

Biographie als Weltliteratur
Eine Bestandsaufnahme
der biographischen Literatur
im 10. Jahrhundert

herausgegeben von
Susanne Enderwitz und Wolfgang Schamoni



Mattes Verlag Heidelberg

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

ISBN 978-3-86809-019-2
Mattes Verlag Heidelberg 2009

Umschlagabbildung unter Verwendung einer Buchillustration
Bagdad 1287 n.Chr. aus »Arabische Malerei«, Skira, Genf 1962

Hergestellt in Deutschland

Inhalt

Vorwort	VII
WOLFGANG SCHAMONI (Heidelberg)	
Einleitung: Das Projekt	1
I CHRISTIAN MÜLLER (Paris)	
Biogramme als prosopographische Referenz: Sammelbiographien im muslimischen Spanien (al-Andalus)	9
II WALTER BERSCHIN (Heidelberg)	
Lateinische Biographie des 10. Jahrhunderts geographisch gesehen	25
III LUCIA RASPE (Frankfurt am Main)	
Biographisches Erzählen in der jüdischen Literatur des 10. Jahrhunderts	35
IV MARTIN HINTERBERGER (Nicosia)	
Byzantinische biographische Literatur des 10. Jahrhunderts: Quellenkritik – reizvolle Erzählungen – Fiktion	57
V SUSANNE ENDERWITZ (Heidelberg)	
Der Einzelne und seine Gemeinschaft: Zur Entstehung der Sammelbiographie im mittelalterlichen Islam	83
VI MONIKA HORSTMANN (Heidelberg)	
Lebensgeschichten der Jainas Nordwest-Indiens im und um das 10. Jahrhundert	97
VII ROBERT ZYDENBOS (München)	
The Beginnings of Biographical Writing in Southern India in the Tenth Century: The <i>Ādipurāṇa</i> of Pampa	121
VIII JOHANNES L. KURZ (Brunei)	
Biographical Writing in Tenth-Century China	135

IX CHRISTOPH KLEINE (Leipzig)	
Buddhistische Biographik in China am Beispiel des <i>Song Gaoseng zhuan</i>	153
X WOLFGANG SCHAMONI (Heidelberg)	
Der Lebensbeginn in japanischen Biographien des 10. Jahrhunderts	179
Index	
Personen	205
Texte	209
Textsorten	212
Orte	214

IX

Buddhistische Biographik in China am Beispiel des *Song Gaoseng zhuan*

CHRISTOPH KLEINE (Leipzig)

Vorbemerkung

In meinem Beitrag möchte ich einen groben Überblick über die buddhistische Biographik im China des 10. Jahrhunderts geben. Zunächst werde ich eine Arbeitsdefinition des Begriffs «Biographie» vorstellen, um anschließend eine kurze historische Einführung in die biographischen Literaturen Chinas zu liefern. Am Beispiel des *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Song-Ausgabe der Biographien herausragender Mönche; hiernach *SGZ*)¹ möchte ich die Besonderheiten der religiösen Biographie des genannten Zeitraums skizzieren und ihre Abhängigkeit von bestimmten Gattungsregeln und Vorgaben der indisch-buddhistischen wie der weltlichen Historiographie/Biographie verdeutlichen.

Meinem Beitrag lege ich eine relativ enge und zugleich recht konventionelle Arbeitsdefinition des Begriffs «Biographie» zugrunde. Dem Brockhaus zufolge handelt es sich bei einer Biographie um eine «wissenschaftliche oder literarische Darstellung der Lebensgeschichte eines Menschen».² Idealtypisch umfaßt eine Biographie also die gesamte Lebensspanne von der Geburt des Protagonisten – gegebenenfalls ergänzt um Angaben zu Herkunft und Abstammung oder auch zu vorgeburtlichen Ereignissen – bis zu dessen Tod – gegebenenfalls wiederum ergänzt um Angaben zu posthumen Ehrungen, Wirkungen, Rezeption usw. Un-erheblich ist dabei, welche Ereignisse, Leistungen, Handlungen etc. im Leben der dargestellten Person dem Autor als wichtig, erinnerungswürdig und mitteilenswert gelten. Neben dem Kriterium des Gegenstandes bzw. «Stoffgebietes» (das Leben eines Menschen) lege ich auch das der literarischen Form zugrunde. Zunächst einmal ist die Biographik nach meinem Verständnis ein Zweig der Geschichtsschreibung,³ dies gilt – wie wir sehen werden – insbesondere für das vormoderne China. Des weiteren ist eine Biographie chronologisch aufgebaut, wobei es sich bei der Chronologie idealtypisch um eine «absolute» oder «objektive» handelt, während z.B. Mythen, Sagen, erbauliche Erzählungen usw. zwar häufig ein ähnliches Stoffgebiet und eine vergleichbare narrative Struktur haben wie Biographien, aber in keiner eindeutigen Beziehung zur «normalen», «historischen» Zeit stehen. Sie sind chronologisch aufgebaut, folgen aber allein einer «relativen Chronologie». Ferner tendiert die vormoderne Biographie dazu, ihre Protagonisten recht stereotyp anhand bestehender Ideale und Normen und mit Blick auf ihre soziale Funktion zu beschreiben. Der Protagonist wird als Typus

¹ Es gibt seit dem 6. Jahrhundert verschiedene derartige Biographiensammlungen mit dem gleichen Titel *Gaoseng zhuan* 高僧傳. Sie werden durch Voranstellung des Dynastienamens differenziert. Vgl. die Liste im Anhang.

² *Der Brockhaus in Text und Bild*. Mannheim 2002.

³ GERO VON WILPERT: *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart 1979, S. 96.

und als (idealer) Repräsentant einer bestimmten sozialen Gruppe porträtiert, weniger als Individuum.

Der literaturgeschichtliche Hintergrund

Wenn die Biographik also ein Zweig der Historiographie ist, gilt es zunächst, sich in aller gebotenen Kürze einige Voraussetzungen und Charakteristika der reichen chinesischen Historiographie vor Augen zu führen. Für die gesamte vormoderne Historiographie lieferte die Arbeit des Hofastronomen und Bibliothekars Sima Tan (–110 v.Chr.) und vor allem seines Sohnes Sima Qian (ca. 145–86 v.Chr.) den Maßstab. Sima Tan hatte mit der Arbeit an einem großen Geschichtswerk begonnen, konnte diese aber nicht fertigstellen und bat deshalb im Jahr 110 v.Chr. auf dem Sterbebett seinen Sohn, das Werk zu vollenden.⁴

Sima Qian teilte seinen Stoff im *Shiji*, den «Aufzeichnungen des Historiographen», erstmals in fünf Gruppen ein, und zwar in:

1. «Basisannalen» (*benji* 本紀): d.i. chronologisch geordnete Biographien von Kaisern, in die alle bedeutenden historischen Ereignisse eingearbeitet sind;
2. «Chronologische Tabellen» (*nianbiao* 年表);
3. «Monographische Abhandlungen» (*shu* 書) über verschiedene Themen (in späteren Dynastiegeschichten zumeist *zhi* 志 genannt);
4. «Erbhäuser» (*Shijia* 世家): zum größten Teil Biographien von Edelleuten;
5. «Aneinandergereihte Biographien» (*liezhuan* 列傳): dies sind überwiegend Biographien nicht-adeliger Männer.⁵

Spätere Historiographen folgten Sima Qians Ordnungsprinzip, nahmen aber mitunter kleinere Veränderungen vor. Zwar ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen, wie Sima Qian die Arbeit an seinem Geschichtswerk im Einzelnen durchgeführt hat,⁶ doch für nachfolgende Historiographen war die Vorgehensweise recht klar bestimmt.⁷ Aufgabe des Historiographen war es, die vorhandenen Quellen in Augenschein zu nehmen, zu ordnen und durch sinnvolle Zusammenstellung einen quellengerechten Bericht zu schaffen. Dabei hatte er sich an die konfuzianische Maxime zu halten, nichts Neues zu schaffen, sondern Altes zu überliefern.⁸ Die politische und moralische Bewertung einer Person oder eines

⁴ WILLIAM H. NIENHAUSER: «A Note on a Textual Problem in the *Shih-chi* and Some Speculations Concerning the Compilation of the Hereditary Houses». *T'oung Pao – Revue Internationale de Sinologie* 6, no. 1 (2003), S. 42–43.

⁵ WOLFGANG BAUER: «Icherleben und Autobiographie im älteren China». *Heidelberger Jahrbücher* 8 (1964), S. 18–19; ENDYMION WILKINSON: *Chinese History: A Manual (Revised and Enlarged)*. Cambridge & London 2000, S. 501.

⁶ NIENHAUSER: a.a.O., S. 42.

⁷ Für Einzelheiten siehe YANG Lien-Sheng: «Die Organisation der chinesischen offiziellen Geschichtsschreibung: Prinzipien und Methoden der offiziellen Geschichtswerke von der T'ang- bis zur Ming-Dynastie». *Saeculum* 8, Nr. 2–3 (1957), S. 197; vgl. auch CHARLES HARTMAN: «The Reluctant Historian: Sun Ti, Chu Hsi, and the Fall of Northern Sung». *T'oung Pao – Revue Internationale de Sinologie* 6, Nr. 1 (2003), S. 101.

⁸ Diese Maxime basiert auf dem Selbstverständnis des Konfuzius, das im *Lunyu* wie folgt wiedergegeben wird: «Der Meister sprach: «Ich überliefern und schaffe nicht [Neues]; ich glaube an das Altertum und liebe es» (*Lunyu* VII.1). Vgl. auch ROLF TRAUZETTEL: «Die chinesische Geschichtsschreibung». In: *Ostasiatische Literaturen*. Hg.

Ereignisses erfolgte daher primär durch Auswahl und Zusammenstellung des vorhandenen Materials. Grundsätzlich galt das «Prinzip der wahrheitsgemäßen Berichterstattung», doch dieses kollidierte nicht selten mit dem wiederum auf Konfuzius zurückgeführten «Prinzip der angemessenen Verschweigung», wenn bestimmte Informationen geeignet waren, Schande über Ehrenwerte, Nahverwandte oder Würdige zu bringen.⁹ Ansonsten galt, daß Gutes wie Schlechtes der Unterweisung und Ermahnung dienen, wie der japanische Zen-Mönch und Historiograph Kokan Shiren (1278–1346)¹⁰ und der Neo-Konfuzianer Wang Yangming (1472–1529)¹¹ einhellig feststellen. Eine explizite Bewertung des Historiographen mußte in der Regel als solche gekennzeichnet werden.¹² «Lob und Tadel» auszusprechen war eine Hauptaufgabe der Historiographen.¹³ Allerdings wurden die Historiker als Staatsdiener bezahlt, «um ihre Herren zu verherrlichen und die abgedankte Dynastie zu verunglimpfen».¹⁴

Drei der fünf Abteilungen des *Shiji* sind im wesentlichen Aneinanderreihungen von Biographien; und in der nachfolgenden Historiographie sollten sich die «Basisannalen» und die «Aneinandergereihten Biographien» als die mit Abstand wichtigsten Genres erweisen, weswegen man den Stil der «offiziellen Geschichtsschreibung» auch als «zusammengesetzten annalistisch-biographischen (*jizhuan* 紀傳) Stil» bezeichnet.¹⁵ Die immense Bedeutung der Geschichtsschreibung in der chinesischen Kultur und die starke Betonung des Biographischen darin läßt sich mit dem quasi-religiösen Anspruch erklären, im Kontext eines ausgeprägten Ahnenkultes die Erinnerung an die Altvorderen lebendig zu halten, und zugleich den Herrschenden einen Maßstab für die im Konfuzianismus geforderte Selbstkultivierung durch das Erlernen der überlieferten Normen und des beispielhaften Verhaltens der Weisen und Altvorderen zu liefern. Man könnte von einem «historiographischen und biographischen Imperativ» in der chinesischen Kultur sprechen.¹⁶

Charakteristika der chinesischen Biographik

In der chinesischen Geschichtsschreibung fehlt der Darstellung einer Person gewöhnlich die persönliche Note, denn «das Individuum wird von der Gruppe aufgesogen und geht in ihr auf, ist ihr verkleinertes Abbild», wie Balázs fest-

von GÜNTHER DEBON. Wiesbaden 1984, S. 211.

⁹ YANG a.a.O., S. 202.

¹⁰ BUSSHO KANKŌ KAI (Hg.): *Dai Nihon bukkyō zensho*. Bd. 101: *Nihon kōsōden yōmon shō hoka yonbu*. 2. Aufl. Tokyo 1984, S. 373b; vgl. ULRICH GOCH: *Abriß der japanischen Geschichtsschreibung*. München 1992, S. 104.

¹¹ WANG SHOU-JÊN/FREDERICK GOODRICH HENKE: *The philosophy of Wang Yang-ming*. London, Chicago 1916, S. 70.

