

**Individuum und Religiosität im Wandel von  
elitärer Monarchie zur Moderne der Massen**  
**Eine Untersuchung über den chinesischen Reines-Land-Buddhismus  
Yinguangs (1862-1940) im Hinblick auf die Säkularisierungstheorie**

Inaugural-Dissertation  
Zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie  
an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München

Vorgelegt von  
Minna Xi 席敏娜  
Aus  
Shanxi / China  
2018

Erstgutachter: Prof. em. Dr. Michael von Brück

Zweitgutachter: Prof. Dr. Klaus Vollmer

Drittgutachter: Prof. Dr. Martin Lehnert

Datum der mündlichen Prüfung

27.11.2018

Dr. Ursula Wirtz und Dr. Jürg Zöbeli

gewidmet



# Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	1
0.1 Grundlegung der Untersuchung .....	1
0.1.1 Yinguangs Einfluss in China .....	1
0.1.2 Reflexion über den chinesischen Modernisierungsprozess .....	3
0.1.3 Reflexion über die Forschung zum chinesischen Buddhismus in der Republik China	4
0.1.4 Die Bedeutung der Forschung über den chinesischen Reines-Land-Buddhismus und über Yinguang.....	6
0.2 Biographie Yinguangs.....	7
0.3 Forschungsstand.....	10
0.4 Fragestellung.....	13
0.5 Theoretische Grundlagen .....	14
0.5.1 Klassische Säkularisierungstheorie .....	14
0.5.2 Multi-dimensionale Säkularisierungstheorie .....	16
0.5.3 Multiple (religiöse) Moderne im Zeitalter der Globalisierung .....	17
0.6 Forschungsmaterial .....	19
0.7 Methodik.....	20
0.8 Abgrenzung des Untersuchungsrahmens .....	21
Teil 1 Kontext – Herausforderung der Moderne, Krisen und Kontingenzbewältigung.....	22
1 Kontext – Herausforderung der Moderne.....	22
1.1 Wirtschaftlicher Kontext: Die Entwicklung des Kapitalismus und die Veränderung der sozialen Verhältnisse .....	22
1.2 Politischer Kontext: Reformisten, Revolutionäre, Kaiserhof und Volk .....	25
1.3 Kultureller Kontext .....	27
1.3.1 Wandlung der Verwestlichung .....	27
1.3.2 Debatte von Revolutionären und Reformisten .....	27
1.3.3 Verschiedene Strömungen in der Neukulturbewegung 新文化運動 (xinwenhua yundong).....	28
1.3.4 Gegenströmungen zur Neukulturbewegung .....	30
1.4 Nation und Religion.....	34
1.4.1 Das Verhältnis zwischen Nation und Religion in China.....	34
1.4.2 Prozess von Säkularisierung und „Religionisierung“ .....	36
1.4.3 Moderne und Wissenschaft als Herausforderungen für Religion .....	37
1.4.4 Die konfuzianistischen Bewegungen 儒學運動 (ruxue yundong) .....	39
1.4.5 Daoismus und Volksreligion.....	42

1.4.6 Bewegung gegen das Christentum.....	44
1.5 Die Situation des Buddhismus .....	47
1.5.1 Das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Buddhismus .....	47
1.5.2 Das Verhältnis zwischen Chan-Schule und Reines-Land-Buddhismus.....	49
1.5.3 Säkularisierung: Verfall des institutionellen Buddhismus, Entstehen der Massenmedien .....	53
1.5.4 Die Herausforderung der Rationalität aus dem Westen .....	60
1.5.5 Probleme im chinesischen Buddhismus .....	63
2 Krisen, seelsorgliche Situation und Reines-Land als Kontingenzbewältigung.....	65
2.1 Yinguangs persönliche Krisen: Krankheiten, Prophezeiung und Ichantika-Komplex .....	65
2.2 Kollektive Krisen und die Wiedergeburt im Reinen Land.....	67
2.3 Sympathetische Resonanz als Kontingenzbewältigung .....	70
2.3.1 Amitabha, das Reine Land , der Geist .....	72
2.3.2 Reines-Land des Geistes 唯心淨土 (weixin jingtu).....	74
2.3.3 Upaya und Reines-Land Amitabhas 彌陀淨土 (mituo jingtu).....	78
2.4 Die Betonung der Emotionen statt der Ratio .....	82
2.4.1 Aufrichtigkeit 誠 (cheng) und Gehorsam/Respekt/Ehrfurcht 敬 (jing).....	82
2.4.2 Scham 慚愧 (cankui) und Reue 懺悔 (chanhui).....	84
2.5 Zuversicht, Wunsch und Rezitationsübung.....	87
2.5.1 Zuversicht .....	87
2.5.2 Der aufrichtige Wunsch 願 (yuan).....	94
2.5.3 Eigene Bemühung 行 (xing): Buddhanamenrezitation.....	99
2.6 Das Verhältnis von Zuversicht, aufrichtigem Wunsch und Praktizieren.....	101
2.6.1 Zuversicht, aufrichtiger Wunsch 信願 (xin yuan) und „einspitzige“ Konzentration 一心不亂 (yixin buluan) .....	101
2.6.2 „Mit Karmas im Reinen Land geboren“ 帶業往生 (dai ye wangsheng).....	103
Teil 2 Kritik an elitären Religionen .....	110
3 Kritik an verschiedenen Chan-Praktiken.....	110
3.1 Kritik am Koan-Chan.....	111
3.1.1 Das plötzliche und das allmähliche Einsicht-Erlangen.....	111
3.1.2 Der Unterschied zwischen den Zuständen vor und nach dem Einsicht-Erlangen ....	113
3.1.3 Der Unterschied zwischen dem Verwirklichen des Pfades und dem Erlangen der Einsicht .....	114
3.1.4 Kritik an der wörtlichen Interpretation der Koans und am „exzentrischen Chan“ ...	116
3.2 Die Schwierigkeiten im Prozess der Caodong-Praxis.....	119

3.3 Die Einheit von Buddhanatur und karmischer Vergeltungskausalität.....	120
3.4 Yinguangs Beurteilung von Reines-Land- und Chan-Buddhismus .....	126
3.4.1 Die Kritik an der „Plötzlichkeits“-Lehre .....	126
3.4.2 Berichtigung der Missverständnisse von sich auf den Reines-Land-Buddhismus beziehender Koan-Praxis.....	131
3.4.3 Yinguangs Ablehnung der „bedenkenden Buddhanamenrezitation“ 參究念佛 (canjiu nianfo).....	134
3.5 Yinguangs Praktik der Rezitation.....	136
3.5.1 Vergleich zwischen Visualisierung und Buddhanamenrezitation .....	137
3.5.2 Vergleich des Bedenkens der Wirklichkeit mit der reinen Rezitation .....	138
3.5.3 Die sechs Sinne aufnehmende Rezitation 持名念佛/攝心念佛 (chiming nianfo / shexin nianfo) .....	139
4 Kritik am Neokonfuzianismus.....	143
4.1 Yinguangs Kritik an der ideologischen Grundlage der Monarchie in China: Himmel, Natur und Geister .....	144
4.1.1 Himmel .....	144
4.1.2 (Buddha-)Natur und Emotion .....	145
4.1.3 Karmische Vergeltungskausalität im Kontext der chinesischen Familie .....	147
4.1.4 Naturgeister .....	150
4.2 Selbstbestimmung .....	151
4.2.1 Himmel nur als Zeuge .....	151
4.2.2 Selbstbestimmung statt eines vom Himmel bestimmten Schicksals .....	152
4.3 Der einzelne Mensch.....	153
4.3.1 Mensch, Himmel und Erde.....	153
4.3.2 Der Geist.....	154
4.4 Selbstkultivierung .....	155
4.4.1 Zum Begriff „ge-wu“.....	155
4.4.2 Begierde und Freiheit: Einfluss aus dem Westen .....	158
4.5 Karmische Vergeltungskausalität zur Kultivierung gewöhnlicher Menschen .....	166
4.5.1 Verneinung der karmischen Vergeltungskausalität und des Samsara durch den Neokonfuzianismus .....	166
4.5.2 Das Verhältnis zwischen Einzelem und Kollektiv: „ge-wu“ und karmische Vergeltungskausalität.....	172
4.6 Karmische Vergeltungskausalität und Recht.....	174
Teil 3 Yinguangs Massenreligion .....	181
5 Yinguangs Massenreligion im Alltag (die Verbindung von spiritueller und gesellschaftlicher Praxis)	

.....	181
5.1 Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus .....	181
5.1.1 Entinstitutionalisierungstendenz des chinesischen Buddhismus bei Yinguang .....	181
5.1.2 Säkularisierung der buddhistischen Praxis .....	184
5.1.3 Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus.....	186
5.1.4 Individualisierung.....	187
5.1.5 Massenreligion.....	189
5.2 Die Wichtigkeit der Erziehung.....	190
5.2.1 Die Wichtigkeit der Familienerziehung.....	190
5.2.2 Frauenbildung.....	192
5.3 Die Alltagszugänglichkeit des Reines-Land-Buddhismus für die Laien .....	195
Schluss.....	198
6.1 Zusammenfassung: Yinguangs Auffassung des Reines-Land-Buddhismus.....	198
6.1.1 Yinguangs Auffassung als Spiegel der damaligen sozialen Umwälzung.....	198
6.1.2 Yinguangs Auffassung als ein möglicher Säkularisierungsmodus in der Republik-Zeit .....	199
6.2 Die Einheit von „sympathetischen Resonanz“, „karmischer Vergeltungskausalität“ und konfuzianischer Ethik .....	202
6.3 Betrachtung mittels der Säkularisierungstheorien .....	203
6.4 Die Schwierigkeiten bei der Verwirklichung der Individualisierung in China .....	205
6.4.1 Die Begierde.....	205
6.4.2 Die Wirtschaft.....	206
6.4.3 Innovation.....	207
6.4.4 Pietät, Erziehung, menschliche Beziehungen .....	208
6.4.5 Individualisierung und gesellschaftliche Ordnung .....	209
6.4.6 Glaube und Ratio.....	212
6.4.7 Offene Fragen.....	214
Literaturverzeichnis.....	218



# Einleitung

## 0.1 Grundlegung der Untersuchung

### 0.1.1 Yinguangs Einfluss in China

Die Aufgabe der vorliegenden Studie ist es, die Auffassung 印光 Yinguangs (1861–1940) über den Reines-Land-Buddhismus mittels der Säkularisierungstheorie zu untersuchen. Asiatische Religionen sind bereits oft entlang den Säkularisierungs-Paradigmen untersucht und analysiert worden. Die Konzentration auf die von staatlicher Seite aggressiv betriebene Säkularisierung von oben nach unten und deren Folgen hat allerdings dazu geführt, dass Formen nichtstaatlicher Säkularisierung in Ostasien nur wenig untersucht worden sind und wir daher wenig über die stark mit der Tradition verbundene „zerstreute Religiösität“<sup>1</sup> im Lebensalltag wissen.<sup>2</sup>

Anfang des 20. Jahrhunderts begann der Modernisierungsprozess in China, der von politischen Eliten und Intellektuellen betrieben wurde, die schon mit dem Westen in Kontakt gekommen waren und ihre eigene Vorstellung von Modernität formuliert hatten. Welche Geltung jedoch kann die chinesische Tradition noch beanspruchen angesichts der vom Westen vermittelten Modernisierungsparadigmen (Rationalität, Entzauberung, Kapitalismus, wissenschaftlicher Fortschritt etc.)? Welche Rolle könnten die chinesischen Religionen im Modernisierungsprozess überhaupt einnehmen? Diese sind die Kernprobleme, die in dieser vorliegenden Untersuchung behandelt werden.

Obwohl die Tendenz zur Säkularisierung in der Zeit der Republik auch die Haltung der chinesischen Intellektuellen in Bezug auf „Religion“ beeinflusst hat, sollten wir den dauerhaften Einfluss der Religion auf das Leben der Volksmasse nicht vernachlässigen. Die Transformation des chinesischen Buddhismus begleitete die Transformation der Volkspolitik- und -kultur und ging mit ihr einher. Zur Untersuchung der Säkularisierung der chinesischen Religion ist es notwendig, das

---

1 Yang 2016, S. 35.

2 Gentz 2007, S. 381.

tatsächliche religiöse Leben der Volksmasse zu betrachten, insbesondere zur Zeit der Republik China, in der viele bedeutende soziale Veränderungen stattfanden. Yinguangs Reines-Land-Bewegung exemplarisch in den Blick zu nehmen, wird uns helfen, die oft ignorierte traditionelle buddhistische Bewegung im 20. Jahrhundert zu verstehen sowie ihren sozialen und kulturellen Beitrag für die Modernisierung Chinas zu entdecken.

Es soll betont werden, dass der Buddhismus nicht die gesamte chinesische Tradition repräsentiert, auch wenn Yinguangs Auffassung über den chinesischen Reines-Land-Buddhismus das Hauptforschungsobjekt dieser Studie ist. Ihr Ziel liegt lediglich darin, den chinesischen Buddhismus als ein Beispiel zu heranzuziehen, um gewisse Probleme im Prozess der Modernisierung und Säkularisierung in der Republik China zu untersuchen, z.B. die Schwierigkeit in der chinesischen Tradition bzw. Kultur, Individualisierung zu verwirklichen.

Yinguang wird dreizehnter Patriarch des chinesischen Reines-Land-Buddhismus genannt. Er ist einer der „vier Meister in Republik-China“.<sup>3</sup> Anders als die meisten berühmten Mönche in der Republik-Zeit stand er fest auf der Seite der buddhistischen Praxis. Die von ihm befürwortete Praktik, die Buddhanamenrezitation, ist leicht zu verstehen und einfach auszuüben. Er schrieb über Jahrzehnte hinweg Briefe an seine Anhänger. Sein und seiner Schüler Briefwechsel umfasst insgesamt sieben Bände mit zwei Millionen Wörtern und wurde im chinesischen Bereich als „kleine Tripitaka“ genannt. Die von ihm in der Republik-Zeit geleitete Reines-Land-Bewegung hat hunderttausende von Menschen, in der Metropole Shanghai sowie weiteren Provinzen und Städten bis weit in die Provinz Xinjiang und außerhalb Chinas wie z.B. in Südostasien beeinflusst, vom Elite-Literaten über den Militärgeneral bis zum Regierungsbeamten, vom chinesischen Mönch zum christlichen Priester, vom Mönch zum Laien-Bürger. Sie ist die größte Strömung in den buddhistischen Bewegungen während der Zeit der Republik China<sup>4</sup> und hat bis heute nachhaltigen Einfluss auf die gegenwärtige chinesische Gesellschaft.

Die Gründe, Yinguangs Auffassung über das Reine- Land zu erforschen, liegen erstens

---

3 Mit Xuyun 虛雲 (1840–1959), Taixu 太虛 (1890–1947) und Hongyi 弘一 (1880–1942).

4 Kiely 2017, S. 31.

in der Reflexion über den chinesischen Modernisierungsprozess bzw. in der Frage nach der Religion, ihrer Bedeutung in der Vergangenheit, ihrem Einfluss auf Gegenwart und Zukunft sowie in ihrer Rolle in der chinesischen Gesellschaft; zweitens in der Reflexion über die buddhistischen Forschungen der Republik-Zeit.

### **0.1.2 Reflexion über den chinesischen Modernisierungsprozess**

Die von konfuzianischen, buddhistischen und daoistischen Traditionen geprägte chinesische Gesellschaft zieht zunehmend aufgrund der Geschwindigkeit ihrer Modernisierung die Aufmerksamkeit der Welt auf sich. Seit der „Reform und Öffnung“ (改革開放 gaige kaifang)<sup>5</sup> hat der chinesische Sozialismus auf der ökonomischen Ebene viel vom Kapitalismus übernommen, bis hin zur Entwicklung der sozialistischen Marktwirtschaft (社會主義市場經濟 shehui zhuyi shichang jingji). Es hat sich eine beträchtliche Entwicklung vollzogen. Die gesamte Wirtschaftsleistung hat stetig zugenommen. Voraussetzung für die Steigerung des Bruttoinlandsprodukts sind jedoch Schwerpunkt auf dem Kollektiv sowie Eingriffe der nationalen Macht in wirtschaftliche Aktivitäten. China lebt sowohl ökonomisch als auch politisch inzwischen ganz in jener Lebensform, in der der Staat nach dem Konkurrenzprinzip der Marktwirtschaft funktioniert. Vertiefung und weitere Entwicklung der Marktwirtschaft beruhen aber auch auf dem Konkurrenzprinzip auf individueller Ebene. Das erfordert die Freiheit des Einzelnen. Im Prozess der Modernisierung Chinas steht daher stets notwendig ein Konflikt, auf der einen Seite der Ruf nach individuellen Rechten, auf der anderen das nationale, kollektive Interesse, die Betonung der traditionellen familiären und zwischenmenschlichen Beziehungen. Für die weitere Modernisierung aber braucht China die individuelle Entwicklung. Wie kann das geschehen? Wie kann aus der chinesischen Tradition die individuelle Entwicklung und das Prinzip der Selbstverantwortung abgeleitet werden, sodass in einem größeren Rahmen von Selbstkultivierung Selbstverantwortung entsteht? Wo sollte man die Antworten auf diese Fragen finden?

---

5 Diese Politik wurde am 12. 1978 in der dritten Sitzung des elften Zentralkomitees bestimmt.

Wie der chinesische Wissenschaftler 陳寅恪 Chen Yinke (1890–1969) meinte, sollte die Modernisierung die Wurzel der chinesischen Kultur nicht verlassen.<sup>6</sup> Mit anderen Worten: die modernen allgemeinen Werten sollten von der chinesischen Tradition her entwickelt werden. Zu einer solchen Transformation der Tradition ist es notwendig, zum einen den Kern der traditionellen chinesischen Kultur zu bewahren, zum anderen die Probleme der chinesische Kultur im Vergleich zur westlichen Kultur aufzudecken. Der grundlegende Unterschied zwischen der chinesischen und der westlichen Kulturen darf dabei nicht verwischt werden.

Die Notwendigkeit der Entwicklung des Einzelnen, die bei der Modernisierung nach der „Reform und Öffnung“ aufgetreten ist, ist nicht neu und kann schon zu Zeiten der Republik China erkannt werden. Die vorliegende Untersuchung geht der Frage nach, inwieweit, bis zu welchem Grad und auf welche Weise Yinguangs Auffassung eine moderne Gesellschaft mündiger Individuen ermöglichen könnte und wie eine durch seine Lehre geprägte Gesellschaft aussehen würde?

### **0.1.3 Reflexion über die Forschung zum chinesischen Buddhismus in der Republik China**

Die bisherigen Forschungsarbeiten über den chinesischen Buddhismus sind mehr auf die Reformisten, Modernisten und die sogenannten revolutionären Mönche konzentriert wie z. B. Yang Wenhui 楊文會 (1837–1911), Taixu 太虛 (1890–1947), Xiong Shili 熊十力 (1885–1968), Ouyang Jingwu 歐陽競無 (1871–1943) u.a. Es gibt aber nur eine geringe Zahl an Auseinandersetzungen über die traditionellen, konservativen Figuren und deren Auffassungen. Dort, wo es sie gibt, diskutierte man verständlicherweise allgemein die synkretistische Tendenz. Denn in der späten Qing-Dynastie und der frühen Republik China trat China von einer feudalen Gesellschaft schnell in eine moderne Gesellschaft über. Einige Beispiele für epochemachende

---

6 Chen Yinke 陳寅恪 yifangmian xishou shuru wailai de xueshuo, yifangmian buwang benlai minzu zhi diwei “一方面吸收輸入外來的學說，一方面不忘本來民族之地位。” „einerseits die fremden Lehren absorbieren, andererseits das eigene Ethos nicht vergessen“. In: Sang 2008, S. 102.

Umbrüche seien hier genannt: der Verfall des Reiches und des Konfuzianismus, die Invasion durch den Westen und Japan, die Verunsicherung der Volksmassen. Der Einfluss der Ideen von Freiheit, Wissenschaft und Demokratie, der mächtigen atheistischen Denkungsart, des rationalen Geistes der Wissenschaften machte es möglich und notwendig, die chinesische Kultur zu modernisieren und re-konstruieren. Religiöse Führer mussten die traditionellen Religionen reformieren, um sie an die moderne Mentalität und damit verbundene Lebensstile anzupassen. Sie versuchten, den chinesischen Buddhismus philosophisch zu machen, zu modernisieren, den Sangha zu reformieren, die mysteriösen und nicht-rationalen Teile des Buddhismus zu entfernen und die religiöse Modernisierung zu beschleunigen. Die revolutionäre buddhistische „Verphilosophierung“ / „Philosophisation“ orientierte sich mehr an der damaligen buddhistischen Gelehrsamkeit Europas und Japans. Sie bedeutet jedoch für China ein nur oberflächliches Phänomen, weil sie eigentlich eine Reaktion auf die äußere Umgebung ist und nicht notwendigerweise das Kernproblem der Modernisierung Chinas berührt.

Andererseits schien die religiöse Alltagsroutine in den meisten Teilen des Landes den seinerzeitigen westlichen Beobachtern nicht sichtbar gewesen zu sein, indem etwa die meisten Menschen nicht regelmäßig an religiösen Aktivitäten teilgenommen hätten. Es sei nicht die Norm, sondern die Ausnahme, religiös zu sein in China. Die Religion habe also deutlich an Bedeutung verloren.<sup>7</sup> Welchs Meinung nach sei es ein Missverständnis, eine Wiederbelebung des chinesischen Buddhismus in der Republik China zu vermeinen. Es finde ausschließlich eine Säkularisierung statt. Der Einfluss des chinesischen Buddhismus verschwinde gleichsam in dem alltäglichen Leben der Chinesen.<sup>8</sup>

Die obengenannten Argumente mögen zutreffen. Aber sie berücksichtigen die Dynamik der inneren Entwicklung des chinesischen Buddhismus nicht hinreichend. Ein Motiv der vorliegenden Untersuchung liegt genau in der Reflexion über die Dynamik der inneren Entwicklung des chinesischen Buddhismus. Ist der Einfluss des

---

7 Gentz, 2007, S.430.

8 Welch 1968, S. 264.

chinesischen Buddhismus auf das alltägliche Leben der Chinesen wirklich verschwunden? Gibt es überhaupt keine weitere theoretische oder praktische Entwicklung des chinesischen Buddhismus in der Republik China? Einerseits erscheint es tatsächlich, als spiele der chinesische institutionalisierte Buddhismus, sei es von der religiösen, spirituellen Qualifikation des Sangha, sei es von der Funktion der Tempel her, keine wesentliche Rolle im alltäglichen Leben mehr; andererseits ist der Reines-Land-Buddhismus unter der Volksmasse weit verbreitet, in einer „zerstreuten“ Form.<sup>9</sup> Die Buddhanamenrezitation von den Dorfeinwohnern, die von Laien autonom gegründeten Rezitationshallen (念佛堂 nianfo tang), die regelmäßig organisierte Gruppenrezitation sowie buddhistischen Rituale und Feste<sup>10</sup> unter den Laien zeigen die Vitalität der chinesischen buddhistischen Praxis in dieser Bevölkerungsschicht. Obwohl es nicht genug Forschungsliteratur über solche Phänomene gibt, repräsentiert dieser Teil genau den Unterton der chinesischen religiösen Modernisierung. Gerade in diesen Phänomenen spielten die Konservativen, Traditionalisten eine viel wichtigere Rolle als die Reformisten oder die sogenannten revolutionären Mönche. Auch eine kulturelle Reform bedarf eine Grundlage. Diese Grundlage ist mehr von den Konservativen ererbt, reflektiert und entwickelt. Probleme und Lösung der Säkularisierung der chinesischen Religionen muss auch von dorthier gesehen werden, damit die Grundlage nicht aus dem Blick gerät.

#### **0.1.4 Die Bedeutung der Forschung über den chinesischen Reines-Land-Buddhismus und über Yinguang**

Von den Ming- und Qing-Dynastien über die Republik China bis hin zur Gegenwart zeigt die Entwicklung des chinesischen Buddhismus eine immer klarere Tendenz zum Reines-Land-Buddhismus. Vor allem ist die Idee des „Reinen Landes in der irdischen Welt“ (人間淨土 renjian jingtu) und die Rezitationspraxis in der Schicht des einfachen

---

9 Vgl. Yang 2016.

10 Zumindest der erste Tag(初一 chuyi) und der fünfzehnte Tag(十五 shiwu) des Monats nach der Lunar-Kalender.

Volkes seit der Republik China weit verbreitet. Das zeigt den großen Einfluss des Reines-Land-Buddhismus auf die moderne chinesische Gesellschaft.

Vorstellung und Verbreitung der Idee des „Reinen Land in der irdischen Welt“ stehen natürlich in direktem Zusammenhang mit den Bemühungen von Taixü und seinem Schüler Yinshun (印順 1906–2005) und werden auch durch die Propaganda der zeitgenössischen Mönche wie z.B. Xingyuns (星雲 1927– ) und Jingkongs(淨空 1927– ) befördert. Jedoch spielt Yinguang in dieser Bewegung eine wichtige Rolle. Als Schlüsselfigur in der Entwicklung des chinesischen Reines-Land-Buddhismus behandelt Yinguangs Auffassung viele Schlüsselfragen zur Modernisierung der chinesischen Religion und es ist wert, dahingehend untersucht zu werden.

## 0.2 Biographie Yinguangs

Yinguang, Laienname 趙丹桂 Zhao Dangui, wurde am 11.01.1862 im Dorf Zhao-chen 趙陳村 der Gemeinde Heyang 郃陽縣 in der Provinz Shaanxi 陝西 geboren. Schon als Säugling litt er an einer Augenkrankheit, die ihn lebenslang begleiteten sollte. Um seine Augen zu schonen, strengte er in seinem späteren Leben als Mönch im Allgemeinen seine Augen abends nicht mehr an.<sup>11</sup>

Als er älter als zehn Jahre alt war, folgte er seinem ältesten Bruder nach Xi'an (西安), um den Konfuzianismus zu studieren. In dieser Zeit wurde er stark von neokonfuzianischer buddhismusfeindlicher Haltung beeinflusst und schrieb einen Aufsatz, in dem er Buddhismus und Daoismus kritisierte, mit vierzehn allerdings litt er an einer lebensbedrohlichen Krankheit und brach sein Studium der konfuzianischen Klassiker ab und begann, buddhistische Texte zu lesen, um seine körperliche und geistige Gesundheit zu verbessern.<sup>12</sup>

Im 7. Jahr der Guangxu (光緒)-Ära (1881) trat er gegen den Willen seiner Familie als

---

11 “夜不用目”wörtlich: “Abends benutzte [er] seine Augen nicht”, In:復卓智立居士書 Fu Zhuo Zhili Jushi Shu, GW III, Band 4, S. 1011.

12 Kiely 2017, S. 32.

Novize in den Lianhua-Tempel 蓮花寺<sup>13</sup> auf dem Zhongnan Berg 終南山 ein. Damit seine Familie nicht nach ihm suche, ging er nach Anweisung seines Meisters in die heutige Provinz Anhui, um Lehrer aufzusuchen und sein buddhistisches Wissen zu vertiefen. Auf dem Weg dahin aber verbrachte er etwa ein Jahr lang im Lianhua-Tempel in der Provinz Hubei.<sup>14</sup> Neben der schweren körperlichen Arbeit im Dienst des Tempels las er Teile des „Longshu jingtu wen“ 龍舒淨土文<sup>15</sup> und vertiefte seinen Reines-Land-Glaube.

Im 8. Jahr der Guangxu-Ära (1882) wurde er im Shuangxi-Tempel 雙溪寺 in der Provinz Shaanxi vollends als Mönch ordiniert. In seiner Ordinationsperiode trat seine Augenkrankheit wieder auf, während er die schriftlichen Aufgaben für seinen Ordinationsmeister erledigte. Durch kontinuierliche Buddhanamenrezitation genas er wieder. Nach der Ordination kehrte er zurück auf den Zhongnan Berg 終南山 in der Provinz Shaanxi und blieb dort für vier Jahre.

