

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 5 (1951)

Heft: 3-4

Artikel: Zum chinesischen Buddhismus : hinterlassenes Fragment von Heinrich Hackmann

Autor: Hackmann, Heinrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145420>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ZUM CHINESISCHEN BUDDHISMUS

HINTERLASSENES FRAGMENT

VON HEINRICH HACKMANN †

Vorbemerkungen des Herausgebers

Dieses Fragment aus der Feder H. Hackmanns hat uns dessen Fachgenosse und langjähriger Freund Prof. Dr. R. F. Merkel, München, zur Veröffentlichung in den *Asiatischen Studien* angeboten. Es stammt aus dem reichhaltigen Nachlaß, den Hackmann der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg vermacht hatte und den Prof. Merkel 1937 dort ordnete. Prof. Merkel sowie dem Direktor der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg, Prof. Dr. D. D. Heinrich Frick, und dessen Assistentin Dr. Käthe Neumann, die uns mit wertvollen wissenschaftlichen Auskünften und Hinweisen geholfen sowie den Plan des Fragment gebliebenen Werkes und Tagebücher aus dem Hackmann-Archiv verschafft hat, sei hier für ihre kollegiale Vermittlung und Unterstützung dieser Herausgabe unser Dank ausgesprochen.

Heinrich Hackmann (1864–1935) hat sich als Sinolog, als Bahnbrecher einer objektiven vergleichenden Religionswissenschaft – der heutigen Religionsphänomenologie – und insbesondere als Erforscher des chinesischen Buddhismus und seiner Philosophie einen nachwirkenden Namen gemacht. Von derselben Weltoffenheit wie seine geistige Beschäftigung zeugen seine Laufbahn – 1894–1901 Pfarrer in Shanghai, 1904–1913 Pfarrer in London, 1913 bis 1934 ord. Professor, vor allem für allgemeine Religionsgeschichte, an der Universität Amsterdam –, seine vornehmlich dem Studium des Buddhismus gewidmeten langen Reisen von 1901–1903 und 1910–1912 durch große Gebiete Ost- und Südasiens und schließlich die internationalen Ehrungen, die ihm, dem deutschen Gelehrten, zuteil wurden, u. a. der Titel eines D. Theol. h. c. der Theologischen Fakultät der Universität Basel*. So möchten wir heute auch das Andenken dieses verdienten Forschers, Bahnbrechers und geistigen Mittlers ehren, indem wir das ebenso ansprechende wie aufschlußreiche Bruchstück einer Darstellung des chinesischen Buddhismus aus seinem Nachlaß hier veröffentlichen.

Dieses Bruchstück muß Hackmann kurz nach seiner großen Studienreise von 1901–1903 verfaßt haben; denn das späteste Erscheinungsjahr von Schriften, die er anführt, ist 1902, und er verweist oft auf sein Tagebuch über diese Reise, aber noch nicht auf sein 1905 erschienes Buch *Vom Omi bis Bhamo*, in dem er seine Reiseerinnerungen schildert und dabei seine Tagebuch-Aufzeichnungen verwertet. Nach dem Plan des Werkes, den wir als Anhang zum Fragment abdrucken, beabsichtigte Hackmann, den chinesischen Buddhismus weniger geschichtlich als vielmehr in der mannigfaltigen Gegenwärtigkeit, in der er ihn damals erlebte und studierte, ja in seinem Reisetagebuch geradezu inventarisierte – Klöster, Kultstätten, Mönchsleben, Laienglauben und -bräuche usw., die heute zum Teil verschwunden sind und immer mehr verschwinden –, systematisch zu beschreiben und zu erklären. Vielleicht hat er

* Hackmanns Leben und Werk hat R. F. MERKEL eingehend dargestellt und gewürdigt in der *Nieuw Theologisch Tijdschrift*, Haarlem 1934 (S. 299–315) sowie in den *Sinica*, Frankfurt a. M., IX, 1934 (S. 175 f.), und X, 1935 (S. 189 f.).

diesen Plan nicht weiter ausgeführt als in unserem Fragment, weil er größere Teile der begonnenen Darstellung, obwohl meist gekürzt und einfacher ausgedrückt, in seine, heute längst vergriffene, volkstümliche Darstellung *Der Buddhismus* übernahm, die 1906 in den *Religionsgeschichtlichen Volksbüchern** erschien, und zwar namentlich in deren drittes Bändchen: *Der Buddhismus in China, Korea und Japan*, und weil er sich nachher neben anderen Arbeiten immer mehr mit der Erforschung des Buddhismus aus der chinesischen Literatur beschäftigte.

Einen Titel für sein Bruchstück gebliebenes Werk, das er sicher vor einer Veröffentlichung noch überarbeitet hätte, hat Hackmann nicht hinterlassen; daher haben wir ihm den ganz allgemeinen Titel «Zum chinesischen Buddhismus» gegeben. Die wenigen weiteren Ergänzungen oder Anmerkungen des Herausgebers, hauptsächlich in den Fußnoten, sind durch eckige Klammern als solche kenntlich gemacht**. Die veraltete deutsche Rechtschreibung wurde durch die heutige ersetzt und die Transkription indischer und chinesischer Wörter normalisiert, und zwar die der chinesischen Ortsnamen nach der postamtlichen Schreibung und die der übrigen chinesischen Wörter nach dem System von Wade***, das Hackmann am nächsten stand und das er in dem jetzt aus seinem Nachlaß herausgegebenen *Erklärenden Wörterbuch zum chinesischen Buddhismus*****, wohl seinem größten Werk, durchweg angewendet hat – einige Orts- und Klosternamen, die sich nicht leicht identifizieren ließen, haben wir in der oft provisorischen oder mundartlich bedingten Schreibung des Manuskripts belassen. Von dessen zahlreichen chinesischen Schriftzeichen geben wir nur diejenigen wieder, die der Sino-log nicht ohne weiteres in seinen gebräuchlichsten Handbüchern feststellen kann, und zwar am Schluß des Textes; in diesem verweisen hochgesetzte Buchstaben auf die entsprechenden chinesischen Schriftzeichen. Drei belanglose Bemerkungen zu chinesischen Schriftzeichen und ein paar Randnotizen, die Hackmann nicht als Anmerkungen bezeichnet hat, haben wir hier weggelassen. Das Manuskript bleibt, wie die handschriftlichen Reisetagebücher und der übrige Nachlaß, im Hackmann-Archiv der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg der Wissenschaft weiter zur Verfügung.

Schließlich sei hier noch die *Literatur* angeführt, die Hackmann auf der Rückseite des ersten Blattes seines Manuskripts aufgeschrieben hat, wohl als allgemeine Bibliographie zu Kap. I: seine eigenen Studien *Das Buddhisten-Kloster Tien-dong in der chines. Provinz Chekiang*, in *Zs. für Missionskunde und Religionswissenschaft* XVII (1902), und *Buddhistisches Klosterleben in China*, in *Der Ferne Osten* I (1902), sowie Heinrich Hildebrand, *Der Tempel Ta-chueh-sy bei Peking*, Berlin 1897.

Der Herausgeber: E. H. v. TSCHARNER

* Hrsg. von Fr. M. Schiele, bei Mohr, Tübingen, III. Reihe, 4., 5. und 7. Heft; 2., verbesserte Auflage ebenda 1917; englische, vom Verfasser überarbeitete und erweiterte Ausgabe: *Buddhism as a Religion* (Probsthain's Oriental Series, Vol. II), London 1910.

** Nicht aber einfache Ergänzungen im Manuskript abgekürzter Wörter und stichwortartiger bibliographischer Angaben. Die paar bestreitbaren Angaben und Darlegungen, die das Fragment in der vorliegenden Fassung enthält, zu erörtern oder gar zu berichtigen, haben wir nicht für unsere Aufgabe erachtet.

*** Vereinfacht durch die Weglassung der entbehrlichen Zirkumflexe und u-Häkchen.

**** Chinesisch-Sanskrit-Deutsch, überarbeitet von JOH. NOBEL, hrsg. von der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg/Lahn; Verlag E. J. Brill, Leiden (1951 sind die ersten drei Lieferungen, von A bis Fei, erschienen).

ERSTES BUCH: DIE GEMEINDE DER MÖNCHE

KAP. I. BAULICHE ANLAGE DER KLÖSTER

Der Buddhismus ist seinem Ursprung nach eine Mönchsreligion. Trotz aller Modifikationen ist er das auch in China im wesentlichen geblieben. Es gilt daher zunächst, das klösterliche Leben ins Auge zu fassen, wenn man den chinesischen Buddhismus kennenlernen will.

Die Klöster sind aber zugleich auch die Kultusstätten für den gläubigen Laien, schließen also etwa den Begriff des Tempels ein. Es gibt im chinesischen Buddhismus nicht¹ besondere für den betenden Laien bestimmte, kultisch ausgestattete Räume, gesondert von den Klöstern. Nur die kleinen Kapellen und Schreine am Wege, von denen später bei Behandlung der Laienfrömmigkeit die Rede sein wird, könnte man dahin rechnen. Weit überwiegend aber sucht auch der Laie als Buddhist den Gegenstand seines Glaubens und Betens im Kloster auf. Dieser Umstand erhöht die Bedeutung der Klöster. Je gründlicher wir uns über die Einrichtung des Klosters und das Treiben in demselben unterrichten, desto sicherer ist die Basis, auf welche jede weitere Forschung und Beurteilung sich zu stützen hat.

Die Mehrzahl der buddhistischen Klöster in China liegt außerhalb der Städte im freien Lande. Ursprünglich war es festes Prinzip², mit der Anlage der Klöster die Städte und auch die Dörfer zu meiden, vielmehr die abgelegene Stille des Waldes oder Gebirges zu suchen. Daran hat man nicht ganz festhalten können. Es war zu wichtig, mit dem

1. Wie z. B. in Burma.

2. Vgl. z. B. Chih-k'ai in seiner Schrift *Chih kuan*. [Hackmann schreibt hier Ch'i K'ai und Tz' kwan. Es muß sich aber um denselben Mönch Chih-k'ai, normaler Chih-i^a ausgesprochen (vgl. dazu O. Franke, *Geschichte des chines. Reiches*, III, 335), den bekannten Gründer der T'ien-t'ai-Schule, und um denselben Titel handeln, die Hackmann unten S. 97 erwähnt. Dieser Titel wiederum muß eine Abkürzung des Titels eines seiner zwei Hauptwerke sein, des *Mo-ho chih kuan* oder des, nach Nanjio auch *Hsiao chih kuan* genannten, *Hsiu-hsi chih kuan tso ch'an fa yao*. Vgl. dazu B. Nanjio, *Catalogue*, Nr. 1538 und 1540, und S. Beal, *Catena of Buddhist Scriptures*, London 1871, S. 250.]

