

Freiburger
Fernöstliche
Forschungen
Band 10

Der Weise geht leise

智者悄然地離去

Im Gedenken an den Begründer
der Freiburger Sinologie
Professor Dr. Peter Greiner

Herausgegeben von Harro von Senger
und Haiyan Hu-von Hinüber

Harrassowitz
Verlag

Freiburger Fernöstliche Forschungen
Band 10

Herausgegeben von
Harro von Senger

2016
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Der Weise geht leise

智者悄然地離去

Im Gedenken an den Begründer
der Freiburger Sinologie
Professor Dr. Peter Greiner

Herausgegeben von Harro von Senger
und Haiyan Hu-von Hinüber

2016
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.dnb.de>

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2016
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 0724-4703
ISBN 978-3-447-10535-4
e-ISBN PDF 978-3-447-19466-2



Peter Greiner

Prof. Dr. Peter Greiner, 1940-2011

Inhalt

Carmen Paul Nachruf auf Prof. Peter Greiner	9
Harro von Senger Geleitwort	11
Gotelind Müller-Saini Erinnerungen an Prof. Dr. Peter Greiner	13
Haiyan Hu-von Hinüber Grenzerfahrungen der chinesischen Indienpilger im 5. Jahrhundert	15
Martin Lehnert „Zhaozhou prüft die alte Frau“ – Über das 31. Gong’an des <i>Chanzong Wumen Guan</i>	33
Andreas Gruschke China und der tibetische Buddhismus: Die Bedeutung des „Lamaismus“ im chinesischen Kernland	43
Harro von Senger Gedichte als Waffen	77
Guo Lanfen 三十六计与决策心理分析 Die 36 Strategeme und eine psychologische Analyse der Entscheidungsfindung	83
Burkhart Kienast Die Sieben Weisen der Babylonier und Assyrer	105
Monika Gänßbauer Statue of Liberty against a cloudy sky. The observations of Chinese author in exile Liu Zaifu in the USA	113
Carmen Paul Kulturpolitik und Ideologie in der Anfangsphase des Sozialismus mit chinesischen Besonderheiten. Die Entwicklung in den Jahren von 1978 bis 2012	123

Till Philip Koltermann Tōyama Mitsuru (1855-1944), das asiatische Herz Japans: Strategemkundiger Konfuzianer und Freiheitskämpfer	157
Karin Hornig Die Farben der Pferde Ein Beitrag zur Dualitätssymbolik in Ost und West	229
Harro von Senger Zur Geschichte der Sinologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Br.	287
Harro von Senger Die Sinologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Br. in der Ära Prof. Dr. Peter Greiners	293
Erika Drochner-Kirchberg Erfahrungen beim Aufbau der sinologischen Bibliothek 1998-2005	313
Raimar W. Kory Schriftenverzeichnis von Prof. Dr. Peter Greiner (1940-2011)	319
Haiyan Hu-von Hinüber und Martin Huck Wissenschaftlicher Nachlass von Prof. Dr. Peter Greiner (1940-2011)	323
Die Autorinnen und Autoren dieses Buches	349

Nachruf auf Prof. Peter Greiner

Carmen Paul

Das Orientalische Seminar der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg trauert um Dr. phil. Peter Greiner, der von 1980 bis 2005 als Professor der Sinologie in Freiburg wirkte. Er ist am 18. Juni 2011 nach schwerer Krankheit in Merklingen (Alb-Donau-Kreis) verstorben.

Am 7. Juli 1940 wurde Peter Greiner als drittes Kind der Eheleute Johannes Greiner und Ella Greiner, geb. Sprenger, in Münster (Westfalen) geboren. Nach dem Volksschulbesuch von Ostern 1947 bis Ostern 1951 besuchte er das humanistische Gymnasium Paulinum in Münster. Dort bestand er im Februar 1961 die Reifeprüfung. Zum Sommersemester 1961 ließ er sich an der Universität in Münster einschreiben und besuchte Vorlesungen und Seminare in Germanistik, Geschichte und Philosophie und vom Sommersemester 1962 an auch in Sinologie. Sein Studium der Sinologie setzt er in Bochum fort. Im Sommersemester 1970 wurde er mit einer Arbeit über die *Brokatuniform-Brigade (chin-i wei) der Ming-Zeit von den Anfängen bis zum Ende der T'ien-shun-Periode (1368-1464)* promoviert. Von 1970 bis 1973 arbeitete Peter Greiner als wissenschaftlicher Mitarbeiter in an der Abteilung für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität in Bochum. Im Januar 1974 wechselte er an die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg auf die Stelle eines Lektors für chinesische Sprache. Ab 1978 dehnte er seine dortige Lehrtätigkeit auf Seminare zu den unterschiedlichsten Themen des alten und des modernen Chinas aus. 1979 habilitierte er sich mit einer Schrift über die *Die Polizei- und Justizbehörden der Ming-Dynastie*. Am 31. Oktober 1980 wurde Peter Greiner zum ersten Professor der Sinologie in Freiburg ernannt. Im Amtsjahr 1989/90 wirkte er als Prodekan und im Amtsjahr 1990/91 als Dekan der Philosophischen Fakultät II. Anfangs der 1990er Jahre bereiste er einige Wochen lang die Volksrepublik China.

Die Forschungsinteressen von Prof. Greiner waren breit gestreut. Einer seiner Schwerpunkte war die Rechts- und Verwaltungsgeschichte der Ming- und der Qing-Dynastie. Zu diesem Themenkomplex verfasste er außer seiner Dissertation und seiner Habilitationsschrift noch das Werk *Thronbesteigung und Thronfolge im China der Ming*. Von seiner intensiven Beschäftigung mit dem chinesischen Staatsdenken zeugt seine Abhandlung „Der Herrscher und das Gesetz: Gemeinsamkeiten im konfuzianischen und legistischen Denken“. Gemeinsam mit dem Experten für chinesische Medizin Claus Schnorrenberger schrieb Peter Greiner den Aufsatz „Zu den Beziehungen zwischen westlicher und traditioneller chinesischer Medizin“.

Seine Lehrveranstaltungen widerspiegeln die Spannweite seiner Interessen und seines fachlichen Wissens. Neben den bereits genannten Arbeitsfeldern unterrichtete er außerdem chinesische Literatur, wobei ihn vor allem die Lyrik der Tang-Dynastie in ihren Bann zog.

So wanderte Prof. Greiner auf vielen Brücken zwischen Ost und West, immer getrieben von der Suche nach universalen historischen und geistesgeschichtlichen Strukturen. *Vitam impendere vero* war ihm ein existenzielles Bedürfnis. Dieser Geist prägte auch seine Seminare. Peter Greiner vertrat seine Ansichten immer offen, unabhängig vom Zeitgeist, in manchen Ohren möglicherweise provokativ. Ob man ihm am Ende zustimmen mochte oder nicht: Seine Ideen regten stets zum selbständigen Weiterdenken an.

Seine Lehre war fruchtbar. In seiner langen Zeit am Orientalischen Seminar betreute Prof. Greiner zahlreiche Magisterarbeiten, fünf Dissertationen, darunter die seines späteren Kollegen, des Sinologen Harro von Senger, und die Habilitationen von Gotelind Müller (seit 2004 Professorin in Heidelberg) und Gudula Linck (1990-2008 Professorin in Kiel).

Die Pensionierung schenkte Prof. Greiner Freiräume für die Beschäftigung mit seinem lebenslangen Hobby: der abendländischen, aber auch der chinesischen Seefahrt. Seine Absicht, ein Werk über die Schiffe des berühmten Ming-Admirals Zheng He zu schreiben, konnte er leider nicht mehr verwirklichen.

Den Menschen, die ihn kannten, werden Peter Greiners fachliche Kompetenz und umfassende Bildung, aber auch seine Güte und Hilfsbereitschaft unvergesslich bleiben.

Zum Geleit

Servir et disparaître

Le bien ne fait pas de bruit et le bruit
ne fait pas de bien

Meinen lieben Kollegen Peter Greiner kenne ich seit anfangs der 1980er Jahre. Damals suchte ich einen Betreuer meiner sinologischen Doktorarbeit. Ihn fand ich mit Hilfe von Prof. Hans Thieme, Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Freiburg im Br., und von Prof. Robert Roemer, geschäftsführender Direktor des Orientalischen Seminars derselben Universität, in Gestalt von Peter Greiner. Peter Greiner erwies sich als menschlich äusserst angenehmer und fachlich überaus sachkundiger Doktorvater. Von ihm lernte ich entscheidende handwerkliche Fertigkeiten sinologischer Forschungsarbeit und Darstellungsweise. Dafür danke ich ihm zeitlebens.

Später hatte ich während annähernd 20 Jahren die kostbare Gelegenheit, als Kollege von Peter Greiner am Orientalischen Seminar der Universität Freiburg im Br. den Fachbereich Sinologie mit zu vertreten. Es war eine wunderbare Zeit. Stets herrschte ein ausgezeichnetes Einvernehmen. Erneut lernte ich von ihm, und zwar unter anderem kluge Berufsmaximen wie zum Beispiel, man solle andere nicht nach dem Grundsatz „Auge um Auge“, sondern auf einer diese Reaktionsweise transzendierenden höheren Ebene behandeln, um sich anbahnenden Konflikten den Boden zu entziehen und zu einvernehmlichen Lösungen zu gelangen.

Ich hatte mich sehr darauf gefreut, nach meinem Eintritt in den Ruhestand im Jahre 2009 während vieler Jahre die Freundschaft mit Peter Greiner und seiner lieben Gemahlin Helgard, die ihm immer eine grosse Stütze war, weiter pflegen zu können. Umso unbarmherziger traf mich die Nachricht vom plötzlichen Tod Peter Greiners.

Letztendlich ist es Peter Greiners Verdienst, dass er eine Freiburger Sinologie aufgebaut und hinterlassen hat, die im Jahre 2015 aufgrund ihrer personellen und räumlichen Ausstattung als fest etabliert erscheint. Was mir zu tun bleibt, ist mittels dieses Bandes meines teuren Freundes zu gedenken. Mitgewirkt haben lauter Persönlichkeiten, die Peter Greiner gekannt haben, sei es als Kollegen, Vorgesetzten, akademischen Lehrer oder als Herausgeber dieser Reihe. Ihnen allen danke ich an dieser Stelle ganz herzlich, auch meiner Gattin Marianne, welche alle Beiträge äusserst gewissenhaft Korrektur gelesen hat, und Herrn Jens Rosenmeyer, der diesen Band mit grösster Sorgfalt formatiert hat. Ein grosser Dank gebührt der Direktorin des Konfuzius-Instituts der Universität Freiburg, Frau Dr. Haiyan Hu-von Hinüber, sowie dem Harrassowitz-Verlag für die finanzielle Unterstützung bei der Herausgabe dieses Bandes, mit dem die Reihe „Freiburger Fernöstliche Studien“ ihren Abschluss findet.

Einleitend flicht Gotelind Müller-Saini einen Kranz persönlicher Erinnerungen an ihren akademischen Mentor. Darauf folgen drei Abhandlungen von Frau Haiyan Hu-von Hin-

über, Martin Lehnert und Andreas Gruschke über Buddhismus, eines der Forschungsanliegen Peter Greiners. Drei weitere Aufsätze aus meiner Feder, von Frau Guo Lanfen und Burckhart Kienast berühren das im Titel dieses Bandes vorkommende Wort „Weisheit“. In der Folge wenden sich Monika Gänßbauer und Carmen Paul der zeitgenössischen chinesischen Literatur und Kultur zu. Auf Japan und dessen enge Verflechtung mit China richtet seinen Blick Till Philip Koltermann. Karin Hornigs kunsthistorischer Aufsatz überspannt nachgerade den gesamten Länderbereich des Orientalischen Seminars (und noch einige Gebiete dazu), in dessen Rahmen Peter Greiner während seiner Schaffenszeit an der Universität Freiburg gewirkt hat. Zwei von mir redigierte Überblicke über die Geschichte der Freiburger Sinologie seit deren Anfängen und über die Sinologie in der Ära Peter Greiners werden ergänzt durch Erika Drochner-Kirchbergs Bericht über den unter ihrer Ägide erfolgten Aufbau der sinologischen Bibliothek. Das von Raimar W. Kory erstellte Schriftenverzeichnis Peter Greiners und die Frau Haiyan Hu-von Hinüber und Martin Huck zu verdankende Übersicht über seinen wissenschaftlichen Nachlass vermitteln einen Einblick in das weitgefächerte gelehrte Wirken des Geehrten.

