³⁹ Die Betonung liegt auf Praxis. Dass Götter und Himmel bei Yinshun durchaus einen Platz im buddhistischen Kosmos haben, steht außer Zweifel (s. die Besprechung von *Chengfo zhi dao* in Kap. 4.2.4).

wesentliches, vielleicht wichtigstes Element seiner Praxis begreift. Yinshuns Rolle hierin wird unterschiedlich gewertet.

Es gibt eine Reihe von einflussreichen Forschern in Taiwan, die Yinshuns Bedeutung vor allem in seiner Befürwortung eines *renjian fojiao* sehen und seinen Beitrag zu dessen theoretischer Ausgestaltung. Hierzu gehören vor allem Jiang Canteng, Yang Huinan, Lan Jifu, Shi Hongyin und die Nonne Shi Zhaohui.

Auf der anderen Seite stehen einige einflussreiche Figuren wie Shi Xingyun und Shi Shengyan, beide Leiter großer buddhistischer Organisationen, die *renjian fojiao* nicht allein auf Yinshun zurückführen, sondern eine von Yinshun unabhängige Verwendung des Begriffs begründen wollen. Sie verstehen *renjian fojiao* als einen breiten Trend innerhalb des taiwanischen Buddhismus, der nicht auf nur eine Gründerfigur zurückführbar ist. Chinesische Forscher teilen im allgemeinen diese Haltung.¹⁴⁰

Für diese zweite Sichtweise spricht die gesamt-buddhistische Entwicklung, ein Kontext, der in Taiwan oft völlig übersehen wird. Taiwanischer *renjian fojiao* wurde erst spät in Beziehung zu dem “Engaged Buddhism” der in Südostasien bereits seit langem eine bedeutende religiöse Kraft entfaltet.¹⁴¹ Und das, obwohl es scheint, dass der von Thich Nhat Hanh geprägte Term “Engaged Buddhism” ursprünglich eine Übersetzung von *renjian fojiao* ist.¹⁴²

Die große Reichweite und der Einfluss, den der Begriff *renjian fojiao* heute in Taiwan hat, verdankt sich nur zum Teil den relativ allgemein gehaltenen Essays, die Yinshun in den 50er Jahren verfasste (s. MYJ 14). Letzten Endes ist der Unterschied zwischen *rensheng* und *renjian fojiao* in der Praxis eines “Engaged

¹⁴⁰ Vgl. Xuan Fang (2002).

¹⁴¹ Queen & Prebish (2003).

¹⁴² Queen & King (1996), 36. Der mit *nhap gian phat giao* transliterierte Ausdruck ist vietnamesisch für *renjian fojiao*. (Ich danke Douglas Gildow für diesen Hinweis.) Thich Nhat Hanh hat, wie mir eine seiner Schülerinnen versicherte, bereits in den 60er Jahren die Werke Yinshuns im Original gelesen. Als ihm die CD mit Yinshuns Werken überreicht wurde, soll er gesagt haben: “Das ist der buddhistische Lehrer, den ich am meisten verehere.” (Prof. You Xiangzhou). Ein Zeichen für den anhaltenden Einfluss Yinshuns in Vietnam ist die Übersetzung von mindestens zwei seiner Werke ins Vietnamesische.

Buddhismus“ nicht sehr groß,¹⁴³ und Yinshuns originaler Beitrag zum Buddhismus des 20. Jahrhunderts sollte anderswo gesehen werden.

2.3.4 Die Diskussion über den Stellenwert des *Dacheng qixin lun* 大乘起信論

Yinshun und Taixu bewerten die Bedeutung des *Dacheng qixin lun* für den Buddhismus unterschiedlich. Die Problematik scheint auf den ersten Blick nur von scholastischem Interesse zu sein, sie reflektiert jedoch einen bedeutsamen Wandel in der Selbstwahrnehmung chinesischen Buddhismus.

Der *Qixin lun* ist einer der wichtigsten Texte des chinesischen Buddhismus. In ihm wird versucht, die wesentlichen Konzepte des späten Mahāyāna, wie *Ālaya-vijñāna* oder Buddha-Natur, in einer tragfähigen Synthese zu vereinen. Über 170 Kommentare sind im Laufe der letzten 1500 Jahre zum *Qixin lun* verfasst worden, der wichtigste von Fazang 法藏 (643-712), einem der bedeutendsten Denker des chinesischen Buddhismus. Traditionell gelten Aśvaghōṣa (2 Jahrh. n. Chr.) als der Autor und Paramārtha 真諦 (500-569) als Übersetzer des Textes, doch sind bereits in der Sui-Zeit (581-618) Zweifel an dieser Zuschreibung aufgekommen.

Mit dem Einzug philologischer Forschung nach europäischem Vorbild haben sich in Ostasien diese Zweifel verstärkt. Beginnend mit Mochizuki Shinko 望月信亨 (1869-1948), dem bedeutenden japanischen Buddhismuskundler, über Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) bis zu Lü Cheng 呂澂 (1896-1989) prüfte eine ganze Reihe von japanischen, chinesischen und westlichen Gelehrten¹⁴⁴

¹⁴³ Jiang Canteng (1990b) erklärt den Unterschied zwischen *Renjian fojiao* und *Rensheng fojiao* aus der unterschiedlichen Haltung von Yinshun und Taixu zur indischen bzw. chinesischen Tradition. Der Aufsatz enthält eine Analyse der Unterschiede zwischen den beiden Begriffen, zeigt aber meines Erachtens nicht schlüssig, dass die Unterschiede zwischen ihnen inhaltlich oder auch nur zeitgeschichtlich signifikant sind.

¹⁴⁴ Hier vor allem Paul Demieville (1929): “Sur l’authenticité du Ta Tch’ing K’i Sin Louen.” und Walter Liebenthal (1958): “New Light on

die Authentizität des Textes. Yinshun war zwar nicht direkt an der textkritischen Erforschung des *Qixin lun* beteiligt, hat aber als erster Mönchsgelehrter die Resultate akzeptiert und angewandt. Gingen zu Beginn der Debatte die Meinungen noch auseinander, gehen heute die meisten Forscher davon aus, dass der *Qixin lun* nicht von Āśvaghōṣa ist, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach eine Apokryphe, *made in China* Mitte des 6. Jahrhunderts.¹⁴⁵

Für den traditionellen chinesischen Buddhismus ergeben sich daraus einige Probleme. Der *Qixin lun* ist ein wichtiger Baustein der chinesischen Mahāyāna-Doktrin. Großen Teilen des Sangha fiel es schwer zu akzeptieren, dass der Text in China entstanden und nicht von einem indischen Bodhisattva verfasst worden war. Wie wir gleich bei der Betrachtung seines *panjiao* sehen werden, ist Taixus Bild von der Gesamtgestalt des chinesischen Buddhismus in Gefahr, wenn der *Qixin lun* später entstanden sein soll als die frühen Mahāyāna Schriften. Er gab sich daher Zeit seines Lebens davon überzeugt, dass Āśvaghōṣa den Text im 1. oder 2. Jahrhundert, d. h. vor Nāgārjuna, verfasste.¹⁴⁶

the Mahāyāna-śraddhotpāda śāstra.”. Für Liebenthal ist der Dilun-Lehrer Daochong 道寵 (476?-550?) der Autor.

¹⁴⁵ Ein umfassender Überblick über die gesamte Kontroverse ist Kashiwagi Hiroo 柏木弘雄 (1981): *Daijō kishinron no kenkyū* 大乘起信論の研究. Der Meinungsumschwung zeigt sich deutlich in den Vorworten zu den beiden englischen Übersetzungen des *Qixin lun* (Suzuki (1900) und Hakeda (1967)). Suzuki zweifelte noch nicht im Geringsten an Āśvaghōṣas Autorschaft und seine Einführung beginnt mit den Worten: “Aśvaghosha, the first expounder of the Mahāyānist doctrine and one of the deepest thinkers among the Buddhist patriarchs, is known to most Western Buddhist scholars simply as the author of the *Buddha-caritakāvya*.” 67 Jahre später schreibt Hakeda (S.5): “One thing is clear, however, from evidence within the text itself: that it was not written by the Āśvaghosha who lived in the first or second century A.D. and who has been honored as the first Sanskrit poet of the *kāvya* or court poetry style.”

¹⁴⁶ Taixu war nicht der Erste, der die Nutzbarkeit einer Doktrin den Vorzug vor Textkritik gab. “Chinese exegetes did not hesitate to accept such spurious materials if they proved useful in elucidating doctrinal points inadequately addressed in the available translated corpus. We find such citations by noted authors like Zhiyi (538-597), Daozhuo (562-645), Fazang (643-712)[...]. Their extensive citation of texts that they often knew to be clearly suspicious in origin epitomizes the internal tensions concerning such scriptures that rent Chinese Buddhism throughout its

Für Yinshun, der das Urteil der Textkritik in diesem Fall akzeptiert, stellte sich die Sache anders da. Er hat das Dilemma Taixus genau beobachtet und schildert den Konflikt und den Lösungsversuch seines Lehrers so:

Der große Lehrer hat den *Qixin lun* immer auf äußerste verteidigt [...]. Was die textkritische Forschung angeht, fand er, dass man den Buddhismus nicht unter entwicklungsgeschichtlichen Aspekten erforschen könne. Er dachte, dass die östliche Kultur sich von der westlichen "Entwicklungskultur" unterscheide, und es daher ein großer Fehler sei, den Buddhismus mittels einer Methode der evolutionären Entwicklung zu untersuchen. [...] Nach Taixu ist der *Qixin lun* ein Werk, das vor Nāgārjuna entstanden ist. Aber er konnte nicht verneinen, dass Ideen, wie sie im *Qixin lun* enthalten sind, vor Nāgārjuna keinen Einfluss hatten. Darum sagt er in *Zai yi* "Yindu zhi fojiao" [sinngemäß:] Wahrscheinlich ist der *Qixin lun*, nachdem er von Ásvaghoṣa geschrieben wurde, für eine Weile an verschiedenen Stellen in den Bergen bewahrt worden, um dort zu warten, weil die Zeit für diesen Dharma noch nicht reif gewesen sei. Obwohl damals niemand diese Lehren verbreitet hat, heißt das nicht, dass der *Qixin lun* noch nicht geschrieben worden war. Auf diese Weise hält er an der Behauptung fest, der *Qixin lun* sei vor der Schule der Leerheit (*kong zong* 空宗 [d.h. Madhyamaka]) entstanden. Warum muss Taixu in dieser Weise argumentieren? Weil er im Grunde glaubt, dass Denken des traditionellen chinesischen Buddhismus sei eins mit dem des *Qixin lun* und dieses Denken sei die ursprüngliche Lehre des Buddha. Wenn der *Qixin lun* erst später entstanden ist, und daher von den Menschen abgelehnt wird, ist die Quelle von Taixus Denken und der chinesische Buddhismus überhaupt in Gefahr.¹⁴⁷

Yinshun erkennt die Motivation Taixus und versteht seine Besorgnis, teilt sie aber nicht. Zum einen hängt er, wie weiter

history." (Robert Buswell: "Introduction" in Buswell (1990), 8).

¹⁴⁷ MYJ 7, 5.

unten deutlich werden wird, nicht am *Qixin lun*. Zum anderen vertraut er mehr als Taixu der Textkritik. Er schreibt:

..., wenn daher der große Lehrer [Taixu] davon spricht, dass man die Lehre Buddhas nicht unter entwicklungsgeschichtlichen Aspekten kritisieren sollte, so war das wohl nur eine begrenzt gültige, situativ bedingte Aussage. Ich glaube, man sollte die Textkritik (*kaozheng* 考證) nicht ablehnen. Das Denken [einer Tradition] verändert sich, aber nicht immer im Sinne einer Evolution [zum Besseren]. Im Laufe der Entwicklung verändert sich manches vielleicht zum Besseren, vielleicht zum Schlechteren. Man sollte nicht sagen, alles später Entstandene sei immer ein Fortschritt.¹⁴⁸

Yinshuns Vertrauen in die Textkritik hat allerdings seine Grenzen. In seiner letzten großen und ersten internationalen Debatte argumentierte er gegen Lamotte (1970), Katō (1988) u.a. die behauptet hatten, der *Dazhidu lun* 大智論 sei im wesentlichen nicht von Nāgārjuna, sondern dem Übersetzer Kumārajīva verfasst. In Yinshuns Bild von der Entwicklung des Buddhismus war der *Dazhidu lun* offenbar zu wichtig, um auf die traditionell überlieferte Autorschaft Nāgārjunas verzichten zu können.¹⁴⁹

2.3.5 Die *panjiao*-Systeme von Yinshun und Taixu im Vergleich

Wie sieht Yinshun den Verlauf der buddhistischen Geistesgeschichte, und wie verhält sich sein Ansatz zu dem von Taixu? Für die Selbstwahrnehmung des chinesischen Buddhismus

¹⁴⁸ MYJ 7, 7.

¹⁴⁹ Siehe Yinshuns zahlreiche Hinweise auf den *Dazhidu lun* in seiner Erklärung des Madhyamaka (YFSS Kap. 4 im Übersetzungsteil). Die Autorschaft des Textes ist ein weitaus komplizierterer Fall als die Frage nach der Provenienz des *Qixin lun*. Katō ist in einem späteren Aufsatz (Katō (1996)) auf Yinshuns Argumente für die Autorschaft Nāgārjunas eingegangen, ohne jedoch seine These von der Hauptautorschaft Kumārajīvas zu revidieren. Wie mir Prof. Katō persönlich versicherte (Dez.2000), ist Yinshuns Beitrag in der Diskussion jedoch durchaus ernst zunehmen.

hat die Beziehung der verschiedenen Traditionsstränge, Schulen oder Sekten zueinander von jeher eine große Rolle gespielt. Der Prozess der Übersetzung buddhistischer Schriften aus dem Sanskrit und verschiedenen Prakrits ins Chinesische dauerte über tausend Jahren. Das Gros der Texte wurde jedoch in den fünfhundert Jahren vom 2. bis zum 7. Jahrhundert übersetzt. Durch die literarische Form der Mahāyāna Sutren, die alle vorgeben, authentische Niederschriften von Lehrreden des Buddha zu sein, war eine chronologische Abfolge ihrer Entstehung nicht ersichtlich. In China wurde zwar in den meisten Fällen das Datum der Übersetzung festgehalten, aber davon konnte man natürlich nicht auf das Entstehungsdatum schließen. Die verschiedenen Schulen des indischen Buddhismus präsentierten sich also den chinesischen Buddhisten ab dem 7. Jahrhundert mehr oder minder en bloc. Da die chinesische Tradition beschlossen hatte, das indische Schrifttum als ganzes für authentisch¹⁵⁰ zu halten, mussten die Unterschiede zwischen den Doktrinen anders erklärt werden. Dass zum Beispiel der Buddha im Lotus Sutra etwas anderes zu lehren scheint, als in den Āgama Sutren, musste Gründe außerhalb der Texte haben. Vier Argumente werden hierzu vorgebracht:

1. Es gibt unterschiedliche Wege für Wesen mit unterschiedlichen Kapazitäten.
2. Diese wurden vom Buddha in verschiedenen Phasen seiner Lehrlaufbahn enthüllt.
3. Außerdem lehrte der Buddha in einer den jeweiligen Zuhörern angemessenen Weise, die
4. auch die besonderen Umstände, etwa den Anlass einer Lehrrede miteinschließt.

¹⁵⁰ Authentisch in dem Sinne, dass ein Sutra von (einem) Buddha selbst gepredigt wurde, bzw. dass ein Śāstra oder ein Kommentar von einem indischen Patriarchen stammt. Das Problem apokrypher Werke selbst wurde in der Tradition früh erkannt und in Katalogen berücksichtigt. Apokryph bezeichnet hier jedoch nur chinesische Werke, die vorgeben in Indien entstanden zu sein (Siehe Kyoto Tokuno: "The Evaluation of Indigenous Scriptures in Chinese Buddhist Bibliographical Catalogues" in Buswell (1990), 31-74).

Die Unterschiedlichkeit selbst konnte mit diesen Argumenten hinreichend erklärt werden. Doch in welchem Verhältnis standen die verschiedenen Doktrinen zueinander? Um die Vielfalt der unterschiedlichen Denkansätze zu ordnen, entstanden schon früh die sogenannten *panjiao* 判教-Systeme¹⁵¹, Erklärungsmodelle, die verschiedene Traditionsstränge in eine hierarchische Ordnung bringen.

Im Gegensatz zum Weltbild der gegenwärtigen Wissenschaft geht die buddhistische Tradition von einem skalierbaren Wahrheitsbegriff aus. Neben der bekannten Unterteilung in absolute und relative Wahrheit, kann letztere abermals hierarchisch organisiert werden, d.h. eine Lehrmeinung kann als "wahrer" angesehen werden als eine andere.¹⁵² Selbstverständlich sind die *panjiao*-Systeme so konstruiert, dass die vom Erfinder des *panjiao* bevorzugte Schule den obersten Platz in der Hierarchie der Wahrheit einnimmt. Organisation heißt Kontrolle. Das Schaffen einer Ordnung geschieht mit bestimmten Intentionen, und die Einordnungen der verschiedenen Traditionen ist eine Form der aktiven Einflussnahme auf den Diskurs, nicht nur eine reflexive Übung.

Die beiden einflussreichsten *panjiao* des chinesischen Buddhismus waren das *panjiao* von Zhiyi 智顛 (538-597), dem Gründer der Tiantai 天台-Schule, und das von Fazang 法藏 (643-712), dem Gründer der Huayan 華嚴-Schule. Im japanischen Buddhismus spielte vor allem das *panjiao* der Shingon 真言-Schule von Kūkai 空海 (774-835) eine wichtige Rolle.

Sowohl Yinshuns als auch Taixus *panjiao* Versuche müssen im Lichte dieser Tradition gesehen werden. Deshalb soll zuerst das System der Tiantai-Schule kurz und vereinfacht dargestellt werden, um zu illustrieren, wie in einem klassischen *panjiao*-System die Bezüge zwischen einzelnen Traditionssträngen organisiert werden.

¹⁵¹ *Panjiao* wörtlich "Einteilung der Lehren" ist ein besonderes im östlichen Buddhismus ausgeprägt. Hurvitz (1980, 214-229) erklärt *panjiao* als ein Resultat der Formierung des Mahāyāna.

¹⁵² Dies ist die epistemologische Entsprechung der "degrees of reality," deren Annahme Conze (1962, 24-26) eine Prämisse des indischen Buddhismus nennt.

2.3.5.1 Tiantai *panjiao*

Zhiyi ist eine der zentralen Gestalten des chinesischen Buddhismus. Seine Schriften, Kommentare und philosophische Abhandlungen haben die Tradition entscheidend mitgeprägt. In seinem Kommentar zum Lotus Sutra *Miao fa lian hua jing xuan yi* 妙法蓮華經玄義¹⁵³ erläutert er zunächst einige ältere *panjiao*-Systeme und ordnet diese in “drei südliche und sieben nördliche.” Er greift also seinerseits bereits auf eine reiche Tradition zurück.

Danach erklärt er seinen eigenen Entwurf der “Fünf Perioden und Acht Lehren” (*wushi bajiao* 五時八教). In einer Synthese von chronologischen und doktrinären Ordnungen, wird in seinem Modell das Lotus Sutra als die Enthüllung der tiefsten Wahrheit dargestellt.¹⁵⁴ Die “Acht Lehren” sind für unser Vorhaben weniger wichtig. Sie teilen das Spektrum der Lehre unter methodischen (“Vier Methoden der Bekehrung” (*hua yi si jiao* 化儀四教)¹⁵⁵) und inhaltlichen (“Vier Dharma der Bekehrung” (*hua fa si jiao* 化法四教)¹⁵⁶) Gesichtspunkten auf. Die Entwicklung die zwischen Taixu und Yinshun stattgefunden hat, betrifft jedoch vor allem ein neues Verständnis von geschichtlicher Zeit in Relation zur Lehre. Deshalb sollen hier nur die “Fünf Perioden” skizziert werden, der Teil von Zhiyis *panjiao*, der versucht, die Lehren auch zeitlich zu organisieren:

1. Die Huayan-Lehrperiode (*Huayan shi* 華嚴時), in welcher Shakyamuni Buddha, unmittelbar nach seiner Erleuchtung, das *Huayan* Sutra predigte. In dieser – nur drei Wochen währenden – Phase erkannte der Buddha, dass nur fortgeschrittene Bodhisattvas

¹⁵³ T.1716. Die Diskussion der frühen *panjiao* findet sich in T. vol.33, p.801a-b.

¹⁵⁴ Vgl. Hurvitz (1980, 230-271).

¹⁵⁵ Nach Hurvitz: 1. Sudden teaching 頓教, 2. Gradual teaching 漸教, 3. Secretly Indeterminate teaching 秘密不定教, 4. Openly Indeterminate teaching 顯露不定教.

¹⁵⁶ Nach Hurvitz: 1. Storehouse teaching 藏教 (Hīnayana), 2. Pervasive teaching 通教 (Mādhyamika), 3. Separate teaching 別教 (Yogācāra), 4. Rounded teaching 圓教 (Lotus).

imstande waren, seiner Rede zu folgen. Damit seine Lehre allen zugute käme, beschloss er sie mit Hilfe von *upāya* “trefflichen Mitteln,” verständlicher zu machen.

2. Dies geschah in der zwölf Jahre währenden Hirschpark-Zeit (*Luyuan shi* 鹿苑時), in der die Hīnayāna Schriften gelehrt wurden.

3. In der “Zeit der Verbreiterung” (*Fangdeng shi* 方等時), lehrte der Buddha acht Jahre lang bestimmte Mahāyāna Sutren (etwa das *Vimalakīrtinirdeśa* Sutra), die Zhiyi früher ansetzt als die Prajñāpāramitā Literatur.

4. In den nächsten 22 Jahren der Prajñāpāramitā -Zeit (*Banruo shi* 般若時) lehrte Buddha die Mahāyāna Sutren, deren Titel das Wort *prajñāpāramitā* “Perfektion der Weisheit” enthalten. Kernaussage dieser Lehre ist eine bestimmte Auffassung von “Leerheit” (*śūnyatā*, *kong* 空) in der alle früheren Doktrinen aufgehoben werden.

5. In der letzten Periode (*Fahua niepan shi* 法華涅槃時), behauptet Zhiyi, habe der Buddha acht Jahre lang das Lotus Sutra gelehrt. Zhiyi hält das Lotus Sutra für den Höhepunkt der buddhistischen Lehre, demgegenüber alle anderen Doktrinen nur “nützliche Mittel” (*upāya*, *fangbian* 方便) sind. Die Predigt des *Mahāparinirvāṇa* Sutra, nach der Tradition die letzte Lehrrede des Buddha, habe einen Tag und eine Nacht gedauert und unterstützende Funktion gehabt.

Die Prämisse ist, dass alle Sutren aus dem Munde Buddhas stammen. Die vorliegenden Schriften werden daraufhin in eine zeitliche Ordnung gebracht, die aber gleichzeitig auch eine Hierarchie der Wahrheit ist. Von der Höhe des Huayan Sutras steigt der Buddha herab in die Niederungen der Hīnayāna-Lehren, die sozusagen als “Propädeutikum” auf die ersten Mahāyāna Schriften hinführen. Über die Auslegung der “Leere” kommt der Buddha in seinen letzten Lebensjahren wieder zu der im Lotus Sutra verkündeten Fülle an “wundersamen Sein” (*miao you* 妙有), die zu erfahren alle Wesen von jeher durch ihre Buddha-Natur (*foxing* 佛性) bestimmt seien.

Zhiyi arbeitet ganz in dem, was zu seiner Zeit als Wissen galt. Das *Huayan Sutra* war die erste Lehrrede Buddhas und das *Mahāparinirvāṇa Sutra* die letzte. Das galt einem chinesischen Buddhisten des 6. Jahrhunderts als gesichertes Wissen. Die Chronologie der buddhistischen Geistesgeschichte wird bei Zhiyi damit auf die Lebensspanne des historischen Buddha komprimiert, da er annahm, dass alle Sutren von Buddha selbst stammen. In diesem Rahmen entwirft er sein eigenes Modell von der Überlegenheit der im Lotus Sutra offenbarten Lehre. Er macht keine Anstalten, seine Aussagen räumlich zu relativieren. Obwohl ihm völlig bewusst war, dass der Buddhismus aus Indien nach China kam, gab es für ihn nur einen Buddhismus. Auch das ist aus seiner Perspektive korrekt. Zu seiner Zeit hatte die Sinifizierung des indischen Buddhismus gerade erst begonnen, es gab also noch keinen chinesischen Buddhismus, der sich als eigenständig verstanden hätte. Zhiyi selbst allerdings, sein *panjiao* und das Lotus Sutra spielten eine entscheidende Rolle in der Formierung der Identität des chinesischen Buddhismus.

2.3.5.2 Taixus *panjiao*

Taixus klarste Darstellung seines *panjiao* findet sich in einem Essay von 1940.¹⁵⁷ Er schildert dort, wie sich sein Bild der Tradition im Laufe der Zeit verändert hat, und fordert seine Schüler auf, das Ergebnis seiner Überlegungen zu prüfen. Statt von einer Trennung in Hīnayāna und Mahāyāna auszugehen, wie er es zuvor getan habe, teile er nun, 1940, den Buddhismus in drei verschiedene Rubriken.

Diese Dreiteilung ist interessant, weil sie deutlich macht, wie moderne und vor-moderne Tendenzen in Taixus Denken miteinander konkurrieren. Er unterteilt das Feld in drei Bereiche – Religion (A), Doktrin (B) und Praxis (C) – deren Beziehung zueinander allerdings vage bleibt. Jeder Bereich ist abermals dreigeteilt. B.3 (Mahāyāna Buddhismus) enthält noch eine

¹⁵⁷ “*Wo zenyang panshe yiqie fofa* 我怎樣判攝一切佛法 [Wie ich die buddhistische Lehre unterteile].” In Yinshun (Hrsg.) (1982): *Taixu dashi xuanji* 太虛大師選集 [Ausgewählte Werke des Großen Lehrers Taixu]. Bd.3, 235-254.

zusätzliche Triade, an der sich ein wichtiger Unterschied zu Yinshun zeigen lässt.

A. [Buddhismus als] **Religion**, die Buddha zur Wurzel hat und ihre [geschichtliche Wandlung in] drei Perioden oder Systemen. (教之佛本及三期三系)

A.1 *Die Periode, in der das kleine Fahrzeug praktiziert wird und das große verborgen ist* (小行大隱時期).

Taixu erklärt hierzu, dies sei die Zeit des Hīnayāna und des Pāli Buddhismus gewesen, dessen geographisches Zentrum er in Sri Lanka sieht.

A.2 *Die Periode, in der das große Fahrzeug die Führung übernimmt, und das kleine folgt* (大主小從時期).

Hiermit meint Taixu das Mahāyāna chinesischer Prägung und seine Ausläufer in Korea, Japan und Vietnam. Er betont, dass allein im chinesischen buddhistischen Kanon alle drei Traditionen vertreten sind.¹⁵⁸

A.3 *Die Periode, in der das große Fahrzeug praktiziert wird und das kleine verborgen ist, in der die esoterischen Lehren die Führung übernehmen, und die exoterischen folgen* (大行小隱密主顯從時期).

Hiermit bezieht sich Taixu auf die Entstehung des Vajrayāna und den Tibetischen bzw. nördlichen Buddhismus.

Taixu versucht in dieser ersten Triade, die drei großen Traditionen des südlichen, östlichen und nördlichen Buddhismus in sein Modell zu bringen. Er geht chronologisch vor, jedoch unterscheidet sich sein Verständnis von Geschichtlichkeit deutlich

¹⁵⁸ Diese Argument greift Yinshun später wieder in einer Schrift auf, die davor warnt, die Pāli Schriften als Maß aller Dinge zu nehmen (MYJ 20, 165-169). Der Anlass war eine Veröffentlichung von Taixus Schüler Fafang 法舫 (1904-1951), der dem Pāli Buddhismus Vorrang vor dem Mahāyāna Buddhismus einräumte. Yinshun widersprach dem aufs Schärfste. An anderer Stelle (HYJ 5, 87-92) begrüßt er, mehr als vierzig Jahre später, uneingeschränkt das Erscheinen der chinesischen Übersetzung des Pāli Kanons.

Fafang ist – wie Fazun – eine Figur, die eigentlich ein eigenes Kapitel verdient hätte. Er beherrschte Englisch, Japanisch und Pāli und hatte wie Yinshun viel Zeit aufgewandt, sich durch die buddhistische Geistesgeschichte zu arbeiten. Fafang galt als der vielversprechendste von Taixus Schülern und setzte sich intensiv mit westlicher Methodik und Wissenschaftlichkeit auseinander (s. Shi Fafang (1978), 7-21). Wäre nicht er, sondern Yinshun 1951 gestorben, wäre vielleicht Fafang der Gegenstand dieser Arbeit. Ein Nachruf von Yinshun auf ihn findet sich in MYJ 23, 269-272, eine biographische Skizze in Yu Lingbo (1998), 48-54.

von dem Yinshuns. Sein Versuch lässt im übrigen viele Fragen offen. Dass etwa, wie in A1 behauptet, “das große Fahrzeug (Mahāyāna)” von Anfang an im Buddhismus verborgen gewesen sei, lässt sich kaum in dem von Taixu beabsichtigten Sinne zeigen, wie wir oben bei der Diskussion um die Entstehung des *Qixin lun* gesehen haben. Dass in A2, “das kleine Fahrzeug folgt,” kann so nur für China gesagt werden, da es unwahrscheinlich ist, dass das Mahāyāna, wie Taixu es verstand, in Indien jemals überwogen hat (und sicher nicht in z. B. Sri Lanka). In A3 davon zu sprechen, dass im späteren Buddhismus “das kleine [Fahrzeug] verborgen ist” lässt außer acht, dass sich zur Zeit der Entstehung des Vajrayāna die Traditionen bereits geographisch getrennt hatten und die Entwicklung, in Sri Lanka oder Burma etwa, mit diesem Modell überhaupt nicht erfasst wird. Obwohl Taixu seiner Zeit darin voraus war, die Existenz anderer Buddhismen wenigstens anzuerkennen, vermag er dies nur unter inklusivistischen Vorzeichen.

B. Die Wahrheit der **Doktrin** in drei Ebenen und die drei Schulen [des Mahāyāna]. (理之實際及三級三宗)

In B teilt Taixu die Lehren unter dem Gesichtspunkt der Empfänger ein. Er bedient sich dabei einer Terminologie, die die Wesen gemäß ihrer soteriologischen Zielsetzung in drei Ebenen einteilt.

B.1 Die gemeinsamen Lehren der fünf Fahrzeuge. (五乘共法)¹⁵⁹

¹⁵⁹ Eine Unterteilung in “fünf Fahrzeuge” hat im chinesischen Buddhismus eine lange Tradition. Yinshun hat sich des Schemas in *Chengfo zhi dao* 成佛之道 [Der Weg zur Buddhaschaft] bedient. Er definiert die fünf wie folgt (alle Seitenzahlen beziehen sich auf die englische Übersetzung (1998)):

1. und 2. (Götter und Menschen) “Resolving to have better future lives and practicing the various proper methods for rebirth as a human or divine being is the Buddhist way for lower people. [...] If one’s goal is to be born in the human world or in heaven, one is participating in the Human Vehicle or the Divine Vehicle. These vehicles are aspects of the Buddha Dharma that are shared in common with the world’s religions. While Confucianism is similar to the Human Vehicle, while Taoism, Christianity, and Islam can lead to the Divine Vehicle.” (S.49)

3. (Śrāvaka, d.h. Anhänger des Hīnayāna) “The foundation of the world-transcending Dharma of the Three Vehicles is the resolution to renounce.” (S.107) “Whether people stay at home and pursue pleasure or give up lay life and pursue ascetism, they are the Buddha’s śrāvaka

Die “fünf Fahrzeuge”, das sind die “Fahrzeuge” der Menschen, Götter, Śrāvakas, Pratyekabuddhas und Bodhisattvas. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie in Zukunft ein besseres Leben führen möchten und versuchen eine Wiedergeburt in den niederen Bereichen zu vermeiden. Entstehen in Abhängigkeit und karmatische Bindung an vergangene Taten gehören nach Taixu ebenfalls zu den Prinzipien, die auch für Nicht-Buddhisten gelten.

B.2 *Die gemeinsamen Lehren der drei Fahrzeuge.* (三乘共法)

Nur “Śrāvakas”, “Pratyekabuddhas” und “Bodhisattvas” können diese Lehren verwirklichen. Denn der Weg in diese Lehren führt nur über den Rückzug, die Abkehr von allem weltlichen Genüssen. Die “Insassen” des “Götter-” und des “Menschen-Fahrzeugs” streben noch nach weltlichem Gewinn, ihnen sind diese Lehren nicht zugänglich.

B.3 *Die nur dem großen Fahrzeug [Mahāyāna] besonders zu eigenen Lehren.* (大乘法)

Das Streben derer, die dem Weg des “großen Fahrzeugs” folgen, ist auf die Erlangung von Buddhaschaft gerichtet. Das “große Fahrzeug” wird weiter unterteilt in “Drei Schulen” (*san zong* 三宗):

B.3.1 Die Schule der Weisheit von der Leere der Dharmatā 法性空慧宗.

Dies ist etwa gleichbedeutend mit der Madhyamaka-Tradition, insbesondere den Schriften von Nāgārjuna, die besagen, die Wesensnatur (*faxing* 法性) aller *dharma* sei “leer.”

B.3.2 Die Schule [, die lehrt, dass] Dharmalakṣana nur [als und durch] Vorstellung [existieren] 法相唯識宗.

Gleichbedeutend mit der Yogācāra-Tradition. Diese erklärt in einem komplexen System wie und weshalb alle Merkmale (Zeichen, Eigenschaften) aller *dharma* (*faxiang* 法相) Nur-[als/durch]-Vorstellung (*weishi* 唯識) existieren.

B.3.3 Die Schule der Vollkommenen Erleuchtung der Dharmadhātu 法界圓覺宗.

Dieser Traditionsstrang, der heute zumeist als Tathāgatagarbha-Tradition bezeichnet wird, geht davon aus, dass die Welt der *dharma* (*fajie* 法界) (d.h. alles) in ihrem tiefsten Wesen bereits vollkommen erleuchtet ist (*yuanjue* 圓覺).

disciples as long as they have the resolution to renounce and live according to the Middle Way – without too much indulgence or too much ascetism.” (S.112)

4. (Pratyekabuddhas, d.h. Wesen, die ohne Lehrer, außerhalb des Buddhismus Erleuchtung erlangen) “Those who are enlightened without teachers / And who live far away/ Are called pratyekabuddhas. The primary group to be taught the Dharma common to the Three Vehicles is the śrāvakas. The next group is the Pratyekabuddha Vehicle.” (S.201)

5. (Bodhisattvas) “The doctrine of becoming a Buddha is called the Great Vehicle in comparison to the Small Vehicle.”

Auch in B zeigt sich, wie in Taixus Denken religiöse Zielvorstellungen und objektive Beobachtung verbunden sind. Die drei Traditionslinien des Mahāyāna lassen sich zwar als separate Entwicklungslinien der buddhistischen Geistesgeschichte fassen.¹⁶⁰ Die Einteilung in fünf und drei Fahrzeuge sind jedoch eindeutig Teil religiöser Glaubensvorstellungen, die nicht in der selben Weise Anspruch auf Faktizität erheben können.

In seiner Bewertung der Mahāyāna-Schulen argumentiert er, ganz im Sinne der chinesischen Tradition, dass das Tathāgatarbha Denken, nach dem alle Wesen in ihrem tiefsten Inneren bereits von jeher erleuchtet sind, die höchste Form des buddhistischen Denkens sei. Alle und alles trage den "Embryo des Tathāgata" (*tathāgatarbha*, *rulaizang* 如來藏) in sich, alle hätten Anteil an der gleichen Buddha-Natur (*foxing* 佛性) und seien von jeher erleuchtet (*benjue* 本覺).

C. Die religiöse **Praxis** gemäß den drei Zeitaltern des Dharma¹⁶¹ und der in ihnen verwirklichbaren Ziele. (行之當機及三依三趣)

C.1 Im Zeitalter des unverfälschten Dharma, sei die Verwirklichung des Śrāvakas-Fahrzeugs (Hīnayāna) die angemessene Praxis.

C.2 Im Zeitalter des Abbild-Dharma, sei die Verwirklichung des Götter-Fahrzeugs (Vajrayāna, Reines-Land) die angemessene Praxis.

C.3 Im Endzeitalter des Dharma, sei die Verwirklichung des Menschen-Fahrzeugs (Mahāyāna im Sinne Taixus) die angemessene Praxis. (Hierzu erklärt Taixu, dies sei der von ihm propagierte *rensheng fojiao*, der "Buddhismus des menschlichen Lebens.")

¹⁶⁰ Die Buddhismuskunde arbeitet auch heute noch mit diesen Kategorien. Die Einteilung ist zwar bis zu einem gewissen Grade künstlich und birgt die Gefahr der Reifizierung von an sich diffusen Strömungen, doch sind die Unterschiede, wie sie sich in den Texten zeigen, durchaus substantiell.

¹⁶¹ Die Einteilung buddhistischer Geschichte in ein Zeitalter des unverfälschten Dharma (*zhengfa* 正法), des Abbild Dharma (*xiangfa* 像法) und des Endzeitdharma (*mofa* 末法) ist eines der wichtigsten historischen Modelle des Buddhismus. Über die jeweilige Dauer der Zeitalter gibt es unterschiedliche Meinungen. Taixu folgt der Tradition, die jeweils 1000 Jahre für die ersten beiden und 10.000 für das Endzeitalter annimmt. Die Überzeugung in einem Endzeitalter des Dharma zu leben hat für den späteren Buddhismus (vor allem in Japan) eine große Rolle gespielt. S.a. Jan Nattier (1992).

Taixu hat Probleme ein Schema zu finden, in das sich alle Traditionen kohärent einordnen lassen. Ein unvollkommen angesetzter, geschichtlicher Ansatz in A wird wieder verlassen. Aus dem deskriptiven Nebeneinander der Buddhismen lässt sich keine normative Praxis ableiten. Als Begründung für die Praxis in C wird wieder auf ein vor-modernes Geschichtsbild zurückgegriffen um seinen eigenen, engagierten Buddhismus zu rechtfertigen. Taixu macht keine Anstalten zu erklären, wie sein Bild von der historischen Entwicklung der drei großen Traditionen in A mit dem klassischen Modell von den drei Zeitaltern in C in Einklang gebracht werden kann. Der Buddhismus, von dem er spricht, changiert räumlich und zeitlich. Er spricht gleichzeitig von chinesischem, indischem und internationalem Buddhismus, von einer Entwicklung in Phasen und Fahrzeugen, deszendiert doch mit Hoffnung auf Reform. Diese Ambivalenzen entspringen einer religiösen Rhetorik. Ihre Aussagekraft im Diskurs der heutigen Historiographie ist gering.

Neben seiner Unsicherheit im Umgang mit der Geschichtlichkeit des Buddhismus jenseits der chinesischen Tradition zeigt sein *panjiao* Essay ein weiteres Problem. So wie ihn seine Tradition nicht gerne nicht in ein neues Geschichtsbild entlässt, behindert ihn auch ihre Sprache dabei, im 20. Jahrhundert Sinn zu machen. Sein Beharren auf der Triaden-Struktur und den anspielungsreichen, parallel angelegten Namen haben seinen Versuch, die Geschichte des Buddhismus neu zu fassen, entscheidend behindert. Topoi wie die drei Zeitalter und die fünf Fahrzeuge haben mit der Übernahme westlicher Wissenschaftlichkeit an Aussagekraft verloren. Taixus Ausdrucksweise, die so ausführlich mit traditionellen Requisiten arbeitet, wurde zwar von seinem Publikum akzeptiert, schwächt jedoch den Erklärungswert seines Modells außerhalb dieser Zielgruppe.

Dies alles lässt sich heute aus der akademischen Metaperspektive feststellen. Yinshun selbst kritisiert Taixus *panjiao* nicht direkt, der Respekt vor dem Lehrer verbietet es. Seine eigene Systematisierung weist allerdings einige bedeutende Unterschiede zum *panjiao* Taixus auf.

2.3.5.3 Yinshuns *panjiao*: Formale Neuerungen

Yinshun, der in den 40er Jahren dazu übergegangen ist, in der modernen chinesischen Hochsprache (*baihua* 白話) zu schreiben, hat sich mit seinem Verzicht auf die Formalitäten der klassischen Schriftsprache (*wenyanwen* 文言文) neue Spielräume geschaffen. Im Gegensatz zu seinem Lehrer hat sich Yinshun einen im wahrsten Sinne zeitgemäßen Begriff von Geschichte zu eigen gemacht, und versucht, diesen mit seinen religiösen Überzeugungen zu vereinbaren (s. Kap. 4.2).

Yinshun hat in seinen Werken über die Jahrzehnte mehrere *panjiao*-Modelle entworfen. Darin löst er die räumlichen und zeitlichen Ambivalenzen auf, die in früheren *panjiao* eine so große Rolle spielten. Wie wir bei Zhiyi und Taixu sahen, wird die räumliche und die zeitliche Dimension von "Buddhismus" bei Zhiyi kaum und bei Taixu nur unzureichend geklärt. Yinshuns Modelle sind dagegen historisch-chronologisch geordnet und leiten sich ausdrücklich aus der Entwicklung des indischen Buddhismus ab. Wo er über chinesischen Buddhismus spricht, geschieht das explizit.¹⁶²

In dem späten Essay *Qili qiji zhi renjian fojiao* 契理契機之人間佛教 [Ein wahrhafter und zeitgemäßer 'Buddhismus der Menschenwelt'] (1989) blickt Yinshun auf seine *panjiao* zurück und vergleicht sie kurz mit denen seiner Vorgänger.

Dabei erwähnt er insgesamt vier eigene Modelle (s. Tab. 1).¹⁶³ Während die Namen der Entwicklungsstufen seines *panjiao* in den 40er Jahren sich sprachlich noch deutlich der Tradition verdanken, verwendet er in den 60er und 70er Jahren sachlichere Begriffe. Das Resultat ist eine chronologische Ordnung, die nichts mehr von einer "Hierarchie der Wahrheit" enthält. Yinshun, der

¹⁶² Von seinen akademischen Hauptwerken ist nur ein einziges überwiegend dem chinesischen Buddhismus gewidmet (*Zhongguo chanzong shi: cong yindu chan dao zhonghua chan* 中國禪宗史：從印度禪到中華禪 [Geschichte der chinesischen Zenschule – vom indischen zum chinesischen Zen]). Für eben dieses Werk erhielt Yinshun 1973 einen Ehrendokortitel (s.u.).

¹⁶³ Die Tabelle findet sich in vereinfachter Form in HYJ 4, 9.

durchaus nicht auf eine solche verzichten will, muss diese anderswo, mittels anderer hermeneutischer Prinzipien etablieren.

Yinshun ist sich seiner neuen Geschichtlichkeit durchaus bewusst. In einem Vergleich mit anderen *panjiao* schreibt er:

Unter den *panjiao* der Ehrwürdigen Alten sind das der Tiantai-Schule und das von Fazang am besten. [...] Die alten "Fünf Lehrperioden"¹⁶⁴ und die "Drei Erhellungen" aus dem Huayan Sutra sind nicht in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Chronologie.

Dagegen sind die "Vier Dharma der Bekehrung" des Tiantai und die "Fünf Lehren (Zehn Schulen)" von Fazang in ihrer Bedeutung ähnlich der Entwicklung der Geistesgeschichte des indischen Buddhismus.¹⁶⁵ [...]

Meine Untersuchung der Fakten der indischen Buddhismusgeschichte [...], ist der der Ehrwürdigen Alten in China ähnlich. Meine Entscheidungskriterien sind jedoch andere, weil ich [meine *panjiao*] unter historischem Blickwinkel (*cong lishi guandian* 從歷史觀點) einteile.¹⁶⁶

Yinshun trennt in seinen *panjiao*-Modellen Geschichtlichkeit und Wertung. Mit der Trennung von Chronologie und Hierarchie löst er ein Grundproblem der *panjiao*-Tradition. *Panjiao* sollten klären, in welchen Beziehungen die einzelnen buddhistischen Strömungen stehen. Die relative Wahrheit einer Schulrichtung war von Bedeutung, der Aspekt der zeitlichen Abfolge trat dabei in den Hintergrund. Yinshun akzeptiert dagegen Chronologie als objektiven, interpersonal kommunizierbaren Standard von Geschichtlichkeit und organisiert seinen *panjiao* nach diesem Prinzip. Damit führt er seine Tradition in den Bereich der Geschichtswissenschaft. Im Gegensatz zu Taixu ist sein Modell eine schematische Darstellung des indischen Buddhismus, das man auch in einem Lehrbuch zur Religionsgeschichte finden könnte.

¹⁶⁴ Yinshun meint hier wohl den *panjiao* von Meister Liu 劉 (Südliche Qi (479-502)).

¹⁶⁵ HYJ 4, 10.

¹⁶⁶ HYJ 4, 17.

Die fünf Perioden 五期 (YF 1942)	Die drei Systeme 三系 (YF 1942)	Die vier Perioden 四期 (SLLY 1968)	Die drei Perioden 三期 (YFSJ 1971)
<p>聲聞為本之解脫同歸 Einheitliches Streben nach Befreiung verwurzelt im Śrāvaka Ideal</p> <p>菩薩傾向之聲聞分流 Aufspaltung der Hīnayāna-Schulen in verschiedene Strömungen und Beginn des Bodhisattva Ideals</p> <p>菩薩為本之大小兼暢 Gemeinsamer Erfolg des großen und kleinen Fahrzeugs, verwurzelt im Bodhisattva Ideal</p> <p>如來傾向之菩薩分流 Aufspaltung der Mahāyāna-Schulen in verschiedene Strömungen und Beginn des Tathāgata Ideals</p> <p>如來為本之天佛如一 Vergöttlichung Buddhas verwurzelt im Tathāgata Ideal</p>	<p><i>Xingkong weiming</i> 性空 唯名: (Die Traditionslinie nach der alle Erscheinungen) “Leere Wesensnatur, nur Namen [sind]” (Madhyamaka)</p> <p><i>Xuwang weishi</i> 虛妄唯識: (Die Traditionslinie nach der alle Erscheinungen) “Illusion, nur Bewusstsein [-sphänomene sind]” (Yogācāra)</p> <p><i>Zhenchang weixin</i> 真常 唯心: (Die Traditionslinie nach der alle Erscheinungen) “Wahr und ewig, nur Geist [sind]” (Tathāgatagarbha)</p>	<p>佛法 (Buddhadharma)</p> <p>初期大乘佛法 (Frühes Mahāyāna)</p> <p>後期大乘佛法 (Spätes Mahāyāna)</p> <p>秘密大乘佛法 (Esoterisches Mahāyāna tibetischer Buddhismus) =</p>	<p>佛法 (Buddhadharma)</p> <p>大乘佛法 (Mahāyāna)</p> <p>秘密大乘佛法 (Esoterisches Mahāyāna tibetischer Buddhismus) =</p>

Tab. 1: Yinshuns *panjiao*

2.3.5.4 Yinshuns *panjiao*: Inhaltliche Neuerungen

Mit dem Einzug der Geschichtlichkeit hat sich natürlich das Thema der Wertung unterschiedlicher Traditionen in Buddhismus ebenso wenig erledigt wie in der Theologie. Und Yinshun ist ebenso wenig Relativist wie Taixu.

Der chinesische Buddhismus versteht sich, wie seine Ausläufer in Korea, Japan und Vietnam, als Mahāyāna Buddhismus. Dieser hatte sich vom Zeitpunkt seiner Entstehung an als ein, dem “kleinen Fahrzeug” des Hīnayāna überlegenes, “großes Fahrzeug” definiert. Mit der Entstehung des Vajrayāna oder nördlichen Buddhismus (spätestens seit dem 7. Jahrhundert) ist die Zahl der “großen” Traditionen von zwei auf drei gestiegen. An dem Glauben an die eigene Überlegenheit hat sich deshalb natürlich nichts geändert. Wo sich Zhiyi und Fazang dem Hīnayāna überlegen glaubten, halten Yinshun und Taixu das Mahāyāna für besser als Hīnayāna und Vajrayāna. Allerdings wurde auch das “Gentlemen’s agreement” der buddhistischen Selbstreflektion, dem anderen die Wahrheit nicht völlig abzusprechen, weiterhin gewahrt. Die Doktrinen der anderen sind in *begrenzter* Weise richtig, die eigenen sind jedoch umfassender, “wahrer”. Auf der Ebene der “großen” Traditionen sind sich Yinshun und Taixu damit einig.

Aber wie verhält es sich mit den unterschiedlichen Strömungen innerhalb des Mahāyāna? Bereits Zongmi 宗密 (780-841) und Yanshou 延壽 (904-975) hatten festgestellt, dass es drei Entwicklungsstränge innerhalb des indisch-chinesischen Mahāyāna gibt. Wie wir bei der Betrachtung von Taixus Panjiao unter B3 gesehen haben, ordnet dieser die drei Strömungen des Mahāyāna wie folgt:

1. Die Schule der Weisheit von der Leere der Wesensnatur 法性空慧宗. (Madhyamaka)
2. Die Schule der Nur-Vorstellung aller Erscheinungen 法相唯識宗. (Weishi, Yogācāra)
3. Die Schule der Vollkommenen Erleuchtung aller Dinge 法界圓覺宗. (Tathāgatagarbha).

Dies ist im aufsteigenden Sinne zu verstehen. So wie chinesisches Mahāyāna der Apex der buddhistischen Entwicklung überhaupt ist, ist für Taixu die Tathāgatagarbha Tradition (in ihren verschiedenen Formulierungen) der Höhepunkt des Mahāyāna. Shengyan, der sich ausführlich mit Taixu beschäftigt hat, erklärt dessen Haltung in seinem Aufsatz “Four Great Thinkers in Modern Chinese Buddhism” wie folgt:

[Taixu] took the *Tathāgatagarbha* or the Mind of True Suchness of the *Awakening of Faith* [*Qixin lun*] and the *Śūraṅgama Sūtra* as the supreme standard of Buddha Dharma; he used the terminology of Yogācāra to comment on the *Awakening of Faith*. [...]

Taixu made unique contributions to Chinese Buddhism. Although he viewed all Buddhist teachings from the standpoint of the Mind of True Suchness (*Tathāgatagarbha*), he emphasized the application of Yogācāra philosophy and constantly used its terminology to explain Buddhist texts. [...] However, in comparing *Tathāgatagarbha* and Yogācāra he admitted the latter was not the supreme doctrine. For example, he said that the *Awakening of Faith* was written by Aśvaghōṣa a bodhisattva of the eighth stage, whereas Asaṅga, the Patriarch of the Yogācāra tradition, was only a bodhisattva of the first stage... [...]

According to Taixu, “There are many tributaries of the Dharma, yet the source is only one.” True Suchness, being the essence of the Dharma, is one and undifferentiated.¹⁶⁷

Taixu fand die Vorstellung eines “wahren So-Seins” (*zhenru* 真如) sei die grundlegende Doktrin des Mahāyāna.¹⁶⁸ Die beiden

¹⁶⁷ Shengyan (1991, 58). Pittman (2001, 87) zitiert eine andere Stelle aus dem gleichen Aufsatz. Er erweckt damit den irreführenden Eindruck, als halte Taixu alle drei Traditionen für gleichwertig. Shengyan schreibt jedoch deutlich: “only the Fajie yuanjue zong [法界圓覺宗, Schule des “wahren So-Seins”] contains the essence of all the Dharmas, its realm covers all teachings. It is unsurpassable.” Pittman, der sich ganz auf die Ereignisgeschichte konzentriert, vernachlässigt hier, was Taixu im Bereich der Doktrin für eigentlich wichtig hielt.

¹⁶⁸ Zum einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Ritzinger (1999, 18-21).

anderen Schulen seien zwar auch “wahr,” jedoch nicht so umfassend wie die Lehre vom “wahren So-Sein” der Tathāgathagarbha-Tradition wie sie sich im *Qixin lun* findet.

Obwohl Taixu die Tathāgathagarbha-Tradition chinesischer Prägung für die “unübertreffliche” Formulierung der Wahrheit hielt, war er auch an der Weishi-Philosophie interessiert. Wie bereits im Zusammenhang mit Shoupei aufgezeigt, war das wiedererwachte Interesse an der Weishi-Tradition ein wichtiger Trend im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts. Die Wiederentdeckung dieses komplexen Systems, das westlicher Philosophie weitaus ähnlicher war, als die konfuzianischen Schriften oder die Mahāyāna Sutren, verhiess für kurze Zeit eine chinesische Alternative zu “westlichem” Denken.

Die dritte wichtige Strömung des Mahāyāna, die Madhyamaka Philosophie von Nāgārjuna und seinen Nachfolgern, wurde weit weniger beachtet. Nāgārjunas Ideen waren im frühen 5. Jahrhundert nach China gelangt und in der Sanlun¹⁶⁹-Schule weiter tradiert (und leicht abgeändert) worden. In dieser Gestalt gelangten sie nach Japan und Korea. Obwohl die Sanlun-Schule schon bald nach ihrer eigentlichen Begründung durch Jizang 吉藏 (549-623) an Einfluss verlor, blieben ihre Doktrinen ein fester Bestandteil im Gesamtgebäude des östlichen Buddhismus. Die Lehre von den zwei Wahrheiten (absolute und weltliche Wahrheit), ein neues Verständnis von Leere (*śūnyatā*) als einem zentralen Begriff des buddhistischen Denkens und eine dialektische Methode zur Widerlegung “essentialistischer Anschauungen” – wenigstens diese drei Elemente beeinflussten alle chinesischen Schulen.

Doch weder Taixu, noch irgend ein anderer Mönch seit der Song-Zeit, hätte Nāgārjunas Schriften für die *summa* des Buddhismus gehalten und sie Mahāyāna-Schriften wie dem Lotus Sutra, dem *Qixin lun* oder dem Platform Sutra des 6. Patriarchen vorgezogen. Genau das macht Yinshun.

Für Yinshun ist Nāgārjuna in derselben Weise “unübertroffen” wie die Philosophie des *Qixin lun* für Taixu. Er hält Madhyamaka

¹⁶⁹ Siehe YFSS Kap. 4 (Übersetzungsteil).

für eine gültige Neuformulierung der in den frühen buddhistischen Sutren dargestellten Lehre. Im Vorwort zu YFSS¹⁷⁰ seinem “letzten Wort” zur Geistesgeschichte des indischen Buddhismus zeigt Yinshun unmissverständlich, dass er Madhyamaka für gleichberechtigt mit dem frühen Buddhismus (bei ihm “Buddhadharma”) hält.

Das Mādhyamika ist daher die rechte Anschauung, ohnegleichen unter den drei Fahrzeugen, die sowohl die Stärken des “Buddhadharma” als auch des “frühen Mahāyāna” inkorporiert und verstanden hat.

Die Weishi-Tradition nimmt auch bei ihm eine mittlere Position ein, er spricht davon, dass “sie in Teilen anzunehmen, in Teilen abzulehnen sei.” Für die Tathāgatagarbha-Tradition jedoch, deren Begriffe – wie Buddha-Natur (*foxing* 佛性) oder Von-Grund-auf-Erleuchtetheit (*benjue* 本覺) (aller Wesen) – den östlichen Buddhismus über Jahrhunderte hinweg prägten, hat Yinshun nur wenig übrig. Ebenfalls im Vorwort zu YFSS schreibt er:

Die Tathāgatagarbha [Buddha-Natur]-Tradition. Buddha-Natur, das Ich – diese Wörter meinen, dass die eigene Wesensnatur reiner Geist sei. Diese Haltung nähert sich dem “wahren Ich”, dem “wahren Geist” von theistischen Religionen an und fand durch diese Anpassung an weltliche Vorstellungen weite Verbreitung.

Wie der Vergleich mit Taixu zeigt, entthront Yinshun in seinem *panjiao* die Tathāgatagarbha Strömung, die seit der Song-Zeit die Theorie des chinesischen Buddhismus bestimmt hatte. Er versucht stattdessen, bestimmte frühe Madhyamaka Doktrinen als die “orthodoxe Auslegung (*zhengyi* 正義)” zu etablieren. Es handelt sich hierbei keineswegs um ein neuartiges Geschichtsbild Yinshuns, sondern um ein Rückschwingen des Pendels in einer Polarität, die einst eine der entscheidenden Debatten innerhalb des chinesischen Buddhismus bestimmte. Dan Lusthaus hat diese Polarität treffend charakterisiert:

¹⁷⁰ Siehe Übersetzungsteil.

On one side was a substantialistic nondual metaphysic whose eternalistic ground was variously called Buddha-nature, mind, *tathāgatagarbha*, Dharma-dhātu and suchness (tathatā; in Chinese, *rulai*). On the other side was an anti-substantialist critique that eschewed any form of metaphysical reification, emphasizing emptiness as the absence of permanent selfhood or independent essence in anything. To the anti-substantialists the *tathāgatagarbha* position sounded dangerously close to the notion of eternalistic, reified selfhood that Buddha had rejected.¹⁷¹

Yinshuns Neuordnung des Feldes verdankt sich also nicht unbedingt einem neuen “wissenschaftlichen” Ansatz, oder der Übernahme eines “westlichen Verständnisses von ‘Geschichte’ aus dem 19. Jahrhundert.¹⁷²” Es sollte vielmehr verstanden werden, als ein Rückschwingen des Pendels zum Pol der anti-substantialistischen Kritik des Madhyamaka, die von jeher Teil des Buddhismus war. Durch die Bevorzugung der kritisch-dialektischen Madhyamaka-Lehre¹⁷³ gewinnt Yinshun allerdings trotz der Verwendung alter Modelle eine neue Perspektive auf die historische Entwicklung.

2.3.5.5 Die Debatte mit Taixu

Dass das frühe Mahāyāna dem späteren vorzuziehen sei, ist eine der Grundüberzeugungen Yinshuns, die er bereits in den 40er Jahren formuliert hat. *Yindu zhi Fojiao* [Der Buddhismus Indiens] war sein erstes größeres Werk, mit dem er sich in der buddhistischen Gelehrtenwelt etablierte. Hierin beschreibt Yinshun den Aufstieg und Fall des indischen Buddhismus in fünf Perioden.¹⁷⁴ Die Veröffentlichung von *Yindu zhi Fojiao* 1942

¹⁷¹ *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, CD Version 1. Sub voc. “Chinese Buddhist Philosophy.”

¹⁷² Zhi Ru (1993), 23.

¹⁷³ Für diese Charakterisierung s. Murti (1955), ix. Für einen aufschlussreichen, wenngleich unvollständigen Überblick über die Rezeptionsgeschichte von Nāgārjuna im Westen Europa s. Tuck (1990).

¹⁷⁴ *Yindu zhi Fojiao*, 8.

hatte eine “streitlose Diskussion” (*wuzheng zhi lun* 無爭之論) zwischen Yinshun und Taixu zur Folge.

Im Oktober 1942 bat Yinshun Taixu um ein Vorwort für *Yindu zhi Fojiao*. Taixu schrieb daraufhin “Yi ‘Yindu fojiaoshi’ 議印度佛教史 [Diskussion von ‘Der Buddhismus Indiens’]”,¹⁷⁵ worin er seine Auffassung von der Entwicklung des indischen Buddhismus darlegt, die mit der Yinshuns in wesentlichen Punkten nicht übereinstimmt. Der Text ist in der heutigen Ausgabe von *Yindu zhi Fojiao* nicht enthalten.¹⁷⁶ Yinshun hat darauf eine Erwiderung¹⁷⁷ verfasst, auf die es wiederum eine Antwort Taixus gibt.¹⁷⁸

Taixu widerspricht Yinshuns Einteilung der Entwicklungsgeschichte des Buddhismus in fünf Perioden (s. Tab.1) und besteht darauf, dass der *Qixin lun* von Āśvaghōṣa sei und damit vor Nāgārjuna und Asaṅga einzuordnen.¹⁷⁹ Auch sei die letzte Entwicklungsstufe keineswegs der von Yinshun so gering geschätzte (tibetische) esoterische Buddhismus. Ende und Höhepunkt der Entwicklung sei vielmehr ein synkretistischer Buddhismus chinesischer Prägung, den Taixu positiv bewertet. Indem er in der Frage des *Qixin lun* auf der Autorschaft Āśvaghōṣas besteht, beginnt und endet Mahāyāna Buddhismus für Taixu mit der Tathāgatagarbha-Tradition. Während Yinshun das Bild einer deszendenten Entwicklung zeichnet, hat Taixu an der Tradition in ihrer Gesamtheit selbst nichts auszusetzen. Die Mißstände, die er am chinesischen Buddhismus kritisierte und zu reformieren versuchte, hielt er für das Produkt menschlichen

¹⁷⁵ In Auszügen in MYJ 13, 495-496. Der Titel von Taixus Text erscheint hier als: “Yi ‘Yindu zhi fojiao’ 議印度之佛教”.

¹⁷⁶ Leider steht mir die Erstausgabe von *Yindu zhi Fojiao* nicht zur Verfügung. Yinshuns Text findet sich in MYJ 20, 117-125. Taixus Erwiderung in FHWB, 3-16. Weder im Vorwort zu *Yindu zhi Fojiao* von 1942, noch im Nachwort zur Neuauflage 1985 erwähnt Yinshun diese Debatte mit Taixu.

¹⁷⁷ “Jing da ‘Yi yindu fojiaoshi’ 敬答議印度佛教史 [Respektvolle Antwort auf ‘Diskussion von ‘Der Buddhismus Indiens’]”. (1943) MYJ 20, 117-124.

¹⁷⁸ “Zai yi ‘Yindu zhi fojiao’ 再議印度之佛教 [Erneute Besprechung von ‘Der Buddhismus Indiens’].” (1943). FHWB, 3-17.

¹⁷⁹ MYJ 13, 495.

Versagens und politischer Widerstände, nicht für ein Problem der Lehre selbst.

Neben der Bekräftigung seiner Meinung, dass Aśvaghōṣa der Autor des *Qixin lun* sei, hat Taixu noch eine Reihe anderer Argumente vorgebracht. Zwei davon sind besonders interessant.

Taixu wirft Yinshun vor, er sei in seiner Darstellung nicht genug auf die politischen, ereignisgeschichtlichen Hintergründe in Indien eingegangen.¹⁸⁰ Diesem Vorwurf versucht Yinshun offenbar in YFSS zu begegnen, wo er vor allem in den ersten beiden Kapiteln dem indischen Kontext deutlich mehr Raum gibt als in *Yindu zhi fojiao*. Auch hat er sein allzu simples Bild von der Beziehung des Buddhismus zur vedischen Religion korrigiert.

Zweitens merkt Taixu an, dass Yinshuns Reduktion des Buddhismus auf die Menschenwelt, buddhistisches Denken in einer unzulässigen Weise limitiert. Wenn es das Wort schon gegeben hätte, hätte er ihm wohl Anthropozentrismus vorgeworfen.¹⁸¹ Die Göttergestalten, die Himmel und Höllen, und alle devotionalen Praktiken sind für Taixu ein legitimer Teil des Buddhismus. Für Yinshun sind sie bestenfalls *upāya*, schlimmstenfalls Verunreinigungen des Buddhismus durch Angleichung an theistische Religionen. Dieser zweite Punkt wurde erst vor kurzem in den Kritiken von Rushi 如石 wieder aufgegriffen (s. Kap. 3.3.2).

Zwölf Jahre später, 1954, hat Moru 默如, ein Studienkollege Yinshuns aus dem Minnan-Institut, die Diskussion erneut eröffnet. Seine Kritik wendet sich gegen Yinshuns Beschreibung des Mahāyāna in “drei Überlieferungssträngen (*sanxi* 三系)”.¹⁸² Moru

¹⁸⁰ FHWB, 3. Mangelnde Sprachkenntnis, der Vorwurf, der heute von akademischer Sicht aus zuerst erhoben würde, wirft Taixu Yinshun natürlich nicht vor. Taixu selbst war nur des Chinesischen mächtig, das er mit einem schwer verständlichen Zhejiang-Akzent sprach.

¹⁸¹ Das Original kommt dem allerdings ziemlich nahe: ...孤取人間為本之趨向，則落人本之狹隘。

¹⁸² Die gesamte Debatte verläuft über folgende Texte:

Moru 默如: *Dacheng san xi de shangque* 大乘三系的商榷 [Diskussion über die drei Überlieferungsstränge des Mahāyāna]. *Haichaoyin* 35.6 (1954). FHWB, 211-218.

nimmt in seiner Argumentation auch Rekurs auf Taixu und verteidigt dessen Dreiteilung des Mahāyāna ((*sanzong*三宗) wie oben unter B3 beschrieben) gegen die Yinshuns. Insbesondere bewegt wieder einmal die Frage nach Stellung und Bezeichnung der Weishi-Tradition die Gemüter. Wie in der Debatte mit Shoupei wurden die Texte beider Kontrahenten in der Zeitschrift *Haichaoyin* veröffentlicht (die mittlerweile von Yinshun selbst herausgegeben wurde).

Die Diskussion mit Moru ist insofern interessant, als sie zeigt, wie sehr sich Yinshun in seiner Beschreibung des Buddhismus am indischen Buddhismus orientiert und wie irritierend das für chinesische Mönchsgelehrte war. Als Moru ihm vorhält, Taixus Benennungen der Traditionslinien seien angemessener, antwortet Yinshun:

Der große Lehrer Taixu hat die Einteilung in “Drei Schulen” vorgebracht. Ich habe eine Beschreibung in “Drei Systemen” (oder “Drei Diskursen”) formuliert. Der Inhalt ist weitgehend der gleiche (obwohl der Große Lehrer von den chinesischen Schulrichtungen ausgeht und ich von den indischen Texten).¹⁸³

Yinshun setzt hier bewusst indische Geistesgeschichte gegen chinesische Theologie. Der Anspruch, nur das Studium des indischen Buddhismus könne als Grundlage für ein korrektes Verständnis des Buddhismus dienen, war damals für einen Angehörigen des chinesischen Sangha nur schwer akzeptabel. Heute, fünfzig Jahre später, gibt es in Taiwan keinen ernstzunehmenden Zweifel mehr daran, dass der Buddhismus als

Y: *Dacheng san xi de shangque* 大乘三系的商榷 [Diskussion über die drei Überlieferungsstränge des Mahāyāna]. *Haichaoyin* 35.6 (1954). MYJ 20, 125-136

Moru 默如: *Dacheng san xi gaiguan* 大乘三系概觀 [Allgemeiner Überblick über die drei Überlieferungsstränge des Mahāyāna]. *Haichaoyin* 35.9-12 (1954) FHWB, 219-257.

Y: *Du "Dacheng san xi gaiguan" yihou* [Nach der Lektüre von “Allgemeiner Überblick über die drei Überlieferungsstränge des Mahāyāna”]. (1954) MYJ 20, 137-150.

¹⁸³ MYJ 20, 125.

Weltreligion sich nicht auf den chinesischen Kulturkreis beschränkt und innerhalb des chinesischen Sangha hat die Beschäftigung mit indischem und tibetischem Buddhismus enorm zugenommen. An dieser Entgrenzung der Wahrnehmung, hin zu einer internationalen, interkulturellen Perspektive hat Yinshuns Werk einen entscheidenden Anteil.

Die relative Bedeutung von Taixu und Yinshun für den chinesischen Buddhismus ist jedoch längst noch nicht entschieden. Wie wir gesehen haben, ist Yinshun vor nur 35 Jahren bestenfalls als Taixus Biograph wahrgenommen worden (s. Kap. 2.3.1). Heute ist es beinahe umgekehrt. Taixu wird vor allem als Lehrer Yinshuns erwähnt, und es steht außer Zweifel, dass heute Yinshuns Reputation – in Taiwan wie in China – die seines Lehrers weit in den Schatten stellt. Holmes Welch hatte mit seinem Diktum: “History belongs to those who write it, and the person who wrote more history than anyone else was Taixu,”¹⁸⁴ nur zur Hälfte recht, denn Yinshun hat noch mehr geschrieben.

Für die Entwicklung eines “Engagierten Buddhismus” allerdings wird Taixus Bedeutung langfristig wohl höher eingeschätzt werden müssen. Yinshuns gegenwärtiger Ruf als “Sämann eines Buddhismus der Menschenwelt”¹⁸⁵ wird nach seinem Tod wahrscheinlich zurücktreten, denn da, wo er einen sozial engagierten weltzugewandten Buddhismus vertritt, ist er vor allem ein Schüler Taixus. Yinshuns eigener Beitrag liegt in der Einführung einer historisch-kritischen Vorgehensweise in der Buddhismusforschung innerhalb des Sangha selbst. Durch eine Rationalisierung der historischen Betrachtung hat er das Bild, das sich chinesische Buddhisten von der Entwicklung ihrer eigenen Religion machen, tiefgreifend beeinflusst.

¹⁸⁴ Welch (1968), 256.

¹⁸⁵ Titel von Shi Zhaohui (1997).

3. Yinshun in Taiwan

1945, nach 50 Jahren japanischer Kolonialherrschaft, fiel Taiwan gemäß den Vorgaben der Kairo-Erklärung (Dez.1943) an China zurück. Im gleichen Jahr entsandte die nationalchinesische Regierung in Chongqing Chen Yi als Gouverneur, der seine Statthalterschaft ohne jedes Mandat der einheimischen Bevölkerung ausübte. Nach der rücksichtslosen Niederwerfung eines Aufstands im Februar 1947 herrschte das Guomintang Regime unter Jiang Jieshi 蔣介石 (1887-1975) (Chiang Kai-shek) und seinem Sohn Jiang Jingguo 蔣經國 (1918-1988) bis zum friedlichen Übergang in eine Demokratie Anfang der 90er Jahre.

Yinshuns Übersiedlung nach Hongkong und von dort nach Taiwan ist in vieler Hinsicht paradigmatisch für das Schicksal des chinesischen Sangha. Nach dem endgültigen Sieg der Kommunisten 1949 teilte sich China und seine Institutionen in zwei Welten: die Volksrepublik China und die Republik China auf Taiwan. Hongkong behielt bis 1997 seine Sonderrolle als britische Kolonie.

Sowohl auf dem Festland wie auf Taiwan gelang es religiösen Institutionen nur unter großen Schwierigkeiten ihren Platz in den sich rasch verändernden Gesellschaften zu finden. Die Herausforderung, die Bedrohung und schließlich das Ende der traditionellen chinesischen Außenpolitik durch die Auseinandersetzung mit europäischen gesellschaftlichen Systemen und Diskursen ist bis heute nicht in ihrer gesamten Tragweite abzusehen. Als Teil der traditionellen Gesellschaftsordnung sah sich der chinesische Buddhismus mit eben der Krise konfrontiert, in der sich die chinesische Kultur seit dem Ende des 19. Jahrhunderts befindet.

Auch die Geschichte der religiösen Institutionen in China und Taiwan nach 1949 ist völlig mit der gesamt-gesellschaftlichen Entwicklung in beiden Staaten verbunden. Trotz der ungenügenden Forschungslage zur Situation des Buddhismus auf dem Festland¹⁸⁶ steht zweifelsfrei fest: In China führte die

¹⁸⁶ Holmes Welch hat in *Buddhism under Mao* die Situation des Sangha in China in den 50er und 60er Jahren beschrieben, leider gibt es für die letzten 30 Jahre kein vergleichbares Werk. Wir wissen fast nichts über die

kommunistische Herrschaft zu einer deutlichen Zäsur in der Geschichte des chinesischen Buddhismus.

Auf Taiwan war die Lage für den Buddhismus weitaus besser. Die Religionsfreiheit war gesichert und Mönche und Nonnen blieben unbehelligt von politischer Repression. Auf institutioneller Ebene jedoch war der Buddhismus auf Taiwan wie jede Institution der Kontrolle des Regimes unterworfen. Erst mit der Lockerung und schließlich Aufhebung des Kriegsrechts (1987), veränderte sich die Lage. Selbst Yinshun, der sich fast ausschließlich mit der Geschichte des indischen Buddhismus beschäftigt hat, bekam zu spüren, dass religiöse Arbeit in totalitären Systemen nie unpolitisch und damit nie völlig ungefährlich ist.

3.1 Schwierigkeiten und Widerstände

Von Hongkong sagt Yinshun, er habe mit der Stadt "kein *yuan*", keine karmatische Verbindung. Dennoch hat er während seines Aufenthaltes dort von 1949 bis 1952 seinen Plan weiterverfolgt, ein eigenes Vihāra zu bauen. Er lebte zusammen mit Yanpei 演培 (1916-1996) und einigen anderen Schülern in kleinen Unterkünften, die von verschiedenen Laienanhängern zur Verfügung gestellt worden waren. Diese Situation war allerdings nicht befriedigend. Die kleine Gruppe musste in kurzer Zeit mehrere Male umziehen, und für seinen Lebensunterhalt hing Yinshun weitgehend von dem Geld ab, das ihm sein Schüler Miaoqin 妙欽 (1921-1976) aus den Philippinen schickte.¹⁸⁷

Entwicklung des chinesischen Buddhismus auf dem Festland in dieser Zeit. Auch für Taiwan ist die Quellenlage besser, neben Arbeiten in westlichen Sprachen wie Günzel (1989) und Jones (1999) haben sich taiwanische Forscher v.a. Jiang Canteng und Yang Huinan ausführlich mit neuerem taiwanischem Buddhismus beschäftigt.

¹⁸⁷ Miaoqin (1921-1976), der seit seinem fünften Lebensjahr im Kloster lebte, kam im Alter von 10 Jahren im Minnan Institut an (im gleichen Jahr, als auch Yinshun sein Studium dort begann). Er und Yanpei gingen beide 1938 in das Hanzang Institut. Im Winter 1940 erhielt Yinshun von Taixu selbst den Auftrag Miaoqin, Yanpei und Wenhui 文慧 im Buddhismus zu unterrichten. Das oben erwähnte *Shedachenglun jiangji* 攝大乘論講記 ist das Ergebnis dieses Seminars. Miaoqin war 1949 nach Manila gegangen.

Vielleicht dachte Yinshun auch, dass nach dem Tod Taixus die Zeit gekommen war, eine eigene Schule zu gründen. Zu diesem Zweck jedenfalls veranstaltete Miaoqin in Manila ein großes Dharmatreffen (*fahui* 法會) bei dem er zehntausend Dollar¹⁸⁸ einnahm, die er an Yinshun schickte. Dieser legte das Geld auf sein Bankkonto. Es sollte später in Taiwan den Grundstock für die Finanzierung des Fuyan-Instituts 福嚴精舍 bilden (s.u. 3.2.1).

Yinshuns letztes Jahr in Hongkong (1952) war besonders ereignisreich. Er wurde zum "Vorsitzenden der Vereinigten Buddhistischen Organisationen von Hongkong" 香港佛教聯合會會長 gewählt; die Tagesgeschäfte führten allerdings andere. Yinshun sagt in *Pingfan de yi sheng*, dass ihm dieser und andere mehr oder weniger ehrenamtliche Posten angetragen worden seien, er sich aber bei diesen administrativen Aufgaben nie wohl gefühlt habe. Er bemüht sich sichtlich, nicht den Eindruck zu erwecken, als sei er begierig auf Positionen in buddhistischen Vereinigungen gewesen.

In das Jahr 1952 fällt auch Yinshuns Teilnahme am 2. Buddhistischen Weltkongress 世界佛教友誼 in Japan. Seine Teilnahme als einer von nur fünf Vertretern Taiwans geschah auf Betreiben Li Zikuans 李子寬 (1882-1973)¹⁸⁹, der bereits 1950 auf Yinshun aufmerksam geworden war, und ihn nach Taiwan eingeladen hatte. Yinshuns Teilnahme ist ihm später von buddhistischen Kreisen in Taiwan verübelt worden, die gerne ihren eigenen Vertreter unter den nur fünf Entsandten gesehen hätten. Im September 1952, auf der Rückreise von Japan nach Taiwan, schlägt Li Zikuan Yinshun vor, den Posten eines Daoshi

Biographien von Miaoqin und Yanpei findet sich in Yu Lingbo (1997, 214-223 & 110-123). Es existiert auch ein Nachruf Yinshuns auf Miaoqin (HYJ 5, 183).

¹⁸⁸ PFYS, 59 schreibt *yuan* 元. Es handelt sich wohl um Hongkong Dollar.

¹⁸⁹ Li war ein Laienschüler Taixus. Als einer der einflussreichsten und engagiertesten Buddhisten der 40er, 50er und 60er Jahre war er wesentlich an der Etablierung des Buddhismus in Taiwan beteiligt. Eine kurze Biographie findet sich bei Yu Lingbo (1997), 146-155. Ein ausgezeichnetes Foto von Li bei Welch (1968), 47.

導師¹⁹⁰ im Shandaosi Tempel 善道寺 zu übernehmen. Zwar gab es bereits einen Daoshi im Shandaosi, den Mönch und Huayan-Spezialisten Nanting 南亭 (1900-1982), Li Zikuan versicherte Yinshun jedoch, dass “der Shandaosi sich nicht auf nur einen Daoshi beschränken muss. Der große Lehrer Zhangjia ist [dort] ebenfalls Daoshi, das ist nur ein Ehrentitel der ‘Gesellschaft zum Schutze des Dharma’ (*hufahui* 護法會).” Alle anfallenden Zeremonien würden von Nanting erledigt werden.¹⁹¹ Schon bald nach Yinshuns Übersiedlung nach Taiwan jedoch, verließ Nanting “ohne Streit, aber auch ohne Abschied,” den Shandaosi. Yinshun sollte dem Tempel weitere vier Jahre lang als Daoshi, seit dem Frühjahr 1956 auch als Abt (*zhuchi* 主持) vorstehen, geplagt von allerlei Verwaltungsarbeit und politischen Manövern.

Der Shandaosi war damals einer der wichtigsten Tempel Taiwans und das Amt des Abtes hatte ein großes “kirchenpolitisches” Potential. Yinshun war jedoch nicht geneigt, diese Stellung zu nutzen, um seine Position auszubauen, er wollte, wie er versichert, nur seine Ruhe.¹⁹²

¹⁹⁰ Der Titel wird in englischen Publikationen meist mit “Guiding Master” übersetzt. Im Deutschen vielleicht “Spirituelle(r) Leiter.” Der Titel ist sehr alt und taucht bereits als Kategorie in der ältesten Sammlung von Mönchsbiographien, dem *Mingseng zhuan*, auf (s. Rin (1979), 52). “Daoshi” ist eine der heute üblichen Anreden für Yinshun in buddhistischen Kreisen auf Taiwan (neben *Yinshun zhanglao* 印順長老 “Mönchsälterer Yinshun”, kurz *Yinlao* 印老).

¹⁹¹ PFYS, 57.

¹⁹² Dass Yinshuns Aussagen, er wolle nur seine Ruhe haben, mitunter klischeehaft klingen, liegt daran, dass sie in der chinesischen Kultur in der Tat als Klischee existieren. Das muss jedoch nicht unbedingt bedeuten, dass sie deshalb in jedem Fall in den Bereich literarischer Konvention gehören. Ray (1994, 382) spricht in seiner Kritik an Bareau dasselbe Problem an: “Pointing to formal elements in hagiography does not necessarily guarantee that text composition has moved from actuality into fantasy.” Im Lichte seines Lebens vor und nach den 50er Jahren scheint es mir durchaus glaubhaft, dass dieses Jahrzehnt der administrativen Aktivitäten nur ein Intermezzo war. Yinshuns Ehrgeiz scheint sich darauf beschränkt zu haben, eine eigene Schule (das Fuyan-Vihāra 福嚴精社) (s. Kap. 3.2.1) und einen Verlag (den *Zhengwen* Verlag 正聞出版社) zu etablieren.

Li Zikuan, dem Vorsitzenden der “Gesellschaft zum Schutze des Dharma”, war seinerseits durchaus nicht an einem energischen Abt an der Spitze des Shandaosi interessiert. Es scheint, als wollte er die Kontrolle, insbesondere die über die Finanzverwaltung, nicht aus der Hand geben. Yinshun, der keine Lust hatte, sich um die Tagesgeschäfte eines Tempels zu kümmern, und der Zeremonien und der Kontaktpflege zu den Laien eher aus dem Weg ging, war vielleicht in Augen Li Zikuans gerade die richtige “Galionsfigur” für den Shandaosi. Wie die Dinge standen, hatte die “Gesellschaft zum Schutze des Dharma” und damit Li Zikuan die Verfügungsgewalt über den Shandaosi.¹⁹³ Die Zusammenarbeit mit Li Zikuan wurde zunehmend schwieriger und im Herbst 1957 gab Yinshun alle Ämter im Shandaosi auf.¹⁹⁴ Zuvor jedoch, vor allem in den Jahren 1953 und 1954, hatte Yinshun einige Schwierigkeiten zu bestehen.