Einfluß, welcher von den Klöstern ausgeht, auch in das Stadtleben einzudringen, und die Hinneigung zu Luxus und Vergnügen des städtischen Verkehrs hat gleichfalls eine Rolle dabei gespielt; jedenfalls besitzen seit langen Jahrhunderten auch die Städte eine reichliche Zahl von Klöstern. Dennoch sucht man auch die städtischen Klöster wo möglich etwas außerhalb des Weichbildes zu erbauen. Städtische Klöster gelten ferner im ganzen als verkommener und sittenloser, ein Urteil, in dem das Gefühl für das Regelwidrige solcher Anlage noch nachwirkt. Ländliche Klöster sind das Überwiegende. Man sucht mit ihnen den Wald oder die Berge auf, falls nicht, noch glücklicher, sich beides vereinigt findet. Selbst wo ein Kloster in der bebauten Ebene zwischen Feldern seinen Platz gefunden hat, sind häufig eine Anzahl Bäume ringsherum angepflanzt. Am besten liegt das Kloster auf bewaldeter Bergeshöhe. Alle die berühmtesten Kultusstätten des chinesischen Buddhismus haben diese Lage³, und daher ist auch die stehende Bezeichnung für solch heiligen Ort «shan» (Berg), selbst dann, wenn von einem Berge kaum noch die Rede sein kann. In dieser Vorliebe für die Waldeshöhen fließen wohl zwei ursächliche Strömungen zusammen. Einmal ist es ja eine der ältesten traditionellen Vorschriften des Buddhismus, welche den Mönch in die Abgeschiedenheit des unkultivierten Landes – und das ist in China selbstverständlich Wald und Gebirge – weist. Dann aber hat der Buddhismus in China unfraglich eine Anzahl solcher Höhen mit seinen Kultstätten okkupiert, die schon vordem im Volke für heilig galten, eine alte Verehrung auf diese Weise für sich einfangend und fruchtbar machend. Die älteste Schicht des Religiösen, die wir in China beobachten können (und zwar läuft sie durch bis auf den heutigen Tag), war ein Natur- und Ahnendienst. Natürliche, merkwürdige Punkte, wie besonders hervorragende Berge, hatten das fromme Gefühl daher schon an sich gefesselt, längst ehe der Buddhismus

3. So die vier großen Wallfahrtszentren, der Wu-tai-shan, der O-mei-shan, der Chiu-hua-shan und die Insel Pu-to-shan. Letztere wird summarisch eben auch als «shan» bezeichnet, obgleich sie nicht einen einzigen Berg bildet, ja ihre vielen Gipfel an Höhe recht unbedeutend sind.

kam. Diesem wurde es ein leichtes, seine Klöster zu Exponenten dieses Gefühles zu machen⁴.

Die Pflege des Waldes in der Nähe des Klosters⁵ oder die absichtliche Anpflanzung von Bäumen verbindet sich übrigens auch mit praktischen Zwecken. Man bedarf des Holzes, sobald irgendein Neubau oder eine Reparatur auszuführen ist. Wenn auch der gewöhnliche kleine Holzbedarf für allerlei Gerätschaften leicht durch den Bambuswald, der sich ja von selbst immer reichlich erneuert, gedeckt wird, so wird es von Zeit zu Zeit doch eine wichtige Frage, ob man mächtige Balken zu Trägern und Säulen großer Hallen zur Hand hat. Da müssen dann die ehrwürdigen Riesen, welche mit ihrem weiten Blätterdach ein grünes Dunkel um die Heiligtümer breiteten, daran glauben. Aber man ist ökonomisch mit solcher Benutzung. Und so hat man den meisten Klöstern im Lauf der Jahrhunderte den Schmuck uralter Bäume in der Nähe bewahrt. Die Lage der Klöster pflegt daher auf den Europäer selten ihres Eindrucks zu verfehlen. Kühler Schatten und Frische des Waldes sind in China keine allzu häufigen Gaben und bei der starken Hitze des Sommers in fast allen Teilen des Riesenreiches sehr hoch geschätzt.

Auch zum Wasser zieht man sich hin, was den landschaftlichen Reiz nicht wenig erhöht. Bewaldetes Gebirge pflegt ja seine Quellen und Bäche zu haben, die gleichfalls, sobald sie irgendeine Schönheit oder Merkwürdigkeit zeigten, schon früh von der religiösen Phantasie des Volkes umspielt wurden. Der Buddhismus lieb ihnen auch gern seine Legenden⁶ und verband seine Klöster mit ihnen. So rauscht an der Seite mancher Mönchsansiedlung durch Blumen und Kräuter des Gebirges,

4. Von manchen in Frage kommenden Lokalitäten konstatiert die Tradition noch heute, daß vor der Ankunft der Buddhisten schon taoistische Einsiedler dort gehaust hätten, so vom Berge O-mei und von dem Tien-tai-Gebirge in der Provinz Chekiang, dem Lao-shan in Shantung.

5. Ohne Frage haben die buddhistischen Mönche ein gewisses Verdienst um die Erhaltung des Waldes in manchen Gegenden des Reiches ...

6. Vgl. T'ien-t'ai, Fang-kuang ssu, der Wasserfall [Legende vom Kloster Fang-kuang auf dem T'ien-t'ai, vgl. Edkins, *Chinese Buddhism*, S. 177 f.].

unter Gebüsch und wogenden Baumkronen ein munterer Wildbach dahin, oder ein Wasserfall stürzt von einem Felsen nieder, oder eine Quelle entsprudelt der dämmrigen, geheimnisvollen Grotte. Seeufer und Inseln sind gleichfalls beliebte Niederlassungsplätze.

Die Größe der Klöster variiert vom kleinsten Gebäude bis zu dorfartigen Anlagen. Das Primitivste, wenn man das überhaupt hierher zählen will, da es kaum ein Gebäude heißen kann, sind die Wohnungen der Einsiedler, welche bisweilen nur aus einem Felsenloch bestehen. In demselben sind an der Hinterwand einige Götterbilder aufgestellt, vielleicht mit Blumen davor, und weiter nach vorn finden sich die wenigen Gerätschaften und Einrichtungen, deren solch ein Mensch, dessen Leben kaum noch irgendeinen weltlichen Inhalt hat, bedarf. Doch gibt es auch Einsiedler, die schon bedeutend vollständiger eingerichtet sind. Freilich Wohnraum, Küche und Heiligtum mit den Götterbildern ist noch immer unter einem Dach, aber doch schon in verschiedenen Zimmern; die Abteilung der Götter zeigt Ansätze zu künstlerischer Ausschmückung, und die menschliche Wohnung ist nicht ohne Bequemlichkeit, ja Behaglichkeit. Von da geht der Weg dann weiter aufwärts zu wirklichen Klöstern aller Art mit geringerem und größerem Komfort, bis wir zuletzt bei gewaltigen Etablissements ankommen, wo mehr als hundert Gebäude, zum Teil mit starkem Aufwand von Bau- und Ornamentierkunst, den Bedürfnissen eines wahren Mönchsheeres und der Tausende und aber Tausende gerecht werden, die sich hier vor ihren Göttern zusammenfinden.

Es dürfte an dieser Stelle angebracht sein, einmal eine Orientierung über die verschiedenen Bezeichnungen zu geben, welche der Chinese für die mancherlei Heiligtümer seines Glaubens gebraucht. In Frage kommen da nachfolgende Ausdrücke.

Obgleich die Abgrenzung nicht immer streng festgestellt werden kann, sind doch wesentliche Unterschiede zwischen diesen Ausdrücken, die bisher, soviel ich sehe, nicht genügend von Europäern hervorgehoben sind.

廟	<i>miao</i>	閣	<i>ko</i>
寺	<i>ssu</i>	宮	<i>kung</i>
庵	<i>an</i>	堂	<i>t'ang</i>
殿	<i>tien</i>	觀	<i>kuan</i> ⁷

1. *Miao* ist ein allgemeiner Ausdruck für Tempel, wird aber nicht angewandt für ein buddhistisches Kloster, sondern gehört recht eigentlich zu jenen Dorf- und Stadttempeln, die man weder dem Buddhismus noch dem Taoismus zurechnen kann, die aber auch ebenso irreführend mit dem Prädikate «konfuzianisch» belegt würden, deren Sphäre vielmehr am treffendsten mit dem Worte Staatsreligion angegeben würde. Deifizierte alte Kaiser oder Helden, der Kriegsgott, der Gott der Literatur, lokale Göttermächte u. dgl. stehen hier. In dem *miao* wird an bestimmten Tagen die Kirmes abgehalten unter starker Beteiligung der ganzen umwohnenden Bevölkerung, weshalb *miao* auch direkt die Bedeutung «Kirmes» erhält. – Auch die Ahnenhallen, die öffentlichen Gebäude zur Aufstellung und Verehrung der Ahnentafeln, obwohl im Volke meist *tz'u-t'ang*^b genannt, heißen wohl *miao*.

2. Der zutreffende Ausdruck für ein buddhistisches Kloster ist *ssu*⁸. Um die Vokabel in der Umgangssprache kenntlicher zu machen, erweitert man sie wohl zu *ho-shang-ssu* oder zu *ssu-yüan*, auch *sêng-ssu*. Das Wort *ssu* wird indes meist nur auf Klöster von einer gewissen Größe angewendet. Niemals aber würde man etwa ein taoistisches Heiligtum als *ssu* benennen, und ebensowenig einen der Tempel der Staatsreligion. Auf den Tafeln über dem Eingangstor sind die größeren buddhistischen Tempel in der Regel in ihrer offiziellen Bezeichnung mit *ssu* gegeben, z. B. das bekannte Kloster in der Nähe von Fuchow, gewöhnlich als Kusan bekannt, heißt da Yung-ch'üan-ssu^c, oder das ebenso bekannte Kloster bei Chinkiang, gewöhnlich Chao-shan genannt, offiziell Ting-

7. Aber nicht *kuan* [im 1., sondern im 4. Ton] zu sprechen!

8. Aber auch für eine mohammedanische Moschee, s. Anm. 11.

hui-ssu^d. Wo man über dem Eingang ein *ssu* liest, darf man immer sicher sein, daß man es mit einem *buddhistischen* Heiligtum zu tun hat^[9].

