

# EIN DAUIST IM CHINESISCHEN BUDDHISMUS

VON J. ŠČUCKIJA<sup>a</sup>

Ungeachtet der bereits vorhandenen Literatur, die der Erforschung der chinesischen Religionen gewidmet ist, stehen Themen wie das obige immer noch zur Erörterung. Die Ursache hierfür liegt darin, daß die Wissenschaft vor verhältnismäßig noch nicht langer Zeit ihre Aufmerksamkeit diesem Gebiet zugewandt hat, welches so weit und verwickelt ist, daß es schwer fällt, vorauszusagen, wann wir in der Lage sein werden, es mit erschöpfender Klarheit zu überblicken. Vorerst können wir über die Tatsachen, die hierher gehören, eher nur Vermutungen anstellen, denn sie positiv erkennen. Ja, wir können nicht einmal ein annäherndes, allgemeines Bild der Entwicklung des chinesischen religiösen Lebens entwerfen, und das Einzige, was uns zugänglich ist, sind monographische Untersuchungen der bekannteren Teile dieses Gebiets. Von solchen bekannteren Teilen spreche ich, weil wir immerhin doch schon etwas von der Geschichte der chinesischen Religionen wissen, besonders auch aus der japanischen Sinologie, die über ein reichliches Material verfügt. Aber die japanischen Untersuchungen über die Geschichte des chinesischen Buddhismus und des Dauismus tragen den Charakter von nur vorläufigen Skizzen und erinnern häufig an Artikel aus irgendeinem encyklopädischen Wörterbuch. Solche Artikel bieten nicht so sehr eine Belehrung, als sie geradezu dazu zwingen, sich selbständig an das Studium der allerwichtigsten Erscheinungen einer gewaltigen Welt heranzumachen, auf welche diese Aufsätzchen eben nur anspielen.

In der vorliegenden Arbeit beabsichtige ich, etwas genauer in Einzelheiten auf das einzugehen, was in Europa in allgemeinen Zügen über eine der bedeutendsten aktiven Persönlichkeiten in der Entwicklung des fernöstlichen Buddhismus bekannt ist. Dabei habe ich den im Osten weit berühmten Hui-yüan<sup>1</sup> im Auge, der gewöhnlich als „Meister Yüan<sup>2</sup>“ oder „der ältere Hui-yüan“ bezeichnet wird, zum Unterschied von einem „jüngeren Hui-yüan“, einem bekannten Buddhisten, der unter der Sung<sup>3</sup>-Dynastie lebte. Der ältere Hui-yüan wurde im Jahre 334 unserer Aera geboren und starb 416. Ich bekenne mich mit dieser Angabe zu der Korrektur, welche der Akademiker P. Pelliot an

<sup>a</sup> Aus der russischen Vorlage in „*Vostočnye Zapiski*“ („Orientalistische Denkschriften“), Band I, Leningrad 1927, SS. 235—250, übersetzt von W. A. Unkrig. — Die Wechselbeziehungen zwischen Dauismus und Buddhismus und verwandte Erscheinungen sind Gegenstand verschiedener Abhandlungen von Herrn Professor Dr. E. Roussele, deren Titel, wie folgt, lauten:

1. „Das Leben des Patriarchen Hui Neng“ in „*Sinica*“ 1930, SS. 174—191.
2. „Vergeistigte Religion nach der Lehre der Meditationssekte“ in „*Sinica*“ 1931, SS. 26—34.
3. „Moderne Welt- und Lebensanschauung in China“, ebendort, SS. 212—214.
4. „Das Sūtra des Sechsten Patriarchen“ in „*Sinica*“ 1936, SS. 202—210.
5. „Buddhistische Wesensschau nach der Lehre der Meditationssekte“ in „*Chinesisch-Deutscher Almanach*“ für 1931, SS. 76—86 — und
6. „Die Typen der Meditation in China“, ebendort, für 1932, SS. 20—46.

Wie aus den beigefügten Stellenangaben ersichtlich, sind die eben genannten Arbeiten sämtlich in unserer Zeitschrift, bzw. dem „*Chinesisch-Deutschen Almanach*“ erschienen. Dieser Umstand rechtfertigt es wohl, daß auch die vorliegende bescheidene Übersetzung, als zum Thema einen monographischen Beitrag bietend, in den „*Sinica*“ zum Abdruck gelangt.

Die Schriftleitung.

dem unrichtigen Datum der Geburt Hui-yüan's, wie sie in Giles' „Biographical Dictionary“ unter No: 882 steht, vorgenommen hat<sup>a</sup>. Außer der gedachten Notiz bei Giles und einigen Zeilen von P. Pelliot begegnet man in der sinologischen Literatur in europäischen Sprachen nur gelegentlichen Erwähnungen<sup>b</sup> von Hui-yüan. Darum halte ich es nicht für überflüssig, hier in Kürze den Lebenslauf dieses Buddhisten wiederzugeben.

Dabei stütze ich mich auf die folgenden biographischen Materialien, deren Titel hier zunächst in den Originallegenden und darauf in Umschrift mit den gleichen Nummern gegeben sind:

- |            |            |
|------------|------------|
| 1. 高僧傳     | 2. 佛祖統紀    |
| 3. 歷代三寶紀   | 4. 東林十八高賢傳 |
| 5. 淨土往生傳   | 6. 諸善人詠    |
| 7. 樂邦文類    | 8. 淨土聖賢錄   |
| 9. 佛祖歷代通載  | 10. 釋氏稽古略  |
| 11. 廬山蓮宗寶鑑 |            |

- 1) Gau seng-tschuan, Kap. VI, Tripitaka von Tōkyō, 35, 2, c. 29 r<sup>0</sup>.
- 2) Fo dsu tung-gi, Kap. XXVI und XXXVI, ibidem 35, 8, c. 128 r<sup>0</sup>, und 35, 9, c. 52 v<sup>0</sup>.
- 3) Li dai san bau-gi, Kap. VII, ibidem 35, 6, c. 47 v<sup>0</sup>, 49 r<sup>0</sup>, 50 v<sup>0</sup> ff.
- 4) Dung lin schi ba gau hiën-tschuan, Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto II, i<sup>5</sup>, 8, 1, c. 2 v<sup>0</sup>.
- 5) Dsing-tu wang scheng-tschuan, *schang*<sup>6</sup>, ibidem, 17 v<sup>0</sup>.
- 6) Dschu-schan jen yung, No: 8, ibidem, c. 46 v<sup>0</sup>.
- 7) Lo bang wen le, Kap. III, Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto II, 12, 5, c. 453 r<sup>0</sup>.
- 8) Dsing-tu scheng hiën-lu, Kap. II, Ergänzungs-Tripitaka II, i<sup>5</sup>, 8, 2, c. 106 v<sup>0</sup>.

<sup>a</sup> Siehe P. Pelliot: „La secte du Lotus blanc et la secte du Nuage blanc“ in BEFEO, 1903, SS. 304—317.

<sup>b</sup> Die japanische Sinologie hat hier etwas vor uns voraus. Es genügt, da auf das zweibändige Werk „Shina Jōdo-kyō-shi“ („Geschichte der chinesischen Sekte vom Reinen Lande“) von G. Sasaki, Tōkyō 1913, hinzuweisen, wo die Biographie Hui-yüan's auf den SS. 37—54 zu finden ist.

9) Fo dsu li dai tung dsai, Kap. VIII, Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto II, i<sup>5</sup>, 5, 2, c. 178 r<sup>0</sup>.

10) Schi-schi gi gu lue, Kap. II, Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto, II, i<sup>5</sup>, 5, 5, c. 447 r<sup>0</sup>.

11) Lu-schan liën-dsung bau giën, Kap. IV, Tripitaka von Tōkyō, 32, 11, c. 71 r<sup>0</sup>.

