

Das Norm-und-Praxis Problem am Beispiel von Yijings Bericht über den indischen Buddhismus des 7. Jahrhunderts

Christoph Kleine

1. Themenstellung

Mit meinem Beitrag möchte ich einleitend einige terminologische und methodologische Probleme erörtern, die sich für Religionshistoriker aus dem Thema „Norm und Praxis“ geradezu zwangsläufig ergeben. Dabei ist es mir wichtig, alle theoretischen Erwägungen unmittelbar mit der Forschungspraxis zu verknüpfen und anhand eines konkreten Beispiels zu erproben. Meine Überlegungen basieren – sofern sie die Quellenkritik betreffen – vornehmlich auf der Forschung zu meiner Habilitation über religiöse Biographien im ostasiatischen Buddhismus. Das Problem des Verhältnisses von Norm und Praxis möchte ich dagegen am Beispiel meiner aktuellen Forschung diskutieren.

In dem ursprünglich von Max Deeg konzipierten und unter der Leitung von Hubert Seiwert in Leipzig seit Anfang 2002 von mir durchgeführten DFG-Projekt geht es um die kritische Auswertung eines Textes, der Generationen von Buddhologen als eine der Hauptquellen zur Rekonstruktion des monastischen Buddhismus im Indien des 7. Jahrhunderts gedient hat. Es handelt sich dabei um den sogenannten „Reisebericht“ eines chinesischen Mönchs namens Yijing 義淨 (635–713), der im Jahr 671 über Sumatra nach Indien reiste, wo er zahlreiche Schriften übersetzte, darunter die fast vollständigen Ordensregeln der Mūlasarvāstivāda-Schule.¹ Yijing kehrte erst 695, also nach knapp 25 Jahren, nach China zurück. Zuvor aber verfaßte er im Jahr 691 in Śrībhoja auf Sumatra einen Bericht über den monastischen Buddhismus in Indien und auf den malaiischen Inseln, den er zusammen mit seiner Übersetzung der Ordensregeln sowie einer Sammlung von Biographien chinesischer und koreanischer Pilger-

¹ Zur Frage der Vollständigkeit der Vinaya-Übersetzung Yijings siehe S. Clarke, „The Mūlasarvāstivāda Vinaya: A Brief Reconnaissance Report“, *Early Buddhism and Abhidharma Thought: In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday* (Kyōto 2002).

mönche² an den Hof der Kaiserin Wu Zetian 武則天 (r. 690–705)³ in Luoyang schickte.

Es ist verständlich, daß sich Indologen und Buddhismusforscher, die seit jeher unter einem frustrierenden Mangel an historischen Quellen zum indischen Buddhismus gelitten haben, freudig erregt auf diesen Text stürzten, als er 1896 in einer englischen Übersetzung des japanischen Gelehrten Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1866–1945) einer breiteren akademischen Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurde. Dabei ist leider allzu häufig der normative bzw. präskriptive Charakter des auf den ersten Blick deskriptiv erscheinenden Textes übersehen worden. Daher ist es notwendig, Yijings Bericht einer erneuten kritischen Prüfung zu unterziehen. Deskriptives – d.i. Aussagen über die „Praxis“ – von Präskriptivem – d.i. normative Aussagen – zu trennen, ist eines der Hauptanliegen des Projekts.

Dabei ist es mir wichtig, darauf hinzuweisen, daß meine theoretischen Überlegungen, insbesondere die terminologische Differenzierung normativer Faktoren, nicht kontextlos am Reißbrett entstanden sind und hinterher dem Material aufoktroziert wurden, wie es der Aufbau dieses Beitrags vielleicht suggeriert. Es verhält sich genau umgekehrt. Die konkrete Arbeit am Material unter Einbeziehung des historischen und diskursiven Kontextes ergab die Notwendigkeit, ein heuristisches Beschreibungsmodell zu entwickeln, das der Komplexität des Sachverhalts Rechnung trägt, ohne dabei eine nicht mehr vermittel- und darstellbare Überkomplexität zu erzeugen.

² *Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan* 大唐西域求法高僧傳, „Biographien großer Mönche, die während der Großen Tang[-Dynastie] auf der Suche nach dem Dharma in die westlichen Regionen reisten“ (T51, n2066). Eine kritische und annotierte Edition hat Wang Bangwei 1988 vorgelegt: Wang Bangwei 王邦維, *Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan xiaozhu* 大唐西域求法高僧傳校注 (Beijing 1988). Für eine englische Übersetzung siehe Yijing, *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great T'ang Dynasty* (Buddhist Tradition Series 3), übers. von Latika Lahiri (Delhi 1995).

³ Zu der „illegitimen“ Kaiserin und ihrer Haltung zum Buddhismus siehe M. Deeg, „Der religiöse ‘Synkretismus’ der Kaiserin Wu Zeitian: Versuch einer Staatsreligion?“, in: P. Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien* (Uppsala 2001): 119–142. Zu Yijings Beziehung zu Wu Zetian siehe Katō Eiji 加藤榮司, „Gijō to Sokuten Bukō 義淨と則天武后“. *Tōhō (The East)* 12 (1996): 85–95.

2. Theoretische und methodologische Vorüberlegungen

Das Verhältnis von Norm und Praxis zu bestimmen, ist – bewußt oder unbewußt – Ziel der meisten [Religions-]Historiker. Historiker wollen in der Regel wissen, „wie es wirklich“ war. Und da sie keine Zeitmaschine zur Verfügung haben, suchen sie in einer Vielzahl unterschiedlicher Quellen nach Hinweisen etwa auf die soziale/ religiöse Praxis an einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit. Ein Hauptproblem im Hinblick auf das legitime Erkenntnisinteresse der Historiker ist die Dominanz normativer Quellen gegenüber deskriptiven, die quasi ungefiltert die Praxis ohne normative Absichten beschrieben. Die Vorstellung, das Wissen um das tatsächliche menschliche Handeln in früheren Zeiten sei ein Wert an sich, ist bekanntermaßen eine ziemlich moderne; und auch heute noch ist es eine Illusion zu glauben, daß historische oder biographische Darstellungen zweck- und wertfrei seien, auch wenn die Autoren gern diesen Eindruck vermitteln und die Rezipienten sich diesbezüglich leicht täuschen lassen. Geschichtsschreibung in vormodernen Zeiten verfolgte demgegenüber offen und erklärtermaßen immer einen Zweck, der über die Beschreibung einer „objektiven“ Wirklichkeit hinausging. So wollte z.B. die für uns hier relevante chinesische Historiographie moralisch bewerten, „Lob und Tadel“ (*baobian* 褒貶) aussprechen, belehren und politisch legitimieren, um auf diese Weise die Kontinuität und den Erhalt der sozialen und politischen Ordnung zu sichern.⁴ Für die von der weltlichen Historiographie stark geprägte religiöse Historiographie in China gelten – mit entsprechenden Modifikationen – die gleichen Prinzipien.⁵ Beschrieben wird nur das, was einem bestimmten Zweck dient, und das auf eine Weise, die ebenfalls diesem Zweck dient.

⁴ Zur chinesischen Historiographie siehe z.B. R. Trauzettel, „Die chinesische Geschichtsschreibung“, in: G. Debon (Hg.), *Ostasiatische Literaturen* (Wiesbaden 1984): 77–90; E. G. Pulleyblank, „The Historiographical Tradition“, in: R. Dawson (Hg.), *The Legacy of China* (Oxford 1964): 143–164; H. H. Frankel, „Objektivität und Parteilichkeit in der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung vom 3. bis 11. Jahrhundert“, *Oriens Extremus* 5 (1958): 133–144; D. Schaberg, *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography* (Cambridge & London 2001).

⁵ Zur buddhistischen Historiographie in China siehe J. W. De Jong, „A Brief Survey of Chinese Buddhist Historiography“, in: P. N. Gregory (Hg.), *Buddhist Studies by J. W. De Jong* (Berkeley 1979): 101–110; Y. Jan, „Buddhist Historiography in Sung China“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 114 (1964): 360–81; H. Schmidt-Glintzer, *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China* (Wiesbaden 1982).

2.1. Zweck, Intention und Perspektive

In Yijings Bericht ist der Zweck relativ leicht zu bestimmen, da der Autor diesen selbst weitgehend offen benennt.

Zunächst einmal beklagt Yijing, daß sich in China unter den Buddhisten bestimmte Praktiken durchgesetzt hätten, die nicht den buddhistischen Normen entsprächen, wie sie in Sūtras und Ordensregeln festgelegt seien. In seinem Vorwort schreibt Yijing, daß es infolge verschiedener Fehlinterpretationen zu Abweichungen von den Normen gekommen sei. Durch ständige Wiederholung hätten sich diese Abweichungen selbst schließlich zu Gebräuchen verfestigt; sie waren gleichsam selbst zur Norm im Sinne habituellen Handelns geworden. Daher habe er auf der Grundlage der „heiligen Lehre“ (also der Norm) und der tatsächlichen Praxis [in den indischen Klöstern] seinen „Bericht über das Innere Gesetz (d.h. den buddhistischen Dharma), zurückgesandt vom malaiischen Archipel“ in 40 thematisch gegliederten Kapiteln und vier Faszikeln oder *juan* 卷 verfaßt und nach Luoyang 洛陽 geschickt.⁶

Es ging ihm also um eine Reform des klösterlichen Buddhismus in China, und nicht darum, in einem Reisebericht möglichst genau Auskunft über die tatsächliche klösterliche Praxis des indischen Buddhismus zu geben. Diese beschreibt er einzig und allein zu dem Zweck, den chinesischen Mönchen ein Beispiel zu geben, wie Norm und Praxis vorbildlich miteinander im Einklang stehen können.

Nun ist bekannt, daß es angesichts der Vielfalt buddhistischer Schriften und Lehrmeinungen schwierig ist, eine einzige alleinverbindliche Norm zu bestimmen. An welcher Norm orientiert sich Yijing also konkret? Auch hier ist er erfreulich auskunftsbereit. Alles, was Yijing in seinem Bericht erörtert, basiert nach seiner eigenen Aussage auf dem Vinaya, d.h. der Ordensregel, der Schule der Mūlasarvāstivādin, die er selbst zumindest zum größten Teil ins Chinesische übersetzt hatte.⁷ Warum Yijing von den mutmaßlich acht damals kursierenden Vinaya-Fassungen⁸ ausgerechnet den *Mūlasar-*

⁶ *Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳 (T54, no. 2125, p. 206a21–206a24)

⁷ 凡此所論。皆依根本說一切有部。不可將餘部事見糅於斯。此與十誦大歸相似。

Nanhai jigui neifa zhuan (T54, no. 2125, p. 206b28–206c01).

⁸ Als gesichert kann die Existenz der Vinayas folgender Traditionen betrachtet werden: (1) Sthaviravāda (P. Theravāda), (2) Mahāsāṃghika-/Lokottaravāda-nikāya, (3) Sarvāstivāda-nikāya, (4) Mūlasarvāstivāda-nikāya, (5) Mahīśāsaka-nikāya, (6) Dharmagupta-nikāya, (7) Kāśyapiya-nikāya, (8) Saṃmitiya-nikāya. Yijing unterscheidet allerdings nur vier große Schulen (*nikāya*; d. h. bei ihm Vinaya-Traditionen) mit diversen Unterabteilungen: (1) Mahāsāṃghika-nikāya (莫訶僧祇尼迦耶), (2) Sthavira-nikāya (悉他陞攏尼迦耶), (3) Mūlasarvāstivāda-nikāya (慕攏薩婆悉底婆拖尼

vāstivāda-vinaya übersetzte und propagierte, ist schwer zu sagen. Mir scheint jedoch, daß er sich bewußt eine Ordensregel gewählt hat, die in China noch unbekannt und damit gleichsam unvorbelastet war, insofern keine chinesische Schule die Interpretationshoheit über sie beanspruchte, wie sich etwa die Nanshan Lüzong 南山律宗 (s.u.) eine Art Auslegungsmonopol bezüglich des *Dharmaguptaka-vinaya* (Ch. *Sifen lü* 四分律) gesichert hatte.⁹

Es ist in jedem Fall von entscheidender Bedeutung festzuhalten, daß Yijing den indischen Buddhismus aus der Perspektive des Vinaya-Experten betrachtet. So teilt er etwa die Schulen oder Nikāyas des indischen Buddhismus nicht nach philosophischen Positionen oder Abhidharma-Traditionen – etwa Sautrāntikas, Vaibhāṣikas, Lokottaravādin, Vijñānavādin, Mādhyamikas etc. –, sondern nach den Vinaya-Traditionen, namentlich (1) Mahāsāṃghika-nikāya, (2) Sthavira-nikāya, (3) Mūlasarvāstivāda-nikāya und (4) Saṃmitīya-nikāya.¹⁰ Auch wenn es gewisse Überschneidungen zwischen Vinaya-Traditionen und philosophischen Schulen geben mag:¹¹ wichtig ist zu erkennen, daß Yijing sich für die philosophischen Systeme nicht vordringlich interessiert. Das ist deswegen wichtig, weil diese Perspektive Yijings Blick insgesamt prägt. Wenn z.B. ein deutscher Jurist, dessen Spezialgebiet die Straßenver-

迦耶; laut Yijing sind Dharmagupta-, Mahīśāsaka- und Kāśyapīya-nikāya Untergruppen des Mūlasarvāstivāda-nikāya), (4) Saṃmitīya-nikāya (三蜜栗底尼迦耶). *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 205a26–205b01). Einen guten Überblick über die Vinaya-Literatur bieten die folgenden Arbeiten: E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature* (Rom 1956); C. Prebish, *A Survey of Vinaya Literature* (Taipei 1994); W. Pachow, *A Comparative Study of the Prātimokṣa: On the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pāli Versions* (Delhi 2000); A. Yuyama, *Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur. A Systematic Survey of Buddhist Sanskrit Literature. Erster Teil: Vinaya-Texte* (Wiesbaden 1979).

⁹ Zur Geschichte der Vinaya-Rezeption und -Exegese im chinesischen Buddhismus siehe Mori Shōji 森章司 (Hg.), *Kairitsu no sekai* 戒律の世界 (Tokyo 1993); Tsuchihashi Hidetaka 土橋秀高, *Kairitsu no kenkyū* 戒律の世界 (Kyoto 1982).

¹⁰ *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 205a24–205b01).

¹¹ Bezüglich der Entstehung der einzelnen Schulen, deren Charakter, des Verhältnisses zwischen dogmatischen Schulen und Vinaya-Traditionen zueinander etc. ist nach wie vor viel Forschungsarbeit zu leisten. Versuche zur Klärung dieser Fragen finden sich v.a. in folgenden Arbeiten: M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus* (Heidelberg 1927); A. Bareaud, *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Publications de l'École française d'Extrême-Orient; 38) (Saigon 1955); E. Frauwallner, *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature (Serie Orientale Roma 8)* (Rom 1956): 1–23; H. Bechert, „Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna“, *German Scholars on India: Contributions to Indian Studies*, Vol. 1 (Varanasi 1973): 6–18; N. Dutt, *Buddhist Sects in India* (Delhi 1998).

kehrordnung ist, nach England reist und den dortigen Straßenverkehr beschreibt, dann ist davon auszugehen, daß er sich vor allem für die geltenden Verkehrsregeln interessiert. Anders als ein juristischer Laie, der in London als Verkehrsteilnehmer die tägliche Praxis des Großstadtverkehrs erlebt, wird er das Problem nicht von der Praxis, sondern von der Norm her betrachten. Er wird nach Übereinstimmungen und Unterschieden zur deutschen Straßenverkehrsordnung suchen. Er wird z.B. berichten, daß auf englischen Autobahnen eine Höchstgeschwindigkeit von 70 Meilen oder knapp 113 km/h gilt. Ob die Mehrheit der Verkehrsteilnehmer sich daran hält, steht auf einem anderen Blatt. Während der Jurist also eher die Norm im Sinne offizieller Verkehrsregeln im Blick hat, leitet der unvoreingenommene Beobachter aus dem tatsächlichen Verhalten der Verkehrsteilnehmer eine Regel ab. Beide berichten also von einer Norm: Der Jurist von der „Norm im Sinne von Gesetzen“ (nach Seiwert: „kodifizierte Norm“¹²), der Tourist von der „Norm im Sinne einer Konvention“ oder einer „habituellen Norm“.¹³ Auf diese und weitere Unterscheidungen werde ich später näher eingehen.

Es muß uns also bewußt sein, daß Yijing sich wie unser Verkehrs-experte vor allem mit der normativen Seite des monastischen Lebens indischer Buddhisten beschäftigt, und zwar mit dem Aspekt der expliziten Normen, wie sie im Vinaya kodifiziert sind. Nun muß uns diese Erkenntnis nicht gleich frustriert die sprichwörtliche Flinte ins Korn werfen lassen. Es ist natürlich von einer gewissen Kongruenz von Norm und Praxis bzw. von expliziten Regeln und regelmäßiger Praxis auszugehen. Wie groß diese Kongruenz allerdings ist, bleibt im Dunkeln und bildet eines der Grundprobleme historischer Rekonstruktionen.¹⁴

¹² Ich habe einige der von Hubert Seiwert vorgeschlagenen Termini übernommen, da ich sie in bestimmten Anwendungskontexten für sinnvoller halte als meine eigenen. Ich bitte diesen „geistigen Diebstahl“ zu entschuldigen.

¹³ Wenn ich mich recht erinnere, hat Max Deeg diesen Begriff in die Diskussion eingebracht. Ich verstehe hier unter einer „habituellen Norm“ gewohnheitsmäßige Handlungsweisen, die durchaus gegen geltende Rechtsvorschriften oder „kodifizierte Normen“ verstoßen können, wobei Sanktionen allerdings höchst selten erfolgen bzw. wenig abschreckend sind. Nur so können bestimmte gesetzwidrige Verhaltensweisen zu einer habituellen Norm werden. In deutschen Großstädten ist es z.B. eine „habituelle Norm“, d.h. eine von der großen Mehrheit der Hundebesitzer regel- und gewohnheitsmäßig ausgeführte Praxis, Hunde ihre Notdurft auf Gehwegen verrichten zu lassen, obwohl dies eine bußgeldbewehrte Ordnungswidrigkeit darstellt. Die „habituelle Norm“ nimmt damit eine Art Zwischenstellung zwischen „Usus“ (Seiwert: ein nicht sanktionsbewehrtes gewohnheitsmäßiges Verhalten) und einer „sozialen Norm“ (Seiwert: ein sanktionsbewehrtes gewohnheitsmäßiges Verhalten) ein.