3. *An* ist das Wort für kleinere buddhistische Mönchsklöster und für die Nonnenklöster. Es ist durchaus nicht beschränkt auf letztere, wie manche Angaben von Europäern¹⁰ vermuten lassen können. Auch viele kleinere Mönchsklöster heißen so. «Kleiner» ist natürlich ein sehr relativer Begriff. Das Kloster T'ai-p'ing-an in der Präfektur T'ient'ai, in dem ich übernachtete, hatte einen Abt und 25 Mönche und trug doch diese Bezeichnung. Buddhistische Nonnenklöster heißen regelmäßig so.

4. *Tien* ist eigentlich der Ausdruck für eine einzelne Götterhalle eines Klosters. Doch tragen auch kleine Klöster, die gewissermaßen nur eine Halle bilden, diesen Namen. Sie sind dann meistens Dependenz eines größeren Klosters nicht weit davon. So heißt ein kleines Kloster an der Küste der berühmten Insel Putoshan Kuan-ti-tien, Halle des Kuan-ti; es hat seine eigene klösterliche Einrichtung und zwei reich ausgestattete Kultusräume, etwa 10 Mönche, gehört aber als ein Ableger unter das Regiment des großen «Klosters der weißen Blume».

5. *Ko*, eigentlich Wandschirm oder ein kleines abgetrenntes Gemach, ist die Benennung für ganz kleine Tempel mit einem oder zwei Mönchen oder auch für die Schreine am Wege, welche niemandes Obhut unterstehen.

6. *Kung* ist das charakteristische Wort für taoistische Klöster. So heißt das jetzt zerfallene, einst (vor der Tai-ping-Rebellion) jedenfalls zu den glänzendsten Tempelanlagen zählende Heiligtum der Taoisten in dem berühmten Orte Shang-ching, dem Sitze des taoistischen Oberpriesters, Ta-shang-ch'ing-kung^e. Doch wird das Wort auch für Stadtempel (der Staatsreligion) häufig gebraucht. Von den buddhistischen Heiligtümern heißen besonders kleinere Tempel der Kuan-yin so.

[9. Nach einer Randeintragung hatte der Verf. noch einen Abschnitt 2b über *lin*, «Wald», mit Hinweisen auf *ch'an-lin*, «Meditations-Wald», und *ts'ung-lin*, «dichter Wald», als Bezeichnungen für buddhistische Klöster vorgesehen.]

10. z. B. noch Soothills *General Pocket Dictionary*.

7. *T'ang*, Halle, wird für Ahnentempel und für gewisse Teile der buddhistischen Klöster (z. B. *fa-t'ang*, Lehrhalle, *k'ai-t'ang*, Gasthalle), dagegen nicht für diese als Ganzes gebraucht.

8. *Kuan* ist eine häufige Bezeichnung taoistischer Klöster, und zwar der kleineren¹¹.

Obwohl die buddhistischen Klöster Chinas bei dem weiten Abstände, in welchem sie nach Größe und Bedeutung zueinander stehen, auch in ihrer Anlage außerordentlich verschieden sind, läßt sich doch in allen Teilen des Reiches eine gleiche bauliche Idee als zugrundeliegend erkennen. Selbst die kleinsten Ansiedlungen zeigen eine Spur davon, und die umfassendsten Niederlassungen haben sich aus ihr entwickelt. Der Klosterbezirk ist von einer Mauer umgeben. Innerhalb desselben zieht sich ein rechtwinklig angelegter Komplex von Randgebäuden hin, welche einen größeren Mittelraum umschließen, in welchem wieder ein oder mehrere Gebäude liegen. Letztere, die zentralen, sind die wichtigsten Lokalitäten, die großen Kultusstätten; die Seitengebäude umschließen außer den geringeren Kulträumen die Wohnungen der Mönche und anderes Nebensächlichere.

Ist das Kloster sehr klein, so schrumpft diese Bau-Idee sehr zusammen.

Durch ein Tor in der Umschließungsmauer tritt man dann auf einen Hof. Rechts und links liegen einfache, doch meist zweistöckige Gebäude. Hier findet man im Oberstock einige Zellen. Unten befindet sich eine Küche, ein Vorratsraum, ein oder zwei Gastzimmer. Nach hinten zu wird der Hof abgeschlossen durch ein etwas höheres, größeres Gebäude. Hier stehen die Götterbilder, bisweilen in zwei Etagen verteilt, und hier findet der Kultus statt. – Bei größeren Klöstern wird dies einfache Schema indes schon sehr erweitert. In der Mittellinie der rechteckigen Anlage befinden sich nun schon drei Kultusgebäude. Das erste, die Eingangshalle, wird nach ihren Götterbildern, den später zu

11. Beiläufig mag hier erwähnt werden, daß der Name für eine mohammedanische Moschee im ganzen Bereich von China gleichmäßig derselbe, nämlich *ch'ing-chen-ssu'* ist.

besprechenden vier großen Himmelsfürsten, *ssu ta t'ien wang tien*, Halle der vier großen Himmelsfürsten, genannt. Durch einen Hofraum geschieden liegt hinter ihr die Halle, in welcher der Buddha thront, gewöhnlich *ta hsiung pao tien*¹², auch wohl verkürzt *ta hsiung tien* oder auch *fo tien*¹³ genannt. Weiter nach hinten, wieder durch einen Hofraum abgetrennt, liegt dann eine sogenannte Lehrhalle, *fa-t'ang*, zusammenhängend mit den Räumlichkeiten, die dem Abt besonders zustehen. Der Name des Abtes, *fang-chang*^h, wird auch auf die Abteilung seiner Wohnräume häufig übertragen. Die Randgebäude, welche diese Mittelhallen einschließen, sind mannigfaltiger Art. Außer einer größeren Anzahl Mönchszellen, mehreren Gasthallen, Vorratsräumen, finden sich eine oder zwei Küchen, ein gemeinsamer Eßsaal, ein größerer Versammlungssaal für besondere Feierlichkeiten, ein Raum für den Ahnendienst, auch wohl zwei, einer für die verstorbenen Mitglieder der Mönchsgemeinde, ein anderer für Auswärtige, welche ihre Ahnentafeln im Kloster aufstellen und gegen Bezahlung dort von den Mönchen verehren lassen. Ferner gibt es geringere Kulträume in den Seitengebäuden, so etwa eine Halle des Klostergründers oder eines besonderen Patrons. Isoliert steht seitlich von dem Gebäuderechteck ein Turm, in welchem die Hauptglocke des Klosters aufgehängt ist. – Sehr große Klöster werden durch die notwendige Anzahl der Gebäude komplizierter, wenn auch jene Grundform noch zu erkennen ist. Vor dem Eingang passieren wir da in einiger Entfernung schon eines oder mehrere jener Portale, die frei über den Weg gebaut sind und die Nähe einer wichtigen Örtlichkeit andeuten. Vorbereitend wirken auch eine Anzahl von Pavillons (*t'ing*), welche entweder nur wie Stationshäuschen auf einem längeren Wege^[14] gedacht sind, etwa zum Ausruhen der Pilger, wenn das Kloster auf Bergeshöhe liegt, oder als Schutzdach über Gedenksteinen mit Inschriften, welche die Geschichte des Klosters summarisch darstellen oder ein kaiserliches Gnadendekret. Auch eine

12. [Kostbare] Halle des herrlichen Helden.

13. Halle des Buddha. [14. Randbemerkung:] Vgl. Ku-shan.

oder mehrere Brücken über einen Gebirgsbach oder ein mit Lotos bepflanzt Teich unterbrechen den Weg. Gegenüber dem Haupteingang sind (häufig sieben) steinerne Weihrauchgefäße in Form indischer Topas (oder wenigstens mit Anklängen daran) aufgerichtet. Eingangshallen finden wir hier zwei, nämlich vor derjenigen der vier Himmelsfürsten, die wir vorhin erwähnten, noch eine, in welcher zwei den Himmelsfürsten ähnliche Schutzwesen Hêngⁱ, der Standhafte, und Ho^j, der Furchtbare, ihren Platz haben. In dem Hofe, welcher beide Eingangshallen trennt, stehen seitlich isoliert zwei Türme, rechts der *chung-lou*, Glockenturm, links der *ku-lou*, Paukenturm. Diesen und den nächsten Hof schmückt auch wohl noch der eine oder andere Pavillon mit einem alten Denksteine oder einige Weihrauchständer aus Bronze und Stein. Zu den gewöhnlichen Kultusräumen, der großen Buddha-Halle und der Lehrhalle, treten hier noch mehrere andere hinzu. Da ist ein *ch'an-t'ang*, die Meditationshalle¹⁵; ferner eine Halle, welche der so populären Kuan-yin besonders gewidmet ist; dann eine Halle für die sogenannten drei Heiligen des westlichen Paradieses; eine Halle des «P'i-lu-fo»; eine Ordinationshalle; eine Halle zur Aufbewahrung der Bibliothek¹⁶; ein Gebäude für die Aufstellung von Urnen mit der Asche verbrannter Mönche oder Äbte; vielleicht auch noch ein besonderes Gebäude zur Verehrung der 500 Lohan. Die Räume von geringerer Bedeutung sind ungemein zahlreich. Mit der beträchtlich vermehrten Zahl von Zellen und Zelleninsassen erweitert sich natürlich auch der Wirtschaftskomplex. Mehrere Küchen von großer Ausdehnung, außer dem großen allgemeinen noch kleinere Eßräume, mancherlei Vorratskammern, Scheunen für Feuerungsbedarf, große Aborte und auch wohl Badeeinrichtungen¹⁷, besondere Abteilungen für schwache, kranke oder ganz alte Mönche, Verschlüge und Ställe, in denen man Tiere ernährt, für deren Erhaltung fromme Laien, um sich ein Verdienst zu erwerben, bezahlen, Wohnungen für Knechte und Handwerker, die stän-

15. Auch *ta ch'ê t'ang*^k genannt (s. Giles 578). So Tgb. I, S. 150.

16. *San-tsang-lou*. 17. So in Wan-nien-ssu, O-mei-shan.

dig im Klosterdienst arbeiten, teilweise mit ihren Familien, kleine Gärtchen und Höfe vor einzelnen Häuschen oder Zellen, das alles gibt solch einem Kloster eine große Ausdehnung, so daß es, wenn man von einer Höhe in der Nähe einen Blick darauf wirft, wie ein dicht zusammengerücktes Dorf erscheint. Wenn eben möglich, läßt man die weiter nach hinten liegenden Gebäude sich allmählich höher erheben.