Harro von Senger, Freiburg im Breisgau, 1. Januar 2016

Erinnerungen an Prof. Dr. Peter Greiner

Gotelind Müller-Saini

Als ich in Freiburg mein Studium begann, war Prof. Greiner mein erster sinologischer Lehrer. Was mir von Anfang an eindrücklich war, war seine Liebe zu Präzision und Sorgfalt im Umgang mit chinesischen Texten. Gleich zu Anfang stellte er für uns Neulinge klar: klassisches Chinesisch werden Sie nie einfach herunter lesen können – das mahnte zur Bescheidenheit. Was wir – manchmal mit einigem Stöhnen – lernen mussten, war, uns durchzukämpfen, Schriftzeichen für Schriftzeichen, während er vorn am Tisch genau verfolgte, was wir herausbekommen hatten – oder auch nicht. Später dachte ich, das Bild, wie er da saß und sich kleine Zeichen machte, ob man gut, mittel oder schlecht übersetzt hatte, glich im Grunde einem chinesischen Beamten, der ihn als Institution immer interessiert hatte, der mit Strenge, aber unbestechlicher Gerechtigkeit die Taten der Einzelnen verzeichnet. Viele fürchteten ihn damals auch deshalb, weil er Unschärfen nicht zuließ, sondern jeden festnagelte: wie übersetzen Sie das also?

Völlig überrascht hat uns alle damals, als wir plötzlich nach 2 Semestern „Kampf“ mit dem klassischen Chinesisch ein Seminar mit modernen Kurzzeichentexten (zu Wu Han) bestreiten mussten, obwohl wir noch nie Kurzzeichen gelernt hatten und große Probleme damit hatten, selbst die einfachsten Zeichen im Lexikon zu finden. Wir waren ja nur die 214 Radikale gewohnt. Wenn ich meine heutigen Studierende betrachte, die sich mal schnell etwas mit Wenlin übersetzen lassen, vieles „mundgerecht serviert“ bekommen, aber nicht mehr staunen: unsere Entdeckung damals, dass „Pferd“ + „überwinden“ + „denken“ „Marx“ ergibt, bleibt unvergesslich. Auch wenn heute in den Universitäten im Zuge von Lehrevaluationen, Hochschuldidaktikkursen usw. diese Art der Lehre selten geworden sein dürfte: dadurch, dass wir einfach ins kalte Wasser geworfen wurden, haben wir eine Fähigkeit erwerben können, die einem auch später noch sehr zu pass kommt: wenn es schwierig wird, bleib dran, und irgendwann kommst du durch. Öfter saßen meine Freundin und ich auf dem Balkon bei mir zuhause: Du schlägst das Schriftzeichen nach, ich jenes, damit wir überhaupt vorwärts kamen, und irgendwie kamen wir auch durch. Und wenn man dann etwas herausbekommen hatte, war das wie ein kleiner Sieg und ein schönes Erfolgserlebnis.

Andererseits offenbarte er, den alle immer „streng“ nannten, auch stets wieder andere Seiten. In seiner Vorlesung zur Einführung in die Sinologie – die damals noch eine eher ungewohnte Lehrform unter den üblichen textbezogenen Übungen und Proseminaren war – hob er vor allem auf den Legismus ab, zumindest ist mir das am stärksten in Erinnerung geblieben, denn man spürte, dass ihm das Thema persönlich nahe lag – fast möchte man sagen, ihn begeisterte, auch wenn er seine Emotionen eher zurückhaltend auszudrücken pflegte. Jedes Mal, wenn ich heute mit Studierenden auf den Legismus und die Diskussion um den Begriff zu sprechen komme, denke ich an ihn und wie er sich für „Legismus“ statt „Legalismus“ stark machte, und ich trage die Argumente weiter. Seine gewissenhafte Art, keine vorschnellen Schlüsse zuzulassen, und lieber weniger als zu viel zu sagen und vor

allem zu schreiben, ist in Fachkreisen oft nicht angemessen gewürdigt worden, und mir schien später, dass er darunter auch sehr gelitten hat. An seine Reaktion auf mein erstes Referat kann ich mich ebenfalls noch gut erinnern, da er – der sonst eher distanziert wirken konnte – mich danach sehr persönlich und interessiert ansprach. Dieses Wohlwollen, für das ich sehr dankbar bin, hat mich die Jahre über begleitet, obwohl ich nach 4 Semestern und der Zwischenprüfung schon in die Ferne ging. Wenn ich dann ab und zu einmal nach Freiburg kam und ihn besuchte, freute er sich immer sehr und erzählte von seinen Interessen und seiner Sicht der Welt in einem immer vollgestopfteren Zimmer, in dem oft der Gästestuhl erst einmal von Büchern befreit werden musste.

Besonders dankbar bin ich dafür, dass er, als mein Münchener Doktorvater Prof. Bauer während meiner Arbeit an der Habilitationsschrift unvorhergesehen verstarb, sofort bereit war, das Habilitationsverfahren dann in Freiburg durchzuführen, zumal ich ohnehin schon lange nicht mehr in München wohnte und mein verbliebenes Standbein in Deutschland familiär in Freiburg war, wo er mir zwischenzeitlich auch einige Lehraufträge verschafft hatte. Ohne seine zuvorkommende Unterstützung beim Abschluss der Habilitationsschrift, die u.a. ein Gutachten für eine finanzielle Weiterförderung beinhaltete, hätte ich diese kritische Zeit zwischen Italien und Deutschland mit 2 kleinen Kindern und einem noch nicht fertigen Buch wohl kaum zu einem glücklichen Ende gebracht. Er war es auch, der vorschlug, das fertige Buch in die Freiburger Fernöstlichen Forschungen aufzunehmen. Dass ihm nun hier eine Gedenkschrift gewidmet wird, fügt sich wunderbar dazu.

In jenen Jahren lernte ich auch Prof. Greiners Frau kennen, und gelegentlich kam es zu persönlicheren Gesprächen auch zu dritt. Erst da ging mir voll auf, wie humorvoll er eigentlich war, und zur „Strenge“ der früheren Jahre gesellte sich über die Zeit mehr Lockerheit. Gewissenhaftigkeit, Genauigkeit und das klare Benennen von Problemen sind akademische Feinheiten, die ich von ihm als Lehrer mitgenommen habe. Das Wohlwollen und die leise Güte mit einem Schuss Schelmerei bleibt mir vom Menschen Peter Greiner im Denken.

Grenzerfahrungen der chinesischen Indienpilger im 5. Jahrhundert¹

Haiyan Hu-von Hinüber

§1.1 Der Erzählstil im *Foguoji*

In vier vorausgegangenen Aufsätzen² habe ich versucht, den Begriff „Grenze“ in Faxians (法顯) *Foguoji* 《佛國記》 (Bericht über die buddhistischen Länder)³ zu bestimmen, einige Termini und Textabschnitte, die bislang nicht ausreichend geklärt wurden, neu zu interpretieren, das Rätsel um den anonymen Epilog zu entschlüsseln und schließlich die Beziehung zwischen Faxians Guanyin-Verehrung und dem Lotus-Sūtra aus dem Jahr 286 zu erhellen. In der vorliegenden Arbeit sollen nun die Grenzerfahrungen, die Faxian und seine Mitreisenden im beginnenden fünften Jahrhundert gemacht haben, zusammenfassend untersucht werden.

Der herausragende buddhistische Mönch und Gelehrte Faxian (ca. 342-423)⁴ brach im ausgehenden 4. Jahrhundert (399), als er vermutlich bereits 56 Jahre alt war, mit vier Ordensbrüdern von der damaligen chinesischen Hauptstadt Chang'an 長安 aus auf. Über Zentralasien, das heutige Afghanistan und Pakistan kam er nach Zentralindien, wo er drei Jahre Sanskrit studierte. Unterwegs besuchte er fast alle buddhistischen Pilgerorte und erwarb eine Reihe von Sanskrit-Texten verschiedener buddhistischer Schulen. Drei weitere Jahre benötigte Faxian, um auf dem Seeweg über Sri Lanka und Sumātra nach China zurückzukehren. Bei der Ankunft in der Heimat (412) war Faxian bereits im hohen Alter von etwa 70 Jahren. Insgesamt sind es fast 30 Länder, die Faxian in etwa 14 Jahren bereiste. Die Beschreibungen seiner außergewöhnlichen Indienreise und der von ihm besuchten Länder, meistens buddhistischen, bilden den Hauptgegenstand seines sogenannten „Reiseberichtes“ *Foguoji*.⁵

- 1 Dieser Beitrag, der Peter Greiner gewidmet ist, geht auf einen Vortrag zurück, den ich anlässlich der Tagung "Sacred Landscapes, Holy Cities: Pilgerschaft und Pilgerorte in den Kulturen Asiens" (Freiburg, 13.-15. Februar 2009) gehalten habe. Mein Dank gilt der Organisatorin der Tagung, PD Dr. Ulrike Roesler, die seinerzeit den Lehrstuhl für Indologie an der Universität Freiburg vertrat, für die Einladung.
- 2 Hu-v. Hinüber 2010, 2011, 2013 und 2015.
- 3 Die Quelle für meine Zitate aus dem *Foguoji* ist die Taishō-Ausgabe des chinesischen buddhistischen Kanons 大正新修中文大藏經, Nr. 2085, Bd. 51, S. 857-866: *Foguoji* 《佛國記》 oder *Gaoseng Faxian Zhuan* 《高僧法顯傳》 (Biographie des eminenten buddhistischen Mönchs Faxian) genannt.
- 4 Zu Faxians Biographie siehe Sengyou 僧祐 (ca. 445-518), *Chu Sanzang Jiji* 《出三藏記集》, Taishō Bd. 55:111b26-112b26 (Faxian 法顯), und Huijiao 慧皎 (ca. 497-554), *Gaoseng Zhuan* 《高僧傳》, Taishō Bd. 50: 337b16-338b25 (Faxian 法顯).
- 5 Der Titel des Textes lautet [857a1-3]: 高僧法顯傳一卷。東晉沙門釋法顯自記遊天竺事。„Biographie des eminenten Mönchs Faxian. Eine Schriftrolle. Ereignisse während der Indienreise, über die der buddhistische Mönch Śākya Faxian der Östlichen Jin-Zeit selbst berichtete“.

Im Vergleich zu den späteren Reiseberichten von Xuan Zang (玄奘 600-664) und Yi Jing (義淨 635-713) ist das *Foguoji* durch einen schlichten und persönlichen Stil sowie eine kurze, aber klare Darstellung der Ereignisse gekennzeichnet. Dieser persönliche Erzählstil hängt vermutlich damit zusammen, dass es sich bei der überlieferten Version des Reiseberichtes aus dem Jahr 416 um Faxians mündliche Erzählungen⁶ zur ersten Fassung, die er im Jahr 414 schriftlich aufzeichnete (§7), handelt. Dies bedeutet zugleich, dass die überlieferte Version des *Foguoji* einen deutlich narrativen Charakter aufweist, was für die folgenden Untersuchungen durchaus von Bedeutung ist.

§1.2 Der psychologische Aspekt der Faxian-Forschung⁷

Bisher wurde der psychologische Aspekt von Faxians Reisebericht nur selten untersucht.⁸ Angeregt von der Fragestellung der eingangs erwähnten Tagung soll nun Faxians Schilderung seiner Grenzerfahrungen und persönlichen Empfindungen im Zusammenhang dargestellt werden. Insbesondere aufgrund des narrativen Charakters finden sich im *Foguoji* recht viele Textabschnitte, die Faxians innere Verfassung erkennen lassen. Die entsprechenden Textstellen, die im Folgenden der Reihenfolge nach, wie sie im Text des *Foguoji* vorkommen, untersucht, übersetzt und unter Berücksichtigung der bisherigen Interpretationen kommentiert werden, können thematisch wie folgt eingeteilt werden:

- Das in Chang’an abgelegte Gelübde und Faxians Zielstrebigkeit (§2)
- Die Bedeutung der körperlichen Anstrengungen, vor allem auf der Hinreise nach Indien (§3)
- Der Ausdruck des seelischen Schmerzes durch Verlust aller Mitreisenden (§3.2, §4 und §5.3)
- Die 14-jährige Einsamkeit (§5.1 und §5.4)
- Die tiefen Gefühle bei den Besuchen buddhistischer Heiligtümer (§5)
- Die seelische Bewegung in lebensbedrohlichen Lagen (§6)

6 Dazu schrieb der Verfasser des anonymen Epilogs: „Im zwölften Jahr der Devisse Yixi der Jin-Dynastie bzw. im Jahr des Sternzeichens Canopus wurde Faxian am Ende des Sommeraufenthaltes (feierlich) empfangen. Nach der Ankunft des gelehrten Mönchs wurde er gebeten, die Winter-Fastenzeit (mit uns) gemeinsam zu verbringen. Indem wir die Pausen zwischen (seinen) Vorlesungen über die (heiligen) Textsammlungen ausnutzten, fragten wir ihn erneut nach seinen Reiserlebnissen. Diese Person hat eine höfliche und rücksichtsvolle Wesensart; seine Aussagen sind schlicht und entsprechen der Wirklichkeit. Daher hat man ihn gebeten, dass er Stellen, an denen sein Bericht ursprünglich knapp war, mit Einzelheiten ausfüllt. Daraufhin erzählte Faxian seine ganze Reise noch einmal ausführlich von Anfang bis Ende“; zum originalen chinesischen Text [866b23-28] s. Hu-v. Hinüber 2013:§1.

