

Wenn wir das bis jetzt vorliegende Lebenswerk Hu Schis betrachten, so hat sein erstes Eingreifen in die jungchinesische Bewegung bis heute das gleiche Ziel: die „neue Kultur“, das Kernproblem der Krise Chinas. Die früheren Gedankengänge hat er inzwischen in gereifter Form der Öffentlichkeit dargeboten — auch hier deutlich die innere Wandlung des lebendigen Menschen zeigend. In dem Aufsatz Sin Si Tschau „Die Bewegung des neuen Denkens“ (Hu Schi Wen Tsun IV) stellt er vier Richtlinien für die chinesische Nation auf, nämlich 1. jedem Problem müsse unvoreingenommen, objektiv und logisch zu Leibe gegangen werden, 2. die westlichen Wissenschaften erziehen hierzu, sie müssen geprüft und nach Billigung empfohlen werden, 3. gleichzeitig aber ist die alte chinesische Wissenschaft systematisch zu ordnen und ihr Wertvolles zu erhalten, 4. auf dieser Polarität wird die „neue Kultur“ Chinas beruhen. Diese vier Sätze sind zum Gemeinbesitz des modernen China geworden. Wir sehen, wie hier ein gelehrter Geist, geschult in der klassischen Philosophie seines Landes, nach alter konfuzianischer Tradition zugleich die Gegenwartsprobleme (mit all ihren politischen Konsequenzen) angreift, der Nation wegweisend geworden und heute in seinem 42. Jahre ein von China geliebter und von der Welt geehrter Mann geworden ist.

Doch aller Ruhm und alle Bedeutung verblassen gegenüber der edlen Menschlichkeit, die sein lebenswürdiges Wesen auszeichnet, das sich durch mannigfache Wandlungen — die uns seine Werke als Dokumente aufbewahren — uns nunmehr in einer heiteren Reinheit darstellt. Das eigentümliche Gleichgewicht eines souverän gerichteten Geistes, der zugleich radikaler Denker und zugleich Träger einer ehrwürdigen Kulturtradition ist, ein neuer Geistesstern der Familie Hu in ihrer mehrtausendjährigen Geschichte, ist nicht nur eine Zierde der Pekinger Universität, an die er 1930 zurückgekehrt ist, und der dortigen Academia Sinica, sondern auch unserer Preußischen Leibniz-Akademie der Wissenschaften. Und so wünschen wir unserem Kurator von ganzem Herzen, daß er auch im Sinne von Leibniz an dem Kulturaustausch zwischen seinem und unserem Lande aktiven Anteil nehmen und noch eine große Zeit reicher Arbeit zu seiner eigenen Befriedigung, zum Segen Chinas und der deutsch-chinesischen Beziehungen vor sich haben möge. Ad multos annos!

## BUDDHISTISCHE STUDIEN

### DER PHILOSOPH FAN DSCHEN UND SEIN TRAKTAT GEGEN DEN BUDDHISMUS

VON STEFAN BALÁZS

#### I.

Die Ideengeschichte des Buddhismus hat in den letzten beiden Jahrzehnten außerordentliche Fortschritte gemacht. Die Einschätzung des Mahāyāna hat sich grundlegend geändert; der chinesische Buddhismus wird allmählich in seinen Umrissen sichtbar. Aber alle Zusammenhänge schweben vorläufig im luftleeren Raum. Man betrachtet den Buddhismus isoliert, an und für sich, unabhängig

von dem geschichtlichen Lebensraum, in dem er entstanden, nur auf sich selbst bezogen: ein gewaltiges, fertiges Gebäude, ohne Werden, ohne Veränderung. Höchstens die innere Entwicklung, die Verästelung und Verfeinerung der Grundgedankenmotive erfährt eine summarische Behandlung. Und doch ist der altindische Buddhismus sowohl wie seine Ausbreitung und Fortbildung auf chinesischem Boden ohne die geschichtlichen Vorgänge nicht zu verstehen. Wo bei unter Geschichte nicht die Aufzählung von Übersetzungen, Kommentaren, Bibliographien und Namen zu verstehen ist. Ohne den Kampf der Vertreter der feindlichen Weltanschauungen zu kennen, bleiben die Ideen grau und leer.

Das fünfte Jahrhundert war für die Verbreitung des Buddhismus in dem national gespaltenen, von sozialen Gegensätzen zerrissenen, tausendfach zerklüfteten, erlösungsbedürftigen China von entscheidender Bedeutung. Gleich zwei ins Wasser geworfenen Steinen zogen die beiden Zentren des Buddhismus — gleichzeitig Zentren der weltlichen Macht der nördlichen und südlichen Dynastien — immer weitere Kreise im chinesischen Gedankenmeer um sich. Es ist die Zeit der Anpassung. Die fremden Worte werden fieberhaft adaptiert und transkribiert und die ungewohnten Gedanken geschäftig der chinesischen Tradition angeglichen. Die buddhistischen Ideen werden mit Tausenden von klassischen Zitaten gespickt, mit Analogien übergossen, um sie der konfuzianisch-taoistisch gebildeten Intelligenz schmackhaft zu machen. Es ist aber auch die Zeit der Ideenkämpfe, der Wortgefechte, der Diskussionen und Debatten. Ein frischer, lebendiger Zug geht von der Propagandatätigkeit der indischen Missionare und chinesischen Mönche aus. Im Kampf mit der fremden Weltanschauung werden auch die chinesischen Begriffe beweglicher, biegsamer, elastischer.

Im Hintergrund der regen geistigen Kämpfe taucht immer deutlicher der Krieg der chinesischen — meist konfuzianischen — Beamtenklasse gegen das Mönchtum, gegen die weltliche Machtentfaltung der Kirche auf. Die Vorwürfe gegen den Buddhismus: er sei asozial, unfruchtbar, parasitär, halte das Volk von seinen wirtschaftlichen Aufgaben ab, werden immer lauter. Es geht um das Bauerntum und um die politische Macht im Staat<sup>1</sup>.

Dieser feindlichen Einstellung gegen den Buddhismus verdanken wir die Entstehung eines der interessantesten Produkte mittelalterlicher chinesischer Philosophie: den materialistischen Traktat Schen Mië Lun, der uns in der Biographie von Fan Dschen in den Annalen der Liang-Dynastie vollständig erhalten blieb.

## II.

Fan Dschen stammte aus einer verarmten Beamtenfamilie und muß ungefähr um das Jahr 450 im Süden der heutigen Provinz Honan geboren sein<sup>2</sup>. Der Ruhm eines konfuzianischen Lehrers aus Anhui namens Liu Huan (ca. 434 bis

<sup>1</sup> Ein Beispiel für viele: im Jahre 506 macht der Zensor Yang Gu eine Eingabe in We, in der es heißt, man müsse die Landwirtschaft fördern, die leeren und fruchtlosen theoretischen Diskussionen abbrechen und die nutzlosen Ausgaben für die buddhistischen Mönche einschränken; s. Dsi Dschī Tung Giën k. 146, 7b.

<sup>2</sup> Sein jüngerer Vetter und Landsmann Fan Yün (s. weiter unten) lebte 451—503, s. Liang Schu k. 13, 1a—4b. — Alle biographischen Angaben sind, wenn nicht anders vermerkt, der Biographie von Fan Dschen, Liang Schu k. 48, 4a—10a, entnommen.

489) verbreitete sich damals im ganzen Süden<sup>1</sup>. Die hauptstädtische Intelligenz schickte ihre Söhne in seine Lehre, und auch der junge Fan Dschen schloß sich der vornehmen Schülerschar an. Durch seine glänzenden Fähigkeiten wurde er bald einer der Lieblingsschüler des Meisters, der ihm als Zeichen seiner besonderen Gunst persönlich die Manneskappe aufsetzte. Fan Dschen blieb mehrere Jahre in der Schule von Liu Huan, „erwarb eine umfassende und durchdringende Kenntnis der kanonischen Wissenschaft, — besonders gründlich kannte er die drei Riten-sammlungen“ (Dschou Li, Li Gi, I Li) — und kehrte dann zu seiner Familie zurück.

Die knappe Schilderung seiner Persönlichkeit in den Annalen ist sehr aufschlußreich: „Auf den Straßen ging er zu Fuß, immer in Strohsandalen und Kleidern aus Tuch (Zeichen der Armut). Unter den Jüngern von Liu Huan waren viel begüterte und vornehme Leute, aber Fan Dschen empfand in ihrer Mitte keine Scham . . . Sein Wesen war schlicht und aufrecht, er liebte kühne Worte und hohe Diskussionen. Seine Mitschüler und Freunde fühlten sich in seiner Gegenwart unsicher . . .“: Fan Dschen war ein glänzender Polemiker, dem sehr schwer beizukommen war. Laut der Aussage seines Vetters Siau Tschen (478—529), der einzige, mit dem er sich gut verstand, soll er „von sich behauptet haben, in Diskussionen alle Redner zu besiegen und täglich tausend Menschen bekehren zu können“<sup>2</sup>.

Fan Dschen begann nun seine Beamtenlaufbahn, wie damals üblich, als Schreiber, und zwar in der Militärpräfektur zur „Befriedung der Man-Barbaren“ (Ning Man Fu). Bald stieg er in der Stufenleiter bis zu einem Sekretärposten in der Staatskanzlei. Nach dem Jahre 489, als wieder freundschaftliche Beziehungen zwischen der Nord-Dynastie We und der Süd-Dynastie Tsi geknüpft wurden, schickte Tsi als Gesandte lauter junge, fähige Literaten. So kam Fan Dschen mit seinen beiden Vettern Fan Yün und Siau Tschen zusammen ebenfalls nach We.