Das Baumaterial ist überwiegend Holz. Zwar die Fundamente, ferner die unteren tragenden Partien und auch die abschließenden Wände sind in der Regel Steinmauern, aus rohen oder behauenen Steinen aufgeführt; ebenso dienen Steine für Treppen, Balustraden, Pflasterung von Höfen und Gängen. Die Hauptmasse der Gebäude aber besteht aus Holz. Säulen spielen bei der Bauart eine große Rolle. Man baut alle Gebäude gern so, daß das weit überhängende Dach einen Weg an den Wänden hin vor Regen schützt, und die überhängende Dachpartie wird dafür durch Säulen gestützt. Auch das Dach der größeren Hallen wird durch Säulen getragen. Das fast alles sind Holzsäulen¹⁸, bisweilen von enormer Höhe. Als Sockel haben sie oft Steinarbeit. Der Baustil ist ein fest überlieferter, im ganzen einfach, doch an gewissen Stellen nicht ohne Kunstentfaltung, wenn die Würde eines größeren Klosters es verlangt und die Mittel es gestatten. Bemerkenswert ist da besonders der Dachbau der Haupthallen. Die übereinandergesetzten doppelten oder dreifachen Lagen des Daches mit ihren geschweiften, nach oben sich wendenden Enden haben eine eigenartige, wenn auch uns fremde Schönheit. Die mehrfachen Giebelränder zeigen reiche Stuckornamente, besonders die höchste Linie. Wenn etwa statt der gewöhnlichen grauen Dachziegel grün oder gelbglasierte die Halle decken¹⁹, so hebt sich dadurch der Reiz des ganzen Stiles noch. Hervorstechend wirken auch durch ihre Bauart meist die beiden Türme, in welchen die große Glocke

18. Ausnahme z. B. in Fuchow (Tgb. I, S. 33 [Kloster Ch'ang k'ing ch'an ssu, volkstümlich Hsi ch'an ssu genannt]).

19. Das ist ein besonderes Gnadenrecht, das der Kaiser hervorragenden Kultusstätten verleiht, z. B. den zwei großen Abteien der Insel Putoshan.

und die große Pauke angebracht ist. Sie erheben sich zu drei oder noch mehr Dachlagen, die über einem quadratischen Grundbau lebendig in die Höhe steigen, und die isolierte Lage dieser Türmchen läßt ihre malarische Art gut hervortreten. Außer dem Dachbau tritt in der äußeren Form der Gebäude keine besondere künstlerische Idee hervor. Die Räume entsprechen aufs einfachste den Bedürfnissen. Auch in den berühmtesten Heiligtümern des chinesischen Buddhismus hat sich die Architektur nirgends zu einer Deckenwölbung aufgeschwungen²⁰. Die oft beträchtlich hohen Hallen endigen oben völlig kunstlos in dem Dach selbst. Obwohl so eine besondere großzügige Kunst des Baustils sich am Buddhismus gar nicht entwickelt hat, spielt die Kunst der Ornamentierung doch eine gewisse Rolle. Davon wird später eingehender zu reden sein. Auch die Besprechung der Pagoden, welche ja in diese Frage hineingehören, behalten wir einer späteren Stelle vor.

Der Fußboden im Innern der Räume wird entweder aus festgetretenem Lehm oder aus Holzdielen, seltener aus behauenen Steinplatten, gebildet. Pracht ist dabei nirgends entwickelt, marmorne oder parkettähnliche Fußböden existieren nirgends. Doch werden in die Steinplatten der Gänge und Wege öfter buddhistische Symbole, so vor allem die Lotosblume, eingegraben. Die Straße nach dem bekannten Kloster T'ien-dong, südlich von Ningpo weist wohl eine Stunde lang in regelmäßiger Entfernung voneinander solche Lotosblumen in den Steinplatten auf.

Der Gesamteindruck der Klöster ist, nach chinesischem Maßstab beurteilt, ein reinlicher und ordentlicher. Man hält sowohl die Innenräume wie die Höfe in der Regel leidlich sauber, weswegen sie auch Reisenden weit mehr willkommen sein dürften zum Quartier als die gewöhnlichen Wirtshäuser. Anpflanzungen besonderer Bäume und Blumen in den Hofräumen oder den kleinen Vorgärten (wie sie dem Abte und manchen Mönchen zugeteilt sind) geben der Ansiedlung häufig einen freundlichen Schmuck.

20. Wie sie z. B. in den Pavillons des Tempels des Himmels in Peking zu finden ist.

KAP. II. DIE KULTISCHE AUSSTATTUNG

1. *Objekte der Verehrung*

Wie oben erwähnt sind die Klöster zugleich Tempel. Alles, was im chinesischen Buddhismus Gegenstand religiöser Verehrung geworden ist, hat hier seine Stätte. Und das ist nicht wenig. Denn einer der hervortretendsten Züge des Buddhismus in China ist, daß er Götter kennt, und zwar Götter in dem Sinne einer richtigen polytheistischen Religion. Hervorgegangen sind die Göttergestalten zum Teil aus echt buddhistischem Boden, deifizierte Persönlichkeiten dieser Religion; zum Teil aber haben sie auch mit dem Buddhismus ursprünglich nichts gemein, sind rein chinesischen oder sonst fremdländischen Ursprungs, einige nachweisbar aus dem Taoismus hervorgekommen, andere sich in sagenhaftem Dunkel verlierend. Das gewöhnliche Volk nicht nur, sondern auch weitaus die Mehrzahl der Mönche nimmt diesen Göttern gegenüber ganz die Haltung sonstiger Polytheisten an. Sie sind die Lenker menschlicher Schicksale, Lohn und Strafe steht bei ihnen, sie verlangen Verehrung, Opfer, Anbetung, sie hören das Flehen der Bedrängten und wenden sich eventuell helfend ihnen zu.

Wir geben nun im Folgenden zunächst einmal einen Überblick über alle chinesisch-buddhistischen Gottheiten, wenigstens soweit sie im praktischen Leben eine Rolle spielen. Die Anordnung, welcher wir bei diesem Überblick folgen, ist aus genuin buddhistischer Schätzung heraus gewählt. Zu vermeiden ist aber der Irrtum, als ob der Wert und die Bedeutung eines Gottes oder einer Göttin in populärem Denken auch ihrer Rangstufe in dieser Einteilung entspreche. Das ist durchaus nicht immer der Fall. Der Volksglaube ist in seiner Bevorzugung einer Gottheit unberechenbar und bricht dabei durch alle Kreise des Systems.

Nach buddhistischem Empfinden kann man folgende fünf Abteilungen von höheren in den Heiligtümern zu verehrenden Wesen bilden:

- | | | |
|-----------------|----------------|------------------------|
| 1. Buddhas | 3. Arhats | 5. Schutz- und Dienst- |
| 2. Bodhisattvas | 4. Patriarchen | gottheiten |

Die hier gebrauchten Bezeichnungen sind die üblichen indischen. Zu ihrer Erläuterung sei in Kürze das Folgende bemerkt.

Für die wesentlichen Eigentümlichkeiten eines Buddha muß auf die allgemein über den Buddhismus orientierenden Werke verwiesen werden. Der Bodhisattva (chines. *p'u-sa*) ist ein Wesen, welches in seinem Streben nach dem höchsten Ziel die letzte Stufe vor einem Buddha erreicht hat. Dem Bodhisattva steht noch eine Inkarnation auf der Erde bevor, und zwar wird er dann ein Buddha werden, damit die größte Fülle der Weisheit erlangen, der Welt die höchste Wohltat, Predigt der buddhistischen Heilswahrheit, bringen und danach ins Nirvana eingehen. Der Akzent liegt bei dem Bodhisattva darauf, daß er danach begierig ist, als ein Buddha die Menschheit zu beglücken. Er wartet eben noch auf die herrliche Gelegenheit dazu. Sein Wesen ist also barmherzig und hilfreich. Das ist ein Zug, der auch im chinesischen Buddhismus durchklingt, wie wir später bemerken werden. – Arhat (chin. *lo-han*) ist ursprünglich die Bezeichnung dessen, welcher in Befolgung der Lehren eines Buddha den höchsten Grad erreicht hat. Ein Arhat wird nicht mehr wiedergeboren, sondern geht in das Nirvana ein. Ob ein Arhat oder ein Bodhisattva höher stehe, ist systematisch nicht ausgeglichen. Die Beziehung der beiden zueinander ist vielmehr so zu fassen, daß Arhat eine Vorstellung vorwiegend des ältesten Buddhismus war (*Hînayâna*), der vollkommene buddhistische Heilige, der tadellose Befolger der Lehre, während der Bodhisattva ein später aufkommender Begriff (des *Mahâyâna*) ist, hinter dem dann der Arhat mehr verschwindet oder einfach auf die Bedeutung: vollkommener Jünger des Buddha reduziert wird. Dies ist auch allein der Sinn des chinesischen Lohan. – Die Patriarchen sind jene bekannten 33, welche in fester Sukzession an des Buddha Stelle den Platz der höchsten Autorität für die Mönchsge-meinde inne hatten. Die sechs letzten von ihnen residierten bekanntlich in China. – Als Schutz- und Dienstgottheiten muß man eine große Gruppe von Göttern verschiedensten Ursprungs bezeichnen, deren Besonderheit eben darin besteht, daß sie als den höheren Wesen unter-

geordnet und meistens mit Überwachung und Beschützung in irgendwelchem Sinne betraut aufgefaßt werden.

1. Buddhas

Hier kommt zunächst der historische Buddha in Betracht. Der Chinese bezeichnet ihn entweder als Fo, Abkürzung der Transkription von Buddha²¹, häufig erweitert zu Fo-yeh (Vater Fo); oder als Shih-chia-muni, Transkription von Shâkyamuni, häufig verkürzt zu Shih-chia; oder auch als Tathâgata (indischer Ehrentitel: «Der so Gekommene», d. h. der so, mit den bestimmten Vollkommenheiten, Verkörperte), das ins Chinesische übersetzt als Ju-lai erscheint.

Der Buddha als die große Mittelfigur der Haupthalle wird gewöhnlich in der sog. Dhyâna-Mudrâ²² dargestellt. Er sitzt in der bekannten orientalischen Weise mit gekreuzten (verschränkten) Beinen. Der Sitz wird durch eine stilisierte Lotosblume gebildet. Die beiden Arme sind symmetrisch so gelegt, daß die Hände einander im Schoße bedecken, und zwar indem jede geöffnet und lang ausgestreckt ist. Die rechte liegt über der linken. Der Körper hält sich gerade aufrecht, weder eine übertriebene Starrheit noch irgendwelche Schlaffheit verratend. Der Kopf ist weder gesenkt noch nach oben gerichtet, eine ruhige Fortsetzung der geraden Körperlinie. Die Augen sind von den Lidern bis auf einen schmalen Streifen bedeckt. Zwischen den Augen, ein wenig höher, befindet sich ein runder Vorsprung, oft durch einen Edelstein (oder Imitation) geschmückt²³. Die Ohren sind groß und die Ohrlap-

21. Die Aussprache war zur Zeit, als die noch heute bestehenden Transkriptionen gemacht wurden, eine andere als jetzt und korrespondierte besser mit den Sanskrit-Lauten. Man sprach damals *but*, nicht *fo*. Vgl. Edkins, *Chinese Buddhism*, 399, 401 (auch Introd., S. 201).