7 Zur Methodik vgl. Charlton 1999: „Grenzen des Psychischen – Grenzen der Psychologie“.

8 In diesem Zusammenhang erschienen 2005 zwei Aufsätze: Wei Daoru 魏道儒, „宗教虔誠與愛國情懷 – 法顯西行壯舉的精神動力“ (Religiöse Frömmigkeit und patriotisches Heimatgefühl als Faxians Motivation für seine heldenhafte Reise in den Westen) und M. Meisig, „Auf den Spuren des Dharma. Einblicke in die Psyche des Pilgers Faxian“. Es scheint so, dass Wei und Meisig einander nicht berücksichtigt haben, auch nicht die Monographie von Deeg, die ebenfalls 2005 erschienen ist.

- Die Verarbeitung der aufwühlenden Erfahrungen einer gefährlichen Reise in kulturell fremde Länder (§7)
- Faxians Frömmigkeit als seelische Stütze (§8)

§2.1. Das Gelübde und Faxians Saṃgha aus Chang'an

Das Gelübde, das Faxian im Jahre 399 mit seinen vier Ordensbrüdern ablegte, gemeinsam nach Indien zu reisen, um dort nach authentischen Schriften über die buddhistische Ordensdisziplin (Vinaya 律藏) zu suchen, wird im *Foguoji* mit nur einem chinesischen Ausdruck (同契 (*tongqi*)) ausgedrückt, der bisher oft übersehen wurde. Dabei bildet dieses Gelübde nicht nur den Ausgangspunkt von Faxians Reise, sondern auch die Grundlage für seine spätere Entscheidung, im Alter von etwa 67 Jahren ganz allein auf dem gefährvollen Seeweg nach China zurückzukehren (§6).

So beginnt Faxian seinen Reisebericht auf eine recht bemerkenswerte Weise, indem der erste Satz wie ein Bekenntnis oder sogar ein Gelübde klingt, womit Faxian seine einzige Motivation zum Ausdruck bringt, weswegen er trotz seines fortgeschrittenen Alters von etwa 56 Jahren beschloss, die Indienreise anzutreten:

法顯昔在長安，慨律藏殘缺。於是，遂以弘始二年歲在乙亥，與慧景、道整、慧應、慧嵬等同契至天竺尋求律藏。[857a4-6]

„Als (ich) Faxian mich damals in Chang'an aufhielt, bedauerte ich zutiefst, dass die Texte der Ordensdisziplin (Vinaya-Piṭaka) nur lückenhaft und fragmentarisch vorhanden waren. Aus diesem Grund legte ich [...] mit Huijing, Daozheng, Huiying und Huiwei⁹ ein Gelübde ab, zusammen nach Indien zu reisen, um nach den Texten über die Mönchszucht zu suchen.“

Bei dieser Aussage von Faxian muss auf zweierlei besonders geachtet werden:

- (a) Die Motivation von Faxians Vorgänger Zhu Shixing 朱士行 (203-282), der im Jahr 260 nach Khotan reiste, war ebenfalls die Suche nach buddhistischen Schriften, genauer gesagt, nach Mahāyāna-Texten.¹⁰ 139 Jahre später, als Faxian im Jahr 399 beschloss, die Indienreise zu unternehmen, standen nach wie vor nur sehr wenige und fragmentarische Vinaya-Texte in China zur Verfügung.¹¹ Jedoch hatten es weder Zhu Shixing noch die beiden berühmten Gesandten der Han-Dynastie, Zhang Qian 張騫 und Gan Ying 甘英,¹² vermocht, soweit in den indischen Kulturkreis vorzudringen, wie Faxian (§3.4).

⁹ *Deng* 等 bedeutet hier nicht „und andere“, sondern dient der Aufzählung und das heißt Faxian und seine vier Reisegefährten. Die Auffassung von Meisig 2005:124, dass Faxian vorhatte, Indien im Jahr 399 zu erreichen, ist falsch.

¹⁰ Dazu vgl. Hironaka 2008:184f.

¹¹ Die Situation am Ende des 4. Jh. in China stellen Yang 2005:10f. und Wen 2011:58f. zusammenfassend dar.

¹² Zu Zhang Qian, der als erster „Westreisender“ im Jahre 138 und 119 v. Chr. zweimal auf kaiserlichen Befehl die westlichen Gebiete Chinas bereiste (s. 《史記·西南夷列傳、大宛列傳》), und Gan Ying,

- (b) Dass Faxians „Chang’an-Gruppe“ aus fünf Mönchen bestand, zeigt noch eine weitere Textstelle: 法顯等五人隨使先發 [857a12] „Die fünf Personen, einschließlich Faxian, brachen zuerst im Gefolge einer Gesandtschaft auf“ (§3.1). Die Mönchsgruppe von Zhiyan, die Faxian im zweiten Jahr der Reise in Zhangye traf (§2.2), bestand ebenfalls aus fünf Mönchen. Dass beide Gruppen je fünf Mitglieder hatten, war vermutlich kein Zufall; denn wie der Vinaya (Texte der Mönchszucht) vorschreibt, sind fünf Mönche die Mindestzahl für einen handlungsfähigen Saṃgha (Orden), der eine rechtsgültige Gemeindeverhandlung, wie die 14tägige Beichtfeier (Poṣadha)¹³, durchführen darf. Auch bei Buddhas erster Predigt in Sārnāth waren genau fünf Mönche anwesend.

§2.2. Zusammenschluss mit der Reisegruppe von Zhiyan 智嚴 und Baoyun 寶雲

Ein Jahr nach Faxians Abreise von Zhang’an traf sein Saṃgha in der chinesischen Garnisonsstadt Zhangye 張掖 (knapp 600 km östlich von Dunhuang) eine andere fünfköpfige Pilgergruppe mit Zhiyan¹⁴ und Baoyun¹⁵ an der Spitze. Diese Gruppe hatte ebenfalls die Absicht, nach Westen zu reisen:

張掖王殷勤遂留，為作檀越。於是與智嚴、慧簡、僧紹、寶雲、僧景等相遇，欣於同志。[857a8-10]

„Der König von Zhangye war sehr gastfreundlich und bat (uns daher) zu bleiben, indem er unser Gabenherr (*dānapati*) wurde. Auf diese Weise trafen wir hier Zhiyan, Huijian, Sengshao, Baoyun und Sengjing; (beide Gruppen) waren erfreut darüber, dass man dasselbe (Reise)ziel hatte.“

Obwohl die beiden Gruppen eine bedeutende Strecke von Zhangye über Dunhuang, die Taklamakan-Wüste und das Pamir-Gebirge bis nach Puruṣapura (heute Peshawar in Pakistan) gemeinsam zurücklegten, beschränkte sich das Reiseziel von Zhiyans Gruppe offensichtlich auf eine reine Pilgerreise in die blühende buddhistische Landschaft Gandhāra, wo sie nach Besichtigung und Verehrung des Klosters mit Buddhas Almosenschale nach China zurückkehrten (§4.2), während Faxians Gruppe wie geplant nach Zentralindien weiterreiste.

§3.1. Durchquerung der Todeszone Taklamakan-Wüste (*shahe* 沙河)

Die beiden Reisegruppen begaben sich gemeinsam von Zhangye aus zur Grenzstadt Dunhuang (敦煌), wo sie sich vorläufig voneinander trennten, da Faxians Gruppe auf der Strecke von

der im Jahr 97 n. Chr. eine ähnliche Mission unternahm (s. 《後漢書·西域傳·安息傳》), vgl. Geng 1991:2f., Mather 1992 und Hu-v. Hinüber 2010:422 mit Fussn. 34-35.

13 Siehe Hu-v. Hinüber 1994:217-219.

14 Zu Zhiyans Biographie s. Sengyou 僧祐, *Chu Sanzang Jiji* 《出三藏記集》, Taishō Bd. 55:112b28-113a4 (智嚴法師傳).

15 Zu Baoyuns Biographie s. Sengyou 僧祐, a.a.O., Taishō Bd. 55:113a5-b2 (寶雲法師傳).

Dunhuang nach Shanshan von den Gesandten des Gouverneurs von Dunhuang begleitet wurde, der die Mönche außerdem mit Proviant versorgte: [857a12-13] 法顯等五人隨使先發，復與寶雲等別。... 敦煌太守李浩供給。

Die Taklamakan-Wüste, die Faxian *shahe* 沙河 „Sandfluss“ nennt, liegt wie ein breiter Streifen zwischen der chinesischen und der zentralasiatischen Zivilisation. Damals wie heute gilt sie als Todeszone und ist nur unter größter Gefahr zu durchqueren.¹⁶ Diese große Wüste wurde von Faxian und seinen Mitreisenden in zwei Etappen durchquert; die erste, kleinere Wüste, von A. Stein als „Lop-Wüste“ bezeichnet,¹⁷ trennte Dunhuang vom Königreich Shanshan (鄯善)¹⁸. Faxian beschrieb sie wie folgt:

„In der Wüste gab es viele böse Dämonen und heiße Luftströmungen. Wem immer diese begegnen, der ist mit Sicherheit dem Tod geweiht; kein einziger wird verschont. Über (der Wüste) fliegt kein (einziger) Vogel, und in ihr bewegt sich kein (einziges) Tier. Soweit das Auge reicht, sucht man vergeblich nach einer Stelle, von der aus die Wüste durchquert werden kann, (denn) man weiß nicht, woran man sich orientieren soll, es sei denn an den gebleichten Skeletten der umgekommenen Menschen, die als Wegweiser dienen könnten.“¹⁹

Mit dieser Beschreibung steht Faxian nicht allein. Im Jahr 404, fünf Jahre später als Faxian, unternahm der Mönch Shi Zhimeng 釋智猛 auch von Chang'an aus eine Reise nach Westen. Er bereiste mit einer größeren Gruppe die zentralasiatischen Länder Shanshan, Kizil (龟兹) und Khotan (于阗). Zhimengs Reisebericht 《游行外國傳》(Youxing Waiguo Zhuan „Bericht über eine Auslandsreise“), dessen Titel in den Sui- (隨書) und Tang-Chroniken (唐書) vorkommt, ist als Ganzes verloren; aber einige Teile davon sind in seine Biographie von Sengyou 僧祐 (ca. 445-518) eingegangen und daher erhalten.²⁰ Danach ähneln sich die Berichte über die Wüste bei Faxian und Zhimeng. Zhimengs Biograph schrieb:

既而西出阳關，入流沙。二千餘里，地無水草，路絕行人。冬則嚴厲、夏則瘴熱。人死，聚骨以標行路。駱駝負糧，理極辛阻。[T 55:113b10-13]

„Wir gingen dann gen Westen über den Grenzpass Yangguan in die Wüste. (Über eine Entfernung von) mehr als 2000 Li gibt es da weder Wasser noch Pflanzen; auf (unserem) Weg (trafen wir) keine Reisenden. Im Winter herrscht (in der Wüste)

16 Da die Seefahrt von China nach Indien im beginnenden 5. Jh. sehr problematisch war (s. Shi 2007:418-433), blieb Faxian und seinen Mitreisenden nichts anderes übrig, als das hohe Risiko auf sich zu nehmen, die Taklamakan-Wüste und das Pamir-Gebirge zu überwinden.