Es versteht sich, daß das nicht alles biographische Material ist. Ich beschränke meine Wahl nur auf das allerwesentlichste. Und selbst diese Quellen wiederholen einander in beträchtlichem Maße. Andere Lebensbeschreibungen, die mir zwar bekannt, jedoch nicht in die vorstehende Liste aufgenommen sind, bringen nichts, was irgendwie von Bedeutung wäre.

Hui-yüan stammte aus Lou-fan<sup>7</sup> im Norden der heutigen Provinz Schansi. In der Welt trug er den Familiennamen Gia<sup>8</sup>. Nicht ein einziger der mir bekannten Biographen jedoch teilt den weltlichen Namen Hui-yüan's mit, so daß ich gezwungen bin, ihn nur mit seiner Bezeichnung als Mönch zu nennen. Im übrigen aber wird im Schi-schi gi gu lue (Nr. 10 der vorstehenden Liste), Blatt 447 r<sup>0</sup>, daran erinnert, daß Hui-yüan sein posthumer Ehrentitel gewesen sei. Gewöhnlich aber wird er, wie schon erwähnt, einfach „Meister Yüan“ genannt. Da aber die Namen der Mönche des Saṅgha in tendenziösem buddhistischen Sinne gewählt werden, so lassen sie sich übersetzen, weshalb denn auch „Hui-yüan“ mit „in der Weisheit weit fortgeschritten“ wiedergegeben werden kann, wobei ich das Wort „Weisheit“ bedingt an Stelle des buddhistischen Ausdrucks *prajñā* gebrauchte<sup>a</sup>.

Schon in seiner Kindheit zeichnete sich der künftige Hui-yüan durch hervorragende Fähigkeiten und Hang zur Wissenschaft aus. Etwa dreizehnjährig<sup>b</sup> macht er sich mit seinem Onkel mütterlicherseits, einem gewissen Ling-gu<sup>12c</sup>, nach der heutigen Provinz Honan auf, um dort zu lernen.

Seine Schülerzeit ging recht erfolgreich dahin, und der junge Mensch eignete sich völlig alle damalige Bildung an. Die konfuzianischen Klassiker und die geschichtlichen literarischen Schöpfungen, kurz, alles, was nach damaliger Auffassung zur Bildung gehörte, waren ihm von Grund auf bekannt. Eine besondere Beachtung widmete er dem für uns so rätselhaften I-ging<sup>13</sup>, dem „Buch der Wandlungen“, dessen verwickeltes System in China nicht nur unter den Konfuzianern, sondern auch bei den Dauisten in hohem Ansehen steht. Ist es doch dasjenige Werk, das beide in ihrem Kanon anerkennen. Eine besondere Vorliebe aber hatte Hui-yüan für die dauistischen Schriftsteller.

Als eine hervorragend günstige Bedingung für die dauistischen Neigungen Hui-yüan's erwies sich aber der Umstand, daß gerade damals der Dauismus

<sup>a</sup> Dieser terminus findet sich häufig in den Mönchsamen jener Zeit. Wir brauchen uns nur an den Bruder Hui-yüan's, Hui-dschü<sup>9</sup>, oder an seinen Freund, Hui-yung<sup>10</sup>, zu erinnern. Sie waren alle Schüler eines Lehrers, Dau-an<sup>11</sup>.

<sup>b</sup> Es ist mir nicht recht verständlich, weshalb P. Pelliot in seiner oben erwähnten Arbeit davon spricht, daß Hui-yüan damals elf Jahre alt war. Alle Biographien, die mir bekannt sind, berichten, daß er zu jener Zeit dreizehnjährig gewesen sei. Nur G. Sasaki erwähnt, daß Hui-yüan damals 13 oder 12 Jahre gezählt habe, führt aber keine Quelle dafür an.

<sup>c</sup> Ling-gu<sup>12</sup> ist eine der seltenen doppelten Familienbezeichnungen. Der Name dieses Mannes ist mir nicht bekannt.

sich weiter und weiter ausbreitete und unter Kou Kiën-dschī<sup>14</sup> (im 5. Jahrhundert n. Chr.) den Höhepunkt seiner Entwicklung erreichte. Aber all das waren nur günstige Bedingungen, aber nicht etwa die Ursache dafür, daß Hui-yüan sich mit solcher Liebe den dauistischen Schriftstellern zuwandte. Augenblicklich ist es allerdings noch verfrüht, irgendwie sich kategorisch über die Ursachen für den Erfolg des Dauismus in jener Zeit zu äußern, und ich kann nur die Vermutung aussprechen, daß ein äußerlich trübes und unruhiges Leben damals bei den Menschen das Streben wachrief, die Grenzen dieses Daseins zu überschreiten und in die Welten der dauistisch-quietistischen Phantasien einzutreten. Derartige Vermutungen haben auch schon B. Takase und T. Uno für andere Epochen, äußerlich jener von Hui-yüan ähnlich, vertreten.

Für das Interesse des jungen Menschen aus der Familie Gia<sup>8</sup> an den bildhaften dauistischen Gleichnissen (— er liebte besonders Dschuang Dsi<sup>15</sup> —) möchte ich außer den Einflüssen der Zeit noch etwas anderes als Ausschlaggebend betrachten: nämlich die Umgebung, in der er aufwuchs, die damaligen Gelehrten. Dieser Zug, welcher im Charakter von Hui-yüan die allerwichtigste Stelle einnimmt, ist das Bestreben, über die Grenzen einer dunklen und unsicheren Wirklichkeit in eine gewisse Über-Wirklichkeit hinauszugehen, wie sie aus den kosmischen Gedankengängen eines Dschuang Dsi<sup>15</sup> hindurchblickt<sup>a</sup>. Hui-yüan legt auf die äußeren Umstände des Lebens keinen Wert, strebt nicht danach, seine Lage zu bessern, und führt ein Dasein in Not und Armut. Freilich muß dabei bemerkt werden, daß es sich hier nur um das äußere menschliche Dasein handelt. Dem Leben der Natur stand Hui-yüan stets nahe. Das ist ja ein allgemein dauistisch-buddhistischer Zug: die Liebe zur Schönheit der Landschaft. Sie war es denn auch, die Hui-yüan am Ende seines Lebens ganze Jahrzehnte lang in seiner Einsiedlerklause im Lu-schan<sup>16</sup> festhielt.

Etwas über zwanzig Jahre alt, machte sich Hui-yüan auf den Weg nach Süden, um bei Fan Süan<sup>17</sup>, einem bekannten Erforscher des Ritenbuches, Li-gi<sup>18</sup>, und des Buches der Wandlungen, I-ging<sup>13</sup>, Belehrung zu suchen. Doch brachen damals dort Aufstände aus, und so wurde eine Reise nach dem Süden zur Unmöglichkeit. Das hatte aber auch auf das ganze weitere Schicksal Hui-yüan's seinen Einfluß, denn, an der einmal geplanten Reise verhindert, begegnete er dem namhaften buddhistischen Meister Dau-an<sup>11</sup>, der damals eine weitreichende Predigtstätigkeit ausübte und Tempel errichtete. Die erste Zusammenkunft mit Dau-an übte auf den jungen Gia<sup>8</sup> einen nachhaltigen Eindruck aus. Buddhist zu werden, aber bestimmte ihn endgültig eine Vorlesung, die Dau-an über das Prajñā-pāramitā-sūtra (chin. Dau-bi-an-ging<sup>19</sup>) gehalten hatte. Dies Moment verdient insofern eine ganz besondere Beachtung, als Hui-yüan, der doch den Weg zur Über-Wirklichkeit suchte, von der er