22. *Mudrâ* bezeichnet die mystische Hand- und Fingerhaltung, welche ganz systematisch geregelt und gedeutet ist. Es gibt eine bestimmte Zahl von Hand- und Fingerattitüden mit mystischer Bedeutung.

23. Dieser Vorsprung ist wahrscheinlich eine stilisierte Darstellung der Haarlocke, welche die südlichen Buddhisten noch heute zwischen den Augenbrauen darstellen als eine der feststehenden Körperschönheiten des Buddha (vgl. Grünwedel, S. 138). Daß es ein stilisiertes

pen hängen in unnatürlicher Länge bis fast auf die Schultern herab. Das Haar wird in jenen kurzen, isoliert stehenden Stümpfen dargestellt, die häufig blau gefärbt sind²⁴. Mitten auf dem Scheitel befindet sich ein stark heraustretender Wulst, gleichfalls von den blauen Haarstümpfen bedeckt²⁵. Seinen Körper umgibt ein einfaches Gewand, das Hals und mittleren Teil der Brust frei läßt, sonst aber beide Schultern, Arme und alles Übrige verhüllt. Die bei den verschränkten Beinen nach oben gewendeten Fußsohlen kommen unbekleidet unter den Händen zum Vorschein.

Die Haltung ist jene, welche für Meditation vorgeschrieben und z. B. in dem berühmten Werke *Chih-kuan* des Gründers der T'ien-t'ai-Schule, Chih-k'ai, genau im einzelnen durchgesprochen wird²⁶. Die körperliche Eigenart ist nicht speziell mongolisch. Es ist ein alter überlieferter indischer Typus. Schon die Art des Sitzens ist ja völlig unchinesisch; der Chinese sitzt seit Alters auf Stühlen, wie auch die taoistischen Gottheiten gewöhnlich dargestellt werden, und wenn er niederkauert, so hockt er auf den Fersen. Die Gesichtsform, Nase, Mund und Augen ist unmongolisch. Wenn die Ohrlappen auch nicht mehr ganz die Länge haben, welche sie nach orthodox burmesischer oder singhalesischer Theorie haben müssen (bis zum völligen Berühren der Schultern), so zeigen sie die Verwandtschaft des Typus doch hinreichend. Auch das Gewand ist indischer Form. Ein Untergewand, unter der Brust durch ein Band festgehalten, aber den Oberkörper freilassend,

Kastenabzeichen sei, wie man auch wohl behauptet hat (*Köln. Ztg.*, Wochenausg., Jan. 1902), wurde mir von gut orientierten singhales. Buddhisten lebhaft bestritten.

24. Auch diese Art des Haarwuchses ist eine der Körperschönheiten. Ihre Erklärung findet sie doch vielleicht in dem Zuge der Legende, welchen P. Bigandet [*The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*, London 1880, I, S. 65, Anm. 2] uns mitteilt, nämlich in der Stilisierung des kahlgeschorenen Asketenhaupts.

25. Die südlichen Buddhisten erklären dieses «Schönheitsabzeichen» als eine Andeutung von Ausstrahlung übernatürlichen Lichts aus seinem Haupte, und moderne singhales. Darstellungen sowohl wie sehr alte in den Ruinen von Anuradhapura gefundene Bronze- und Elfenbeinbildnisse geben deutlich ein Lichtstrahlenbündel an der Stelle.

26. Vgl. S. Beal, *Catena of Buddhist Scriptures*, London 1871, S. 269f. [Vgl. oben Anm. 2.]

kommt unter dem Mantel in der Mitte zum Vorschein. Dieser letztere hängt so über die Schultern, daß er vorne vom Hals bis zum Unterleib eine oblonge Öffnung läßt. Die Schultern bedeckt noch ein besonderes Tuch. Auf der entblößten Brust trägt der Buddha zuweilen das Svastika-Zeichen , chinesisch *wan-tzu*²⁷.

Die Figur des Buddha hat als Hintergrund häufig einen großen Nimbus. Der Nimbus (von den Engländern halo genannt), ursprünglich wohl eine Lichtmasse, die den Lichtgottheiten als Hintergrund gegeben wurde (Strahlenkranz), und schon aus der alexandrinischen Epoche des Griechentums bekannt²⁸, ist dem Buddhismus sowohl wie dem Christentum von da zugegangen. Im chinesischen Buddhismus tritt er doppelt auf, als der große und der kleine Nimbus. Der große Nimbus wird durch eine Schmuckwand gebildet, welche hinter der ganzen Figur der Gottheit aufragt, meist beträchtlich über den Kopf empor. Die Form dieses großen Nimbus ist gewöhnlich nach oben spitz zulaufend, ohne Frage als Modell das Blatt des heiligen Bodhi-Baumes (der Pappelfeige, *figus religiosa*) nachahmend. Dieser Nimbus wird in der Regel aus Holz hergestellt, vergoldet und bemalt. Seine Verzierungen sind mannigfach, oft Blumenranken, der Rand ist bei den schöneren Exemplaren durchbrochene Schnitzarbeit. Daneben findet sich der kleinere, nur den Kopf umfassende Nimbus, welcher dem katholischen Heiligenscheine ähnlich ist. Er umgibt den Kopf in der Regel mit einer kreisförmigen Rundung, deren Inneres verschiedenfach ausgefüllt ist, öfter mit welligen, flammenartigen Radien, die zugleich an die alte Lichtkranzidee und an die Speichen des buddhistischen Rades erinnern. Den kleineren Nimbus gibt man dem historischen Buddha selten²⁹, dagegen ist der große Nimbus ein sehr häufiges Ornament bei ihm.

An den beiden Seiten des sitzenden Buddha werden regelmäßig seine zwei Lieblingsjünger, die auch die ersten zwei Patriarchen wurden,

27. Vgl. L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London 1895, S. 389.

28. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien*, 83.

29. Z. B. trägt ihn der «große Buddha» bei Shin-ch'ong.

nämlich Ânanda (chinesisch A-nan) und Kâshyapa (chinesisch Chia-shê) dargestellt³⁰. Beide stehen, aus Ehrfurcht vor dem Buddha. Kâshyapa, mit den Zügen eines älteren, lächelnden Mannes, hat seinen regelmäßigen Platz rechts (d. h. links vom Buddha aus), Ânanda, als junger Mann dargestellt, steht links (rechts vom Buddha³¹). Die Handhaltung beider ist anbetend, wobei indes der stehende Unterschied gemacht wird, daß Ânanda die Hände mit den inneren Handflächen dicht aneinander (nach oben gerichtet) zusammenfügt, während Kâshyapa die Hände gekrümmt eine über die andere legt. Die Körperhaltung beider ist leicht vornübergeneigt. Sie zeigen ein kahlgeschorenes Haupt, als Mönche, und tragen Mönchsgewand, manchmal ganz und gar (bis herab auf die Schuhe) nach moderner Weise des chinesischen Mönchsanzuges, öfter in der Kleidung eines Abtes. Vor dem Buddha Shâkyamuni mit seinen zwei Jüngern sind bisweilen die sieben Buddhas des jetzigen Kalpa aufgestellt.

Der historische Buddha, Shâkyamuni, wird außer dieser Wiedergabe in der Meditationshaltung noch auf drei verschiedene Weisen dargestellt. Zuerst als eben geborenes Kind (chinesisch *t'ai-tzu*ⁿ). Dies ist immer eine kleine Darstellung, die nur eine nebensächliche Rolle spielt. Die Wiedergabe ist ganz stereotyp und entspricht der Legende, daß der Neugeborene nach den vier Himmelsgegenden je sieben Schritte getan und, mit der einen Hand zum Himmel, mit der andern zur Erde deutend, gesagt habe: «Jetzt bin ich zum letzten Male wiedergeboren. Unter allen Bewohnern von Himmel und Erde gebührt mir die höchste Ehre.» Dementsprechend wird ein Kind dargestellt, das nur um die Mitte des Körpers einen Schurz trägt, stehend, eine Hand nach oben, die andere zur Erde gerichtet. Die Ausarbeitung ist immer auffallend

30. Der südliche Buddhismus stellt ja häufig neben den Buddha die beiden hervorragenden Jünger Maudgalyâyana und Shâriputra. Im chines. Buddhismus findet man diese nie.

31. Kâshyapa als der ältere, auch der erste der Nachfolger des Buddha, hat den Ehrenplatz an der *linken* Seite des Meisters. (Chinesische Etikette urteilt darin bekanntlich entgegengesetzt der unsrigen). Ausnahmen von dieser Regel finden sich, doch selten, wohl infolge von Unkenntnis der Handwerker, welche die Bilder herstellten.

steif und häßlich. – Die zweite Darstellung ist die des Asketen Gautama. Gedacht ist natürlich an die Zeit, als der Religionsstifter seines Vaters Palast verlassen hatte und einige Jahre nach Art brahmanischer Einsiedler in stärkster Askese in der Wildnis zubrachte, um dadurch die höhere Freiheit zu finden. Diese Phase seines Lebens wird so veranschaulicht, daß ein Mann in mittleren Jahren, das Gesicht von einem verwilderten Bart umgeben, die Haare ungeordnet, den Körper in ein Fell oder ein armseliges Gewand gehüllt, ein Knie auf den Boden beugt. Die Stellung soll wohl eine anbetende sein, die des frommen Eremiten. Diese Wiedergabe des historischen Buddha ist auch nie groß und bildet immer eine Nebenfigur. – Wichtiger ist die Darstellung des in das Nirvâna eingehenden Buddha Shâkyamuni. Wenn diese Figur auch nicht solch eine Rolle spielt wie im südlichen, z. B. birmanischen Buddhismus, wo sie eines der drei allein orthodoxen Bilder des Buddha ist, so ist sie doch auch nicht selten in China. Sie heißt aber allgemein «shui fo», der schlafende Buddha, und daß dies nicht nur eine lässige Bezeichnung, sondern wirklich die herrschende Auffassung ist, zeigt die ganze Ausstattung. Eine liegende Buddhafigur, in Gewandung und Ausstattung dem in Meditation sitzenden ähnlich, das in Büscheln dargestellte Haar auch häufig blaubemalt, stützt das Haupt auf den rechten Arm. Obwohl die Figur in der Holz- oder Steinarbeit bekleidet gegeben ist, werden ihr doch fast regelmäßig noch Decken übergelegt, in die sie bis an den Kopf vergraben liegt. In einigen Fällen findet man sie sogar direkt in einem chinesischen Bette untergebracht. Neuerdings haben sich mehrere der Klöster bei Hangchow (Chekiang) und auf der heiligen Insel P'u-t'o-shan derartige Bildnisse des «schlafenden Buddha» aus Marmor hergestellt von Indien kommen lassen, die für besonders zugkräftig gelten. Auch diese Marmorbilder werden alle mit Hüllen und Decken wie ein Schlafender überdeckt.