17 Zu dieser Bezeichnung s. Hu-v. Hinüber 2010:419, Fussn. 23.

18 Zum Königreich Shanshan vgl. Brough 1965:582-612 (S. 592/593: Karte „Tarim Basin and Neighbouring Regions“) und derselbe 1970:39-45. Vgl. auch Wang 2011 und insb. Duan 2012 über die neu entdeckten Dokumente aus Shanshan, die in Karoṣṭhī-Schrift auf Holzbrettchen geschrieben wurden und in die erste Hälfte des 4. Jh., also vor Faxian, zu datieren sind.

19 Näheres zu dieser Textstelle (857a13-16 沙河中多有惡鬼、熱風，遇則皆死，無一全者。上無飛鳥，下無走獸。遍望極目慾求度處則莫知所擬，唯以死人枯骨為標誌耳)，s. Hu-v. Hinüber 2010:419f.; vgl. auch Deeg 2005:508 und Meisig 2005:126.

20 Sengyou 僧祐, *Chu Sanzang Jiji* 《出三藏記集》 卷十五 (Schriftrolle 15), 《猛法師傳》第九, Taishō, Bd. 55:113b3-c14. Vgl. Hironaka 2008:192.

strenge Kälte und im Sommer glühende Hitze. Wenn Menschen gestorben sind, werden die Skelette gesammelt, um die begehren Wege zu kennzeichnen. Der Proviant wurde von Kamelen getragen; die Strapazen und Schwierigkeiten (der Durchquerung einer Wüste) übersteigen jegliche Vorstellungskraft.“

§3.2. Faxians Trennung von Huiwei 慧嵬, Zhiyan 智嚴 und Huijian 慧簡

Im armen Königreich Shanshan mit fast 4000 buddhistischen Geistlichen angekommen, erholten sich die Erschöpften einen Monat lang von den Strapazen und setzten dann ihren Marsch durch die Wüste fort. Nach 15 Tagen erreichten sie das Land der Hīnayāna-Anhänger, Yanyi 焉夷. Hier musste die Erholungsphase doppelt so lang sein, bis die Mönche sich erneut auf den Weg machen konnten. Auf diese Weise traf Faxians Saṃgha wieder mit der nachgereisten Gruppe von Baoyun zusammen: 住二月餘日，於是還與寶雲等（共）合 [857a27].

Die konservativen Hīnayāna-Buddhisten in Yanyi, ebenfalls etwa 4000 an der Zahl wie in Shanshan, erkannten jedoch das Mönchtum bzw. die Ordination der weitangereisten chinesischen Buddhisten nicht an. Folglich durften Faxian und seine Weggefährten nur als Ausgeschlossene diesen großen Orden von außerordentlicher Disziplin bewundern, erhielten aber nicht einmal Vorräte für die Weiterreise, weswegen Huiwei 慧嵬 aus Faxians Saṃgha zusammen mit zwei weiteren Mitgliedern aus Zhiyans Gruppe (Zhiyan selbst mit Huijian) in das von Chinesen verwaltete Gebiet Gaochang 高昌 (Turfān) zurückreisen mussten, um Proviant zu beschaffen. Wegen dieser außergewöhnlich schlechten Erfahrung verurteilt der sich sonst sehr zurückhaltende Faxian die Bewohner von Yanyi auf das schärfste:

焉夷國人不修禮儀、遇客甚薄。智嚴、慧簡、慧嵬遂返向高昌欲求行資。
[857a26-b1]

„Die Bewohner im Land Yanyi sind sittenlos und unhöflich; den Gästen gegenüber sind sie außergewöhnlich unfreundlich und geizig. Aus diesem Grund gingen Zhiyan, Huijian und Huiwei in die entgegengesetzte Richtung nach Gaochang, um Reisproviant (für beide Gruppen) zu besorgen“. ²¹

Von diesem Zeitpunkt an scheint Faxian Huiwei, seinen wohl jüngsten Schwurbruder, gänzlich aus den Augen verloren zu haben, auch weil Huiweis Name im *Foguoji* nicht wieder erwähnt wird.²² Damit verringerte sich Faxians fünfköpfiger Saṃgha auf nur vier Personen. Wahrscheinlich ist dies auch der Grund für Faxians Ärger über Yanyi, da er hier

21 Es handelt sich dabei um die Identität bzw. Schulzugehörigkeit einzelner buddhistischer Gemeinden, die schließlich zu solcher Abgrenzung führt; s. Hu-v. Hinüber, 2010:427. Dass die Mönche besonders am Anfang ihrer Reise große Schwierigkeiten mit dem Reisproviant hatten, bringt Faxian im *Foguoji* mehrmals zum Ausdruck.

22 In Huijiaos *Gaoseng Zhuan* findet sich eine kurze Biographie von Huiwei; s. Taishō Bd. 50:395b17-c2: 釋慧嵬。不知何許人。... 後以晉隆安三年與法顯俱遊西域，不知所終。Demnach ist nicht klar, ob Huiwei jemals Gaochang erreicht hatte und nach China zurückkehrte.

wegen der Ungastlichkeit der Einwohner von Huiwei Abschied nehmen musste. Diesbezüglich bringt Faxian sein Bedauern mehrfach im *Foguoji* zum Ausdruck (§5).

§3.3. „Die schlimmsten Leiden“ – Durchquerung der Taklamakan-Wüste

Die darauf folgende Etappe führt von Yanyi aus über die menschenleere Taklamakan-Wüste zum großen Mahāyāna-Zentrum Khotan (heute Hetian 和田 in Xinjiang 新疆). Die Strapazen auf dieser Strecke, die 35 Tage in Anspruch nahm, stuft Faxian als „die schlimmsten Leiden, die ein Mensch sich vorstellen kann“ ein.

行路中無居民，涉行艱難。所經之苦，人理莫此。在道一月五日，得到于闐。
[857b2-3]

„Entlang (unseres) Weges wohnte niemand. Die Durchquerung (der Wüste)²³ war äußerst mühevoll. Wir erlebten dabei die schlimmsten Leiden, die ein Mensch sich vorstellen kann. Einen Monat und fünf Tage waren wir unterwegs nach Khotan, bis wir (das Ziel) erreicht hatten.“

§3.4. Das Pamir-Gebirge und das Indus-Tal mit dem Pflockweg (*śāṅkupatha*)

Auch die Weiterreise von Khotan nach Nordpakistan war für Faxian und seine Begleiter²⁴ mit erheblichen Schwierigkeiten und Verlusten verbunden [857c-859a]. Die Überquerung des Pamir-Gebirges, das auf Chinesisch Congling 蔥嶺 heißt und die Grenze zwischen Zentralasien und Südasien bildet, stellt sich als eine große Herausforderung dar, die Faxian wie folgt schildert:

„Wir waren einen ganzen Monat unterwegs, bis das Pamir-Gebirge überquert werden konnte. Auf dem Pamir liegt im Winter wie im Sommer Schnee, und es gibt außerdem böse Drachen. Verliert man deren Gunst, dann speien sie giftige Winde, Schneeregen, Sandstürme und brennende Kieselsteine aus. Keiner aus zehntausend, denen dieses Unheil begegnet ist, kommt jemals heil davon.“²⁵

23 Meisig 2005:127 übersetzt 涉行 *shexing* irrtümlicherweise mit „Überqueren der Flüsse“.

24 In Khotan verweilte Faxian, offenbar zusammen mit drei Mitgliedern der sog. Zhangye-Gruppe (Sengshao 僧紹, Baoyun 寶雲 und Sengjing 僧景), länger, um die Prozession der buddhistischen Statuen anzuschauen, während drei seiner Schwurbrüder aus Chang'an zuerst nach Jiecha aufbrachen: [857b11-12] 慧景、道整、慧達先發向竭叉國。法顯等欲觀行像，停三月日。Anhand der Textstelle [857c2-7] 既過四月行像，僧紹一人隨胡道人向罽賓。法顯等進向子合國。、、、到竭叉國與慧景等合 ist es anzunehmen, dass vier - Huiwei ist zu der Zeit nicht mehr dabei - von Faxians Gruppe an der Überquerung des Pamir-Gebirges und des Indus-Flusses teilnahmen, während aus der Zhangye-Gruppe nur zwei Mönche, Baoyun und Sengjing, dabei waren.

25 Näheres zu dieser Textstelle (857c25-27 在道一月，得度蔥嶺。蔥嶺冬夏有雪，又有毒龍。若失其意，則吐毒風、雨雪、飛沙、燦石。遇此難者，萬無一全), s. Hu-v. Hinüber 2010: 420f. (§2.3).

Danach erreichten Faxian und seine Weggefährten endlich Nordindien (857c28: 度嶺已到北天竺). Aber die Gefahr bestand auf der anderen Seite des Pamir-Gebirges fort, wobei die Reisenden ihr Können als Bergsteiger unter Beweis stellen mussten, indem sie über einen in der Luft hängenden Pflockweg (*śāṅkupatha*, *bangti* 傍梯) aus 700 Pflöcken (*śāṅku*), die einzeln waagrecht in eine Felswand eingeschlagen waren,²⁶ kletterten, um danach den Fluss Indus über eine Hängebrücke aus Seilen zu überqueren. Es handelt sich hier um die berühmte „hängende Passage“ (懸度), die im Mittelalter von allen Reisenden gefürchtet wurde. Im *Foguoji* wird den Lesern diese abenteuerliche Route vor Augen geführt:

„Wir gingen 15 Tage am (Pamir-)Gebirge entlang Richtung Südwesten. Die Wege im Gebirge waren gefahrvoll und schwer begehbar; die Schluchten und Abgründe waren an Gefährlichkeit nicht zu übertreffen. Diese Berge bestehen nur aus Steinen, ihre Felswände ragen Hunderte von Metern auf. Wenn man direkt davor steht, wird es einem schwindlig. Will man vorwärts gehen, so sucht man vergebens eine Stelle, um seinen Fuß darauf setzen zu können ... Es gibt ein Gewässer namens Sindhu-Fluss. Vor geraumer Zeit hat es Menschen gegeben, die einen Durchgang aus dem Felsstein herauschlugen, indem sie einen (an die Felswand) anlehenden Pflockweg anlegten, deren 700 (Pflöcke) wir einzeln zu bezwingen hatten. Nachdem wir diese Pflöcke (gerade) bewältigt hatten, mussten wir (gleich) über eine (Hängebrücke aus) Seilen gehen, um den Fluss (so) zu überqueren. Die beiden Flussufer trennt ein Abstand von beinahe 160 Schritten. Nach allen (bekannten) Überlieferungen aus neun (verschiedenen) Übersetzungen gelang es selbst (den beiden Gesandten) der Handynastie, Zhang Qian und Gan Ying, nicht, hierhin zu kommen.“²⁷

§4.1. Huiying 慧應 stirbt in Puruṣapura (弗樓沙)

Nach der Ankunft im damaligen buddhistischen Zentrum in Groß-Gandhāra, Puruṣapura (heute Peshawar), kam für Faxian ein trauriger Wendepunkt. In dieser Gegend verlor er durch zwei aufeinanderfolgende Todesfälle Huiying und Huijing (§4.3). Zunächst verstarb Huiying im Kloster zur Verehrung der Almosenschale Buddhas:²⁸ 而慧應在佛鉢寺無常 [858c7].

Obwohl sich Faxians Gruppe noch in Zhangye mit einer anderen Pilgergruppe vereinigt hatte (§2.2), blieb der ursprüngliche Bund aus Chang'an (§2.1) dennoch die Kerngruppe für Faxian. Nachdem Huiwei bereits von Yanyi nach Gaochang hatte zurückreisen müssen (§3.2), blieben Huijing, Daozheng und Huiying Faxians treueste Gefährten und reisten mit ihm bis

26 Näheres zum Terminus *śāṅkupatha* s. Hu-v. Hinüber 2011: 224-231.

27 Ausführlich zu dieser Textstelle s. Hu-v. Hinüber 2010:421f.: [858a5-10] 順嶺西南行十五日，其道艱阻，崖岸險絕。其山唯石，壁立千仞，臨之目眩。欲進則投足無所下。... 有水名新頭河。昔人有鑿石通路施傍梯者，凡度七百。度梯已，躡懸縵過河。河兩岸相去減八十步。九譯所記，漢之張，甘英皆不至此。

28 Zu diesem berühmten Kloster vgl. Falk 2005 und die Legende im *Foguoji* [865c1-23], dass Buddhas Almosenschale, die die Dauer der buddhistischen Lehre und eines Menschenlebens bestimmen kann, eines Tages bis nach China wandern würde.

nach Gandhāra. Nun reduzierte sich Faxians Saṃgha durch Huiyings Tod auf nur noch drei Personen.