3.1.1 Politische Verwicklungen

Die Angriffe, denen sich Yinshun nach seiner Ankunft in Taiwan ausgesetzt sah, nehmen einen wichtigen Platz in seiner

¹⁹³ Die genauen Zusammenhänge sind ausführlich erläutert in Kan Zhengzong 闕正宗: “Shandaosi shiqi (1952-1957) de Yinshun fashi 善道寺時期 (1952-1957) 的印順法師 [Meister Yinshuns Zeit am Shandaosi Tempel (1952-1957)].” in: Lan Jifu (2000), 383-401. Kan erwähnt allerdings nichts von Yinshuns Anspielungen auf Li Zikuans mangelhafte Buchführung (PFYS, 112).

¹⁹⁴ Tatsächlich hatte Yinshun von Anfang an Schwierigkeiten mit Li. In FHWB (372-392) sind aufschlussreiche Tagebuch-Aufzeichnungen des Mönches Daoan 道安 (1907-1977) aufgenommen. Für den 1.2.1952 findet sich der Eintrag: “Ging heute Abend nach Zhilu, traf mich mit Yinshun und Zhumo 竺摩. Als ich auf die *Haichaoyin* 海潮音-Angelegenheit zu sprechen kam, [stellte sich heraus, dass] Yinshun mit Li Zikuan und Chen Jingtao 陳淨濤 nicht zufrieden war – er war regelrecht wütend.” Es ging offenbar darum, dass Yinshun (damals noch in Hongkong) versuchte, die Herausgabe von *Haichaoyin* nach Hongkong zu verlegen, wogegen sich Li Zikuan sperrte. Yinshun selbst erwähnt diese Angelegenheit in PFYS nicht. Später, nachdem Yinshun nach Taiwan übersiedelt war, übernahm er die Leitung von *Haichaoyin*. Die erste Ausgabe unter seiner Leitung (Jahrg. 34) erschien im März 1953. Yinshun hatte sein Ziel erreicht und veröffentlichte gleich drei Artikel in dieser Ausgabe.

Autobiographie ein. Er beschreibt sie als die schlimmste Zeit seines Lebens. Was war geschehen? Drei Vorfälle vor allem sind es, an die Yinshun sich erinnert. Erstens: die Vorgänge um den Mönch Yuanming 圓明 (1918*), der nach Japan entsandt worden war. Zweitens: ein Angriff durch den angesehenen Mönch Cihang 慈航 (1896-1954), der nur durch Vermittlung von Yanpei abgewendet werden konnte. Drittens: die Vorwürfe, die im Zusammenhang mit einer Passage in *Fofa gailun* 佛法概論 gegen Yinshun erhoben wurden, und welche die Auseinandersetzung auf eine etwas ernstere, politische Ebene hoben. Es handelt sich bei alle drei Vorgängen um kleinere Gefechte zwischen den Anhängern eines progressiveren Buddhismus in der Tradition Taixus (vor allem Li Zikuan und Yinshun) und des konservativen Flügels (Nanting, Baisheng etc.). Erstere wollten eine Reform des Sangha und vertraten (wie Yinshun) eine Auffassung der Lehre, die sich in vielen Punkten von der bis dahin gültigen Orthodoxie unterschied. Letztere sahen dagegen keinen Grund ihre Lehrmeinungen oder die Rolle des Buddhismus in der Gesellschaft zu ändern. Doch hier zunächst die Ereignisgeschichte.

1951 wurde der Mönch Yuanming nach Japan entsandt, um dort Buddhismus zu studieren.¹⁹⁵ Jede Reise nach Japan war damals eine politische Angelegenheit und auch diese war nur durch die Vermittlung eines Generals zustande gekommen.

Von Japan aus verursachte Yuanming einen kleinen Eklat. In einer, wie immer in buddhistischen Zeitschriften ausgetragenen, Debatte griff er seinen einstigen Mentor Cihang scharf an und empfahl ihm, doch von Yinshun zu lernen. In der Debatte benutzte Yuanming Ideen aus Yinshuns *Fofa gailun*, um einige Punkte seiner Argumentation zu untermauern. Wenige Monate später, im November 1953, veröffentlichte er abermals einen kontroversen Artikel, der den Mahāyāna Buddhismus kritisiert. Mahāyāna sei vom persischen Sonnenkult beeinflusst und dadurch

¹⁹⁵ Für diesen Aufenthalt wurde er von Li Zikuan bestimmt. Siehe Kan (2000), 392. Über sein weiteres Schicksal ist nur bekannt, dass er noch in den 50er Jahren unter dem Namen Yang Hongfei 楊鴻飛 in den Laienstand zurückgekehrt ist.

verunreinigt. Diese Argumentation folgte Ideen, die Yinshun in *Jingtu xinlun* vorgebracht hatte.¹⁹⁶ Die Idee, Mahāyāna Buddhismus (mit Ausnahme des frühen Madhyamaka) sei ein durch Beimischungen aus anderen Religionen verunreinigter Dharma, erboste viele der Mönchsälteren in Taiwan. Die Lobpreisungen aus Japan hatten für Yinshun unangenehme Konsequenzen.

Cihang, der sich persönlich angegriffen fühlte, unterstellte, dass Yinshun Yuanming in seiner Haltung unterstützt habe. Er schrieb einen heftigen Angriff auf Yinshun mit dem Titel “Wenn es kein Mahāyāna gäbe (*jiaru meiyou dacheng* 假如沒有大乘)” und beorderte seinen ehemaligen Schüler Yanpei zu sich. Yanpei hatte zu diesem Zeitpunkt schon viele Jahre bei Yinshun studiert, war aber auch Cihang weiterhin verbunden. Als er bei Cihang eintraf, begrüßte ihn dieser mit den dramatischen Worten: “Yanpei! Der chinesische Buddhismus ist heute in deiner und meiner Hand!” und gab ihm seinen Entwurf zu lesen. Die Schrift enthielt schwere Angriffe gegen Yinshun, insbesondere, dass dieser sich eine Führerrolle innerhalb des Sangha anmaße. Yanpei sagt, es sei ihm gelungen, Cihang davon zu überzeugen, dass Yinshun keine diesbezüglichen Ambitionen hege, und der Artikel wurde nie veröffentlicht.¹⁹⁷

Der Sturm im Wasserglas des taiwanischen Buddhismus sollte jedoch nicht so schnell abebben. Am 8. Dezember musste sich Yinshun im Shandaosi einem regelrechten Verhör unterziehen. Anwesend waren Baisheng 白聖, Nanting 南亭, Wu Zhongxing 吳忠行 und Zhou Zishen 周子慎.¹⁹⁸ Wu Zhongxing, der

¹⁹⁶ Siehe 3.1.2.

¹⁹⁷ Die Dramatik Cihangs, die in Yanpeis und Yinshuns Schilderung erhalten blieb, hatte ihren Grund. Wahrscheinlich wollte Cihang, der ebenfalls ein Schüler Taixus war, es nicht zum Äußersten kommen lassen. Mit dem unfertigen Artikel und Yanpei als Vermittler wollte Cihang Yinshun wohl lediglich ein Warnung geben.

Von dem Vorgang, der sich am 23. Dez. ereignete, gibt es noch einen anderen Bericht von Daoan (FHWB, 380), der mit Yinshuns Version übereinstimmt.

¹⁹⁸ Baisheng (1904-1989) leitete von 1960 bis zu seinem Tod fast dreißig Jahre lang die Buddhist Association of the Republic of China (BAROC). Er war einer der wichtigsten politischen Führer des Sangha in

Generalsekretär der Buddhist Association of China (BAROC), forderte Yinshun auf, seine Ansichten zu Yuanming und dessen Thesen darzulegen. Als Yinshun nur sagte, er habe keine Ahnung, was die Position von Yuanming eigentlich sei, habe Wu mit der Faust auf den Tisch geschlagen und gerufen: “Das bereitet den Weg für die Kommunisten!”, woraufhin die Versammlung beendet war.¹⁹⁹ Nicht beendet waren jedoch die Schwierigkeiten, denn Wu Zhongxing scheint, aus welchen Gründen auch immer, einen Groll gegen Yinshun gehegt zu haben. Trotz der Vermittlungsversuche von Li Zikuan scheint er auf eigene Faust gegen Yinshun agiert zu haben. Im Dezember oder Januar erschien in einem internen Mitteilungsorgan der Guomindang eine Notiz, die besagte, dass der Inhalt des von Yinshun verfassten *Fofa gailun* eine heterodoxe Darstellung der buddhistischen Lehre sei. Es enthalte “das Propaganda-Gift der kommunistischen Banditen” und alle Parteimitglieder wurden aufgefordert, die Verbreitung des Werks zu unterbinden.

Wu Zhongxing, den Yinshun in *Pingfan de yi sheng* implizit verdächtigt, die Notiz angeregt oder sogar selbst verfasst zu haben, fragte daraufhin den damaligen Vorsitzenden der BAROC, Zhangjia Hutukhu 章嘉活佛 (1889-1957), wie weiter zu verfahren sei. Zhangjia verwies Wu an Li Zikuan. Eine Beratung mit Li, den er ohnehin nicht leiden konnte, hielt Wu jedoch nicht für nötig.²⁰⁰ Stattdessen schickte er am 23.1.1954 im Namen der BAROC ein Telegramm an alle Distrikt-, Kreis- und Stadtverbände der BAROC und sonstigen buddhistischen Vereinigungen mit Kopien an das Innenministerium, und

Taiwan, der durch seine enge Zusammenarbeit mit der Guomindang Regierung die Stellung des Sangha in Taiwan absicherte. Vom Huayen Gelehrten Nanting (1900-1982) war schon die Rede. Wu Zhongxing, der Sekretär der BAROC, wurde einer der schärfsten Gegner Yinshuns. Bei Kan (2000) findet sich ein Zitat aus den Erinnerungen von Nanting, in denen er von einem Abendessen am 9.12.1953 spricht, bei dem sich Yinshun zur Mahāyāna-Frage geäußert habe. Alle Protagonisten des Vorabends waren da, auch Wu Zhongxing; möglicherweise handelte es sich hier um einen Versuch von Li Zikuan, die Wogen wieder zu glätten. Vielleicht hat sich Nanting auch im Datum geirrt.

¹⁹⁹ PFYS, 71.

²⁰⁰ PFYS, 72 und 76.

verschiedene öffentliche Verwaltungsbüros. In dem Telegramm heißt es unter anderem: “Hoffe auf einmütige Unterstützung bei der Unterbindung der Verbreitung [von *Fofa gailun*]. Es darf keine weitere Verbreitung erfahren.”²⁰¹ Mit diesem Angriff, präsentiert als eine Demonstration des Gehorsams gegenüber einer Notiz in einer Veröffentlichung des Regimes, wurde die Auseinandersetzung auf ein politisches, potentiell gefährliches Niveau gehoben. Die herrschende Clique auf Taiwan stand zu Beginn der 50er Jahre noch unter dem Schock der (selbstverschuldeten) Niederlage gegen die Kommunisten. Das System Chiang Kai-sheks reagierte mit großer Härte auf jeden Verdacht, jemand verbreite das “Propaganda-Gift der kommunistischen Banditen.” Yinshun ist durch diese Vorkommnisse zu keiner Zeit in ernsthafte Schwierigkeiten gekommen. In diesem Fall wurde er allerdings zur Selbstzensur genötigt.

Wogegen richteten sich konkret die Angriffe gegen *Fofa gailun* [Einführung in den Buddhismus]? Das Werk, für dessen Herausgabe Yinshun 1949 nach Hongkong ging, und sich dadurch ein Leben in China unter kommunistischer Herrschaft ersparte, umfasst in der Miaoyun-Ausgabe (MYJ 8) etwa 250 Seiten. Yinshun präsentiert hier einen Abriss buddhistischer Grundthesen, der sich in seiner Konzeption von anderen chinesischen Werken dieser Art wesentlich unterscheidet. *Fofa gailun* ist keine geschichtliche Studie, sondern eine systematische Exposition des Buddhismus in den Kategorien der frühen Ahan 阿含 (Āgama) Schriften und des Abhidharma. Das Werk ist in chinesischen buddhistischen Kreisen bis heute sehr erfolgreich. Noch 2000, mehr als fünfzig Jahre nach seiner Veröffentlichung, wurde es an der staatlichen Soochow Universität, Taipei, in einem Einführungskurs zum Buddhismus benutzt, auch an vielen buddhistischen Instituten in Taiwan und Malaysia gehört das Buch heute noch zur Grundlektüre.²⁰²

Die Angriffe, die 1954 gegen das Buch lanciert wurden, scheinen aus heutiger Sicht kaum der Rede wert. Es ging um Yinshuns Schilderung des buddhistischen ‘Paradieses’ Uttarakuru

²⁰¹ Zitiert nach PFYS, 72.

²⁰² Siehe Einleitung.

(*beijuluo* 北拘羅). In der ersten Ausgabe von *Fofa gailun* fand sich eine Karte, die versuchte, die historische Entwicklung des Uttarakuru-Themas zu veranschaulichen und das Gebiet des heutigen Tibet als Uttarakuru bezeichnet. Des weiteren enthält der Text eine Schilderung der Paradiesischen Zustände, die traditionellen Vorstellungen folgt:

Das legendäre Uttarakuru ist eine Welt des höchsten Glücks. Gerechtigkeit und Freiheit, die dort herrschen, gleichen der menschlichen Gesellschaft am Beginn der Welt. [...] Die Besonderheit von Uttarakuru ist, dass es keine Familien gibt; Männer und Frauen besitzen einander nicht; es gibt auch kein wirtschaftliches Eigentum. Kleidung, Wohnung, Schiffe und Wagen, Teiche, Gerätschaften – das alles ist Gemeineigentum und darf in angemessenem Maße nach Belieben gebraucht werden. Alle sind "ohne allen privaten Besitz, ohne alle Sorge um Besitz" und haben die Abschaffung der Privatwirtschaft wahrhaft erreicht. Männer und Frauen, mit Ausnahme naher Verwandter, verbinden und trennen sich frei. Kinder gehören der Gemeinschaft als ganzes. Ethiker, die vom Grundwert der Familie überzeugt sind, werden hier "pfui" rufen, Wirtschaft und Geschlechterbeziehung Uttarakurus der Tugendlosigkeit bezichtigen und sagen die Menschen dort seien vater- und mutterlos wie Tiere. Der Buddhismus jedoch sagt: Diese Menschen verwirklichen Selbst- und Besitzlosigkeit, sie "können die zehn guten Handlungen (*shi shanye* 十善業) üben." Wenn man es wirklich schafft nicht zu töten, nicht zu stehlen, keine sexuellen Verfehlungen zu begehen und nicht zu lügen, sind diese fünf Gebote weitaus erhabener als eine Tugend, welche die Familie zum Grundwert nimmt. In Uttarakuru gibt es keine Unterschiede in Hautfarbe und Rasse, alle Menschen sind gleichberechtigt. Durch die bessere Gesundheit muss niemand mehr jung sterben. Und wenn die Leute sterben, gibt es keine Trauer und kein Weinen. Diese Welt ist gesund und rein wie ein großer Park. Der Ackerboden ist ergiebig, die Strassen eben und breit, die Temperaturen sind gemäßigt und überall gibt es wunderbare Gerüche, Musik und Lichter. Wie glücklich muss das Leben der Menschen in solch einer Welt sein! [...] Die Welt, die sich

der älteste Buddhismus (*yuanshi fojiao* 原始佛教) erhoffte, war eben eine solche Welt. Und diese Erfüllung der buddhistischen Wahrheit und Freiheit, der Weisheit und des Mitgefühls ist auch die Zukunft dieser Welt.²⁰³

Dies wurde nun so interpretiert, dass Yinshun ein kommunistisch kontrolliertes Gebiet (Tibet, weil nördlich von Indien) als Paradies ausgab und zwar ungeachtet der Tatsache, dass der Text bereits 1944 verfasst wurde, als Osttibet offiziell noch zur Republik China gehörte. Yinshun verfasste auf Anraten von Li Zikuan am 23.1.1954 eine Erklärung, in der er sich gegen die gegen *Fofa gailun* und ihn persönlich erhobenen Vorwürfe verteidigte. Offiziell hieß dies “Antrag auf Überprüfung [des Verbreitungsverbots].” Darin heißt es:

Das Gift des Kommunismus besteht vor allem in seinem Materialismus, seiner Philosophie des [Klassen-] Kampfes und seiner totalitären Politik. Wie im *Gailun* dargestellt, neigt der Buddhismus nicht dem Materialismus zu, er geht nicht von der Materie aus, um die Dinge zu erklären. Er hat keine Sympathie für eine materialistische Epistemologie sondern kritisiert sie. [...] Es gibt auch nicht die kleinste Gemeinsamkeit zwischen dem Standpunkt des Buddhadharmas und dem Kommunismus von Marx und Lenin. [Meine Aussagen,] dass Uttarakuru ein Land des Glücks sei, ohne Familienbande [...], beruhen alle auf Aussagen in den Sutren. Gäbe es dort noch mehr Weisheit und Tugend, dann wäre es ein Reines-Land²⁰⁴

Diese Erklärung wurde jedoch für ungenügend befunden und Yinshun “beantragte” in einem nächsten Schritt, abermals unter der Aegide Li Zikuans, eine “Verbesserung.”

Es gibt eine riesige Anzahl an Sutren. Die im *Fofa gailun* gemachten Aussagen sind, da es mir in der Zeit der Flucht [vor den Japanern in Chongqing] an Material mangelte, vielleicht missverständlich. Was Uttarakuru angeht:

²⁰³ Dieser zensierte Teil findet sich vollständig nur bei Kan (2000), 401. (S.u.)

²⁰⁴ Zitiert nach PFYS, 80.

obwohl gesagt wird, dass es ein Land des Glücks ist, so gilt es im Buddhismus doch als eines der “Acht Schwierigen Umstände”²⁰⁵. Es ist ein Utopia, in dem man den Buddhadharma nicht hören kann, das nicht dem Buddhismus zugeneigt ist. In dem Reinen-Land [jedoch], das von Buddhisten erhofft wird, gibt es Wahrheit und Freiheit, Weisheit und Mitleid.

Wenn es auf Seite 93 Stellen gibt, die geändert werden sollten, so bitten wir, uns darauf aufmerksam zu machen. Wir bitten die Regierung ernsthaft um Hinweise, nach denen wir die Korrekturen vornehmen werden.²⁰⁶

Bald darauf erhielt die BAROC ein Schreiben, das die Neuauflage einer verbesserten (d.h. selbstzensierten) Version von *Fofa gailun* erlaubte. Daraufhin entschlossen sich Yinshun und Li Zikuan, die Karte wegzulassen und den Text wie folgt umzuschreiben:

In Uttarakuru ...sind alle Menschen einfach und ehrlich. Sie leben ohne Familienstrukturen. Was Speise und Trank, Männer und Frauen angeht, so leben sie ein selbst- und besitzloses Leben. Es gibt keine Unterschiede in Hautfarbe und Rasse. [...] Eigentlich sollte dies das größte Glück bedeuten, doch im Buddhismus zählt man [Paradiese] zu den “Acht Schwierigen [Umständen, in denen man einem Buddha nicht begegnen kann].” Erst wenn man auf der Grundlage von Frieden und materiellem Reichtum Weisheit und Mitgefühl verwirklicht, und erst wenn Wahrheit und Freiheit im Sinne des Buddhadharma allseits

²⁰⁵ Der Tradition nach gibt es “acht schwierige Umstände (*ba nan* 八難, *aṣṭākṣaṇa*)”, in denen man einen Buddha nicht treffen und das Dharma nicht hören kann: 1. In einer Hölle. 2. Als hungriger Geist. 3. Als Tier. 4. In einer Geburt im Himmel der Langlebigkeit (*changshoutian* 長壽天). 5. In einer Geburt in Uttarakuru. 6. In einer Geburt als Taubstummer. 7. In einer Geburt als Häretiker, in der man sich nur um nicht-buddhistische Systeme kümmert. 8. In einer Geburt, die in die Zeit vor oder nach dem Erscheinen eines Buddha fällt. Vgl. *Shishang jing* 十上經 (T.1, 55c), *Banan jing* 八難經 (T.1, 613a).

²⁰⁶ PFYS, 82.

bekannt sind, dann ist es das Reine Land, das sich die Anhänger des Buddhismus erhoffen.²⁰⁷

In späteren Ausgaben von *Fofa gailun* wurde die Karte wieder aufgenommen (MYJ 8, 126), der damals von Yinshun entfernte Textteil allerdings nur zum Teil. Er fand wohl, dass die Lehre von den “Acht Schwierigen Umständen” bei der Beurteilung von Uttarakuru in der Tat eine wichtige Rolle spielt.²⁰⁸ Auf diese Weise hat das totalitäre System der 50er Jahre sogar einen kleinen Beitrag zu *Fofa gailun* geleistet.

Im Rückblick scheinen die Vorgänge der Jahre 1953/54 eine Kleinigkeit. Auf Yinshun jedoch, der, im Gegensatz zu seinem Vorbild Taixu, an politische Kämpfe nicht gewöhnt war, haben diese Schwierigkeiten großen Eindruck gemacht. Sie nehmen in

²⁰⁷ PFYS, 83. Der Text, wie er sich heute in MYJ 8, 133 findet, ist eine Mischung aus der alten und der “verbesserten” Version.

²⁰⁸ Dies belegt ein Interview von 1988:

Frage: “Die alte Ausgabe von *Fofa gailun* spricht über Uttarakuru. Ist es nun ein buddhistisches Ideal oder nicht?”

Yinshun: “Nein. Es ist ein altes Abbild einer primitiven Gesellschaft. Jemand hat diesen Absatz benutzt, um mich als Kommunisten zu denunzieren. Es ist das, was die Kommunistische Partei die primitive Gesellschaft nennt. Werden Kinder geboren, gehören sie weder zum Vater noch zur Mutter, es gibt keine Familienstruktur und auch keine Privatwirtschaft. Auch jetzt gibt es noch einige primitive Stämme, die so leben.”

Frage: “Wird es im frühen Buddhismus als eines der *ba nan* 八難 [acht schwierigen Umstände] gezählt?”

Yinshun: “*Nan* bedeutet hier *nan* wie in *kunnan* 困難 [schwierig, mühevoll] nicht *nan* wie in *zainan* 災難 [Not, Unglück, Katastrophe]. Die Bedeutung im Sanskrit ist *ba wu xia* 八無暇 [“acht ohne Muße”, *aṣṭākṣaṇa*], was heißt, dass es [in diesen Umständen] keine Zeit gibt, sich mit dem Dharma, den Dingen einer spirituellen Zivilisation zu beschäftigen. Das ist nicht das gleiche wie Not.”

Frage: “Warum ist es schwer, sich in Uttarakuru mit dem Dharma zu beschäftigen?”

Yinshun: “An diesem Ort kann man das Buddhadharma nicht studieren, weil an diesem Ort kein Buddha erscheint.”

Frage: “Ähnelt Afrika nicht auch einem der *ba nan*?”

Yinshun: “Afrika zählt zu den ‘umliegenden Gebieten’ (*biandi* 邊地). Wenn nur Menschen das Dharma dorthin bringen würden, dann kann man es dort auch lernen.”

(Huang Zexun (1998), 289-290.)

seiner Autobiographie einen verhältnismäßig großen Raum ein (dreißig von zweihundert Seiten) und scheinen auch dazu beigetragen zu haben, dass er sich seit Ende der 50er Jahre administrativer Funktionen weitgehend enthalten hat.²⁰⁹

Macht Yinshun hier aus einer Mücke einen Elefanten? Vielleicht. Allerdings ist zu bedenken, dass im chinesischen Kulturkreis Kritik an Geschriebenem großes Gewicht hat. Unter unglücklichen Bedingungen kann eine politisch motivierte Kritik ein Momentum entfalten, welches oft völlig unproportional zum Gegenstand eines Textes steht. Spätestens seit der 'literarischen Inquisition' der frühen Qing-Zeit gibt es in China eine Tradition, welche die Autoren streng für die politische Konformität ihrer Texte in die Verantwortung nimmt. Noch im Winter 1965-66 begann in China, zehn Jahre nach den hier beschriebenen Vorgängen, die Kulturrevolution mit einer Kritik an einem Theaterstück.²¹⁰ Es war daher aus der Perspektive eines chinesischen Autors zu Beginn der 50er Jahre nicht angebracht, eine solche Kritik auf die leichte Schulter zu nehmen. Andererseits war Yinshun auch kein politisch Verfolgter. Verglichen mit den in den 50er Jahren durch den "Weißen Terror" des Guomindang-Regimes tatsächlich Verfolgten, waren seine Schwierigkeiten geringfügig; eine Behandlung, wie sie viele Autoren unter totalitärer Herrschaft erfahren haben.

²⁰⁹ 1979 erklärte sich Yinshun bereit, den (Ehren-) Vorsitz der Organisation zu übernehmen, die den Bau des Ciji Krankenhauses in Hualien betrieb. Später sollte Yinshun dort noch manche Tage im Krankenbett verbringen.

²¹⁰ Für eine ausführliche Darstellung dieses Vorgang siehe Clive Ansley: *The Heresy of Wu Han: His Play "Hai Jui's Dismissal" and its Role in China's Cultural Revolution*. Toronto: University of Toronto Press, 1971.

3.1.2 Die Auseinandersetzung mit dem Reinen-Land Buddhismus²¹¹

1951 hielt Yinshun in Hongkong eine Reihe von Vorträgen zum Reinen-Land Buddhismus. Noch im gleichen Jahr überarbeiteten Yanpei und Xuming ihre Mitschriften davon und veröffentlichten sie unter dem Titel “*Jingtu xinlun* 淨土新論 [Neuer Aufsatz zum Reinen-Land] ²¹².” Von einer ähnlichen Vortragsreihe zum gleichen Thema im Winter 1953 wurden ebenfalls eine überarbeitete Mitschrift herausgegeben (“*Nianfo qianshuo* 念佛淺說 [Allgemeine Bemerkungen zur *Nianfo* Praxis]”²¹³). Die in dem Aufsatz vorgebrachten Thesen scheinen die erste historisch-kritische Diskussion des Reinen-Land Buddhismus innerhalb des chinesischen Sangha zu sein und verärgerten viele Anhänger der Reinen-Land Devotion.

Der Reine-Land Buddhismus war nach der Song-Zeit (10.-13. Jahrh.) zusammen mit dem Chan Buddhismus die vorherrschende Schulrichtung innerhalb des chinesischen Buddhismus geworden. Die Grundannahme ist, dass es sogenannte Reine-Länder²¹⁴ gibt, in denen Buddhas oder Bodhisattvas residieren und dass es möglich ist, in diesen Paradiesen wiedergeboren zu werden. In der Praxis üben sich die Anhänger des Reinen-Land Buddhismus vor allem in der Anrufung von Buddha Namen (*nianfo* 念佛), insbesondere dem Namen Amitābhas (*Amitofo* 阿彌陀佛). Das soteriologische Ziel der Praxis ist die Wiedergeburt in einem paradisischen Reinen-Land. Von diesem aus könne man später

²¹¹ Vgl. auch Darstellung in Jones (1999, 124-133). Zwei Kleinigkeiten seien hier korrigiert: Die Verwicklungen um *Fojiao gailun* sind nicht mit dem Ressentiment zu verwechseln, das Yinshun wegen seiner Aussagen zum Reinen Land entgegengebracht wurde. Außerdem hat sich der Ärger der Reinen-Land Anhänger in Taiwan nach Aussage Yinshuns an der Vortragsreihe *Nianfo qianshuo*, nicht an *Jingtu xinlun* entzündet.

²¹² MYJ 17, 1-75. Jiang Canteng hat in (1995) eine Studie über *Jingtu xinlun* veröffentlicht. Hierzu gibt es eine Replik von Yinshun (HYJ 5, 99-105).

²¹³ MYJ 17, 77-122.

²¹⁴ *Jingtu* 淨土 wohl besser mit *Lauterem-Land* zu übersetzen. *Reines-Land* hier in Anlehnung an das englische *Pure Land*, das für die Buddhismuskunde bereits Standard geworden ist.

viel leichter die buddhistischen Lehren verwirklichen und Nirvana erreichen. Das Ziel des direkten Eingehens ins Nirvana aus diesem Leben (wie im frühen Buddhismus), oder der Erleuchtung in diesem Leben (wie im Chan Buddhismus) wird auf eine spätere Existenz verschoben.

Yinshun hatte als Schriftgelehrter für diese devotionale Form des Buddhismus nicht viel übrig. Darin weicht er von der Meinung seines Lehrers Taixu ab, der gesagt haben soll: “Der Vinaya ist die gemeinsame Basis der drei Vehikel (der Śrāvaka, Pratyekabuddhas und Mahāyāna-Anhänger); das Reine Land ist ihre gemeinsame Zuflucht.²¹⁵” Yinshun hält den Reinen-Land Buddhismus für eine minderwertige Art des Buddhismus, die vor allem für Menschen mit geringer geistiger Kapazität geeignet sei, eine Art Kindergarten der buddhistischen Praxis. In *Jingtu xinlun* sind es vor allem drei Argumente, mit denen Yinshun den Reinen-Land Buddhismus auf einen der hinteren Plätze in seiner buddhistischen Werteskala verweist.

1. Was die Anhänger des Reinen-Land Buddhismus wohl am meisten erbost hat ist, dass er die Figur des Amitābha mit der brahmanischen Verehrung der Sonne in Verbindung bringt. Es scheint, dass Yinshun damals auf Umwegen von diesem Zusammenhang gehört hat, den bereits Max Müller (1823-1900) aufgezeigt hatte. In *Jingtu xinlun* verwendet er jedoch nirgendwo westlich-japanische Literatur, sondern argumentiert ausschließlich auf den sehr indirekten Anzeichen für diese Beziehung, die in chinesischen Sutren zu finden sind. Auch spricht Yinshun von “brahmanischem” Einfluss, während im Westen zumeist von einer Beeinflussung durch den Zoroastrismus ausgegangen wird.²¹⁶

²¹⁵ 律為三乘共基淨為三乘共庇. Zitiert in FHWB, 274. Für Taixus Haltung zum Reinen-Land siehe v.a. “Jianshe renjian jingtu lun 建設人間淨土論 [Gedanken zur Errichtung eines Reinen-Land es in der Menschenwelt.]” und “Zenyang lai jianshe renjian fojiao 怎樣來建設人間佛教 [Wie ein Buddhismus der Menschenwelt zu errichten sei].” Beide in: *Taixu dashi quanshu* 太虛大師全書 [Gesamtausgabe der Werke des Großen Lehrers Taixu]. Bd. 49.

²¹⁶ Eliades *Encyclopedia of Religion* sagt hierzu: “It has been suggested with great plausibility that the Buddha of the West was first accepted as an object of devotion by the Buddhists of the far northwest of the Indian

In CDQK (S.803-804) hat Yinshun diesen Gedanken noch einmal aufgegriffen. Hier sagt er, es sei eine Verbindung zwischen Amitābha und der persisch/zoroastrischen Lichtgottheit Ormazd (Pahlavi für Ahura Mazda) anzunehmen. Als Quelle verweist er auf Shizutani ((1974), 251). Shizutani diskutiert an dieser Stelle die verschiedenen Stränge und Erklärungsmodelle für die Entstehung der Amitābha Gestalt sehr viel umfassender als Yinshun. Es fehlt jedoch jeder Hinweis auf Ormazd oder Ahura Mazda. Im Zusammenhang mit dem Zoroastrismus erwähnt Shizutani lediglich Mithra (S. 249) und einen anderen Gott. Er bietet allerdings eine Geschichte aus dem *Sanbao ganying yaolue lu* (T.2084) an, die seiner Ansicht nach belegt, dass das Reine Land von Amitābha *nicht unbedingt* mit der persischen Religion in Verbindung gebracht werden muss. Die Beziehung der Geschichte zur Fragestellung ist allerdings nur sehr unklar ausgeführt, Yinshun hat ihn vielleicht mißverstanden. Deutlich zeigt sich hier, dass Yinshun keinen Zugriff auf die für eine vergleichende Studie notwendige Literatur hat. Auch der “kreative Umgang” mit seinen Quellen ist typisch für Yinshun, der häufig aus dem Gedächtnis zitierte und die Annotation auch seiner späten Werke meistens seinen Schülern überließ.

2. Einen zweiten Vorwurf gegen den Reinen-Land Buddhismus lanciert Yinshun auf politisch-gesellschaftlicher Ebene. Yinshun findet, dass Buddhisten in einem “Buddhismus für die Menschenwelt (*renjian fojiao* 人間佛教)” daran arbeiten sollten, selbst – wie Amitābha – ein Reines-Land zu schaffen, statt nach Wiedergeburt in einem Reinen-Land zu streben:

Normalerweise denkt man an Amitābha Buddha und meint, wenn es einen Buddha gibt, gibt es auch ein Reines-Land. Kaum einer weiß, dass Amitābha selbst nicht gelobt hat, in einem Reinen-Land wiedergeboren zu werden. In den Mahāyāna Sutren ist überall vom “Ausgestalten eines Reinen-Lands (*zhuangyan jingtu* 莊嚴淨土)” die Rede, das

subcontinent as a result of Persian cultural and religious influence, since light and life are essential characteristics of the chief Zoroastrian divinity, Ahura Mazda.” (sub voc. *Pure Lands*)

heißt, dass sich ein Bodhisattva an seinem jeweiligen Ort in unzähligen Tugenden übt, und sich daran macht, ein Reines-Land auszugestalten, ein Unternehmen, das er mit Erlangung der Buddhaschaft erfolgreich vollendet. Heute hört man nur von einer Wiedergeburt im Reinen-Land, aber nie davon, dass ein Reines-Land auszugestalten ist. Das ist wirklich einseitig!²¹⁷

3. Ein drittes, textkritisches, Argument entwickelt Yinshun in seiner Analyse der verherrschenden Praxis des Reinen-Land Buddhismus. Das Rezitieren der Buddhanamen, insbesondere des von Amitābha z.B. in der Formel *Namu amitōfo* 南無阿彌陀佛 (Ehre sei Amitābha Buddha) beruhe auf einem falschen Verständnis von *nianfo*. Im chinesischen Buddhismus, sagt Yinshun, sei es zu einer Verwechslung von *nāma-grahaṇa* (*cheng ming* 稱名) dem “Rufen der (Buddha)-Namen” und *buddhānusmṛti* (*nianfo* 念佛) dem “Angedenken an (Eigenschaften des) Buddha” gekommen. Letztere sei eine der wichtigsten Meditationsformen des Mahāyāna, erstere eine weit weniger wichtige Form der Übung.²¹⁸

Es wäre nun falsch, aus alledem zu folgern, dass Yinshun den Reinen-Land Buddhismus völlig ablehnt, oder dass er, wie es heute oft versucht wird, die Reinen-Länder als psychologische Zustände interpretiert. In seinen Vorträgen zu Vasubhandus *Sukhāvativyūhopadeśa*²¹⁹ weist er eine psychologische Erklärung des Reinen-Landes von Amitābha deutlich als unbuddhistisch zurück. Er glaubt vielmehr daran, dass die verschiedenen Reinen Länder, die im Buddhismus angenommen werden, in dem Sinne existieren wie unsere Welt.

Für ein Mitglied des chinesischen Sangha war Yinshuns historisch-kritische Vorgehensweise in den 50er Jahren durchaus

²¹⁷ MYJ 17, 38.

²¹⁸ MYJ 17, 56-64 und 103-112.

²¹⁹ Überliefert in Chinesischer Übersetzung (T.1514). Yinshuns Vorträge von 1963 sind veröffentlicht unter dem Titel “Wangsheng jingtu lun jiangji 往生淨土論講 [Vorlesungen zum *Sukhāvativyūhopadeśa*]” (HYJ 1, 355-406).

fortschrittlich. Die Anhänger des Reinen-Land Buddhismus waren allerdings nicht gerade erfreut, ihren Buddhismus als einen Buddhismus “für Anfänger” gewertet zu sehen, die “nicht wagen, die Arbeit der Tathāgata Familie zu schultern.”²²⁰

Der einflussreichste Vertreter des Reinen-Land Buddhismus im 20. Jahrhundert war der Mönch Yinguang 印光 (1861-1940), dessen Charisma viele Schüler anzog.²²¹ Yinguang propagierte eine wörtliche Auslegung des Reinen-Landes als einem konkreten Ort, das Paradies des Buddhas Amitābha. Um dorthin zu gelangen, bedarf es nach Yinguang eines streng moralischen Lebenswandels und der lebenslangen Übung des *nianfo*. Er kritisierte Chan Buddhismus als unzuverlässige und minderwertige Art des Buddhismus und definierte eine Reine-Land Orthodoxie für das 20. Jahrhundert. Seine Haltung in theologischen Fragen war in vielerlei Hinsicht der Yinshuns genau entgegengesetzt.

In Taiwan wurde Yinguang durch seinen Schüler Li Bingnan 李炳南 (1890-1986) bekannt. Li Bingnan war einer der einflussreichsten Laien in der Geschichte des Buddhismus auf Taiwan. Von seiner Basis in Taizhong aus verbreitete er über dreißig Jahre lang den Reinen-Land Buddhismus in der Tradition Yinguangs, mit der Betonung auf Moral und *nianfo*. Seiner Lehrtätigkeit an der Donghai 東海 und der Zongxing 中興 - Universität in Taizhong verdankte er einer Anzahl einflussreicher Schüler.²²²

Es entstand, scheinbar schon in den 50er Jahren, das Gerücht, einige Schüler von Li Bingnan hätten mit dessen Einverständnis Yinshuns *Nianfo qianshuo* öffentlich verbrannt. Yinshun hält das lediglich für ein Gerücht von vielen, die damals im Umlauf

²²⁰ MYJ 17, 121.

²²¹ Jones (1999), 115-119.

²²² In diesen Zusammenhang gehört ein Sachverhalt, der mir lange Zeit ein Rätsel war. Warum hat Yu Lingbo 于凌波 in seinem fünfbändigen Werk über Vertreter des chinesischen Buddhismus der Neuzeit einzig Yinshun ausgelassen? Die einzige Erklärung für diese eklatante Lücke ist, dass Yu Lingbo, als Schüler und Weggefährte Li Bingnans, Yinshun seine Haltung zum Reinen-Land noch 40 Jahre später verübelte. (Ich danke Prof. Lan Jifu, für den Hinweis.)

waren.²²³ Die Feindseligkeit der *Nianfo*-Gruppe um Li Bingnan lässt sich jedoch kaum leugnen. In der Buddhismus Gruppe der Zhongxing-Universität war es sogar verboten, die Bücher Yinshuns zu lesen.²²⁴

Die Beziehung zwischen Li Bingnan und Yinshun war jedoch komplexer als sie aufgrund dieser Affäre scheint. Vielleicht in einem Versuch die Unstimmigkeiten zu bereinigen, hat Yinshun später den Bau eines buddhistischen Krankenhauses in Taizhong durch die Gruppe um Li Bingnan mit einer großzügigen Spende unterstützt. Neben dem Krankenhaus wurde schon damals eine Taixu-Gedenkstätte gebaut, die noch heute steht.²²⁵

Es wäre interessant zu erfahren, inwieweit Yinshuns Kritik an der Reinen-Land Praxis Einfluss gezeigt hat, und ob sich die Ansichten und Werte derer, die sich als Reine Land Buddhisten verstehen, in den letzten 50 Jahren signifikant verändert haben. Der Reine Land Buddhismus des 20. Jahrhunderts ist jedoch leider kaum erforscht. Es gibt meines Wissens keine Studie, die auch nur die Eckdaten für eine Diskussion liefert (etwa wie viele der taiwanischen Buddhisten sich der Reinen-Land-Schule zugehörig fühlen).

²²³ HYJ 5, 103.

²²⁴ Wen Jinke (1994), 25.

²²⁵ Auf einer Plakette über dem linken Eingang steht Yinshuns Name mit dem Titel "Guiding Master," neben dem des "Geschäftsführers" Li Bingnan.

3. 2 Aufbau von Institutionen

3.2.1 Das Fuyan-Vihāra 福嚴精舍 und die Huiji-Vortragshalle 慧日講堂

In den 50er Jahren gründete Yinshun das Fuyan-Vihāra in Xinzhu und die Huiji-Vortragshalle in Taipei. Beide Orte spielen bis heute eine wichtige Rolle für die Verbreitung von Yinshuns Werken. Im Fuyan-Vihāra, ursprünglich einfach eine Wohnstatt für Mönche und Nonnen²²⁶, wurde später das Fuyan-Institut für Buddhismuskunde 福嚴佛學院²²⁷ gegründet, das bis heute eine der wichtigsten Ausbildungsstätten für den chinesischen Buddhismus auf Taiwan ist.

Buddhistische Institute dieser Art spielen im chinesischen Buddhismus erst etwa seit Ende der Qing-Dynastie (1911) eine Rolle.²²⁸ Holmes Welch schätzt, dass in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ca. 70 Institute gegründet wurden, die etwa 7500 Mönche ausbildeten.²²⁹ Die Entstehung der buddhistischen Institute verdankt sich zu einem Teil dem Vorbild der christlichen Seminare, aus denen viele gut ausgebildete chinesische Kleriker hervorgingen. Zum anderen hat der Zusammenbruch der Qing Monarchie, der eine generelle Neuordnung der gesellschaftlichen Institutionen zur Folge hatte, eine entscheidende Rolle gespielt. Das Bemühen des Sangha um eine verbesserte Ausbildung seiner Mitglieder ist kein Zufall. Die Entwicklung im Buddhismus

²²⁶ Die Nonnen sind im benachbarten Yitongsi 一同寺 untergebracht. Das institutionelle Arrangement zwischen Fuyan Vihāra und Yitongsi hat sich durch die Jahrzehnte mehrfach gewandelt. Prinzipiell ist das Fuyan Vihāra heute ein Klausurbereich für Mönche, zu dem Nonnen und Laien nur mit besonderer Erlaubnis Zugang haben.

²²⁷ Das Institut ist mittlerweile die wichtigste Institution des Fuyan-Vihāra und die Namen werden oft synonym gebraucht. Das Institut wurde jedoch erst 1961 gegründet. Andere häufig gebrauchte Worte in den Namen buddhistischer Institute, die ich hier mit "Institut" übersetze sind: *xueyuan* 學院, *yanjiuyuan* 研究院, *yanjiusuo* 研究所. Mit "Institut" folge ich hier Marcus Günzel (1998, Kap. 4). Eine Alternative wäre "Seminar (-schule)" im Sinne christlicher Priesterseminare.

²²⁸ Siehe Welch (1968), Kap. 6.

²²⁹ Welch (1968), 116.

erweist sich hier abermals als ein Spiegelung der gesamtgesellschaftlichen Problematik. Die Konfrontation mit westlichem Denken und Wissenschaft hatte im 19. Jahrhundert in Japan und China zu der Einsicht geführt, dass es zur Bewahrung der Souveränität notwendig war, vom Westen zu lernen. Was und inwieweit vom Westen gelernt werden sollte, war allerdings umstritten. Mit dem Ende des Beamtenprüfungs-Systems im Jahre 1905, war nach 1500 Jahre das konfuzianische Monopol auf gesellschaftlich relevante Bildung gebrochen. Das Datum markiert das Ende des Konfuzianismus als hegemonialem Diskurs in China. Damit war die Voraussetzung für Experimente im Bildungswesen geschaffen.

Die ehrgeizigste Initiative einer Bildungsreform im Sangha, die auch explizit als Reform benannt wurde, wurde natürlich von Taixu initiiert.²³⁰ Die von ihm gegründeten Institute zur Ausbildung des Sangha (s. Kap. 2.3.1) waren die Fortschrittlichsten ihrer Zeit. Ihre richtungsweisende Funktion ist kaum zu überschätzen. In ihnen begann der chinesische Buddhismus bewusst und systematisch über den eigenen kulturellen Kontext hinauszuschauen und seinen Platz in einer plötzlich größer gewordenen Welt zu finden. Yinshuns Gelehrten-dasein hätte ohne Taixus Institute einen völlig anderen Verlauf genommen hätte. Im Minnan- und später im Hanzang-Institut verbrachte er seine prägenden Jahre. Die Gründung einer eigenen Schule war für ihn ein folgerichtiger Schritt. Hundert Jahre früher hätte er wahrscheinlich einen Tempel gegründet.

Mit Gründung des Fuyan-Instituts in Taiwan verwirklichte Yinshun einen lange gehegten Plan. Schon in Hangzhou wollte er eine eigene Schule zu gründen. In Hongkong war 1951-52 bereits über den Kauf eines Grundstücks verhandelt worden.

Es war daher nicht verwunderlich, dass Yinshun schon 1953, gleich nach seiner Ankunft in Taiwan das Fuyan-Vihāra gründete, zumal ein Teil des Kapitals bereits vorhanden war und von Hongkong nach Taiwan transferiert werden konnte. Einen weiteren Teil der Mittel erhielt Yinshun von Liu Liangchou 劉亮

²³⁰ Siehe Hong Jinlian 洪金蓮 (1995), 92-126 und 183-211. Ritzinger (1999), 56-66.

疇, einem Laien in Taipei.²³¹ In den ersten Jahren hing der Unterhalt des Vihāras ganz von Yinshuns Einkünften als Abt des Shandaosi ab. 1959 gab Yinshun die Leitung des Vihāra an Xuming 續明 (1919-1966) ab, blieb aber dem Vihāra verbunden. Als Xuming 1961 ein Institut für Mönche eröffnete, geschah das mit Zustimmung und Unterstützung Yinshuns. Regelmäßiger Unterricht fand im Fuyan-Vihāra seit 1969 statt, als Yanpei, der Xumings Nachfolge angetreten hatte, das Fuyan-Institut für Buddhismuskunde gründete. 1972 bis 1977 gab es eine längere Zäsur im Betrieb des Instituts, weil das Fuyan-Vihāra von der Buddhist Association of America genutzt wurden, die hier ein Institut für die Übersetzung von Buddhistischen Schriften ins Englische unterhielt. 1977 wurde das Institut für Buddhismuskunde wiedereröffnet und war vierzehn Jahre lang ein Kolleg für Nonnen. 1993 beschloss der damalige Leiter Zhenhua 真華 das Institut in eine reine Mönchsschule umzuwandeln.²³² Bemerkenswert ist, dass Yinshun das Fuyan-Institut nie selbst geleitet hat. Zu keiner Zeit war er als Direktor dort tätig, ein weiteres Indiz dafür, dass es ihm in der Tat nicht um Positionen zu tun war.

1999 gab es am Fuyan-Institut zusammen etwa 60 Studenten aus Taiwan, Singapore, Malaysia und Indonesien.²³³ Der derzeitige Leiter des Instituts ist Shi Houguan 厚觀.²³⁴ Shi Houguan hat in Japan promoviert und unterrichtet heute Buddhismuskunde am Fuyan-Institut. Am Institut, in dessen

²³¹ PFYS, 103.

²³² Günzel ((1998), 71) zitiert als Grund für diesen Vorgang eine mündliche Auskunft von Zhenhua. Dieser habe gesagt, er halte die vorbildliche Ausbildung von Mönchen für den Erhalt des Buddhismus von entscheidender Bedeutung.

²³³ *Fuyan foxueyuan di wu jie biye jinian tekan* [Festschrift zum Abschluss des 8. Lehrgangs des Fuyan Instituts für Buddhismuskunde] (1999?).

²³⁴ Informationen zur Geschichte und aktuellen Situation können jederzeit auf der gut gestalteten Website des Fuyan-Instituts gefunden werden, dort findet sich auch der aktuelle Stundenplan etc. (12.11.2001: <http://www.fuyan.org.tw>). Günzel (1998, 74) ist bereits auf den Tagesablauf und Unterricht im Vihāra eingegangen, ich beschränke mich daher auf diesen Überblick.

Bibliothek sich eine große Statue von Yinshun befindet, werden auch gut besuchte Abendkursen für Laien veranstaltet.

Die Leiter des Fuyan-Vihāra und der Huiji Halle werden aus den Mitgliedern beider Institutionen gewählt. Im Chinesischen werden beide Orte in dem Term *Fuhui daochang* 福慧道場 zusammengefasst. Das Fuyan-Vihāra in Xinzhu und die Huiji Halle 慧日講堂 im Zentrum Taipeis ergänzen sich. Die beiden Orte verkörpern Yinshuns Ideal vom Wirken des Sangha in der Gesellschaft. Der Fuyan-Vihāra ist als Ausbildungsstätte für Mönche und Nonnen gedacht, in der Mitglieder des Sangha “ungestört” unter sich leben können. Die Huiji Vortragshalle soll der Verbreitung des Dharma unter den Laien dienen.²³⁵ Hier sind auch die Räume des 1980 gegründeten Zhengwen Verlags (正聞出版社). Fuyan und Huiji zusammen verkörpern Yinshuns Ideal von einer Wechselbeziehung zwischen dem Studium des Dharma und seiner Verbreitung.

Die Planung für den Bau der Vortragshalle wurde schon 1954, nur ein Jahr nach dem Bau des Vihāra, in Angriff genommen. Wie schon bei der Gründung des Fuyan-Instituts, half Yinshuns Schüler Miaoqin aus den Philippinen mit einer Geldsendung. Yinshun erinnert sich, dass etwa die Hälfte des Baukosten von der Gemeinde der Überseechinesen auf den Philippinen gespendet wurde.²³⁶ Die übrigen Ausgaben wurden von Laienanhängern in Taiwan aufgebracht.²³⁷ Die Huiji Vortragshalle wurde 1961 eröffnet.

Verglichen mit den großen Organisationen des taiwanischen Buddhismus sind das Fuyan-Institut und die Huiji-Vortragshalle sehr bescheidene, kleine Einrichtungen. Entstanden in den 50er Jahren sind sie heute fast nur in Insider-Kreisen bekannt. Das liegt unter anderem daran, dass sich das Antlitz des taiwanischen Buddhismus in den letzten zwanzig Jahren sehr verändert hat. Die

²³⁵ Yinshun nennt dieses Prinzip “Innen die Übung, Außen die Verbreitung [des Dharma] (*neixiu waihong* 內修外弘).” PFYS, 120.

²³⁶ PFYS, 120. Dieser Umstand erklärt auch Yinshuns jährliche Reisen auf die Philippinen im Zeitraum 1954-1961 und seine Abtschaft in Manila 1958-61.

²³⁷ PFYS, 105.

Konzeption und die Größe der beiden von Yinshun in den 50er Jahren geplanten Anlagen wirkt heute beinahe unscheinbar. Um dies zu verdeutlichen und einige Aspekte von Yinshuns Leben und Werk in ihren zeitgeschichtlichen Kontexten zu zeigen, ist hier ein kurzer Überblick über die Entwicklung des taiwanischen Buddhismus in den letzten fünfzig Jahren angebracht.

3.2.2 Entwicklung des Taiwanischen Buddhismus seit den 50er Jahren

Die rasante Entwicklung des chinesischen Buddhismus auf Taiwan ist eines der interessantesten Phänomene in der buddhistischen Welt.²³⁸

Unter den 1,5 Millionen Menschen, die 1949-1950 vom Festland nach Taiwan flohen (zumeist Angehörige von Chiang Kai-sheks Armee und Bürokratie) waren auch einige wenige Mönche. Einige (wie Shengyan) waren vorübergehend in die Armee eingetreten, andere kamen über Hongkong oder Singapur. Obwohl es sich nur um etwa einhundert Mönche handelte, bestimmten diese den Kurs des taiwanischen Buddhismus bis weit in die 80er Jahre. Was sie von ihren Mitbrüdern und -schwestern auf Taiwan unterschied, war vor allem ihre bessere Ausbildung. Über die Hälfte der Gruppe kam aus Jiangsu, das zu jener Zeit als die Provinz in China angesehen wurde, in der das buddhistische Tempelwesen noch weitgehend intakt war. In Zhejiang und Jiangsu gab es noch die großen, öffentlichen monastischen Zentren, die Holmes Welch ausgiebig beschrieben hat.²³⁹ Unter den Mönchen, die nach Taiwan kamen, waren auch einige wenige bekannte Mönchsältere, die bereits als Äbte in wichtigen Klöstern gedient hatten. Es gab jedoch keine funktionierende überregionale Organisation, auf die sich die Mönche berufen konnten. Die

²³⁸ Sogar das Taiwanische Fremdenverkehrsamt wirbt inzwischen auf zweiseitigen Anzeigen in amerikanischen buddhistischen Magazinen mit Taiwans "Over 5000 Temples. Hundreds of meditation centers with 3 and 7-day training courses, and seminars and classes on Buddhism available all year round." (*Shambala Sun* Nov. 2002). Für einen ausführlicheren Überblick über Entwicklung und Gegenwart des Buddhismus auf Taiwan siehe Bingenheimer (2003).

²³⁹ Welch (1967).

Konflikte zwischen Reformern und Konservativen hatten bereits bei der ersten Gründung einer nationalen Organisation (1929) den Zusammenhalt entscheidend geschwächt.²⁴⁰ Erst in einem zweiten Anlauf entstand 1947 in Nanjing, kurz nach dem Tode Taixus, die *Buddhist Association of China* (BAROC). Die BAROC blieb die mächtigste buddhistische Vereinigung auf Taiwan bis in die 80er Jahre.²⁴¹ Sie hatte ein de facto Monopol als einziger offizieller Repräsentant des Buddhismus. Von besonderer Bedeutung war, dass alle Mönche und Nonnen ihre Visa für Auslandsaufenthalte über die BAROC beantragen mussten.

In Taiwan gewann, nach anfänglichen Erfolgen der Reformer, die konservative Mehrheit des Sangha die Oberhand in der BAROC. Während eines Treffens 1955, ein Jahr nach der Inkriminierung Yinshuns durch den Sekretär der BAROC, übernahmen die Konservativen endgültig die Kontrolle dieser Organisation.²⁴² Bis heute ist die BAROC eine Hochburg des konservativen Flügels im chinesischen Sangha, obwohl sich ihr Einfluss ungemein verringert hat.²⁴³

Die BAROC war nie besonders populär und spielte eine relativ geringe Rolle im religiösen Alltag taiwanischer Buddhisten, als Organisation jedoch war sie durchaus erfolgreich. Ihr unmittelbares Ziel war es, die Reste des japanischen Buddhismus in Taiwan zu tilgen.²⁴⁴ Die entscheidenden Fragen hierbei waren das Zölibat des Klerus und Vegetarismus. Beide Prinzipien sind irrelevant für den neuzeitlichen japanischen Buddhismus, werden allerdings im chinesischen Buddhismus strikt befolgt.²⁴⁵ Über die

²⁴⁰ Pittman (2001), 130-133.

²⁴¹ Die Geschichte der BAROC ist ein relativ gut erforschter Bereich. Siehe Jones (1999), 137-178; und Günzel (1998), 80-90.

²⁴² Tagebuch von Daoan zitiert in Yang (1991), 35.

²⁴³ Siehe die Reaktion der BAROC auf Shi Zhaohuis Vorstoß zur Abschaffung der Acht Gebote des Respekts im nächsten Kapitel.

²⁴⁴ Während der Kolonialzeit hatten japanische buddhistische Gruppen versucht, in Taiwan Fuß zu fassen. Diese buddhistische Mission auf den Fersen des Kolonialismus fand auch in China und Korea statt. Obwohl sich damals viele chinesische Tempel japanischen Organisationen anschlossen, geschah dies zumeist nur pro forma und die japanische Mission hat kaum Spuren hinterlassen. (Siehe Jiang (2001a) für eine ausführliche ereignisgeschichtliche Darstellung.)

²⁴⁵ Es gibt bezüglich des "japanischen Erbes" deutliche Parallelen

Jahre gelang es den chinesischen Mönchen innerhalb und außerhalb der BAROC den taiwanischen Sangha auf eine größere Einheit und Orthodoxie hin zu formen. Dies geschah vor allem durch zwei Mittel: der Kontrolle über das Ordinationswesen und die Einrichtung von Seminaren für den Klerus.²⁴⁶

Durch ihre Seniorität und ihre Reputation konnten die Mönchen vom Festland die chinesische Form der buddhistischen Orthodoxie auch unter den Laien stärken. Ein Thema etwa, das in den 50er und 60er Jahren immer wieder auftauchte, war die Verehrung von nicht-buddhistischen Standbildern in buddhistischen Tempeln.²⁴⁷ Diese Praxis ist mittlerweile in Taiwan fast verschwunden. Es ist zwar gut möglich, eine Guanyin Statue in einem Daoistischen Tempel zu finden, aber kaum ein buddhistischer Tempel beherbergt heute noch eine Figur etwa des Gelben Kaisers.

Die Vereinheitlichung der buddhistischen Praxis durch die BAROC war auch eine Verharmlosung, die im gespannten politischen Klima der 50er und 60er Jahre ein langsames, stetes Wachstum ermöglichte. Denn obwohl das Guomindang Regime alle Formen der politischen Opposition unterdrückte, ließ es in anderen Bereichen der Gesellschaft laissez faire walten und hat sich um religiöse Belange kaum gekümmert.

Dadurch wurde es für alle Religionen, besonders für den Buddhismus und das Christentum möglich, zwischen 1950 und 2000 ihre Besitzstände und ihre gesellschaftliche Position auszubauen. Unter der Bedingung allerdings, dass deren Aktivitäten sich auf rein religiöse Funktionen beschränkt.

Der ökonomische Aufstieg Taiwans, brachte größere Spenden mit sich und der taiwanische Sangha gehört heute zu den wohlhabendsten der Welt. Es gibt keine veröffentlichten Zahlen zu den Finanzen buddhistischer Organisationen, doch wenn der

zwischen der Situation in Taiwan und der in Korea. Auch dem koreanischen Sangha gelang es nach Abzug der Japaner seine vormaligen Vinaya Regeln zu reetablieren.

²⁴⁶ Für ersteres siehe Günzel (1998), Ch.3.

²⁴⁷ Ven. Dongchu zitiert in Yang (1991), 5.

Boom im Tempelbau der letzten 30 Jahren ein Anhaltspunkt ist, so ist der Sangha außerordentlich wohlhabend.

Buddhistische Tempel, Institute und Nonnenklöster in Taiwan:

Jahr	1977	1989	1994
Gesamt	1264	1669	2060

(Tab.2 (Wang Shunmin (1995, 322))

Leider sind alle Statistiken zur Religion auf Taiwan notorisch unzuverlässig. So schreibt Lan Jifu von 850 Tempeln für 1960 verglichen mit 4020 im Jahr 1990.²⁴⁸

Die statistische Jahrbuch der Regierung gibt für 2003 an:

As of 2000, Buddhists in the ROC had registered 4,010 temples, 35 seminaries, five universities, three colleges, four high schools, 46 kindergartens, 32 nurseries, six orphanages, five retirement homes, one center for the mentally retarded, 64 institutions for proselytizing, three hospitals, three clinics, 118 libraries, and 35 publishing houses with 25 publications. There were also around 9,300 Buddhist clergy serving the 3,67 million Buddhists of Taiwan.²⁴⁹

²⁴⁸ Lan (1991), 23. Leider ohne Angabe der Quelle.

²⁴⁹ Zitiert in www.gio.gov.tw/taiwan-website/5-gp/yearbook (Nov.2003). Die Informationen sind kaum abgesichert, und insbesondere die Zahl des Klerus und der Gläubigen variiert in den Schätzungen. Zur dieser Problematik siehe auch Vermander (2002), 140.

Einen interessante komparative Studie zu den religiösen Vorstellungen und Glaubenssystemen in den USA, der Volksrepublik und auf Taiwan wurde vom amerikanischen Erziehungsministerium gesponsert (Szalay, Lorand B. et. al. (1994)). In Bezug auf Buddhismus kommen die Autoren zu folgendem Ergebnis: "The Mainlanders' negative attitudes toward religion presents a stark contrast to the Taiwanese approach of religion as a vehicle for transmitting human values and ethics. The Mainlanders see religion as an undesirable influence in modern China carried over from earlier times by weight of tradition and conservatism – and possibly as a wedge of foreign influence and an instrument of deceit. The Taiwanese, by contrast, see religion – whether Buddhist, Protestant, or Catholic – as a major force of social amelioration and an internal motivating force in instilling benevolent behavior."

Leider krankt die Studie an einer ganzen Reihe von gravierenden

Es ist nicht klar, auf welchen Erhebungen die Zahl 9.300 beruht. Es besteht meines Wissens keine behördliche Meldepflicht für Nonnen und Mönche. Da ihr Einkommen zumeist aus Spenden besteht, dürften die wenigsten von ihnen steuerlich erfasst sein. Meine eigenen Vergleiche verschiedener Ordinierungstabellen haben ergeben, dass zwischen 1953 und 1999 in Taiwan ca. 17.000 Nonnen und Mönche ordiniert wurden (s. Kap. 3.3.3).

Was die Zahlen zum Tempelbau nicht zeigen, ist, dass die Neugründungen nicht nur der Zahl nach, sondern auch in ihrer Größenordnung deutlich zugenommen haben.²⁵⁰

Fest steht jedenfalls, dass spätestens seit den 60er Jahren ein Tempel nach dem anderen gebaut, ausgebaut und erweitert wurde, und zwar in einem für das 20. Jahrhundert einzigartigem Ausmaß. Der wachsende Wohlstand des Sangha machte es auch möglich, nach christlichem Vorbild Wohltätigkeitsorganisationen zu gründen und den Dharma in einer aktiveren Weise zu verbreiten als zuvor.²⁵¹

Seit der Aufhebung des Kriegsrechts 1987 und einem neuen Gesetz zur Gründung öffentlicher Vereinigungen (1989) ist eine große Anzahl neuer buddhistischer Gruppen entstanden. Tabelle 3 umfasst auch christliche und daoistische Gruppen:

Mängeln: 1. Ein Vergleich zwischen 100 Studenten der VRC und 100 taiwanischen Studenten erlaubt keine Generalisierung der Ergebnisse in Bezug auf die Gesamtbevölkerung. Die studentischen Populationen in Taiwan und China stehen in einer völlig unterschiedlichen Relation zur Gesamtbevölkerung. 2. Die Autoren der Studie haben sich der Problematik der Übersetzung von Begriffen zu den Zwecken der Studie nur ungenügend gestellt. Wenn etwa Taiwaner von *baibai* 拜拜 sprechen, ist das nicht unbedingt als *worship* zu verstehen. 3. Die peinlichen Fehler im Datenteil (S.143) belegen, dass die Autoren häufig, zumindest im Bereich Buddhismus, die Antworten der Teilnehmer offensichtlich nicht richtig verstanden haben.

²⁵⁰ Insbesondere der gigantische Tempel der Zhongtai Shan Organisation bei Puli, stellt alle anderen Zentren in den Schatten. Der mehrere hundert Millionen US Dollar teure Bau wurde überwiegend aus Spenden finanziert (persönliche Auskunft vor Ort).

²⁵¹ Günzel (1998), 113-117.

	Registrierte religiöse Organisationen 宗教團體	Religiöse Vereinigungen (Träger des öffentlichen Rechts) 宗教財團法人
1950	7	2
1954	9	5
1971	13	53
1989	25	63
1993	106	168

(Tab.3 (Li Zhifu (1996) cited in Xuan Fang 宣方 (2002)))

In der bunten und vielfältigen religiösen Landschaft Taiwan besonders auffällig, sind die “Vier Großen Berge (*si dashan* 四大山).” Mit diesen vier großen buddhistischen Organisationen kommt jeder, der sich mit taiwanischem Buddhismus beschäftigt, auf die eine oder andere Weise in Berührung. Es handelt sich um:

- Ciji (Tz'u chi Merit Foundation) 慈濟功德會 gründete 1966 von Shi Zhengyan 證嚴 (*1937).
- Foguang Shan 佛光山 bei Gaoxiang, gegründet 1967 von Shi Xingyun 星雲 (*1927).
- Zhongtai Shan 中台山 in Puli, gegründet von Shi Weijue 惟覺 (*1928).
- Fagu Shan (Dharma Drum Mountain) 法鼓山 in Taipei, gegründet 1989 von Shi Shengyan 聖嚴 (*1930).

Mit Ausnahme von Ciji werden alle großen Organisationen von chinesischen Mönchen geleitet, die noch auf dem Festland geboren wurden. Ciji wurde von einer taiwanischen Nonne gegründet, und ist unter ihrer Führung zur größten buddhistischen Organisation Taiwans geworden.²⁵² Im Unterschied zu den anderen Organisationen ist Ciji allerdings nicht in erster Linie eine monastische Gemeinschaft²⁵³, sondern vor allem eine

²⁵² “Größte Organisation” nach der Anzahl der Laienmitglieder.

²⁵³ Zhengyan wird von etwa 50 Nonnen, meist ihre Schülerinnen, unterstützt. Die zahlreichen lokalen Gruppen und Vereinigungen werden zumeist von Laien verwaltet. Im Vergleich dazu gehören zur Foguang Shan Organisation über 1000 Nonne und Mönche.

gemeinnützige Organisation, die sich großer Beliebtheit erfreut. Mehr durch Zufall oder, wie Yinshun wohl sagen würde, durch “wundersame karmatische Wirkung,” ist Yinshun mit der Entstehung und der spirituellen Begleitung dieser Organisation verbunden. Durch seinen außergewöhnlichen Entschluss Zhengyan bei ihrer ersten Begegnung als seine Tonsurschülerin²⁵⁴ anzunehmen, hat er ihr 1963 den Weg zur vollen Ordinierung geebnet.²⁵⁵

3.2.3 Reisen, Anerkennung und die späten Werke

Gewarnt durch seine politischen Verwicklungen 1953-54, arrangierte sich Yinshun mit der Lage auf Taiwan. Seine zahlreichen Reisen auf die Philippinen waren vielleicht auch ein Rückzug in eine weniger konfliktreiche Arena. Hier etwa ließen sich Spenden für den Bau der Huiji Vortragschalle organisieren, ohne in Konkurrenz zu den in Taiwan agierenden Mönchen zu treten.²⁵⁶ Während der 50er und 60er Jahre bestanden seine Hauptaktivitäten in den Reisen nach Südostasien, einer begrenzten Vortragstätigkeit in Taiwan, vor allem aber der beständigen Fortsetzung seiner Studien zur Geistesgeschichte des Buddhismus.

Behindert wurde er dabei durch seine schlechte körperliche Verfassung. Yinshun war fast immer krank. 1954 fand man bei einer Röntgenuntersuchung heraus, dass seine Lunge durch eine nie völlig auskurierte Tuberkulose schwer geschädigt war, und die

²⁵⁴ Durch die Tonsur (*tidu* 剃度) durch einen persönlichen Meister wird man Novize. Traditionellerweise absolviert ein Tonsurschüler im Kloster seines Meisters ein grundlegendes Training, die Vorbereitung für ein Leben als Mönch oder Nonne. Die Tonsur ist eine Voraussetzung für die Vollordination (*shoujie* 受戒).

²⁵⁵ Jones (1999), 202. Yinshun hat Zeit seines Lebens kaum Tonsurschüler oder Schülerinnen angenommen. Zhengyan war damals erst die fünfte persönliche Schülerin Yinshuns.

²⁵⁶ Yinshuns Reisen nach Südostasien sind ein interessantes Thema für sich, das allerdings den Rahmen dieser Arbeit übersteigt. Seine Besuche bei der buddhistischen Gemeinde der Übersee-Chinesen führte ihn auf die Philippinen (1954, 1955, 1958-61, 1976), nach Singapur und Malaysia (1969, 1976, 1977, 1980). 1957 besuchte er Thailand mit einer Delegation der BAROC. Die Rolle des Buddhismus in der Welt der Übersee-Chinesen ist noch kaum erforscht.

Beschreibung seiner diversen Krankheiten und Unfälle ist ein Dauerthema in seiner Autobiographie ein.²⁵⁷

Allen Vorbehalten aus konservativen Kreisen zum Trotz, wurde Yinshun in der 60er Jahren als der beste Kenner des buddhistischen Schrifttums anerkannt. Er war einer der ersten Mönche, der Vorträge an staatlichen Universitäten halten durfte. Seine wachsende akademische Reputation und sein unverminderter Output an Veröffentlichungen²⁵⁸ sorgte dafür, dass seine Ansichten weithin Verbreitung, wenn auch nicht überall Zustimmung, fanden.

Yinshuns Probleme mit dem konservativen “Establishment” dauerten bis mindestens in die 70er Jahre. Es scheint lange Zeit ein großes Misstrauen gegenüber Yinshuns Interpretation der Lehre bestanden zu haben.

1965 reiste der japanische Professor Fujiyoshi Jikai 藤吉慈海 durch Taiwan und interviewte verschiedene Mönche. Er besuchte auch Yinshun und erwähnte ihm gegenüber, dass die “meisten Leute”, bei Nennung seines Namens zumeist zum Ausdruck brachten, dass sie “anderer Meinung” seien. Aber was genau sie ablehnten, dass wollten sie ihm nicht sagen. Yinshuns Reaktion in eigenen Worten:

Mir war es etwas peinlich und sagte nur: “Vielleicht hat es etwas mit dem Reinen-Land zu tun.” Ich glaube, man soll außer nach Wiedergeburt im Reinen-Land zu streben, auch selbst ein Reines-Land bauen, ein “Reines-Land in der Menschenwelt.” Ich schenkte ihm [Fujiyoshi] ein Exemplar von *Jingtu xinlun* (später hat er es auf einer Sitzung der japanischen Gesellschaft für Indologie und Buddhismuskunde (*Indogaku bukkyōgaku kenkyūkai*) vorgestellt).²⁵⁹

Die Beziehungen mit der japanischen Gelehrtenwelt vertieften sich gegen Ende der 60er Jahre. Dass die japanischen

²⁵⁷ Siehe u.a. PFYS, 90-93 und 197-206.

²⁵⁸ Nach der Liste in Qiu (2000) hat Yinshun zwischen 1955 und 1970 über 100 Essays veröffentlicht.

²⁵⁹ FHWB, 3. Eine Übersetzung von Fujiyoshis Zusammenfassung von *Jingtu xinlun* findet sich ebenfalls in FHWB, 273-290.

Buddhismuskundler auf ihn aufmerksam wurden, hatte für Yinshun angenehme Folgen. Mit der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die japanische Taishō Universität 1973 stieg Yinshuns Prestige in Taiwan. Die Verleihung wurde möglich durch den besonderen Einsatz von Ushiba Shingen 牛場真玄, der Yinshuns *Zhongguo chanzong shi* 中國禪宗史 (1971) ins Japanische übersetzte und es für ihn als Doktorarbeit einreichte. Auch Shengyan, der zu jener Zeit gerade an der Rissō Universität promovierte, wurde für Yinshun aktiv.²⁶⁰ Die Anerkennung seiner Forschung durch ein internationales Publikum stärkte Yinshuns Position zuhause ungemein. Wenn auch manche seiner Ansichten bis heute umstritten sind, war seine Position als vorrangiger Gelehrter des chinesischen Sangha spätestens seit dieser Zeit unumstritten.

Mit dem Erscheinen von *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* (1968) begann eine Reihe von Veröffentlichungen, die Yinshuns Einfluss auf die chinesische Buddhismuskunde noch verstärkten. Diese späten Werke der 70er und 80er Jahre, sind formal deutlich akademischer gehalten als die Essays, Sutrenkommentare und Artikel der 50er und 60er. In ihnen setzt Yinshun sein Projekt einer rationalen, an entwicklungsgeschichtlichen Fakten orientierten Geistesgeschichte vor allem des indischen Buddhismus, fort. Im einzelnen handelt es sich um folgende Titel:

1968: *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* 說一切有部為主的論書與論師之研究 [Studien zur Abhidharma Literatur und den Abhidharma Gelehrten – unter besonderer Berücksichtigung der Sarvāstivādin].

1971 a: *Yuanshi fojiao shengdian zhi jicheng* 原始佛教聖典之集成 [Die Entstehung der Heiligen Schriften des frühen Buddhismus].

1971 b: *Zhongguo chanzong shi: cong yindu chan dao zhonghua chan* 中國禪宗史：從印度禪到中華禪 [Geschichte der chinesischen Chanschule – vom indischen zum chinesischen Chan].

1976: *Zhongguo gudai minzu shenhua yu wenhua yanjiu* 中國古代民族神話與文化研究 [Studien zur chinesischen Volksmythologie und -kultur im Altertum].

²⁶⁰ Ein interessanter Bericht von Shengyan über die Umstände von Yinshuns “Promotion” findet sich in FHWB, 312-318.

1981 a: *Chuqi dacheng fojiao zhi qi yuan yu kaizhan* 初期大乘佛教之起源與開展 [Entstehung und Ausbreitung des frühen Mahāyāna Buddhismus].

1981 b: *Rulaizang zhi yanjiu* 如來藏之研究 [Studien zum Tathāgatagarbha].

1985: *Kong zhi tanjiu* 空之探究 [Ideengeschichtliche Untersuchung zum Begriff der “Leere”].

1988: *Yindu fojiao sixiang shi* 印度佛教思想史 [Geistesgeschichte des Indischen Buddhismus].

Ein entscheidender Einfluss vor allem auf die Entstehung der ersten beiden Werke war Yinshuns Rezeption des Pāli Kanons in japanischer Übersetzung. Große Teile des Pāli Kanons waren 1935-1941 in einem groß angelegten Projekt ins Japanische übertragen worden. Yinshun hatte den “Großen Kanon der Südlichen Überlieferung *Nanten Daizōkyō* 南傳大藏經” bereits 1952 in Japan erworben. Doch aufgehalten, wie er sagt, durch Krankheit, begann er erst 1964 mit der Lektüre.²⁶¹ Sein Ziel war es zunächst, die im chinesischen erhaltene Abhidharma Literatur der Sarvāstivādin-Schule mit dem Pāli Abhidharma der Theravādins zu vergleichen. Das Ergebnis war eine Gesamtdarstellung der Abhidharma Literatur von den frühesten Abhidharma Schriften bis zum Abhidharmakośa des Vasubandhu. Im Vorwort gibt Yinshun nur drei Sekundärwerke an, die er für seine Untersuchungen benutzt habe. In den Fußnoten im Text finden sich allerdings noch einige andere.²⁶²

Das besondere Verdienst dieser späten Werke ist es, das Niveau der buddhismuskundlichen Diskussion in Taiwan stark angehoben zu haben.²⁶³ Yinshun hat den taiwanischen Sangha und die interessierte akademische Welt an die internationale Forschung herangeführt. Insbesondere hat er sie mit einem Blickwinkel vertraut gemacht, der durch die Erforschung seiner indischen Wurzeln den chinesischen Buddhismus relativiert. Diese Desinifizierung des Buddhismus ist eines der interessantesten Merkmale seines Œuvre.

²⁶¹ SLLY, 5.

²⁶² SLLY, 6, 14, 53.

²⁶³ Lan Jinfu auf der 3. Yinshun Konferenz am 21.4.2002 (Vortrags Handout O-3).

3.3 Yinshuns Position im chinesischen Buddhismus heute (2000-2003)

Yinshun ist heute zweifellos der prominenteste zeitgenössische Mönchsgelehrte des chinesischen Buddhismus. Shi Hengqing 恆清²⁶⁴ schreibt:

In the field of Buddhism in Taiwan, the most outstanding scholar is the ninety-three-year-old Dharma-master Yin Shun. A deep connoisseur of the Buddhist tradition and a prolific author, he is praised as the most outstanding Tripitaka-master of Chinese Buddhism in recent centuries.²⁶⁵

Im folgenden Kapitel interessieren mich vor allem die ersten Risse, die dieses Bild in Taiwan selbst bekommt. Wen Jinke ein Vertreter der "Modern Chan" Gruppe kritisiert Yinshuns Bild des Buddhismus aus der Sicht von Laien-Praktizierenden. In der akademischen Szene scheint es, als sei bald der Tag gekommen, an dem Yinshuns Werke nicht mehr als klassisch, sondern als überholt angesehen werden. Lan Jifu hat deshalb bereits die Post-Yinshun Ära ausgerufen. Daneben bestehen gewisse Ressentiments innerhalb des chinesischen Sangha weiter, dem Yinshuns Buddhismus nicht chinesisch genug ist.

Ein weiteres Phänomen, dass sich an die Figur Yinshun knüpft, ist die Instrumentalisierung seiner Person und seines Werkes für (kirchen-) politische Zwecke durch die Nonne Zhaohui 昭慧 und der von ihr gegründeten Hongshi 弘誓 Gesellschaft.²⁶⁶

²⁶⁴ Shi Hengqing war bis 2003 Professorin an der National Taiwan University und die erste Nonne, die in Taiwan an eine staatliche Universität berufen wurde.

²⁶⁵ Shih, Heng-Ching (1999), 426.

²⁶⁶ Ein Phänomen, das an diesen Bereich angrenzt, ich aber hier nicht behandeln möchte, ist die wachsende Anhängerschaft des tibetischen Buddhismus in Taiwan. Für diese Gruppe spielen die Ansichten Yinshuns, der den esoterischen Buddhismus ablehnt oder wenigstens ignoriert, kaum eine Rolle. Der starke Zulauf, den der tibetische Buddhismus zur Zeit auf Taiwan erfährt, lässt vermuten, dass die Bedeutung von Yinshuns Werken sich in Zukunft weiter relativieren wird.

Im folgenden sollen diese Entwicklungen etwas genauer betrachtet werden.

3.3.1 Wen Jinkes “Modern Chan” Kritik

“Modern Chan (*Xiandai Chan* 現代禪)” ist eine der zahlreichen religiösen Gruppen Taiwans, die nach der Aufhebung des Kriegsrechts 1987 entstanden sind und in der Öffentlichkeit zunehmend an Profil gewinnen. Es handelt sich um eine Gemeinschaft, die sich um eine charismatische Lehrerfigur gebildet hat. Der in Taiwan geborene Li Yuansong 李元松 (1957-2003) interessierte sich bereits früh für religiöse Fragen und begann spätestens 1979 mit der Lektüre von Yinshuns *Miaoyun Ji* - Sammlung. Unter dem Einfluss der Werke Yinshuns kam er (ganz in dessen Sinne) zu der Überzeugung, die essentielle Lehre des Buddhismus sei das Konzept der “Leere” in der Interpretation der Madhyamaka-Schule. Nach einigen Jahren angestrenzter Meditation, erzielte er einen meditativen Durchbruch und gründete daraufhin 1988 die Modern Chan Gesellschaft²⁶⁷. Deren Mitglieder – über hundert Familien – leben in einem Wohnprojekt in einem Vorort von Taipei und versuchen, die Lehren des Meisters im Alltag zu verwirklichen. Die Gruppe gibt sich betont intellektuell und besteht zum überwiegenden Teil aus Hochschulabsolventen. Die Veröffentlichungen der Gruppe²⁶⁸ greifen die traditionellen Formen des chinesischen Buddhismus stark an. Sie fordern einen “empirischen” Buddhismus auf der Grundlage meditativer Praxis.²⁶⁹ Ihr Verhältnis zu vielen

²⁶⁷ Modern Chan Gesellschaft übersetzt “Modern Chan Society”, den gegenwärtigen englischen Namen. Die Gruppe nannte sich früher “Modern Zen” oder “Zen Now”.

²⁶⁸ Eine Auswahl von kurzen Essays in Englisch und Deutsch (in Mitglied der Gruppe hat Germanistik studiert) fand sich online (<http://www.modernchan.org.tw> (8.2.2003)). Nach dem verfrühten Tod des Gründers (Dez.2003) hat die Gruppe sich allerdings aus dem Netz zurückgezogen. Ein eigens gegründeter Verlag gab eine Anzahl von Druckveröffentlichungen heraus (vor allem die Bücher von Li).