<sup>a</sup> Das wird völlig aus dem klar, was Hui-yüan in seinem späteren Leben tat und sprach. Der Prozeß, den wir in seiner Biographie beobachten, ist ein organischer. Deshalb können denn auch die Gegebenheiten am Ende seines Lebens die gewissermaßen verworrenen Anregungen der Jugend erklären, die unbemerkt hätten bleiben können, wenn der Biograph aus irgendeinem Grunde das Ende des Lebens seines Helden nicht gekannt hätte.

sich eine Vorstellung nach dauistischen Berichten machte, ihn nun in dem Sūtra fand, das von der „Weisheit, die an das jenseitige Ufer des Daseins hinüberträgt“, handelt. So hatte denn die philosophisch begründete buddhistische Lehre vom Wahrhaft-Wesenhaften, dem Nirvāṇa, die Stelle eines poetisch gestimmten Vorempfindens bei Hui-yüan eingenommen, der sich bis dahin nur der Schau von Bildern des dauistischen phantastischen Quietismus hingeeben hatte. Aus der Lehre von der Prajñāpāramitā, die nun für Hui-yüan's ganzes Leben wichtig blieb, begann er denn auch, die dauistische Bildhaftigkeit zu verstehen. Von hier aus läßt sich auch begreifen, warum er bei seinem Eintritt in den Buddhismus folgenden Ausspruch tat, den seine Biographen getreulich überliefert haben: „Ob Konfuzianismus, ob Dauismus oder alle neun Schulen von Schriftstellern — ganz gleich — das sind doch alles nur leere Schalen!“ Etwas um vieles Wesentlicheres, denn die Bilder des Dauismus, hatte Hui-yüan im Buddhismus gefunden. Ich bin der Ansicht: es war das die Systemhaftigkeit, die ja dem Buddhismus so besonders zueigen, dagegen aber dem Dauismus ebenso fremd ist, der nur zur absoluten Freiheit strebt und sich in der damaligen Zeit noch nicht mit dem Formalismus der Systematik friedlich verständigt hatte. Aber trotzdem kam auch der Inhalt der inneren Welt Hui-yüan's vor seinem Interesse am Buddhismus, die dauistische Bildhaftigkeit, in ihm nicht zum Schwinden!

Schnell hatte er es zur ersten Stelle unter den zahlreichen Schülern Dau-an's<sup>11</sup> gebracht, der sich dahin aussprach, daß das Schicksal der Ausbreitung des Buddhismus im Osten — in den Händen Hui-yüan's liege. Voll und ganz verließ sich Dau-an auf ihn. Wenn er seine Schüler nach den verschiedensten Seiten zur Predigt aussandte, dann pflegte er ihnen genaue Verhaltensmaßregeln zu geben, nur Hui-yüan allein gewährte er vollkommene Bewegungsfreiheit. Als einstmals Hui-yüan so eine Predigt begann, traf es sich, daß er seine Zuflucht zu einem Citat aus Dschuang Dsi<sup>15</sup> nahm, das, wie es schien, geeignet war, bei den Zuhörern Zweifel am Buddhismus auszulösen. Da gestattete Dau-an ihm allein, auch nicht-buddhistische Bücher zu lesen. So brach denn Hui-yüan, ungeachtet seines Buddhismus, die Verbindung mit der angestammten chinesischen Literatur in keiner Weise ab. Und den Spuren dieser Verbindung kann man leicht in seinen Schöpfungen nachgehen, die sowohl in Bezug auf ihre Terminologie als auch auf die in ihnen ausgelegten Gedanken dem chinesischen dauistischen Schrifttum fast ebenso nahe stehen, wie dem buddhistischen. Von dieser Nähe wird am Schluß der vorliegenden Abhandlung etwas ausführlicher die Rede sein.

Nachdem Hui-yüan ungefähr zwanzig Jahre mit Dau-an in Siang-yang<sup>20</sup> im heutigen Hupeh zugebracht hatte (wenn wir nicht seinen vorübergehenden Aufenthalt in Ging-dschou<sup>21</sup> im Auftrage Dau-an's<sup>11</sup> davon in Abzug bringen), wurde er gezwungen, sich von seinem Meister zu trennen, da dieser von einem gewissen Fu Pe<sup>22</sup> gefangengenommen und nach dem Norden entführt wurde. Er hat ihn seitdem nicht wiedergesehen. So begann der „Meister Yüan“ seine eigene selbständige buddhistische Tätigkeit, als er das 46. Lebensjahr erreicht hatte.

Zum zweiten Mal in Ging-dschou<sup>21</sup> angelangt, lebte er dort fünf Jahre im Kreise seiner Schüler. Doch im Jahre 384<sup>a</sup> siedelte er in das berühmte Lu-Gebirge<sup>16</sup> in der heutigen Provinz Kiangsi über. Schon lange hatte Hui-yüan den Wunsch gehegt, in diesen Bergen zu weilen, zusammen mit seinem Freunde Hui-yung<sup>10</sup>, der ebenfalls ein Schüler Dau-an's<sup>11</sup> war. Überdies fesselte die landschaftliche Schönheit des Lu-schan<sup>16</sup> den Meister Yüan so sehr, daß er es nicht über sich bringen konnte, von dort zurückzukehren, und mit Leichtigkeit überredeten ihn seine Freunde, in den berühmten Bergen<sup>b</sup> zu bleiben. Dort begründete er denn auch seine „Gemeinschaft vom Weißen Lotos“<sup>23</sup> und dort starb er auch nach weiteren dreißig Lebensjahren.

Fortwährend näherten sich ihm Besucher, deren Zahl bis zu dreitausend angegeben wird. Unter ihnen befand sich auch der berühmte und für China unvergeßliche Dichter Tau Tsiën<sup>24</sup>. Die chinesischen Biographen erwähnen auch den dauistischen Schriftsteller Lu Siu-dsing<sup>25c</sup> unter den Freunden des Meisters Yüan. Der Umstand, daß beide verschiedener Weltanschauung waren, beeinträchtigte ihre Freundschaft keineswegs, und eine bildliche Darstellung Hui-yüan's mit Tau Tsiën und Lu Siu-dsing ist ein fortwährend wiederkehrendes Sujet chinesischer Künstler. Die drei Freunde werden stets lachend dargestellt, weshalb denn auch der Vorwurf „Das Bild der drei Lachenden“ (San Siau tu<sup>26</sup>) genannt wird. Ihm liegt eine Erzählung zu Grunde, der zufolge Meister Yüan, als er einst seine beiden Freunde heimbrachte, während der Unterhaltung nicht einmal bemerkte, daß er bereits den „Tiger-Bach“ und damit die Grenze überschritten habe, bis zu der er seine Besucher geleitete. Dieser Bach wurde so genannt, weil dort jedesmal, wenn Meister Yüan einen seiner Gäste begleitete, das Gebrüll eines Tigers zu hören war. Das verstand denn Hui-yüan dahin, daß es ihm als einem Einsiedler nicht erlaubt sei, diese Grenze zu überschreiten. So wurde denn der Tiger-Bach für den Meister zur Grenze, wenn er irgendjemand das Weggeleitete gab. Und nur mit solchen Freunden, wie sie eben Tau Tsiën<sup>24</sup> und Lu Siu-dsing<sup>25</sup> waren, hatte er sich so in das Gespräch vertieft, daß er seinen Fuß über die Grenze setzte. Aber keiner der ihn begleitenden beiden Freunde vernahm das warnende Gebrüll des Tigers. Als sie aber bemerkten, daß sie schon wohlbehalten die Grenze passiert hätten, da brachen sie in ein Gelächter aus, und das diente denn auch als Thema für die Künstler<sup>d</sup>. Darin aber, daß der Urheber dieser Erzählung so frei und großzügig mit der Zeit umspringt, indem er in Bezug auf die

<sup>a</sup> P. Pelliot setzt in der citierten Arbeit diese Übersiedlung in das Jahr 381, erwähnt aber auch ohne weiteren Einwand 384 dafür. Das biographische Material im Buche von G. Sasaki bestimmt mich im vorliegenden Falle zur Entscheidung für das Jahr 384.