Untypisch für Faxian ist, dass er den Todesfall von Huiying nicht weiter erläutert, sondern lediglich mit einem kurzen Satz aus nur acht Wörtern auf ihn hinweist. Daher gewinnt man den Eindruck, dass Faxian kein Wort darüber verlieren wollte. Dies hinterlässt bei den Lesern die Ungewissheit, woran Huiying eigentlich gestorben ist. Anders als bei Huijing (§4.3) wird im *Foguoji* auch nicht davon berichtet, dass Huiying zuvor krank gewesen sei.²⁹

§4.2. Baoyun 寶雲, Sengjing 僧景 und Huida 慧達 kehren nach China zurück

Die andere Pilgergruppe, die sich noch in Zhangye an Faxians Gruppe angeschlossen hatte (§2.2), kehrte von Puruṣapura aus, wo sie Buddhas Almosenschale verehrt hatte, nach China zurück: 寶雲、僧景止，供養佛鉢便還 [858c24], ebenso der Mönch Huida, der in Khotan mit Faxians Gruppe zusammengekommen war³⁰: 而慧達、寶雲、僧景遂還秦土 [858c 6-7].

Dass sich Faxian in Gandhāra endgültig von der Zhangye-Gruppe, die zum Schluss nur noch aus Baoyun und Sengjing bestand, verabschieden musste, tat ihm offensichtlich sehr leid, da er die Trennung von seinen Weggefährten wiederholt im *Foguoji* bedauerte (§5.1: 共諸同志遊歷諸國，而或有還者、或有無常者; §5.4: 又同行分披，或流或亡).

Für die Weiterreise von Nordindien (Gandhāra) nach Zentralindien [858a11-856b1] sind nur noch drei Schwurbrüder übriggeblieben: Faxian, Huijing und Daozheng. Im *Foguoji* wird berichtet, dass Huijings Gesundheit bereits vor der gemeinsamen Weiterreise angeschlagen war [856c5: 慧景病，道整住看].

§4.3. Huijing 慧景 stirbt auf dem Schneeberg

Es ist offensichtlich so, dass Huijing Faxian besonders nahestand. An allen Stellen im *Foguoji*, wo Faxian seine Mitreisenden aufzählt, steht Huijings Name stets an erster Stelle.³¹ Aber dann, auf dem Weg von Nagarhāra nach Luoyi stirbt Faxians wichtigster Partner auf dem Schneeberg. Den Schmerz über diesen schweren Verlust beschreibt Faxian voller Emotionen:

29 Diese ganz ungewöhnlich kurze Notiz ohne Erwähnung einer Todesursache ist so erstaunlich, dass Faxian möglicherweise damit einen Selbstmord verschleiern wollte. Aus dem *Foguoji* selbst geht klar hervor, dass sich Faxian bewusst war, dass ein Suizid von Buddha verboten worden war: 世尊制戒不得自殺 [863a19].

30 In Huijiaos *Gaoseng Zhuan* findet sich die Biographie von Huijiao: Taishō Bd. 50:409b11-410a7. Näheres zu Faxians einzelnen Weggefährten vgl. Lai 2010, vol. 2:213-227.

31 Z.B. [857a5-6]: 與慧景、道整、慧應、慧鬼等同契至天竺尋求律藏; [857c6-7]: 到竭叉國與慧景等合; [858a26-27]: 慧景、慧達、道整三人先發向佛影那竭國; [858c4-5] 慧景、慧達、道整先向那竭國.

住此冬三月。法顯等三人南度小雪山。雪山冬夏積雪。山北陰中遇寒風暴起，人皆噤戰。慧景一人不堪復進。口出白沫，語法顯云：“我亦不復活，便可時去，勿得俱死”。於是遂終。法顯撫之悲號：“本圖不果，命也奈何！”復自力前，得過嶺南。[859a11-16]

„Hier (in Nagarahāra) verbrachten wir den Winter über drei Monate (lang). Dann versuchten (ich) Faxian und die beiden anderen (d.h. Huijing und Daozheng), den kleinen Schneeberg in Richtung Süden³² zu überqueren. Der Schneeberg ist im Winter wie im Sommer mit Schnee bedeckt. Mitten am nördlichen Bergabhang überraschte uns ein eisiger Sturmwind, der sich plötzlich erhoben hat. Wir alle erzitterten bitterlich. Schließlich konnte Huijing nicht mehr weitergehen. Weißer Schaum trat aus seinem Mund, und er sagte zu Faxian: ‚Ich werde es sowieso nicht mehr überleben können, also geht schnell weiter; ihr dürft nicht meinetwegen auch alle sterben‘. Darauf verschied er. Faxian streichelte seinen (Leichnam) und schluchzte vor Traurigkeit auf: ‚Wieso um Himmels willen musstest du schon sterben, ehe Du Dein Ziel erreichen konntest! Warum! Warum!‘.³³ Danach gingen wir (beide Überlebenden) wieder mit aller unserer Kraft vorwärts und konnten schließlich die südliche Seite des Gipfels erreichen.“

§5.1. Die tiefen Gefühle bei den Besuchen buddhistischer Heiligtümer

Schließlich, sechs Jahre nach ihrer Abreise aus Chang’an, kamen Faxian und Daozheng nur zu zweit an ihrem Reiseziel Zentralindien an, das Faxian in *Foguoji* voller Respekt Zhongguo 中國 „Land der Mitte“³⁴ nannte. Die beiden chinesischen Mönche benahmen sich zunächst wie „Indienpilger“;³⁵ sie besichtigten verschiedene heilige Orte und Sehenswürdigkeiten, beobachteten aufmerksam das Leben der dortigen buddhistischen Gemeinden einschließlich der Vinaya-Praxis und dokumentierten religiöse Rituale sowie Legenden der buddhistischen Heiligen. Von Puruṣapura, wo sich das Kloster zur Verehrung der Almosenshale des Buddha befindet, über Buddhas Geburtsort Lumbini (heute in Nepal), bis hin

32 Deeg hat *nandu* 南度 offenbar missverstanden (2005:527): „Faxian und die beiden anderen überquerten im Süden die ‚Kleinen Schneeberge““. Aus Faxians Beschreibung geht jedoch klar hervor, dass sie von der nördlichen Seite (北山) den Schneeberg zu überqueren versuchten und nach dem Tod von Huijing schließlich die südliche Seite des Berges erreichten (得過嶺南).

33 Dass *ming* 命 in diesem Kontext „sterben“ bedeutet, haben anscheinend weder Legge (1886:41 „Our original plan has failed; - it is fate. What can we do?“) noch Meisig (2005:130 „Unser Plan! Wo ist er hin! So ist das Leben! Was soll ich jetzt [nur] tun?“) und Deeg (2005:527 „Du kannst Dein eigentliches Ziel nicht [mehr] erreichen: das ist Schicksal. Was kann man da tun?“) richtig verstanden.

34 Zu diesem buddhistischen Terminus (Pāli: *majjhima-desa*; Sanskrit: *madhyama-deśa*), der *biandi* 邊地 „Randgebiet (des Buddhismus)“ (Pāli: *paccantimesu janapadesu*; Sanskrit: *praty-antima-deśa*) gegenübersteht, vgl. Hu-v. Hinüber 2011:231-236.

35 Was den Terminus „Indienpilger“ betrifft, so ist in der chinesischen Tradition keine Bezeichnung wie *chaosheng gaoseng* 朝圣高僧 „Mönche, die eine Pilgerreise (nach Indien) unternehmen“ bekannt; vgl. dazu Zürcher 1951:61f. Dennoch hatte Faxian schließlich, im Heimatland Buddhas angelangt, die Gelegenheit benutzt, buddhistische Pilgerorte zu besuchen; vgl. beispielsweise *Foguoji* 859b1-864b16 und Deeg 2005:45-72.

zum Abhayagiri-Kloster auf Sri Lanka, hatte Faxian keinen wichtigen Pilgerort ausgelassen, und er beschrieb diese heiligen Stätten in aller Ausführlichkeit.

§5.2. Im Jetavana-Kloster verfallen Faxian und Daozheng in tiefe Melancholie

法顯道整初到祇洹精舍，念昔世尊住此二十五年，自傷生在邊地。共諸同志遊歷諸國，而或有還者、或有無常者。今日乃見佛空處，愴然心悲。[860c1-4]

„Als (ich) Faxian und Daozheng zum ersten Mal im Jetavana-Kloster eintrafen, erinnerten wir uns daran, dass der Erhabene fünfundzwanzig Jahre an diesem Ort verbracht hatte.³⁶ (Deswegen) waren wir traurig darüber, in einem Randgebiet (des Buddhismus; d.h. China) geboren zu sein.³⁷ Zusammen mit einigen Gleichgesinnten haben wir verschiedene Länder bereist. Aber einige von uns sind zurückgekehrt und andere gestorben. Jetzt sahen wir nur einen von Buddha verlassenen Platz; daher erfüllte Trauer unser Herz.“

§5.3. Faxians Verehrungszeremonie auf dem Berg Gṛḍhrakūṭa

In Pāṭaliputra (heute Paṭnā), wo Faxian schließlich drei Jahre verweilte, um die Sanskrit-Sprache zu erlernen, besuchte er auch den buddhistischen heiligen Berg „Geiergipfel“ (*gṛḍhrakūṭa*):

法顯於新城中買香、華、油燈。倩二舊比丘送法顯道耆闍崛山。華香供養，然燈續明。慨然悲傷，投淚而言：佛昔於此說首楞嚴。法顯生不值佛，但見遺跡處所而已。即於石窟前誦首楞嚴，停止一宿。[862c29-863a4]

„In der Neuen Stadt (Rājagṛha) kaufte (ich) Faxian Räucherwerk, Blumen, Öl und eine Lampe. (Danach) bat ich zwei einheimische Mönche, mich auf den Berg Gṛḍhrakūṭa (Geiergipfel) zu begleiten. (Dort) machte ich eine Verehrung(zeremonie) mit Blumen und Räucherwerk, wobei ich eine Lampe anzündete und (durch das Nachgießen von Öl) für eine lange Brenndauer sorgte.³⁸ Von tiefer Trauer ergriffen trocken-

36 Nach der indischen Vorstellung hat der Buddha nur die Regenzeit an einem Ort verbracht.

37 Deeg 2005:538 übersetzt 生在邊地 mit „daß sie selbst in einem Grenzland [d.h. außerhalb Indiens] gelebt hatten“, wobei 生 *sheng* im buddhistischen Kontext meistens „geboren“ im Sinne von „wiedergeboren“ bedeutet. Gemäß der Übersetzung von Legge und Meisig, die die Syntax dieser Textstelle nicht verstanden haben, ist der Hauptgrund für die Melancholie der beiden in China als Randgebiet des Buddhismus geborenen Mönche nicht verständlich, wobei China als Geburtsort für Faxian und Daozheng stets ein großes Defizit in ihrem Karma bedeutet. Siehe Legge 1886:58 „Born in a border-land, along with their like-minded friends, they had travelled through so many kingdoms“ und Meisig 2005:132 (Interpunktion 自傷。生在邊地 ist falsch) „Geboren in einem Land an einer [weitentfernten] Grenze, hatten wir, gemeinsam mit Gleichgesinnten, viele Länder zu Studienzwecken bereist“.