¹⁴ So ist in England und Japan die Kongruenz zwischen der Norm, auf der linken

2.2. Der diskursive Kontext

In engem Zusammenhang mit der Frage nach Zweck und Intention steht ein weiteres methodologisches Problem, das insbesondere von indologisch geprägten Buddhismusforschern in der Vergangenheit weitgehend ignoriert worden ist. Um den Quellenwert eines Textes angemessen beurteilen zu können, muß man unter anderem bestimmen, in welchem diskursiven Kontext dieser steht. Leider ist Yijing in dieser Frage weniger konkret. Das ist nur zu verständlich, denn er hat – so die vorherrschende und auch von mir geteilte These¹⁵ – seinen Bericht als direkten Angriff gegen einflußreiche chinesische Vinaya-Interpreten konzipiert, und es wäre unüblich und unklug gewesen, diese direkt beim Namen zu nennen. Es gehört jedoch nicht allzuviel Phantasie dazu, sein Angriffsziel auszumachen, wenn er bereits im Vorwort jene chinesischen Vinaya-Experten (*shenzhou chilü* 神州持律) kritisiert, die aufgeblähte Kommentare zu den Ordensregeln verfaßten und damit den sich selbst erklärenden Text unnötig verkomplizierten und seinen eigentlichen Sinn eher verschleierten, als ihn zugänglicher zu machen.¹⁶ Es ist offensichtlich, daß Yijing gegen die einflußreichste Schule der Ordensregel-Auslegung in China agitiert, die von Daoxuan 道宣 (596–667) im 7. Jahrhundert gegründete Nanshan Lüzung 南山律宗. Diese Schule stützte sich auf die Ordensregel der Dharmaguptaka-Schule (Ch. *Sifen lü* 四分律; Skt. **Caturvarga-vinaya*) und versuchte diese im Lichte der Mahāyāna-Ethik zu interpretieren und damit an die Werte und Ideale der chinesischen Mahāyāna-Buddhisten anzupassen.¹⁷ Es hatte sich

Seite zu fahren, ziemlich groß, während es in Śrī Lankā nicht ganz so einfach ist, allein aus der Beobachtung des Straßenverkehrs darauf zu schließen, ob dort Links- oder Rechtsverkehr herrscht.

¹⁵ Siehe z.B. Katō Eiji 加藤榮司, „Gishōkō: ‘Kikiden’ jūshō ni miru Gijō to Dōsen 偽証考 — ‘寄歸傳’十章にみる義淨と道宣“, *Tōhō (The East)* 2 (1986): 74–82; Miyabayashi Akihiko 宮林昭彦, „Nankai kiki naihō den ni mirareru Gijō no chūgoku bukkyō hihan 『南海寄歸內法傳』に見られる義淨の中國佛教批判“, *Kagawa Kōyū hakase koki kinen ronshū. Bukkyō-jōdo-gaku kenkyū* 香川孝雄博士古稀記念論集: 佛教學淨土學研究 (Kyoto 2001): 209–225; ders., „Gijō no Nankai kiki naihō den ni mieru Dōsen hihan 義淨『南海寄歸內法傳』に見える道宣批判“, *Ishikami Zen’ō kyōju kōki kinen ronshū; Bukkyō bunka no kichō to tenkai* Vol. 2 石上善應教授古稀記念論文集『佛教文化の基調と展開』第2卷 (Tokyo 2001): 209–225; sowie Wang Bangwei 王邦維, *Nanhai jigui neifa zhuan xiaozhu* 南海寄歸內法傳校注 (Beijing 1995): 152.

¹⁶ 且神州持律。諸部互牽。而講說撰錄之家。遂乃章鈔繁雜。五篇七聚。易處更難。方便犯持。顯而還隱。 *Nanhai zhigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳 (T54, no. 2125, p. 205c20–205c22).

¹⁷ Über Daoxuan, die Nanshan Lüzung und das Problem des Widerstreits zwischen

nämlich gezeigt, daß die indischen Vinaya-Vorschriften teilweise den chinesischen Sitten und Gebräuchen entgegenliefen und teilweise das aktive Umsetzen jener Bodhisattva-Ideale obstruierten, die die Grundlage der Mahāyāna-Ethik bildeten. Es kam gewissermaßen zu einem Widerstreit unterschiedlicher normativer Systeme.

Um den Widerspruch zwischen den unterschiedlichen Normsystemen aufzulösen, postulierten die Vertreter der „Vinaya-Schule des Südberges“ die Auslegung der traditionellen indischen Ordensregeln im Geiste des Mahāyāna. Anstatt – wie nach dem traditionellen Regel-Verständnis – die möglichst buchstabengetreue Beachtung jeder einzelnen *Prātimokṣa*-Vorschrift zu fordern, propagierten die chinesischen Vinaya-Experten die Beachtung der „drei Aspekte der reinen Disziplin“ (*sanju jingjie* 三聚淨戒), wie sie bereits in indischen Texten – wie z.B. Aśaṅgas (ca. 3–4. Jh.) einflußreichem *Bodhisattva-bhūmi-śāstra*¹⁸ – in Erscheinung treten.¹⁹

den Vinayas und den „Mahāyāna-Regeln“ siehe z.B. Mizuno Kōgen 水野 弘元, „Nanzan Dōsen to daijōkai 南山道宣と大乘戒“, in Mori Shōji (Hg.), *Kairitsu no Sekai* (Tokyo 1993): 485–510; Okimoto Katsumi 沖本克己, „Kairitsu to seiki 戒律と清規“, *Iwanami kōza: Tōyō shisō, dai jūni kan, tōajia no bukkyō* 岩波講座・東洋思想、第十二卷、東アジアの仏教 (Tokyo 1988): 323–38; Satō Tatsugen 佐藤達玄, „Dào-Xuān and the Mahāyāna Precepts“, *Komazawa Daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒沢大学仏教学部論集 25 (1994): 1–10; ders., *Chūgoku bukkyō ni okeru kairitsu no kenkyū* 中国仏教における戒律の研究 (Tokyo 1986); ders., „Dao-Xuan and His Religious Precepts“, in: C. W. Fu/S. A. Wawrytko (Hgg.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World* (Westport/London 1994): 67–73; Tsuchihashi Hidetaka 土橋秀高, *Kairitsu no kenkyū* 戒律の世界 (Kyoto 1982).

¹⁸ Nach der *Bodhisattva-bhūmi*, die an dieser Stelle die *Karmavācanas* des *Vinaya* imitiert – dieser Abschnitt über die Bodhisattva-Weihe zirkulierte in Indien offenbar als unabhängiges *Bodhisattva-prātimokṣa-sūtra* (M. Tatz, *Asanga's Chapter on Ethics. With the Commentary of Tsong-kha-pa* [New York/Ontario 1986]: 28) – wird bei der Bodhisattva-Weihe explizit der Empfang der „dreifach reinen Regeln“ gefordert: „Thereupon, he should be addressed thus: ‘Will you, kulaputra so-and-so, receive from me all the bodhisattva bases of training and all the bodhisattva ethics – the ethics of the vow, the ethics of collecting wholesome factors, and the ethics of accomplishing the welfare of sentient beings – whatever the bases of training and the ethics of all bodhisattvas of the past, whatever the bases of training and the ethics of all bodhisattvas of the future, and whatever the bases of training and the ethics of all bodhisattvas presently abiding in the ten directions may be – whatever the bases of training and the ethics in which all past bodhisattva have trained, all future bodhisattvas will train, and all present bodhisattvas are training?’ And he must affirm, ‘Yes, I will.’” Tatz, *Asanga's Chapter*, 61. Der chinesische Text lautet identisch: 問已復作是言。汝善男子。欲於我所受一切菩薩戒律儀戒攝善法戒攝眾生戒。此諸戒是過去未來現在一切菩薩所住戒。過去一切菩薩已學。未來一切菩薩當學。現在一切菩薩今學。汝能受不。答言能。第二第三。亦如是說。 *Pusa dīchi jīng* 菩薩地持經 (T30, no. 1581, p. 912c04–912c09).

¹⁹ Siehe hierzu auch D. Keown, *The Nature of Buddhist Ethics* (Houndmills, Basing-

Bei den drei Aspekten der reinen Disziplin handelt es sich namentlich um folgende:

1. Die Disziplin, die alle Verhaltensregeln des Vinaya einschließt (*she lüyi jie* 攝律儀戒; Skt. *saṃvara-śīla*), d.h. die rein auf das Vermeiden von Regelübertretungen bedachte Form der Disziplin, wie sie von den sieben verschiedenen Gruppen innerhalb des Saṅgha (*bhikṣus*, *bhikṣūṇis*, *śikṣamāṇās*, *śrāmaṇeras*, *śrāmaṇerīs*, *upāsakas* und *upāsikās*) jeweils unterschiedlich praktiziert wird. In den Augen der chinesischen Mahāyānin beschränken sich die egoistischen Śrāvakas, d.h. die Anhänger des „Hīnayāna“, auf eben diesen Aspekt der Ordensdisziplin, allein um negative Konsequenzen für den eigenen spirituellen Fortschritt infolge einer Regelübertretung zu vermeiden.

2. Die Disziplin, die alles Gute einschließt (*she shanfa jie* 攝善法戒; *kuśaladharmasamgrāhaka-śīla*), d.h. die aktive Ausübung ethisch guter Taten, wie sie von einem Bodhisattva unabhängig von seinem Status verlangt wird. Der Mahāyāna-Anhänger beschränkt sich eben nicht darauf, Schlechtes zu vermeiden; er will aktiv Gutes tun.

3. Die Disziplin, die alle fühlenden Wesen einschließt (*she zhongsheng jie* 攝眾生戒; *sattvārthakriyā-śīla*), d.h. das aktive Bestreben, durch das eigene Tun alle Lebewesen zur Befreiung zu führen, wie es Ziel und Verpflichtung eines jeden Bodhisattvas ist. Dieser Aspekt geht noch über das allgemeine wohltätige Handeln hinaus, insofern hier jede Handlung an dem Ziel orientiert sein muß, die Lebewesen zum Heil zu führen.

Der springende Punkt ist nun, daß der letzte Aspekt der dreifach reinen Disziplin zum Maßstab für die Beurteilung der anderen beiden genommen wird. Wenn eine Handlung zwar den Ordensregeln entspricht und vielleicht sogar [vordergründig] wohltätig ist, so kann sie unter dem dritten Aspekt beurteilt falsch sein, da sie für das spirituelle Fortkommen des Objekts der Handlung eher hinderlich ist. Umgekehrt kann eine Handlung gegen die Ordensregeln verstoßen und [vordergründig] wenig wohltätig sein, letztlich aber dem spirituellen Heil des Objekts der Handlung dienen. Ein klassisches Beispiel aus der buddhistischen Literatur ist der Mord an einer Person, die sich anschickt, andere Menschen zu töten. Der Bodhisattva tötet seinerseits den Mörder *in spe*, um ihn davor zu bewahren, durch den Mord schlechtes Karma zu produzieren. So verstößt der Bodhisattva bewußt und eindeutig gegen die Vinaya-Regel des

Nichttötens (*pārājika-dharma* Nr. 3)²⁰ und verhält sich auf den ersten Blick gegenüber dem Mörder *in spe* nicht gerade wohlwärtig, doch er dient dessen Fortkommen auf dem Weg zum Heil. Dafür nimmt der selbstlose Bodhisattva sogar die negativen Folgen für sein eigenes Fortkommen in Kauf, die sich aus dem Bruch der Vinaya-Vorschrift theoretisch ergeben, praktisch aber natürlich ausbleiben.²¹

Wir haben es hier also ersichtlich mit einem Kampf unterschiedlicher Normen zu tun, wobei diese jeweils einer unterschiedlichen Ordnung angehören und sich daher hinsichtlich ihrer Wertigkeit und ihrem Geltungsumfang unterscheiden.²² In der konkreten Forschung läßt sich die einfache Dichotomie von „Norm und Praxis“, wie sie der Titel meines Projekts ebenso wie das Tagungsthema suggerieren, nicht aufrechterhalten. Bevor ich konkret auf das Problem widerstreitender Normen innerhalb des diskursiven Kontextes eingehe, an dem sich Yijings Bericht beteiligt, möchte ich daher zum besseren Verständnis einige terminologische Differenzierungen vorschlagen und zur Diskussion stellen.

²⁰ In Buddhayaśas' (4.–5. Jh.) chinesischer Übersetzung des *Prātimokṣa* der Dharmaguptakas lautet die Regel wie folgt: „Wenn ein Bhikṣu eigenhändig ein Menschenleben zerstört, oder ihm ein Messer gibt, den Tod preist und zum Sterben ermuntert, indem er sagt: 'Guter Mann, was nützt dir dieses schlechte Leben? Der Tod ist dem Leben vorzuziehen', und wenn dieser dementsprechende [Selbstmord-] Gedanken entwickelt; wenn [der Bhikṣu] sich so diverse Arten ausdenkt, den Tod zu preisen und zum Sterben zu ermuntern; solch ein Bhikṣu ist eines *pārājika*-Vergehens schuldig, und man lebt nicht mit ihm zusammen.“ 若比丘故自手斷人命。持刀授與人。歎譽死快勸死。咄男子用此惡活為。寧死不生。作如是心。思惟種種方便。歎譽死快勸死。是比丘波羅夷不共住。 *Sifen lü jieben* 四分僧戒本 (T22, no. 1430, p. 1023c06–1023c09).

²¹ Das „mitleidige Töten“ durch einen Bodhisattva wird z.B. ausdrücklich im *Bodhisattva-bhūmi-śāstra* gewürdigt (T30, no. 1579, 517b06–517b17). Für eine englische Übersetzung des tibetischen Textes siehe Tatz, *Asanga's Chapter*, 214–215. Siehe auch C. Kleine, „Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha: Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im ostasiatischen Buddhismus“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.1 (2003): 235–258; P. Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics* (Cambridge 2000): 135–138.

²² So schreibt z.B. Reichelt über das Verhältnis zwischen den in der Regel nacheinander zu durchlaufenden Hīnayāna-Weißen (d.i. die Weihe zum Śrāmaṇera bzw. zur Śrāmaṇerī und zum Bhikṣu bzw. zur Bhikṣuṇī) und der Bodhisattva-Weihe im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhunderts: „Er [der Ordinand zur Bodhisattva-Weihe; C.K.] verpflichtet sich, auf die früheren Stufen, zu denen er vorher geweiht worden ist, herabzusehen als auf minderwertige Vorstufen [...]“. K. Reichelt, *Der chinesische Buddhismus: Ein Bild vom religiösen Leben des Ostens* (Basel/Stuttgart 1926): 177.

3. Terminologische Differenzierung

Zunächst einmal möchte ich „Normen“ im engeren Sinne von weiteren „normativen Kulturelementen“ unterscheiden.

3.1. Normen im engeren Sinne

Normen sind insgesamt spezieller als Werte und Ideale. Sie können internalisiert sein oder durch äußeren Druck und Sanktionen durchgesetzt werden. Normen können von allen [erwachsenen] Mitgliedern einer größeren sozialen Einheit geteilt werden (universale Normen) oder nur für eine bestimmte Gruppe gelten (partikulare Normen); d.h. der Geltungsumfang von Normen kann stark variieren. Es müssen daher verschiedene Normsysteme und -ebenen unterschieden werden. Man kann meines Erachtens grob zwei Anwendungsfelder des Begriffs „Norm“ im engeren Sinne unterscheiden:

3.1.1. „Norm als explizite Regel“: „Norm als Vorschrift“, „kodifizierte Normen“ (Seiwert)

Gemeint sind hiermit Normen im Sinne von Vorschriften oder Handlungsanleitungen; man kann diese auch als „Verhaltensnormen“ bezeichnen.

„Normen als explizite Regeln“ werden bewußt „gesetzt“ oder „kodifiziert“, mit dem Ziel, die Praxis in einer Weise zu regulieren, daß sie den herrschenden Werten und Idealen – bzw. den Werten und Idealen der Herrschenden – möglichst genau entspricht. Auf Normen dieser Kategorie verweisen Aussagen wie: „das ist verboten“, „das verstößt gegen das Gesetz“, „das ist illegal“. Im konkreten Forschungsbereich sind es in erster Linie die kodifizierten Ordensregeln oder *Prātimokṣa*-Vorschriften sowie Verhaltensnormen aus anderen Teilen des *Vinaya-piṭaka*, die dieser Kategorie von Normen zuzuordnen sind.

Regeln dieser Kategorie entsprechen in etwa dem, was Hubert Seiwert als „kodifizierte Normen“ bezeichnet. Nach Seiwert handelt es sich dabei um „symbolisch repräsentierte Regeln“, deren Geltung nicht davon abhängt, daß ein Verstoß gegen sie geahndet wird. „Kodifizierte Normen“ können daher mitunter für die tatsächliche Praxis weitgehend irrelevant sein. Das heißt aber – wie Seiwert betont – nicht zwangsläufig, daß sie bedeutungslos wären. In der Buddhismus-Geschichte lassen sich zahlreiche Beispiele finden, in denen die rein formale und rituelle Verpflichtung auf die Vorschriften des

Prātimokṣa als Wert an sich betrachtet wird, ohne daß die Einhaltung der Vorschriften ernsthaft verlangt wurde. Oft fungiert die rituelle Verpflichtung auf solche partikularen Normen lediglich als Initiationsritus, der den Initianden in eine höhere soziale Gruppe einführt (z.B. die *Upasampadā*-Weihe) und/oder als rituelles Mittel zur Sündentilgung (z.B. die *Prātimokṣa*-Rezitation während der *Poṣadha*-Feier²³). Ein entsprechender Kodex ändert dann allerdings seinen Charakter: Er ist nicht länger „normativ“ oder „präskriptiv“, sondern „symbolisch“ und „rituell“. Der Umgang mit dem Kodex zielt nicht mehr auf die kognitive Verarbeitung des Inhalts mit dem Ziel einer Verhaltensänderung, sondern dient der Selbstvergewisserung der Gruppe und der rituellen Manipulation der Wirklichkeit. Die über weite Strecken der Geschichte vornehmlich rituelle und symbolische Funktion des Vinaya ist m.E. bislang in der Tat zu wenig beachtet worden.