Im zwölften Jahr der Guangxu-Ära (1886) ging er zum Zifu-Tempel 資福寺<sup>16</sup> auf dem Hongluo-Berg 紅螺山 bei Beijing und blieb dort drei Jahre lang. Im sechzehnten Jahr der Guanxu-Ära (1890) ging er in den Longquan-Tempel 龍泉寺 bei Beijing und im folgenden Jahr in den Guangyuan-Tempel 廣源寺 bei Beijing. Im neunzehnten Jahr der Guangxu-Ära (1893) begleitete Yinguang den Mönch Huawen 化聞和尚, der den buddhistischen Kanon zum buddhistischen Berg auf der Insel Putuo brachte. Ab dieser Zeit verließ Yinguang nur selten das Jiangnan-Gebiet<sup>17</sup>, das als eine Hochburg des Chinesischen Buddhismus galt.

---

13 Dieser Lianhua-Tempel liegt auf dem Berg „Süd-Plattform“ des Zhongnan Gebirges in der Provinz Shaanxi (陝西終南山南五臺 shanxi zhongnan shan nan wutai) und liegt nicht weit von seiner Heimat entfernt.

14 Vgl. Zhou 2004, S. 1.

15 Verfasst von dem Laien-Buddhisten Wang Rixiu in 1173.

16 Weil der berühmte Dharma-Meister Jixing Chewu (際醒徹悟) in diesem Tempel den Reines-Land-Buddhismus gelehrt hatte, war der Zifu-Tempel in der Qing-Dynastie ein für die Reines-Land-Praxis berühmter Tempel.

17 Das Jiangnan-Gebiet umfasst ein Gebiet südlich des Yangzi-Flusses, nämlich die Gegend von Shanghai, Jiangsu, Zhejiang und Teilen Anhuys.



Im ersten Jahr der Republik China (1912) wurden vier Schriften Yinguangs durch den berühmten Laien-Buddhisten 高鶴年 Gao Henian (1872–1962) in der „Zeitschrift des Buddhismus“ 佛學叢報 (foxue congbao) anonym veröffentlicht. Im sechsten Jahr der Republik China (1917) wurde Yinguangs Briefwechsel vom Verleger 徐蔚如 Xu Weiru (1878–1937) herausgegeben. Im folgenden Jahr (1918) wurden Yinguangs „Gesammelte Werke“<sup>18</sup> in Beijing veröffentlicht. Dadurch wurde Yinguangs Name in buddhistischen Kreisen weithin bekannt, im Bezug dessen er in der Folge seine schriftlichen Korrespondenzen vervielfachte. Außerdem versandte er sehr viele buddhistische Sutras und Moralschriften an die Gläubigen. Seit dieser Zeit nahm er auch aktiv an von Laien und Mönchen organisierten buddhistischen Aktivitäten teil.

Nach etwa zehn Jahre andauerndem Engagement für die Gläubigen plante er, inzwischen Mitte 60, sich nach Hongkong zurückzuziehen. Diesen Plan setzte er aber wegen der Bitten seiner Elite-Schüler und anderer Gläubigen nicht in die Tat um. Um sich jedoch von seinen anstrengenden Tätigkeiten zu erholen, zog er sich im 19. Jahr der Republik China (1930) nach Suzhou 蘇州 in den Baoguo-Tempel 報國寺 zu einer Resinnung auf die Buddhanamenrezitation zurück. Im gleichen Jahr veranlasste er in Shanghai die Gründung des Honghua-Verlags 弘化社, um buddhistische Sutras und Moralschriften an die Gläubigen zu versenden.

Im 25. Jahr der Republik China (1936) verließ er die Zurückgezogenheit im Baoguo-Tempel und begab sich nach Shanghai, um an einem wichtigen buddhistischen Ritual<sup>19</sup> teilzunehmen, welches China vor Katastrophen und Kriegen schützen und bewahren sollte. Im folgenden Jahr wurde Suzhou von den Japanern erobert, weshalb Yinguang von seinen Schülern gebeten wurde, sich aus Sicherheitsgründen<sup>20</sup> vom Baoguo-Tempel im Stadtzentrum in den Lingyanshan-Tempel 靈岩山寺 im Umland

---

18 Yinguang Fashi wenchao chubian (印光法師文鈔初編).

19 Es handelte sich um das Ritual in 1936, um das Land zu schützen und das Aufhören der Naturkatastrophen zu beten, “Bingzi huguo xizai fahui” (丙子護國息災法會).

20 Yinguang selbst hatte keine Angst vor dem Sterben, aber seine Schüler drängten ihn dazu, sich aus der unmittelbaren Gefahrenzone zu begeben. Etwa um die gleiche Zeit wurde auch die nahegelegene Stadt Nanjing von den Japanern erobert, die innerhalb einer Woche 300.000 Einwohner massakrierten.

zurückzuziehen. Dort blieb er bis zu seinem Tode am 2. Dezember 1940 nach kurzer Krankheit.

In der Situation des allgemeinen Verfalls der Qualität der Sangha bot die Auseinandersetzung mit der neokonfuzianischen Lehre in seiner Jugend Yinguang eine gute Ausbildung und machte sein Denken traditioneller und konservativer als das anderer zeitgenössischer buddhistischer Mönche wie z.B. Taixü. Yinguangs kritische Haltung gegenüber dem Buddhismus in seiner Jugend gab ihm die Chance, die Schwachstellen des Buddhismus zu erkennen. Seine Wendung vom Neokonfuzianismus zum Buddhismus bot ihm wiederum die Chance, die Schwachstellen des Neokonfuzianismus zu sehen. Sein über zwanzig Jahre dauerndes Studium im Fayu-Tempel 法雨寺<sup>21</sup> lieferte ihm feste Kenntnisse des buddhistischen Kanons. Sie konnte er in der tiefen Erfahrung lebenslanger Reines-Land-Praxis überprüfen. Unter diesen Zeitumständen und Krisen entwickelte Yinguang seine Reines-Land-Auffassung.<sup>22</sup>

### 0.3 Forschungsstand

Zwei Jahre nach seinem Tod stellte Mochizuki Shinko (望月信亨 もちづき しんこう, 1869-1948) Yinguang und seine Lehre in seinem Buch „die Geschichte der Dogmatik des chinesischen Reines-Land-Buddhismus“<sup>23</sup> dar. Nach Chen Rongjie 陳榮捷 ist Yinguang derjenige, der den chinesischen Reines-Land-Buddhismus vom Formalismus zum Pietismus weiterentwickelt hat.<sup>24</sup> Nach Yinguangs Tod erschienen zunächst einige Biographien über ihn.<sup>25</sup> Außerdem fand er in einigen wissenschaftlichen Werken Erwähnung.<sup>26</sup> Yinguangs gesammelte Korrespondenz wurde schon seit 1914 in einer

---

21 Auf der Insel Putuo 普陀山.

22 Vgl. Chen 2011.

23 Mochizuki 1974, S. 367.

24 Chen 2000, S. 83-84.

25 Chen 1941, z.B. Gao Henian 高鶴年, 印光大師苦行略記 Yinguang dashi kuxing lueji, usw.

26 Beispiel: Welch 1968, S. 119.

buddhistischen Zeitschrift veröffentlicht und zirkulierte in buddhistischen Kreisen. 1990 erschienen die „Gesammelten Werke“ in Taiwan.<sup>27</sup> Aufgrund der Veröffentlichung der „Gesammelten Werke“ Yinguangs wurde nach und nach eine Reihe von Monographien und Aufsätzen über seine Reines-Land-Bewegung und seine Lehre veröffentlicht. Im vergangenen Jahrzehnt erschienen mehrere Studien über Yinguang. Ihre Methodik ist vielfältig. Die Yinguang betreffende Forschung ist überwiegend auf die Darstellung seiner Biographie und seiner Auffassung über das Reine Land fokussiert geblieben.<sup>28</sup> Neben dieser Darstellung stellt 韓建英 Han Jianying (1997) die für Yinguangs Zeit typischen Merkmale heraus.<sup>29</sup> Die Forschungen von 張國娟 Zhang Guojuan (2014), 胡艷 Hu Yan (2007), 李明 Li Ming (2009), 田滉陽 Tian Shiyang (2015) und 張利國 Zhang Ligu (2016) stellen Yinguangs Betonung der karmischen Vergeltungskausalität in den Vordergrund.<sup>30</sup> Die synkretistische Perspektive von Konfuzianismus und Buddhismus in Yinguangs Auffassung wurde von 方俊雄 Fang Junxiong (2015), 蔡夢嬌 Cai Mengjiao (2015), 孫勇才 Sun Yongcai und 喬宇 Qiao Yu untersucht.<sup>31</sup> 劉勇 Liu Yong (2016) und 杜鋼 Du Gang (2005) konzentrieren sich auf die pädagogische Seite seiner Lehre.<sup>32</sup> Der Schwerpunkt von 黃家章 Huang Jiazhangs (2005) Forschung liegt auf ihren ultimativen seelsorgerischen Aspekten<sup>33</sup> und 吳興洲 Wu Xingzhou (2016) und 葛淑珍 Ge Shuzhen (2013) untersuchen die geschlechtliche Perspektive.<sup>34</sup> 蘇相君 Su Xiangjuns und 陳兵 Chen Bings (2016) Forschung arbeitet den in seinem Werk

---

27 Yinguangs Gesammelte Werke III in Festland China wurde von Ven. Yuanzhu 圓拙法師 von Guanghua-Tempel 廣化寺 herausgegeben. Yinguangs Gesammelte Werke III in Taiwan wurde von Ven. Guangding 廣定法師 in Taiwan herausgegeben. Inhalte sind unterschiedlich.

<https://baike.baidu.com/item/印光法師文鈔>

28 Shi 1989; Chen 1999; Zhou 2004; Li 2008; Zhao, 2013; Qian 2009; Cai 2012;

29 Han 1997.

30 Zhang 2014; Hu 2007; Li 2009; Tian 2015; Zhang 2016a, 2016b;

31 Fang 2015; Cai 2015; Sun 2008; Qiao 2008.

32 Liu 2006; Du 2005.

33 Huang 2005.

34 Wu 2016; Ge 2013; Su, Chen 2016.

wichtigen Begriff des „格物致知 Gewu Zhizhi“ heraus.<sup>35</sup>

Huang Jiazhang veröffentlichte auch eine Reihe vergleichender Studien über Yinguang und 慧遠 Huiyuan (334–416), 蓮池 Lianchi (1535–1615), 太虛 Taixü und 弘一 Hongyi (1880–1942).<sup>36</sup> Ähnliche Studien umfassen die Arbeiten von 王為 Wang Wei (2013), 李明 Li Ming (2014). 朱俊 Zhu Jun und 張靜 Zhang Jing (2014) vergleicht die Auffassungen über das Reine Land Yinguangs und mit der von Yinshun (1906–2005).<sup>37</sup> Besonders erwähnenswert ist die vergleichende Studie von 陳強 Chen Qiang (2015) über Yinguang und Kant (1724–1804). Yinguang betont die karmischen Vergeltungskausalität, um das Bewusstsein der Menschen für ihre Taten und deren Folgen zu entwickeln, und trete demgemäß von den buddhistischen Amitabha-Überzeugungen kommend in sozialmoralische Praxis. Für Kant entspringe zwar die Moral der menschlichen Vernunft, aber es gebe gleichwohl eine Dimension der Religion jenseits der Ermessenssphäre der Vernunft. Obwohl Yinguang den Glauben und Kant die Vernunft betonten, sei die Moral als Zentrum Schnittpunkt ihrer jeweiligen Lehrgebäude.<sup>38</sup>

Methoden der Anthropologie wurden von Zhang Xuesong 張雪松 (2009) angewandt, um die Geschichte der Reines-Land-Bewegung Yinguangs zu studieren. Umfangreiche Feldforschungen über das Phänomen der chinesischen buddhistischen „Dharma-Abstammung“ bzw. das des „Clans“ in der späten Qing-Dynastie und der Republik China betrieb Huang Jianzhang. Sie machten den institutionellen Aspekt des traditionellen chinesischen Buddhismus fruchtbar, um die Stellung der Auffassung Yinguangs in seiner Zeit zu erforschen sowie Funktion und Bedeutung der Transformation des Reines-Land-Buddhismus im modernen China zu untersuchen. Parallel dazu wurde auch aus der Perspektive der Geschlechterforschung heraus der Frauenbegriff in Yinguangs Konzept diskutiert.<sup>39</sup>

---

35 Su, Chen 2016.

36 Huang 2013; Huang 2012; Huang 2011; Huang 2010.

37 Wang 2013; Li 2014; Zhu, Zhang, 2014.

38 Chen 2015.

39 Zhang 2008.

Jan Kiely hat die wichtige Rolle der Eliten in der Republik China sowie die der modernen Medien, der Postdienste, und des Fährverkehrs bei der Verbreitung des Reines-Land-Buddhismus Yinguangs und seiner „Gesammelten Werke“ untersucht. Nebst den spannungsvollen Beziehungen zwischen den Eliteschülern und der überwiegenden Mehrheit der Gläubigen stellt Kiely auch neben den Gründen, warum es keine kontinuierliche Entwicklung dieser Bewegung gab, dar. Er verwendet die Methode der Textualisierung, um Yinguangs Netzwerkaufbau zu schildern.<sup>40</sup>

## **0.4 Fragestellung**

Die oben genannten Arbeiten erschließen ein umfangreiches und komplexes Material und bilden damit die Grundlage für die vorliegende Studie. Mit ihr soll der Versuch unternommen werden, Yinguang als Spiegel der damaligen sozialen Umwälzungen darzustellen; seine Auffassung über den Reines-Land-Buddhismus durch Kontextualisierung in der Republik China als einen möglichen Säkularisierungsmodus zu erweisen und dabei mit den Paradigmen der klassischen und neuen Säkularisierungstheorie sowie der Theorie der „multiplen Moderne“ auf individueller, institutioneller und gesellschaftlicher Ebene zu analysieren; das darin kodierte Verhältnis von Religion, Individuum und Gesellschaft im Kontext der religiösen und kulturellen Entwicklung Chinas zu diskutieren; das Verhältnis der allgemeinen Bestimmung der Religion zur Innerlichkeit und zum Selbstbewusstsein des Einzelnen nach der Auffassung Yinguangs zu untersuchen; seine Reflexion über die chinesischen Religionen und die Veränderung der monarchischen Ideologie entlang den Kategorien von Modernisierung, Säkularisierung, Individualisierung zu diskutieren; die Schwierigkeit, die Individualisierung in der chinesischen Kultur zu verwirklichen, mittels Yinguang zu reflektieren; dabei auch Lücken und Widersprüche in Yinguangs Argumentation zur Sprache zu bringen.

---

40 Kiely 2017.

## 0.5 Theoretische Grundlagen

### 0.5.1 Klassische Säkularisierungstheorie

Der Säkularisierungsbegriff hat viele Bedeutungen und findet vielfältige Verwendung. Die Gefahr von Missverständnissen ist sehr groß. Obwohl umstritten,<sup>41</sup> ist die Säkularisierungsthese in der Religionssoziologie zur Erklärung des dynamischen Verhältnisses von Religion und Moderne größtenteils unangefochten.<sup>42</sup> Das Interesse der klassischen Religionssoziologie an religiösen Themen konzentriert sich auf die Beziehungen zwischen Religion und Entwicklung der modernen Gesellschaft. Der Säkularisierungsprozess hat vor allem in Europa die Identifikation mit dem Christentum gelockert und ist in ihrer ersten Bedeutung in Europa die Abschaffung der Staatsreligion und hat einen erheblichen Machtverlust der religiösen Institutionen, vor allem der Kirchen, zugunsten des Staats zur Folge. Nach Max Weber habe innerweltliche Askese zum Geist des Kapitalismus geführt. Die Verinnerlichung der Religion führe auch zu Individualisierung und zur Trennung von Religion und Politik. Er bezeichnet diesen religions- und kulturgeschichtlichen Prozess als Rationalisierung und Intellektualisierung, die zugleich mit einer Zurückdrängung der Magie verbunden seien. Seither scheinen die von Weber so genannte Säkularisierung und eine Entzauberung der Welt unaufhaltsam voranzuschreiten. Sie bilden die Vorstellung, dass die im Westen (Europa und den USA) entwickelte Moderne nicht nur eine unter vielen Möglichkeiten gewesen sei, sondern für alle anderen sich modernisierenden Gesellschaften auf längere Sicht gelten solle. „Säkularisierung“ wird dabei verstanden als ein „globaler Prozess [...], der mit der industriellen Revolution seit Mitte des 18. Jahrhunderts [...] in Europa begann, nun zunehmend alle Gesellschaften betrifft und insgesamt irreversibel ist.“<sup>43</sup> Die Moderne wird nach dieser Vorstellung in einen starken Kontrast zur Idee von Tradition gestellt, womit gleichzeitig insinuiert wird, dass fortschreitende Modernisierung immer mit dem Verlust von Traditionen

---

41 Vgl. Braun 2007; Gabriel 2012.

42 Schmidt 2014, S. 139.

43 Joas/Knöbl 2004, S. 431.

einhergehen müsse.<sup>44</sup>

Eine gerade Entwicklungslinie von der wissenschaftlichen hin zur industriellen Revolution zu ziehen, mag heute zwar empirisch nicht mehr überzeugen,<sup>45</sup> hinter die Verflechtung von Moderne, Industrialismus und Kapitalismus aber kann wohl kaum mehr zurückgeschritten werden.

In den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts (oder noch früher) wurden viele Probleme der klassischen Säkularisierungsthese aufgedeckt: Sie sei stark ideologisch gefärbt, unterstelle eine lineare soziale Evolutionsteleologie und sei west- und christen-zentrisch. Negation, Kritik und Revision der klassischen Säkularisierungsthese wurden zur treibenden Motivation für die Erneuerung der religionssoziologischen Theorien in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Mit Ji Zhe war das begriffliche Konzept eines Terminus „Säkularisierung“ ursprünglich dazu gedacht, die Veränderung der Religion in der modernen Gesellschaft beschreiben zu können. Aber ihre prophetische Tendenz beschneidet die Säkularisierungsforschung selbst, indem sie andere Möglichkeiten, die Veränderung der Moderne zu deuten, verdeckt. Gleichzeitig wurde die Säkularisierungsthese wegen ihrer prophetischen Natur ständig mit utopischen und antiutopischen Vorstellungen verbunden und daher mit verschiedenen „fortgeschrittenen“ und „konservativen“ Ideologien verwickelt.<sup>46</sup>

Das bedeutet aber nicht, dass die klassische Säkularisierungsthese aufgegeben werden sollte. Die klassische Säkularisierungsthese liefert weiterhin die beste Erklärung für das Verhältnis von Religion und Moderne. Die Validität der klassischen Säkularisierungsthese besteht nicht in ihren Antworten auf die Modernisierung, sondern mehr in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Moderne. Das wahre Überschreiten der klassischen Säkularisierungsthese liegt also nicht darin, die These des Niedergangs der Religion zu negieren, sondern zum Ausgangspunkt der klassischen Säkularisierungsthese zurückzukehren und auf die von ihr aufgeworfenen Fragen andere Antworten zu finden, nämlich: wie man das dynamische Verhältnis

---

44 Vgl. Schmidt 2014. S. 164.

45 Vgl. Knöbl 2007.

46 Vgl. Ji 2008.

zwischen Moderne und religiöser Veränderung begreifen sollte.

### **0.5.2 Multi-dimensionale Säkularisierungstheorie**

Auf dieser Grundlage versuchten die Religionssoziologen von einer Makro-Ebene her zu verstehen, wie der moderne Menschen ihre Religiosität konstruiert. Im Vergleich zur klassischen Säkularisierungsthese, in der die Rationalisierung das primäre Konzept zur Erfassung der Moderne war, hat sich ihr theoretischer Fokus verschoben: Das Kernthema der Moderne verändere sich von der Konzentration auf Rationalisierung zu der auf das autonome Subjekt. Mit ihnen gehen sozusagen neue Theorien der Säkularisierung einher.

Die neue Säkularisierungstheorie sieht den Niedergang der Religion nicht mehr als einen unumkehrbaren Trend, sondern als Ausdruck komplexer Zusammenhänge religiöser Veränderung auf verschiedenen Ebenen.

Dobbelaere<sup>47</sup> zufolge habe die Säkularisierung auf drei Ebenen stattgefunden: der gesellschaftlichen, der institutionellen und der individuellen Ebene. Die Prozesse auf unterschiedlichen Ebenen hätten dabei asynchron, aber miteinander verflochten stattgefunden und trieben die Entwicklung der jeweils anderen Ebenen voran, aber paradoxerweise könnten sie auch gegenläufige Einflüsse entwickeln. So fänden die Entinstitutionalisierung der traditionellen Religionen und die Entstehung und rapide Verbreitung der neuen religiösen Ausdrucksmittel laut Danièle Hervieu-Léger<sup>48</sup> synchron statt, d.h., einerseits verlören die traditionellen Religionen ihre „institutionelle Autorität“ aufgrund des Individualisierungsprozesses, andererseits hätten sich dadurch eine stärkere Forderung nach neuen Glaubenskonstrukten entwickelt.<sup>49</sup>

Ji Zhe nach bestehe sogar ein kausaler Zusammenhang zwischen der Schwächung religiöser Autorität und Aufstieg der Religion. Gerade weil die religiöse Institution ihre Autorität und Anziehungskraft verliere, manifestiere sich das individuelle Interesse an

---

47 Vgl. Dobbelaere 1981. 2002.

48 Vgl. Hervieu-Léger 1993.

49 Vgl. Ji 2008; Cai 2018, S. 355.



transzendentalen Konzepten und Praktiken in nicht-institutioneller Weise im sozialen und kulturellen Raum.<sup>50</sup> Luckmann äußerte sich in seinem Buch „The Invisible Religion“ ähnlich.<sup>51</sup>

Nach der klassischen Säkularisierungstheorie wurde die Befreiung der modernen Menschen von der Religion durch die Führung der Rationalität positiv bewertet. In den neuen Säkularisierungstheorien wurde diese optimistische Haltung immer deutlicher von einem Krisenbewusstsein ersetzt. Während moderne Menschen moralisch frei sind, verlieren sie auch den Schutz von traditionellen normativen Werten und müssen die Verantwortung übernehmen, das Leben auf innovative Weise sinnhaft zu machen.

Die multi-dimensionale und die entinstitutionalisierte Säkularisierungstheorie ist weitgehend auf das christliche Europa zugeschnitten. In der Forschung wird auch oft darauf hingewiesen, dass diese Interpretation auf Europa beschränkt ist. Das bedeutet aber nicht, dass die neue Säkularisierungstheorie für Gesellschaften und Religionen außerhalb Europas keine Bedeutung hat. Die Analyse auf den drei Ebenen, nämlich: von Gesellschaft, Institution und Individuum, ist lehrreich für das Studium jeder komplexen Gesellschaft. Mit Beyer könnten die von Dobbelaere vorgeschlagenen drei-dimensionalen Rahmen ein Werkzeug sein, um die religiösen Veränderungen in der modernen „globalen Gesellschaft“ zu analysieren. Die Entinstitutionalisierungstendenz der Religion wird auch nicht nur dazu benutzt, die individuelle Religiosität im Kontext der christlichen Religion zu interpretieren. Sie bietet eine Perspektive, andere institutionelle Religionen zu untersuchen.<sup>52</sup>

### **0.5.3 Multiple (religiöse) Moderne im Zeitalter der Globalisierung**

Sowohl die neue Säkularisierungstheorie als auch die klassische Säkularisierungstheorie berücksichtigen die Erfahrungen außerhalb Europas weniger. Um die universalistische Sicht der klassischen Säkularisierungstheorie zu überwinden, schlug der israelische Soziologe Eisenstadt die Theorie der multiplen Moderne vor.

---

50 Vgl. Ji 2008.

51 Vgl. Ji 2008; Luckmann 1967.

52 Vgl. Ji 2008.

Diese Theorie besagt, dass die Moderne auf den unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontexten ihrer jeweiligen Gesellschaften beruhe. Es gebe keine je einzelne Moderne, sondern mehrere Modernen, oder besser gesagt, die Moderne habe mehrere Modi. Die Moderne Europas sei nur eine der Möglichkeiten, wie sich die Moderne verwirklichen könne.

Ziel der Theorie der multiplen Moderne besteht darin, durch die Kontextualisierungsarbeit Säkularisierung nicht als eine universelle Geschichtsregel zu nehmen, sondern zu untersuchen und zu vergleichen, wie die unterschiedlichen Gesellschaften im Prozess der Modernisierung religiöse Sinnggebung und soziale Ordnung auf unterschiedliche Weise entwickeln. Danièle Hervieu-Léger schlug zwei Methoden vor, um die multiplen Modernen zu untersuchen: zum einen, mit der genealogischen Methode den Weg der Modernisierung in verschiedenen Ländern zu skizzieren, zum anderen, mit einer „geologischen“ Methode die religiös-kulturelle Wurzel der Modernisierung, vom politischen System zum Gemütszustand, vom kollektiven Handeln zum individuellen Gewissen, zu entdecken.

Auf diese Weise hat sich die Interpretation der Säkularisierung geändert: Der Fokus der Untersuchung liegt nicht mehr auf dem Einfluss von Rationalisierung und Individualisierung auf Frömmigkeit und religiöse Praxis, sondern auf der Funktion der Religion für die unsichtbaren historischen und kulturellen Ebenen in der Konstruktion der Moderne. Mit anderen Worten: Es gibt kein allgemeines säkulares Gesetz, das das Schicksal der Religion in der Moderne bestimmt, sondern die kulturelle Akkumulation der Religion selbst bestimmt Form und Richtung der Moderne.

Das Konzept der multiplen religiösen Moderne bietet Methoden zu Darstellung und Analyse komplexer religiöser Landschaften unter den Bedingungen der Globalisierung. Es ist zu einem wichtigen Instrument geworden, um die Veränderung der Religion in nichtwestlichen Ländern zu interpretieren, die Vielfalt der Konfiguration von Politik, Religion und Kultur zu untersuchen, und die Möglichkeiten und Grenzen von Moderne zu überdenken.<sup>53</sup>

Die These der Säkularisierung wird daher durch die viel offenere, aber auch gänzlich

---

53 Vgl. Ji 2008.

unbestimmte Frage nach dem religiösen Wandel ersetzt. Das ermöglicht theoretische empirische Forschungen, die aber keine klare, deutungsfähige Konturen gewinnen.<sup>54</sup>

## 0.6 Forschungsmaterial

Der vorliegenden Studie liegt die Ausgabe „Yinguang fashi wenchao“ (Gesammelte Werke von Dharmameister Yinguang I, II, III, III+) aus dem Honghua-Verlag (2011) zugrunde. Da dieser Verlag durch Yinguang persönlich gegründet worden ist, kann sie eine besondere Authentizität beanspruchen. Yinguangs historische Position im chinesischen Buddhismus ist untrennbar mit der Verbreitung des „Yinguang fashi wenchao“ verbunden. Dharmameister 傳印 Chuanyin (1927–)<sup>55</sup> weist darauf hin, dass das „Yinguang fashi wenchao“, bekannt als „kleine Tripitaka“, eine sehr wichtige Stellung in der Geschichte des modernen chinesischen Buddhismus einnimmt. Es sei der beste Wegweiser für moderne Menschen, den Buddhismus zu praktizieren (besonders die Reines-Land-Praxis).<sup>56</sup>

Der Großteil der Gesammelten Werke besteht aus der Korrespondenz von Yinguang an seine Gläubigen. Einen kleineren Teil machen die Aufsätze aus, die Yinguang über den Reines-Land-Buddhismus in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht hat.

Indem der Briefwechsel den wesentlichen Anteil seiner Auffassung enthält – eben darin liegt ein wichtiges Merkmal derselben –, ist es schwer, seine Auffassung systematisch darzustellen, weil die Briefe an die Gläubigen zur Beantwortung von Fragen verfasst sind. Angesichts der Unterschiede zwischen der jeweiligen intellektuellen und spirituellen Entwicklung der einzelnen Gläubigen erklärte Yinguang den Reines-Land-Buddhismus nicht immer gleich. Sie erfolgen meistens unter Zuhilfenahme des „geschickten Mittels“, da seine Erläuterungen eher an das einfache Volk gerichtet sind. Zudem enthalten die meisten Briefe keine genaue Datumsangabe. Damit ist die Einteilung von Yinguangs Entwicklung in bestimmte

---

54 Luhmann 2002, S. 279.

55 Ehrenpräsident der chinesischen buddhistischen Gesellschaft (中國佛教協會 zhongguo fojiao xiehui).

56 Shi Chuanyin 2012. S. 1.

Phasen erschwert. Die Texte sind einerseits unsystematisch formuliert, andererseits ist seine Auffassung umfangreich wegen seiner konfuzianischen Gelehrsamkeit und seiner tiefen Erkenntnis der Tripitaka. Die dargestellten Eigenheiten erhöhen die Schwierigkeit, Yinguangs Auffassung zu erforschen. Es kann in dieser Arbeit nicht der Versuch ihrer erschöpfenden Gesamtdarstellung angestrebt werden. Trotzdem soll ein Grundriss in den Darstellungen der vorliegenden Studie deutlich werden.