38 *Xu ming* 續明 wurde falsch verstanden, sowohl von Legge (1886:83 „and lighted the lamps when the darkness began to come on“) als auch von Deeg (2005:552 „zündete die Laternen an, um [den Ort] zu erhellen, [als es dunkel wurde]“) und Marion Meisig (2005:134 „ich entzündete die Lampe, um die

nete ich meine Tränen und sprach zu mir: ‚Einst trug der Buddha an diesem Platz das *Śūraṅgama[samādhi]sūtra* vor.³⁹ Ich, Faxian, lebe zu einer Zeit, zu der es keinen Buddha gibt; ich sehe lediglich Spuren, die der Buddha hier hinterlassen hat.‘ Vor der Felsenhöhle (in der der Buddha einst meditierte), rezitierte ich das *Śūraṅgama[samādhi]sūtra* und blieb dort eine Nacht.“

§5.4. Daozheng 道整 beschließt, für immer in Indien zu bleiben

Schließlich konnte Faxian Daozheng, seinen einzig übriggebliebenen Mitreisenden aus Chang’an, nicht für eine gemeinsame Heimreise gewinnen, da dieser sich, nachdem er die Ordnung und Ursprünglichkeit des indischen Buddhismus kennengelernt hatte, dafür entschied, für immer im „Land der Mitte“, dem Heimatland Buddhas, zu bleiben. Für diese Entscheidung legte Daozheng, der sich von dem ursprünglichen indischen Buddhismus so angezogen fühlte, ein Gelübde ab, das so lautet:

道整既到中國，見沙門法規，眾僧威儀。觸事可觀，乃追歎：秦土邊地眾僧戒律殘缺！誓言：„自今已去，至得佛，願不生邊地!“ [864b29-c2]

„Nach der Ankunft im Land der Mitte konnte Daozheng die Ordensregeln, die von den Mönchen befolgt wurden, und die erhabene Würde des Saṃgha kennenlernen. Nach seinen Beobachtungen und Erfahrungen bedauerte er, wie mangelhaft der Vinaya dem Saṃgha in China als Randgebiet (des Buddhismus) bekannt war und vernachlässigt wurde. Er legte ein Gelübde ab: ‚Möge ich von heute an, bis die Buddhaschaft erreicht wird, nie (wieder) an einem Randgebiet (des Buddhismus) geboren werden!“⁴⁰

Obwohl auch Faxian immer wieder bedauert hatte, am Randgebiet des Buddhismus geboren zu sein, fasste er letztendlich den Entschluss, allein nach China zurückzureisen, um die erworbenen Vinaya-Texte über die Ordensdisziplin den Buddhisten in China zugänglich zu machen, so wie er es anfangs in Chang’an geschworen hatte: 法顯本心欲令戒律流通漢地，於是獨還 [864c3-4].

Die Rückreise nach China legte Faxian in vier Etappen zurück. Die Gaṅgā hinab kam er zunächst problemlos von Pāṭaliputra zur Mündung des Flusses in die alte Hafenstadt Tāmralipti an der Ostküste Indiens, wo er sich zwei Jahre dem Abschreiben heiliger Schriften und dem Abzeichnen von Buddha-Bildern widmete.

Dunkelheit zu vertreiben“. Wie der Pilgertourismus heute in Rājagṛha aussieht, beschreibt Meisig, offenbar aufgrund ihrer persönlichen Beobachtungen.

39 Faxians Vorstellung, dass der historische Buddha (5.-4. Jh. v. Chr.) das frühe Mahāyāna-Sūtra *Śūraṅgamasamādhisūtra* vorgetragen habe, stimmt nicht. Zu diesem in Zentralasien und China weit verbreiteten Sūtra, das erst im Jahre 186 ins Chinesische übersetzt wurde und von dem bis zum 5. Jh. neun weitere chinesische Übersetzungen folgten, vgl. Lamotte 1975:63-106 (Les Versions Chinoises et Tibétaines) und Ono 2006, vol. 5: 53f.

40 Näheres dazu s. Hu-v. Hinüber 2010:430 (§ 4.2).

§5.5. Faxian sieht einen chinesischen Seidenfächer in Abhayagiri

Danach brachte ihn ein großes Handelsschiff mit einem günstigen Monsunwind von Tāmralipti nach Ceylon (Shizi Guo 師子國, Sīṃhaladvīpa). Diese Hochburg des Buddhismus faszinierte Faxian so sehr, dass er zwei Jahre auf der Insel verweilte.⁴¹ Hier besuchte er auch das berühmte Kloster Abhayagiri, „Berg der Furchtlosigkeit“. Dort stand in der goldenen Buddha-Halle eine große, mit Edelsteinen besetzte Buddha-Statue aus „grüner Jade“, die eine so majestätische Ausstrahlung hatte, dass Faxian für ihre Beschreibung keine Worte fand. Vor dieser Buddha-Statue sah er überraschenderweise einen — offenbar chinesischen — Seidenfächer, wodurch er plötzlich von einer tiefen Melancholie ergriffen wurde, die er so schildert:

法顯去漢地積年，所與交接悉異域人。山川草木，舉目無舊。又同行分披，或流或亡。顧影唯己，心常懷悲。忽於此玉像邊，見商人以一白絹扇供養，不覺慘然，淚下滿目。 [864c27-865a2]

„Ich hatte (zu diesem Zeitpunkt) China bereits mehrere Jahre verlassen. Und alle Leute, mit denen ich inzwischen in Berührung gekommen war, waren ausnahmslos Ausländer. Was immer ich auch erblickte, Berge, Flüsse, Pflanzen oder Bäume waren nicht die, die mir (aus China) vertraut waren. Zudem habe ich meine Weggefährten (vom Anfang der Reise) aus den Augen verloren; einige sind (unterwegs) zerstreut,⁴² andere sind umgekommen. Schau ich mich nach einer (vertrauten) Gestalt um, so stehe ich einsam da.⁴³ Daher beschwert oft Trauer mein Herz. Da sah ich auf einmal neben der (Buddha-)Statue aus Jade einen Kaufmann, der mit einem weißen, chinesischen Seidenfächer (die Statue) verehrte. (Meine Blicke fielen auf diesen mir so bekannt vorkommenden Seidenfächer), und dadurch wurde ich plötzlich so schwermütig, dass mir die Tränen wider Willen aus beiden Augen quollen.“

§6.1. Überlebenskampf bei einem Sturm auf hoher See

Der Seehandel zwischen China und Südasien ist bereits seit dem 2. Jh. vor Chr. bekannt;⁴⁴ trotzdem war Faxians Seereise von Sri Lanka Richtung China sehr abenteuerlich. Am dritten Tag nach dem Ablegen in Tāmralipti geriet das von Faxian benutzte große Handels-

41 Vgl. dazu Meisig 2005:135 und Deeg 2005:563-572.

42 Anders als Zhang 1985:151 und Meisig 2005:135 bevorzuge ich hier wie Deeg 2005:605 die Lesart 流 *liu* („zerstreut“, „verschollen“) statt 留 *liu* (bleiben); denn das Verb 留 betrifft nur Daozheng, der in Indien geblieben war, während man mit dem Ausdruck 流 alle Gefährten Faxians, die nach und nach auseinander gegangen waren, einschließt: (a) Huiwei, Zhiyan und Huijian, die von Yanyi nach Gaochang zurückreisten (s. § 3.2), (b) Sengshao, der von Khotan aus mit zentralasiatischen Mönchen nach Kaschmir reiste (s. Fussn. 24), (c) Huida, Baoyun und Sengjing, die von Puruṣapura aus nach China zurückkehrten (s. § 4.2), und (d) schließlich Daozheng, der beschloss in Indien zu bleiben (s. § 5.3).

43 Hier stimmt meine Interpretation eher mit Deeg (2005:564) überein und weicht von Meisig 2005:135 „Ich konnte nur mein Spiegelbild betrachten und mein Geschick beklagen!“ ab.

44 Siehe Fussn. 16: Shi 2007:418f.

schiff in einen gewaltigen Sturm, der 13 Tage andauerte. Das Schiff schlug leck, und Wasser drang ein. Faxian beschreibt einen atemberaubenden Überlebenskampf auf hoher See:

得此梵本已，即載商人大舶。上可有二百餘人，後係一小舶。海行艱嶮，以備大舶毀壞。得好信風東下。三日便值大風。舶漏水入。商人欲趣小舶。小舶上人恐人來多，即砍絛斷。商人大怖，命在須臾。恐舶水滿，即取龐財貨擲著水中。[865c27-866a2]

„Nachdem ich diese Sanskrit-Handschriften erhalten hatte, schiffte ich mich auf einem großen Handelsschiff ein. Auf dem (Schiff), das ein kleines Boot im Schlepp hatte, waren ungefähr zweihundert Personen. Weil die Seefahrt voller Gefahr ist, dient das (Beiboot) als Rettungsmittel, falls das große Schiff Schiffbruch erleidet. Wir bekamen einen günstigen Monsunwind⁴⁵ und fuhren in Richtung Osten. Aber schon nach drei Tagen kam ein heftiger Sturm auf. Das Schiff schlug leck, und Wasser drang ein. Die Kaufleute wollten (alle) in das kleine Boot steigen. Die Leute im kleinen Boot aber fürchteten, dass zu viele hinübergehen, und schnitten daher das Seil ab. Die Kaufleute gerieten in große Panik, als sie ihr Leben unmittelbar bedroht fühlten. Aus Angst, dass das Schiff voll Wasser laufen würde, griffen sie sofort schwere Handelswaren und warfen sie über Bord.“⁴⁶

Faxian hielt dabei seine Schriften- und Bilderrollen fest. Nach 90 Tagen und Nächten waren sie im Land Yepoti 耶婆提 (vermutlich Yavadvīpa auf Sumātra) gestrandet.

§6.2. Morddrohung gegen Faxian

Als Faxian fünf Monate später seine Seefahrt mit einem anderen großen Handelsschiff von Yavadvīpa nach China fortsetzte, spitzte sich die Situation an Bord noch einmal richtig zu; die Seeleute sahen in dem alten chinesischen Mönch einen Unglücksbringer und wollten ihn über Bord werfen:

夜鼓二時，遇黑風暴雨。商人賈客皆悉惶怖。法顯爾時亦一心念觀世音及漢地眾僧，蒙威神祐，得至天曉。曉已，諸婆羅門議言：坐載此沙門，使我不利，遭此大苦。當下比丘，置海島邊。不可為一人令我等危險。法顯檀越言：汝若下此比丘，亦并下我！不爾，便當殺我。如其下此沙門，吾到漢地當向國王言汝也！漢地王亦敬信佛法、重比丘僧。諸商人躊躇，不敢便下。[866a17-26]

„Zum zweiten Stundenschlag in der Nacht überraschte uns ein schwarzer Regenschirm. Die Kaufleute gerieten alle in Panik. In diesem Augenblick konzentrierte sich Faxian auf das Gebet an Avalokiteśvara⁴⁷ und den Saṃgha in China um Schutz und

45 Zu Faxians Bezeichnung *xinfēng* 信風 für den „Monsunwind“, die als der älteste Beleg im Chinesischen gilt, s. Hu-v. Hinüber 2010:424 mit Fussn. 42.

46 Zu Faxians gesamter Seereise vgl. Deeg 2005:572-575.

47 Zu Faxians zweifachem Gebet zu Guanyin [auch in 866a3-4] s. Hu-v. Hinüber, „Faxian’s (法顯) Worship of Guanshiyin (觀世音) and the Lotus Sūtra of 286 (正法華經)“, in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2014*, Tokyo 2015, vol. XVIII, S. 311ff., <http://iriab.soka.ac.jp/orc/Publications/ARIRIAB/pdf/ARIRIAB->

Segen. Als es Tag wurde, berieten sich die Brahmanen und sagten zueinander: dass wir diesen Mönch mitgenommen haben, bringt uns Unglück, so dass wir in dieses große Leid geraten sind. Wir sollten also diesen Mönch über Bord werfen bzw. ihn auf einer Insel aussetzen. Es darf doch nicht sein, dass wir alle wegen einer Person solcher Gefahr ausgesetzt sind. Dann sagte der Gönner (*dānapati*) von Faxian: wenn ihr diesen Mönch aussetzt, dann setzt mich auch aus. Oder ihr tötet mich. Denn wenn dieser Mönch über Bord geworfen wird, werde ich mich, in China angekommen, beim Kaiser über euch beschweren. Der chinesische Kaiser ist ebenfalls ein frommer Anhänger der buddhistischen Lehre und schätzt den Mönchsorden hoch. Darauf zögerten die Kaufleute und wagten schließlich nicht, Faxian auszusetzen.⁴⁸

§7. Faxians Rückblick auf seine Grenzerfahrungen

Von Faxian selbst sind zwei Aussagen im *Foguoji* überliefert, aus denen hervorgeht, wie er sich rückblickend auf seiner außerordentlich gefährlichen Indienreise fühlte. So lautet sein Schlusssatz zur ersten Fassung des *Foguoji*:

„(Ich) Faxian brach in Chang’an auf und traf sechs Jahre (danach) in Zentralindien ein, wo ich sechs Jahre verweilte und (danach) die Heimreise antrat. Drei (weitere) Jahre vergingen, bis ich Qingzhou erreichte. Insgesamt sind es fast 30 Länder, die ich bereist habe. Vom westlichen (Ende) der Wüste bis nach Indien sind die erhabene Würde und die Verinnerlichung der Lehre bei allen buddhistischen Gemeinden so wundervoll, dass man es nicht in Worte fassen kann. Da ich in meinem Innern befürchtet habe, dass die (buddhistischen) Würdenträger (in China) dies alles nicht wirklich kennen, habe ich mein geringes Leben hintangesetzt, indem ich den (gefährlichen) Seeweg in (meine) Heimat eingeschlagen habe. Dabei waren die Schwierigkeiten und Gefahren fast unüberwindlich. Glücklicherweise stand ich unter dem Schutz der überweltlichen Macht der drei Kleinodien, was mich aus der Not gerettet hat. Aus diesem Grund habe ich meine Erlebnisse niedergeschrieben, damit meine (chinesischen) Gemeindemitglieder an dem teilhaben können, was ich (auf der Indienreise) gehört und gesehen habe. Im Jahr Jiayin (414).“⁴⁹

Im anonymen Epilog seines Reiseberichtes ist noch eine weitere persönliche Aussage Faxians aufgezeichnet, die wie folgt lautet:

18.pdf.