3.1.2. „Habituelle Normen“: „Norm als Maß“, „Norm als statistische Regel“, „Norm als Konvention“

Die zweite Kategorie von Normen umfaßt solche unkodifizierten oder impliziten Normen, die sich erst aus der Beobachtung der Praxis rekonstruieren lassen. Während Normen im Sinne von Vorschriften oder Handlungsanleitungen gesetzt werden, um eine erwünschte Praxis als verbindlich durchzusetzen, leiten sich Normen dieser Kategorie aus der üblichen Praxis selbst ab; in etwa so wie die Grammatik einer Sprache aus den konkreten Sprechakten ihrer Sprecher abgeleitet werden kann, ohne daß es ein explizites Regelwerk geben muß,

²³ Vgl. Kieffer-Pülz: „Ursprünglich war vorgesehen, daß die Mönche eventuelle Verstöße gegen die Regeln im Anschluß an die Rezitation jeweils einer Vergehensgruppe bekennen sollten. Doch durften schon bald nur noch Mönche, die 'rein' waren, d.h. nicht gegen die Regeln verstoßen oder aber ihre Vergehen schon gestanden hatten, an der Poṣadha-Zeremonie teilnehmen (Vin II 240,31–33). Die Prātimokṣa-Rezitation war demnach zu einem Ritual erstarrt.“ P. Kieffer-Pülz, „Die buddhistische Gemeinde“, in: H. Bechert et al. (Hgg.), *Der Buddhismus: 1. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen* (Die Religionen der Menschheit 24,1) (Stuttgart/Köln/Berlin 2000): 380. Es gibt deutliche Hinweise, daß zumindest im Mahāyāna die „rituelle Erstarrung“ der Poṣadha-Zeremonie noch weiter ging, insofern hier nicht Sündenfreiheit als Voraussetzung, sondern als Resultat der Teilnahme betrachtet wurde, ohne dabei nach dem vorgeschriebenen Verfahren beichten und büßen zu müssen. Zu Details über die Poṣadha-Zeremonie nach dem *Mūlasarvāstivādinaya* siehe H. Hu-von-Hinüber, *Das Poṣadhavastu: Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins* (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographien 13) (Reinbek 1994).

dessen sich die Sprecher bewußt wären. Demgegenüber entsprechen z.B. die normativen Vorgaben der „Zwischenstaatlichen Kommission für deutsche Rechtschreibung“ der ersten Kategorie von Normen. Insofern das habituelle Befolgen bestimmter Normen, die den Akteuren selbst meist nicht bewußt sind, bzw. erst im Falle eines Verstoßes bewußt werden, eine Gruppenidentität konstituieren, kann man diese Art von Normen auch als „Identitätsnormen“ bezeichnen. In den Bereich dieser zweiten Kategorie von Normen fallen sowohl die von Seiwert als „Usus“ bezeichneten nicht-sanktionsbewehrten Handlungsdispositionen, als auch die sanktionsbewehrten „sozialen Normen“. Obwohl oft unbewußt, können habituelle Normen vielfach praxisrelevanter sein als kodifizierte Normen. Da es aber in jedem sozialen Kontext Menschen gibt, die nicht die Erwartungen ihrer Mitmenschen an „normales“ Verhalten erfüllen, wird eine Gesellschaft danach streben, die als besonders wichtig erachteten „sozialen Normen“ zu kodifizieren. Da nicht nur das Verhältnis von Norm und Praxis ein dynamisches, sich ständig wandelndes ist, sondern auch der Grad der Übereinstimmung zwischen „Usancen“, „sozialen Normen“ oder „habituellen Normen“ mit „den kodifizierten Normen“ einem ständigen Wandel unterworfen ist, kommt es in der Geschichte immer wieder zu Anpassungs- und Durchsetzungsversuchen. So ist es z.B. in Berlin „Usus“ (bzw. eine „partikulare habituelle Norm“), gegen die „kodifizierte Norm“, Gehwege als Hundeklos zu benutzen. Der Senat reagiert auf den Regelverstoß mit einer Erhöhung des Bußgeldes und schickt sogenannte Kiezpolizisten auf Streife, um den Regeln Geltung zu verschaffen und eine Verhaltensänderung bei den Hundebesitzern durchzusetzen. Er tut dies in der Gewißheit, daß es dem „Ideal“ (s.u.) der Bevölkerungsmehrheit entspricht, saubere Gehwege vorzufinden. Ändern sich jedoch die „Werte“ und „Ideale“ sowie die „habituellen Normen“ der Mehrheit (und sei dies nur die „diskursive Übermacht“), kann dies den Gesetzgeber zu einer Anpassung der „kodifizierten Normen“ (d.h. der Gesetze) veranlassen; so geschehen etwa bei der Reform des „Kuppeleiparagraphen“ (§ 180 StGB) im Jahr 1973 infolge zunehmender Akzeptanz vorehelichen Geschlechtsverkehrs sowie bei der Abschaffung des Verbots der männlichen Homosexualität (§ 175) im Jahr 1994. Gerade an dem letztgenannten Beispiel läßt sich aber zeigen, wie kompliziert die Sache ist, denn es ist durchaus nicht so, daß in allen Regionen Deutschlands und in allen sozialen Gruppen Heterosexualität aufgehört hätte, „soziale Norm“ zu sein. Das Verhältnis von „kodifizierten Normen“, „habituellen Normen“, „Werten und Idealen“ usw. muß ständig neu austariert werden.

Im konkreten Forschungsbereich ist die von Yijing in indischen Klöstern beobachtete übliche Praxis der Mönche bzw. die normierende Verallgemeinerung dessen, was er an konkretem Verhalten gesehen hat, dieser Kategorie von Norm zuzuordnen. Mithin ist es strenggenommen die „habituelle Norm“, nach der wir das *Nanhai jigui neifa zhuan* befragen; „habituelle Norm“ steht nahezu synonym für „[übliche] Praxis“ oder genauer: bei „habituellen Normen“ handelt es sich um die empirisch nicht unmittelbar wahrnehmbare Handlungsdisposition der Mehrheit einer sozialen Einheit, die der empirisch wahrnehmbaren „tatsächlichen Praxis“ dieser Mehrheit zugrundeliegt. Regelmäßig wiederkehrende, statistisch dominierende Handlungsmuster sind als „übliche Praxis“ zu bezeichnen, und nur aus diesem Abstraktum der „üblichen Praxis“ läßt sich auf eine „habituelle Norm“ schließen.

3.2. Weitere Normative Kulturelemente

Von Normen im engeren Sinne sind m.E. als weitere normative, d.h. in einem bestimmten Kontext eine gewisse Handlungsdisposition fördernde Kulturelemente z.B. „Werte und Ideale“ sowie der Begriff der „Ethik“ zu unterscheiden.

3.2.1. Werte und Ideale

3.2.1.1. Werte

Werte sind allgemeiner und meist unbestimmter als Normen und Regeln. Idealerweise basieren letztere auf ersteren, doch es kann durchaus zu Konflikten kommen. Dies geschieht z.B. dann, wenn bestimmte Normen (i.d.R. partikulare, an bestimmte Gruppen gebundene) in eine Kultur transponiert werden, die in ihrer Mehrheit andere Werte und Ideale vertritt als die Heimatkultur, in der die Normen aufgestellt wurden. So kollidierten z.B. explizite partikulare Normen buddhistischer Mönche wie das Herumwandern, Lebenserwerb durch Betteln, Zölibat etc. mit den Werten der chinesischen Gesellschaft wie Seßhaftigkeit, Fleiß, Reproduktionsbereitschaft, Kinstreue etc. Oft kollidieren in diesem akkulturationsbedingten Konfliktfall jedoch die importierten partikularen Normen (habituelle wie kodifizierte) nicht nur mit den autochthonen Werten, sondern auch mit den „habituellen“ und den „kodifizierten Normen“ der Aufnahmegesellschaft.²⁴ Weiterhin kommt es im historischen Ent-

²⁴ Die in mehreren buddhiserten Ländern Asiens erlassenen staatlichen Gesetze zur

wicklungsprozeß einer Gesellschaft häufig zu einem Wertewandel, der schließlich die Anpassung bestehender expliziter Normen oder Vorschriften an die neuen Werte erforderlich macht, wie am Beispiel des „Kuppeleiparagraphen“ und der Gesetzgebung bezüglich männlicher Homosexualität demonstriert wurde. Um den Unterschied zwischen „Normen“ im engeren Sinne und „Werten“ zu veranschaulichen, sei z.B. darauf hingewiesen, daß „Gesetzestreue“ ein „Wert“ sein kann, der vollkommen unabhängig von den konkreten „kodifizierten Normen“ (d.h. den zu befolgenden Gesetzen) von einem Individuum vertreten werden kann. Zugleich ist es unerheblich, ob die Einhaltung der Gesetze in der betreffenden Gesellschaft eine „habituelle Norm“ ist. Mit Blick auf mein konkretes Forschungsfeld könnte man – wie noch näher zu erläutern sein wird – die Position Yijings so bezeichnen: Er vertritt den „Wert“ des vinayatremen Handelns, d.h. er ist der Auffassung, daß die Einhaltung der „kodifizierten Normen“ des Vinaya einen „Wert“ an sich darstellt. Seine chinesischen Kontrahenten betrachten dagegen z.B. die „sechs *pāramitās*“ oder „Vollkommenheiten“ eines Bodhisattvas als grundlegende mahāyānistische „Werte“, nicht aber die Einhaltung der Vinaya-Vorschriften (d.h. der „kodifizierten Normen“ des „Hīnayāna“) an sich.

3.2.1.2. Ideale

Der Duden definiert ein Ideal als ein „als ein höchster Wert erkanntes Ziel;“ als eine „Idee, nach deren Verwirklichung man strebt“.²⁵ Ideale werden – meist vergeblich – angestrebt und dienen damit als Handlungsrichtschnur. Auch hier kann es zu Konflikten zwischen partikularen, gruppenspezifischen Idealen und allgemeinen gesellschaftlichen Idealen kommen. Die handlungsleitende Orientierung an bestimmten Idealen kann zudem Konflikte mit Normen im Sinne von Gesetzen und Konventionen hervorbringen. Wie gruppenspezifische

Regulierung des Ordens (*katikāvatas* in Süd- und Südostasien, *daosengge* 道僧格 in China, *sōniryō* 僧尼令 in Japan etc.) können als Versuch gesehen werden, einen für beide Seiten akzeptablen Ausgleich zwischen den „partikularen Normen“ (habituellen und kodifizierten) des Saṃgha und den „universalen Normen“ (habituellen und kodifizierten) der Gesellschaft durch den Erlaß neuer „kodifizierter Normen“ zu schaffen, in denen beide Normsysteme Berücksichtigung finden.

²⁵ Günther Drosdowski (Hg.), *DUDEN – Deutsches Universalwörterbuch* (Mannheim et al. 21989): 750a. Der Verweis auf Duden-Definitionen brachte mir auf der AkAR-Tagung die Kritik ein, eine zu sehr am deutschen Sprachgebrauch orientierte Schematisierung vorzunehmen. Also soll auch *Merriam Webster's Collegiate Dictionary* berücksichtigt werden. Demnach ist ein *ideal* „an ultimate object or aim of endeavor: goal“. *Britannica 2003 Deluxe Edition CD-Rom*.

Werte beeinflussen auch gruppenspezifische Ideale die Normen der fraglichen Gruppe. Explizite Normen dienen dann auch dazu, den Mitgliedern der Gruppe die Verwirklichung der gruppenspezifischen „Ideale“ zu erleichtern. Im Bereich der Religion werden „Ideale“ typischerweise von „Heiligen“ repräsentiert bzw. personifiziert. „Ideale“ sind nicht notwendigerweise ethischer Natur, sie können ebenso z.B. ästhetischer Natur sein (z.B. Schönheitsideale).

Yijings „Ideal“ war offenkundig ein Saṃgha, der sein Verhalten ganz und gar am Buddha-Wort orientiert. Da er davon ausging, daß die „kodifizierten Normen“ des Vinaya unmittelbar vom Buddha selbst aufgestellt worden waren, war ihm Regeltreue ein „Wert“ an sich, und er mußte hoffen, daß die Einhaltung aller Vorschriften im Saṃgha zu einer „habituellen Norm“ werde. Dagegen hatten die chinesischen Kontrahenten Yijings mutmaßlich v.a. die mahāyānistischen „Ideale“ der Erlangung der Buddhaschaft und der Errettung aller Lebewesen im Blick. Der Erlangung dieses „Ideals“ diene in ihren Augen die Umsetzung allgemeiner „Werte“ wie der *pāramitās*. Da die Einhaltung der traditionellen „kodifizierten Normen“ (d.h. der Vinaya-Vorschriften) in den Augen vieler chinesischer Mahāyānin oftmals mit den „Werten“ des Mahāyāna-Buddhismus nicht vereinbar war und damit die Erreichung der höchsten „Ideale“ obstruieren konnte, schufen sie sich neue Sätze „kodifizierter Normen“ wie z.B. die 58 Bodhisattva-Regeln des **Brahmajāla-sūtra* (siehe unten). Die Notwendigkeit der Schaffung eines neuen Kodex ergab sich nun aber ersichtlich daraus, daß auch unter chinesischen Buddhisten Regeltreue einen „Wert“, wenn auch nicht den höchsten, darstellte. So versuchte man durch die Schaffung neuer „kodifizierte Normen“ die Inkompatibilität von Regeltreue mit einem Leben nach den „Werten“ sowie dem Streben nach den „Idealen“ aufzuheben. Es erübrigt sich der Hinweis, daß auch gewisse „habituelle Normen“, die ihren Ursprung außerhalb des Buddhismus (der natürlich wiederum selbst kein starres, fest ein- und abgrenzbares Gebilde ist) bzw. sich in bestimmten Milieus unter bestimmten historischen Bedingungen herausgebildet hatten, die Normbildung im chinesischen Mahāyāna mitbeeinflusst haben.

3.2.2. Ethik

In engem Zusammenhang mit Normen, Werten und Idealen steht die Ethik. Laut Duden-Definition handelt es sich bei Ethik um die „Gesamtheit sittlicher Normen u. Maximen, die einer [verantwort-

tungsbewussten] Einstellung zugrunde liegen“.²⁶ Zur genaueren Unterscheidung könnte man als Ethik den Versuch bezeichnen, im Rahmen eines Elitendiskurses gängige oder erst angestrebte Werte und Normen zu einem kohärenten Gesamtsystem zusammenzufassen und jeweils sinnvoll aufeinander zu beziehen. Somit ist die Ethik nicht bloß die Summe aller Werte und Normen einer bestimmten sozialen Einheit, sondern ein auf deren Grundlage planmäßig konstruiertes System von Handlungsmaximen. Im Vordergrund stehen dabei eher allgemeine Grundwerte als konkrete und spezifische Normen, die ihrerseits primär zum Zwecke der Umsetzung ethischer Postulate aufgestellt werden. Man könnte das Verhältnis von „Ethik“ und „Norm als explizite Regel“ vielleicht mit dem Verhältnis von Grundgesetz und Strafgesetzbuch vergleichen. Die praktische Verwirklichung eines ethischen Postulats wie „Die Würde des Menschen ist unantastbar ...“ (Artikel 1), bedarf einer Reihe von Gesetzen und Anwendungsnormen, die im Alltag weitgehend sicherstellen, daß die Würde der Menschen tatsächlich nicht angetastet wird.

Bleibt zu guter Letzt das, was wir mit dem Begriff „Praxis“ bezeichnen und der „Norm“ gegenüberstellen:

3.3. Praxis

Der Duden versteht unter Praxis „das Tun; Handlung(sweise); Unternehmen; Wirklichkeit ...“, „Aufführung, Anwendung von Gedanken, Vorstellungen, Theorien [oder Normen und Regeln; C.K.] o.Ä. in der Wirklichkeit“.

D.h. der Begriff „Praxis“ bezeichnet in dem für uns relevanten Anwendungsbereich die „Realität“ oder „das was tatsächlich getan wird“ im Gegensatz zum „Ideal“ bzw. „dem was getan werden soll“. Auch hier kann man zwei Kategorien unterscheiden, nämlich: (1) Praxis als empirischer Gegenstand bzw. Praxis im Sinne einer tatsächlichen, konkreten und singulären Handlung und (2) Praxis als Abstraktion bzw. Praxis im Sinne einer allgemein üblichen Handlungsweise oder Handlungsdisposition. Dabei verwies in einem historischen Bericht die Beschreibung einer konkreten individuellen

²⁶ Drosdowski, *DUDEN*, 466a. Zum Vergleich: „[...] a: a set of moral principles or values; b: a theory or system of moral values ‘the present-day materialistic ethic’; c: plural but singular or plural in construction: the principles of conduct governing an individual or a group ‘professional ethics’; d: a guiding philosophy.“ *Merriam Webster’s Collegiate Dictionary*, Stichwort: „ethics“.

Handlung auf die „tatsächliche Praxis“; die zusammenfassende und verallgemeinernde Schilderung mehrfach beobachteter und daher als gängig betrachteter Handlungsweisen verwies demgegenüber auf eine „übliche Praxis“. Insofern die „übliche Praxis“ eine abstrahierende Ableitung aus vielfach beobachteten konkreten Einzelhandlungen darstellt, ist sie nahezu deckungsgleich mit der „Norm als Maß, als Konvention oder als statistische Regel“. „Es ist übliche Praxis“ bedeutet eigentlich nichts anderes als „das ist normal“.

Es liegt auf der Hand, daß modellhafte Darstellungen wie diese zu Mißverständnissen einladen, da sie Überschneidungen und Unschärfen ignorieren und v.a. weil sie eine starre Struktur suggerieren, die der dynamischen Komplexität des Gegenstandes keinesfalls entspricht. Tatsächlich stehen alle genannten Faktoren (kodifizierte Normen, habituelle Normen, Werte, Ideale, Ethik und Praxis) in einer ständigen Wechselbeziehung zueinander; gleichsam wie in „Brahmas Netz“ (*brahmajāla*). Infolge der permanenten wechselseitigen Beeinflussung sind sie auch ständiger Veränderung unterworfen; das Ganze wie die einzelnen Teile des Ganzen befinden sich im ständigen Fluß. Die einzig starre Komponente in dem normativen Gesamtgefüge ist die „kodifizierte Norm“. Jede Veränderung derselben bedarf eines bewußten Entschlusses und Beschlusses sowie institutionalisierter Entscheidungsverfahren. Wegen ihrer Inflexibilität neigen „kodifizierte Normen“ am ehesten dazu, aus dem Gesamtgefüge eines gegebenen Normsystems wegen Inkompatibilität herauszufallen. Wenn selbst neue Interpretationsstrategien keine befriedigende Kohärenz mehr herzustellen vermögen, werden die „kodifizierten Normen“ modifiziert, aufgegeben oder sie erstarren zu einer „symbolischen Repräsentation“ ohne normativen Wert. M.E. ist letzteres zumindest gebiets- und zeitweise mit dem Vinaya in Ostasien passiert. Das methodologische Problem für Historiker besteht nun darin, daß ausgerechnet die oft weitgehend praxisirrelevanten „kodifizierten Normen“ als „symbolische Repräsentationen“ mitunter eine recht hohe Lebenserwartung haben und damit häufig das einzig greifbare [scheinbar] normative Element sind, auch wenn sie tatsächlich schon seit Jahrhunderten ihren normativen Charakter eingebüßt haben. Unsere Hoffnung ist es daher, z.B. durch eine Analyse anderer Materialien – wie etwa Yijings *Jigui zhuan* – wenigstens die in einem bestimmten historischen Kontext gültigen „habituellen Normen“ bzw. die „übliche Praxis“ rekonstruieren zu können.