²⁶⁹ So schreibt Li in seinem Aufsatz “Why the Modern Chan Society Advocates an Empiricist Attitude Toward Buddhist Practice”: “Buddhism as an institution was in the beginning a group of practitioners of

konservativen Buddhisten ist gespannt, das zu Yinshun ambivalent. Der wichtigste Sprecher der Gruppe ist Wen Jinke 溫金柯. Seine Kritiken an Yinshun bilden einen im taiwanischen Kontext signifikanten Beitrag zu dessen Rezeption.²⁷⁰ Wen versucht, verschiedene Widersprüche oder Unklarheiten in Yinshuns Werken zu Themen aufzuzeigen, die für die Modern Chan Gesellschaft besonders wichtig sind.²⁷¹ Es geht vor allem um die Stellung der Laien und den Stellenwert von Praxis auf dem Heilsweg. Die ersten kritischen Aufsätze von Wen erschienen schon Anfang der 90er Jahre. Sein Stil ist sachlich und Yinshun gegenüber immer respektvoll. Er zitiert ausführlich aus den Schriften von Yinshun und setzt dagegen Passagen aus den Werken seines Lehrers Li Yuansong. In seinem letzten Buch fasst er die Diskussion Yinshuns aus der “Modern Chan” Perspektive zusammen.²⁷² Er konstatiert neun Punkte der Übereinstimmung und vier Punkte, in denen die Haltung von Modern Chan (d.h. Li Yuansong) von der Yinshuns abweicht. Die neun Punkte sind ein konkretes Beispiel für den Einfluss Yinshuns auf die buddhistische Welt in Taiwan. Sie seien hier kurz aufgelistet:

1. Einigkeit besteht laut Wen zwischen Li Yuansong und Yinshun in der Prämisse, dass die Wurzel des Studiums und der Praxis des Buddhismus das Verhalten des Menschen in eben

meditation who put an extreme premium on experience, pragmatic efficiency and rationality. But there have been many times in Taiwan when it has almost become just another type of Brahmanism.” Der Einfluss Yinshuns ist manifest in der Betonung von Rationalität und der Identifikation chinesisch-buddhistischer Lehren mit der Ātman-Lehre des Brahmanismus. Die Passage zeigt aber auch Lis eigene Betonung der (meditativen) Erfahrbarkeit der buddhistischen Wahrheiten.

²⁷⁰ Offene Kritik an Yinshuns Thesen war in den letzten dreißig Jahre selten. Yinshuns Ansichten hatten breite Akzeptanz gefunden. Außer den weiter unten erörterten Artikeln von Shi Rushi hat meines Wissens nach in den letzten zehn Jahren nur Liu Zhaozhen 劉紹楨 (1995) in einem wenig beachteten Artikel Yinshun kritisiert. Thema war wie schon bei der von Moru in den 50er Jahren Yinshuns besondere Dreiteilung des Mahāyāna (in 性空唯名, 虛妄唯識, und 真常唯心).

²⁷¹ Interview von Yang Huinan in Wen Jinke (2001), 148.

²⁷² Wen Jinke (2001), 33-44.

seiner Lebenswelt ist. Zwar bestehen in der Konzeption eines “Buddhismus für die Menschenwelt” Unterschiede zwischen Li und Yinshun, doch akzeptiert Li Yinshuns anthropozentrische Auslegung des Buddhismus weitgehend.

2. Daraus folgt die Abkehr bzw. die Ablehnung dessen, was Yinshun mit “Ver-geisterung” (*shenhua* 神化 oder *guihua* 鬼化) beschreibt. Das umfasst bei Yinshun gewöhnlich alle magisch-rituellen Elemente des Buddhismus als Volksreligion wie Divination, Reliquienverehrung u.ä.

3., 4. und 7. Li übernimmt Yinshuns Betonung des frühen Buddhismus der Āgama Sutren und des frühen Mahāyāna. Insbesondere die Philosophie der (frühen) Madhyamaka-Schule sei laut Li “die Basis der Chan Praxis.” Damit verschwimmen die Grenzen zwischen Hīnayāna und Mahāyāna. Yinshun und mit ihm “Modern Chan” verstehen sich nicht als ein vor allem mahāyānistischer Buddhismus, der im Gegensatz zu einem hīnayānistischem stehe.

5. Sowohl Li als auch Yinshun bejahen den Wert rationalen, intellektuellen Verstehens für den buddhistischen Übungsweg. Sie stehen damit in Opposition zu einer anti-intellektualistischen Rhetorik etwa innerhalb des Chan.

6. Dies auch deshalb, weil es nach beider Ansicht keinen Widerspruch zwischen der Wahrheit des Buddhismus und der weltlichen Wahrheit gebe. Ihr Verständnis von Wahrheit ist eindeutig “innerweltlich”.

8. Li Yuansong sei beim Lesen von MYJ durch einige Stellen tief beeindruckt worden, an denen Yinshun von der Gleichberechtigung von Sangha und Laien spricht. Die Stellung der Laien, z.B. die Frage ob Laien volle Arhatschaft erlangen können, ist in Yinshuns Werk allerdings nicht ganz so eindeutig.²⁷³

9. Wie Yinshun akzeptiert Li Yuansong das Konzept der “entbehrlichen Mittel” *upāya*. Dieses zentrale Konzept der buddhistischen Tradition erklärt die Anpassung des Buddhismus an lokale Umstände. Während Yinshun *upāya* jedoch als Teil

²⁷³ An anderer Stelle hat Wen Yinshun in diesem Zusammenhang kritisiert (Wen (1994), 101-111).

seiner historiographischen Forschungen verwendet²⁷⁴, ist *upāya* für Li die Rechtfertigung für sein “modernes” Verständnis des Buddhismus.

In dem Vergleich zeigt sich, dass Yinshun *nolens volens* eine moderne charismatische Gemeinschaft grundlegend beeinflusst hat, und zwar in Richtung einer rationalen, demythologisierten Auffassung des Buddhismus. Im folgenden Kapitel wird dieses Moment noch genauer bestimmt werden, hier zunächst die Differenzen, die zwischen Li und Yinshun bestehen. In welcher Weise setzt sich Li von Yinshun ab? Die Differenzen fasst Wen Jinke in vier Punkten zusammen:

1. Li interpretiert nicht alle Lehren aus der Sicht der Madhyamaka. Für ihn sei “Madhyamaka der Ausgangspunkt des Buddhismus nicht sein Endpunkt.” Yinshun “übertreibt, indem er die formale Bedeutung von ‘Entstehen in Abhängigkeit’ und ‘leerer Selbstnatur’ betont”.²⁷⁵ Dies geschehe auf Kosten anderer Strömungen oder Formulierungen, die ebenfalls ihre Berechtigung haben.

2. Folgerichtig bewertet Li Chan, Reines-Land und esoterischer Buddhismus positiver als Yinshun. Yinshun hat an diesen Traditionen verschiedenes auszusetzen, für Li sind sie legitime Bestandteile des Buddhismus.

3. und 4. Einer der Vorwürfe, die Yinshun an die Chan-Schule richtet, ist sie würde “die egoistische, nach eiliger Erleuchtung strebende Geisteshaltung [des Hīnayāna] wieder aufleben lassen.” Eine der wichtigsten Lehren von Li Yuansong sei jedoch das Streben nach eigener meditativer Erfahrung und deren Kultivierung.

Dieser letzte Unterschied zwischen Modern Chan und Yinshun ist wohl der wichtigste. Die Stellung von meditativer Übung ist in den Werken von Yinshun durchaus ambivalent. Oft scheint es, als missbillige er die ausschließliche Konzentration auf diese

²⁷⁴ Siehe Kap. 4.

²⁷⁵ Wen (2001), 39.

Übungen, oder doch zumindest die Einstellung, die dafür nötig ist. Li bejaht das Streben nach Erleuchtungserfahrungen vorbehaltlos. Der Grund für die Diskrepanz liegt natürlich auf der Hand. Yinshuns Autorität beruht auf seiner Rolle als Gelehrter, die Lis auf seiner Rolle als erleuchteter Lehrer. Der Unterschied in der Lehre erweist sich also ein Unterschied im “charismatischen Kapital” der beiden.²⁷⁶

Nach diesem Beispiel einer kritische Betrachtung Yinshuns durch taiwanische Laien-Buddhisten, soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden, dass sich auch in der akademischen Welt Taiwans eine Veränderung der Yinshun-Rezeption vollzieht. Wie bei der Kritik von Modern Chan handelt es sich dabei mehr um eine konstruktive Weiterentwicklung als um eine Gegenbewegung.

3.3.2 Rushi, Lan Jifu und die “Post Yinshun Ära”

In zwei weit beachteten Vorträgen im November 2001²⁷⁷, äußerte Lan Jifu, ein renommierter taiwanischer Buddhismusforscher, er betrachte das Jahr als einen Wendepunkt der Yinshun-Rezeption. In dem Handout zu seinem Vortrag heißt es:

Seit 1950, seit Beginn der Buddhismuskunde in Taiwan, ist diese von den Resultaten der Forschungsarbeit Yinshuns tiefgreifend beeinflusst worden. Bis 1990, als Yinshun aus

²⁷⁶ Dem Verhältnis von Li Yuansong und Yinshun scheint die Kritik Wens keinen Abbruch getan zu haben. Wie mir Wen Jinke persönlich mitteilte (Nov. 2002), bat ihn sein Meister mittlerweile, die Abgrenzung zu Yinshun nicht weiter zu betonen. Die vierte Yinshun Konferenz im April 2003 wurde gemeinsam von Modern Chan und Shi Zhaohuis Hongshi Institut organisiert.

²⁷⁷ Am 11.11.2001 in der Konferenz zur Situation und Entwicklung im Studium der Buddhismuskunde in China und Taiwan 兩岸佛學教育現況與發展研討會 und am 24.11.2001 auf dem Symposium für Dozenten des Chung-hwa Instituts für Buddhismuskunde 中華佛學研究所研究人員專題論文發表會. Ein dritter, ausführlicherer Vortrag anlässlich der 3. Yinshun Konferenz der Hongshi Gesellschaft April 2002 findet sich in Shi Yinyue (2002).

Altersgründen langsam zu schreiben aufhörte, war er über fünfzig, sechzig Jahre hinweg der einflussreichste Buddhismuskundler in der taiwanischen Buddhismusforschung. Seit 1990 gibt es die ersten Aufsätze, die einen anderen Standpunkt als den Yinshuns vertreten (zuvor wurde Kritik an Yinshun nur hinter vorgehaltener Hand geäußert). Dieses Jahr hat der Shi Rushi 如石 (Chen Yujiao 陳玉蛟) zwei Artikel veröffentlicht, in denen er Yinshun kritisiert, und eine beachtliche Reaktion aus den Kreisen der Buddhismuskunde hervorgerufen hat. Außerdem haben Shi Zhaohui und andere die Forschungsergebnisse Yinshuns übernommen, schrittweise weitergedacht und fortentwickelt. Daher gibt es jetzt das wachsende Bedürfnis, eine neue Phase in der Geschichte des buddhistischen Denkens auf Taiwan auszurufen – die “Post-Yinshun Ära (*hou yinshun shidai* 後印順時代)”. Das Hauptmerkmal dieser “Post-Yinshun Ära” wird das Wechselspiel zwischen Fortsetzung und Weiterentwicklung von Yinshuns Denken und der Kritik daran sein. [...] Grob gesagt, kann das Jahr 2001 als Scheidepunkt zwischen der “Yinshun Ära” und der “Post-Yinshun Ära” betrachtet werden.²⁷⁸

Die Artikel von Rushi, auf die Lan hier anspielt, sind ein Beispiel für offene Kritik an Yinshuns Ansichten aus dem Sangha und verdienen daher im folgenden kurz skizziert zu werden. Indiz für eine gewisse Brisanz einer solchen Kritik ist zum Beispiel, dass der im *Xiangguang zhuangyan* Journal erschienene Artikel von den Herausgebern mit einer editorischen Notiz versehen wurde, einem *disclaimer*, in dem sich die Herausgeber vom Inhalt der Publikation distanzieren.²⁷⁹

²⁷⁸ Konferenz handout, S.3. Auf meine Nachfrage erklärte Lan ausdrücklich, dass nicht Rushis Artikel den Anfang der “Post-Yinshun Ära” bedeuten, sondern nur ein Zeichen dafür sind.

²⁷⁹ Shi Rushi 釋如石: Teil 1: “Ahan xuefeng yu renjian fojiao zouxiang zhi zonghe xingsi 阿含學風與人間佛教走向之綜合省思.” *Xiangguang zhuangyan* 香光莊嚴 Nr. 66 (2001.6). Teil 2: “Ahan xuefeng yu dacheng youwu shengzhe zhi tantao 阿含學風與大乘有無聖者之探討.” *Xiangguang zhuangyan* 香光莊嚴 Nr. 67 (2001.9).

In “Die psychologischen Wirkkräfte in der Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna – War ‘beständige Erinnerung’ wirklich die treibende Kraft für die Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna?” kritisiert Rushi Yinshuns Theorie über die Entstehung des Mahāyāna.²⁸⁰ Nach Meinung Yinshuns verdankt sich die Entstehung des Mahāyāna dem Sehnen der buddhistischen Gemeinde nach dem abwesenden Meister. Diese Ansicht hat in Taiwan eine gewisse Verbreitung gefunden. Rushi verneint, dass die Hauptursache für die Entstehung des Mahāyāna die ‘beständige Erinnerung [oder Sehnsucht] (*yongheng huainian* 永恆懷念)’ der Schülerschaft an den Buddha gewesen sei. Er postuliert vielmehr eine “tiefenpsychologische”²⁸¹ Motivation, die angeblich allen Menschen zu eigen sei. Rushi beschreibt diese Motivation als ein “grenzenloses Dürsten (*kewang wuxian* 渴望無限)”, ein “Suche nach Überwindung (*zhuiqiu zhaoyue* 追求超越)” oder “Streben nach Vollkommenheit (*xiangwang yuanman* 嚮往圓滿).”²⁸² Auf über vierzig Seiten legt Rushi dar, dass das Mahāyāna eine “folgerichtige und positive” Entwicklung aus den in den frühen Mahāyāna Sutren angelegten Grunddenkmustern (*sixiangyuanxing* 思想原型) war, die mit gewissen tiefenpsychologischen Bedürfnissen (*shenceng xinli xuqiu* 深層心理需求) in Beziehung ständen. Im Zuge seiner Ausführungen verteidigt er alles das, was in Yinshuns Bild des Buddhismus für unwesentlich, spätere Zutat oder Deformation gilt. Die Vervielfachung der Buddhagestalt, die Vergöttlichung der Buddhagestalt und der Bodhisattvas nach hinduistischen Vorbildern²⁸³, das Tathāgatagarbha Denken, und die *nianfo* Praxis,

²⁸⁰ Shi Rushi 釋如石: “Dacheng qiyuan yu kaizhan zhi xinli dongli – yongheng huainian shi dacheng qiyuan yu kaizhan de dongli ma? 大乘起源與開展之心理動力 - 永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎?” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報, Nr.14 (Sept. 2001), 1-42.

²⁸¹ Ich gebe hier und im folgenden die Begriffe “psychologisch” und “tiefenpsychologisch” so wieder wie Rushi sie verwendet, nämlich populär-wissenschaftlich. Rushi hat sich “westliches” Wissen angeeignet, dass er gegen Yinshun ins Felde führt, ist aber dabei auf einer ausgesprochen oberflächlichen Ebene stehen geblieben.

²⁸² Ibid. S. 1.

²⁸³ Ein Vorgang den Yinshun wie schon erwähnt “Vergottung” oder

dies alles – einst von Yinshun kritisiert – wird hier von Rushi verteidigt. Die Verteidigung nimmt weitaus mehr Raum ein, als für eine Wiederlegung von Yinshuns Erklärung der Entstehung des Mahāyāna nötig gewesen wäre. Yinshuns These von der Geburt des Mahāyāna aus dem Geist des Mangels setzt Rushi seine eigene entgegen, welche die Triebkraft für die Entstehung des Mahāyāna in positiven Entitäten fasst. Yinshuns Diktum dient jedoch nur als Anlass, eine Reihe von Aspekten des chinesischen Buddhismus zu bejahen und unter quasi-psychologischen und religionswissenschaftlichen Aspekten aufzuwerten.

Rushis Methode die Thesen Yinshuns mit nicht-traditionellen Argumenten zu widerlegen, ist bemerkenswert. Indem er seine Argumente westlichen Disziplinen wie Psychologie, Religionswissenschaft und Buddhismuskunde entnimmt, eröffnet er eine neue Ebene mit Yinshun umzugehen. Es handelt sich im Grunde um eine Apologetik des chinesischen Buddhismus mit quasi-wissenschaftlichem Vokabular. Ein typisches Beispiel für seine Argumentation: Auch wenn etwa unter geistesgeschichtlichem Aspekt nachgewiesen werden könnte, dass die chinesische *nianfo* Praxis aus einem falschen Verständnis der indischen *Buddhanusmṛti* Praxis entstanden ist, so kann doch dieselbe *nianfo* Praxis unter psychologischen oder religionswissenschaftlichen Blickwinkel gerechtfertigt werden.

Auch in seinen beiden in *Xiangguang zhuangyan* erschienen Artikeln greift Rushi Yinshun direkt an. In “Allgemeine Gedanken zum Geist der Āgamastudien und dem Trend zu einem ‘Buddhismus für die Menschenwelt’” und “Der Geist der Āgamastudien und die Diskussion um das Vorhandensein von Erleuchteten im Mahāyāna”²⁸⁴ wendet er sich ausdrücklich gegen zwei Grundpfeiler von Yinshuns Denken: Yinshuns Betonung der in den frühen Āgama Sutren enthaltenen Doktrinen und seine Auffassung von der Rolle des Buddhismus in der Gesellschaft.

Das Interesse an der chinesischen Āgama Literatur und die Verbreitung eines “Buddhismus für die Menschenwelt” werden zu

“Vergöttlichung” (*tianhua* 天化) nennt (MYJ 14, 83). Siehe auch das Vorwort zu YFSS im Übersetzungsteil.

²⁸⁴ Shi Rushi (2001.6) und (2001.9).

den wichtigsten Leistungen Yinshuns gezählt.²⁸⁵ Rushis Aufsätze sind signifikante, negative Kritiken hiergegen aus den Reihen des chinesischen Buddhismus. Bereits im ersten Absatz macht Rushi Yinshun direkt für die Schwächung des chinesischen Buddhismus verantwortlich:

Seit etwa zehn Jahren ist der traditionelle chinesische Buddhismus in Taiwan deutlich im Verfall begriffen. Andererseits hat das Studium der Āgama Sutren und *renjian fojiao* an Einfluss gewonnen. Die Gründe für diese außerordentlichen Veränderungen sind recht kompliziert. Untersucht man sie genau, stellt sich heraus, dass die Buddhismusforschung unter der Führung des ehrenwerten Älteren Yinshun die Hauptursache bildet. Die akademische Forschung bildet Lehrer heran, welche die Mönche und Nonne unterrichten, diese wiederum führen die Gläubigen in den Tempeln und so etablieren sich bestimmte Ansichten und Praktiken.²⁸⁶

Von einem Verfall des chinesischen Buddhismus auf Taiwan zu sprechen, ist eine sehr eigenwillige Interpretation. Im allgemeinen geht man eher vom Gegenteil aus, Taiwan darf als die Hochburg oder wenigstens die Schutzfeste des chinesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert gelten. Dass nicht alle Mitglieder des Sangha diese Einschätzung teilen, ist ein Indiz für die erheblichen Spannungen zwischen einzelnen Strömungen des Buddhismus auf Taiwan.

Rushis Kritik richtet sich gegen Yinshuns Aufwertung der Āgama Sutren und des frühen Mahāyāna, seine Abwertung des chinesischen und tibetischen Buddhismus allgemein und die Wertung von gewissen devotionalen Praktiken als bloße *upāya*.

In [Yinshuns] *Youxin fahai 60 nian* heißt es:

“Der chinesische Buddhismus hat sich [mit Doktrinen wie] ‘Vollkommene Einheit’, ‘treffliche Mittel’, ‘wirklich-ewige [Buddha-Natur]’, ‘Nur-Geist’, ‘Erlösung

²⁸⁵ Lan Jifu (1994), 1885. Shi Heng-ching (1999), 427.

²⁸⁶ Shi Rushi (2001.6).

durch die Kraft anderer', 'plötzliche Erleuchtung' selbst erstickt.²⁸⁷

Das kann so nicht gesagt werden. [...] Der traditionelle chinesische Buddhismus wurde am Ende der Qing und zu Beginn der republikanischen Ära schwer angeschlagen. Von Innen oder Außen, eine Katastrophe folgte der anderen: Der Taiping-Aufstand [1851-64], der Sturz des Kaiserhauses [1911], der Nordfeldzug [von Chiang Kai-shek gegen die Warlords 1926-27], der Kampf gegen Japan [1937-1945] und der Kampf gegen die [kommunistischen] Banditen [1945-1949]. Dies waren die Gründe für den langsamen Abstieg. Der Verfall hat nichts mit dem chinesischen Buddhismus an sich zu tun. Wenn [Doktrinen wie] 'Vollkommene Einheit', 'treffliche Mittel', 'wirklich-ewige [Buddha-Natur]', 'Nur-Geist', 'Erlösung durch die Kraft anderer' und 'plötzliche Erleuchtung' dem chinesischen Buddhismus wirklich geschadet hätten, wie lässt sich dann die Blüte des chinesischen Buddhismus während der Sui und Tang sowie des Tibetischen Buddhismus erklären? Haben [die Protagonisten in jenen Zeiten] nicht auch [die Doktrinen] dieser schwarzen Liste 'Vollkommene Einheit', 'treffliche Mittel', 'wirklich-ewige [Buddha-Natur]', 'Nur-Geist' und 'Erlösung durch die Kraft anderer' vertreten?²⁸⁸

Dieses zeigt deutlich, dass es im Grunde darum geht, dass in Yinshuns Bild von der Entwicklung des Buddhismus große Teile des chinesischen Buddhismus abgewertet werden. Yinshun hält die oben erwähnten Doktrinen für spätere Zutat, bestenfalls für 'treffliche Mittel'. All diese Konzepte haben jedoch für den traditionellen chinesischen Buddhismus zentrale Bedeutung. Yinshuns negatives Bild vom "späten Mahāyāna" wie es sich in China und Tibet zeigt, ist für die Vertreter dieser Traditionen

²⁸⁷ Rushi gibt *Youxin fahai 60 nian* als Quelle an. Yinshun zitiert dort allerdings nur aus *Yindu zhi Fojiao* (1985, 7). Es handelt sich also um eine Meinung, die Yinshun bereits in den 40er Jahren geäußert hat.

²⁸⁸ Shi Rushi (2001.6).

unakzeptabel. Es ist vor allem diese Abwertung grundlegender Doktrinen des chinesischen Mahāyāna, die Rushi kritisiert.²⁸⁹

Aufgrund der oben genannten sechs [Kritik-] Punkte kann gesagt werden: Yinshuns Interpretation des indischen, chinesischen und tibetischen Buddhismus unter dem Blickwinkel des “Buddhismus für die Menschenwelt” hat in Taiwan ein hohes Maß an Zustimmung und akademischer Anerkennung gefunden und dem taiwanischen Buddhismus in der Tat neue Wege geöffnet. Dennoch müssen wir, was die Gesamtgestalt des Mahāyāna Buddhismus angeht, sagen, dass seine Forschungen im Bereich der Buddhismuskunde den tiefen, grenzenlosen Sinn des indischen, chinesischen und tibetischen Mahāyāna Buddhismus in der Tat verflachen, verengen und verdrehen. Das ist sehr bedauerlich.²⁹⁰

Wie man sieht, wenden sich auch diese beiden Artikel deutlich gegen Yinshuns Denken allgemein und insbesondere gegen sein Konzept eines “Buddhismus für die Menschenwelt.” Offensichtlich ist das Ziel Rushis einen Mahāyāna Buddhismus chinesischer (und tibetischer) Prägung zu verteidigen. Er bedient sich dafür in diesem Kontext neuer Argumentationsstrategien, vor allem Modellen aus der Psychologie, der westlichen Religionswissenschaft und der Buddhismuskunde. Meines Erachtens haben diese Modelle in der Sache nur geringen Erkenntniswert und die Art wie Rushi seine Argumentation auf Populär-Psychologie oder der Chimäre einer “Gesamtgestalt des Mahāyāna Buddhismus (*dacheng fojiao de quanti* 大乘佛教的全體)” aufbaut, ist höchst problematisch. Es kann daher auch keine Rede davon sein, dass seine Kritiken inhaltlich eine signifikante Entwicklung in der chinesischen Buddhismuskunde einleiten. Bedeutsam ist jedoch seine Strategie selbst. Rushi versucht nicht, die Tradition mit Hilfe ihrer eigenen Begrifflichkeit zu verteidigen, wie etwa Moru dies noch in den 50er Jahren gegen Yinshun

²⁸⁹ Rushi wirft Yinshun auch einige inhaltlich-formale Fehler vor, sitzt aber selbst im Glashauss. In seinen Texten wimmelt es von formalen Fehlern und Gemeinplätzen.

²⁹⁰ Shi Rushi (2001.6).

versucht hat. Statt traditioneller Konzepte benutzt er Begriffe aus dem Fundus westlicher Wissenschaften. Dies zeigt eine signifikante Änderung des Diskurstils im chinesischen Buddhismus.

Kaum waren die Kritiken Rushis erschienen, traten die Verteidiger von Yinshuns Erbe auf den Plan. Es gibt Erwiderungen von Jiang Canteng 江燦騰²⁹¹, Zhaohui 照慧²⁹² und Li Zhifu 李志夫²⁹³, dem Direktor des Chung-Hwa Instituts, in dessen Zeitschrift *Rushi* seinen zweiten Artikel veröffentlicht hatte. Alle drei verstehen sich als Schüler Yinshuns und weisen Rushis Angriffe vehement zurück. Li Zhifu ging es in seiner Reaktion außerdem auch darum den Eindruck zu vermeiden, das Chung-Hwa Institut unterstütze die Thesen Rushis.²⁹⁴ Auch in China ist Rushis Kritik rezipiert worden und Deng Zimei 鄧子美, Professor an der Jiangnan Universität, ist in einem Vortrag ausführlich darauf eingegangen.²⁹⁵

Was nun die von Lan Jifu angekündigte "Post-Yinshun Ära" angeht, so kann man über den Zeitpunkt sicher geteilter Meinung sein. Es ist gut möglich, dass Lan, der die Yinshun-Rezeption seit über dreißig Jahren verfolgt, auch in diesem Detail recht behält. Yinshuns Werke, die in den 60er und 70er Jahren für die chinesisch-taiwanische Buddhismuskunde bahnbrechend waren, wurden in den 80er und 90er Jahren zum Standard. Seit Mitte der 60er Jahren rezipieren fast alle chinesischen und taiwanischen Buddhismusforscher Yinshuns Werke ausgiebig. Viele seiner Ansichten sind mittlerweile auch innerhalb des Sangha

²⁹¹ Eine erste in *Xiangguang zhuangyan* 香光莊嚴 Nr. 67. Eine zweite, ausführlichere in *Hongshi* Nr.68.

²⁹² In *Hongshi* 弘誓 Nr.53 (Okt. 2001).

²⁹³ In einem Vortrag am 24.11.2001 auf dem Symposium für Dozenten des Chung-hwa Instituts für Buddhismuskunde 中華佛學研究所研究人員專題論文發表會 mit dem Titel: "Piping taidu, lichang yu fangfa 批評態度立場與方法 [Die innere Einstellung, der Standpunkt und die Methode von Kritik]."

²⁹⁴ Konferenz-Handout, S.5.

²⁹⁵ Shi Yinyue (2003), O8-O11.

weitverbreitet; etwa die historische Betrachtungsweise oder die Betonung des indischen Buddhismus.

Gleichzeitig befindet sich der chinesische Buddhismus – und mit ihm die chinesische Buddhismuskunde – in einer Phase der Wiedererstarkung und tiefgreifenden Veränderung. Die Bedeutung Yinshuns für die Zukunft ist daher noch unklar. Während seine Bedeutung als religiöse Figur bis zum seinem Tod und unmittelbar danach wohl noch zunehmen wird, ist sein Stern im Bereich der Buddhismuskunde bereits am Sinken. Denn auch seine Forschungen und Ansichten unterliegen nun der akademischen Halbwertszeit der Geisteswissenschaften, deren Gesetzmäßigkeiten er innerhalb des chinesischen Buddhismus den Weg bereitet hat.

In diesem Abschnitt wurden einige Meinungen zu Yinshun aus dem Sangha und der Buddhismuskunde dargestellt. Im nächsten Unterkapitel wird gezeigt werden, wie einige von Yinshuns Denkansätzen über ihn hinauswachsen und von anderen in der aktuellen Diskussion instrumentalisiert werden.

3.3.3 Die Diskussion um die “Acht Gebote des Respekts”

Unter den vielen buddhistischen Organisationen Taiwans gibt es mehrere, die sich Yinshun besonders verbunden sehen. Da sind zunächst die Yinshun Gesellschaften in Taiwan und den USA, die sich um die Verbreitung und Übersetzung der Schriften Yinshuns kümmern.²⁹⁶ Zhengyan 證嚴 (*1937), die Gründerin der größten buddhistischen Organisation Taiwans, ist eine Tonsurschülerin (*tifa tudi* 剃髮徒弟) Yinshuns und beruft sich auf ihn. Eine weitere Schülerin Yinshuns, wenn auch nicht von ihm ordiniert, ist die Nonne Zhaohui 昭慧 (*1957). Zhaohui ist eine der energischsten Vertreterinnen eines “engagierten Buddhismus” in Taiwan. Sie ist die Leiterin der Hongshi Gesellschaft 弘誓基金會, die eine Zeitschrift gleichen Namens herausgibt und ein buddhistisches Institut unterhält. Im sogenannten Fojiao Hongshi Institute 佛教弘誓學院 in Taoyuan, werden Nonnen

²⁹⁶ Die *Yinshun jijinhui* 印順基金會 auf Taiwan und die *Yinshun Foundation of America*.

ausgebildet.²⁹⁷ Zhaohui ist in vielen Bereichen engagiert, doch ihr besonderes Augenmerk gilt der Gleichberechtigung der Geschlechter im Allgemeinen und der von Nonnen und Mönchen im besonderen. Dieses Thema lohnt einen kurzen Exkurs.

3.3.3.1 Der Hintergrund

Die Stellung der Frauen, insbesondere der Nonnen (*bhikkhunī*), im Buddhismus ist eines der wichtigsten Themen in der gegenwärtigen Entwicklung. Von den drei großen Traditionen des südlichen (Pāli), östlichen (Chinesisch) und nördlichen (Tibetisch) Buddhismus hat die Bhikkhunī-Tradition nur im Buddhismus chinesischer Prägung überdauert. Die Traditionslinie verschwand aus Sri Lanka im 11. Jahrhundert nach einer verheerenden Invasion, in Burma gab es Bhikkhunī noch bis ins 13. Jahrhundert. Die Nonnenordination scheint nie von Indien nach Tibet gelangt zu sein, so dass es dort offiziell nur Novizinnen (*sāmaṇerī*) gibt. Das formale Problem bei der Wiedereinrichtung der Ordination ist, dass Nonnen in einer doppelten Ordination sowohl durch Nonnen als auch durch Mönche ordiniert werden müssen. Das „Establishment“ der Mönche sowohl der tibetischen wie auch der südlichen Tradition ist in dieser Frage nicht bereit, mit chinesischen „Mahāyāna Nonnen“ zusammenzuarbeiten und mit diesen gemeinsam eine Ordination abzuhalten.

Abgesehen von dem Ausschluss der Frauen aus dem Sangha in zwei der drei großen Traditionen, gibt es eine weitergehende Diskriminierung der Bhikkhunī in Form der „Acht Gebote des Respekts (*ba jing fa* 八敬法).²⁹⁸“

²⁹⁷ Ein beispielhaftes Interview von Zhaohui und ihrer Schülerin Shi Xingguang mit Yinshun findet sich im Übersetzungsteil. Zum zehnjährigen Bestehen des Instituts erschien 2000 ein monumentaler Bildband (s. *Fojiao hongshi xueyuan bianjizu* (2000)).

²⁹⁸ Pāli : *aṭṭha garudhamma* „Acht Gebote des Respekts.“ Im chinesischen Kanon gibt es eine Reihe anderer Übersetzungen von *garudhamma* (重法, 尊重法, 尊師法 etc.). Die *garudhamma* ist nur eine von mehreren Stellen in den Ordensregeln, die heute als diskriminierend gewertet werden müssen.

Diese acht Gebote kodifizieren die Unterordnung der Nonnen gegenüber den Mönchen. Sie gelten als allgemein akzeptierter Bestandteil des Vinaya in allen drei großen buddhistischen Traditionen und stammen angeblich (wie der gesamte Vinaya) von Shakyamuni selbst.²⁹⁹ Sie lauten wie folgt:

1. Eine Bhikkhunī muss, ungeachtet ihres Alters, auch einem jüngeren Mönch Respekt erweisen (sich vor ihm verbeugen).
2. Eine Bhikkhunī darf keinen Mönch schelten.
3. Sie darf einem Mönch keine Überschreitung der Regeln vorwerfen.
4. Bhikkhunī müssen sich einer doppelten Ordination durch Bhikkhunī *und* Mönchen unterziehen. (Mönche werden nur von Mönchen ordiniert.)
5. Bei Übertretung der Gebote muss eine Bhikkhunī vor Bhikkhunī *und* Mönchen ihren Fehler bekennen. (Mönche nur vor Mönchen.)
6. Bei der monatlichen Uposatha Feier müssen die Bhikkhunī die Mönche um Unterweisung bitten.
7. Für den Rückzug zur dreimonatigen Regenzeit müssen die Bhikkhunī einen Ort in der Nähe von Mönchen wählen.
8. Am Ende der Regenzeit müssen die Bhikkhunī den Mönchen Bericht erstatten und mit ihnen gemeinsam das Bekenntnisritual abhalten.

Wie man sieht, verlangen die Acht Gebote des Respekts die völlige Unterordnung der Nonnen. Vor allem das Gebot zur doppelten Ordination macht die Bhikkhunī-Tradition von der Überlieferungslinie der Bhikkhus abhängig. Der gegenwärtige

²⁹⁹ Es gibt eine Reihe von Anhaltspunkten, dass die Acht Gebote, erst nach dem Tod des Buddha in das Regelwerk aufgenommen wurden. In einem Artikel hierzu schreibt D. Amarasiri Weeraratne (1998):

“The Vinaya Chullavagga narrative of the establishment of the Bhikkhuni Order by the Buddha is riddled with discrepancies and inconsistencies. [...] These inconsistencies have been pointed out by several critical scholars of the East and West. They have pointed out that this narrative as well as the Eight Strict Rules allegedly enacted by the Buddha were the handiwork of monks who became Sangha leaders after the demise of the Buddha. Among such critics were Dr. T. W. Rhys-Davids, Dr. I. B. Horner, the Ven. Dharmananda Kosambi. [u.a....] It is difficult to accept that the Ashta Garu Dharma was enacted by the Buddha.

[...] To assume that the Vinaya rules which pertain to the monastic stage were enacted by the Buddha is an anachronism. The Ashta Garu Dharma are eight rules mostly not relevant to the Buddha’s time, but are enactments required to conform to and regulate monastic life. The monks have taken advantage of these rules to keep down the nuns under servile conditions [...]” (Ich danke Stefania Travagnin, für den Hinweis auf diesen Artikel).

Protest gegen diese Gebote innerhalb des chinesischen Sangha, zusammen mit den Versuchen den Bhikkhunī Orden in anderen Traditionen zu reetablieren, ist eine der bedeutsamsten Entwicklungen im heutigen Buddhismus.

Welche Rolle spielt Taiwan und Yinshun dabei? Eine strukturelle Besonderheit des taiwanischen Sangha ist der große Anteil von Nonnen in absoluten wie relativen Zahlen. Die Gesamtgröße des Sangha kann aufgrund der Ordinationsstatistiken nur annähernd berechnet werden.³⁰⁰ Geschieht dies, kommt man zu einem eindeutigen Ergebnis: zwischen 1953 und 1999 wurden in Taiwan ca. 17.000 Mönche und Nonnen ordiniert, wobei sich die Zahl in den letzten 15 Jahren fast verdoppelt hat.³⁰¹ Das Verhältnis von Nonnen zu Mönchen ist etwa 3:1. Ihre Anzahl und ihr hoher Bildungsgrad hat ein deutlich größeres Selbstbewusstsein zur Folge und Konsequenzen für das Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern.³⁰² Mit der Ausnahme von Korea ist Taiwan daher das einzige buddhistische Land³⁰³ in dem es deutlich mehr Nonnen als Mönche gibt.

³⁰⁰ Diese Mühe hat sich bisher scheinbar noch niemand gemacht. Das jährliche gedruckte *Statistical Yearbook of the Interior* gibt überhaupt keine Zahlen (die Website spricht jedoch von 9.300). Nach der Anzahl der ordinierten Nonnen und Mönche befragt haben mir Forscher (Jiang, Lan, deVido), die sich mit taiwanischem Buddhismus beschäftigen, Schätzungen zwischen 20.000 und 30.000 angeboten.

³⁰¹ Chen (1999) hat verschiedene Statistiken der Buddhist Association of the Republic of China (BAROC) gesammelt. In den Statistiken zeigt sich: Bis 1986 wurden ca. 9000 Nonnen und Mönche ordiniert, verglichen mit ca. 17.000 bis 1999.

Um die Anzahl genau zu berechnen, müsste man folgende Variablen berücksichtigen: alle Nonnen und Mönche, die vor 1999 gestorben sind; alle, die in den Laienstand zurückgekehrt sind, und die (wenigen), die nicht in Taiwan ordiniert wurden. In den frühen 50er Jahren bevor die BAROC die ersten landesweiten Ordinerungen abhielt, gab es etwa 2000 Nonnen und Mönche auf Taiwan ("vegetarische" (*zhaijiao*) Nonnen nicht gerechnet). Taiwan hat eine Gesamtbevölkerung von ca. 22 Millionen.

³⁰² Zum Thema buddhistische Nonnen auf Taiwan gibt es mehrere Studien. Auf Englisch sind vor allem Chern (2000) und Li (2000) zu nennen.

³⁰³ Es gibt keine verlässlichen Statistiken für China.

Vor diesem Hintergrund fordert Zhaohui öffentlich eine Abschaffung der Acht Gebote. Eine medienwirksame Aktion zu diesem Zwecke wurde auf einer Konferenz zum Thema Yinshun inszeniert.

3.3.3.2 Das Yinshun-Symposium am 31. März 2001 in Taipei

Aus Anlass des 95. Geburtstages von Yinshun organisierte das Hongshi-Institut am 31.3.2001 in der Academia Sinica ein Symposium zum Thema: *Renjian fojiao xinhuo xiang zhuan – Yinshun daoshi sixiang zhi lilun yu shijian* 人間佛教薪火相傳 印順導師思想之理論與實踐 [Die Flamme des “Buddhismus für die Menschenwelt” weitertragen – Theorie und Praxis des Denkens von Meister Yinshun].³⁰⁴

Vor dem offiziellen Beginn wurde den Teilnehmern ein Video gezeigt, das einen Geburtstagsbesuch des taiwanischen Präsidenten Chen Shuibian 陳水扁 bei Yinshun zeigt.³⁰⁵ Der Film ist ein interessantes Dokument für eine ritualisierte Begegnung zwischen Politik und Religion im heutigen Taiwan und verdient eine etwas eingehendere Beschreibung.

Der Titel des Films war *Xuanzang yilai diyi ren* 玄奘以來第一人 [Der Erste seit Xuanzang].³⁰⁶ Die erste Einstellung zeigt die Ankunft von Chens Limousine in der bescheidenen Gasse, in der

³⁰⁴ Seit 1999 fand jedes Jahr eine Yinshun Tagung statt. Das erste Symposium mit diesem Titel war von der Hongshi Gesellschaft im Oktober 1999 veranstaltet worden. Im Januar 2000 organisierte die Yinshun Gesellschaft eine Tagung mit dem Titel *Yinshun sixiang: maixiang 2000 nian* 印順思想：邁向 2000 年 [Das Denken von Shi Yinshun: Aufbruch ins Jahr 2000].

³⁰⁵ Diese Besuche wurden in den folgenden Jahren fortgesetzt.

³⁰⁶ Dieser Anspruch zeigt bereits, welche große Rolle Yinshuns Schüler ihrem Meister in der Entwicklung des chinesischen Buddhismus zuschreiben. Die Gleichstellung von Yinshun mit Xuanzang scheint ihren Ursprung in einem Gedicht Zhaohuis auf ihren Lehrer zu haben. (*Hongshi* 44 (2000), 1: 印順導師像讚). Auf den ersten Blick absurd, enthält sie doch ein Körnchen Wahrheit. Mit Yinshun knüpft der chinesische Buddhismus wieder an seine indischen Wurzeln an, für die seit der Tang Zeit kaum noch Interesse bestand. (Xuanzang war zwar der bekannteste, aber nicht der letzte Indien-Pilger.)

sich das Huayu Jingshe 華雨精舍 befindet. Das anschließende Gespräch ist stark ritualisiert. Die Sitzordnung ist so arrangiert, dass Chen tiefer sitzt als Yinshun, welcher, unbeweglich wie eine Statue, die Geburtstagsglückwünsche des Präsidenten entgegennimmt. Etwa fünf Minuten spricht Chen in Richtung Yinshun. Als der Meister zu antworten beginnt, versagen zunächst die Untertitel, er spricht zu undeutlich. Wenig später wird das Gesagte verständlicher. Die Worte, die Yinshun an den Präsidenten von Taiwan richtet, werden als *kaishi* 開示 bezeichnet, die übliche Bezeichnung für die Lehrrede eines Dharmameisters. Yinshun rät Chen bei den geplanten politischen Reformen behutsam vorzugehen, nicht alles “sofort zu ändern.” Aus buddhistischer Sicht sei die Welt ohnehin nie perfekt (“es gibt immer Positives und Negatives” *you zhengmian jiu you fanmian* 有正面就有反面). Viele Dinge müsse man nicht so wichtig nehmen und bei den Reformen solle man langsam vorgehen (*zhi yao yi dian yi dian, yi tian yi tian de manman lai* 只要一點一點，一天一天的慢慢來). Zum Schluss sagt er noch anerkennend, dass viele Menschen große Erwartungen in Chen gesetzt hätten. Präsident Chen bedankt sich für das *kaishi*. Nun wäre eigentlich die Reihe wieder an Yinshun gewesen, das Gespräch entweder zu konkretisieren oder ausklingen zu lassen. Als er jedoch ansetzt, etwas zu sagen, übernehmen einige der Umstehenden das Gespräch. Yinshun und Chen sagen nichts mehr, und alles entwickelt sich geschwind auf ein Abschiedsfoto hin. Durch einen Fehler in der Inszenierung bewegt jemand den Rollstuhl in dem Yinshun sitzt, um den für die Filmaufnahme sorgfältig Stoffe drapiert waren. Es entsteht der Eindruck, dass Yinshun wie eine Statue herumgeschoben wird.

Soweit der Film. Der eigentliche Beginn des Symposiums bestand in einer etwas überraschenden Protestaktion gegen die Acht Gebote. Nach einer kurzen und heftigen Ansprache von Zhaohui wurden Plakate mit den “Acht Geboten der Respekts” feierlich (mit Musik) von der Wand gerissen. Dies geschah durch geladene Gäste, darunter der Mönch Shi Zhuandao 釋傳道 und der Buddhismusforscher Jiang Canteng 江燦騰.

Für den Fall, dass nach diesem Auftakt noch einer im Publikum Zweifel an dem politischen Charakter der Veranstaltung gehegt hatte, durfte ein Politiker der Regierungspartei DPP³⁰⁷ (*Minjindang* 民進黨) einige Grußworte sagen. Der Mann, ein Herr Lin, war zu einer parallel stattfindenden Veranstaltung zufällig im Hause anwesend.

Der Protest gegen die "Acht Gebote des Respekts" blieb nicht ohne Gegenreaktion. In der ersten Pause verteilten Vertreter des (von Yinshun gegründeten) Fuyan-Instituts ein schnell kopiertes Flugblatt, das Zhaohuis Aktion kritisierte. Die Kritik war vorsichtig formuliert und richtete sich in erster Linie gegen die Art und Weise des Protests. Später am Tag gab es noch ein kurzes Aufflammen des Konfliktes, in dem die Grenzen zwischen beiden Lagern klar hervortraten. Nach einer Meldung von Shi Houguan, dem Leiter des Fuyan-Instituts, und der eines jüngeren Fuyan Mönchs, der äußerte, dass die Abschaffung der "Acht Gebote" nicht im Sinne Yinshuns sei, gab Shi Zhaohui eine ungemein scharfe Antwort. Sie bezichtigte die Fuyan-Gruppe, Yinshun nicht richtig verstanden zu haben, und rief ihnen zu "Kollegen aus dem Fuyan: Strengt euch an!" Das Publikum brach spontan in Applaus aus, wohl auch fasziniert, einen solch offenen Konflikt zwischen Angehörigen des Sangha live zu sehen. Die relativ zahlreich vertretenen Mönche des Fuyan-Instituts, aber auch einige Nonnen von anderen Organisationen, applaudierten nicht und enthielten sich einer Erwiderung. Nach diesem Schlagabtausch verschwand

³⁰⁷ Es bestehen offenbar Beziehungen zwischen Zhaohui und Chen Shuibian, die es ihr auch erlaubten den Besuch von Chen bei Yinshun zu organisieren. Auch in der buddhistischen Szene gibt es verschiedene politische Lager. Bekannt ist, dass Xingyun und seine Foguang Shan Organisation der Guomindang nahesteht. Auch Weijue, der Gründer von Zhongtai Shan, hat sich vor den jüngsten Wahlen (März 2004) für die Präsidentschaftskandidaten der Guomindang ausgesprochen. Shengyan, der Gründer von Fagu Shan (Dharma Drum Mountain) hat gute Beziehungen zum Militär, ist aber politisch unabhängig. Die jetzige Regierungspartei DPP (die Partei von Chen) sucht ihre Verbündeten in den eher progressiven Teilen der buddhistischen Szene. Sie erhofft sich Hilfe bei den politischen und gesellschaftlichen Reformen, die sie nach dem Ende der 50 Jahre währenden Guomindang Herrschaft durchsetzen möchte. Die Guomindang Führer von Chiang Kai-shek bis Lee Denghui waren, zumindest nominell, Christen.

das Thema von der Bühne. Die Kämpfe um das Erbe von Yinshun, die “richtige” Auslegung seiner Positionen, beginnen also bereits vor seinem Tod.

Die Form des Protests gegen die “Acht Gebote” war durchaus medienwirksam. Indem die Veranstalter ihr eigenes Symposium kaperten, gelangten sie in die Abendnachrichten. Am nächsten Tag berichteten die Zeitungen ausführlich über das Symposium.³⁰⁸

3.3.3.3 Yinshuns Stellungnahme

Was ist nun eigentlich Yinshuns Meinung zum Thema? Zhaohui bezieht sich ausdrücklich auf ihn und behauptet, die Abschaffung der Acht Gebote sei, wenn auch nicht sein ausdrücklicher Wunsch, so doch eine folgerichtige Entwicklung aus seinem Denkansatz. In einer Studie zum Vinaya-Verständnis Yinshuns widmet Shi Qingde³⁰⁹ Yinshuns Ansichten zu den Acht Geboten nur fünf Seiten. Überraschend wenig, angesichts der Bedeutung des Themas im heutigen Taiwan. Qingde zeigt allerdings, dass die Acht Gebote des Respekts schon in den 60er Jahren diskutiert wurden und zitiert einen Briefwechsel zwischen Shengyan und Yinshun aus dem Jahr 1965.³¹⁰ Shengyan, der damals in Japan studierte, bereitete sich bereits darauf vor, nach seiner Rückkehr eine gewichtigere Rolle zu übernehmen. Da es damals bereits eine große Anzahl Nonnen gab, war das Thema der

³⁰⁸ Sogar meine Wenigkeit wurde noch zu Werbezwecken genutzt. Nach der Konferenz taucht in der Zeitschrift *Hongshi* 50 auch mein Name auf. Ich soll zu der Aktion gesagt haben: “Das finde ich gut. Es zeigt, dass es im heutigen Buddhismus einige neue Ideen und Reformen gibt und nicht nur die Tradition geheiligt wird.” Ich erinnere mich am Kaffeebüffet der Konferenz auf Anfrage etwas ähnliches zu einer Dame gesagt zu haben. Von einem Interview war nicht die Rede.

³⁰⁹ Shi Qingde (2001), 121-126.

³¹⁰ Anlass des Briefwechsels war ein Artikel Yinshuns, in dem dieser die “Fehler Ānandās” untersucht. “Anan guo zai he chu 阿難過在何處 [Worin bestehen die Verfehlungen Ānandās?].” HJY 3, 87-114. (In den Vinaya Schriften wird Ānandā unter anderem vorgeworfen, dass er den Buddha dazu überredet hat, Frauen zu ordinieren.)

Acht Gebote für ihn wichtig. Er befragte daher Yinshun welche Stellung die Acht Gebote in den Ordensregeln hätten.

Yinshuns Antwort:

Sie schreiben, dass Sie gedenken eine Sangha-Organisation zu gründen und erwähnen die Acht Gebote des Respekts. Ich glaube, man sollte diese nicht überbewerten. Ihr Vorteil ist, dass sie die Nonnen unter ein striktes Reglement stellen. Ihr Nachteil ist, dass sich durch sie viele Frauen, die mit ganzem Herzen auf dem Weg sind, zurückziehen und Minderwertigkeitsgefühle entwickeln. Zur Zeit Buddhas gab es viele Nonnen, die den Dharma gut zu lehren verstanden und mit übernatürlichen Kräften begabt waren. Für die Zeit nach Buddha wissen wir fast nichts mehr von solchen Frauen. [...] Im Vinaya legt der Buddha eine Regel immer nur anlässlich eines bestimmten Vorfalls fest. Aber die Acht Gebote des Respekts laufen diesem Prinzip zuwider. [...] Ich will hier nicht näher auf diese Dinge eingehen. Jedenfalls sollten wir heute Gleichberechtigung betonen (重視平等性).

Zwischen 1965 und 1985 veröffentlichte Yinshun seine akademischen Hauptwerke, die für lange Zeit die Standardwerke der Buddhismusforschung auf Taiwan wurden. In zwei davon³¹¹ geht er auf die Frage nach den Acht Geboten gesondert ein. Er vergleicht die Vinaya Schriften, in denen die Acht Gebote auftauchen, und erklärt deren Inhalt sachlich, ohne jeden Hinweis darauf, dass er die Regeln an sich diskriminierend findet. Das Ergebnis seiner Untersuchung ist, dass wenigstens vier der Acht Gebote zu den frühesten Regeln in Verbindung mit der Nonnenordination gehören. Für die Verschärfung der Gebote und ihre Instrumentalisierung zur "strengen Kontrolle" der Nonnen durch die Mönche macht er Buddhas Schüler Mahākāśyapa verantwortlich. Mahākāśyapa habe die Ordination von Nonnen stets abgelehnt und Ānandā diese nach dem Tod des Buddha zum Vorwurf gemacht.³¹²

³¹¹ CDQK, 191-196 und YFSJ, 401-413.

³¹² Ānandā und Mahākāśyapa verkörpern in den Geschichten das "liberale" und das "konservative" Lager im Sangha der Mönche.

In Yinshuns Diskussion wird aber auch deutlich, wie trotz aller Sachlichkeit sein Denken chauvinistischen Traditionen verhaftet bleibt:

Im allgemeinen waren die Bhikkhunī ungebildet, emotional und es mangelte ihnen an Organisationstalent (das war in alter Zeit die Regel). Es war ein wenig schwierig, sie dazu bringen, den Vinaya zu respektieren, das Leben in einer Gemeinschaft zu führen und sich gemäß des Dharma [von allen Fehlern] zu reinigen.³¹³

Prinzipiell hält er wenigstens jene vier unter den Acht Geboten, die in allen Vinayas auftauchen, für von Buddha selbst gesetzt, und erwähnt mit keinem Wort eine Änderung des Vinaya. Im Gegenteil, er unterstützt den Führungsanspruch der Mönche:

Vom Standpunkt der "Existenz des wahren Dharma in der Welt" sollten Nonnen die Gebote des Respekts einhalten. Brechen sie diese Gebote, verneinen sie dadurch die leitende Position der Mönche und zerstören so das Gefüge des Sanghas.³¹⁴

Nach dem vorliegenden Material besteht kein Zweifel daran, dass Yinshun eine Abschaffung der "Acht Gebote" nicht befürwortet, sondern lediglich dafür plädiert, sie nicht so wichtig zu nehmen und stärker auf Gleichberechtigung im Sangha hinzuarbeiten. Als ich ihn direkt zu diesem Thema befragte³¹⁵, sagte er, die Frage müsse auf demokratischem Weg entschieden werden. Nur ein großes Treffen des Sangha, mit Vertretern aus verschiedenen Gebieten könne die *ba jing fa* aus dem Regelkodex entfernen. Die meisten Mönche, die ich hierzu befragt habe, pflichten dem bei, wohl wissend, dass eine solche große Versammlung in der buddhistischen Welt heute praktisch ausgeschlossen ist. Es fehlen die organisatorischen Strukturen und der organisatorische Wille eine solche Veranstaltung durchzuführen.

³¹³ CDQK, 193.

³¹⁴ YFSJ, 408.

³¹⁵ Interview am 9.6.2001.

3.3.3.4 Weiter Diskussionen um die Acht Gebote

Mit dem Ende des Symposiums war das Thema noch lange nicht erledigt. Den Gegnern Zhaohuis waren die Ansichten Yinshuns zu diesem Thema wohlbekannt und sie versuchten daher ihrerseits, Yinshuns Autorität für sich zu nutzen. Der Vorsitzende der einflussreichen Buddhist Association of the Republic of China (BAROC) (*Zhongguo fojiao hui* 中國佛教會) Shi Jingxin 淨心 verfasste sechs Wochen nach der Konferenz, am 25. Mai 2001 einen Brief an Yinshun, in dem er ihn zu einer Stellungnahme aufforderte:

Betreff:

Um die Widersprüche im Sangha aufzulösen und zum Nutzen der Solidarität und der Entwicklung der buddhistischen Gemeinschaft, bitten wir um Aufklärung darüber, ob die "Acht Gebote des Respekts" von Buddha selbst gesetzt wurden.

Erklärung:

1. Die Nonne Zhaohui hat in Laufe des Symposiums [...] die Meinung vertreten "Die Abschaffung der Acht Gebote des Respekts ist ein Geburtstagsgeschenk für Yinshun." Darüber hinaus hat sie ein Manifest zur Abschaffung der Acht Gebote verlesen und acht Plakate mit den Geboten eins ums andere abgerissen. Das hat zu großem Aufsehen und heftigen Auseinandersetzungen innerhalb des Sangha geführt. Die Solidarität und die Entwicklung der buddhistischen Gemeinschaft wurden dadurch kompromittiert.
2. Um die Wogen zu glätten und den Streit zu schlichten, hat in den Räumen unserer Organisation [der BAROC] am 10. April dieses Jahres um 9.30 vormittags ein Treffen der Mönchsälteren stattgefunden, in dem Wege diskutiert wurden, die Streitfragen zu lösen.
3. Zhaohui hat in "*Feichu bajingfa xuanyan* [Manifest zu Abschaffung der Acht Gebote des Respekts]", "*Feichu bajingfa xinwen, fangtan yu yantaohui jingcai duihua* [Die Abschaffung der Acht Gebote des Respekts ein Zwiegespräch in Nachrichten, Interviews und Symposien] und anderen Pressemitteilungen ihre Meinung mit Zitaten aus dem großen Werk des Älteren [Yinshun] belegt.

Offensichtlich hat sie damit die eigentliche Intention des Älteren, nämlich die Wesen zu mehr Gleichberechtigung zu geleiten, verzerrt, was jetzt zu leidenschaftlichem Streit führt.

4. Wir bitten den zutiefst respektierten Älteren, der tief in das Meer der Lehre vorgedrungen ist, der durch bewundernswerte Tugend aus der Masse herausragt, [...] diese Frage zu klären.

Beiliegend [zwei Texte von Zhaohui] als Referenz.³¹⁶

Die Antwort Yinshuns darauf lautet wie folgt:

An den Mönch Jingxin:

Ich habe Ihren Brief erhalten. Die durch die "Acht Gebote des Respekts" aufgeworfenen Fragen kommen etwas unerwartet. Die Acht Gebote des Respekts wurden von Buddha festgesetzt. Wenn sie sich in einer Zeit, an einem Ort als unpassend erweisen und geändert werden sollten, so hat dies durch eine große Versammlung zu geschehen, die nach dem Einverständnis der Älteren einberufen wird.

Ich bin bereits alt und schwach, kann kaum noch schreiben. Weil die Sache von Wichtigkeit ist, habe ich sie dennoch kurz dargelegt.

Im Frieden der Lehre

Yinshun (Pingdong, 2001.6.3.)

Yinshuns Haltung in dieser Frage ist damit klar. Klar ist jedoch auch, dass die gesellschaftlichen Kräfte, die auf Ausweitung der Gleichberechtigung im Sangha abzielen, sich nicht zu Unrecht auf ihn berufen. Durch seinen kritischen Umgang mit Texten, ist innerhalb des Sangha ein Präzedenzfall geschaffen worden, der nahe legt, auch andere Bereiche der Tradition kritisch zu betrachten und gegebenenfalls zu verändern. Insofern hat Zhaohui recht, wenn sie sagt, die Abschaffung der Acht Gebote sei eine folgerichtige Konsequenz aus dem Werk Yinshuns, unabhängig von dessen eigener Haltung in dieser Frage.

³¹⁶ Abgedruckt in *Foyin shibao* 佛音時報 (*Four Yin Times*) Nr.167 (15.7.2001).

3.3.4 Ein Besuch bei Yinshun 2001

Während meines Aufenthalts in Taiwan hatte ich einige Male Gelegenheit Yinshun zu besuchen und mit ihm zu sprechen. Das erste Treffen fand im Januar 2001 im Huayu-Vihara 華雨精舍 in Taizhong statt. Der Taxifahrer, der mich vom Bahnhof in das Vihara brachte, kannte weder das Vihara noch Yinshun. Nach einigen Umwegen angekommen, klingelte ich am Tor des kleinen zweistöckigen Gebäudes, und eine der Nonnen, die Yinshun betreuen, ließ mich ein. Ich hatte mich einige Tage zuvor angemeldet, und so wurde ich gleich nach oben in den Tempelraum geführt. Dort schlug man mir vor, Niederwerfungen zu machen, bis der Meister bereit sei. Das Vihara machte einen sauberen und hellen Eindruck, wie die meisten buddhistischen Klöster in Taiwan. Die Atmosphäre war freundlich und geschäftig, aber nicht hektisch. Außer mir hatte Yinshun noch zwei Besucherinnen, eine Nonne und eine etwa fünfzigjährige Frau. Yinshun empfing uns mit einem freundlichen Lächeln. Er war in einen großen Krankenstuhl gebettet und in Decken gehüllt. Die Nonne in schwarzer Robe und die Laienanhängerin machten zwei Niederwerfungen und überreichten ihre Gastgeschenke. Ich wurde mit Namen vorgestellt und begrüßt. Yinshuns Gesicht war mir von vielen Photographien vertraut. Meine Bitte, das Interview auf Kasette aufnehmen zu dürfen, war überflüssig. Während ich von rechts aufnahm, hielt eine Nonne ein anderes Tonband an Yinshuns linken Mundwinkel, gleichzeitig hielt eine Laien-Helferin das Ereignis auf Video fest. Ich hatte für dieses erste Gespräch nur allgemeine Fragen vorbereitet und konnte diese in aller Ruhe stellen. Yinshuns Antworten auf meine Fragen erschienen mir konzentriert und kohärent. Obwohl zu keiner Zeit weniger als sieben Leute in dem kleinen Raum waren, war es nicht unruhig. Ich hatte den Eindruck, als fände mein Besuch im Rahmen einer vielfach geprobteten Zeremonie statt.³¹⁷ Wenn jeder Besuch in diesen Jahren so umfassend dokumentiert worden ist, muss es eine Unmenge an Tonbändern und Videokassetten geben,

³¹⁷ In der Tat ist es so, dass Yinshun fast jeden Tag eine Reihe von Besuchern empfängt, die an ihm vorbeifilieren, ihren Respekt bezeugen und vielleicht auch eine Geldgabe in rotem Umschlag überreichen.

die Yinshuns Reaktionen auf die verschiedensten Fragen dokumentieren.³¹⁸ Nach etwa einer halben Stunde endete das Interview. Es wurden ausgiebig Fotos gemacht, und alle außer Yinshun verließen das Zimmer. Meine Mitbesucher hatten überhaupt nicht mit Yinshun gesprochen. Es genügte ihnen den Meister zu sehen. Wir wurden noch zum Mittagessen eingeladen. Mit dreißig Jahren war ich der jüngste am Tisch und der einzige Mann. Im Huayu-Vihara wohnen sieben Nonnen und Laien-Helferinnen.

Yinshun, in seiner Rolle als letzter Mönchsgelehrter seiner Generation, lebt, bedingt durch seinen schlechten Gesundheitszustand, seit Ende der 60er Jahre ununterbrochen in der Pflege von Nonnen und Laien-Anhängerinnen. So begleitet und betreut etwa die Nonne Shi Mingsheng 明聖 Yinshun bereits seit über dreißig Jahren. Sie plant seine Termine und hilft bei der Verständigung mit den Besuchern. Die Frauen versehen ihren Dienst mit großer Hingabe und Freundlichkeit. Hier greifen Mechanismen der chinesischen Gesellschaft und des Sangha ineinander und ermöglichen dem Mönchsgelehrten ein Altern in der Gemeinschaft seiner Schülerinnen. Dass Yinshun dennoch von Einsamkeit spricht,³¹⁹ zeigt die Ambivalenz dieser Mechanismen wie auch des gelehrten scholastischen Diskurses. Yinshun unterscheidet sich völlig vom Typus des "erleuchteten Meditationsmeisters", der dem Buddhismus im Westen zu einer gewissen Prominenz verholfen hat. Er zeigt vielmehr eine Seite des Buddhismus, die dem Westen noch weitgehend fremd ist, und für die noch kein Klischee besteht. Er ist ein fragiler alter Herr, eine Galionsfigur, vor allem aber ein gelehrter Mönch, dessen Kritik und Gelehrsamkeit fest und beinahe ausschließlich in der buddhistischen Tradition Chinas verwurzelt ist.

³¹⁸ Die meisten dieser Bänder und Aufzeichnungen sind mittlerweile dem Daai 大愛 Fernsehsender übergeben worden, der im Winter 2002/2003 eine achttelige Dokumentarserie über Yinshun produzierte. Die Serie war als DVD auch im Handel erhältlich. (Persönliche Mitteilung von Shi Mingsheng (Feb.2003)).

³¹⁹ Z.B. in YFLN, 59.

4. Yinshuns Methodik und Hermeneutik

In den vorangegangenen Kapiteln ist an einigen Beispielen ausschnitthaft gezeigt worden, wie sich Yinshun an der Entwicklung des chinesischen Buddhismus beteiligt hat. In diesem Kapitel werden einige methodologische und hermeneutische Fragen im Zusammenhang mit Yinshuns Werk besprochen. Was sind die Prämissen von Yinshuns Verständnis der buddhistischen Tradition? Wie versteht er sich selbst? Welches ist seine Beziehung zur traditionellen buddhistischen Geschichtsschreibung? Welche hermeneutischen Modelle verwendet er? Und wie verhält sich sein Werk zur internationalen Buddhismuskunde und im Kontext des buddhistischen Modernismus?

4.1. Yinshuns Ansatz nach eigener Darstellung.

4.1.1. Prämissen

Wir arbeiten aufgrund von Prämissen. Diese Prämissen sind nur zum Teil privater Natur. In welcher Beziehung die Erkenntnisse eines Forschers zu seinen eigenen Prämissen stehen, und diese wiederum zu dem "Weltbild" einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit, ist eines der hermeneutischen Grundprobleme schlechthin.

Etwas über die Grundüberzeugungen eines Autors zu erfahren, kann einen wichtigen Zugang zu dessen Werk schaffen. Es ist, zum Beispiel, kaum möglich das Werk von Leopold von Ranke zu würdigen, ohne von dessen religiösen Überzeugungen Kenntnis zu nehmen. Ranke versuchte die Geschichtsschreibung als rigorose, objektive Wissenschaft zu begründen, in der ein Historiker völlig auf Werturteile verzichtet.³²⁰ Gleichzeitig glaubte er, dass die Geschichte und Preußen die versteckte Hand Gottes offenbart.

Die Aussagen eines Autors über sein Werk und seine Beweggründe sind oft nur programmatisch. Zwar versucht der

³²⁰ Vorwort zur *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824).

Autor in solchen Reflexionen sein eigenes Werk gleichsam von außen zu betrachten, aus der Sicht des Lesers jedoch kann ein Autor seinem Werk nicht entkommen. Die Reflexionen eines Autors über sein Werk bleiben immer Teil des Werkes selbst. Mit diesem Vorbehalt wollen wir nun einen Blick auf Yinshuns Ansicht von sich selbst und seiner Arbeit werfen.

Yinshun hat seine Prämissen im Vorwort zu SLLY in 8 Punkten ausführlich dargelegt. Diese deutlich formulierten “grundlegenden Überzeugungen (*genben xinnian* 根本信念)” geben ein Bild von den Prämissen, die Yinshun bei sich selbst feststellt. Er schreibt:

Meine grundlegenden Überzeugungen und Ansichten sind:
 1. Buddhismus ist eine Religion. Buddhismus unterscheidet sich von theistischen Religionen. Versucht man, Buddhismus nur als kulturelle Erscheinung oder als theistische Religion zu erforschen, so wird man ihn nicht richtig verstehen. Weder Verweltlichung noch Ver-gottung (*shenhua* 神化), bringt uns dem Reichtum des Buddhismus näher. Im chinesischen Buddhismus wird normalerweise der Tod und die Geisterwelt betont. Dagegen entwarf Meister Taixu einen “Buddhismus für das Leben der Menschen.” Denn Buddhismus geht vom Menschen aus und sollte nicht vergottet oder vergeistert werden. Er ist weder Geisterglauben noch Götterglauben. Nur ein Buddhismus der Menschenwelt, der weder in Geister- noch in Götterglauben abgeleitet, bringt die wahre Bedeutung des Buddhadharma ans Licht.

Dieser erste Punkt ist Teil einer Diskussion, die in Asien und Europa über fast ein Jahrhundert immer wieder geführt wurde. Nämlich die zur Position des Buddhismus in der abendländischen Zweiteilung von Religion und Philosophie. Als Tetralemma formuliert: Ist der Buddhismus Religion oder Philosophie, beides oder keines von beiden?

Ouyang Jian³²¹ lehnte es ab, Buddhismus, insbesondere Weishi Buddhismus, in den Kategorien Religion oder Philosophie zu fassen. Er schreibt:

³²¹ Siehe Kapitel 2.2.

Die beiden Begriffe “Religion” und “Philosophie” sind ursprünglich westliche Vokabeln, die ins Chinesische übersetzt und dem Buddhismus (*fofa* 佛法, *buddhadharma*) in Analogie aufoktroiert wurden. [...] Stellt man die Begriffe richtig und definiert die Worte, kann man die beiden Begriffe “Religion” und “Philosophie” nicht verwenden. *Buddhadharma* ist *buddhadharma*. *Buddhadharma* heißt *buddhadharma*.³²²

Taixus Meinung, wie immer inklusivistisch, hebt Philosophie und Religion im Buddhismus auf. Bei ihm heißt es:

Man kann sagen, dass das Studium des Buddhismus (*foxue* 佛學)³²³ Religion ist, dass es Wissenschaft ist, dass es Philosophie ist, dass es weder Religion, noch Wissenschaft, noch Philosophie ist. Religion, Wissenschaft und Philosophie – sie alle sind das Studium des Buddhismus und sind es nicht. Das Studium des Buddhismus beinhaltet Religion, Wissenschaft und Philosophie und ist doch etwas, was von der gewöhnlichen Religion, Wissenschaft und Philosophie nicht erreicht werden kann.

Yinshun definiert Buddhismus demgegenüber eindeutig als Religion. Was er unter Religion versteht, hat er in seinem Essay

³²² Zitiert in Müller (1993), 30.

³²³ Zitiert in Müller (1993), 51. Müller übersetzt *foxue* 佛學 mit “Buddhologie.” Dem ist nicht zu folgen. Buddhologie in Anlehnung an Theologie ist kein glücklicher Ausdruck. Als geisteswissenschaftliche Disziplin ist “Buddhismuskunde” sicher das bessere Wort. Es übersetzt sowohl 佛學, als auch das englische “Buddhist Studies.” Sachlich richtig könnte man “Buddhologie” parallel zu “Christologie” verwenden, d.h. als Studium der Buddhagestalt und ihrer Interpretation und Imagination durch die Tradition.

Im vorliegenden Kontext meint Taixu mit 佛學 mehr als nur das intellektuelle Studium der Lehre. Er meint das Studium des Buddhismus als religiöse Praxis. Wie Müller (S.53) anmerkt, zieht Taixu 佛學 und *fofa* 佛法 (*buddhadharma*) dem gebräuchlichen *fojiao* 佛教 für “Buddhismus” vor. Dies gilt auch für Yinshun, bei dem 佛法 manchmal Buddhismus insgesamt bedeutet, in geschichtlichem Kontext jedoch zumeist das älteste Stratum der Lehre meint, das in den Āgama Sutren überliefert ist.

“Wo zhi zongjiao guan 我之宗教觀”³²⁴ deutlich gemacht. Er erklärt den Begriff Religion (*zongjiao* 宗教) als die belehrende Kommunikation (教) einer nicht alltäglichen Erfahrung (宗).³²⁵ Konsequenterweise bestimmt Yinshun daher den Ursprung des Buddhismus wie folgt:

2. Der Ursprung des Buddhismus liegt in der wahrhaften Erleuchtung (*zhengjue* 正覺) des Gautama Buddha. Die Predigten, die der Buddha gemäß den jeweiligen Umständen gehalten hat, und die Einrichtung angemessener Institutionen, sind nicht gleichzusetzen mit dieser wahrhaften Erleuchtung. Sie sollen nur dazu dienen, die Menschen gemäß ihres Wissens und ihrer Fähigkeiten zu dieser wahrhaften Erleuchtung zu führen. [...]

Im dritten und vierten Punkt führt er diesen Gedanken weiter. Er definiert *upāya*, spricht die Lehre von den zwei Wahrheiten³²⁶ an und geht auf die Grenzen der Anpassung ein.

3. Das Lehrsystem des Gautama Buddha ist nicht gleichzusetzen mit seiner Erleuchtung, sondern war angepasst an die zeitlichen, örtlichen und menschlichen Bedingungen. Im Prozess der Anpassung auf die wahrhafte Erleuchtung abzu zielen, ihr zu folgen, in sie einzuführen – das heißt *upāya* (*fangbian* 方便). [...]

4. Die Lehrvorträge waren von den jeweiligen Anlässen abhängig, zu denen Gautama sie hielt. Darin besteht die Verbreitung der “weltlichen Wahrheit” (*shidi* 世諦, skr. *saṃvṛti-satya*). Die Verbreitung dieser weltlichen Wahrheit

³²⁴ MYJ 19, 1-30.

³²⁵ Yinshun “improvisiert” hier eine etwas ungewöhnliche Bedeutung für 宗, indem er als Glosse für 宗, *zheng* 證 (beweisen, Erleuchtung finden) anführt.

³²⁶ *Upāya* übersetzt als “treffliche Mittel” (*kuśala upāya*) oder auch “entbehrliche Mittel.” Die Lehre von den zwei Wahrheiten unterscheidet zwischen weltlicher (*saṃvṛti-satya*) und absoluter Wahrheit (*paramārtha-satya*). Beides, *upāya* und die zwei Wahrheiten, sind wichtige hermeneutische Strategien des Buddhismus. (Für *upāya* in diesem Kontext s. Donald S. Lopez (1993): *Buddhist Hermeneutics*. 5-7 & 49-56.)

ist, als in Abhängigkeit Entstandenes, der Veränderung und Entwicklung unterworfen, und zwar je nach Zeit, Ort und Menschen. [...]

Der Buddhadharma hat einige Besonderheiten. Wie immer es auch verändert wird, man darf diese Besonderheiten nicht übersehen. Vor allem, wenn ein Teilaspekt sich übermäßig entwickelt (wenn zuviel Wert gelegt wird z.B. auf Meditation, oder Theorie, oder Institutionen, oder hochintellektuelles Denken, oder Verweltlichung, oder devotionale Praktiken), wenn eine Ungleichgewicht entsteht, dann wird die Gesamtgestalt des Buddhismus zerstört und die Besonderheit des Buddhismus nimmt Schaden. [...] Veränderung und Entwicklung sind nicht unbedingt ein Fortschritt, sind nicht unbedingt richtig.

Der fünfte Punkt enthält eine Analogie für die Entwicklung des indischen Buddhismus, das Yinshun an vielen Stellen anführt, um seine Idee von der relativen Wertigkeit der buddhistischen Schulen zu illustrieren.

5. Aufstieg, Entwicklung und Verfall des indischen Buddhismus gleichen Kindheit, Jugend und Alter eines Menschenlebens. Die Kindheit – voller Lebenskraft – ist bewundernswert. Aber ist es nicht noch besser, wenn das Kind erwachsen wird? Man ist erwachsen und unbekümmert um seine Gesundheit – und ehe man sich's versieht ist man alt. Im Alter hat man viel Erfahrung, ist reich an Wissen, aber ist das ein Zeichen von Reife? Vielleicht ist es nur ein Ausdruck von Verfall! Daher glaube ich nicht an ein "Je früher, desto wahrer." Und noch viel weniger an ein "Je später, desto vollkommener."

"Je früher, desto wahrer" steht hier für die Vertreter des Pāli Buddhismus, die darauf bestehen, den frühesten Lehren des Buddhismus zu folgen, und darin den wahren Buddhismus sehen. "Je später, desto vollkommener" richtet sich natürlich gegen den tibetischen Buddhismus, dessen Vertreter bisweilen damit argumentieren, alle anderen (Vor-) Formen des Buddhismus seien im tibetischen aufgehoben. Das kräftige Erwachsenenalter wäre in

diesem Gleichnis der chinesische Buddhismus. Wie in religiösem Schrifttum üblich, wird die Analogie als Beweis verwendet.

Der folgende Punkt beschreibt den Maßstab, an dem buddhistische Philosophie und Praxis gemessen werden soll.

6. Buddhismus ist weder nur Theorie, noch ist es nur meditative Praxis. Sowohl Theorie als auch Praxis müssen sich an ihrem tatsächlichen Verhalten (gegenüber Menschen und Dingen) messen lassen. "Das große Fahrzeug predigen und das kleine Fahrzeug praktizieren," [...] dies ist wahrlich Ausdruck eines Missverhältnisses zwischen Theorie und Praxis.

Dem traditionellen chinesischen Buddhismus wurde von Seiten der Reformen vorgeworfen, die Lehren des großen Fahrzeugs Mahāyāna nur zu predigen. Die tatsächliche Praxis stünde dazu im Widerspruch. Dieser Vorwurf wandte sich vor allem gegen die quietistischen Tendenzen der Chan-Schule. Impliziert ist hier der Aufruf zu einem engagierten Buddhismus, der das Bodhisattva-Ideal des großen Fahrzeugs auch auf gesellschaftlicher Ebene zu verwirklichen sucht.

Der siebte Punkt spricht den chinesischen Buddhismus explizit an.

7. Ich bin ein chinesischer Buddhist. Der chinesische Buddhismus kommt aus Indien und hat in der Anpassung an die chinesische Kultur eine eigenständige Gestalt angenommen. Der Buddhismus muss danach trachten, mit seiner Wahrheit in Einklang zu sein. Darum respektiere ich den chinesischen Buddhismus, doch lege noch mehr Wert auf den indischen Buddhismus. (Der große Lehrer Taixu hat im Winter 1929 in seiner Vorlesung "Yanjiu foxue zhi mudi ji fangfa 研究佛學之目的及方法 [Ziel und Methode der Erforschung der Buddhistischen Lehre]" die gleiche Meinung vertreten.) Ich stehe nicht in der Tradition einer bestimmten Schulrichtung und bin auch nicht durch nationalistische Emotionen gebunden.

Mit seinem Nein zu Sektierertum und religiös begründeten Patriotismus versucht, Yinshun eine möglichst unabhängige Position zu beziehen. Die Etablierung verschiedener Sekten, das daraus resultierende Ringen um Vorherrschaft, sowie die enge Anbindung an die weltliche Herrschaft waren wichtige Trends in der Entwicklung aller drei großen buddhistischen Traditionen. Für Yinshun, der in der Nachfolge Taixus nach einem Neuanfang für den chinesischen Buddhismus sucht, standen diese Entwicklungen im Widerspruch zur Lehre selbst. Seine Absicht ist es, gewisse Doktrinen des indischen Buddhismus als "wahr" für die buddhistische Religion als Ganzes zu erweisen. Dies kann nur jenseits von Schul- oder Sektenzugehörigkeit geschehen, und muss unabhängig von der Nation sein, der ein Buddhist angehört.

Punkt Acht erläutert knapp das Wie und Warum einer buddhistischen Geschichtsschreibung durch Buddhisten.

8. Um die Geschichte des Buddhismus zu ordnen, sollte man die tatsächlichen Vorgänge der Vergangenheit verstehen, und die Lehren aus dem Aufstieg und Fall [des Buddhismus in] der Vergangenheit ziehen. Ein Buddhist sollte nicht dem vergangenen Glanz nachweinen, sondern die inneren Gründe des Verfalls aufmerksam erwägen und vermeiden. Wie könnte man dies als unbeteiligte Forschung betreiben und die Ergebnisse lediglich zur späteren Betrachtung im Archiv ablegen?

Die "inneren Gründe" des Verfalls sind jene Entwicklungen im Buddhismus, die zu seinem "Verfall" in Indien und später China geführt haben. Im Gegensatz dazu sieht Yinshun "äußere Gründe," insbesondere politische Verfolgung oder die Konkurrenz anderer Religionen. Für den indischen Buddhismus zum Beispiel, wäre ein "innerer" Grund für den Verfall die bereits mehrfach erwähnte "Vergottung;" ein "äußerer" die Verwüstung Nordindiens durch Mahmud von Ghazna (971-1030).

Dies sind, nach eigener Aussage, die Grundüberzeugungen Yinshuns. Es geht ihm darum, Buddhismus auf *buddhistischer* Grundlage kritisch zu betrachten.

Was ist nun die methodologische Grundlage auf der eine solche *buddhistische* Betrachtung der buddhistischen Religion erfolgen soll?

4.1.2 Methode

Yi fofa yanjiu fofa 以佛法研究佛法 (1954) (s. Übersetzungsteil) ist ein einflussreicher Essay, mit dessen hermeneutischer Position sich viele buddhistische Forscher in Taiwan identifizieren können.³²⁷ Es geht um die hermeneutischen Prinzipien, die eine Interpretation der buddhistischen Tradition ermöglichen sollen.

Zu Beginn des Essays erklärt Yinshun seine Absicht, die Prinzipien eines umfassenden Studiums der buddhistischen Tradition auf buddhistischer Grundlage zu entwerfen.³²⁸ Er hält dies für “unabdingbar,” und erklärt, warum ein “weltliches Studium (*shixue* 世學)” nicht zur Erforschung des Dharma geeignet sei:

[Nur wenn man den Buddhismus mit den Prinzipien des Buddhadharma erforscht], dann wird Methode und Resultat der Forschung nicht ein veränderter Buddhadharma sein, der mit sich selbst im Widerspruch steht.

Vollzug und Resultat der Forschung bleiben immer dem soteriologischen Ziel verpflichtet. Die Methode, die erfolgreich zu Wahrheit führt, muss selbst Teil dieser Wahrheit sein. Um den buddhistischen Weg erfolgreich zu gehen, muss man buddhistischer Praxis folgen. Der hermeneutische Zirkel³²⁹, die

³²⁷ Sowohl Jiang Canteng (1994, 1- 15) als auch Shi Zhaohui (2001, 61-79) sagen, dass sie ihre Arbeiten nach den methodologischen Richtlinien orientieren, die Yinshun hier vorgibt.

³²⁸ Eine ähnliche Ansicht hat, völlig unabhängig von Yinshun und unter streng akademischen Vorzeichen, Richard Gombrich geäußert: “As throughout these lecture, I am merely pointing out that Buddhism provides the best tools for its own exegesis.” (1997, 22. Siehe auch S.4-7)

³²⁹ “Hermeneutischer Zirkel” ist der Name, den die wissenschaftliche

Grundkonstellation der neueren abendländische Hermeneutik, stellt sich für Yinshun gar nicht erst als Problem. In seiner traditionell, religiös geprägten Sichtweise ist die Wahrheit bekannt. Das Problem der Methode ist, sie in geeigneter Weise zu erweisen. Die Polarität von Wahrheit und Methode ist ein zentrales Problem im Dialog von Wissenschaft und Religion. Für H. J. Gadamer etwa, der hierin als ein Vertreter des Mainstreams in der Hermeneutik gelten darf, konvergieren Wahrheit und Methode selbstverständlich nicht.³³⁰ Mehr darüber, wie sich Yinshuns Grundannahmen von denen moderner Geisteswissenschaft unterscheiden, im folgenden Unterkapitel. Hier sei zunächst die Diskussion von YFYF fortgesetzt.