¹² WM. THEODORE DE BARY/CHAN WING-TSIT/BURTON WATSON (Hg.): *Sources of Chinese Tradition*. New York 1960, S. 228–229.

¹³ TRAUZETTEL, a.a.O., S. 87.

¹⁴ ÉTIENNE BALÁZS: «Chinesische Geschichtswerke als Wegweiser zur Praxis der Bürokratie: Die Monographien, Enzyklopädien und Urkundensammlungen». *Saeculum* 8, Nr. 2–3 (1957), S. 212.

¹⁵ YANG, a.a.O., S. 197.

¹⁶ Peter OLBRICHT: «Die Biographie in China». *Saeculum* 8, Nr. 2–3 (1957), S. 225.

stellt. Verantwortlich für den stereotypen Charakter der traditionellen chinesischen Historiographie sind nach Balázs vor allem die folgenden drei Faktoren:

1. die Einteilung der Geschichte nach Dynastien,
2. die Existenz einer von amtlich besoldeten, abhängigen Beamten betreuten Geschichtsschreibung und
3. die herkömmliche Zitierweise, die darin besteht, «niemals ein Dokument zusammengefaßt wiederzugeben, sondern es zu zitieren».¹⁷

Die klassische «annalistisch-biographische» (*jizhuan* 紀傳) Historiographie im Stile Sima Qians lieferte auch den Maßstab für die buddhistische Biographik, die daher auch der Sammelbiographie (*liezhuan* 列傳) eindeutig den Vorzug gegenüber der Einzelvita (*biezhuan* 別傳) gibt.¹⁸ Eine Sammlung buddhistischer Biographien mußte nach den Grundsätzen dieser etablierten Form zusammengestellt werden, um in den historiographischen Diskurs zu passen und den Buddhismus als respektables und förderungswürdiges Element der chinesischen Zivilisation erscheinen zu lassen; dies war ganz offenkundig das vorrangige Ziel der Kompilatoren der ersten buddhistischen Vitensammlungen. Schließlich war die Position des buddhistischen Ordens (Saṅgha) in China nie ganz unproblematisch, wie die vier großen Verfolgungswellen 446 unter Kaiser Taiwudi (r. 424–452) von der Wei-Dynastie, 574 unter Kaiser Wudi (561–577) von der Nördlichen Zhou-Dynastie, 846 unter Wuzong (r. 840–846) von der Tang-Dynastie und 955 unter Shizong (r. 954–960) von der Späteren Zhou-Dynastie gezeigt haben.

Genuin buddhistische Vorbilder der chinesischen buddhistischen Biographik: Buddha-Viten, Jātakas und Avadānas

Auffallend ist, daß die quasi offizielle buddhistische Biographik Ostasiens sich viel stärker an den biographischen Teilen der säkularen Geschichtswerke orientiert als an genuin buddhistischen Hagiographien oder semi-biographischen erbaulichen Erzählungen. Eindeutige Bezüge zu den großen, zweifellos stets verfügbaren Buddha-Viten¹⁹ sind in den Biographien buddhistischer Mönche oder Laien kaum zu erkennen.

Allerdings übten die als Avadānas und als Jātakas bekannten Genres der indisch-buddhistischen Erbauungsliteratur großen Einfluß auf erbauliche Erzählungen des ostasiatischen Buddhismus aus, die hier nicht selten auch im oben definierten engeren Sinne formal die Struktur einer Biographie annehmen. Bei

¹⁷ BALÁZS, a.a.O., S. 210.

¹⁸ Das bedeutet natürlich nicht, daß es nicht auch eigenständige, isoliert zirkulierende Einzelviten berühmter buddhistischer Persönlichkeiten gegeben hätte (siehe Liste im Anhang).

¹⁹ Das sind vor allem chinesische Übersetzungen der in Indien entstandenen, mit Erleuchtung und Gemeindegründung endenden Teilbiographien *Lalitavistara* (Ausführliche Erzählung vom Spiel [des Buddha in der Welt]; Chin. *Fanguang dazhuangyan jing*; T3, no 187) und **Abhiniṣkramaṇa-sūtra* (Schrift über den ursprünglichen Wandel des Buddha; Chin. *Fo benxing jijing*; T3, no. 190) sowie der Aśvaghōṣa zugeschriebenen eigen- und vollständigen Buddha-Biographie *Buddhacarita* (Lob des Wandels des Buddha; Chin. *Fo suoxing zan*; T4, no. 192).

Jātakas handelt es sich um Geschichten über die früheren Leben des Buddha. Die klassischen Jātaka-Geschichten beginnen mit einer im gegenwärtigen Leben des Erzählers angesiedelten Geschichte, die Umstand und Anlaß für die Erinnerung des Buddha an eine seiner früheren Existenzen offenlegt. Dieser erste Teil liefert also die Rahmenhandlung der Geschichte. Der zweite und zentrale Teil erzählt eine Episode aus einem früheren Leben des Buddha. Schließlich werden die Hauptakteure der Erzählung als wiedergeborene Personen der Gegenwart identifiziert.²⁰ Ereignisse oder personale Konfigurationen der Gegenwart werden so mit dezidiert moralischem Unterton im Hinblick auf die Unausweichlichkeit karmischer Vergeltung erklärt.

Vor allem dieses moralisierende und erbauliche Moment teilt die Gattung der Avadānas mit den Jātakas. Während aber in den Jātaka-Geschichten stets eine frühere Inkarnation des Buddha der Protagonist ist, können Avadānas auch die heroischen Taten und das vorbildliche Leben anderer Personen darstellen. Ansonsten ist der Unterschied zwischen Avadānas und Jātakas unerheblich, auch weil der Begriff Avadāna im Laufe der Zeit starke Wandlungen erfahren hat.²¹

Die meisten wichtigen Jātaka- und Avadāna-Sammlungen waren im chinesischen Buddhismus bekannt. Neben Übersetzungen der quasi kanonisierten Jātaka- und Avadāna-Sammlungen indischer Herkunft entstanden in Ostasien Geschichtensammlungen, die unter Annahme der Grundstruktur dieser klassischen Genres das Wirken des Gesetzes der karmischen Vergeltung narrativ und exemplarisch veranschaulichen. Der Einfluß der beiden Gattungen auf die Hagiographie des ostasiatischen Buddhismus ist schwer zu ermessen. Eines der Grundanliegen der Avadāna- und Jātaka-Literatur, die erbauliche Darstellung des Karma-Gesetzes, wurde jedenfalls in populären Geschichtensammlungen in ganz Ostasien weiterverfolgt. Sie verschmolzen in China mit der indigenen Tradition von Wunder- oder Gespenstergeschichten²² und bildeten gleichsam eine neue Gattung der erbaulichen Erzählliteratur, die man mit Yoshiko Dykstra als Geschichten des Avadāna-Typs bezeichnen kann.²³

Im Unterschied zu den klassischen Avadāna-Geschichten weisen die erbaulichen Erzählungen des Avadāna-Typs in Ostasien meist keine Rahmenhandlung auf. Im Unterschied zur religiösen Biographie im engeren Sinne handelt es sich bei diesen Texten häufig nicht um vollständige Lebensbeschreibungen, sondern um wundersame Episoden aus dem Leben einer Person, zu der allerdings mitunter einige wenige biographische Angaben gemacht werden. Hauptanliegen der erbaulichen Erzählungen war aller Wahrscheinlichkeit nach die Inkulturation der dort bis dato unbekannt und schwer vermittelbaren Karma-Idee in China.

Der motiv- und stoffgeschichtliche – weniger der formale und strukturelle – Einfluß der Erbauungsliteratur des Avadāna-Typs auf die Gestaltung der klassischen buddhistischen Hagiographie Chinas dürfte erheblich gewesen sein. Viele

²⁰ JULIANE SCHOBER: «Trajectories in Buddhist Sacred Biographies». In: Dies.: *Sacred Biography in the Buddhist Traditions of South and Southeast Asia*. Honolulu 1997, S. 4.

²¹ HIRAKAWA AKIRA: *A History of Indian Buddhism. From Śākyamuni to Early Mahāyāna*. Delhi 1993, S. 268.

²² Für einen Überblick über diese Literaturgattung siehe ROBERT F. CAMPANY, *Strange Writing. Anomaly Accounts in Early Medieval China*. New York 1996.

²³ Vgl. YOSHIKO KURATA DYKSTRA: «A Comparative Study of Indian, Chinese and Japanese Buddhist Tales». *The Journal of Intercultural Studies* 7 (1980), S. 39–45.

buddhistische Biographien in China setzen sich aus untereinander kaum verknüpften Episoden aus dem Leben des Protagonisten zusammen, die jeweils für sich genommen unübersehbar den Charakter einer Avadāna-Erzählung aufweisen. Allerdings war die Beeinflussung zwischen den Gattungen durchaus nicht einseitig. Viele in den klassischen Vitensammlungen enthaltene miraculöse und erbauliche Episoden wurden ihrerseits isoliert und in der Erbauungsliteratur des Avadāna-Typs weiterverarbeitet; umgekehrt wurden die oft wohl recht populären Wunderberichte und erbaulichen Erzählungen von den Kompilatoren «offizieller» buddhistischer Vitensammlungen übernommen und meist bestenfalls oberflächlich gemäß den formalen Maßgaben der klassischen Biographik angepaßt. Aus der Unterschiedlichkeit des zur Verfügung stehenden Quellenmaterials ergibt sich eine auffallende Heterogenität der einzelnen Biographien in den großen buddhistischen Vitensammlungen.

Der allgemeinhistorische Kontext

Der Buddhismus des 10. Jahrhunderts stand noch ganz unter dem Eindruck der letzten beiden Verfolgungswellen von 846 und 955. Darüber hinaus litt auch der Buddhismus unter dem Chaos, welches der Untergang der Tang-Dynastie nach sich gezogen hatte. Zahlreiche Tempel und Bibliotheken waren zerstört worden und infolgedessen viele Schriften verlorengegangen. Die «Fünf Dynastien und Zehn Reiche», die in der Übergangszeit zwischen der Tang- und der Song-Dynastie um die Vormacht stritten, behandelten den Buddhismus sehr unterschiedlich. Während etwa die Spätere Zhou-Dynastie (951–960) in Nord-China den buddhistischen Orden unterdrückte, sympathisierte das Königsgeschlecht der Qian, das zwischen 907 und 978 das Reich Wuyue (etwa die heutigen Provinzen Jiangsu und Zhejiang) beherrschte, mit dem Buddhismus und förderte seine Revitalisierung zum Beispiel durch die Entsendung von Expeditionen nach Korea und Japan zwecks Wiederbeschaffung verlorengegangener Texte.²⁴ Mit der Proklamation der Song-Dynastie im Jahr 960 bot sich für den Buddhismus die Gelegenheit zu einer allgemeinen und nachhaltigen Reorganisation und zu einer Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Orden und dem Staat. Einen wichtigen Grundstein für die Wiederbelebung des Buddhismus legte bereits der Dynastiegründer Taizu (regierte 960–976), der seiner Wertschätzung des Buddhismus dadurch Ausdruck verlieh, daß er im Jahr 971 die Anfertigung einer Druckfassung des buddhistischen Schrifttums anordnete. Die Entstehung des SGZ steht in genau diesem historischen Kontext.

Buddhistische Biographik vor der Song-Dynastie

Es ist nicht ganz einfach, einen zuverlässigen Überblick über die vor der Song-Dynastie kursierenden und im 10. Jahrhundert verfügbaren buddhistischen Biographien zu geben, denn ein Katalog buddhistischer Schriften aus dem 10. Jahr-

²⁴ Laut *Fozu tongji* (T49, Nr. 2035, S. 190c29–191a03) schickte der König zehn Mönche unter der Leitung des Tiantai-Gelehrten Jingguang Xiji (919–987) nach Japan. Dem *Shishi jigū lü* (T49, Nr. 2037, S. 855b26–855c04) zufolge ging er auf der Suche nach verlorengegangenen Schriften jedoch ins koreanische Silla.

hundert existiert nicht.²⁵ Wertvolle Hinweise liefert uns allerdings die bibliographische Monographie in Liu Xus (887–946) *Alte(r) Geschichte der Tang (Jiu Tangshu)*, die 945 veröffentlicht wurde. Hier werden zehn biographische Werke des Buddhismus erwähnt. Vergleichen wir diese Liste mit einer entsprechenden Liste aus der 1060 fertiggestellten und 1072 veröffentlichten *Neue(n) Geschichte der Tang (Xin Tangshu)* von Ouyang Xiu (1007–1072) und beide schließlich mit den von Zanning in seinem *SGZ* erwähnten biographischen Werken, erhalten wir ein ungefähres Bild vom theoretisch verfügbaren Bestand buddhistischer Biographien im 10. Jahrhundert. Die in den drei genannten Texten (und in zweifelndfrei weiteren Historiographien oder Katalogen) erwähnten biographischen Werke führe ich in einem Anhang in Listenform grob chronologisch geordnet an. Ergänzt wird die Liste durch biographische Werke, die vor 1000 erschienen und in späteren Druckausgaben bzw. modernen Editionen des buddhistischen Schrifttums enthalten sind. Dabei ist dreierlei zu beachten: (1) Die Erwähnung eines Textes z.B. bei Zanning ist nicht gleichbedeutend mit der faktischen Verfügbarkeit des Textes; (2) die Listen müssen keinesfalls alle damals verfügbaren Texte enthalten; (3) daß Zanning nur oder vor allem solche Werke erwähnt, die für ihn relevant sind, d.h. Biographien, die sich mit chinesischen Mönchen befassen, die zwischen 645 und 988 lebten.