## **0.7 Methodik**

Der Beginn des Säkularisierungsprozesses im modernen China geht mit der Säkularisierung im klassischen Sinne einher. Der Schlüssel, die Auffassung Yinguangs über den Reines-Land-Buddhismus zu verstehen, liegt in den zeittypischen Umständen seines Wirkens. In diesem Beitrag wird daher zunächst die Kontextualisierungsmethode verwendet, den geschichtlichen Hintergrund der Zeit Yinguangs zu skizzieren.

Es wird allgemein angenommen, dass die Besonderheit von Yinguangs Auffassung in dem Synkretismus von Konfuzianismus und Buddhismus bestehe. Viele religiöse Bewegungen in der chinesischen Geschichte, von der Antike bis zur Gegenwart, sind synkretistisch. Aus diesem Grund wird Yinguangs Synkretismus nur allgemein erwähnt. Allerdings liegt die tiefgreifende Reflexion und Reformation der chinesischen Religionen vor dem Hintergrund der einschlägigen damaligen Probleme gerade in Yinguangs synkretistischer Auffassung. Um diese Probleme und Yinguangs Reflexionen darzustellen, wird eine detaillierte Textanalyse zur Herausarbeitung seiner Auffassung verwendet.

Ausgewählte Stellen, in denen die Überlegungen Yinguangs zur chinesischen Religion und Kultur besonders deutlich werden, werden analysiert, um Schwierigkeiten und Probleme im Prozess der Säkularisierung und Individualisierung in China zu diskutieren.

## 0.8 Abgrenzung des Untersuchungsrahmens

Aufgrund kultureller Ähnlichkeiten wird die Säkularisierung chinesischer Religionen häufig mit der Säkularisierung Japans verglichen. Es wäre interessant, Yinguangs Auffassung mit verschiedenen religiösen Strömungen in Japan aus der gleichen Zeit zu vergleichen, liegt aber außerhalb der Möglichkeiten, die der Umfang dieser Arbeit gewährt.

In ihr wird auch weder diskutiert, ob Konfuzianismus und Buddhismus Religionen sind noch ob der Buddhismus eine einheimische oder eine fremde Religion ist. China hat seit der Antike verschiedene Begriffe von „Religion“, aber sie unterscheidet sich von westlichen Konzepten. In Anbetracht der Tatsache, dass Konfuzianismus und Buddhismus seit tausenden von Jahren den Geist des chinesischen Volkes beeinflusst haben, behandelt diese Forschung diese beiden Religionen als Grundlage der chinesischen religiösen Kultur. Das bedeutet aber nicht, dass Buddhismus und Konfuzianismus die gesamte chinesische Religion und Kultur repräsentieren. Sie umfassen auch nicht das gesamte Denken von Yinguang. Diese Forschung untersucht nur Yinguangs Auffassung über den Reines-Land-, den Chan-Buddhismus sowie den Neokonfuzianismus. Seine Auffassung über Daoismus, Volksreligionen, tibetischen Buddhismus und andere Weltreligionen wird in dieser Forschung nicht diskutiert.

Die chinesische Forschung zu Yinguang kann angesichts der großen Unterschiede zwischen der buddhistischen Forschung in China und Deutschland meistens nicht verwendet werden. Das erhöht die Schwierigkeit, Yinguangs Auffassung durch Kontrastierung zu analysieren.

Schließlich ist der Umfang der Werke Yinguangs so groß, dass sie zurecht „kleine Tripitaka“ bezeichnet werden. Er ist ein Dharmameister mit lebenslanger Praxis und tiefen Einsichten; daher bleiben trotz und gerade wegen meiner Bemühungen in den vergangenen Jahren um ihn und seine Lehre alle Fehler und Ungenauigkeiten der vorliegenden Arbeit notwendig meine eigenen.

# **Teil 1 Kontext – Herausforderung der Moderne, Krisen und Kontingenzbewältigung**

## **1 Kontext – Herausforderung der Moderne**

Yinguangs Auffassung des Reines-Land-Buddhismus spiegelt die damaligen sozialen Veränderungen und materiellen, geistigen, individuellen und kollektiven Krisen wider. Am Ende der Qing-Dynastie (1636–1912) und zu Beginn der Republik-Zeit (1912–1949) sah sich der chinesische Staat infolge der Modernisierung und der Konfrontation mit verschiedenen ausländischen Mächten, einer Reihe von Veränderungen in Ökonomie, Politik, Militär, Kultur, Bildung usw. ausgesetzt. Die Umwandlung der Agrar- in einer industriellen Wirtschaft, der monarchischen Herrschaftsstruktur in einen modernen Nationalstaat mit republikanischer Verfassung, der kulturelle Austausch und Konflikt zwischen Ost und West, die Herausforderung der auf der Ideologie des Konfuzianismus basierenden chinesischen Kultur durch Wissenschaft, Demokratie, Freiheit und Gleichheit, schufen den Nährboden für eine Wiederbelebung der Religionen. Ein Überblick über die ökonomische, politische, kulturelle und religiöse Landschaft im vormodernen China hilft uns, den Hintergrund der Auffassung Yinguangs zu verstehen.

Es ist zwar schwer, die miteinander sehr eng verknüpften ökonomischen, politischen, kulturellen und religiösen Faktoren trennscharf zu unterscheiden, da die einzelnen Faktoren einander wechselseitig beeinflussen, aber trotz dieser Komplexität soll das geschichtliche Bild skizziert werden, um den Hintergrund von Yinguangs Auffassung darzustellen.

### **1.1 Wirtschaftlicher Kontext: Die Entwicklung des Kapitalismus und die Veränderung der sozialen Verhältnisse**

In der Song-Dynastie (960–1279) entwickelte sich in China bereits eine materialistische Zivilisation. Münzwesen und Papiergeld fanden zu einem ersten Höhepunkt, man entwickelte Schießpulver, Kanonen, Kompass, astronomische Uhren,

Hochöfen, hydraulische Spinnmaschinen und wasserdichte Schotten zum Gebrauch.<sup>57</sup>

In der mittleren Periode der Ming-Dynastie (1368–1644) wurden Produkte bereits nach Marktbedarf produziert. Der Erfolg von chinesischer Seide und Porzellan förderte den Außenhandel Chinas, dessen Handelsnetz sich bis nach Europa und Südostasien erstreckte.<sup>58</sup> Im Gefolge dessen wurden auch Handwerk und Landwirtschaft kommerzialisiert. Kapital, Rohmaterial und Maschinen waren Privateigentum der sich neu entwickelnden Handwerksbetriebe. Arbeiter wurden eingestellt.<sup>59</sup> Der chinesische Kapitalismus befand sich zu dieser Zeit noch im Anfangsstadium.

In der Qing-Zeit (1644–1911) dominierten zwar feudalistische Produktionsverhältnisse, gleichwohl entwickelte sich zu jener Zeit auch die kapitalistische Wirtschaft weiter. Entsprechend verfiel die Naturalwirtschaft. Gleichzeitig benötigte der sich im Westen rasant entwickelnde Kapitalismus mehr Kapital, Rohmaterial, Arbeitskräfte und Raum für Wachstum. Im Zuge dieser Entwicklung und des Niedergangs der Qing-Dynastie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde das Tor zu China durch Kriege geöffnet (Opium-Kriege). Die kriegsbedingten Defizite und Reparationen bedeuteten für die Bevölkerung eine weitere Erhöhung der Steuern und Abgaben. Die lokalen Handwerksbetriebe wurden durch Waren-Dumping zerstört. Zahlreiche Bauern und Handwerker verarmten, während Grundherren die Gelegenheit nutzten, sich Grund und Boden anzueignen. Aufgrund der verschärften Klassenunterschiede und der sozialen Konflikte sowie der schwierigen Situation der Bauern war Herrschaftszeit der Qing-Regierung ab Mitte des 19. Jahrhunderts in hohem Maße von Aufständen geprägt, am größten und blutigsten der Taiping-Aufstand (1851–1864), in dem die Bauernklasse ihre wirtschaftlichen und politischen Ansprüche auf ökonomischen Egalitarismus geltend machte.<sup>60</sup> Sie strebte eine umfassende Reform von der

---

57 Huang 2015.

58 Vgl. Lehnert 2004. S. 209.

59 Ebd., S. 210.

60 《天朝田畝制度》(Tianchao tianmu zhidu, 1853) (Das Feldsystem des himmlischen Reiches) Dieser Text stellt die Idee des absoluten Egalitarismus dar. In der späteren Periode versuchte Hong Rengan, der Verfasser von „Feldsystem des himmlischen Reiches“, das „Feldsystem“ aufzuheben und die Vorstellung, auf der Basis der

wirtschaftlichen Basis bis zum Überbau an, die nicht nur früher als die Verwestlichungs-Bewegung (1860er und 70er Jahre) und die Hundert-Tage-Reform (1898), sondern auch früher als die Meiji-Restauration in Japan (1868–1890) verwirklicht wurde.

Gezwungen durch Krise im Innen und Aggression von außen wurde die sogenannte Verwestlichungs-Bewegung 洋務運動 (yangwu yundong) durch Qing-Kaiserhof initiiert. Das Ziel dieser Bewegung bestand darin, Nationalstaat und Herrschaft der Qing-Regierung zu stützen und leistungsfähige militärische Ausrüstung zu schaffen. Die Aufträge dazu wurden von der Verwaltung des Premierministers 總理衙門 (zongli yamen) vergeben. Einerseits sollte das Amt die auswärtigen Angelegenheiten, außenwirtschaftliche Handelsbeziehungen und Zolltarife, schienengebundenen Güterfernverkehr, Bergbau und Postwesen verwalten, um mit den modernen wirtschaftlichen Systemen des Westens vertraut zu werden, andererseits war sie auch für Militär und Küstensicherung zuständig. In der späteren Phase der Verwestlichungs-Bewegung wurde die moderne zivile Industrie auch zunehmend durch die Investitionen örtlicher Beamter, Gutsbesitzer und Geschäftsleute entwickelt. Die Verwestlichungs-Bewegung brachte China die modernen Banken-, Post- und Ausbildungssysteme, die Modernisierung der Armee, die Eisenbahn, die Schwerindustrie usw. In einigen Aspekten, z.B. Kulturaustausch, Geschäftsabwicklung, Wissenschaft und Technik, verringerte sie den Abstand zwischen China und der damaligen westlichen Welt. Jedoch zeigte der Misserfolg der Qing-Armee im Sino-Japanischen Krieg (1894–1895), dass die Verwestlichungs-Bewegung Chinas

---

rückständigen Naturwirtschaft den Unterschied zwischen Reich und Arm beseitigen und die Wirtschaft vorantreiben zu können, als Illusion aufzugeben. Er wollte die Wirtschaft auf privaten Kapitalismus gestützt werden. Er wurde der erste Reformierender nach dem Opiumkrieg, der explizite Reformideen entwickelte.

《資政新篇》(zi zheng xin pian, 1859) (Eine neue Abhandlung über den politischen Rat): Der grundlegende Geist dieses Programms besteht darin, vom Westen zu lernen und den Kapitalismus in China zu entwickeln, z.B. durch Stärkung einer Zentralregierung, Etablierung von Industrie- und Montanwirtschaft, Förderung von Kulturiertheit, Gesundheit und Wohlfahrt der Gesellschaft sowie Beseitigung schlechter Angewohnheiten. Ausländer dürften in China Wissenschaft und Technik lehren, sich aber nicht in innere Angelegenheiten einmischen. Das Strafrecht werde nach christlichen Grundsätzen ausgestaltet. Die objektiven Zeitumstände verunmöglichten eine Umsetzung dieses Programms in die Praxis.



Rückständigkeit nicht grundsätzlich behoben hatte.

Die oben skizzierte Situation und der Übergang von Naturwirtschaft zum Kapitalismus brachte eine schon in der Mitte der Ming-Dynastie zu beobachtenden Veränderung der sozialen Verhältnisse mit sich. Seinerzeit konkurrierten die Händler wirtschaftlich, politisch und kulturell mit den Eliten, indem ihr wachsender Reichtum die Legitimation des sozialen Status der Eliten unterminierte.<sup>61</sup> zum Ende der Qing-Dynastie führte der sich entwickelnde Kapitalismus zum Zusammenbruch der lokalen Wirtschaft, woraus ihm wiederum freie Arbeitskräfte zuwuchsen. Die verarmten Bauern und Handwerker mussten zum Überleben statt Fortsetzung bloßer Subsistenzwirtschaft ihrer Arbeitskraft verkaufen, um zu überleben. Das familien- und clanorientierte soziale Verhältnis wandelte sich zu einem mehr dezentralisierten, individuellen sozialen Verhältnis.

Die Forderung nach Gleichheit bei den Landrechten geht auf die Bauern zurück. Hingegen ist die Verwestlichungs-Bewegung eine von Regierung und Eliten initiierte Bewegung, die die Einrichtung eines modernen westlichen Management-, Wissenschafts- und Bildungssystems sowie den Beginn von wissenschaftlichem, technologischem und kulturellem Austausch fordert.

## **1.2 Politischer Kontext: Reformisten, Revolutionäre, Kaiserhof und Volk**

Der Misserfolg im Sino-Japanischen Krieg wurde im Kreis der Eliten reflektiert. Ihnen wurde bewusst, dass die Ursache der Rückständigkeit Chinas nicht nur im ökonomischen System, sondern auch im politischen Feudalsystem lag. Der Staat musste reformiert werden, um das Volk zu einem für den Staat verantwortlichen selbstständigen, individuellen zu entwickeln.<sup>62</sup>

Die Reformisten der Hundert-Tage-Reform 百日維新 (bairi weixin, 11.06.–

---

61 Vgl. Lehnert 2004, S. 210.

62 Liang Qichao 梁啟超(1916) Xinmin Shuo 新民說 [Über die neue Bürger]. In: Yinbingshi Wenji 飲冰室文集 Band 6.

21.09.1898) versuchten auf der Basis der monarchischen Struktur ein Staatsverwaltungssystem nach westlichem Vorbild aufzubauen. Dass diese konservative Reform, die auf Aufrechterhaltung des Feudalsystems abzielt, niedergeschlagen wurde, beweist, dass sie nicht zu realisieren war. Die Xinhai-Revolutionäre (辛亥革命 xinhai geming, 1911) stürzten hingegen die Herrschaft der Qing-Kaiserregierung und beendeten damit die Monarchie, die in China seit über 2000 Jahre bestanden hatte, indem sie eine neue Ära der demokratischen Republik eröffneten. Jedoch wurden die Früchte der Revolution vom Militärführer 袁世凱 Yuan Shikai (1859-1916) geerntet. Die feudale Monarchie musste nach einer kurzen Wiederbelebung durch Yuans Kaiser-Traum von 83 Tagen von der chinesischen politischen Bühne endgültig abtreten.

Neben solchen Bemühungen elitärer Kreise versuchte die im Jahr 1900 von den Volksmassen spontan organisierte Boxer-Bewegung, die Qing-Kaiserregierung zu stützen, um so die Invasoren zu vertreiben. Weil ihr klare Ziele und straffe Organisation fehlten, wurde sie von der Qing-Armee und Invasoren gemeinsam niedergeschlagen.

Diese geschichtlichen Ereignisse lassen die komplexen Beziehungen zwischen Qing-Regierung, Eliten und Volk erkennen. Die Eliten glaubten, dass die Rettung des Landes zuvörderst mit der Schaffung moderner Bürger verbunden sei, die für sich und für das Land verantwortlich sein sollten. Dazu strebte man, wie gesehen, entweder die konservative Reform der Qing-Regierung oder ihren Sturz an, sodass das Volk Herr des Landes sein könne. Während die Eliten für die Bildung, die Freiheit und die Zukunft des Volkes kämpften, wollte das unaufgeklärte Volk die Herrschaft der Qing-Regierung aufrechterhalten. Hier ist die mit politischen Appellen unüberbrückbare Distanz zwischen Eliten und Volksklasse deutlich zu sehen. Die Invasoren aber drängten ihrerseits die Qing-Regierung dazu, die Boxer-Bewegung niederzuschlagen, forderten Kriegsreparationen – die wiederum das Volk tragen musste – und schränkten die Souveränität der Qing-Regierung weiter ein. Schwäche der monarchischen hierarchischen Struktur und die Dringlichkeit der Aufklärung des chinesischen Volkes stellen sich hier klar heraus.

## **1.3 Kultureller Kontext**

### **1.3.1 Wandlung der Verwestlichung**

Schon seit der Verwestlichungs-Bewegung wurden nach und nach von der Qing-Regierung unterstützte moderne Lehranstalten sowie Übersetzungsinstitutionen eingerichtet. Primär- und Sekundärschulen fanden Verbreitung. Wissenschaftliche Gesellschaften wurden gegründet und westliche Werke wurden in China besprochen.

Regierungsseitig gefördert ins Ausland gesendete Studenten brachten die im Westen entwickelte neue Ideen nach China zurück. Die Entwicklung der modernen Medien wie z.B. Buchhandlungen, Zeitungen, Zeitschriften und die Ausbreitung des Post-Netzwerks, schufen die Plattform für kulturelle Kommunikation und Debatte.

Parallel zur Einführung der westlichen Einflüsse wurde die „Reform am Ende der Qing-Dynastie“ 清末新政 (qingmo xinzheng) ausgerufen. Die in der Hundert-Tage-Reform vorgeschlagenen Programme wurden vom Kaiserhof aufgenommen. Eines der wichtigsten Ereignisse dabei war die Ersetzung des seit über 13 Jahrhunderten bestehenden Systems der kaiserlichen Prüfungen am 02.09.1905. durch das System westlicher Ausbildung, worin zwar die Eliten für die spätere Xinhai-Revolution und die Erschaffung der republikanischen Nation ausgebildet, andererseits aber die Zukunftsperspektive der zahlreichen konfuzianischen Gelehrten, die die chinesische Kultur repräsentierten und sich jahrzehntelang auf die kaiserlichen Prüfungen vorbereiteten hatten, zunichte wurden. Angesichts der Strömungen von Wissenschaftlichkeit, Demokratie und Rationalität war die weitere Überlieferung in Gefahr. Die traditionelle Vorstellung der Einheit von Himmel und Mensch wurde nun als Aberglaube betrachtet.<sup>63</sup>

### **1.3.2 Debatte von Revolutionären und Reformisten**

Im Prozess der Umwandlung von der alten zur neuen Kultur propagierten Eliten der Xinhai-Revolutionäre in der „Zeitung der Bürger“ 民報 (min bao) „Drei Prinzipien für

---

63 Vgl. Reynolds 1998.

das Volk“三民主義 (sanmin zhuyi): „die Nation für das Volk“ 民族 (minzu), „das Recht für das Volk“ 民權 (minquan) und „der Lebensunterhalt für das Volk“ 民生 (minsheng).<sup>64</sup> Dagegen lancierten konservative Reformisten wie 康有為 Kang Youwei (1858–1927), 梁啟超 Liang Qichao (1873–1929) nach der Hundert-Tage-Reform in der “Zeitung der neuen Bürger“ 新民叢報 (xinmin congbao), dass die Bevölkerung noch nicht hinreichend aufgeklärt sei, weshalb die Form der Republik für China noch nicht geeignet sei – eine Revolution werde unweigerlich zu langfristigen Bürgerkriegen und kriegerischen Auseinandersetzung zwischen Warlords führen. Deswegen bestehe die wichtigste Aufgabe nicht in der Gründung einer Republik, sondern in der Erschaffung “der neuen Bürger“.<sup>65</sup>

Die Debatte zwischen den beiden Parteien in verschiedenen Zeitungen bietet unterschiedliche Perspektiven sowohl für die Zeitgenossen als auch für den heutigen Betrachter. Nach dem Ausbruch der Revolution von 1911 bewahrheitete sich tatsächlich die Voraussage der Reformisten, und China geriet in langwierige Bürgerkriege und kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Warlords. Allerdings kann die Geschichte nicht umgeschrieben werden. Die Meinung der Reformisten ist heute immer noch umstritten. Die Revolution hat die grundlegenden Probleme Chinas nicht gelöst. Im Vergleich zu den Revolutionären erkennen die Konservativen aufgrund ihrer Einsichten in die eigene Kultur die tiefer liegenden Probleme.

### **1.3.3 Verschiedene Strömungen in der Neukulturbewegung 新文化運動**

#### **(xinwenhua yundong)**

Die Eliten versuchten nach der Niederschlagung der Hundert-Tage-Reform weiter das politische System zu revolutionieren. Die Niederschlagung der Xinhai-Revolution führte zu erneutem Nachdenken und zu der Einsicht, dass das Problem nicht an dem

---

64 “Die Nation für das Volk” heißt “die Mandschu vertreiben, China restaurieren“; “das Recht für das Volk“ bedeutet “eine Republik China“ zu gründen; “der Lebensunterhalt für das Volk“ würde durch das Gleichverteilung des Landbesitzes erreicht.

65 S. Liang 1916.

politischen, sondern noch eine Schicht tiefer, nämlich an dem kulturellen System läge. Die Eliten fingen an, eine Neukulturbewegung zu gründen.

Nach der Meinung der Träger der neuen Eliten wie 胡適 Hu Shi (1891–1962), 陳獨秀 Chen Duxiu (1879–1942), 李大釗 Li Dazhao (1889–1927), 魯迅 Lu Xun (1881–1936) u.a. sei die ideologische Ursache der Niederschlagung der Xinhai-Revolution darin gelegen, dass den Bürgern das Bewusstsein für Demokratie und Republik fehle. Um die Form der Republik in China zu realisieren, solle ihre Idee verbreitet werden. Dadurch könne die in den Herzen der Bürger liegende feudale Ideologie zunächst auf kultureller Ebene gestürzt werden.

Daher wurde die von Kang Youwei, Liang Qichao u.a. schon in der Hundert-Tage-Reform propagierte Idee der „Aufklärung der bürgerlichen Moral, Intelligenz und Kraft“ 開啟民德民智民力 (kaiqi minde minzhi minli) in der Neukulturbewegung weiterentwickelt. Die Idee von Demokratie und Wissenschaft wurde propagiert, die konfuzianische Tradition abgelehnt und die Bewegung „Konfuzius verehren und zurück zum Alten“ 尊孔復古運動 (zunkong fugu yundong) kritisiert.

Während der Neukulturbewegung unterstützten einerseits die gemäßigten Kräfte wie Hu Shi die Bewegung der „modernen Literatursprache“ 新文學運動 (xin wenxue yundong), forderten einen Ersatz des Konfuzianismus durch Pragmatismus und bekämpften den Marxismus, andererseits hielten die revolutionären Kräfte wie Chen Duxiu am wissenschaftlichen Geist fest und behaupteten, dass auch das von den Vorfahren Ererbte oder von heiligen und tugendhaften Menschen Empfohlene oder gar von der Regierung Propagiert sich bei Überprüfung durch Wissenschaft und Vernunft als unwahr erweisen werde und wertlos sei.<sup>66</sup> Der Konfuzianismus geriet als „Konfuziusladen“, den es am Besten zu schließen gelte 打倒孔家店 (dadao kongjiadian), in Verruf. Gleichzeitig forderten die Gemäßigten politische, wirtschaftliche, soziale und ethische Demokratie sowie Glaubensfreiheit. In der späteren Zeit der Neukulturbewegung wurden der Marxismus und die russische Revolution von Li Dazhao u.a. propagiert.

---

66 Zeitschrift der neuen Jugend 新青年, Nr.1, 15.09.1915.

Ein anderer Repräsentant der Neukulturbewegung, Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940), versuchte, das Bildungssystem in China zu erneuern und die Religion mit neuer Ethik, Ästhetik und Wissenschaft zu ersetzen, um die Entwicklung einer authentischen Persönlichkeit zu ermöglichen. Während seiner Amtszeit als Präsident der Peking-Universität wurden eine Reihe von Reformen umgesetzt, z.B. die Forderung nach akademischer Forschung und Konkurrenz, bewusstes Einstellen talentierter Dozenten und die Gleichberechtigung zwischen chinesischen und ausländischen Dozenten, usw. Nach Cai Yuanpeis Reformen wurde eine Gruppe von Jugendlichen –mit neuem Denken in der Peking-Universität herangebildet.<sup>67</sup>

### 1.3.4 Gegenströmungen zur Neukulturbewegung

Das westliche Bildungssystem beschleunigte den Verwestlichungsprozess der chinesischen Gesellschaft. Die Neukulturbewegung weichte den fundamentalen Status des Konfuzianismus auf. Der Ruf der Neukulturbewegung nach Freiheit und Gleichheit forderte die fünf Strukturprinzipien der menschlichen Beziehungen (nach den bisherigen Moralbegriffen im feudalen China) heraus. Zur selben Zeit gab es an der Peking-Universität aber auch andere Gelehrte, die sich für traditionelle chinesische Religion und Kultur einsetzten. 辜鴻銘 Gu Hongming (1857–1928) verabscheute sein ganzes Leben lang die westliche Wissenschaft, weil sie um Wesentlichen bloß über Nützlichkeit (Utilität) rede und zu menschlicher Not und Elend führe. 湯化龍 Tang Hualong (1874 – 1918) schrieb 1914 in seiner „Bittschrift an den Präsidenten über das Bildungssystem“ (上大總統言教育書 Shang dazongtong yan jiaoyu shu): „Jedes Land hat seine kulturellen Wurzeln, [...] Sitten und Gebräuche, die es im Laufe von tausenden von Jahren anhäuft; diese haben die tiefste Beziehung zum Geist eines Volkes. Das Ziel des Dao ist es, die Wahrheit der Welt zu entdecken und zur vollen Entfaltung zu bringen, um dem Geist der Völker einen Rahmen zu geben. Das soll die Bildung der Menschen sein.“<sup>68</sup> 1919 erläuterte 李琴南 Li Qinnan (1852–1924) in

---

67 Vgl. Liang 1951.

68 Tang. 1914.

seinem Brief an Cai Yuanpei seine Gegenmeinung zur Neukulturbewegung. Er führte aus, dass einerseits die Moral der Chinesen verfallen werde und andererseits die Neukulturbewegung sich eines aufbauschenden Sprachgebrauchs befleißige, um die Massen zu erregen. Die Jugend sei weitgehend vom Schulbesuch ausgeschlossen und könne nur die Ansichten anderer Leute übernehmen. China stehe am Rande des Verderbens. Die Neukulturbewegung stürze den Konfuzianismus um und sie arrangiere sich mit dem Verfall der fünf fundamentalen menschlichen Beziehungen. Man müsse bedenken, dass nicht aus bloßer Bequemlichkeit heraus die menschlichen Beziehungen zerstört werden sollten und dass genausowenig, nur um seinen Willen schneller durchsetzen zu können, das Übel vermehrt werden dürfe.<sup>69</sup> 1914 setzte sich 嚴復 Yan Fu (1854–1921) dafür ein, dass Loyalität, Pietät, moralische Standhaftigkeit und Treue als die vier Grundeigenschaften der chinesischen Nation bewahrt werden mögen. 1920 kritisierte er in seinem Brief an 熊純如 Xiong Chunru (1868–1942): „Die Angelegenheiten, die jeden Tag in den Zeitungen diskutiert werden [...] sind alles nur Scherze. Sie haben allesamt ein gewaltiges Geschrei unter Politikern und nicht-fleißigen Studenten erzeugt. Es ist wie Sand zu kochen, um den Hunger zu stillen. [...] Ich habe schon immer die Republik-Form nicht für China für geeignet gehalten. [...] Jedoch kann ich diese Strömung nicht stoppen. Das ist die tiefste Qual für meine Generation.“<sup>70</sup> 馬一浮 Ma Yifu (1883–1967) setzte den Neokonfuzianismus fort und interpretierte mit dem Konzept „Ganying“ 感應 „die sechs Künste“ 六藝 (Liuyi). Außerdem verweigerte er sich dem modernen Universitätssystem und gründete das „Institut zur Restaurierung der Natur“ 復性學院 (fu xing xueyuan).