<sup>b</sup> Der Lu-schan beherbergte viele Einsiedler, sowohl buddhistische als auch dauistische. Man darf wohl annehmen, daß sich an dieser Stätte eine mündliche Überlieferung erhalten hatte, die ja in beiden Religionen eine bedeutsame Rolle spielt. Es will mir wahrscheinlich vorkommen, daß eben eine derartige Überlieferung solche Sucher mystischer Wege, wie Hui-yüan deren einer war, nach dem Lu-schan zog.

<sup>c</sup> Wie weit das der Wahrheit entsprechen könnte, ist aus der folgenden Fußnote d ersichtlich.

<sup>d</sup> Der Kunstfachmann muß natürlich mit diesem Sujet rechnen; als Geschichtler dürfen wir uns jedoch nicht blindlings auf die chinesischen Künstler verlassen, denn da gilt es, sich doch daran zu erinnern, daß Lu Siu-dsing<sup>25</sup> reichlich zwei Generationen später wie Hui-yüan lebte, so daß beim Tode des letzteren Lu Siu-dsing nicht viel älter, wie zehn Jahre war. Lu selbst starb 477. Seine Biographie findet sich im 24. *güan*<sup>27</sup> des „Li schi dschen siën

<sup>i</sup> dau tung giën“<sup>28</sup>, Ausgabe des Dauistischen Kanons von Schanghai, 1924, Heft 143, 4, Blatt 9 r°.

Freundschaft Hui-yüan mit Lu Siu-dsing<sup>25</sup> zusammenbringt (der übrigens schon zur Zeit dieser, seiner engen Beziehungen zu Hui-yüan in unserer Erzählung als *dau-schī*<sup>29</sup>, „Dau-Gelehrter“, bezeichnet wird), dürfen wir ein gerade für Legenden durchaus typisches Verfahren, nämlich das Durcheinander zeitlicher Momente, erblicken. Derartige Mitteilungen müssen denn auch als poetische Darstellungen gewertet werden. Wenn wir aber das wissen, dann müssen wir auch unbedingt einem anderen Bericht unsere Aufmerksamkeit zuwenden, der davon spricht, daß Hui-yüan, nachdem er sich einmal im Lu-schan<sup>16</sup> niedergelassen, den Standort seiner Klause am „Drachen-Bach“ wählte. Und diese, seine Einsiedelei nannte er denn auch den „Drachen-Bach-Tempel“, nachdem es ihm einst gelungen war, einer Dürre, die über die Umgegend hereingebrochen war, Einhalt zu tun: da recitierte er am Ufer eines Teiches das „Sūtra vom Herrscher der Meeres-Drachen“<sup>a</sup>, und sogleich erhob sich vom Grunde des Teiches eine große Schlange, die gen Himmel entschwebte, worauf unmittelbar ein heftiger Regen einsetzte. So war denn die Ernte in jenem Jahre gerettet. All diese Vorkommnisse dürfen wir natürlich nicht als geschichtliche Tatsachen hinnehmen, aber wir müssen sie als Symbole, als Zeichen, die man lesen kann, auffassen. Und dann bemerken wir in diesen Erzählungen (die durch das Bild des Baches geeint sind und darum eine Zusammenstellung erfordern), daß aus ihnen eine paarweise Antithese emportaucht: der Drache und der Tiger — die Bilder für Aktivität und Passivität im dauistischen magischen und alchimistischen Symbolismus. Wir können den Inhalt dieser Bilder und ihre Anwendung in den angeführten Erzählungen auch weiterhin in die Tiefe verfolgen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, daß der „Tiger“ (die Passivität) in der Erzählung von dem Verbot, eine gewisse Grenze zu überschreiten, in Erscheinung tritt. Hui-yüan verhält sich passiv, er ordnet sich unter (denn als er gemeinsam mit Tau<sup>24</sup> und Lu<sup>25</sup> das Verbot überträt, vernahm sein Ohr kein Brüllen des Tigers). In der Erzählung vom passiven Verhalten Yüan's haben wir es mit dem Tiger zu tun, in jener vom aktiven Yüan, der den Regen hervorruft, — mit dem Drachen. Diese Bildhaftigkeit wird durch eine dreifache Wiederholung unterstrichen: in der Nähe des „Drachen-Baches“ recitiert Hui-yüan das „Sūtra vom Herrscher der Meeres-Drachen“, und es erhebt sich gen Himmel eine Schlange, mit anderen Worten: ein Drache, der wiederum den Regen herabsendet. So zeigt sich hier der Buddhist Hui-yüan von seiner dauistischen Seite. Das Vorrecht, über die Kräfte der Natur, einschließlich derer der Gestirne, zu gebieten, ist in China seit alten Zeiten ein Privileg der Dauisten. Den dauistischen bildhaften Unterbau können wir nicht nur darin erblicken, was hier von Yüan berichtet wird, sondern auch in dem,

<sup>a</sup> Wie an so vielen anderen Stellen der russischen Vorlage (wo aber eine Ergänzung leicht möglich war), sind auch hier keine chinesischen Zeichen gegeben. Rein wörtlich rekonstruiert, würde dem Titel des hier genannten Sūtra ein chinesisches „Hai-lung-wang-ging“<sup>30</sup> entsprechen, doch läßt sich kein so oder auch nur ähnlich lautender Titel im buddhistischen Kanon (auch nicht im tibetischen) feststellen. Möglich, daß es sich hier sogar um ein dauistisches Werk gehandelt hat, wozu z. B. bei L. Wieger: *Taoisme*, Tome I, die NNo: 50, 51, 359 und evtl. auch 1307 zu vergleichen wären.

was ihm in seinen literarischen Schöpfungen zugeschrieben wird. Ich erachte es deshalb für meine Pflicht, über diese letzteren hier einige positive Angaben zu machen, ehe ich auf eine Reihe daoistischer Elemente in diesen Texten hinweise.

In der europäischen Sinologie ist über sie noch nichts bekannt geworden. Nur in der Arbeit von G. Sasaki ist da schon einiges geschehen. Meinerseits aber kann ich hier mitteilen, daß es mir gelang, im chinesischen Tripitaka folgende Texte von Hui-yüan zu finden, für deren Titel hier wiederum in der Liste auf Seite 122, mit den gleichen Nummern versehen, die Originallegenden gegeben sind:

1) Scha-mon bu ging wang-dschu lun (Tripitaka von Tōkyō, 37, 4 c. 25 v<sup>0</sup>): „Die Abhandlung darüber, daß die Śrāvaka's nicht die Herrscher verehren“. Es ist das ein polemischer Traktat in fünf Kapiteln, mit einer Vorrede und einem Schlußwort. Dort wird davon gesprochen, daß der Mensch, solange er in der Welt (d. h. als Laie) lebt, sich allen weltlichen Gesetzen unterzuordnen habe, die nichts anderes sind, wie eine Weiterentwicklung der angeborenen Instinkte der verwandtschaftlichen Beziehungen und der kindlichen Pietät (*hiau*<sup>31</sup>) zum sozialen Gefühl und zur Verehrung vor dem Herrscher (Kap. 1). Wenn aber ein Mensch das Treiben dieser Welt aufgibt und den buddhistischen Pfad der Befreiung von ihr betritt, dann werden die positiven Gesetze dieser Welt für ihn unverbindlich. Die Maßstäbe eines solchen Menschen können jenen „dieser Welt“ nicht gleich erachtet werden. Ein solcher Mensch geht dann „gegen die Strömung“ der Welt (Kap. 2). Der Ausschlag gebende Grund für das Betreten des Buddha-Pfades ist das Suchen nach dem unveränderlichen, selbstgenügsamen wahrhaften Wesen, das außerhalb dieser Welt liegt und im endlichen Ziel des Buddhismus, dem Nirvāṇa, verankert ist (Kap. 3). Über welches Maß von Macht nun auch immer irgendein Herrscher verfügen möge — sie erstreckt sich doch nur auf das weltliche, scheinbare Leben, das durch Vergänglichkeit, d. h. Geburt und Tod, begrenzt ist (Kap. 4). Im Gegensatz zu diesem Leben zeigt der Buddhismus ein anderes, geistig-geistliches auf, dem Geburt und Tod keine Grenzen ziehen, ein Leben, für dessen Feuer die Reihen äußerer Daseinsformen nur Brennmaterial sind, wofern man sich an die bildhaften Darlegungen dieses Traktats hält (Kap. 5). Aus Anlaß dieser Schrift entwickelte sich ein schriftlicher polemischer Meinungs-austausch zwischen Hui-yüan und dem Rebellen Huan Hūan<sup>32</sup>.