4. Methodologische Vorüberlegungen

Ehe ich auf den Bericht Yijings zurückkomme und anhand ausgewählter Beispiele das Problem des Normen-Konflikts diskutiere, möchte ich noch einige methodologische und quellentheoretische Bemerkungen voranschicken, die an die vorangegangene terminologische Differenzierung anknüpfen.

Es ist eine Binsenweisheit, daß Texte keine Selbstgespräche führen. Texte kommunizieren – meist mit anderen Texten – und haben Teil an einem bestimmten Diskurs. Damit unterliegen sie gewissen diskursiven Regeln, deren Einhaltung erst eine konstruktive Teilnahme am Diskurs ermöglicht. Verstößt eine sprachliche Äußerung gegen die diskursiven Regeln, fällt sie aus dem Diskurs heraus, wird ausgegrenzt, als unsinnig oder wahnsinnig disqualifiziert. Zudem sind Texte i.d.R. an gattungsspezifische Regeln gebunden, deren Einhaltung von potentiellen Rezipienten erwartet wird. Es genügt also nicht, wie es die klassische Hermeneutik mitunter postuliert hat, durch eine werkimmanente Analyse aufzudecken, was der Autor gemeint hat. Erst in der Interaktion von Autor und Rezipienten wird der Sinn eines Werkes realisiert.

TEXTSINN

Sender

Botschaft

Medium

Empfänger

Wenn wir also einen Text als Äußerung innerhalb eines bestimmten Diskurses verstehen wollen, müssen wir so viel wie möglich über den diskursiven Kontext, die Kommunikationssituation, den Rezeptionszusammenhang und vieles mehr in Erfahrung bringen.²⁷

Sofern wir es mit vorgeblich deskriptiven Texten zu tun haben, die sich uns als Quellen zur Rekonstruktion einer tatsächlichen sozialen Praxis aufdrängen, geraten wir unwillkürlich in den Problembereich der Zeichentheorie. Ein äußerst naives, aber leider durchaus übliches Herangehen an vermeintlich deskriptive historische Texte unterstellt, daß die sprachlichen Zeichen des Textes unmittelbar auf eine außersprachliche Realität verweisen. Im Idealfall, so hofft man, ermöglicht uns ein solcher Text die Rekonstruktion historischer Sachverhalte in einer Weise, die sich mit unserer eigenen empirischen Anschauung decken würde, wenn wir etwa mit Hilfe einer Zeitmaschine die

²⁷ Dabei kann es hilfreich sein, sich folgendes Frageschema vor Augen zu halten: **Wer** (Autor) hat **wem** (Adressaten) **was** (Thema und Inhalt) **wie** (Darstellungsmittel) und **warum** (Intention und Funktion) erzählt?

Umstände vor Ort und zur fraglichen Zeit selbst beobachten könnten. Die neuere Zeichentheorie, die Semiologie oder Semiotik, behauptet jedoch zu Recht, daß der Referent, das Signifikat, das Designat oder das Bedeutete, auf das in einem Text sprachlich verwiesen wird, nicht ein konkreter Gegenstand ist, sondern eine Vorstellung, eine Idee oder, wie Eco sagt, eine „kulturelle Einheit“.²⁸ In manchen Fällen ist dies leicht einzusehen. Wenn etwa ein Hagiograph behauptet, sein Protagonist habe ein wunderschönes Gesicht gehabt, ist klar, daß „Schönheit“ hier kein objektiver Sachverhalt ist, sondern daß diese Bewertung auf einer kulturellen Übereinkunft beruht. Schönheitsideale wandeln sich mit der Zeit und unterscheiden sich von Ort zu Ort.

Weniger einfach ist es, wenn scheinbar objektive Sachverhalte beschrieben werden. Wenn etwa ein chinesischer Indienpilger des 7. Jahrhunderts berichtet, daß buddhistische Mönche in Indien niemals nach der Mittagszeit essen, es sei denn auf ärztliche Anweisung, dann scheint es eigentlich nur zwei Interpretationsmöglichkeiten zu geben: Der Autor sagt die Wahrheit oder er lügt. Tatsächlich aber verweist die Aussage des Autors eben nicht auf das tatsächliche Verhalten aller real existierenden indischen Mönche. Wie sollte er darüber auch Auskunft geben können? Der chinesische Berichtersteller verweist auf eine abstrahierende Idee vom Verhalten der indischen Mönche, oder, um enger am Thema zu bleiben, auf eine „Norm“ oder eine „Regel“. Und nun wird es für meinen konkreten Forschungsgegenstand ebenso wie für unser Rahmenthema interessant: Verweist der Autor nun auf das „übliche, den Erwartungen entsprechende“ Verhalten der indischen Mönche, auf eine „habituelle Norm“, die „Norm als Maß, als statistische Regel oder Konvention“, von der es natürlich Abweichungen geben mag? Will er also sagen, daß die indischen Mönche „normalerweise“ oder „in der Regel“ ihre letzte Mahlzeit vor der Mittagszeit einnehmen? Oder verweist er auf die „kodifizierte Norm, die „Norm als Regel, als Vorschrift oder Gesetz“, nämlich die *pāyantika*-Regel Nr. 37 im Beichtformular (*prātimokṣa*) des *Mūlasarvāstivāda-vinaya*?²⁹

²⁸ U. Eco, *Einführung in die Semiotik* (München 1988): 84.

²⁹ Im *Prātimokṣa* heißt es lediglich recht allgemein: „Wenn ein Bhikṣu zur Unzeit ißt, so ist dies ein *pāyantika*[-Vergehen] 若復苾芻非時食者。波逸底迦。“ *Genben shuo yiqiyoubu pinaiye* 根本說一切有部戒經 (T24, no. 1454, p. 504c14–504c15). Die *Vinaya-vibhaṅgas* erklären dann in leicht abweichender Terminologie, was unter „Unzeit“ (*feishi* 非時; Skt. *akāla*; P. *vikāla*) zu verstehen ist. Im *Mūlasarvāstivāda-vinaya* heißt es: „Die sogenannte ‘Unzeit’ hat zwei Aspekte: (1) sie beginnt ab Mittag und (2) sie endet mit der Morgendämmerung (Skt. *aruṇa*) 言非時者有其二種。一

Es geht also um die Frage, ob der Autor uns erzählt, was die indischen Mönche tatsächlich „regelmäßig“ tun (d.i. „habituelle Norm“, „statistische Norm“ oder „übliche Praxis“) oder was sie „den Regeln gemäß“ tun [sollten] (d.i. „explizite oder kodifizierte Norm“); denn was „regelmäßig“ getan wird, ist nicht unbedingt „regelgemäß“ (z.B. die Benutzung von Gehwegen als Hundeklos). Diese Fragestellung verdeutlicht erneut die Komplexität der Frage nach dem Verhältnis von Norm und Praxis, auch in terminologischer Hinsicht. Im konkreten Fall nämlich repräsentiert die „habituelle Norm“ nichts anderes als die [übliche] „Praxis“. Insofern im oben genannten Sinne „Praxis“ als „Realität“ definiert wurde, gilt für die Rekonstruktion derselben das gleiche Problem, das im Zusammenhang mit der Zeichentheorie vorgestellt wurde. Wir dürfen in der historischen Forschung – insofern sie es mit verallgemeinernden Aussagen über die Praxis z.B. des klösterlichen Buddhismus in Indien zu tun hat – also allenfalls hoffen, etwas über die „übliche Praxis“ zu erfahren, über „Usancen“ oder „habituelle Normen“.

Die Rekonstruktion dessen, was „in der Regel“ und „normalerweise“ in indischen Klöstern des 7. Jahrhunderts praktiziert wurde, bedeutete nun in der Tat schon einen veritablen Erkenntnisfortschritt. Doch leider muß befürchtet werden, daß eine Vielzahl der Aussagen in Texten wie Yijings *Jigui zhuan* eher auf Normen im Sinne expliziter kodifizierter Regeln und Vorschriften verweisen, als auf eine übliche Praxis bzw. auf habituelle Normen. In den seltensten Fällen können wir erwarten, daß eine konkrete, tatsächliche Praxis im singulären Sinne beschrieben würde. Doch da unser Erkenntnisziel ohnehin eher in allgemeinen Aussagen über die übliche Praxis in indischen Klöstern besteht, müssen wir uns darüber nicht grämen.

Ein methodologisches Hauptproblem besteht demnach darin, Kriterien zu entwickeln, die es uns ermöglichen, den jeweiligen Referenten einer Aussage zu bestimmen:

- eine [kodifizierte] Norm im Sinne einer expliziten Regel oder Vorschrift → präskriptive oder normative Aussage

謂過中已去。二謂明相未出已來。“*Genben shuo yiqiyoubu pinaiye* (T23, no. 1442, p. 824c14–824c16). Bei den Dharmaguptaka lautet die Definition nahezu gleich: „非時者。從日中乃至明相未出。” *Sifen lü* 四分律 (T22, no. 1428, p. 662c10–662c11). Im *Pāli-vinaya* heißt es: „*Vikālo nāma: majjhantike vitivatte yāya aruṇuggamanā*“, wobei „*aruṇugga*“ (Sonnenaufgang) dem Chinesischen „*mingxiang mochu* 明相未出“ entspricht. Die genaue Festlegung des Endes der „Unzeit“ bereitete in der Praxis allerdings einige Schwierigkeiten.

- eine [habituelle] Norm im Sinne einer statistischen Regel bzw. üblichen Praxis oder Konvention → [bedingt]³⁰ deskriptive Aussage.

Anders ausgedrückt: wir müssen Kriterien entwickeln, die uns mit einer befriedigenden Zuverlässigkeit deskriptive von präskriptiven Aussagen trennen läßt.

Zunächst einmal kann man einige allgemeine, zum Teil recht banale Kriterien der Geschichtsforschung zugrundelegen, die für die Beurteilung des Quellenwertes eines Textes hilfreich sind.

1. Nähe zum Gegenstand: Eine zuverlässige Beschreibung eines Gegenstandes ist nur dann zu erwarten, wenn er dem Beschreibenden empirisch zugänglich war. Wenn Yijing z.B. vom Leben in singhalesischen Klöstern berichtet hätte, wären seine diesbezüglichen Berichte von zweifelhaftem Wert, da er nie in Śrī Laṅkā war. Allerdings ist Nähe zum Gegenstand weder ein Garant für zuverlässige Angaben, noch schließt Ferne zum Gegenstand die Korrektheit einer Aussage grundsätzlich aus.³¹

2. Das Kriterium der intratextuellen Kohärenz: Eine Aussage muß sich widerspruchsfrei in die Gesamtheit aller Aussagen des gleichen Textes einfügen. Wenn Yijing z.B. an einer Stelle behaupten würde, indische Mönche äßen niemals nachmittags und beschrieb an anderer Stelle, wie sich indische Mönche beim Abendessen verhalten, läge ersichtlich eine intratextuelle Inkohärenz vor.

3. „Mehrfachbezeugung“:³²

a) *Das Kriterium der intertextuellen Kohärenz:* Eine Aussage wird von Aussagen anderer Texte bestätigt. Wenn Yijing z.B. Bräuche

³⁰ Wie wir festgestellt haben, sind Aussagen über das „normale“ Verhalten der indischen Mönche nicht im eigentlichen Sinne deskriptiv, da sie bereits eine [mutmaßlich] aus der Beobachtung singulärer Handlungen abgeleitete Regel darstellen, also ein Konstrukt und ein Abstraktum. Um die Sache nicht unnötig zu verkomplizieren, werde ich im folgenden dessen ungeachtet von deskriptiven Aussagen sprechen, sofern davon ausgegangen werden kann, daß das Dargestellte auf Beobachtung beruht, mithin eine empirische Basis hat.

³¹ Wenn Yijing z.B. berichtet, daß alle Klöster in Śrī Laṅkā dem Sthavira-nikāya angehören und der Mahāsāṃghika-nikāya abgelehnt wird, dann deckt sich diese Aussage mit anderen historischen Quellen und ist wahrscheinlich wahr, auch wenn Yijing nie vor Ort war: „師子洲並皆上座。而大眾斥焉。“ *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 205b10–205b11).

³² Für den Buddhismus vgl. Nattier („The principle of corroborating evidence“); J. Nattier, *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛchā)* (Honolulu 2003): 68–69.

beschreibt, die zuvor von Faxian 法顯 (ca. 340–ca. 422) und Xuanzang 玄奘 (602–664) beschrieben wurden, ergibt sich eine intertextuelle Kohärenz der Aussagen zu dem speziellen Sachverhalt. Es handelt sich also um eine „Mehrfachbezeugung“. Doch auch hier ist Vorsicht angebracht, denn es ist nie auszuschließen, daß ein Autor von anderen abschreibt.³³ Man kann daher als Zusatzkriterium die Nichtvertrautheit des Autors mit den ihn bestätigenden Quellen einführen.

b) *Verifizierung durch weitere Quellen anderen Typs*: Wenn Yijing eine Weihebühne oder eine *kuṇḍikā* (ein Wasserbehälter) beschreibt, und diese Beschreibung durch Ausgrabungen bestätigt würde, wäre dies eine Verifizierung durch eine Quelle anderen Typs und damit wiederum eine „Mehrfachbezeugung“.

4. Das „Plausibilitätskriterium“:³⁴ Im sogenannten „third quest“ der Leben-Jesu-Forschung wird so die Antithese zum „Differenzkriterium“ bezeichnet.³⁵ Das, was an Aussagen über Jesus sowohl mit dem zeitgenössischen Judentum („Kontextplausibilität“), als auch mit dem nachösterlichen Urchristentum („Wirkungsplausibilität“) in Einklang zu bringen ist, gilt als authentisch. In der Yijing-Forschung bietet sich das „Plausibilitätskriterium“ im Sinne einer Antithese zum „Differenzkriterium“ ebensowenig wie dieses selbst an.³⁶ Allerdings

³³ Vgl. z.B. M. Deeg, *The Places Where Siddhārtha Trod: Lumbinī and Kapilavastu* (Lumbini 2003): 14–15.

³⁴ Siehe hierzu z.B. G. Theißen und D. Winter, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Freiburg, Schweiz 1997).

³⁵ „Differenzkriterium“: In der Leben-Jesu Forschung wurde insbesondere von Ernst Käsemann (1906–1998; Schüler Bultmanns; leitete 1954 mit seinem Aufsatz „Das Problem des historischen Jesus“ die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus ein) die These formuliert, daß der historische Jesus im Neuen Testament dort hervortritt, wo er sich sowohl von seiner jüdischen Umwelt als auch von dem nachösterlichen Urchristentum abhebt („doppeltes Differenzkriterium“). Unter Neutestamentlern ist das Differenzkriterium zu Recht als ahistorisch kitiert worden, postuliert es doch eine von Tradition und historischem Kontext abgekoppelte Monade. Im Bezug auf Yijings Bericht könnte man das Differenzkriterium dort als erfüllt betrachten, wo seine Beschreibung sich weder mit der Norm, d.h. dem *Mūlasarvāstivāda-vinaya*, noch mit der chinesischen Praxis deckt (d.i. den beiden Polen, zwischen denen er sich bewegt). In diesem Fall könnten wir annehmen, daß er von einer tatsächlichen Beobachtung berichtet. Da es uns aber nicht darum geht, den „wahren Yijing“ anhand seiner Originalität aufzufinden, ist das ohnehin umstrittene Differenzkriterium für uns weitgehend irrelevant.

³⁶ In der Leben-Jesu-Forschung geht es ja darum, die historische Figur Jesu zu rekonstruieren, und die Vertreter des „Plausibilitätskriteriums“ gehen mit gutem

gemahnt uns die Methodologie der Leben-Jesu-Forschung an die Notwendigkeit, jede Aussage eines Autors in ihrem historischen Kontext zu sehen und dabei seine Perspektive und seine Intention zu berücksichtigen. Ansonsten ist „Plausibilität“ in diesem Kontext im üblichen, recht banalen Sinne zu verstehen. Wenn Yijing z.B. beschrieb, wie indische Mönche in der Gangesmündung Schlittschuh laufen, so wäre diese Aussage vor dem Hintergrund unseres Wissens über die klimatischen Bedingungen in Bangladesh nicht plausibel.

5. Das Kriterium der Beiläufigkeit:³⁷ Beiläufig und unkommentiert geäußerte Sachverhalte – in der Rechtswissenschaft als *obiter dictum* („das Nebenbei Gesagte“) bezeichnet³⁸ –, die für den primären Zweck einer Aussage eigentlich irrelevant sind und deren Kenntnis bei den Rezipienten als selbstverständlich vorausgesetzt wird, sind mit großer Wahrscheinlichkeit historisch wahr.³⁹

6. Aussagenimmanente Hinweise: Das banalste und in der Praxis doch mitunter mißachtete Kriterium ist im konkreten Fall die Frage, ob Yijing explizit behauptet, eine bestimmte Praxis selbst vor Ort beobachtet zu haben, oder ob er sich in dieser Frage bedeckt hält. Sagt er nicht explizit, daß er etwas von ihm selbst Beobachtetes beschreibt, kann es sich bei dem Erzählten ebensogut um einen Sekundärbericht handeln, oder – was faktisch von größerer Relevanz ist – er beschreibt möglicherweise nicht die übliche Praxis, sondern paraphrasiert eine Ordensregel, d.h. er beschreibt nicht, was indische Mönche tun, sondern was alle Mönche tun sollten. Leider fehlen häufig konkrete Hinweise wie „ich habe kürzlich gesehen“ (*bi jian* 比見),⁴⁰ „ich habe kürzlich gehört“ (*bi wen* 比聞) oder „im Vinaya heißt es“ (*lü yun* 律云), „so erklärt der Vinaya“ (*ru lü shuo* 如律說) etc.