In den achtziger Jahren des fünften Jahrhunderts war eines der intellektuellen Zentren im Süden der Hof des Prinzen Siau Dsi-Liang (460—494). Der Stolz und die Leidenschaft dieses großen Mäzens waren seine Gäste. Liebhaber von Literatur und Kunst, glühender Buddhist, selber Kunstsammler, Literat und Verfasser von buddhistischen Werken, sammelte er die bekanntesten Literaten und berühmtesten Mönche um sich. In seinem nördlich von Nanking, auf dem Berge Gi Lung Schan gelegenen, mit Antiquitäten gefüllten Westschloß bediente er, ohne Rücksicht auf die Schicklichkeitsregeln, persönlich seine illustren Gäste mit auserwählten Gängen, veranstaltete gelehrte Debatten, ließ die besten Werke der chinesischen Literatur in tausend Bänden abschreiben und hatte dabei noch Zeit, seinen Amtspflichten — er bekleidete verschiedene hohe Ämter — nachzukommen<sup>3</sup>. Alles, was einen Namen hatte,

<sup>1</sup> S. Nan Tsi Schu k. 39, 1 a—4 a; Nan Schi k. 50, 1 a—5 a und B. W. (Biographisches Wörterbuch: Dschung Guo Jen Ming Da Tsi Diën) p. 1494.

<sup>2</sup> Hung Ming Dsi k. 9, 29 a. — Über Siau Tschen s. Liang Schu k. 26, 6 a—8 a und B. W., p. 1653.

<sup>3</sup> Siau Dsi-Liang bestieg beinahe den Thron als Nachfolger seines Vaters. Der Plan scheiterte jedoch infolge des ungestümen Drangs seines jungen Schützlings, des genialen Wang Jung, der im Gefängnis Selbstmord begehen mußte, ohne von seinem hohen Protektor gerettet werden zu können (493). Siau Dsi-Liang starb, in Ungnade gefallen, ein Jahr später. S. Nan Tsi Schu k. 40, 1 b—11 a; Nan Schi k. 44, 5 a—9 a; Dsi Dschü Tung Giën k. 136, 1 aff., k. 138, 5 aff., k. 139, 7 b und B. W., p. 1642.

nahm an den leiblichen und geistigen Genüssen teil: Schen Yo (441—513), Sië Tiau (466—501), Jen Fang (460—508), Wang Jung (467—493), der spätere Kaiser Wu Di der Liang-Dynastie Siau Yen, um nur einige zu nennen. Auch die beiden Vettern Fan Yün und Siau Tschen gehörten zum näheren Freundeskreis des Prinzen, genannt die „Acht Freunde“. Natürlich konnte hier auch Fan Dschen nicht fehlen. Der Aufenthalt im luxuriösen Palais des Prinzen, der Wohltätigkeit und Barmherzigkeit für die vornehmsten Aufgaben eines Buddhisten erachtete, inmitten der gelehrten und redegewandten Mönche, konnte nicht ohne Einfluß auf den Polemiker Fan Dschen bleiben, der „kühne Worte und hohe Diskussionen“ über alles liebte. Hier formten sich seine materialistischen Ideen, hier entstand auch das Schen Mië Lun.

Ein Gespräch zwischen dem Prinzen und seinem Gast, das ich wörtlich wiedergeben möchte, hat uns das Liang Schu (k. 48, 5a—b) aufbewahrt: „Zur Zeit der Tsi-Dynastie machte (Fan) Dschen oft seine Aufwartung dem Prinzen von Ging Ling (Siau) Dsi-Liang. Dsi-Liang glaubte fest an die buddhistische Lehre, Dschen aber verkündete laut vernehmbar, daß es keinen Buddha gäbe. Dsi-Liang stellte die Frage an ihn: ‚Wenn Ihr nicht an die Vergeltung der Taten glaubt, wie erklärt Ihr dann, daß es in der Welt Reiche und Vornehme gibt, und wie erklärt Ihr, daß es Arme und Gemeine gibt?‘ Dschen antwortete darauf: ‚Das Leben der Menschen ist wie die Blüten eines Baumes. Gleichzeitig wachsen die Zweige, zusammen sprießen die Blütenstengel auf. Aber die Blüten fallen, wie der Wind weht. Die eine wird an das Bambusgeflecht eines Vorhangs geweht und sinkt auf weiche Matten. Die andere schlägt gegen einen Bambuszaun und fällt neben eine Mistgrube. Diejenigen, die auf weiche Matten sinken, sind hohe Würdenträger wie Eure Hoheit. Diejenigen, die in die Mistgrube fallen, sind wie ich, der niedere Beamte. Vornehme und Gemeine haben zwar verschiedene Wege, wo aber ist die Vergeltung der Taten?‘ Dsi-Liang konnte ihn nicht überzeugen und bewunderte ihn sehr.“

Nach dem Tode von Siau Dsi-Liang führte seine Beamtenlaufbahn Fan Dschen nach Hupe, wo er Präfekt des heutigen Ging Dschou Fu war. Alsbald zwang ihn der Tod seiner Mutter, diesen Posten aufzugeben und die Trauerzeit in seiner Heimat Honan zu verbringen. Während dieser Jahre bereitete Siau Yen das Ende der kurzlebigen Tsi-Dynastie vor. Im ganzen Lande sammelten sich die aufständischen Truppen. Auf ihrem Marsch nach Giën Kang (heutiges Nanking) kam die „Gerechte Armee“ auch durch Honan, und zur großen Freude seines alten Bekannten Siau Yen empfing sie Fan Dschen in schwarzem Trauerflor, zum Zeichen dessen, daß er vor Ablauf der üblichen Trauerzeit von drei Jahren die Waffen ergreifen wollte, um sich der gerechten Sache anzuschließen. Als Giën Kang im Jahre 501 nach kurzer Blockade genommen und die neue Dynastie Liang ausgerufen war, durfte Fan Dschen hoffen, daß ihm die Freundschaft des Kaisers, wie den meisten alten Bekannten vom Westschloß, den Weg zum Aufstieg in die höchsten Staatsämter eröffnen werde. Tatsächlich gab ihm Wu Di aber nur einen — wenn auch wichtigen — Provinzposten: er wurde zum Präfekten der Kommandantur Dsin An, der heutigen

Hauptstadt Min Hou Hiën (Futschou) der Provinz Fukiën ernannt. Vier Jahre lang (501—505) besorgte Fan Dschen die Geschäfte dieser Präfektur, und die Annalen rühmen ihm nach, daß er „ehrlich und mäßig war und nur vom staatlichen Gehalt lebte“ — schon damals eine Ausnahme, die die Regel der Beamtenkorruption bestätigt.

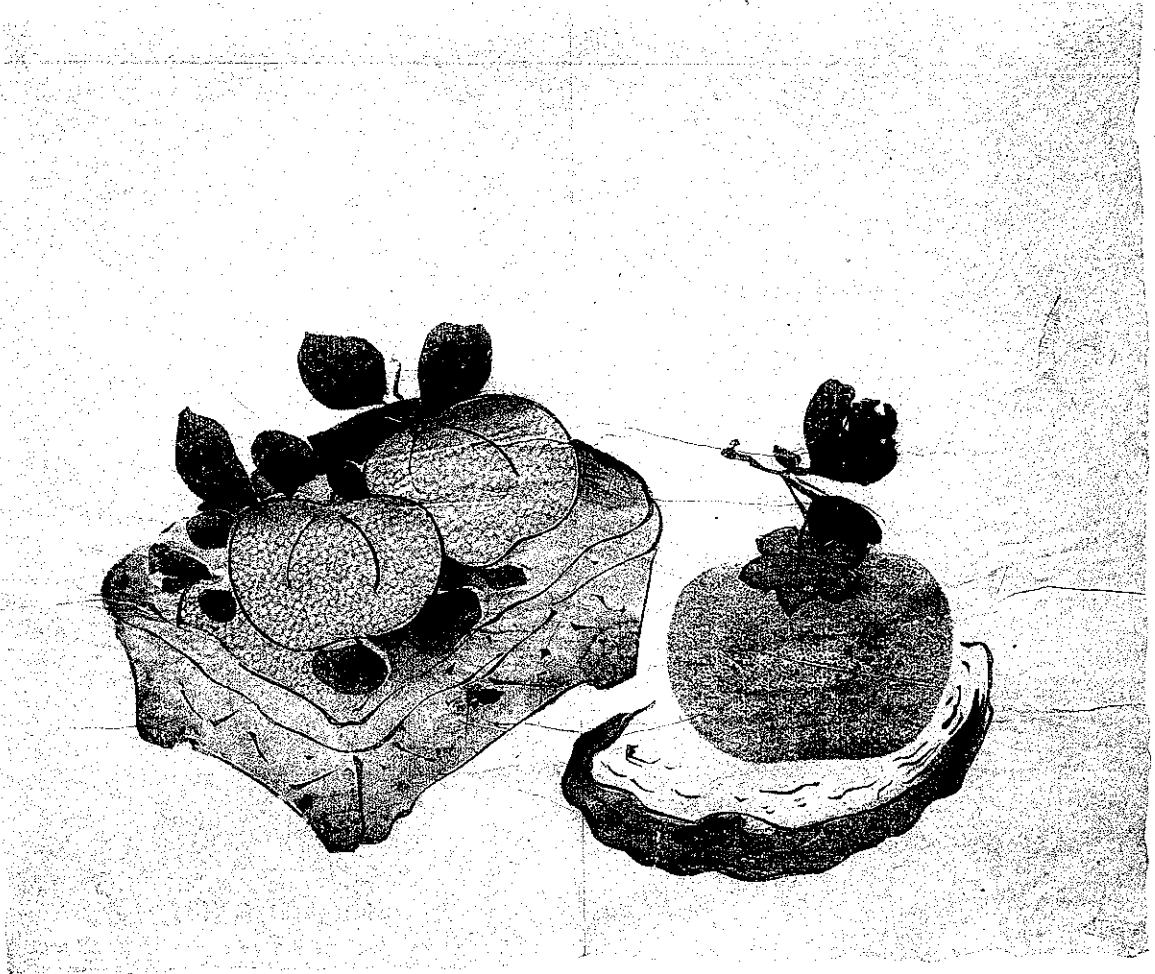
Von Fukiën wurde Fan Dschen als erster Sekretär der Staatskanzlei nach der Hauptstadt berufen und hätte vielleicht bald Reichskanzler werden können, wenn ihm nicht die Freundschaft mit dem früheren Leiter der Staatskanzlei, Wang Liang, zum Verhängnis geworden wäre. Wang Liang wurde vom Hof vertrieben und zum „Gemeinen“ degradiert, weil er Krankheit vorschützend zu einer Neujahrsaudienz nicht erschienen war. Fan Dschen, durch das neue Regime ebenfalls enttäuscht und unzufrieden, hatte nach seiner Ankunft in der Hauptstadt nichts Eiligeres zu tun, als ostentativ nur seinen in Ungnade gefallenen alten Freund aufzusuchen, zu beschenken und bei der ersten Gelegenheit dem Kaiser offen zu sagen, er könne die Handlungsweise Seiner Majestät nicht begreifen. Wu Di, ungehalten über diese Schroffheit, bat um eine nähere Erklärung, aber Fan blieb fest bei seiner Meinung. Daraufhin beschuldigte ihn der Zensor Jen Fang in einer langatmigen Eingabe der Unehrerbietigkeit, der Unwissenheit, ketzerischer Lehren, der Bestechung von Wang Liang usw. usw. und bat den Kaiser, Fan Dschen seines Amtes zu entheben und zu verbannen<sup>1</sup>. Wu Di genehmigte die Eingabe, und Fan büßte für seinen politischen Ehrgeiz in der traditionellen Verbannungsprovinz Guang Dschou (Kanton), wahrscheinlich im äußersten Süden.