Chen Yinke stand der dem Ziel von Hu Shi und Chen Duxiu, die chinesische Tradition radikal zu vernichten und komplett zu verwestlichen, entgegen. Er trat dafür ein, dass die Grundlage für die Rettung der Nation und die Organisation der Welt das spirituelle Wissen 形而上 (xingershang, die Metaphysik) sein sollte. Er sorgte sich, vor Überschwang der menschlichen Begierde und vor Verfall der Moral, wenn in Zukunft

---

69 Chen, 2001, S.363-364.

70 Sun 2003, S. 440, 537.

nur Pragmatismus und Materialismus gelehrt, aber die spirituelle Rettung ignoriert würde. Dem stellte er gegenüber, dass (statt des Konfuzianismus) der Buddhismus das Wertvollste in der Weltgeschichte sei und es sich lohne, ihn zu erforschen. Der Buddhismus sei besonders wegen seiner Lehre von Natur 性 (xing) und dem Prinzip 理(li) imstand, die Mängel Chinas auszubessern, zudem werde er vom chinesischen Volk akzeptiert. Außerdem ergänzte Chen, dass die Neokonfuzianer ohnehin die Essenz der buddhistischen Lehre absorbiert und die konfuzianischen Klassiker bereits vor diesem Hintergrund interpretiert hätten. Oberflächlich scheinere der Neokonfuzianismus die alte Lehre zu erhärten, in Wahrheit aber sei er Ausdruck der Bemühung, eine fremde der einheimischen Religion zu integrieren. Der Buddhismus könne daher für die Entwicklung der chinesischen Kultur sehr hilfreich sein.<sup>71</sup>

Von Anfang an hat Chen Yinke die Schwächen der Neukulturbewegung aufgezeigt. Es fehle der Neukulturbewegung an Unabhängigkeit von der Politik. Chen kritisiert Yan Fu, Hu Shi u.a dafür, die westliche Kultur ohne Anpassung an die chinesische Tradition eingeführt gewollt zu haben.

Als eine ideologische Emanzipationsbewegung hat die Neukulturbewegung in China die Entwicklung der Naturwissenschaften und das nationale Erwachen gefördert. Die Neukulturbewegung war eine umfassende kulturelle Transformation und hatte tiefgreifende Auswirkungen auf Politik, Ideologie, Ethik, Literatur, Kunst usw. Sie hat auch die ideologischen Grundlagen für die Verbreitung des Marxismus in China gelegt. Allerdings erschütterte die von der Neukulturbewegung betonte Rationalität, der wissenschaftliche Geist und die Idee der Gleichheit den Status des Konfuzianismus in der traditionellen chinesischen Kultur fundamental. Die Verneinung des Konfuzianismus durch die Neukulturbewegung führte zu einer Krise des Konfuzianismus, die von der Republik-Zeit bis heute andauert. Seitdem nahmen die wissenschaftlichen Debatten zwischen verschiedenen Gruppen, z.B. der Verwestlichungs-Gruppe und der eklektischen Gruppe zu. In der Folge äußerten die zehn Professoren in ihrem „Manifest des China-orientierten kulturellen Aufbaus“ 中國

---

71 Wu 1992, S. 9-10.



本位的文化建設宣言 (zhongguo benwei de wenhua jianshe xuanyan) die Sorge, dass China auf dem Gebiet der Kultur verschwinde und die Form der chinesischen Politik sowie Inhalt und Form der sozialen Organisation und Ideologie ihren Einfluss verloren hätten.<sup>72</sup>

Die Neukulturbewegung ist die Fortführung der Hundert-Tage-Reform aus kultureller Perspektive. Die andauernde Debatte führte dazu, dass man vom Westen auf verschiedenen Ebenen gelernt hat. Jedoch ist es heute nötig, darüber zu reflektieren, ob die damalige „rückständige“ chinesische Kultur für die heutige chinesische Gesellschaft tatsächlich nutzlos ist.

Mit der Qing-Dynastie ging die chinesische feudale Monarchie zu Ende, mit der Entwicklung der Warenwirtschaft und dem Einströmen der westlichen Kultur und Ideologie samt des Christentums zerfiel die soziale Elite – die Grundlage des Konfuzianismus. Noch Mitte des 19. Jahrhunderts gab es zwischen 740.000 und 910.000 Konfuzianer mit Titeln höher als 秀才 XiUCAI (Grad und Titel der staatlichen Prüfung auf Kreisebene während der Kaiserzeit). Schon Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts hatte sich diese Gruppe während der Verwestlichungs-Bewegung entweder freiwillig oder gezwungenermaßen in die Wirtschaft, den Bergbau, das neue Bildungssystem, das Rechtssystem, die Administration, die Armee usw. integriert. Die traditionelle, konfuzianisch gebildete Eliten-Klasse verschwand allmählich, während zur selben Zeit die neue intellektuelle Elite entstand. Die Qing-Regierung entsendete schon ab den 1870er Jahren Studenten ins Ausland. Am Anfang des 20. Jahrhunderts bildeten ausländische Studien auf private Kosten daran den Hauptanteil. 1905/6 studierten insgesamt annähernd 8.000 im Ausland. Die Gründung der kaiserlichen Universität 京師大學堂 (Jingshi da xuetang) im Jahr 1896 bezeichnet Beginn des neuen chinesischen Bildungssystems. Seit der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems 1905 ist die Zahl der Studenten in solchen neuen Lehranstalten von 6.912 im Jahr 1902 bis auf 1.640.000 im Jahr 1909 und 2.930.000 im Jahr 1912 gestiegen.<sup>73</sup> Seit der Zeit der Republik haben diese westlich gebildeten intellektuellen

---

72 Wenhua jianshe yuekan 文化建設月刊 1935: 01.10.

73 Sun 2002, S. 195-196.

Eliten das westliche demokratische System auf dem traditionellen chinesischen Hintergrund interpretiert und beeinflussten damit auch die Ideologie im damaligen China.

## **1.4 Nation und Religion**

### **1.4.1 Das Verhältnis zwischen Nation und Religion in China**

Die Religionen Chinas sind doppelgesichtig. Einerseits werden sie als Diener und Verbündete des Staates angesehen, andererseits als seine Gegner und Feinde. Sie gelten als potentiell gefährlich, weil sie die Ordnung im Reich beeinflussen können.<sup>74</sup>

Einerseits wurde, wenn die Staatsmacht stark war, mittels des Konfuzianismus, die kollektive soziale Ethik betont, um eine harmonische Staatsordnung zu erhalten. Es gab wenig Freiheit für die Individuen, die sich nicht dem Kollektiv anpassen und sich integrieren konnten. In der Phase des Niedergangs der Staatsmacht wurde den Individuen zwar mehr Freiheit gewährt, aber wegen der damit einhergehenden Krisen konnte die soziale Ordnung nicht in ihrer Gesamtheit aufrechterhalten werden. In solchen Phasen spielten die normalerweise (unter der Macht des Kaiserhofs) passiven, mehr für die individuelle Freiheit geeigneten Religionen wie Buddhismus und Daoismus im spirituellen Leben des Volkes eine aktivere Rolle. Diese wechselhafte Dynamik wiederholt sich mehrfach in der chinesischen Geschichte.

Andererseits spielt die Nation auch eine wichtige Rolle in den religiösen Aktivitäten. Die kaiserliche Regierung erachtete zwar die Religionen als auf verschiedene Art und Weise potenzielle Bedrohung für den Staat und versucht diese beiden Religionen zu begrenzen und zu kontrollieren, viele Herrscher aber unterstützten demgegenüber aktiv die Religionen und ermutigen die Entwicklung von religiösen Institutionen, um die Vorteile der Religionen für Dynastie und Herrscher ausnutzen zu können; aus persönlicher Herrsicht bieten Religionen zudem zufriedenstellende philosophische Ideen und Praktiken. Die politische Kontrolle des Staates über die

---

74 Gentz 2007, S. 428.

Religionen gewährleistet dabei Kontinuität und Qualität der Beamten sowie der religiösen Eliten. Sie kann jedoch auch zu rigide Kontrolle über die religiösen Aktivitäten werden. Weil der Staat die Notwendigkeit sieht, den Sangha zu regulieren und sicherzustellen, dass nur „reine“ Mönche und Nonnen ihr angehören, sind die Funktionen der Religion stark begrenzt. Mancher Kaiserhof ist denn auch extrem ablehnend gegenüber unregulierten religiösen Gruppen, weil solche Gruppen seine Autorität bedrohen und die öffentliche Ordnung stören können. Das buddhistische und daoistische Klosterwesen der Hauptströmungen wurde toleriert und unterstützt, gerade wegen seiner engen Beziehung zur Regierung, wegen der Partizipation ihrer Eliten an der Gelehrtenkultur, sowie wegen seiner Verknüpfung mit der Bevölkerung.

Außerdem spielten die konfuzianischen Gelehrten bei der Organisation der Nation eine wichtige Rolle. Aus Eliten nämlich speisten sich meistens die buddhistischen und daoistischen Mönche, die zugleich die Repräsentanten der chinesischen Kultur waren.

Am Ende der Qing-Dynastie und zu Anfang der Republik-Zeit erfuhr diese Balance zwischen Nation und Religion jedoch eine sehr starke Veränderung. Verschiedene Faktoren zerstörten die soziale Grundlage der traditionellen Formen der chinesischen Religionen: die Industrialisierung die mit der Agronomie verbundenen religiösen Riten und Feste; die die Industrialisierung begleitende Urbanisierung die sozialen und räumlichen Zusammenhänge der Dörfer. Damit verlor das traditionelle religiöse Dorfleben auch eine soziale und räumliche Basis. Es entstanden kleinere, zunehmend individualisierte Familien, zu denen die Sozialformen traditioneller Religion nicht mehr passten.<sup>75</sup>

Die Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems brachte auch mit sich, dass die Ausbildung konfuzianischer Gelehrte unterblieb; damit wurde die politische Instrumentalisierung des Konfuzianismus überwunden. Religion und Herrschaft waren demnach zu Zeiten der Republik nicht weiterhin eng miteinander verbunden und Religionen wurden nicht mehr stark von der Oberschicht kontrolliert. Das ermöglichte gleichzeitig Einzelnen und Gruppen auf der religiösen Suche, sich ohne größere politische oder gesellschaftliche Sanktionen nach ihren eigenen Wünschen einer

---

75 Vgl. Gentz 2007, S. 430.

religiösen Gruppe anzuschließen. Indem das kaiserliche System sowie sein Elite-Kultursystem zerfielen und die Individualisierungstendenz immer klarere Konturen gewann, konnten sich auch die Religionen der Spiritualität der Massen anpassen.

#### **1.4.2 Prozess von Säkularisierung und „Religionisierung“**

Es gab im zwar bereits vormodernen China Begriffe von Religion<sup>76</sup>, allerdings andere, als sie sich im Westen seit dem 17. Jahrhundert herauskristallisieren sollten. In diesem Sinne war der Säkularisierungsprozess in China in der Republik-Zeit, wie Cai Tingjian sagt, kein Prozess des Verfalls von Religion(en), sondern vielmehr ein Prozess der Religionisierung, in dem Religionen in China erstmals definiert und als soziales Phänomen anerkannt wurden.<sup>77</sup>

Durch die Begegnung mit dem Westen erschien in China zum ersten Mal der Begriff „Religion“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Die Übernahme des Religionsbegriffs bedingte auch die Übernahme der westlichen Unterscheidung von wahrer Religion und Aberglaube. Zwischen 1913 und 1929 wurden zahlreiche neue Religionsgesetze erlassen, die genaue Listen von konkreten Merkmalen richtiger Religionen formulierten. Sie bildeten die Grundlage für Verdikt zur Zerstörung oder Erhaltung lokaler Religionen.<sup>78</sup> Das führte zu Verfolgung und Vernichtung der traditionellen religiösen Traditionen, die als rückständiger Aberglaube betrachtet wurden, in den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts.<sup>79</sup>

Die Eliten versuchten, zwischen Politik und Religion nach westlichem Modell eine Spannung aufzubauen, d.h. die rückständigen religiösen Symbole aus der politischen Macht zu entfernen und die neu definierten Religionen wieder unter die Kontrolle der Politik zu stellen. Es entwickelten sich religiöse Einrichtungen mit eigenen kirchenähnlichen Institutionen, hierarchisch organisierter Priesterschaft, heiliger Schrift usw., um sich im Feld moderner Religion zu etablieren. Ein bekanntes Beispiel

---

76 說文解字, S. 420; 183.

77 Vgl. Cai 2018, S. 350.

78 Gentz 2007, S. 389.

79 Gentz 2007, S. 385-386.

ist die Konfuzianische Bewegung 儒學運動 (ruxue yundong).

Auch die alten religiösen Traditionen haben sich mit Blick auf den christlichen abendländischen Religionsbegriff oft unter dem Schutzschild säkularer Begriffe erneuert, um nicht in mehreren Wellen antireligiöser Bewegungen beseitigt zu werden, weswegen tatsächliche Kontinuitäten chinesischer Formen von Religion lediglich einem westlichen Säkularisierungsprozess zu entsprechen scheinen.<sup>80</sup>

### **1.4.3 Moderne und Wissenschaft als Herausforderungen für Religion**

Der europäische Widerspruch zwischen Religion und Moderne wurde während der Zeit der Republik auch in China verbreitet. Die Grundstruktur der traditionellen chinesischen Gesellschaft ist hierarchisch. Ihre Ordnung findet ihre Legitimation durch den auf Kosmologie basierenden Konfuzianismus, der damit alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens beherrscht (Politik, Wirtschaft, Bildung, Moral, Alltag). Aber in einer sich modernisierenden chinesischen Gesellschaft wie der Republik-Chinas (1912–1949) schwächte sich diese Dominanz ab. Die Grundstruktur der modernen Gesellschaft differenzierte sich aus und die differenzierten Systeme erhielten ihre eigenen Autonomieprinzipien.<sup>81</sup> Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Bildung hingen nicht mehr von der Religion ab, denn sie kann keine Inflation überwinden und auch nicht gegen Parlamentswahlen ankommen. Sie kann nicht mehr das konfuzianische Prinzip der menschlichen Beziehung propagieren, und also verhindern, dass sich junge Menschen verlieben, und sie kann der Kritik der Wissenschaft an ihren eigenen Theorien nicht standhalten. Sie vermag nicht länger in andere funktionale Systeme eindringen.

Ein wichtiger Differenzierungsprozess der Gesellschaft ist die Differenzierung von Religion und Ethik. Obwohl die moderne Gesellschaft nach wie vor eine moralische Gesellschaft ist, ist der Maßstab der Religion nicht mehr maßgebend für den gesellschaftlichen Konsens der Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Die

---

80 Ebd., S. 429.

81 Luhmann 2003, S. 7.

Differenzierung der Gesellschaft führt zu Mehrdeutigkeiten in der moralischen Semantik; Religion kann Ethik nicht vereinen. Menschen können jetzt mit einer Art humanistischer Ethik ein gütiges Leben führen, ohne sich auf einen religiösen Glauben zu stützen. Obwohl der Konfuzianismus auch selbst eine solche humanistische Ethik ist, musste er sich in der Republik-Zeit der Herausforderung und Kritik von Wissenschaft und Demokratie stellen. Zunächst im Vordergrund steht der Konflikt zwischen der konfuzianischen Hierarchie und dem Prinzip demokratischer Gleichheit. Der Konflikt zwischen dem veralteten konfuzianischen Bildungssystem und dem modernen wissenschaftlichen Bildungssystem war zudem ebenfalls offensichtlich.

Die Errichtung eines modernen Staates förderte auch die Differenzierung des religiösen Systems an sich. Alle Mitglieder der modernen Nationalstaatengemeinschaft haben sich auf die Werte der Verfassung geeinigt und gewissermaßen eine Zivilreligion gebildet. Dieser Glaube unterscheidet sich von den Werten des Konfuzianismus der traditionellen chinesischen Gesellschaft. Die Zivilreligion bietet eine Wertesemantik für Staatsbürger und Mitglieder der Gesellschaft, während der Konfuzianismus eine Wertesemantik für die kollektive Identität bietet. Ersteres ist die politische Partei und Letzteres ist der Clan unter dem Einfluss des Konfuzianismus. Die Integration von religiöser und sozialer Sphäre in der traditionellen Gesellschaft bot gemeinschaftlichen Zusammenhalt, und die patriarchale Gesellschaft normierte die Welt nach den Prinzipien von Loyalität und Illoyalität. Die Modernisierung der Gesellschaft hat ihre innere Struktur verändert. Im Prozess ihrer Differenzierung ist die Einheit von Welt-, Lebenssinn und ethischen Werten verloren gegangen. Die Verbindung zwischen dem Verhalten im Diesseits und schicksalsmäßiger Regelhaftigkeit wurde durchgebrochen. Die religiöse Semantik verlor ihre Funktion, die soziale Ordnung zu kontrollieren und den Sinn der Welt zu erklären. Die Paradoxie zwischen Transzendenz und Immanenz muss der Einzelne auszuhalten lernen.<sup>82</sup>

Die obengenannten Differenzierungen führten zu einer Debatte zwischen den Vertretern der Religionen und den Modernisten. Die konfuzianistischen Fundamentalisten kritisierten die moderne Gesellschaft als „materialistisch, atheistisch

---

82 Vgl. Luhmann 2003.

und inhuman“, im Vergleich dazu gebe es in China bessere, menschlichere und spirituellere Religionen, die nicht so materialistisch seien. Vor diesem Hintergrund entstanden auch zahlreiche neue religiöse Bewegungen, die sich durch Synkretismus, einfaches Dogma, charismatische Führerpersönlichkeiten und Heilsperspektive auszeichneten, wobei die Modernisten die Religionen als „abergläubisch“ betrachteten.<sup>83</sup> Nach Meinung der chinesischen Modernisierer spiegelte und reproduzierte die traditionelle Religion die dynastischen Ordnungshierarchien. Die Vernichtung des alten monarchischen Erbes geschehe in der des feudalen Aberglaubens mit.<sup>84</sup>

#### **1.4.4 Die konfuzianistischen Bewegungen 儒學運動 (ruxue yundong)**

Der Konfuzianismus hat im 20. Jahrhundert in Gestalt des Konfuzianischen-Nationalismus eine Form der Politisierung der Religion hervorgebracht, die wohl eher als Instrumentalisierung der Religion für politische Zwecke gedeutet werden muss.<sup>85</sup>

Nach der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems 1905 geriet der Konfuzianismus in eine schwierige Lage. 1912 wurde die Verehrung des Konfuzius und das Lesen der konfuzianischen Klassiker in Grundschulen abgeschafft und auch das Fach der „Konfuzianische Literatur“ sollte, laut Bildungskonferenz des Bildungsministeriums, in allen Universitäten abgeschafft werden. Die Bildungsreform führte zum Widerstand vieler traditioneller Konfuzianer.<sup>86</sup>

Kang Youwei leitete wieder die schon in der Hundert-Tage-Reform von ihm propagierte Konfuzianistisch-Nationalistische- Bewegung. Er forderte, dass der Konfuzianismus zur Staatsreligion reformiert werden solle, und verbreitete, dass die Existenz des Konfuzianismus die Existenz Chinas und sein Verlust den des Landes bedeuten würde. Organisationen wie die „Gesellschaft des Konfuzianismus“ 孔教會 (kongjiao hui) und Massenmedien wie die „Zeitschrift der Gesellschaft des

---

83 Vgl. Gentz 2007, S. 389.

84 Ebd., S. 385.

85 Ebd., S. 386.

86 Vgl. Wagner 2007, S. 229.

Konfuzianismus“ 《孔教會雜誌》 (kongjiao hui zazhi) wurden gegründet, um die konfuzianische Bewegung zu propagieren und den Konfuzianismus als Staatsreligion einzurichten.

Gleichzeitig wurden auch die Stimmen derer immer lauter, die sich gegen eine konfuzianische Religion wehrten. Gelehrte wie 章太炎 Zhang Taiyan (1869–1936) veröffentlicht die „Kritik gegen die Gründung einer konfuzianischen Staatsreligion“ 《駁建立孔教議》 (Bo jianli kongjiao yi, 1913). Zhang Taiyan sprach sich allerdings nicht gegen Konfuzius an sich und seine Lehre an Grundschulen aus. Seiner Meinung nach ist aber „Religion nur ein Werkzeug, um die Völker zu betrügen“. <sup>87</sup> Deshalb kämpfte er dagegen, dass der Konfuzianismus zur Religion gemacht werden sollte.

Die Ausführungen des Zhang Taiyan berührt wiederum den Religionsbegriff. Wie schon in 1.4.2 erwähnt, wurde der Begriff „Religion“ erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Kontext von Kapitalismus, Wissenschaft, Demokratie und Christentum in China eingeführt und als „zongjiao“ 宗教 übersetzt. Bei dem Begriff „zongjiao“ handelt es sich im Rahmen des Konfuzianismus einerseits um eine stark auf den Menschen bezogene Religion mit ethischen Ansprüchen, andererseits kann auch der Kult der Ahnenverehrung als ein Glaube an übernatürliche Mächte angesehen werden. In diesem Sinn scheint der christliche Begriff von „Religion“ für die Beschreibung des religiösen Lebens vor dem chinesischen Hintergrund nicht ganz angemessen zu sein. Für Zhang Taiyuan ist die von den Konfuzianern betonte Selbstkultivierung viel wichtiger als eine institutionalisierte Staatsreligion zu gründen. Auch die Beamten wollten den Konfuzianismus nicht als Staatsreligion zu etablieren, da eine solche der verfassungsrechtlich verankerten Religionsfreiheit widersprechen würde.

Ebenso waren die Christen in der Republik-Regierung und die westlichen Missionare dagegen. Der amerikanische Missionar Edward Waite Thwing 丁義華 (1868–1943) vertrat in seiner Schrift „Wird in China eine religiöse Katastrophe passieren?“ 《教禍

---

<sup>87</sup> Tang 1977, S. 689.



其將發現與中國乎? 》(Jiaohuo qi jiang faxian zu zhongguo hu?) die Meinung, dass Bildungsminister Cai Yuanpei mit seinem einseitigen Urteil die Verehrung konfuzianischer Heiligen und Tugendhaften 聖賢 (sheng xian) völlig verboten und den Konfuzianismus wie irreführende Riten behandelt habe.<sup>88</sup> Weiterhin glaubte er, dass es durch nichts gerechtfertigt werde, den Konfuzianismus, das Christentum imitierend, zu einer Religion zu machen. Zudem fürchtete er, dass ein religiöser Konfuzianismus zu religiösen Konflikten oder Religionskriegen führen würde. Außerdem wäre damit die Mission gescheitert, China zu Gott zu bekehren.<sup>89</sup> Die Frage, ob China zu Gott oder zu Konfuzius bekehrt werden sollte, war der Brennpunkt des Kampfs zwischen Konfuzianismus und Christentum.

Im Pro und Kontra des Konfuzianismus spiegelt sich in gewissem Grade auch der politische Kampf zwischen fortschrittlichen und traditionellen Kräften in der Republik-Zeit wider. Bald galt die Verehrung des Konfuzius als reaktionär und gegen den Konfuzianismus zu sein als revolutionär. Aus Abscheu gegenüber Yuan Shikais und 張勳 Zhang Xuns<sup>90</sup> (1854–1923) restaurativen Bemühungen wurde auch die von Kang Youwei und 陈焕章 Chen Huanzhang (1880–1933) angeführte Konfuzianismus-Bewegung abgelehnt und die ärgerliche Erregung zudem auch an Konfuzius und der kompletten konfuzianischen Kultur abgelassen. Diese durch politische Emotionen bewirkte kulturelle „Sippenhaftung“ führte zum Entstehen der Neukulturbewegung. Seit der Bewegung des vierten Mai von 1919 五四運動 (wusi yundong) wurde der Konfuzianismus als dankbare Projektionsfläche herangezogen, um die Rückständigkeit aller Aspekte im damaligen China zu erklären.<sup>91</sup>

Die westliche Aggression gegen China wurde vom Christentum begleitet. Die konfuzianische Bewegung war offensichtlich ein Produkt der politischen Krise in einem immer intensiver werdenden ideologischen Kampf. Religion wurde zu einem Mittel, die gemeinsame traditionelle Identität zu betonen. In dieser Kampagne fühlten

---

88 Shen 1973, S. 5147.

89 Ebd, S. 39.

90 Minister des Qing-Kaiserhofs. Die Restauration dauerte 12 Tage, vom 01. bis 12.07.1917.

91 Vgl. Li 2014, S. 27.

konfuzianische Gelehrte und nationale kulturelle Eliten sich zum Handeln aufgerufen, gerade weil ihr Status eine klare Bedrohung erfahren hatte. Diese Debatte dauerte fast ein Jahrzehnt lang an. Viele Intellektuelle waren in unterschiedlichem Maße beteiligt. Während dieser Zeit haben verschiedene chinesische Eliten gekämpft, um einen Weg zu finden, eine neue soziale Ordnung in der revolutionären Ära zu etablieren. Diese konfuzianische religiöse Bewegung scheiterte jedoch. Abgesehen von einer zeitweiligen konfuzianischen Organisation, einigen lokalen konfuzianischen Vereinigungen und gelegentlichen zeremoniellen Aktivitäten konnte sie kaum die Massen mobilisieren und etablierte auch kein theologisches Glaubenssystem. Im Wesentlichen hoffte man, dass die Wiederherstellung des Konfuzianismus die traditionelle moralische und politische Ordnung der zerstörten chinesischen Zivilisation retten könne. Es gibt jedoch kein Anzeichen dafür, dass eine neue institutionalisierte Religion entstanden wäre.

Die von Kang Youwei und Chen Huanzhang geleitete konfuzianistische Bewegung hatte keine selbstständige Haltung gegenüber der westlichen Kultur und war übermäßig abhängig von politischen Mächten. Außerdem war das Verhältnis von Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus in dieser Bewegung nicht geklärt. Dies führte unvermeidlich zu Selbstverteidigung und Gegenwehr seitens des Buddhismus und Daoismus und damit zum Verfall und zur Zersplitterung der drei chinesischen Haupt-„Religionen“.

#### **1.4.5 Daoismus und Volksreligion**

Als die bedeutendste einheimische Religion hatte der Daoismus signifikanten Einfluss auf die Volksmasse. Er wurde von dem Schriftsteller 鲁迅 Lu Xun als die „Wurzel der chinesischen Kultur“ bezeichnet. Er geriet jedoch wegen des Synkretismus zwischen Konfuzianismus und Buddhismus seit der Song-Dynastie allmählich Niedergang und vermischte sich mit verschiedenen Volksreligionen.

Während der Zeit der Republik war das Eigentum der Daoisten gefährdet. Viele daoistische Tempel wurden in Schulen, Anstalten und Kasernen umgewandelt. Obwohl Yuan Shikai in seiner kurzen Amtszeit die Privilegien der Zhengyi-Schule (正一派

zhengyi pai) anerkannt hat, verlor sie ihre Privilegien. Die Quanzhen-Schule 全真派 mit ihrem bedeutsamen Tempel der Weißen Wolke 白雲觀 in Peking besaß aber noch Einfluss und war weithin verbreitet. In der Situation der raschen Veränderungen in der modernen Gesellschaft etablierten daoistische Kreise bestimmte Massenorganisationen, um die Existenz ihrer Religion aufrechtzuerhalten. Im Jahr 1912 wurde die nationale Organisation des Daoismus 中央道教會 (zhongyang daojiao hui) im Tempel der Weißen Wolke gegründet. Weitere lokalen Organisationen wie die Chinesische Daoistische Hauptvereinigung 中國道教總會 (zhongguo daojiao zonghui), der Chinesische Daoistische Verein usw. wurden nacheinander gegründet. Darüber hinaus begründete der daoistische Gelehrte 陳撻寧 Chen Yingning (1880–1968) seine Lehre der Unsterblichen 仙學 (xianxue) und gab die Zeitschriften „Monatszeitschrift der Lehre der Unsterblichen“ 仙學月報 (xianxue yuebao) und „Halbmonatszeitschrift zur Entfaltung des Guten“ 揚善半月刊 (yangshan banyuekan) heraus.<sup>92</sup> Im Allgemeinen aber stagnierte der Daoismus in der Republik China. Sein Einfluss auf die Gesellschaft und ihre Funktionen wurde immer schwächer und er vermischte sich immer mehr mit Volksreligionen.