Seit dem frühen 9. Jahrhundert zeigte die chinesisch-buddhistische Biographik, jedenfalls sofern es um Sammelbiographien geht, einen Trend zur sektarischen Ausdifferenzierung. Anstelle von Sammlungen der Viten großer Mönche (*Gaoseng zhuan*) oder Nonnen²⁶ aller Schulrichtungen und Spezialisierung traten zunehmend kultspezifische oder sektengebundene Sammlungen insbesondere aus dem Bereich des Kultes um den Buddha Amituo (Jap. Amida) und der erstarkenden Chan-Schule (Jap. Zen). Im Kontext des Amituo-Kultes dominierte das auch in Japan außerordentlich produktive Genre der *Wangsheng zhuan* 往生傳 oder «Hingeburtsberichte», in denen davon berichtet wird, wie fromme Menschen durch ihren Glauben an Amituo und die auf den Buddha gerichtete religiöse Praxis in dessen paradiesisches Reines Land der Höchsten Glückseligkeit geboren werden. In der Chan-Literatur ging es dagegen mehr um die Be-

²⁵ Abgesehen von HENG'ANS *Xu zhengyuan Shijiao lu* (T55, no. 2158), welches aber nur eine Ergänzung zu YUANZHAOS (et al.) *Zhenyuan xinding Shijiao mulu* (T55, no. 2157) von 800 darstellt und keine Angaben über neu hinzugekommene Biographien enthält.

²⁶ Nonnen wurden in der biographischen Literatur des chinesischen Buddhismus' eher stiefmütterlich behandelt. Die einzige bekannte Sammlung von Nonnenviten ist das um 516 angeblich von Baochang zusammengestellte *Biqiuni zhuan* (T50, no. 2063). Das vierbändige Werk enthält die Lebensbeschreibungen von 65 Nonnen. Inzwischen existieren mehrere Übersetzungen und Studien zu diesem bemerkenswerten Text in englischer Sprache: VALENTINA GEORGIEVA: «Representation of Buddhist Nuns in Chinese Edifying Miracle Tales during the Six Dynasties and the Tang». *Journal of Chinese Religions* 24 (1996), S. 47–76; LI JUNG-HSI: *Biographies of Buddhist Nuns: Pao-chang's Pi-ch'iu-ni chuan*. Osaka 1981; NANCY SCHUSTER: «Striking a Balance: Women and Images of Women in Early Chinese Buddhism». In: YVONNE YAZBECK HADDAD (Hg.): *Women, Religion and Social Change*. Albany 1985, S. 87–112; KATHRYN ANN TSAI: *Lives of the Nuns: Biographies of Chinese Nuns from the Fourth to Sixth Centuries. A Translation of the Pi-ch'iu-ni chuan Compiled by Shih Pao-ch'ang*. Honolulu 1994.

hauptung und Legitimation von Patriarchen-Genealogien und die Aufzeichnung der wichtigsten Aussprüche dieser Patriarchen. Daher hatten die fraglichen Chan-Werke weniger den Charakter von Viten- als vielmehr von Anekdoten- und Spruchsammlungen. Die Sammelbiographien des Amituo-Kultes dagegen, decken im Idealfall das gesamte Leben des Protagonisten ab, schenken jedoch seinem von Wunderzeichen begleiteten Tod besondere Aufmerksamkeit.

Das 10. Jahrhundert war – wie auch aus angehängter Tabelle ersichtlich wird – hinsichtlich der Kompilation buddhistischer Biographien ein ungewöhnlich unproduktives Jahrhundert. Soweit ich es überblicke, sind aus dem 10. Jahrhundert außer dem *SGZ* nur zwei buddhistische Werke mit überwiegend biographischem Inhalt überliefert und allgemein bekannt. Im Jahr 952 legten die beiden Chan-Meister des Klosters Zhaojingsi in Quanzhou (heute Provinz Fujian) Jing und Yun eine Patriarchengeschichte in zwanzig Faszikeln mit dem Titel *Zutang ji* (Sammlung von [Sprüchen] aus der Patriarchenhalle)²⁷ vor. Dieser Text orientiert sich unübersehbar am *Baolin zhuan* (Berichte aus dem Baolin[-Kloster])²⁸, einer genealogischen Zusammenstellung von Viten großer Chan-Meister, zusammengestellt im Jahr 801 von Zhijue.²⁹ Die starke Fokussierung auf Fragen der Genealogie und auf die Aussprüche der Meister sollte für die weitere Chan-Biographik prägend bleiben. Die Chan-Biographie nahm durch diese Schwerpunktsetzung eine spezifische Gestalt an, die sie deutlich von den früheren transdenominationalen Sammelbiographien, aber auch von den Vitensammlungen anderer Schulen unterschied. Insgesamt stellt das *Zutang ji* 253 Personen vor, von denen einige nur namentlich erwähnt werden. Der Schwerpunkt liegt in der Aufstellung legitimer Genealogien und der Wiedergabe unterschiedlicher Lehransätze der Chan-Patriarchen, wobei die Kompilatoren wohl vor allem das *Baolin zhuan* (801) als Quelle genutzt haben. Die hier dargebotene Überlieferungsgeschichte bildet den Standard für kommende Generationen von Chan-Historiographen.³⁰

Im Jahr 910 wurde von Weijin mit dem *Xu baolin zhuan* eine Fortsetzung zum *Baolin zhuan* zusammengestellt. Der Text selbst ist verschollen, wird aber im *Fozu lidai tongzai* (Durchgehende Niederschrift der vergangenen Patriarchen-Dynastien) erwähnt, einem historiographischen Werk des Mönchs Nianchang, fertiggestellt zwischen 1341 und 1344.³¹

²⁷ Der Text ist abgedruckt in YANAGIDA SEIZAN (Hg.): *Sodōshū*. Tokyo 1974. Vgl. P. DEMIÉVILLE: «Le Recueil de la Salle des Patriarches. Tsou-t'ang tsi». *T'oung Pao* 56 (1970), S. 262–286.

²⁸ Die erhaltenen Fragmente des Textes sind abgedruckt bei YANAGIDA SEIZAN (Hg.): *Sōzō yuichin Hōrinden; Dentō gyokueishū*. Kyoto 1975.

²⁹ Bei seiner Aufnahme in den Kanon der Nördlichen Song-Dynastie im Jahr 998 fehlten bereits zwei Bände des ursprünglich zehnbändigen Werkes. Kaiser Daozong (1032–1101) von Liao ließ den Text verbrennen, weswegen er in den späteren Kanon-Bibliotheken nicht mehr auftaucht. PHILIP B. YAMPOLSKY: *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-Huang Manuscript*. New York 1967, S. 52.

³⁰ MIZUNO KŌGEN (Hg.): *Shin Butten kaidai jiten*. 2. Aufl., Tokyo 1968, S. 213–214.

³¹ T49, no. 2036, S. 551a27–551a29.

Das *Song Gaoseng zhuan*: Der Text und sein Autor

Als positives Signal für die öffentliche Rehabilitierung des buddhistischen Ordens (Saṅgha) muß der Auftrag des Song-Kaisers Taizong (r. 976–997) im Jahr 982 an den gelehrten Tiantai-Mönch, Ordensregel-Experten, Autor und hochrangigen Kleriker Zanning 贊寧 (919–1001 oder 1002) betrachtet worden sein, eine Sammlung von Biographien herausragender Mönche anzufertigen. Abgeschreckt von der Herrschaft und den Machtkämpfen der Kriegsherren des 10. Jahrhunderts, die sich allein auf die militärische Stärke als Basis ihrer entsprechend kurzlebigen Herrschaft verließen, war Taizong entschlossen, seine Herrschaft auf den Prinzipien der klassischen Bildung zu gründen. Unklar war jedoch, was zum Kernbestand des chinesischen «Bildungskanons» zu zählen hatte, an dem sich die Beamtenschaft orientieren sollte.³² Taizongs Auftrag an Zanning kann vor diesem Hintergrund wohl durchaus als Indiz dafür gewertet werden, daß der Kaiser zu diesem Zeitpunkt zumindest dafür offen war, den Buddhismus als unverzichtbaren Teil der chinesischen Gelehrsamkeit zu betrachten. Und Zanning beteiligte sich vom buddhistischen Standpunkt aus aktiv an der Diskussion um die «Kanonisierung» bestimmter Kulturgüter.

Zanning hatte bereits früher als «Ordensleiter» im Wuyue-Reich eine Stellung als «quasi-Beamter zur Kontrolle des Saṅgha eingenommen».³³ Nachdem sich Zhongyi (regierte 948–978) im Jahr 978 der Herrschaft der Song unterworfen hatte, beauftragte dieser Zanning damit, dem Kaiser Taizong zum Zeichen seiner Unterwerfung ein Reliquiar zu überbringen. Der Kaiser scheint von Zanning tief beeindruckt gewesen zu sein und soll ihn siebenmal täglich vorgeladen haben. In Anerkennung seiner großen Gelehrsamkeit wurde Zanning von Taizong der Ehrentitel *Tonghui Dashi* («Großmeister Durchdringende Weisheit») verliehen.³⁴ Zanning wurde sogleich in die oberste Spitze der Mönchselite der Song-Hauptstadt Kaifeng aufgenommen und machte eine steile klerikale Karriere. Schließlich wurde er im Alter von etwa 59 Jahren sogar als Historiker an die renommierte Hanlin-Akademie berufen, eine Bastion der konfuzianischen Orthodoxie³⁵, was ein außergewöhnliches Privileg für einen buddhistischen Mönch war. Im Jahr 982 wurde er vom Kaiser damit beauftragt, u.a. eine Sammlung von Biographien herausragender Mönche sowie eine kurze Geschichte des buddhistischen Ordens zusammenzustellen.³⁶ Assistentiert von dem Mönch Zhilun begann er

³² ALBERT WELTER: «A Buddhist Response to the Confucian Revival: Tsan-ning and the Debate over Wen in the Early Sung». In: PETER N. GREGORY / DANIEL A. GETZ (Hg.): *Buddhism in the Sung*. Honolulu 2002, S. 21–22.

³³ HELWIG SCHMIDT-GLINTZER: *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*. Wiesbaden 1982, S. 9.

³⁴ T49, S. 397c; S. 461b.

³⁵ Albert A. DALIA: «The «Political Career» of the Buddhist Historian Tsan-ning». In: DAVID W. CHAPPELL (Hg.): *Buddhist and Taoist Practice in Medieval Chinese Society: Buddhist and Taoist Studies*. Honolulu 1987, S. 167.

³⁶ Der Text wurde als *Dasong sengshi lie* 大宋僧史略 (T54, no. 2126) publiziert. Im Vorwort zu diesem Text gibt Zanning lediglich an, der Kaiser habe ihn im 3. Jahr der Regierungsdevise Taiping Xingguo (976–984), also 978 zu einer Audienz einbestellt, ihm befohlen, sich im Tianshousi niederzulassen und diverse Texte zu verfassen, unter anderem eine Geschichte des buddhistischen Ordens und das *Song gaoseng zhuan* (T54, no. 2126, S. 234a13–234a16). Es ist aber aus diesen Angaben nicht unbedingt zu schließen,

mit der Arbeit im Xiangfu-Kloster von Hangzhou und konnte im Jahr 988 dem Kaiser seine «Song-Ausgabe von Biographien herausragender Mönche», das SGZ, präsentieren. Das SGZ ist die erste Sammlung von Mönchsbiographien, die im kaiserlichen Auftrag kompiliert und veröffentlicht wurde.

In 30 Faszikeln beschreibt Zanning, laut Vorwort, Leben und Werk von 533 Mönchen (zuzüglich mehr als 130 Zusatzbiographien), die überwiegend in der Zeit zwischen 645 und 988 gestorben waren und in zehn Kategorien eingeteilt sind. Nach der Fertigstellung wurde das Werk auf kaiserlichen Befehl hin quasi kanonisiert. Der Text beginnt mit einer «Denkschrift an den Kaiser» bzw. einer Petition, in der Zanning in blumiger Sprache sein Vorhaben erläutert, und der «Antwort (des Kaisers) auf den Antrag», in der der Kaiser Zanning mit dem Ehrentitel *Tonghui Dashi* anredet und ihm den Auftrag erteilt, sich in dem Tempel Tianshousi niederzulassen, wo er die purpurne Mönchsrobe als Ehrenzeichen tragen und eine Sammlung von Biographien herausragender Mönche in 30 Bänden kompilieren solle.³⁷ Es folgt ein Vorwort Zannings und ein grobes Inhaltsverzeichnis, gegliedert nach den zehn Kategorien von Mönchen, deren Viten im Text dargestellt werden.