Die essentielle Doktrin des Buddhismus ist für Yinshun, die in den Ahan Sutren ausgeführte Lehre des Entstehens in Abhängigkeit (*yuanqi* 緣起) in Verbindung mit der Leerheit aller *dharma* in der Interpretation von Nāgārjuna (als Abwesenheit von Selbstnatur). Diese Lehre sieht er in den “Drei Dharma-Siegeln (*sanfayin* 三法印)” angemessen ausgedrückt. Das Ordnungsmodell der drei Dharma-Siegel bildet die Matrix seiner Ausführungen. Die Begriffsgeschichte der drei Dharma-Siegel ist durchaus interessant. Als Dreiheit findet sich der Ausdruck nur im nördlichen und östlichen Buddhismus. Im *Dazhidu lun* 大智度論 findet sich eine kanonische Erläuterung der drei Siegel.³³¹ Wie Yinshuns Argumentation im 4. Kapitel von YFSS (s. Übersetzungsteil) zeigt, stimmt seine Auffassung von Entstehen in Abhängigkeit im wesentlichen mit dem *Dazhidu lun* überein.

Hermeneutik dem Dilemma der letztendlichen Unausdeutbarkeit von Texten gegeben hat. Das Problem zeigt sich u.a. darin das Prämissen einerseits notwendig sind, andererseits den Verlauf der Deutung determinieren. Es verweist letztlich auf das Relativismus-Problem: inwieweit sind Interpretationen “wahr”, “vorläufig” oder gar nur “beliebig”?

³³⁰ “Das hermeneutische Problem ist ursprünglich überhaupt kein Methodenproblem.” Gadamer (1990), 2. Natürlich ist Gadamers Stossrichtung eine ganz andere, aber da Yinshuns Versuch Erkenntnis und Methode zu identifizieren *rein strukturell* der Vorgehensweise eines positivistischen Ansatzes ähnelt, gilt Gadamers Kritik auch für ihn.

³³¹ T.1509, 222a-b. Vgl. auch die Anmerkungen von Lamotte: *Traité III*, 1368n.

Yinshun wählt daher sein Modell zur Erforschung der Tradition nicht beliebig, sondern nimmt die für ihn wichtigste Lehre als Ausgangspunkt, von dem aus die gesamte Tradition betrachtet werden soll. In China und Japan galten die Dharma-Siegel als ein Mittel zur Unterscheidung zwischen buddhistischen und nicht-buddhistischen Lehren.³³² Es handelt sich also traditionellerweise um Siegel der Authentizität einer Lehrmeinung. Wenn Yinshun sie hier als Prinzipien der Erforschung des Buddhismus verwendet, bewegt er sich völlig innerhalb der Tradition. Von einem “modernen historischem Ansatz”³³³ kann hier also nicht die Rede sein. Wenn die im folgenden ausgeführten Ideen Ähnlichkeiten mit sogenannten modernen Ansätzen haben, so handelt es sich um eine Ähnlichkeit der buddhistischen Tradition selbst mit diesen Ansätzen. Worum geht es im einzelnen?

Die – wissenschaftlich triviale – Aussage des ersten Dharma-Siegels (“Alle Dinge sind unbeständig”) nimmt Yinshun als Ausgangspunkt, um einige Aspekte der buddhistischen Lehre des Abhängigen Entstehens zu erläutern, insbesondere in ihrer Beziehung zur Entwicklung einer Tradition. Damit berührt er die Frage nach dem Wesen historischer Kausalität. Diese in der akademischen Historiographie vieldiskutierten Frage wird von einem rein buddhistischen Standpunkt betrachtet. Die vierfache Verneinung von Entstehung aus (1.) dem Ereignis selbst, (2.) aus anderen, (3.) aus einer Kombination beider, oder (4.) eine Entstehung ohne Grund ist schon in den frühesten Texten des Kanons zu finden.³³⁴ Vielleicht könnte man diese Ausführungen Yinshuns zu historischer Kausalität in die akademische Diskussion einordnen, doch bleibt die Tatsache, dass er seine Gedanken völlig unabhängig von dieser Diskussion entwickelt hat.

Wichtig ist hierbei auch zu sehen, welche möglichen Modelle seiner Tradition Yinshun *nicht* einsetzt. Mit Sätzen wie:

³³² Siehe Hayashima (1987) sub voce.

³³³ Zhi Ru (1993), 2.

³³⁴ Siehe z.B. *Bhūmijasūta* SN (PTS II, 37) (Chinesische Version: T.99.93b).

“Abhängiges Entstehen, karmatisches Entstehen, ist der Prozess einer illusionären, wesenslosen Entwicklung.” erteilt er eine klare Absage an das deszendente Modell vom Verfall des Dharma in drei Zeitaltern, das eine wichtige Rolle in der Apologetik der Reinen-Land-Schule spielt. Wie wir im Vergleich zwischen Yinshun und Taixu gesehen haben, verwendet Taixu dieses Modell noch an einer Stelle seines *panjiao*.

Vom philosophischen Standpunkt der Madhyamaka-Tradition aus, gibt es für Yinshun keine zielgerichtete Entwicklung der menschlichen Geschichte als ganzes oder der buddhistischen Geschichte im besonderen.³³⁵ In einem auf Entstehen in Abhängigkeit gegründeten Geschichtsbild gibt es weder Fortschritt noch Rückschritt im absoluten Sinn. Auf persönlicher Ebene ist die Möglichkeit zum Ausstieg aus dem ewigen Auf und Ab der *samsarischen* Geschichte durch das Erlangen *nirvanischer* Befreiung prinzipiell immer gegeben. Auf gesellschaftlicher Ebene ist Reform und Verbesserung selbst eines degenerierten Buddhismus möglich.

Unter der Rubrik des zweiten Dharma-Siegels – “Alle Dinge sind ohne Selbst” – berührt Yinshun die Frage nach Rolle des Wissenschaftlers. Neben Allgemeinplätzen (“Es gibt kein absolut objektives Wissen, das ganz ohne subjektive Beimischungen ist”) finden sich Andeutungen über eine Möglichkeit, sich der “eigentlichen Bedeutung der Sutren und Śāstra” anzunähern. Die praktische Hilfen, die Yinshun hierzu gibt, sind jedoch simpel:

Im Studium eines jeden Sutras und Śāstra sollte man niemals der eigenen Kleverness oder vorgefassten Meinungen folgen, genauso wenig sollte man den alten Erklärungen, oder den Kommentaren der großen Übersetzer nachhängen. Am Besten man sucht eine Erklärung im Textkorpus eines jeden Sutras oder Śāstra für sich, und versucht, den Text in seinem inneren Zusammenhang zu erhellen. Gewinnt man keine Klarheit

³³⁵ Yinshun verwendet das Wort Geschichte kaum. Er spricht stattdessen von Entwicklung, Veränderung und Evolution (*yanhua* 演化) allerdings nicht im Sinn einer progressiven Evolution (*jinhua* 進化).

über eine Definition oder eine Aussage, sollte man zuerst in den Schriften nachsehen, die in ihrer gedanklichen Tradition diesem Sutra oder Śāstra nahe stehen.

Diese, für die Geisteswissenschaft nicht gerade revolutionären, Vorschläge machen Sinn, wenn man bedenkt, dass das Yinshun hier chinesische Buddhisten Mitte des 20. Jahrhunderts anspricht. Er beschreibt die Arbeitsweise vieler Zeitgenossen wie folgt:

Im allgemeinen halten Gelehrte, die mit einer Sekte [oder Schule] affiliert sind, störrisch an der Übung und der Interpretation ihrer Sekte [oder Schule] als Standard fest.

Wie wir an Shoupeis Beispiel der Verwendung von “Buddha-Natur” gesehen haben, war Yinshuns Vorwurf mitunter berechtigt. Buddhistische Gelehrte pflegten in der Tat disparate Begrifflichkeiten der Tradition im Sinne ihrer Schulrichtung zu erklären, ohne auf den entwicklungsgeschichtlichen Kontext Rücksicht zu nehmen. Ein weiteres Beispiel für die traditionalistische Haltung eines buddhistischen Lehrers ist die Aussage des Mönchsälteren Nanting, der noch 1981 zu Li Zhifu, dem Direktor des Chung-Hwa Instituts, verärgert sagte: “Jeder weiß doch, dass das *Avatamsaka* die erste Lehrrede des Buddha war. Dass Yinshun behauptet, es handele sich um eine allmählich entstandene Sammlung, schadet dem Buddhismus. Was bringt ihm das nur!?”³³⁶ Yinshuns Aufforderung die buddhistischen Schriften textgeschichtlich zu kontextualisieren, war also in den 50er Jahren durchaus ein nicht-trivialer Beitrag zur Methodologie seines Feldes.

Ein zweiter Umstand, den Yinshun als einer der ersten chinesischen Buddhisten zu ahnen begann, ist, dass einfache Modelle für eine Beschreibung komplexer geschichtlicher Abläufe häufig unzureichend sind. Eine Reduktion und Subsummierung buddhistischer Geschichte unter Lehren der Weishi-Schule etwa, wie sie Ouyang Jian vertrat (s. Kap. 2.2), wird dieser Geschichte nicht gerecht. Diese Einsicht öffnete

³³⁶ Li Zhifu (2000) in Lan Jifu (2000), 115.

Yinshun selbst den Weg von allgemeinen Übersichten³³⁷, die zwangsläufig allgemein gehalten sind und kaum neue Erkenntnisse liefern, hin zu detaillierten Studien einzelner Themen oder Textgruppen.³³⁸

Mit dem dritten Siegel – “Nirvana ist Friede (*nieban jijing* 涅槃寂靜)” – berührt Yinshun die Frage nach den normativen Zielen der Forschung. Es geht ihm, wie bereits in seinen Prämissen deutlich wurde, nicht um Wissensgewinn im positivistischen Sinne. Vielmehr sollen die Forschenden

direkt inmitten der Worte das stille Verlöschen manifestieren. [...]

Der das Buddhadharma erforscht, sollte Nirvana, solange er es noch direkt angerührt hat, als letztes Ziel und Ergebnis betrachten, und mutig und entschlossen voranschreiten. [...]

Denn es geht bei der Erforschung des Buddhadharma nicht darum zu lernen, ein wenig über Quellenmaterial zu sprechen, oder sich gar wegen des eigenen Ruhmes abzuarbeiten, sondern darum, aus der Übung des Lernens heraus die Wahrheit zu begreifen.

Für Yinshun ist das Studium der Lehre eingebunden und aufgehoben in buddhistischer Soteriologie. Die Wahrheit ist bekannt. Es geht darum, sie existenziell persönlich zu erfahren und intellektuell an die jeweiligen Umstände anzupassen, sie neu zu formulieren, ohne sie zu verfälschen.

Damit bewegt sich Yinshun im Einklang mit der gesamten buddhistischen Hermeneutik, in der die Regeln zur Interpretation der Lehre nicht zu einem wertneutralen “Verstehen” führen sollen, sondern in eine tiefere “Einsicht” in die Lehre, einen Schritt auf dem Heilsweg zum Nirvana. Aus diesem Grund müssen auch – wie in YFYF dargelegt – die Regeln der Interpretation identisch mit den Prinzipien der Lehre selbst sein.³³⁹

³³⁷ Wie YF (1942).

³³⁸ Wie SLLY (1968) oder YFSJ (1971).

³³⁹ Eine Generation vor Yinshun hatte der Gelehrtenmönch Mi-pham (1846-1912) für tibetischen Buddhismus eine Hermeneutik entwickelt, die

Akademische Wissenschaft ist nicht Yinshuns Beruf, und geisteswissenschaftliche Methodologie interessiert ihn wenig. An anderer Stelle sagt er hierzu:

Weltliche Forschungsmethoden beherrsche ich nicht, ich habe sie nie gelernt. Deshalb kann ich Andere auch nicht in ihren Studien anleiten. Ich selbst habe einige Vorträge gehalten, ein wenig geschrieben und so fragen mich die Leute nach meiner Methode. Die Antwort fällt mir schwer. Im Grunde bin ich ein dummer Mensch und habe eine dumme Methode, nach langem Lernen habe ich einiges vom Buddhadharma verstanden, indem ich Stück für Stück Buddhadharma durch Buddhadharma bearbeitet habe.³⁴⁰

der Yinshuns strukturell ähnelt. Mi-phams indo-tibetische Hermeneutik ist intellektuell weitaus stärker entwickelt, als Yinshuns Verwendung der drei Dharma-Siegel. Doch in seinem Verhältnis zur Lehre gleichen sich ihre Ansätze: "It would seem to be the case that for Mi-pham the principles of interpretation are really no different from the principles of Buddhist philosophy overall." (Matthew Kapstein "Mi-pham's Theory of Interpretation" in D. Lopez (1988), 165). Auch in seinem Verhältnis zur Tradition gleichen sich Yinshun und Mi-pham: "In developing Buddhist theory of interpretation in this manner Mi-pham was not, of course, undertaking a radical program; he was no revolutionary breaking with tradition in order to explore previously undiscovered pathways in Buddhist thought. Like most Buddhist philosophers, he was engaged in the ongoing process of unpacking the contents of the received tradition." (ibid.).

³⁴⁰ YFLN, 39.

4.2 Yinshun zwischen Tradition und Moderne

Aus dem Vorangegangenen wird deutlich, dass die Arbeiten Yinshuns nicht mit akademischer Intention verfasst worden sind, sondern im Rahmen einer religiösen Praxis entstanden. Shi Zhiru hat dies bereits 1993 in einer (unveröffentlichten) Magisterarbeit festgestellt:

My analysis leads me to interpret Yinshun's historical (re)construction as a personal quest for religious truth and meaning. His historical (re)construction is significant in that it aims at more than a documentation of the past. Through his historical (re)construction, Yinshun employs the modern historical method to further his search for religious truth and meaning. In fact, his historical (re)construction becomes essentially the specific method of practice, which he employs in his religious quest. In short, I see the significance of Yinshun's historical (re)construction as primarily religious.³⁴¹

Obwohl ich Zhiru hier in bezug auf Yinshuns Motivation vollauf zustimme, glaube ich, dass die Idee des Gebrauchs einer sogenannten "modern historical method" durch Yinshun, einer genaueren Analyse bedarf. Es ist schließlich seine eklektizistische Teilhabe an dieser modernen Methodik, auf die sich seine Wirkung im chinesischen Buddhismus und der chinesischen Buddhismuskunde gründet.

Wie lassen sich Yinshuns Werke im Kontext von traditioneller und akademischer Geschichtsschreibung verorten? Wie verhält sich insbesondere seine Forschung oder "(re)construction"³⁴² der buddhistischen Geschichte zu verwandten Unternehmungen in der Vergangenheit (in der traditionellen buddhistischen Historiographie) und Gegenwart (Buddhismuskunde)?

³⁴¹ Zhi Ru (1993), 3.

³⁴² Shi Zhiru gebraucht "(re)construction" als einen Kompromiss zwischen "reconstruction" und "construction." Dies entstammt der aktuellen geschichtsphilosophischen Diskussion v.a. in den USA zwischen einem dokumentarischen und interpretativen Geschichtsverständnis.

4.2.1. Im Kontext der Historiographie

4.2.1.1 Traditionelle chinesisch-buddhistische Historiographie

Traditionelle buddhistische Historiographie in China hat sich bis ins 20. Jahrhundert eng am Vorbild der konfuzianischen Geschichtsschreibung orientiert.³⁴³

Die konfuzianische Historiographie, die Stil und Form der buddhistischen Werke bestimmte, blieb in der Zeit vom Ende der Han- bis zur Song-Zeit relativ stabil.³⁴⁴ Die dynastischen Annalen der offiziellen Geschichtsschreibung (*zhengshi* 正史) hatten mit dem *Hanshu* 漢書 von Ban Gu 班固 (32-92) ihre Gestalt gefunden.³⁴⁵ In ihnen wurde die offizielle Version der Geschichte einer Dynastie präsentiert. Die Annalen einer Dynastie enthielten verschiedenen Genres: *benji* 本紀 (die Annalen *proper*), *zhi* 志 (Monographien zu ausgewählten Themen), *biao* 表 (genealogische Tabellen) und *liezhuan* 列傳 (Biographien). Diese Gestalt wird nach ihren beiden wichtigsten Bestandteilen, den Annalen und den Biographien, *jizhuan* 紀傳-Stil genannt. Die Beziehung zwischen den Annalen und den Biographien wurde so verstanden, dass die Biographien die Annalen erläutern.³⁴⁶ Während die Annalen Monat um Monat die Leben der Kaiser und damit wichtige

³⁴³ Schmidt-Glinterz, Helwig: *Die Identität der Buddhistischen Schulen und die Kompilation Buddhistischer Universalgeschichten in China*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982, 4-12.

³⁴⁴ Sieht man einmal von der Weiterentwicklung der historiographischen Methode durch Liu Zhiji 劉知幾 (661-721) ab, deren Einfluss auf die tatsächliche Entwicklung begrenzt war. (s. Beasley & Pulleyblank: *Historians of China and Japan*. (1961), 135-151.)

³⁴⁵ Vorbild von Ban Gu und der eigentliche Beginn dieser Textform ist natürlich das *Shiji* 史記 von *Sima Qian* 司馬遷 (145 - ca. 86 v. Chr.) dem "Vater der chinesischen Geschichte."

³⁴⁶ Nach Liu Zhiji haben die Biographien für die Annalen die gleiche (erklärende) Funktion, wie das *Zuozhuan* 左傳 für das *Chunqiu* 春秋, zwei vor-hanzeitliche Geschichtswerke im klassischen Kanon der Konfuzianer. 編年者，歷帝王之歲月，猶春秋之經。列事者，錄人臣之行狀，猶春秋之傳。春秋則傳以解經，史漢則傳以釋紀。(Zitiert in Cao Shibang 曹仕邦 (1999), 3-4.)

politische Ereignisse des Reiches festhielten, konnten in den Biographien die Taten der Beamten oder anderer prominenter Persönlichkeiten in ihrem eigenen Zusammenhang dargestellt werden.

In der Song-Zeit (960-1279) gab Sima Guang 司馬光 (1019-1086) dem historiographischen Diskurs neue Impulse. Durch eine Rückwendung zum Genre einer rein annalistischen Präsentation (*biannian* 編年) nach dem Vorbild des vor-han-zeitlichen Klassikers *Chunqiu* 春秋, eröffnete er eine Alternative zu den *zhengshi*. Sein umfangreiches Meisterwerk *Zizhi tongjian* 資治通鑑 beschreibt Jahr um Jahr die Ereignisse im Zeitraum von 403 v. Chr. bis 960 n. Chr. Darüber hinaus setzte er mit der Besprechung von strittigen Punkten in der Geschichte (*kaoyi* 考異) neue Maßstäbe der Kritik.

Die buddhistische Geschichtsschreibung in China beginnt mit den Sammlungen von Hagio-Biographien bedeutender Mönche und Nonnen.³⁴⁷ Diese Hagio-Biographien sind nach dem Vorbild der konfuzianischen *liezhuan* 列傳 entworfen, enthalten jedoch im Unterschied zu den eher nüchternen konfuzianischen Biographien eine große Anzahl legendärer Vorkommnisse. Die Hagio-Biographien der Mönche sind in verschiedene Kategorien geordnet. Neben Übersetzern (*yijing* 譯經) finden sich Exegeten (*yijie* 義解), Meister übersinnlicher Kräfte (*shenyi* 神異), Vinaya Spezialisten (*minglü* 明律) u.a.³⁴⁸ Mit den Biographien haben die

³⁴⁷ Die früheste Sammlungen dieser *sengzhuan* 僧傳 entstanden im sechsten Jahrhundert. Nach dem ersten *Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 aus dem 6. Jahrhundert wurde keine Sammlung der Hagio-Biographien von Nonnen mehr unternommen. Diese Entwicklung führte zu einem bedauerlichen Mangel an Information über die Rolle der Frauen während der sogenannten Blütezeit des Buddhismus in den Dynastien der Sui und Tang. Erst die *zhuandeng lu*-Literatur (s.u.) nach der Yuan-Zeit nimmt wieder *vitae* von (Chan-) Meisterinnen auf.

³⁴⁸ Shi Hongyin (1984, 3-4) denkt darüber nach, in welchem Verhältnis Yinshun zu den *sengzhuan* Kategorien steht. Er sieht Ähnlichkeiten von Yinshun mit den "eminenten Mönchen des Indischen Typs (*yindexing de gaoseng* 印度型的高僧)". Wie diese sei Yinshun um die Diskussion von Unterschieden (*bianyi* 辨異) bemüht und bestrebt "die Häresie

Buddhisten den für sie verwertbaren Teil der konfuzianischen *zhengshi*-Literatur übernommen. Die Zeit für das Genre der Annalen, das in den *zhengshi* an erster Stelle stand, war im Buddhismus noch nicht gekommen.³⁴⁹

Während der Tang-Zeit begannen sich innerhalb des Buddhismus fest umrissene Schulen oder Sekten zu bilden. Insbesondere die Chan-Schule brachte eine eigene, an Überlieferungslinien orientierte, Schulgeschichtsschreibung hervor. Auch diese war angeregt durch ein konfuzianische Vorbild: das der privaten Ahnen- oder Klangeschichte.³⁵⁰ Darüber hinaus waren Werke wie das *Baolin zhuan* 寶林傳 (801 n. Chr.) eigentlich nur eine neue Spielart der alten *sengzhuan* Form. Die Biographien waren hier allerdings (*nolens volens*) chronologisch und nicht kategorisch geordnet und auf den kleinen Kreis der Patriarchenfolge einer einzigen Schule beschränkt.

Im Buddhismus der Song-Zeit entstanden große historiographische Werke, angeregt vor allem durch die Auseinandersetzung zwischen der Tiantai-Schule und Chan-Schule um den korrekten Verlauf der Überlieferungslinie³⁵¹ und neue Impulse aus der konfuzianischen Geschichtsschreibung. Hierher gehört das *Fozu tongji* 佛祖統紀 von Zhipan 志磐 (gest.

zurückzudrängen und die Orthodoxie aufzuzeigen (*cuijie xianzheng* 摧邪顯正).”

³⁴⁹ Fasst man den Begriff der Historiographie etwas weiter, so waren vor der Song-Zeit, neben den *res personae*, die buddhistischen Texte selbst und deren Geschichte eine zweites Thema. Die bevorzugte Form hierfür war der Katalog (*mulu* 目錄). Die Kataloge enthielten über eine Auflistung der Titel hinaus oft auch Informationen zu Inhalt, Umfang und Autor. Ein dritter Ort an dem sich Ansätze zu einer Geschichtsschreibung finden lassen, ist in verschiedenen apologetischen Schriften. Dort wird, meistens am Anfang, die bisherige Geschichte kurz zusammengefasst, um die Existenz des Buddhismus in China gegenüber konfuzianischen oder daoistischen Gegnern zu rechtfertigen. Von der Forschung bisher kaum beachtet, enthalten auch die frühen buddhistischen Enzyklopädien, etwa das *Fayuan zhulin* 法苑珠林, eine Fülle geschichtlicher Abrisse, doch können diese ebenso wie die Kataloge und Apologien nicht als Geschichtsschreibung im engeren Sinn gewertet werden.

³⁵⁰ Schmidt-Glinzer (1982), 5.

³⁵¹ Schmidt-Glinzer (1982), 71-83.

nach 1269), das “in mehrfacher Hinsicht einen Höhepunkt in der historiographischen Bemühung der Buddhisten [darstellt].”³⁵² Selbst eine kursorische Betrachtung des Werkes zeugt von dem hohen Anspruch der Geschichtsschreibung Zhipans, der im Vorwort von sich sagt: “Ich habe nicht einfach alles Wort für Wort wiederholt und die Herkunft [meiner Informationen wohl] angemerkt, so wie es die Methode derer sein sollte, die sich in Geschichtsschreibung üben.”³⁵³ Sein 54 Schriftrollen umfassendes Werk ist ein bleibendes Monument seiner Bemühungen diese Ziele zu verwirklichen. Im *Fozu tongji* hat er alle historiographischen Genres seiner Zeit eingesetzt. Mittels Essays, Annalen, Tabellen und Biographien entwirft er eine buddhistische Geschichte von Shakyamuni bis zur Song-Zeit. Berühmt ist der lange annalistische Teil, das *Fayun tongsai zhi* 法運通塞志 in 15 Kapiteln (*juan* 卷). Das *Fozu tongji* vereinigt daher, ähnlich wie die *zhengshi* Reichsannalen, verschiedene Genres.

Eine Chronik in Annalenform war für die Buddhisten der Tang-Zeit noch undenkbar gewesen. Erst in der Tang-Zeit hatte sich ja ein spezifisch chinesischer Buddhismus herausgebildet. Mit der Entstehung rein chinesischer Schulen, deren zentrale Texte und Personen nicht mehr einem indischen Kontext entstammten, wurde die geschichtliche Anbindung an eine Herkunft von “Außen” immer schwächer. Nur ein chinesischer Buddhismus konnte zum Beispiel seine Geschichte so völlig nach dem Kalender der Regierungsdevisen chinesischer Kaiser ausrichten, wie es nun in der Song-Zeit in den sinisierten Schulen des Tiantai und Chan geschah.

Während der Südlichen Song (1127-1278) setzte sich innerhalb der Universalgeschichten der *biannian*-Stil gegenüber dem gemischten *jizhuan*-Stil durch, der in Zhipan seinen letzten großen Vertreter fand. Hierin zeigte sich der Einfluss von Sima Guangs *Zizhi tongjian*, der bis in die Qing-Zeit hinein fortwirken sollte.

Schmidt-Glinzer weist darauf hin, dass die Vorherrschaft des rein annalistischen *biannian*-Stils gegenüber dem annalistisch-biographisch-essayistischen *jizhuan*-Stil eine Folge des

³⁵² Schmidt-Glinzer (1982), 108. Die beste Studie zum *Fozu tongji* auf Englisch ist Jan Yün-hua (1963).

³⁵³ 不復一一注所出者修史之法當若是也 (T. vol.49, 131b).

politischen und historiographischen Kontextes der Song- und Yuan-Zeit war.³⁵⁴ Wie die Hagio-Biographie und die universalistische *jizhuan* Universalgeschichte, ist also auch die rein chronologische *biannian* Form keine eigenständige Entwicklung des Buddhismus, sondern eine Anpassung vorgefundener Formen an die eigenen Bedürfnisse.

Zwar konnte sich im Ringen der Genres der *biannian*-Stil gegen den *jizhuan*-Stil durchsetzen, zum dominierenden Genre der buddhistischen Historiographie wurde nach der Song-Zeit jedoch eine ganz andere Gattung.³⁵⁵ In den "Aufzeichnungen von der Weitergabe der Lampe" (*zhuandeng lu* 傳燈錄) oder "Aufgezeichneten Sentenzen" (*yu lu* 語錄) der Chan-Schule wurde in chronologisch arrangierten Biographien besonderer Wert auf die Überlieferung der Aussprüche berühmter Chan-Meister gelegt.³⁵⁶ Die Wiedergabe bzw. Konstruktion von Gesprächen zwischen Meister und Schüler diente vor allem auch der Legitimation der Chan-Überlieferungslinie. Historiographisch führte die fast ausschließliche Orientierung an den Überlieferungslinien der Chan-Schule zu einer stark verengten Perspektive auf die Meister-Persönlichkeiten dieser Schule. Die Hagio-Biographien im alten Stil verloren nach der Song-Zeit weiter an Wichtigkeit. Zwar wurden weiterhin Sammlungen solcher Biographien kompiliert, doch in weitaus kleinerem Maßstab und mit kleineren Maßstäben.³⁵⁷

³⁵⁴ Schmidt-Glinzer (1982), 134-139.

³⁵⁵ In einem wichtigen Artikel hat Judith Berling (1987) hat darauf hingewiesen, sich wie mit der Entstehung diese Genres eine Veränderung der Buddha-Vorstellung im chinesischen Buddhismus vollzog. Auch sie hält, angeregt durch Todorov und Ricoeur, Genre für ein Zeichen religiösen Wandels. "Major religious changes thus can be marked by the emergence of a genre that radically stretches or overturns the norms and expectations embodied in previous genres. A new genre signals a radical break, a shift in discourse and practice, [...]." (Berling (1987), 59).

³⁵⁶ Hierzu siehe die ausgezeichnete Darstellung von Christian Wittern (1998): *Das Yulu des Chan Buddhismus – Die Entwicklung vom 8. bis zum 11. Jahrhundert.*

³⁵⁷ Eine bedeutsame Entwicklung innerhalb dieses Genres fand jedoch statt: Die Entstehung von Hagio-Biographien buddhistischer Laien – *juven zhuan* 居人傳 (s. Cao Shibang (1999), 377).

Die buddhistische historiographische Tradition in China hat sich also von Beginn an konfuzianischer Genres bedient und diese ihren Bedürfnissen angepasst. Mit den literarischen Formen wurde auch ein historiographisches Bewusstsein übernommen, das eine Bedingung für Geschichtsschreibung ist. Historiographie kann nur als eine bewusste, intentiöse Handlung gefasst werden. Für eine Betrachtung Yinshuns gilt es daher zu bedenken, dass es in der chinesischen Historiographie bereits ausgeprägte Vorstellungen zu einer "Methode des Historikers (*shifa* 史法)" gab. Um noch einmal Zhipan, den Autor des *Fozu tongji*, zu zitieren:

Ich habe die Methode des Historikers befolgt, indem ich vier [Kapitel³⁵⁸ über die] *Vitae* des Buddha, vier mit Annalen der Patriarchen, [...] elf mit Biographien, [...] zwei mit Übersichtstabellen und dreißig mit Essays verfasst habe. Damit habe ich die gesamte [Tiantai-] Schule dokumentarisch erfasst. Am Ende einer Biographie habe ich eine Würdigung angefügt, um die besondere Tugend³⁵⁹ [des Betreffenden] darzulegen. Am Ende einer Ereignisfolge füge ich eine Erörterung an, um Zweifel [bezüglich des Sachverhalts] aufzuklären. [...]

In neuerer Zeit haben eine Reihe von Lehrern eine Methodik der Überlieferung entworfen. Diese bedient sich dreier Prinzipien. Erstens: Das Betrachten von Handlungen, um sich im Verstehen zu üben. Zweitens: Das Abhalten von Lehrvorträgen mit einer bestimmten [Lehr-]Absicht. Drittens: Das Schreiben eines Buches, um die Überlieferungslinie zu erhellen.³⁶⁰

³⁵⁸ Hier nicht identisch mit *juan* 卷.

³⁵⁹ *De* 德 ist eine dynamische Qualität, die das deutsche "Tugend" nur sehr unzureichend beschreibt. Aristoteles *êthos* oder das *virtù* der Renaissance kommen dem Begriff näher. Die Praxis des Biographen, Kommentare zu den Biographien anzufügen, geht auf Sima Qian zurück.

³⁶⁰ 依史氏法。為四佛紀。四祖紀。二世家。十一列傳。一雜傳。一未詳承嗣傳。二表。三十志。成一家之全書。至若一傳之後。贊以述德。一事之下。論以釋疑。及文有援古事有餘義。則必兼注於下。俾覽者之易領云。近世諸師。立傳之法。當用三例。一曰觀行修明。二曰講訓有旨。三曰著書明宗。Die drei Regeln lassen verschiedene Interpretationen zu. Vgl. die Übersetzung von Schmidt-Glinzer (1982), 94.

Wie man sieht, hat Zhipan wie Yinshun eine bestimmte Vorstellung von den Zielen und Aufgaben seiner Geschichtsschreibung. Wie Yinshun musste Zhipan seine Geschichte in Konkurrenz zu anderen Erzählungen durchsetzen (im Falle Zhipans gegen die Geschichten der Chan-Schule). Während jedoch Yinshun durch seine Weigerung, sich einer bestimmten Schulrichtung anzuschließen, sich dem Geflecht der Schulmeinungen und -loyalitäten bis zu einem gewissen Grade entzog, blieb Zhipans Geschichtsschreibung weitgehend der Tiantai-Schule verbunden.

4.2.1.2 Kontinuität und Neuerung in den historiographischen Werken Yinshuns

Ein Anliegen dieser Arbeit ist zu zeigen, dass – bei allen formalen Unterschieden – Yinshun als Mönchsgelehrter in der historiographischen Tradition des chinesischen Buddhismus gesehen werden muss. Mag seine Sympathie auch dem indischen Buddhismus gelten, seine Wurzeln als Historiker liegen eindeutig im chinesischen Buddhismus und sein Geschichtsverständnis entstammt dieser Tradition. In seiner Motivation, seiner Hermeneutik und bis in die 60er Jahre zumeist auch in der formalen Gestaltung ist er ein Nachfolger von Huijiao und Daoshi, Zanning und Zhipan.³⁶¹ Alle diese Mönche haben in enzyklopädischen Werken und Sammlungen weite Teile der buddhistischen Geschichte aufgearbeitet. Wie Yinshun haben sie ein Leben hinter Büchern verbracht, um die Belesenheit zu gewinnen, die für eine solche Übersicht notwendig ist. Wie Yinshun haben sie das Verfassen ihrer Geschichte als Teil ihrer buddhistischen Praxis gesehen. Mit ihnen teilt er das Anliegen, zu zeigen, wie sich der Dharma im Lauf der Zeiten gewandelt hat, und dies aus religiösen und nicht aus wissenschaftlichen

³⁶¹ Huijiao 慧皎 (497?-554?) war der Autor der ersten noch erhaltenen Sammlung von Hagio-Biographien, Daoshi 道世 (d.683) hat die buddhistische Enzyklopädie *Fayuan zhulin* 法苑珠林 verfasst, Zanning 贊寧 (919-1001) ist der Autor des *Song gaoseng zhuan*, der letzten der drei klassischen Sammlungen von Hagio-Biographien.

Beweggründen. Es sind diese Mönchsgelehrten, mit denen Yinshun ein gemeinsames Ethos verbindet.

Doch es decken sich nicht nur die Beweggründe Yinshuns mit denen seiner Vorgänger in der chinesischen Tradition. Er benutzt eine Vielzahl von hermeneutischen Modellen, die ihn mit der klassischen buddhistischen Geschichtsschreibung verbinden:

- Wie wir in den Prämissen gesehen haben, übernimmt Yinshun die Vorstellung, manche Lehren seien nur uneigentliche, entbehrliche Mittel *upāya* (*fangbian* 方便), die in Anpassung an lokale und zeitliche Umstände gelehrt wurden.

- Diese Zweiteilung in bedingt wahre und unbedingt wahre Lehren, bespricht Yinshun auch im Zusammenhang mit den zwei Wahrheiten (*erdi* 二諦). Die Unterscheidung in eine weltliche, relative (*shisudi* 世俗諦) und eine absolute, unübertreffliche (*shangyidi* 勝義諦) ist spätestens seit Nāgārjuna fester Teil der Hermeneutik des Mahāyāna.³⁶²

- Ein weiteres hermeneutisches Modell findet sich in Yinshuns Neuordnung der chinesischen Āgama Sutren. Obwohl er damit der modernen chinesischen Buddhismuskunde wichtige neue Impulse gegeben hat, findet sich bei Yinshun gleichzeitig eine traditionelle Ordnung der Texte. Mit Hilfe der sogenannten vier *siddhānta* (*xitan* 悉檀) ordnet er die vier chinesischen Āgamas vier verschiedenen Lehrintentionen bzw. Lehranlässen zu.³⁶³

- Yinshuns Gebrauch der drei Dharma-Siegel in seiner Methodologie ist oben bereits besprochen worden (s. Kap. 4.1.2)

- Auch sein *panjiao* in der Tradition von Zhiyi, Fazang u.a. ist bereits ausführlich diskutiert worden (s. Kap. 2.3.5). Es sei daran erinnert, dass es sich bei ihm eindeutig um Gebrauch, nicht um

³⁶² Yinshuns Ausführungen hierzu im Zusammenhang mit Nāgārjuna siehe MJY 9, 205-208, 227-229.

³⁶³ Siehe 4. Kapitel von YFSS im Übersetzungsteil.

Diskussion, von *panjiao* handelt. Auch wenn Yinshun sein *panjiao* chronologisch arrangiert hat, verwendet er vor allem in seinen frühen Werken *panjiao* als hermeneutisches Mittel um seine Tradition zu ordnen, nicht aus historiographischen Gründen.³⁶⁴ Die zunehmende Vereinfachung seiner Entwürfe von fünf auf drei Perioden (s. Tab.1), und die Beschränkung auf Indien, kann als Abschied vom *upāya* des *panjiao* gesehen werden. Das normative Element, das darauf drängt, eine Strömung auszuwählen und als die beste Formulierung der Lehre zu propagieren, findet in einem rein chronologisch arrangiertem *panjiao* keine Basis mehr. Daher gründet Yinshuns Rechtfertigung für seine Wahl der als “Frühes Mahāyāna” identifizierten Lehren Nāgārjunas auch letztlich nicht in seinem *panjiao*.

Yinshun macht in seinen Werken also reichlich Gebrauch von traditionellen hermeneutischen Modellen. Er verwendet allerdings nur solche Modelle, die aus Quellen stammen, mit deren Aussagen er übereinstimmt. Der *locus classicus* zu den “Zwei Wahrheiten” etwa findet sich in Nāgārjunas *Mūlamadhymakakārikā*. Die “Vier *Siddhānta*” und die “Drei Dharma-Siegel” stammen aus dem *Dazhidu lun*, der für Yinshun der Schlüsseltext zum rechten Verständnis Nāgārjunas ist.³⁶⁵

Yinshun übernimmt keine Ordnungen, die aus Strömungen kommen, die er für weniger wichtig hält. Der Lehre von den drei Zeitaltern³⁶⁶ etwa, in denen die “wahre Lehre” sukzessive

³⁶⁴ Auch außerhalb seiner geschichtlichen Werke, finden sich traditionelle Ordnungsmuster. Das wichtigste Beispiel ist hier die Unterteilung der Lehre nach “Fahrzeugen”, die Yinshun in *Chengfo zhi dao* 成佛之道 (MYJ 12) verwendet. Mit dieser Unterteilung hat bereits Taixu gearbeitet (s. Kap. 2.3.5.2).

³⁶⁵ Siehe die vielen Zitate aus dem *Dazhidu lun* im YFSS Kap. 4 (Übersetzungsteil). Yinshun besteht in *Dazhidulun zhi zuozhe ji qi fanshi* 大智度論之作者及其翻譯 (1991) auf der Autorschaft Nāgārjunas, gegen die Meinung von Lamotte (1970/1990), Katō (1988) u.a.

³⁶⁶ Die drei Zeitalter sind *zhengfa* 正法 (Rechter Dharma), *xiangfa* 像法 ((dem Rechten) Ähnlicher Dharma) und *mofa* 末法 (Endzeit Dharma). Für eine ausführliche Darstellung der Entstehung des *mofa* (jap. *mappō*)

schwächer wird und schließlich verschwindet, verwendet er nicht. Die drei Zeitalter wurden vor allem in der Reinen-Land-Schule gebraucht, um die "einfache" Praxis der Anrufung des Amitabha zu rechtfertigen. Die Argumentation ist, dass es in unserem Zeitalter der Dharma-Endzeit (*mofa* 末法) nicht mehr möglich ist, Befreiung aus eigener Kraft (*zili* 自力) zu erlangen. Nur durch die helfende Kraft eines Buddhas oder Bodhisattvas (*tali* 他力) sei es möglich, dem Kreislauf der Wiedergeburt zu entgehen. Für Yinshun war das deszendente Modell der drei Zeitalter jedoch aus drei Gründen wenig attraktiv.

Erstens kam es aus der Reinen-Land-Schule, mit deren Lehrauffassung in ihrer naiven Form er, wie wir schon sahen, prinzipiell nicht übereinstimmt, und die er weit in den Bereich von *upāya* relegiert. Zweitens hat Yinshun sein Geschichtsbild chronologisch neutral arrangiert, sein *panjiao* differenziert die Doktrinen in der Reihenfolge ihres Erscheinens. Für aszendente, deszendente oder milleniaristische Heilsgeschichte ist darin kein Platz. Drittens vertritt Yinshun einen sozial engagierten Buddhismus, der davon ausgeht, dass es möglich ist, die Dinge zum Besseren zu wenden. Die Vorstellung in einer Endzeit zu leben, in der nur übrigbleibt, auf Wiedergeburt in einem Paradies zu hoffen, ist einem Engagement "in der Menschenwelt (*renjian* 人間)" nicht gerade zuträglich.

Auch was den Gebrauch von Genres angeht, so finden sich bei Yinshun, wie nicht anders zu erwarten, eine ganze Reihe strikt traditioneller Formen. Doch es ist vor allem in diesem rein formalen Bereich, in dem er die chinesische "buddhistische Buddhismuskunde" vorangebracht hat.

In Yinshuns gesammelten Werken, der sogenannten "Sammlung Wunderbarer Wolken (*Miaoyun ji* 妙雲集)³⁶⁷," finden sich Apologien, Streitschriften, Reiseberichte, Essays zu eng umrissenen oder weitgefassten Themen, Vorworte und Nachrufe. Etwa ein Drittel des MYJ, die ersten sieben Bände, besteht aus Vorlesungen zu Sutren, die von seinen Schülern aufgezeichnet

Gedankens s. Nattier (1992).

³⁶⁷ Siehe Anmerkungen im bibliographischen Teil.

und später von ihm überarbeitet und herausgegeben wurden. Die so entstandenen Sutrenkommentare erläutern die Aussagen eines Sutras Abschnitt für Abschnitt. Nach den Sutren und Śāstra (philosophischen Essays), sind solche Kommentare das wichtigste und weitverbreitetste Genre der buddhistischen Literatur in Indien wie in China. Yinshuns Kommentarwerke, insbesondere die Beziehung seiner Kommentare zu früheren Kommentaren des gleichen Sutras, sind noch weitgehend unerforscht. Das rührt auch daher, dass dieses Genre kaum als “wissenschaftlicher Beitrag” wahrgenommen wird. Zwar werden Yinshuns Sutrenkommentare verwendet,³⁶⁸ doch niemand würde aufgrund solcher Kommentare Yinshun für die “führende Autorität der Buddhismuskunde im heutigen Taiwan” halten.³⁶⁹

Für Biographien oder Annalen, die, wie oben gezeigt, eine vorherrschende Stellung in der traditionellen Historiographie besaßen, finden sich bei Yinshun kaum Beispiele, es sei denn, man möchte in den zahlreichen Nachrufen, die Yinshun auf Freunde und Gegner verfasste, einen Nachklang der Hagio-Biographien sehen. Zwar hat er mit den Annalen Taixus (MYJ 13) eines der besten Werke in diesem Genre für das 20. Jahrhundert vorgelegt, doch blieb dies eine Ausnahme. Auch ist keines seiner Werke einer bestimmten Sekte gewidmet, wie dies in der traditionellen Historiographie üblich war.³⁷⁰ Da sein Hauptinteresse dem indischen Buddhismus galt, ist das allerdings auch nicht weiter verwunderlich. Die chinesischen Genres sind für eine Bearbeitung des indischen Buddhismus nämlich grundsätzlich ungeeignet. Die Ereignisgeschichte des indischen Buddhismus lässt sich kaum an einem Kalender orientieren und biographisch ist selbst über wichtige Persönlichkeiten wie Nāgārjuna, Aśaṅga oder Vasubandhu kaum etwas bekannt.

Yinshuns Ausgangsfrage war, wie es zur Diskrepanz zwischen dem Buddhismus der indischen Schriften und der chinesischen

³⁶⁸ Lan Jifu hält Yinshuns Kommentar zum *Shedacheng lun* 攝大乘論 (MYJ 6) für eines seiner besten Werke (persönliche Mitteilung).

³⁶⁹ Qiu Minjie (2000), 1.

³⁷⁰ Wieder mit einer wichtigen Ausnahme: *Zhongguo chanzong shi* 中國禪宗史 (1971) für das der 1973 die Ehrendoktorwürde erhielt.

Praxis kam. Um diese Frage zu beantworten, begann Yinshun den indischen Buddhismus unter einem strikt geistesgeschichtlichen Aspekt zu erforschen. Weil ein solcher Diskurs in der traditionellen buddhistischen Geschichtsschreibung Chinas nicht vorgesehen war, war es daher für ihn nötig, ein neues Genre zu finden, das es ihm gestattete, über geistesgeschichtliche Entwicklungen in einer anderen Kultur zu sprechen.³⁷¹ Die zusammen mit den Geisteswissenschaften in Europa entstandene *akademische Monographie*, eine längere Abhandlung zu einem Thema oder Zeitabschnitt, kam ihm da gelegen.

Es war die Meisterung dieses Genres, die Aneignung eines vor allem formalen Aspekts "akademischer Wissenschaftlichkeit," die das zentrale Element für Yinshuns Erfolg in seinen geistesgeschichtlichen Werken war.

John Maraldo hat in einem einflussreichen Artikel festgestellt, dass es bisher nicht möglich war "to specify a philosophically Buddhist sense of history, which would challenge modern historical sensivity and call for a real 'fusion of horizons.'"³⁷² Er stimmt mit Schmidt-Glinzer überein, der festgestellt hat, dass wir es bei "der chinesisch-buddhistischen Geschichtsschreibung [vor allem] mit einem chinesischen Phänomen zu tun haben."³⁷³

Meines Erachtens handelt es sich hierbei vor allem um ein Problem der Genres, die zur Lösung einer Aufgabe zu Verfügung stehen. Die Buddhisten in China waren nie gezwungen, neue Genres zu erfinden, weil der konfuzianische Vorrat ausreichte, die Anforderungen von Legitimation und Erinnerung zu erfüllen. Wie

³⁷¹ Im mittelalterlichen Japan etwa gab es Ansätze zu einer nationalen buddhistischen Historiographie. Im *Sangoku buppō denzū engi* 三國佛法傳通緣起 [Bericht über die Transmission des Buddhadharma in Drei Ländern] des Historikers Gyōnen 凝然 (1240-1321) wird die Transmission des Buddhismus in Indien, China und Japan voneinander abgegrenzt. Der indische Teil umfasst allerdings nur eine von insgesamt fünfzehn Druckseiten. Japan war im 13. Jahrhundert nicht mehr an Indien interessiert als China; das Bewusstsein jedoch, dass sich beim Buddhismus über eine transnationale Religion handelt, ist in Japan länger lebendig geblieben.

³⁷² Maraldo (1986), 34.

³⁷³ Schmidt-Glinzer (1982), 6.

die buddhistischen Chroniken Sri Lankas und Tibets zeigen, war der Buddhismus in anderen Kulturen durchaus in der Lage auch ohne säkulare Vorbilder eine "eigene" Geschichtsschreibung zu entwickeln. Statt nach einem spezifisch buddhistischen Verständnis von Geschichte zu suchen, ist es wohl aussichtsreicher, die spezifischen Formen buddhistischer Geschichtsschreibung in ihren kulturellen Kontexten zu analysieren.

Ich glaube nicht, dass es einen "sense of history" gibt, der sich unabhängig von seiner textlichen Repräsentation in Genres zeigen ließe. Jeder Versuch der Geschichtsschreibung, sei es mündlich, schriftlich oder bildhaft, ist an das formale Rüstzeug der Darstellung gebunden, in dem sich manche Dinge gut, andere weniger gut darstellen lassen.

Dieses Rüstzeug bestimmt der Literaturwissenschaftler und Philosoph Tzvetan Todorov in einem Aufsatz als institutionalisierte, diskursive Eigenschaften:

In a society, the recurrence of certain discursive properties is institutionalized, and individual texts are produced and perceived in relation to the norm constituted by this codification. A genre, literary or otherwise, is nothing but this codification of discursive properties.³⁷⁴

Todorov fährt fort und behauptet die Genres entstünden aus Sprechhandlungen und belegt dies ausführlich. Im Falle Yinshuns jedoch handelt es sich zwar nicht um die Formierung, sondern die Übernahme eines Genres. Todorovs Ausführungen zur Entstehung von Genre sind daher in diesem Kontext wenig relevant, obwohl auch bei Yinshun zu vermuten ist, dass die Sprechhandlung der Verwendung des Genres vorausgeht. Eine ausführliche Anwendung von Todorovs These auf das Genre der Monographie, wie sie in der abendländischen Akademie entstanden ist, würde den Rahmen dieser Arbeit weit überschreiten. Suchte man jedoch nach einer Sprachhandlung, aus der, analog zu den Ursprüngen der literarischen Genre, die Monographie entstand, so handelt es

³⁷⁴ Todorov (1976), 162.

sich vermutlich um die thematischen Vorträge, die an den mittelalterlichen Universitäten gehalten wurden. Auch Yinshuns Monographien entstanden zunächst aus seinen Lehrvorträgen an Instituten vor einem spezialisierten Publikum.

In seiner Studie zur Geschichte der Annotation in geschichtlichen Werken betont auch Anthony Grafton, wie formale Kriterien Einfluss auf die Rhetorik der Darstellung nehmen.

...However, the radical nature of the shift from providing a continuous narrative to producing a text that one has annotated oneself seems clear. Once the historian writes with footnotes, historical narrative tells a distinctively modern, double story. ... In documenting the thought and research that underpin the narrative above them, footnotes prove that it is a historically contingent product, dependent on the forms of research [and] opportunities [...] that existed when the historian went to work.³⁷⁵

Indem sich Yinshun einer akademischen Form bedient, öffnet er sich dem Dialog mit der wissenschaftlichen Religionsforschung. Auch wenn er den Formalien nur sehr unvollkommen folgt, versucht er eindeutig seine Darstellung durch Annotation abzusichern.³⁷⁶ Denn, wie Grafton schreibt:

Only the use of footnotes enables historians to make their texts not monologues but conversations, in which modern scholars, their predecessors, and their subjects all take part.³⁷⁷

Ein weiterer Aspekt der Entstehung oder Einführung eines neuen Genres ist die Formierung eines neuen Publikums. In unserem Fall entstand zwischen 1949 und 1980 auf Taiwan eine Leserschaft gebildeter Buddhisten, die an den Fakten der

³⁷⁵ Grafton (1997), 23.

³⁷⁶ Siehe den ersten Absatz des Vorworts zu YFSS (im Übersetzungsteil).

³⁷⁷ Grafton (1997), 234.

textuellen Überlieferung interessiert war.³⁷⁸ Diese Fakten und Zusammenhänge konnten nicht mehr in der herkömmlichen Form des religiösen Essays gefasst werden, sondern verlangten nach einer ausführlicheren und systematischeren Darstellung. In den frühen Werken *Yindu zhi Fojiao* (1942) und den von seinen Schülern edierten Vorlesungsskripten zur Weishi und Madhyamaka (MYJ 10 & 11) zeigen sich erste Ansätze zu dieser Form. Die ersten Spätwerke in erkennbar akademischer Form erscheinen nach 1965, dem Beginn seiner Lehrtätigkeit an der renommierten Chinese Culture University in Taipei. Yinshuns Verwendung der monographischen Form, in der er ein Thema geordnet diskutiert, auf Sekundärliteratur verweist und Quellen angibt, wurde sicher auch durch seine Lehrtätigkeit angeregt.

4.2.2 Im Kontext internationaler Buddhismuskunde

Nachdem gezeigt wurde, dass der innovative Beitrag Yinshuns zu seiner Tradition darin bestand, die Monographie als Genre für die buddhistische Geschichtsschreibung nutzbar zu machen, wird im Folgenden die Stellung seines Werkes im Kontext der internationalen Buddhismuskunde beschrieben. Es ist hier nicht möglich, auf alle seine Meinungen und Ansichten im Einzelnen einzugehen, doch sollen einige grundsätzliche Unterschiede und Kritiken aufgezeigt werden.

Ng Yu-Kwan beschreibt in seinem zweibändigem Werk *Foxue yanjiu fangfa lun* 佛學研究方法論 – *Methodology of Buddhist Studies* zwei Kriterien der internationalen Buddhismuskunde:

Die moderne Forschung in der Buddhismuskunde (das umfasst japanische und europäisch-amerikanische) betont Wissenschaftlichkeit (*xueshuxing* 學術性), egal ob es sich um text-orientierte oder philosophische Ansätze handelt.

³⁷⁸ Man kann dies indirekt an der wachsenden Zahl der Buddhismuskundler belegen, die seit den 80er Jahren in Taiwan deutlich angestiegen ist. Laut Lan Jifu (2001) gab es 1993 nur 60 Gelehrte in Taiwan, die sich auf Buddhismuskunde spezialisiert hatten, davon 12 mit PhD. Dagegen arbeiten heute, nur 10 Jahre später, etwa 300 Akademiker im Bereich der Buddhismuskunde.

Diese sogenannte "Wissenschaftlichkeit" gründet sich auf zwei Kriterien: 1. Das Studium der ältesten Texte. Alle Forschung muss zwangsläufig die ältesten Texte miteinbeziehen, Übersetzungen werden als nicht unbedingt zuverlässig betrachtet. [...] 2. Wichtigkeit der Sekundärliteratur. Das heißt, dass jedes Material zum Forschungsthema, vor allem die Werke andere Forscher zum gleichen Thema, aufgenommen und genauestens rezipiert werden muss.³⁷⁹

Der zweite Punkt vor allem sei für die Ansammlung von *neuen* Erkenntnissen wichtig. Diese zwei Anforderungen, mit den ältesten Quellen zu arbeiten und durch die Berücksichtigung von Sekundärliteratur neues Wissen zu schaffen, führen zu einer Betonung des philologischen Aspekts in der Qualifikation eines Forschers.³⁸⁰ Ng, der Yinshun in Anbetracht seiner Bedeutung ein eigenes Unterkapitel widmet,³⁸¹ kommt daher auch folgerichtig zu dem Schluss, dass Yinshuns Werke zum indischen Buddhismus diesen Ansprüchen nicht genügen. Die Beurteilung Yinshuns ist sehr höflich gehalten, aber dennoch unmissverständlich:

Das ernsthafte Bemühen in der Forschung des Meisters Yinshun kann nicht angezweifelt werden. Dennoch weisen alle fünf [der späten akademischen] Werke³⁸² zwei Charakteristika auf: 1. Obwohl es sich um Studien zum indischen Buddhismus handelt, beruhen sie völlig auf Material in chinesischer Übersetzung und ziehen weder Sanskrit- noch Pāli - Quellen heran. 2. Die Themen und Inhalte dieser fünf Bücher sind vor ihrem Erscheinen schon alle von westlichen und japanischen Forschern bearbeitet worden, und zwar in nicht geringem Maße. Yinshun hat nur sehr begrenzt Gebrauch von dieser Sekundärliteratur

³⁷⁹ Ng Yu-Kwan (Wu Rujun) 吳汝鈞 (1983), 210.

³⁸⁰ Tenor des Buches von Ng, der seine Ausbildung in Japan erhielt, ist dass buddhismuskundliche Forschung nur auf philologischer Grundlage möglich ist. Das entspricht weitgehend dem herrschenden Konsens.

³⁸¹ Ng Yu-Kwan (Wu Rujun) 吳汝鈞 (1983), 219-221.

³⁸² Ng meint hier CDQK, SLLY, YFSJ, *Rulaizang zhi yanjiu* und *Kong zhi tanjiu*. YFSS (1989) war noch nicht erschienen und *Zhongguo chanzong shi* beschäftigt sich mit chinesischem Buddhismus.

gemacht, und dann auch nur von japanischer. So ist es nur natürlich, dass moderne Buddhismusforscher, aufgrund der oben ausgeführten zwei Kriterien der Wissenschaftlichkeit, Vorbehalte [gegen seine Forschung] äußern.

Die Frage stellt sich, ob es nicht müßig ist, Yinshun mangelnde Wissenschaftlichkeit vorzuwerfen, da er sich doch so eindeutig nicht als Wissenschaftler sieht. Wenn man jedoch seinen Einfluss in buddhistischen Kreisen bedenkt, insbesondere, wo es um Studium und Lehre geht, lohnt es sich meines Erachtens durchaus seine Form der Gelehrsamkeit genauer zu analysieren.

Zunächst ist festzustellen, dass Ng Recht hat. Man könnte seine Kritik sogar noch ausweiten. Denn auch über die engen Kriterien hinaus, die Ng für die Buddhismuskunde definiert, ist die völlige Abwesenheit eines philologischen Ansatzes bei Yinshun relevant. Wäre Yinshun an einer historisch-kritischen Arbeit im akademischen Sinne gelegen, hätte er wie sein Lehrer Fazun Tibetisch, oder wie sein Mitschüler Fafang Pāli gelernt. Es geht in der Kritik jedoch um mehr als philologische Kompetenz. Reflexion über Sprache und Sprachlichkeit ist ein Merkmal der Moderne überhaupt:

It seems to me there is an area today where all philosophical investigations cut across one another – the area of language. Language is the common meeting ground of Wittgenstein's investigations, the English linguistic philosophy, the phenomenology that stems from Husserl, Heidegger's investigations, the works of the Bultmannian school and of the other schools of New Testament exegesis, the works of comparative history of religion and of anthropology concerning myth, ritual, and belief – and finally, psychoanalysis.³⁸³

Indem Yinshun diese Ebene in seinen geistesgeschichtlichen Untersuchungen weitgehend unbeachtet lässt, ist er eindeutig einer traditionellen Form der Gelehrsamkeit zuzuordnen. Seine

³⁸³ Paul Ricoeur (1970): *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. S.3.

Art der Textkritik ist geistes- und textgeschichtlich, analytisch und konsistent, doch nicht philologisch. Zwar interessiert er sich in seinen Spätwerken zunehmend für etymologische Probleme³⁸⁴, doch auch hier noch übernimmt er den *textus receptus* weitgehend unkritisch, wie er in den üblichen chinesischen und japanischen Editionen zu finden ist. Obwohl bei der komplizierten Editions-geschichte chinesischer Sutren hierfür durchaus Bedarf bestanden hätte, verwendet Yinshun weder chinesische Methoden der Textkunde (*kaozheng* 考證³⁸⁵), für die es in der konfuzianischen Tradition ausreichend Vorbilder gegeben hätte; noch hat er sich philologische und textkritische Methoden angeeignet, wie sie im 18. und 19. Jahrhundert in Europa entstanden sind.³⁸⁶

Auch die Annotierung, ein wesentlicher Bestandteil akademischer Werke, hat in Yinshuns Werken deutlichen *pro forma* Charakter. Wie an dem Beispiel im Übersetzungsteil (YFSS Kap. 4) zu sehen ist, beschränken sich die Endnoten auf die Nachweise von Zitaten. Diese Endnoten stammen vielfach nicht von Yinshun selbst, sondern sind durch seine Schüler und Herausgeber später ergänzt worden.³⁸⁷ Yinshun selbst hat oft aus dem Gedächtnis zitiert, wie das (nicht von anderen überarbeitete) YFYF im Übersetzungsteil zeigt. Dort lässt sich kaum ein "Zitat" wörtlich im Kanon finden. Auch die Sanskrit-Entsprechungen in den nach 1968 entstandenen Werken sind von Schülern und Helfern eingefügt worden. Der einzige Index in einem seiner

³⁸⁴ Siehe YFSS, Kap. 4 (Übersetzungsteil).

³⁸⁵ *Kaozheng* wird häufig als Textkritik übersetzt.

³⁸⁶ Sowohl die Textkritik in Europa wie die Textkunde im späten China versuchen einen Urtext zu rekonstruieren. Die Methodik unterscheidet sich jedoch in wesentlichen Bereichen. Leider ist dieser Bereich noch nicht komparatistisch erschlossen. Für einen Vergleich der vor-modernen Strategien der Kommentatoren siehe John Henderson: *Scripture, Canon, and Commentary – A Comparison of Confucian and Western Exegesis* (1991). Zur chinesischen Textkunde der Qing-Zeit siehe Benjamin Elman: *From Philosophy to Philology – Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (1984).

³⁸⁷ Mündliche Information der Nonne Huirun 慧潤, der Leiterin des Fayun Viharas 法雲精社 bei Pingdong, die an der Herausgabe der späten Werke Yinshuns beteiligt war.

Werke (CDQK) ist auf Anraten von Lan Jifu entstanden.³⁸⁸ Dies ist keine reine Formalität. Die Erörterung von Grafton (1997) macht deutlich, wie Annotation mit dem Schreiben von Geschichte selbst unauflöslich zusammenhängt. Die Annotation belegt und unterminiert gleichzeitig den Haupttext. Geschichtsschreibung beinhaltet, über die Darbietung einer Erzählung hinaus, immer auch eine Reflektion darauf, wie dieses Wissen erlangt wurde. Annotation als Teil dieser Reflektion belegt nicht nur zum Beispiel den Fundort einer Information, sie öffnet die Erzählung auch der Überprüfung, der Kritik, mithin dem Zweifel. Auch Yinshuns Beteuerungen kein Akademiker sein zu wollen, entlassen ihn nicht aus der Dialektik einer Erzählung, die wahr sein will, und der Notwendigkeit diese einem Diskurs auszusetzen, in dem Kritik und Zweifel selbstverständlich sind.

Über die Wissenschaftlichkeit von Yinshuns Werken allein im Rahmen der Kriterien von Ng nachzudenken, ist jedoch nicht sehr ergiebig. Um Yinshuns Position zwischen Tradition und Moderne genauer zu bestimmen, muss sein Werk in einen größeren Kontext gestellt werden.

Yinshuns Wiederbelebung der kritischen rationalen Anteile des chinesischen Buddhismus hätte ohne die totale Wandlung der Umstände, in denen der chinesische Buddhismus agiert, so nicht stattfinden können. Aufklärung und Rationalisierung (im weberschen Sinne), Imperialismus (europäischer, japanischer und chinesischer) und Orientalismus³⁸⁹ haben für den Buddhismus die Notwendigkeit geschaffen, eine – nicht nur historiographische – Neuordnung der Tradition vorzunehmen, und gleichzeitig die Werkzeuge hierfür geliefert. Während seines Aufenthalts in Chongqing 1937-1945 hat Yinshun mit japanischer Buddhismuskunde Bekanntschaft gemacht.³⁹⁰ Die ersten

³⁸⁸ Persönliche Mitteilung von Prof. Lan (Sommer 2001).

³⁸⁹ Das Orientalismus-Problem der wechselnden Beeinflussung und Zuschreibung von konstruierten Identitäten spielt für Yinshun selbst kaum eine Rolle. Für den buddhistischen Modernismus in Süd- und Südostasien jedoch war und ist Orientalismus, tatsächlich oder eingebildet, projiziert oder gespiegelt, eine wichtige Größe.

³⁹⁰ PFYS, 26. Siehe Kap. 2.1.

Monographien, die er formal und inhaltlich mit Hilfe dieser Vorbilder verfasste, waren YF (1942) und zwei Werke zur Weishi und Madhyamaka (MYJ 10 & 11). Diese drei Werke waren noch wenig spezialisiert und in vormodernem Chinesisch verfasst. Erst zwanzig Jahre später, aufgehalten durch Übernahme öffentlicher Ämter, die Gründung seiner Institute, Reisen nach Südostasien und lange Krankheit, erschienen dann die späten Monographien zu enger gefassten Themen.

Es hieße den Beitrag von Yinshun zu verkennen, wenn man diesen Werken ihren wissenschaftlichen Wert abspräche, weil Yinshun kein Sanskrit konnte. Eine solche Einschätzung würde "Wissenschaft" zu eng fassen. Der vieldiskutierte, vielumstrittene Begriff lässt ohnehin nur eine provisorische Definition zu. In den letzten fünfzig Jahren sind eine Reihe von Ansätzen entworfen worden, um das Phänomen Wissenschaft und den Anspruch seiner Universalität besser zu verstehen. Die Diskussion um das Wesen und Entwicklung von Wissenschaft (bei Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend u.a.) hat deutlich gezeigt, wie sehr Wissenschaft historisch bedingt ist, oder buddhistisch ausgedrückt "in Abhängigkeit entstanden." Dagegen gibt es gute Gründe, die für die Universalität gewisser Charakteristiken sprechen, jenseits eines historischen oder kulturellen Rahmens. Eine Position, die einen Vergleich abendländischer Geisteswissenschaft mit dem Diskurs chinesischer Buddhisten im 20. Jahrhundert ermöglicht, hat W.V.O. Quine formuliert:

Nearly any body of knowlegde that is sufficiently organized to exhibit appropriate evidential relationships among its constituent claims has at least some call to be seen as scientific. What makes for science is system, whatever the subject. And what makes for system is the judicious application of logic. Science is thus a fruit of rational investigation.³⁹¹

³⁹¹ Quine, W.V.O.; Ullian J.S.: *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill, 1978, 3. Die Worte "evidential" und die Betonung einer "judicious application of logic" deuten die empiristisch-positivistischen Sympathien der Autoren an. Viele weitverbreitete Definitionen fassen den Begriff "Wissenschaft" weitaus enger. Die *Encyclopedia Britannica* (2001) etwa definiert "science" als: "any system of knowledge that is concerned with

Der Angelpunkt dieser relativ offen gehaltenen Definition ist natürlich, was mit “rationaler Untersuchung” gemeint ist. Wie immer man den Begriff jedoch fasst, dass Yinshuns Texte rational argumentieren, kann schwerlich bestritten werden. Bei allen formalen Unterschieden zu akademischen Werken ist Yinshuns Diskussion des frühen Madhyamaka (s. YFSS Kap. 4 im Übersetzungsteil) oder seine Argumentation gegen Shoupei (s. Kap. 2.2) durchaus eine rationale Besprechung von Texten und Bedeutungen. Vielleicht genügt seine Vorgehensweise nicht den höchsten akademischen Standards westlicher und japanischer Universitäten,³⁹² doch diese Standards mit Wissenschaft überhaupt gleichzusetzen geht wohl zu weit.

Wenn man einräumt, dass der chinesische Buddhismus in Yinshuns Argumentation eine Form der Rationalität zeigt, die keinen Rekurs auf private Einsichten nimmt oder “unangreifbare” Tradition als Beweis ins Feld führt, eine Rationalität also, die es möglich macht, an den wissenschaftlichen Diskurs anzuschließen, so stellt sich die Frage, ob hierfür ein europäisch-japanischer Einfluss verantwortlich ist. Im nächsten Abschnitt soll weiter gezeigt werden, dass es sich weniger um intellektuelle Einflüsse von außen handelt, als vielmehr um eine dem Buddhismus immanente Rationalität, die auch in anderen Buddhismen im Laufe der Modernisierungsbewegungen an Prominenz gewonnen hat.

4.2.3 Im Kontext des buddhistischen Modernismus

Der von Heinz Bechert bereits 1966 geprägte Begriff des “buddhistischen Modernismus,” ist ein Versuch die vielfältigen Entwicklungen zu subsumieren, durch die der Buddhismus als

the physical world and its phenomena and that entails unbiased observations and systematic experimentation. In general, a science involves a pursuit of knowledge covering general truths or the operations of fundamental laws.” (sub voce). Nach dieser Definition gäbe es keine Geisteswissenschaften, die im Englischen folgerichtig auch “humanities” heißen.

³⁹² Vgl. die zahlreichen Zitier-Fehler in YFSS Kap. 4 und YFYF (im Übersetzungsteil).

asiatische Religion auf das Vordringen der abendländischen Kultur reagierte. Für den Buddhismus in Sri Lanka, Burma, Thailand und den anderen Theravāda-Ländern konstatiert Bechert:

Die Verfechter dieser Rückbesinnung und Erneuerung benützten nun, ohne sich dessen bewusst zu sein, weitgehend Methoden und Argumente, die sie ihren [europäischen] Gegnern nachgebildet hatten. In ihrem geistigen Kampf kam ihnen zugute, dass das Land [...] über einige gelehrte Mönche verfügte, die [...] befähigt waren, ihre Anliegen in einer zeitgemäßen Form vorzutragen.³⁹³

Diese Sätze könnten so ähnlich auch in einer Diskussion Yinshuns stehen. Als Kennzeichen des buddhistischen Modernismus sah Bechert eine "Betonung der rationalistischen Elemente des Buddhismus" sowie eine verstärkte Rolle der Laien im Leben der Gemeinschaft. Bechert ging noch davon aus, dass die intensive Begegnung von abendländischem und buddhistischem Denken eine notwendige Voraussetzung für die Entstehung des buddhistischen Modernismus sei. Spätere Forschung neigt jedoch dazu, der Rolle des Westens in der Entstehung dieser Modernismen auch in den Theravāda-Ländern weniger Gewicht zu geben. Auch der Fall Yinshuns zeigt, dass für eine Rückbesinnung auf rationalistische Elemente im Buddhismus solch ein intensiver Austausch nicht unbedingt notwendig war.

Wie intensiv sich die buddhistischen Modernismen politisch betätigen, ist sehr unterschiedlich. Nicht oder nicht völlig kolonialisierte Länder wie Thailand und China konnten ihre buddhistischen Modernismen auf weniger nationalistisch-gefärbte Weise formulieren, als etwa Sri Lanka und Burma, deren Gesellschaften vom "Anderen" verwaltet wurden. Im Falle Chinas waren die europäischen Staaten nicht daran interessiert, sich das Land zur Gänze als Kolonie einzuverleiben. Außerdem war das Verhältnis von Buddhismus und Staat in China weniger eng als in den meisten Theravāda-Ländern. Die chinesische Spielart des

³⁹³ Bechert (1966), 37.

Engaged Buddhism ist daher weniger nationalistisch und politisch akzentuiert, als die anderer Buddhismen.³⁹⁴

Im folgenden soll anhand nur einiger weniger Parallelen und Unterschiede versucht werden zu zeigen, inwiefern Yinshuns Werk dem “buddhistischen Modernismus” zuzurechnen ist, der in vielen buddhistischen Gesellschaften eine wichtige Rolle spielt.

4.2.3.1 Yinshun als “Protestant Buddhist”?

Wie oben ausgeführt, sieht Yinshun die zentrale Lehre des Buddhismus in der Interpretation von “Entstehen in Abhängigkeit” *qua* Leerheit im Sinne Nāgārjunas. Der dialektisch-kritische Diskurs Nāgārjunas zeigt eine Reihe von Anknüpfungspunkten mit europäischer Philosophie.³⁹⁵ Yinshun rationalisiert seinen geistesgeschichtlichen Diskurs daher auf zwei Ebenen. Zum einen formal, indem er seine Forschung im Genre der Monographie, mit Verweisen auf andere Traditionen und Sanskrit-Entsprechungen präsentiert. Zum anderen, indem er die orthodoxe Lehre des Buddhismus in einer Strömung verortet, die dem abendländischen Philosophieverständnis am nächsten steht.

Er steuert den Diskurs auf diese Weise weg von den magisch-mythologisch und kosmologischen Elementen des Buddhismus und lenkt ihn auf seine rationalen Aspekte, die er historisch (geistesgeschichtlich) darstellt. Damit steht er im Einklang mit einer Entwicklung, die sich auch in anderen Buddhismen belegen

³⁹⁴ Der chinesische Forscher Wei Daoru 魏道儒, versucht an einer Stelle Yinshun Patriotismus nachzuweisen, kann sich dabei aber nur auf eine einzige, sehr gemäßigte Aussage stützen. (Wei Daoru: “Guanyu Yinshun zhanglao renjian fojiao lilun de jidian sikao 關於印順長老人間佛教理論的幾點思考 [Überlegungen zu einigen Punkten in Yinshuns *renjian fojiao* Theorie].” Li Zhifu (2004), D1-D10. Die Bemerkung (D7) zeigt, wie sehr festländische Forscher für dieses Thema sensibilisiert sind.)

³⁹⁵ Murti (1955), der wie Yinshun Madhyamaka ebenfalls für die “central philosophy of Buddhism” hält, vergleicht diese Ideen dieser Schule mit denen europäischer Denker wie Kant, Hegel und Bradley. S.a. Tuck (1990), dessen Überblick über die Rezeptionsgeschichte Nāgārjunas bei den Vergleichen mit Wittgenstein endet. In den achtziger und neunziger Jahren war eine postmoderne Interpretation von Madhyamaka en vogue in der Nāgārjuna v.a. mit Derrida verglichen wurde.

lässt. Der durch Gananath Obeyesekere geprägte Begriff des “Protestant Buddhism” etwa meint die Übernahme einer protestantischen Konstruktion des Theravāda Buddhismus durch singhalesische Buddhisten. Gelehrte Orientalisten wie T.W. Rhys Davids (1843-1922) und Henry Olcott (1832-1907), hätten ein rationalisiertes Ideal des frühen Buddhismus entworfen, das dann, von singhalesischen Buddhisten übernommen, das einheimische Bild von der eigenen Religion veränderte.³⁹⁶ Diese These eines direkten massiven europäischen Einflusses scheint in dieser Form allerdings bestenfalls für Sri Lanka zu halten.³⁹⁷ Allerdings gab es auch im singhalesischen Buddhismus Strömungen, die “Kosmologie und Rituale zugunsten individueller Rationalität und Moral vernachlässigten.”³⁹⁸ Auch George Bond konstatiert in seiner Untersuchung buddhistischer Reformbewegungen in Sri Lanka eine “Rationalisierung des religiösen Symbolsystems” auf einer persönlichen wie auf einer sozialen Ebene.³⁹⁹

Auch die Reform des Buddhismus in Thailand durch den schon legendären König Mongkut (Rama IV) (r. 1851-1868) hatte mindestens zwei Seiten und verdankt sich nicht ausschließlich der Begegnung mit dem Westen. Zwar stand Mongkut während seiner Regierungszeit in engem Kontakt mit ausländischen Gesandten und Missionaren, doch gewann er seine Überzeugung, dass der thailändische Buddhismus reformbedürftig sei, vor allem aus seiner Bekanntschaft mit Mönchen der strikten Mon-Tradition.⁴⁰⁰ Ihm ging es vor allem um eine Wiederherstellung einer strengen Interpretation des Vinaya, aber auch um eine Demythologisierung vieler traditioneller Praktiken, eine “subtile revolution”, die

³⁹⁶ Siehe die Exposition in Bond (1988), 45-67. “Protestant Buddhism” bezeichnet ebenfalls den buddhistischen Protest gegen den Protestantismus. Darüberhinaus spielt “Protestant Buddhism” auf die Webersche These von der Moderne als Prozess der Rationalisierung an. Diese Stränge der Orientalismus Debatte können hier nicht weiter ausgeführt werden.

³⁹⁷ Siehe dazu Charles Hallisey: “Roads Taken and Not Taken in the Study of Theravāda Buddhism” in Donald S. Lopez (Hrsg.) (1995), 31-63.

³⁹⁸ Hallisay (1995), 48.

³⁹⁹ Bond (1988), 38-39.

⁴⁰⁰ Donald K. Swearer: “Buddhism and Politics in Modern Thailand.” in Ian Harris (Hrsg.) (1999), 200.

bereits unter seinem Vorfahren Rama I (r. 1787-1809) begonnen hatte. Diese Revolution “involved a change in focus that brought rational man clearly to the center of the stage of history, mentally in control of his own world through the exercise of his critical functions.”⁴⁰¹ Mit anderen Worten, das Anliegen ist eine Rationalisierung des Diskurses. Sie ähnelt der Propagierung einer anthropozentrischen Praxis im chinesischen Buddhismus unter dem Slogan *rensheng/renjian fojiao* durch Taixu und Yinshun, mit dem diese sich gegen traditionelle, magisch-rituelle Praktiken wandten.⁴⁰²

In Sri Lanka verändert sich der Buddhismus bis heute ebenfalls in Auseinandersetzung mit Werten, die im Westen mit “Moderne” verbunden werden. Und wie bei Mongkut, Taixu und Yinshun wird diese Angleichung häufig als Re-form gefasst, als Rekurs auf einen hypothetischen “ursprünglichen” Buddhismus.⁴⁰³ Nur ein Beispiel für die vielschichtigen und relativ gut dokumentierten Vorgänge in Sri Lanka ist neue Ordinations-Bewegung durch den Mönch Inamaluwe Sumangala.⁴⁰⁴ Während in Taiwan der Streit über die Acht Gebote des Respekts (s. Kap. 3.3.3) die Gemüter bewegt, kämpfen “progressive Mönche” in Sri Lanka gegen den Einfluss des Kastenwesens im Sangha. In Sri Lanka wurde spätestens seit dem 18. Jahrhundert die Kastenzugehörigkeit ein wichtiger Faktor in der Ordinierung von Mönchen. Seit den Verordnungen von König Kīrthi Sri Rājasimha (1747-1782) wurde den niederen Kasten der Zugang zur vollen Ordination praktisch unmöglich gemacht. 1985 begann Sumangala als

⁴⁰¹ David Wyatt zitiert in Hallisey (1995), 48.

⁴⁰² Mongkuts Rationalität ähnelt der Yinshuns darin, dass beide versuchen einen gangbaren Mittelweg für die eigene Tradition zu finden. Die daraus resultierenden Widersprüche sind ein fester Bestandteil des Unternehmens. Vgl. Johnson, Paul C.: “ ‘Rationality’ in the Biography of a Buddhist King: Mongkut, King of Siam (r.1851-1868).” in Schober (Ed.) (2002), 232-255.

⁴⁰³ Für die Entwicklung bis in die 60er Jahre ist Bechert (1966) immer noch maßgeblich. Für die Reform der Praxis durch die Waldeinsiedler Mönche s. Carrithers (1983). Für die neuere Entwicklung siehe u.a. Bond (1988) und Bonds Artikel zu A.T. Ariyaratne in Queen & King (1996).

⁴⁰⁴ Abeysekara (1999).

Vorsteher des Dambulla Tempels in einer Zeremonie Mönche aus allen Kasten gemeinsam zu ordinieren. Er sagt:

The number of years that a tradition has been practiced is not important; what is important is that we should examine whether that tradition is correct or not. [...] We should have the right to get rid of any tradition that is not proper; everybody has the power to get rid of tradition if it is wrong, improper, dangerous to society, and particular if it is a hinderance to the development of any organization. We should not just continue doing things because “tradition” says so.⁴⁰⁵

Hier zeigen sich deutliche Parallelen mit dem Protest von Zhaohui gegen die Acht Gebote des Respekts. Versteht man den Streit um die Acht Gebote nur als ein Produkt des Geschlechterkampfes oder die Diskussion in Sri Lanka nur als Folge des Kastenwesens, übersieht man die innerbuddhistischen Zusammenhänge. In beiden Fällen führt die Begegnung mit der Moderne zu einer veränderten Wahrnehmung von (Macht-) Strukturen im Sangha, die als Rückbesinnung auf “eigentliche,” “ursprüngliche” Praktiken erklärt wird. Vorgefundene Praxis und Hierarchie wird durch neue Interpretation und Appellation an die “höhere” Autorität des Buddha in Frage gestellt. Sumangala hierzu:

By not confining the performance of the *upasampāda* [ordination] ceremony to a particular place, the Buddha allowed monks the freedom to conduct an important ceremony independent of the authority of any particular center or group of individuals belonging to a center. There is no mention in the Buddha’s doctrine that it should be done in association with a central establishment.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Abeysekara (1999), 263.

⁴⁰⁶ Abeysekara (1999), 262.

4.2.3.2 Yinshun als “Critical Buddhist”?

Eine Bereitschaft traditionelle Lehren und Praktiken des Buddhismus in Frage zu stellen, zeigt sich jedoch nicht nur in Ländern des Theravāda; auch in Japan und Korea gibt es kritische Stimmen, die gegen bestehende Strukturen argumentieren.