Ein Grund für die Wiederbelebung der Volksreligionen waren die sozialen Konflikte vom Ende der Qing-Dynastie bis zum Anfang der Republik-Zeit. Die Elite-Religionen wurden von Gelehrten geleitet, aber sie berührten das alltägliche Leben des Volkes nur selten. In der Krise boten die Volksreligionen den gewöhnlichen Menschen einen Glauben an übernatürliche Dinge, welche auf den Kräften der Götter basierten. Sie übernahmen die Rolle, die Menschen vor geistigen und materiellen Leiden zu retten, mit einfacher Logik, direkter Wirkung und wenigen Hindernissen. Außerdem dienten die Volksreligionen meistens dazu, die feudale Tradition zu erhalten; sie regelten die Verhältnisse zwischen Grundherren, Geschäftsmännern, politischen und militärischen Mächten, Mönchen, Wahrsagern, Hausfrauen usw. Sie erfuhren deshalb starke Unterstützung durch die konservativen Eliten. Ein Beispiel hierfür ist der durch die Zusammenarbeit der Zongshe-Partei 宗社黨 und der „Gelbhimmel-Religion“ 黃天教

---

92 Liu, 2009, S.281.

organisierte Widerstand gegen die Staatsform der Republik im Jahr 1911.<sup>93</sup> Die grundlegenden Lehren der Volksreligionen in dieser Zeit bestanden meistens aus einer Kombination der drei Hauptreligionen in China (Konfuzianismus, Buddhismus, Daoismus) oder mit anderen Weltreligionen, z. B. Christentum oder Islam. Sie vermischten die konfuzianische Ethik, die buddhistische karmische Vergeltung und die daoistische Alchemie. Dabei fungierten sie meistens als buddhistische oder wohltätige Organisationen und manche gingen unauflösliche Verhältnisse mit Warlords und anderen konservativen Mächten ein. Diese Phänomene zeigen die komplizierte politische und religiöse Situation in der Republik-Periode auf, in der verschiedene kulturelle Kräfte zueinander konfrontativ wirkten.<sup>94</sup>

Wie in 1.4.2 erwähnt, bedingte die Übernahme des Religionsbegriffs auch die Übernahme der westlichen Unterscheidung von wahrer Religion und Aberglaube. Um sich von Verfolgungen und Vernichtungen zu schützen, übernahmen die Volksreligionen die seit neuem herrschende politische Symbolik und Rhetorik. Die religiösen Traditionen, die diesen Merkmalen nicht entsprachen, mussten sich, um zu überleben, säkular neu definieren als Brauchtum, Sitte, Folklore, Selbstkultivierung oder Qi-gong.<sup>95</sup>

#### **1.4.6 Bewegung gegen das Christentum**

Die Bewegung gegen das Christentum von 1922 bis 1927 war eine von den intellektuellen Eliten ins Leben gerufene antiimperialistische Bewegung auf kultureller Ebene und bezog sich auf anti-religiöse Tendenzen der Neukulturbewegung, die ja behauptete, dass Religion ein Ergebnis primitiver Völker sei, auf Aberglaube beruhe und dogmatisch intolerant dem menschlichen Fortschritt im Weg stehe. Sie erschwere die individuelle Entwicklung und die soziale Verbesserung; außerdem sei sie scheinheilig. Die Moral entspringe der menschlichen Natur und sei nicht auf Religion angewiesen. Vielmehr sollten Künste und Wissenschaften das Los der Menschen

---

93 S. Lu, 2002.

94 Vgl. Ma, Han 1992.

95 Gentz 2007, S. 386, 389.

verbessern.<sup>96</sup> Direkter Auslöser war die elfte Jahrestagung der weltweiten Christlichen Studentenleague in der Qinghua- Universität vom 04. bis 08. April 1922. Entsprechende studentische Organisationen der Bewegung gegen das Christentum wurden in Shanghai und Peking gegründet. Einerseits plädierten die Eliten<sup>97</sup> in dieser Bewegung dafür, „für die Menschheit das Gift der Religionen zu beseitigen“, andererseits veröffentlichten fünf Professoren der Peking-Universität<sup>98</sup>, das „Manifest der Freiheit des Glaubens“ 信仰自由宣言 (xinyang ziyou xuanyan) und kämpften gegen das Christentum.<sup>99</sup> Die Trennung von Bildung und Religion wurde von Cai Yuanpei in seinem Vortrag gefordert.

Weitere Bewegungen wurde im Jahr 1924 durch die Zusammenarbeit der Guomindang-Partei 國民黨 und der Chinesischen-Kommunistischen-Partei 中國共產黨 gestützt. Organisationen wurden gegründet und zu christentumfeindliche Bewegungen kam es in mehreren Städten.<sup>100</sup> Bei den damit verbundenen Demonstrationen wurden oft Kirchen beschädigt und Missionen belagert, Kirchenschulen gestürmt. Viele dieser Angriffe auf christliche Institutionen erfolgten während des Nordfeldzugs 北伐 (beifa). Im anschließenden Bürgerkrieg erstarb die anti-imperialistische Bewegung. Nach der Gründung des Nanjing-Regimes der Guomindang wurde gefordert, das Bildungsrecht in kirchlichen Schulen von den Kirchen wiederzuerlangen. Die hierfür wiedereröffneten Kirchenschulen waren als Privatschulen zwar stark von der Politik beeinflusst, doch beeinflusste umgekehrt auch die christliche Haltung von Jiang Jieshi 蔣介石 (1887 – 1975), dem Führer der Guomindang-Partei, die Haltung seiner Partei gegenüber dem Christentum.

---

96 Ebd., S. 388.

97 Personen wie Li Shizeng (李時曾, 1881–1973), Chen Duxiu (陳獨秀, 1879–1942), Li Dazhao (李大釗, 1889–1927), Wang Jingwei (汪精衛, 1883–1944) – u.a. am 21. März 1922.

98 Zhou Zuoren (周作人, 1885–1967), Qian Xuanton (錢玄同, 1887–1939), Shen Shiyuan (沈士遠, 1881–1955), Shen Jianshi (沈兼士, 1887–1947) und Ma Yuzao (馬玉藻, 1879–1945)

99 Vgl. Yang, 2005.

100 Z.B. in Changsha (長沙), Guangzhou (廣州), Jinan (濟南), Wuhan (武漢), Jiujiang (九江), Shanghai (上海), Suzhou (蘇州), Xuzhou (徐州), Hangzhou (杭州), Shaoxing (紹興) und Ningbo (寧波) usw.

Die Wiedergewinnung des Bildungsrechts, das Entkräftigen der Kirchen und die bewaffneten Konflikte führten zum Rückzug der Missionare. Während der 6 Jahre anhaltenden Bewegung erfuhren das Christentum und seine Missionsarbeit in China eine große Erschütterung. Wegen des Jiang-Jieshi-Regimes und der Verlagerung der Konflikte vom Antiimperialismus zum Bürgerkrieg beruhigte sich die Bewegung gegen das Christentum allmählich. Während der Zusammenarbeit von Guomindang mit der Kommunistischen Partei hatte auch die Komintern die Bewegung gegen das Christentum beeinflusst. Die Befeuerung durch diese beiden Parteien erhob die eigentlich kulturelle Bewegung auf die politische Ebene.

Nach dem japanischen Wissenschaftler Zamamoto Jotaro(山本條太郎 やまもと じょうたろう 1867–1936) haben die zwei großen Bewegungen gegen das Christentum vor 1949, nämlich die Boxer-Bewegung und die von 1922 bis 1927, die schwersten Konflikte zwischen China und dem Westen erzeugt.<sup>101</sup> Allerdings haben die beiden Bewegungen unterschiedliche Wirkungen. Die Boxer-Bewegung sei ein von den unteren Schichten der Volksmasse spontan organisierter Widerstand und sei von blinder Fremdenfeindlichkeit überformt. Die Bewegung gegen das Christentum hingegen sei eine von intellektuellen Eliten geführte, relativ stark vernunftgeleitete Kritik an westlicher Religion und Kultur.

Die Verbreitung des Christentums in China brachte die moderne westliche Wissenschaft und Technik mit sich, leistete Beiträge zur Kommunikation zwischen beiden Kulturkreisen und trieb die Entwicklung Chinas zu einer modernen Zivilisation voran. Allerdings ist es offensichtlich, dass das Christentum die chinesische Kultur weitgehend ablehnte. Nach John King Fairbanks (1907–1991) Analyse konnten die meisten Missionare die chinesische Kultur nicht tolerieren und wandten sich gegen den Konfuzianismus, aber sie wollten oder konnten den Konfuzianismus nicht sinnvoll transformieren.<sup>102</sup>

In der Entwicklung von Wissenschaft und Technologie lag China zu moderner Zeit hinter den westlichen Ländern zurück, und eine Transformation des chinesischen

---

101 Taasuro, Sumiko, Yamamoto 1953, S. 133.

102 Vgl. Yang 2005.

politischen Systems war notwendig geworden. Aus kultureller Perspektive entzog die Frage, ob die östliche oder die westliche Kultur besser sei, sich einer Beantwortung. Denn der Konfuzianismus genoss unter den Chinesen die höchste Verehrung wie das Christentum unter den westlichen Völkern. Die konfuzianische Doktrin durchdrang jede chinesische soziale Klasse und war die geistige Stütze für die traditionelle chinesische Gesellschaft in den vergangenen Jahrtausenden gewesen. Er verdrängte auch fremde Kulturen.<sup>103</sup>

Während das Christentum die Ideologie der Gleichheit in den menschlichen Beziehungen verbreitet, lebten die Chinesen Jahrtausende unter dem hierarchischen Sippensystem und glaubten fromm an Pietät. Die Ideologie der Gleichheit wurde in China in der Republik-Zeit von verschiedenen Schichten als „Hochverrat und Ketzerei“ betrachtet, weil sie in der zeitgebundenen kulturellen Atmosphäre bedeutete, dass es in allen menschlichen Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Herrscher und Untertan, Geschwistern, Gatte und Gattin keine hierarchischen Unterschiede geben sollte. Obwohl die feudale Monarchie umgestoßen wurde, war die Hierarchie im Geist der Chinesen nicht leicht zu entfernen.

## **1.5 Die Situation des Buddhismus**

### **1.5.1 Das Verhältnis zwischen Konfuzianismus und Buddhismus**

Der Konfuzianismus betont eine harmonische Staatsordnung. Die Sterblichkeit des Menschen, die psychischen Kosten der Einbindung in alle sozialen Verhältnisse werden im Konfuzianismus nicht offen thematisiert. Auf diese Fragen bietet der Buddhismus (und auch der Daoismus) Antworten auf verschiedenen Ebenen. Der Tempel ermöglicht eine asketische Lebensweise fern von Staat und Familie. Das menschliche Bewusstsein wird subtil und radikal philosophisch und praktisch analysiert. Der Meditationsweg bereitet den Weg für die individuelle Befreiung von

---

103 Ebd., 2005.

der leeren, illusorischen Welt.<sup>104</sup>

Bis zur Song-Dynastie bemühten sich die Neokonfuzianer, buddhistischen Elemente in den Konfuzianismus zu integrieren und bereicherten die eher auf staatliche Ordnung fixierte konfuzianische Doktrin mit buddhistischen Elementen der persönlichen Lebensführung wie Meditation und philosophischer Reflexion. Sie gewannen die Unterstützung des Kaiserhofs durch die Forderung nach Hierarchie, nämlich nach Unterordnung der Untertanen unter den Herrscher, der Frau unter den Mann, usw. Es war der Versuch, in der hierarchischen sozialen Ordnung eine Möglichkeit der eigenen Individualität zu finden. Die buddhistischen Mönche wurden aber trotzdem von den Neokonfuzianern fehlender Respekt vor den sozialen Beziehungen vorgehalten.

Aus buddhistischer Perspektive sind die vom Konfuzianismus betonten sozialen Bindungen so eng und stark, dass dem Einzelnen in der vormodernen Zeit fast nur der asketische Weg blieb, wenn er Befreiung von den sozialen Fesseln suchte. Andererseits verweist die buddhistische Lehre aber auch auf die Relativität des Einzelnen aufgrund der Lehre der „bedingten Entstehung“ 緣起 (yuanqi). Er ist gemäß der Mahayana-Lehre und des Bodhisattva-Ideals nie wirklich eine einsame Insel, völlig isoliert und bei sich selbst bleibend, sondern intersubjektiv verbunden. Jeder ist ein Tropfen Wasser in dem samsarischen aber auch befreienden Meer.

Allgemein formuliert besteht die Spannung zwischen Konfuzianismus und Buddhismus eigentlich zwischen gesellschaftlicher Ordnung und individueller Emanzipation von ihren hierarchischen Prinzipien. Diese Spannung schafft auch die synkretistische Tendenz von Konfuzianismus und Buddhismus, die seit dem Einströmen des Buddhismus nach China stets in der chinesischen Kultur vorhanden war.

Der Neokonfuzianismus in der Song- und Ming-Zeit integrierte die buddhistischen Elemente zur Bereicherung der Lebenspraxis des Menschen. Der Buddhismus hingegen absorbierte aktiv die konfuzianische Ethik in der Lehre der karmischen Vergeltungskausalität und versuchte, den Konfuzianismus in den Buddhismus zu integrieren. Obwohl die beiden Strömungen scheinbar ein identischer Synkretismus

---

104 Vgl. Wagner, 2007, S. 227.



sind, bleiben ihre Schwerpunkte unterschiedlich: Der Neokonfuzianismus ist ein Versuch, unter der Prämisse einer kollektiven Ordnung die Individualität zu entwickeln, im buddhistischen Synkretismus hingegen beruht die soziale Ordnung erst auf der individuellen spirituellen Entwicklung.

## **1.5.2 Das Verhältnis zwischen Chan-Schule und Reines-Land-Buddhismus**

### **1.5.2.1 Reines-Land: Gehen, Rezitieren, Meditieren, Visualisieren**

Der chinesische Reines-Land-Buddhismus ist eine stark von dem Begriff „Ganying“ (sympathetische Resonanz) beeinflusste Schule. Im Pratyutpanna Samadhi-Sutra 般舟三昧經 (bozhou sanmei jing) wird die buddhistische Meditationspraxis als sich in stehender und bewegender Körperhaltung an Buddha erinnern bezeichnet. Der Praktizierende geht in die Versenkung (Samadhi) mit kontinuierlicher Bemühung, sich an Buddha zu erinnern und visualisiert die zehntausend Buddhas in der Versenkung. Der Praktizierende erfährt seine Buddhanatur und erkennt, dass alle Buddhas die illusorischen Erscheinungen seines Geistes sind. Auf diese Weise erkennt er das wahre Wesen der Wirklichkeit und die Leerheit alles Seienden.<sup>105</sup>

Huiyuan (334–416) führte diese Methode in der Östlichen Jin-Dynastie (317–420) ein. Er betonte Rezitation, Samadhi, karmische Vergeltungskausalität und „sympathetische Resonanz“. Durch eine weitere Verschmelzung mit der Yin-Yang-Lehre 陰陽學說 (yinyang xueshuo) und der Auffassung der „Vereinigung von Himmel und Mensch“ 天人合一 (tianren heyi) entwickelte sich Huiyuans Reines-Land-Lehre zur Grundlage des chinesischen Reines-Land-Glauben.<sup>106</sup> 曇鸞 Tanluan (476–542) in der Nördlichen Wei-Dynastie 北魏 (386–557) betonte die Kraft des Gelöbnis Amitabhas.<sup>107</sup> 善導 Shandao (613–681) kommentierte das Upadesa der Sukhavati-vyuha 十住毗婆娑論 von Vasubandhu 龙树 und verbreitete die Praxis der „Fünf Tore der Vergegenwärtigung“ 五念門. Er betonte die sympathetische Resonanz hinsichtlich der

---

105 Mochizuki 1974, S. 10-16.

106 Ebd., S. 17-26.

107 Ebd., S. 51-63.

äußeren Kraft, ohne die eigene Bemühung beiseite zu lassen.<sup>108</sup> In der Sui- und Tang-Zeit (隋: 581–619, 唐: 618–907) wird die Buddhanamenrezitation als eine der kontinuierlichen Gehmeditationen 常行三昧 (changxing sanmei) von Zhiyi 智顛 in seiner Schrift „Große Versenkung und Aufmerksamkeit“ 摩訶止觀 (mohe zhiguan) dargestellt.<sup>109</sup> In der Tang-Dynastie wird die Auffassung im Vimalakirti-Nirdesesa-Sutra (維摩詰所說經), nämlich: „wenn der Geist rein ist, ist das Buddha-Land rein“, im Platform-Sutra des sechsten Patriarchen (六祖壇經) Huineng (惠能, 638–713) der Chan-Schule erwähnt. Diese Auffassung wird von späteren Generationen als Reines-Land des Geistes bezeichnet. Im Zuge der Verbreitung der Chan-Schule und des Plattform-Sutra wurde auch die Auffassung vom „Reinen Land des Geistes“ populär. Die Visualisierungsmethode des Meditationssutra 觀無量壽經 (Skt: Amitayurdhyana-sutra) wurde von Siming Zhili 四明知禮 (960–1028) aufgrund der „Großen Versenkung und Aufmerksamkeit“ mit dem Begriff „sympathetische Resonanz“ erklärt. Die Bedeutung der Visualisierung steht in der sympathetischen Resonanz, nämlich: „Kein Buddha ist außerhalb des Geistes.“ Die wundervolle Erscheinung von Buddha ist demnach nicht getrennt vom Geist.<sup>110</sup>

### 1.5.2.2 Die institutionalisierte Chan-Schule

Nach der Tang-Dynastie begann die Ära der Praxis. Chan- und Reines-Land-Buddhismus bildeten die Hauptpraktiken. Um das Land zu schützen errichtete der Song-Kaiserhof erbliche Tempel, die dann in leichter zu regulierende öffentliche Tempel umgewandelt wurden. Die Äbte wurden vom Kaiserhof bestimmt. Wegen der Überlegenheit der Chan-Schule in Überlieferung ihrer Lehre sowie in Abtschaft von Meister zu Schüler wurde die Chan-Schule in der Nördlichen Song-Dynastie (960–1127) die Hauptform des elitären institutionellen Buddhismus. Die Verbreitung der Chan-Schule unter den Gelehrten sowie sein Einfluss auf den Neokonfuzianismus

---

108 Ebd., S. 123-132.

109 Ebd., S. 75-78.

110 Ebd., S. 234-240.

bewiesen dem Kaiserhof ihre außerordentliche institutionalisierte Rolle bei der Stabilität des Landes, mit der eine andere buddhistische Schulen in und nach der Song-Zeit je wetteifern konnte.<sup>111</sup>

### **1.5.2.3 Zusammenfließen des Chan- und Reines-Land-Buddhismus: vom Reinen Land des Geistes zum Reinen-Land Amitabhas**

Seit Yongming Yanshou wurde die Vereinigung von Chan- und Reines-Land-Buddhismus allgemeine Strömung des Buddhismus in der Song- und der Ming-Dynastie. Beeinflusst von Chan-Buddhismus und Neokonfuzianismus, welcher seinerseits stark vom Chan-Buddhismus beeinflusst ist, war „das Reine-Land des Geistes“ die Hauptströmung der entsprechenden Praxis. Am Ende der Ming-Dynastie wurde die „exzentrische“ Tendenz des Chan-Buddhismus und des Ming-zeitlichen Neokonfuzianismus 心學 (Xinxue) deutlich: Die Chan-Mönche hielten an der Theorie fest und vernachlässigten die Praxis der Meditation. Angesichts dieser Situation empfahl Lianchi Zhuhong 蓮池祿宏 (1535–1615), die strengen Mönchsregeln (sila) einzuhalten und die Buddhanamen zu rezitieren. Er stimmte dem Reinen-Land des Geistes konzeptuell zu, aber ohne das Reine-Land Amitabha abzulehnen bzw. ohne die Buddhanamenrezitation zu vernachlässigen. Er vertiefte das Vertrauen auf die wahre Natur des Geistes, betonte die Bedeutung des Wunsches, sich selbst und andere vom Leiden zu befreien, und den Wert der meditativen Übung 信願行 (xin yuan xing). Daneben erhöhte er den Stellenwert der Rezitation in der Praxis, entwickelte die Übung der bedenkenden Buddhanamenrezitation 參究念佛 (canjiu nianfo)<sup>112</sup> und führte die „Koan-Chan-Praxis“ in die Reines-Land-Praxis ein.

Zhuhong behandelte Mönche und Laien unterschiedlich. Die Mönche sollten asketisch praktizieren und leben, die Laien den säkularen Aspekt der buddhistischen Praxis auf der Basis von Liebe und Mitgefühl verwirklichen und sich durch Vertiefung der Weisheit im Alltag kultivieren. Beide Gruppen sollten den Reines-Land-Buddhismus

---

111 Vgl. Schlütter, 2008.

112 Während der Praktizierende Amitabhas Namen rezitiert, versucht er gleichzeitig, so kontinuierlich wie möglich, die Frage „Wer ist der Amitabhas Namen- Rezitierende?“ im Geist zu bewahren.

schließlich annehmen. Zhuhong wurde von Yinguang als der achte Patriarch in der chinesischen Reines-Land-Tradition kanonisiert. Die von ihm propagierten Regeln (sila) und die Buddhanamen-Rezitation, die Konvergenz der konfuzianischen Ethik mit der buddhistischen Praxis sowie die laien-buddhistische Idee hatten weitreichenden Einfluss auf die gesamte Entwicklung des modernen Reines-Land-Buddhismus.<sup>113</sup>

蕩益智旭 Ouyi Zhixu (1599–1655) setzte zwar die Reines-Land-Auffassung von Lianchi Zhuhong fort, durch die Reines-Land-Praxis die „exzentrische“ Tendenz des Chan-Buddhismus zu berichtigen und den Chan-Buddhismus in den Reines-Land-Buddhismus zu integrieren, andererseits fürchtete er aber, dass die „bedenkende Buddhanamenrezitation“ die Gefahr berge, die buddhistische Praxis zu stören, oder gar zu zerstören. Deswegen entfernte er sich von Lianchi Zhuhongs „bedenkender Buddhanamenrezitation“ und kehrte zurück zur reinen Buddhanamenrezitation.<sup>114</sup>

In gewisser Hinsicht kann man sagen, dass die Ideologie des „Buddhismus der irdischen Welt“ 人間佛教 (renjian fojiao) und des „irdischen Reinen Landes“ 人間淨土 (renjian jingtu) in der späten Qing-Dynastie und der Republik-Zeit eine Fortsetzung und Entwicklung des Reines-Land-Buddhismus in der späten Ming-Dynastie darstellt. Gegen Ende der Ming-Dynastie gab es die Strömung des Reinen Landes des Geistes, z. B. Erhöhte 紫柏真可 Zibai Zhenke (1543–1603) das Reine Land des Geistes aus seiner Chan-Position, beseitigte das Reine-Land Amitabhas und betonte die Wichtigkeit der Selbstkultivierung für die Erleuchtung. 憨山德清 Hanshan Deqing (1546–1623) konzentrierte sich darauf, mithilfe der „bedenkenden Buddhanamenrezitation“ die Erleuchtung im gegenwärtigen Leben zu erlangen. Im Vergleich zur Hauptströmung des Reinen Landes Amitabhas erlangte das Reine-Land des Geistes zu Ende der Ming-Dynastie jedoch weniger Aufmerksamkeit.<sup>115</sup>

Der Buddhismus in der Qing-Dynastie wurde vom Buddhismus in der Ming-Dynastie beeinflusst. Buddhanamenrezitation wurde zum gemeinsamen Interesse von Sangha

---

113 Mochizuki 1974, S. 333-340.

114 Ebd., S. 341-347.

115 Vgl. Chen 1997; Xia 2000; Chen 1996.

und Laien. In der Chan-Schule wurde Zhuhongs Auffassung angenommen, Koan-Praxis und Buddhanamen-Rezitation flossen zusammen. 際醒徹悟 Jixing Chewu (1741–1810) halfen den Chan-Praktizierenden, auch Reines-Land zu praktizieren. Er kehrte in seinem späteren Leben zum Reines-Land-Buddhismus zurück.<sup>116</sup> Nach der Jiaqing-Zeit 嘉慶 (1760–1820) verfiel der institutionelle Buddhismus allmählich. Das Reines-Land Amitabhas wurde in Sangha- und Laien-Kreisen populär. Die Laien schrieben Bücher und organisierten kleine oder große Gruppen, um gemeinsam Buddhanamen zu rezitieren.

### **1.5.3 Säkularisierung: Verfall des institutionellen Buddhismus, Entstehen der Massenmedien**

#### **1.5.3.1 Der Verfall des institutionellen Buddhismus**

Es gibt verschiedene Ansichten über Verfall und Niedergang des chinesischen Buddhismus. Hier werden nur einige Beispiele betrachtet.

Es gibt Vertreter, zu denen auch Yinguang gehört, die glauben, dass der Verfall des chinesischen Buddhismus mit der Abschaffung des Ordinationsurkunden-Systems zu tun hatte. Im China vor der Qing-Dynastie war es üblich gewesen, durch ein Ordinationsurkunden-Verwaltungssystem die Qualität der buddhistischen sowie der daoistischen Mönche zu kontrollieren. Im dritten Jahr der Qianlong-Administration 乾隆 (1735–1795) verschärfte Kaiser Qianlong die Prüfung im Rahmen dieses Systems, um „die Mönche zu überprüfen – um das Verstecktwerden von Untreuen zu vermeiden“.<sup>117</sup> Nach dieser Verschärfung wurde der Erlass der Urkunden streng kontrolliert. Auf diese Weise wurde die Anzahl der Mönche stark eingeschränkt und die Qianlong-Administration weigerte sich bald gänzlich, Ordinationsurkunden auszustellen,<sup>118</sup> sodass es bis zur mittleren Periode der Qianlong-Administration allmählich abgeschafft wurde. Gemäß der neuen Politik konnte man ohne staatliche

---

116 Mochizuki 1974, S. 363.

117 Daqing huidian Shili 大清會典實例, Band 501.

118 Qinggaozong shilu 清高宗實錄, 1739.

Genehmigung ins Kloster gehen und Mönch werden.<sup>119</sup> Die Abschaffung des Ordinationsurkunden-Systems führt zu einer signifikanten Zunahme der Mönche ohne Urkunde. Das führte in gewissem Maße auch zum Verfall des chinesischen Buddhismus in der Qing-Zeit.

Gegen Ende der Qing-Dynastie, war die Qing-Regierung auf Grund der inneren und äußeren Umstände nicht mehr in der Lage, die Religionen zu unterstützen oder zu kontrollieren. Im Zuge der Modernisierung wurde die Idee „Mit dem Tempelbesitz Schulen aufbauen“ 廟產興學 (miaochan xingxue) vorgeschlagen, welche die Situation des Buddhismus erschwerte.

Um das Bildungssystem zu reformieren, bat Kang Youwei am Anfang der Hundert-Tage-Reform den Kaiser Guangxu 光緒 (1871 - 1908) darum, alle „unsachgemäßen“ Tempel in Schulen umzuwandeln. Seine Bitten resultierten in einem Angriff auf das Eigentum der Tempel. Diese Idee entsprach auch seinem größeren Plan, den Konfuzianismus als Staatsreligion einzurichten und alle anderen religiösen Institutionen zu verbieten.<sup>120</sup> Kangs Bildungs- und Religionsplan stieß jedoch auf den Widerstand der Konservativen. Um den Konflikt der Reformation zu schlichten, schlug Zhang Zhidong 張之洞 (1837–1909) vor, 70 Prozent der buddhistischen und daoistischen Tempel und ihres Grundbesitzes für den Aufbau von Schulen zu nutzen. Die restlichen Tempel seien für den Unterhalt des Klerus ausreichend. Die Wiederbelebung des Konfuzianismus durch den „Schulen-Aufbau“ müsse nicht zu einem Verfall des Buddhismus und Daoismus führen.<sup>121</sup> Zhangs ursprüngliche Absicht war es gewesen, die Streitigkeiten innerhalb der Qing-Regierung zu beruhigen,<sup>122</sup> aber

---

119 Zhang 2008, S. 50,56.

120 Vgl. Goossaert 2006, S. 307, 313.

121 Er schlug auch „die traditionelle chinesische Lehre als Grundprinzip und die westliche Wissenschaft und Technik für die praktische Anwendung“ (中學為體, 西學為用, 不可偏廢 zhongxue wei ti, xixue wei yong) vor. Das bedeutet, „die Balance zwischen Körper und Geist durch die traditionellen chinesischen Lehren und die Angelegenheiten des menschlichen Lebens durch die westliche Wissenschaft und Technologie zu regeln.“(中學治身心, 西學應世事 zhongxue zhi shenxin, xixue ying shishi). Weder das eine noch das andere dürfe vernachlässigt werden.