Quellen und Vorbilder

Für Zanning waren die formalen Regeln zur Zusammenstellung einer Sammlung von Mönchsbiographien durch das Beispiel zweier früherer Vitensammlungen vorgegeben. Mutmaßlich schon im Jahr 519 hatte der gelehrte Mönch Huijiao (497–554) sein *Gaoseng zhuan* (T50, no. 2059) – auch bekannt als *Liang gaoseng zhuan* – veröffentlicht, welches zum Prototyp der ostasiatischen Sammlungen buddhistischer Mönchsbiographien werden sollte. Seinem Beispiel folgte 645 Daoxuan (596–667) mit seinem *Xu gaoseng zhuan* (Fortsetzung zu den Biographien herausragender Mönche; T50, no. 2060) – auch als *Tang gaoseng zhuan* bekannt. Zwar hatte schon vor Huijiao der Mönch Baochang (Daten unbekannt) mit seinem 514 fertiggestellten *Mingseng zhuan* 名僧傳 eine Sammlung von «Biographien Namhafter Mönche» veröffentlicht, doch dieser Text wurde sowohl von Huijiao als auch von Daoxuan unter anderem dafür kritisiert, daß er als Auswahlkriterien die Berühmtheit (*ming* 名) und nicht die Größe (*gao* 高) der dort porträtierten Mönche gewählt habe. Wegen der negativen Kritik an Baochangs Werk fand dieses keine Nachahmer und geriet weitgehend in Vergessenheit.³⁸ Heute existieren nur noch Fragmente des ursprünglich dreißigbändigen Werkes in Japan.³⁹

daß der Auftrag bereits im Jahr 978 und nicht erst 982 erfolgte, wie es das Vorwort zum *Song gaoseng zhuan* behauptet (T50, no. 2061, S. 709a07–709a08).

³⁷ T50, no. 2061, S. 709b10–709b19.

³⁸ Der Text wird zwar immer wieder in späteren Werken erwähnt, fehlt aber z.B. in der zwischen 1735 und 1738 fertiggestellten chinesischen Druck-Ausgabe des gesammelten buddhistischen Schrifttums.

³⁹ Der japanische Mönch Sōshō (1202–1278) vom Tempel Kasagidera hat Baochangs Register, wichtige Passagen, Erklärungen usw. zusammengefaßt und daraus eine einbändige Schrift mit dem Titel *Meisōden shō* («Auszüge aus den Biographien namhafter Mönche») erstellt. Seine Arbeit basiert auf einer Kopie des *Mingseng zhuan*, welche damals in der Bibliothek des Tōnan'in, eines Sub-Tempels des Tōdaiji von Nara, aufbewahrt wurde

Es ist offenkundig, daß bereits Huijiao nach Kräften versuchte, den Maßgaben des Großhistoriographen Sima Qian zu folgen, auch wenn sich erst Zanning explizit zur Vorbildfunktion Sima Qians und Chen Shous (233–297), des Autors der *Geschichte der Drei Reiche* (*Sanguo zhi*), bekennt.⁴⁰ Indem Huijiao und seine Nachfolger ihren Viten den Gattungsbegriff *zhuan* 傳 zuwiesen – und nicht etwa den der «Basis-Annalen» oder «Erbhäuser» –, vermieden sie es, der Anmaßung beschuldigt zu werden, denn unter der Rubrik der «Aneinandergereihten Biographien» (*liezhuan* 列傳) wurden in der weltlichen Historiographie die kaiserlichen Untertanen behandelt,⁴¹ zu denen sich die chinesischen Mönche zählten, seit sie jeden Anspruch auf vollständige Autonomie von oder gar Superiorität des Ordens über die weltliche Macht aufgegeben hatten.⁴² Zum Verdruß der Buddhisten wurden buddhistische Mönche – und erst recht Nonnen – in der weltlichen Historiographie aber nur in höchst seltenen Ausnahmen als erinnerungswürdige Untertanen mit eigenen Biographien gewürdigt.⁴³ Huijiao und seine Nachfolger übernahmen aus der weltlichen Historiographie nach Sima Qians Modell lediglich den fünften der fünf Hauptteile. Erst über 300 Jahre nach Fertigstellung des *SGZ* wagten es buddhistische Autoren, gleichsam eine parallele Geschichtsschreibung zur säkularen zu kreieren, indem sie alle fünf Abteilungen der «orthodoxen Historiographie» übernahmen und z.B. die Biographien der indischen Patriarchen als «Basis-Annalen» (*benji* 本紀) bezeichnen, womit sie diese praktisch mit den Kaisern gleichsetzten.⁴⁴ Für diese unangemessene Gleichsetzung der Patriarchen mit den weltlichen Herrschern, diese «Selbstbeweihräucherung» der Buddhisten und ihre Anmaßung, wurden sie denn auch von Ji Yun in dessen kommentierender Übersicht über die in den «Vier Abteilungen» enthaltenen Texte scharf kritisiert.⁴⁵

(ZZ-X77, no. 1523, S. 362c15–c17).

⁴⁰ «If [the Song Biographies] contains admirable and accurate accounts, this is because I have imitated Chen Shou. And if it includes egregious errors and misinterpretations of scripture, then I have done a disservice to Sima Qian» (T50, no. 2061, S. 709a29–709b02; zitiert nach JOHN KIESCHNICK: *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*. Honolulu 1997, S. 6–7.

⁴¹ GOCH, a.a.O (siehe Anm.10), S. 93.

⁴² Zum Streit um das Verhältnis des Saṅgha zur weltlichen Macht siehe LEON HURVITZ: «Render unto Caesar» in Early Chinese Buddhism: Hui-yüan's Treatise on the Exemption of the Buddhist Clergy from the Requirements of Civil Etiquette». *Sino-Indian Studies* (Liebenthal Festschrift) 5, no. 3–4 (1957), S. 81–114.

⁴³ Das ist durchaus nicht selbstverständlich, denn immerhin haben (viel später) buddhistische Werke in Kaiser Qianlongs *Umfassender Bibliothek der Vier Schätze* (*Siku quanshu*) von 1772–1782 ihren Platz in der Abteilung „Philosophen“ (*zi* 子) gefunden.

⁴⁴ Im *Shimen zhengtong* (Die legitime Erbfolge des Śākya-Klans), das zwischen 1195 und 1214 von dem Laien Wu Keji (1140–1214) begonnen und von dem Mönch Zongjian 1237 fertiggestellt worden war, wird das Einteilungsschema nach Sima Qian fast vollständig übernommen. Auch der Tiantai-Mönch Zhipan (um 1220–1275) orientierte sich in seinem gut 50 Jahre später verfaßten *Fozu tongji* (Genealogische Aufzeichnungen über die Buddhas und Patriarchen, 1269) an diesem Prinzip der „orthodoxen Historiographie“.

⁴⁵ *Siku quanshu zongmu*; Bd. 145, S. 16–17; nach der digitalisierten Wenyuange-Ausgabe des *Siku quanshu* (Version 3.0), herausgegeben von Digital Heritage Publishing Limited, 2006.

Bei aller Orientierung am Vorbild Sima Qians konnten sich Huijiao und seine Nachfolger bei ihrer praktischen Arbeit jedoch nur bedingt an die Methoden der Hofhistoriographen halten, da sie wohl kaum Zugriff auf die in den staatlichen Archiven verwahrten Quellen hatten. Welche Quellen verarbeiteten also die Kompilatoren buddhistischer Vitensammlungen? Zanning nennt in seinem Vorwort folgende Quellengattungen:

Einige (Berichte) beruhen auf Totenklagen (*lei* 誄 und [Grab]inschriften *ming* 銘), einige können sich auf überlieferte Berichte *jizhi* 記志 berufen, andere wieder stützen sich auf Informationen königlicher Gesandter *yuxuan zhi shizhe* 輶軒之使者, oder sie sind durch alte Leute *qijiu zhi xianmin* 耆舊之先民 auf uns gekommen. Auch habe ich verschiedene Sūtras *jing* 經 und Abhandlungen *lun* 論 sorgfältig untersucht und verglichen und habe wie bei Geschichtsbüchern *shishu* 史書 dies Werk zusammengestellt...⁴⁶

Shinohara Kōichi⁴⁷ hat auf überzeugende Weise gezeigt, daß die buddhistischen Hagiographen aber vor allem auf zwei Arten von Quellen zurückgriffen, nämlich auf Grabinschriften und auf Wunderberichte. Die Gattungsregeln der verwendeten Quellen mußten natürlich den Charakter der buddhistischen Biographik entscheidend prägen. So sind Grabinschriften ihrem Wesen nach idealisierende, panegyrische Texte, in denen die Leistungen und Verdienste des Verstorbenen festgehalten werden sollen. Die Hinterbliebenen – im Falle buddhistischer Mönche gewöhnlich deren Ordensbrüder und Schüler – dürften kaum negative Aspekte der Persönlichkeit des Verstorbenen, dessen Fehlverhalten und Mißerfolge niedergeschrieben haben. Das dem professionellen Schreiber vorgelegte Material enthielt also ausschließlich positive Angaben, die vom Schreiber wiederum in eine wohlklingende, den literarischen Normen entsprechende Form gebracht wurden. Zum zweiten mag die Tatsache, daß in den meisten Fällen ein Beamter die Grabinschriften verfaßte,⁴⁸ deren Charakter insofern geformt haben, als dieser sich naheliegenderweise vor allem für die Beziehungen des verstorbenen Mönches oder der Nonne zu Angehörigen des Hofes interes-

⁴⁶ T50, no. 2061, S. 709c22–709c25. Ich weiche hier bezüglich der Einteilung der von Zanning genannten Quellen leicht von SCHMIDT-GLINTZER, a.a.O. (vgl. Anm. 33), S. 9 ab, an dessen Übersetzung ich mich ansonsten gehalten habe. Einem persönlichen Hinweis W. Schamonis folgend, interpretiere ich abweichend von Schmidt-Glitzner z.B. *lei* und *ming* als unterschiedliche Gattungen. Tatsächlich tauchen *lei* und *ming* nirgendwo im *Song gaosen zhuan* zusammen auf. In einigen Fällen gibt Zanning explizit an, daß seine Informationen von einer bestimmten Grab- bzw. Stūpa-Inschrift (*taming* 塔銘) stammen. Zur Bedeutung der Stūpa-Inschriften als Quellenmaterial siehe SHINOHARA KOICHI: «Two Sources of Chinese Buddhist Biographies: Stupa Inscriptions and Miracle Stories». In: PHYLLIS GRANOFF / SHINOHARA KOICHI (Hg.): *Monks and Magicians: Religious Biographies in Asia*. Oakville 1988, S. 119–228.

⁴⁷ SHINOHARA, a.a.O.

⁴⁸ In vielen Fällen geben die Hagiographen Grabinschriften als ihre Quelle an und nennen sogar explizit den Namen des verantwortlichen Verfassers, vor allem dann, wenn dieser ein namhafter Schreiber war und damit das Prestige des Protagonisten weiter zu erhöhen versprach.

sierte.⁴⁹ Am unkritisch panegyrischen Charakter der buddhistischen Mönchsviten wurde mitunter sogar innerhalb des Ordens Kritik geübt.⁵⁰ In vielen Mönchsviten fehlt jedoch jeglicher Hinweis auf eine zugrundeliegende Grabinschrift, und der Herausgeber gibt zudem an, daß die Todesumstände und -daten des Protagonisten unbekannt seien. In diesen Fällen muß wohl auf andere Informationsquellen zurückgegriffen worden sein, und dabei dürfte es sich überwiegend um Wunderberichte gehandelt haben, die entweder mündlich oder schriftlich in Umlauf waren.