Im Kontext des japanischen Buddhismus, oder vielmehr der japanischen Buddhismuskunde, ließe sich fragen, ob Yinshun ein “Critical Buddhist” sei. Die Debatte über den sogenannten “Critical Buddhism (*hihan bukkyō* 批判仏教)” ist eine der wichtigsten Vorgänge im buddhistischen Diskurs Japans seit der Formierung der Kyōto-Schule.⁴⁰⁷ Ausgangspunkt sind die Werke zweier Gelehrter, Hakamaya Noriaki 袴谷憲昭 und Matsumoto Shirō 松本史朗, in denen diese argumentieren, der gesamte auf den Konzepten Tathāgatagarbha und Buddha-Natur beruhende Traditionsstrang sei “nicht Buddhismus.” Ihre Argumentation ist, dass die Vorstellung einer substanziellen, ewigen Buddha-Natur unvereinbar sei mit älteren, eigentlicheren Lehren wie Entstehen in Abhängigkeit. Auch betrachten sie die Verneinung sprachlich-rationalen Diskurses durch Teile der chinesischen und japanischen Tradition, wie sie sich seit der Song-Zeit durchgesetzt hat, als “unbuddhistisch.” Ihre Kritik an der substantialistischen metaphysischen Seite des Buddhismus hat ausserdem eine soziale Dimension. Hakamaya und Matsumoto machen Lehren wie Buddha-Natur und Angeborene Erleuchtung verantwortlich für die Legitimation und Perpetuierung von sozialer Diskriminierung, kulturellem Chauvinismus und Ethnozentrismus. Ihre Kritik richtet sich dabei vor allem gegen die Rolle des Buddhismus in der japanischen Gesellschaft. Hakamaya und Matsumoto plädieren für einen Buddhismus, der sich an älteren Lehren wie Entstehen in Abhängigkeit, Nicht-Selbst und Leere orientiert. Diese vor- beziehungsweise früh-mahāyānistischen Lehren werden auch von Yinshun als orthodoxer Buddhismus postuliert.

⁴⁰⁷ Wichtige Aufsätze sind übersetzt und gesammelt in Jamie Hubbard & Paul Swanson (Hrsg.) (1997): *Pruning the Bodhi Tree – The Storm over Critical Buddhism*.

Zu entscheiden, ob Yinshun ein “Critical Buddhist” sei, ist jedoch nicht ganz so einfach. Lin Zhenguo 林鎮國, der Yinshun Projekt mit Bultmanns “Demythologisierung” vergleicht, ordnet ihn im gleichen Artikel in die Reihe der “Critical Buddhists” ein (zusammen mit Lü Cheng).⁴⁰⁸ Sehr allgemein betrachtet, lässt sich wohl sagen, dass Yinshun Teil einer gesamtbuddhistischen Bewegung des 20. Jahrhunderts ist, welche die kritisch-rationalen Aspekte der Tradition betont und auch die soziale Dimension des Buddhismus diskutiert. Im Einzelnen bestehen jedoch wichtige Unterschiede zum vorwiegend akademischen Phänomen des “Critical Buddhism.” Scott Hurley, der sich ausführlich mit Yinshuns Meinung zur Tathāgatagarbha Strömung befasst hat, schreibt:

Yinshun’s understanding of the *tathāgatagarbha* not only differs from that of Zongmi and the Chinese Buddhist tradition since the Tang dynasty, but also from that of Hakamaya and Matsumoto, who seem, at least at first glance, to be Yinshun’s ideological counterparts in Japan. While Yinshun agrees that the emphasis on Buddha Nature theory as the definitive expression of Buddhist truth has serious problems and adamantly opposes any attempt to construe Buddha Nature as the ontological ground of phenomena, he is unwilling to regard *tathāgatagarbha* thought as a heterodox teaching. Rather, from the above we see that he only wishes to assert what he considers to be the appropriate interpretation of the doctrine, thereby focusing on its soteriological significance as a way for liberating beings incapable of understanding the doctrine of emptiness as taught in the *Perfection of Wisdom Sūtras* and Mādhyamika treatises.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ Lin Zhenguo 林鎮國: “Buteman yu Yinshun de jieshenhua quanshixue 布特曼與印順的解神話詮釋學 [Die demythologisierende Hermeneutik von Bultmann und Yinshun].” *Dangdai* 184 (Dez.2002), 66. Interessanterweise erwähnt er Yinshun mit keinem Wort in seinem Artikel “Metaphysics, Suffering and Liberation – The Debate between two Buddhisms” in Hubbard & Swanson (1997), 298-313. Dort erwähnt er lediglich Ouyang Jian und dessen Schüler Lü Cheng als chinesische Vertreter eines Critical Buddhism (S.305).

⁴⁰⁹ Scott Hurley (2002), Kap. 1. Aus dem Manuskript zitiert mit

Während also die japanischen Gelehrten ihre Vorbehalte unter akademischen und sozialkritischen Vorzeichen formulieren, ist aus Yinshuns Perspektive Buddha-Natur einfach als *upāya* zu sehen, das in richtigem Verhältnis zur korrekten Wahrheit verstanden werden muss.

In *Chengfo zhi dao* interpretiert er Buddha-Natur daher ausdrücklich im Sinne des Madhyamaka.⁴¹⁰ Typischerweise wird hier der Begriff zerlegt in eine absolute Buddha-Natur (*lixing* 理性) und eine funktionale (*xingxing* 行性). So beugt Yinshun, ganz im Sinne des Madhyamaka, einer essentialistischen Interpretation vor.

Sieht man *Chengfo zhi dao* als die Summa seiner Ansichten zum Buddhismus, so zeigt sich abermals wie sehr Yinshun der Tradition verbunden bleibt. Inhaltlich bietet *Chengfo zhi dao* einen Überblick über die buddhistische Lehre. Es beginnt mit den Lehren, die für alle fünf Fahrzeuge (Götter, Menschen, Śrāvaka, *Pratyekabuddha* und Bodhisattvas) gelten. Dazu gehört zum Beispiel die gesamte Kosmographie, die Yinshun keineswegs metaphorisch interpretiert. Hier zeigen sich auch die Grenzen einer wissenschaftlicher Rationalität im akademischen Sinn bei Yinshun:

The fourth category of the hells is the solitary hells, which are hells in the human world. They may be anywhere in remote mountains, or on islands, or in wide open spaces, or in deep forests. In each live only one or two beings whose individual karmic forces have brought them to these solitary retributions. Recently a newspaper reported that somewhere in Taiwan a father had abused his own daughter, locking her up in a dark room without any ventilation or sunshine. She had lived for fifteen years with neither enough food nor warm clothing and had the appearance of an undeveloped child. [...] She did not even

Erlaubnis des Autors.

⁴¹⁰ *The Way to Buddhahood*, 213-217.

look human. The karmic forces of sentient beings are inconceivable!⁴¹¹

Formal ist *Chengfo zhi dao* ein langes Lehrgedicht mit einem ausführlichen Autokommentar. Das Lehrgedicht *jiesong* 偈頌 ist ursprünglich ein indisches Genre (*gāthā*), das sich einer Kultur verdankt, in der Texte vor allem mündlich tradiert wurden. Im chinesischen Buddhismus mit seiner mächtigen Schriftkultur wurde es kaum verwendet. Dass Yinshun es im 20. Jahrhundert benutzt, um eine Zusammenfassung der Lehre zu geben, erinnert an seine Verortung von Orthodoxie im indischen Buddhismus. Darüberhinaus lenkt es unsere Aufmerksamkeit abermals auf die bewusste Verwendung bestimmter Genres durch Yinshun.

Wie zu Anfang dieses Kapitels festgestellt, sind es die Rationalität des Madhyamaka, die den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung in einer nicht essentialistischen Weise erklärt, und der bewusste Gebrauch traditioneller und moderner Formen der Darstellung, die Yinshuns Werk zu einer Brücke zwischen religiösem Essayismus und akademischer Wissenschaft werden lassen. Die Tendenzen zu rationaler Argumentation und die Ermutigung zu einem gesellschaftlich engagierten Buddhismus, die sich in Yinshuns popularisierenden Werken finden, existieren allerdings auch in anderen Buddhismen und müssen in diesem Zusammenhang gesehen und verstanden werden.

⁴¹¹ *The Way to Buddhahood*, 66.

5. Zusammenfassung

Der Religionswissenschaftler Jacques Waardenburg hat eine Reihe materieller und geistiger Bedingungen für die geschichtliche Ausbildung einer Religion festgestellt.⁴¹² Diese Bedingungen gelten auch für Phasen des Wiedererstarkens oder der Reform. Zu den materiellen Bedingungen zählen Protektion durch Herrschende, das Vorhandensein einer internen Führerschaft sowie der Erfolg des Appells oder der Botschaft, den eine Religion an die Menschen richtet. Im Zusammenhang mit Yinshun sind jedoch vor allem die geistigen Bedingungen, die Waardenburg anführt, relevant:

1. Eine Religion muss sich von anderen geschichtlichen Religionen abgrenzen, für die Identitätsbildung sind Unterschiede wesentlich.

2. Die Religion muss zukunftsgerichtet sein, muss eine Perspektive, einen Ausweg bieten.

3. Sie muss eine Quelle religiöser Beseeltheit besitzen, die sich zumeist in einem charismatischen Menschen lokalisiert.

4. Innerhalb der Gemeinschaft muss ein Raum für einen geistigen Diskurs entstehen, "wobei das Denken und Handeln an den Zeichen und Symbolen der betreffenden Religion und an den Normen und Regeln dieser Religion orientiert, gewertet und revidiert werden."

Alle diese vier Elemente finden sich bei Yinshun.

Yinshun hat durch seine Debatten innerhalb und außerhalb des Buddhismus klare Grenzen zwischen den Traditionen gezogen. Durch die Relativierung von Reinem-Land Buddhismus und Chan verlangte er von chinesischen Buddhisten die "wahre Bedeutung" des Buddhismus neu zu verorten. Eine weitere Grenze zieht er durch die Ablehnung des esoterischen (und damit des tibetischen) Buddhismus. Sein Gesamtwerk steht damit deutlich im Gegensatz der Tendenz zur Synthese, der Aufweichung der Unterschiede im chinesischen Buddhismus.

Was die Ausrichtung der Praxis auf die Zukunft angeht, so war dies eine zentrale Absicht der Reformen des chinesischen

⁴¹² Waardenburg, Jacques: *Perspektiven der Religionswissenschaft* (1993), 51-54.

Buddhismus im 20. Jahrhundert. Es galt die buddhistische Praxis aus der Beschränkung auf die Begräbnis- und Jenseitsriten zu befreien und Antworten auf aktuelle gesellschaftliche Herausforderungen zu geben. Es scheint, als seien Taixu, Yinshun, Shengyan und andere in dieser Beziehung erfolgreich gewesen. *Renjian fojiao*, der Buddhismus für die Menschenwelt, hat in Taiwan in der Tat große Lebendigkeit bewiesen und die Stellung des Buddhismus in der Gesellschaft grundlegend verändert. Ob sich dieser Ansatz eines Tages auch in China durchsetzen wird, ist noch völlig ungewiss.

Auch die dritte Bedingung, seinen Impulsen eine, schwer zu fassende, "religiöse Beseeltheit" zu geben, gelang es Yinshun zu erfüllen. Sein vorbildhaftes Leben als Mönch, das völlig ohne Skandale ganz dem Studium der Lehre gewidmet war, ist die Grundlage für die Verehrung, die ihm heute entgegengebracht wird. Obgleich weniger bekannt als die Führer der vier großen Organisationen (s. Kap. 3.2.2), ist er dennoch eine charismatische Figur für taiwanische Buddhisten. Seine Tugendhaftigkeit und Integrität übersetzt sich in Autorität. Seine Auslegung der Lehre taugt vielen als orthodoxe Deutung ihrer Religion. Die Tatsache, dass das Symposium zu Yinshuns Geburtstag im April 2004 von drei der vier großen Organisationen gemeinsam veranstaltet wurde, ist ein Zeichen für die breite Akzeptanz, die Yinshun und sein Werk auf Taiwan heute genießt.

Der vierten Punkt Waardenbergs verweist darauf, dass eine Religion einen Diskursraum besitzen muss, in dem Doktrin und Praxis diskutiert und revidiert werden können. Yinshun hat sich nicht nur ausgiebig in diesem Diskursraum bewegt und entscheidende inhaltliche Beiträge geleistet; er hat auch dazu beigetragen, dass die Diskussion der Lehre innerhalb des Sangha neuen Kriterien unterworfen wurde. Als Herausgeber von *Haichaoyin*, durch die Gründung des Fuyan-Instituts, seine Vorträge und vor allem natürlich seine Bücher hat er den Diskursraum dazu benutzt, die im Vorwort angesprochene Erweiterung des chinesischen Buddhismus durchzusetzen.

Unser Ziel war es, diese Erweiterungen oder Öffnungen durch Einzelanalysen sichtbar zu machen und in ihren besonderen Kontexten zu situieren. Welche Ergebnisse wurden dabei erzielt?

In der Debatte mit Shoupei war zu sehen, wie sich Yinshuns Argumentation bereits in den frühen 30er Jahren von der anderer Mönchsgelehrter unterschied. Es wurde deutlich, wie er die Ideen einer Schule mittels Untersuchungen an möglichst vielen Texten herausarbeiten wollte, ohne Rekurs auf traditionelle Ansichten oder Interpretationen gewisser Grundbegriffe (z.B. *xing* 性) zu nehmen. Er selbst benennt seinen Ansatz bewusst als historisch oder geistesgeschichtlich. Die Debatte zeigt, dass bereits am Anfang seiner Karriere das Interesse an Begriffen und Ideen, wie sie sich in den Texten finden, im Mittelpunkt stand. An den materialen, institutionellen, sozialen oder gar kunsthistorischen Aspekten der buddhistischen Geschichte war Yinshun nie interessiert.

Im Vergleich mit seinem Lehrer Taixu zeigte sich eine wesentliche Neuordnung und -bewertung der Doktrinen des chinesischen Buddhismus. Indem Yinshun die Tathāgatagarbha-Tradition entthront und Madhyamaka zur Orthodoxie erklärt, vollzieht er eine Wende, die den chinesischen Buddhismus tiefgreifend verändern könnte. Indem Yinshun als ein maßgeblicher Interpret seiner Tradition die "wahre Lehre" in der analytisch-rationalen, indischen Madhyamaka-Schule verortet, erklärt er sowohl den mystischen, a-rationalen Diskursstrategien des Chan wie auch dem Devotionalismus der Reinen-Land-Schule eine Absage. Die beiden bislang dominanten Schulen des chinesischen Buddhismus waren damit nur noch *upāya*, zweitklassige Wahrheiten.

Durch Taixu wurde Yinshun angeregt, die Theorie eines "Buddhismus für die Menschenwelt" weiterzuentwickeln, die große Ähnlichkeiten mit einer Neuorientierung des Buddhismus in anderen Gesellschaften aufweist. Mit der Propagierung eines "Engaged Buddhism" bleibt Yinshun jedoch eindeutig ein Schüler Taixus. Die Reformvorschläge beider müssen darüber hinaus in

einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Beide reagieren auf gesellschaftliche Entwicklungen in einer Weise, wie dies Mönche in anderen buddhistischen Traditionen ähnlich getan haben. Yinshuns originärer Beitrag ist daher eher in seinen geistesgeschichtlichen Arbeiten zu sehen, die den Buddhismus in einer für chinesische Buddhisten neuen Gesamtgestalt präsentieren.

Im dritten Kapitel wurden zunächst die Widerstände dargestellt, die sich während der 50er Jahre gegen diese Deutung geregt haben. Die politischen Schwierigkeiten, die durch einen Zwist innerhalb des Sangha entstanden, waren zwar vergleichsweise harmlos, machten jedoch einen großen Eindruck auf Yinshun. Was die Auseinandersetzung mit dem Reinen-Land Buddhismus angeht, so ist Yinshuns Deutung des Reinen-Landes als ein im Diesseits zu erreichendes Ziel heute weitgehend akzeptiert. Zwar spielt auch weiterhin der Glaube an eine erlösende Wiedergeburt im Reinen-Land des Amitabha unter den Gläubigen eine große Rolle, doch werden die beiden Auffassungen häufig als komplementär verstanden. Es ist bedauerlich, dass mangels religionswissenschaftlicher Untersuchungen keine zuverlässigen Aussagen zum Einfluss von Yinshun auf den Reinen-Land Buddhismus gemacht werden können.

Auch in der kurzen Skizze zur rasanten Entwicklung des taiwanischen Buddhismus zeigte sich der erstaunliche Mangel an "hard facts," mit dem der leben muss, der chinesische Religion erforscht. Nicht einmal zur Größe des Sangha oder zur Anzahl der Tempel liegen gesicherte Zahlen vor. Was die Formierung der großen buddhistischen Organisationen angeht, ist Yinshuns Beitrag gering. Abgesehen von seiner Unterstützung von Zhengyans *Ciji Merit Foundation* waren seine Ambitionen diesbezüglich mit der Gründung des vergleichsweise bescheidenen Fuyan-Vihāra und der Huiri Vortragshalle schon Ende der 50er Jahre befriedigt. Die 60er, 70er und 80er Jahre verbrachte er, wenn nicht durch Krankheit gehindert, über seinen Spätwerken, die mindestens zwei Generationen taiwanischer Buddhisten tiefgreifend beeinflusst haben.

In der Erörterung der Kritiken an Yinshun heute hat sich gezeigt, dass neben der wiedererwachten Kritik seitens des chinesischen Sanghas (Shi Rushi) und der neuentstandenen Laien-Gruppierungen (Wen Jinke), sich auch Yinshuns Schüler zunehmend von seinen Lehren emanzipieren und über ihren Lehrer hinaus gehen (Shi Zhaohui). Auch im akademischen Feld lässt sich im Zuge der Internationalisierung der Forschung eine langsame Loslösung von Yinshuns Werken bemerken – eine “Post-Yinshun Ära” (Lan Jifu). Im Lichte neuerer Forschung wirkt Yinshuns Bild vom Buddhismus in weiten Teilen veraltet.⁴¹³ So war vieles, das er für spätere Zutat oder “Ver-gottung” hielt, bereits von frühster Zeit an Teil buddhistischer Praxis. Das Yinshun die letzten dreißig Jahre der Buddhismusforschung nicht rezipiert hat, kann man ihm jedoch kaum zum Vorwurf machen. In den 60er und 70er Jahren waren seine Werke auch auf internationaler Ebene relevant und sind es in Teilen noch heute.

Im Kapitel zur Methodik wurde versucht, Yinshuns Position zwischen Tradition und Wissenschaft auf einer mehr theoretischen Ebene deutlich werden zu lassen. Eine Analyse seiner Prämissen und seiner Methodik zeigt, dass er in vielerlei Hinsicht ein traditioneller chinesischer Mönchsgelehrter ist. Die Vermutung liegt nahe, dass Yinshuns späte “wissenschaftliche” Werke nur Teil seines *upāya* sind, den Buddhadharma in einer Zeit und Umständen angepassten Weise zu erforschen. Sein Einsatz von Chronologie und Textkritik kann durchaus als Re-form im Sinne einer Wiederbelebung von bereits in der Tradition angelegten

⁴¹³ Zum Beispiel die Auswertung der frühesten Steininschriften in Indien und Sri Lanka durch Gregory Schopen sowie neue Funde in Zentralasien haben die Kluft zwischen dem Zeugnis der Texte und dem der archäologischen Spuren deutlich gemacht. Ein anderes Thema ist die Neueinschätzung des tantrischen Buddhismus. Hierzu schreibt Robert Sharf ((2002), 13) “Many of the practices once dismissed as “popular accretions” or relegated to the category “Tantra” [...] turn out not to be later borrowings from Brahmanism, Hinduism, or folk cults, but to be part and parcel of Buddhist devotion from early on.” Zur Vernachlässigung des chinesischen esoterischen Buddhismus s. auch den Artikel von Charles D. Orzech: “Seeing Chen-Yen Buddhism: Traditional Scholarship and the Vajrayāna in China” *History of Religions* 29-1 (1989).

Tendenzen verstanden werden. Wie jedoch auch in anderen buddhistischen Traditionen zu sehen ist, ist dieser Rückgriff auf Alternativen innerhalb des Eigenen erst durch eine Veränderung innerhalb eines größeren Rahmens angeregt worden. Ein *unmittelbarer* Einfluss aus Europa oder Japan, der sich nicht als Rekurs auf traditionelle Muster interpretieren lässt, zeigt sich meines Erachtens lediglich in einem formalen Punkt – Yinshuns Verwendung der Monographie. Dass er in seinen späten Werken zur Geschichte des indischen Buddhismus bewusst das Genre der akademischen Monographie verwendet, macht seine Aussagen “wissenschaftlich”, insoweit Wissenschaftlichkeit auf dieser Form beruht. Mit Hinweisen auf T. Todorov und A. Grafton ist festgestellt worden, dass es sich bei dieser formalen Erweiterung keineswegs nur um eine Formalität handelt. Yinshuns Akzeptanz akademischer Formen wie Annotierung und Index war wesentlich Teil seines Versuchs die Spannungen zu lösen, die zwischen seinem Willen zur Orthodoxie und dem Anspruch auf objektiver Gültigkeit seiner Aussagen entstanden waren.

Yinshun ist nicht Teil der akademischen Wissenschaftlichkeit, doch bedient er sich ihrer Perspektiven. Er ist ein Traditionalist und stellt sich auf konservative Weise modernen Fragestellungen. Durch eine *implizite* Rezeption etwa des Historizismus oder des Internationalismus hat er neue Impulse in seine Tradition eingebracht. Das Aufgreifen von Fragestellungen von außen durch eine Tradition ist immer auch ein Eindringen dieser Gedanken in deren Gedankenwelt. Das Schlagwort der Globalisierung meint eben diesen Prozess. Indem man versucht, auf Fragen zur Geschichtlichkeit des Eigenen einzugehen, setzt man das Eigene einer Relativierung aus.

Das Anliegen dieser Arbeit war es, vor allem diese Beziehung in Yinshuns Werk herauszuarbeiten, und zu zeigen, wie es ihm als Traditionalist gelang, seine Tradition im Kontext der Moderne zu erweitern. Dabei handelt es sich um einen zentralen Vorgang in allen Religionen der Neuzeit. Gleich ob man das lange Rückzugsgefecht des Christentums gegen die akademische Wissenschaft nimmt, oder die Frage wie Islamisten Ideen wie Textkritik oder Gewaltenteilung in ihre Religion integrieren

können; immer geht es um die Neuordnung des Eigenen angesichts der Fragen, welche die Existenz des Anderen aufwirft. Yinshun hat mit seinen Antworten auf solche Fragen den chinesischen Buddhisten geholfen, ihre Religion in einem neuen Zeitalter zu verstehen und zu bewahren.

Teil II
Übersetzungsteil

Vorwort zu *Yindu fojiao sixiang shi*⁴¹⁴

<YFSS, S.1>Vorwort des Autors

Im Jahr 1967 habe ich [Yinshun] im Vorwort zu *Studien zur Abhidharma Literatur und den Abhidharma Gelehrten– unter besonderer Berücksichtigung der Sarvāstivādin*⁴¹⁵ geschrieben: Das in den Kriegswirren [1941-1942] geschriebene *Der Buddhismus Indiens*⁴¹⁶ ist “in klassischem Chinesisch verfasst, seine vielen Aussagen sind kaum annotiert. Diese Form ist einer Geschichte des Buddhismus nicht angemessen, außerdem enthält es einige Fehler und Auslassungen. Ich möchte es neu schreiben, in modernem Chinesisch und mit Anmerkungen.”

Doch bis heute, zwanzig lange Jahre später, habe ich außer *Studien zur Abhidharma Literatur und den Abhidharma Gelehrten*, nur *Die Entstehung der Heiligen Bücher des Frühen Buddhismus*, *Entstehung und Ausbreitung des Frühen Mahāyāna Buddhismus*, *Studien zum Tathāgatagarbha* und *Ideengeschichtliche Untersuchung zum Begriff der “Leere”*⁴¹⁷ verfasst. Alter und Krankheit machten es mir unmöglich, eine Neubearbeitung des Stoffes durchzuführen, deshalb habe ich vor drei Jahren einem Nachdruck von *Der Buddhismus Indiens* zugestimmt. Zwar konnte ich in den ersten Teilen des Werkes einige Fehler berichtigen und Lücken füllen, aber in Bezug auf die Entwicklung des indischen Buddhismus war es mir doch verwehrt, eine zusammenhängende Erklärung bestimmter wichtiger Fragen zu geben, so dass ich auch weiterhin nicht zufrieden war. Diese

⁴¹⁴ [In allen Übersetzungen sind Fußnoten sowie Text in eckigen Klammern von mir. M.B.] *Yindu fojiao sixiang shi* (1988) ist eine Überarbeitung des 1942 erschienenen *Yindu zhi fojiao* 印度之佛教 [Der Buddhismus Indiens] und darf als *summa* von Yinshuns Forschungen zum indischen Buddhismus gelten.

⁴¹⁵ *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* 說一切有部為主的論書與論師之研究 (1968).

⁴¹⁶ *Yindu zhi fojiao* 印度之佛教 (1942).

⁴¹⁷ *Yuanshi fojiao shengdian zhi jicheng* 原始佛教聖典之集成 (1971), *Chuqi dacheng fojiao zhi qiyuan yu kaizhan* 初期大乘佛教之起源與開展 (1981), *Rulaizang zhi yanjiu* 如來藏之研究 (1981), *Kong zhi tanjiu* 空之探究 (1985).

Erklärung versuche ich jetzt hier kurz und bündig zu leisten, im Rahmen dessen, was ich verstanden habe.

Im Laufe der Überlieferung des “Buddhadharma (*fofa* 佛法)”⁴¹⁸ entstand der “Mahāyāna Buddhadharma”, der sich wiederum wandelte und zum “esoterischen Mahāyāna Buddhadharma” wurde. Die Hauptursache für diesen Vorgang war “die ständige Sehnsucht (*huainian* 懷念) der Schüler Buddhas nach dem Buddha, nachdem dieser ins Nirvana eingegangen war.” Sehnsucht – das ist ein emotionaler Zustand, an dem auch die Imagination einen Anteil hat. Je weiter sich der Buddhismus vom Zeitalter des Shākyamuni Buddha entfernte, desto größer wurde der Anteil der Imagination. Dies ist eine Tatsache in der Geschichte des indischen Buddhismus. <YFSS, S.2>

Die Anfänge dieser Sehnsucht der Schüler nach dem Buddha sind in der Reliquienverehrung, dem Stupa-Bau und den Pilgerfahrten auf den Spuren des Shākyamuni Buddha zu sehen; sie zeugen von Verehrung und Gläubigkeit. Des Buddhas große Taten als Bodhisattva in früheren Leben erschienen im Laufe der Tradition in den *Jātaka*- und *Avadāna*-Legenden, und der *Nidāna*-Literatur. Die Erhabenheit der Bodhisattva-Taten des Buddha während seiner früheren Leben, [eine Vorstellung] hervorgegangen aus der Sehnsucht seiner Schüler, ist zu einem allgemein akzeptierten Glaubensinhalt in der Welt des Buddhismus geworden.

Nirvana, oder auch der ins Nirvana eingegangene Buddha, existiert nicht in dem Sinne in dem sich theistische Religionen die Existenz eines Gottes vorstellen. Die einfachen Gläubigen waren jedoch nach dem Eintritt Buddhas ins Nirvana sehr niedergeschlagen angesichts der Tatsache, dass er ihnen nie wiedererscheinen würde. Die liberale und idealistische Einstellung der Mahāsaṃghika-Tradition besagte [als Reaktion darauf]:

⁴¹⁸ Die vielen Anführungszeichen verwendet Yinshun, um anzuzeigen, dass ein Begriff später noch im Buch auftaucht. “Buddhadharma (*fofa* 佛法)” bedeutet bei Yinshun zumeist die von Shākyamuni Buddha gesprochene Lehre des frühesten Buddhismus. An andere Stelle (wie in diesem Fall) ist *fofa* aber auch einfach mit “Buddhismus” übersetzbar. Selten meint *fofa* auch nur “eine Lehre des Buddhismus,” nicht die Gesamtheit der Lehre.

Buddha existiert auf unbegreifliche Weise; seine Lebensdauer ist unendlich, in allen Welten, überall residieren Buddhas. All das vermochte das Herz gewöhnlicher Menschen wohl zu befriedigen – unter diesen Umständen entstand der “Mahāyāna Buddhadharmas.”

Die korrekte Lehre (*zhengfa* 正法), wie sie vom Buddha dargelegt wurde, ist: “Erst erkenne die wahre Natur in allen Dingen, dann erkenne Nirvana⁴¹⁹.” Erst wenn die Übenden die Zwangsläufigkeit von Ursache und Wirkung vollständig erfasst haben, wenn sie wahrhaft Einsicht in “Entstehen in Abhängigkeit” (*yuanqi* 緣起) gewonnen haben, erkennen sie die Unbeständigkeit alles Seienden die Abwesenheit eines beständigen Selbst und allem was zu einem Selbst gehört; erst dann verwirklichen sie die endgültige Befreiung – das Verlöschen im Nirvana. Nirvana fällt nicht in den Bereich von Sein oder Nichtsein; es erweist sich nicht in Bewusstsein oder Sprache, es wird erkannt, indem man in der Übung selbst Erleuchtung erfährt, selbst Gewissheit erlangt.

Die Sutren des “frühen Mahāyāna (*chuqi dacheng* 初期大乘),” die den Weg des Bodhisattva betonen, haben den Kern der wahren Lehre des “Buddhadharma” übernommen. Während jedoch der “Buddhadharma” besagt: “Erst erkenne die wahre Natur in allen Dingen, dann erkenne Nirvana;” verweisen die Sutren des “frühen Mahāyāna” direkt auf eine tiefere Bedeutung. Das Wesen der Leere (*kongxing* 空性), wahres So-Sein (*zhenru* 真如), Dharmabereich (*fajie* 法界) etc., das alles sind unterschiedliche Namen für Nirvana. Der “Buddhadharma” nimmt daher das Entstehen in Abhängigkeit als Ausgangspunkt, das “frühe Mahāyāna” zeigt direkt auf das stille Verlöschen als die Wesensnatur aller Dinge.

Die Wesensnatur aller Dinge ist nicht-zwei (*wuer* 無二), nicht-unterschieden (*wubie* 無別), sie ist ohne-anhaften (*wuzhuo* 無著) und ohne-Hindernis (*wuai* 無礙). Aus der Sehnsucht nach dem Buddha heraus entstanden die Sutren des “späten Mahāyāna

⁴¹⁹ 先知法住,後知涅槃 (T.vol.2, 97b).

(*houqi dacheng* 後期大乘)”, in denen von *Tathāgatagarbha* [s.u.], einem Ich oder einem reinen Selbst die Rede ist. Auf diese Weise verlief die Entwicklung der “wahren Lehre” von der Diskussion der Entstehung in Abhängigkeit, zur Diskussion der alle Dinge gleichermaßen ungehindert [durchdringenden] Wesensnatur (*faxing* 法性), und von dort weiter zur allen gemeinsamen Buddha-Natur. In einem nächsten Schritt heißt es dann, Buddha sei der Ursprung aller Dinge. So verläuft die Ideengeschichte des Buddhismus vom Dharma zu Buddha. <YFSS, S.3>

Der Buddhadharmas ist außerordentlich tief – Entstehen in Abhängigkeit ist sehr tief – Nirvana noch viel tiefer, für gewöhnliche Menschen ist es kaum zu begreifen. Um die Verbreitung des Dharma zu erleichtern, erfand man die sechs Dharmatoren des Angedenkens: “Angedenken (*nian* 念) an Buddha, Angedenken an den Dharma, Angedenken an den Sangha, Angedenken an verdienstvolle Taten, Angedenken an die Gebote und Angedenken an die Götter”. Dies geschah, um den Menschen zu ermöglichen auch in Zeiten des Unglücks, der Angst, der Sorge und der Krankheit ein stilles Herz zu bewahren und die Hoffnung nicht zu verlieren. In dieser Beziehung ähnelt der Buddhismus normalen Religionen. Besonders verbreitet ist das “Angedenken an Buddha (erinnerndes Angedenken (*ynian* 憶念), konzentriertes Angedenken (*xinian* 繫念), schauendes Angedenken (*guannian* 觀念)).”

Nicht lange nach dem Aufstieg des Mahāyāna begannen in der Gegend um Gandhāra und Mathurā Darstellungen des Buddha, als Skulpturen oder [Wand-]Bilder, Verbreitung zu finden. Das *upāya* (*fangbian* 方便, “(hilfreiche) Mittel”) des “Angedenkens an Buddha” hat sich gewandelt: während man früher den Verdiensten des Buddha gedacht hatte, ging man jetzt dazu über, des Buddha mit Hilfe von Bildnissen seiner Körperlichkeit zu gedenken. Übt man von ganzem Herzen konzentriertes Angedenken, so erscheint der Buddha im eigenen Inneren. Aus der Erfahrung dieser Übung heraus, entstanden die Theorien “Der eigene Geist wird Buddha” und “Die drei Daseinsbereiche sind nur Geist”. In den späteren Mahāyāna Sutren heißt es: Die Buddha-Natur, das Ich, ist wohlgeraten und würdevoll; der reine Geist der eigenen

Wesensnatur ist reines Licht; das ist die gemeinsame Wurzel aller Lebewesen. Daher sei das Angedenken an Buddha nicht nur das Angedenken an alle Buddhas der drei Welten und zehn Richtungen, sondern auch und vor allem das Angedenken (die Schau) daran, dass das eigene Ich Buddha sei. Damit ist das “Angedenken an Buddha” vom “frühen Mahāyāna” über das “späte Mahāyāna” schließlich zum “esoterischen Mahāyāna Buddhadharmas” gelangt.

Ein Bodhisattva unterzieht sich, aus dem Entschluss heraus Erleuchtung zu erlangen, über viele Leben hinweg schwierigen Übungen und vollbringt große Taten. Diese Geisteshaltung ist wahrhaft unübertroffen! Doch gewöhnlichen Menschen, mögen sie das Ziel auch anstreben, fehlt normalerweise die Kraft, diesen Weg zu gehen. Deshalb ist das *upāya* des “Angedenkens an Buddha” überliefert, und es heißt, dass man sich durch das Beichtritual (*chanhui* 懺悔), die Bitte um Anwesenheit und Weisung [eines Buddhas oder Bodhisattvas] (*quanqing* 勸請) oder durch sympathische Freude [beim Anblick guter Taten oder Hören eines Sutras] (*suixi* 隨喜) dem Bodhisattva-Ideal annähert. Dies alles ist “Angedenken an Buddha” im weiteren Sinn, es ist eine leichte Übung, ein *upāya* zur Heranbildung von Übenden des Mahāyāna. Für gewöhnlich betont das *upāya* “Angedenken an Buddha” die Rezitation der Namen Buddhas, um weltliche Vorteile zu erlangen wie die “Tilgung von karmatischen Hindernissen”, eine “Wiedergeburt im Reinen-Land ” oder die “Erleuchtung, die Rückfall unmöglich macht.” Die Sutren, die um die Zeitenwende verfasst wurden, verheißen, um ihrer Verbreitung willen, allerlei profane Vorteile, die aus dem Lesen, Rezitieren, Kopieren und Verehren ihrer selbst entstehen sollen. Es heißt, die Weisheit (*banruo* 般若) sei “die Königin aller magischen Formeln”, stärker als alle magischen Beschwörungsformeln der Götter. Doch eben damit wird die Wirksamkeit dieser Beschwörungsformeln bestätigt. Das Rezitieren einzelner Silben wurde als *upāya* gesehen, Erleuchtung zu erlangen und den Kreislauf der Wiedergeburten zu verlassen. Die rituellen Verrichtungen der Mahāyāna Sutren, die von der Stimme Gebrauch machen, wie das Rezitieren von Silben, von Buddha-

Namen, von Sutren und magischen Formeln, waren ein *upāya* um den “Mahāyāna Buddhadharmā” im Volk zu verbreiten. <YFSS, S.4>

Was das “Angedenken an Götter (*nian tian* 念天)” im “Buddhadharma” angeht, so hat sich der Buddha in seinen Existenzen als Bodhisattva auch in der Form von Göttern, Dämonen und Tieren geübt. Im “Mahāyāna Buddhadharmā” erscheinen daher “Götter- (oder auch Dämonenfürsten- oder Tier-) Bodhisattvas”. [Der Gott] Śakra und all die anderen, jeder hat seine magische Formel zum Schutze des Dharma. Auf diese Weise gewannen die Zaubersprüche langsam an Bedeutung. Im “späten Mahāyāna” behaupten Sutren wie das *Lankāvatāra* Sutra, dass die Götter, Dämonen, Geister und Heiligen Männer des indischen Volksglaubens nur andere Namen, Erscheinungsformen des Buddha seien. Damit legten sie den Grundstein für die Ansicht “Buddha und die Götter sind Eins (*fo tian yi ru* 佛天一如)”. Vom 3. Jahrhundert nach Christus an erlebte Indien ein Wiedererstarken der Sanskrit-Gelehrsamkeit und damit einhergehend einen langsamen Aufstieg des Hinduismus. Unter dem Einfluss der Methode des “Mahāyāna Buddhadharmā” *upāya* zu gebrauchen, und der Tendenz der Lehren von der Buddha-Natur und dem Streben nach weltlichen Resultaten der Übungen, passte sich der Buddhismus den äußeren Umständen an. Es entwickelte sich der “esoterische Mahāyāna Buddhadharmā”, der sich kaum noch von theistischen Lehren unterschied. Die Lehrschriften wurden nun nicht mehr “Sutren”, sondern “Tantras” genannt. In einer esoterischen Überlieferung, wie etwa der [indischen Tradition] der “Upaniṣaden”, ist die Rolle des Meisters von entscheidender Bedeutung. Die magischen Formeln, gelten als die wahren Worte der Buddhas und Bodhisattvas, als “Geheimnis des Wortes”⁴²⁰. Auch die Mudras [magische Handbewegungen] der Götterreligionen finden sich im Buddhismus, sie gelten als “Geheimnis des Körpers”. *Homa* – das Feueropfer (welches im [frühen] “Buddhadharma” verboten

⁴²⁰ Der esoterische Buddhismus unterscheidet zwischen ‘drei Geheimnissen des Tathāgata (*rulai san mi* 如來三密)’. (Dem Geheimnis des Körpers, dem des Wortes und dem des Willens.)

worden war), wird zu einem wichtigen Ritual, das einem selbst und anderen Nutzen bringen soll. Die Geister und Dämonen des Volksglaubens gelangen in die innersten Bereiche der Tempel des “esoterischen Mahāyāna”: waffenschwingende, wütende Götter-Bodhisattvas (oder vielleicht Erscheinungsformen des Buddha). In der Śaiva-Sekte [des Hinduismus] gibt es die Verehrung der “sexuellen Kraft, im “esoterischen Mahāyāna” gibt es die, im Volksmund “Freuden-Buddhas” genannten, Buddhas, die sich in sexueller Vereinigung umarmen. Anpassung und Synkretismus mit theistischen Religionen, das konkrete Resultat von “Buddha und die Götter sind Eins”, das ist die Besonderheit des “esoterischen Mahāyāna.”

Der große Pfad des Bodhisattva im “Mahāyāna Buddhadharmā” ist allzu schwer zu gehen; gewöhnliche Leute neigen dazu dem “einfach zu gehenden Weg” des Glaubens zu folgen. So wie die Buddha-Natur als der vollkommene Ursprung der Weisheit des Buddha und seines verehrenden Körpers gilt, und [in der Praxis] “Angedenkens an Buddha” der Geist selbst zu Buddha werden soll, wird [im Glauben] der eigene Geist mit Buddha identifiziert. Im “esoterischen Mahāyāna” wird der eigene Körper mit Buddha identifiziert – “der Hochmut sich für einen Gott zu halten”. So entsteht das “einfach zu fahrende Fahrzeug” dessen [Lehre es ist] in diesem Körper Buddha zu werden. In diesem Körper Buddha werden, da muss man sich nicht darin üben, anderen Lebewesen zu helfen, wie auf dem großen Bodhisattva-Pfad. Man kann warten, bis man ein Buddha ist und dann erst anderen helfen. Die Frucht der Buddhaschaft rasch zu erlangen, ohne sich schwierigen Übungen unterziehen zu müssen, das hört sich für gewöhnliche Menschen natürlich prima an! <YFSS, S.5>

Die Mahāyāna Sutren sind voll von Buddhas und Bodhisattvas der Welten aller Richtungen, dazu kommen noch die indischen Götter, so dass sich eine gewisse Verwirrung nicht vermeiden lässt. Der “esoterische Mahāyāna” hat Ordnung geschaffen und sie alle in fünf Gruppen (Familien) zusammengefasst, [repräsentiert durch] die zentrale Gestalt des Vairocana Buddha, und den vier Buddhas der vier Richtungen. Die fünf Buddhas der

fünf Richtungen⁴²¹ sind nach dem Vorbild der Versammlung im Trayastrīṣat-Himmel geschaffen. Der Herrscher dieses Himmels, der Gott Śakra, sitzt im Zentrum, umgeben von den vier großen Himmelskönigen. Śakra ist der Vajra (-Keil) haltende Yakṣa; auch die Yakṣa sind in fünf Familien eingeteilt worden. Der König der Yakṣa, der Bodhisattva Vajradhāra, der Bodhisattva Vajrapāni, der Bodhisattva Vajragarbha und der Bodhisattva Samantabhadra (wie Śakra sitzt er [im Vajradhatū Mandala] auf einem weißen Elefanten mit sechs Stosszähnen); das sind ihre Oberhäupter im “esoterischen Buddhismus.”

Der Trayastrīṣat-Himmel und die Himmel der vier Himmelskönige, sind die Wohnstatt der acht Geschlechter der Götter und Nāga (Tiergeister)⁴²², die in der Kāma-Welt⁴²³ wohnen. In der Kāma-Welt gibt es sexuelle Begierde und die Götter, die in der Kāma-Welt wohnen, haben Sex ohne Samen zu ejakulieren. Dies ist ein wahrhaft “unübertroffenes Yoga”⁴²⁴, die Übung einer göttlicher Körperlichkeit, in der das Begehren zum Ideal des Pfades wird. Meister Taixu hat gesagt, der “esoterische Mahāyāna” würde “durch die Übung und die Ergebnisse des Götter-Fahrzeugs die Frucht der Buddhaschaft anstreben.”⁴²⁵ Das heißt, diese Praxis nimmt nicht die Welt der Menschen zur Grundlage, sondern hier ist ein Mahāyāna, welches sich – angepasst an den Hinduismus – die Lehren von Göttern ([und] Geistern) zur Grundlage nimmt.

Soviel zur Gestalt der Mahāyāna-Lehre, wie sie sich in den Sutren zeigt. Abhandlungen, welche die Sutren-Texte unterteilen und unterscheiden und eine methodische und detaillierte Erklärung der Sutren geben (welche wiederum die Entstehung

⁴²¹ Vier Himmelsrichtungen und Zentrum.

⁴²² Die acht Arten der Götter, die den Dharma schützen, sind *deva*, *nāga*, *yakṣa*, *gandharva*, *asura*, *garuḍa*, *kiṃnara* und *mahoraga*.

⁴²³ Die buddhistische Kosmographie unterscheidet drei Welten oder Daseinsbereiche: *kāma-dhātu*, die Welt des Begehrens; *rūpa-dhātu*, die Welt der Form, und *arūpa-dhātu*, die Welt der Formlosigkeit. Jede der drei Welten oder besser Daseinszuständen ist wiederum in mehrere Ebenen unterteilt. Die Welt der Menschen befindet sich in *kāma-dhātu*, unter ihr liegen verschiedene Höllen, darüber sechs Himmel.

⁴²⁴ Der Satz ist ironisch gemeint.

⁴²⁵ Siehe Taixus *panjiao* in Kap. 2.3.5.2.

späterer Sutren beeinflusste) heißen Śāstra. Es gibt [drei Traditionsstränge in] der Śāstra-Literatur des Mahāyāna:

1. Der Madhyamaka-Traditionsstrang (*zhongguan xi* 中觀系)⁴²⁶: Da die Gelehrten über den direkt [die Wahrheit] zeigenden, tiefen Sinn des “frühen Mahāyāna” schnell unterschiedliche Meinungen entwickelten, verfasste Nāgārjuna seine Erklärungen, in denen er zeigte, dass abhängiges Entstehen ohne eigene Wesensnatur ist und daher leer (*kong* 空). Er verband damit die Lehrsätze vom “Weg der Mitte” und des “Entstehens in Abhängigkeit”, aus dem Buddhadharma, mit den Lehren des “Mahāyāna Buddhadharma” von der “leeren Wesensnatur (*xingkong* 性空)” und “[alle *dharma* sind] nur (konstruierte) Namen (*wei(jia)ming* 唯(假)名)”. Nāgārjuna sagt außerdem: “Wer sich nicht auf die konventionelle Wahrheit (*sudi* 俗諦) stützt, der kann die absolute Wahrheit (*diyiyi* 第一義) nicht erlangen”. Damit greift er auf die Position des “Buddhadharma” zurück, wo es heißt “Erst erkenne die wahre Wesensnatur in allen Dingen, dann erkenne Nirvana.” Das Madhyamaka ist daher die rechte Anschauung, ohnegleichen unter den drei Fahrzeugen⁴²⁷, die sowohl die Stärken des “Buddhadharma” als auch des “frühen Mahāyāna” inkorporiert und verstanden hat.

2. Der Yogācāra-Traditionsstrang (*yuqie xi* 瑜伽系). Vasubandhu verfasste einen Kommentar zum *Jieshenmijing*-Sutra 解深密經 (, das allerdings von der Struktur her selbst eher einem Kommentar gleicht), in welchem er sagt, die Doktrin des “frühen Mahāyāna”, alle *dharma* seien leer, sei nicht die letztgültige Lehre⁴²⁸. Entstehen in Abhängigkeit bedeute, dass das, dessen Merkmale durch anderes entstehen, dennoch eigene Merkmale hat. *Tathāgatagarbha*⁴²⁹, oder das Ich, des “späten Mahāyāna” seien

⁴²⁶ Siehe unten die Übersetzung des vierten Kapitels von YFSS.

⁴²⁷ Die drei Fahrzeuge (d.h. Doktrin und Übungsweg) sind: 1. Das Fahrzeug der Śrāvaka (Hīnayāna). 2. Das Fahrzeug der Pratyekabuddhas. 3. Das Fahrzeug der Bodhisattvas (Mahāyāna).

⁴²⁸ *Liaoyi* 了義 (*nītārtha*) die letztgültige Lehre im Gegensatz zur vorläufigen Lehre (*neyārtha*).

⁴²⁹ Das Embryo (*garbha*) des Tathāgata in allen Wesen. Oft synonym

nur andere Namen für das wahre So-Sein (*zhenru* 真如). Die Besonderheit des Yogācāra-Traditionsstrangs ist die, durch “imaginäre Unterscheidung (*xuwang fenbie* 虛妄分別)” <YFSS, S.6> (der “Unterscheidung von Selbstnatur und Entstehen in Abhängigkeit”) gewonnene Lehre “alle Erscheinungen sind nur Vorstellung (*weishi suo xian* 唯識所現)”. Um zu beweisen, dass alle Erscheinungen nur Vorstellung sind, entwickelten Dignāga und Dharmakīrti, die Lehre von den rechten Mitteln der Erkenntnis und die Lehre von den Gründen.⁴³⁰ Yogācāra beschäftigt sich mit der Umwandlung von beflecktem [Bewusstsein] in reines (*zhuan ran cheng jing* 轉染成淨), es spricht von den “drei Körpern” des Buddha, und den “vier [Arten der] Weisheit.” Die Erlangung der Buddhaschaft war damals das wichtigste Thema in buddhistischen Kreisen.

Beide Traditionen, Madhyamaka und Yogācāra unterscheiden zwischen tatsächlicher Wahrheit (*rushi* 如實) und *upāya*. Beide konnten dadurch in einem gewissen Maß die Irrtümer berichtigen, die in der buddhistischen Welt aufgetreten waren. Leider gab es unter den späteren Gelehrten endlose Debatten zwischen der Position Nāgārjunas, dass die in Abhängigkeit entstandenen [*dharma*] ohne eigene Wesensnatur seien, und der Position Vasubandhus, dass es charakteristische Eigenschaften gäbe. Darüber wurde der Geist des Buddhadharma vergessen, nämlich “ohne Streit” zu sein.

3. Der Tathāgatagarbha-Traditionsstrang. *Tathāgatagarbha*, das Ich – die eigene Wesensnatur als unbefleckter Geist – diese Haltung nähert sich dem “Wahren Ich” (*zhenwo* 真我), dem “Wahren Geist” (*zhenxin* 真心) von theistischen Religionen an und fand durch diese Anpassung an weltliche Vorstellungen weite Verbreitung. Die Abhandlung *Ratnagotra-vibhāgo Mahāyānottaratantra-śāstra* (*Jiujing yicheng baoxing lun* 究竟一乘寶性論) von Sāramati ist zwar von den Schriften Asaṅgas

mit Buddha-Natur (*foxing* 佛性). Für eine ausführliche Definition s. King (1992), 3-5 + 173n.

⁴³⁰ *Liang lun* 量論 (*pramāṇa vāda*) indische Epistemologie und *yinming* 因明 (*hetuvidyā*) indische Logik oder Begründungslehre.

beeinflusst, spricht aber nicht von Samen (*zhongzi* 種子, skr. *bīja*) [einem zentralen Begriff im System der Yogācāra-Schule] und auch nicht von Nur-Vorstellung.

Der Text spricht vielmehr von vier Dingen: der “Buddha-Welt” die schon immer von der Buddha-Natur durchdrungen ist, der “Buddha-Weisheit”, dem “Buddha-Dharma” sowie den “Buddha-Handlungen”. Die letzten drei sind die Gestalt, die Tugend und die Werke des Buddha, die in Erscheinung treten, wenn die Buddha-Natur jenseits aller Befleckungen gelangt ist.

Einige Gelehrte übernahmen Konzepte aus dem Yogācāra, wie die “fünf *dharmas*”, die “drei Arten der Existenz”, “acht Bewusstseine”, und die “zwei [Aspekte] des Nicht-Selbstnatur”, sie verbanden das imaginierte *ālaya-vijñāna* oder Speicher-Bewusstsein mit den Eigenschaften des Tathāgata und postulierten einen “Tathāgatagarbha-Speicherbewusstsein-Geist (*rulaizang zangshi xin* 如來藏藏識心)”. Das *Lankāvatāra* Sutra und das *Ghana-vyūha* Sutra postulieren die Lehre von Nur-Geist (*weixin* 唯心) mit einer substanziellen und ewigen Grundlage. Beide Sutren ähneln in ihrer Textstruktur eher Abhandlungen.

Das *Ratnagotra-vibhāgo Mahāyānottaratantra-śāstra* verdeutlicht die Essenz und die Wirkung der Buddhaschaft. Das *Ghana-vyūha* Sutra behauptet, die Buddha-Natur sei der Bereich dessen, der des *samādhi* des Buddha angedenkt. Das bedeutet nichts anderes, als den eigenen Körper für Buddha anzusehen. Der später entstandene “esoterische Mahāyāna” Buddhismus hat “Madhyamaka” und “Yogācāra” inkorporiert, die Thesen der “Tathāgatagarbha”-Tradition übernommen, und die Entwicklung aus Glauben und Übung⁴³¹ heraus zu Ende geführt.

Die Geistesgeschichte des indischen Buddhismus (bzw. der Buddhismuskunde) legt für gewöhnlich großen Wert auf die Lehrmeinungen der Kommentarliteratur. Die darin enthaltenen Abhandlungen sind jedoch sehr analytisch und bewegen sich auf hohem theoretischen Niveau. Sie sind daher nicht ohne weiteres einem breiteren Publikum zugänglich. In der Spätphase des

⁴³¹ Der versteckte Vorwurf hier: in Glauben und Übung, aber ohne intellektuelles Verständnis.

“Mahāyāna Buddhadharmā” wurden die Scholastik [an der Universität] Nālandā maßgeblich für den Buddhismus. Dieser Buddhismus betont Glauben, Erlösung durch jenseitige Hilfe [eines Buddha] (*tali* 他力) [im Gegensatz zur Erlösung aus eigener Kraft], er betont die Charakteristika der [weltlichen] Dinge, er betont [spirituelle] Übungen und sucht Gewinn im gegenwärtigen Leben. So verbreitete sich der Buddhismus mit dem “Angedenken an Buddha (einem Buddha, der wie ein Gott ist)” im Mittelpunkt der Lehre. Je mehr ich in meinem Alter die Sutren lese, desto mehr habe ich den Eindruck, dass die *upāya* auf der Ebene des Glaubens, wie der Bau von Stupas, die Herstellung von Bildnissen, das Rezitieren von Buddhanamen und Sutren; dass alle diese verschiedenen *upāya* einen tiefen Einfluss auf die geistige Entwicklung des Buddhismus genommen haben. <YFSS, S.7> Deshalb habe ich *Der Weg der Upāya im Buddhismus*⁴³² geschrieben, einen Text von über 100.000 chinesischen Zeichen. Auch glaube ich, dass eigentliche Wahrheit und *upāya* einander beeinflussen und weiterentwickeln, und das brachte mich dazu, diese *Ideengeschichte des Indischen Buddhismus* zu schreiben. [Die Zweiheit von] eigentlicher Wahrheit und *upāya* ist zum Teil eine Entwicklung aus dem Buddhismus selbst, zum Teil von äußeren Umständen beeinflusst, wie zum Beispiel den Ideen aus theistischen Religionen, unterschiedlichen Örtlichkeiten und des politischen Umfelds. Nur wenn man die Besonderheiten des Buddhadharmas begreift, die wichtigen Abschnitte in seiner Entwicklung und all die vielfältigen Einflüsse versteht, erst dann kann man die wahre Gestalt der Ideengeschichte des indischen Buddhismus zum Vorschein bringen. Das allerdings liegt außerhalb der Kraft meiner Gelehrsamkeit. Auch erlaubt es mir mein fortschreitendes Alter und mein nachlassendes Gedächtnis nicht, eine neuartige, großangelegte Konzeption des Stoffes zu Papier zu bringen. Daher betont dieses Buch vor allem den Buddhadharmas selbst; es gibt eine zusammenfassende Übersicht, aber wiederholt nicht alles, was in *Der Indische Buddhismus* schon einmal gesagt wurde.

⁴³² Entstanden 1985. Erschienen 1993 als HYJ 2 unter dem Titel *Der Weg der Upāya* (*Fangbian zhi dao* 方便之道).

Meine Forschungen zum indischen Buddhismus wollen den Unterschied zwischen den eigentlichen Lehrinhalten und den *upāya* verstehen, um so die Distanz zwischen dem Buddhadharma und der gegenwärtigen Gestalt des Buddhismus zu verringern. Es geht nicht ohne *upāya*. Nur jedoch wenn die *upāya* [den Gegebenheiten] angepasst werden, sind sie für die Verbreitung des Buddhadharma von Nutzen. Wenn sich *upāya* überlebt haben, und sich nicht weiter anpassen, sollte man mit einem Geist, der sich "ohne Umschweife der *upāya* entledigt", die wahre Bedeutung des Buddhadharma herausstellen. Man sollte *upāya* verwenden, die der Menschenwelt nützen und sie reinigen. Ich hoffe, dass der Leser, der aufrichtig an den Buddhadharma glaubt, im Fluss der Ideen des indischen Buddhismus, von Zeit zu Zeit zurückschaut, die wahre Lehre nicht vergisst, und um der wahren Lehre willen, dem Buddha in der Menschenwelt angedenkt!

Geschrieben in Nantou, den 3.2.1988. Yinshun.

Kapitel 4 von *Yindu fojiao sixiang shi*⁴³³

<YFSS, 119>

Chapter 4: *Zhongguan dacheng* – “*Xingkong weiming lun*” 中觀大乘 — 性空唯名論 [Madhyamaka Mahāyāna – “The theory of emptiness of nature, name-only”]⁴³⁴

Chapter 4.1: *Longshu ji qi lunzhu* 龍樹及其論著 [Nāgārjuna and his treatises]

Originating from many different sources the contents of the numerous Mahāyāna sutras emphasize different things. Guided by the general principle of the Bodhisattva practice trying to reach down to better all sentient beings, while aiming high for the way to Buddhahood, the explanations offered in the “Early Mahāyāna” sutras were somewhat confusing. Since the beginning of the Mahāyāna more than two hundred years had passed (50 BCE – 200 CE). Faced with Indian theism, different sects that had evolved out of early Buddhism, and internal differences within the Mahāyāna, there was a pressing need to establish, by differentiating, choosing and combining, the true meaning (*zheng yi* 正義) of the Mahāyāna. Nāgārjuna responded to the needs of those days and became the foremost philosopher in the history of Indian Mahāyāna Buddhism.

There are different accounts of when Nāgārjuna actually lived, but all sources agree that he lived to an old age. In 404

⁴³³ *Yindu fojiao sixiang shi* (1988) ist eine Überarbeitung des 1942 erschienenen *Yindu zhi fojiao* 印度之佛教 [Der Buddhismus Indiens] und darf als *summa* von Yinshuns Forschungen zum indischen Buddhismus gelten. Die Yinshun Foundation in Taiwan hat ein Übersetzungsprojekt ins Leben gerufen, dessen Ziel die Übertragung der Schriften Yinshuns ins Englische ist (s. Anmerkungen zur Bibliographie). Im Einvernehmen mit den Verantwortlichen dieses Projekts übersetze ich dieses Kapitel im Rahmen einer Gesamtübersetzung ins Englische.

⁴³⁴ Round brackets () are Yinshun’s as they appear in YFSS. Additions in square brackets [] are as usual my own. Paragraphs separated by an empty line are Yinshun’s, the others I inserted myself to make the text easier for the eye.

Kumārajīva came to Chang’an. He translated the *Longshupusa zhuan* 龍樹菩薩傳 [T.2047], which says: “Since he [Nāgārjuna] left this world until now, little more than a hundred years have passed.” (1). Kumārajīva, before he was twenty, studied Nāgārjuna’s Mahāyāna teachings in the western regions. After he was twenty he lived in Kucha. In 382 he left Kucha and came to Guzang 姑藏 where he lived for nineteen years and only after that he came to Chang’an. From this it follows that the *Longshu zhuan* must have been composed before 382. At that time Nāgārjuna had already passed away more than hundred years, and we can conclude that Nāgārjuna lived approximately between 150 and 250 CE, so he could indeed have lived a long life. Nāgārjuna was from southern India, which at that time was ruled by the Andhra dynasty. In the [former] Song dynasty (431 CE) Guṇavarman translated the *Longshupusa wei chantuojia wang shuofa yaojie* 龍樹菩薩為禪陀迦王說法要偈 [T.1672] [Essential Stanzas of Nāgārjuna preaching the Dharma to King Chantuoja]. “King Chantuoja” is the same man who Yijing’s translation from the Tang dynasty, the *Longshupusa quanjie wang song* 龍樹菩薩勸誡王頌 [Nāgārjuna’s Hymn of Counsel to a King], calls “King Chengtuguo 乘土國王,” and who in the *Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳 [also by Yijing,] is referred to as “Shiyandejia 市演得迦.” (2) It is generally assumed, that “Chantuoja” is *Simuka* the founder of the Andhra dynasty. Nāgārjuna praised [the example of] King Chantuoja and carefully admonished the King of Andhra to conduct his affairs according to the Dharma. In the Song dynasty Samghavarman produced another translation [of the same Sanskrit text (the *Suhr̥llekha*)] and titled it *Quanfazhuwang yaojie* 勸發諸王要偈 [Essential Stanzas of Counsel to Kings], which is perhaps the more apt rendition. In later times these “Stanzas (*jie* 偈)” were called “Letters to a Friend” to show that there was a close relationship between Nāgārjuna and the king and that the king respected and protected him. Modern scholars

have painstakingly tried to establish the identity of this king but have not yet reached a definite conclusion.⁴³⁵

Concerning the biography of N ā g ā rjuna (*Longshu* 龍樹 [Nāgā-tree]), the first thing to note is that his name is sometimes translated as *Longmeng* 龍猛 [Nāgā-fierceness] or *Longsheng* 龍勝 [Nāgā-victory]. However, when the *Lengqie jing* 楞伽經 sutra says *Longmeng* has “realized the stage of happiness and will be reborn in a land of bliss,” the Sanskrit *Nāgāhvaya*⁴³⁶ should have been translated with *Longjiao* 龍叫 [called Nāgā], or *Longming* 龍名 [named Nāgā]. In order to prove the victorious virtue of Nāgārjuna, Candrakīrti in his *Ruzhong lun* 入中論 quotes the *Lengqie jing* as well as the *Dayun jing* 大雲經, where it is said that: “This Lichezi 離車子, a boy, whom all sentient beings are happy to behold, will, 400 years after my Nirvana, be reborn as a monk with the name of Nāgā and promulgate the dharma I taught. Later he will become the Buddha of the world Extremely-pure-radiance (*jijingguang shijie* 極淨光世界).” (3)

This also refers to *Longming* [Nāgāhvaya]. According to Tāranātha’s *History of Indian Buddhism*, the teacher from the south called “Teacher Longjiao” (or “*Longming*”), whose real name was “Tathāgatabhadra” and who promulgated *vijñaptimātra madhyamaka* (*weishi zhongdao* 唯識中道), was a student of N ā g ā rjuna (4). However, this “Teacher Tathāgatabhadra” is certainly not Nāgārjuna and since his doctrines (which belong to the

⁴³⁵ There is indeed little agreement on the addressee of the *Suḥrillekha*. Warder (1970, 357) says: “The particular Śātavāhana in question [...] would appear to be Puṣumāyi II (Vāsiṣṭhīputra)...” On the other hand, the editors and translators of the Tibetan text see it addressed to Gautamīputra Śātakarṇi (Jamspal, Lozang et al.: *Nāgārjuna’s Letter to King Gautamīputra*. Delhi: Motilal, 1978 [1996]. Also: Ramanan (1966), 27). Lamotte (*Traité* I, XIII) gives the name as Yajñā.

⁴³⁶ Romanized Sanskrit in the original. There are numerous mistakes in the romanization of Sanskrit terms in YFSS. I have silently corrected some, pointed out those that could give rise to misunderstandings, and probably missed a few. This problem has been tackled with some success on the CD and online edition of Yinshun’s works.

tathāgatagarbha-tradition) are different from those of Nāgārjuna, he could not have been a student of him, either.

<YFSS, 121> The following traces of Nāgārjuna’s ordination, studies and teaching activities are found in the early *Longshupusa zhuan* (5):

“[Nāgārjuna] went into the mountains and came to a stupa. [There] he became a monk and took the precepts. After ninety days he could recite the complete Tripitaka. He then asked for different sutras (*yijing* 異經), but he could not find them anywhere.”

“Then he went into the Himalayas. In the mountains there was a stupa, and at the stupa lived an old monk who gave him Mahāyāna sutras.”

(Nāgārjuna wanted) “to establish [a tradition of] teachers and precepts and to make robes according to the Buddhadharmā but with a slight difference.”

“The great Nāgā Bodhisattva... took him [Nāgārjuna] to his palace under the sea and opened the Tripitaka [made of, studded with (?) the] seven precious treasures (*qibaozang* 七寶藏), took out the sutra-container Lotus-of-Seven-Precious-Stones and presented him with profound scriptures from many different places and the unfathomable, mysterious Dharma. ...After Nāgārjuna had been escorted back [ashore], he spread the Dharma widely through the countries in southern India.”

“Since he left this world until now, little more than a hundred years have passed. The various countries of South India have erected temples in his honor where offerings are made to him as if to a Buddha.”

When Nāgārjuna became a monk, [the practice of carving] images of the Buddha had just only begun, and the Buddha was usually represented as a *śarīra-stūpa* that was connected to a monastery and taken care of by monks. That Nāgārjuna became a monk at a stupa means that he did so at a monastery. Although the teachings of the “early Mahāyāna” sutras were different from those in the tripitaka of the early schools, the “early Mahāyāna”

emphasized doctrine and neglected regulations, and therefore the Bodhisattva Sangha had not yet been established. Thus, those who went forth under the influence of Mahāyāna still had to be ordained in monasteries of the early schools of Buddhism. Because of this, Nāgārjuna, after he had become a monk, first studied the *śrāvaka* tripitaka. The vinaya passages cited by Nāgārjuna in his treatises are taken from the *Shisong lü* 十誦律 vinaya. Therefore, it is believed that Nāgārjuna was ordained in the Sarvāstivādin-tradition, which is quite likely. Later Nāgārjuna studied Mahāyāna texts in a Buddhist temple in the Himalayas. The Himalayas are at the northern rim of India, and although Mahāyāna sutras such as the *Prajñāpāramitā* sutras originated in the south, they became important in the north. Therefore, it is entirely possible that Nāgārjuna studied Mahāyāna sutras in the Himalayan region. That Nāgārjuna wanted “to establish a tradition of teachers and precepts and make robes” shows an intention to found a Mahāyāna Sangha. However, he never realized this ideal, perhaps to avoid aggressive debates or being misunderstood as betraying Buddhism. <YFSS, 122> From this, one can see that it is easy for one person alone to attain understanding, but to reform the whole system is not a simple matter!

The legend of Nāgārjuna entering the palace of the Nāgā king is very popular. I once wrote an essay titled *Longshulonggongqujing kao* 龍樹龍宮取經考, where I argued that the place where Nāgārjuna found the sutras was Uḍra in today’s Orissa. There at the seaside is the place where the Nāgā king is said to have come ashore. At this place is a mysterious stupa that, according to legend, Nāgārjuna has brought up from the Nāgā king’s palace. And here was also the home of the boy Sudhana, who appears in the *Rufajie pin* 入法界品 chapter of the *Avataṃsaka* sutra. There is probably some factual basis to the account of Nāgārjuna studying the Mahāyāna sutras in the palace of the Nāgā king. It is very likely that he found the sutras in a temple dedicated to the worship of the Nāgā king (6).

That Nāgārjuna promulgated the Dharma in south India is obvious. In Tāranātha’s *History of Indian Buddhism* it is said that he also spread the Dharma in central India. Tāranātha’s descriptions of Nāgārjuna’s missionary activities is colored by the

later “esoteric Mahāyāna,” and some of them are merely legendary. Since Nāgārjuna studied the Mahāyāna Dharma in the Himalayan area, his influence in northern India too should have been great. The promulgation of the Buddhadharma through Nāgārjuna was not confined to one area. According to the *Datang xiyu ji* 大唐西域記, Nāgārjuna spent his later years at Mt. Bhrāmaragiri in the southwest of Kosala (7). After that, he moved to Mt. Śrīparavata, northwest of Amarāvātī, where he died.

Nāgārjuna’s treatises, preserved and transmitted everywhere, are widely respected in the world of Mahāyāna Buddhism. Because he was held in such high esteem, even if someone held a different opinion, no one dared to openly disagree with him. In the seventh and eighth centuries, there were still people who claimed to pass on his teaching. Later works were often attributed to him – these are the problems that arise when one becomes too famous! His treatises were transmitted to north India and from there came, via the western regions [i.e. Central Asia], to China. In the fourth century four works were translated:

1. The *Zhong lun* 中論 [*Madhyamaka-kārikā*] in four fascicles. These are the basic stanzas of Nāgārjuna combined with the commentary of Piṅgala.

2. The *Shi’ermen lun* 十二門論 [*Dvādaśa-dvāra-śāstra*] in one fascicle. This treatise contains quotes from Nāgārjuna’s *Qishikong(xing) lun* 七十空(性)論 [*Śūnyatāsaptati*]. These two works illuminate the deepest meaning. <YFSS, 123>

3. The *Dazhidu lun* 大智度論 [*Mahāprajñāpāramitā-upadeśa-śāstra*] in 100 fascicles. This is a commentary on the 22,000 verses of the (Middle-length) *Mahāprajñāpāramitā*. It is also a combination of sutra and *śāstra*. In Senghui’s [preface] *Dazhishilun xu* 大智釋論序 it is said: “The abridged version of the commentary had 100,000 verses.[...] in doing away with two thirds of it, we got these hundred fascicles.” A [postscript to the *Dazhidu lun* the] *Dazhilun(hou)ji* 大智論(後)記 says: “The first

chapter of the *śāstra* in 34 fascicles comments on the first chapter [of the sutra], this is the complete commentary. After the second chapter the Master abridged it [i.e. the commentary](...) and we got these hundred fascicles. If he had produced all of it, the work would have become ten times as voluminous.”(8). This commentary of the *Mahāprajñāpāramitā (upadeśa) sūtra* is therefore an abridged version of a larger *śāstra* explaining the 100,000 verses. What the postscript says [about the original being ten times as large] seems, however, exaggerated.

4. The *Shizhupiposha lun* 十住毘婆沙論 [*Daśabhūmikavibhāṣā*] in seventeen fascicles. This is an elaboration on some important stanzas in the *Daśabhūmika* chapter of the *Avataṃsaka* sutra. Only two stages [of the Bodhisattva way] are explained.

These two works [No. 3 and 4] are commentaries on sutras, on the basis of the profound meaning, they broadly illuminate the grand practice of the Bodhisattvas.

The four works above are the earliest treatises of Nāgārjuna that were translated.

The *Longshu zhuan* says: “To broadly illuminate the Mahāyāna he wrote the *Youbotishe* 優波提舍 in 100,000 verses. Also, in order to make the Mahāyāna teachings widely practiced in India, he wrote the *Zhuangyanfodao lun* 莊嚴佛道論 in 5000 verses, the *Dacifangbian lun* 大慈方便論 in 5000 verses and the *Zhong lun* in 500 verses. He also wrote the *Wuwei lun* 無畏論 in 100,000 verses, from which the *Zhong lun* was taken.”(9).

The “*Youbotishe* in 100,000 verses” is probably the *Dazhidu lun*. A sutra commentary is usually called “instruction (*lunyi* 論議)” – [in Sanskrit] *youbotishe* 優波提舍 (*upadeśa*). The *Shizhupiposha lun* is a detailed explanation of the Bodhisattva way in ten stages; probably this is the *Zhuangyanfodao lun*. Traditionally, it is said that the *Zhong lun* was taken from the *Wuwei lun*, this *Wuwei lun*⁴³⁷ being a general collection of Nāgārjuna’s stanzas (with notes).

⁴³⁷ The *Wuwei lun*, or *Akutobhayā*, exists today only as a short treatise in Tibetan. The ascription to Nāgārjuna is spurious (Nakamura (1987),

In the seventh and eighth centuries Buddhism entered Tibet. Among the scriptures translated into Tibetan are many ascribed to Nāgārjuna. Leaving aside the esoteric works traditionally ascribed to him, the most important works belong to a group called “The Five Collections of True Doctrine (*wuzhengliju* 五正理聚).” These five treatises that explain the profound meaning are:

1. The Genbenzhonglun song 根本中論頌 [Mūlamadhyamakakarikā].
2. The Liushisongruli lun 六十頌如理論 [Yuktiṣaṣṭikā]. There is a Chinese translation of the stanzas by Dānapāla in the Song dynasty.
3. The Qishikongxing lun 七十空性論 [Śūnyatāsaptati] (stanzas and commentary). This has been translated from Tibetan into Chinese by Fazun 法尊 in the modern era.
4. The Huizheng lun 回諍論 [Vigrahavyāvartanī] stanzas and commentary translated in the later Wei dynasty by Vimokṣaprajñārṣi and Prajñāruci. <YFSS, 124>
5. The Guangpo jing 廣破經 [Vaidalyasūtra].

The last two works are to refute the Indian school of logicians (Naiyāyika). Besides these, there are:

1. The *Putiziliang lun* 菩提資糧論 [Bodhisambhāraśāstra]. Translated by Dharmagupta during the Sui dynasty in six fascicles. The stanzas are Nāgārjuna’s whereas the commentary was written by the monk Śvara⁴³⁸. This treatise is mentioned in the *Shizhupiposha lun*, where Kumārajīva translates its title as *Zhudao jing* 助道經.(10).
2. The *Baoman lun* 寶鬘論 [Ratnāvalī]. The *Baoxingwangzheng lun* 寶行王正論 that was translated by Paramārtha is nothing else but the *Baoman lun*. Paramārtha, however, does not attribute it to Nāgārjuna.

237).

⁴³⁸ Wrong for Īsvara (Zizai 自在).

3. The *Jiqinyou shu* 寄親友書 [*Suhr̥llekha*] is the same as the *Quanfazhuwang yaojie* [mentioned above]. There are three translations in our [Chinese] canon.
4. The *Dachengershisong lun* 大乘二十頌論 [*Mahāyāna-viṃśikā*]. Translated by Dānapāla during the Yao-Song dynasty. The treatise argues that “everything is mind-only.” It is probably not by Nāgārjuna.

The Mahāyāna doctrine that was established by Nāgārjuna, especially in his *Zhong lun*, proved to be deeply influential, therefore the tradition of the study of Nāgārjuna came to be known as Madhyamaka (*Zhongguan pai* 中觀派). It is said that Asaṅga wrote a work called *Shunzhong lun* 順中論 [Following the *Zhong lun*] that was translated by Prajñāruci during the Yuan-Wei dynasty in 2 fascicles. In the Tibetan canon there are eight commentaries on the *Zhong lun*: [the first four are] that of Athivamati⁴³⁹, Devaśarman, Guṇaśrī and Guṇamati.

These four all belong to the Yogācārika school (*Yuqiexing pai* 瑜伽行派). The explanations of the Yogācārin are not necessarily in accordance with the original meaning of Nāgārjuna’s treatises, but from the attention that these Mahāyāna scholars bestowed on the *Zhong lun*, one can understand its importance. Of these four commentaries the one by Athivamati [Sthiramati] was translated during the Yao-Song dynasty by Weijing 唯淨 and others under the title *Dachengzhongguan shilun* 大乘中觀釋論 in 18 fascicles.

Among the other four commentaries [of the Tibetan tradition] there is one called *Wuwei shi* 無畏釋. Perhaps because of this, there is the tradition that Nāgārjuna wrote a *Wuwei lun* from which the *Zhong lun* was extracted. This commentary is close to the [above-mentioned] commentary of Piṅgala that was translated by Kumārajīva. The Tibetan tradition holds that the *Wuwei shi* is a work of Nāgārjuna, but there are voices which reject that claim. There is also Bhavya’s commentary called *Banruodeng* 般若燈 [*Prajñāpradīpa*]. During the Tang dynasty Prabhākaramitra translated it under the title *Banruodenglun shi* 般若燈論釋 in 15

⁴³⁹ Wrong for Sthiramati (Anhui 安慧).

fascicles. <YFSS, 125> The translator was a Yogācārin, who just cut out the *Guanniepan pin* 觀涅槃品 chapter, the part where Bhavya criticizes the Yogācāra. For a translation, this is really not faithful enough!

The “Five Collections of True Doctrine [s.a.],” which are so important in the Tibetan tradition, belong to the practice of profound introspection (*shenshen guan xing* 甚深觀行).

The profound meaning illuminated in the *Zhong lun* on the other hand, belongs to the doctrines that are common to the three vehicles, as said in the *Guanfa pin* 觀法品 chapter [of the *Zhong lun*]⁴⁴⁰.

As someone said to be a follower of the Mahāyāna, is it possible that Nāgārjuna's *Putiziliang lun* is all he had to say on the great practice of the Bodhisattva? The works in which he widely discussed the great Bodhisattva practice are the *Dazhidu lun* and the *Shizhupiposha lun*. In the fourth century CE, because of a sudden decline of the Madhyamaka in India [these two works] were lost, which was unfortunate for the later (revived) Madhyamaka. Today some scholars deny that they were composed by Nāgārjuna, because the later Madhyamaka did not know about these two works, and because the *Dazhidu lun* contains stanzas like the *Zanbanruojie* 贊般若偈 [by Nāgārjuna's student Āryadeva]. They do not know that most sutras and *śāstra* were expanded, patched up and rearranged by others after their creation. This is a common feature of Indian sutras and *śāstra*. How can one doubt the whole work because of a few discrepancies? The *Dazhidu lun* is the work of Nāgārjuna. It was transmitted via the western regions during the fourth century and arrived in China in the early fifth century, it should be more credible than the works that appeared in India under Nāgārjuna's name at later dates.

(1) *Longshupusa zhuan* (T. vol.50, 185b).

(2) *Longshupusaquanjiewang song* (T. vol.32, 751b).

⁴⁴⁰ The three vehicles are that of the Śrāvaka, the Pratyeka Buddha and the Bodhisattva. The verse Yinshun has in mind here seems to be *Madhyamakārikā* XVIII, 12.

- (3) *Ruzhong lun* (Hanyuan-edition, 2-3).
- (4) Tāranātha *Yindu fojiao shi* [*History of Indian Buddhism*] (Japanese translation by Teramoto Enga, 139).
- (5) *Longshupusa zhuan* (T. vol.50, 184a-185b).
- (6) See *Longshulonggongqujing kao*. MYJ 22, 211-221.
- (7) *Datangxiyu ji* Fasc.10 (T. vol.51, 929c).
- (8) *Chusanzang jijī* Fasc.10 (T. vol.55, 75a-b). <YFSS, 126>
- (9) *Longshupusa zhuan* (T. vol.50, 184c).
- (10) *Shizhupiposha lun* Fasc.1 (T. vol.26, 25b).

Chapter 4.2: *Longshu de sixiang* 龍樹的思想 [The Thought of Nāgārjuna]

That the Study of Nāgārjuna is called *Zhongguan pai* (Madhyamika) [School of the Middle View] shows how much importance has been attached to the *Zhong(guan) lun* 中(觀)論. Nāgārjuna, as a follower of the Mahāyāna, is rooted in deep introspection and the practice of the broad and great way [of the Bodhisattva]. So we should start from his *Dazhidu lun* and *Shizhupiposha lun* to get a complete picture of the Mahāyāna. He was born in south India and studied in the north, so in his treatises he combines the characteristics of south and north: by selecting and combining everything, he solved many difficult questions and set out a clear path for the Mahāyāna. He was not theorizing for the sake of theory.

Next to the “Buddhadharma”⁴⁴¹ of the “Four Āgama sutras,” after the appearance of the Mahāyāna, many different groups of sutras came to be transmitted, with doctrines quite different from each other. Therefore Nāgārjuna, in order to organize the whole of the Buddhadharma, established the four *siddhānta* (*xitan* 悉檀) following an older tradition that differentiated between the unique character of each of the “Four Āgama.” *Siddhānta* means purpose or meaning⁴⁴². The four *siddhānta* are:

⁴⁴¹ Yinshun uses “Buddhadharma” (with quotations marks) for early Buddhism sometimes his usage seems to include Abhidharma. Sometimes it seems to mean the even earlier strata of Buddha’s actual teachings supposedly found in the Āgamas.

⁴⁴² *Zongzhi* 宗旨, *liqu* 理趣. The standard meanings of *siddhānta* (from

Some teachings are adjusted to a worldly spirit, to lead to Buddhahood with the help of upāya, [this is called] “*shijie xitan* 世界悉檀 [The mundane *siddhānta*].”

Some were preached as a remedy to mistakes and excesses, [this is called] “*duizhi xitan* 對治悉檀 [The remedial *siddhānta*].”

Some are meant to open up and develop the [individual] mind towards a greater good, [this is called] “*gegeweiren xitan* 各各為人悉檀 [The individual *siddhānta*].”

Some are to reveal the final truth, [this is called] “*diyiyi xitan* 第一義悉檀 [The ultimate truth *siddhānta*].”

With the help of the four *siddhānta* that “are all true and without mutual contradiction”(1), he has organized all the teachings of the Buddha at that time. What the sutras say is not always the same, but from the point of view of the Dharma as taught according to circumstance, each teaching is in accord with truth (*ru shi shuo* 如實說). “The Buddha taught nothing that is not in accord with the [ultimate] meaning.” Therefore, “the Tathāgata is a speaker of truth, he talks about facts, of things as they really are, he is not babbling madly, he is not contradicting himself.” From the point of view of the attainment of the final truth after having practiced, well, this is the “ultimate truth *siddhānta*.”

The ultimate truth – the unsurpassable truth in the [early] “Buddhadharma” is dependent arising (*yuanqi* 緣起, *pratītya samutpāda*). <YFSS, 127> The Dharma of dependent arising is dharma-nature (*faxing* 法性, *dharmatā*), dharma-abode (*fazhu* 法住, *dharmasthitatā*) and dharma-realm (*fajie* 法界, *dharmadhātu*). According to dependent arising, *skandha* [the five

siddhi “attainment, cure” and *dāna* “gift”) are “established end, final end or purpose, demonstrated conclusion of an argument” (Monier-Williams). In the given context it can be translated into English as “truth” (Ramanan), “point of view” (Lamotte), “teaching” or “purpose of teaching.” Basically, the four *siddhānta* are a later elaboration of the two-truth theory (Lamotte (*Traité* I, 27n)). They are one of the traditional hermeneutical devices Yinshun employs throughout his work. There is not much evidence that the four *siddhānta* were used extensively in Indian Buddhism. Their main basis in literature is the explanation given in the *Dazhidu lun*, which led to their use in the Chinese commentarial literature (cf. M.1786).

aggregates], *āyatana* [the six internal and six external bases], (causes and conditions), [*ārya-*]satya [the four noble truths] and *dhātu* [the eighteen elements] are taught. They all constitute the unsurpassable truth. They form the main content of the *Samyuktāgama* (that in the Pāli canon is called *Samyutta Nikāya*).