Grund von der Prämisse aus, daß Jesus vom Judentum seiner Zeit beeinflusst war und zugleich eine Wirkung auf die urchristliche Gemeinde ausgeübt hat. Die Berichte Yijings sind dagegen der reflektierte und systematisch durchgeführte Versuch, durch Verweis auf eine reale (?) und normative Tradition des indischen Buddhismus auf die chinesische Gemeinde einzuwirken. Es ist also selbstverständlich, daß Yijing auf beide Pole explizit und bewußt Bezug nimmt.

³⁷ Für den Buddhismus vgl. Nattier („The principle of irrelevance“). Nattier, *A Few Good Men*, 66–67.

³⁸ Siehe Oliver Freibergers Beitrag in diesem Band.

³⁹ Für einleuchtende Beispiele aus dem Bereich des Buddhismus siehe Nattier, *A Few Good Men*, 66–67.

⁴⁰ Takakusu übersetzt diese Phrase mit „I have heard of late“. J. Takakusu (Übers.), *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India and the Malay Archipelago (AD 671–695)* (New Delhi 1998): 26.

7. „Tendenzwidrigkeit“⁴¹ oder das „Kriterium der Verlegenheit“:⁴² Sofern Yijing nicht explizit deutlich macht, ob er eine beobachtete „regelmäßige Praxis“ beschreibt oder aber eine erwünschte „regelmäßige Praxis“, kann man hierüber nur Mutmaßungen anstellen. Die Wahrscheinlichkeit, daß einer Beschreibung eigene Beobachtung bzw. tatsächliche Praxis zugrunde liegt, steigt in dem Maße, wie das Beschriebene dem zuwiderläuft, was Yijing mit seinem Text bezweckt (→ „Tendenzwidrigkeit“). Aussagen über vinaya-widrige Praktiken indischer Mönche, die er ja als Vorbild für regelgemäßes Verhalten präsentieren will, sind dazu geeignet, Yijing in Verlegenheit zu bringen (→ „Kriterium der Verlegenheit“), da sie seinem Anliegen nicht zweckdienlich sind. Es hätte also kaum Sinn gemacht, derartige Berichte zu erfinden. Im Umkehrschluß muß unser Mißtrauen dann am größten sein, wenn eine Beschreibung das Grundanliegen des Autors allzu deutlich unterstützt. Um dieses Kriterium anzuwenden, muß man die Intention des Autors kennen. Zur Erinnerung: Yijings offen geäußerte Absicht war es, die Praxis des chinesischen Buddhismus nach den normativen Maßgaben des *Mūlasarvāstivāda-vinaya* zu reformieren. Ein ganz konkreter Ansatz zur Bestimmung der Frage, ob eine Aussage deskriptiver oder präskriptiver Natur ist, besteht hier wiederum darin, die scheinbar deskriptive Aussage mit entsprechenden, offenkundig präskriptiven bzw. normativen Aussagen zu vergleichen. Zeigt sich z.B., daß die vorgebliche Beschreibung einer bestimmten klösterlichen Praxis nahezu wörtlich mit entsprechenden Passagen in der Ordensregel übereinstimmt, haben wir guten Grund zu der Annahme, daß hier die Norm als Praxis ausgegeben wird.⁴³

8. **Das Kriterium des Gegenarguments:**⁴⁴ Aus normativen oder präskriptiven Aussagen lassen sich durchaus historische Sachverhalte ableiten. Allerdings empfiehlt sich hier ein Interpretationsansatz, der im direkten Gegensatz zu dem steht, der v.a. in der traditionellen Vinaya-Forschung zum Tragen gekommen ist. Aus einer Vinaya-

⁴¹ Nach Theißen; Winter, *Die Kriterienfrage*.

⁴² Für den Buddhismus vgl. Nattier, „The principle of embarrassment“; Nattier, *A Few Good Men*, 65–66.

⁴³ Das Kriterium der Tendenzwidrigkeit oder der Verlegenheit ist natürlich nur dort sinnvoll anzuwenden, wo es einen Autor mit einer eindeutigen Position gibt. Bei anonymen Werken, die über einen längeren Zeitraum hinweg zusammengestellt worden sind – wie z.B. dem Pāli-Kanon –, ist in gewissem Maße von durchaus widersprüchlichen Tendenzen innerhalb des Textes oder der Sammlung auszugehen. Für diesen Hinweis danke ich Oliver Freiberger.

⁴⁴ Vgl. Nattier, „The principle of counterargument“; Nattier, *A Few Good Men*, 67–68.

Vorschrift läßt sich eher ableiten, daß bestimmte Praktiken, die diese Vorschrift unterbinden will, tatsächlich vorgekommen sind oder ihr Vorkommen für wahrscheinlich gehalten wurde, als daß umgekehrt alle Mönche sich dieser Vorschrift entsprechend verhalten hätten. Eine gewisse Vorsicht ist hier jedoch geboten, da (a) die quantitative Bedeutung der zu untersagenden Verhaltensweisen offen bleibt und (b) nicht selten auch aus rein rhetorischen Gründen die Existenz unliebsamer Praktiken oder doktrinäerer Standpunkte behauptet oder zumindest übertrieben wird, um ein eigenes Argument überzeugender vortragen zu können.⁴⁵ Es gehört z.B. zu den gattungsspezifischen Charakteristika der Vinaya-Literatur, daß jede Regel mit einem für den Orden schädlichen Verhalten eines Ordensmitglieds begründet wird. Es wäre m.E. voreilig anzunehmen, daß tatsächlich jede einzelne Vorschrift aufgrund konkreter Vorkommnisse erlassen wurde. Zumindest aber kann man annehmen, daß diejenigen, die die Vorschrift erlassen haben, die ernstzunehmende Gefahr sahen, daß es in relevantem Umfang zu entsprechenden unerwünschten Handlungen kommen könnte. Auf Yijing angewendet, erweist sich das „Kriterium des Gegenarguments“ indes in erster Linie für die Rekonstruktion von Norm und Praxis des chinesischen Buddhismus als hilfreich, weniger für die des indischen, denn es ist der chinesische Buddhismus, gegen den Yijing fortwährend Stellung bezieht.

5. Praktische Anwendung

Es ist nun an der Zeit zu klären, inwieweit die terminologischen und methodologischen Erwägungen für die Lektüre von Yijings Bericht nutzbar gemacht werden können. Im folgenden möchte ich anhand eines konkreten Beispiels aus der Forschungspraxis zeigen, wie man das Problem angehen könnte.

5.1 Yijing und der religiöse Suizid

Es gibt kaum einen Abschnitt in Yijings Bericht, anhand dessen man das Problem konfligierender Normen besser erläutern könnte, als jene zwei Kapitel, in denen er sich mit religiös motiviertem Suizid und Selbstverstümmelung befaßt.

⁴⁵ Diesen Vorgang können wir fast täglich in der Politik beobachten, wenn z.B. ein Politiker vermeintliche Mißstände anprangert, die in der Praxis kaum gesellschaftlich relevant sind, nur um sich mit einem neuen Gesetzentwurf als „Law-and-Order-Mann“ in Szene zu setzen.

5.1.1. Inhaltswiedergabe Kap. 38: „Das Verbrennen des [eigenen] Körpers ist regelwidrig“ (*shaoshen bu he* 燒身不合)

Im 38. Kapitel beklagt Yijing, daß Mönche, die noch am Anfang ihres Studiums stehen, eine besondere Vorliebe für gewaltsame Handlungen (*mengli* 猛利) hätten. Ohne überhaupt nur in die heiligen Schriften hineingesehen zu haben, folgten sie denjenigen, die der Meinung sind, das Abbrennen der eigenen Finger sei eine besonders verdienstvolle Tat und das Versengen der eigenen Haut sei außerordentlich glückbringend. Zwar würden solche Praktiken in den Schriften tatsächlich erklärt (*jing zhong suo ming* 經中所明), doch diese Erklärungen beträfen ausschließlich Laienanhänger des Buddhismus. Für Laien sei es ehrenvoll, den eigenen Körper als Opfergabe darzubringen; um wieviel mehr dann äußeren Besitz. In den Sūtras würden diese Personen mit der Phrase angesprochen: „Wenn eine Person den Willen [zur Erleuchtung] entwickelt hat ... (*ruo ren fa xin* 若人發心)“.⁴⁶ Bei diesen Personen handele es sich aber eben nicht um *pravrajitas* (*chujia* 出家), also Mönche oder Nonnen, die in

⁴⁶ Die Phrase findet sich im Zusammenhang mit Bodhisattvas z.B. im **Upāsaka-sīla-sūtra*, dessen Vorschriften sich definitionsgemäß an Upāsakas, also Laienanhänger, richten: „Wenn eine Person den Willen [zur Erleuchtung] entwickelt hat und wünscht, einem Bhikṣu eine Hütte, eine Liegematte (*niṣīdana*), Medizin oder Lebewesen zu stiften, und noch bevor er [diesem jene Dinge] gegeben hat hört, daß von woanders ein Mann von großer Tugend (*bhadanta*) käme, und dieses sogleich [dem Tugendhaften anstelle des vorgesehenen Bhikṣu] stiftet, dann ist dies ein *sthūlātīyaya*-Vergehen.“ 若人發心欲以房舍臥具醫藥資生所須施一比丘。未與之間更聞他方有大德來。輒迴施之是得偷罪。 *Youposai jiejing* 優婆塞戒經 (T24, no. 1488, p. 1068c26–1068c28). In dem Nāgārjuna zugeschriebenen **Daśabhūmika-vibhāṣā-śāstra* heißt es: „Frage: Ist man ein Bodhisattva, wenn man nur den Willen [zur Erleuchtung] entwickelt hat? Antwort: Gibt es denn ein Problem damit, daß das bloße Entwickeln des Willens [zur Erleuchtung] zum Bodhisattva macht? Wenn eine Person den Willen [zur Erleuchtung] entwickelt hat, kann sie mit Sicherheit die unübertreffliche Erleuchtung [wörtl.: Weg; C.K.] verwirklichen, und daher spricht man von einem Bodhisattva [d.h. „Erleuchtungswesen“; C.K.]. Auch wenn nur der Wille [zur Erleuchtung] da ist, spricht man wiederum von einem Bodhisattva. Was ist der Grund hierfür? Wenn man seinen anfänglichen Willen [zur Erleuchtung] aufgibt, dann kann man infolgedessen die unübertreffliche Erleuchtung nicht verwirklichen. Wie im Großen Sūtra erklärt wird, bezeichnet man jemanden, der gerade den Wunsch [nach Erleuchtung] entwickelt hat, als Bodhisattva. Es ist genau wie bei einem Bhikṣu, der, obwohl er die Erleuchtung [wörtl.: Weg; C.K.] noch nicht erlangt hat, auch ‚Mensch der Erleuchtung‘ [wörtl.: Mensch des Weges; C.K.] genannt wird.“ 問曰。但發心便是菩薩耶。答曰。何有但發心而為菩薩。若人發心必能成無上道乃名菩薩。或有但發心亦名菩薩。何以故。若離初發心則不成無上道。如大經說。新發意者名為菩薩。猶如比丘雖未得道亦名道人。 *Shizhu piposha lun* 十住毘婆沙論 (T26, no. 1521, p. 21a02–21a07). Hier werden also diejenigen, die den Willen zur Erleuchtung entwickelt haben, offensichtlich den ordinierten Bhikṣus gegenübergestellt.

die Hauslosigkeit gezogen sind. Letztere seien nämlich an die Regeln gebunden, wie sie im *Vinaya-piṭaka* (*lüzang* 律藏) aufgelistet und erläutert sind. Mönche und Nonnen handelten im Einklang mit den Schriften, wenn sie keine dieser Regeln überträten. Sie sollten nicht einmal einen Grashalm knicken, selbst wenn der Tempel⁴⁷ mir Gras überwuchert ist. Und wenn ein *pravrajita* in einem Reisfeld verhungerte, so dürfe er doch kein Reiskorn stehlen.

Für Laien, wie etwa für den Bodhisattva Sarvasattvapriyadarśana, der im Lotus-sūtra⁴⁸ seinen Arm dem Buddha als Opfer darbrachte,⁴⁹ sei es vollkommen in Ordnung, den eigenen Arm als Opfergabe zu verbrennen. Ein [Laien-]Bodhisattva – wie z.B. Prinz Viśvantara⁵⁰ in verschiedenen Jātaka-Sammlungen – mag auch seinen männlichen und weiblichen Nachwuchs hergeben; doch ein ordinierter Bhikṣu muß nicht nach Jungen und Mädchen suchen, um sie anschließend wegzugeben. König Śibi gab einer Jātaka-Erzählung zufolge seine Augen und seinen Körper her,⁵¹ doch ein Bettelmönch sollte so etwas nicht tun. Der König Xianyu 仙預 tötete im *Mahāparinirvāṇa-sūtra*⁵²

47 Wörtlich *xiangtai* 香臺 ('Dufterrasse'), eine übliche Bezeichnung für die Buddha-Halle eines Tempels. In diesem Fall scheint aber das gesamte Tempelgelände gemeint zu sein, denn in einer Halle wächst gewöhnlich kein Gras.

48 „Sūtra von der Lotus-Blüte des Wunderbaren Gesetzes“; Skt. *Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*; Chin. *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (To9, no. 262; Übersetzung Kumārajīvas)

49 Im 23. „Kapitel über die früheren Taten des Bodhisattvas Medizinkönig“ (*Yaowang pusa benshi pin* 藥王菩薩本事品). Siehe *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經 (To9, no. 262, p. 53c22–54a16). Für eine englische Übersetzung siehe Katō Bunnō, Tamura Yoshirō und Miyasaka Kōjirō, *The Threefold Lotus Sutra* (Tokyo 1984): 307.

50 Pāli: Vessantara. Vgl. *Jātakamāla* IX; Übersetzt in J. S. Speyer, *The Jātakamāla: Garland of Birth-Stories of Āryasūra* (Delhi; Patna; Varanasi 1971), 71–92. Vessantara ist in Theravāda-Ländern ein eigener Feiertag gewidmet. Eine entsprechende Jātaka-Geschichte findet sich auch im Sūtra über Sudāna (*Xudana jing* 須大拏經) in der chinesischen Jātaka-Sammlung *Luduji jing* (六度集經, To3, no. 152, p. 7c27ff) sowie im 16. Kapitel des **Mūlasarvāstivāda-vinaya-saṅghabhedā-vastu* (根本說一切有部毘奈耶破僧事; T24, no. 1450, p. 180a21ff).

51 Vgl. *Jātakamāla* II; Speyer, *The Jātakamāla*, 8–19.

52 Takakusu (*A Record*, 196) geht davon aus, daß es sich hier um einen weiteren Selbstmörder handeln müsse, der möglicherweise Ṛṣi Nandita geheißene habe. Wang (*Nanhai*, 224) stellt dagegen fest, daß Yijing hier offensichtlich auf jene berühmte Passage im chinesischen *Mahāparinirvāṇa-sūtra* anspielt, in der der Buddha in seiner früheren Existenz als König Xianyu Brahmanen hinrichten ließ, die das Mahāyāna geschmäht hatten. Diese berühmte Passage lautet: 我念往昔於此閻浮提作大國王。名曰仙預。愛念敬重大乘經典。其心純善無有麤惡嫉妬慳吝。口常宣說愛語善語。身常攝護貧窮孤獨。布施精進無有休廢。時世無佛聲聞緣覺。我於爾時愛樂大乘方等經典。十二年中事婆羅門供給所須。過十二年施安已訖。即作是言。師等今應發阿耨多羅三藐三菩提心。婆羅門言。大王。菩提之性是無所有。大乘經典亦復如

die Brahmanen, doch wie könnten diejenigen, die dem Vinaya folgen, so etwas tun? Der König Maitrībāla entsagte in einer Jātaka-Geschichte⁵³ seinem Körper und bot den Yakśas sein Blut an; doch für Mönche sind solche Handlungen unangemessen.

Er, Yijing, habe gehört, daß junge Leute mit wilder Entschlossenheit den Wunsch [nach Erleuchtung] entwickelt hätten (*yongmeng faxin* 勇猛發心) und sich selbst in Brand setzten (*shaoshen* 燒身), um dadurch wahres Erwachen (*zhengjue* 正覺; Skt. *sambodhi*) zu erlangen. Einer nach dem anderen werfe daher leichtfertig sein Leben weg. Dies sei nicht richtig, denn es sei außerordentlich schwierig, selbst innerhalb einer so langen Zeitspanne wie zehn oder hundert *kalpas*, den Körper eines Menschen anzunehmen. Und selbst wenn man tausendmal als Mensch wiedergeboren werde, könne es gut sein, daß es einem an Einsicht mangelt, daß man kaum einmal von den „Sieben Faktoren des Erwachens“ (*qijue*[*zhi*] 七覺支; *sapta-bodhy-āṅgāni*)⁵⁴ hört oder daß man den Drei Verehrungswürdigen (*sanzun* 三尊), d.h. dem Buddha, dem Dharma und dem Saṅgha, nicht begegnet. Wer in dieser Zeit und in dieser Weltgegend lebt, der habe Zugang zum wunderbaren Dharma. Und doch gäben die Leute ihren Körper auf, den sie eigentlich gering schätzen sollten (d.h. als eine unangemessene Opfergabe betrachten sollten), nachdem sie nur ein paar Verse gelernt haben. Gerade haben sie eine Weile über die Vergänglichkeit meditiert, und schon messen sie der schmutzigen Opfergabe [des eigenen Körpers dem widersprechend] großes Gewicht bei.

Man solle sich strikt an die jeweils gültigen Verhaltensregeln (*jiopin* 戒品) halten und die vier [vom Buddha, dem Herrscher, den Eltern und den Wohltätern empfangenen] Wohltaten (*si'en* 四恩) vergelten. Man solle unbeirrbar die Methoden der Kontemplation (*xiangding men* 想定門) praktizieren und wünschen, die drei

是。大王。云何乃令人物同於虛空。善男子。我於爾時心重大乘。聞婆羅門誹謗方等。聞已即時斷其命根。善男子。以是因緣從是已來不墮地獄。善男子。擁護攝持大乘經典。乃有如是無量勢力。Da *banniepan jing* 大般涅槃經 (T12, no. 374, p. 434c08–434c21). Vgl. auch C. Kleine, Christoph, „Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.2 (2003): 253–255. Die wichtigsten Teile dieser Passage finden sich hier in deutscher Übersetzung.

⁵³ Vgl. *Jātakamāla* VIII; Speyer, *The Jātakamāla*, 55–71. Eine chinesische Version findet sich im 13. Kapitel („König Maitrībala gibt sein Blut 慈力王血施品“) des *Xianyu jing* 賢愚經 (T04, no. 202, p. 360b08ff).