Die Kompilatoren der Vitensammlungen geben oft selbst ihre Quellen an – wenn auch mitunter auf etwas stereotype Weise –, und der Anteil der Sammlungen von Wundergeschichten ist in der Tat beachtlich. In vielen Fällen wurden Wundergeschichten gleichsam im Gewand einer Biographie niedergeschrieben, insofern konkrete Angaben über Orte und Zeiten, sowie die Herkunft des wunderwirkenden Protagonisten gemacht werden. Die quasi-biographische Form zahlreicher Wundergeschichten diente dem Zweck, sie «offizieller» und glaubwürdiger erscheinen zu lassen und erleichterte damit zugleich deren Aufnahme in religiöse Vitensammlungen, die ja als Geschichtswerke nach dem Vorbild der Standardhistoriographie ernstgenommen werden wollten.⁵¹ Der spezifische Charakter und Zweck beider Quellenarten – Grabinschriften und Wunderberichte – drückte der buddhistischen Hagiographie Ostasiens zweifellos ihren Stempel auf. Das Ergebnis sind «standardisierte Biographien», die, wie Ulrich Goch konstatiert, «nicht das Individuum an sich [beschreiben], sondern als Teil eines übergeordneten Ganzen, d.h. als Träger bestimmter Funktionen in einem größeren sozialen Verband.»⁵² Bei aller Standardisierung gibt es zwischen den einzelnen Biographien allerdings deutliche Unterschiede, was damit zusammenhängen dürfte, daß die Kompilatoren auf Quellen unterschiedlichen Charakters zurückgreifen mußten. Da chinesische Biographen und Historiographen, wie gesagt, nichts Neues schaffen, sondern Altes überliefern wollten und sich weniger als Autoren denn als «Komponisten» verstanden, waren sie in hohem Maße von dem ihnen zur Verfügung stehenden Material abhängig. Die Quellentreue der Kompilatoren konnte so weit gehen, daß zwei sich widersprechende Berichte hintereinander wiedergegeben, mitunter auch kritisch diskutiert wurden; auch das kennen wir allerdings schon von Sima Qian.⁵³

Formaler Aufbau und Auswahl der Protagonisten

Zanning bekennt sich ausdrücklich zu Huijiaos Vorbild, Mönche als Protagonisten auszuwählen, die wahre Leistungen vollbracht, aber ihr Licht unter den Scheffel gestellt haben und deshalb möglicherweise nicht berühmt geworden

⁴⁹ SHINOHARA, a.a.O., S. 122.

⁵⁰ WOLFGANG SCHAMONI: «Weibliche Autobiographie vs. Männliche Biographie? Die japanischen «Hofdamentagebücher» des X./XI. Jahrhunderts». In: WALTER BERSCHIN / WOLFGANG SCHAMONI (Hg.): *Biographie – «So der Westen wie der Osten»?* Heidelberg 2003, S. 66.

⁵¹ SHINOHARA, a.a.O., S. 131.

⁵² GOCH, a.a.O (vgl. Anm.10), S. 93.

⁵³ Zum Beispiel in seinem Bericht über Laozi.

sind. Ebenso bezieht er sich auf Daoxuan, der daran anschließend die wahre Größe und nicht den Ruhm zum Kriterium seiner Auswahl gemacht habe.⁵⁴

Er folgt den vorangegangenen *Gaoseng zhuan* auch darin, daß er die Mönche in zehn Kategorien entsprechend ihrer Haupttätigkeit bzw. ihren besonderen Neigungen und Leistungen einteilt. In der Tradition der Vinaya-Schule Daoxuans stehend, folgt Zanning in seiner Einteilung dem *Xu gaoseng zhuan*. Als Kind der Song-Zeit erweitert er allerdings die Liste der Mönche, die unter der Kategorie «Meditierer» abgehandelt werden, um Chan-Mönche, ungeachtet der Frage, ob diese sich wirklich intensiv mit Meditation beschäftigt haben. Bei den zehn Gruppen von Mönchen handelt es sich also um folgende:

1. Übersetzer (*yijing* 譯經; 32+12 Pers.)
2. Exegeten (*yijie* 義解; 72+22 Pers.)
3. Meditierender (*xichan* 習禪; 103+29 Pers.)
4. Spezialisten für die Ordensregeln (*minglü* 明律; 58+10 Pers.)
5. Verteidiger des Dharma (*hufa* 護法; 18+1 Pers.)
6. Wundertäter (*gantong* 感通; 89+23 Pers.)
7. Leibentsager (*yishen* 遺身; 22+2 Pers.)
8. Rezitatoren (*dusong* 讀誦; 42+8 Pers.)
9. Wohltäter (*xingfu* 興福; 50+6 Pers.)
10. Verdienstvolle Prediger unterschiedlicher Couleur (*zake shengde* 雜科聲德; 45+12 Pers.)

Die Kategorien der Exegeten, Spezialisten für die Ordensregeln und Wundertäter (unter der Rubrik «Numinose Wirkmächte») nehmen im Vergleich zum *Xu gaoseng zhuan* zahlenmäßig ab, während alle anderen zunehmen. In der Tendenz sind die einzelnen Biographien im *SGZ* kürzer als die in den vorangegangenen *Gaoseng zhuan*.

Wie Huijiaos und Daoxuans Werke enthält das *SGZ* Kommentare (*lun* 論) im Anschluß an einige Kategorien von Protagonisten. An manche Biographien hängt Zanning wie Daoxuan «Korollarien» (*xi* 系)⁵⁵ an, in denen er Punkte aufgreift und diskutiert, die ihm in der jeweiligen Biographie bedeutsam oder problematisch erscheinen.

Motive des Kompilatoren und Funktion des Textes

Wie Schmidt-Glitzler zweifellos zu Recht feststellt, spielte bei der Zusammenstellung des *SGZ* wohl «weniger gläubige Kontemplation eine Rolle als vielmehr die Absicht, das Panorama eines förderungswürdigen Buddhismus zu zeigen.»⁵⁶ Allerdings dürfte dies ebenso auf die Werke Huijiaos und Daoxuans zutreffen. Anders als Huijiao und Daoxuan arbeitete Zanning jedoch in kaiserlichem Auftrag. Wie bereits erwähnt, war es Zanning wohl vor allem darum gegangen, in

⁵⁴ T50, no. 2061, S. 709c06–709c07; vgl. auch S. 899c26–899c28.

⁵⁵ Diese Kommentare übernehmen eine sehr ähnliche Funktion wie in früheren buddhistischen Vitensammlungen und weltlichen Biographien die «Würdigungen» (*zan* 贊). Die Unterschiede zwischen den Kommentarformen «Korollarium» (*xi*), «Würdigung» (*zan*) und «Erörterung» (*lun*) sind oft vage.

⁵⁶ SCHMIDT-GLITZER, a.a.O. (vgl. Anm. 33), S. 9.

einer Zeit, in der die Grundlagen der chinesischen Kultur neu definiert werden sollten, den Buddhismus als integralen, nützlichen und förderungswürdigen Teil dieser Kultur vorzustellen. Dabei setzte Zanning jedoch nicht auf Konfrontation mit den Konkurrenten Konfuzianismus und Daoismus, die ihrerseits darum bemüht waren, ihre Stellung als dominierende Denkrichtungen Chinas zu erlangen bzw. zu behaupten. Vielmehr war Zanning um einen Ausgleich und eine Annäherung vor allem zwischen Buddhismus und Konfuzianismus bemüht⁵⁷ und vertrat nachdrücklich den Standpunkt der Interdependenz von Buddha-Dharma und weltlichem Gesetz. Diese Position bringt Zanning noch deutlicher in seinem *Da song sengshi lüe* (Kurze Geschichte des buddhistischen Ordens aus der Großen Song[-Dynastie]) zum Ausdruck, welches zugleich dafür eintritt, den Buddhismus in den offiziellen chinesischen Bildungskanon zu integrieren.⁵⁸ Teilweise ist Zannings Haltung wohl damit zu erklären, daß er sein Werk im Gegensatz zu seinen Vorgängern im kaiserlichen Auftrag kompiliert hat. Außerdem war der Buddhismus nach einer Zeit der Verfolgung und des Niedergangs gerade im Begriff, sich unter kaiserlicher Protektion neu zu entfalten; Grund genug, den gegenseitigen Nutzen guter Beziehungen zwischen Staatsmacht und Saṅgha herauszustreichen.

Wirkung und Rezeption

Als einziges der verschiedenen *Gaoseng zhuan* hat es Zannings Werk geschafft, in die «Sämtlichen Schriften der Vier Speicher» (*Siku quanshu* 四庫全書), also gleichsam in den kaiserlichen Kanon und die Bibliotheken des Palastes aufgenommen zu werden, welcher im Auftrag des Kaisers Qianlong zwischen 1772 und 1782 zusammengestellt worden war. Es ist hier unter der «Abteilung Philosophen» (*zibu* 子部), «Kategorie Buddhisten» (*Shijia lei* 釋家類) aufgeführt. Ferner findet es sich in allen großen Drucksammlungen des buddhistischen Schrifttums und gilt bis heute als wichtiges Referenzwerk. Gleichwohl wurde immer wieder bemängelt, daß das Werk einige historische Ungenauigkeiten enthalte. Wie bereits erwähnt, waren im Chaos der «Fünf Dynastien» (907–960) viele buddhistische Schriften verlorengegangen,⁵⁹ was die Arbeit Zannings zum

⁵⁷ Zanning hat zwei Arbeiten über die Gespräche des Konfuzius verfaßt, was sein Interesse auch am Konfuzianismus verdeutlicht. WELTER, a.a.O., S. 35. Offenbar war ihm aber auch an einer friedlichen Koexistenz mit dem Daoismus gelegen. Laut Vorwort zum *Sengshi lüe* (T54, no. 2126, S. 234a16–234a17) und *Fozu tongji* (T49, no. 2035, S. 400b26–400b28) verfaßte Zanning im Jahr 990 abermals in kaiserlichem Auftrag gemeinsam mit dem daoistischen Priester Han Deshun das «synkretistische» *Sanjiao shengxian lu* (Bericht über Heilige und Weise der Drei Lehren). Sein Teil der Arbeit umfaßte 50 Faszikel und trug den Titel *Jiuling shengxian lu* (Bericht über Heilige und Weise vom Geierberg).

⁵⁸ WELTER, a.a.O., S. 45–47.

⁵⁹ Interessanten Aufschluß über einige der offenbar im 9. oder 10. Jahrhundert verlorengegangenen Texte liefern zwei Verzeichnisse der von Saichō (767–822; Gründer der einflußreichen Tendai-Schule des japanischen Buddhismus) im Jahr 805 von China nach Japan gebrachten Schriften. Im *Dengyō daishi shōrai taishū roku* (T55, no. 2159, S. 1056a21–1056b12) lassen sich mindestens sieben verlorengegangene Einzelvitien oder Vitensammlungen identifizieren. Drei weitere Titel erwähnt das *Dengyō daishi shōrai esshū roku* (T55, no. 2160, S. 1059a05; S. 1059a13; S. 1059b17).

einen besonders wichtig, zum anderen aber auch schwierig machte. Es ist daher verständlich, daß der Text einige Fehler aufweist.⁶⁰ Doch damit nicht genug: «Zannings zum Teil bis zur Anbiederung reichende Unterwerfung unter die Huld des Herrschers, eine zweifellos geschickte Weise, sich der Gunst zu versichern, brachte ihm manche Kritik ein.»⁶¹ Im Kommentar zur Biographie Zongmis (780–841) antizipiert Zanning die Kritik an seiner vorbehaltlosen Befürwortung autokratischer Verhältnisse und erwidert: «[Buddha] vertraute das Gesetz der Lehre (*jiaofa*) Königen und Ministern an. Wenn man mit Königen und Ministern keinen Umgang pflegt, wie kann man dann die Religion zur Darstellung bringen?»⁶²

Kritik am *SGZ*, wie an seinen beiden Vorgängern, wurde auch von einem sektarischen Standpunkt aus geübt. So kritisierte der Chan-Mönch Huihong Juefan (1071–1128), Zannings Stil sei unbeholfen, und als Anhänger der Vinaya-Schule habe er Materialien über die Chan-Schule unberücksichtigt gelassen, ob bewußt oder unbewußt. Er warf damit Zanning ebenso wie Daoxuan vor, sie hätten den Chan-Mönchen nicht den ihnen zukommenden Stellenwert eingeräumt.⁶³ Dabei war es gerade Zannings ökumenische Haltung, die ihn dazu veranlaßte, auch über berühmte Chan-Mönche zu schreiben, obwohl er zumindest für die radikaleren, ikonoklastischen Vertreter dieser Bewegung wenig Sympathie empfand.⁶⁴

Mit seinem ökumenischen Anspruch eignet dem *SGZ* tatsächlich fast etwas Anachronistisches. Der Buddhismus der Song-Zeit war nämlich durch eine – zumindest auf der Ebene des doktrinären und historiographischen Diskurses – ausgeprägt sektiererische Haltung geprägt, vor allem von Seiten des Chan-Ordens und in Reaktion darauf später auch von dem wiedererstarkten Tiantai-Orden. Der bereits in der Kritik an Zannings Mönchsviten deutlich gewordene Anspruch der Chan-Bewegung auf Eigenständigkeit und Überlegenheit brachte seinerseits ganz neue und unverwechselbare Genres der hagiographischen Literatur hervor, von denen bereits kurz die Rede war.