Wie lange er im Exil lebte, steht nicht fest, auch sein Todesjahr ist unsicher. Die Annalen berichten summarisch nur folgendes: „Fan Dschen blieb mehrere Jahre im Süden, dann kehrte er nach der Hauptstadt zurück. Als er (in der Hauptstadt) ankam, wurde er zum Sekretär der Hofkanzlei und zum Magister an der Landeshochschule (Guo Dsi Bo Schi) ernannt. Er starb in Amt und Würden.“ — Mehrere Gründe, mit denen ich den Leser nicht langweilen möchte, sprechen dafür, daß Fan Dschen ungefähr um das Jahr 515 gestorben ist.

### III.

Der Traktat Schen Mië Lun, den Fan Dschen anlässlich seiner Debatten am Hofe des Prinzen Siau Dsi-Liang schrieb, entstand aus dem praktischen Bedürfnis, eine scharfe theoretische Waffe gegen den Buddhismus zu schmieden. Diese Absicht wird im letzten Abschnitt des Traktats über die Nutzenanwendung der dargelegten Theorien von Fan Dschen selbst klar ausgesprochen. Schon der Titel enthielt einen unzweideutigen Angriff: es gab damals zwei heute noch vorhandene Abhandlungen „Über die Unsterblichkeit der Seele“ — Schen Bu Mië Lun — von dem bekannten Begründer der Lotoschule Hui Yüan (333

<sup>1</sup> S. die Biographie von Wang Liang: Liang Schu k. 16, 1a—4a und B. W., p. 104. — Wang Liang wurde nach einer dreijährigen Trauerzeit im Jahre 509 rehabilitiert und starb ein Jahr später als hoher Beamter. Aus dieser Angabe geht hervor, daß Fan Dschen im Jahre 505 oder 506 verbannt wurde.



bis 416) und einem gewissen Dscheng Dau-Dsi<sup>1</sup>. Die „Abhandlung über das Erlöschen des Geistes“ — Schen Mië Lun — war also gewissermaßen eine Antwort: der Geist geht unter, die menschliche Seele ist nicht unsterblich.

Das Problem der Unsterblichkeit spielte in der chinesischen Philosophie bis zum buddhistisch beeinflussten Mittelalter keine annähernd so große Rolle wie im Okzident. Der praktische, auf das Diesseits gerichtete chinesische Geist tat meistens die ganze Frage als unwesentlich ab. Konfuzius gab dem agnostischen Standpunkt in den oft zitierten Worten seiner Gespräche eine klassische Formulierung: „Wenn man noch nicht das Leben kennt, wie sollte man den Tod kennen?“ (Lun Yü XI, 11). Diese Haltung vertrug sich sehr gut mit pomphaften Totenbräuchen, mit dem formellen Ritualismus als Selbstzweck. Gerade aus Opposition gegen den kostspieligen Totenkult der Konfuzianer, der ja bei einem realen Jenseits überflüssig war, predigte Mo Di als einziger ein Fortleben nach dem Tode. Für den Taoismus waren Leben und Tod Übergangszustände. Das Gleichnis des Dschuang Dsi vom Brennholz, das ein Ende nimmt, und vom Feuer, das für uns unerkennbar weiterbrennt, konnte auch mehrdeutig ausgelegt werden: die Buddhisten sahen darin zwar später eine Anerkennung der Unsterblichkeit, aber Dschuang Dsi hätte das wahrscheinlich mit einem ironisch-verzeihenden Lächeln von sich gewiesen. Einen konsequenten Kampf gegen den Glauben an Unsterblichkeit führte vor Fan Dschen nur der Skeptiker Wang Tschung (27—97).

Erst mit dem Eindringen des Buddhismus nach China trat das Problem der Unsterblichkeit der Seele in den Vordergrund. Die komplizierten philosophischen Gedankengänge, die ein Höchstmaß an spekulativer Denkschulung erforderten, wurden zur religiösen Erlösungslehre vereinfacht, die metaphysische Verkettung der Seinsformen als Morallehre von der Wiedergeburt popularisiert, die „Leere“ der buddhistischen Erkenntnistheorie mit einem konkreten Himmel ausgefüllt. Die von Hui Yüan begründete Schule des „reinen Landes“ war die Hauptvertreterin der Richtung, die einerseits dem Volksglauben und dem religiösen Bedürfnis der niederen Volksmassen entgegenkam, andererseits der pessimistischen Weltfluchtstimmung in den herrschenden Schichten Rechnung trug und so die schwerfaßlichen Theorien des Mahāyāna auf den Generalnenner Erlösung brachte. Gegen diesen vom Hof geförderten Populär-Buddhismus richtet sich Fan Dschen.

Der kleine Traktat ist in der Dialogform geschrieben, die schon von Mou Dsi, dem ersten Apologeten des Buddhismus in China, angewandt wurde und seit dem vierten Jahrhundert sehr beliebt war. Fan Dschen stellt sich Fragen, die jeder durchschnittliche Buddhist der damaligen Zeit hätte stellen können, und beantwortet als „Wirt“ die Fragen des „Gastes“ (so heißen die Gesprächspartner im Chinesischen). Die 31 Fragen zerfallen in fünf in sich abgeschlossene Abschnitte.

Im ersten Abschnitt (1—13) wird an Hand von Gleichnissen das Geist-Körper-Problem behandelt und im materialistisch-monistischen Sinne gelöst.

<sup>1</sup> Hung Ming Dsi k. 5.

Dieser Materialismus, der stark an Lucretius erinnert, gipfelt in der These: „Der Körper ist die Materie des Geistes, der Geist ist die Funktion des Körpers.“ Die starre, mechanische Denkweise seines illusionären Gegners bekämpft Fan Dschen dialektisch, indem er den Entwicklungsgedanken betont. Im zweiten Abschnitt (14—24) wird das Problem der geistigen Funktion von einer anderen Seite in Angriff genommen. Der Gegner stellt die Frage nach dem Sitz der Seele, die Fan Dschen im Sinne der fest eingewurzelten Auffassung seiner Zeit beantwortet. Das Herz galt für die Chinesen von jeher als Sitz des Denkens, ebenso wie noch Aristoteles als psychophysisches Zentralorgan nicht das Gehirn, sondern das Herz betrachtete. Das eigentliche Thema bildet hier aber der Unterschied zwischen Denken einerseits, Empfindung und Wahrnehmung andererseits. Wie die antike Philosophie unterscheidet Fan Dschen nicht zwischen perceptio und sensatio. Dadurch kommt er zu einer Lösung, die höchst modern anmutet: das Denken ist nur im Intensitätsgrad von dem Gefühlsleben verschieden.