⁵⁴ Auch *qijuefen* 七覺分. Eine repräsentative Liste lautet wie folgt: (1) *zefa* 擇法, die [korrekte] Auswahl des Dharma; (2) *jingjin* 精進, Strebsamkeit; (3) *xi* 喜, Freude [am Dharma]; (4) *qing'an* 輕安, Leichtigkeit und Ruhe; (5) *nian* 念, Achtsamkeit; (6) *ding* 定, Konzentration; (7) *xingshe* 行捨, die Praxis der Entsagung.

Daseinsbereiche⁵⁵ zu überwinden. Selbst kleine Fehler geben Anlaß zu großer Furcht, so als überquere man in einem wasserdichten Sack einen tiefen Ozean. Wer ernsthaft die Weisheitslehre praktiziert, müsse so umsichtig sein, wie ein Reiter, der sein Pferd über dünnes Eis führt, im Umgang mit der Peitsche. Durch die Hilfe guter Freunde könne man bis ans Lebensende einen unerschrockenen Geist bewahren. In rechter Achtsamkeit (*zhengnian* 正念) solle man die Ankunft des zukünftigen Buddhas Maitreya (Cishi 慈氏) herbeisehnen. Wer sich mit kleineren Resultaten begnüge (*xiaoguo* 小果), der mag dem Edlen Achtfachen [Pfad] (*basheng* 八聖; d.i. Hinayāna) folgen. Das Studium der Großen Ursache (*dayin* 大因; d.i. Mahāyāna) erfordere dagegen drei *asaṃkhyeya-kalpas* (*sanqi* 三[阿僧]祇[劫]).⁵⁶

Er, Yijing, habe noch nie einen vernünftigen Grund gehört, warum man überstürzt sein eigenes Leben beenden sollte. Das Vergehen des Suizids (*zisha zhi zui* 自殺之罪) folge [was seine Schwere betrifft] direkt auf die Kategorie der schwersten Vergehen (d.h. es ist ein *sthūlātyaya*-Vergehen; s.u.). Wer den *Vinaya-piṭaka* ernsthaft studiere, der finde keinerlei Aufforderung zum Suizid. Der Buddha habe grundlegende Methoden zur Vernichtung der Begierden (*mie'ai* 滅愛) gelehrt. Warum sollte man durch Selbstverbrennung die Sinnes-tätigkeit [gewaltsam] beenden (*duanhuo* 斷惑)? Der Buddha habe selbst die Kastration (*dashi* 打勢) in den Klöstern verboten. Er habe selbst das Leben in einem Teich als gut gewürdigt und gepriesen (und damit seine Wertschätzung allen Lebens zum Ausdruck gebracht).

⁵⁵ Wörtl.: drei Existenzen, *sanyou* 三有 (auch *sanjie* 三界); Skt. *tribhava*. D.i. (1) der Bereich der Leidenschaft (*kāmaloka*; *yujie* 欲界), (2) der Bereich der Form (*rūpaloka*; *sejie* 色界) und (3) der Bereich der Formlosigkeit (*ārūpyaloka*; *wusejie* 無色界).

⁵⁶ Im Mahāyāna-Buddhismus ging man traditionell davon aus, daß das gegenüber der Erlangung der Arhatschaft weit anspruchsvollere Ziel der Erlangung der Buddhaschaft eine unvorstellbar lange Zeit in Anspruch nehme. Ein Bodhisattva benötige „drei unermessliche Weltzeitalter“, um die zehn Stufen der Bodhisattvaschaft erfolgreich zu durchlaufen. Siehe z.B. das wohl fälschlich Aśvaghōṣa zugeschriebene, aber in Ostasien extrem einflußreiche *Dasheng qixinlun* 大乘起信論: „So offenbaren sie [d.i. die Bodhisattvas; C.K.] zahllose geschickte Hilfsmittel, die alle den Lebewesen großen Nutzen bringen, und ein wahrer Bodhisattva erweckt so bei den verschiedenen Lebewesen mit ihren vielfältigen Voraussetzungen den Willen [zur Erleuchtung] und bewirkt Erleuchtung. Ausnahmslos alle [verwirklichen] gleichermaßen den unübertrefflichen Dharma, und nach Ablauf von drei *asaṃkhyeya-kalpas* erlangen sie daher sicher das vollkommene Erwachen.“ 如是示現 無數方便。皆為饒益一切眾生。而實菩薩種性諸根發心作證。皆悉同等無超過法。決定皆經三無數劫成正覺故。 *Dasheng qixin lun* 大乘起信論 (T32, no. 1667, p. 589c20–589c23).

Wer eigenmächtig einen schweren Verstoß gegen die Vorschriften begehe, der falle dem Buddha gleichsam ins Wort und folge nicht seiner heiligen Lehre. Es sei hier allerdings nicht die Rede von denjenigen, die als Nicht-Ordinierte unbedingt dem Bodhisattva-Pfad folgen wollen und sich deshalb töteten, um sich den Lebewesen darzubieten.

5.1.2. Inhaltsanalyse Kap. 38: „Das Verbrennen des [eigenen] Körpers ist regelwidrig (*shaoshen bu he* 燒身不合)“

Ich habe dieses Beispiel ausgewählt, weil sich daran besonders gut zeigen läßt, auf welch unterschiedliche Normsysteme bei der Beurteilung einer Handlung mitunter Bezug zu nehmen ist. Yijing selbst nennt die zur Orientierung in Frage kommenden Normen und ihre Quellen dankenswerterweise recht unzweideutig. Außerdem differenziert er zwei Gruppen von Akteuren, für die unterschiedliche Normen gelten. Für Bhikṣus und Bhikṣūṇis gelten als partikulare Normen die Regeln des Vinaya, und diese untersagen den Suizid. Die *pārājika*-Regel Nr. 3 verbietet das eigenhändige und das beauftragte Töten menschlicher Wesen ebenso wie die Aufstachelung zum Selbstmord. Wie sehr der Buddha den Vinayas zufolge den Selbstmord von Bhikṣus mißbilligte, wird in den Erläuterungen zu der Regel deutlich.⁵⁷

⁵⁷ Im *Suttavibhaṅga* des *Pāli-vinaya* kommentiert der Buddha den selbstmordbedingten Schwund einer Mönchsgemeinde, die seine Anweisungen zur Meditation über die Unreinheit allzu eifrig umgesetzt hatten, mit den folgenden Worten: „Das ist ganz widersinnig von diesen Mönchen, das läuft allem entgegen, das ist unasketisch, das ist nichtsnutzig, das darf man nicht tun. Wie konnten diese Mönche nur sich selber entleben oder einander gegenseitig ums Leben bringen oder zu dem als Mönch ausgestatteten Migalaṅḍiko gehen und ihn anstiften: ‘Sei so gut und töte uns. Du bekommst dann unsere Almosenschale und Gewand?’ Das führt nicht zur Befriedung solcher, die noch keinen Frieden gefunden haben, Mönche, nicht zur Vermehrung der Zahl derer, die Frieden gefunden haben, sondern das führt zur Verderbnis derer, die noch keinen Frieden gefunden haben und macht manche schon ruhiger Gewordene unsicher. Mönche, aus diesem Anlaß verkünde ich hiermit einen Übungspfad für die Mönche. So gelte denn folgender Übungspfad. Ein Mönch, der absichtlich eines Menschen Leib ums Leben bringt oder ihm eine Waffe dafür besorgt, ist ausgeschlossen, steht außerhalb der Gemeinschaft.“ R. Beyrlein; F. Schäfer, *Der Buddha und sein Orden: Ein Lesebuch über das Leben der Mönche, Nonnen und Laien unter der Anleitung des Buddha, nach den ältesten Überlieferungen des Pālikanon* (Stammach 2000): 120. Die entsprechende Parallelstelle in Yijings chinesischer Übersetzung des *Mūlasarvāstivāda-vinaya* lautet etwas abweichend: „Da sprach der Ehrwürdige zu den Bhikṣus: ‘Was ihr getan habt ist widersinnig; es ist unpassend für *śramaṇas*; es entspricht nicht der Praxis der

Nun verweist Yijing darauf, daß es in den buddhistischen Schriften in der Tat einige Hinweise darauf gebe, daß der altruistische Suizid für Bodhisattvas eine verdienstvolle Praxis sei. Explizit erwähnt er das Lotus-sūtra sowie diverse Jātaka-Geschichten. Er stellt aber sofort klar, daß daraus nicht abzuleiten sei, daß die buddhistischen Normen deshalb in sich widersprüchlich seien. Für Laien-Bodhisattvas gelten eben einfach andere Normen als für ordinierte Bhikṣus. Nur letztere sind an die Vinaya-Regeln gebunden, deren Einhaltung sie bei ihrer Ordination gelobt haben. Laien-Bodhisattvas hingegen können im Prinzip ohne Bedenken dem Vorbild des großen Bodhisattvas, d.h. des Buddhas vor seiner letzten Inkarnation, oder Bodhisattvas wie Sarvasattvapriyadarśana folgen. Auf diese Weise können Sie das Ideal der vollkommenen Freigebigkeit (*dāna-pāramitā*) verwirklichen, wie es in zahlreichen Mahāyāna-Texten propagiert wird.

Doch Yijing verweist nicht nur auf die Vinaya-Regeln als normativen Maßstab. Er betont auch, daß es eine ungeheure Verschwendung wäre, die menschliche Existenz ohne Not aufzugeben und verweist damit implizit auf Werturteile, wie sie in verschiedenen Schriften des älteren Nikāya-Buddhismus formuliert werden. Ein Mönch – so die gängige Auffassung in den nicht-mahāyānistischen Schriften einschließlich des *Mūlasarvāstivāda-vinaya* (s.u. Fußnote 57) – hat der unerleuchteten Welt gegenüber eine Verantwortung als

[Betrachtung über die] Unreinheit; es ist nichts, was einem in die Hauslosigkeit Gegangenen erlaubt wäre.' Nachdem er ihnen verschiedene Vorhaltungen gemacht hatte, sprach er zu den Bhikṣus: 'Ich sehe zehnfachen Nutzen im Mönchtum, bis hin [zu ihrer Aufgabe,] den wahren Dharma lange bestehen [zu lassen] und [damit] den Menschen und Göttern zu nützen. Ich erkläre dementsprechend nun allen Śrāvakas und Schülern als Vinaya-Regel folgende Übungsanleitung: Wenn ein Bhikṣu mit eigener Hand das Leben eines Menschen oder eines Embryo beendet, oder wenn er ein Messer nimmt und es weitergibt, oder wenn er selbst das Messer nimmt, oder nach jemandem sucht, der ein Messer hat, oder wenn er jemanden zum Sterben anstachelt, indem er den Tod preist mit den Worten, „Sohn aus gutem Hause! Welchen Zweck hat dieses sündenvolle, unreine und schlechte Leben? Du solltest jetzt lieber sterben; der Tod ist besser als das Leben“, woraufhin dieser daraufhin selbständig entsprechende Gedanken [an Selbstmord] entwickelt, und weitere Erklärungen formuliert, die den Tod empfehlen, preisen und gebieten, und [der Sohn aus gutem Hause] aus diesem Grund stirbt, dann ist dieser Bhikṣu eines *pārājika*-Vergehens schuldig; man darf nicht mit ihm zusammenleben.“ 爾時世尊告諸苾芻。汝所為非。非沙門非隨順行是不清淨。非出家者所應為事。作種種呵責已。告諸苾芻曰。我觀十利。從攝取於僧乃至正法久住利益人天。我今為諸聲聞弟子。於毘奈耶制其學處應如是說。若復苾芻若人若人胎。故自手斷其命。或持刀授與或自持刀。或求持刀者。若勸死讚死。語言咄男子。何用此罪累不淨惡活為。汝今寧死死勝生。隨自心念以餘言說勸讚令死。彼因死者。此苾芻亦得波羅市迦。不應共住。 *Genben shouyiqieyoubu pinaye* 根本說一切有部毘奈耶 (T23, no. 1442, p. 660a23–660b03).

Repräsentant und Übermittler der buddhistischen Lehre.

Es scheint allerdings, als habe Yijing mit seiner an sich durchaus einleuchtenden Argumentation eine Minderheitenposition vertreten, zumindest im monastischen Diskurs Chinas. Die Vordenker des chinesischen Mahāyāna-Buddhismus wollten nicht akzeptieren, daß ordinierte Bodhisattvas aufgrund ihrer Bindung an die Vinaya-Regeln den höheren Idealen der Mahāyāna-Ethik entsagen müssen. So ersannen sie – wie bereits erwähnt – Methoden, die es ermöglichten, die Regeln zugunsten der Bodhisattva-Ideale zu suspendieren. Schon im indischen Mahāyāna waren solche Tendenzen deutlich erkennbar. In China ging man aber noch einen Schritt weiter und schuf eine Art „Pseudo-Vinayas“ für Bodhisattvas, von denen das **Brahmajāla-sūtra*⁵⁸ das bedeutendste ist. Ebenso wie das gleichfalls apokryphe **Śūraṅgama-sūtra* wird im **Brahmajāla-sūtra* das Selbstopfer nicht nur als hehres Ideal für Laien-Bodhisattvas propagiert, sondern explizit von den ordinierten Bodhisattvas verlangt, d.h. es wurde in eine explizite Vorschrift umformuliert.

Die Mahāyāna-Apologeten vollzogen also im wesentlichen zwei Schritte, die Yijing nicht bereit war mitzugehen:

1. Sie behaupteten, daß es in ethischer Hinsicht keinen Unterschied gebe zwischen „hauslosen Bodhisattvas“ (*chujia pusa* 出家菩薩) und „Laien-Bodhisattvas“ (*zaijia pusa* 在家菩薩).
2. Sie transformierten die allgemeinen Ideale und ethischen Postulate der Duldsamkeit, des Altruismus und der Opferbereitschaft in formale Regeln, die mit der Bodhisattva-Ethik im Einklang standen. Aus allgemeinen Handlungsmaximen werden konkrete Vorschriften.

Natürlich ist zu konzедieren, daß im entwickelten Mahāyāna selbst sogenannte *bodhisattva-śīlas* im Sinne formaler Regeln wohl nie in dem Maße legalistisch interpretiert wurden, wie die entsprechenden *śīlas* im Nikāya-Buddhismus.⁵⁹ Doch immerhin scheint die Vorschrift

⁵⁸ „Sūtra von Brahmas Netz“; Chin. *Fanwang jing* 梵網經 (T24, no. 1484). Der fälschlich als Übersetzung Kumārajīvas ausgegebene Text entstand vermutlich gegen Ende des 5. Jahrhunderts in China. In der japanischen Tendai-Schule hat das *Fanwang jing* den traditionellen Vinaya als Regelkodex vollständig abgelöst.

⁵⁹ Inwieweit im Nikāya-Buddhismus die Vorschriften sämtlich und wortgetreu eingehalten wurden, ist natürlich unklar. Zumindest scheint aber der Anspruch bestanden zu haben, daß die Regeln eingehalten werden sollen. Im Mahāyāna dagegen wurde und wird die Einhaltung der Regeln (mit Ausnahme der *pārājika-dharmas*) nicht einmal mehr *pro forma* verlangt. So schreibt z.B. Buswell über den koranischen Buddhismus, der im Vergleich zum japanischen immerhin noch relativ streng ist: „No one in Korea expects the new monks to observe all of the 250 bhikṣu precepts or the 348 bhikṣuṇī precepts found in the original Indian monastic codes followed by East

der partiellen Selbstverbrennung, wie wir sie z.B. im **Brahmajāla-sūtra* finden, so ernst genommen worden zu sein, daß es unter chinesischen Mönchen und Nonnen vermutlich vom 6. Jahrhundert teilweise bis heute üblich ist,⁶⁰ sich bei der Ordination Moxa-Kegel auf dem Kopf abzubrennen und damit gleichsam zu brandmarken, während sich in Korea Novizen (Śrāmaṇeras) und Novizinnen (Śrāmaṇerīs) sowie Laien, die die Bodhisattva-Weihe empfangen, lediglich einen gewachsenen Docht auf dem Arm abbrennen.⁶¹

Bemerkenswert ist nun Yijings komplette Mißachtung der apokryphen Bodhisattva-Regeln, die Selbstverstümmelung bis zum Suizid auch von ordinierten Bodhisattvas verlangen. Offenbar war ihm bekannt, daß die fraglichen Texte in Indien nicht existierten, weshalb sie für ihn keine Autorität besaßen. Andererseits war insbesondere das **Brahmajāla-sūtra* trotz mancher Zweifel an seiner Authentizität in China zu sehr etabliert – nicht zuletzt auch als Grundlage für kaiserliche Bodhisattva-Weihen⁶² –, als daß er es hätte wagen

Asian Buddhists [i.e. der *Dharmaguptaka-vinaya*; C.K.]. Many of the precepts are considered to be anachronistic in Korea [...]. Others are so contrary to long-observed custom in East Asia that they are ignored, such as not eating in the afternoon." R. E. Buswell, "Ordination in the Chogye Order", In: F. E. Reynolds/J. A. Carbine (Hgg.), *The Life of Buddhism* (Berkeley/Los Angeles/London 2000): 81.

⁶⁰ Es heißt, die [Un]sitte sei von Kaiser Wu (r. 502–549) der Liang-Dynastie auf der Grundlage des von ihm sehr geschätzten **Brahmajāla-sūtras* eingeführt worden. Im Jahr 1983 wurde die Praxis angeblich in allen Klöstern der Volksrepublik China aufgegeben.

⁶¹ Siehe hierzu J. Benn, „Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism“, *History of Religions* 37 (1998): 303–310. Eine Schilderung der schmerzhaften Zeremonie in einem chinesischen Kloster findet sich bei Reichelt, *Der chinesischen Buddhismus*, 177–178. Laut Buswell berufen sich koreanische Vinaya-Meister auf nicht näher bezeichnete Schriften, in denen drei Arten der Selbstverbrennung propagierte werden: (1) das Verbrennen des Arms, (2) das Verbrennen der Finger, (3) das Verbrennen des Körpers. Dies sind genau die drei Arten von Selbstverbrennung, die in der 16. Nebenregel des **Brahmajāla-Sūtra* vorgeschrieben werden. Hier heißt es nämlich unter anderem: „[...] Ihnen sollen dem Dharma gemäß sämtliche asketischen Praktiken erklärt werden, wie das Verbrennen des Körpers, das Verbrennen der Arme und das Verbrennen der Finger. Wenn jemand nicht seinen Körper, seinen Arm oder einen Finger verbrennt und als Opfergabe den Buddhas darbringt, so ist dieser kein hausloser [sic!] Bodhisattva. [...] 應如法為說一切苦行。若燒身燒臂燒指。若不燒身臂指供養諸佛非出家菩薩。[...]“ *Fanwang jing* 梵網經 (T24, no. 1484, p. 1006a18–1006a20). Ein von Buswell befragter koreanischer Vinaya-Meister kritisierte den chinesischen Brauch der Verbrennung des Scheitels daher als „unkanonisch“. Buswell, „Ordination“, 76–77.