Zum Charakter der einzelnen Biographien

Eine standardisierte religiöse Biographie in den *Gaoseng zhuan* ist idealtypisch eine Kombination aus einem knappen Biogramm und einer oder mehreren erbaulichen Erzählungen, die in das Biogramm eingearbeitet sind. Das meist ziemlich trockene Biogramm weist in der Regel folgende Merkmale auf: (1) Die Person bzw. Vita des Protagonisten bildet den Kern des Textes. (2) Der Text folgt einer absoluten Chronologie und er enthält eine lineare Aneinanderreihung von Daten. (3) Dabei ist es das Ziel des Textes, die Meriten des Protagonisten aufzuzeigen, um damit seine Nachahmungs- und/oder Verehrungs- bzw. Erinne-

⁶⁰ MIZUNO, a.a.O. (vgl. Anm. 30), S. 228.

⁶¹ SCHMIDT-GLINTZER, a.a.O. (vgl. Anm. 33), S. 9.

⁶² T50, no. 2061, S. 743a11–743a12; zit. nach SCHMIDT-GLINTZER, a.a.O., S. 10.

⁶³ MIZUNO, a.a.O., S. 227–228. In seinem *Linjian lu* (ZZ-X87, no. 1624, S. 246b03–05); siehe auch KIESCHNICK, a.a.O. (vgl. Anm. 40), S. 13.

⁶⁴ KIESCHNICK, a.a.O., S. 130–135.

rungswürdigkeit zu belegen; dementsprechend werden Tugenden und Leistungen explizit aufgezählt.⁶⁵

Nicht selten nehmen allerdings wundersame Episoden aus dem Leben des Protagonisten einen breiteren Raum ein als biographische Daten. In der Regel können wir in diesen Fällen davon ausgehen, daß dem «Komponisten» bei seiner Arbeit nur oder überwiegend Wunderberichte zur Verfügung standen. Bei Biographien dieses Typs kann das Moment der Verehrungswürdigkeit des Protagonisten gegenüber einer allgemein erbaulichen Moral zurücktreten, da der ursprüngliche Zweck der Erzählung z.B. der Nachweis der Wirksamkeit einer bestimmten religiösen Praxis, eines Textes oder des karmischen Kausalgesetzes ist.

Erbauliche Erzählungen weisen im Gegensatz zum klassischen Biogramm in der Regel folgende Merkmale auf: (1) Eine relative Chronologie dominiert vor einer absoluten. (2) Die Geschichten weisen oft eine komplexe narrative Struktur auf und folgen den Regeln einer universalen narrativen Grammatik.⁶⁶ (3) Den Kern des Textes bildet eine Episode oder mehrere Episoden, die das Ziel haben, die Wirksamkeit einer bestimmten Praxis oder Tugend, eines religiösen Konzepts etc. exemplarisch zu demonstrieren. (4) Die Tugenden und Leistungen des Protagonisten werden eher implizit bzw. exemplarisch anekdotenhaft veranschaulicht.

Beispiel

Nachfolgend möchte ich anhand der Übersetzung einer relativ kurzen Biographie aus dem SGZ den Charakter eines bestimmten Typs buddhistischer Biographien des 10. Jahrhunderts exemplarisch vorstellen.

Biographie des Xiongjun 雄俊 aus der Präfektur Chengdu in der Tang (-Dynastie):

Shi Xiongjuns weltlicher Familienname war Zhou; er war ein Mensch aus Chengdu. Er war geschickt in der Lehre, aber ohne Zucht und Praxis. Das ihm von den Gläubigen entgegengebrachte Vertrauen nutzte er auf illegitime

⁶⁵ Vergleiche auch TRAUZETTELS kritische Beschreibung des *liezhuan*-Genres innerhalb der chinesischen Historiographie: «Alle Wesensmerkmale finden sich hier wie dort: chronologischer Ablauf, fast ausschließliche Beschränkung auf das Geschehen innerhalb der Beamtenhierarchie, Markierung durch Ereignisse, die oft von geringer Tragweite sind, Belebung durch (zum Teil wohl erfundene) Dialoge, Auszüge aus Memoranden und Einschlebung von Anekdoten mit pädagogischer Pointe.» Einem gewissen Vergleich mit den *vitae* des europäischen Mittelalters halten die besten Beispiele vielleicht noch stand, doch fehlt auch diesen die Fähigkeit, den Personen Tiefendimensionen zu verleihen. Die überzeugendsten Leistungen in der *liezhuan*-Gattung sind bemerkenswerterweise in den Anfängen gelungen, nämlich im Biographien-Teil des *Shiji*. Später gerieten die Biographien mehr und mehr zu schematischen Abrissen von Karrierestationen von hohen Beamten, die nur durch eingestreute Anekdoten etwas aufgelockert wurden.» TRAUZETTEL: *Die chinesische Geschichtsschreibung* (vgl. Anm. 9), S. 85–86.

⁶⁶ Siehe hierzu auch FRIEDER SCHÜLEIN / JÖRN STÜCKRATH: «Erzählen». In: HELMUT BRACKERT / JÖRN STÜCKRATH (Hg.): *Literaturwissenschaft. Ein Grundkurs*. Reinbek 1997, S. 57–58, und WERNER KAHL: *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting. A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective*. Göttingen 1994, S. 45.

Weise aus. Außerdem war er betrügerisch und ausschließlich von materiellen Dingen besessen. Auch handelte er den Schriften zuwider, legte weltliche Kleider an und trat in den Militärdienst ein. Um Schwierigkeiten zu entgehen, nahm er wieder den Lebenswandel eines schwarzgekleideten (Mönchs) auf. Während der Regierungsdevise Dali (766–780)⁶⁷ verstarb er plötzlich und ging ins Jenseits ein. Er sah (dort) den König (der Unterwelt), der ihn schalt und schließlich in die Hölle führte. (Xiong)jun protestierte lautstark dagegen und sprach: «Wenn ich (wörtl.: Xiongjun) in die Hölle komme, dann haben alle Buddhas der drei Zeiten⁶⁸ gelogen! Einstmals habe ich im Sūtra der Meditation (über den Buddha des Unermeßlichen Lebens)⁶⁹ gelesen, daß die Angehörigen der niedrigsten Kategorie des niedrigsten Geburtsranges die fünf schwersten Vergehen⁷⁰ begehen und (doch) die Hingeburt (in Amituos Reinem Land) erlangen werden, wenn sie zehnmal (des Buddhas) gedenken. Ich (wörtl.: [Xiong]jun) habe zwar Sünden begangen, aber ich habe mich nicht der fünf schwersten Vergehen schuldig gemacht; und wenn wir über meine (Praxis der) Vergegenwärtigung des Buddha⁷¹ sprechen, so kann man die Zahl (der von mir praktizierten Anrufungen) gar nicht erfassen. Wenn man den Worten des Buddha glauben kann, muß ich dann nicht trotz meines plötzlichen Todes zurückkehren können?» Xiongjun gab folgende Rede weiter: «Wenn ihr (ich?) Mönche oder Laien in der Stadt seht, berichtet ihnen, daß ich bereits die Hingeburt (in Amituos Reinem Land) im Westen erlangt habe.»⁷² Nachdem er seine Rede beendet hatte,

⁶⁷ Das *Jingtu wangsheng zhuan* (T51, no. 2071, S. 120b15) und das *Xinxiu wangsheng zhuan* (ZZ-X78, no. 1546, S. 158c20) geben das Sterbedatum Xiongjuns exakt mit dem 5. Tag des 2. Monats im Jahr 2 der Regierungsdevise Dali (= 767) an.

⁶⁸ Das heißt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

⁶⁹ *Guan Wuliangshoufo jing* (T12, no. 365); ein zentraler Text der Schule des Reinen Landes und des Amituo-Kultes.

⁷⁰ Die geläufigste Liste dieser «Todsünden» lautet wie folgt: (1) Vatermord, (2) Muttermord, (3) Ermordung eines Erleuchteten (Arhat), (4) das Blut eines Buddha vergießen, (5) Uneinigkeit im buddhistischen Orden herstellen.

⁷¹ Chin. *nianfo* 念佛 (Jap. *nenbutsu*); dabei handelt es sich um eine äußerst populäre buddhistische Praxis, die sowohl die Meditation über einen Buddha – gewöhnlich Amituo – als auch das bloße Aussprechen von dessen Namen in der Formel «Namo Amitufo» (etwa: «Verehrung sei dem Buddha Amituo») umfassen kann.

⁷² Diese Passage ist problematisch: Wer ist es, der den Mönchen und Laien in der Stadt von den Vorgängen berichtet? Xiongjun soll ja bereits ins Reine Land entschwunden und eben nicht einfach von den Toten auferweckt worden sein. Offensichtlich hatten schon chinesische Autoren ihre Probleme. So wird dieser Teil der Rede Xiongjuns in einigen späteren Versionen des Textes einfach weggelassen, in anderen ausgeweitet und auf eine Weise interpretiert, die die Version des *Song gaoseng zhuan* nicht ohne weiteres nahelegt. Laut *Jingtu wangsheng zhuan* (T51, no. 2071, S. 120b27–c03) wurde Xiongjun wieder zum Leben erweckt und praktizierte noch über zwei Jahre lang das Nianfo, bevor er am 7. Tag des 3. Monats im Jahr 769 einige Gefährten zu sich rief und ihnen auftrug, den Leuten zu erzählen, daß er Kraft des Nianfo die Hingeburt erlangt habe. Die gleiche Version der Geschichte findet sich im *Xinxiu wangsheng zhuan* (ZZ-X78, no. 1546, S. 159a06–a10). Im Gegensatz zu dieser Version der Geschichte suggeriert das *Song gaoseng zhuan*, Xiongjun sei direkt von der Hölle ins Reine Land eingegangen. Andererseits spricht Zanning in seinem Kommentar von «jemandem, der gewißlich gestorben war, aber wieder zum Leben erwachte». Es ist nicht auszuschließen, daß Zanning selbst unsicher war.

wurde ihm ein Juwelenpodest gereicht und er entschwand (darauf) direkt in den Westen.

Das Korollarium lautet:

In einem Gedanken sich (des Buddhas) erinnern und dann mit dem Körper den Namen des Buddhas auszusprechen, ist keine geringe Sache. In die Hölle hinabzustürzen und wieder zurückzukehren hat zur Ursache, daß man mittels eines starken und guten Geistes Schwäche und Schlechtigkeit transformiert. Aus diesem Grund sollten Praktizierende wissen, daß es besser ist, sich auf den Geist zu stützen, als (nur) mit dem Mund zu rezitieren. (Wer nur) geringe Kraft zur (Erlangung der) Hingeburt (besitzt), sollte dies studieren. (Xiong)juns Worte haben sich im Volk verbreitet. Diese Worte sind eine Mitteilung von jemandem, der gewißlich gestorben war, aber wieder zum Leben erwachte.⁷³

Diese kurze Geschichte ist in mancherlei Hinsicht untypisch für eine Biographie im SGZ, weist aber auch eine Reihe von typischen Merkmalen auf. Ungewöhnlich ist zunächst einmal, daß der Protagonist, der hier der Kategorie der Rezipitatoren (*dusong* 讀誦) zugerechnet wird, keineswegs als leuchtendes Beispiel für alle Buddhisten gelten kann. Seine Geschichte wird offenkundig nicht erzählt, um den Angehörigen des Ordens und den gläubigen Laien einen Verhaltensmaßstab an die Hand zu geben, oder um die Obrigkeit und buddhismusferne Kreise von der moralischen Kraft des Buddhismus zu überzeugen. Der Text ist also keine Hagiographie im strikten Sinne. Vielmehr handelt es sich um eine erbauliche Erzählung, die an einem «historischen» Beispiel in Übereinstimmung mit den Sūtras belegen soll, daß selbst die größten Sünder Aussicht auf Errettung durch Geburt in Amituos Reinem Land haben, wenn sie nur des Buddhas gedenken und/oder seinen Namen aussprechen. Für die einflußreiche Schule des Reinen Landes galt Xiongjun als Musterbeispiel für die «Hingeburt der extrem Schlechten».⁷⁴ Tatsächlich kann man die Geschichte als ein typisches Exempel für das Genre der «Hingeburtsberichte» betrachten. So ist es nicht verwunderlich, daß wir eine Variante der Geschichte in Sammlungen von solchen «Hingeburtsberichten» wiederfinden,⁷⁵ so zum Beispiel schon im *Wangsheng xifang jingtu ruiying zhuan* (Berichte über glückverheißende Zeichen im Zusammenhang mit der Hingeburt in das Reine Land des Westens), das etwa um das Jahr 800 zusammengestellt worden sein soll. Ob Zanning diese Sammlung oder eine andere Quelle als Vorlage genommen hat, ist schwer zu sagen, liegt aber durchaus im Bereich des Möglichen.⁷⁶ Denkbar wäre natürlich auch, daß beide Texte

Möglicherweise hat er den Text so, wie er war, aus einer anderen Quelle übernommen – was unter chinesischen Historiographen ja durchaus üblich war –, ohne ihn vollkommen zu verstehen. Zum Motiv der Rückkehr aus dem Reich der Toten siehe auch STEPHEN F. TEISER: ««Having Once Died and Returned to Life»: Representations of Hell in Medieval China.» *Harvard Journal of Asiatic Studies* 48, no. 2 (1988), S. 433–464.