Während die ersten beiden Teile rein philosophisch sind, kommen die nächsten Abschnitte schon in das religiös-mythologische Fahrwasser. Der Stil ist dem Inhalt angepaßt. Anstatt der scharfen, klaren und knappen Definitionen die übliche Häufung „historischer“ Zitate aus den Klassikern. Mit Bibelsprüchen alles zu beweisen, war zur damaligen Zeit in allen Traktaten üblich. Gerade die Buddhisten führten mit Vorliebe dieses schwere Geschütz der Autorität in den Kampf gegen ihre konfuzianischen Gegner. Abschnitt III (25—27) handelt von der Gleichartigkeit der geistigen Potenz der heiligen Weisen des Altertums; die Polemik ergeht sich in wenig beweiskräftigen Gleichnissen. Im vierten Abschnitt (28—30) schließlich versucht Fan Dschen das Problem der Beziehungen zwischen menschlichen und übermenschlichen Wesen, das sich aus der doppelten Bedeutung von „Schen“ — Geist, Geister — von selbst ergibt, zu bewältigen. Dem inzwischen zur Sterblichkeit der Seele bekehrten Gegner gibt er aber unklare, ausweichende Antworten. Einerseits betont Fan den nur erzieherischen Wert des Ahnendienstes — eine Auffassung, die sich mit dem ursprünglichen Konfuzianismus sehr gut in Einklang bringen läßt — und bekämpft mit ähnlichen Argumenten wie Wang Tschung die Spukgeschichten von bösen Dämonen, erkennt aber andererseits die Existenz von dunklen Geistern an und bestreitet nur die Möglichkeit der Verwandlung von Menschen in Dämonen. In diesem Widerspruch — ob gewollt oder unbewußt, muß dahingestellt bleiben — findet der Materialismus von Fan Dschen seine Grenze.

Der letzte Abschnitt ist kein Gespräch mehr. Die Frage nach dem Nutzen der Sterblichkeitstheorie ist nur das Stichwort für den großen Schlußmonolog über die Schädlichkeit des Buddhismus. Hier entwickelt Fan Dschen auch sein Glaubensbekenntnis, das eine Mischung von taoistischem Naturalismus und konfuzianischer Gesellschaftsbetrachtung zeigt. Er stellt der Erlösung im Jenseits ein wohlgeordnetes Glück der menschlichen Familie auf Erden entgegen. Genügsamkeit und ein Sichfügen ins Schicksal halten die oberen und unteren Glieder der Gesellschaft in dauerndem Gleichgewicht.



Die Wirkung des Schen Mië Lun auf die Zeitgenossen war gewaltig: „Als diese Abhandlung erschien, erhob sich ein großes Geschrei am Hofe und im Volk. Siau Dsi-Liang versammelte die Mönche, um Einwände gegen (Fan Dschen) zu machen, sie konnten ihn aber nicht überzeugen<sup>1</sup>.“ Aus dieser ersten Diskussion, die laut dem Dsi Dschī Tung Giën im Jahre 484 stattfand, sind uns zwei Anekdoten überliefert, die wertvoll das Charakterbild des kämpferischen Materialisten ergänzen. Ein gewisser „Wang Yen aus Tai Yüan schrieb eine Abhandlung, in der er (Fan) Dschen folgendermaßen verspottete: ‚Oho, Meister Fan! Du weißt nicht mal, wo die Geister Deiner Vorahren sind!‘, und wollte damit Dschen jede Entgegnungsmöglichkeit abschneiden. Dschen aber entgegnete: ‚Oho, Meister Wang! Du weißt zwar, wo die Geister Deiner Vorahren sind, scheust Dich aber dennoch, Selbstmord zu begehen, um ihnen zu folgen.‘“ Es ist bezeichnend, daß die Materialisten immer und überall auch die Träger der von ihnen bekämpften Ideologie angegriffen haben. Das von Fan Dschen so scharf und witzig formulierte Argument gegen die Anhänger der Unsterblichkeit erinnert an den Vers der indischen Materialisten (cārvāka): „Wir glauben nicht an Himmel und Erlösung, nicht an die Seele in der andern Welt . . . . Wenn das Stück Vieh, das man geschlachtet, in den Himmel ein- geht, warum befördert nicht der Opferer auch den eigenen Vater in die beßre Welt?“<sup>2</sup>

Die zweite kleine Geschichte, nicht minder charakteristisch, lautet folgen- dermaßen: „Im Auftrag von Siau Dsi-Liang ging Wang Jung (zu Fan Dschen) und sagte: ‚Euer Wohlgeboren haben doch so ausgezeichnete Fähigkeiten; wozu also die unnötigen Sorgen, Sie könnten den Posten eines Sekretärs der Hofkanzlei nicht erlangen? Aber daß Sie aus eigensinniger Widersetzlichkeit diese Abhandlung geschrieben haben, ist sehr bedauerlich. Sie sollten sie schleunigst vernichten!‘ Dschen antwortete mit großem Gelächter: ‚Wenn man Fan Dschen veranlassen könnte, für ein Amt seine Ansichten zu verkaufen, wäre er schon längst Kanzler und Minister. Warum nur Sekretär der Hof- kanzlei?“<sup>3</sup>

Auch zwei der polemischen Gegenschriften aus der ersten Diskussion, die scheinbar sofort nach dem Erscheinen unseres Traktats — etwa um das Jahr 490 — noch am Hofe von Siau Dsi-Liang verfaßt wurden, sind uns glück- licherweise im Hung Ming Dsi erhalten. Seng Yu (gest. 518) hat die Einwände der Gegner von Fan Dschen gesammelt und der früheren Fassung seines für die Geschichte des Buddhismus unschätzbaren Werkes nach dem Jahre 507 hinzugefügt<sup>4</sup>. Die beiden Pamphlete, unter demselben Titel: „Einwände gegen die Abhandlung über das Erlöschen des Geistes von Fan Dschen“ (Nan Fan Dschen Schen Mië Lun), bilden den größten Teil des 9. Kapitels des Hung Ming Dsi. Die erste Abhandlung stammt von Siau Tschien, dem Vetter von

<sup>1</sup> Liang Schu k. 48, 10 a.

<sup>2</sup> Deußen, Die nachvedische Philosophie der Inder, 202.

<sup>3</sup> Dsi Dschī Tung Giën k. 136, 2 a.

<sup>4</sup> Vgl. Pelliot, „Meou-tseu ou les doutes levés“, T'oung Pao XIX (1920), 270 f.

Fan, die zweite von einem gewissen Tsau Si-Wen, der sonst nicht bekannt ist. Die Einwände von Siau Tschen sind außerordentlich wertvoll, denn sie enthalten paragrafenweise vor dem jeweiligen Einwand den vollständigen Text des Schen Mië Lun und geben uns die Möglichkeit, die Version der Annalen hie und da zu verbessern und zu ergänzen. Ob die Fassung des Liang Schu auf diesen Text zurückgeht, ist schwer festzustellen, denn die Abweichungen der beiden Versionen sind ziemlich unbedeutend, auch waren die gesammelten Schriften von Fan Dschen in der frühen Tang-Zeit — die Redaktion der Liang-Annalen wurde im Jahre 633 beendet — noch vorhanden<sup>1</sup>. Auch die Einwände von Tsau Si-Wen enthalten eine wertvolle Ergänzung zum Schen Mië Lun: einige Antworten von Fan Dschen auf diese Einwände, in denen er seinen Standpunkt in bezug auf die Klassiker noch mehr präzisiert.

Den eigentlichen Anlaß zur Aufnahme dieser Polemik in das Hung Ming Dsi bot wohl die zweite, vom Kaiser Wu Di selbst angeregte Diskussion. Im 10. Kapitel dieser Sammlung ist das Edikt und die Antworten von 62 Großwürdenträgern erhalten. Wie schon Pelliot feststellte, läßt sich aus der Titulatur der Beamten der Zeitpunkt der Diskussion bestimmen. Es ist das Jahr 507. Aller Wahrscheinlichkeit nach war Fan Dschen damals noch im äußersten Süden, und vielleicht hat gerade seine Verbannung den Kaiser veranlaßt, die Frage der Unsterblichkeit wieder aufzurollen. Die Antworten sind durchwegs kurze literarische Aufsätze, die den Traktat als ketzerisch verdammen und meistens mit einer devoten buddhistischen Begrüßungsformel enden<sup>2</sup>.

Schon diese Reaktion, die sicherlich einen neuen Aufschwung des Buddhismus in die Wege leitete, zeigt die große Bedeutung, die dem Schen Mië Lun zukommt. Die beabsichtigte Wirkung schlug dank der historischen Bedingungen in ihr Gegenteil um. Aber die Bedeutung des Materialisten Fan Dschen geht weit über den Rahmen der Kämpfe um den Buddhismus hinaus. Seine philosophischen Definitionen haben einen eigenen Wert und sind trotz der Widersprüche und Vorurteile der Zeit, über die auch er nicht hinauskommen konnte, eine gewaltige schöpferische Leistung. Sie berechtigt uns zur Behauptung, daß der Name Fan Dschen von nun an in keiner Geschichte der chinesischen Philosophie fehlen darf.

## ABHANDLUNG ÜBER DAS ERLÖSCHEN DES GEISTES<sup>3</sup>

### (I)

(1) Jemand fragte mich: „Der Geist soll erlöschen. Woher weiß man denn, daß er erlischt?“

Antwort: „Der Geist ist Körper. Der Körper ist Geist. So kommt es, daß, wenn der Körper am Leben ist, auch der Geist am Leben ist, wenn der Körper verendet, auch der Geist erlischt.“

<sup>1</sup> Im Literaturkatalog der Sui-Annalen (Sui Schu k. 35, 17a) angeführt als „Gesammelte Schriften des ersten Sekretärs der Staatskanzlei der Liang-Dynastie Fan Dschen, in 11 Kapiteln“. Laut der Biographie waren es nur 10 Kapitel. In den späteren Bibliographien ist keine Spur mehr von diesem Werk.