⁶² Siehe hierzu auch T. Jansen, „Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502–549) und der Buddhismus“, in: P. Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*

können, den Text als plumpe Fälschung hinzustellen.

Die beiden zumindest von chinesischen Mahāyāna-Apologeten vollzogenen Schritte markieren meines Erachtens den Übergang von einem Mahāyāna-Buddhismus, der sich als Teil des etablierten Systems der traditionellen Nikāyas oder Schulen begreift, zu einem Mahāyāna-Buddhismus, der sich klar vom sogenannten Hīnayāna-Buddhismus abgrenzt. Yijing zählt eindeutig zur erstgenannten Kategorie von Mahāyāna-Mönchen, seine Kontrahenten in China jedoch zur zweiten. Aus Sicht seiner Kontrahenten war Yijings Bekenntnis zum Mahāyāna halbherzig und inkonsequent.⁶³

5.1.3. Inhaltsanalyse Kap. 39: „Auch die Beistehenden machen sich schuldig (*bangren huo zui* 傍人獲罪)“.

Nachdem Yijing im 38. Kapitel das Problem konfligierender normativer Ansprüche gelöst zu haben meint, widmet er sich im 39. Kapitel stärker der praktischen Seite des Problems.

Praktiken wie Selbstverbrennung, so stellt er fest, würden gewöhnlich als ein Ausdruck innerer Aufrichtigkeit betrachtet. Zwei oder drei Gleichgesinnte gelobten gemeinsam, die jungen Übenden zum Suizid anzustacheln. Diejenigen, die sich zuerst das Leben nehmen, machten sich eines *sthūlātyaya*-Vergehens schuldig. Dabei handelt es sich um eine Kategorie von Vergehen, die im *Prātimokṣa*, dem Beichtformular, in dem sämtliche Vergehen ihrer Schwere nach aufgelistet sind, nicht enthalten ist.

Als *sthūlātyaya*-Vergehen bezeichnet man in der Regel solche schwerwiegenden Vergehen der *pārājika*-Kategorie, die nicht zur

(Uppsala, 2001): 96–101.

⁶³ Der Tiantai-Gelehrte Congyi 從義 (1042–1091) kritisierte Yijing in seinem *Fahua jing san da bu buzhu* 法華經三大部補注 offen dafür, daß er eine falsche Analyse geliefert habe, die weder hīnayānistisch, noch mahāyānistisch sei. Er wirft ihm nämlich vor, zwar das *Lotus-sūtra*, also einen Mahāyāna-Text, zu erwähnen, zugleich aber das **Brahmajāla-sūtra* zu ignorieren, also ein weiteres maßgebendes Mahāyāna-sūtra: „If one sides with the Hīnayāna, how can one recognize Sarvasattvapriyadarśana [the bodhisattva who burned his arm according to the Lotus-sūtra]? Likewise if one sides with the Mahāyāna how can one not cite the „Sūtra of Brahma’s Net“, but perversely use the Hīnayāna Vinaya?“ Zitiert nach Benn, „Where Text Meets Flesh“, 313; Original: *Fahua jing san da bu buzhu* in Maeda Eun 前田慧雲; Nakano Tatsue 中野達慧, *Dainihon zokuzōkyō* 大日本續藏經; vol. 44 (Kyoto 1905–1912): 156b–157a (313b–314a) (die Band- und Seitenangaben beziehen sich auf den *Wan xuzang jing* 卍續藏經 betitelten Nachdruck des Verlagshauses Shinwenfeng in Taipei). Congyi argwöhnt, Yijing habe das **Brahmajāla-sūtra* nicht gelesen, was allerdings mehr als unwahrscheinlich ist.

Ausführung kommen.⁶⁴ Eigenhändiger Mord, Auftragsmord und die Anstachelung zum Selbstmord gelten als *pārājika*-Vergehen und haben daher den endgültigen Ausschluß aus der Ordensgemeinschaft zur Folge. Wenn – um beim Suizid zu bleiben – der Versuch, jemanden zum Selbstmord anzustacheln, mißlingt oder die fragliche Person letztlich aus anderen Gründen Selbstmord begeht, ist lediglich der Tatbestand der versuchten Anstachelung zum Selbstmord gegeben, mithin ein *sthūlātyaya*-Vergehen begangen worden. Dieses kann nicht von der Ordensversammlung bestraft werden, doch der Delinquent bürdet sich schwerwiegende karmische Lasten auf.

Yijing fährt fort, daß diejenigen, die dem ersten Suizidenten in den Tod folgen, sich tatsächlich eines *pārājika*-Vergehens schuldig machen, denn sie suchten den Tod unter bewußter Mißachtung der Regeln. Diese Leute hätten offenbar nie die Lehre des Buddha studiert.

Um Yijings Argument zu verstehen, muß man sich die Funktion der Vinaya-Vorschriften vor Augen führen. Ich denke, Yijing meint das folgende: Wer aus einer Gruppe sich als erster das Leben nimmt, plant erstens einen Mord – nämlich den an sich selbst – und regt zweitens andere zur Nachahmung an und begeht damit ein *sthūlātyaya*-Vergehen. Da nun (1) eine Handlung erst dann zum *pārājika*-Vergehen wird, wenn sie vollendet ist (d.h. in diesem Fall: wenn der Suizident und gegebenenfalls ein Nachahmer tot ist) und (2) nur eine lebende Person aus dem Orden ausgeschlossen werden kann, kann der erste Suizident logischerweise nur eines *sthūlātyaya*-Vergehens schuldig werden. Die gleichgesinnten Begleiter jedoch haben mit ihrem Schwur und ihrer Teilnahme an dem Selbstverbrennungsritual den Tod des ersten Suizidenten mit zu verantworten. In dem Moment, in dem dieser sein Leben aushaucht, sind sie eines *pārājika*-Vergehens schuldig.

Legt man den Vinaya streng aus und denkt man Yijings Argumentation weiter – was, wie ich glaube, durchaus in seinem Sinn wäre – so machen sich auch jene schuldig, die in schriftlicher Form den Suizid propagieren. Und dies tat z.B. Yijings mutmaßlicher Hauptkonkurrent Daoxuan, der nicht nur für eine liberalere Vinaya-Interpretation im Geiste der Bodhisattva-Ethik eintrat, sondern in seinem hagiographischen Sammelwerk über herausragende Mönche⁶⁵

⁶⁴ Siehe H. Durt, „Chūranja 偷蘭遮“, *Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, vol. 5 (Tokyo 1979): 507–522.

⁶⁵ *Xu gaoseng zhuan 續高僧傳* (T50, n2060).

den religiösen Suizid ausdrücklich gutheißt.⁶⁶ Mit seinen erbaulichen Erzählungen über zwölf heroische „Leibentsager“ (*yishen* 遺身)⁶⁷ setzt er zudem indirekt eine Verhaltensnorm für besonders anspruchsvolle Mahāyāna-Mönche.

Jedenfalls, so fährt Yijing fort, machen sich die Teilnehmer am Selbstmordritual, die zum Suizid anstiften, eines irreversiblen Verbrechens schuldig. Wer jemanden mit den Worten anstiftet, „Warum stürzt du dich nicht in die Flammen?“, der begeht eine Sünde, die ebensowenig auszulöschen ist, wie ein zerbrochener Stein wieder zusammengesetzt werden kann. Auch hier widerspricht Yijing den Apologeten eigenständiger Bodhisattva-Regeln, die behaupteten, daß man sich selbst von einem *pārājika*-Vergehen durch eine erneute Bodhisattva-Weihe reinwaschen könne.⁶⁸

Der Volksmund sage, so Yijing, es sei besser, seine Schulden zu begleichen, als sich umzubringen; und es sei besser, Selbstkontrolle zu entwickeln, als seinen Ruf zu zerstören. Sich der Tigerin zum Fraß vorzuwerfen [wie in zahlreichen *Jātaka*-Sammlungen beschrieben],

⁶⁶ *Xu gaoseng zhuan* (T50, no. 2060, p. 684c).

⁶⁷ *Xu gaoseng zhuan* (T50, no. 2060, p. 678a14–685c09).

⁶⁸ Nach dem *Bodhisattva-bhūmi-sāstra* (und diese Auffassung setzte sich offenbar durch) konnte selbst ein Verstoß gegen die *pārājika-dharmas* aus der Welt geschafft werden, obwohl man bei einem solchen Verstoß zunächst die *Bodhisattva-śīlas* verloren hatte. Man konnte sich im Gegensatz zu den Bhikṣus einfach noch einmal in die Bodhisattva-Regeln weihen lassen: „The bodhisattva does not relinquish the bodhisattva vow-of-ethics undertaking [*lüyi jie* 律儀戒] by only once committing an act that has the quality of being ‘grounds for defeat [*pārājika*]’, as the monk does [relinquish] his prātimokṣa vow with his events of defeat. And even when the undertaking has been relinquished, the bodhisattva still has the opportunity to receive the bodhisattva vow-of-ethics undertaking in the same lifetime. The monk established in the prātimokṣa vow for whom a defeat has developed has no such opportunity. To summarize, relinquishment of the bodhisattva vow-of-ethics undertaking comes from only two causes: complete relinquishment of the aspiration for supreme, right and full awakening, and action with greater involvement in an event that is ‘grounds for defeat’. If the bodhisattva has neither relinquished the aspiration nor acted with greater involvement in events that are ‘grounds for defeat’, then even when he has changed lives, the bodhisattva born anywhere – up, down, or on a level – does not abandon the bodhisattva vow-of-ethics undertaking. Even if he is robbed of his memory upon changing lives, the bodhisattva coming into contact with a spiritual adviser may make the reception again and again in order to rouse his memory, but it is not a fresh undertaking.” Tatz, *Asanga’s Chapter*, 65. 菩薩無有頓犯四波羅夷處法。捨菩薩律儀戒。如比丘捨律儀戒。菩薩失律儀戒已。堪任更受。非如比丘犯木叉戒。不得更受。有二因緣。失菩薩律儀戒。一者捨無上菩提願。二者起增上煩惱犯無有捨身受身。失菩薩戒。乃至十方在所受生。亦復不失。若菩薩不捨大願。非上煩惱犯。捨身受身。雖不憶念。從善知識。數數更受猶是本戒。不名新得。 *Pusa dichi jing* 菩薩地持經 (T30, no. 1581, p. 913b19–913b27).

das sei das schmerzhafteste Opfer des Bodhisattvas (also des zukünftigen Buddha Śākyamuni) gewesen. Doch es ist keine angemessene Handlung für einen Śramaṇa, sich selbst anstelle von Tauben [an einen Falken] zu verfüttern.⁶⁹ Es sei unangemessen, den Bodhisattva auf diese Weise zu imitieren.

Auch hier tut sich ein Konflikt mit der Mehrheit (zumindest der chinesischen) Mahāyāna-Buddhisten auf: Es war eben gerade das erklärte Ziel des Mahāyāna, dem Beispiel des Buddha zu folgen und schließlich so selbst Buddha zu werden, anstatt sich wie die Śrāvakas mit der Arhatschaft zufriedenzugeben. Aus Sicht der Angehörigen des Bodhisattva-Fahrzeugs waren die in den *Jātakas* beschriebenen Handlungen des zukünftigen Buddhas, natürlicherweise ein handlungsleitender Maßstab. Ohne es offen auszusprechen, vermittelt Yijing als Vinaya-Experte den Eindruck, als sei der Weg eines Bodhisattva in letzter Konsequenz nur für Laien zu beschreiten. Damit suggeriert er – im Gegensatz etwa zu dem, was Jan Nattier aus dem *Ugraparipṛcchā* herausliest⁷⁰ –, daß die Bodhisattva-Laufbahn keine Option für Bhikṣus und Bhikṣuṇīs ist. Das heißt nicht, daß ein Bhikṣu nicht ein Anhänger des Mahāyāna sein könnte, doch wegen des Konflikts zwischen Vinaya-Regeln und Bodhisattva-Idealen kann nur ein Laienanhänger letztere nach dem Vorbild des großen Bodhisattvas ganz verwirklichen. Ob Yijings Auffassung allerdings von der Mehrheit der indischen Mahāyāna-Anhänger geteilt wurde, bleibt offen.

Abschließend stellt Yijing noch einmal klar, daß er die ganze Angelegenheit auf der Grundlage des gesamten *Tripitaka* beurteilt hat.

Die nun folgenden letzten Sätze des Kapitels sind mit Blick auf die Rekonstruktion der „Praxis“ im monastischen Buddhismus Indiens von besonderem Interesse. Bislang war nämlich nicht deutlich geworden, ob Yijing von religiösen Selbstmorden in Indien oder Südostasien, in China oder in allen genannten Regionen sprach. Die Tatsache allein, daß er nicht ausdrücklich China beim Namen nennt, deutet darauf hin, daß er zumindest auch Indien im Blick hat. Denn an anderen Stellen in seinem Bericht betont er in der Regel⁷¹

⁶⁹ Eine Anspielung auf die bereits erwähnte Geschichte über den König Śibi.

⁷⁰ Nattier, *A Few Good Men*, 121–127 passim.

⁷¹ Eine Ausnahme scheint sich in Kapitel 4 des *Jigui zhuan* zu finden, wo Yijing angibt, er habe kürzlich gesehen (*bijian* 比見), daß Mönche und Nonnen die Zubereitung von Mahzeiten, die nach der Mittagsstunde verzehrt würden, überwachten. Dies sei nicht richtig und man verstoße damit gegen die Vorschriften. Nimmt man die Formulierung „ich habe kürzlich gesehen (*bijian* 比見)“ wörtlich, so

ausdrücklich, daß diese oder jene Unsitte ein chinesisches Problem sei. Wäre religiöser Selbstmord in Indien unbekannt gewesen, so hätte Yijing ohne Zweifel die Gelegenheit genutzt, den chinesischen Mönchen einmal mehr das vinayagerechte Verhalten indischer Mönche als Spiegel vorzuhalten. Da er dies nicht getan hat, ist zu vermuten, daß auch im indischen Buddhismus religiöser Suizid praktiziert wurde, auch wenn Yijing selbst möglicherweise keine solchen Suizide beobachten konnte.⁷²

Und in der Tat beklagt Yijing, daß sich viele Menschen täglich im Ganges ertränkten. Auf dem Hügel von Bodhgayā taten sich nicht wenige etwas an. Einige hungerten und äßen nichts, andere sprängen von Bäumen. Der Buddha habe solch Irregeleitete als Häretiker (*waidao* 外道) kritisiert. Manche entmannten sich selbst (*zi xingduan shi* 自刑斷勢). Solche Praktiken stellten eine klare Verletzung der Vinaya-Vorschriften dar. Dieser Hinweis ist insofern bemerkenswert, als damit deutlich wird, daß es sich bei den von Yijing angesprochenen Selbstmördern vom Ganges, von Bodhgayā usw. zumindest teilweise um Bhikṣus oder Bhikṣuṇīs gehandelt haben muß, denn nur für diese gilt ja der Vinaya. Er beklagt ferner, daß selbst diejenigen, die religiöse Suizide für falsch hielten, sich nicht trauten, die Leute von ihrem Tun abzuhalten, weil sie fürchteten, sich damit zu versündigen. Noch einmal weist Yijing darauf hin, daß jemand, der durch Selbstmord zu Tode kommt, das große Ziel seines Lebens verfehlt. Aus diesem Grund habe der Buddha den Selbstmord nicht

kann Yijing sich nicht auf China beziehen, da er zur Zeit der Abfassung seines Berichts und viele Jahre zuvor nicht in China gewesen ist. Der dann folgende Satz scheint aber darauf hinzudeuten, daß er auch Indien nicht gemeint hat: „Der Unterschied zwischen den fünf indischen Reichen und allen anderen Ländern besteht darin, daß in diesen (d.h. den fünf Reichen) die Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ von grundlegender Bedeutung ist.“ 然五天之地云與諸國有別異者。以此淨觸為初基耳。 *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 207b14–207b15). Es gibt also folgende Interpretationsmöglichkeiten: (1) Yijing hat gehört (nicht gesehen), daß in chinesischen Klöstern neuerdings nachmittags gegessen werde; (2) Yijing hat in Śrībhoja – also weder in Indien noch in China – entsprechende Regelverstöße beobachtet.

⁷² Darauf deutet die bereits erwähnte Bemerkung hin: „Kürzlich habe ich gehört, daß Gruppen von jungen Leuten mit wilder Entschlossenheit den Wunsch [nach Erleuchtung] entwickeln und aufgrund dieses Wunsches ihren Körper verbrennen, um so das vollkommene Erwachen zu erlangen. Einer nach dem anderen geben sie leichtfertig ihren Körper auf. 比聞少年之輩勇猛發心。意謂。燒身便登正覺。遂相踵習輕棄其軀。“ *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 231b12–231b13). Natürlich könnte das „ich habe kürzlich gehört“ auch so gedeutet werden, daß er in Śrībhoja von derartigen Vorkommnissen in China gehört hat, z.B. von einem chinesischen Ordensbruder, der sich wie er in Śrībhoja aufhielt.

erlaubt. Hervorragende Mönche und Gelehrte hätten so etwas nie getan.

6. Anwendung der Glaubwürdigkeitskriterien

Wir können nun daran gehen, die zuvor genannten Kriterien zur Bestimmung der Glaubwürdigkeit einer Aussage, zur Anwendung zu bringen.

Was das Kriterium der „Nähe zum Gegenstand“ betrifft, steht außer Frage, daß Yijing durchaus in der Lage gewesen sein könnte, religiösen Suizid in Indien vor Ort zu beobachten. Das heißt aber nicht zwangsläufig, daß er entsprechende Aktivitäten tatsächlich mit eigenen Augen gesehen hat. Es ist gut möglich, daß er lediglich von religiösen Suiziden gehört hat, diese Berichte aber für absolut glaubwürdig hielt.