2) Huan Hūan schu yü Yüan fa-schī scha-mon bu ging wang-dschu lun Yüan fa-schī da (wie 1; 37, 4, c. 74 v<sup>0</sup>): „Der Schriftwechsel von Huan Hūan mit dem Meister Yüan aus Anlaß des Traktates darüber, daß die Śrāvaka's die Herrscher nicht verehren.“

3) Lu-schan Hui-yüan fa-schī yü Huan Hūan lun-liau-giën scha-mon schu (ibidem 37, 4, c. 75 v<sup>0</sup>): „Der Schriftwechsel des Meisters Hui-yüan vom Lu-schan<sup>16</sup> mit Huan Hūan über die Leitung der Śrāvaka's.“

4) Da Huan Hūan kūan ba dau schu (ibidem, 37, 4, c. 66 v<sup>0</sup>): „Die Antwort Hui-yüan's auf ein Schreiben Huan Hūan's, das die Aufhebung der Einrichtung des buddhistischen Mönchswesens verlangt.“

1. 沙門不敬王者論
2. 桓玄書與遠法師沙門不敬王者論  
遠法師答
3. 廬山慧遠法師與桓玄論料簡  
沙門書
4. 答桓玄勸罷道書
5. 大乘大義章
6. 何鎮南難遠法師答
7. 沙門袒服論
8. 明報應論
9. 三報論
10. 廬山出修行方便禪經統序
11. 阿毗曇心序
12. 三法度經序
13. 大智論抄序
14. 念佛三昧詩序

5) Da-tscheng da i dschang: „Vom allgemeinen Sinn des Mahāyāna“, Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto, II, 1, 1, c. 1 r<sup>0</sup>), ein Briefwechsel Hui-yüan's mit Kumārajīva (chin.: Tung-schou<sup>33</sup>), dessen Inhalt sich hauptsächlich um die Lehre vom *dharma-kāya* (chin. *fa-schen*<sup>34</sup>) Buddha's bewegt. Aus der Aufmerksamkeit, welche Hui-yüan diesem Problem widmet, wird ersichtlich, daß die Lehre vom wahren Wesen Buddha's selbst den Kardinalbestandteil in seiner Weltanschauung bildet. Einem Forscher aber, der skeptisch eingestellt ist, muß hier der Unterschied auffallen, der sich zwischen der Sprache dieser literarischen Schöpfung Hui-yüan's und der seiner übrigen zeigt. In den letzteren ist diese Sprache die für jene Epoche typische, wiewohl sie auch einigermaßen altertümelnde Züge trägt. Sie ist ebenso sehr mit Parallelismen als auch mit dauistisch-konfuzianischer Terminologie, besonders aber dauistischer, gesättigt, daß wörtliche Citate dauistischer Schriftsteller mit dem Text Hui-yüan's ein organisches Ganze bilden, d. h. eine durch und durch rein chinesische Literatursprache, die den Höhepunkt dauistischer Sättigung besonders in den dichterischen Leistungen Hui-yüan's zeigt. Die Sprache aber jenes Schriftwechsels mit Kumārajīva ist das gerade Gegenteil dazu. Das ist die Sprache der buddhistischen Traktate, die sich getreulich in den Spuren der Übersetzungen aus dem Sanskrit hält. Hier treten sämtliche künstlerischen, stilistischen Gepflogenheiten völlig in den Hintergrund, und alles wird der Akribie und der Unmißverständlichkeit der Auslegung zum Opfer gebracht. Da erhebt sich nun die Frage, ob in diesem Falle tatsächlich Hui-yüan die Urheberschaft zukommt, besonders angesichts der Tatsache, daß hier die Sprache seiner Briefe derjenigen in denen Kumārajīva's um vieles ähnlicher ist, wie in den sonstigen Schöpfungen Hui-yüan's. Dürfen wir da nicht etwa annehmen, daß wir es hier mit einer Wiedergabe der Briefe Hui-yüan's zu tun haben, die auf Kumārajīva selbst zurückgeht? Aber ich muß darauf verneinend antworten, und zwar auf Grund folgender Erwägungen: Nach dem ersten, als Antwort vonseiten Kumārajīva's zu fassenden Brief findet sich ein Konspekt eben dieses Briefes, der sich hinsichtlich der Sprache in nichts von dem fragenden Briefe Hui-yüan's unterscheidet. Schwerlich dürfen wir wohl annehmen, daß Kumārajīva von seinem eigenen Schreiben einen Konspekt zusammengestellt habe, während es doch völlig zu verstehen ist, daß Hui-yüan das getan haben könnte. Dann aber müssen wir auch zugeben, daß ein und derselbe Mann, d. h. hier: Hui-yüan, die Fähigkeit besessen habe, in zwei so verschiedenen Stilarten zu schreiben. Und das halte ich für vollkommen möglich, weil uns doch Fälle bekannt sind, in denen ein und dieselbe Person, und noch dazu in der gleichen literarischen Schöpfung, sich verschiedener Stilarten bedient. Als Beispiel dafür mag der berühmte Dauist Go-hung<sup>35</sup> genannt werden, der rund hundert Jahre vor Hui-yüan lebte. In seinem Buche „Bau pu dsi<sup>36</sup>“ („Der Weise, der das Substantielle erfaßt hat“) hält sich Go-hung in den emphatischen Bekenntniskapiteln an den künstlerischen Dsin<sup>37</sup>-Stil, während er sich in den Abschnitten, welche der alchimistischen Rezeptur gewidmet sind, einer durchaus einfachen Schreibweise bedient, die

jeder kunstvollen Methoden entbehrt. Klar ist, daß sich Go an diesen einfachen Stil hielt, um sich mit größtmöglicher Leichtigkeit und Genauigkeit verständlich zu machen. Ebenso wahrscheinlich ist aber auch, daß Hui-yüan, um von dem Ausländer Kumārajīva verstanden zu werden, sich derjenigen Sprache bediente, die Kumārajīva beherrschte, einer besonderen Sprache — der buddhistischen. Schließlich aber denke ich, daß man, um über solche spezifisch buddhistischen Angelegenheiten, wie den *dharmakāya* Buddha's, verständlich schreiben zu können, eben zur buddhistischen Terminologie seine Zuflucht nehmen muß, während es unmöglich sein dürfte, diese Probleme in der Sprache der kunstvollen literarischen Schöpfungen der Dsin<sup>37</sup> zu erörtern.

6) Ho Dschen-nan nan Yüan fa-schī da (Tripitaka von Tōkyō, 37, 4, c. 28 r<sup>0</sup>): „Antwort des Meisters Yüan auf die Schwierigkeiten (Zweifel) von Ho aus Dschen-nan“ (und zwar mit Bezug auf den folgenden Traktat, No: 7, von Hui-yüan).