<sup>2</sup> Der Raummangel verbietet uns, auf die Polemik näher einzugehen. Vielleicht wird ein zweiter Artikel Gelegenheit zur Behandlung der Unsterblichkeitsdiskussion im einzelnen bieten.

<sup>3</sup> Die Übersetzung richtet sich nach dem Liang Schu (k. 48, 5b—10a), verwertet aber auch die Version des Hung Ming Dsi (Kyôto Tripitaka XXVIII. 1, 29a—31a). Die Numerierung der Fragen und die Einteilung in Abschnitte stammt von uns.

(2) Frage: „Körper ist die Bezeichnung für das Unbewußte, Geist ist der Name des Bewußten. Bewußtsein und Unbewußtsein<sup>1</sup> sind doch verschiedene Dinge, Geist und Körper können also nicht das gleiche Gesetz haben. Daß Körper und Geist einander gleich seien, habe ich noch niemals gehört.“

Antwort: „Der Körper ist die Materie des Geistes, der Geist ist die Funktion des Körpers. Darum ist Körper die Bezeichnung für die Materie, Geist die Benennung der Funktion. Man kann nicht Körper und Geist voneinander scheiden<sup>2</sup>.“

(3) Frage: „Der Geist ist also keine Materie, der Körper keine Funktion<sup>3</sup>. Wenn man sie nicht unterscheiden kann, wo ist dann der Sinn?“

Antwort: „Die Namen sind verschieden, aber das Wesen<sup>4</sup> ist eins.“

(4) Frage: „Da die Namen aber verschieden sind, wie kann das Wesen eins sein?“

Antwort: „Der Geist ist für die Materie, was die Schneide für das Messer. Der Körper ist für die Funktion, was das Messer für die Schneide. Der Name der Schneide ist nicht ‚Messer‘. Der Name des Messers ist nicht ‚Schneide‘. Trotzdem: ohne Schneide kein Messer, ohne Messer keine Schneide. Ich habe noch nie gehört, daß das Messer verlorenging, aber die Schneide vorhanden blieb. Wäre es da möglich, daß der Körper stirbt, aber der Geist am Leben bleibt?“

(5) Frage: „Mit Messer und Schneide verhält es sich vielleicht so, wie Ihr eben erklärt habt. Das Verhältnis zwischen Körper und Geist hat aber nicht die gleiche Bedeutung. Womit erklärt man das? Die Materie des Holzes hat keine Empfindung. Die Materie des Menschen hat Empfindung<sup>5</sup>. Da der Mensch eine dem Holz gleiche Materie, aber auch eine vom Holz verschiedene Empfindung hat, sollte da nicht das Holz eine und der Mensch zwei (Substanzen) haben?“

Antwort: „Eine sonderbare Erklärung! Hätte der Mensch eine dem Holz gleiche Materie, die den Körper darstellen soll, aber auch eine vom Holz verschiedene Empfindung, die den Geist darstellen soll, dann könnte Eure Erklärung zutreffen. Nun, die Materie des Menschen ist eine Materie, die Empfindung hat. Die Materie des Holzes ist eine Materie, die keine Empfindung hat. Die Materie des Menschen ist nicht die Materie des Holzes. Die Materie des Holzes ist nicht die Materie des Menschen. Wie könnte man eine dem Holz gleiche Materie und noch eine vom Holz verschiedene Empfindung haben?“

(6) Frage: „Die Materie des Menschen ist nur dadurch von der Materie des Holzes verschieden, daß sie eine Empfindung hat. Hat der Mensch nun keine Empfindung, wodurch unterscheidet er sich dann noch vom Holz?“

Antwort: „Der Mensch hat keine empfindungslose Materie, genau so wie das Holz keinen empfindlichen Körper hat.“

(7) Frage: „Ist denn das Körperskelett der Toten keine empfindungslose Materie?“

Antwort: „Ja, das ist eine empfindungslose Materie.“

(8) Frage: „Wenn das wahr ist, dann hat der Mensch wohl wirklich eine dem Holz gleiche Materie und eine vom Holz verschiedene Empfindung?“

<sup>1</sup> An dieser Stelle muß wohl Dschī und Wu Dschī mit „Bewußtsein“ bzw. „Unbewußtsein“ übersetzt werden, obwohl dieselben Termini weiter unten zweifellos die Bedeutung „Empfindung“ und „empfindungslos“ haben; vgl. S. 230, Anm. 3.

<sup>2</sup> Dschī: Materie; Yung: Gebrauch, Funktion. — Vgl. die ganz ähnlichen Formulierungen bei Lucretius, III. 168—169, 175, 325—326, 554—562, 798—799.

<sup>3</sup> Der Text des Liang Schu ist hier verderbt: „der Geist ist also keine Funktion“ — offenbar eine sinnlose Verstümmelung der von uns übersetzten Hung Ming Dsi Version.

<sup>4</sup> Ein schwieriger Terminus; Ti bedeutet sowohl Körper, Form, Gestalt als auch Träger, Substanz, Wesen. Hier im Sinne von Substrat.

<sup>5</sup> Nur bis hierher erstreckt sich der Auszug, den das Dsi Dschī Tung Giën, k. 136, 2a, unter dem Jahr 484, nach der beinahe wörtlichen Wiedergabe des oben zitierten Gesprächs zwischen Fan Dschen und Siau Dsi-Liang, bringt. Der Auszug aus dem Schen Miè Lun und das Gespräch sind auf dem Wege über das Tung Giën Gang Mu (k. 28; 1 af.) bis zu De Mailla und Wieger gedrungen (Hist. générale de la Chine V, 161 ff. und Textes Historiques II, 1194 f.). De Mailla fügt einiges aus Eigenem hinzu, was jeder Unterlage entbehrt.

<sup>6</sup> Vgl. S. 230, Anm. 3.

Antwort: „Die Toten haben zwar eine dem Holz gleiche Materie, aber keine vom Holz verschiedene Empfindung. Die Lebenden haben zwar eine vom Holz verschiedene Empfindung, aber keine dem Holz gleiche Materie.“

(9) Frage: „Ist das Knochenskelett der Toten nicht das Körpergerüst der Lebenden?“

Antwort: „Der lebendige Körper ist kein toter Körper, der tote Körper ist kein lebendiger Körper: der Unterschied ist doch wohl äußerst klar. Wie kann man (gleichzeitig) das Körpergerüst eines lebendigen Menschen und das Knochenskelett eines toten Menschen haben?“

(10) Frage: „Wenn das Körpergerüst der Lebenden das Knochenskelett der Toten ist, dann ist das Knochenskelett der Toten nicht aus dem Körpergerüst der Lebenden entstanden. Ist es nicht aus dem Körpergerüst der Lebenden entstanden, woher ist dann dieses Knochenskelett gekommen?“

Antwort: „Das Körpergerüst der Lebenden hat sich eben in das Knochenskelett der Toten verwandelt.“

(11) Frage: „Das Körpergerüst der Lebenden hat sich zwar in das Knochenskelett der Toten verwandelt. Entstand aber nicht aus dem Leben der Tod, so daß wir wissen: die tote Form ist der lebendigen Form gleich?“

Antwort: „Das ist ebenso, wie der blühende Baum sich in dürres Holz verwandelt. Ist die Materie des dünnen Holzes etwa dasselbe wie die Form<sup>1</sup> des blühenden Baumes?“

(12) Frage: „Die blühende Form verwandelt sich in eine dürre Form, die dürre Form ist also die blühende Form. Wie die Form der Rohseide sich in die Form des Fadens verwandelt, die Form des Fadens also die Form der Rohseide ist. Wo ist da ein Unterschied?“

Antwort: „Wäre die Dürre der Blüte gleich und die Blüte gleich der Dürre, dann müßte (der Baum) zur Blütezeit verwelken und zur Dürrezeit Früchte tragen. Auch müßte sich der blühende Baum nicht in dürres Holz verwandeln, da doch die Blüte der Dürre gleich ist und somit keine Möglichkeit zu einer neuen Wandlung der Dürre besteht. Sind Dürre und Blüte eins, warum verdorrt dann (der Baum) nicht zuerst und blüht erst nachher? Warum muß er zuerst blühen und nachher verdorren? Das Verhältnis von Seide und Faden hat auch die gleiche Lösung<sup>2</sup>.“

(13) Frage: „Wenn der lebendige Körper verendet, muß plötzlich alles aufhören. Aus welchem Grunde zieht sich (die Auflösung) endlos lange dahin, erst nachdem der Tod erlitten ist?“

Antwort: „Der Grund dafür ist, daß die Formen des Entstehens und Vergehens ihre Reihenfolge haben müssen. Was plötzlich entsteht, muß plötzlich vergehen, was allmählich entsteht, muß allmählich vergehen. Ein Ding, das plötzlich entsteht, ist zum Beispiel der Wirbelwind. Dinge, die allmählich entstehen, sind Tiere und Pflanzen. Daß es plötzliches und allmähliches (Entstehen und Vergehen) gibt, ist ein Naturgesetz.“

## (II)

(14) Frage: „Wenn der Körper mit dem Geiste identisch ist, sind es dann auch die Hände usw.?“

Antwort: „Sie alle sind Teile des Geistes.“

(15) Frage: „Wenn alle Teile des Geistes sind, dann müssen doch die Hände usw., ebenso wie der Geist denken kann, auch denken können?“

Antwort: „Die Hände usw. müssen auch Empfindungen von Schmerz und Berührung haben können, haben aber nicht Gedanken über Recht und Unrecht<sup>3</sup>.“

(16) Frage: „Sind Empfindung und Denken gleich oder verschiedenartig?“<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ti, hier in der doppelten Bedeutung; vgl. S. 229, Anm. 4.