Eine andere Gruppe von Darstellungen, in die der historische Buddha als ein Teil hineingehört, ist das buddhistische Triratna, welches häufiger noch als die Einzelfigur des Shâkyamuni den Mittelpunkt der

Haupthalle des Tempels einnimmt. Auf die dogmatischen Vorstellungen, welche mit dem Triratna verbunden sind, wird später einzugehen sein. Es genüge hier zur vorläufigen Orientierung, daß der nördliche, und speziell der chinesische Buddhismus sich eine Dreiheit von Buddhas mit innerlicher Verbundenheit konstruiert hat, deren Entstehen vielleicht in der alten Formel des Eintritts in den Mönchsstand wurzelt: «Ich folge dem Buddha, folge dem Gesetz, folge dem Orden als meinen Führern», die dann aber mit Hilfe von seltsamen Spekulationen weiter entwickelt ist. Dieses Triratna, chinesisch als *san pao*, «die drei Kostbarkeiten» bezeichnet, stellt also drei Buddhagestalten nebeneinander. Fragt man nach dem Namen jeder einzelnen Figur, so wird bei dem ungebildeten Mönche die Antwort häufig lauten: *Fo*, *Fa*, *Sêng*. Das ist auch nicht gerade unrichtig; *Fo* ist der Buddha, *Fa* ist das buddhistische Gesetz, *Sêng* ist die buddhistische Gemeinde oder der Mönchsorden. Genauer sollte man aber, wie das gebildete Mönche auch wohl tun, statt dieser drei Begriffe drei Buddha-Gestalten nennen, welche der spekulative nördliche Buddhismus in seiner Trinität zusammenzustellen pflegt, nämlich neben dem Buddha Shâkyamuni, der natürlich Träger des historisch hervorgetretenen Buddhatums bleibt, die imaginären Buddhas Vairocana und Locana. Diese beiden, in chinesischer Form P'i-lu-fo und Lu-shê-fo³², sind in der chinesischen Konstruktion der göttlichen Repräsentationen und Beziehungen, über die späterhin mehr zu sagen sein wird, die Korrelate zu Dharma, dem buddhistischen Lehrbegriff und zu Sangha, der Gemeinde. Sehr populär scheinen aber P'i-lu-fo und Lu-shê-fo niemals geworden zu sein, und daher ist ihre Stelle in dem chinesischen Triratna außerordentlich häufig eingenommen von zwei anderen Buddhas, welche das Vertrauen des Volkes mehr gewonnen haben. Das sind Amitâbha und Bhaishajyaguru oder, wie der Chinese sie nennt: A-mi-t'o-fo und Yo-shih-fo³, so daß die Erklärung des Triratna in einem Kloster in den meisten Fällen so ausfallen wird: Shih-chia-

32. Die vollkommene Form des ganzen Namens lautet in Transkription P'i-lu-chê-na^o und Lu-shê-na^p.

mu-ni, A-mi-t'o-fo, Yo-shih-fo. Da ein sehr volkstümlicher Glaube den A-mi-t'o-fo über ein Paradies im Westen, den Yo-shih-fo über ein Paradies im Osten herrschen läßt, beide für die Jenseitshoffnungen von großem Interesse, so bilden diese beiden Buddhas auch deswegen schon gute symmetrische Ergänzungen des Shâkyamuni zu einem Triratna.

Wie wird das Triratna nun dargestellt? Den einzelnen Gestalten bleiben alle Charakteristika des Buddha, die wir schon oben bei der Darstellung des Shâkyamuni erwähnten: sitzende Haltung, der Lotosblumenthrone, indischer Gesichtsausdruck und indische Gewandung, die langen Ohrläppchen, die (blauen) Haarbüschel, der Wulst auf dem Vorderkopfe und der Vorsprung zwischen den Augen. Ebenso wird ihnen der Nimbus (der große, bisweilen dazu um den Kopf noch der kleine) gegeben, wenn man die Mittel dazu hat. Verschieden nur ist die Art der Handhaltung. Oft liegen die Hände bei allen drei Figuren gleichmäßig übereinander im Schoße wie bei Shâkyamuni oben. Ein anderer Fall ist, daß die Mittelfigur, Shâkyamuni darstellend, beide Hände vor der Brust gegeneinander hält, wobei die Zeigefinger ausgestreckt sind und sich mit den Spitzen berühren, während alle anderen Finger gekrümmt gehalten werden; die Figur an der rechten Seite (rechts vom Betrachtenden), den P'i-lu-fo darstellend, hält beide Hände im Schoße in einer eigentümlichen Weise gegeneinander, so daß die beiden Zeigefinger, im mittleren Gelenk gebogen, mit ihren oberen Hälften dicht aneinanderliegend nach oben gerichtet sind, die Daumen sich nach den Zeigefingerspitzen hinüberspannen, die übrigen Finger aber gekrümmt sind; die Figur zur Linken, Lu-shê-fo, hält die rechte Hand etwas erhoben, vom Körper weg, wie deutend, den Zeigefinger frei, Mittelfinger und Daumen mit den Spitzen zueinander gefügt, die linke Hand liegt in ähnlicher Anordnung der Finger im Schoße. Wenn das Triratna als Shâkyamuni mit Yo-shih-fo und A-mi-t'o-fo aufgefaßt wird, so pflegt die Handhaltung so zu sein, daß Shâkyamuni wieder beide Hände im Schoß hält, doch etwas getrennt voneinander; Yo-shih-fo (rechts vom Betrachtenden) erhebt lehrend die Linke halbhoch, Mittelfinger und

Daumen sich berührend, Zeigefinger ausgestreckt, während die Rechte auf dem Knie ruht; A-mi-t'o-fo aber hat beide Hände aufeinander im Schoße liegen. Doch gibt es auch noch allerlei andere Variationen³³.

Die schon oben bei dem einzelnen Shâkyamuni erwähnten zwei Lieblingsschüler Kâshyapa und Ânanda finden sich häufig auch vor dem Triratna. Entweder sie stehen zu jeder Seite der Mittelfigur, die immer den historischen Buddha wiedergibt³⁴, oder sie sind von beiden Seiten des ganzen Triratna, dann oft etwas davon abgerückt, postiert.

Einer hin und wieder zu beobachtenden Erscheinung muß noch gedacht werden. Über der Mittelfigur des Triratna, also über dem historischen Buddha, befindet sich wohl ein merkwürdiges Figürchen von dämonischer Gestalt, das mit Fledermaus-Flügeln über dem Haupte flattert. Die chinesischen Mönche nennen es *p'êng-yu*, «der Freund», oder *ta p'êng*^r, «der große Genosse». Diese Gestalt repräsentiert den sogenannten «Dhyâni-Buddha» des Shâkyamuni³⁵, Vairocana oder P'i-lu-fo. Die Darstellung des Triratna kann also in solchem Falle den P'i-lu-fo nicht einschließen und wird von den Mönchen auch regelmäßig als Shâkyamuni mit A-mi-t'o-fo und Yo-shih-fo erklärt. Zuweilen werden auch dem «Freund» noch zwei kleine Begleiter an die Seite gegeben, entsprechend den zwei Lieblingsjüngern des historischen Buddha.

Wir haben mit dem historischen Buddha verbunden in dem Triratna bisher schon vier andere Buddhas genannt, welche noch genauer besprochen zu werden verdienen, da sie auch für sich allein auftreten, nämlich P'i-lu-fo, Lu-shê-fo, A-mi-t'o-fo und Yo-shih-fo. Unter ihnen spielt die bedeutendste Rolle A-mi-t'o-fo.

Amitâbha ist eine rein dem nördlichen Buddhismus angehörige Gestalt. Er mag ursprünglich persischen Ursprungs und eine Lichtverkör-

33. Tgb. I, 26, 32, 41, 70, 150/51, 162, 169. Die Mudrâs scheinen sich nicht in sonst feststehende (tibet., japan.) einzugliedern, sondern unabhängige chinesische Gebilde (vollkommen freie Phantasie?) zu sein.

34. In diesem Falle wird die ganze Gruppe der drei Buddhas noch wohl von zwei anderen Figuren, etwa von Wei-t'o und Kinto [?] (über die unten Näheres) flankiert.

35. S. L. A. Waddell, *Buddhism in Tibet*, 339.

perung sein, wie sein Name («grenzenloses Licht») und dessen chinesisches Äquivalent (*wu liang kuang-ming*^s) andeuten³⁶. Durch die Schule des «reinen Landes», welche die Vorstellung von einem Paradiese im Westen als Aufenthalt der Frommen nach ihrem Tode besonders aufbrachte und dem Amitâbha die Herrschaft über dies Paradies beilegte, wurde seine Figur zusammen eben mit jener Jenseitshoffnung sehr populär (etwa vom 4. Jahrhundert n. Chr. an) und ist es bis auf den heutigen Tag geblieben. Die Figur des Amitâbha ist daher sehr häufig in den Tempeln, auch einzeln für sich. Seine Darstellung ist gewöhnlich derjenigen, die ihm im Triratna zuteil wird, ähnlich, er sitzt als Buddha in meditierender Haltung auf dem Lotosthron. Doch wird ihm, da er ja in der Volksvorstellung als König des großen Paradieses im Westen existiert, mehr Schmuck der Gewandung zuteil, besonders auch öfter die Auszeichnung einer Art Krone auf dem Haupte, ähnlich der, welche gewöhnlich die Bodhisattvas auszeichnet. Eine andere ganz stereotyp feststehende Haltung der Figur des Amitâbha ist diejenige des sogenannten Chieh-yin A-mi-t'o-fo. Der Beiname bezeichnet den, welcher einen andern an der Hand nimmt und führt. Das ist die besondere Aufgabe dieses Amitâbha, seine Verehrer glücklich durch dieses Lebens Wirrsal dem westlichen Paradiese zuzuführen. Die ihm gegebene Darstellung ist die eines stehenden Buddha mit unbedecktem Haupt, einfachem Mantel als Gewand, die linke Hand liegt vor der Brust und hält eine Pagode, der rechte Arm jedesmal besonders lang, hängt mit einer nach vorn gedrehten Wendung der offenen Hand, gestreckt an der Seite herunter. An Stelle der Pagode findet sich in der linken Hand oft auch eine Perle, das Symbol der edlen Lehre. Der Chieh-yin A-mi-t'o-fo steht in der Regel auf einer Lotosblume.