7) Scha-mon tan fu lun (ibidem, 37, 4, c. 28 v<sup>0</sup>): „(Polemische) Abhandlung zur Begründung des buddhistischen Schnitts der Kleidung mit entblößter rechter Schulter“. Hier ist es interessant, festzustellen, daß Hui-yüan von einem gewissen, nicht schriftlich niedergelegten Ideal der Bräuche „dunklen Altertums“ spricht, die im Laufe der Zeit solche Änderungen erfuhren, daß die in den Texten der klassischen konfuzianischen Bücher fixierte Etikette (die Basis des Gegners, gegen welche Hui-yüan hier ankämpft) sich bereits als eine Entstellung erweist. Das ist ein Gedanke, der eben gerade im Dausmus rechten Rückhalt hat.

8) Ming bau ying lun (ibidem, 37, 4, c. 28 v<sup>0</sup>): „Traktat zur Erörterung der Lehre von der Vergeltung“. Hier wird eingehend die Vorstellung der Buddhisten von der Metempsychose des Geistes<sup>a</sup>, von seinen Beziehungen zum Körper, von der Bedeutung des Mordes und der Vergeltung dafür behandelt.

9) San bau lun (ibidem, 37, 4, c. 29 v<sup>0</sup>): „Ein (kleiner) Traktat von der dreifachen Vergeltung“, entweder von der unmittelbaren oder derjenigen im künftigen Leben oder einer solchen im zweiten, dritten oder hundertsten Dasein.

10) Lu-schan tschü siu hing fang biēn tschan ging tung sü (ibidem, 38, 1, c. 51 v<sup>0</sup>): „Einführung zu dem Buche über die Praxis des *dhyaṇa* (chin.: *tschan*<sup>40</sup>), wie sie in den Klöstern des Lu-schan in Erscheinung tritt“. In dieser Abhandlung werden die Wichtigkeit und die Bedeutung des *dhyaṇa* analysiert, ebenso wie auch seine Beziehung zur Erkenntnis. Diese „Einführung“ ist durch und durch mit dauistischer Terminologie gesättigt, besonders an den Stellen, an welchen der Verfasser ontologische und mystische Themen behandelt.

11) A-pi-tan sin sü (ibidem, 38, 1, c. 58 r<sup>0</sup>): „Einführung zum 'Herzen des Abhidharma'“. Hier erläutert Hui-yüan die Bezeichnung „Herz“, welche das hauptsächlichliche Wesen (die Quintessenz) bedeutet. Da diese Abhandlung in

<sup>a</sup> Ebenso wenig, wie dieser terminus in der philosophischen Scholastik der Buddhisten einen Platz hat, genau so wenig kann man ohne ihn im übrigen Bereich des Buddhismus fertigwerden. Der Leib, der aus vier Elementen (Erde, Wasser, Feuer und Luft) aufgebaut ist, bedeutet für Hui-yüan z. B. ein „Haus“, *dschai*<sup>38</sup>, in welchem der „Geist“, *schen*<sup>39</sup>, Wohnung nimmt. Deshalb gebrauche ich hier diesen terminus, den ich sonst bei einer Auslegung der Theorie des *dharmā* nicht anwenden würde.

Versen geschrieben ist, erklärt Hui-yüan in der Vorrede den Wert der Poesie und der Recitationskunst.

12) San fa du ging sü (ibidem, 38, 1, c. 58 v<sup>0</sup>): „Einführung zu dem Buche über die Drei Normen (?)“. Dies Werk hat sich im Tripitaka nicht erhalten. Nach der Vorrede Hui-yüan's zu urteilen, bildet es einen Auszug aus einem Āgamasūtra. Die Vorrede selbst ist unbedeutend und trägt einen rein notizenhaften Charakter.

13) Da dschī lun tschau sü (ibidem, 38, 1, c. 60 v<sup>0</sup>): „Einführung zu einer Kopie des Mahā-prajñā-pāramitā-śāstra“, dem Nāgārjuna (chin. Lung-schu<sup>41</sup>) zugeschrieben. In dieser Schrift beschäftigt sich Hui-yüan mit einer Auslegung seiner ontologischen Anschauungen, die es gestatten, ihn der Schule der Sūnyavādin hinzuzuzählen.

14) Niēn Fo san-me schī sü (Ergänzungs-Tripitaka von Kyōto, II, 12, 5, c. 425 v<sup>0</sup>): „Einführung zu den Versen über die Versenkung in die Meditation über Buddha“. Diese Verse selbst sind von einem Anhänger Hui-yüan's, welcher der von letzterem begründeten „Gemeinschaft vom Weißen Lotus“<sup>23</sup> angehörte, einem gewissen Wang Kiau-dschī<sup>42</sup>, geschrieben worden. Sie finden sich im fünften Teil des Sammelwerkēs „Lo bang wen le“ (No: 7 der biographischen Liste, S. 115). In seiner Vorrede erläutert Hui-yüan den Begriff der buddhistischen Meditation im allgemeinen, wie jener über Buddha im besonderen. Wie auch in anderen, schon oben angeführten Schriften ist auch hier das buddhistische System in dauistischen termini und Bildern zur Darstellung gebracht.

Im „Li dai san bau-gi“ (No: 3 der biogr. Liste), Kap. VII, 35, 6, c. 50 v<sup>0</sup>, ist ein Verzeichnis der Schriften Hui-yüan's aufgeführt. Dort fallen die Titel, abgesehen von einigen unbedeutenden anderen Lesarten, mit den NNo: 1, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12 und 13 meiner Liste zusammen, die ich an Hand der Originale aufgestellt habe. Außerdem sind dort aber noch folgende Abhandlungen angegeben, die aufzufinden mir nicht geglückt ist (hierzu die Liste der Originallegenden):

- 1) Da dschī lun yau lüē: „Konspekt des Mahā-prajñā-(pāramitā)-śāstra“.
- 2) Miau-fa Liēn-hua ging sü: „Einführung zum Saddharmapundarikasūtra“.
- 3) Fa-sing-lun: „Die Abhandlung über die Natur des *dharmā*“.
- 4) Biēn-schī-lun: „Die Abhandlung über die Erkenntnis“.
- 5) Fo-ying dsan: „Das Loblied auf die bildliche Darstellung Buddha's“. Vielleicht dürfen wir annehmen, daß uns dieses Loblied die Biographie Hui-yüan's im „Gau seng-tschan“ (No: 1 der Liste S. 115) erhalten hat, wo fünf solcher Verherrlichungen eines Buddha-Bildes angeführt sind, das einst Hui-yüan entzückte.

1. 大智論要略

2. 妙法蓮華經序

3. 法性論

4. 辯識論

5. 佛影贊

Die Sprache dieser Loblieder bildet den Gipfelpunkt dauistischen Einflüsse auf Hui-yüan. Ihr gesamter Wörterbestand könnte ebenso gut von einem dauistischen Dichter gebraucht werden. Sie erinnern mehr wie irgendetwas anderes an die berühmten Stenzen des Si-kung Schu<sup>43</sup>, eines dauistischen Poeten des 8. Jahrhunderts, welche der russischen Sinologie durch die Forschungen von V. M. Alekseev bekannt geworden sind. Wie überraschend aber auch die Ähnlichkeit bei diesen beiden Dichtern sein mag, welche immerhin durch ein halbes Jahrtausend von einander getrennt sind, so ist auch wesentlich, was sie unterscheidet: die Verse des dauistischen Dichters sprechen in der einen oder anderen Form vom Dau —, diejenigen Hui-yüan's, des Dauisten im Buddhismus — in dauistischen Worten von Buddha. Als ein Beispiel möchte ich da ungekürzt das erste seiner Loblieder auf das Bildnis Buddha's reden lassen, die sich in Hui-yüan's Biographie im „Gau |sengtschuan“ finden (No: 1 der biograph. Liste, l. cit., 29 v<sup>0</sup>):

廓矣大像 理玄無名 體神人化 落影離形  
迴暈層巖 凝映虛亭 在陰不昧 處闇愈明  
婉步蟬蛻 朝宗百靈 應不同方 迹絕杳冥

„O, gewaltiges, erhabenes Bildnis!“

Sein Wesen ist dunkel und namenlos.