<sup>2</sup> Außer Auslassung verdeutlichender Partikeln im Liang Schu ist hier die erste größere Abweichung der beiden Versionen. Im Hung Ming Dsi lautet der letzte Satz: „Die Gleichzeitigkeit von Seide und Faden ist kein gültiges Gleichnis.“

<sup>3</sup> Hieraus geht deutlich hervor, daß Dschī „Empfindung“ bzw. „Wahrnehmung“ bedeutet. Schī Fe, „Recht und Unrecht“, kann man auch mit „Wahr und Falsch“ übersetzen.

<sup>4</sup> Oder: bilden Empfindung und Denken eine Einheit usw.

Antwort: „Empfindung ist Denken. Ist sie oberflächlich, dann ist es Empfindung; ist sie tief, dann ist es Denken<sup>1</sup>.“

(17) Frage: „Wenn dem so ist, dann muß es zwei Denken geben. Da es zwei Denken gibt, sind auch zwei Geister vorhanden?“

Antwort: „Der Mensch hat nur einen Körper<sup>2</sup>, wie könnte es zwei Geister geben?“

(18) Frage: „Wenn es nicht zwei (Geister) geben kann, wie ist es dann möglich, daß es Empfindungen von Schmerz und Berührung gibt und auch noch Gedanken über Recht und Unrecht?“

Antwort: „Ebenso wie Hände und Füße — obwohl verschieden — zusammen einen Menschen bilden, sind Recht und Unrecht, Schmerz und Berührung zwar wieder verschieden, bilden aber auch zusammen einen Geist.“

(19) Frage: „Die Gedanken über Recht und Unrecht hängen also nicht mit Händen und Füßen zusammen; welchem Ort gehören sie denn an?“

Antwort: „Die Gedanken über Recht und Unrecht werden vom Herzorgan<sup>3</sup> beherrscht.“

(20) Frage: „Ist das Herzorgan das Herz der fünf Eingeweide?“

Antwort: „Richtig.“

(21) Frage: „Welcher Unterschied besteht zwischen den fünf Eingeweiden, und warum hat das Herz allein Gedanken über Recht und Unrecht?“

Antwort: „Welcher Unterschied besteht denn zwischen den sieben Öffnungen<sup>4</sup>; und ihre Funktionen sind auch nicht die gleichen.“

(22) Frage: „Gedanken haben keine Ausdehnung; woher weiß man also, daß sie vom Herzorgan beherrscht werden?“

Antwort: „Ist das Herz krank, dann werden die Gedanken böse<sup>5</sup>. Jedes der fünf Eingeweide hat seine Funktion, aber keines hat (außer dem Herzen) ein Denkvermögen. Darum hält man das Herz für die Wurzel der Gedanken.“

(23) Frage: „Woher weiß man, daß sie nicht in solchen Organen<sup>7</sup> wie Augen usw. sitzen?“

Antwort: „Wenn die Gedanken in dem Augenorgan sitzen könnten, warum sollten dann nicht die Augen<sup>8</sup> in dem Ohrenorgan sitzen?“

(24) Frage: „Die Gedankensubstanz hat keine Wurzel, darum kann sie in dem Augenorgan sitzen. Die Augen haben aber selber eine Wurzel, sie können nicht ersatzweise in anderen Organen sitzen.“

Antwort: „Warum sollen die Augen eine Wurzel haben, die Gedanken aber keine Wurzel? Hätten sie wirklich keine Wurzel in meinem Körper und könnten überall an anderen Orten sitzen, dann wäre es auch möglich, daß die Gefühle von Dschang A im Körper von Wang B säßen und die Eigenschaften von Li C in der Person von Dschau D wohnten. Ist das so? Nein, es ist nicht so<sup>9</sup>.“

### (III)

(25) Frage: „Der Körper der Weisen ist genau so wie der Körper der gewöhnlichen Menschen, und doch ist der Unterschied vorhanden, der alle Weisen auszeichnet. Daraus kann man ersehen, daß Körper und Geist verschieden sind.“

<sup>1</sup> Denken und Empfindung sind nur im Intensitätsgrad verschieden.

<sup>2</sup> Vgl. S. 229, Anm. 4.

<sup>3</sup> Herzgefäß, Sin Ki.

<sup>4</sup> Die fünf Eingeweide (Wu Dsang) sind: Herz, Leber, Lunge, Milz und Nieren.

<sup>5</sup> Augen, Ohren, Mund und Nase (Tsi Kiau).

<sup>6</sup> Hier ist die zweite nennenswerte Abweichung der beiden Versionen. Der erste Satz der Begründung, der durchaus in den logischen Zusammenhang paßt, steht nur im Hung Ming Dsi, während der zweite nur im Liang Schu enthalten ist.

<sup>7</sup> Wörtlich: Teile (Fen).

<sup>8</sup> Aus dem Hung Ming Dsi ergänzt. Zunächst hat die Version des Liang Schu mehr Wahrscheinlichkeit für sich: „Wenn die Gedanken in dem Augenorgan sitzen könnten, können sie (die Gedanken) mit demselben Recht in dem Ohrenorgan sitzen.“ Jedoch geht aus der nächsten Frage mit aller Bestimmtheit die Richtigkeit der obigen Lesart hervor.

<sup>9</sup> Die sogenannten „Himmelsstämme“: Gia, I, Bing, Ding usw., entsprechen in Aufzählungen unserem A, B, C; die Familiennamen Dschang, Wang, Li und Dschau den Namen Schulze, Müller, Schmitt und Meyer.

Antwort: „Das ist nicht richtig. Das reine Gold vermag zu glänzen, das ungewaschene vermag nicht zu glänzen. Wenn es reines Gold gibt, das zu glänzen vermag, warum sollte es keine ungewaschene Materie geben, die nicht glänzt? Ferner, wie sollte es möglich sein, daß es einen Geist der Weisen gibt, der aber in einem gewöhnlichen menschlichen Gefäß sitzt? Auch gibt es keinen gewöhnlichen menschlichen Geist, der im Körper der Weisen weilt. So wird das Gesicht von (Fang) Hün und (Tschung) Hua mit achtfarbigem (Augenbrauen) und doppelten Pupillen<sup>1</sup>, die Erscheinung von Hiën (Yüan) und (Tai) Hau mit Drachenantlitz und Pferdewund beschrieben<sup>2</sup>. Das ist das Außergewöhnliche im körperlichen Äußeren. Im Herzen von Bi Gan<sup>3</sup> waren alle sieben Öffnungen vorhanden, die Galle von Bo Yo<sup>4</sup> war so groß wie eine Faust. Das ist die Besonderheit des Herzorgans. So wissen wir also, daß bestimmte Körperteile der Weisen immer von der allgemeinen Regel abweichen, daß sie nicht nur moralisch über allen Lebewesen stehen, sondern auch körperlich die zehntausend Kreaturen überragen. Ob die gewöhnlichen (Menschen) und die Weisen die gleiche Körperform haben (ist eine Frage), die ich noch nicht zu lösen wage.“

(26) Frage: „Ihr sagt, daß die Körperform der Weisen stets vom Gewöhnlichen abweicht. Darf ich da folgende Frage aufwerfen: Yang Huo ähnelte Dschung Ni, und Hiang Dsi glich dem Großen Schun<sup>5</sup>. Aus welchem Grunde waren Schun und Hiang, Kung und Yang in der Weisheit verschieden, aber körperlich gleich?“

Antwort: „Der Alabaster gleicht dem Nephrit, ist aber kein Nephrit. Der Hahn ähnelt dem Phönix, ist aber kein Phönix. Wenn sich das mit den Dingen so verhält, so ist es nur angemessen bei den Menschen. Hiang und Yang glichen nur äußerlich (Schun und Kung), aber nicht im Inneren. Das Herzorgan ist nicht das gleiche, selbst wenn im Äußeren kein Unterschied vorhanden ist.“

(27) Frage: „Daß gewöhnliche (Menschen) und Weise verschieden, Körper und (Herz-) Organe nicht die gleichen sind, ist wohl möglich. Es gibt nicht zwei echte Wahrheiten, aber Kiu und Dan hatten ein verschiedenes Antlitz, (Tscheng) Tang und Wen (Wang) eine andre Gestalt<sup>6</sup>. Daß der Geist nicht dem Äußeren gleichkommt, wird dadurch nur noch klarer.“

Antwort: „Die Weisen gleichen sich im Herzorgan, ihr Körper muß nicht der gleiche sein. Ebenso wie die Pferde verschiedene Haare, aber den gleichen Gang, die Edelsteine verschiedene Farben, aber den gleichen Glanz haben. Darum hatten (die Edelsteine) von (Tschui) Gi in Dsin und des (Biën) Ho aus Tschu beide den Wert von mehreren Städten<sup>7</sup>. Der

<sup>1</sup> Die beiden göttlichen Herrscher Yau und Schun haben im Schu Ging die Beinamen Fang Hün: der Verdienstvolle und Tschung Hua: Verdoppler des Glanzes. Die Legende von den achtfarbigem Augenbrauen und den doppelten Pupillen stammt aus der Han-Zeit und ist in einer Reihe von Werken überliefert; vgl. Pelliot, a. a. O., 355 ff.