48 Dieses Erlebnis von Faxian erinnert an viele ähnliche Geschichten, wie das Märchen von Arion (7. Jh. v. Chr.), der, bevor er über Bord springen musste, so schön gesungen hatte, dass ein Delphin ihn rettete. Von Jona(s) wird z.B. im Alten Testament erzählt, dass der Prophet im 8. vorchristlichen Jh. in Gottes Auftrag in die sündige Stadt Ninive fahren sollte, um dort zu predigen. Das Schiff, mit dem er reiste, geriet in Seenot. Die Seeleute warfen das Los, um zu erfahren, durch wen dieses Unwetter gekommen sei. Jonas wird ins Meer geworfen, worauf sich der Sturm sogleich beruhigt.

49 Zum chinesischen Text (866b17-23 法顯發長安六年到中國。停六年還。經三年達青州。凡所遊履減三十國。沙河已西迄于天竺，眾僧威儀法化之美不可詳說。竊惟諸師未備聞，是以不顧微命浮海而還，艱難具更。幸蒙三尊威靈，危而得濟。故將竹帛疏所經歷，欲令賢者同其聞見。是歲甲寅), s. Hu-v. Hinüber 2013: § 1.

„(Faxian) sagt selbst: (noch heute,) wenn ich auf die vergangenen Erlebnisse zurückblicke, dann klopft mein Herz unwillkürlich, und Schweiß tritt mir auf die Stirne. Warum habe ich mich in ein derartiges Abenteuer gestürzt und diese Gefahren auf mich genommen, ohne Rücksicht auf mein Leben? Das muss wohl daran gelegen haben, dass ich ein festes Ziel vor Augen und mich unbeirrbar und geradezu töricht darauf konzentriert hatte. Daher habe ich mein Leben aufs Spiel gesetzt, in der Hoffnung, dass ich vielleicht einer von den Zehntausenden wäre, der lebend davon kommen würde.“⁵⁰

§8. Abschließende Bemerkungen

Mit Sicherheit bedeutete für Faxian der feste Glauben an die buddhistische Lehre die seelische Stütze, mit deren Hilfe er immer wieder Kraft schöpfen konnte und schließlich das schier Unmögliche erreichte.

Wie Sengyou (ca. 445-518) und Huijiao (ca. 497-554) in Faxians Biographie berichten,⁵¹ wurde er bereits im Alter von 3 Jahren ins Kloster gebracht, da seine drei Brüder im Kindesalter gestorben waren und der Vater hoffte, dass der vierte Sohn schließlich unter dem Schutz des Buddhas überleben werde. Bei „Faxian“ (wörtlich „Darlegung der buddhistischen Lehre“, etwa Dharmaparakāśa) handelt es sich um seinen Mönchsnamen, den ein Novize bei der Aufnahme in den Orden (*pravrajyā*) von seinem persönlichen Lehrer bekommt. Die Ordination (*dajie* 大戒, *upasampadā*) erhielt Faxian im Alter von 20 Jahren, wie es die buddhistische Ordensdisziplin vorschreibt.

Die im Kloster verbrachte Kindheit und die dazugehörige strenge Disziplin haben Faxians späteres Leben offenbar stark beeinflusst, was sich vor allem in seiner Zielstrebigkeit und Selbstdisziplin während der Indienreise zeigt. Nach seiner Rückkehr widmete er sich, dem Ziel seiner Indienreise entsprechend, der Übersetzung der mitgebrachten buddhistischen Texte, die im chinesischen buddhistischen Kanon überliefert, im indischen Original jedoch zum größten Teil verloren gegangen sind.⁵²

50 Zum chinesischen Text (866b27-29 自云：顧尋所經，不覺心動汗流。所以乘危履險、不惜此形者，蓋是志有所存、專其愚直，故投命於必死之地，以達萬一之冀)，s. Hu-v. Hinüber 2013:§ 3. Deegs (2005:577) Übersetzung dieses Textabschnittes ist nicht sehr verständlich.

51 Siehe Fussn. 4 und Deeg 2005:613-619.

52 Zum Einfluss von Faxian in China und Indien bis heute, s. Hu-v. Hinüber 2010:430f.

Bibliographie

- Brough, J., „Comments on third-century Shan-shan and the History of Buddhism“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University London, vol. XXVIII, Part 3, S. 582-612. (Vgl. Derselbe, „Il Regno di Shan-shan. Una Tappa nel Viaggio del Buddhismo dall'India alla Cina“, Conferenza tenuta presso l'Università di Torino il 21 aprile 1964, Istituto di Indologia, Torino 1965, S. 3-15).
- Brough, J., „Supplementary Notes on third-century Shan-shan“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University London, vol. XXXIII, Part 1, S. 39-45.
- Charlton, M., „Grenzen des Psychischen – Grenzen der Psychologie“, in: *Grenzgänger zwischen Kulturen. Proceedings der ersten Jahrestagung des SFB 541*, hrsg. von M. Fludernik & H.-J. Gehrke, (*Identitäten und Alteritäten I*). Würzburg 1999, S. 57-62.
- Deeg, M., *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsgeschichtliche Quelle. Der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes*. Wiesbaden 2005.
- Duan, Qing 段晴, 中国国家图书馆藏 Zhongguo Guojia Tushuguan zang BH5-4、5 号法卢文信件和买卖契约释读与翻译 BH 5-4, 5 hao Fa Lu Wen xinjian he maimai qiyue yu fanyi (A Land Sale Contract in Karoṣṭhī Script: National Library of China Collection, No. BH5-4, 5), in: 朱玉麒主编《西域文史》 *Xiyu Wenshi (Literature & History of the Western Regions)*, ed. by Zhu Yuqi), vol. VI, Peking 2012, S. 1-16.
- Falk, H., „The Buddha's Begging Bowl“, in: *South Asian Archaeology 2001*, ed. by C. Jarrige & V. Lefevre, London 2005, vol. II, S. 445-452.
- Faxian 法顯 (ca. 342-423), 《佛國記》 *Foguoji* bzw. 《高僧法顯傳》 *Gaoseng Faxian Zhuan*, Taishō Nr. 2085, Bd. 51: 857-866.
- Geng, Y. 耿引曾, 《漢文南亞史料學》 *Hanwen Nanya Shiliao Xue / Historical Data of South Asia from Chinese Sources*, Beijing (北京大學出版社 Verlag der Beijing-Universität) 1991.
- Hironaka, Tomoyuki 广中智之, 求法僧眼中的于阗佛教 (3-4 世纪) — 兼及和田出土佛教写本 Qiu fa seng yan zhong de Yutian Fojiao (Buddhism in Khotan, Seen by Chinese Pilgrims (3-4 Century A.D.) — Also Referring to Buddhist Manuscripts Excavated from Khotan Area), in: 朱玉麒主编《西域文史》 *Xiyu Wenshi (Literature & History of the Western Regions)*, ed. by Zhu Yuqi), vol. II, Peking 2008, S. 183-216.
- Huijiao 慧皎 (ca. 497-554), 《高僧傳》 *Gaoseng Zhuan (Biographien bedeutender buddhistischer Mönche)*. Taishō (大正新修大藏經) Nr. 2059, Bd. 50: 322-423. Faxian 法顯: 337b16-338b25.
- Hu-von Hinüber, H., *Das Poṣadhavastu. Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasārvastivādins. Aufgrund des Sanskrit-Textes der Gilgit-Handschrift und der tibetischen Version sowie unter Berücksichtigung der Sanskrit-Fragmente des Poṣadhavastu aus zentralasiatischen Handschriftenfunden herausgegeben, mit den Parallelversionen verglichen, übersetzt und kommentiert*, Reinbek 1994 (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographie 13).
- Hu-von Hinüber, H., „Chinesische buddhistische Indienpilger als Grenzgänger: Ansätze zu einer neuen Deutung von Faxians Reisebericht“, in: *From Turfan to Ajanta. Festschrift für Dieter Schlingloff on the Occasion of his Eightieth Birthday*, ed. by Eli Franco and Monika Zin, Lumbini 2010 (Lumbini International Research Institute, Nepal), vol. I, S. 413-434.
- Hu-von Hinüber, H., „Faxian's (法顯 342-423) Perception of India: Some New Interpretations of His *Foguoji* 佛國記“, in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2010*, Tokyo-Hachioji 2011, S. 223-247 and plate 17.
- Hu-von Hinüber, H., „The Case of the Missing Author – Who wrote the anonymous epilogue to Faxian's *Foguoji*“, in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2012*, Tokyo-Hachioji 2013, S. 307-314.

- Hu-von Hinüber, H., „Faxian’s (法顯) Worship of Guanshiyin (觀世音) and the Lotus Sūtra of 286 (正法華經)”, in: *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the Academic Year 2014* (vol. 18), Tokyo 2015, S. 311-319.
- Lai, Yonghai 赖永海 (ed.), 《中国佛教通史》 *Zhongguo Fojiao Tongshi (Geschichte des Buddhismus in China)*, 10 vols., Nanjing 2010.
- Lamotte, É., *La Concentration de la Marche Héroïque (Śūraṅgamasamādhisūtra)*, Bruxelles 1975 (Mélanges Chinois et Bouddhiques, XIII; Institut Belge des Hautes Études Chinoises). [Zur englischen Übersetzung des Buchs s. *Śūraṅgamasamādhisūtra. The Concentration of Heroic Progress*, translated and annotated by Étienne Lamotte. English translation by Sara Boin-Webb, London 1998].
- Legge, J., *A Record of Buddhistic Kingdoms. Being an Account by the Chinese Monk FĀ-Hsien of his Travels in India and Ceylon (A.D. 399-414) in Search of the Buddhist Books of Discipline*, translated and annotated with a Korean Recension of the Chinese text. New York 1965 (Oxford 1886).
- Mather, R.B., „Chinese and Indian Perception of Each Other between the first and seventh Centuries”, in: *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 112, No. 1, 1992, S. 1-8.
- Meisig, M., „Auf den Spuren des Dharma. Einblicke in die Psyche des Pilgers Faxian“, in: *Chinesische Religion und Philosophie. Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus, Buddhismus. Grundlagen und Einblicke*, hrsg. von K. Meisig, Wiesbaden 2005, S. 123-140.
- Ono, Genmyō 小野玄妙, 《仏書解説大辞典》 *Bussho Kaisetsu Dajiten (The Encyclopedia of East Asian Buddhist Texts (compact edition))*, Tokyo 2006 (1933-1978).
- Sengyou 僧祐 (ca. 445-518), 《出三藏記集》 *Chu Sanzang Jiji (Collection of Records Concerning the Tripitaka)*, Taishō (大正新修大藏經) Nr. 2145, Bd. 55:111b26-112b26 (Faxian 法顯).
- Shi, Yuntao 石云涛, 《三至六世纪丝绸之路的变迁》 *San zhi liu shiqi Shizhou zhi Lu de bianqian* (Wandel der Seidenstraße vom 3. bis 6. Jh.), Beijing 2007.
- Wang, Binghua 王炳华, 罗布淖尔考古与楼兰—鄯善史研究 *Luobunua'er kaogu yu Loulan – Shanshan shi yanjiu* (A Study of the History of Loulan-Shanshan and the Archaeological Surveys on the Lop Nor), in: 朱玉麒主编《西域文史》 *Xiyu Wenshi (Literature & History of the Western Regions)*, ed. by Zhu Yuqi, vol. V, Peking 2011, S. 1-20.
- Wei, Daoru 魏道儒, 宗教虔誠與愛國情懷—法顯西行壯舉的精神動力 *Zongjiao qiancheng yu aiguo qinghuai – Faxian Xi xing zhuangju de jingshen dongli* (Religiöse Frömmigkeit und patriotisches Heimatgefühl als Faxians Motivation für seine heldenhafte Reise in den Westen), in: 《戒幢佛学》 *Jiezhuang Foxue*, ed. by 戒幢佛学研究所 (Jiezhuang Foxue Research Institute), Changsha (岳麓書社) 2005, vol. 3, S. 112-118.
- Wen, Jinyu 溫金玉, 法顯大師與中國律學 *Faxian dashi yu Zhongguo lixue* (Master Fa Xian and the Discipline of Vinaya), in: 《佛學研究》 *Foxue Yanjiu / Buddhist Studies*, vol. 20 (紀念法顯西渡斯里蘭卡1600週年學術研討會: The Seminar to Commemorate the 1600th Anniversary of Master Fa Xian’s Westward Pilgrimage to Sri Lanka), Peking 2011, S. 58-63.
- Yang, Zengwen 楊曾文, 東晉佛教翻譯家法顯及其在中國文化史上的貢獻 *Dong Jin Fojiao fanyijia Faxian ji qi zai Zhongguo wenhua shi shang de gongxian* (Der buddhistische Übersetzer Faxian der Östlichen Jin-Dynastie und sein Beitrag zur Geschichte der chinesischen Kultur), in: 《戒幢佛学》 *Jiezhuang Foxue*, ed. by 戒幢佛学研究所 (Jiezhuang Foxue Research Institute), Changsha (岳麓書社) 2005, vol.3, S. 8-24.
- Zhang, Xun 章巽, 《法顯傳校註》 *Faxian Zhuan Jiaozhu (Faxians Biographie, überprüft und kommentiert)*, Shanghai (古籍出版社) 1985.
- Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden 1951.