Es verkörpert in sich die Wandlung des Geist-Menschen<sup>b</sup>.

Er sandte seinen Abglanz hernieder und sagte sich vom Leibe los.

Aus der Ferne erleuchtete er die geschichteten Klippen<sup>c</sup>.

Verdichtete<sup>d</sup> sein Licht in einem leeren<sup>e</sup> Bau.

<sup>a</sup> „Erhabenes Bildnis“ bedeutet, wie ich denke, gleichzeitig sowohl die reale Darstellung wie auch den Buddha als das ideale Bild des Absoluten. Das Bildnis erscheint gewissermaßen als das, was von Buddha in der Welt zurückgelassen ist, indes er selbst außerhalb der Welt weilt. Die wirksame Bedeutung des Wortes „Bildnis“ erklärt auch, warum von ihm einmal als vom „absoluten Dau“ die Rede ist („dunkel und namenlos“), ein andermal — als von einer bildlichen Darstellung.

<sup>b</sup> Die Wandlung oder Metamorphose des dauistischen Übermenschen ist sein scheinbares Aussehen, das er zur Schau trägt; er selbst aber ist eins geworden mit dem Absoluten, dem Dau.

<sup>c</sup> Die Klippen umgeben die Kapelle, in der das Bildnis untergebracht ist.

<sup>d</sup> Dies Wort mag Leser in Erstaunen versetzen, die nicht mit der chinesischen Philosophie vertraut sind, in welcher die Begriffe einer Verdichtung des Immateriellen zum Materiellen und der Auflösung des Materiellen in das Immaterielle weit verbreitet sind. Diese Begriffe hat besonders klar der Philosoph Dschang Dsai<sup>44</sup> aus der Sung-Zeit erfaßt, der lange Zeit nach Hui-yüan lebte, aber, ihm ähnlich, zunächst unter dem Einfluß des Dauismus stand, von dem er sich aber später, wie auch Hui-yüan, lossagte. Die bildliche Darstellung — als materieller Reflex Buddha's — wird von Hui-yüan als „verdichteter“ Glanz des Absoluten verstanden.

<sup>e</sup> Obgleich der Ausdruck „leer, hohl“, *hü*<sup>45</sup>, in der Mehrzahl der dauistischen und buddhistischen Schriften als eins der Bilder des Absoluten (das für die Sinne nicht faßbar und darum für sie „leer“ ist) erscheint, steht es im vorliegenden Falle doch zu dem Worte „geschichtet“ in der vorhergehenden Zeile in Parallele, was eben nicht gestattet, hier „leer“ in seinem terminologischen Sinne zu nehmen. Es ist die Rede von einem Bau, in dem sich niemand befindet, und wo Hui-yüan einsam in die Betrachtung des Bildnisses versunken ist.

Ruhend im Schatten, wird es nicht dunkel.

Zwar weilt es in Finsternis — und erstrahlt doch um so heller<sup>a</sup>.

Leicht wandelt es dahin in der 'Hülle der Cikade,<sup>b</sup>

Nimmt wie ein Erhabener hunderte von Geisterkräften<sup>c</sup> in sich auf.

Antwortet<sup>d</sup> auch dem, der ihm nicht gleich ist,

Doch seine Spuren haben sich im abgrundlosen Strudel verloren<sup>e</sup>.

Schon dies Loblied allein zeigt, wie es Hui-yüan verstanden hat, die damalige Sprache, die reichlich von Bildern und Ausdrücken des Dauismus durchsetzt war, auf den Buddhismus anzuwenden. Das wird noch deutlicher in seiner „Vorrede zu den Versen von der Versenkung in die Meditation über Buddha“, wo die dauistisch-mystische Terminologie auf das buddhistische System übertragen wird. Dem Dauismus, der ganz allgemein über das belehrt, was außerhalb der Welt liegt, fügte Hui-yüan die Lehre vom Buddha hinzu, und die neutrale Betrachtungsmethode der Dhyāna-Beflissenen (zu denen Hui-yüan zweifellos Beziehungen unterhielt) wandelte er in eine ausgeprägte Betrachtung Buddha's. So erhielt sein meditatives Leben die Möglichkeit, sich um eine Grundidee zu konzentrieren, die ihrerseits ihn in den Stand setzte, das chaotische Material des Dauismus nüchtern und systematisch zu beherrschen. Die dauistische Labilität wurde von Hui-yüan zu buddhistischer Bestimmtheit verwandelt, und in diesem Streben nach Bestimmtheit ging Hui-yüan so weit, daß er seine Betrachtungen nicht auf den Buddha im allgemeinen konzentrierte, sondern auf einen ganz bestimmten — den Buddha Amitäyus<sup>f</sup>. In dieser Wahl seines Schutzpatrons unterscheidet sich denn auch Hui-yüan von seinem Meister Dau-an<sup>11</sup>, der sich in seinem Glauben und in seiner Verehrung dem kommenden Maitreya, dem Buddha der Liebe, zuwandte. Bei dieser Wahl hat aller Wahrscheinlichkeit nach auch die dauistische Bildung

<sup>a</sup> Diese beiden Verszeilen enthalten typische Paradoxa, die jedem bekannt sind, der das Dau-dê-ging<sup>46</sup> gelesen.

<sup>b</sup> Die „Hülle der Cikade“, die sie abgeworfen hat, ist in der dauistischen Literatur seit den Zeiten Dschuang Dsi's<sup>45</sup> ein ständiges Gleichnis für die körperliche, vergängliche Form, welche der dauistische Übermensch, der *siên*<sup>47</sup>, von sich getan. Im vorliegenden Falle ist dies Gleichnis auf Buddha angewandt, weil er nach dem grundlegenden Dogma der Lehre, die seinen Namen trägt, schon nicht mehr unter der materiellen Hülle des menschlichen Leibes erscheint.

<sup>c</sup> Der Ausdruck *ling*<sup>48</sup>, den ich hier mit „Geisterkräfte“ wiedergebe, ist ein viel umfassender und weit verbreiteter terminus. Ihm haben V. M. Alekseev in „Kitajskaja poema o poete“ („Das chinesische Gedicht vom Poeten“), S. 343 ff. und S. 364 ff., sowie B. Schindler in „Das Priestertum im alten China“, Teil I, S. 14 ff., eingehende Studien gewidmet. Mir will es wahrscheinlich vorkommen, daß im vorliegenden Text sich dieser Ausdruck auf die Scharen der Bodhisattva's, Arhat, Deva's usw. bezieht.

<sup>d</sup> Dies Wort ist eine Anspielung auf einen bekannten Text bei Dschuang Dsi<sup>45</sup>, der besagt, daß der Mensch des Dau sich außerhalb des Unterschiedes von „Ja“ und „Nein“ befindet und einer Achse gleicht, die in das Centrum eines Drehpunktes geraten ist und so unaufhörlich zu allen entgegengesetzten Punkten eines Ringes in Beziehung steht, d. h. ihnen „antwortet“, auf sie reagiert.

<sup>e</sup> „Die Spuren haben sich verloren“ bedeutet: „über die Grenzen der vergänglichen Welt hinausgehen“ und die Dau-Welt der wahrhaften Wesenheit betreten, die seit dem Dau-dê-ging<sup>46</sup> mit einem „abgrundlosen Strudel“ verglichen wird.