Das Kriterium der „Mehrfachbezeugung“ im Sinne einer „intertextuellen Kohärenz“ könnte durch entsprechende Aussagen über religiös motivierte Selbstmorde in Indien im Reisebericht Xuanzangs erfüllt sein.⁷³ Allerdings müssen auch die Berichte Xuanzangs mit Vorsicht interpretiert werden. Außerdem schreibt dieser nicht, daß

⁷³ So schreibt er über einen Göttertempel (*tianci* 天祠) in Prayāga, daß sich dort die Menschen von einem Baum stürzten, um dadurch ewige Freuden im Himmel zu empfangen. Dementsprechend stapelten sich dort die Gebeine der Suizidenten. *Datang xiyu ji* 大唐西域記 (T51, no. 2087, p. 897b13–897c01); Xuanzang, *Si-yu-ki - Buddhist Records of the Western World: Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang AD 629*, übers. von S. Beal (Delhi 1983 [Original 1884]): 232. Weiter heißt es: „To the east of the encloser of charity, at the confluence of the two rivers, every day there are many hundreds of men who bath themselves and die. The people of this country consider that whoever wishes to be born in heaven ought to fast to a grain if rice, and then drown himself in the waters. By bathing in this water (they say) all the pollution of sin is washed away and destroyed; therefore from various quarters and distant regions people come here together and rest. During seven days they abstain from food, and afterwards end their lives.“ Xuanzang, *Si-yu-ki*, 234; T51, no. 2087, p. 897c15–897c18. Weiterhin berichtet er: „The old and infirm who come near to death, and those entangled in a severe sickness, who fear to linger to the end of their days, and through disgust wish to escape the troubles of life, or those who desire release from the trifling affairs of the world and its concerns [...], these, after receiving a farewell meal at the hands of their relatives or friends, they place, amid the sounds of music, on a boat which they propel into the midst of the Ganges, where such persons drown themselves. They think thus to secure a birth among the Devas.“ Xuanzang, *Si-yu-ki*, 86–87; T51, no. 2087, p. 878a02–878a06. Eine ganz ähnliche Form des Suizids wurde in Japan von buddhistischen Asketen praktiziert und als *fudaraku tokai* 補陀落渡海, Überfahrt nach Potalaka (d.i. das Paradies Avalokiteśvaras), bezeichnet.

der von ihm verurteilte Suizid auch unter Bhikṣus und Bhikṣūnis praktiziert worden wäre. Eine „Verifizierung durch weitere Quellen anderer Typs“, etwa durch archäologische Funde, ist kaum ernsthaft zu erwarten.

Ein entscheidendes Kriterium ist in diesem Zusammenhang ganz zweifellos das Kriterium der „Tendenzwidrigkeit“ bzw. das „Kriterium der Verlegenheit“. Yijings Bericht über religiöse Suizide in Indien, der zumindest die Deutung nahelegt, daß dieser auch von buddhistischen Mönchen und Nonnen praktiziert wurde, konterkariert ersichtlich seine Absicht, die Praxis des monastischen Buddhismus in Indien als vorbildlich hinzustellen. Der Bericht ist an dieser Stelle eindeutig „tendenzwidrig“ und muß Yijing damit gewissermaßen in „Verlegenheit“ bringen. Wir können vermuten, daß Yijing zu dem Schluß gekommen war, daß es unmöglich wäre, die Praxis des religiös motivierten Suizids unter indischen Buddhisten zu leugnen; vielleicht weil zu fürchten war, daß andere Indienreisende über solche Vorkommnisse berichten.

Auch das „Kriterium des Gegenarguments“ ist hier unbedingt zu berücksichtigen. Es ist bemerkenswert, daß Yijing es für nötig erachtet, immerhin zwei Kapitel der Argumentation gegen Selbstverstümmelung und Suizid zu widmen. Hierbei ist allerdings zu beachten, daß – wie wir festgestellt haben – der diskursive Kontext, in den Yijing sich mit seinem Bericht einbringt, nicht der des indischen, sondern der des chinesischen Buddhismus war. Daraus läßt sich unschwer folgern, daß die von Yijing als vinayawidrig kritisierten Praktiken sowohl in Indien als auch in China verbreitet waren.⁷⁴

⁷⁴ Im 33. Kapitel des *Jigui zhuan* bestreitet Yijing lediglich, daß es in Indien (im Gegensatz zu China?) Leute (Mönche? Asketen anderer Religionen?) gebe, die sich selbst verstümmelten, um dadurch ihren Lebensunterhalt (als Bettler?) zu verdienen. 或有鉤身刺臉斷節穿肌。詐託好心本希活命。如斯之色西國全無。 *Nanhai jigui neifa zhuan* (T54, no. 2125, p. 228a27–228a29). Damit ist natürlich nicht gesagt, daß „nicht-kommerzielle“ Selbstverstümmelungen und Suizide in Indien unbekannt wären.

7. Fazit

Fassen wir nun die Ergebnisse zusammen:

Wir haben festgestellt, daß es Yijings Absicht war, den chinesischen Buddhismus zu reformieren, indem die Mönche und Nonnen verpflichtet werden sollten, den Regeln des *Mūlasarvāstivāda-vinaya* zu folgen. Zu diesem Zweck hat Yijing in seinem *Jigui zhuan* (1) zentrale Vinaya-Regeln – d.h. die „Norm als Vorschrift“ – dargestellt und erläutert und (2) die vorbildliche Praxis – d.h. die „Norm als Konvention“ – indischer Mönche als Beispiel beschrieben. Zweck und Intention des Textes sind damit eindeutig bestimmt. Ein zentrales Problem bei der Interpretation des *Jigui zhuan* bleibt die Frage, ob es sich bei einer gegebenen Aussage im Text um eine präskriptive – also auf die Norm verweisende – oder um eine deskriptive – also auf die Praxis verweisende – handelt.

Im Zusammenhang mit der notwendigen Bestimmung des diskursiven Kontextes, in dem das *Jigui zhuan* stand, haben wir festgestellt, daß Yijing die chinesischen Vinaya-Experten der Nanshan-Vinaya-Schule offenbar für den Verfall des chinesischen Buddhismus mitverantwortlich machte. In seinen Augen haben diese mit ihrer Forderung, die Vinayas im Geiste des Mahāyāna zu interpretieren, den absoluten Geltungsanspruch der traditionellen Ordensregeln negiert. Anders ausgedrückt haben die chinesischen Vinaya-Experten dem Normsystem des Mahāyāna Priorität gegenüber dem Normsystem des „Hīnayāna“ gegeben. Yijing war dagegen der Auffassung, daß im Zweifelsfall immer den vom Buddha selbst erlassenen Regeln zu folgen sei. Anstatt die Vinaya-Vorschriften so zu nehmen wie sie sind, haben die chinesischen Interpreten darüber hinaus in ihren Kommentaren die Sache unnötig verkompliziert und bei den Menschen dadurch einen Überdruß gegegenüber den Vinayas erzeugt.

Der virtuelle Disput zwischen Yijing und seinen chinesischen Widersachern verweist auf ein weiteres Problem: Die einfache Dichotomie von Norm und Praxis erweist sich in der Praxis gegenüber der tatsächlichen Komplexität im Widerstreit normativer Teilsysteme als untauglich.

Die Aufdeckung der Intention Yijings, die Rekonstruktion des diskursiven Kontextes, in dem sein Bericht steht, sowie die Differenzierung widerstreitender normativer Systeme erlauben die Behauptung, daß sein an die buddhistische Elite Chinas gerichteter Text nicht nur primär normativen Charakter besitzt, sondern daß er bestimmte partikuläre Normen (die Vinaya-Vorschriften) gegenüber den allge-

meineren Werten propagiert, die der Mahāyāna-Ethik zugrunde liegen.

Diese Feststellung impliziert nun, daß der Text nicht als einfache Beschreibung einer tatsächlichen Praxis des indischen Buddhismus gelesen werden kann, denn der wahre Referent der Aussagen Yijings ist ein Ideal (normgerechtes Verhalten aller Bhikṣus und Bhikṣuṇīs) bzw. eine Norm (eine bestimmte Vinaya-Vorschrift), nicht eine tatsächliche Praxis. Daher müssen Kriterien entwickelt werden, die es ermöglichen, Deskriptives von Präskriptivem einigermaßen zuverlässig zu unterscheiden.

Zur Veranschaulichung des Norm[en]-Praxis-Problems und zur praktischen Erprobung der in Betracht kommenden Kriterien zur Bestimmung [bedingt] deskriptiver Aussagen habe ich Yijings Ausführungen zur Illegitimität des religiös motivierten und rituell inszenierten Suizids analysiert. Dabei wurde zum Einen deutlich, daß Yijing klar zwischen Normen für Bhikṣus/Bhikṣuṇīs auf der einen und Laien auf der anderen Seite unterscheidet. Für beide Gruppen sind unterschiedliche Gattungen normativer Texte maßgebend: Für Ordensangehörige die Vinayas; für Laien [Mahāyāna-]Sūtras und Jātakas. Zum anderen legt die Anwendung der Kriterien (insbesondere des Kriteriums der „Tendenzwidrigkeit“ bzw. der „Verlegenheit“ sowie des Kriteriums des „Gegenarguments“) zur Quellenevaluation nahe, daß religiöser Suizid sowohl in Indien, als auch in China „normal“ bzw. „übliche Praxis“ war. Für Yijing war der offenbar „regelmäßig“ praktizierte Suizid nicht „regelgemäß“; für seine Kontrahenten, die sich an den Vorschriften des **Brahmajāla-sūtras* orientierten, waren Suizid und Selbstverstümmelung dagegen in jeder Hinsicht „normgerecht“.

Literatur

- Bechert, H. „Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna“. *German Scholars on India: Contributions to Indian Studies*; Vol. 1. Hg. vom Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany New Delhi. Varanasi 1973: 6–18.
- Benn, J. A. „Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism“. *History of Religions* 37 (1998): 295–322.
- Beyerlein, R./F. Schäfer (Hgg.). *Der Buddha und sein Orden: Ein Lesebuch über das Leben der Mönche, Nonnen und Laien unter der Anleitung des Buddha, nach den ältesten Überlieferungen des Pālikanon*. Stammbach 2000.

- Buswell, R. E. „Ordination in the Chogye Order“. In: F. E. Reynolds/J. A. Carbine (Hgg.), *The Life of Buddhism*. Berkeley/Los Angeles/ London 2000: 74–83.
- Clarke, S. „The *Mūlasarvāstivāda Vinaya*: A Brief Reconnaissance Report“. *Early Buddhism and Abhidharma Thought: In Honor of Doctor Hajime Sakurabe on His Seventy-seventh Birthday*, 2002, 20. May. Kyoto 2002: 45–72.
- Deeg, M. „Der religiöse ‘Synkretismus’ der Kaiserin Wu Zetian: Versuch einer Staatsreligion?“. In: P. Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala 2001: 119–142.
- Deeg, M. *The Places Where Siddhārtha Trod: Lumbinī and Kapilavastu*. Lumbini 2003.
- De Jong, J. W. „A Brief Survey of Chinese Buddhist Historiography“. In: P. N. Gregory (Hg.), *Buddhist Studies by J. W. De Jong*. Berkeley 1979: 101–110.
- Durt, H. „Chūranja 偷蘭遮“. *Hōbōgirin: Dictionnaire encyclopedique du bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, vol. 5. Tokyo 1979: 507–522.
- Dutt, N. *Buddhist Sects in India*. Delhi 1998.
- Eco, U. *Einführung in die Semiotik*. München 1988.
- Frankel, H. H. „Objektivität und Parteilichkeit in der offiziellen chinesischen Geschichtsschreibung vom 3. bis 11. Jahrhundert“. *Oriens Extremus* 5 (1958): 133–144.
- Frauwallner, E. *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature* (Serie Orientale Roma 8). Rom 1956.
- Harvey, P. *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge 2000.
- Hu-von-Hinüber, H. *Das Poṣadhavastu: Vorschriften für die buddhistische Beichtfeier im Vinaya der Mūlasarvāstivādins* (Studien zur Indologie und Iranistik, Monographien 13). Reinbek 1994.
- Jan Y. „Buddhist Historiography in Sung China“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 114 (1964): 360–381.
- Jansen, T. „Der chinesische Kaiser Liang Wudi (reg. 502–549) und der Buddhismus“. In: P. Schalk et al. (Hgg.), *Zwischen Säkularismus und Hierokratie: Studien zum Verhältnis von Religion und Staat in Süd- und Ostasien*. Uppsala 2001: 89–118.
- Katō B., Tamura Y. und Miyasaka K. *The Threefold Lotus Sutra*. Tokyo 1984.
- Katō Eiji 加藤榮司. Gishōkō: ‘Kikiden’ jūshō ni miru Gijō to Dōsen 偽証考 — 『寄歸傳』十章にみる義浄と道宣“. *Tōhō (The East)* 2 (1986): 74–82.
- Katō Eiji 加藤榮司. „Gijō to Sokuten Bukō 義浄と則天武后“. *Tōhō (The East)* 12 (1996): 85–95.
- Keown, D. *The Nature of Buddhist Ethics*. Houndmills/Basingstoke/ London 1992.
- Kieffer-Pülz, P. „Die buddhistische Gemeinde“. In: H. Bechert et al. (Hgg.), *Der Buddhismus: 1. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*

- (Die Religionen der Menschheit 24,1). Stuttgart/ Köln/Berlin 2000: 281–402.
- Kleine, C. „Sterben für den Buddha, Sterben wie der Buddha: Zu Praxis und Begründung ritueller Suizide im Ostasiatischen Buddhismus“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.1 (2003): 3–43.
- Kleine, C. „Üble Mönche oder wohltätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus“. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11.2 (2003): 235–258.
- Li R. *Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia: A Record of the Inner Law Sent Home From the South Seas* (BDK English Tripiṭaka 93-I). Berkeley 2000.
- Maeda Eun 前田慧雲; Nakano Tatsue 中野達慧, *Dainihon zokuzōkyō* 大日本續藏經. Kyoto 1905–1912. (als *Manji zokuzōkyō* 卍續藏經 in 150 Bänden vom Verlagshaus Shinwenfeng in Taipei nachgedruckt; o.J.)
- Miyabayashi Akhiko 宮林昭彦. „Nankai kiki naihō den’ ni mirareru Gijō no chūgoku bukkyō hihan 『南海寄歸内法傳』に見られる義浄の中國佛教批判“. *Kagawa Kōyū hakase koki kinen ronshū. Bukkyō-jōdo-gaku kenkyū* 香川孝雄博士古稀記念論集: 佛教學淨土學研究. Kyoto 2001: 209–225.
- Miyabayashi Akhiko 宮林昭彦. „Gijō no ‘Nankai kiki naihō’ ni mieru Dōsen hihan 義浄 『南海寄歸内法傳』に見える道宣批判“. *Ishikami Zen’ō kyōju kōki kinen ronshū; Bukkyō bunka no kichō to tenkai* Vol. 2 石上善應教授古稀記念論文集 『佛教文化の基調と展開』 第2巻. Tokyo 2001: 209–225.
- Mizuno Kōgen 水野弘元. „Nanzan Dōsen to daijōkai 南山道宣と 大乘戒“. In: Mori Shōji (Hg.), *Kairitsu no Sekai* 戒律の世界. Tokyo 1993: 485–510.
- Mori Shōji 森章司 (Hg.). *Kairitsu no sekai* 戒律の世界. Tokyo 1993.
- Nattier, Jan. *A Few Good Men: The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugrapariprcchā)*. Honolulu 2003.
- Okimoto Katsumi 沖本克己. „Kairitsu to seiki 戒律と清規“. *Iwanami kōza: Tōyō shisō, dai jūni kan, tōajia no bukkyō* 岩波講座・東洋思想、第十二巻、東アジアの仏教. Tokyo 1988, 323–338.
- Pachow, W. *A Comparative Study of the Prātimokṣa: On the Basis of its Chinese, Tibetan, Sanskrit and Pāli Versions*. Delhi 2000.
- Prebish, C. S. *A Survey of Vinaya Literature*. Taipei 1994.
- Pulleyblank, E. G.. „The Historiographical Tradition“. In: R. Dawson (Hg.), *The Legacy of China*. Oxford 1964: 143–164.
- Reichelt, K. L. *Der chinesische Buddhismus: Ein Bild vom religiösen Leben des Ostens*. Basel/Stuttgart 1926.
- Satō T. „Dào-Xuān and the Mahāyāna Precepts“. *Komazawa Daigaku bukkyō gakubu ronshū* 駒沢大学仏教学部論集 25 (1994): 1–10.
- Satō Tatsugen 佐藤達玄. *Chūgoku bukkyō ni okeru kairitsu no kenkyū* 中国仏教における戒律の研究. Tokyo 1986.
- Satō T. „Dao-Xuan and His Religious Precepts“. In: C. Wei-hsun Fu/S. A. Wawrytko (Hgg.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World*.

- London 1994: 67–73.
- Schaberg, D. *A Patterned Past: Form and Thought in Early Chinese Historiography*. Cambridge/London 2001.
- Schmidt-Glintzer, H. *Die Identität der buddhistischen Schulen und die Kompilation buddhistischer Universalgeschichten in China*. Wiesbaden 1982.
- Speyer, J. S. *The Jātakamālā: Garland of Birth-Stories of Āryaśūra*. Delhi/Patna/Varanasi 1971.
- Tatz, M. *Asanga's Chapter on Ethics. With the Commentary of Tsong-kha-pa*. New York/Ontario 1986.
- Theißen, G./D. Winter. *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung: vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*. Freiburg (Schweiz) 1997.
- Trauzettel, R. „Die chinesische Geschichtsschreibung“. In: G. Debon (Hg.), *Ostasiatische Literaturen*. Wiesbaden 1984: 77–90.
- Tsuchihashi Hidetaka 土橋秀高. *Kairitsu no kenkyū 戒律の世界*. Kyoto 1982.
- Walleser, M. *Die Sekten des alten Buddhismus*. Heidelberg 1927.
- Wang Bangwei 王邦維, *Datang xiyu qiufa gaoseng zhuan xiaozhu 大唐西域求法高僧傳校注*, Beijing 1988.
- Wang Bangwei 王邦維. *Nanhai jigui neifa zhuan xiaozhu 南海寄歸內法傳校注*. Beijing 1995.
- Xuanzang. *Si-yu-ki – Buddhist Records of the Western World: Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang AD 629*. Übers. von Samuel Beal. Delhi 1983 [Original 1884].
- Yijing. *Chinese Monks in India: Biography of Eminent Monks who went to the Western World in Search of the Law during the Great Tang Dynasty* (Buddhist Tradition Series 3). Übers. von Latika Lahiri. Delhi 1995.
- Yuyama A. *Vinaya-Texte (Systematische Übersicht über die buddhistische Sanskrit-Literatur; Teil 1)*. Wiesbaden 1979.