P'i-lu-fo, der chinesische Vairocana, tritt auch häufig allein für sich auf. Er wird dann wiedergegeben in sitzender Haltung auf dem Lotositz, die Gewandung der des Shâkyamuni gleich, hinten der große Nimbus. Der Kopf ist aber auch bei ihm (ähnlich dem Amitâbha) oft mit ei-

36. Eitel, *Handbook*, 8 f.

ner schmückenden Kopfbedeckung versehen. Obwohl es vorkommt, daß er die Hände (in Dhyâna-Mudrâ) einfach übereinander in den Schoß gelegt hat, ist doch eine viel häufigere und gerade für ihn charakteristische Mudrâ die, daß beide Hände vor der Brust zusammentreffen und die Zeigefinger aufgerichtet gegeneinandergelegt sind, während die übrige Hand zusammengekrümmt ist.

Wenn Lu-shê-fo (Locana) gesondert für sich dargestellt wird, so sitzt er auf dem Lotossitze, die Gewandung ist etwas prunkvoller, auf dem Kopf der Kopfputz, die linke Hand ist halb erhoben mit Zusammenfügung des mittleren Fingers und des Daumens, während die rechte im Schoße ruht.

Yo-shih-fo pflegt, wo er isoliert auftritt, gleichfalls nach diesem Typus geformt zu werden, doch liegen seine Hände übereinander im Schoße. Zuweilen wird er auch stehend wiedergegeben, und zwar dann mit Amitâbha als Pendant. In solchem Falle hält Yo-shih-fo, der die rechte Seite einnimmt, in seiner linken Hand eine Scheibe vor der Mitte seines Körpers, auf der das Schriftzeichen *jih*, «Sonne», geschrieben steht; die rechte Hand hängt ähnlich wie beim Chieh-yin-Amitâbha gestreckt herab. Amitâbha ist genau symmetrisch danebengestellt, die rechte Hand hält eine Scheibe mit dem Charakter *yüeh* «Mond», die linke hängt herab. Der Kopf hat keine Bedeckung, sondern zeigt die (blauen) Haarbüschel.

Eine Figur, die streng genommen nicht zu den Buddhas gehört, doch aber allgemein als Buddha (Fo) bezeichnet wird und deshalb hierher gezogen werden mag, ist Mi-lo, das chinesische Äquivalent zu Maitreya. Dieser ist als der für die nächste Epoche des Erdenlebens bestimmte Buddha vorläufig noch keiner, sondern lebt, seine Zeit abwartend, als Bodhisattva im Tushita-Himmel. Wenn 5000 Jahre nach der Wirksamkeit des Shâkyamuni verlaufen sind, wird er als nächster Buddha auf Erden geboren werden. Es ist begreiflich, daß diese Gestalt, als sich an die sechs bisher schon erschienenen Buddhas dieses Kalpa (Weltperiode) anschließend, wie sie immer vorwegnehmend schon als Buddha bezeichnet wird. Ihre Darstellung ist ganz eigentümlich und der Typus

gehört zu den feststehendsten der ganzen buddhistischen Mythologie. Mi-lo wird immer wiedergegeben als eine feiste lächelnde Figur, welche in einer eigentümlichen Weise auf dem Boden hockt, nämlich so, daß das linke Bein quer vor dem Unterkörper hergelegt ist, während das rechte aufgestemmt ist. Auf dem Knie des rechten Beines liegt der rechte Arm, der linke stützt sich nach hinten auf. Meistens bildet die stützende Unterlage für letzteren ein Sack, nämlich der Sack «der fünf Glücke», dessen Öffnung Mi-lo in der linken Hand gefaßt hält. Die rechte Hand hält entweder einen Rosenkranz oder eine Lotosknospe. Sein Haupt ist ganz kahl geschoren, zeigt nicht die Haarbüschel, welche für den Buddha sonst charakteristisch sind. Die Ohrappen sind so lang, daß sie die Schultern berühren. Sein Gewand ist ein weiter Mantel, der zurückgeschlagen ist, so daß die Schultern und Brust und Unterleib nackt hervortreten. Die Variationen in der Haltung dieses Buddha sind gering, bedeutendere sind selten. Zuweilen ist die Anordnung der Beine umgekehrt, das linke aufgestemmt, das rechte quer vornüber gelegt. Einzelne Male sah ich auch³⁷ diesen Buddha stehend, dann ohne den Sack des Glücks und die Lotosknospe oder den Rosenkranz³⁸, dagegen stand an jeder Seite, was bei Mi-lo ungewöhnlich ist, eine dienende Figur. Wie der chinesische Buddhismus gerade zu dieser Silenartigen Darstellung des Maitreya gekommen ist, während dieselbe Persönlichkeit im tibetanischen sowie im südlichen Buddhismus bekanntlich so ganz anders gegeben wird, wird sich schwerlich mit Sicherheit nachweisen lassen³⁹. Vielleicht darf man vermuten, daß eine der Figuren der sogenannten Lo-han, von denen unten die Rede sein wird, die Vermittlung gemacht hat.

37. So in Yen-ping im [Ergänzung fehlt].

38. Die rechte Hand hielt in dem erwähnten Kloster nichts, doch waren die Finger gekrümmt, als hätten sie früher etwas umschlossen gehabt. Die Lotosknospe mochte abhandengekommen sein.

39. Interessant war mir, daß ich in einem Tempel der Shan-Völker des nordöstlichen Birma, die Buddhisten einer besonderen Observanz sind, die chinesische Darstellung des Maitreya unter sonst ganz unchinesischen anderen Darstellungen fand. Doch war der (tönerne) Mi-le hier bunt bemalt, was ich in China nicht gesehen habe.

Ein Gegenstück zu Mi-le, einer der Buddhas, die als Vorläufer des Buddha-Shâkyamuni angesehen werden, ist Jan-teng-fo oder auch Jan-teng-ku-fo. *Ku*, alt, weist auf den ehemaligen Buddha. Dies ist chinesisches Äquivalent für Dîpankara. Letzterer ist unter den phantastischen Figuren der Buddhas früherer Perioden wohl der populärste und anschaulichste wegen der bekannten Jâtaka-Erzählung⁴⁰, nach welcher er den Buddha Shâkyamuni in seiner vorletzten Existenz als das, was er dereinst werden sollte, erkannt und gepriesen habe. Dîpankara, «festes Licht», ist mit *Jan-teng*, «Lichtglanz», möglichst direkt übersetzt. Dieser Name hat auch der besonderen Art der Darstellung dieses Buddha die Wege gewiesen. Er wird nämlich, vor allem im westlichen China, wo er häufiger zu finden ist⁴¹, in sitzender Haltung, die Hände in Dhyâna-Mudrâ, aber nun über Kopf und Körper hin mit einer großen Anzahl von Öllämpchen bedeckt, dargestellt. Es sind kleine Schälchen, in welche Öl gegossen und einer jener bekannten Binsenmarkdochte gelegt wird. Diese Lämpchen werden zu seiner Verherrlichung angezündet. Ihre Zahl steht nicht ein für allemal fest, beläuft sich aber häufig auf 108⁴².

2. Bodhisattvas

«Die Bodhisattva-Darstellung», sagt Grünwedel⁴³, «ist die eines königlich geschmückten jungen Mannes, entwickelt aus der Legende des historischen Buddha, welcher ja, wie wir oben sahen, Prinz gewesen ist. – Sie tragen Kronen oder reichgeschmückte Turbane oder bloß lockiges Haar, geschmückt sind sie mit Armbändern, Halsbändern und Brustketten.» Diese Bemerkung ist als Ausgangspunkt auch für die chinesische Darstellung der Bodhisattvas im Auge zu behalten. Die alte in-

40. H. C. Warren, *Buddhism in Translations*, Cambridge (Mass.) 1900, S. 5 ff.

41. Sogar in taoistische Tempel ist er hier zuweilen eingedrungen.

42. Das ist bekanntlich auch die Zahl der Kugeln des buddhistischen Rosenkranzes sowie der Abzeichen auf der Sohle des Buddha. Auf die Bedeutung dieser Zahl muß später noch eingegangen werden.

43. *Buddhistische Kunst in Indien*, 1893, S. 159.

dische Überlieferung hat sich hier, freilich mit bestimmten Ausnahmen, von denen nachher die Rede sein wird, geradesogut wie bei Ausstattung der Buddhafiguren erhalten. Der Bodhisattva hat sein Haupthaar nicht geschoren, sondern trägt es wohlgeordnet und geschmückt, bisweilen in einem Schopf auf der Mitte des Kopfes zusammengebunden. Das Haupt bedeckt eine Krone. Diese variiert in Einzelheiten sehr; doch ist sie häufig zweigeteilt, an der Vorderhälfte (von Ohr zu Ohr) hoch aufragend und mit vielem reichem Detail, an der Hinterseiten niedriger und einfacher. Hinter den Ohren fallen Schnüre auf die Schultern nieder. Die Ohrläppchen weisen eingesetzte Schmuckstücke, oft in Form des symbolischen Rades, auf. Wo die Arme bloßgelassen sind, tragen sie am Oberarm Schmuckreifen, die ebenfalls an den Handknöcheln zu sehen sind. Die Arme sind freilich auch oft von reichem verziertem Gewande verhüllt. Um die Arme hin ziehen sich häufig ziehende lange Bandstreifen, die malerisch nach vorn herabfallen. Besonders ins Auge fallend ist meistens ein kunstvolles Gebilde von Ketten und Schnüren, das die Brust vom Hals bis zum Gürtel bedeckt. Die ganze Ausstattung kann indes auch wesentlich einfacher sein. Die Krone kann ein Stirnreif oder jene eigentümliche aus 5, 6 oder 8 Blättern zusammengesetzte Kappe⁴⁴ vertreten, wie sie ähnlich auch von Mönchen im Kultus getragen wird. Die Kleidung verliert oft den indischen Schmuck und ist nur ein einfacheres Ober- und Unterkleid. Die Marke zwischen den Augen auf der Stirn ist auch den Bodhisattvas eigen, dagegen nicht der oben erwähnte Scheitelauswuchs des Buddha. Die Haltung der Bodhisattvas ist verschieden. Sie sitzen, gewöhnlich auf dem Lotosthron, aber auch wohl auf Felsgestein oder dergleichen, die Beine nicht immer (obwohl das beim Sitzen die Regel ist) übereinandergeschränkt, sondern zuweilen das eine herabhängend, das andere quer vor dem Unterkörper hergelegt oder auch auf den Boden aufgestemmt. Sie stehen aber auch oft. Liegende Haltung nehmen sie nie ein.