122 Gu 1997, S. 158, 171.

ihre destruktive Auswirkung übertraf seine Erwartungen. Der Aufbau der neuen Schulen mit 70 Prozent der buddhistischen und daoistischen Tempel und ihres Grundbesitzes hatte eine Behinderung des Buddhismus und Daoismus in der modernen Zeit zur Folge. Die Hundert-Tage-Reform sollte denn auch nicht lange dauern: Im Oktober 1898 konnten Klerus und Verwaltungen wieder aufatmen, weil die Beschlagnahmungen widerrufen wurden. Diese Erleichterungen waren aber ebenfalls nur vorübergehend: 1901 begannen die Reformatoren mit dem Erlass der neuen Politik 清末新政 (qingmo xingzheng), die Tempel und ihr Grundeigentum zu übernehmen, um zuerst neue Schulen und später Selbstverwaltungsbüros 自治局 (zizhi ju), Kasernen, Polizeistationen, Postämter usw. einzurichten. In diesem und während der folgenden drei Jahrzehnte sind fast die Hälfte der chinesischen Tempel, die 1898 noch bestanden hatten, ihrer religiösen Ausstattung und Aktivitäten beraubt worden. Während des ganzen 20. Jahrhunderts kamen solche Beschlagnahmungen und Zerstörungen als Nebenwirkung der gesellschaftlichen und politischen religiösen Modernisierung immer wieder auf. Sie war Wirkung einer religiösen Politik, die bewusst und zielgerichtet eine neue Beziehung zwischen der Nation und den religiösen Institutionen anstrebte. Dies führte natürlich auch zum Widerstand der buddhistischen und daoistischen Eliten.<sup>123</sup>

Diese Tempelumwandlung erschütterte die materielle Grundlage des chinesischen Buddhismus, was wiederum den Verfall des institutionellen Buddhismus beschleunigte. Die Mönche verloren ihr Eigentum und mussten häufiger Kontakt mit Laien aufnehmen. Das verstärkte weiter die Tendenz der Säkularisierung des institutionellen Buddhismus.

Es ist möglich, dass die Abschaffung des Ordinationsurkunden-Systems tatsächlich den Verfall des chinesischen Buddhismus politisch verursacht hat, und dass die Praxis mit dem Tempel-Eigentum Schulen aufzubauen, tatsächlich die ökonomische Grundlage des chinesischen Buddhismus zerstört hat.

Es gibt Mönche, die der Meinung sind, dass der Grund des Verfalls des chinesischen

---

123 Vgl. Goosaert 2006, S. 307-308.

Buddhismus in der Verbreitung des „exzentrischen“ Chan liege.<sup>124</sup> Die kanonische Lehre und die kontinuierliche buddhistische Praxis seien nicht mehr ausreichend betont worden. Viele Mönche hätten selbst kaum die buddhistische Doktrin verstanden oder ernst genommen. Es hätten begabte Mönche gefehlt, den Dharma zu verbreiten und die Sutras zu lehren. Die ernsthaften Mönche in der vormodernen Zeit hätten dagegen trotz eines möglichen Verfalls der Qualität des Sangha im Tempel praktizieren, die Doktrin lernen und verschiedene Meister in verschiedenen Tempeln unterschiedlicher Regionen besuchen, Sutras lehren und gemeinsam in Sommer und Winter meditieren. Diese Mönche seien zumindest relativ gut durch die buddhistischen klassischen Schriften gebildet gewesen, im Tempel geblieben und seien qualifiziert für die Meditation gewesen.<sup>125</sup>

In der Republik-Zeit nahmen sich Mönche immer mehr Zeit, Sutras zu lehren und darüber zu dozieren. Manche Mönche waren sozial ausgerichtet; sie waren für buddhistische Institutionen, Zeitschriften, Schulen, Waisenhäuser sowie Altersheime tätig, halfen Leuten in Not und verbreiteten den Dharma. Solche Aktivitäten sind ein konstantes Merkmal der Mahayana-Tradition. Aber viele von ihnen blieben in der Stadt, hatten viel Korrespondenz zu erledigen, saßen in verschiedenen Kommissionen und nahmen an diversen Empfängen teil. Dabei brachten sie viel weniger Zeit für die religiöse Praxis auf. Je säkularisierter ihr Leben wurde, in desto geringerem Maße qualifizierten sie sich als religiöses Vorbild für die Laien. Wenn der Sangha seine religiöse Praxis vernachlässigt, dann gehen die vitalsten und wichtigsten Elemente für eine buddhistische Wiederbelebung verloren. Durch den Verlust ihres Eigentums konnten die großen Tempel keinen Ort und kein Vorbild für die buddhistische spirituelle Praxis der Laien anbieten. Die Mönche gerieten in finanzielle Krisen und mussten sich den weltlichen Lebensumständen anpassen; viele wurden Berufsmönche und konnten sich ihren Lebensunterhalt nur durch Riten für Verstorbene verdienen. Der Buddhismus diene also mehr den Verstorbenen statt den Lebenden. Ein solcher Buddhismus konnte die spirituellen Bedürfnisse der Masse nicht mehr stillen. Nach

---

124 Vgl. Welch 1968, S. 196.

125 Vgl. Welch 1968, S. 268.



Welch habe es in der Periode von 1850 bis –1950 keine moralischen und administrativen Formen, weder staatliche noch eine begeisterte säkulare Unterstützung wie etwa bei den Dynastien Tang und Song gegeben. Es sei irreführend, über eine „Wiederbelebung des chinesischen Buddhismus“ zu sprechen. Es sei nicht zu einer wirklichen religiösen Wiederbelebung gekommen, bloß zu einer Serie von Innovationen gekommen, die keinen großen Einfluss auf die Gesamtheit des chinesische Volkes habe entfalten können.<sup>126</sup>

### **1.5.3.2 Die Veränderungen der Kommunikation und die Entstehung der Massen-Religion**

Während der institutionelle (hauptsächlich Chan) Buddhismus verfiel, veränderten sich auch die Kommunikationsmittel. Schon seit der Song-Dynastie hatte sich die Technik des Buchdrucks entwickelt. Die offizielle Literatur vermehrte sich. Die Bücher zirkulierten im Volk als handschriftliche Kopien. Das ermöglichte auch die Zirkulation der buddhistischen Literatur in den verschiedenen Bevölkerungsschichten. So konnte sich der chinesische Buddhismus entsprechend den religiösen Bedürfnissen der Masse dogmatisch und praktisch weiterentwickeln.

Die Betonung des „plötzlichen“ Einsicht-Erlangens, die ökonomische Abhängigkeit des Tempels von Grundeigentum und Ackerbau beschränkte den Einfluss des Chan-Buddhismus auf den Tempel und auf die Elite-Schicht. Im Vergleich dazu war der Einfluss des Reines-Land-Buddhismus auf die allgemeine, gewöhnliche Welt viel größer. Der Reines-Land-Buddhismus erlaubte auch den einfachsten Gemütern noch einen Zugang zu finden und im Alltag zu praktizieren. Er wurde bei den einfachen Menschen, den sogenannten „Dummköpfen“ der ländlichen Bevölkerung und den Frauen in den Haushalten, beliebt. Seit der Südlichen Song-Dynastie 南宋 (1127–1279) war die Reines-Land-Praxis offenkundig populär. Wang Rixiu 王日休 (†1173) versuchte in dem von ihm geschriebenen „Text des Reinen-Landes von Longshu“ 龍舒淨土文<sup>127</sup> die konfuzianische Ethik mit der Reines-Land-Praxis zu vereinen, die

---

126 Ebd., S. 263.

127 Wang Rixiu kam aus der Long-shu Region in der heutigen Provinz Anhui.

allgemeinen Fragen und Zweifel einfacher Praktizierenden (statt die der Eliten) zu beantworten und die Wichtigkeit der Zuversicht und des Gelöbnisses 信願 zu betonen. Die Reines-Land-Praxis wurde wegen ihrer Einfachheit innerhalb und außerhalb des institutionellen Buddhismus sehr einflussreich.<sup>128</sup>

Teilweise auf Grund der Entwicklung der Warenwirtschaft, waren bis zur Mitte der Ming-Dynastie nicht nur die Eliten, sondern auch die Masse am Buddhismus interessiert. Eine große Menge von „Moralschriften“ 善書 (shanshu), von „Instruktionen für den Hausgebrauch“ 家訓 (jiaxun) und von „Nachschlagewerken zur täglichen Verwendung“ 日用類書 (riyong leishu) entstand.<sup>129</sup> Die Entstehung dieser Schriften wurde vom Aufstieg des Laien-Buddhismus begleitet. Diese Moralschriften wurden oft von elitären Laien geschrieben, um den Reines-Land-Buddhismus zu verbreiten. In der Qing-Dynastie entstand biographische Literatur über Laien<sup>130</sup>, die Reines-Land praktizierten, statt über die Sangha<sup>131</sup>.

In der Republik-Zeit wurde die Grundlage der Elite-Schicht wegen des Verfalls der feudalen Dynastie und der Abschaffung des kaiserlichen Prüfungssystems zerstört. Die Herausbildung der politischen Öffentlichkeit in der Republik-Zeit hatte die technische Innovation des modernen Buchdrucks und somit auch des Zeitungswesens zur Voraussetzung. In dieser Zeit wurden viele neue Verlage und Buchhandlungen gegründet, was eine breitere Zirkulation der buddhistischen Literatur ermöglichte.<sup>132</sup>

Obwohl das westliche Bildungssystem und die Universitäten weit vom Leben des Volks entfernt waren, verkürzte das Postsystem die Zeiträume und Kommunikationsabstände zwischen Mönchen und Laien. Zuvor mussten die Laien Fragen persönlich stellen; in der Republik-Zeit konnten die Fragen schriftlich eingereicht werden. Diejenigen, die nicht so viele Wörter kannten und schreiben konnten, konnten die gelehrten Nachbarn bitten, einen Brief für sie zu schreiben.

---

128 Mochizuki 1974, S. 294-296.

129 Lehnert 2004, S. 20.

130 Peng. 居士傳 Jushizhuan.

131 Z.B. 高僧傳 gaoseng zhuan.

132 Vgl. Brokaw 2010.

Das Postsystem und der motorisierte Verkehr schufen auch die Gelegenheit, über gedruckte buddhistische, konfuzianische und daoistische Moral-Literatur die Massen zu erreichen, und die Möglichkeit für eine seelsorgerische Begleitung. Durch diese Kommunikationsmedien und Verkehr wurden neue Verbindungen zwischen Mönchen und den Massen hergestellt. Vorher mussten die Laien den Berg aufsuchen, wo der Meister sich befand, jetzt konnten sich die Mönche leichter an öffentliche Orte begeben.

Die Veränderung der Kommunikationsmittel brachte auch eine Veränderung der Art der Kommunikation mit sich. Das Verhältnis zwischen den buddhistischen Meistern und Schülern war über die chinesische Geschichte hinweg immer sehr persönlich. Viele Antworten waren gemäß der buddhistischen Praxis implizit. Durch Druckerpresse, Zeitung und die Zeitschrift entstand eine neue Situation. Neue Medien boten den Mönchen eine neue Plattform, den Buddhismus allgemeiner zu überliefern. Die Sprache musste dafür aber geändert werden. Die vorherige private, implizite Übermittlung zwischen Mönch und Elite-Schüler war nicht für die Massenmedien geeignet. Der Buddhismus musste allgemein, explizit und so einfach wie möglich den Massen erklärt werden. Die Veränderung der Medien führte auch zu einem Rollenwandel. Die Eliten, die vorher die Zuhörer des Dharma waren, halfen nun den Mönchen, den Dharma zu vermitteln. Das wird besonders deutlich in Yinguangs Netzwerkaufbau:<sup>133</sup> Er schrieb, die elitären Schüler, die Zeitungen und Zeitschriften halfen, den Dharma auf eine Art und Weise zu übermitteln, die die Masse verstehen konnte. Das Ziel seiner Korrespondenz mit den Elite-Schülern bestand nicht etwa nur darin, mit diesen buddhistische Themen zu erörtern, sondern vielmehr darin, ihre Aufmerksamkeit für die Fürsorge und die Förderung gegenüber der Masse zu wecken. Gerade durch die Hilfe der Elite-Laien ergab sich die Verbreitung seiner Werke und die Schaffung eines Medien-Netzwerks, in dem seine seelsorgerischen Anleitungen bekannt gemacht wurden. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied zu Taixu. Yinguang vertrat nicht ein Programm für die Reform der Sangha, sondern für die seelsorgerische Begleitung der Masse. Durch die Situation der Moderne und der Medien verbreitete er

---

133 Vgl. Kiely 2017.

seine Belehrungen mit einer anderen Dynamik, als es die Jahrhunderte vorher möglich gewesen wäre. Das wirkte zurück auf die Sangha und auf die sprachliche Form, in der sie sich äußerte und es wirkte auch zurück auf die Form der Meditation.

### **1.5.3.3 Von der Hierarchie zur Gleichheit: Das Verhältnis zwischen Mönchen, Eliten und Massen**

Die buddhistische Gemeinde war zwar nur lose strukturiert, aber in der lebensweltlichen Wirklichkeit von erheblicher Bedeutung. Sie bestand aus zwei Teilen, den Mönchen in den Klöstern und den Laien.<sup>134</sup> Es gab immer eine besondere Beziehung zwischen den Sangha-Gruppen und den daheim praktizierenden Laien. In der buddhistischen Tradition wurden die Mönchen von den Laien verehrt. Die Beziehung zwischen Mönchen und Laien bildete eine Form von Hierarchie. Obwohl die Gleichheit aller Lebewesen theoretisch von Buddha betont wurde, haben die Mönche einen quasi höheren sozialen Status als die Laien. Diese Situation wurde in der Republik-Zeit durch die Bemühungen von Yang Wenhui, Ouyang Jingwu u.a. allmählich geändert. Die buddhistischen Forschungen in dieser Zeit wurden mehr von Laien als von Mönche geleitet.<sup>135</sup> Außerdem wurde 1918 die erste buddhistische Laien-Organisation<sup>136</sup> in Shanghai gegründet. Die Laien begannen, buddhistische Aktivitäten unabhängig von den Mönchen zu leiten. In der Umbruchsphase schenkten die Eliten ihre Aufmerksamkeit den Massen, der sogenannten „Gesellschaft“, um ihre religiöse Funktion zu erfüllen.

## **1.5.4 Die Herausforderung der Rationalität aus dem Westen**

### **1.5.4.1 Institutionalisierung des Buddhismus, für die Lebenden statt für die Verstorbenen**

Der auf die Verstorbenen ausgerichtete chinesische Buddhismus in der Republik-Zeit stand im Gegensatz zu christlicher Wohltätigkeit und Soziallehre der Volkswohlfahrt.

---

134 Vgl. Wagner 2007, S. 223.

135 Vgl. Dong, Pan, Ma 2000.

136 上海居士林 Shanghai jushi lin.

Es war notwendig, den Buddhismus in dieser Hinsicht zu verbessern, um größeren Respekt bei Fremden und Volk zu gewinnen.

Taixu stellte vor diesem Hintergrund den humanistischen Buddhismus vor und wies darauf hin, dass der Buddhismus den Menschen nicht lehrt, auf die irdische Welt zu verzichten oder Götter oder Geister zu werden, oder sich auf einen Berg oder in einen Tempel zurückzuziehen und ordiniert zu werden, sondern anderen Menschen dabei zu helfen, sich zu entwickeln und die Gesellschaft und die Welt zu verbessern.<sup>137</sup> Der Buddhismus sollte nicht hauptsächlich die Ordination, das Sterben und die Situation nach dem Tode diskutieren, sondern sich mehr auf die gegenwärtige Welt konzentrieren, um ein reines Land auf der Erde aufzubauen.<sup>138</sup> Taixu schlug weiterhin die Sangha-Reform vor, deren Zweck der Institutionalisierung des Buddhismus diene. Buddhistische Hochschulen wurden gegründet, um den Mönchen eine bessere Bildung anzubieten, sie zu unterweisen, die buddhistischen Doktrin zu verbreiten, und außerdem um die Buddhisten in China in einer eigenen nationalen Organisation zu vereinigen.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass die vielfältigen institutionalisierten Formen der buddhistischen Religion wie Tempel, Mönchsweihe, die Regeln der Disziplin und der Kanon letztlich Instrumente für die buddhistische Praxis sind. Obwohl sie wichtige und hilfreiche Brücken auf dem Weg darstellen, haben sie keinen Eigenwert.

#### **1.5.4.2 Philosophie des Buddhismus**

Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurden Atheismus, Rationalität und Wissenschaft populär. Mit der westlichen Religion konfrontiert, waren manche Chinesen nicht mehr zufrieden mit der Unklarheit der chinesischen religiösen Tradition. Die chinesischen Religionen sollten der Herausforderung durch Wissenschaft, westliche Philosophie, Marxismus und Christentum gewachsen sein.

Der Buddhismus hatte es mit seiner weit in den asiatischen Raum reichenden „atheistischen“ Philosophie viel leichter, sich als internationale Religion zu entwerfen,

---

137 Zhenchan 1988, S. 287.

138 Taixu 2004, Band. 5. S. 182.

die sich gut mit Wissenschaft und Moderne vereinbaren ließ, sich global ausrichtete und gegen abergläubische Vorstellungen und Praktiken eintrat. Seit Ende des 19. Jahrhunderts wurde, durch Yang Wenhuis Bemühungen und mit Nanjo Bunyus (南條文雄なんじょうぶんゆう 1849–1927) Hilfe, der schon seit mehreren Jahrhunderten in China verlorene buddhistische Kanon von Japan zurück nach China gebracht. Das förderte die Erforschung von Yogacara 瑜伽行 (yujiaxing), Hetuvidya 因明 (yinming) usw. Die Tendenz zur Rationalität im Sinne der wissenschaftlichen Forschung beeinflusste auch die buddhistische Forschung, die in dieser Zeit in europäischen akademischen Kreisen populär war. D.T. Suzuki (鈴木大拙すずきだいせつ 1870–1966) verglich in Europa den Zen-Buddhismus mit Psychologie, Physik, Literatur, Philosophie und versuchte eine Anknüpfung. Vor diesem Hintergrund brachte Taixu den chinesischen Buddhismus mit anderen Kulturen, den westlichen wie der japanischen, in Verbindung. In den von ihm gegründeten buddhistischen Organisationen und ausländischen Organisationen tauschte man sich aus. Seine buddhistische Interpretation wurde ein wichtiger Zugang für westlichen Menschen, sich über die Situation des chinesischen Buddhismus zu informieren.

Yogacara ist eine der buddhistischen Schulen, die mit den westlichen Philosophien gut kommunizieren können. Während Ouyang Jingwu 歐陽競無 und Xiong Shili 熊十力 den Buddhismus philosophisch konzeptualisierten, versuchte Liang Qichao mithilfe der westlichen Religionspsychologie die buddhistischen Begriffe, wie z.B. die der Fünf Skandhas, des bedingten Entstehens usw. als Buddhas Analyse psychologischer Phänomene zu erklären. Seine Bemühung vertiefte die buddhistische Forschung.<sup>139</sup>

Die Wiederbelebung des Buddhismus war für Mönche und Laien und insbesondere für die Eliten eine Frage der religiösen und nationalen Identität in der Begegnung mit der westlichen Religion notwendig, da der Konfuzianismus verfallen und der Daoismus mit Volksreligionen vermischt und somit stark abergläubisch geworden war. Den chinesischen Buddhismus als eine religiöse Identität anzunehmen, bedeutete, Chinese zu sein, obwohl ironischerweise der Buddhismus ursprünglich eine chinafremde

---

139 <http://www.weilishi.com.cn/shizhongwen-zhongguoquanshi/mydoc095.htm>

Religion war. Darin lag Ausdruck der kulturellen Loyalität und eine Ablehnung der Vorstellung, dass die chinesische Kultur minderwertig sei.

Die Wiederbelebung des chinesischen Buddhismus war so eminent wichtig, dass die sogenannten neuen Wissenschaftler in der späten Qing-Zeit und in der Republik-Zeit fast ausnahmslos eine Bindung an den Buddhismus hatten. Daher kann ohne Kenntnisse der Entwicklung des modernen chinesischen Buddhismus das Gesamtbild der modernen chinesischen Philosophie nicht richtig erfasst werden.<sup>140</sup>

Welch beobachtet, dass die Wiederbelebung des Buddhismus teilweise verfälscht und zu einem Gegenstand des Philosophierens und der akademischen Studien in Bibliotheken und Museen geschwunden sei. Das führe zu einer umso schwerwiegenderen Unausgeglichenheit zwischen buddhistischer Praxis und Theorie.<sup>141</sup>

### **1.5.5 Probleme im chinesischen Buddhismus**

Die buddhistische Reform oder Wiederbelebung vollzog sich aber nicht nur wegen der Herausforderung des Westens. Es gab auch innerhalb des chinesischen Buddhismus eine Reihe von Problemen zu lösen.

Der Neokonfuzianismus war seit der Song-Dynastie stark vom Chan-Buddhismus beeinflusst. Die Überbetonung der absoluten Wahrheit führte zu der amoralischen, exzentrischen Tendenz der Chan-Schule und des Neokonfuzianismus. Außerdem war der Chan-Buddhismus wegen seines hohen Anspruchs an das Verstandesvermögen der Hörer nicht für die Massen geeignet.

Der Reines-Land-Buddhismus war zwar für die Massen-Aufklärung geeignet, wurde aber in der Republik-Zeit wegen der rationalen, anti-übergläubischen Strömung oft wegen seines offensichtlichen „Upaya-Charakters“, z.B. der Wiedergeburt-Lehre, insbesondere aber des Konzepts wegen, „durch Karma ins Reine-Land geboren zu werden“, als „Aberglaube“ angesehen und kritisiert. Wenn man durch Karma ins Reine-Land geboren werden kann, wozu dann praktizieren? Der chinesische Reines-

---

140 Lou 2003, S. 137.

141 Vgl. Welch 1968, S. 268.

Land-Buddhismus stieß auf das Misstrauen und die Kritik der Atheisten. Außerdem tendierten der japanische Reines-Land-Buddhismus (Jodo-Shinshu) und das Christentum dazu, an einen quasi „persönlichen“ Gott zu glauben. Obwohl der chinesische Reines-Land-Buddhismus die äußere Kraft auch betonte, bedeutete sie nicht unbedingt einen „personalisierten“ Gott oder Buddha.

Yang Wenhuis Betrachtung nach, betont der japanische Jodo-Shinshu die Rolle der Zuversicht und unterstreicht die Rettungskraft von Amida (Gnade). Der Vorteil der absoluten Betonung der äußeren Kraft bestehe darin, die gesellschaftlichen und sozialen Bedürfnisse nach Rettung von außen zu befriedigen. Die Gefahr liege aber im Herabsetzen des Bodhicitta, der Bedeutung der guten Tat und der buddhistischen meditativen Praxis. Damit gehe die Grundlage des Buddhismus verloren. Der chinesische Reines-Land-Buddhismus gebe zwar das eigene Bemühen nicht auf, gehe im Vergleich zum Jodo-Shinshu aber nicht genug auf die Bedürfnisse der Masse ein. Anders gesagt sei der chinesische Reines-Land-Buddhismus einerseits ein Upaya, andererseits ist er angesichts der Bedürfnisse der Massen noch nicht genug Upaya. Konfrontiert mit der Kritik der Atheisten sowie den spirituellen Bedürfnissen der Massen, musste der chinesische Reines-Land-Buddhismus passende Erklärungen entwickeln, damit er den chinesischen Modernisierungsprozess begleiten konnte.



## 2 Krisen, seelsorgliche Situation und Reines-Land als Kontingenzbewältigung

### 2.1 Yinguangs persönliche Krisen: Krankheiten, Prophezeiung und Icchantika-Komplex

Nach Yinguangs persönlichen Aussagen litt er als Säugling an einer schweren Augenkrankheit. „Yinguangs Karma war tief und schwer. Ein halbes Jahr war ich geboren und sechs Monate waren die Augen krank. Außer beim Essen und Schlafen, weinte ich unaufhörlich und laut. Die Leiden kann man sich nicht vorstellen.“<sup>142</sup> Glücklicherweise hat er sich von dieser Krankheit erholt.<sup>143</sup>

Da Yinguang aus einer Familie kam, die sich mit Landwirtschaft, aber auch mit konfuzianischer Bildung und der damit verbundenen Möglichkeit zur Beamtenlaufbahn beschäftigte, lernte er seit seiner Kindheit von seinem Bruder den orthodoxen Neokonfuzianismus, um die Staatsprüfung zu bewältigen. Die anti-buddhistische Haltung der Neokonfuzianer hat Yinguangs Jugendzeit stark beeinflusst. Er schrieb einen Aufsatz, in dem er den Konfuzianismus lobte und den Buddhismus und Daoismus aber heftig zurückwies.

Nach einer weiteren Krankheit, versuchte Yinguang in seinem 14. oder 15. Lebensjahr „Altes und Neues Wissen“ besser zu verstehen und verlangte zu der Erkenntnis, dass die anti-buddhistische Haltung der Neokonfuzianer nicht unbedingt maßgebend sein sollte.<sup>144</sup> Seit dieser Zeit hatte er den Wunsch, ins Kloster zu gehen und den

---

142 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 1, S. 43. Der Originaltext lautet: “印光宿業深重，初生半載，病目六月，號啕哭泣，除食息外，了無一刻止息。其痛苦不知其何如。” Daraus geht nicht klar hervor, ob er ab der Geburt sechs Monate lang krank war, oder ob er ein halbes Jahr alt war, als die sechs Monate andauernde Krankheit begann.

143 Ebd., S. 43. “幸承夙善根力，得見天日，實為萬幸。”

144 復邵慧園居士書一 Fu Shao Huiyuan jushi shu yi, GW III, Band 2, S. 497. “言苦惱者，光本生處諸讀書人，畢生不聞佛名，而只知韓歐程朱辟佛之說。群盲奉為圭臬。光更狂妄過彼百倍。幸十余歲厭厭多病，后方知前人所說，不足為法。（光未從師，始終由兄教之）。” ebd. “成童受書，由宿業引發，致服韓歐之毒。”

Buddhismus zu praktizieren.<sup>145</sup> Im 5. Jahr der Guangxu-Ära (1879) ging Yinguang statt zur Staatsprüfung direkt zum Yanta-Tempel 雁塔寺, um dort ordiniert zu werden. Trotz der Aufforderung seines Bruders, eine konfuzianische Beamtenkarriere anzustreben, hielt Yinguang diesen Vorschlag für falsch, weil sie nutzlos für die Befreiung von Leiden sei.<sup>146</sup> Seine Krankheiten waren für ihn Motor, statt nach irdischen Gewinn, Ruhm und Gunst zu streben, lieber die Befreiung von ständigem Leiden zu suchen.