<sup>f</sup> Amitäyus, der Buddha der Unermeßlichen Langlebigkeit, wird von Amitäbha, dem Buddha des Unermeßlichen Lichts, nur im tibetischen Buddhismus streng unterschieden [wo der erstere *Ts'e-dpag-med*, der letztere *'Od-dpag-med* genannt wird], während beide Gestalten im östlichen Pantheon des Buddhismus zu einer werden. Deshalb ist denn auch nicht verwunderlich, wenn Hui-yüan sich größtenteils auf das „Sūtra über die Betrachtung des Buddha Amitäyus“ (Guan wu-liang schou-ging<sup>49</sup>) beruft und gleichzeitig vom Buddha Amitäbha predigt.

Hui-yüan's ihre Rolle gespielt, da nämlich gerade der Dauismus seiner Zeit schon die Lehre von einem Paradies der Genien, der *siën*<sup>47</sup>, vom langen Leben<sup>a</sup>, aufgestellt hatte, und so wählt denn Hui-yüan aus dem buddhistischen Pantheon diejenige Gestalt, deren Namen eher als der aller anderen der Idee vom langen Leben am nächsten kommt, Amitäyus, das „unermessliche Leben“, das Leben, das überhaupt keine Grenzen kennt, d. h. das ewige, das jenseits der Zeiten liegt. So geht Hui-yüan vom einfachsten Gedanken, dem dauistischen, zum verwickelteren, dem buddhistischen, über. Deshalb richtet er sein ganzes meditatives Leben so ein, um im „Westlichen Paradies des Amitäbha“ wiedergeboren zu werden, wobei ich noch einmal daran erinnere, daß der Osten keine genaue Grenze zwischen Amitäyus und Amitäbha kennt. Dieses, so zu sagen, praktische Interesse an einer derartigen Wiedergeburt erklärt auch den grundlegenden charakteristischen Zug in der Lehre Hui-yüan's<sup>b</sup>: nämlich die Behauptung, daß offenbartes und nicht-offenbartes Dasein aus einem Guß sind, und die daraus hervorgehende Forderung, die Theorie der Praxis gleichzustellen. Wäre es nicht vorzeitig, weit greifende Verallgemeinerungen aufzustellen, so möchte ich da beinahe einem Gedanken Raum geben, der sich mir oft aufdrängte, als ich das Material zu dieser Abhandlung bearbeitete: Japaner, die sich mit der Erforschung des Dauismus beschäftigen, haben sich dahin ausgesprochen, daß Go-hung<sup>35</sup> in seinen vielseitigen Schriften fast alle Probleme, die nach ihm selbst den Dauismus angehen, so berührt habe, daß dieser Schriftsteller geradezu als ein Vorbote der weiteren Entwicklung des Dauismus zu gelten hat. Angesichts dieser Bewertung von Go-hung aber bin ich der Ansicht, daß Hui-yüan, der auf der Grenzscheide von Dauismus und Buddhismus stand, durch seine Lebensgestaltung und -haltung das Vorbild für die fernere Evolution dieser Grenzscheide gegeben hat. Und wenn ich mich schematisch (und darum nur bedingt und annähernd) ausdrücken soll, so hat Hui-yüan in den Buddhismus die dauistischen Bilder und Begriffe aufgenommen, in den Dauismus aber — das buddhistische System. Im Prozeß der parallelen Entwicklung von Dauismus und Buddhismus in China aber können wir beobachten, daß der Buddhismus bis zu einem gewissen Grade aus dem Dauismus den Wortschatz entlehnt hat, während der Dauismus in noch höherem Maße aus dem Buddhismus das System übernahm, was in einer ganzen Reihe von Erscheinungen, angefangen von der Hierarchie des dauistischen Pantheons bis hin zur Anordnung des dauistischen Kanons, zum Ausdruck kommt. Freilich, heutigen Tags ist dies gegenseitige Verhältnis nur unklar erkenntlich, — und hierin bestehen nicht die einzigen Wechselbeziehungen —, aber wenn weitere Untersuchungen

<sup>a</sup> Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß man den dauistischen terminus *dschang scheng*<sup>50</sup> nicht als „ewiges Leben“, sondern nur als „Leben von langer Dauer“ auffassen darf, weil nämlich *dschang* in der dauistischen Terminologie dem *di*<sup>51</sup>, der „Ewigkeit“, gegenübergestellt wird. Das Absolute, das Dau, ist „ewig“ (*di*), „von langer Dauer“ aber (*dschang*) ist z. B. der Himmel. Überdies sprechen auch die Biographien der dauistischen „*siën*<sup>47</sup>“ von der Dauer ihres Lebens, die allerdings nach Jahrhunderten gemessen werden muß, aber dennoch ein Ende hat und darum „nicht ewig“ ist.

<sup>b</sup> Die Lehre Hui-yüan's wird in dem erwähnten Buche von G. Sasaki behandelt, weshalb ich seine Arbeit hier nicht wiederhole, sondern mich nur mit einem Hinweis auf das Charakteristische begnüge.



erweisen würden, daß diese Verhältnisse zurecht bestehen, dann könnten wir in Hui-yüan den Anbruch einer Morgenröte, den Vorboten eines Prozesses erblicken, der unvermeidlich im dauistisch-buddhistischen Leben Chinas zur Entfaltung kommen mußte. Das dürfte auch gegenüber der Persönlichkeit Hui-yüan's die Verehrung erklären, der er sich ständig in China erfreute und die sich bis auf unsere Zeiten inmitten der Amitäbha-Adepten erhalten hat.

## ZUM BILDE HUA MU-LAN<sup>1</sup>

(Tafel 16)

In ihrem XIV. Jahrgang (1939), Heft 1/2, SS. 27—29, brachte unsere Zeitschrift aus der Feder von Fräulein Chiang Hs üeh-wen<sup>2</sup> die Übersetzung des „Liedes der Mu-lan“, der bekannten und in China vielgefeierten Amazone aus der Tang<sup>3</sup>-Zeit. Als eine wertvolle und überaus willkommene Ergänzung zu dem gedachten damaligen Beitrag können wir heute unseren Lesern auch eine bildliche Darstellung dieser heldenhaften chinesischen Jungfrau bieten, wozu wir die Gelegenheit dem liebenswürdigen Entgegenkommen von Herrn Lin Tsiu-sen<sup>4</sup>, dem Leiter des „Chinesischen Kulturdienstes“ in Berlin-Charlottenburg, verdanken. Das Original, im Besitz des Genannten befindlich, ist eine Schöpfung des talentvollen Pinsels von Tschou Ying<sup>5</sup>, mit seinem *dsi*<sup>6</sup>-, bzw. *hau*<sup>7</sup>-Namen als Schi-fu<sup>8</sup>, bzw. Schi-dschou<sup>9</sup> bekannt. Er war ein Schüler des Landschafts- und Gestaltenmalers Dschou Tschen<sup>10</sup> und lebte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, also in der ersten Zeit der Ming<sup>11</sup>-Dynastie, vorzugsweise im Staate Wu<sup>12</sup>. In seinen Arbeiten hält er sich größtenteils an die Muster von Meistern der Sung<sup>13</sup>- und Yüan<sup>14</sup>-Dynastie. Hervorragend wirken seine lebendigen Darstellungen von Frauen und Mädchen, auf welchem Gebiet er sich durch seine künstlerischen Leistungen besonderen Ruf erwarb. Bei dem hier gebotenen Bilde, das den Abschied Hua Mu-lan's im Kreise ihrer männlichen Kampfgenossen von ihren Eltern zum Gegenstand hat, dürfte es sich um ein bisher der Kunstforschung unbekanntes Gemälde handeln; wenigstens findet es sich nicht unter den von Oswald Sirén in seiner „History of later Chinese Painting“ (London, 1938), Band I, SS. 208—210, erwähnten zahlreichen Schöpfungen Tschou Ying's.

Die Schriftleitung.