Die weitaus populärste Gestalt der chinesischen Bodhisattvas ist Kuan-

44. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus*, S. 111.

yin⁴⁵. Der genauere Name wäre Kuan-shih-yin oder Kuan-shih-yin-tzu-tsai, was eine Übersetzung des indischen Avalokiteshvara ist. Denn mit dieser Figur der indisch-tibetanischen Mythologie hat die chinesische Gottheit jedenfalls einen gewissen Zusammenhang, wenn dort auch nicht die einzige Wurzel zu suchen ist. Woher der indische Avalokiteshvara stammt, ist ein dunkles Problem⁴⁶. Auf die Autorität von Edkins hin⁴⁷ dürfen wir vielleicht annehmen, daß die Spuren der Verehrung dieses Bodhisattva bis in die Han-Dynastie zurückgehen und daß er bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts allgemein als eine männliche Erscheinung vorgestellt wurde. Nachher ist eine weibliche Gestalt daraus geworden, und wenn auch heutzutage die Erinnerung daran, daß Kuan-yin ursprünglich männlich war, nicht ganz fehlt und einem hier und da noch einmal in einem Kloster eine deutlich als Mann aufgefaßte Kuan-yin entgegentritt, so sind das doch Ausnahmen; die weit verbreitete Volksvorstellung sieht in ihr eine weibliche Gottheit. Eine bestimmte Legende über sie hat sich gebildet⁴⁸, nach welcher sie Tochter eines der Herrscher der Chou-Dynastie gewesen wäre und die merkwürdigsten Taten vollführt hätte. Wahrscheinlich laufen zwei Überlieferungsreihen, die des buddhistischen Bodhisattva und die einer populär hochgestellten chinesischen Persönlichkeit, in der Kuan-yin zusammen. Der Umstand, daß sie durch den Einfluß des chinesischen Volksglaubens ein *weiblicher* Bodhisattva wurde, hat gewiß sehr beigetragen dazu, ihr eine so überwiegende Geltung zu verschaffen. Sie ist die einzige irgend hervortretende weibliche Gestalt unter den verehrten Personen des chinesischen Buddhismus. Wie natürlich, daß sie da ein ganz hervorstechender Exponent der Göttermacht wurde, da sich alles in ihr zusammenfaßte, was die Frömmigkeit phantasievollerer Religionen ins Weibliche kleidet und bei dem Weiblichen sucht. Sie zeigt daher auch eine Vielseitigkeit der Darstellung wie sonst keine heilige Gestalt des chinesischen Buddhismus.

45. Eitel, s. v. Avalokitesvara. S. Beal, *Buddhism in China*, 1884, S. 119 ff.

46. S. besonders Beal a. a. O. 47. *Chinese Buddhism*, 382. 48. S. Eitel, *Handbook*, 24.

Im ganzen kann man die Kuan-yin-Darstellungen in zwei große Gruppen teilen: in die Figuren, welche den Typus des Bodhisattva zeigen, und in die deutlichen weiblichen Wiedergaben. Als Bodhisattva kommt der Kuan-yin kein ausgesprochen weibliches Äußeres zu. Wohl sind die Gesichtszüge meistens sehr weich, bartlos, aber die sonstige körperliche Art und die Gewandung bleibt immer männlich⁴⁹. Die Krone ist bei der Kuan-yin als Bodhisattva oft eigentümlich gestaltet durch eine darüber drapierte schalartige Hülle, welche nur die Partie der Krone über der Stirn freiläßt. Das ist wohl auch ein Zug, der von weiblicher Ausstattung hergenommen ist. Der Nimbus, sowohl der kleinere wie der große, kann der Kuan-yin in Bodhisattva-Darstellung gegeben werden; in der Darstellung der rein weiblichen Kuan-yin fehlt er, soviel ich beobachtet habe, immer^[50].

a 智 顓	h 方 丈	o 毘 盧 遮 那
b 祠 堂	i 恒	p 盧 舍 那
c 湧 泉 寺	j 嚇	q 藥 師 佛
d 定 慧 寺	k 大 徹 堂	r 大 朋
e 大 上 清 宮	l 長 慶 禪 寺	s 無 量 光 明
f 清 貞 寺	m 西 禪 寺	
g 大 雄 寶 殿	n 太 子	

49. In einigen, aber dem tibetanischen Einflusse zweifellos angehörigen Bronzen findet man den Bodhisattva Kuan-yin auch wohl mit jener Zuschnürung über den Hüften, die weiblich sein soll. Darüber hinaus geht man aber nicht.

[50. Die folgenden Notizen Hackmanns auf einem losen Zettel waren wohl als Stichwörter für die anschließende Fortsetzung gedacht.] 1) Die *ta shih* Kuan-yin im weißen Gewande. 2) Die *p'iao hai* Kuan-yin auf dem Fisch oder Ungeheuer. [Zu 1) und 2) s. Hackmann, *Erklärendes Wörterbuch zum chines. Buddhismus*, S. 4 b.] 3) Die Kuan-yin mit P'u-hsien und Wen-shu (zuweilen mit 4 Armen), [Tagebuch I,] S. 34. 4) Die vielarmige Kuan-yin (verschiedene Zahl der Arme). 5) Die Kuan-yin der «3 Heiligen». [Außerdem die allgemeine Notiz:] Die Attribute der Flasche und des Vogels!

[ANHANG: PLAN DES WERKES]

ERSTES BUCH: DIE GEMEINDE DER MÖNCHE

1. *Bauliche Anlage der Klöster*

Lage (außerhalb der Städte, aber auch innerhalb; Berge, Bewaldung); Schema des gewöhl. mittelgroßen Klosters; die Extreme nach beiden Seiten.

Kapellen u. Schreine an d. Straße.

Namen der Klöster

Orientierung (*Feng shui*). Material. Bauart (z. B. Haupthalle, «Türme»).

2. *Die kultische Ausstattung*

a. Die verehrten Wesen. Systematische Aufzählung: Buddhas, Bodhisattvas, Arhats, Patriarchen, Schutzgottheiten (z. B. Weito).

Geschichtliches zu den Einzelnen. Darstellungsweise (wie weit stereotyp). Material, Art d. Fabrikation, Anordnung der Figuren im Tempel.

Der Buddha: a) als Hauptfigur. Nimbus? Corona.

b) das eben geborene Kind.

c) der Asket.

d) der ins Nirvâna Eingehende.

Über die verschied. mudrâs siehe Waddell, 336, 337.

Über die Figur des «Freundes» über dem Kopf des Buddha s. Waddell, 339.

b. Sonstiges, Schmuck und Inventar.

Ornamentierung. Ob Gemälde? Säulen? Deckenmalerei? Altarausrüstung. Instrumente. Orakelmittel. Prozessionabletts. Inschrifttafeln. Die «lebenerhaltenden» Einrichtungen.

Buddha-Gemälde (cf. Korea, Ceylon).

3. *Der Mönch*

a. Motive des Eintritts (Auszug aus der Familie). Anzug und Abzeichen. Tägliche Lebensweise, Ernährung. Wanderungen. Finanzielle Fundierung der Klöster.

Die Zelle.

b. Die Organisation der Mönche. Stellung des Abtes. Charakter des Gemeinschaftslebens. Aufnahmezeremonie. Tod und Verbrennung. Ahnenkultus für drinnen und draußen. Gräber und Urnen. Bildungsgrad der Mönche.

4. *Der Kultus*

Arten desselben. Verlauf des täglichen Kultus. Teilnahme daran. Charakter der Feier. Benehmen der Mönche. Melodien. Besond. Kultarten (Prozessionen, Regenbittgänge, Dürrbitten etc.). Tischgebete.

Der buddhistische Kalender.

5. *Asketische Ideale*

Besondere Gebilde. Einschließung des [in chines. Schriftzeichen: *jou shen*, «Fleisch-Körpers» = sterblichen Leibs]. Die Selbstverbrennung. Die Einsiedler (T'ien-t'ai) (Rockhill, *Land of the Lamas*, 305).

6. *Die heilige Literatur*

Die Bibliotheken und ihre Ausstattung. Inhalt des Kanons. Die hervorragendsten populären Werke. Besond. Gebrauch gewisser Werke (bei Sterbefällen, Dürre etc.) und die Benutzung im allgem. (Der Rezitator.) Literarische Beschäftigung der Mönche (Abschreiber, Maler, die gezeichneten Götterkataloge). Traktat-Literatur, Holzdrucke. Literar. Zentren (Nanking).

7. *Die Schulen des chines. Buddhismus*

8. *Nonnenklöster*

ZWEITES BUCH: DIE LAIENWELT UNTER DEM EINFLUSSE DES BUDDHISMUS

1. *Kirche und Staat*

Die staatliche Überwachung der Klöster. Einschreiten der Behörden (z. B. Fuchow, cf. Doolittle). Historisches über die Bezieh. v. Staat und Kirche.

2. *Buddhistisches in der Physiognomie von Stadt und Land*

Die Pagoden, Bedeutung und Typen. Die Raumsäulen. Schreine. Kapellen. Inschriften und Skulpturen in Felsen.

3. *Der Buddhismus in Haus und Leben des Laien*

Populäre Fassung des buddh. Credo. Mischung z. B. mit Ahnendienst u. Taoismus. Besondere Anlässe, den Dienst der Mönche zu suchen. Der Hergang (Doolittle u. a.). Die vornehmere Welt u. d. Buddhism. Patronate. Erbauer von Klöstern. Die Tempel als Vergnügungsorte. Patriotisches im Buddhismus.

Cf. *Shanghai Folk-Lore*, E. Box, *J. C. B. R. A. S.* XXXIV (1902), No. 1.

4. *Pilger und Pilgerfahrten*

Die großen Zentren. Kleinere Plätze. Lokal berühmte (z. B. am Poyang-See) Zeiten. Verlauf der Pilgerfahrt. Ausstattung, Bedeutung, bes. für die Frauenwelt. Votivgaben.

5. *Die allgemeine Moral und die buddhistischen Satzungen*

6. *Der Buddhismus in seiner Auseinandersetzung mit anderen Religionen (Taoismus, Reichsreligion, Christentum). Beurteilung.*