Während Yinguang 1882 in der Ordinationsperiode zum Vollmönch 具足戒期 (juzujie qi)<sup>147</sup> alle Schreifarbeiten für seinen Vinaya-Meister erledigte, erlitt er einen Rückfall seiner Augenkrankheit (siehe auch 0.2). Mit der tiefen Erkenntnis, dass der Körper der Grund des Leidens ist, bewegt, übte er folglich, wann immer er konnte, nur die Buddhanamenrezitation, auch in der Nacht, wenn die anderen Mönche schliefen. Auch beim Schreiben hat sein Geist den Namen Amitabhas nicht verlassen. Obwohl er sehr intensiv schrieb, war diese Tätigkeit nicht schädlich für seine Augen. Als die Ordinationsperiode zu Ende war, waren die Augen vollkommen genesen.<sup>148</sup> Die Erholung und Genesung durch die Rezitation bestätigte für Yinguang die unvorstellbare Wohltätigkeit des Reines-Land-Buddhismus. Die Augenkrankheit begleitete Yinguang aber lebenslang. Ab 40 Jahren konnte er aufgrund des Augenleidens nicht mehr so häufig Sutras lesen. Am Abend konnte er die Augen nicht mehr nutzen. Diese Krankheit war ein großes Hindernis für seine Korrespondenz in der zweiten Lebenshälfte.

Im Brief an Mönch Ti'an 體安和尚 vom Daxingshan-Tempel 大興善寺(1898) ist festgehalten, dass Yinguang laut der Prophezeiung eines Wahrsagers nicht mehr als

---

145 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 1, S. 43. “繼則深自省察，自知慚愧，歸命三寶，出家為僧。若非三寶冥垂加被，使我自省，則當今之時，久在阿鼻地獄，受諸劇苦。”

146 Vgl. Shen 1998.

147 復邵慧園居士書一 Fu Shao Huiyuan jushi shu yi, GW III, Band 2, S. 499. “先數年，吾兄在長安，不得其便。光緒七年吾兄在家。光在長安（家去長安，四百二十里），遂于南五臺山出家。”

148 Zhen Da 真達, Miao Zhen 妙真, Liao Ran 了然, De Sen 德森, Zhongxing jingzong yinguang dashi xingye ji, 中興淨宗印光大師興業記, GW III, Band 4, S. 1132.

38 Jahre lang leben sollte. Deswegen rezitierte er Amitabhas Name ununterbrochen und wartete auf das Sterben mit dieser Art der Achtsamkeitspraxis.<sup>149</sup>

Yinguangs persönliche Fährnisse drängten ihn dazu, schon früh in seinem Leben dem Leiden ins Gesicht zu sehen. Das Streben nach Ruhm und Gunst konnte seine existentielle Angst nicht auslöschen. In seinen Schriften stehen sich die Unmöglichkeit der Suche nach Frieden und Freiheit in der irdischen Welt und der Nutzen der Wiedergeburt im Reinen Land als Gegensätze gegenüber.

Yinguang lebte mit großen Schuldgefühlen, weil er sein bereits früh aufgetretenes Augenleiden karmisch eigener Unzulänglichkeit und Verfehlung in früheren Existenzen zugeschrieben hat. Yinguangs glaubte, dass der Grund seiner Augenkrankheit darin liege, dass er den Buddhismus kritisiert und dadurch verhindert habe, dass Andere den Dharma „sehen“ konnten. Als karmisches Resultat könne nun auch er nicht gut sehen.<sup>150</sup> Er bezeichnete sich als einen Icchantika und litt unter seinem Karma. Da die Verbreitung übler Nachreden in Bezug auf den Dharma im Buddhismus eine große Sünde bedeutet, glaubte Yinguang nicht, dass er durch eigene Bemühung die Befreiung von seinen Sünden und vom Samsara erreichen könne. Er lebte in großer Not und ersuchte Amitabhas um Hilfe. Nur mit der Hilfe von Amitabha könne er von seinen Sünden befreit und ins Reine-Land geboren werden, weil die Geburt ins Reine-Land aufgrund Amitabhas Gelöbnis auch für die übelsten Lebewesen möglich sei, und zwar mit dem übrigen Karma 帶業往生 (daiye wangsheng).

## 2.2 Kollektive Krisen und die Wiedergeburt im Reinen Land

Neben seinen persönlichen Krisen spielen auch die allgemeinen existenziellen

---

149 Gerade in diesem Jahr wurde Yinguang nach der chinesischen Berechnung 38 Jahre alt, denn die Zeit der Schwangerschaft wird als das 1. Jahr mitgezählt, und laut des chinesischen Mondkalender wurde er eigentlich 1861 statt 1862 geboren. In: 與大興善寺體安和尚書 Yu daxingshan si ti'an heshang shu, GW I, Band 1, S. 2. “弟昔遇善子平者言，壽不過三十八，今適滿其數。恐無常倏至，所以專持佛號，預待臨終。設無常果至，則后会無期。”

150 Später beurteilte er Zhuxi's Blindheit im späteren Leben mit demselben Grund.

Bedrohungen der Zeit wichtige Rolle für Yinguangs Jenseitsorientierung durch Reinen-Land-Buddhismus. In seinen Werken erscheinen diese Bedrohungen allerorten, z.B.: „Wegen des Bürgerkriegs in Süd und Nord und des Krieges zwischen Chinesen und Ausländern starben in diesen drei, vier Jahren vierzig, fünfzig Millionen Menschen. Seit es Menschen gibt, hat man nie so Tragisches erlebt.“<sup>151</sup> Außerdem „gibt es überall Meldungen von Sturmkatastrophen, Überschwemmungen, Erdbeben, Epidemien usw.“ und „aufgrund der Dürreschäden vervielfachte sich das Preisniveau in weniger als einem Jahr.“<sup>152</sup>

Nicht nur die von Yinguang angeführten Naturkatastrophen und Kriege waren für die kollektiven Krisen bedeutsam sondern auch die Veränderung der Gesellschaftsstruktur. Die Grundstruktur der traditionellen chinesischen Gesellschaft beruht auf der Kosmologie des Himmels und ist insofern hierarchisch. Sie beherrschte bis zu ihrem Ende im Ausgang der Qing-Dynastie und während der Zeit der Republik fast alle Bereiche chinesischen Lebens. Mit ihr schwand der Kaiserhof als Machtzentrum dahin, und ein mit ihm vergleichbares einheitstiftendes Zentrum, das der sozialen Hierarchie eine Legitimation hätte geben können, gab es nicht. Die Elitenschicht, die vorher als Vermittler zwischen Machtzentrum und Volk fungiert und so die Gesellschaft zusammengehalten hatte, war zerstreut. Die chinesische Gesellschaft wandelte sich von einer ausgeprägten hierarchischen Pyramiden-Struktur in eine wesentlich flachere hierarchisierten.

Gemäß der luhmannschen Systemtheorie bestand einerseits ein Vakuum, eine Lücke, ein leeres Zentrum, andererseits ermöglichte erst diese Situation die Entstehung einer modernen Gesellschaft. Der moderne Staat hatte auf ein vermittels Hierarchie und Moral funktionierendes Zentrum verzichtet und stattdessen die Regulierung der Gesellschaft Sub-Funktionssystemen überlassen,<sup>153</sup> die jedoch im republikanischen China noch nicht ausreichend etabliert gewesen waren. Der Aufstieg der Massenreligion war begleitet vom Niedergang der institutionellen Religionen wie

---

151 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 2, S. 49.

152 Ebd.

153 Vgl. Luhmann 2003.

Konfuzianismus und Chan-Buddhismus.

Indem die Menschen aus den sozialen Netzwerken, denen sie vorher gehört hatten, vertrieben wurden, führte der Zerfall der Sozialstruktur zum Verlust jeglichen Zugehörigkeitsgefühls. Insbesondere die spezifische Funktion der Kultur des Kollektivs, die Angst vor dem Tod zu reduzieren, verschwand. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Lebens ging „einher mit einem [...] Gefühl der Unsicherheit und Ungewissheit [...] und schuf mit dem Bedürfnis nach Sicherheit, Ordnung, Beruhigung und Trost“<sup>154</sup> auch das nach seelsorgerischer Begleitung.

Aus dieser Krisensituationen heraus begründete Yinguang seine Auffassung des Reines-Land-Buddhismus, die es ihm ermöglichte, trotz faktischer eigener und kollektiver Ohnmacht ein gewisses Maß an Kontrolle zu erlangen.<sup>155</sup> Yinguang füllte in dieser Situation das zentrale Vakuum mit der Rettungskraft Amitabhas. Der Masse bot er die notwendige seelsorgliche Begleitung als Kontingenzbewältigung für den Verlust der Sicherheit, indem eine in Aussicht gestellte Wiedergeburt im Reinen Land die Angst vor dem Tod zu reduzieren vermochte, worin zuvor die eigentliche Funktion der kollektiven Kultur gelegen hatte. Dies war der entscheidende Unterschied zwischen seiner Auffassung und den anderen buddhistischen Lösungen, die die zeitgenössischen Würdenträger vertraten. Die Betonung der Gnade Amitabhas im Reines-Land-Buddhismus bot Yinguang und seine Gläubigen die Möglichkeit, das Immanente durch das Transzendente zu kontrollieren:

„當斯時也，幸而得生，敢不竭力專修淨業，以期往生淨土乎。敢以幸得之身，游逸其志，不註定一法，而泛泛然致力於不契時機之法門乎。倘或一息不來，而欲再聞如此之徑直法門，恐無憂如是之僥倖也已。”<sup>156</sup>

„In so einer Zeit glücklicherweise als ein Mensch geboren zu werden – wie könnte man da wagen, nicht mit aller Kraft den Reines-Land-Buddhismus zu praktizieren und die Wiedergeburt im Reinen Land zu wünschen? Wie könnte man es wagen, mit diesem glücklicherweise geborenen Mensch-Körper umherzuziehen, ohne sich in

---

154 Vgl. Pollack 2009, S. 65

155 Schmidt 2014, S. 142.

156 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 1, S. 49.

(buddhistischer) Praktik zu festigen, sondern die eigenen Kräfte flüchtig für unpassende Praktiken einsetzen? Wenn der nächste Atemzug nicht kommt, hat man vielleicht nicht mehr so viel Glück, so einem unmittelbaren Dharmator noch einmal zu begegnen.“

“天災人禍，無有底極。實足為三界無安，猶如火宅之證。亦堪為信願念佛，往生西方之最切警策也。念佛心不歸一，由於生死心不切。”<sup>157</sup>

„Die von der Natur und von den Menschen verursachten Katastrophen sind endlos. Sie sind genau die Bestätigung, dass es in den drei Sphären<sup>158</sup> keine Sicherheit gibt, sondern dass sie wie ein brennendes Haus sind. Sie können aber auch als Warnung dienen, dass es für die aufrichtige Reines-Land-Praxis der Zuversicht bedarf und des Wunsches, ins Reine Land geboren zu werden. Der Grund, dass der Geist bei der Buddhanamenrezitation nicht eins wird, liegt darin, dass der Wunsch [des Praktizierenden] nach der Befreiung vom Samsara<sup>159</sup> nicht stark genug ist.“

Nach Yinguangs Auffassung kann man in dieser Situation nur hoffen, von Amitabha durch die Buddhanamenrezitation, durch die sympathetische Resonanz gerettet zu werden.

### **2.3 Sympathetische Resonanz als Kontingenzbewältigung**

*Sympathetische Resonanz* ist der Schlüsselbegriff, um Yinguangs Beziehung zwischen Immanenz und Transzendenz zu verstehen. Die sympathetische Resonanz von Himmel und Mensch wird im Konfuzianismus betont, wo man sie als Repräsentation der kosmischen Dynamik verstand. Der chinesische Reines-Land-Buddhismus war von Anfang an eng mit diesem Konzept verbunden. In dessen Lehrgebäude jedoch besteht keine sympathetische Resonanz mit dem Himmel, sondern mit der Gnade Abmitabhas. Sie bezeichnet die spezifische Interaktion zwischen den Praktizierenden und Buddha Amitabha (oder allen Dingen). Der Praktizierende setzt, zumindest teilweise, auf

---

157 致包師賢居士書 Zhi Bao Zhixian jushi shu, GW I, Band 2, S. 41.

158 Die Sphäre des Menschen, die Sphäre des Himmels und die Sphäre des Leidens.

159 Wörtlich: Leben und Sterben.

Amitabhas Kraft oder „Gnade“. „Gan“ kann verstanden werden als die Möglichkeit, auf den Geist eines Menschen einzuwirken. Es kann ein subjektives Ereignis bedeuten, insofern es eine innere Erfahrung, Wahrnehmung oder Erkenntnis impliziert. Es kann dabei bisweilen mit einem Ereignis in der Außenwelt korrelieren.<sup>160</sup> Sympathetische Resonanz ist für Yinguang eine Vermittlung zwischen dem immanenten Praktizierenden und dem transzendenten Amitabha. Die Funktion des Himmels wurde sozusagen durch Amitabha ersetzt.

Yinguang beruft sich auf das Amitayurdhyana-Sutra, nach dem alle Lebewesen ins Reine Land geboren werden können. Aber was bedeutet Amitabha? Was bedeutet das Reine Land? Was bedeutet Geist des Praktizierenden? Wie realisiert man die sympathetische Resonanz mit Amitabhas Gnade? Wer wird im Reinen Land wiedergeboren? Was wird transformiert? Der Begriff der sympathetischen Resonanz und die Einführung von Amitabhas Gnade als einem Element des Wegs zu Buddhaschaft, wirft problematische Fragen auf: Wie behandelt Yinguang die „kosmologische Kluft“ zwischen Immananz und Transzendenz in seiner Auffassung des Reines-Land-Buddhismus? Wenn die sympathetische Resonanz allein für die Wiedergeburt im Reinen Land ausreichend sein sollte und wenn selbst die Bösesten ins Reine Land hineingehen könnten, warum soll man dann überhaupt Reines-Land-Buddhismus praktizieren? Bedeutet das, dass Yinguang mit der Betonung der sympathetischen Resonanz die Strebensfähigkeit des Menschen ablehnt und sie rein von Amitabhas Gnade abhängig macht? Wenn man aber nur mit der „einspitzigen“ Konzentration die Buddhanamenrezitation üben soll, wozu muss man Zuversicht samt aufrichtigem Wunsch bewahren, um die Gnade zu empfangen und ins Reine Land wiedergeboren zu werden? Um alle diese Fragen aus Yinguangs Perspektive beantworten zu können, müssen wir uns eingehend mit Yinguangs Text befassen.

---

160 Vgl. Sharf 2001.

### 2.3.1 Amitabha, das Reine Land , der Geist

Ist **Amitabha** objektiv, neutral oder subjektiv? Oder ist er nie frei von subjektiven Vorstellungen und Projektionen? Wenn Gan Fo 感佛 als „Buddha zu bewirken“ befasst, impliziert es die Vorstellung von Buddha als etwas ontologisch Anderem. Wenn es nur als „Buddhas Präsenz zu erleben“ gedacht wird, lässt es die Möglichkeit offen, dass die Manifestation von Buddha Amitabha eine Produktion der Vorstellung des Praktizierenden oder eine Erscheinung im Versenkungszustand ist. In diesem Fall kann es keine letztgültige ontologische Unterscheidung zwischen Buddha Amitabha und dem Praktizierenden geben.

Die Bedeutung von **Amitabha** entwickelte Yinguang aus dem Amitabha Sutra 佛說阿彌陀經 (Skt. Sukhavativyuha) und erklärte in der Korrespondenz mit Mönch Yingtuo 應脫大師 folgendes:

“舍利弗，彼佛光明無量，照十方國，無所障礙，是故名為阿彌陀。又舍利弗，彼佛壽命，及其人民，無量無邊阿僧祇劫，故名阿彌陀。”<sup>161</sup>

Sariputra, dieser Buddha verfüge über endlose Strahlkraft, strahle alle Länder in den zehn Richtungen ohne Hindernis durch und das Leben, das er den Wesen in seinem Reinen Land gewähre, sei endlos. Daher werde er Amitabha genannt.

Die Bedeutung des Sanskritbegriffs „Namo Amitabha“ erklärte Yinguang so:

“南無阿彌陀佛六字，通是梵語……南無……此翻恭敬，歸命頂禮等……阿彌陀佛，此翻無量壽，亦翻無量光。謂此佛之壽命光明悉皆無量。”<sup>162</sup>

„Namo Amitabha“, das sei Sanskrit... „Namo“ werde hier als Respekt, Zufluchtnahme und Verehrung übersetzt..., „Amitabha“, als unbegrenztes Licht (im Raum) und unbegrenztes Leben (in der Zeit). Leben und Licht dieses Buddha seien unendlich grenzenlos.

Obwohl Yinguang die semantische Bedeutung von „Namo Amitabha“ dem Mönch Yingtuo erklärt, fährt er in diesem Brief dennoch nicht weiter in dieser Richtung fort,

---

161 復應脫大師書三 Fu Yingtuo dashi shu san, GW III, Band 1, S. 13.

162 與悟開師書 Yu Wukai shi shu GW I, Band 1, S. 4.



sondern geht zurück zur ersten Erklärung, nämlich: Amitabha wird personalisiert, und zwar anhand der Eigenschaft unbegrenzten Lebens und Lichts. Diese Upaya-Erklärung von Yinguang ist der Begrenztheit seines Publikums geschuldet, denn die Menschen zu seiner Zeit verstanden die wahre Bedeutung wohl noch nicht. Es fehlte ihnen die grundsätzliche Kenntnis der buddhistischen Termini, aber diese Upaya-Erklärung ermöglichte eine gewisse Zuversicht in Amitabha. Das dürfte in einer Zeit mit so vielen Kriegen und Naturkatastrophen für die Gläubigen viel wichtiger gewesen sein als die Sanskrit Bedeutung.

Im Brief an Feng Bu-jiu 馮不疚 beschrieb Yinguang das **Reine Land** so:

“極樂世界，乃阿彌陀佛徹證自心本具之佛性，隨心所現不思議稱性莊嚴之世界，故其樂無有窮盡之時期。譬如虛空，寬廓廣大，包含一切森羅萬象。世界雖數數成，數數壞，而虛空畢竟無所增減……”<sup>163</sup>

Das Reine Land Sukhavati sei die wahre Buddhanatur, die Amitabha von Grund auf verkörpere, die Erscheinung seines heiligen Geistes. Darum sei die Glückseligkeit dieses Landes unendlich. Es handele sich um eine unvorstellbar würdevolle Welt, gleich dem weiten All, das weit und ausgedehnt sei und sämtliche Erscheinungen beinhalte. Obwohl die Welt entstehe und vergehe, bleibe das All in sich ohne Makel und sei ‚ungeworden‘.

Der **Geist** bedeute nach Yinguangs Meinung:

“此心周遍常恒，如虛空然。”<sup>164</sup>

Der Geist sei (räumlich) rundum und (zeitlich) beständig wie das leere All.

“心者，即寂即照，不生不滅，廓徹圓通，圓融活潑，而為世出世間一切諸法之本。”<sup>165</sup>

Der Geist sei still und strahlend, entstehe und vergehe nicht, ausgedehnt, geräumig und lebendig. Es sei Ursprung aller Erscheinungen innerhalb und außerhalb der irdischen Welt.

---

163 復馮不疚居士書 Fu Feng Bujiu jushi shu, GW I, Band 2. S. 62–63.

164 復馬契西居士書九 Fu Ma Qixi jushi shu jiu, GW I, Band 2, S. 34.

165 歸心堂跋 Guixin tang ba, GW I, Band 3, S. 1.

### 2.3.2 Reines-Land des Geistes 唯心淨土 (weixin jingtu)

Die Konzeptuelle Kluft zwischen Amitabha, Reinem Land und Geist des Praktizierenden entspricht derjenigen zwischen Reinem Land des Geistes und dem Reinen Land Amitabhas 彌陀淨土 (Mituo jingtu). Historisch besteht das Konzept des „Reinen Land des Geistes“ wie schon in 1.5.2.1 erwähnt, bereits seit der Tang-Dynastie. Diese Tendenz war in den Song- und Ming-Dynastien wegen der Beliebtheit der Chan-Ideologie im Elitenkreis verbreitet.

Wenn man aber die Lehre vom Reinen Land des Geistes konsequent zu Ende denkt, muss notwendigerweise geschlussfolgert werden, dass es gar kein Reines Land gebe. Der Reines-Land-Buddhismus wird mit dieser Tendenz zu einem reinen Glauben an einen geistigen Zustand, den das menschliche Bewusstsein erreichen könne, oder zu einem bloßen Glauben an die Buddhanatur, statt Vertrauen in Amitabha und Zuversicht gegenüber einer Wiedergeburt im Reinen Land zu haben.

In der Song-Zeit kritisierten einige Mönche diese philosophische Tendenz. Nach Yuanzhao 元照(1048–1116) identifiziere die Aussage „wenn der Geist rein ist, ist das Buddha-Land auch rein“ 心淨則佛土淨(xin jing ze futu jing) den individuellen gewöhnlichen Geist mit dem Reinen Land Amitabhas. Seiner Auffassung nach bedeutet der „Geist“ die (Buddha-)Natur, die rundum die Dharma-Welt sei und in der es keine Grenze gebe 遍周法界，虛融無礙 (bian zhou fa jie, xu rong wu ai). Auch wenn das Reine Land weit weg vom „Geist“ sei, liege es nicht außerhalb der „Natur“. Aus diesem Grunde könne es nicht von Nachteil sein, eine Wiedergeburt im Reinen Land zu wünschen. Auch Weize 惟則 (1280–1350) kritisiert zur Zeit der Yuan-Dynastie die Auffassung des „Reinen Land des Geistes“. Für ihn bedeuteten alle Länder in den zehn Richtungen 十方微塵國土 (shifang weichen guotu) das Land des Geistes und alle Buddhas den Buddha im Geist. Deswegen beruhe kein Land nicht auf dem Geist und erscheine jeder Buddha aufgrund der Buddhanatur. Damit wurde Amitabhas Reines Land Bestandteil des Konzept vom Reinen Land des Geistes.

Kurz gesagt stehe, wenn man den Geist mit dem individuellen Geist identifiziere, das Reine Land des Geistes und ein eigenes des Amitabhas im Gegensatz. Wenn man der

Geist mit der (Buddha-)Natur identifiziere, fielen beide in eins.

Wie versteht Yinguang das Verhältnis zwischen Geist und Amitabha (oder zwischen Geist und Reinem Land)?

In einem Brief an den Mönch Wukai 悟開 zeigt Yinguang aus praktischer Perspektive kurz das Verhältnis von Licht und „Rein“(em Land) auf:

“所謂淨也，淨極則光通。”<sup>166</sup>

„Rein“ bedeutet: Wenn (der Geist) bis zum äußersten rein sei, strahle das Licht hindurch. Diese kurze Erklärung behellt, dass die Reinigung des Geistes die Bedingung für seine Resonanz ist.

Weiterhin erläuterte Yinguang:

“是以凡夫之心，與如來所證之不生不滅之心，了無有異。其異者，乃凡夫迷染所致耳。非心體原有改變也。”<sup>167</sup>

Der gewöhnliche individuelle Geist und der Geist des „Nicht-Entstehens und -Vergehens“ (der Buddhanatur) seien **im Wesen** identisch. Der Unterschied liege nur darin, dass der gewöhnliche individuelle Geist von Unwissenheit und Befleckung überdeckt sei und die (Buddha-)Natur so nicht sichtbar werden könne. Es sei aber wichtig zu wissen, dass alle Wesen die gleiche Buddhanatur besäßen.

Der Unterschied zwischen dem Geist (im üblichen Sinne) und dem gewöhnlichen individuellen Geist betont nach Yinguangs Auffassung die grundlegende Konvergenz zwischen Wirklichkeit und Geisteszustand. Da das Reine Land die von Amitabha von Grund auf bestätigte wahre Buddhanatur sei und „alle Wesen die gleiche Buddhanatur besitzen“, liege Amitabhas Reines Land immer in der Natur des Geistes in jedem einzelnen Gedanken 一念心性 (yi nian xin xing). Darum sei Amitabha schon im Geist aller Wesen. Deswegen müsse man ständig seinen Name rezitieren. Wenn man solcherart übe, entstehe eine sympathetische Resonanz mit Amitabha. Je fleißiger man Amitabha (unendliches Licht und Leben) rezitiere, desto klarer erscheine die Natur. Das „li“ (Prinzip) und das „shi“ (Angelegenheit, Praktizieren) würden verschmelzen.

---

166 與悟開師書 Yu Wukaishi shu, GW I, Band 1. S. 4.

167 復馬契西居士書九 Fu Ma Qixi jushi shu jiu, GW I Band 2. S. 35.

Wesen und Buddha seien nicht getrennt 生佛不二 (sheng fo bu er). Mit dem Buddha (Amitabha) enthaltenden Geiste rezitiere man den im Geist enthaltenen Buddha. Wie sollte der im Geist enthaltene Buddha den Buddha enthaltenden Geist nicht regieren? 以我具佛之心，念我心具之佛。豈我心具之佛，而不應我具佛之心耶? (yi wo ju fo zhi xin, nian wo xin ju zhi fo, qi wo xin ju zhi fo, er bu ying wo ju fo zhi xin ye?)<sup>168</sup>

Den von Wang Yumu 汪雨木 geäußerten Zweifel über Amitabhas Erscheinung während der Buddhanamenrezitation entkräftet Yinguang mit der rhetorischen Frage, ob der Fragesteller selbst existiere. Wenn nein, wer stelle dann die Frage? Wenn ja, müsse der Fragesteller sich deutlich zeigen. Statt die Existenz Amitabhas zu bestätigen, erläutert Yinguang entlang der Prozesse, die sich beim Fragen und Schreiben abspielten: Die Sprache entstehe nicht anders als durch den Kontakt von Kehle und Zunge mit dem Bewusstsein 心識 (xin shi). Die aufnotierten Fragen seien gleichermaßen lediglich Erscheinungen eines Zusammenwirkens von Bewusstsein einerseits und Bewegung von Hand und Stift andererseits. Nichts davon liege außerhalb der fünf Skandhas, aber auch nicht der Fragesteller selbst. Yinguang beweist am Ende dieser Antwort, dass Buddha (die Natur) auf jeden Fall existiere, dass man jedoch nur deshalb, weil man seine Gewohnheiten (sein Karma) noch nicht geklärt habe, den Buddha (bzw. die Buddhanatur) nicht erfahren könne. Der Fragesteller existiere jedenfalls auch, nur aufgrund des Nichtleerseins seiner fünf Skandhas sei er außerstande, sich von ihnen zu entfernen und das wahre Selbst zu erkennen.<sup>169</sup>

Die Skandhas sind Komponenten eines Wahrnehmungsprozesses, zeitlich oder aspekthaft segmentiert. Da Yinguang die Existenz von Amitabha und Reinem Land mittels des Wahrnehmungsprozesses erklärte, liegt darin keine Aussage über eine objektivierbare Realität, sondern einen geistigen Zustand, also ein Aspekt des Bewusstseins.

Wie gestaltet sich dann jener Zustand, in dem die Karmas gereinigt sind? Auf der absoluten Ebene sei es wie folgt zu denken:

---

168 復馬契西居士書九 Fu Ma Qixi jushi shu jiu, GW I Band 2, S. 35.

169 復汪雨木居士書 Fu Wang Yumu jushi shu, GW I, Band 1, S. 91-92.

“念至功純力極，則全心是佛，全佛是心，心佛不二，心佛一如而已。”<sup>170</sup>

“若到心空境寂時，又何境界之有。所云心佛相應，心佛雙亡。四相不存，三心叵得。無念而常念，即念而了無能念之心，與所念之佛。”<sup>171</sup>

Wenn man bis zum Äußersten rezitiere, sei der Geist der Buddha und der Buddha der Geist. Es gebe keinen Unterschied zwischen beiden. Sie würden eins. Wenn der Geist leer und ganz still werde, gebe es keine Erscheinungen. Die sogenannte sympathetische Resonanz zwischen Geist und Buddha bedeute, dass Geist und Buddha beide verschwänden, indem die vier Vorstellungen, nämlich die von einem Selbst 我相 (wo xiang), die von einer Person 人相 (ren xiang), die von einem Lebewesen 眾生相 (zhongsheng xiang) und die von einer Lebensspanne 壽者相 (shou zhe xiang) nicht mehr existierten; ein Geist in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft 過去心, 現在心, 未來心 (guoqu xin, xianzai xin, weilai xin) könne nicht begriffen werden. Man rezitiere zwar nicht, aber die Aufmerksamkeit bestehe kontinuierlich. In dieser Aufmerksamkeit gebe es aber keinen Geist bzw. kein Bewusstsein darüber. Amitabhas Name zu rezitieren, und auch keinen Buddha Amitabha, der rezitiert werden könnte.