„Zhaozhou prüft die alte Frau“

Über das 31. Gong’an des *Chanzong Wumen Guan*.¹

Martin Lehnert

Niklas Luhmann unterscheidet religiöse Kommunikation unter formalen Aspekten, die kommunikationsstrategischen Interessen entsprechen, beispielsweise das Geheimnis und die Paradoxie:² Das Geheimnis ermöglicht, die imaginäre Realität des Unbeobachtbaren als etwas zu kommunizieren, das nur Eingeweihte beobachten können. Vom Geheimnis zu sprechen heißt, ein Tabu oder eine Unmöglichkeit der Beobachtung zu setzen. Das Geheimnis ist unter diesen Voraussetzungen kein geheim gehaltener Gegenstand überprüfbar Wissens, sondern eine bestimmte Form des Verweises, die keinen Gegenstandsbezug voraussetzt, diesen vielmehr *in absentia* suggeriert. Seine Funktion besteht weniger darin, die Exklusivität eines bestimmten Wissensinhalts zu schützen, als vielmehr Segregation und Hierarchie in einem Beobachtungsgebiet zu begründen. In seiner inhaltlich entleerten Form erinnert das Geheimnis an ein bei Kindern beliebtes Sprachspiel, jenes “ich sehe etwas, das du nicht siehst”, welches im Gestus des Zeigeaktes bereits den Ausschluss der anderen durch die Behauptung vollzieht, ein von den anderen Unbeobachtetes beobachten zu können; es bedarf dazu keines tatsächlich beobachteten Gegenstandes, solange eine Plausibilität dafür besteht, dass das imaginär Bedeutete tatsächlich beobachtbar sein könnte. Durch die Form des Geheimnisses wird Exklusivität produziert: “Ich habe ein Geheimnis, verrate aber niemandem, was es ist.” Die Form des Geheimnisses zieht also eine Grenze, die sich und das, was sich dahinter befinden könnte, der Überprüfbarkeit entzieht. Man könnte daher schließen, dass im Extremfall ein Geheimnis ohne Inhalt der Form nach einem Suggestionseffekt entspricht, der zum einen soziale Unterscheidung ermöglicht, zum anderen die imaginäre Realität des Unbeobachtbaren als potentiell beobachtbar und objektivierbar vorstellt.

Die zweite Form religiöser Kommunikation, die Paradoxie, gestattet es, die imaginäre Realität des Unbeobachtbaren als unkommunizierbar zu kommunizieren. Sie bewerkstelligt dies beispielsweise, indem sie der sprachlichen Repräsentation Grenzen setzt. Sie unterscheidet das Unkommunizierbare als einen Gegenstand, der sprachliche Repräsentation ausschließt, oder repräsentiert das Kommunizierte als Nichtkommuniziertes: Die Paradoxie operiert mit der Duplizierung der Grenze des sprachlich Kommunizierbaren diesseits der Grenze, der paradoxierte Gegenstand wird zu einer negativen Referenz auf das Jenseits der

1 In dankbarer Erinnerung an meinen Lehrer Peter Greiner, der auf die Möglichkeiten eines wissenschaftlichen Denkens hinwies, das Freiheit aus der Desillusionierung gewinnt.

2 Luhmann 2002, 169–173.

Grenze. Innerhalb der buddhistischen Tradition wird eine solche sprachliche Operation paradigmatisch und in zahllosen Variationen vor allem in der *Prajñāpāramitā*-Literatur vorgestellt, besonders prägnant zum Beispiel im *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra*:

And again Bhagavat spoke thus to the venerable Subhūti: ‘What do you think, O Subhūti, is there anything (dharma) that was known by the Tathāgata under the name of the highest perfect knowledge, or anything that was taught by the Tathāgata?’

After these words, the venerable Subhūti spoke thus to the Bhagavat: ‘As I, O Bhagavat, understand the meaning of the preaching of the Bhagavat, there is nothing that was known by the Tathāgata under the name of the highest perfect knowledge, nor is there anything that is taught by the Tathāgata. And why? Because that thing which was known or taught by the Tathāgata is incomprehensible and inexpressible. It is neither a thing nor a no-thing.’³

Hier vertritt die Paradoxierung der “höchsten vollendeten Einsicht des Erhabenen” eine Zurückweisung der binären Ja- / Nein-Unterscheidung, und gibt vor, ihren Gegenstand authentischer oder angemessener zu behandeln, indem sie die Unmöglichkeit präzisiert, eben dies zu leisten. Die Form der Paradoxie steht im dialektischen Prozess einer buddhistischen *via negativa*, die als Selbstthematizierung der Grenzen sprachlicher Repräsentation fungiert. Mit den Worten Luhmanns:

Paradoxe Kommunikation, sei sie mündlich vollzogen wie im Buddhismus, sei sie schriftlicher Bericht über mystische Erfahrungen, beansprucht eine eigene Art von Authentizität, ja Rationalität, indem sie Kommunikationen sprengt, die über ein “Ja” oder ein “Nein” zum mitgeteilten Inhalt fortgesetzt werden können, und dies “Jenseits von Ja und Nein” in der Form dokumentiert. Sie trägt ihre eigene Ehrlichkeit zur Schau. Denn wenn man wahres Wissen mitteilt, könnte man immer noch sich irren, wenn nicht der Lüge überführt werden. Paradoxe Kommunikation ist in dieser Hinsicht unschlagbar und symbolisiert insofern höchstes Wissen, das sich keiner Widerlegung aussetzt. Sie stellt sich selbst als unconditioniertes Wissen dar.⁴

Insofern die Formen des Geheimnisses und der Paradoxie dem Zweck dienen, Möglichkeiten von Beobachtbarkeit, Entscheidbarkeit und Überprüfbarkeit auszuschließen, setzen sie Glaubensannahmen voraus, die außerhalb des religiösen Sinnsystems kritisch abgewiesen, innerhalb des religiösen Sinnsystems gleichwohl Gegenstände des Zweifels und der Prüfung werden können, beispielsweise anlässlich der Aufnahme eines Schülers durch den religiösen Lehrer, oder allgemeiner: in Situationen, in denen Anerkennung und Glaubwürdigkeit problematisch sind. Die Geheimnisträger sind von dem Glauben der anderen abhängig, dass sie tatsächlich Geheimnisse wahrten, und sogar paradoxe Kommunikation muss plausibel sein, wenn sie Gegenstände des Glaubens behandelt.⁵

3 Müller 1894, 118.

4 Luhmann 2002, 170–171.

5 Luhmann (2002, 172) führt an dieser Stelle als dritte Form religiöser Kommunikation die externe Analyse der Funktion ein, durch welche ein religiöses Sinnsystem seinen besonderen Stellenwert und Beitrag zu einer Gesellschaft plausibel begründen kann, ohne sich dabei auf die eigenen *doxa* berufen zu müssen.

In der Chan-Praxis bestimmt das Fallbeispiel (*gong'an* 公案)⁶ fast schon idealtypisch das problematische Moment einer Kommunikation, die Kommunikation der unkommunizierbaren Erfahrung des „Erwachens“ (*wu* 悟) zum Gegenstand hat, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zum einen als Moment einer patrilinearen Tradition, welche der Überlieferung dieser Erfahrung vom Meister auf den Schüler dient, aufgefasst als hinweisende Vermittlung der Erleuchtungserfahrung des Buddha Śākyamuni jenseits von Wort und Schrift.⁷ (Das *gong'an* versucht daher oft den Anschein einer historischen Anekdote zu wahren, welche die Kontingenz wenn nicht gar das Scheitern der Kommunikation zwischen den einzelnen Protagonisten in Szene setzt.) Zum anderen als Vorlage diverser religiöser Übungen, welche ihrerseits Entwicklungsstufen normativer Behandlung und Ritualisierung, aber auch hermeneutischer Selbstthematization historisch durchlaufen haben.⁸

Im Folgenden soll das operative Verhältnis der beiden Formen Geheimnis und Paradoxie am Beispiel eines *gong'an* aus dem *Chanzong Wumen Guan*⁹ 禪宗無門關 (*Der torlose Pass der Chan-Schule*, d. 1228) des Wumen Huikai 無門慧開 (1183–1260) thematisiert werden. Wumen Huikais Sammlung von 48 *gong'an* darf mit Sicherheit zu den wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Texten der Chan-Überlieferung gezählt werden; die darin enthaltenen *gong'an* gelten als mustergültig, nicht zuletzt auch wegen der Kürze und Prägnanz ihrer Präsentation im Vergleich zu den beiden älteren großen *gong'an*-Sammlungen, dem *Biyān Lu* 碧巖錄 (*Aufzeichnungen von der blaugrünen Klippe*, d. 1128) und dem *Congrongan Lu* 從容菴錄 (*Aufzeichnungen aus der Congrong-Klause*, d. 1224).¹⁰ Die überschaubare Auswahl und die formale Kohärenz der einzelnen *gong'an* erlauben eine isolierte, thematisch eingegrenzte und problemorientierte Untersuchung einzelner Fälle. Sie alle weisen ausnahmslos die gleiche Struktur von vier aufeinander bezogenen Textebenen auf:

1. Der Titel, bestehend aus vier Schriftzeichen, nimmt inhaltlich Bezug auf die nachfolgende zweite Textebene. Die einzelnen Titel der 48 Fallbeispiele sind weder im Inhaltsverzeichnis¹¹ noch im Textverlauf durchnummeriert.
2. Der einzelne Fall eines häufig als historisch wahr erachteten, anekdotisch geschilderten Ereignisses beziehungsweise pointierten Gesprächs thematisiert die Hindernisse einer Kommunikation über das „Erwachen“ und die richtigen Maßnahmen zu seiner Verwirklichung. Oft steht dabei das Anerkennungsverhältnis zwischen einem Meister und seinem Schüler oder einem Rivalen zur Disposition. Die Anekdoten sind älter als der Text des *Wumen guan* und auch in anderen Textzusammenhängen überliefert.
3. Eingeleitet durch den stehenden Ausdruck *Wumen yue* 無門曰 („Wumen sagt“) folgt ein Kommentar des Wumen Huikai, dessen Bezugnahme auf die zweite Textebene oft apodiktisch erscheint, aber kaum doktrinär zu verstehen sein dürfte; im Unterschied zu scholastischen Kommentaren gestaltet sich hier der intratextuelle Bezug mehr konnota-

6 Zum historischen Status des Wortes *gong'an* und seinen Implikationen im buddhistischen Kontext siehe Sharf 2007, 207–210.

7 Vgl. Welter 2000.

8 Dazu ausführlich Ahn 2009.

9 T 48.2005.292a24–299c25.

10 Sharf 2007, 205–207.

11 T 48.2005.292b28–c16.