Nāgārjuna is a follower of the Mahāyāna, and he takes, relying on the *Prajñā sūtra*⁴⁴³, Nirvana as the unsurpassable truth with its synonyms *śūnyatā* (*kongxing* 空性 [emptiness]), *tathatā* (*zhenru* 真如 [real-thusness]), *dharmadhātu* (*fajie* 法界 [dharma-realm]), *bhūtakoti* (*shiji* 實際 [highest point]). As the *Dazhidu lun* says: “The ultimate truth *siddhānta* [means that] all dharma-natures, all exegetical discourse, all teachings that affirm and all that negate⁴⁴⁴ can be divided, broken up and scattered. The true Dharma of the Buddhas, the Pratyekabuddhas and the Arhats cannot be broken up, cannot be scattered.” (2)

The unsurpassable truth is self-evident by the saints of the three vehicles; it does not fall within the boundaries of exegetical discourse, therefore it cannot be refuted. On the other hand, all talk about dharma-natures, all exegetical discourse, and all affirmative and negative statements can be refuted. All that we usually experience in our lives is relative. There is nothing that cannot be refuted [from a different point of view]. The ultimate truth of the fourth *siddhānta*, however, cannot be refuted. And since they were devised as *upāya* to respond to certain circumstances, the former three *siddhānta* possess a relative truth and therefore can also be said to be true.

In composing his treatises and penetrating the sutras, Nāgārjuna confronted several problems in Buddhism. For example the mutual criticism and rebuttals among the early schools of the “Buddhadharma”, or the grave antagonism between the

⁴⁴³ I translate 般若經 as *Prajñā sūtra* where Yinshun seems to refer to the *Pañcaviṃśatisāhasrika Prajñāpāramitā* on which the *Dazhidu lun* is based. There are four Chinese translations (T.221, T.222, T.223, and (major parts in) T.220). Where he seems to refer to the *Prajñāpāramitā* literature as a whole I write *Prajñā* sutras.

⁴⁴⁴ 一切是法非法. Lamotte (*Traité* I, 38) has “tous les Dharma et Adharma.”

“Buddhadharma” and the “Mahāyāna Buddhadharma”; both were a great obstacle to a rational development ([sic:] *heli kaizhan* 合理開展) of Buddhism. The followers of the traditional “Buddhadharma” pointed out that the Mahāyāna was not taught by the Buddha (3). The followers of the “Mahāyāna Buddhadharma” referred to the traditional “Buddhadharma” as Hīnayāna, overly praised and admired the Bodhisattva, and disparaged the Arhat [-ideal]. They also neglected vinaya practice that was instituted by the Buddha for the sake of the “durability of the Buddhadharma” and an harmonious and pure Sangha. For instance [there is the case where] Vimalakīrti chastised Upāli for pointing out the fault of [two] monks according to the teaching [of the vinaya] (4). And Mañjuśrī, in spite of being ordained, “did not appear next to the Buddha, nor was he found among his fellow brethren or seen at the assemblies or when the precepts were recited,” but rather spent his summer retreat of “three months among the servant maids of the king’s palace, prostitutes and little children.” (5) <YFSS, 128> This shows that there were Mahāyānists who had a tendency towards individualism and who looked down on the strictly regulated communal life [of the sangha] (perhaps by that time some of the rules had lapsed into mere formalism). The extremists among the Mahāyānists thought that “if a sutra says something about *śrāvaka* matters, those who follow the Bodhisattva [way] should not study it, nor even listen to it. This is not our Dharma, nor the meaning of our way. Those who follow the Bodhisattva way should carefully avoid studying any *śrāvaka* practices.” (6)

Thus, on these issues there was a conflict between the “Buddhadharma” and the “Mahāyāna Buddhadharma.” Moreover, the “Mahāyāna Buddhadharma” gives preeminence to the unsurpassable truth of the doctrine of emptiness, which was especially promoted in the *Prajñā* sutras. Emptiness is non-dual and non-differentiating; [viewed like this] all *dharma* are equal, and in emptiness there is neither good nor evil, neither karma nor retribution, neither practice nor achievement, nothing profane and nothing holy. The promotion of the view that “all *dharma* are empty” had some negative consequences. As it is said in the

Huiyinsanmei jing 慧印三昧經 translated by Zhi Qian 支謙 during the Wu dynasty: “[Those who want to receive offerings, instead of searching for the Dharma,] they abide in existence, [while] saying all is empty. They do not know emptiness or where it is to be found. Their innermost volition is not erased, their practices are not according to the Dharma. They pay only lip-service to emptiness, but abide in existence.”⁴⁴⁵(7)

Also in the *Jizhufangdengxue jing* 濟諸方等學經, translated by Zhufahu 竺法護 during the Western Jin dynasty, it is said that: “of all that could be preached he [a monk named Dharma] preached only the teaching of emptiness, saying that there was neither guilt nor merit and disparaging the various [other] practices.”⁴⁴⁶(8).

Talking about emptiness while belittling beneficial practices was the sickness of Buddhism in that age. Little wonder that the older *Baoji jing* 寶積經 sighs: “I would rather see views of a [permanent] self arise and pile up like Mount Sumeru than dwell in arrogance because the view of emptiness has arisen. All views can be overcome with the help of emptiness, but once the view of emptiness arises, it can’t be removed.”(9).

With the rise of the “Mahāyāna Buddhaharma” a conflict between the “Buddhadharma” and the “Mahāyāna Buddhaharma” had appeared; people talked of emptiness, while at the same time disparaging beneficial practices for the human realm. This conflict got quite serious in Nāgārjuna’s time.

The “Buddhadharma” gives preeminence to dependent arising (*pratītya-samutpāda*), whereas “Mahāyāna Buddhaharma” emphasizes the emptiness of essences. Nāgārjuna faced this conflict in the world of Buddhism. In order to work out the true meaning of Buddhism, he combined the “Buddhadharma” Middle Way (*madhyamā pratipad*) of dependent arising with the Mahāyāna doctrine of emptiness and wrote his most famous verse. As found in the fourth chapter of the *Zhong lun* (T. vol.30, 33b), where it says <YFSS, 129>:

⁴⁴⁵ [欲得供養，非求法者] 住在有中，言一切空，亦不曉空，何所是空，內意不除，所行非法，口但說空，住在有中。

⁴⁴⁶ 所可宣講但論空法，言無罪福輕蔑諸行。

“All the *dharma* originating through causes and conditions, we say they are not-having (empty), they are also taken to be constructed names, [this] also [is] the meaning of the Middle Way.”⁴⁴⁷

“All the *dharma* originating through causes and conditions” is another translation for *dependently arisen dharma* (*yuanqi fa* 緣起法). The second verse is a rendering for what in Sanskrit is “We say it is of empty nature” [*śūnyatām pracakṣmahe*]. Views expressing the sameness of dependent arising and emptiness of [self-] nature did already exist in the sutras and among the Mahāyāna practitioners of those days. Nāgārjuna’s explication was but the most accurate and complete. Dependent arising and emptiness of nature are not opposites. Dependent arising is emptiness of nature, and emptiness of nature is dependent arising. From the point of view of arising according to certain conditions, it is called dependent arising; from the point of view that, once arisen, the basic nature [of things] is empty, it is called emptiness of nature. The scriptures start out with dependent arising or emptiness of nature and each has a different emphasis, but in fact they are the same: they use different expressions. These are, however, just *upāya* used according to circumstances.

As a follower of the Mahāyāna, Nāgārjuna established everything from the point of view of emptiness of nature. As the *Zhong lun* says: “With the doctrine of emptiness everything can be achieved. If one does not have the doctrine of emptiness, nothing can be achieved.”⁴⁴⁸(10) The *Huizheng lun* says: “If a person is certain of [the doctrine of] emptiness, this person is certain of everything. If a person is not certain of [the doctrine of] emptiness, this person is not certain of anything.”(11) Emptiness is the way by which all *dharma* of this world and transcending this world are established. All the Mahāyāna sutras say about the

⁴⁴⁷ 眾因緣生法，我說即是無(空)，亦為是假名，亦是中道義。(T.1564, 33b). Yaḥ pratīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣmahe, sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā. (Kalupahana (1991), 339).

⁴⁴⁸ 以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。

emptiness of nature is that “in emptiness there is no form, [...] no knowledge and nothing to attain.”

[To say that] there is nothing to attain, nothing to build on, that all *dharma* are empty and exist only by way of worldly convention was bound to create misunderstandings. [Namely, that seen from] the final truth there was no good or bad karma, that good or bad karma was only an *upāya* to guide foolish people. Herein lies the tendency to use emptiness to disparage or refute worldly matters. Therefore Nāgārjuna, while emphasizing emptiness of nature, said that dependent arising and emptiness of nature are not only not antipodes, but do in fact complement each other. The *Prajñā sutras* say a lot about emptiness, but empty can also mean hollow and untrue. Nāgārjuna went to great lengths to explain emptiness of nature as *niḥsvabhāva* [not-having self-nature, (*wuzixing* 無自性)]. Why are all *dharma* empty? Because they all lack self-nature. Why don't they have a nature of their own? Because they are dependently arisen. The *Zhong lun* explains thoroughly how anything with self-nature cannot be dependently arisen and what is dependently arisen cannot have self-nature. For instance: “If the various *dharma* had self-nature, they would not be conditioned.” “For a (self-)nature to exist among all the conditions is impossible.” (12). In this way the unity of dependent arising and emptiness of nature is clearly explained: dependent arising is without self-nature, being without self-nature, it is empty. Because it is empty and without self-nature, it must arise from conditions. <YFSS, 130> As it is said in the *Huizheng lun* (13):

“If a *dharma* arises dependently, it is said to be empty. If a *dharma* arises dependently, it is said to be without self-nature.” (verse)

“All dependently arisen *dharma* are empty of nature. Why? It is because they do not have self-nature. The nature of all dependently arisen *dharma* is not-having, because they do not have self-nature. (...) Because they do not have self-nature, they are called empty.”

The link between dependent arising and emptiness of nature is the lack of self-nature. Dependent arising is without self-nature.

Dependent arising is empty; therefore it is compatible with emptiness of nature. Emptiness of nature is without self-nature. Therefore, because of emptiness, everything arises dependently. Dependent arising is emptiness and this is [what is meant with] “the world is Nirvana.”

“All the *dharma* originating through causes and conditions, we say they are not-having (empty), they are also taken to be constructed names, [this] also [is] the meaning of the Middle Way.” What in this stanza is meant with “they are also taken to be constructed names” is explained by the commentary to mean that constructed names too are empty of nature.

As it is said in the *Dazhidu lun*: “Absolute emptiness is asserted only for the sake of refuting the mind – it is not truly emptiness.” “Absolute emptiness, too, is empty”⁴⁴⁹ (14). Emptiness of nature is a constructed name. Dependent arising is a constructed name, too.

In the beginning, the *Prajñā sūtra* says that everything is but names – Name-only (*weiming* 唯名, *namamātratā*) – and [therefore] the Bodhisattva [ideal] and *prajñāpāramitā* [wisdom] cannot be attained. [The term] *constructed names* (*jiaming* 假名) – [in Sanskrit] *prajñapti* (*boluonieti* 波羅聶提), is also translated as *shishe* 施設 [given convention], or *jiashishe* 假施設 [constructed given convention].

The *Prajñā sūtra* mentions three modes of construction:

Dharma-prajñapti (*fajia* 法假), *upādāya-prajñapti* (*shoujia* 受假) and *nāma-prajñapti* (*mingjia* 名假).

The *dharma* in *dharma-prajñapti* means *skandha*, *āyatana* and *dhātu* (or respectively the 75 or 100 categories [in Abhidharma literature]). *Upādāya-prajñapti* means that all beings are constructed of the five *skandha* according to various conditions.

⁴⁴⁹ Absolute emptiness is number nine out of eighteen kinds of emptinesses discussed in the *Dazhidu lun* (Lamotte (*Traité* IV, 1995-2044 (essay), 2044-2152 (translation)). Yinshun has studied this problem in *Kong zhi tanjiu*, 155-166.

Nāma-prajñapti refers to designations that are conventionally established (15).⁴⁵⁰

These [modes] are [themselves] all constructed names (*jiaming* 假名). [Now,] in the *Zhong lun* [usually, the term] *constructed names* is indeed a translation for [the term] *prajñapti* [only, e.g.]: “Emptiness cannot be spoken of, non-emptiness cannot be spoken of. Unable to speak of emptiness or non-emptiness, it is expressed only by constructed names.”⁴⁵¹ (16). However, [in the *Zhong lun* passage further above,] “they are also taken to be constructed names (亦為是假名).” [The term] *constructed names* is a translation of *prajñapti-upādāya*, which refers to the *upādāya-prajñapti* [受假, the second] of the three modes of *prajñapti* [construction] (and which was also translated as *qushishe* 取施設 [acquired given convention⁴⁵²] or *yinshishe* 因施設 [caused given convention]). <YFSS, 131>When Nāgārjuna said “they are also taken to be constructed names,” he thus deliberately chose *upādāya-prajñapti* to further clarify what kind of construction he meant.

This [mode] does not only differ from the *youfashishe* 有法施設 [the convention that *dharma* exist (*dharma-prajñapti*)], with which it is usually confused, but it is also different from *nāma-prajñapti* like “sky-flower” or “turtle-hair”. The term *constructed*

⁴⁵⁰ Ramanan (1966), 84-86, translates 三種假 as “three modes of convention.” To render *prajñapti* as “convention” is possible. I choose “construction” because, as I understand it, the texts talk about the working of the individual mind rather than socially established conventions. Ramanan’s interpretation of the 三種假 differs from that of Yinshun. He takes 受假 as *avavāda-prajñapti* (taught convention?) instead of *upādāya-prajñapti* (the construction of the dependently arisen gestalt).

⁴⁵¹ There is a major printing (?) mistake here. YFSS (p.130) has 空則不可說，非空不可說，空不空叵說，但以假名說。The original Chinese / Sanskrit however is: 空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說。 *Śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet, ubhayam nobhayam ceti prajñapti arthaṃ tu kathyate.* (Kalupahana (1991), 307). This original can be translated as: “Emptiness, not-emptiness, both or neither cannot /should not be spoken of. It is expressed only by constructed meanings.”

⁴⁵² These terms point to the – socially constructed – “convention.”

names in “they are also taken to be constructed names (亦為是假名)” means that they [the *dharma*] are dependently arisen, non-eternally but continuously, not one but not different either, and having no true nature, but only a dependently arisen function, as I have discussed in detail in *Kong zhi tanjiu* 空之探究 (17).

The *Prajñā sūtra* defines emptiness of nature as everything being only a name – name-only (*weiming* 唯名). Nāgārjuna relies on the Middle Way of dependent arising to demonstrate the Mahāyāna [position] of the emptiness of (self-) nature and that there only exist constructed names. Everything relies on the emptiness of nature. By the emptiness of nature everything is established. By emptiness everything exists, but only as constructed names ([in the] *upādāya-prajñapti* [mode of construction]). This is why I have called [this tradition] “Emptiness of nature, name-only” (*xingkong weiming* 性空唯名).

With the help of the doctrine of the lack of self-nature, Nāgārjuna established the identity of dependent arising and emptiness. Thereby he united the conflicting positions of the “Buddhadharma” (called *śrāvaka-dharma* by the Mahāyāna) and the “Mahāyāna Buddhadharma.” Let us, for example, take the three Dharma seals of the “Buddhadharma”: “Every *saṃskāra* is impermanent (*zhuxing wuchang* 諸行無常).” “Every *dharma* is without self (*zhufa wuwo* 諸法無我).” “Nirvana is peaceful and tranquil (*niepan jijing* 涅槃寂靜).” We compare these to the three true characteristics of the Mahāyāna: Everything is basically empty, unborn, and basically peacefully extinct. In the view of the *Āgama* sutras one attains Nirvana by the realization that there is no-self-nor-mine (*nir-ātman-mamakara*, *wuwowosuo* 無我我所)⁴⁵³. There is no-self-nor-mine because of suffering (*duḥkha*). There is suffering because everything is impermanent (*anityatā*).

⁴⁵³ In SN XII, 70, 28-39 (PTS II, 124-125) the Buddha talks of suffering in connection with self and mine ([the five skandhas] *netam mama neso’haṃ asmi na me so attāti*). The argumentation in the respective *Āgama* (T.02n99, 97b) however, is very different.

According to the “Mahāyāna Buddhadharma” everything is unborn: “Form is transient, (...) feeling, ideas, *saṃskāra* and consciousness are impermanent, (...) this doctrine is similar to *prajñāpāramitā*.” It should be said: “Form is indestructible, this is why we see form as impermanent. Feelings, ideas, *saṃskāra* and consciousness (etc.) are indestructible; thus they are seen as impermanent.” (18) “Indestructible” means without change. That indestructible form, etc. is seen as impermanent can also be found in the *Vimalakīrti* sutra: “[Everything is] unborn, undestroyed; this is the meaning of impermanence.” (19). How can it be said that impermanence means that [everything is] unborn, undestroyed? In the *Dazhidu lun*, Fasc.22 (T. vol.25, 222b-c)⁴⁵⁴ it is said:

“Question: In the Mahāyāna it is said that the *dharma* are unborn and undestroyed and they have only one characteristic and that is that they have no characteristics. Why do they say this, when all conditioned *dharma* are impermanent, which is a Dharma seal? <YFSS, 132> Is this not a contradiction?

Answer: Seeing impermanence means seeing emptiness as cause and condition. As when one sees form, momentary and impermanent, one knows that it is empty. Emptiness is unborn, undestroyed. To summarize a long argument: no-birth and no-destruction, are in fact the same as birth and destruction.⁴⁵⁵

[Question]: The Mahāyāna talks about [only] one truth [i.e. the absence of characteristics (Lamotte)]. Why do we now talk about three truths (Dharma seals)?

Answer: (...) The conditioned *dharma* are impermanent, moment by moment they are born and destroyed. Therefore they are dependent on causes and conditions; they have no autonomous existence. Because they have no autonomous existence, they have no self. And because they are impermanent, without self and lacking characteristics, the mind cannot become attached to them. Because there are

⁴⁵⁴ To be exact, the second part of the quotation is from T. vol.25, 223b.

⁴⁵⁵ 問曰。摩訶衍大乘中說諸法不生不滅，一相所謂無相。此中云何說一切有為作法無常，名為法印？二法云何不相違？答曰：觀無常即是觀空因緣，如觀色念念無常，即知為空。(…)空即是無生無滅；無生無滅及生滅其實是一，說有廣略。

no characteristics and no attachment, this is peaceful Nirvana. Thus, in the Mahāyāna teachings, though it is said that all the *dharma* are unborn and undestroyed, and that there is only one characteristic, namely that there are no characteristics, (in fact) this absence of characteristics is peaceful Nirvana.”⁴⁵⁶

Impermanence means birth and destruction from moment to moment. Nirvana is without birth or destruction. These two *dharma* were usually seen as different from each other. However, in the “Buddhadharma” it is said that because of impermanence (suffering) there is no-self-nor-mine (*wuwowosuo* 無我我所), and by [the realization of] this we can enter Nirvana. No-self-nor-mine means emptiness. Nāgārjuna has made emptiness (i.e. no-self-nor-mine) his central argument. Impermanence is emptiness and emptiness is the same as Nirvana without characteristics. [Thus,] through emptiness he has connected birth and destruction to no-birth and no-destruction and came to the conclusion that “no-birth and no-destruction, are in fact the same as birth and destruction.” No-self-nor-mine means emptiness. However, the “Buddhadharma” has never asserted that all *dharma* are empty, no-birth and no-destruction. This too, however, has been well explained by Nāgārjuna. In the *Dazhidu lun* it says: “The *śrāvakayāna* teaches mainly the emptiness of [sentient] beings, [whereas] the *buddhayāna* [i.e. Mahāyāna] teaches the emptiness of both beings and *dharma*.” (20) The “Buddhadharma” does not *not* teach that the *dharma* are empty, as it is said in the “Gate of Emptiness,” one of the three “Gates of the Dharma (*famen* 法門)⁴⁵⁷” in the *Dazhidu lun* (21). The “Buddhadharma” does only

⁴⁵⁶摩訶衍中有一實，今何以說三實(法印)？答曰：(…)有為法無常，念念生滅故皆屬因緣，無有自在，無有自在故無我，無常無我無相故心不著，無相不著故即是寂滅涅槃。以是故，摩訶衍法中，雖說一切法不生不滅，一相所謂無相，(其實)無相即寂滅涅槃。

⁴⁵⁷ Lamotte calls these the “trois enseignements (*pariyāya*) de la loi.” Accordingly, he has “enseignement de la vacuité” for 空門. For the discussion of the emptiness of the *dharma* according to the *śrāvaka* see Lamotte (*Traité* II, 1079-1090).

“*mainly*⁴⁵⁸ teach the emptiness of [sentient] beings.” As it is said in the *Dazhidu lun* Fasc.26 (T. vol.25, 254a):

“For those beings of lesser capability [the doctrine of] no-self is taught, for those of higher capability and deep wisdom it is taught that the *dharma* are empty from beginning to end. Why? For from [the doctrine] of no-self follows that *dharma* [also] are discarded.”

“The Buddhadharma has two ways of expression: If something is expressed clearly, then it is said that all *dharma* are empty. If something is expressed as *upāya*, then it is said that there is no-self.”⁴⁵⁹

<YFSS, 133>Nāgārjuna wants to say that asserting there is no self and asserting that all *dharma* are empty differ only because they are taught under different circumstances. The first is somewhat vague; the second is somewhat more accurate. Therefore, when the “Buddhadharma” talks about no-self and the “Mahāyāna Buddhadharma” talks about the emptiness of all *dharma*, they are aiming in the same direction and are not contradicting each other.

Practitioners can realize the true character of things by contemplating *dharma*. In the *Guanfa pin* [Contemplating the *dharma*] 觀法品 chapter of the *Zhong lun*, the first teaching is the contemplation that the five *skandha* are without self (*guan wuyun wuwo* 觀五蘊無我): “If there is nothing that is the self, how can there be anything that belongs to the self? Therefore the extinction of self and mine is called the Wisdom of no-self. (...) The true characteristic of all *dharma* is beyond mental activities and language, it is no-birth and no-destruction, and peaceful like Nirvana.”⁴⁶⁰ (22) From this we can see that the Dharma of the

⁴⁵⁸ My italics.

⁴⁵⁹ 不大利根眾生，為說無我；利根深智眾生說諸法本末空。何以故？若無我則捨諸法。佛法二種說：若了了說則言一切諸法空；若方便說，則言無我。

⁴⁶⁰ 滅我我所故，名得無我智。 (...) 諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。 In these verses there are quite a few slight discrepancies between the Chinese and the Sanskrit version (cf. Kalupahana (1991), 264, 267, 268). These are, however, not connected to

Buddha was originally not two, but differed according to circumstance and *upāya*. There is no difference with regard to the true teaching of liberation.

The Mahāyāna teaching that all *dharma* are empty and that there is nothing to attain can lead to misunderstandings in people of inferior capability, or in those that are not guided by good knowledge. From sutras like the *Foyinsanmei jing* 佛印三昧經 it can be seen that already the *Prajñā* sutras gave rise to a tendency to neglect right conduct. At the same time, the non-Buddhist teachings also held views about emptiness. This is why Nāgārjuna discusses the matter again and again. One of his main devices is the teaching of the two truths (*erdi* 二諦): “If one does not rely on the worldly truth, the ultimate truth is not attained.” (23) All beings live in the realm of the worldly truth. If it were not for the names, characteristics, and differences of the worldly truth, we could not enter the ultimate doctrine of emptiness. If we do not rely on the good practices in the realm of the worldly truth, how can we direct ourselves towards the profound doctrine of emptiness? As the *Dazhidu lun* says: “A person contemplating true emptiness, first has to extensively practice generosity, keeping of the precepts and meditation. Then, when the mind becomes subtle and gentle and all the bondages wear thin, then one attains true emptiness.” “Not to cultivate the various merits, but nevertheless hoping to attain emptiness, is a wrong view.” (24)

Thus, though all *dharma* are equally empty and there is neither defilement nor purity. [Sentient] beings do not understand this and have to enter deeper through the help of the right views and good practices of the worldly truth. In the *Jingangbanruo jing* 金剛般若經 it is also said: “It is that *dharma* are equal, there is no above and no below. This is called perfect enlightenment. If one practices all good teachings in [the light of the doctrine that there is] no self, no person, no being, no life, then one attains perfect enlightenment.” (25)

Yinshun’s argumentation here.

One has to know that the emptiness of [self-] nature is identical to dependent arising, meaning it is not apart from karma, which is like magic (*ruhuan* 如幻, *māyā*), like a shape-change (*ruhua* 如化, *nirmita*)⁴⁶¹. Like it is said in the *Dazhidu lun*: “Impermanence has emptiness as its characteristic, it cannot be grasped. It is like magic, like a shape-change. This is what is called emptiness.” (26)

“Emptiness is like magic, like a shape-change,” here magic and shape-change are metaphors, as it is said: “[*Dharma*] of which one can easily understand that they are empty are used to explain [*dharma*] the emptiness of which is difficult to understand.”⁴⁶²

<YFSS, 134> “[These] ten metaphors explain the teaching of emptiness.”⁴⁶³ (27) All *dharma* are empty, all are like magic, like a shape-change: “As if by magic, an elephant or a horse or all kinds of other things were created. Although one does know that they are not real, still one sees their colors, hears their sounds. They present themselves to the six sense organs, and we do not confuse one with the other. The same is true for all *dharma*, though they are empty they can be seen and heard, and we don’t confuse one with the other.” (28) Therefore: “The Great Saint taught that the teaching of emptiness is to relinquish all views.” (29) To relinquish passionate affections and understand the emptiness of all *dharma* and the impossibility to attain anything does not mean to deny all [concepts of] good and evil, right or wrong. Good conduct, right conduct is conducive to the ultimate truth of emptiness. This is why even the completely enlightened, unborn Bodhisattvas practice to help all beings to gain enlightenment, and the majestic good practices of the Buddha realms. How very different from the “wild fox Chan (*yehuchan*野

⁴⁶¹ The sanskritization in YFSS covers only the second term. 如幻 should be *māyopama*, 如化 *nirmānopama*. (Lamotte (*Traité* IV, 2093) and Hirakawa (1997), No.769)

⁴⁶² [今]以易解空喻難解空。 I am following Lamotte, except that I translate 喻 as “explain” rather than “compare.” (“Ici le sūtra compare [des Dharma] dont la vacuité est difficile à découvrir [à d’autres Dharma: magie, mirage etc.] dont la vacuité est facile à découvrir.” (Lamotte (*Traité* I, 387)).

⁴⁶³ [是]十喻為解空法故。 Lamotte has “les Dharma vides (*śūnyadharmā*)” for 空法.

狐禪)” that has been transmitted in China, where [it is said that] “the great practitioner is not subjected to karma.” Right understanding and practice of Nāgārjuna’s “Empty-nature, name-only” is an excellent guide for the student of Buddhism. (30)

In the time of Nāgārjuna, while the early schools engaged in many meticulous debates, there emerged a serious conflict between the “Buddhadharma” and the “Mahāyāna Buddhadharma.” Thus, one characteristic of Nāgārjuna’s treatises is that they establish a non-partisan Middle Way, which can accommodate and tolerate different viewpoints. The Middle Way of his *Zhong lun* is the doctrine of the eightfold negation (*babu* 八不) of dependent arising. [The six negations] not-ending and no-permanence (*buduan buchang* 不斷不常), non-identical and not-differing (*buyi buyi* 不一不異) and not-coming and not-leaving (*bulai buchū* 不來不出) are connected to what in the *Āgama* sutras is usually called the Middle Way of dependent arising. [The other two negations] no-birth and no-destruction (*busheng bumie* 不生不滅) are connected to what in the *Āgama* sutras is usually called Nirvana.⁴⁶⁴ The established law of dependent arising is that both existence and no-existence are due to conditions. Amidst all the *dharma* that exist according to conditions, there directly appears the conditioned no-existence of essential [self-] nature: silent emptiness (Nirvana). By this [underlying, nirvanic] unity they are connected and the eightfold negation of dependent arising is established. It is indeed like the *Prajñā sūtra* says: the eighteen emptinesses are “non-permanent, no-destruction therefore⁴⁶⁵,” adding the metaphor “like a flame lighting a candle” for dependent arising, a metaphor that also stands for no-permanence and no-destruction (31). The teaching of dependent arising and the

⁴⁶⁴ In MYJ 5 (*Zhongguan lun song jiangji* 中觀論頌講記, 49-54) Yinshun offers a more detailed and quite different reading of the eight negations. His explanation here in YFSS reflects his increased emphasis on the *Āgama*.

⁴⁶⁵ 非常非滅故。The 故 “therefore” has probably been mistakenly included in the quote.

teaching of the peaceful emptiness of nature are not idle talk, but the basic message of the Tathāgata, grounded in his own realization of ultimate peaceful extinction and preached as *upāya* for the deliverance of all beings.

Where there is a teaching, there is always a contrary “duality [an antithesis],” the teachings of dependent arising and Nirvana, however, have really no contrary and no other (*wu'er wubie* 無二無別). The true characteristic of the “Buddhadharma” and the “Mahāyāna Buddhadharma” is not two. However, people are of superior and inferior capabilities. Wisdom is shallow or deep. <YFSS, 135> There is a metaphor that says “empty like a pore and empty like the universe,” but the fact is, one cannot say that emptiness is different.

Nāgārjuna clarified the root of the problem by connecting the “Mahāyāna Buddhadharma” with the “Buddhadharma.” The *Zhong lun* asserts that the world *is* Nirvana. This is a Mahāyāna doctrine. But in the twenty-seven chapters [of the *Zhong lun* only] the first two illustrate no-birth (no-destruction) and (not-coming) not-leaving [i.e., they point to the nirvanic plane]. After that the chapters are laid out according to the four truths (*catvāry-ārya-satyāni*).⁴⁶⁶ What is discussed [therein] has all been said in the *Āgama* sutras and by the early schools. Every chapter is called an “examination (*guan* 觀),” meaning an examination of the current teachings of the Buddhist world according to the correct view of the eightfold negation of dependent arising, in order to bring these teachings into harmony with the true meaning of the Dharma. When discussing the teachings one by one, it seems as if all were refuted. It is, however, often overlooked that in fact they become established. “By the doctrine of emptiness, all *dharma* are established.” Relying on the thus empty dependent arising, the *Zhong lun* establishes the “Buddhadharma’s” three treasures, four noble truths and the karmic relatedness of the world. In the Mahāyāna Dharma, of course, what is established by this thus

⁴⁶⁶ This statement refers to Yinshun’s own analysis of the *Zhong lun* as outlined in the introduction to *Zhongguanlunsong jiangji* (MYJ 5, 43-46). In his view, chapters 3 to 5 outline elements of the first noble truth, 6 to 17 the second, 18 to 25 the third, 26 to 27 the fourth.

empty dependent arising is *bodhicitta* (*putixin* 菩提心), the six *pāramitā* (*liudu* 六度) and the great practice of helping oneself by helping others. What is established is the final complete fruit of Buddhahood – great awakening, great Nirvana. The *Prajñā sūtra* says: All *dharma* are like magic, like a shape-change; Nirvana too, is like magic, like a shape-change. Nothing is apart from the thus empty dependent arising, yet there is also nothing apart from the thus dependently arisen silent emptiness. In former times, the Three Treatise school said: For Nāgārjuna “refutation of the heretics is explication of the truth.” This refers to an enlightenment cutting through fetters and born of deep insight. If this had referred only to the teaching that by emptiness all *dharma* can be established, this praise would not have been worded in such general terms!

By connecting the emptiness of nature and name-only of the *Prajñā sūtra* with the Middle Way and the dependent arising of the *Āgama* sutras, Nāgārjuna has linked the “Mahāyāna Buddhadharma” to the “Buddhadharma,” leaving no room for mutual obstruction. The establishment of all these teachings was not done for the sake of argumentation – what is argued can be refuted. It is that only by practice that one can enter into the real characteristic – the ultimate truth, and there only is the abode of Nāgārjuna’s meaning. All the practices of the Mahāyāna are guided by *prajñā*; however, the Bodhisattvas, having gained the peace of non-arising *dharma* (*wushengfaren* 無生法忍, *anutpattika-dharma-kṣānti*), emphasize *upāya*. Therefore it is said: “There are two Bodhisattva-ways. The first is that of *prajñāpāramitā*. The second that of *upāya*.” (32) In the *Prajñā sūtra* there are altogether two chapters called *Zhuleipin* 囑累品 [On the bestowal of teaching] that mention this.⁴⁶⁷ <YFSS, 136> In fact, however, “*upāya* is nothing other than wisdom (*prajñā*); when wisdom becomes large and pure it changes its name and becomes *upāya*, teaches and betters all beings and purifies the

⁴⁶⁷ Chapter 66 and 100 in Kumārajīva’s translation (T.223), and correspondingly the *Dazhidu lun*. An explanation of the two ways of teaching is given in T.223, 750b-c.

realms of the Buddhas.” (33) *Prajñā* is the essence and *upāya* is the skillful use arising from it to help others; they are compared to real gold and a piece of golden jewelry made from it.

The *Prajñā sūtra* mentions five kinds of awakening (*wuzhongputi* 五種菩提, *pañca-bodhi*). In the *Dazhidu lun* these are explained as:

1. *Faxinputi* 發心菩提 [beginning of the intention to attain awakening⁴⁶⁸].
2. *Fuxinputi* 伏心菩提 [mind-calming awakening].
3. *Mingxinputi* 明心菩提⁴⁶⁹ [awakening of understanding (of *prajñāpāramitā*)].
4. *Chudaoputi* 出到菩提 [leaving (the three realms) and arriving (at the following stage of unsurpassable) awakening].
5. *Wushangputi* 無上菩提 [unsurpassable awakening] (34).

The ultimate aim of the Mahāyāna is to attain perfect enlightenment – to become a Buddha. From the beginning of our intention to do so (*faxin* 發心), there is nothing but the effort to follow and enter awakening. Therefore, the five kinds of awakening outline the process from the first intention to become a Buddha to its realization. According to the five kinds of awakening the “*liujifo* 六即佛 [Six kinds of Buddhahood]” of the Tiantai school were established (by adding “*liji* 理即 [the “Buddha nature” kind of Buddhahood]⁴⁷⁰”).

However, there are two kinds of *faxin* 發心 [setting one’s intention]. The first is, when one, amidst births and deaths, hears about the merits of the Buddha, and out of compassion for all beings vows to become a Buddha oneself. The second is,

⁴⁶⁸ The term 發心 is notoriously difficult to translate. I usually render it by “the intention to attain awakening (enlightenment),” except for some passages where I feel the language of the argument is better served by keeping *faxin* as technical term.

⁴⁶⁹ The original has 明菩提 (T.1509, 438a).

⁴⁷⁰ The aside on Tiantai scholasticism is not connected with the general argument, but shows that Yinshun expected his readers to be well versed in Chinese Buddhism. The “six modes of knowing the truth” 六即 and the “six kinds of Buddhahood” 六即佛 are part of a purely Chinese discourse.

knowing the true characteristic of all *dharma*, attaining the peace of non-arising *dharma* and reacting according to unsurpassable awakening, [this second kind] is called the “real *faxin*” (35). The first *faxin* is [the first kind of awakening] *faxinputi* 發心菩提, while the real *faxin* is [the third kind of awakening] *mingxinputi* 明心菩提 – the ultimate meaning of *faxin*.

The two [Bodhisattva] ways and the five kinds of awakening outline a path of practice for those that have set their intention to become a Buddha.

The capabilities of [sentient] beings are not the same. Therefore, “the Bodhisattvas enter the Buddha path through many different gates. Some enter through the gate of compassion, others through the gate of diligent effort and wisdom.” (36) “Some progress by diligent effort, while others, believing in *upāya*, and practicing the easy way, arrive quickly at the stage of no-retrogression.” Here we have the paths of difficult and easy practice (37). Among the practices of the *prajñā* gate there are “entering by the gate of wisdom and diligent effort, (...) [and] entering by the gate of belief and diligent effort.” (38) Strong in belief, strong in compassion, strong in wisdom – the capabilities of [sentient] beings are not the same; therefore, in the scriptures the *upāya* for entering the Buddha way are also not the same.

There are many different kinds of Bodhisattvas like it is said in the *Wangshengpin* 往生品 chapter of the *Prajñā sūtra*. From the first intention to the attainment of Buddhahood, there is a difference in speed, according to the *Rubidingbubidingyin jing* 入必定不決定印經, the *Dazhidu lun* talks about “going by ox-cart,” “going by horse-carriage” and “going by magical powers.” Slow or fast attainment of Buddhahood depends on the different capabilities that one has developed as a consequence of the merit one has acquired before the first intention of becoming a Buddha (39). The *Shizhupiposha lun* says that “Some, when first setting their intention on attaining Buddhahood, immediately enter [the stage of] certitude [i.e. they are perfectly assured that they will become a Buddha]. Others gradually accumulate merit and, like Śākyamuni, they do not enter certitude at the first intention. It is by the merit later accumulated that they unshakably lighten the

lamp of Buddhahood, and attain the entering into certitude.” (40). <YFSS, 137> The *upāya* by which [sentient beings] first enter are different, as is the speed with which they proceed from the setting of intention to the actual attainment of Buddhahood. All, however, pass through the stages of Bodhisattva practice (the two ways and the five awakenings) to reach the final goal. Though Nāgārjuna was a “treatise master” (*lunshi* 論師), he had the special ability to synthesize and to adjust his *upāya* to circumstance like a “sutra master” (*jingshi* 經師). All his discussions are related to practice. This is why he established the Middle Way of dependent arising *qua* emptiness, but he also said: “Empty, therefore it cannot be expressed,” and “As for those who adhere to the view that emptiness exists, [even] all the Buddhas cannot save them” (41).

With his Middle Way, clarifying the underlying unity of dependent arising and emptiness of nature (Nirvana), Nāgārjuna has also found a reasonable solution for the [contradictions among the] divergent schools of the “Buddhadharma.” At that time the thought of the early schools of Buddhism had gone towards extremes:

“Among the Buddhists the *Fangguang* [Vaipulya] scholars 方廣道人 say: All *dharma* are no-birth and no-destruction, they are empty, without existence, like horns on a hare or hair on a turtle – always non-existent.” (42) This [view of] extreme emptiness denies [the existence of] all worldly matter.

On the other hand, “there are *śrāvaka* who cling to the *śrāvaka* teachings. Five hundred years after the Nirvana of the Buddha these have split up in five hundred schools. (...) When they hear the (Mahāyāna) wisdom that all *dharma* are essentially empty, it is [to them] like a knife cutting through their heart.” (43) This means falling into the extreme of existence and not knowing the ultimate truth.

The many different views of the early schools were summarized by Nāgārjuna as: “The three gates (*sanmen* 三門): First, the Gate of the *Kuraṇḍa* ⁴⁷¹ (*kunle* 蜚勒). Second, the Gate of the Abhidharma. Third, the Gate of Emptiness.”

⁴⁷¹ The Chinese expression *kunle* 蜚勒 in this passage from the *Dazhidu*

According to legend, the *Kunle* was created by Mahākātyāyana in the time of Buddha. Its name can be translated as “Tripitaka Commentary (*zanglun* 藏論)” and it became very popular in the commentarial literature of south India. The approach of the *Kunle* commentary was to “widely compare various things, ordering

lun (T.1509, 192b) poses some interesting problems. Since they involve Yinshun’s research, I will discuss them here briefly. *Kunle* is rendered 昆勒 in the Taishō edition and generally believed to be a spelling mistake for *pile* 毘勒 meaning *piṭaka*, (basket, collection of texts). This is also how Lamotte translates 毘勒門: “L’enseignement du Piṭaka”(Lamotte (*Traité* II, 1074)). The Japanese buddhologist Wogihara Unrai 荻原雲來, proposed that 昆勒 is an error for *pile* [虫+毘]勒 taking it to be a phonetic translation for *peṭaka* (little basket, casket) and identifies *kunle* with the *Peṭakopadesa*, a work by Mahākātyāyana (on the problem of the two Mahākātyāyanas see Lamotte (*Traité* I, 109n2)), which is still part of the Theravāda Abhidharma literature.

In his discussion of the problem in SLLY, 16-18, Yinshun argues against Wogihara. First, he points out that the characters [虫+毘] or 毘 in translations by Kumārajīva always serve to render the voiced semivowel “v”, never the voiceless “p.” Kumārajīva would therefore not have spelled *peṭaka* with these characters. Yinshun therefore upholds the spelling *kunle* 昆勒 and suggests *karaṇḍa* (basket, covered box) as Sanskrit equivalent. (Unfortunately, in YFSS *karaṇḍa* is mistakenly spelled *kuraṇḍa* giving the whole discussion a slightly absurd twist. (*Kuraṇḍa*: “enlargement of the testicles or rather of the scrotum.” (Monier-Williams, 293c))).

Secondly, Yinshun insists that because of its content, the *Kunle* text as described in the *Dazhidu lun* (T.1509, 70a-b) should not be counted among the Abhidharma literature of the Theravādins. This is entirely according to the *Dazhidu lun* where it is explicitly said that 昆勒廣比諸事以類相從。非阿毘曇。(T.1509, 70b) “The *Kunle* widely compares various things, ordering them with the help of categories; it is not [however, like] the Abhidharma.” (This is the only passage I found that Lamotte did not translate. Probably it made no sense to him, because of his reading of *kunle* as *piṭaka*.) Later on the *Dazhidu lun* also says 入阿毘曇門則墮有中[...]若入昆勒門則墮有無中 (T.1509, 194b) “Who enter by the gate of the Abhidharma fall into the fallacy of existence, [...] who enter by the gate of *kunle* fall into the fallacy of existence and non-existence...” This proves further that *kunle* in the *Dazhidu lun* is not quite the same as the Abhidharma, though it also is concerned with organizing the known into categories. Yinshun takes the *Kunle* text to be the basic work of the commentary literature of the Mahāsāṅghika. (SLLY, 18)

them with the help of categories.” “Entering by the Gate of *Kunle*, there is no end to interpretation. In it, one finds various teachings like the teaching by implication or the teaching by opposition.” What is interpreted here are always the sayings of Buddha.

In the Abhidharma “either the Buddha himself gives the meaning of various matters, or he mentions various matters [only] by name, and his disciples in various ways categorize, describe and interpret these matters on their own.” The Sarvāstivādin have the “six-feet of the Abhidharma,”⁴⁷² the *Jñānaprasthāna śāstra* (*Fazhijingbajiandu[lun]* 發智經八韃度[論]) and its explanation the *Mahāvibhāṣā śāstra* (*Dapiposha lun* 大毘婆沙論). There is the *Śāriputrābhidharma śāstra* (*Shelifuapitan [lun]* 舍利弗阿毘曇[論]) which was “recited by the monks of the Vātsīputrīya school and others.” The *Śāriputrābhidharma śāstra* preserved in Chinese is similar to the commentarial literature of the Haimavata and the Dharmaguptaka. The Tāmraśātiya [i.e. Theravāda] have an Abhidharma in seven parts which is not mentioned by Nāgārjuna, and was perhaps transmitted only to the island [of Sri Lanka] and had no deep influence on the Buddhism on the Indian mainland. <YFSS, 138>

The “Gate of Emptiness” teaches the emptiness of (sentient) beings (*pudgala śūnyatā*) and the emptiness of the *dharma* (*dharma śūnyatā*). All this according to the teachings found in sutras like the *Za’ahan jing* 雜阿含經, the *Zhong’ahan jing* 中阿含經, the *Chang’ahan jing* 長阿含經, the *Zengyi’ahan jing* 增壹阿含經, the *Boluoyan jing* 波羅延經, the *Biandao pin* 彼岸道品 and *Yi pin* 義品 chapters [of the *Suttanipāta* (?)].

The Three Gates of early Buddhism are all based on sayings of the Buddha and interpreted according to their meaning. Only their way of thinking was different and they fell into controversy and mutual intolerance. Regarding this the *Dazhidu lun* says (44):

If an ignorant person hears this, he thinks it is a mistake.
When a sage enters the three gates of the Dharma he sees

⁴⁷² Six commentaries that are regarded as the “feet” of the *Jñānaprasthāna śāstra*.

that all sayings of the Buddha are the true Dharma and that they do not contradict each other.

Entering the three gates, one understands that the various meanings of the Buddhadharma do not contradict each other. To understand this is the power of *prajñāpāramitā*, for which all the teachings are without obstacles. If one has not attained *prajñāpāramitā* and enters the Gate of the Abhidharma, one falls into [the fallacy of] existence. If one enters the Gate of Emptiness, one falls into [the fallacy of] no-existence. If one enters the Gate of *Kunle*, one falls into [the fallacy of] existence and no-existence.

The Abhidharma, because its method of differentiating *dharma* in characteristics particular to one *dharma* (*zixiang* 自相) and characteristics common to several *dharma* (*gongxiang* 共相), gave rise to the fallacy that each *dharma* had a true self-nature (*svabhāva*). Therefore it falls into [the wrong view of] “existence.” The Gate of Emptiness holds that all *dharma* are empty. If one [interprets this] like the *Fanguang* scholars do, one falls into empty “no-existence.” The *Kunle* is a treatise composed by Mahākātyāyana. According to Paramārtha’s *Buzhiyilun shu* 部執異論疏 the *Fenbieshuo* 分別說 (Xuanzang translates *Shuojia* 說假) school (*Prajñaptivādin*) that branched off from the Mahāsānghika were followers of Mahākātyāyana. “[They say:] this is what the Buddha taught to be constructed names, that is what the Buddha taught to be the truth. This is the absolute truth, that is the worldly truth.” (45) Talking about truth (*zhen* 真) and convention (*jia* 假), about the absolute and the worldly, one easily falls into “existence and no-existence.” (46) All these opinions have their origin in the teaching of the Buddha (the *Āgama* sutras), but some got attached to only one side of it and considered other people to be “obstinately mistaken.”

If one attains *prajñāpāramitā*, meaning one realizes the Middle Way as dependent arising, as emptiness and as constructed names, then one can say that the opinions of the different schools are all relatively true, and that there is no obstruction between the teachings.

<YFSS, 139> All *dharma* are dependently arisen, but this does not mean that they do not have their peculiarities, states, uses and relations with other *dharma*, it just means that they have no self-nature. Therefore the *Dazhidu lun* says “each *dharma* has nine.”

1. They have existence.
2. Each has its *dharma-action* (*fa(ye)* 法(業)) [Karma].
3. Each has its power.
4. Each has its causes.
5. Each has its object (*yuan* 緣 [taken here as *ālambana*, “support”]).
6. Each has its results.
7. Each has its essence.
8. Each has its limitations.
9. Each has its *upāya* to open and penetrate it.⁴⁷³

To know these nine *dharma* is called lesser thusness (*xiaru* 下如). To know that these nine *dharma* will always change and perish is called intermediate thusness (*zhongru* 中如). To know that these nine *dharma* “are not existent and not no-existent, not born and not destroyed. Final purity, destroying all views about *dharma*, is called highest thusness (*shangru* 上如).” (47)

In thusness (*ru* 如, *tathatā*) there are no different opinions. This is what is called truth of thusness (*rushi* 如實). Lesser, intermediate, higher – they may be more or less profound, yet one can still say they are all the truth of thusness. Therefore, the different opinions of the treatise masters all have their value. It

⁴⁷³ Literally the passage goes: 法有九種。一者有體。二者各各有法。 [...]三者諸法各有力。 [...]四者諸法各自有因。五者諸法各自有緣。六者諸法各自有果。七者諸法各自有性。八者諸法各有限礙。九者諸法各各有開通方便。 The items on this list (T.1509, 298c; there is a related passage in T.1509, 260b) are difficult to translate because they come without further explanation. I mostly follow Lamotte (*Traité* V, 2198) considering his great experience. No. 2 - 法 - however, is annotated by Yinshun with 業, which makes Lamotte’s translation “attribution” impossible (Yinshun’s reading derives probably from the passage in T.1509, 303a: 法相名諸法業諸法所作力因緣果報). Also for No.9 Lamotte’s version “ouvertures et préparatifs” doesn’t seem right. For No.5 “(facilitating) conditions” (緣 as *pratītya*) would perhaps be preferable.

was only because they were attached to existence or no-existence, to convention or reality, that their differences could not be resolved. If the *prajñā* wisdom of the truth of thusness is attained, there are no obstructions. As they are preached according to circumstances, one knows that “all the words of the Buddha are true”!

Nāgārjuna taught the Middle Way as dependent arising *qua* emptiness. “Emptiness,” however, has been a way of practice in Buddhism since the *Āgama* sutras, but it had been explained differently. The *Dazhidu lun* list three kinds of emptiness (*sanzhong kong* 三種空):

1. emptiness by analysis [into subtle particles] (*fenpokong* 分破空),
2. emptiness by contemplation (*guankong* 觀空), and
3. eighteenfold emptiness. (48).

“Emptiness by analysis” is the same as the “emptiness by analyzing *dharma*” (*xifakong* 析法空) taught by the Tiantai school. For an example, let us take a very fine thread. One wants to analyze that thread down to its smallest particles (*paramāṇu*). These *paramāṇu*, however, are but a constructed designation; thus, “seeking for the most subtle particle, one cannot find it.”

“Emptiness by contemplation.” The [perception of the] outside world can be changed by the way one is looking at it; for instance by the contemplation of impurities (*aśubhā smṛti*) or the ten objects for contemplation (*shibianchu[dīng]* 十遍處[定], *daśa kṛtsnāyatanāni [samādhi]*) etc. as taught in the *Āgama* sutras. A woman for instance, might appear to someone as beautiful and pure. For a practitioner of *aśubhā smṛti*, she will appear disgusting. For someone who is jealous of her, her sight will arise feelings of hate and aversion. For a detached observer she will be “neither good nor bad.” Good and bad, beautiful and ugly differ according to the feelings with which people view things. Thus, it can be seen that the outside world has no true nature; it is empty.

“The eighteenfold emptiness (*aṭṭhādāśa śūnyatā*):” The *dharma* have many names, this is because they are empty, because they are all “non-eternal and non-ceasing. Why is that? Because it is their nature.” (49). <YFSS, 140> This means that all *dharma* are originally empty of self-nature; it means the Middle Way, which has left behind the idle discussions of the two extremes [of existence and no-existence]. This is the essential meaning of emptiness in the Mahāyāna (50).

Sometimes the first two of the three kinds of emptiness treated in the *Dazhidu lun* are taken to be *upāya*. The Middle Way as the final departure from idle discussions (*xilun* 戲論) is in that case taken to be the eighteenfold emptiness – the emptiness of being fundamentally without self-nature.

There are three other kinds of emptiness mentioned in the *Dazhidu lun* where it speaks about the profound meaning of emptiness, absence of characteristics (*wuxiang* 無相, *ānimitta*) and absence of intentions (*wuyuan* 無願, *apraṇihita*):

1. “*Samādhi* [concentration]-emptiness (*sanmeikong* 三昧空⁴⁷⁴).” When the mind is concentrated in *samādhi*, one sees that all *dharma* are empty. Emptiness is here the empty *samādhi* of the subject of consciousness (the mind). Therefore, if one uses emptiness meditation (*kongsanmei* 空三昧) to look at all things, it is said that all things are empty.

2. “Emptiness of the objective.” The sphere of the objective is empty. The characteristic of emptiness of these outside spheres [where the mind perceives objects] is called emptiness of *samādhi*.

3. “Emptiness by absence of self-nature.” As the *Dazhidu lun* says in Fasc.74 (T. vol 25, 581b-c):

Emptiness is not because of the emptiness of [the mind in] *samādhi*, neither is there emptiness because the objective spheres like form etc. [are empty](...) Between these, there is the teaching of the Middle Way, abandoning the

⁴⁷⁴ The term 三昧空 does not appear in the Taishō. (According to a search in the CBETA database.) Perhaps it is a neologism coined by Yinshun to denote the emptiness that is experienced in or created by “emptiness meditation 空三昧.”

doctrines of these two extremes. What is called the various *dharma*, produced through the aggregation of causes and conditions, in these aggregated *dharma* not one fixed thing can be found. Therefore they are empty. (...) Because there is no self-nature this means final emptiness. Final emptiness has always been empty. It was not created by the Buddha, nor by anybody else. Because [knowledge of it] it can help all beings attain Nirvana, all the Buddhas have taught this characteristic of final emptiness.⁴⁷⁵

From this we can understand the Mahāyāna meaning of emptiness given by Nāgārjuna that relies on the doctrine of dependent arising. From dependent arising one can know that all *dharma* have no fixed nature (self-nature), and because they have no self-nature they are of final emptiness (*bijingkong* 畢竟空, *atyanta-śūnyatā*). Final emptiness is silent: there is no idle talk. In order to help sentient beings, this final emptiness was taught according to the worldly truth. The final emptiness is the characteristic of emptiness; it cannot be attained.

Nāgārjuna is discussing the Middle Way *qua* dependent arising *qua* emptiness; to explain [his works] from an epistemological viewpoint is against his intention. Of course he has in his explanations sometimes referred to “contemplating emptiness (*guankong* 觀空),” because for him, having attained *prajñāpāramitā*, there was no contradiction between the various teachings.

The *Dazhidu lun* even quotes the *Banzhousanmei jing* 般舟三昧經 sutra on the practice of recalling and visualizing the Buddhas: “Whatever there is in the three realms, has all been made by the mind. (...) If one grasps mental characteristics, there is only complete ignorance, and the mind void and deluded.” (not real) (51). The practice of recalling the Buddha is successful when a Buddha appears in front of oneself. The next step is to see

⁴⁷⁵不以空三昧故空，亦不以所緣外色等諸法故空。(…)此中說離是二邊說中道，所謂諸法因緣和合生，是和合法無有一定法故空。(…)無自性故即是畢竟空，是畢竟空從本以來空，非佛所作亦非餘人所作，諸佛為可度眾生故，說是畢竟空相。

Buddhas like stars in the void. <YFSS, 141> But this does not mean that the Buddhas actually come. It is only an appearance brought about through the power of concentration of one's own mind.

From this, one can infer that everything that exists in the three realms is created by one's own mind. What is created by the mind is void and delusion, not [substantially] true; therefore, to become attached to the characteristics of the mind is stupid. The *Banruosammei jing* 般若三昧經⁴⁷⁶ says: "Thoughts arising in the mind are but stupidity, to be without thoughts is Nirvana." (52) The *Dazhidu lun* quotes a stanza saying: "All the *dharma* are like the banana tree; they are created by the mind. When one understands that they are not real, [one realizes:] mind itself is empty, too; if a person [only] thinks about emptiness, then this is not practicing the way."⁴⁷⁷ (53)

This also is the doctrine that the *dharma* are created by the mind. They are empty as the mind, too, is empty. Emptiness means to give up attachment and idle talk. Therefore, to cling to the characteristic of emptiness is not the way. It is also said: "Like a bead of glass, which changes its color according to that which is in front of it, but has no color of itself. The various *dharma* are all like this. They have no fixed characteristics and, following the mind, they change." (54). That the *dharma* have no fixed characteristics, that their differences change according to the mind, means exactly the same as the "emptiness by contemplation (*guankong* 觀空)" mentioned above. In the Buddhist Dharma it is said that regarding good and bad, delusion and enlightenment, "the mind is the main guide of all *dharma*." Therefore it is said that [they are] "made by the mind" or "are born according to the mind."

However, it is also said, "the mind follows the body, therefore, when the body experiences something pleasant, the mind is happy. (...) When the host of gods enters the Pāruṣyavana garden (...)

⁴⁷⁶ Printing mistake for 般舟三昧經.

⁴⁷⁷ 諸法如芭蕉，一切從心生，當 [Taishō has 若] 知法無實；是心亦復空，若有人念空，是則非道行。The banana tree is made up of leaves and has no center. The semicolon after the 實 should rather be a comma.

[where the fruits taste awful] their minds beget aggressiveness.” And also: “In the north there are the Himalayas. The Himalayas are cold, therefore its medicinal herbs can cure all kinds of poison. The people there eat rice and grain, [so] the three poisons [of greed, hatred and ignorance] cannot exert a strong influence. Because the three poisons cannot exert a strong influence, the people are gentle and the five [good] roots [*indriya*] like faith etc. all become strong. Because of these causes and conditions, *prajñāpāramitā* is widely practiced in the north.” (55).

Is it not clearly said in the *Dazhidu lun* that the mind follows the body and changes with the environment? One may not rely on only parts of the text and think that Nāgārjuna’s teachings and Asaṅga’s “Mind-only theory” are one and the same school! Nāgārjuna is discussing dependent arising and straightforwardly argues that all *dharma* are empty; this is different from the line of teaching [founded by] Asaṅga.

The Dharmagate of Mañjuśrī shares the same origin with the Dharmagate of “*prajñā*” but developed along different lines. Both say that afflictions (*fannao* 煩惱) are the same as awakening (*puti* 菩提). For instance: “Greed is Nirvana, aversion and ignorance are thusness; in these three things there is the immeasurable way of Buddha.” (56) How would Nāgārjuna have explained such a passage?

Concerning sexual desires the *Dazhidu lun*, in accord with the *Prajñā sūtra*, talks about three kinds of Bodhisattva: “First there are the those who live out the five desires like everybody and later cast them away, leaving their home and attaining the way to awakening. <YFSS, 142> Second, there are those, firmly established in great virtue, who end sexual desire when first setting their intention [on the way], and thereby attain the way to Buddhahood. Of these Bodhisattvas, some have a dharma-body, some have a body of flesh and blood, some have ended all desires, some have not yet ended all desires. Third, there are those Bodhisattvas that possess a pure dharma-body; (...) they deal with sentient beings and assimilate [themselves] among them.” (57).

The first kind of Bodhisattva is like Śākyamuni. The second kind are those, who, “from the first setting of their intention, always behave like a little child. They do not meet with others out of sexual desire.” They live, ever after having developed the determination to become awakened, birth after birth, world after world, a life of immaculate abstinence. Also those Bodhisattvas with a dharma-body, who have attained the peace of not-arising, are like this.

The *Dazhidu lun* Fasc.35 (T. vol.25, 317b) says:

Some say: though a Bodhisattva lives out the five desires, because there is no attachment of the mind, it won't hinder the way.

A Bodhisattva should practice abstinence like a little child, then he will attain perfect enlightenment. Because a Bodhisattva who practices abstinence is not attached to worldly things; quickly he will perfect his Bodhisattva way. Sexual desire is like sticky lacquer, [once one gets stuck to it] it is hard to get away from it.

There are Māhāyanists that reckon that to live out the five desires is not a hindrance to their practice, one just should not get attached to them. Regarding that opinion Nāgārjuna thought otherwise. He holds that one should practice abstinence like a little child in order to “quickly perfect one's Bodhisattva way,” becoming a Buddha too, will be easier. The *Longshu zhuan* says: Early in life, Nāgārjuna and a friend went into the royal harem for sexual adventures. Only when he was almost killed did he realize that desire is the root of suffering and became a monk. With these kind of experiences, Nāgārjuna was of course advocating constant abstinence. This means to be “firmly established in great virtue,” but not every ordinary person can accomplish this. First to live out one's desires and then go forth into homelessness (the first kind [of Bodhisattva]) is probably the most common way. The third way refers to those Bodhisattvas that possess a dharma-body. They, in order to assimilate among sentient beings, do like Vimalakīrti [who had many wives and taught the Dharma in brothels]. The skillful *upāya* of great Bodhisattvas is not a practice for beginners. Concerning “afflictions are awakening” the *Dazhidu lun* says (58):

“Born through causes and conditions and therefore not substantially existing, (...) they do not come from anywhere in the three realms and ten regions. Of *dharma* fixed characteristics cannot be obtained. How is that? Because all *dharma* are like that. If one (does not) obtain the fixed characteristic of ignorance, this is wisdom. It is not called ignorance. For there is no difference between the characteristic of ignorance and the characteristic of wisdom. The true characteristic of ignorance is wisdom. <YFSS, 143> Those that cling to wisdom are ignorant.”

“Having entered into the plane of *dharmatā* the various *dharma* are without difference. (...) The true characteristic of ignorance is wisdom, if one differentiates and clings to this wisdom this is ignorance. Therefore between ignorance and wisdom, what difference is there?”⁴⁷⁸

Nāgārjuna’s explanation is according to the *Siyifantiansuowen jing* 思益梵天所問經 [T.586]. This sutra explains how the Tathāgata teaches the Dharma through “five powers (*wuli* 五力).” “The second is: [teaching] according to the proper [aspect of meaning]”: “The Tathāgata sometimes says that a defiled *dharma* is pure and that a pure *dharma* is defiled. (...) Why does he say a defiled *dharma* is pure? Because the defiled *dharma* has no essential nature. Why does he say a pure *dharma* is defiled? Because one desires pure *dharma*.” (59)

This is what is meant in the *Dazhidu lun* when it says that “the true characteristic of ignorance is wisdom. Those that cling to wisdom are ignorant.” Usually people do not know that this is taught “according to the proper [aspect of meaning]” and hold it to be the final truth. They only know that afflictions are awakening, but do not know that it is the attachment to awakening that is

⁴⁷⁸ 因緣生故無實，(...)不從十方三世來，是法定相不可得。何以故？一切法入如故。若(不)得是無明定相，即是智慧，不名為癡。是故癡相，智慧相無異，癡實相即是智慧，取著智慧相即是癡。Negation in brackets by Yinshun.

諸法如入法性中，無有別異。(...)愚癡實相即是智慧，若分別著此智慧即是愚癡，如是愚癡智慧，有何別異？

affliction! If one penetrates to the empty essence and *prajñā* appears, where is there room for afflictions? Misunderstanding the dictum that afflictions are awakening really means turning it upside down.

- (1) *Dazhidu lun* Fasc.1 (T. vol.25, 59b).
- (2) *Dazhidu lun* Fasc.1 (T. vol.25, 60c).
- (3) *Daoxingbanruoboluomi jing* Fasc.6 (T. vol.8, 455b). *Banzhousanmei jing* Fasc.1 (T. vol.13, 907a-b).
- (4) *Weimojiesuoshuo jing* Fasc.1 (T. vol.14, 541b).
- (5) *Wenshushilixianbaozang jing* Fasc.2 (T. vol.14, 406a-b).
- (6) *Jizhufangdengxue jing* (T. vol.9, 375b).
- (7) *Huiyinsanmei jing* (T. vol.15, 464b). <YFSS, 144>
- (8) *Jizhufangdengxue jing* (T. vol.9, 376a).
- (9) *Dabaoji jing* Fasc.43: *Pumingpusa hui* (T. vol.11, 634a). The above can be also be found in [my] CDQK, chap.14, 1167-1173.
- (10) *Zhong lun* Fasc.4 (T. vol.30, 33a).
- (11) *Huizheng lun* (T. vol.32, 15a).
- (12) *Zhong lun* Fasc.1 (T. vol.30, 2b). Fasc.3 (T. vol.30, 19c).
- (13) Cited in *Putidaocidi guanglun* Fasc.1 (Hanyuan-edition, 33a). Earlier translation of the *Huizheng lun* (T. vol.32, 18a).
- (14) *Dazhidu lun* Fasc.63 (T. vol.25, 508c), Fasc.31 (T. vol.25, 290a).
- (15) *Mohebanruoluomi jing* Fasc.2 (T. vol.8, 231a). *Dazhidu lun* Fasc.41 (T. vol.25, 358b-c).
- (16) *Zhong lun* Fasc.4 (T. vol.30, 30b).
- (17) See *Kong zhi tanjiu* Chap.4, 233-241.
- (18) *Smaller Prajñāpāramitā-sūtra* Fasc.3 (T. vol.8, 546c).
- (19) *Weimojiesuoshuo jing* Fasc.1 (T. vol.14, 541a).
- (20) *Dazhidu lun* Fasc.4 (T. vol.25, 85c).
- (21) *Dazhidu lun* Fasc.18 (T. vol.25, 192c-193b).
- (22) *Zhong lun* Fasc.3 (T. vol.30, 24a). <YFSS, 145>
- (23) *Zhong lun* Fasc.4 (T. vol.30, 33a).
- (24) *Dazhidu lun* Fasc.18 (T. vol.25, 194a).
- (25) *Jingangbanruoboluomi jing* (T. vol.8, 751c).
- (26) *Dazhidu lun* Fasc.31 (T. vol.25, 290c).
- (27) *Dazhidu lun* Fasc.6 (T. vol.25, 105c), Fasc.6 (T. vol.25, 101c).
- (28) *Dazhidu lun* Fasc.6 (T. vol.25, 101c).
- (29) *Zhong lun* Fasc.2 (T. vol.30, 18c).
- (30) For this paragraph, see *Kong zhi tanjiu*, Chap.4, 201-265.
- (31) See *Kong zhi tanjiu*, Chap.3, 170-173.
- (32) *Dazhidu lun* Fasc.100 (T. vol.25, 750b-c).
- (33) *Dazhidu lun* Fasc.46 (T. vol.25, 394c).
- (34) *Dazhidu lun* Fasc.53 (T. vol.25, 438a).
- (35) *Dazhidu lun* Fasc.45 (T. vol.25, 383b).
- (36) *Dazhidu lun* Fasc.40 (T. vol.25, 350a).

- (37) *Shizhupiposha lun* Fasc.5 (T. vol.26, 41b).
 (38) *Dazhidu lun* Fasc.58 (T. vol.25, 472c). <YFSS, 146>
 (39) *Dazhidu lun* Fasc.38 (T. vol.25, 342b-c).
 (40) *Shizhupiposha lun* Fasc.1 (T. vol.26, 24c).
 (41) *Zhong lun* Fasc.4 (T. vol.30, 30b), Fasc.2 (T. vol.30, 18c).
 (42) *Dazhidu lun* Fasc.1 (T. vol.25, 61a-b).
 (43) *Dazhidu lun* Fasc.63 (T. vol.25, 503c).
 (44) *Dazhidu lun* Fasc.18 (T. vol.25, 192a, 194a).
 (45) As cited in *Sanlunxuanyijianyou ji* Fasc.5 (T. vol.70, 461a).
 (46) For the three gates see *Dazhidu lun* Fasc.18 (T. vol.25, 192a-194a) and *Dazhidu lun* Fasc.2 (T. vol.25, 70a-b).
 (47) *Dazhidu lun* Fasc.32 (T. vol.25, 298c). See also Fasc.33 (T. vol.25, 303a) and Fasc.27 (T. vol.25, 260b).
 (48) *Dazhidu lun* Fasc.12 (T. vol.25, 147c-148a).
 (49) *Dazhidu lun* Fasc.46 (T. vol.25, 393c).
 (50) *Dazhidu lun* Fasc.46 (T. vol.25, 396a).
 (51) *Dazhidu lun* Fasc.29 (T. vol.25, 276a-b).
 (52) *Banzhousanmei jing* Fasc.1 (T. vol.13, 906a). <YFSS, 147>
 (53) *Dazhidu lun* Fasc.8 (T. vol.25, 118a).
 (54) *Dazhidu lun* Fasc.43 (T. vol.25, 372b).
 (55) *Dazhidu lun* Fasc.8 (T. vol.25, 117b) and *Dazhidu lun* Fasc.67 (T. vol.25, 531b).
 (56) *Zhufawuxing jing* Fasc.2 (T. vol.15, 759c).
 (57) *Dazhidu lun* Fasc.35 (T. vol.25, 317b).
 (58) *Dazhidu lun* Fasc.80 (T. vol.25, 622a).
 (59) *Siyifantiansuowen jing* Fasc.2 (T. vol.15, 40c).

Chapter 4.3: *Tipo de “Bai” lun* 提婆的「百」論 [Āryadeva and his Treatise in “Hundred [stanzas]”]

Nāgārjuna’s disciple Āryadeva (*Tipo* 提婆) came from Sri Lanka, south of India, and became a monk in the Vātsīputrīya school. At that time the attitude of the Sri Lankan Abhayagiri school was tolerant and its followers allowed other schools and Mahāyānists to live among them. Āryadeva went to south India and studied with Nāgārjuna. What we know of Āryadeva is that he travelled widely to refute the wrong views of the non-Buddhist systems as well as that of the Hīnayāna. In the end he was killed by a follower of the Hīnayāna. His works are:

1. The *Bai lun* 百論 [*Śāta śāstra*, T.1596], thus called because it consists of a hundred stanzas. It was translated by Kumārajīva not completely, but in a slightly abridged rendition. The basic treatise by Āryadeva is called *Xiudulu(jing)* 修妒路(經) (sutra). On this there is a commentary by Posoukaishi 婆藪開士. Some think that this Posou[kaishi] is none other than Vasubandhu, but this is impossible for chronological reasons.

2. The *Sibaiguan lun* 四百觀論 ⁴⁷⁹, [in Chinese] the Tibetan [translation of the Sanskrit title means] *Yuqixingdisibai lun* 瑜伽行地四百論, in four hundred stanzas. <YFSS, 148> Xuanzang's translation [of a commentary on this work] the *Dachengguangbailun shilun* 大乘廣百論釋論 [T.1571] in ten fascicles covers the final two hundred stanzas of the *Sibai lun*. They are explained by the Yogācārin Dharmapāla.

3. The *Baizi lun* 百字論 [*Akṣara śataka*, T.1572]. Translated during the Yuan-Wei dynasty by Bodhiruci in one fascicle. The basic text by Āryadeva consists only of one hundred words – this is the passage at the end of the *Baizilun* starting from: “Among all dharma there is not one, therefore there is no difference between them! (...[until]) all this is like a dream; its characteristics too have not substantial existence.⁴⁸⁰” (1) We do not know who wrote the commentary to the treatise. In the Tibetan tradition this treatise is ascribed to Nāgārjuna. The titles of Āryadeva's treatises always contain the word “*bai* 百 (hundred).” This refers of course to the fact that they consist of a hundred words, a hundred stanzas, or four hundred stanzas, but also, in Sanskrit the word *hundred* is *śataka*, which is derived from the root *śat*, which in turn means to destroy. It expresses the intention to refute and destroy all heterodox teachings.

Āryadeva's disciple was Rāhulabhadra (*Luohouluobatuoluo* 羅[目+侯]羅跋陀羅), who promulgated the Dharma in central and

⁴⁷⁹ More often simply referred to as 四百論 [*Catuṣśataka*].

⁴⁸⁰ 一切法無一，如是法無異！ (...) 等如夢無異，相亦無有體。

south India. According to the Tibetan tradition, Rāhulabhadra wrote the *Zanfahujing jie* 贊法華經偈 and the *Zanbanruo jie* 贊般若偈. Paramārtha recounts the tradition that he also wrote [a commentary on the *Zhong lun* called] *Zhonglun zhu* 中論註. In Jizang's *Zhongguanlun shu* 中觀論疏 one finds: “Rāhulabhadra was a contemporary of Nāgārjuna. He explained the eightfold negation and used [the four virtues of Nirvana] eternity, happiness, freedom and purity to illustrate it.” (3) To use the eightfold negation to explain the four virtues of the great Nirvana⁴⁸¹ is the same line of tradition as in the *Shizihouputsa pin* 師子吼菩薩品 chapter of the [northern] *Dabanniepan jing* 大般涅槃經, where it is said that the eightfold negated dependent arising is the “true cause of Buddha nature.”⁴⁸² (4) This shows that the Madhyamaka scholars entered in a dialogue with the sutras of the later Mahāyāna.

Moreover, during the Northern Wei, the monk Daotai translated the work *Dazhangfu lun* 大丈夫論 [Treatise on the Great Man] in two fascicles. At the end of the text it says: “This treatise was composed by the Vātsīputriya teacher Tiboluo 提波羅 *Mahābodhisattva*, who was born in the south.” (2) According to tradition, this author is identical with Āryadeva [Ch. Tipo 提婆], there being little difference in the Chinese names *Tiboluo* and *Tipo*. The text emphasizes the Bodhisattva practice of compassion and giving everything, an exemplary work for highest compassion. If Āryadeva was the author, he indeed lived up to his words and became a “Great man,” when, after braving many dangers to refute the heretical views of the non-Buddhists and the Hīnayānists, he finally sacrificed himself for his creed.

⁴⁸¹ There seems to be a logical contradiction in Yinshun's explanation. In the quote, A (eight negations) is explained by B (four virtues), while in Yinshun's sentence B is explained by A.

⁴⁸² Yinshun's point seems to be that the passage establishes a connection between the teaching of the dependent arising in twelve parts and the concept of Buddha nature, which is indeed important for the history of Buddhist thought. The eightfold negation is however not mentioned in the passage given in (4).

<YFSS, 149> The quotation of the *Zanbanruo jie* (5) in the *[Da]zhidu lun* has probably been added later. Nāgārjuna, Āryadeva, Rāhulabhadra - this order of transmission has been the common tradition in the Chinese and Tibetan sources. Later legends, like those transmitted in Tibet, were never known in our country [China]. The Three Treatise school has it that Rāhulabhadra was the teacher of Piṅgala, Piṅgala the teacher of Sūryasoma (*Xuliyesimo* 須利耶蘇摩) and Sūryasoma the teacher of Kumārajīva. Regarding this lineage there is no information whatsoever on Piṅgala, and he was probably inserted between Rāhulabhadra and Kumārajīva because he wrote the *Zhonglun shi* 中論釋 [the oldest commentary on the *Zhong lun* in the Chinese tradition]. We need not completely believe the lineages of some Buddhist schools!

After Nāgārjuna had paved the way for the Mahāyāna, Āryadeva shifted the emphasis to the refutation of other systems. With the help of emptiness he dispelled idle discussions about existence and no-existence. But “emptiness” is in turn no verbal concept that offers a safe ground on which to establish [one’s views]. Emptiness does not establish, therefore it is said “[this doctrine] destroys (*po* 破)⁴⁸³ but does not establish [any view].” Talking about destroying, what is it that is destroyed here? *Dharma* cannot be destroyed, only by destroying all kinds of discourses one does dispel the opinions that sentient beings long for, to which they are attached. As the *Dazhidu lun* says (T. vol.25, 296c, 297b):

“In the *prajñāpāramitā*, from all the *dharma* not one is cast away, not one is destroyed. It is finally pure, without idle discussions. According to the word of the Buddha: “There are four conditions (*yuan* 緣).” But people of little wisdom cling to these conditions and engage in wrong discourses. In order to destroy this attachment it was taught that all *dharma* are empty. In reality, there is nothing that can be destroyed.⁴⁸⁴”

⁴⁸³ Elsewhere I have rendered 破 as *to refute*.

⁴⁸⁴ This quote in YFSS and the text in the Taishō do not match. YFSS

“In *prajñāpāramitā* only wrong views are eradicated, the four conditions are not destroyed.”

“In order to destroy wrong views, the Buddha said that three things [the giver, the recipient and the gift] are non-existent and cannot be destroyed.” “The emptiness of *dharma* has been taught by the Buddhas out of a feeling of compassion to cut the fetters of desire and to get rid of wrong views.” (6) This is exactly what is meant in the *Weimojie jing* 維摩詰經 [*Vimalakīrti sūtra*] where it says: “It is only the sickness that is cast away, not the *dharma*. We teach this to cut the root of the sickness. What is this root? It is the clinging to supports.” (7) The *clinging to supports* (*pan yuan* 攀緣)⁴⁸⁵ has been translated by Xuanzang as *worrying about supports* (*yuan lü* 緣慮). This means, generally speaking, that the “Buddhadharma” emphasizes the destruction of desire and clinging.

Because of the growing number of the early schools of Buddhism that offered numerous different explanations, the opposing voices from the non-Buddhist systems became gradually louder. The argumentation went in circles and debates were decided by rhetorical skill [rather than argument]. <YFSS, 150> Therefore “all *dharma* are empty” arose out of a historical demand, and emphasized the refutation of wrong views.

No *dharma* creates grasping, no *dharma* “exists out of its own (*ziyiweishi* 自以為是),” therefore, since the dependently arisen *dharma* are just what they are, what is it that is destroyed? Āryadeva says in his *Dachengguangbailun shilun* Fasc.8 (T. vol.30, 236a):

has 如佛說有四緣，但以少智之人，著於四緣而生邪論，為破著故，說言諸法空，實無所可破。which can be translated as above. The Taishō has 但以少智之人著於四緣而生邪論。為破著故說言諸法實空無所破。 “...in order to refute this attachment, it was taught that all *dharma* are in fact empty and nothing is destroyed.”

⁴⁸⁵ 緣 here as *support* (*ālambana*) instead of *condition* (*pratītya*) because of what follows below.

“The consciousness[es] is the seeds of all that exists, their [respective] objects (*jing* 境) are their manifestation. The moment one sees the objects as without self, the seeds of all that exists are destroyed.”⁴⁸⁶

Some think that to “see the objects as without self” is to destroy the objects, meaning that because the objects are empty the mind does not arise. In fact, what Āryadeva says here goes back to the *Za’ahan jing* 雜阿含經 Fasc.2 (T. vol.2, 9a):

“ ‘Seeds’, is a metaphor for the *upadāna skandha* part of consciousness. The earth element is a metaphor for the four abodes of consciousness (form, feeling, perception and *saṃskāra*). The water element is a metaphor for the lust for pleasure, the four abodes of consciousness grasping for [their] support.”⁴⁸⁷

“Desire in the realm of form (feeling, perception and *saṃskāra*) is abandoned. Once it is abandoned, the fetters created by thoughts and bound to form are cut. Once the fetters created by thoughts bound to form are cut, the grasping for supports is ended. Once the grasping for the supports is ended, consciousness has no abode and cannot again grow and increase.”⁴⁸⁸ (8).

Consciousness (*vijñāna*) in as far as it is grasping consciousness is [compared to] tainted seeds drifting through existence⁴⁸⁹. Why is it [like] tainted seeds? Because it abides in form, feeling, perception and *saṃskāra* – these four (the four abodes of

⁴⁸⁶ 識為諸有種，境是識所行，見境無我時，諸有種皆滅。

⁴⁸⁷ 種子者，譬取陰俱識。地界者，譬(色，受，想，行)四識住。水界者，譬貪喜四取攀緣識住。The corresponding text in the *Samyutta nikāya* is SN III, p.54. In the Pāli version the comparison is not played correctly, while the Chinese text is without contradiction.

⁴⁸⁸ 色(受，想，行)界離貪；離貪已，於色封滯意生縛斷；於色封滯意生縛斷已，攀緣斷；攀緣斷已，識無住處，不復生長增廣。

⁴⁸⁹ 流轉三有的種子。三有 has a number of meanings. Among them are the *three realms of existence*, the *lifetime (existence) of the individual*, as well as *impure, tainted* (as the reason for drifting through existence) (*Foguang dacidian*, p 548). Yinshun’s usage leaves room for all these meanings; my translation is only an approximation.

consciousness). When consciousness manifests its objects, it is bound to them because of the lust for pleasure. The grasping consciousness clings to its support and does not let it go. Thereby it becomes [like] tainted seeds drifting through existence. If desire is abandoned, the consciousness is not bound by the lust for pleasure and does not cling to its support without letting go. Thus [without support] consciousness is without abode – “the tainted seeds of existence are thereby destroyed.”

The metaphor of the white and the black ox that are tied together points in the same direction. However concerning the [twelve] internal and external bases (*genjing* 根境) it is said: “It is not that thoughts are bound to the *dharma*, nor is it that the *dharma* [are bound] to thoughts. (...) But if between [thoughts and *dharma*] there is desire and greed, then they are bound together.” (9) The *Weimo jing* says: Only because of the grasping for supports in the three realms there arise views of existence and not existence. If these two views did not arise, there would be a state where there was nothing to attain. The grasping for supports – the root of the sickness of life and death – would then be cut off. <YFSS, 151>

The *Āgama* and the Mahāyāna sutras agree completely. However, the *Āgama* stresses the abandonment of desires (*trṣṇā*, *anunaya*) while the Mahāyāna stresses the abandonment of views (*dṛṣṭi*). The root of the sickness of birth and death the “grasping for support” is neither the subject nor the object. It happens when both come into contact, there is the worry about supports, the worry defiled by lust and clinging to views. Defilement by lust and clinging to views: this is what the “Buddhadharma” calls lust for a self (*woai* 我愛) (or view that assumes a self, arrogance of assuming a self). It is overcome by [the view of] no-self (*wuwo* 無我). The “Mahāyāna” calls it view that assumes a self, view assuming (that) *dharma* (arise out of their own nature). Once the views assuming a self-nature in self or *dharma* are abandoned, there is nothing to hold on to anymore. Therefore: “Emptiness is not because of the emptiness of (the mind in) *samādhi*, neither is there emptiness because the objective spheres like form etc. [are empty](...) Between these, there is the teaching of the Middle

Way, abandoning the doctrines of these two extremes. What is called the various *dharma*, produced through the aggregation of causes and conditions, in these aggregated *dharma* not one fixed thing can be found. Therefore they are empty. (...) Because there is no self-nature this means final emptiness.” (10). The treatise masters have sought to refute the non-Buddhist systems and the Hīnayāna by [the three emptinesses] “Emptiness by analysis [into subtle particles] (*fēnpokong* 分破空),” “Emptiness by contemplation (*guankong* 觀空),” and “Emptiness of self-nature.” They sought to show that all teachings do abandon idle talk, and [lead towards] silent extinction. They are not mere arguments. All arguments can be refuted. For the Dharma of the Buddha it is said: “the Great Saint taught the Dharma of Emptiness to abandon all views.”