<sup>2</sup> Hiën Yüan ist der Beiname des Gelben Kaisers Huang Di, der in dem gleichnamigen Ort in Honan geboren worden sein soll; Tai Hau (der große Glanz) der Beiname des mythischen Herrschers Fu Hi. Es ist aber auch möglich, daß Gau Yau, eine andere mythische Gestalt, gemeint ist. Vgl. Wilhelm, Li Gi, 281 ff.

<sup>3</sup> Der Tyrann Dschou Sin ließ seinen Oheim Bi Gan, der ihm häufig Vorstellungen wegen seines sittenlosen Wandels gemacht hatte, hinrichten und das Herz aus seinem Leib reißen, indem er sagte: „Ich habe gehört, daß die heiligen Weisen sieben Öffnungen im Herzen haben“; s. Chavannes, Mém. Hist. I, 206.

<sup>4</sup> Bo Yo ist der Beiname von Giang We, einem im Jahre 263 gefallenen General von Dschu-Go Liang (Giles, B. D. Nr. 344); die Anekdote über seine scheffelgroße Galle wird im Kommentar zu seiner Biographie erzählt, San Guo Dschü k. 44, 11 b.

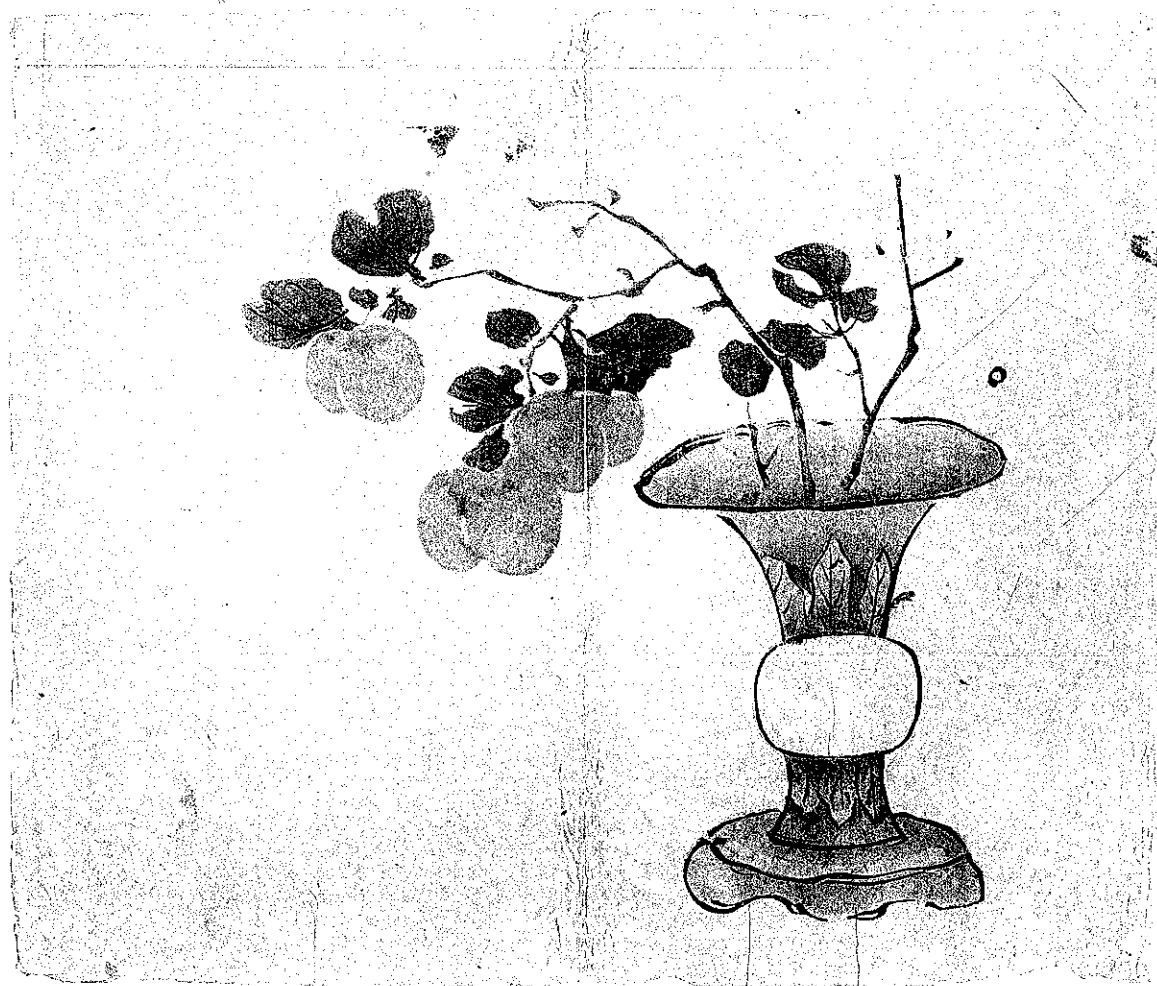
<sup>5</sup> Yang Huo oder Yang Hu, der Hausbeamte einer der drei großen Familien, die im Staate Lu die Macht an sich gerissen hatten, wird im Lun Yü XVII. 1 erwähnt. Auf seine Ähnlichkeit mit Konfuzius — Dschung Ni ist der Beiname von Kung Dsi — wird schon im Mou Dsi angespielt, Pelliot, a. a. O., 318.

In der Biographie Hiang Dsi, des feudalen Gegenspielers des Begründers der Han-Dynastie, erzählt Si-Ma Tsiën: „Die Augen von Schun hatten doppelte Pupillen. Auch habe ich gehört, daß Hiang Yü ebenfalls doppelte Pupillen hatte“; Mém. Hist. II, 322.

<sup>6</sup> Kiu und Dan sind die persönlichen Namen von Kung Dsi und Dschou Gung; Tang der Vollender war der Begründer der Schang-Dynastie, Wen Wang der Begründer der Dschou-Dynastie. — Der Text ist hier verderbt, die Lesart des Liang Schu scheint mir die bessere zu sein.

<sup>7</sup> Im Dso Dschuan, Hi Gung 2. Jahr (Legge V, 135; Couvreur I, 234), wird folgendes erzählt: „Sün Si von Dsin bat seinen Fürsten um die Erlaubnis, mit den Pferden aus Kü und dem Edelstein aus Tschui Gi den Durchlaß von Yü zu erkaufen, um Guo anzugreifen. Der Fürst antwortete: Das sind unsere größten Kostbarkeiten.“ Der kleine Staat Yü lag zwischen Dsin und Guo; Tschui Gi ist ein alter Ortsname.

Biën Ho lebte im 8. Jh. v. Chr. im Staate Tschu und fand dort in den Bergen einen Edelstein, den er zuerst dem



Fuchs Hua Liu und der Rappe Lu Li<sup>1</sup> kamen beide tausend Meilen weit.“

## (IV)

(28) Frage: „Daß Körper und Geist keine Zweiheit sind, habe ich nun bereits vernommen. Der Grundsatz, daß bei dem Verenden des Körpers auch der Geist verlischt, ist bestimmt richtig. Darf ich aber fragen, welche Bedeutung es hat, daß die kanonischen Schriften sagen: ‚Für sie (die toten Eltern) baut man den Ahnentempel und bringt den abgeschiedenen Seelen Opfer dar‘?“

Antwort: „Ja, so ist die Lehre der Weisen. Dadurch werden die Herzen der pietätvollen Söhne gefestigt und die leichtfertigen Gedanken in Zucht gehalten. Den Geist zu erleuchten, bezieht sich darauf.“

(29) Frage: „Bo Yu ist in einem Panzer, Pong Scheng als Eber erschienen<sup>2</sup>. Diese Geschichten stehen in den heiligen Büchern geschrieben, sollten sie auch nur um der Belehrung willen erfunden sein?“

Antwort: „Die übernatürlichen Spukgeschichten sind unübersehbar; manche bleiben erhalten, manche gehen verloren. Massenhaft ist die Zahl derjenigen, die eines gewaltsamen Todes starben, aber nicht alle wurden zu Dämonen<sup>4</sup>. Warum sollten allein Pong Scheng und Bo Yu dazu imstande sein? Die bald als Mensch, bald als Eber erschienen sind, müssen nicht unbedingt Fürstensöhne aus Tsi und Dscheng gewesen sein.“

(30) Frage: „In den Wandlungen heißt es: ‚Daraus erkennt man die Zustände der ausgehenden und rückkehrenden Geister. Indem der Mensch dadurch dem Himmel und der Erde ähnlich wird, kommt er nicht in Widerspruch mit ihnen<sup>5</sup>.‘ Ferner heißt es: ‚Ein Wagen voll

Fürsten Li, dann dem Fürsten Wu anbot. Der Stein wurde als Fälschung bezeichnet und Biën Ho zur Strafe erst der linke, dann der rechte Fuß abgehackt. Endlich unter dem dritten Fürsten Wen wurde der Stein als echt erkannt und „Edelstein des Ho“ genannt. Die hübsche Geschichte stammt von Han Fe Dsi (k. 4, 7 aff.; vgl. B. W., p. 38; Giles, B. D. Nr. 1650 und Forke, Mè Ti, p. 542). Dieser berühmte Edelstein kam nun im 3. Jh. in den Besitz des Staates Dschau, und der König von Tsin bot 15 Städte als Gegenwert dafür, s. Schi Gi, k. 81, 1b; vgl. auch Giles, B. D. Nr. 1256 und B. W., p. 1775.