⁷³ T50, no. 2061, S. 865c02–865c18.

⁷⁴ *Quanxiu jingtu qieyao*; ZZ-X62, no. 1186, S. 414c06.

⁷⁵ T51, no. 2070, S. 106b15–106b23.

⁷⁶ Die im *Wangsheng xifang jingtu ruiying zhuan* enthaltene Version ist mit 118 Schriftzeichen um 47 Zeichen kürzer als die 165 Zeichen umfassende Version des *Song*

sich auf eine gemeinsame dritte Quelle stützen. Wir können wohl jedenfalls mit einiger Sicherheit davon ausgehen, daß die ursprüngliche Quelle des Berichts eher eine Wundergeschichte war als irgendein urkundliches Dokument oder eine Grabinschrift. Diverse weitere Belegstellen in anderen Erzählsammlungen und Sammelbiographien zeugen von der enormen Popularität und Verbreitung der Geschichte, auf die Zanning selbst in seinem Kommentar hinweist. Insbesondere während der Qing-Dynastie war die Geschichte von Xiongjuns Errettung aus der Hölle extrem verbreitet.⁷⁷

Sieht man einmal von dem wenig vorbildlichen Charakter des Protagonisten Xiongjun ab, ist die Geschichte jedoch keineswegs ganz untypisch. Zunächst werden Angaben zur familiären und geographischen Herkunft des Protagonisten gemacht. Es folgt eine Beschreibung seiner Charaktereigenschaften und seines Lebenswandels. Alsdann folgt eine zentrale Episode, die die Bedeutung des Protagonisten bzw. seine Erinnerungswürdigkeit begründet. Damit sind die wesentlichen Kernelemente einer typischen chinesisch-buddhistischen Vita hier gegeben. Natürlich können Biographien im *SGZ* wesentlich länger und ausführlicher sein, mehrere wichtige Episoden aus dem Leben des Protagonisten wiedererzählen usw. An der Grundstruktur der Geschichte ändert dies jedoch wenig. Ich habe diese Geschichte auch deshalb ausgewählt, weil sie durch einen Kommentar Zannings, ein «Korollarium», ergänzt wird, in der Zanning die Bedeutung bzw. die «Moral der Geschichte» explizit erläutert.

Fazit

Als Zusammenfassung und Fazit meiner provisorischen Bestandsaufnahme der buddhistischen Biographik im China des 10. Jahrhunderts am Beispiel des *SGZ* möchte ich im Folgenden die Frage nach den «Fünf W's» stellen. Um eine möglichst umfassende Betrachtung literarischer Werke zu ermöglichen, habe ich die sogenannte «Lasswell-Formel»⁷⁸ – benannt nach dem amerikanischen Politologen Harold Dwight Lasswell (1902–1978) – leicht modifiziert und frage:

Wer hat wem was wie und warum erzählt?

Wer? Die Frage nach dem Autor: Der Text wurde von Zanning – einem Tiantai-Mönch, hohen Mönchsbeamten und Ordensaufseher mit umfassender Bildung auch in anderen Kulturbereichen, dem Autor diverser Werke zu unterschiedlichen Themen und Historiker an der Hanlin-Akademie – in kaiserlichem Auftrag zusammengestellt.

Wem? Die Frage nach den Adressaten: Primäre Adressaten der Sammelbiographie Zannings waren der Kaiser als Auftraggeber und die Beamten des Hofes, auf deren Wohlwollen der buddhistische Orden angewiesen war. Darüber hinaus dürfte Zanning gehofft und erwartet haben, daß möglichst viele Gebildete, Religiöse wie Laien, den Text lesen würden.

gaoseng zhuan, aber einige Passagen weisen exakt oder fast den gleichen Wortlaut auf.

⁷⁷ Bislang konnte ich 26 Texte identifizieren, die eine Version oder Erwähnung der Geschichte enthalten.

⁷⁸ Diese Formel lautet: «Who says what, how, to whom, with what effect?» JOCHEN SCHULTE-SASSE/RENATE WERNER: *Einführung in die Literaturwissenschaft*. 8. Aufl., München 1994, S.59.

Was? Die Frage nach dem Inhalt: Inhaltlich ist das *SGZ* eine Sammlung von Beschreibungen des nachahmens-, verehrungs- oder erinnerungswürdigen Lebens herausragender, aber nicht zwangsläufig berühmter Mönche aller Lehrrichtungen, die in zehn Kategorien gemäß ihrer Spezialisierung eingeteilt werden. In der Regel werden – soweit bekannt – knappe Angaben zur familiären und geographischen Herkunft der Protagonisten gemacht sowie zum Geburts- und Todesdatum angegeben. Der Charakter, die Tugenden, Leistungen und Verdienste der porträtierten Mönche werden explizit genannt und/oder anhand beispielhafter Episoden verdeutlicht.

Wie? Die Frage nach den Darstellungsmitteln: In seinem Vorgehen orientiert sich Zanning vor allem an den Vorbildern Huijiaos und Daoxuans mit ihren jeweiligen *Gaoseng zhuan*. Wie diese folgt er im wesentlichen der säkularen Historiographie in der Tradition Sima Qians, indem er seine Sammelbiographie im *liezhuan*-Stil als Sammlung «aneinandergereihter Biographien» kaiserlicher Untertanen konzipiert. Hinsichtlich der einzelnen Biographien beachtet Zanning das Prinzip der Quellengerechtigkeit, wodurch sich in Abhängigkeit vom Quellencharakter – zumeist wohl Grabinschriften oder Wunderberichte – eine große Heterogenität im Charakter der einzelnen Viten ergibt. Sie schwanken zwischen den zwei Extremen des nüchternen Biogramms, das sich auf eine bloße Wiedergabe von Daten und Fakten in einer absoluten Chronologie beschränkt, und der erbaulichen Erzählung, die nahezu ausschließlich eine oder mehrere Anekdoten oder Episoden aus dem Leben des Protagonisten enthält und sich wenig für biographische Daten interessiert.

Warum? Die Frage nach der Intention des Autors und dem Zweck des Textes: Das *SGZ* wurde offenkundig vor allem zu dem Zweck zusammengestellt, den Buddhismus als integralen Bestandteil der chinesischen Hochkultur zu präsentieren und seine Förderungswürdigkeit unter Beweis zu stellen. Nach den Wirren des 9. und 10. Jahrhunderts, unter denen auch der Buddhismus stark gelitten hatte, empfand man außerdem die Notwendigkeit, die als gefährdet empfundene Tradition zu revitalisieren und zu bewahren, indem man die Geschichte des Saṅgha niederschrieb. In seiner Antwort auf Zannings Petition betont der Kaiser selbst, daß es unmöglich sei, die heilige Lehre des Buddhismus wiederherzustellen, wenn man nicht eine Sammlung der Viten jener außergewöhnlichen Personen zusammenstellt, die diese Lehre repräsentieren.⁷⁹ Bezüglich der Funktion und dem Zweck ist jedoch zwischen der ursprünglichen Funktion der Einzelvita und der der Vitensammlung als Ganzer zu unterscheiden. Unser Beispiel der Vita des üblen Mönchs Xiongjun hat gezeigt, daß die Ursprungsgeschichte eher dem Bereich einer erbaulichen Wundererzählung zum Zwecke der Förderung des Glaubens an den Buddha Amituo gedient hat. Durch die Aufnahme dieser Geschichte in eine vom Kaiser in Auftrag gegebene Sammelbiographie wird sie in einen ganz neuen Rezeptionskontext gestellt und dient nun nur noch einer möglichst umfassenden und vollständigen Repräsentation der Personalgeschichte des Buddhismus in China. Das Streben nach Vollständigkeit ist zweifellos ein hervorstechendes Merkmal des historiographischen und bibliographischen Schaffens in China.

⁷⁹ T50, no. 2061, S. 709b12–709b14.

Abkürzungen

JT = *Jiu Tangshu* 舊唐書 (Alte Geschichte der Tang[-Dynastie; 618–907]; 945 von Liu Xu)

K = Tripiṭaka Koreana: nach LEWIS R. LANCASTER: *The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue*. Berkeley et al.: University of California Press, 1979.

KSL = *Kaiyuan Shijiao lu* 開元釋教錄 (Verzeichnis buddhistischer Schriften aus der Regierungsdevise Kaiyuan [713–741]; 730 von Zhisheng 智昇)

LS = *Liangshu* 梁書 (Geschichte der Liang[-Dynastie; 502–557]; 636 von Yao Cha 姚察 und Yao Silian 姚思廉)

SGZ = *Song Gaoseng zhuan* 宋高僧傳 (Song-Ausgabe der Biographien herausragender Mönche; 988 von Zanning)

SS = *Suishu* 隋書 (Geschichte der Sui[-Dynastie; 581–618]; 636 von Wei Zheng 魏徵)

T = TAKAKUSU JUNJIRŌ 高楠順次郎 und WATANABE KAIKYOKU 渡邊海旭 (Hg.): *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新脩大藏經. 100 Bände. Tokyo: Taishō Issaikyō Kankōkai, 1924–1934. Online-Ausgabe der Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA): <http://www.cbeta.org/index.htm>

XT = *Xin Tangshu* 新唐書 (Neue Geschichte der Tang[-Dynastie; 618–907]; 1060 von Ouyang Xiu)

ZZ-X = *Wan xinzuan xuzang jing* 卍新纂續藏經; Neuauflage des *Dai Nihon zokuzōkyō* 大日本續藏經 von MAEDA EUN (1905–1912) in 88 Bänden; Online-Ausgabe der Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA): <http://www.cbeta.org/index.htm>

Anhang: Liste buddhistischer Biographien oder buddhistischer Werke mit erheblichen biographischen Anteilen aus der Zeit bis zum 10. Jahrhundert

Gaoyi shamen zhuan 高逸沙門傳 (Biographie der hervorragenden Śramaṇa [d.i. Skt. Asketen] von Faji 法濟; spätes 4. Jh.); verloren; erwähnt in SGZ;

Longshu pusa zhuan 龍樹菩薩傳 (Biographie des Bodhisattvas Nāgārjuna; 402–412); enthalten in T50, no. 2047; erwähnt in KSL;⁸⁰

Tipo pusa zhuan 提婆菩薩傳 (Biographie des Devadatta; 402–412); enthalten in T50, no. 2048; erwähnt in KSL;

Maming pusa zhuan 馬鳴菩薩傳 (Biographie des Bodhisattvas Aśvaghōṣa; 402–412); enthalten in T50, no. 2046; erwähnt in KSL;

Faxian zhuan 法顯傳 (Bericht des Faxian; nach 405 von Faxian); enthalten als *Gaoseng faxian zhuan* 高僧法顯傳 in T51, no. 2085; erwähnt in SS und KSL;⁸¹

⁸⁰ Englische Übersetzung: ROGER J. CORLESS: «The Chinese Life of Nāgārjuna.» In: DONALD S. LOPEZ (Hg.): *Buddhism in Practice*. Princeton 1995, S. 525–531.

⁸¹ Deutsche Übersetzung: MAX DEEG: *Das Gaoseng-Faxian-Zhuan als religionsge-*

Faxian xingzhuān 法顯行傳 (Bericht über den Wandel Faxians; nach 405 von Faxian); erwähnt in SS;⁸²

Fo suoxing zān 佛所行讚 (Aśvaghōṣa zugeschriebene eigen- und vollständige Buddha-Biographie, *Buddhacarita*, Lob des Wandels des Buddha; übers. von Dharmakṣema zwischen 414 und 426); enthalten in T4, no. 192; erwähnt in KSL.⁸³

Mingseng lu 名僧錄 (Notizen über namhafte Mönche; von Pei Ziye 裴子野 [467–528 oder 469–530]); verloren; erwähnt in JT und XT;

Caotang fashi zhuan 草堂法師傳 (Biographie der Dharma-Meister vom [Tempel] Caotang?; laut SS von Sengyou 僧佑 [445–518], laut JT und XT von Tao Hongjing 陶弘景 [456–536]; weitere Version laut JT und XT von Xiao Huili 蕭回理); verloren; erwähnt in SS, JT und XT;

Fu fazang yinyuan zhuan 付法藏因緣傳 (Zusätzlicher Bericht über die karmischen Bedingungen des Fazang; 472); enthalten in T50, no. 2058; erwähnt in KSL;

Shamen zhuan 沙門傳 (Biographien von Śramaṇas; von Lu Gao 陸杲 [450–523]); verloren; erwähnt in SGZ und XT;

Gaoseng zhuan 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche; von Sengyou 僧佑 [445–518]); verloren; erwähnt in SS;

Sapotuobu zhuan 薩婆多部傳 («Biographien von Sarvāstivādin»); von Sengyou 僧佑 [445–518]); verloren; erwähnt in SS und JT sowie in XT unter dem Titel *Sapotuo shizi zhuan* 薩婆多師資部;

schichtliche Quelle: der älteste Bericht eines chinesischen buddhistischen Pilgermönchs über seine Reise nach Indien mit Übersetzung des Textes. Studies in Oriental Religions 52. Wiesbaden 2005. Englische Übersetzung: JAMES LEGGE: A Record of Buddhist Kingdoms: Being an Account by the Chinese Monk Fa-Hien of his Travels in India and Ceylon (A. D. 399–414) in Search of the Buddhist Books of Discipline. New York 1965 (Original: Oxford: Clarendon Press, 1886).