- (1) *Baizi lun* (T. vol.30, 252c).
- (2) *Dazhangfu lun* (T. vol.30, 268a).
- (3) *Zhongguanlun shu* Fasc.3 (T. vol.42, 40c).
- (4) *Dabanniepan jing* Fasc.27 (T. vol.12, 524a-b).
- (5) *Dazhidu lun* Fasc.18 (T. vol.25, 190b-191a).
- (6) *Dazhidu lun* Fasc.12 (T. vol.25, 150a), *Dazhidu lun* Fasc.20 (T. vol.25, 207b).
- (7) *Weimojie jing* Fasc.2 (T. vol.14, 545a).
- (8) *Xiangying bu* 22, *Yun xiangying* (*Nanzhuan* [i.e. the Japanese translation of the Pāli Canon] vol.14, 85-87).
- (9) *Zaahan jing* Fasc.9 (T. vol.2, 60b). *Xiangying bu* 35, *Chu xiangying* (*Nanzhuan* vol.15, 260-261). <YFSS, 152>
- (10) *Dazhidu lun* Fasc.74 (T. vol.25, 581b-c). [Repeated from YFSS, 140].

***Yi fofa yanjiu fofa* – Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen⁴⁹⁰**

<MYJ 16, S. 1> Seit ich vor einem Jahr nach Taiwan gekommen bin, habe ich viele moderne Werke zum Buddhismus gelesen. Ein Satz hat meine besondere Zustimmung und Sympathie gefunden.⁴⁹¹ Er lautet: “Wir sollten Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen (*women ying yi fofa lai yanjiu fofa* 我們應以佛法來研究佛法)”. Das ist vollkommen richtig! Wir sagen und schreiben immer Buddhadharma, Buddhadharma. Aber wenn wir den Standpunkt des Buddhadharma verlassen, und uns von weltlichen, gewöhnlichen Ansichten leiten lassen, die Maßgaben eines weltlichen Studiums benutzt, um den Buddhadharma auszumessen, es zu erforschen, was soll das dann werden? Man erreicht weder das eine noch das andere, es ist nicht Fisch noch Fleisch. Es tut Not, “Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen” – ja, es ist unabdingbar. Aber was heißt, “Buddhadharma durch Buddhadharma” erforschen? Der Vorsatz ist schnell gefasst, aber seine Bedeutung harrt noch der Klärung. Ich will also nun, da ich in die Berge zurückgekehrt bin, die freien Tage am Jahresende dazu nutzen, meine Ansichten hierüber kundzutun, als eine Neujahrsgabe für alle. Ich wage nicht zu sagen, der kleine Teil von dem, was ich vom Buddhadharma verstehe, sei absolut richtig. Dennoch will ich ihn denen, die auch “Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen” präsentieren.

Auch ich glaube also, man muss “Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen”. Ich glaube, dass die Erforschung des Buddhadharma sich nicht nur in der Besprechung von Dingen wie Leere und Fülle, Prinzip und Ding, Geist und Wesensnatur erschöpft, sondern die Gesamtheit des Buddhismus umfassen sollte, und zwar die Überlieferung (*jiao* 教), deren Prinzipien (*li*

⁴⁹⁰ MYJ 16, 1-14. Zuerst veröffentlicht 1954. Eine andere mögliche Übersetzung wäre: “Den Buddhismus durch den Buddhadharma erforschen.” Ebenso: “Die Lehren des Buddhismus mit der Lehre des Buddha erforschen.”

⁴⁹¹ Als ich Yinshun im Januar 2001 nach diesem Text befragte, konnte er sich leider nicht mehr an den Titel erinnern.

理), die Praxis (*xing* 行) und deren angestrebte Resultate (*guo* 果). <MYJ 16, S. 2> Die Überlieferung – das meint alle Schriften des Tripitaka, einschließlich der Werke buddhistischer Kunst. Die Gestalt der Überlieferung zeigt sich in allen Wahrnehmungsbereichen der sechs Sinne; in allen kann der Buddhadharma zum Ausdruck gebracht werden. Die Prinzipien – das meint die Summe aller Bedeutungen, ihr letzter tiefer Sinn. Die Praxis – das meint die Methoden der Übung des jeweiligen Übenden und die Regeln, die den gesamten Sangha in Harmonie vereinen. Die Resultate – das meint die Resultate [der Heilswege] des *Śrāvaka*, *Pratyeka*⁴⁹² [-Fahrzeugs] und des Buddha.

Wie soll man die Gesamtheit des Buddhadharma erforschen, so dass man sagen kann, man erforsche Buddhadharma durch Buddhadharma? Ich glaube, dass, wenn man den Buddhadharma in seiner Gesamtheit erforscht, jenes Buddhadharma, welches als Methode dienen soll, das grundlegendste und allgemeinste Prinzip (*fa* 法則) sein muss, man könnte auch sagen: das allerhöchste Prinzip.

Der Buddha spricht von “der Natur aller *dharma*, der Wohnstatt aller *dharma* und dem Seinsbereich aller *dharma* (*faxing*, *fazhu*, *fajie* 法性 法住 法界⁴⁹³)”. Damit meint er den grundlegenden, den dauernden und den allgegenwärtigen Aspekt des wahren Dharma (*zhengfa* 正法). Der wahre Dharma, der an jedem Ort, zu jeder Zeit wirkt und alle Dinge umfasst. So groß wie die Welt, so klein wie ein Staubkorn, so mittig wie das Herz. Der wahre Dharma schließt alle Dinge harmonisch in sich ein, nichts liegt jenseits davon. Darum wird gesagt: “Kein *dharma* liegt außerhalb der Dharmanatur”, “alle *dharma* sind So-Sein (*ru* 如).” Das ist der allgegenwärtige, allem zugrunde liegende Dharma. Nur wenn man diesem folgt, wenn man dies für die Erforschung des Buddhadharma nutzt, nur dann kann man davon sprechen, dass man Buddhadharma durch Buddhadharma erforscht. Dann wird

⁴⁹² Für eine Erklärung von *Śrāvaka* und *Pratyekabuddha* s. Fn Kap. 2.3.5.2.

⁴⁹³ Diese Triade kann auch anders übersetzt werden. Bei Yinshun beschreiben diese drei Aspekte hier vor allem die allumfassende Gültigkeit von “Entstehen in Abhängigkeit (*yuan qi* 緣起)”. (Vgl. *Zhongguan xin lun*, MYJ 9, S. 38f).

Methode und Resultat der Forschung nicht ein veränderter Buddhadharma sein, der mit sich selbst im Widerspruch steht.

Was ist nun der wahre Dharma von “Dharmanatur, Dharmadauer und Dharmawelt”? Geht man von dem Bereich der Gegensätze in den Bereich des Absoluten, spricht man vom Dharma als von “leerer Wesensnatur (*kong xing* 空性)”, als “wahres So-Sein (*zhenru* 真如)”, oder auch als “das Siegel der einen wahren Eigenschaft (*yishixiang yin* 一實相印)”. <MYJ 16, S. 3> Geht man [den umgekehrten Weg] von der absoluten, einen Dharmanatur in die Welt der Unterschiede, dann stellt sich [der wahre Dharma] eben in den drei Siegel [-sprüchen] der Entstehung in Abhängigkeit dar, nämlich:

Alle Vorgänge sind wesenhaft unbeständig (*zhu xing wu chang xing* 諸行無常性).⁴⁹⁴

Alle Dinge sind ohne Selbstnatur (*zhu fa wu wo xing* 諸法無我性).

Das Wesen von Nirvana ist Stille (ohne Entstehung) (*nieban jijing* (*wu sheng*) *xing* 涅槃寂靜(無生)性).

Weil nichts beständig ist, ist – recht betrachtet – alles flüchtig wie ein Gedanke. Ein sich selbst ähnlicher, sich selbst fortsetzender Prozess des Werdens und Vergehens. Weil nichts Selbstnatur besitzt, gibt es objektiv betrachtet⁴⁹⁵ nichts, was nicht aus anderem entstanden ist, mit anderem zusammenhängt; Phänomene, die, voneinander abhängig, sich sammeln und wieder auflösen. Weil es nichts gibt, dessen Wesensnatur aus sich selbst entstanden ist, gibt es, direkt betrachtet, deshalb in keinem

⁴⁹⁴ In einem abhidharmischen Kontext müsste 行 mit *saṃskāra* übersetzt werden. In diesem dreiteiligen Sinnspruch, der nur im östlichen Buddhismus verbreitet ist, ist “Vorgänge” wohl die angemessenere Übersetzung.

⁴⁹⁵ *shuguan* 豎觀 “recht betrachtete”, *hengguan* 橫觀, “objektiv betrachtet.” Yinshun greift hier auf Formulierungen aus seinem Essay zum *Zhongguan jin lun* (MYJ 9, S.34) zurück. Der Text zeigt, wie sehr Yinshun aus einer Madhyamaka Perspektive argumentiert. Seine *wahre Lehre* des Buddhismus ist identisch mit der Interpretation von *pratīyasamutpāda* als *śūnya*.

dharma eine Wesensnatur, und es existiert nichts, was nicht die stille Dharmanatur wäre, die nicht entsteht und nicht vergeht. In den Abhandlungen von Nāgārjuna⁴⁹⁶ heißt es: Die drei Dharma-Siegel, sind eben das eine Dharma-Siegel. Wenn man das eine Dharma-Siegel ablehnt, wird man auch die drei Dharma-Siegel nicht verstehen. Das wahre Prinzip kann nicht widersprüchlich sein. Das ist, was der Buddha gelehrt hat – die Methode alle Dinge zu erforschen (*yiqie fa de yanjiu fa* 一切法的研究法), und gleichzeitig die Entfaltung dieser einen Methode in Raum und Zeit.

Erforscht man den Buddhadharma, sollte man diese Prinzipien beherrschen, diesen Prinzipien folgen! Ich glaube, nur so erforscht man Buddhadharma durch Buddhadharma, nur so kann man einen Buddhismus erfahren, der nicht in Widerspruch zum Buddhadharma steht. Sind aber wir diesem Weg, Buddhadharma mit diesen [Prinzipien des] Buddhadharma zu erforschen, jemals wirklich gefolgt?

1. Das Prinzip “Alle Vorgänge sind unbeständig”.

Zuerst muss man zugeben, dass sich der Buddhadharma ständig wandelt. Ein Sutra sagt: “Ob der Buddha in der Welt erscheint, ob er nicht in ihr erscheint, die Natur aller *dharma*, die Wohnstatt aller *dharma* [bleibt davon unberührt]⁴⁹⁷”, dies betrifft den fortdauernden, allgemeinen Charakter aller *dharma*.

Eines Tages auf kluge Weise in Worte gebracht, wurde [der Buddhadharma] schließlich zu Lehrsätzen und Sentenzen in den Schriften der Lehre. Es entwickelte sich weiter in eine Theorie, die zur gedanklichen Analyse dient, verbreitete sich als weltliche Wahrheit (*shidi* 世諦) und illustriert auf diese Weise das Prinzip, dass alle Vorgänge unbeständig sind, und sich fortwährend verändern. Selbst das System der rituellen Verrichtungen, die liturgischen Gegenstände (*fawu* 法物), die den Buddhadharma

⁴⁹⁶ Yinshun zitiert hier sinngemäß, nicht wörtlich.

⁴⁹⁷ 若佛出世，若不出世，法性法住 findet sich so nicht im Kanon. Es gibt jedoch eine Reihe ähnlicher Stellen etwa: 若佛出世若不出世，如是諸法常無變易，法性法界法定法住 (T.vol.6, 506a). Yinshun zitiert die als Zitate ausgewiesenen Stellen aus dem Gedächtnis.

ausdrücken usw., auch sie sind alle einer ständigen Evolution unterworfen.

<MYJ 16, S. 4> Um die institutionelle Ordnung des Buddhismus als Beispiel zu nehmen: Als Shakyamuni Buddha einst [nach seiner ersten Predigt] im Hirschpark [zu Sārnāth] zum erstenmal fünf Bhikkhus in die Hauslosigkeit führte, war die Zahl [seiner Schüler] gering und deren Intellekt scharf. Es bedurfte nur einiger einfacher Regeln für das Leben von Lehrer und Schülern. Erst als die Gläubigen, die in die Hauslosigkeit zogen, zahlreich wurden, brauchte man von allen respektierte Regeln für ein harmonisches Zusammenleben, die Unterweisung in der Übung und die Anpassung an die Umwelt. Nach zwanzig Jahren führte [der Buddha daher] die Gebote (*jie* 戒) ein, und die Organisation wurde von Tag zu Tag straffer. Die Regeln der Mönchsgemeinde wurden aus den verschiedensten Gründen verschärft und wieder gelockert, gelockert und wieder verschärft. Nach dem Tod des Buddha kamen in der Schülerschaft, aufgrund unterschiedlicher Denkweisen und Umweltbedingungen, sehr verschiedene Ordensregeln auf. Die einen gingen von der Strenge zur Pedanterie, wie die Sthaviravādin. Die anderen gingen von Liberalität zur Freizügigkeit, wie die Mahāsāṅghikā. Auch als der Buddhismus nach China kam, gab es von Anfang an Regeln des Zusammenlebens, obwohl zunächst nicht auf der Basis eines vollständigen Vinaya-Regelwerkes. Später wurden zuerst in den Tempeln der Vinaya Schule eine Meditationshalle eingerichtet. Als später wiederum [Meister Huaihai] um die Meditationshallen die Conglin-Klöster (*conglin* 叢林) etablierte, entstanden langsam die “Klaren Regeln” des Meisters.⁴⁹⁸ Auch diese “Klaren Regeln” sind jedoch je nach Zeit und Ort verschieden [auszulegen]. Heute

⁴⁹⁸ Huaihai 懷海 (720-814), ist eine wichtige Figur in der Geschichte des chinesischen Buddhismus. Seine “Hundert Klaren Regeln” (*Baizhang qinggui* 百丈清規) wurde zum einflussreichsten Regelwerk für die Ordnung in den großen Zenklöstern Chinas. Nicht zu verwechseln mit den Ordensgelübden, ist das *Baizhang qinggui* eine Regelsammlung spezifisch für das Leben von Mönchen in einem Zenkloster. Da nach der Song-Zeit fast alle Klöster entweder der Zen oder der Reinen-Land Richtung angehörten, waren diese Regeln von großer Bedeutung für die materielle Kultur des Buddhismus.

nun entstehen allmählich Gemeinschaften von Mönchen und Nonnen, die, anders als früher, nicht den Vinaya oder die Meditation zum Zentrum haben, sondern die Erforschung der Bedeutung [des Buddhadharma].

Alles in allem, der Buddhadharma kann sich auf seinem Weg durch die Welt, weder auf der Ebene der Ideen, noch auf der der Institutionen, der Herrschaft des Prinzips von Unbeständigkeit und Wandel entziehen.

Wenn man [erstens] den Buddhadharma für etwas unveränderliches hält; oder wenn man [zweitens] glaubt, dass er sich während der Lebenszeit des Buddha verändern konnte, aber den Nachgeborenen nichts übrig bliebe, als dem damals Festgelegten brav zu folgen, dass er für “alles in der Welt das rechte Maß ist, und man es Hunderte von Generationen lang [in gleicher Weise] üben kann”; oder wenn man [drittens] glaubt, dass nur die großen Lehrer von einst etwas zum Dharma beitragen oder verwerfen konnten, und uns nur übrig bliebe, dem zu folgen; wenn man das glaubt, dann steht man im Widerspruch zum Buddhadharma – zu dem Buddhadharma des Prinzips “Alle Vorgänge sind unbeständig”.

<MYJ 16, S. 5> Unbeständigkeit heißt Entstehen und Vergehen. Entstehen bedeutet Entstehen in Abhängigkeit. Dieses ist nicht ein Entstehen von Resultaten, die durch Ursachen [eindeutig] determiniert sind, jedoch auch nicht ein Entstehen von Resultaten ohne Beziehung zu Ursachen. Wir sollten das wesenlose Entstehen in Abhängigkeit – [die Bedeutung] des Prinzips “Alle Vorgänge sind unbeständig” – für die Erforschung und das Verständnis des Buddhadharma benutzen, für jede Schulrichtung, jede Idee, jede Übungsmethode, jede Institution, für die Entstehung jedes Dinges.

Nehmen wir Asaṅgas *weishi* 唯識 (*vijñaptimātra*)-Lehre als Beispiel:

Gesetzt man sagte, Asaṅgas Lehre wäre zur Zeit des Buddha bereits vollständig [von Buddha] errichtet worden. Asaṅga hätte sie von Maitreya gehört und sie weitergegeben ohne sie zu verändern. Das ist gleichbedeutend damit zu sagen, dass ein ehemals vollendetes Ding aufs Neue in Erscheinung tritt, das hieße dann “aus sich selbst entstanden (*zi sheng* 自生)”, und das

ist nicht vereinbar mit dem abhängigen Entstehen des “Alle Vorgänge sind unbeständig”.

Oder man sagt, es hätte [die Weishi-Lehre] zur Zeit Buddhas gar nicht gegeben, Asaṅga hätte [seine Begegnung mit] Maitreya nur erfunden und die Lehre selbst entwickelt, oder irgendeine Schultradition hätte sie direkt hervorgebracht. Auch das trifft es alles nicht, dass hieße, die Lehre wäre “aus anderem entstanden (*ta sheng* 它生)”.

Oder man sagt, obwohl es die Weishi-Lehre eigentlich schon gegeben hätte, sei sie erst durch verschiedene Schulen initiiert und durch verschiedene Umweltbedingungen zum Vorschein gebracht wurden. Das wäre dann “aus Zusammenwirken entstanden (*gong sheng* 共生)”, aber auch das ist nicht Entstehen in Abhängigkeit.

Oder man sagt [die Lehre] wäre einfach so entstanden und es gäbe keine Gründe dafür, das wäre dann die falsche Ansicht des “grundlosen Entstehens (*wuyin sheng* 無因生)”.

Ja, wie ist sie denn nun eigentlich entstanden? Abhängiges Entstehen, karmatisches Entstehen, ist der Prozess einer illusionären, wesenlosen Entwicklung. Zunächst muss man folgendes verstehen: Asaṅgas Weishi-Lehre ist [bereits] die Entwicklungsstufe der Errichtung (*chengli* 成立). Als die Zeit gekommen war, wurden die besonderen Charakteristika, die Bedeutungssensenz der Weishi-Lehre [durch Asaṅga] vollständig und mit Gewissheit errichtet. Sie hatte keine unveränderliche Selbstnatur zur Wurzel, sondern ist inmitten unentwegter Evolution errichtet worden, einer Evolution, die sich auch nach dieser Errichtung fortsetzte. Zur Zeit des Buddha gab es Tendenzen in Richtung [der Weishi-Lehre], es gibt Sätze [von ihm], die im Sinne von *weishi* interpretiert werden können. <MYJ 16, S. 6> Die Evolution erreichte die Stufe von Asaṅgas Lehre auf verworrenen Wegen nach vielen Fragen und Ideen. Natürlich geschieht dies aufgrund wichtiger Gründe und Bedingungen (*yinyuan* 因緣). Die Bedingungen für die Errichtung der Weishi-Lehre in einem entfernten Winkel der Welt des indischen Buddhismus und ihrer raschen Ausbreitung und Reifung, lagen, neben den – mal förderlichen, mal hindernden – Strömungen der damaligen Geisteswelt, vor allem im Zusammenspiel der

Traditionslinie Asaṅgas, seiner langen [spirituellen] Übung, sowie seines eigenen intensiven Nachdenkens. Es brauchte all dies, um die Weishi-Lehre von Asaṅga hervorzubringen. Einmal errichtet, wurde sie von großen Lehrern wie Vasubandhu, Dignāga und Dharmapāla weitergeführt, auch hier in unentwegter Evolution. Dennoch ist im Ganzen die besondere Qualität der Weishi-Lehre nicht aufgegeben worden, in ihren wichtigsten Aussagen blieb sie sich im Ganzen treu. Sie ist wie ein Fluss mit vielen schwarzen Farbpartikeln; wie sich der Fluss auch windet, er verliert das Merkmal der Schwärze nicht und bleibt immer ein schwarzes Wasser.

Spricht man jetzt [nicht vom Aspekt des Werdens im Prinzip des] “Alles Vorgänge sind unbeständig” [, sondern vom Aspekt des] Vergehens, dann zeigt sich, dass vom Standpunkt der leeren Vorgänge des abhängigen Entstehens dieses Vergehen kein Nicht-Vorhanden-Sein bedeutet, und auch keine Zerstörung, sondern nur ein Phänomen innerhalb der Harmonie des abhängigen Entstehens. Seine Existenz ist von der gleichen Art wie die des Werdens. Nur wenn man nicht berücksichtigt, dass das Vergehen nur ein *dharma* [in der Kette] des abhängigen Entstehens ist, kann man sagen “Vergehen hat kein Resultat.”⁴⁹⁹ Wenn man daher Buddhismuskunde studiert, muss man die karmatischen Zusammenhänge des Verfalls und des Verschwindens von Schulen, Ideen und Institutionen im Einzelnen untersuchen. Gleichzeitig ist das Vergehen selbst als [ein Glied in der Kette des] abhängigen Entstehens [zu sehen]. Es hat [als solches] unbedingt einen Einfluss auf die Zukunft, und wird zu einer karmatischen Ursache für das Werden und Vergehen späterer Gedankensysteme. Es stimmt, dass die Geschichte das, was bereits vergangen ist,

⁴⁹⁹ *Mie bu dai yin* 滅不待因 taucht im ganzen Werk Yinshuns nur an dieser Stelle auf. Der Ausdruck entstammt der Abhidharma Literatur (s.z.B. 俱舍論記 T.vol.41, 201c). Im ursprünglichen Kontext geht um die ontologische Stellung des *dharma* “Vergehen (滅).” Nach einer dort vertretenen Lehrmeinung ist “Vergehen” unauflöslich mit “Werden (生)” verbunden und hat daher für sich kein Resultat, keine Wirkung. Dem widerspricht Yinshun hier, aber nur ein “Insider” könnte diese Aussage einordnen.

nicht noch einmal aufführen wird. In der Evolution des abhängigen Entstehens jedoch hat eine geschichtliche Tatsache einen tiefgreifenden Einfluss auf das Entstehen der gesamten Zukunft.

<MYJ 16, S. 7> Alle Buddhismusforscher heute, benutzen einen historischen Blickwinkel für ihre kritische Arbeit an den Texten. Wenn man jedoch das Prinzip der Unbeständigkeit (*wuchang* 無常) nicht richtig anzuwenden weiß, kommt man oft zu sehr dümmlichen Ergebnissen. Manche beginnen mit dem Vorsatz, mittels Textkritik die Wahrheit zu suchen. Sie sympathisieren mit dem Buddhismus zur Zeit des Buddha, machen ein großes Aufheben um den Buddhismus Sri Lankas und Thailands und kritisieren alle anderen [Traditionen]. Diese Betrachtungsweise vernachlässigt nicht nur die Notwendigkeit einer Entwicklung gemäß den Bedingungen in Zeit und Raum, sie sind auch blind gegenüber den Anstrengungen und Leistungen des späteren Buddhismus in bezug auf die wahre Bedeutung der buddhistischen Lehre. Umso älter, umso wahrer, umso besser. Mit diesem Standpunkt sind die Klassiker Gelehrten der Qing-Zeit zuletzt zu dem Schluss gekommen, dass Konfuzius seine Reformen aus dem Althergebrachten entwickelt hat. Ich glaube ein ungeschickter Buddhist, der einem ursprünglichen Buddhismus anhängt, muss auf diese Weise zu dem irrigen Schluss kommen, die Leistung Shakyamunis liege in der Weiterentwicklung der indischen Zivilisation.

Andere Gelehrte, verwirrt durch die Evolutionslehre, glauben die Entwicklung von Hīnayāna zu Mahāyāna, von den Prajñāpāramitā-Schulen über *weishi* zum esoterischen Buddhismus, und weiter von *Zuo yujiacheng* 作瑜伽乘 (*shibu* 事部), und *Fangbian yujiacheng* 方便瑜伽乘 (*xingbu* 行部) bis zum höchsten Yoga (*wushang yujia* 無上瑜伽)⁵⁰⁰, diese Entwicklung sei je später, desto fortgeschrittener und daher umso

⁵⁰⁰ Die drei letzten Stufen stammen aus dem neunstufigen *Panjiao*-System der tibetischen Nyingma-Schule.

vollkommener. Das ist gerade das Gegenteil der ersten Ansicht und doch genauso falsch.

Betrachtet man das Werden und Vergehen des einen Systems und das Werden und Vergehen eines anderen Systems vom Standpunkt des Prinzips "Alle Vorgänge sind unbeständig" aus, dann ist das erste die Ursache und das zweite das Resultat in einer Kette des Wandels. Es ist weder ein unausweichlicher Fortschritt noch ein Rückschritt.

Sowohl der Buddhadharma als Ganzes, wie auch ein einzelner Gedanke, eine Institution oder ein Ritus, sie alle bewegen sich unter Phänomenen die aufsteigen, untergehen oder an ihrem Ort beharren. Auf jeder Stufe der Entwicklung wird Neues errichtet und Altes aufgegeben. Von all den Unterschieden her die Gesamtgestalt untersuchend, erweist sie sich als heterogen und kompliziert. Das "je älter, desto wahrer" vernachlässigt, dass der wahre Sinn in einem späteren Abschnitt der Entwicklung noch deutlicher erstrahlte. Das "je später, desto vollkommener", sieht nicht, dass es zu Fehlentwicklungen und irren Ansichten kam. Wir sollten, gemäß dem Prinzip "Alle Dinge sind unbeständig", in der Evolution des Buddhismus die gesunden Entwicklungen des wahren Dharma und dessen richtige Anpassungen erkennen.

<MYJ 16, S. 8> Die drei Welten sind nur Illusion, es gibt kein Werden und Vergehen, das in Momente des vorher oder nachher getrennt ist. Die sich fortsetzende Kette von Ursache und Wirkung ist Entstehen in Abhängigkeit, ein sich endlos fortsetzender Prozess. Deshalb, wenn die Ursache Vergehen und das Resultat Entstehen ist, so heißt das nicht, dass aus dem Ende eines X ein neues Y geboren würde, sondern das zwischen X und Y eine untrennbare Verbindung besteht. Erforscht man daher den Buddhadharma, muss man aus den unendlichen irrigen und komplizierten Wandlungen das herausgreifen, was sich in allem als das Gemeinsame fortsetzt. Vielleicht handelt es sich [bei dem zu erforschenden] um einen Buddhadharma aus dem Bedeutungsbereich [der Schulen] des esoterischen Buddhismus, vielleicht um einen aus dem Bedeutungsbereich [der Schulen] des Mahāyāna, oder des Weltüberwindenden-Dharma (der drei Fahrzeuge), oder des Weltlichen-Weltüberwindenden-Dharma

(der fünf Fahrzeuge)⁵⁰¹, oder vielleicht handelt es sich auch um [Lehren] aus dem Bedeutungsbereich einer [bestimmten] Zeit oder eines Ortes, einer Schule oder einer Tradition. Dies muss man aus der immer neuen, niemals alten Unbeständigkeit herausarbeiten. Das, was mit gemeinsamer, verbindender Theorie oder Ordnung gemeint ist, ähnelt dem, was sich inmitten aller Wandlung nicht wandelt, aber es ist keinesfalls ein Selbstheit von wahrer, ewiger Existenz. Es ist vielmehr das, was im Fluss des Wandels von relativer Beständigkeit ist und was in der Weishi-Lehre “beinah wie eines, beinah wie ewig während (*si yi si chang* 似一似常)” genannt wird.⁵⁰² Nur in einer solchen Forschung wird der Buddhadharma eine Einheit bilden und ist mehr als nur eine Vielzahl von Einzelphänomenen.

2. Das Prinzip “Alle Dinge sind ohne Selbst (*zhu fa wu wo* 諸法無我)”

“Alle Dinge sind ohne Selbst” ist die Mitte der drei Dharma-Siegel des abhängigen Entstehens. Es ist der Angelpunkt, will man das Ziel des Studium des Buddhismus erreichen. Wir wollen hier nun nicht darüber reden, wie man tief in die wahre Bedeutung der Erfahrung des Ohne-Selbst eindringt, sondern vielmehr von zwei Aspekten aus erläutern, wie dieses Prinzip in der Forschung anzuwenden ist. Wenn man den Buddhadharma erforscht, sollte das aus dem Geist des “Ohne-Selbst” geschehen. Ohne-Selbst, das heißt, die falschen Ansicht von [der Existenz] eines Ich (eines seelenhaften Ich) aufzugeben, und nicht alles vom Ich aus zu begreifen. <MYJ 16, S. 9> Für das Studium des Buddhadharma heißt das, nicht an den Vorurteilen eines Ich festzuhalten, sondern ohne jede Vorurteile an die Arbeit zu gehen. Wenn die subjektiven Vorstellungen zu stark sind, ist es schwierig, die eigentliche Bedeutung der Schriften zu erfassen.

⁵⁰¹ S. Kap. 2.3.5.2. Eine ausführliche Erklärung der letzten Begriffe findet sich in *Cheng fo zhi dao*, S.53ff. Kurz gesagt steht das dreifache Fahrzeug für die Heilswege der Śrāvakas, der Pratyekabuddhas und der Bodhisattvas. Das fünffache Fahrzeug fügt diesen drei, die Wege der Menschen und der Götter hinzu.

⁵⁰² Etwa in Fazangs Kommentar zum *Qixin lun*. (T. vol.44, 255c).

Aus der Perspektive des Buddhadharma ist Wissen eine Funktion, die sich aus der Beziehung von Wissbarem und Gewusstem ergibt. Es gibt kein absolut objektives Wissen, das ganz ohne subjektive Beimischungen ist. Wissen ist außerdem immer begrenzt durch die Erfahrungen der Vergangenheit. Aber wenn es gelingt, die eigenen vorgefassten Ansichten nicht zu beachten, dann wird es im Augenblick der Formation des Wissens möglich, näher in den eigentlichen Gehalt der Schriften vorzustoßen. Die Schriften sind ursprünglich mit Hilfe der von den Menschen gemeinsam anerkannten Bezeichnungen entstanden. Im allgemeinen halten jedoch Gelehrte, die mit einer Sekte [oder Schule] affiliert sind, störrisch an der Übung und der Interpretation ihrer Sekte [oder Schule] als Standard fest. In ihren Studien und Vorträgen fragen sie nicht nach dem Inhalt der Sutren, sondern stülpen ihnen die Interpretationen über, die sie schon gelernt haben. Sie fragen nicht nach der Kopfgröße des Gegenübers, sondern setzen ihm die eigene Kappe auf. Geht man mit dieser Auffassung an das Studium des Buddhadharma, ist das Ergebnis abzusehen. Es ist nicht einfach, aber wir müssen, immer wenn wir uns ans Lernen machen, darauf acht geben, unsere eigenen Ansichten Stück für Stück weniger wichtig zu nehmen. Um auf die Methode einzugehen, mit der Vorurteile vermindert werden können: Der große Lehrer Jizang 吉藏 [549-623] sagte: “Wenn man das verspielte Theoretisieren völlig loswerden kann, erscheint die eigentliche Bedeutung der Sutren und Śāstra wie von selbst.” Das sind seltengute Worte. Im Studium eines jeden Sutras und Śāstra sollte man niemals der eigenen Kleverness oder vorgefassten Meinungen folgen, genauso wenig sollte man den alten Erklärungen, oder den Kommentaren der großen Übersetzer nachhängen. Am Besten man sucht eine Erklärung im Textkorpus eines jeden Sutras oder Śāstra für sich, und versucht, den Text in seinem inneren Zusammenhang zu erhellen. Gewinnt man keine Klarheit über eine Definition oder eine Aussage, sollte man zuerst in den Schriften nachsehen, die in ihrer gedanklichen Tradition diesem Sutra oder Śāstra nahe stehen. Wenn man etwa die *Prajña* Sutren studiert, kann man auch das *Siyifantiansuowen jing* Sutra 思益梵天所問經 [T.586], das *Chishi jing* Sutra 持世經 [T.482], das *Zhufawuxing jing* 諸法無行經 [T.650] und das *Wujinyi jing*

Sutra 無盡意經 [T.403] zu Rate ziehen, sowie das *Zhongguan lun Śāstra* 中觀論 [T.1564] und das *Dazhidu lun Śāstra* 大智度論 [T.1509].

<MYJ 16, S. 10> Wenn man etwas nicht gleich versteht, so ist das völlig legitim. Man sollte dann “nach langem Lernen die Frage offen lassen,”⁵⁰³ sich eine Notiz machen, und sich Zeit lassen mit der Suche nach einer Antwort. Anstatt auf weit hergeholter Erklärungen zu verfallen, sollte man die Sache entspannt angehen. Wenn man weiß, dass man etwas nicht verstanden hat, muss man oft nur abwarten, bis man ein wenig an Wissen gewinnt, und die Frage klärt sich plötzlich wie von selbst. Bei solch einer Forschung muss man zwar ein wenig mehr Nachdenken, das Ergebnis wird aber sicher besser sein, als das der Gelehrten, welche die Worterklärungen [der traditionellen Kommentarliteratur] auswendig lernen, abschreiben und (vom klassischen ins moderne Chinesisch) übersetzen.

“Ohne-Selbst”, das sagen wir oft, und wir haben uns daran gewöhnt es zu hören, doch sollten wir es auch auf die Fragen der Forschens und Studierens anwenden.

Von dem Prinzip aus betrachtet, dass alle *dharma* ohne Selbst sind, gibt es in der Welt nichts, was unabhängig für sich existieren würde. Alles hängt mit allem zusammen. Alles wird verwirklicht in einem Prozess der Anziehung und des Abstoßens. Daher haben die Seinsfaktoren kein Selbst, in ihrer Existenz beruhen sie aufeinander, vollenden sie einander, sind die Synthese all ihrer Zusammenhänge. Das gilt für alle *dharma*, auch der Buddhadharma bildet hier keine Ausnahme.

Der Kern der Lehren der chinesischen Tiantai-Schule etwa sind die Abhandlungen Nāgārjunas. Auf ihrer Basis hat die Tiantai-Schule die [Lehren der] nördlichen Schulen *Dilun* und *Chan* inkorporiert, sowie die [der] südlichen Schulen *Chenglun* und *Sanlun*, gleichzeitig wurden diese Schulen einer Kritik unterzogen. Die subtilen Konzepte der Tiantai-Schule wie: “Die Drei

⁵⁰³ *Duowen queyi* 多聞闕疑. Aus den Analekten des Konfuzius (Kap. *Weicheng*).

Weisheiten in einem Geist (*san zhi yi xin* 三智一心), “Die fünf Zeitabschnitte [in der Verkündigung der Lehre] (*wu shi* 五時)”, “Die acht [Arten der] Lehre (*ba jiao* 八教)”, “Die vier *Siddhānta* (*si xitan* 四悉檀)”, “Die sechs Stufen des Bodhisattva Weges (*liu ji* 六即)”, oder “Dreitausend [Welten] in einem Gedanken[-augenblick] (*yi nian sanqian* 一念三千)”, all diese Konzepte sind ohne die Ideen der [oben genannten] Schulen – *Chan*, *Dilun*, *Chenglun* und *Sanlun* – gar nicht denkbar.

Die *Dilun* Meister wiederum, übernahmen selektiv auf der Grundlage ihrer eigenen Ideen, Gedanken aus der Tiantai-Tradition und begründeten die Huayan-Schule. Nach *Jingxi* 荆溪⁵⁰⁴ übernahm die Tiantai-Schule langsam Doktrinen aus dem *Huayan jing* Sutra 華嚴經 und dem *Dachengqixin lun* 大乘起信論, und erst auf diese Weise entwickelte sich [später] die “Schule außerhalb der Berge (*shanwai pai* 山外派).⁵⁰⁵” <MYJ 16, S. 11> Diese Entwicklungen sind nicht nur in diachronem, innerbuddhistischem Kontext zu sehen. Auf einer synchronen Ebene stehen sie auch in Zusammenhang mit den Strömungen der nichtbuddhistischen Geisteswelt.

Das ist eben das von anderem abhängige Werden aller selbstlosen Dinge. Die Existenz aller *dharma* ist eine Synthese aus vielerlei Zusammenhängen. Weil es eine solche Synthese ist, besitzt das, was nach außen hin als ein Ganzes in Erscheinung tritt, im Inneren vielfältige Eigenschaften und Funktionen.

So zum Beispiel die ursprüngliche Lehre des Erhabenen, sei es auf der Ebene der eigentlichen Wahrheit (*zhenshi* 真實) oder der von *upāya* (*fangbian* 方便, “(hilfreiche) Mittel”). Diese Lehre, die in einer Gestalt disparate Tendenzen vereinigt, ist endlos tief und weit. Deshalb müssen all die Unterschiede von ihrer scheinbar einen Synthese her erkannt werden; und der Buddhadharma, dem

⁵⁰⁴ Alias *Zhanran* 湛然 (711~782) der sechste Patriarch der Tiantai-Schule.

⁵⁰⁵ Die eine der zwei konkurrierenden Schulrichtungen im Tiantai in der Song-Zeit. Die Diskussion zwischen *shanwai pai* 山外派 und *shannei pai* 山內派 war eines der Hauptereignisse der buddhistischen Scholastik in China.

nur ein einziger Geschmack eignet, muss von seiner scheinbaren Verschiedenheit her verstanden werden. Das bedeutet die ungehinderte [Durchdringung] von Einheit und Verschiedenheit (*zong bie wu ai* 總別無礙) aller selbst-losen Dinge.

Deshalb neigten in der Evolution des Buddhadharma sowohl die eigentliche Wahrheit als auch die *upāya* dazu, sich weiterzuentwickeln. Aus der aus vielen Zusammenhängen konstituierten einen Gestalt, entwickelten sich verschiedene Denktraditionen; es entstanden verschiedene Theoriegebäude; der Buddhadharma verzweigte sich. Ursprünglich eine Gestalt mit vielen Aspekten, blieben [die verschiedenen Strömungen] reich an Gemeinsamkeiten. Im Laufe der Entwicklung kam es aufgrund mancher Gemeinsamkeiten wieder zur Synthesen. Den Synthesen folgten Trennungen und auf die Trennungen wieder Synthesen. Der Buddhadharma wurde auf diese Weise Tag für Tag tiefer und komplizierter. In diesem Prozess gab es auch viele missgestaltete, extreme Entwicklungen, einen pathologischen Buddhismus (*bingtai de fojiao* 病態的佛教). Das beruht auf einer unregelmäßigen Vereinigung und Trennung (*cuozong lihe* 錯綜離合) der selbst-losen *dharma*. Diese unregelmäßige Vereinigung und Trennung geschieht absichtslos, doch brachte sie offensichtlich einige [von der ursprünglichen Gestalt] sehr verschiedene Gedankensysteme und Theoriegebäude hervor. Der Buddhadharma entwickelt sich nicht einfach von A nach B, es ist aber auch keine Entwicklung die parallel von [einer Geraden] A und B verläuft, ohne sie zu berühren; es ist ein unregelmäßiges sich Vereinigen und sich Trennen. <MYJ 16, S. 12> Ob man daher glaubt, dass es im Buddhismus von Anfang an die verschiedensten Denkansätze gegeben hat, oder ob man der Meinung ist, es hätte eine einfache und ungebrochene Linie der Evolution gegeben, etwa vom Hīnayāna zum Mahāyāna, oder von einer Religion der Leere (*kong zong* 空宗) zu einer Religion der Existenz (*you zong* 有宗) etc., all diese Modelle können die wahre Eigenheit des unregelmäßigen Vereinigens und Trennens der selbst-losen *dharma* nicht erklären, sie stellen die Überlieferung auf den Kopf.

3. Das Prinzip “Nirvana ist Frieden” (*niepan jijing* 涅槃寂靜)

Nirvana ist die Zuflucht und Bestätigung dessen, der Buddhismus studiert. In manchen Sutren wird es vom Prinzip der Unbeständigkeit her erschlossen, wenn heißt: “Weil [alles] was wird vergeht, ist stilles Verlöschen Glückseligkeit”⁵⁰⁶. Manche Sutren erschließen dies von dem Prinzip “Alle *dharma* sind ohne Selbst[natur]” her. Dort heißt es dann “Es gibt keine Selbstnatur und daher kein Werden und kein Vergehen. Das eigentlich Anwesende ist Frieden, die Selbstnatur des Nirvana.”⁵⁰⁷. [Manche Sutren sprechen] auch davon, dass es [eine Entwicklung] von [der Einsicht in die] Unbeständigkeit zur [Einsicht in die] Selbstlosigkeit gibt, und von der Selbstlosigkeit dann zum klaren Ausdruck dieses wesenhaft stillen Verlöschens (*jimiexing* 寂滅性).

Im ganzen gesehen, ist dieses wesenhaft stille Verlöschen der abhängig entstandenen *dharma* [der Prozess, in dem] das mit Empfindung Begabte (*you qing* 有情) (d.h. die Gestalten, die im Fluss des abhängigen Entstehens aus den mannigfachen Ursachen gebildet wurden) die verkehrten, verspielten Theorien hinter sich lässt, und seine Gestalt im heiligen Bezirk des wahrhaften Seins verwirklicht. Wie sich überstürzenden Wogen in einen stillen Teich verwandeln, auf dem sich kein Windchen regt. Wie die brennenden Sonnenstrahlen zu einer mondhellen Nacht werden, mit Tauglanz und Duft von Kassiabäumen.

Im Studium des Buddhadharma geht es eben darum. Dies ist die wahre Gestalt aller *dharma*, welche die Befleckung hinter sich gelassen haben. Obwohl es sich nie von uns entfernt hat, können wir ihm doch nicht verstehend begegnen. Alle, die den Buddhadharma erforschen, sollten nicht nur die wahre Bedeutung der Worte in ihren Herzen erfahren, sie müssen auch verstehen,

⁵⁰⁶ 以生滅故寂滅為樂. Diese Stelle findet sich nicht im Kanon. Sinngemäß vgl. 諸行無常/是生滅法/生滅滅已/寂滅為樂 (大般涅槃經 T.vol.1, 204c) oder 一切行無常/斯皆生滅法/雖生尋以滅/斯寂滅為樂 (雜阿含經 T. vol.2, 325b).

⁵⁰⁷ 無自性故不生不滅本來寂靜自性涅槃. Wieder ist das Zitat trotz Anführungszeichen nicht wörtlich exakt wiedergegeben. Yinshun zitiert aus dem Gedächtnis. Der zweite Teil (本來寂靜自性涅槃) kommt an verschiedenen Stellen im Kanon vor. In dem von Yinshun intendierten Sinn findet sich die Passage etwa in 攝大乘論釋 T. vol.31, 202a.

dass die Worte selbst unbeständig und selbst-los sind, sie müssen direkt inmitten der Worte das stille Verlöschen erfahren. In der Vergangenheit haben viele Weisen beim Lesen eines Sutras, beim Hören eines *gāthā*, plötzlich Erleuchtung erfahren und sind in den heiligen Bezirk des stillen Verlöschens eingetreten. Wie etwa Śāriputra beim Hören des *gāthā* vom abhängigen Entstehen, oder Huiyuan 慧遠⁵⁰⁸ als er [die Zeile] hörte: “An nichts haftend, erwacht der Geist⁵⁰⁹”, oder andere; alle konnten direkt Erleuchtung erfahren.

<MYJ 16, S. 13> “Worte sind dem Wesen nach leer, darin eben liegt ihre erlösende Qualität”⁵¹⁰. Kann man tief genug in diese Erklärung eindringen, kann man auch durch Studieren und rechtes Nachdenken mühelos [in den heiligen Bezirk] eintreten, wenn die Zeit reif ist. Das Studium der Worte muss nicht oberflächlich sein, es kommt nur darauf an, mit welchem Geist der Forscher an die Sache herangeht.

Nirvana bedeutet Wahrheit und Befreiung. Der den Buddhadharma erforscht, sollte Nirvana, solange er es noch direkt angerührt hat, als letztes Ziel und Ergebnis betrachten, und mutig und entschlossen voranschreiten. Daher sollte der Erforscher des Buddhismus Glauben an das Studium der Wahrheit und die Verwirklichung der Befreiung besitzen. Denn es geht bei der Erforschung des Buddhadharma nicht darum, zu lernen ein wenig über Quellenmaterial zu sprechen, oder sich gar wegen des eigenen Ruhmes abzuarbeiten, sondern darum, aus der Übung des Lernens heraus die Wahrheit zu begreifen. So wie Shakyamuni Buddha, der alles für die Wahrheit aufgegeben hat. Wie Xuanzang

⁵⁰⁸ Huiyuan (334-416) war der 6. Patriarch der Chan-Schule. Die Legende seiner ersten Erleuchtung findet sich im 1. Kapitel des Plattform Sutras (T.no.2008).

⁵⁰⁹ 應無所住而生其心. Wörtliches Zitat aus dem Diamant Sutra (金剛般若波羅蜜經 T.vol. 8, 749c)

⁵¹⁰ 文字性空即解脫相. Im Kanon nicht zu finden. Eine ähnliche Stelle gibt es in einem Kommentar zum Vimalakīrti Sutra (維摩義記 T.2768, 335b): 文字性空同解脫性空 “Das leere Wesen der Worte ist gleich dem leeren Wesen der Erlösung.”

玄奘, der, ohne jede Gefahr zu fürchten, nach Indien ging, um den Dharma zu suchen; oder wie Zhaozhou 趙州 auf seiner achtzigjährigen Wanderschaft. Das alles geschah um des Studiums der Wahrheit willen. Wenn nur der Erforscher des Buddhadharma diesen Geist besitzt, gibt es für alles eine Lösung. Das Studium der Wahrheit des Buddhismus, liegt in der Überwindung allen Leidens, des eigenen und das der Anderen. Dies muss verwirklicht werden. Wenn man die Wahrheit nur zwischen Buchdeckel steckt oder im Mund führt, solange man den eigenen Körper und Geist, die Art des Studierens, die Art Angelegenheiten zu erledigen und mit Menschen und Dingen umzugehen nicht [von Befleckungen] reinigen kann, solange ist man der gleiche wie vorher. Offensichtlich hat man dann Nirvana noch nicht in sein Herz aufgenommen, die Wahrheit noch nicht erfahren und die Absicht zur Befreiung noch nicht verwirklicht. So sollte die Erforschung des Buddhadharma nicht aussehen.

Den Buddhadharma mittels der drei Dharma-Siegel des abhängigen Entstehens zu erforschen, ist das gleiche, wie es mittels des einen wahren Dharma-Siegels –der leeren Wesensnatur aller *dharma* - zu erforschen. Ich glaube, nur das heißt, Buddhadharma durch Buddhadharma zu erforschen, nur so kann man Buddhadharma auf eine Weise erfassen, die mit Buddhadharma in Einklang steht.

Ein Interview mit Yinshun⁵¹¹

[Seit Ende der Qing-Zeit gibt es eine kaum überschaubare Anzahl von buddhistischen Zeitschriften. Im ersten Kapitel wurde gezeigt, wie Yinshun und Shoupei sich in *Haichaoyin* attackierten. Auch die anderen Polemiken Yinshuns wurden in buddhistischen Zeitschriften veröffentlicht. Kirchenblatt und Boxing, dienen die Veröffentlichungen der buddhistischen Szene bis heute der Information, der Selbstdarstellung und der Auseinandersetzung mit anderen Gruppen.

Yinshun selbst war für einige Zeit (1953-65) Herausgeber von *Haichaoyin*, hat aber nie eine eigene Zeitschrift gegründet. Er ist jedoch Thema einer ungezählten Menge an Artikeln, Berichten von Besuchen oder Aufsätzen zu seinen Ideen. Auch unzählige Interviews mit ihm sind im Laufe der Jahre aufgezeichnet worden. Ein Beispiel soll zeigen, welche erstaunlichen Blüten solche Veröffentlichungen bisweilen treiben. Das folgende kurze Interview findet sich in der Zeitschrift *Hongshi* 弘誓, die von Zhaohuis Hongshi Gesellschaft herausgegeben wird, und die regelmäßig über Yinshun und seine Ideen berichtet.

Shi Xingguang 釋性廣 und Shi Zhaohui 釋昭慧 besuchen Yinshun im November 2000. Shi Xingguang übt sich in Chan-Meditation und schreibt an einer Magisterarbeit über die “Chan-Meditationsmethoden des Buddhismus der Menschenwelt (人間佛教禪法)”.]

Shi Zhaohui sagt zu Yinshun: “Außerdem, Meister, ich finde, dass ihr schon früher, als ihr von den Praktiken des tibetischen Buddhismus erfahren habt, mit einigen Methoden nicht einverstanden ward. [...] und ähnliche irrige Entwicklungen des esoterischen Buddhismus sind alle bereits von euch streng kritisiert worden. Auch zum Fehlen gradueller Praxis im chinesischen Chan, und zur Banalisierung starker Kräfte im

⁵¹¹ *Hongshi* 弘誓 49 (2001), 7-8. Das Interview ist, wie ich nach der Übersetzung bemerkte, auch anderen aufgefallen (Wen Jinke (2001), 16-17). Bei Wen findet sich auch eine ausführliche Besprechung des Buches von Xingguang (Shi Xingguang (2001)).

Reinen-Land Buddhismus habt ihr euch geäußert. Nun hat der Meister aber ein ruhvolles Leben im dem Studium der Lehre vollbracht, war ein “Reisender mit leichtem Gepäck” (von Gier, Hass und Dummheit wenig belastet) und konnte sich über 70 Jahre lang ungebunden der Reise auf dem Meer des Dharma widmen. Aber ich glaube, dass die meisten Menschen, die sich auf den Übungsweg begeben, viel schlechter dran sind: sie sind mit den Veränderungen ihrer Psyche und Physis konfrontiert, mit ihren Beziehungen zu anderen Menschen, das ganze Hin- und Her ihrer Umwelt, und sollen sich aber ruhig auf ihrer Praxis konzentrieren. Meister, vielleicht kann es nur ein kleiner Teil der Menschen so machen wie ihr. Aber für die Mehrzahl der anderen, die auch den Bodhisattva Weg gehen wollen, aber vielfach gebunden sind, die sich entschlossen haben, aber auf dem Weg der Übung mal Fortschritte mal Rückschritte machen, für diese Menschen sind meditative Übungen auch eine Hilfe.”

Der Meister nickt ein wenig mit dem Kopf und sagt: “Hnn!” (嗯).

Shi Guangxing ergänzt von der Seite: “Meister! Schließlich habe ich von eurem Denken und euren Forschungsmethoden viel gelernt, deshalb bin ich gewohnt, die Meditationsmethoden des südlichen Buddhismus, die jetzt nach Taiwan kommen, mit den *Ahan* Sutren und den frühen Kommentaren zu vergleichen und die historischen Veränderungen zu bedenken. Obwohl diese Methoden nach außen hin ganz auf den Konzepten des frühen Buddhismus, wie den “Vier Gegenständen der Achtsamkeit” (*si nian chu* 四念處) [u.a.] beruht, zeigt sich doch, dass deren Übungsweg, genauer betrachtet, keine klare Stufung hat. Manche Systeme meinen, man müsse gar nicht erst Konzentration (*ding* 定) üben, sondern könne direkt Beobachtung (*guan* 觀) üben, ganz ähnlich wie der chinesische “Patriarchen Chan”. Es gibt sogar eine Schule von Meditationstechniken, in der die Stufen des Übungswegs von heutigen Menschen definiert sind, und die sich in den frühen Sutren und Kommentaren gar nicht finden und mit diesen gar nicht zusammenpassen. Meister! Obwohl ich in den letzten Jahren viel mit den Meditationsmethoden des südlichen

Buddhismus in Berührung gekommen bin, und diese studiert habe, habe ich mich doch immer an einen Satz aus *Yindu zhi Fojiao* erinnert. Der hieß: “Verwurzelt in der Einfachheit des ursprünglichen Buddhismus, erweitert und erklärt sich Praxis und Theorie der mittleren Periode des Buddhismus.” Ich glaube, dass jemand, der den “Buddhismus für die Menschenwelt” verwirklicht, und eine Meditationslehre wählt und praktiziert, sich diesen Satz zum Leitfaden machen sollte.”

Meister: “Hnn, Hnn!” (nickt lächelnd) (嗯! 嗯! (微笑地點頭)).

Zhaohui fragt weiter: “Als ihr jung wart, hattet ihr keine Gelegenheit mit den Meditationsmethoden des südlichen Buddhismus in Berührung zu kommen. Meister! Wenn ihr heute noch mal jung wäret, und sich die Gelegenheit ergäbe, mit den Meditationsmethoden des südlichen Buddhismus in Berührung zu kommen, und ihr würdet ihn nach eurer Gewohnheit unter dem Gesichtspunkt des “Gemäß des Prinzips und gemäß der Situation (*qi li yu qi ji* 契理與契機)” untersuchen, dann würdet ihr natürlich auch dem südlichen Buddhismus nicht völlig zustimmen, und euch eure eigene Meinung bilden. Aber wenn ihr auf eine Meditationslehre stoßen würdet, die dem Prinzip des “Verwurzelt in der Einfachheit des ursprünglichen Buddhismus, erweitert und erklärt sich Praxis und Theorie der mittleren Periode des Buddhismus” entsprechen würde, würdet ihr sie dann nicht auch einmal lernen?”

Als der Meister die Frage Zhaohuis hört, nickt er mehrmals still und freundlich mit dem Kopf und lächelt.

Teil III

Bibliographie

Abkürzungen:

CDQK: *Chuqi dacheng fojiao zhi qiyuan yu kaizhan* 初期大乘佛教之起源與開展 [Entstehung und Ausbreitung des frühen Mahāyāna Buddhismus].

FHWB: *Fahai weibo* 法海微波 [Winzige Wellen auf dem Meer des Dharma].

HYJ: *Huayu ji* 華雨集 [Huayu-Sammlung].

M.: *Mochizuki bukkyō daijiten* 望月佛教大辭典 [Mochizukis Grosses Lexikon des Buddhismus].

MYJ: *Miaoyun ji* 妙雲集 [Miaoyu-Sammlung].

PFYS: *Pingfan de yi sheng* 平凡的一生 [Ein gewöhnliches Leben] (überarbeitete Ausgabe 1994).

PTS: Pāli Text Society Edition.

QLQJ: *Qili qiji zhi renjian fojiao* 契理契機之人間佛教 [Ein Buddhismus für die Menschenwelt, der sowohl seinen universellen Prinzipien gerecht wird, als auch den Anforderungen der jeweiligen Situation].

SLLY: *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* 說一切有部為主的論書與論師之研究 [Studien zur Abhidharma Literatur und den Abhidharma Gelehrten – unter besonderer Berücksichtigung der Sarvāstivādin].

T.: *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經 [Taishō Edition des Buddhistischen Kanons].

YDSX: *Yinshun daoshi de sixiang yu xuwen – Yinshun daoshi bashi shouqing lunwenji* 印順導師的思想與學問 – 印順導師八十壽慶論文集 [Denken und Gelehrsamkeit des Meisters Yinshun – Festschrift zum 80. Geburtstag von Meister Yinshun]. (s.: Lan Jifu 藍吉富(Hrsg.)).

YF: *Yindu zhi fojiao* 印度之佛教 [Der Buddhismus Indiens].

YFLN: *Youxin fahai liushi nian* 遊心法海六十年 [Eine sechzig Jahre währende Reise des Herzens auf dem Meer des Dharma].

YFSJ: *Yuanshi fojiao shengdian zhi jicheng* 原始佛教聖典之集成 [Die Entstehung der Heiligen Schriften des frühen Buddhismus].

YFSS: *Yindu fojiao sixiang shi* 印度佛教思想史 [Geistesgeschichte des Indischen Buddhismus].

Anmerkungen zur Bibliographie:

Yinshuns Werk ist außerordentlich umfangreich, daher sind an dieser Stelle einige allgemeine Bemerkungen angebracht. Es gibt bereits mehrere, allesamt unvollständige Versuche, das Werk Yinshuns bibliographisch zu erfassen. Die Yinshun Gesellschaft Taiwan hat eine umfangreiche Liste mit Titeln im Internet veröffentlicht⁵¹² (leider ohne Angabe des ersten Erscheinungsortes). Sie ist chronologisch geordnet und enthält kleinere Fehler. Die Liste wurde von Qiu Minjie 邱敏捷 (2000a) unverändert übernommen (eventuell auch von ihr erstellt). Bis jetzt gibt es keine Bibliographie aller Werke Yinshuns, die alle wünschenswerten Informationen zur Publikationsgeschichte enthält.

Eine für die Yinshun-Forschung nützliche Zusammenstellung der Vorworte und Inhaltsverzeichnisse ist: Zhengwen Publishing 正聞出版社 (Hrsg.): *Yinshun daoshi zhuzuo zongmu, xu* 印順導師著作總目·序 [Die Inhaltsverzeichnisse und die Vorworte der Werke von Meister Yinshun]. Xinzhu (Taiwan): Zhengwen 正聞, 2000. Neben einer chronologischen Auflistung gibt es drei Möglichkeiten das Feld der von Yinshun verfassten Texte zu strukturieren: thematisch, publikationstechnisch und nach Zielgruppen der Werke.

1. Thematisch

Yinshuns Hauptwerke sind die großangelegten geistesgeschichtlichen Studien. Hierher gehört etwa sein Werk zum Abhidharma Buddhismus *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* 說一切有部為主的論書與論師之研究 (1968), das die gesamte chinesische Abhidharma Literatur aufarbeitet. Yinshuns erster Versuch, die geistesgeschichtliche Entwicklung des indischen Buddhismus umfassend zu beschreiben, war *Yindu zhi Fojiao* (1942). Die Wirkung von *Yindu zhi Fojiao* auf den chinesischen Buddhismus blieb jedoch aus verschiedenen Gründen gering: wegen des Kriegs, der Beschränkung auf Indien und des schwer verständlichen, halb-klassischen Chinesisch, das Yinshun damals noch schrieb. Die

⁵¹² <http://www.yinshun.org.tw> (2003).

Gruppe der geistesgeschichtlichen Werke, die in Kap. 3.2.3 aufgelistet sind, endet mit *Yindu fojiao sixiang shi* 印度佛教思想史, das 1987 fertiggestellt wurde (erschienen 1988). Nützliche Zusammenfassungen und Rezensionen dieser "akademischen" Werke Yinshuns sind in YDSX gesammelt.

Eine große Anzahl von Essays zu Einzelproblemen der buddhistischen Geschichte oder Lehre sind über die Jahre erschienen. Oft haben diese später wieder Eingang in größere Werke gefunden.⁵¹³

Eine weitere, kleine Gruppe zusammenfassender Darstellungen des Buddhismus wie *Chengfo zhi dao* (1960) oder *Fofa gailun* (1954) hat Yinshuns Ideen einem breiten Publikum nahegebracht. Die Arbeiten in dieser Gruppe sind allgemeinverständlich geschrieben und erklären die buddhistische Terminologie inhaltlich, im Gegensatz zu den Werken der ersten Gruppe, bei denen der Schwerpunkt auf Ideen- und Textgeschichte liegt.

Eine andere Gruppe von Texten sind dem Thema *renjian fojiao* 人間佛教, Buddhismus in der Gesellschaft, Buddhismus und Pädagogik u.ä. gewidmet.

Wieder eine Gruppe für sich sind die Texte, in denen Yinshun aktiv an zumeist akademischen Debatten teilnimmt. In ihnen nimmt er Stellung zu Veröffentlichungen anderer Gelehrter oder verteidigt sich gegen deren Angriffe.

Es gibt im Werk Yinshuns außerdem eine ganze Reihe von Nachrufen. Aufgrund seines hohen Alters hat Yinshun fast alle wichtigen chinesischen Kleriker des 20. Jahrhunderts gekannt und überlebt. Die Herausgabe der Werke Taixus, und dessen detaillierter Lebenslauf (MYJ 13) könnte man ebenfalls hier einordnen.

Für die MYJ Sammlung hat Shi Zhaohui (2001b, 92-113) eine thematische Gliederung erstellt. Sie gliedert Yinshuns Texte u.a. in die Kategorien *Autobiographisches*, *Zur Geschichte des indischen Buddhismus*, *Zur Geschichte des chinesischen*

⁵¹³ So ist etwa der Aufsatz "Fojiao wenyi dashi maming pusa 佛教文藝大師馬鳴菩薩" zum Kapitel 7.2.3 (Aśvaghōṣa) geworden.

Buddhismus, Zum buddhistischen Schrifttum, Zum Sangha und seiner Ordnung, Über Religion etc..

2. Publikationstechnisch

Der Zusammenhang zwischen Publikationsform und Rezeption spielt für das Werk Yinshuns eine wichtige Rolle. So gibt es bezüglich der Rezeption einen Unterschied zwischen der in der Sammlung *Miaoyunji* (MYJ) erschienenen Werken und den anderen Monographien, die einzeln erschienen sind. Sammelwerke wie das MYJ haben im chinesischen Publikationswesen eine besondere Stellung. Sie sind über ihren Inhalt hinaus ein Manifest für die Bedeutung eines Autors und werden in Diskussionen oft *pars pro toto* für das Gesamtwerk gebraucht.

Eine eigene Gruppe bilden die späten etwa neun oder zehn "akademischen" Werke, die (mit schwarzem Einband) bei *Zhengwen* herausgegeben sind. In ihnen versucht Yinshun, die Ergebnisse seiner Forschung detaillierter und systematischer als früher zu präsentieren.

Des Weiteren gibt es eine Gruppe von kürzeren Texten, die in verschiedenen buddhistischen Zeitschriften und Aufsatzsammlungen erschienen sind, aber keinen Eingang in die großen Sammelwerke wie das *Miaoyun ji* oder das *Huayu ji* gefunden haben.

Außerdem gibt es einige wenige verschollene Aufsätze, die in den dreißiger Jahren in kleiner Auflage erschienen, aber jetzt in keiner Bibliothek mehr zu finden sind.⁵¹⁴

Eine letzte, sehr inhomogene Gruppe ist in den vielen Interviews zu sehen, die bibliographisch noch überhaupt nicht erfasst, bzw. noch nicht publiziert sind. Einige finden sich im fünften Band von HYJ, drei bei Huang Zexun in seinem *Yinshun*

⁵¹⁴ Darunter sein erstes veröffentlichtes Buch *Wu guo wu min yu fojiao* 吾國吾民與佛教 [Mein Land, mein Volk und der Buddhismus] Chongqing (?): 1939. Auf Taixus Bitte hin verfasst war dies eine Antwort auf ein Werk des berühmten Lin Yu-tang 林語堂 (1895-1976) *Wu guo yu wu min* 吾國與吾民 [Mein Land und Mein Volk] (ursprünglich auf Englisch erschienen als *My country and my people*. New York: Reynal & Hitchcock, 1935), in dem Lin den chinesischen Buddhismus negativ dargestellt hat. Der Text selbst, oder eine verkürzte Fassung davon, ist allerdings in *Haizhaoyin* 20 erschienen.

daoshi yulu 印順導師語錄 (1998). Eine Unmenge ist in den vielen buddhistischen Zeitschriften in Taiwan erschienen (über einhundert bei meiner letzten Zählung). Dazu kommen alle Gespräche, die der Meister mit Besuchern in den letzten 15 Jahren geführt hat, und die von den Nonnen, die Yinshun im Huayu Vihāra betreuen, auf Tonband oder Video aufgenommen wurden.

In diesen Zusammenhang gehört noch ein anderer Punkt. Seit seiner Zeit in Sichuan fand Yinshun immer wieder loyale Schüler, die sich an die arbeitsintensive Überarbeitung seiner Vorträge machten. Fast die gesamte erste Abteilung des MYJ, wäre ohne die Mithilfe von Yanpei und Xuming wahrscheinlich nie erschienen. Auch bei der Herausgabe des MYJ als Sammlung sind Yinshuns Manuskripte durch viele Hände gegangen. Die Rolle, die diese freiwillige und unbezahlte Arbeit für die Publikation von Yinshuns Schriften hatten, ist nicht zu unterschätzen. Dieser Umstand wird kaum erwähnt und ist wohl auch für sino-buddhistische Verhältnisse nicht so ungewöhnlich. Dennoch scheint es bemerkenswert, dass Yinshun ein solches Maß an Loyalität zu inspirieren vermochte.

3. Zielgruppe

Eine weitere Möglichkeit das Feld zu strukturieren, ist zwischen “akademischen” und “popularisierenden” Werken zu unterscheiden. Diese Polarität eröffnet ein Spektrum an dessen einem Ende Werke wie *Chuqi dacheng fojiao zhi qi yuan yu fazhan* 初期大乘佛教之起源與開展 stehen, das Prof. Lan Jifu für “das beste” Werk Yinshuns hält.⁵¹⁵ Am anderen Ende stehen die vereinfachten Zusammenfassungen des Dharma, die Yinshun für Oberschüler geschrieben hat (MYJ 18), oder Werke wie *Xue fo san yao* (MYJ 15). Shi Hongyin (1994) hat in seinem Vademecum für das MYJ eine Unterteilung in Lesergruppen versucht. Er unterscheidet zwischen Anfängern (*chuxuezhe* 初學者), Fortgeschrittenen (*jiuxuezhe* 久學者), Buddhisten die Buddhismus studieren (*xuefozhe* 學佛者), Buddhismuskundlern (*foxuezhe* 佛學者), und Buddhisten, die einer bestimmten

⁵¹⁵ Persönliche Mitteilung (September 2000).

Schulrichtung anhängen (*zhuanzong zhuanxiu zhe* 專宗專修者). Für jede Gruppe wird eine Empfehlung abgegeben, welche Werke zu lesen seien und in welcher Reihenfolge.

Wie schon im Vorwort ausgeführt, erfreuen sich Yinshuns Schriften in Taiwan großer Popularität bei gebildeten Laienanhängern, Buddhismus-Forschern und vielen Mönchen und Nonnen. Dies beweist auch die hohe Zahl der Neuauflagen selbst der "akademischen" Werke. Auffällig ist, dass die meisten Leute, die von ihm gehört haben, auch den einen oder andern Text von ihm kennen. Das liegt unter anderem daran, dass er seit mehr als 30 Jahren kaum noch öffentlichen Vorträge gehalten hat. Medien wie Fernsehen und Radio, die etwa von Xingyuns Foguang Shan Organisation schon seit den 50er Jahren intensiv zur Verbreitung des Buddhismus genutzt wurden, sind nicht seine Stärke. Yinshun war trotz vieler Vorträge immer ein Mann des geschriebenen Wortes, und ihn zu kennen, heißt, seine Texte zu lesen.

CDs

Alle Hauptwerke Yinshuns sind in einer guten CD-Version erhältlich. Mit einer effizienten Suchfunktion ausgestattet, wiegt sie den Mangel an Indices in Yinshuns Büchern auf:

Yinshun fashi foxue zhuzuo ji 印順法師佛學著作集.

Ver. 2.0 (1999.1.15), Ver 3.0 (2002.1.20).

Darüber hinaus hat die Chinese Buddhist Encyclopedia Foundation 中華佛教百科文獻基金會 in Tainan aus den Texten von Yinshun und Lü Cheng 呂澂 (1896-1989) ein CD-Lexikon erstellt (das aus Copyright Gründen nicht im Buchhandel erhältlich ist):

Yinshun lü cheng foxue cidian 印順呂澂佛學辭典 (Ver. 1.0 (2002))

Der buddhistische Fernsehsender *Da'ai dianshitai* 大愛電視臺 hat eine acht-teilige Sendung über das Leben Yinshuns produziert, die im April 2003 gesendet wurde. Die Sendung mit dem Titel

“Yinshun daoshi zhuan 印順導師傳” ist auf zwei DVDs mit Begleitbuch erhältlich.

Die Sammlung Miaoyun ji (1969-1973):

Das 24 bändige MYJ ist in drei Abteilungen organisiert. Die erste Abteilung (Bde. 1-7) enthält edierte Mitschriften von Vorlesungen (*jiangji* 講記), die Yinshun zu einem bestimmten klassischen Text gehalten hat. Diese “Vorlesungen”, die im chinesischen Buddhismus eine lange Tradition haben, legen den Text Zeile für Zeile oder Absatz für Absatz aus. Mit Ausnahme von MYJ 2 und MYJ 4 war Yanpei maßgeblich für die Herausgabe der Vorlesungsskripten verantwortlich.

Die zweite Abteilung (Bde. 8-13) enthält Einzelwerke von jeweils mehr als 10.000 chinesischen Zeichen. MYJ 9 und 11 sind von Yinshuns Schülern Xuming bzw. Miaoqin aufgezeichnet worden, als diese in Sichuan unter ihm studierten.

Die dritte Abteilung besteht aus Texten von weniger als 10.000 Zeichen, die thematisch lose zu Einzelbänden zusammengefasst wurden.

Verlegerisch ist das MYJ keine Glanzleistung. Aus heutiger Sicht müsste man sogar sagen, dass die Sammlung reichlich dilettantisch angelegt ist.⁵¹⁶ Es gibt keine Gesamtverzeichnis, keine Indizes, und häufig fehlen Hinweise zur Entstehungs- und Publikationsgeschichte. Dies ist besonders lästig bei den kurzen Texten der dritten Abteilung, wo nur selten Entstehungszeit und -ort angegeben ist. Bei den spezialisierteren Studien fehlen die indischen Entsprechungen der Fachtermini, die mittlerweile auch in chinesischer Literatur zum akademischen Standard gehören.

Auch das Organisationsschema als Ganzes ist eigentlich verfehlt. Eine chronologische oder strikt thematische Einteilung wäre wohl besser gewesen. Das Arrangement nach Größe rächt

⁵¹⁶ Die verlegerische Verantwortung liegt ganz bei Yinshun, der die Edition seiner Schriften selbst unternahm. Es heißt, er wollte anderen dadurch die Arbeit sparen, die er selber Ende der vierziger Jahre mit der Herausgabe von Taixus Schriften hatte. (Persönliche Mitteilung der Nonne Shi Huirun 釋慧潤, Juni 2001. Huirun war an der Herausgabe mitbeteiligt und hat einen Grossteil des Materials Korrektur gelesen).

sich vor allem in der dritten Abteilung, wo sich Yinshun offenbar manchmal schwer tat, einen geeigneten Titel für eine Gruppe zu finden, und daher meist den des ersten Essays übernahm.⁵¹⁷

All dieser Schwächen ungeachtet, „boomt“ die Rezeption des MYJ. Offenbar taugt, meinen Vorbehalten zum Trotz, den chinesischen Buddhisten die Edition bis heute. Bis dato gibt es zwei Monographien, die sich unmittelbar mit dem MYJ befassen (Shi Hongyin (1984) und Shi Zhaohui (2001)). Mit letzterem hat eine eigene MYJ-Reihe begonnen (*Miaoyun ji jiaoxue jiangzuo* 妙雲集教學講座 [Vorlesungen zum *Miaoyun ji* Studium]). Auch werden spätestens seit den achtziger Jahren in buddhistischen Institutionen Seminare zur Lektüre des MYJ angeboten. In einer typischen Vorlesungsreihe besuchen die Teilnehmer über drei Monate an einem Abend in der Woche einen kostenlosen Kurs, der häufig (wenn auch nicht immer) von Mitgliedern des Sangha gehalten wird. Shi Hongyin 釋宏印 hat 1998 in Gaoxiong ein Lehrinstitut namens *Miaoyun foqing xueyuan* 妙雲佛青學苑 gegründet, dessen Curriculum sich um das MYJ organisiert.

Es ist zu erwarten, dass diese Versuche, das MYJ als „kleinen Tripitaka“ (小藏經)⁵¹⁸ zu etablieren, nach Yinshuns Tod langsam abebben werden.

Die Bände der Miao-yun Sammlung im einzelnen:

1. Abteilung:

Band 1: *Banruo jing jiangji* 般若經講記 [Vorlesungen über das *Banruo jing*]. Erstauflage⁵¹⁹ 1948. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Yanpei 演培 und Xuming 續明.

2: *Baoji jing jiangji* 寶積經講記 [Vorlesungen über das *Baoji jing*]. Erstauflage 1964. (Yinshun spricht hier nur über das Kāśyapaparivarta (T. 310(43), 350, 351, 352, 1523) nicht über das gesamte Mahāratnakūṭasūtra.)

⁵¹⁷ Die Situation wird wohl auch im Zhengwen Verlag so gesehen. 2002 erschienen zwei Bücher, die Essays aus dem MYJ und dem HYJ zum chinesischen Buddhismus bzw. zum Thema *Renjian Fojiao* versammeln. *Zhongguo fojiao lunji* 中國佛教論集 und *Renjian fojiao lunji* 人間佛教論集 sind ohne ISBN erschienen und nicht im Buchhandel erhältlich. Die Bücher werden kostenlos an Interessierte verteilt.

⁵¹⁸ Shi Zhaohui (2001b), S.1.

⁵¹⁹ In YDSX (S.369-372) hat Shi Zhuanyi eine Liste der Bände des MYJ mit dem Datum ihrer Erstveröffentlichung versehen.

3: *Shengman jing jingji* 勝鬘經講記 [Vorlesungen über das Shengman jing]. Erstaufgabe 1951. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Yanpei 演培 und Xuming 續明.

4: *Yaoshi jing jiangji* 藥師經講記 [Vorlesungen über das Yaoshi jing]. Erstaufgabe 1954. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Miaofeng 妙峰 und Changjue 常覺.

5: *Zhongguan lun song jiangji* 中觀論頌講記 [Vorlesungen über die Zonguanlun (Madhyamakarikā) Verse]. Beginn der Vorlesung 1942. Erstaufgabe 1952. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Yanpei 演培.

6: *Shedacheng lun jiangji* 攝大乘論講記 [Vorlesungen über das Shedacheng lun]. Vorlesungen 1941. Erstaufgabe 1946. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Yanpei 演培, Miaoqin 妙欽 und Wenhui 文慧.

7: *Dacheng qixin lun jiangji* 大乘起信論講記 [Vorlesungen über das Dacheng qixin lun]. Erstaufgabe 1951. Überarbeitete Vorlesungsmitschriften von Yanpei 演培 und Xuming 續明.

2. Abteilung:

8: *Fofa gailun* 佛法概論 [Zusammenfassender Überblick über den Buddhadharma]. Erstaufgabe 1949. Leicht veränderte Fassung 1954.

9: *Zhongguan jinlun* 中觀今論 [Neue Betrachtungen zu Madhyamaka]. Aufgezeichnet von Xuming 1947. Erstaufgabe 1950.

10: *Weishixue tanyuan* 唯識學探源 [Ideengeschichtliche Untersuchungen zur Vijñāptimātra Lehre]. Vorlesung und Erstaufgabe 1944. Leicht überarbeitete Neuauflage 1970.

11: *Xingkongxue tanyuan* 性空學探源 [Ideengeschichtliche Untersuchungen zur Śūnyatā -Lehre]. Aufgezeichnet von Miaoqin 1944. Erstaufgabe 1946. Später von Yinshun überarbeitet und neu veröffentlicht unter dem Titel *Kong zhi tanyuan* (1985).

12: *Chengfo zhi dao* 成佛之道 [Der Weg zur Buddhaschaft]. Erstaufgabe 1960.

13: *Taixu dashi nianpu* 太虛大師年譜 [Annalen des Grossen Meisters Taixu]. Erstaufgabe 1950.

3. Abteilung:

14: *Fo zai ren jian* 佛在人間 [Buddha unter den Menschen].

15: *Xue fo san yao* 學佛三要 [Die drei wichtigsten Dinge für das Studium des Buddhismus].

16: *Yi fofa yanjiu fofa* 以佛法研究佛法 [Buddhadharma durch Buddhadharma erforschen]. Enthält u.a.: Yi fofa yanjiu fofa 以佛法研究佛法 (zuerst veröffentlicht 1954), 1-14.

- 17: *Jingtu yu* 淨土與禪 [Reiner Land Buddhismus und Chan]. Enthält u.a.: *Jingtu xin lun* 淨土新論 [Neue Anmerkungen zum Reinen Land], 1-75; *Nianfo qianshuo* 念佛淺說 [Allgemeine Bemerkungen zur Nianfo Praxis], 77-122.
- 18: *Qingnian de fojiao* 青年的佛教 [Buddhismus für Junge Menschen]. Enthält u.a.: *Gaoji foxue jiaokeshu* 高級佛學教科書 [Textbuch des Buddhismus für Fortgeschrittene], 172-231.
- 19: *Wo zhi zongjiaoguan* 我之宗教觀 [Meine Ansichten zu Religion]. Enthält u.a. *Shangdi ai shiren* 上帝愛世人 [Gott liebt die Menschen], 179-216. *Shangdi ai shiren de zai taolun* 上帝愛世人的再討論 [Zweite Diskussion der Menschenliebe Gottes], 217-274. *Shangdi yu yehehua zhi jian* 上帝與耶和華之間 [Zwischen Gott und Jehova].
- 20: *Wu zheng zhi bian* 無諍之辯 [Kampflose Debatten]. Enthält u.a.: *Ping Xiong Shili de "Xin weishi lun"* 評熊十力的新唯識論 [Kritik an Xiong Shilis "Die neue Weishi Theorie"] Geschrieben 1948. Erstauflage Hongkong 1950, 1-56.
- 21: *Jiaozhi jiaodian yu jiaoxue* 教制教典與教學 [Sangha-Ordnung, Schrifttum und Lehre].
- 22: *Fojiaoshi dikao lun* 佛教史地考論 [Geschichte des Buddhismus unter Geographischen Gesichtspunkten].
- 23: *Huayu xiangyun* 華雨香雲. Enthält u. a. die Nachrufe auf Taixu, Shoupei, Daxing etc.
- 24: *Fofa shi qiushi zhi guang* 佛法是求世之光 [Der Buddhismus ist das Weltrettende Licht].

Im Folgenden seien nur die Werke von Yinshun angeführt, die für diese Arbeit herangezogen oder erwähnt wurden.

Yinshun als Autor:

“Anan guo zai he chu 阿難過在何處 [Worin bestanden die Verfehlungen Anandas?].” HYJ 3, 87-114.

Chuqi dacheng fojiao zhi qi yuan yu kaizhan 初期大乘佛教之起源與開展 [Entstehung und Ausbreitung des frühen Mahāyāna Buddhismus]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1981. [7. Auflage 1994.]

Dazhidulun zhi zuozhe ji qi fanshi 大智度論之作者及其翻譯 [Der Autor und die Übersetzung des Dazhidulun]. Taipei: Dongzong 東宗, 1993. Herausgegeben mit Hilfe von Shi Zhaohui 釋昭慧. Zuerst erschienen als Artikel in *Dongfang zongxiao yanjiu* 東方宗教研究 - *Studies in Oriental Religion* No. 2 (Okt. 1991).

Fofa fangbian zhi dao 佛法方便之道 [Der Upāya-Weg im Buddhismus]. Entstanden 1985. Erschienen 1993 als HYJ 2.

“Gong bu gong yanjiu 共不共研究” [Untersuchung zu ‘Beide und Weder-noch’]. *Xiandai sengqie* 現代僧伽 (1931). Erster Artikel Yinshuns. Hierzu gibt es eine Kritik von Shi Taixu (1932).

Huayu ji 華雨集 [Huayuji Sammlung (HYJ)]. 5 Bde. Taipei: Zhengwen 正聞, 1993.

Huayu xuanji 華雨選集 [Auswahl aus der Huayuji Sammlung]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1995.

Kong zhi tanjiu 空之探究 [Ideengeschichtliche Untersuchung zum Begriff der “Leere”]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1985. [6. Auflage 1992] Vgl. MYJ 11.

Pingfan de yi sheng 平凡的一生 [Ein gewöhnliches Leben]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1994. Auch in MYJ 23, 1-174. Alle Zitate beziehen sich auf die Ausgabe von 1994.

Qili qiji zhi renjian fojiao 契理契機之人間佛教 [Ein wahrhafter und zeitgemäßer ‘Buddhismus der Menschenwelt’]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1989. In HYJ 4.