<sup>1</sup> Zwei der berühmten 8 Rosse des Königs Mu von Dschou.

<sup>2</sup> Hiau Ging § 18. (Legge, p. 488). Die Termini Gui und Schen haben eine doppelte Bedeutung. In den Klassikern bedeutet das Kompositum Gui Schen einfach die abgeschiedenen Seelen, die Manen. Daneben — ob früher oder später entstanden, wissen wir nicht — besteht die dualistische Seelentheorie, wonach die lichten, hellen Yang-Teile der menschlichen Seele: Hun, zu Geistern: Schen werden. Die dunklen Yin-Teile, Po genannt, verwandeln sich in Dämonen: Gui.

<sup>3</sup> Liang Siau, mit Beinamen Bo Yu, war ein Enkel des Herzogs Mu von Dscheng. Er wollte den Großwürdenträger Gung-Sun He zwingen, als Gesandter nach Tschu zu gehen. Gung-Sun He, für den diese Gesandtschaft den sicheren Tod bedeutete hätte, weigerte sich und griff die Familie seines Widersachers an. Bo Yu gelang es, nach dem Nachbarstaate Hü zu flüchten. Seine Flucht hatte eine Konvention der Großwürdenträger zur Folge, worauf Bo Yu die Hauptstadt von Dscheng angriff und im Gefecht getötet wurde (S. Dso Dschuan, Siang Gung, 30. Jahr; Legge V, 553 f.; Couvreur II, 550 f.). Zehn Jahre nach seinem Tode erschien Bo Yu mit einem Panzer angetan jemandem im Traum und kündigte den Tod seiner Mörder an. Die Prophezeiung traf auf den Tag ein, und der Geist von Bo Yu wurde zum Schrecken der Bevölkerung von Dscheng. Schließlich setzte der Minister Gung-Sun Kiau (Dsi Tschan) den Sohn von Bo Yu als dessen Nachfolger ein, und da hörte der Spuk auf (Legge V, 613; Couvreur III, 140 ff.). Wichtig zum Verständnis der Berühmtheit dieser Stelle ist die prinzipielle Antwort, die der Minister Dsi Tschan auf die Frage nach der Möglichkeit von Dämonen gab (ebenda): „Wenn der Mensch geboren wird, heißt die Seele der ersten Entwicklung Po (tierische Körperseele). Ist die Körperseele Po entstanden, heißt das Lichte davon Hun (geistige Atemseele). Sind in den verbrauchten Lebensmitteln viel Essenzen enthalten, dann werden die Seelen Hun und Po kräftig. Sie werden immer stärker und heller, bis der Geist (Schen) klar wird. Wenn ein gewöhnlicher Mann oder eine gewöhnliche Frau eines gewaltsamen Todes sterben, können ihre Seelen Hun und Po sich der Menschengestalt bedienen und als böse Geister erscheinen.“

Der Halbbruder des Fürsten Siang von Tsi, Gung-Dsi Pong Scheng, sollte den Fürsten von Lu von einem Fest, das ihm zu Ehren Tsi veranstaltete, nach Hause begleiten. Im Wagen brachte er aber den Fürsten von Lu um und wurde zur Sühne hingerichtet. Als nun der Fürst von Tsi einmal zur Jagd ging, erschien plötzlich ein menschenähnlicher Eber, in dem seine Begleiter Pong Scheng erkannten. Der Fürst schoß mit einem Pfeil nach ihm, der Eber erhob sich auf die Hinterbeine und gab menschliche Laute von sich; s. Dso Dschuan: Legge V, 69, 81; Couvreur I, 126, 143.

<sup>4</sup> Dieses Argument gegen die Geistergeschichten führte schon Wang Tschung an, Forke, Lun-hêng I, 193, 208.

<sup>5</sup> Hi Tsi Dschuan I, iv. Ich habe die Übersetzung von Wilhelm, I Ging I, 222 f., die dem philosophischen Zusammenhang und der durch entsprechende Etymologien (Schen: austrecken, ausgehen; Gui: heimkehren) vergeistigten chinesischen Auffassung entspricht, beibehalten, obwohl hier eben auf die Bedeutung Geister und Dämonen von Schen und Gui angespielt wird.



Dämonen<sup>1</sup>. Was hat das zu bedeuten?“

Antwort: „Es gibt Vögel, und es gibt Vierfüßler: das ist der Unterschied zwischen Fliegen und Laufen. Es gibt Menschen, und es gibt Dämonen: das ist der Unterschied zwischen Dunklem und Hellem. Ich habe aber noch nicht erfahren, daß Menschen nach ihrer Auflösung zu Dämonen wurden oder daß Dämonen sich aufgelöst und in Menschen verwandelt hätten.“

(V)

(31) Frage: „Welchen Nutzen hat nun die Kenntnis über das Erlöschen des Geistes?“

Antwort: „Der Buddhismus schädigt die Regierung, die Śramanas unterhöhlen die Sitten. Der Wind wirbelt, die Nebel steigen auf, und die Zügellosigkeit verbreitet sich ohne Unterlaß. Ich war betrübt von diesem Übel und dachte über die Rettung vor dem Untergang nach.

Denn was bedeutet es, das Vermögen zu erschöpfen, um sich zu den Mönchen zu begeben, den Besitz zugrunde zu richten, um Buddha nachzulaufen, ohne Mitleid für die Blutsverwandten, ohne Erbarmen für die Armen und Elenden? Sicherlich ist der Grund dafür, daß die selbstsüchtigen Gefühle tief und die altruistischen Gedanken gering sind. So kommt es, daß ein Gefühl von Geiz das Gesicht durchzuckt, wenn man dem armen Freund eine Kleinigkeit zukommen läßt, und Freude über das ganze Gesicht strahlt, wenn man dem reichen Mönch Tausende von Scheffeln schenkt. Ist es denn nicht so, daß die Mönche üppige Ernten haben, für die Freunde aber keine Handvoll<sup>2</sup> Getreide übrigbleibt? In der Ausübung der Wohltätigkeit kümmert man sich nicht um die Not ringsherum, aber die Tugend beansprucht man stets für sich selbst.

Weiterhin betören (die Buddhisten das Volk) mit dunklen, verschwommenen Worten, schüchtern es mit den Qualen der ununterbrochenen Hölle<sup>3</sup> ein, verführen es mit lügnerischen Redensarten, entzücken es mit den Freuden des höchsten Himmels<sup>4</sup>. Darum werfen (ihre Anhänger) die weitärmeligen Kleider beiseite und ziehen das Ordensgewand an; beseitigen die viereckigen und runden Opferschalen und stellen Flasche und Bettelnapf auf. Alle verlassen ihre Blutsverwandten, jeder schneidet seine Nachkommenschaft ab. Sie veranlassen schließlich den Soldaten zur Niederlage in den Reihen der Armee, den Beamten zur Untätigkeit in den Ämtern, die Erschöpfung der Kornvorräte für herumtreibende Faulenzer, das Aufbrauchen der Güter für (Götzenbilder aus) Lehm und Holz. Dadurch und nur dadurch werden die Verbrechen unerträglich, aber die Lobgesänge beschützen sie noch. Das Übel ist endlos, der Schaden ohne Grenzen!

Wenn man weiß, daß die Gestaltungen auf der Natur beruhen, die mannigfaltigen Erscheinungen in der Selbstentwicklung geformt werden<sup>5</sup>: plötzlich sind sie von selbst da, verschwinden und sind nicht mehr, (dann wird) die Zukunft nicht gezügelt, die Vergangenheit nicht verfolgt<sup>6</sup>. Man nützt die Ordnung des Himmels, und jeder ist mit seinem Schicksal zufrieden. Der kleine Mann liebt sein Ackerfeld, der Edle wahrt seine beschauliche Einfachheit. Man nährt sich vom Ackerbau: die Nahrung kann nicht ausgehen. Man kleidet sich von der Seidenraupenzucht: die Kleidung kann nicht erschöpft werden. Die Untertanen sind im Überfluß, um ihre Obrigkeit versorgen zu können; die Obrigkeit hat keine Machenschaften nötig, um ihre Untertanen zu behandeln. Man kann das Leben unversehrt erhalten, (man kann für seine Eltern sorgen, man kann für sich was tun, man kann für die anderen was tun)<sup>7</sup>, man kann das Land aufrichten, man kann den Fürsten zum Herrscher machen, wählt man diesen Weg.“

<sup>1</sup> I Ging, 38. Hexagramm, Wilhelm I, 112: „Oben eine Neun bedeutet: durch Gegensatz vereinsamt, sieht man seinen Gefährten wie ein schmutzbeladenes Schwein, wie einen Wagen voll Teufel“ (Gui).

<sup>2</sup> Ausdrücke aus dem Schi Ging, Sung I. ii. 4 und Siau Ya VI. 8 (Legge IV. 2, 536 und 381).

<sup>3</sup> A-bi (avici): die letzte der 8 Höllen, wo die Sünder ununterbrochen sterben und neugeboren werden.

<sup>4</sup> Dou-Schuai (tušitāh): der Himmel, wo die Bodhisattvas wiedergeboren werden.

<sup>5</sup> Das beliebte Gleichnis von der Drehscheibe des Töpfers, auf der alle Formen entstehen; vgl. Tsiën Han Schu (ed. Wang Siën-Kiën) k. 51, 10b.

<sup>6</sup> Die Interpunktion bereitet hier Schwierigkeiten.

<sup>7</sup> Das in Klammern Eingeschlossene ist aus dem Hung Ming Dsi ergänzt.