⁸² Bei diesem zweiten Bericht über Faxians Reisen handelt es sich laut SS um einen anderen, denn im Gegensatz zum *Faxian zhuan* in zwei *juan* umfaßt das *Faxian xingzhuān* nur ein *juan*. Zu den Schwierigkeiten mit den verschiedenen Titeln der Reisebeschreibung Faxians siehe MAX DEEG, a.a.O., S. 15–18 (Anm. 81).

⁸³ Sowohl die Sanskrit-Fassung als auch die chinesische Übersetzung wurden in europäische Sprachen übersetzt: (1) aus dem Sanskrit: EDWARD B. COWELL (übers. aus dem Skt.): *The Buddha-karita: or, Life of Buddha. Buddhist Mahāyāna texts, part I; The Sacred Books of the East; vol. 49.* hg. von F.M. Müller. Oxford 1894; RICHARD SCHMIDT: *Buddha's Leben: Aśvaghōṣa's Buddhacaritam: Ein altindisches Heldengedicht d. 1. Jahrhunderts. n. Chr. zum ersten Male ins Deutsche übertr. v. Richard Schmidt: Hannover 1923; E. H. JOHNSTON: Aśvaghōṣa's Buddhacarita, or, Acts of the Buddha, in three parts. New enl. ed. Delhi 1984 (Original: Calcutta: Baptist Mission Press, 1936); IRMA SCHOTSMAN und Kendrīya-Tibbatī-Ucca-Śikṣā-Saṃsthānam: *Aśvaghōṣa's Buddhacarita: The Life of Buddha: Sanskrit Text with Word-by-word Translation, Melodies for Chanting and Verses in English Grammatical Explanation.* Saranath, Varanasi 1995; PATRICK OLIVELLE: *Life of the Buddha.* 1st edn., *The Clay Sanskrit library; 33.* New York 2008; (2) aus dem Chinesischen nach Dharmarakṣa: SAMUEL BEAL. *The Fo-sho-hing-tsan-king: A Life of Buddha.* Delhi 1966 (Original: Oxford: Clarendon Press, 1883).*

- Chu sanzang jiji* 出三藏記集 (Sammlung von Berichten zum Tripiṭaka [d.i. das buddhistische Schrifttum]; 510–518 von Sengyou 僧佑 [445–518]); enthalten in T55, no. 2145; erwähnt in KSL;
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche; von Yu Xiaojing 虞孝敬; ca. zwischen 502 und 518); verloren, erwähnt in SS, JT und XT;⁸⁴
- Mingseng zhuan* 名僧傳 (Biographien namhafter Mönche; von Baochang 寶唱; 510–518); verloren; erwähnt in SS, KSL, JT, XT und SGZ;
- Biqiuni zhuan* 比丘尼傳 (auch: 比丘尼傳; Biographien buddhistischer Nonnen; von *Baochang 寶唱; ca. 516); enthalten in T50, no. 2063; erwähnt in KSL, JT und XT;
- Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biographien herausragender Mönche; von Huijiao 惠皎; *519); enthalten in T50, no. 2059; erwähnt in KSL, XT und SGZ;
- Ni zhuan* 尼傳 (Biographien buddhistischer Nonnen; von [Hui?]jiao 皎); verloren; erwähnt in SS;
- Shijia pu* 釋迦譜 (Tabellarische Übersicht über die Śākya [d.i. die «Familie des Buddha»]; 502–557); enthalten in T50, no. 2040; erwähnt in KSL und XT;
- Shijia shi pu* 釋迦氏譜 (Tabellarische Übersicht über den Śākya-Klan; 502–557 oder 665); enthalten in T50; no. 2041;
- Zhongseng zhuan* 眾僧傳 (Biographien zahlreicher Mönche; 528 von Pei Ziyue 裴子野); verloren; erwähnt in LS, SS, SGZ;
- Zhou chanshi zhuan* 稠禪師傳 (Biographie des Chan-Meisters Zhou [480–560]; von Xiao Huili 蕭回理); verloren; erwähnt in JT und XT;
- Fo benxing jijing* 佛本行集經 (chin. Übers. des *Abhiniṣkramaṇa-sūtra, Schrift über den ursprünglichen Wandel des Buddha; übers. von Jñānagupta zwischen 587 und 591); enthalten in T3, no. 190; erwähnt in KSL;⁸⁵
- Posoupandou fasli zhuan* 婆藪槃豆法師傳 (Biographie des Meisters der buddhistischen Lehre Vasubandhu; 557–569); enthalten in T50, no. 2049; erwähnt in KSL;
- Fo benxing jijing* 佛本行集經 (Zusammenfassung des ursprünglichen Wandels des Buddha; 587–591/597); enthalten in T03, no. 190; erwähnt in KSL;
- Lidai sanbao ji* 歷代三寶紀 (Chronologische Dynastiegeschichte der Drei Kleindien [der Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde]; 597 von Fei Zhangfang 費長房); enthalten in T49, no. 2034; erwähnt in KSL;
- Tiantai zhizhe dashi biezhuàn* 天台智者大師別傳 (Biographie des Meisters der buddhistischen Lehre Tiantai Zhizhe; von Guanding 灌頂; 601–607); enthalten in T50, no. 2050;

⁸⁴ Teilübersetzung: ROBERT SHIH: *Hui-chiao. Biographies des moines éminents de Houei-kiao. Kao seng tchouan, 1 partie. Biographies des premiers traducteurs, Bibliothèque du Muséon 54.* Louvain 1968; außerdem existiert die Übersetzung einer einzelnen Biographie: ALAN J. BERKOWITZ: «Account of the Buddhist Thaumaturge Baozhi». In: Donald S. Lopez (Hg.): *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, S. 578–585.

⁸⁵ Englische Übersetzung: BEAL, SAMUEL: *The Romantic Legend of Śākya Buddha: A Translation of the Chinese Version of the Abhiniṣkramaṇasūtra.* London 1875.

Xu gaoseng zhuan 續高僧傳 (Fortsetzung der Biographien herausragender Mönche; von Daoxuan 道宣; *645); enthalten in T50, no. 2060; erwähnt in KSL, JT, XT und SG;⁸⁶

Tang hufa shamen falin biezhuān 唐護法沙門法琳別傳 (Sondervita des buddhistischen Mönchs Falin [572–640] aus der Tang-Zeit, der die buddhistische Lehre verteidigte; ca. 649 von Yancong 彥棕); enthalten in T50, no. 2051;

Fangguang dazhuangyan jing 方廣大莊嚴經 (chin. Übers. der mit Erleuchtung und Gemeindegründung endenden Teilbiographie des Buddha, Lalitavistara, Ausführliche Erzählung vom Spiel [des Buddha in der Welt]; übers. von Divākara 685); enthalten in T3, no 187; erwähnt in KSL;⁸⁷

Daci'ensi sanzang fashi zhuan 大慈恩寺三藏法師傳 (Biographie des Dharmameisters des Tripitaka vom Großen Ci'en-Tempel [d.i. Xuanzang 玄奘; 602–664]; 688 von Huili 慧立); enthalten in T50, no. 2053;⁸⁸

Xiyu qiufa gaoseng zhuan 西域求法高僧傳 (Biographien herausragender Mönche, die in der westlichen Gegend die buddhistische Lehre suchten; von Yijing 義淨; 700–711); enthalten in T51, no. 2066; erwähnt in KSL, XT und SGZ;⁸⁹

Wangsheng xifang jingtu ruiying shanzhuan 往生西方淨土瑞應傳 (Berichte über glückverheißende Zeichen im Zusammenhang mit der Hingeburt in das Reine Land des Westens; ca. 800 von Wenshen 文諗 und Shaokang 少康); enthalten in T51, no. 2070;

⁸⁶ Im JT werden zwei Versionen dieses Werkes von Daoxuan erwähnt; die erste hat einen Umfang von 20 *juan*, die zweite einen von 30, was der Version in T entspricht. Das XT erklärt hierzu, daß der Text Daoxuan's zunächst in seiner ersten Fassung von 645 20 *juan* umfaßt habe, später aber um zehn *juan* ergänzt wurde. Das XT erwähnt darüber hinaus ein *Xu gaoseng zhuan* in 32 *juan*, das von einem gewissen Daozong zusammengestellt worden sei. Mir scheint, daß es sich hier um ein Mißverständnis handelt, das auf einem Kopierfehler beruhen dürfte. Die Zeichen «*xuan* 宣» von Daoxuan und «*zong* 宗» von Daozong könnten verwechselt worden sein.

⁸⁷ Übersetzungen aus dem Sanskrit: P. E. FOUCAUX: *Le Lalita Vistara – Développement des jeux*. Paris 1884; SALOMON LEFMANN: *Lalita Vistara. Leben und Lehre des Çākya-Buddha*. Halle a.S. 1902; RAJENDRALALA MITRA: *The Lalita-vistara: memoirs of the early life of Sakya Sinha (Chs. 1–15)*. Delhi 1998. Aus dem Mongolischen: NICHOLAS POPPE: *The Twelve Deeds of Buddha: A Mongolian Version of the Lalitavistara. Mongolian Text, Notes, and English Translation*. Wiesbaden 1967.

⁸⁸ Übersetzungen: SAMUEL BEAL: *The life of Hiuen-Tsiang. Trübner's oriental series*. London 1911. LI YUNG-HIS: *The life of Hsuan-tsang, the Tripitaka-master of the Great Tzu En Monastery*. Peking 1959. Ders.: *A biography of the Tripitaka master of the great Ci'en Monastery of the great Tang dynasty, BDK English Tripitaka; 77*. Berkeley 1995; ALEXANDER LEONHARD MAYER: *Cien-Biographie VII, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica; Bd. 34*. Wiesbaden 1991; UWE FRANKENHAUSER: *Cien-Biographie VIII, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica, Bd. 34*. Wiesbaden 1995; ALEXANDER LEONHARD MAYER: *Cien-Biographie VI, Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altica; Bd. 34*. Wiesbaden 2001.

⁸⁹ Übersetzung: LATIKA LAHIRI: *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty*. Hg. von Alex Wayman, Buddhist Tradition Series 3. Delhi 1995.

Baolin zhuan 寶林傳 (Berichte aus dem Baolin[-Kloster]; 801 von Zhijue 智炬); fragmentarisch erhalten; erwähnt in XT;

Xu baolin zhuan 續寶林傳 (Fortsetzung zu den Berichten aus dem Baolin [-Kloster]; zwischen 907 und 911 von Weijin 惟勁); verloren; erwähnt in SGZ;

Nanyue gaoseng zhuan 南嶽高僧傳 (Biographien herausragender Mönche vom Südberg; frühes 10. Jahrhundert von Weijin 惟勁); verloren; erwähnt in SGZ;

Zutang ji 祖堂集 (Sammlung (von Sprüchen) aus der Patriarchenhalle; 952 von Jing 靜 und Yun 筠); enthalten in K 1503;

Song gaoseng zhuan 宋高僧傳 (Song-Ausgabe der Biographien herausragender Mönche; 988 von Zanning).⁹⁰

⁹⁰ Aus diesem Text gibt es verstreut Übersetzungen einzelner Biographien, z.B.: ROBERT E. BUSWELL: «Hagiographies of the Korean Monk Wŏnhyo». In: Donald S. Lopez (Hg.): *Buddhism in Practice*, Princeton 1995, S. 553–562 (Biographie des koreanischen Mönchs Wŏnhyo); PETER H. LEE / WM. THEODORE DE BARY (Hg.): *Sources of Korean Tradition. Volume One: From Early Times through the Sixteenth Century*. New York 1997, S. 40–41 (Biographie des Koreaners Hyŏngwang), S. 96–98 (Biographie des Koreaners Sungyŏng); YILIANG CHOU: «Tantrism in China». *Harvard Journal of Asiatic Studies* 8 (1945), S. 251–272 (Biographie Śubhakarasiṃha), S. 272–284 (Biographie von Vajrabodhi), S. 284–307 (Biographie von Amoghavajra); JONATHAN W. BEST: «Tales of Three Paekche Monks Who Traveled Afar in Search of The Law». *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51, no. 1 (1991), S. 181–183 (Biographie des Koreaners Hyŏngwang).