Qingnian de fojiao, wo de zongjiao guan xuanji 青年的佛教, 我之宗教觀選集 [Ausgewählte Passagen aus “Buddhismus für junge Leute” und “Mein Verständnis von Religion.”] Taipei: Huiju 慧炬, 1978.

“*Qixin lun yu funan dacheng* 起信論與扶南大乘 [Die *Qixin lun* Abhandlung und Funan Mahāyāna].” *Chung-Hwa Buddhist Journal* Nr.8 (1995), 1-17.

Rulaizang zhi yanjiu 如來藏之研究 [Studien zum Tathāgatagarbha]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1981.

“*Shenhui yu tanjing* 神會與壇經 [Shenhui und das Tanjing-sutra].” *Haichaoyin* 海潮音, 1971.

Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu 說一切有部為主的論書與論師之研究 [Studien zur Abhidharma Literatur und den Abhidharma Gelehrten – unter besonderer Berücksichtigung der Sarvāstivādin]. [Abk.: SLLY] Taipei: Zhengwen 正聞, 1968. [7. Auflage 1992.]

Wangsheng jingtu lun jiangji 往生淨土論講 [Vorlesungen zum *Sukhāvativyūhopadeśa*], 1963. HYJ 1, 355-406.

Wu guo wu min yu fojiao 吾國吾民與佛教 [Mein Land, mein Volk und der Buddhismus] Chongqing (?): 1939. (Verloren).

Xiang jindai de fojiao dashi xuexi 向近代的佛教大師學習 [Lernen von einem modernen Großmeister des Buddhismus]. Erschienen um 1954. MYJ 23, 277-281.

Yindu fojiao sixiang shi 印度佛教思想史 [Geistesgeschichte des Indischen Buddhismus]. [Abk.: YFSS] Taipei: Zhengwen 正聞, 1988. [7. Auflage 1998]

Yindu zhi fojiao 印度之佛教 [Der Buddhismus Indiens]. 1942. Taipei: Zhengwen 正聞, 1985 [3. Auflage 1992]. Vorläufer von YFSS.

Youxin fahai liushi nian 遊心法海六十年 [Eine sechzig Jahre währende Reise des Herzens auf dem Meer des Dharma]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1985. (Auch in HYJ 5, 1-61).

Yuanshi fojiao shengdian zhi jicheng 原始佛教聖典之集成 [Die Entstehung der Heiligen Schriften des frühen Buddhismus]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1971. [3. Überarbeitete Auflage 1994]

Za ahan jing lun hui bian 雜阿含經論會編 [Gegenüberstellende Edition von Sūtra und Śāstra des *Zaahan jing*]. 3 Bde. Taipei: Zhengwen 正聞, 1983.

Zhongguo chanzong shi: cong yindu chan dao zhonghua chan 中國禪宗史：從印度禪到中華禪 [Geschichte der chinesischen Chanschule – vom indischen zum chinesischen Chan]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1971.

Zhongguo gudai minzu shenhua yu wenhua yanjiu 中國古代民族神話與文化研究 [Studien zur chinesischen Volkmythologie und -kultur im Altertum]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1990. [Huagang 華岡, 1975].

“Zhongguo fojiao suotan 中國佛教瑣談 [Bemerkungen zum chinesischen Buddhismus].” HYJ 1, 113-200.

Yinshun als Herausgeber:

Foxue yanjiu lunwen ji 1978 年佛學研究論文集 [Aufsatzsammlung zur Buddhismuskunde]. Gaoxiong: Foguang 佛光, 1994.

Taixu dashi quanshu 太虛大師全書 [Gesamtausgabe der Werke des Grossen Lehrers Taixu]. 30 Bde. Hongkong: 1953 [Nachdruck: Taipei: Zhengwen 正聞, 1970].

Taixu dashi xuanji 太虛大師選集 [Ausgewählte Werke des Grossen Lehrers Taixu]. 3 Bde. Taipei: Zhengwen 正聞, 1982.

Fahai weibo 法海微波 [Winzige Wellen auf dem Meer des Dharma]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1987. [4. Auflage 1993]. (Eine Sammlung von Buchkritiken, Reaktionen und Erinnerungen, unentbehrlich für ein Studium Yinshuns in seiner Zeit.)

Übersetzungen von Yinshuns Werken:

Bereits in den sechziger Jahren erschienen in *Haichaoyin* einige wenige kurze Übersetzungen von Yinshuns Texten ins Englische.⁵²⁰ Diese Versuche wurden aber schon bald wieder

⁵²⁰ “The Position of Chinese Tripitaka in World Buddhism” No.45:1-3 (1964) (tr. Wu Hui). “Comment on the Excellence of the three Births’-Cause-Effect Theory” No.45:4 (1964) (tr. K. W. Pao). “The New Idea We Ought to Have” No.45:8 (1964) (tr. K. W. Pao). Die ambitionierteste

aufgegeben. Seit Anfang der neunziger Jahre übersetzt ein Team des Hwa-Tsang Klosters vor allem sprachlich relativ einfache Essays aus dem MYJ. Die, in den *Selected Translations of MIAO YUN* enthaltenen Essays, wenden sich vor allem an ein Publikum von Übersee-Chinesen.⁵²¹ Unabhängig davon ist bisher nur *Chengfo zhi dao* erschienen (*The Way to Buddhahood*). Auch hier war das persönliche Engagement des Übersetzers Wing H. Yeung, der sich als Schüler Yinshuns versteht, entscheidend für Durchführung und Publikation der sehr guten Übersetzung.

Seit 1997 unterhält die Yinshun-Gesellschaft in Taiwan und Amerika ein groß angelegtes Projekt, das auf eine Übersetzung aller Werke Yinshuns ins Englische abzielt. Die Fortschritte des Projekts sind auf ihrer Website dokumentiert. Aus akademischer Sicht ist das Gesamtprojekt problematisch. Die internationale Buddhismuskunde ist vor allem an den akademischen Werken Yinshuns interessiert, die allerdings schwierig zu übersetzen sind. Von einem religiösen Standpunkt aus sind dagegen alle Werke des Meisters gleichberechtigt. Es scheint sogar die Tendenz zu bestehen, die stärker religiösen Schriften bevorzugt zu übersetzen. Auch organisatorisch scheint es in dem Projekt einige Probleme zu geben, so dass in sechs Jahren bisher kein einziges Werk veröffentlicht wurde, obwohl es für eine Anzahl schon erste Entwürfe gibt. Davon abgesehen, sieht sich die Zielsetzung des Problems, nämlich Yinshun einem nicht-Chinesischen Publikum vorzustellen, einem grundlegendem Dilemma gegenüber. Yinshuns religiöses Charisma als Gelehrtenmönch lässt sich wohl nicht ohne weiteres in eine internationale Arena übertragen. Die Argumentation in seinen popularisierenden Werken ist in Stil, Thematik und Wissenshintergrund zu sehr auf ein chinesisches

Übersetzung war wohl "The Madhyamika Doctrine: A Modern Restatement" No.46:1-12 (1965) (tr. Fayen S.K. Koo), eine Teilübersetzung von MYJ 9.

⁵²¹ Website der Yinshun foundation: "The Australian translation team continue to set very ambitious target and is ready to publish their fifth book this year. Their focus is on using translation as a dharma learning exercise for the participants. Thus, they wish to keep their own plans and schedules, despite the potential duplication of efforts from a worldwide perspective." (<http://www.yinshun.org/English/TXNews.htm>) (22.8.03).

Publikum zugeschnitten, als dass sie der Verbreitung des Dharma in Europa oder Amerika dienen könnte. Seine gelehrten Werke entsprechen zwar nicht völlig den heute üblichen akademischen Standard(s), doch sind sicher auch heute weite Teile von CDQK, SLLY und vielleicht auch YFSJ für Buddhismuskundler durchaus interessant. Für eine solch kleine Zielgruppe ist eine Gesamtübersetzung jedoch kaum lohnenswert.

In diesem Zusammenhang besonders verdienstvoll sind die zwei Übersetzungen von Shi Xianda und Shi Chunyi, taiwanische Mönche, die am Postgraduate Institute of Pāli & Buddhist Studies in Sri Lanka studierten. Xianda und Chunyi haben je ein Kapitel aus CDQK übersetzt. Diese Vorgehensweise scheint mir für eine Übersetzung von Yinshuns Werken ins Englische angemessen. Diese müsste den Neuigkeitswert seiner Forschung bedenken und, statt das ganze MYJ in einem langdauernden Projekt anzugehen, jene Kapitel identifizieren und gezielt übersetzen, die für die Forschung interessante Ergebnisse beitragen können.

Englisch:

Selected Translations of MIAO YUN - Miaoyun xuanshi 妙雲選譯/印順 [Ausgewählte und übersetzte Passagen aus der Miaoyunji-sammlung]. 4 Bde. (Australien): Huazang chansi 華藏禪寺, 1995, 1996, 1998, 1999. Zweisprachige Ausgabe. Bde. 1 und 2 erhältlich als e-Buch (<http://www.buddhanet.net>).

The Way to Buddhahood – Instructions from a Modern Chinese Master. Boston: Wisdom Books, 1998. Übersetzt von Wing H. Yeung.

[Übersetzung von *Chengfo zhi dao* 成佛之道. Polnische Übersetzung aus dem Englischen von Jacek Majewski unter http://mahajana.net/teksty/yshun_dds.html (Aug.2003)]

“The Abhidharmaprakaraṇa-śāstra” *Journal of the Postgraduate Institute of Pāli and Buddhist Studies* (Sri Lanka). Nr. 1 (1999). Übersetzt von Ven. Shi Xian Da.

(I.e. *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* Kap. 4.5.)

“The Vibhajyavādins of the Sthaviravāda”. *Journal of the Postgraduate Institute of Pāli and Buddhist Studies* (Sri Lanka). Nr. 1 (1999). Übersetzt von Ven. Shi Chun Yi.

(I.e. *Shuoyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu* Kap. 9.1.)

Pingfan de yi sheng und *Fo zai renjian*, *Wo de Zongjiaoguan* sind übersetzt, aber noch nicht veröffentlicht. Interessanterweise waren die Übersetzer von *Pingfan de yi sheng* trotz aller Garantien nicht bereit, mir ihre vorläufige Übersetzung zu Forschungszwecken zur Verfügung zu stellen.

Japanisch:

Chūgoku zenshū shi: zenshisō no tanshō 中國禪宗史 - 禪思想の誕生.
Tokyo: Sankibo

山喜房, 1997. Übersetzt von Ibuki Atsushi 伊吹敦.

'*Daishidoron*' *no sakusha to sono honyaku* 大智度論の作者とその翻譯.
Tokyo: Sankibo, 1993. Übersetzt von Iwaki Hidenori 岩城英規.

Es existieren außerdem noch vietnamesische Übersetzungen von *Fofa gailun* 佛法概論 (MYJ 8) 1992 und *Jingtu yu* 淨土與禪 (MYJ 17) 1991.

Sekundärliteratur:**Chinesisch:**

CHUNGHUA MINGUO XIANDAI FOJIAO XUEHUI 中華民國現代佛教學會 (Hrsg.): *Yinshun sixiang – maixiang 2000 nian foxue yantaohui (huijian lunwen ji)* 印順思想邁向 2000 年佛學研討會(會前論文集) [Denken Yinshuns – Seminar zur Buddhismuskunde im neuen Jahrtausend]. Taipei: 2000. (Sammlung der Manuskripte vom Yinshun Symposium an der National Taiwan University 22.- 23. Januar 2000. Nicht im Handel. Später ediert von Lan Jifu (Hrsg.) (2000).

CAO SHIBANG 曹仕邦: *Zhongguo fojiao shixue shi – dongjin zhi wu dai* 中國佛教史學史—東晉至五代 [Geschichte der Historiographie des Chinesischen Buddhismus – Von den Östlichen Jin bis zur Zeit der Fünf Dynastien]. Taipei: Fagu wenhua 法鼓文化, 1999.

CHEN MEIHUA (=Chern, Meei-Hwa) 陳美華: "Linglei dianfan: dangdai Taiwan biqiuni de shehui shijian 另類典範: 當代台灣比丘尼的社會實踐 (The other paradigm: The social practice of Taiwanese Buddhist nuns.)" *Zongjiao zhuantong yu shehui shijian zhongxing yantaohui* 宗教傳統與社會實踐中型研討會. Taipei: Institute for Ethnical Studies Academia Sinica 中央研究院民族研究所, 1999.

CHEN MEIHUA (=Chern, Meei-Hwa) 陳美華: "Geren, lishi yu zongjiao 個人歷史與宗 - 印順法師 '人間佛教' 與其思想源流 (Individual, History and Religion: Shi Yinshun's "Humanistic Buddhism" and its Origins)." *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報 No.15 (2002), 427-457.

CHEN YIBIAO 陳一標: "Yinshun daoshi dui xinjiu yi weishi de dingwei yu pingxi 印順導師對新舊譯唯識的定位與評析 [Meister Yinshuns Position und Analyse bezüglich der neuen und alten Übersetzungen des *apṭvājātra* Tradition]." In: Lan Jifu (Hrsg.) (2000), 267-295.

CHEN YIBIAO 陳一標: *Laiye yuanqi yu sanxing sixiang zhi yanjiu* 賴耶緣起與三性思想之研究 [Die Entstehung des Ālayavijāna und das Trisvabhāva - Konzept]. Unveröffentlichte Doktorarbeit, Chinese Culture University, Taipei: 2000.

CHEN YISHEN 陳儀深: "Minguo shidai de fojiao yu zhengzhi 民國時代的佛教與政治 (1912-1949) [Buddhismus und Politik zur Zeit der Republik]." In: Shi Yinyue 釋印悅 (Hrsg.) (2003).

CIGUANG CHANXUE YANJIUSUO 慈光禪學研究所: *Taiwan fojiao fazhan yanjiu zhi shidai yiyi* 台灣佛教發展研究之現代意義 [Gegenwärtige Bedeutung der Forschung zur Entwicklung des Taiwanischen Buddhismus]. Taipei 2002. (Sammlung der Manuskripte der 3. Konferenz zur Entwicklung des Modernen Buddhismus auf Taiwan (第三屆台灣當代佛教發展研討會), Taipei Normal University 師範大學, 20.10.2002.)

DING MIN 丁敏: "Taiwan dangdai senglü zizhuan yanjiu 台灣當代僧侶自轉研究 [Untersuchung zu Autobiographien von Mönchen im heutigen Taiwan]." *Wenxue yu foxue guanxi* 文學與佛學關係. Taipei: Xuesheng shuju 學生書局, 1994, 273-314.

DING MIN 丁敏: "Dangdai taiwan fojiao senglü zhuanji yanjiu – yiyi shijiao yu fangfa zhifansi 台灣當代僧侶自轉研究 [Untersuchung zu Biographien von Mönchen im heutigen Taiwan]." in: Ciguang chanxue yanjiusuo 慈光禪學研究所 (2002), 55-70.

FAN GUIMING 番桂明: *Zhongguo jushi fojiao shi* 中國居士佛教史 [Geschichte des Laien Buddhismus in China]. 2 Bde. Peking: Zhongguo shehui kexue 中國社會科學, 2000. (Die an biographischen und politischen Fakten orientierte Darstellung endet mit der Republik-Zeit in den zwanziger Jahren.)

FOGUANGSHAN FOUNDATION (Hrsg.) 佛光山文教基金會主編: *Foxue yanjiu lunwenji 1993- Fojiao weilai jiantu zhi fazhan* 佛學研究論文集 1993 - 佛教未來前途之發展 [Aufsatzsammlung zur Buddhismuskunde 1993 - Die Zukünftige Entwicklung des Buddhismus]. Taipei: Foguang 佛光, 1993.

FOJIAO HONGSHI XUEYUAN BIANJIZU 佛教弘誓學院編輯組: *Bielei shisheng, bielei jingyan!* 別類師生, 別類經驗! 佛教弘誓學院校舍落成壹週年紀念特刊 [Besondere Lehrer und Schüler – eine besondere Erfahrung! Festschrift zum Zehnten Jahrestag des Baus des Hongshi Instituts]. Taoyuan: Hongshi wenjiao jijinhui 弘誓文教基金會, 2000.

FUYAN FOXUEYUAN DI WU JIE BIYE JINIAN CE 福嚴佛學院第八屆畢業紀念冊 [Festschrift zum Abschluss des 8. Lehrgangs des Fuyan Instituts für Buddhismuskunde]. Xinzhu: Eigenverlag, ohne J. (1999?).

GUO PENG 郭朋: *Yinshun foxue sixiang yanjiu* 印順佛學思想研究 [Untersuchungen zu Yinshuns Buddhismuskunde]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1992. (Sammlung von wörtlichen Exzerpten aus Yinshuns Werken. Nützlich für die Suche nach Yinshuns Ansichten zu einzelnen Themen.)

HONG JINLIAN 洪金蓮: *Taixu dashi fojiao xiandaihua zhi yanjiu* 太虛大師佛教現代化 [Untersuchung zur Modernisierung des Buddhismus durch Taixu]. Taipei: Dongchu 東初, 1995. (Umfassendste chinesische Monographie zu Taixu.)

HUANG ZEXUN 黃則洵 (Hrsg.): *Yinshun daoshi yulu* 印順導師語錄 [Aufzeichnungen der Aussprüche des Meisters Yinshun]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1998. 3 Interviews mit Yinshun, 255-295.

JIANG CANTENG 江燦騰: “Lü Cheng yu Xiong Shili lunxue hangao pingyi 呂澂與熊十力論學函稿評議 [Eine Auswertung des Briefwechsels zwischen Lü Cheng und Xiong Shili über Fragen bezüglich der Weishi Theorie].” *Dongfang zongjiao yanjiu* 東方宗教研究, 1 (Neue Reihe) Okt. 1990 (a).

JIANG CANTENG 江燦騰: *Xiandai zhongguo fojiao sixiang lunji* 現代中國佛教思想論集 [Aufsatzsammlung zum Denken des Chinesischen Buddhismus der Gegenwart]. 2 Bde. Taipei: Xinwenfeng 新文豐, 1990 (b). (Aufsatz zu Yinshun und Taixu Bd.1, 121-172.)

JIANG CANTENG 江燦騰: *Xiandai zhongguo fojiaoshi xinlun* 現代中國佛教史新論 [Neue Betrachtungen zur Geschichte des Buddhismus im heutigen China]. Gaoxiong: Ren jingxin Foundation 人淨心文教基金會, 1994. (Hier v.a. der Aufsatz zu *Yi fofa lai yanjiu fo fa*: “Xiandai zhongguo fojiao yanjiu fangfaxue de fansheng 現代中國研究方法學的反省 [Betrachtungen zur gegenwärtigen Methodologie der chinesischen Buddhismuskunde].”, 1- 15. Der gleiche Aufsatz findet sich unter anderem Titel (!) als Kapitel 8 in Jiang 2001b.)

JIANG CANTENG 江燦騰: *20 Shiji taiwan fojiao de zhuanxing yu fazhan* 20世紀台灣佛教的轉型與發展 [Wandel und Entwicklung des taiwanesischen Buddhismus im 20. Jahrhundert]. Gaoxiong: Ren jingxin Foundation 人淨心文教基金會, 1995. (Hier insbesondere der Aufsatz zu Yinshuns *Jingtu xinlun*: “Taiwan dangdai jingtu sixiang de xin dongxiang” 台灣當代淨土思想的新動向 [Neue Impulse im gegenwärtigen Reinen-Land Denken in Taiwan], 341-439. Zu diesem Aufsatz gibt es eine Reaktion von Yinshun (HYJ 5, 99-105). Er erscheint auch als Kapitel 5 von Jiang (2001b), und wurde ursprünglich in einer Zeitschrift veröffentlicht. (Allerdings scheinbar nicht in der von Jiang angegebenen; Jones (1999) hat in seiner zuverlässigen Bibliographie “*Dangdai* 28 (1988), 45-62” für diesen Artikel).

JIANG CANTENG 江燦騰: *Riju shiqi taiwan fojiao wenhua fazhan shi* 日據時期台灣佛教文化發展史 [Entwicklungsgeschichte der buddhistischen Kultur Taiwans unter der japanischen Kolonialherrschaft]. Taipei: Nantian 南天, 2001 (a). (Jiangs Dissertation an der National Taiwan University. Das ausführliche Standardwerk zum Thema.)

JIANG CANTENG 江燦騰: *Dangdai taiwan renjian fojiao sixiang jia* 當代台灣人間佛教思想家—以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集 [Denker des “Buddhismus in der Menschenwelt” im heutigen Taiwan –

Aufsatzsammlung zur Weitergabe besonders [der Thesen] von Meister Yinshun]. Taipei: Xinwenfeng 新文豐, 2001 (b).

KAN ZHENGZONG 闕正宗: *Taiwan gaoseng* 台灣高僧 [Bedeutende Mönche Taiwans]. Taipei: Puti changqing chubanshe 菩提長青出版社, 1996. (Historisch, faktische Portraits von Daoan, Guangqin, Cihang, Xuming, Zhuyun Qingyan, Lingyuan, Daoyuan und Huiguang. 20-30 Seiten pro Biographie, viele Fotos.)

KAN ZHENGZONG 闕正宗: *Taiwan fojiao yi bai nian* 台灣佛教一百年 [Hundert Jahre Taiwanischer Buddhismus]. Taipei: Dongda 東大, 1999.

KAN ZHENGZONG 闕正宗: "Shandaosi shiqi (1952-1957) de Yinshun fashi 善道寺時期 (1952-1957) 的印順法師 [Meister Yinshuns Zeit am Shandaosi Tempel (1952-1957)]." in: Lan Jifu (2000), 383-401.

LAN JIFU 藍吉富: *Ershi shiji de zhongri fojiao* 二十世紀的中日佛教 [Chinesischer und Japanischer Buddhismus im 20. Jahrhundert]. Taipei: Xinwenfeng 新文豐, 1991. (Essaysammlung zu einem wichtigen Thema.)

LAN JIFU 藍吉富 (Hrsg.): *Yinshun daoshi de sixiang yu xuewen – Yinshun daoshi bashi shouqing lunwenji* 印順導師的思想與學問 – 印順導師八十壽慶論文集 [Denken und Gelehrsamkeit des Meisters Yinshun – Festschrift zum 80. Geburtstag von Meister Yinshun]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1985. [4.Auflage 1992].

LAN JIFU 藍吉富 (Hrsg.): *Zhonghua fojiao baike quanshu* 中華佛教百科全書 [Enzyklopädie des chinesischen Buddhismus]. 10 vols. Taipei: Zhonghua fojiao baike wenxian jijinhui 中華佛教百科文獻基金會, 1994. (Unter "Yinshun" findet sich hier ein guter Überblick.)

LAN JIFU 藍吉富 (Hrsg.): *Yinshun sixiang – Yinshun daoshi jiu zhi jin wu shouqing lunwen ji* 印順思想—印順導師九秩晉五壽慶論文集 [Yinshuns Denken – Festschrift zum 95.Geburtstag von Meister Yinshun]. Taipei: Zhengwen 正聞, 2000. (Vielleicht die beste Aufsatzsammlung zu Yinshun.)

LAN JIFU 藍吉富: "Huishen miezhi yu liuhuo runsheng 灰身滅智與留惑潤生 ["Verlöschen von Körper und Geist" vs. "Keeping afflictions to benefit the living"]." Unveröffentlichtes Manuskript zum Symposium *Zongjiao yu shengming jiaoyu* 宗教與生命教育, am 8.9.2001, in Taipei. (Diskutiert eine These Yinshuns bezüglich des Bodhisattva-Wegs.)

LAN JIFU 藍吉富: "Liangan foxue jiaoyu yu foxue yanjiu huigu yu qianzhan 兩岸佛學教育與佛學研究回顧與前瞻 [Buddhistische Erziehung und Buddhismuskunde in China und Taiwan. Rückblicke und Ausblicke]." Unveröffentlichtes Manuskript zur Konferenz *Liangan foxue jiaoyu yanjiu xiankuang yu fazhan yantaohui* 兩岸佛學教育研究現況與發展研討會, am 10.-11. Nov. 2001, Taipei.

LAN JIFU 藍吉富: "Taiwan fojiao sixiangshi shang de houyinshun shidai 台灣佛教思想史上的後印順時代 [Die Post-Yinshun Ära in der Ideengeschichte des taiwanischen Buddhismus]." In Shi Yinyue (2002), O-1 – O-12. (Eine

ausgezeichnete Würdigung und Zusammenfassung von Yinshuns Einfluss auf die taiwanische Buddhismuskunde.)

LI YI 李嶷: *Yinshun fashi foxue sixiang yanjiu* 印顺法师佛学思想研究 [A study of Master Yinshun's ideas of Buddhism]. Unveröffentlichte Dissertation (Beijing University), 2001. 79 Seiten.

LI ZHIFU 李志夫: "Cong 'Shouyiqieyoubu weizhu de lunshu yu lunshi zhi yanjiu' tantao yinlao de sixiang yu xingyi 從 '說一切有部為主的論書與論師之研究' 探討印老的思想與行誼 [Untersuchung des Denkens und Handelns des Mönchsälteren Yinshuns – ausgehend von 'SLLY']." In: Lan Jifu (2000), 105-117.

LI ZHIFU 李志夫: *Yinshun zhanglao yu renjian fojiao* 印顺長老與人間佛教 – Venerable Yinshun and the Humanist Buddhism. [Proceedings of the Yinshun Conference held at the Academia Sinica, 24.4.04]. Taipei, 2004.

LIN ANWU 林安梧 (Hrsg.): *Xiandai rufo zhi zheng* 現代儒佛之爭 [Die neuzeitliche Auseinandersetzung zwischen Konfuzianismus und Buddhismus]. Taipei: Mingwen shuju 明文書局, 1990 (Neuauf.1997). (Hier finden sich fast alle Texte der Xiong Shili Debatte aus den vierziger und fünfziger Jahre.)

LIN ZHENGUO 林鎮國: "Buteman yu Yinshun de jieshenhua quanshixue 布特曼與印順的解神話詮釋學 [Die demythologisierende Hermeneutik von Bultmann und Yinshun]." *Dangdai* 184 (Dez.2002), 48-67.

LIU ZHAOZHEN 劉紹楨: "Dacheng sanxi shuo yu jingtu sanxi shuo zhi yanjiu 大乘三系說與淨土三系說之研究 [Die Theorie von den drei Traditionssträngen des Mahāyāna und des Reinen Land Buddhismus]." *Diguan* 諦觀 Nr.81 (1995), 13-106.

NG YU-KWAN (Wu Rujun) 吳汝鈞: *Foxue yanjiu fangfa lun* 佛學研究方法論 – *Methodology of Buddhist Studies* [Studien zur Methodologie der Buddhismuskunde]. Taipei: *Xuesheng shuju* 學生書局, 1983. (Enthält ein kritisches Kapitel zu Yinshuns Methodologie.)

PAN XUAN 潘烜: *Kanjian Fotuo zai renjian – Yinshun daoshi zhuan* 看見佛陀在人間 - 印顺導師傳 [Buddha unter den Menschen sehen – Meister Yinshun. Eine Biographie]. Taipei: Tianxia wenhua 天下文化, 2002. (Eine gute Biographie Yinshuns auf populärwissenschaftlichem Niveau. Eine Fundgrube von bisher unveröffentlichten Anekdoten. Annähernd chronologische Gliederung in umfangreiche Kapitel und ohne Index. Sehr gutes Bildmaterial.)

QIU MINJIE 邱敏捷 (2000a): *Yinshun daoshi de fojiao sixiang* 印顺導師的佛教思想 [Meister Yinshuns Gedanken zum Buddhismus]. Taipei: Fajie 法界, 2000. (Eine überarbeitete Dissertation, eingereicht 1998 an der Zhongshan 中山 Universität. Der Titel könnte auch mit "Meister Yinshuns Philosophie des Buddhismus" übersetzt werden. Für eine Besprechung s. Einleitung)

QIU MINJIE 邱敏捷 (2000b): "Respektvolle Erwiderung auf die Kritik der Herausgeberin von 'Pumen' – 'Die Wahre Bedeutung von Renjian Fojiao' 敬

答《普門》發行人之評論—「人間佛教的真義」.” *Pumen* Nr. 245 (Feb. 2000) (Erwiderung auf die Kritik von Shi Zirong (1999).)

SHI DONGCHU 釋東初: *Zhongguo fojiao jindaishi* 中國佛教近代史 [Geschichte des chinesischen Buddhismus in der Neuzeit]. Taipei: Dongchu 東初, 1974. (Ein Klassiker für neuzeitlichen chinesischen Buddhismus aus der Sicht eines einflussreichen Mönches. Häufig zitiert.)

SHI DONGCHU 釋東初: *Jiang zongtong yu fojiao* 蔣總統與佛教 [Präsident Chiang und Buddhismus]. Taipei: Zhonghua fojiao wenhua 中華佛教文化, 1975. (Dongchu war ein grosser Bewunderer des Generalissimo. Hier beschreibt er eine Reihe von Gelegenheiten bei denen Chiang mit dem Buddhismus in Kontakt kam (oder umgekehrt).)

SHI FAFANG 釋法舫: *Weishi shiguan ji qi zhexue* 唯識史觀及其哲學 [Das Weishi Geschichtsbild und die Weishi Philosophie]. Taipei: Tianhua 天華, 1978. Vorwort von Yinshun. (Posthumes, eventuell auch neuverlegtes, Werk von Fafang (1904-1951), in dem er sich intensiv mit dem Verhältnis von westlicher Wissenschaft und Buddhismus auseinandersetzt. In Argumentation und Darstellung war Fafang in den 40er Jahren seiner Zeit (auch Yinshun) weit voraus.)

SHI FAYAN 釋法嚴: *Yinshun fashi zai Taiwan – yi huodong shiji yu sixiang yingxiang wei kaocha zhongxin* 印順法師在台灣 - 以活動事蹟與思想影響為考查中心 [Yinshun in Taiwan – unter besonderer Berücksichtigung seiner Leistungen und der Wirkung seines Denkens]. Unveröffentlichte Abschlussarbeit Yuanguang Institut 圓光佛學研究所, Taipei (2000). (Interessantes statistisches Material zur Rezeption von Yinshuns Werken.)

SHI GUANGXING 釋廣性(Hrsg.): *Renjian fojiao xinhuo xiangzhuan* 人間佛教薪火相傳 [Buddhismus für die Menschenwelt – Die Flamme weiterreichen]. Taoyuan: Hongshi wenjiao 弘誓文教, 2003. (Konferenzbeiträge zur vierten Yinshun Konferenz der Hongshi Gesellschaft 29-30.3.2003.)

SHI HENGQING 釋恆清: *Fojiao sixiang de chuancheng yu fazhan* 佛教思想的傳承與發展—印順導師九秩華誕祝壽文集 [Tradition und Entwicklung des Buddhistischen Denkens – Festschrift zum 90. Geburtstag von Meister Yinshun]. Taipei: Dongda tushu 東大圖書, 1995.

SHI HONGYIN 釋宏印: *Zenyang du miaoyun ji* 怎樣讀妙雲集 [Wie soll man das *Miaoyun ji* lesen?]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1994.

SHI MIAOQIN 釋妙欽: *Miaoqin fashi wenji* 妙欽法師文集 [Gesammelte Werke von Meister Miaoqin]. Taipei: Zhengwen 正聞, 1998.

SHI QINGDE 釋清德: *Yinshun daoshi de lüxue sixiang* 印順導師的律學思想 [Meister Yinshuns Ansichten zum Vinaya]. Taipei: Yunlong 雲龍, 2001. (Überarbeitung einer Abschlussarbeit am Chung-hwa Institute of Buddhist Studies 中華佛學研究所, Taipei, 1992.)

SHI RUSHI 釋如石: “Dacheng qiyuan yu kaizhan zhi xinli dongli – yongheng huainian shi dacheng qiyuan yu kaizhan de dongli ma? 大乘起源與開展之心

理動力 - 永恆懷念是大乘起源與開展的動力嗎? [Die psychologischen Wirkkräfte in der Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna – War “beständige Erinnerung” wirklich die treibende Kraft für die Entstehung und Ausbreitung des Mahāyāna?].” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報, Nr.14 (Sept. 2001), 1-42.

SHI RUSHI 釋如石: Teil 1: “Ahan xuefeng yu renjian fojiao zouxiang zhi zonghe xingsi 阿含學風與人間佛教走向之綜合省思 [Allgemeine Gedanken zum Geist der Āgamastudien und dem Trend zu einem ‘Buddhismus für die Menschenwelt’].” *Xiangguang zhuangyan* 香光莊嚴 Nr. 66 (2001.6). Teil 2: “Ahan xuefeng yu dacheng youwu shengzhe zhi tantao 阿含學風與大乘有無聖者之探討 [Der Geist der Āgamastudien und die Diskussion um das Vorhandensein von Erleuchteten im Mahāyāna].” *Xiangguang zhuangyan* 香光莊嚴 Nr. 67 (2001.9).

SHI SHENGYAN (*alias Sheng-Yen* in der Liste der englischen Titel)

SHI SHENGYAN 釋聖嚴: “Yinshun zhanglao de hufa sixiang yu xiandai shehui” 印順長老的護法思想與現代社會 [Die Ansichten des Mönchsälteren Yinshun über den ‘Schutz des Dharma’ und die Gesellschaft heute]. *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報, Nr. 4 (1991).

SHI SHENGYAN 釋聖嚴: “Yinshun zhanglao zhushu zhong de zhenchang weixin lun” 印順長老著述中的真常唯心論 [Die Diskussion der Tradition ‘Wahrer Eternalismus und Nur-Geist’ in den Schriften des Mönchsälteren Yinshun]. *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報, Nr. 13 (2000).

SHI TAIXU 釋太虛: “Ping Yinshun ‘Gong bu gong yanjiu’ 評印順共不共研究 [Kritik an Yinshuns “Untersuchung zu ‘Beide und Weder-noch’”].” *Haichaoyin* 海潮音 30, 6 (1932).

SHI TAIXU 釋太虛: *Taixu dashi quanshu* 太虛大師全書 [Gesamtausgabe der Werke des Grossen Lehrers Taixu]. Hongkong: 1953 [Nachdruck: Taipei, 1970]. (Ediert und herausgegeben von Yinshun. Teile dieser Ausgabe sind unter wechselnder Adresse online.)

SHI TAIXU 釋太虛: “Wo zenyang panshe yiqie fofa 我怎樣判攝一切佛法 [Wie ich die buddhistische Lehre unterteile].” (1940). In Yinshun (Hrsg.): *Taixu dashi xuanji*. Bd.3, 235-254.

SHI TAIXU 釋太虛: “Wo de fojiao gaijin yundong lueshi 我的佛教改進運動略史 [Kurze Geschichte meiner Unternehmungen zur Reform des Buddhismus].” Yinshun (Hrsg.): *Taixu dashi xuanji*. Bd.3, 257-310.

SHI HUANYI 釋幻一: “Yinshun yu Lingmu Zhuonian foguan zhi bijiao 印順與鈴木拙念佛觀之比較 [Ein Vergleich zwischen der Buddha-Auffassung von Yinshun und Suzuki Daisetsu].” In: *Dazhuan xuesheng foxue lunwenji* 大專學生佛學論文集 No.10 (Aug. 2000).

SHI XINGGUANG 釋性廣: *Renjian fojiao chanfa ji qi dangdai shijian* 人間佛教禪法及其當代實踐 [Die Chan Meditationsweise eines Buddhismus für die

Menschenwelt und ihre Verwirklichung in der Gegenwart]. Taipei: Fajie 法界, 2001. (Publikation der Magisterarbeit (Huafan Universität, Taipei, 2000). Ausführliche Kritik in Wen (2001), 9-45. Siehe auch Übersetzungsteil: "Ein Interview mit Yinshun.")

SHI XUMING 釋續明: *Xuming fashi xuanji 續明法師選集*. 2 vols. Taipei: Zhengwen 正聞, 1998.

SHI YINHAI 釋印海 (Hrsg.): *Lanjiajing shiwen ji: Yinshun daoshi jiuzhi songshou jinian / Yinshun daoshi jiangshuo 楞伽經親聞記：印順導師九秩嵩壽紀念/印順導師講說* [Erfahrungen mit dem Laṅkāvatāra-sūtra: Feier zum neuzigsten Geburtstag von Meister Yinshun / Rede von Meister Yinshun]. ?: Fayinsi 法印寺, 1995.

SHI YINYUE 釋印悅 (Hrsg.): *Renjian fojiao yu dangdai duihua 人間佛教與當代對話* [Ein Dialog zwischen Buddhismus für die Menschenwelt und der Moderne]. Taoyuan: Hongshi wenjiao 弘誓文教, 2002. (Konferenzbeiträge zur dritten Yinshun Konferenz der Hongshi Gesellschaft 20-21.4.2002.)

SHI ZHAOHUI 釋昭慧: *Renjian fojiao de bozhongzhe 人間佛教的播種者* [Der Sämann des Buddhismus für die Menschenwelt]. Taipei: Dongda tushu 東大圖書, 1997. (Besprechung s. Einleitung)

SHI ZHAOHUI 釋昭慧: *Chuqi weishi sixiang – yujiating paixingcheng zhi mailuo 初期唯識思想— 瑜珈行派形成之脈絡* [Frühes Weishi-Denken – Der Weg zur Entstehung der Yogācāra Schule]. Taipei: Fajie 法界, 2001a.

SHI ZHAOHUI 釋昭慧: *Miaoyun ji daolun 妙雲集導論* [Vorlesungen zum Miaoyun ji]. Tainan (Yongkang 永康): Zhonghua fojiao baike wenxian jijinhui 中華佛教百科文獻基金會, 2001b. (Dies ist der erste Band einer Reihe "Vorträge zum Studium des Miaoyunji 妙雲集教學講座. Weiter Bände sind bis heute (Sept.2003) nicht erschienen.)

SHI ZHAOHUI 釋昭慧 & Shi Xingguang 釋性廣 (Hrsg.): *Chengfo zhi dao jiesong kepan biao 成佛之道偈頌科判表* [Liste und Anmerkungen zu den Gāthā in Chengfo zhi dao]. Taipei: Fajie 法解, 1992.

SHI ZHENHUA 釋真華: *Yinshun daoshi lue zhuan 印順導師略傳* [Kurze Biographie von Meister Yinshun]. ?: Ciji Foundation 慈濟基金會, 1990. Vorwort von Shi Zhengyan 釋證嚴.

SHI ZIRONG 釋慈容: "Renjian fojiao de zhenyi – bochi Qiu Minjie nüshi de miulun 人間佛教的真義—駁斥邱敏捷女士的謬論 [Die wahre Bedeutung von Renjian fojiao – Zurückweisung von Frau Qiu Minjies falschen Thesen]" *Pumen* Nr. 243 (Dec.1999). (Diese Kritik richtet sich offiziell gegen einen von Qiu im Oktober 1999 gehaltenen Vortrag. Es ist jedoch davon auszugehen, dass Zirong bereits auf die anstehende Veröffentlichung von Qiu (2000a) abzielt.)

SHI ZHUANDAO 釋傳道: *Yinshun daoshi yu renjian fojiao 印順導師與人間佛教* [Meister Yinshun und "Buddhismus für die Menschenwelt"]. Tainan (Yongkang 永康): Zhonghua fojiao baike wenxian jijinhui 中華佛教百科文獻基金會, 2001. Reihe *Miaoxin wenji 妙心文集* vol. 1. (Zhuandao ist ein

wichtiger Anhänger der Lehren Yinshuns. Er war massgeblich an der Produktion der Yinshun/Lü Cheng – CD beteiligt.)

WANG SHUNMIN 王順民: “Dangdai taiwan fojiao bianqian zhi kaocha 當代台灣佛教變遷之考察 (The Change of Buddhism in Contemporary Taiwan).” *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中華佛學學報, Nr. 8 (1995).

WEN JINKE 溫金柯: *Shengming fangxiang zhi xingsi – jianshi taiwan fojiao* 生命方向之省思 - 檢視台灣佛教 [Gedanken über die Richtung des Lebens – Kritische Beobachtungen zum Buddhismus auf Taiwan]. Taipei: Xiandaichan chuban 現代禪出版, 1994.

WEN JINKE 溫金柯: *Jicheng yu pipan – yinshun fashi renjian fojiao sixiang* 繼承與批判 - 印順法師人間佛教思想 [Tradition und Kritik – Der “Buddhismus für die Menschenwelt” des Mönches Yinshun]. Taipei: Xiandaichan chubanshe 現代禪出版社, 2001.

WU RUJUN 吳汝鈞 s. Ng Yu-Kwan

XUAN FANG 宣方: “Renjian zhengdao shi cangsang – hou yinshun shidai de taiwan renjian fojiao 人間正道是滄桑-後印順時代的台灣人間佛教 [Der sich verändernde wahre Weg des Menschen – Der taiwanische Buddhismus der Menschenwelt in der Post Yinshun Ära].” in *Ciguang chanxue yanjiusuo* 慈光禪學研究所 (2002). (Prof Xuan Fang lehrt an der Chinese People’s University, Peking.)

XUMING FASHI JINIAN JIANGXUE JIJINHUI 續明法師紀念獎學基金會: *Xuming fashi yongsi ji* 續明法師永思集. Taipei: Xuming fashi jinian jiangxue jijinhui 續明法師紀念獎學基金會 (vertrieben durch Huirì jiangtang 慧日講堂), 1999.

YANG HUINAN 楊惠南: *Dangdai fojiao sixiang zhanwang* 當代佛教思想展望 [Überblick über Denkansätze im heutigen Buddhismus]. Taipei: Dongda 東大, 1991. (Insbesondere die Essays *Cong rensheng fojiao dao renjian fojiao* 從人生佛教到人間佛教 [Von ‘rensheng fojiao’ zu ‘renjian fojiao’] (75-125) und *Fo zai renjian – Yinshun daoshi zhi renjian fojiao de fenxi* 佛在人間 – 印順導師之「人間佛教」的分析 [Buddha in der Menschenwelt – Eine Analyse von Yinshuns “Buddhismus in der Menschenwelt”] (173 – 221).)

YANG HUINAN 楊惠南: “Cong Yinshun de renjian fojiao caitao xinyushe yu xiandaichan de zongjiao fazhan 從印順的人間佛教探討新雨社與現代禪的宗教發展 [Die religiöse Entwicklung der Organisationen “New Rain” und “Zen now” unter dem Blickwinkel von Yinshuns “Buddhismus für die Menschenwelt”].” *Foxue yanjiu zhongxin xuebao* 佛學研究中心學報 *Journal of the Center for Buddhist Studies* No.5 (2000).

YU LINGBO 于凌波: *Zhongguo jindai fomen renwu zhi* 中國近代佛門人物誌 [Aufzeichnungen zu buddhistischen Persönlichkeiten im modernen China]. 5 Bde. Taipei: Huiju 慧炬, 1993-1999. (Kurze biographische Skizzen von unterschiedlichem Niveau zu Persönlichkeiten des 19. und 20. Jahrhunderts.)

Nur Yinshun ist in der Sammlung nicht erwähnt. Für die vermutlichen Gründe s. Fussnote in Kap. 3.1.2)

YU LINGBO 于凌波: *Zhongguo fojiao haiwai hongfa renwu zhi* 中國佛教海外弘法人物誌 [Aufzeichnungen zu Persönlichkeiten, die den Dharma des Chinesischen Buddhismus in Übersee verbreitet haben.]. Taipei: Huiju 慧炬, 1997.

ZHANG MANTAO 張曼濤: *Xiandai fojiao xueshu congkan* 現代佛教學術叢刊 [Modern Buddhist Scholarship Series]. 100 Bde. Taipei: Dacheng wenhua 大乘文化, 1978.

ZHENG SHOUPENG 鄭壽彭: *Yinshun daoshi xuepu* 印順導師學譜 [Annalen der Studien von Meister Yinshun]. Taipei: Tianhua 天華, 1981.

ZHENGWEN PUBLISHING 正聞出版社 (Hrsg.): *Yinshun daoshi zhuzuo zongmu, xu* 印順導師著作總目。序 [Die Inhaltsverzeichnisse und die Vorworte der Werke von Meister Yinshun]. Xinzhu (Taiwan): Zhengwen 正聞, 2000. (Nicht im Handel erhältlich)

ZHU WENGUANG 朱文光: *Fojiao lishi quanshi de xiandai zongji* 佛教歷史詮釋的現代蹤跡—以印順判教思想為對比考察之線索 (Modernistic Trace of Explanation about Buddhist History: An Inquiry into Shih Yin-Shun's Buddhist Hermeneutics). Unveröffentlichte Magister-Arbeit, Zhongxing Universität (Taipei), 1996. (Ausgezeichnete Analyse von Yinshuns Hermeneutik. Zhu nimmt ausführlich Bezug auf neuere westliche Philosophie insbesondere Epistemologie (Foucault) und Hermeneutik (Gadamer).)

Andere Sprachen:

ABEYSEKARA, ANANDA: "Politics of Higher Ordination, Buddhist Monastic Identity, and Leadership in Sri Lanka" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* Vol. 22-2 (1999). 255-280.

ANACKER, STEFAN: *Seven Works of Vasubandhu - The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal, 1984 [1998].

BAREAU, ANDRE: *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*. Paris: École Française d'Extrême-Orient, 1955. (Publications de École Française d'Extrême-Orient vol. 38).

BEASLEY, W.G.; PULLEYBLANK EDWIN G.: *Historians of China and Japan*. London: Oxford University Press, 1961.

BECHERT, HEINZ: *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. 3 Bde. Frankfurt a. M./Berlin: Alfred Metzner, 1966.

BERLING, JUDITH A.: "Bringing the Buddha Down to Earth: Notes on the Emergence of *Yü-lu* as a Buddhist Genre." *History of Religions* 27 (1987), 56-88.

BINGENHEIMER, MARCUS: "Chinese Buddhism Unbound - Rebuilding and Redefining Chinese Buddhism on Taiwan." in K. Shankarnarayan (Ed.): *Buddhism in Global Perspective*. Bombay, 2003. Vol.2, 122-146.

BOERSCHMANN, ERNST: *P'u-t'o Shan (Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen, Band I)*. Berlin: 1911.

BOND, GEORGE: *The Buddhist Revival of Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1988.

BOND, GEORGE: "A.T. Ariyaratne and the Sarvodaya Shramadana Movement in Sri Lanka" in Queen, Christopher & King, Sallie (1996).

BRESCIANI, UMBERTO: *Reinventing Confucianism - The New Confucian Movement*. Taipei: Ricci Institut, 2001.

BUSWELL, ROBERT E. (Hrsg.): *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990 [Nachdruck: Delhi: Sri Satgaru Publications, 1992].

CARRITHERS, MICHAEL: *The Forest Monks of Sri Lanka*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

CHAN SIN-WAI: *Buddhism in Late Ch'ing Political Thought*. Hong Kong: Chinese University Press, 1985.

CHANDLER, CHRISTOPHER STUART: *Establishing a pureland on Earth: The Foguang Buddhist perspective on modernization and globalization*. Ph.D.-dissertation, Harvard University, 2000.

CH'EN, KENNETH: *Buddhism in China*. Princeton University Press, 1964 [1973].

CHEN-HUA: *In Search of the Dharma – Memoirs of a Modern Chinese Buddhist Pilgrim*. (Hrsg.: Chün-fang Yü; Übers.: Denis C. Mair). New York: State University of New York Press, 1992 [Delhi: Sri Satguru, 1994.]

CHENG TZUNG MING: *Venerable Tai-shu and Modern Chinese Monastic Education*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. University of Washington, 1990. (Diese Arbeit ist aufgrund formaler und inhaltlicher Mängel leider nicht zu gebrauchen.)

CHERN, MEEI-HWA (=Chen Meihua): *Encountering Modernity: Buddhist Nuns in Postwar Taiwan*. Unveröffentlichte Doktorarbeit. Temple University, 2000.

CLART, PHILIP; JONES, CHARLES (Hrsg.): *Religion in Modern Taiwan. Tradition and Innovation in a Changing Society*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

CONZE, EDWARD: *Buddhist Thought in India*. London: Allen & Unwin, 1962 [Nachdruck: New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1996].

DE LA VALLEE POUSSIN, LOUIS: *La Siddhi de Hiuen-tsang*. 2 Bde. Paris: Paul Geuthner, 1928.

ELMAN, BENJAMIN A.: *From Philosophy to Philology – Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

EPPSTEINER, FRED (Hrsg.): *The Path of Compassion: Writings on Socially Engaged Buddhism*. Berkeley: Parallax Press, 1988.

FRANKENHAUSER, UWE: *Die Einführung der Buddhistischen Logik in China*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

FUJIYOSHI JIKAI 藤吉慈海: “Injun hōshi no ‘Jōdō Shinron’ ni tsuite - Gendai Chūgoku Jōdokyō no Ichidanmen 印順法師の浄土新論について - 現代中国浄土教の一断面 [Yinshuns “Jingtu Xinlun” – Ein Aspekt im heutigen Reinen Land Buddhismus Chinas].” *Indogaku Bukkyōgaku kenkyū* 16,2 (1968), 737-744 (263-270). Chinesische Übersetzung von Wen Jinke 温金柯 in FHWB, 273-290.

GADAMER, HANS-GEORG: *Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 2 vols. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990 [1. Aufl. 1960].

GANGULY, SWATI: *Treatise in Thirty Verses on Mere-consciousness*. Delhi: Motilal, 1992.

GE ZHAOGUANG 葛兆光: “‘Kaichōin’ no jūnen – Chūgoku 1920 nendai bukkyō shinundō no naiteki rongi to gaiteki shiko 海潮音の十年 - 中国 1920 年代佛教新運動内の論理と外的志向 (A Study on the Inner Logic and Tendency toward the Outer World in the 1920s. Chinese New Buddhism Movement as expressed in *Haichaoyin*).” *Shisō* 思想 No. 943 (Nov. 2002), 108-128 (Part 1) & No. 944 (Dez. 2002), 110-129 (Part 2). Chinesisches Original veröffentlicht in *Xueren* 學人 No. 2 (1992).

GOMBRICH, RICHARD F.: *How Buddhism Began – The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. London: Athlone Press, 1996. [Delhi: Munshiram Manoharlal, 1997.]

GRAFTON, ANTHONY: *The Footnote – A Curious History*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

GÜNZEL, MARCUS: *Die Taiwan-Erfahrung des chinesischen Sangha*. Göttingen: Seminar für Indologie und Buddhismuskunde, 1998.

HARRIS, IAN (Hrsg.): *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia*. London: Pinter, 1999.

HAYASHIMA KYŌSHŌ 早島鏡正 et.al. (Hrsg.): *Bukkyō indo shisō jiten* 仏教 - インド思想辞典 [Lexikon des Buddhistischen und Indischen Denkens]. Tokyo: Shunjūsha 春秋社, 1987.

HENDERSON, JOHN B.: *Scripture, Canon, and Commentary – A Comparison of Confucian and Western Exegesis*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

HIRAKAWA AKIRA 平川彰: *Bukkyō kanbon daijiten* 佛教漢梵大辭典 [Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary]. Tokyo: Reiyūkai, 1997.

HIRAKAWA AKIRA: *A History of Indian Buddhism*. (Transl. Paul Groner) Hawaii: 1990 [Delhi: Motilal, 1993]. Published originally as: *Indō Bukkōshi vol.1*. Tokyo: 1974.

HIRAKAWA AKIRA 平川彰: *Shoki daijō bukkyō no kenkyū* 初期大乘仏教の研究 [Studies in Early Mahāyāna Buddhism]. Tokyo: Shunjūsha 春秋社, 1968.

HSING, LAWRENCE FU-CH'ÜAN: *Taiwanese Buddhism and Buddhist Temples*. Taipei: Pacific Cultural Foundation, 1983.

HUBBARD, JAMIE; SWANSON, PAUL L. (Hrsg.): *Pruning the Bodhi Tree – The Storm over Critical Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

HURLEY, SCOTT C.: *A Study of Master Yinshun's Hermeneutics: An Interpretation of the Tathāgatagarbha Doctrine*. Unveröffentlichte Dissertation, University of Arizona, 2001. 209 Seiten.

HURVITZ, LEON: *Chih-I (538-597) – An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk*. in: *Mélanges Chinois et Bouddhiques XII* (1960-62) [Nachdruck: Bruxelles: Institute Belge des Hautes Études Chinoises, 1980].

IGGERS, GEORG G.: *Historiography in the Twentieth Century – From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*. Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997.

JACKSON, ROGER; MAKRANSKY, JOHN: *Buddhist Theology – Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Richmond: Curzon, 2000.

JAN YÜN-HUA: "The Fo-tsu-t'ung-chi, a Biographical and Bibliographical Study." *Oriens Extremus* 10 (1963), 61-82.

JONES, CHARLES BREWER: *Buddhism in Taiwan – Religion and the State 1660-1990*. Honolulu: Hawaii University Press, 1999.

KALUPAHANA, DAVID J.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna – The Philosophy of the Middle Way*. First published 1986. First Indian Edition: Delhi: Motilal, 1991.

KATŌ JUNSHŌ 加藤純章: "Dazhidu lun de shijie 大智度論の世界 [Die Welt des Dazhidu lun]" Chinesische Übersetzung eines Japanischen Artikels in *Diguan 諦觀* vol.52 (1988), 1-47.

KATŌ JUNSHŌ 加藤純章: "Rajū to chidoron 羅什と智度論 [Kumārajīva und der Dazhidu lun]" in *Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies* 印度哲學佛教學 no.11 (1996).

KING, SALLIE B.: *Buddha Nature*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992.

KITAGAWA, JOSEPH M.: "Primitive, Classical, and Modern Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions." In Kitagawa, Joseph M. (Hrsg.): *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 1967. 39-65.

KOTLER, ARNOLD (Hrsg.): *Engaged Buddhist Reader*. Berkeley: Parallax Press, 1996.

KUO LIYING: "Aspects du bouddhisme contemporain à Taïwan." *Études thématiques 6 Nouveaux Religieux en Asie* (École Française d'Extrême-Orient, 1997). 83-105.

LALIBERTÉ, ANDRE: "Religious Organizations and Welfare Policy in Taiwan and China." *The Ricci Bulletin* 4 (2001), 68-76.

LAMOTTE, ÉTIENNE: *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*. Vols. 1-2: Louvain: Bureau du Muséon, 1944, 1949. Vols. 3-5: Louvain: Université de Louvain Institut Orientaliste, 1970, 1976, 1980.

LAMOTTE, ÉTIENNE: "L'Auteur et ses Sources" in *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*. Vol. 3. Louvain: Université de Louvain Institut Orientaliste, 1970, VIII-LV. (Chinesische Übersetzung in *Diguan 諦觀* vol.62 (1990), 97-179.)

LAMOTTE, ÉTIENNE: *History of Indian Buddhism – from the Origins to the Śaka Era*. (Übersetzt von Sara Webb-Boin.) Louvain: Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve (Peeters Press), 1988. Zuerst erschienen als: *Histoire du Bouddhisme Indien*. Louvain: 1958. Alle Angaben von Seitenzahlen beziehen sich auf die französische Ausgabe (die auch der englischen Ausgabe zu entnehmen ist).

LEVENSON, JOSEPH R.: *Confucian China and its Modern Fate – A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1. Gesamtausgabe 1972. (Ursprünglich veröffentlicht als *The Problem of Intellectual Continuity* (1958), *The Problem of Monarchical Decay* (1964), *The Problem of Historical Significance* (1965).)

LI, YU-CHEN: *Crafting women's religious experience in a patrilineal society: Taiwanese Buddhist nuns in action (1945--1999) (China)*. Unveröffentlichte Ph.D. dissertation, Cornell University, 2000.

LOO, ANGELIKA: "Teezeremonie inbegriffen – Buddhistische Universitäten in Taiwan" Merkelbach, Chris; Gesk, G. (Hrsg.): *Perspektivenwechsel – Taiwan durch fremde Augen*. Frankfurt/Main: IKO, 1999. (Schriften der Yi-Ho Stiftung für Kultur und Bildung, Reihe Kultur, Band 1.) 117-154.

LOPEZ, DONALD S. (Hrsg.): *Buddhist Hermeneutics*. Delhi: Motilal, 1993.

LOPEZ, DONALD S. (Hrsg.): *Curators of the Buddha – The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995.

LUSTHAUS, DAN: *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch'eng Wei-shih Lun*. London: Curzon Press, 2003.

MARALDO, JOHN C.: "Hermeneutics and Historicity in the Study of Buddhism." *The Eastern Buddhist* 19-1 (1986), 17-44.

MOCHIZUKI *bukkyō daijiten* (Abbr.: M.) 望月佛教大辞典 [Mochizuki's Large Buddhist Dictionary]. 10 vols. Mochizuki Shinko 望月信亨 (1869-1948), Tsukamoto Zenryū 塚本善隆 (Hrsg.). Tokyo: 1954-58.

MÜLLER, GOTELIND: *Buddhismus und Moderne – Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um eine zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts*. Stuttgart: Steiner, 1993. (Münchener Ostasiatische Studien 63.)

MURTI, TIRUPATTUR RAMASESHAYYER V.: *The Central Philosophy of Buddhism – A Study of the Mādhyamika System*. London: Allen & Unwin, 1955.

NAKAMURA, HAJIME: *Indian Buddhism – A Survey with Bibliographical Notes*. Delhi: Motilal, 1987 [1. Auflage Japan: Kansai University Intercultural Research Institute, 1980].

NAQUIN, SUSAN; YÜ CHÜN-FANG (Hrsg.): *Pilgrims and Sacred Sites in China*. University of California Press, 1992 [Nachdruck Taipei: SMC Publishing, 1994].

ONODA, SHUNZO 小野天俊藏: "A Pending Task for New Century – The Pioneer works by Tai-xu 太虛大師: Han-Tibetan Interchange of Buddhist Studies." Unveröffentlichtes Konferenz-Handout. Vortrag gehalten in der 4th

Chung-Hwa International Conference on Buddhism: The Role of Buddhism in the 21st Century Taipei, Januar 2002.

PITTMAN, DON ALVIN: *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

PYE, MICHAEL; MORGAN, ROBERT (Hrsg.): *The Cardinal Meaning – Essays in Comparative Hermeneutics: Buddhism and Christianity*. The Hague/Paris: Mouton, 1973. (Religion and Reason 6.)

QUEEN, CHRISTOPHER S.; KING, SALLIE (Hrsg.): *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. New York: Albany State University Press 1996.

QUEEN, CHRISTOPHER S.; PREBISH, CHARLES et. al. (Hrsg.): *Action Dharma: New Studies in Engaged Buddhism*. London: Curzon, 2003.

QUINE, WILLARD VAN ORMAN; ULLIAN J.S.: *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill, 1978.

RAMANAN, K.VENKATA: *Nāgārjuna's Philosophy*. Rutland, VE/ Tokyo: Tuttle, 1966 [Nachdruck Delhi: Motilal, 1998].

RAY, REGINALD A.: *Buddhist Saints in India – A Study in Buddhist Values & Orientations*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1994.

REICHEL, KARL LUDVIG: *Truth and Tradition in Chinese Buddhism – A Study of Chinese Mahayana Buddhism*. 1927. Überarbeitet: Shanghai, 1934 [Nachdruck davon: Taipei: SMC Publishing, 1990].

RICOEUR, PAUL: *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. (Übers. by Denis Savage) Binghamton: Vail-Ballou Press, 1970.

RIN DENHŌ (Lin Zhuanfang) 林傳芳: *Chūgoku bukkyō shiseki yōsetsu 中國佛教史籍要説* [Outline of the Historical Records of Chinese Buddhism]. Tokyo: Nagata 永田文昌堂, 1979.

RITZINGER, JUSTIN R.: *Taixu – To Renew Buddhism and Save the Modern World*. Unveröffentlichte Magisterarbeit, Lawrence University WI, 1999.

SCHOBER, JULIANE (Ed.): *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Delhi: Motilal, 2002.

SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG: *Die Identität der Buddhistischen Schulen und die Kompilation Buddhistischer Universalgeschichten in China*. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

SEIWERT, HUBERT: *Volksreligion und nationale Tradition in Taiwan – Studien zur regionalen Religionsgeschichte einer chinesischen Provinz*. Stuttgart: Steiner, 1985.

SHENG-YEN (釋聖嚴): “Four great thinkers in Modern Chinese Buddhism.” In: Fu, Charles Wei-hsun; Wawrytko, Sandra A. (Hrsg.): *Buddhist Ethics and Modern Society*. Westport, CT: Greenwood Press, 1991, 55-67. (Siehe auch *Shi Shengyan* in der Liste der chinesischen Titel.)

SHIH, HENG-CHING: “Buddhist Spirituality in Modern Taiwan.” *Buddhist Spirituality – Later China, Korea, Japan and the Modern World*. Yoshinori, Takeuchi (Hrsg.). New York: Herder & Herder, 1999. 417-434.

SHIZUTANI MAZAO 靜谷正雄: *Shoki daijō bukkō no seiritsu katei* 初期大乘佛教の成立過程 [The process of the establishment of early Mahāyāna Buddhism]. Tokyo: Hyakkaen 百華苑, 1974.

SHIZUTANI MAZAO 靜谷正雄: *Shōzō bukkōshi no kenkyū – buha bukkō no seiritsu to henshin* 小乘佛教史の研究 - 部派佛教の成立と變遷 [Studies in the history of Hīnayāna – The origination and vicissitudes of sects]. Kyoto: Hyakkaen 百華苑, 1978.

SZALAY, LORAND B.; STROHL, JEAN B.; LIU FU; LAO PEN-SHUI: *American and Chinese Perceptions and Belief Systems. A People's Republic of China – Taiwanese Comparison*. New York/London: Plenum Press, 1994.

TAISHŌ shinhū daizōkyō (Abbr.: T.) 大正新修大藏經. Takakusu Junjirō 高楠順次郎 & Watanabe Kaikoku 渡辺海旭 (Hrsg.). Tokyo: Taishō issaikyō kankōkai 大正一切經 刊行会, 1924-1932.

TIEN PO-YAO: *A Modern Buddhist Monk-Reformer in China: The Life and Thought of Yin-shun*. Unveröffentlichte Dissertation. California Institute of Integral Studies, San Francisco, 1995.

TODOROV, TZVETAN: "The Origin of Genres." *New Literary History* 8 (1976), 159-170.

TODOROV, TZVETAN: *Genres in Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TOKIWA DAIJŌ 常盤大定: *Busshō no Kenkyū* 佛性の研究 [Studies on Buddha-nature]. Tokyo: Kokusho 國書, 1973.

TRAVAGNIN, STEFANIA: "Il Nuovo Buddhismo per l'umanità (Renjian Fojiao) a Taiwan." *Cina* 29 (2001).

TRAVAGNIN, STEFANIA: *Le Eredi di Guanyin. Ritratti di maestre e praticanti del Nuovo Buddhismo Taiwanese*. Unveröffentlichte Laurea-Dissertation (Ca Foscari Universität, Venedig 2000).

TUCK, ANDREW P.: *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship – On the Western Interpretation of N ā g ā rjuna*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

VERMANDER, BENOÎT: "Religions in Taiwan today." *China News Analysis* No.1538-1539 (1995), 1-15.

VERMANDER, BENOIT: "Le paysage religieux de Taiwan et ses évolutions récentes." *L'Ethnographie* XCI (2) (1995), 9-59.

VERMANDER, BENOIT: "Religions in Taiwan: Between Mercantalism and Millennialism." *Japanese Religions* vol.23 (1998), 111-123.

VERMANDER, BENOIT: *Les mandariniers de la rivière Huai – Le Réveil religieux de la Chine*. Paris: Desclée de Brouwer, 2002.

WAARDENBURG, JACQUES: *Perspektiven der Religionswissenschaft*. Würzburg: Echter, 1993.

WALSH, WILLIAM H.: *Philosophy of History*. London: Hutchinson, 1967.

WARDER, A.K.: *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal, 1970 [Überarbeitet: 1980, 2000].

WELCH, HOLMES: *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

WELCH, HOLMES: *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

WELCH, HOLMES: *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

WEERARATNE, D. AMARASIRI: "Astha Garu Dharma. The Eight Strict Rules for Buddhist Nuns." *Yasodhara* Vol. 14. 4 (July-sept. 1998), pp. 15-19.

WILLIAMS, PAUL: *Mahāyāna Buddhism – The doctrinal foundations*. London/New York: Routledge, 1989.

WITTERN, CHRISTIAN: *Das Yulu des Chan Buddhismus – Die Entwicklung vom 8. bis zum 11. Jahrhundert*. New York: Peter Lang, 1998.

WOOD, THOMAS E.: *Mind Only – A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. [Nachdruck Delhi: Motilal, 1994.]

YANG, C.K.: *Religion in Chinese Society*. Taipei: SMC Publishing, 1994.

YÜ CHÜN-FANG: "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka." in: Naquin, Susan; Yü Chün-fang (Hrsg.): *Pilgrims and Sacred Sites in China*. University of California Press, 1992. [Nachdruck Taipei: SMC Publishing, 1994.]

XU-YUN: *Empty Cloud – The Autobiography of the Chinese Zen Master*. (Translation: Charles Luk, edited by Richard Hunn) Longmead: Element Books, 1988.

ZHANG, QINGXIONG: *Xiong Shilis neue Nur-Bewusstseins Theorie – vom Yogacara Buddhismus zum neuen Konfuzianismus*. Bern: Peter Lang, 1993.

ZHI RU: *Chinese Master Yinshun's Study of Indian Buddhism – Significance of Historical (Re)construction for a Contemporary Buddhist Thinker*. Unveröffentlichte Magister-Arbeit. University of Michigan, Ann Arbor 1993.

Quellennachweis der Abbildung:

Abb.1: Yinshun Foundation (CD der Werkausgabe).

Abstract

Marcus Bingenheimer: *The Scholar-monk Yinshun (*1906) – His Relevance for the Development of Chinese and Taiwanese Buddhism.*

The scholar monk Yinshun 印順 (*1906) is without doubt one of the most prominent authors among Chinese Buddhists today. There is hardly any monk or nun on Taiwan, who has not heard his name or read some of his works. For more than 40 years his works have strongly influenced the academic and non-academic study of Buddhism in Taiwan and among the overseas Chinese. On the Chinese mainland too, his works are widely published and his view of Buddhism has a large audience among the Buddhists there. Yinshun is famous for his propagation of a “Buddhism for the Human Realm” (*renjian fojiao* 人間佛教) as well as for his extensive academic or semi-academic historical studies of Indian and Chinese Buddhism.

The aim of this book is to describe and analyze Yinshun’s contribution to modern Chinese Buddhism. In the first part, I outline his development and position in five analytical studies. The second part contains translations of three relevant texts, one of them in English. The bibliography, the largest of its kind on Yinshun in any language, comments on the general structure and related topics concerning his oeuvre.

In the first part, five analytical studies are loosely embedded in a biographical account of Yinshun.

Chapter 2.2 relates Yinshun’s debate (1932-33) with Shoupei 守培 (1884-1955) on the correct understanding of certain issues concerning the Weishi/Yogācāra tradition. After a discussion of the importance of the Weishi-School in the early 20th century, the description of the debate shows how from the beginning Yinshun insisted on a historical treatment of ideas and the careful comparison of textual sources. We gain a glimpse of the content and style of the numerous debates in which Yinshun engaged until the 90s.

Chapter 2.3 analyses Yinshun's relationship with his teacher Taixu 太虛 (1889-1947), especially their differences regarding the construction of 'hierarchies of teachings' (*panjiao* 判教). While Taixu, in agreement with tradition, the Tathāgatagarbha tradition had the highest truth-value, Yinshun considered early Madhyamaka to be the most accurate expression of the highest truth in Buddhism. The differences between Yinshun and Taixu regarding the relative importance of the Mahāyāna schools reflect a significant change in Chinese Buddhist orthodoxy.

Chapter 3.1 describes Yinshun's difficulties after his arrival on Taiwan in the early 50s, when he had to face government censorship as a result of infighting between different factions of the Buddhist hierarchy. Yinshun was never in actual danger, but the problems he encountered certainly made a lasting impression on him. The analysis of his differences with the Pure-Land School shows that Yinshun's ideas about the development of Buddhism were never uncontested. An excursus (Chapter 3.2) gives an overview of the development and present situation of Buddhism on Taiwan.

Chapter 3.4 discusses Yinshun's position in Buddhism on Taiwan today, focusing on some of the criticisms that have been voiced against his ideas during the 90s and his role in the debate about the "Eight Rules of Respect" (*bajingfa* 八敬法).

The articles by the monk Rushi 如石 are an example of criticism from inside the Sangha, while those of the lay Buddhist Wen Jinke 溫金柯 reflect the growing independence of the laity vis-à-vis the traditional clerical right to interpret the tradition. The dictum of the Yinshun expert Lan Jifu 藍吉富 that we have entered a "Post-Yinshun-Era" points to the diminishing influence of Yinshun's writings. Through the actions taken by the nun Zhaohui 昭慧 to abolish the "Eight Rules of Respect", the modern discourse on gender has entered the world of Buddhism. Here it is interesting to see, how Yinshun's disciples use his research and methods for their purpose, in the end going beyond their master.

Chapter 4 tries to clarify Yinshun's position between tradition and modernity on a more theoretical level. An analysis of his premises and methods shows that in most respects he has to be

seen as a traditional Chinese scholar monk. It can even be assumed that his later “scientific” works are but part of an *upāya* to understand the Buddhadharma in a way suitable to time and circumstances. Even his use of chronology and textual criticism can be taken as a resuscitation of traditional modes of scholarship. As can be seen in other Buddhist traditions, however, this (re-)turn to alternative perspectives towards the own tradition has been triggered by a change in the larger framework of intercultural communication. The one immediate influence from Europe (and this via Japan) that cannot be understood as a return to older modes of historiography is the use of the academic monograph. The use of this genre in his later writings does make his writings “scientific” in so far as science does rely on this form. As argued by T. Todorov and A. Grafton this formal dimension of the discourse is not a mere formality. Yinshun’s acceptance of academic conventions such as annotation and index was central to his attempt to resolve the tensions between his desire for orthodoxy and the claim to be forwarding objectively relevant data about Buddhist history.

Finally, his project is compared to similar phenomena in other Buddhist societies such as “Protestant Buddhism” and “Critical Buddhism”.

Three translations compose the the second part of the book:

- The Preface to *Yindu fojiao sixiang shi* (YFSS) 印度佛教思想史 [History of Indian Buddhist Thought]. The text gives Yinshun’s view of Buddhist history in a nutshell.

- The fourth chapter of YFSS concerning the Madhyamaka tradition.

- *Yi fofa yanjiu fofa* 以佛法研究佛法 [Studying Buddhadharma with the help of Buddhadharma]. In this influential essay, Yinshun reflects on his methodology and hermeneutic principles.

Yinshun’s life and work should be understood as part of a larger process that redefines the limits of Chinese Buddhism in the face of modernity. This *de-limitation* (Entgrenzung) works on three levels.

First, on a spatial and cultural level, Yinshun remembers the Indian origin of Buddhism and recognizes that there are other variants of Buddhism today.

The second, the temporal level, is where Yinshun has made his most important contribution. His emphasis on a historical view of Buddhism, in the understanding of which he moved closer and closer to a historiographical perspective in the academic sense, (re-)introduces a sense of history into the self-concept of Chinese Buddhists. This sense goes far beyond the hagiographical and sectarian images that determined the self-perception of Chinese Buddhists for centuries. Yinshun has rationalized the emic discourse on Buddhist history, although his view of history as well as of rationality itself is strictly Buddhist.

A third level of redefinition concerns Buddhist practice. Contrary to the opinion of most Buddhists on Taiwan, this dissertation argues that Yinshun should in this respect be seen rather as an epigone of his teacher Taixu than as original thinker. While Yinshun has made a significant contribution to the Buddhist self-perception regarding history, he has only slightly changed the trajectory of Taixu's ideas on a modernization of Buddhist practice. This is also attested by the fact that the emergence of a socially engaged Buddhism is a widespread phenomenon in the Buddhist world since the 19th century. Engaged Buddhism has many causes and variations; Yinshun's contribution here is only a small part of a much larger story.

Yinshun is a traditionalist and in a conservative way accepts the challenges of modern historiography to his tradition. Through his *implicit* treatment of problems like historicism or internationalism, he has opened his tradition towards modernity. Faced with new standards of rationality, Yinshun, with his way of asking, perhaps more than with his answers, has helped Chinese Buddhists to reinterpret and adapt their religion.

Index:

- Acht Gebote des Respekts, 14, 131, 153ff, 206f
 Acht Schwierigen Umstände, 117f
 Āgama, 84, 114, 143, 148f, 169, 189, 243, 252f, 258ff, 266, 268, 282
 Ambedkar, 69
 Amitābha, 121ff
 Ariyaratne, 69, 206
 Asaṅga, 230, 289ff
 Āśvaghōṣa, 80ff, 98, 308
 Baisheng, 111f
Bajingfa. Siehe Acht Gebote des Respekts
 Ban Gu, 182
 BAROC, 36, 112f, 117, 131f, 136, 156, 163
Benjue, 92
Biannian-Stil, 183ff
 Buddhadasa, 69
 Burma, 73, 90, 154, 203
 Chan, 22, 42, 45, 48, 52, 57, 61, 120, 124, 140f, 143ff, 172, 183ff, 188, 212, 214, 258, 296, 300, 302f
 Chen Yibiao, 60, 65
Chengfo zhi dao, 18, 23, 78, 90, 190, 210f, 318
 Chiang Kai-shek, 35f, 40, 106, 150, 159
 Cihang, 77, 111f
 Ciji, 17, 119, 135, 215
 Ciji gongde hui, 17
 Daxing, 32
 Dayu, 31
Dazhidu lun, 83, 175, 190, 238f, 242ff, 250, 253ff, 260ff, 283, 296
 Dharma-Siegel, 175, 180, 189f, 287, 294, 301
 Drei Fahrzeuge, 91f, 228, 294
 Fafang, 35, 77, 89, 198
 Fazang, 80f, 85, 95, 97, 189
 Fazun, 35, 37ff, 41, 71, 75, 89, 198, 240
Fofa gailun, 14, 17f, 23, 41, 111, 113ff
 Foguang shan, 17, 22, 71, 135, 159
Foxing, 92
Fozu tongji, 184ff
 Fujiyoshi Jikai, 137
 Fünf Fahrzeuge, 90ff, 210, 294
 Fuyan-Institut, 126ff
 Fuyan-Vihāra, 126ff, 215
Haichaoyin, 33, 37, 42, 46, 50, 57, 103f, 110, 213, 302
 Hakamaya, 208f
 Han Qingjing, 49
 Hanzang, 35ff, 70f, 74, 107, 127
 Hengqing, 140
 Hongkong, 40f, 71, 106ff, 110, 114, 120, 127, 130
 Hongyin, 79, 183, 313
 Houguan, 128, 159
 Hu Shi, 46
 Huayan, 33, 45, 52, 85ff, 95, 109, 297
 Huiji, 126, 129, 136, 215
Icchantika, 56, 58f, 62f
 Japan, 25, 34, 36, 45f, 47, 71, 73, 75f, 89, 92, 97, 99, 108, 111, 127f, 139, 150, 160, 176, 182, 193, 197, 208f, 217
 Jiang Canteng, 76, 79f, 107, 120, 152, 158, 174
Jingtu xinlun, 112, 120f, 137
 Jizang, 99, 278
Jizhuan-Stil, 182, 185f
 Juzan, 71ff
 Korea, 45, 73, 76, 89, 97, 99, 131f, 156, 208
 Kumārajīva, 83, 234, 240f, 260, 264, 277, 279
 Lan Jifu, 14, 24, 26, 64, 79, 110, 124, 133, 140, 145, 149, 152, 178, 192, 196, 200, 216
 Li Bingnan, 124f

- Li Yuansong, 141ff
 Li Zikuan, 108, 110f, 113, 116f
 Liang Qichao, 48, 80
 Liang Shuming, 48
Liezhuān-Biographien, 182f
 Lingrun, 55, 58, 60
 Lotus Sutra, 84, 86ff, 99
 Lü Cheng, 50, 80, 209
 Madhyamaka, 17, 38, 43, 49, 82f,
 91, 96f, 99ff, 112, 141, 143f,
 177, 196, 201f, 204, 210f, 214,
 228f, 230, 233, 238, 241f, 278,
 286
 Miaoqin, 18, 107, 129, 312
 Miaoyun, 18, 114, 141, 191
 Mingsheng, 166
 Minnan, 32f, 42, 64, 70ff, 103, 107,
 127
 Moru, 103f, 142, 151
 Nāgārjuna, 33, 81ff, 91, 99, 101f,
 175, 189, 190, 192, 204, 228f,
 233, 235ff, 287, 296
 Nanting, 109, 111ff, 178
Nianfo, 120, 123f
Nianfo qianshuo, 120, 124
 Ouyang Jian, 45, 50, 52f, 168, 178,
 209
 Ouyang Jingwu. *Siehe* Ouyang
 Jian
Panjiào, 67, 81, 83, 85f, 88, 93ff,
 100, 177, 189, 191, 227
 Paramārtha, 44, 52ff, 57ff, 65, 80,
 240, 266, 278
 Philippinen, 18, 71, 107, 129, 136
Pingfān de yì sheng, 24ff, 33, 108,
 113
 Putuo. *See* Putuoshan
 Putuoshan, 31, 33f, 40, 75
 Qingnian, 31
Qixin lun, 80ff, 90, 98f, 102f, 294
Renjian fojiao, 18, 20, 76, 78f, 122,
 146, 149, 204, 206
Rensheng fojiao, 20, 34, 76, 78, 92
 Rushi, 14, 103, 142, 145ff, 216
 Shandaosi, 14, 109f, 112, 128
Shedachenglun jiangji, 37, 65, 107
 Shengyan, 18, 45, 69, 79, 98, 130,
 135, 138, 159, 160, 213
 Shoupei, 13, 37, 42, 45, 52, 57ff,
 99, 104, 202, 214
Siddhānta, 189, 243ff
 Sima Guang, 183
 Singapore, 128, 130, 136
 Sri Lanka, 32, 69, 89, 90, 154, 194,
 203, 206f, 216, 265, 276, 292,
 319
 Taixu, 13, 19, 20, 23, 26, 32ff, 41f,
 45f, 48, 51f, 56f, 64, 67ff, 80ff,
 86, 88ff, 118, 121, 125, 127,
 168f, 172, 177, 190, 206, 213f,
 227
 Tan Sitong, 48
 Tang Yongtong, 50
 Tathāgatagarbha, 23f, 91f, 96-102,
 139, 147, 208f, 214, 220, 223,
 229, 230, 236
 Theravāda, 19, 203, 205, 208, 264f
 Thich Nhat Hanh, 79
 Tibet, 35f, 38, 73, 115f, 150, 154,
 194, 240, 279
upāya, 52, 58, 87, 103, 143, 149,
 170, 189ff, 210, 214, 216, 223ff,
 229, 231f, 244f, 248f, 255f,
 259f, 262f, 267, 269, 274, 297f
 Uttarakuru, 114ff
 Vajrayāna, 89f, 92, 97, 216
 Vietnam, 18, 76, 79, 89, 97
 Vinaya, 25, 36, 121, 132, 155, 160,
 161f, 183, 205, 288
 Weijue, 135, 159
 Weishi, 42ff, 56f, 65f, 72, 97, 99f,
 104, 168, 178, 196, 201, 290,
 294
Weishixue tanyuan, 65
 Welch, 31, 36, 41, 46, 49f, 67f, 71f,
 105f, 108, 126, 130
 Wen, 14, 22, 125, 140ff, 216, 302
 Wu Zhongxing, 112f
 Xingyun, 17, 71, 79, 135, 159
 Xiong Shili, 48

- Xuanzang, 43ff, 47, 52ff, 157, 266,
 277, 280, 301
 Xuming, 120, 128, 312
 Yang Huinan, 76, 79, 107, 142
 Yang Wenhui, 46, 50
 Yanpei, 18, 107, 111f, 120, 128
 Yanshou, 97
Yindu zhi fojiao, 37, 39, 82, 102f,
 220, 233, 316
 Yinguang, 42, 51, 124
You xin fahai liushi nian, 24
 Yuanming, 111ff
- Yuanying, 36, 51
 Zhaohui, 16, 79, 105, 140, 146,
 153f, 157ff, 163f, 174, 207, 216,
 302, 304, 313
Zhengshi, 183ff
 Zhengyan, 17f, 135f, 153
 Zhenhua, 25, 128
 Zhipan, 184f, 187f
 Zhiyi, 81, 85ff, 94, 97, 189
Zhongguo chanzong shi, 94, 138,
 192, 197
 Zongmi, 97, 209

中華佛學研究所圖書資訊館



034589