Es ist nicht ohne Schwierigkeit, den Begriff „Geist“ (心 xin) mit Blick auf seine Konnotationen semantisch korrekt aus dem Chinesischen ins Deutsche zu übersetzen, Dieser Geist hat sowohl einen persönlichen als auch einen unpersönlichen Aspekt. Er bezieht sich grundlegend auf das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Universum und Bewusstsein. Geist und Amitabha sind nicht separat und getrennt, sondern ein selbstidentisches Ganzes.

Der persönliche Aspekt vom Geist bedeutet einerseits den von Flecken überdeckten Geist, andererseits die Bemühung, d. i. im Rahmen des Reines-Land-Buddhismus die Rezitationsübung. Der unpersönliche Geist bezieht sich auf die wechselseitige Abhängigkeit vom Amitabha und Geist. Anders ausgedrückt liegt der unpersönliche Aspekt vom Geist in der notwendigen Beteiligung des Bewusstseins am ganzheitlichen Wahrnehmungsfeld. Eine dritte Bedeutung, die des transpersonalen Geistes, beruht auf

---

170 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 1, S. 44.

171 復李少垣居士書二 Fu Li Shaohuan jushi shu er, GW III, Band 4, S. 704.

der Grundlage der vollständigen Umsetzung einer weder subjektiven noch objektiven Ontologie. Dabei wird die Erkenntnis gewonnen, dass nichts wirklich existiere. Auch wenn hundert Reiche und tausend Erscheinungen be- und entstünden, könne man nicht sagen, dass etwas vorhanden wäre.<sup>172</sup> Die dritte Ebene von Geist bedeutet auch nicht, dass die erste und die zweite ihre Relevanz verlören.

### 2.3.3 Upaya und Reines-Land Amitabhas 彌陀淨土 (mituo jingtu)

Einerseits erklärt Yinguang den Versenkungszustand sehr rational, und das tilgt die unvernünftigen Elemente des Reines-Land-Buddhismus, andererseits muss er aber auch auf die Erwartung des Volkes auf die Amitabhas Gnade eingehen.

Er lehrte seine Gläubiger:

“佛即是心，心即是佛，乃曰吾心之本體而言。由其有無量無邊之煩惱惑業，必須仗惑業淨盡，福慧圓滿，有大誓願之阿彌陀佛大慈悲力為之加被，令其往生。漸次修習，以至究竟親證此是佛之心而后已也。……譬如大圓寶鏡，經劫蒙塵，雖具有照天照地之大光明，若不加磨礪之功，經劫亦無發光之時。”<sup>173</sup>

“Buddha ist dem Geiste gleich, der Geist dem Buddha“. Das sei das Wesen unseres Geistes. Aber die unbegrenzten und unermesslichen Kümmer- und Wirrnisse des Karmas im Geiste müsse man mit Hilfe Amitabhas tilgen, um die Vollkommenheit in Glück und Weisheit zu erreichen. Ziel dabei sei es, dereinst im Reinen Land geboren zu werden und dort weiterhin immerwährend zu praktizieren, bis dass man endgültig diesen Buddha seienden Geist selbst verwirkliche... Er sei wie ein großer runder edler Spiegel, der lange mit Staub bedeckt gewesen sei. Obwohl ihm die Fähigkeit gegeben sei, Himmel und Erde zu spiegeln, könne er aber, ohne geschliffen zu werden, nicht von Kalpa zu Kalpa strahlen.

“心外無佛，佛外無心，不懇切而能然乎，無信願而能然乎。”<sup>174</sup>

Es gebe (zwar) keinen Buddha außerhalb des Geistes und keinen Geist außerhalb

---

172 復李少垣居士書二 Fu Li Shaohuan jushi shu er, GW III, Band 4, S. 704.

173 復丁普瀚居士書 Fu Ding Pujing jushi shu, GW III, Band 2, S. 384-387.

174 擬答某居士書 Ni da mou jushi shu, GW I, Band 1, S. 68.

Buddhas. Aber wie kann man diesen Zustand ohne Aufrichtigkeit, Zuversicht oder Gelöbnis erreichen?

Zwischen den drei Ebenen der Subjektivität besteht ein Abhängigkeitsverhältnis. Nur wenn man bei der ersten Ebene (der des von Flecken überdeckten Geist) anfangen, könne man über die zweite Ebene, nämlich die der sympathetischen Resonanz zwischen Praktizierendem und Amitabha (der Buddhanatur) die letzte Ebene (der des weder subjektiven noch objektiven Zustands) erreichen.

Aus diesem Grund solle man, wenn man das Verhältnis zwischen *li* 理(Prinzip) und *shi* 事 (Angelegenheit, Praktizieren), *xing* 性 (Natur) und *xiang* 相(Erscheinung), *kong* 空 (Leerheit) und *you* 有 (Existenz), *yin* 因 (Ursache) und *guo* 果(Wirkung) nicht verstehe, damit anfangen, mit aller Aufrichtigkeit die Buddhanamenrezitation zu üben. Schließlich würden alle Karmas allmählich getilgt werden und die wahre Wirklichkeit erscheinen. Existenz und Leerheit von Amitabha und Selbst könne man durch eigene Erfahrung kennenlernen.<sup>175</sup>

Die sympathetische Resonanz mit Amitabha sei eigentlich eine sympathetische Resonanz mit der Buddhanatur. Das geht aus Yinguangs Erklärungen deutlich hervor. Aber wegen des begrenzten Verstandesvermögens der Massen wird dieser Aspekt nicht betont. Nach Yinguangs Auffassung brauche man nur die Buddhanamenrezitation zu üben, wenn man diese wechselseitige Wirkung nicht verstehen könne. Mittels der Rezitationpraxis würden Karmas langsam getilgt und die Buddhanatur erscheine.

Obwohl Yinguang auf unterschiedlichen Ebenen an der Notwendigkeit der Buddhanamenrezitationsübung festhält, bleibt eine Frage unbeantwortet: Wie soll man die Erscheinung des Amitabha am Totenbett verstehen? Bedeutet diese Erscheinung aufgrund der Aussage „wenn der Geist rein ist, ist das Land auch rein“ lediglich eine Illusion oder geistige Vorstellung? Über diese Frage entscheidet das Vertrauen des Reines-Land-Praktizierenden. Wenn die Erscheinung am Totenbett Illusion wäre, verlöre der Reines-Land-Buddhismus auch die Grundlage, auf der er die Wesen errette. Yinguangs Meinung nach

---

175 復顧顯微居士書 Fu Gu Xianwei jushi shu, GW I, Band 2, S. 27.

“念佛人臨終蒙佛接引，是生佛感應道交，雖不離想心，亦不得謂獨是想心所現，絕無佛聖相迎之事。心造地獄，臨終則地獄相現，心造佛國，臨終則佛國相現。謂相隨心現則可，謂唯心無境則不可。唯心無境，須是圓證唯心之大覺世尊說之，則無過。”<sup>176</sup>

Wegen der sympathetischen Resonanz zwischen Praktizierendem und Buddha würden die Nianfo-Praktizierenden am Ende ihres Lebens von Amitabha aufgenommen. Obwohl sie nicht außer dem (universalen) Geist liege, solle man nicht glauben, dass sie nur eine Erscheinung des Bewusstseins sei und es keine tatsächliche Erscheinung und Aufnahme Amitabhas gebe. Wer im Bewusstsein die Hölle präformiere, dem erscheine am Totenbett die Hölle. Präformiere das Bewusstsein das Buddha-Land, sehe man dieses. Die Erscheinungen folgten also gleichsam dem Bewusstsein. Es sei aber falsch, davon auszugehen, dass es nur das Bewusstsein gebe und keine Erscheinungen. Bewusstsein ohne Erscheinungen besäßen nur die vollkommen erleuchteten Buddhas.

Dass die zweite Ebene des Geistes eine übernatürliche Vorstellung (Amitabha) projiziert, impliziert nicht notwendigerweise die Umkehrung ihres Verhältnisses, d. h. die Reduktion des Jenseits auf einen inneren, psychischen Zustand, sondern sie markiert die Untrennbarkeit der nur scheinbar polaren Bereiche von Innerlichkeit und Äußerlichkeit. Einerseits verneint Yinguang die Auffassung, dass die Erscheinung Amitabhas oder des Reinen Landes nur Illusion oder Metapher ist, andererseits differenziert er zwischen zwei Zuständen am Totenbett. Einer davon sei der weder subjektive noch objektive Zustand. Demgemäß hätten der Buddha seine Karmas vollkommen getilgt und unterläge aus diesem Grunde keiner Vorstellung von einem abgetrennten Selbst oder Geist. In diesem Falle liegt keine Erscheinung vor. Der andere geistige Zustand sei die Erscheinung von Amitabha und seinem Reinen Land. Sie sei nicht vollkommen objektiv, weil sie eine fundamental subjektive Komponente enthalte. Das Reine-Land ist sozusagen mehr oder weniger ein Spiegelbild des psychischen Geistes, der in Irrtum oder Aufgeklärtheit verhaftet ist. Obwohl mit

---

176 復顧顯微居士書 Fu Gu Xianwei jushi shu, GW I, Band 2, S. 28.



Yinguang diese Erscheinungen keine bloße Illusion sind, belässt er gleichwohl mit dem zweiten Zustand eine Öffnung für geistige Vorstellung und Projektion. Das bedeutet, in dieser Phase ist Erscheinung und Wirklichkeit noch zweigesichtig. Man erfährt die der guten oder schlechten Intention entsprechenden Erscheinungen. Wenn man die Karmas noch nicht getilgt hat, muss man diejenigen Erscheinungen, die aufgrund der Karmas auftreten, erleben. In diesem Sinne entspricht das Reine Land einem Zwischenstadium. Entscheidend ist, was man unter dem Begriff „Geist“ versteht. Diejenigen, die ein Reines Land des Geistes befürworten, halten das Reine Land und Amitabha für außerhalb des Geistes befindlich. Yinguangs zufolge ist die Saha-Welt eine Reflexion eines getrüben und das Reine Land eine solche des reinen Geistes. Der Amitabha im Westen (dem Reinen Land) ist genau die Buddhanatur. Umgekehrt ist dieselbe genau Amitabha. Für die Buddhas gibt es überhaupt weder Geist noch Erscheinung. Für die gewöhnlichen Menschen, die die Buddhaschaft noch nicht verwirklicht haben, gibt es keine außerhalb des Geistes liegende Erscheinung und es kein Geist, in dem sich nicht Erscheinungen oder Vorstellungen manifestierten. Ob die Erscheinung gut oder schlecht ist, hängt von der Güte bzw. Schlechtigkeit des Geistes ab. Ein guter, reiner Geist reflektiert keine schlechten Erscheinungen und vice versa. Es ist sinnlos zu sagen, dass die Vorstellung von „Materie“ unabhängig von anderen Prozessen wie z.B. dem „Geist“ ist. Das gilt selbstredend auch umgekehrt. Was wir als „Welt“ oder „reines Land“ wahrnehmen, messen und beschreiben, ist das Resultat von Wechselwirkungen, die selbst auf ontologischer oder absoluter Ebene nicht „etwas“ sind, weil ein „Etwas“ erst aus dieser Beziehung entsteht.

Mit dem Kompromiss zwischen dem Reinen Land des Geistes und dem Reinen Land Amitabhas verteidigt Yinguang einerseits den Reines-Land-Buddhismus gegen die vorgebrachte Kritik, er erschöpfe sich in bloßem Aberglauben, andererseits bewahrt er die Funktion von Religion, Gläubigen Zuversicht und religiöse Identität zu geben. Die sympathetische Resonanz verbindet genau die Immanenz und Transzendenz.

## 2.4 Die Betonung der Emotionen statt der Ratio

### 2.4.1 Aufrichtigkeit 誠 (cheng) und Gehorsam/Respekt/Ehrfurcht 敬 (jing)

Auf der praktischen Ebene betont Yinguang viele emotionale Elemente. Aufrichtigkeit findet in seinen Briefen häufig Erwähnung. Er schrieb sogar eigens einen Aufsatz<sup>177</sup> darüber, der die Massen erreichen sollte.

Ihm zufolge müsse man Aufrichtigkeit bewahren und Gehorsam erweisen, wenn man zu sympathetischer Resonanz gelangen möchte. Aufrichtigkeit und Gehorsam seien das Geheimnis, um von einem gewöhnlichen zu einem heiligen Menschen zu werden, vom Samsara zum Nirvana zu gelangen. Wenn man vollkommen aufrichtig sei, werde einem mit Bestimmtheit geholfen 加被 (jia bei), weil der Geist Buddhas und des Bodhisattvas sowie der der Wesen zusammenfielen. Der Geist des Wesens aber sei vom Karma verwirrt und wende sich von der wahren Natur ab. Wenn man in einer schwierigen Lage konzentriert an Buddha und Bodhisattva denke und ihre Namen rezitiere, stelle sich die Resonanz ein. Es sei, als liege auf dem Kopf eine Schüssel und als könne man deshalb Himmel und Sonne nicht sehen. Entferne man dagegen diese Schüssel, würden die Sonne gegenwärtig.<sup>178</sup>

Ebenso sei das Dao der sympathetischen Resonanz analog dazu, eine Glocke anzuschlagen. Schlage man sie mit Wucht, ertöne sie laut, schlage man sie sachte an, erklinge sie leise. Mit einem geringeren Maße an Aufrichtigkeit werde die Resonanz winzig, nicht etwa deswegen, weil die Barmherzigkeit von Buddha Amitabha nicht universell, sondern weil der Geist des Wesens nicht entsprechend eingerichtet sei.<sup>179</sup>

Ohne Aufrichtigkeit und Gehorsam Buddha Amitabhas Namen zu rezitieren, sei vergleichbar damit, ein Schauspiel zu inszenieren: Alle möglichen Gefühlsregungen würden nur vorgetäuscht und kämen nicht vom Geist. Auch wenn man sich dadurch Verdienste erwerbe, so handele es sich dabei doch nur um blindes irdisches Glück.

---

177 竭誠方獲實益論 Jie cheng fang huo shiyi lun, GW I, Band 2. S. 14–15.

178 復周伯適居士書十九 Fu Zhou Boqiu jushi shu shijiu, GW III, Band 1. S. 279.

179 藥師琉璃光如來本願功德注重刻序 Yaoshi liuli guang rulai benyuan gongde zhuzhong kexu, GW I, Band 3. S. 41,

Bleibe man davon abhängig, würde man lediglich Karma vermehren und unendlich leiden.<sup>180</sup>

Aufrichtigkeit und Gehorsam sind die authentischen, nicht vorgetäuschten psychischen oder spirituellen Zustände, um aus dem normalen Zustand herauszukommen, die Barriere zwischen Himmel oder Amitabha und dem Gewöhnlichen zu überwinden, in der Bewegung des Hineingehens mit dem Erstaunen, außergewöhnlichen, außerordentlichen Erstaunen, mit dem Außergewöhnlichen, Außerordentlichen, in Verbindung zu setzen. Aufrichtigkeit ist auch im Konfuzianismus die Psychische Grundlage für die Vereinigung von Himmel und Mensch.<sup>181</sup> Mit authentischer Aufrichtigkeit und Gehorsam ist eine Rückkehr zu der ursprünglichen Natur möglich. Die Resonanz zwischen Buddha Amitabha und dem Praktizierenden ist zwar der Ausgangspunkt der Rezitationsübung, ihrer kann man jedoch erst durch Aufrichtigkeit und Gehorsam teilhaftig werden. Aufrichtigkeit ist für Yinguang der Weg, sich selbst auf einer tieferen Ebene in aktive Konzentration zu versetzen. Solch eine Haltung hilft dem Geist, sensibel und empfänglich zu sein. Er wird friedlich und konzentriert, sodass er Amitabhas Resonanz erwirken und direkt mit Amitabha in wechselwirksame Beeinflussung treten, Amitabhas Gelöbnis empfangen und die Erscheinung Amitabhas herbeiführen kann.

Wenn Aufrichtigkeit präsent sei, hörten die irdischen Emotionen auf zu entstehen, und die wahre ursprüngliche und heilige Weisheit werde von selbst entdeckt; dann verschwänden Unwissenheit, Faulheit, Verzögerung und Entmutigung und man entwickle die Eigenschaft von Buddha, Dharma und Sangha, man offenbare seine früheren Sünden, berichtige seine Fehler, fördere Verdienste und Tugenden und kehre aus der Verwirrung zu wahrer Erkenntnis zurück.<sup>182</sup>

In Bezug auf Gehorsam schreibt Yinguang folgendes:

“眾生在迷，如生而盲者，迷本有家。若欲歸還，須待人領，方可不致撞牆碰

---

180 复高邵麟居士書二 Fu Gao Shaolin jushi shu er, GW I, Band 1, S. 18–19.

181 《孟子·離婁上》：“誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。”

182 慈悲道場懺法隨聞錄序 Cibe Daochang Chanfa Suiwenlu Xu, GW I, Band 3, S. 73.

壁，墮坑落塹。彼得人領，當須全體依從領者所說，不得稍生違抗。彼若違抗，不但不能到家，或恐喪失身命。”<sup>183</sup>

Alle Wesen seien verloren, genauso als wären sie blind geboren. Obwohl sie verloren seien, hätten sie trotzdem auch ein Zuhause. Wenn sie nach Hause gehen wollten, brauchten sie jemanden, der sie führe, damit sie nicht gegen eine Wand stießen oder in eine Grube fielen. Wenn Sie den Wunsch hätten, geführt zu werden, müssten sie dem Führer gehorchen und sie dürften sich ihm nicht widersetzen. Wenn sie sich widersetzen, könnten Sie nicht nur nicht nach Hause kommen, sondern würden auch ihr Leben verlieren.

In der spirituellen Lehre wird das Gehorsam oft betont. Der Grund dafür besteht darin, dass der Praktizierende mit seiner Verwirrung sich selbst nicht leicht kennen kann, so, wie ein Mensch sich vergeblich an seinen eigenen Haare in die Höhe ziehen würde. Angesichts dieser Schwierigkeit soll der Praktizierende seinem Meister, mit Yinguangs also dem Amitabha gehorchen, weil er, Amitabha, nicht mehr solchen Verwirrungen unterliege und die Lebewesen aus Barmherzigkeit führe. Gehorsam befreit den Praktizierende sozusagen von seiner Verwirrung und macht den Weg frei, mit einer höheren kosmischen Energie in Verbindung zu treten. Der Nachteil liegt jedoch darin, dass der Praktizierende abhängig von einer patriarchischen, spirituellen oder irdischen Autorität wird, statt sich selbst in Frage zu stellen und zu lernen, sich nicht mit seiner eigener Verwirrung zu identifizieren, und die eigene Vernunft weiterzuentwickeln. Gerade darin liegt die Schwäche in der Verwirklichung der Individualisierung in China. Die Masse werden immer dahin ermutigt, sich in abhängigkeit von einer äußeren Autorität zu begeben, statt selbstbestimmt zu entscheiden. Die Rolle des Zweifels, wie sie noch im Chan betont wird, wird hierbei übergangen.

#### **2.4.2 Scham 慚愧 (cankui) und Reue 懺悔 (chanhui)**

Für Yinguang sind Reue und Zuversicht zentrale Themen bei der Selbstkultivierung. Er nannte sich „der sich schämende Mönch“ 常慚愧僧 (Chang cankui seng) und Reue

---

183 復馮不疚居士書 Fu Feng Bujiu jushi shu, GW I, Band 2, S. 62.

spielte für ihn eine wichtige Rolle für die Berichtigung der negativen Karmas und die Verwirklichung der spirituellen Freiheit.

Über eigene Fehler oder Traumata beschämt zu sein, ist im Buddhismus eine treibende Kraft der psychischen Selbstreflexion. Diese Betonung von Scham und Reue hat wahrscheinlich mit Yinguangs Icchantikakomplex zu tun. Die Augenkrankheit war für ihn Ausdruck karmischer Vergeltung, und er akzeptierte sie mit Beschämtheit über seine früheren Missetaten.

In der Theravada-Tradition bietet der Vinaya ein festgelegtes Prozedere für das Erkennen und Bekennen falscher Taten während der Uposatha-Zeremonie, entweder gegenüber anderen Klerikern oder gegenüber der Sangha. Dieses Bekennen ist abhängig vom Grad des Fehlverhaltens und seinem Einfluss auf Einzelne und die Gemeinde. Für diesen Prozess bedarf es innerer Disziplin; er fördert Selbstreflexion, Selbstkritik und Selbstverbesserung. Es ist aber keinem Mönch das Recht gegeben, Fehler von anderen Mönchen anzuprangern. Der Sangha ist nur wie ein Spiegel, der Fehler widerzuspiegeln vermag. Letztendlich beruht der Vinaya auf der Aufrichtigkeit des Mönchs selbst und seiner Bereitschaft zu bereuen.

Im Kontext des chinesischen Mahayana-Buddhismus spielt die Reue-Lehre in der Tiantai-Schule und im Plattform-Sutra jeweils eine große Rolle. Die Tiantai-Tradition bekräftigt die Rolle der Reue im Rahmen der phänomenalen Wirklichkeit 事懺悔 (Shi chanhui); dabei befürwortet sie die Transzendenz der Reue. Dem Plattform-Sutra aber nach führe phänomenale Reue zu Gewissensbissen, Leiden und Verwirrung und werde deshalb als Teil der Illusion entlarvt. Diese Phänomenalität der Reue verhindere die Verwirklichung ihrer Transzendenz. Reue bedeute, ein Leben lang keine Übel hervorzubringen.

Wenn Reue dem Plattform-Sutra nach eigene frühere karmische Verstrickungen einzusehen und dieses Erkennen zu keiner Zeit vom Geist abzuspalten bedeutet, ist es nicht nötig, sie verbal vor Buddha oder dem Sangha zu bekennen. Der Praktizierende muss die phänomenale Reue als Reaktion, Ablenkung und Illusion durchschauen und loslassen. Mit anderen Worten: Verbale Reue ist kontraproduktiv, weil das Ziel das Unterlassen von Übeln ist. Die wahre Natur ist inhärentermaßen frei von Verunreinigungen. Wahre Reue heißt demnach, einen Zustand der Sündenlosigkeit zu

erreichen, nämlich die ursprüngliche Erleuchtung, die ontologisch früher ist als die Produktion der üblen Karmas.<sup>184</sup>

Aus diesem Verständnis kann jedoch ein ethisches Problem erwachsen: Wenn man die Transzendierung prioritär erklärt, treten phänomenale Missetaten aufgrund der karmischen Vergeltungskausalität in den Hintergrund. Eine solche Abwertung der Reue im konventionellen Sinn könnte dann zu einer amoralischen Haltung führen, die eine Abkehr von direkter Auseinandersetzung mit ethischer Verantwortung nach sich ziehen würde.

Die Tendenz dazu wurde von Yinguang häufig kritisiert. Er befürwortet Reue und Scham zwar in einem konventionellen Sinne 事懺悔 (shi chanhui), aber ohne die Ritualisierung der Theravada-Tradition. Laut Yinguang gilt:

“發露懺悔，于淨土法門，最易相應。所謂心淨則佛土淨也。然既知非，又肯發露懺悔，必須改過遷善。若不改過遷善，則所謂懺悔者，仍是空談，不得實益。”<sup>185</sup>

Bereuen/Buße sei für die Reines-Land-Praxis sehr passend, denn wenn der Geist rein sei, werde das Buddha Land rein. Wenn man eigene Fehler kenne und bereit sei zu bereuen, würde man seine Fehler korrigieren und das Gute praktizieren. Wenn man das nicht mache, sei die sogenannte Reue nur leeres Wort und man könne keinen wirklichen Nutzen daraus ziehen.

Die Funktion der Reue für die Transformation der üblen Taten beruht aber weder auf der Kraft der Vergebung durch Amitabha noch auf seiner Barmherzigkeit. Daher liegt sie nicht im eigentlich Mythologischen, Übernatürlichen, sondern sie ist Ausdruck von Selbstdisziplin und meditativer Übung. Bereuen ist individuell und persönlich und hilft dabei, die Karmas zu tilgen. Sie führt zur Aufgabe des Fehlverhaltens (oder der Sünden) und zur Erlangung der Reinheit, zur Reinigung des Geistes. So wird die amoralische Tendenz einer im absoluten Sinne verstandenen Reue vermieden. In Yinguangs Worten: „Wenn der Praktizierende aufrichtig bereut, wird er mit

---

184 Vgl. Hui Neng 六祖法寶壇經 Platform Sutra, CBETA, T2008, 0353629, 0353c16, 0354a09, 0354b12.

185 復鄧伯誠居士書二 Fu Deng Bocheng jushi shu er, GW I, Band 1, S. 14.

Bestimmtheit der Hilfe Amitabhas und der Resonanz teilhaftig.“ Seine Betonung von Scham und Reue ist damit eher eine Befürwortung der Uposatha-Tradition im individuellen Sinne ohne eine bestimmte Zeremonie. Dies hängt mit dem Niedergang des institutionellen Buddhismus zusammen. Man entlastete sich nicht mehr wie im Mittelalter durch die Beichte in der Sangha-Gruppe im Tempel. Sein Ansatz betonte innere Einstellung und Verantwortung für das eigene Handeln. Das war ein wichtiger Beitrag zur Individualisierung und Selbstverantwortung.

## **2.5 Zuversicht, Wunsch und Rezitationsübung**

Die grundlegende Praxis, die Yinguang für den Reines-Land-Buddhismus empfiehlt, besteht darin, Zuversicht auf Amitabhas Gnade und Gelöbnis zu bewahren, aufrichtig die Wiedergeburt im Reinen-Land zu wünschen und die Buddhanamenrezitation zu üben.

### **2.5.1 Zuversicht**

#### **2.5.1.1 Zuversicht, sympathetische Resonanz und Geistreinigung**

Zuversicht wird im besonderen Maße als die Grundlage des Reines-Land-Buddhismus von Yinguang betont. Mit Zuversicht könnten die Übelsten im Reinen Land geboren werden, ohne Zuversicht dagegen könnten selbst diejenigen, die alle buddhistischen Schulen kennen, aber ihre Verwirrung nicht völlig getilgt hätten, nicht darin eingehen.<sup>186</sup> Man kann sozusagen ohne Zuversicht und aufrichtigen Wunsch die wahren Vorteile des Reines-Land-Buddhismus nicht nutzen.

“念佛之法，重在信願。信願真切，雖未能心中清淨，亦得往生。何以故，以心中有佛為能感，故致彌陀能應耳。如江海中水，未能了無動相。但無狂風巨浪，則中天明月，即得了了影現矣。”<sup>187</sup>

Der Schwerpunkt der Buddhanamenrezitationsübung liege in der Zuversicht und dem

---

186 復吳希真居士書二 Fu Wu Xizhen jushi shu er, GW I, Band 1, S.82-83 „淨土法門，唯信為本，信得及，五逆十惡皆能往生。信不及，通宗通教未曾斷惑者，皆無其分。“

187 復黃涵之居士書三 Fu Huang Hanzhi jushi shu san, GW I, Band 2, S. 48.

aufrichtigen Wunsch. Selbst wenn der Geist nicht ganz still sei, könne der Mensch doch im Reinen-Land geboren werden. Warum? Weil er den Buddha im Geist bewahre und den Buddha bewirke und weil Amitabha wirken könne. Es sei wie das Wasser im Fluss und Meer: es könne zwar nicht ganz unbeweglich sein, aber ohne Wind und Wellen könne es den Mond klar widerspiegeln.

Das Bild des Geistes als eines Wassers, das passiv das Mondlicht reflektiert, drückt aus, dass der Geist, der noch nicht gänzlich ruhig ist, doch auf Grund der Zuversicht und des aufrichtigen Wunsches nicht vollends unruhig sein kann. Zuversicht und aufrichtiger Wunsch wecken einen sonst unbekanntem und unbewussten stillen Teil innerhalb des unruhigen Geistes. Der Geist hat seinen Zufluchtsort in ihnen. Darum wird er der Unruhe nie ganz verfallen. In diesem Zustand wird Amitabhas Erscheinung sich im „Wasser“ des Geistes zeigen, wie das Mondlicht, wenn auch nicht ganz deutlich.

### **2.5.1.2 Psychologischer Zusammenhang der emotionalen Faktoren**

Aufrichtigkeit, Respekt, Scham, Reue und Zuversicht sind psychische Haltungen, die im Reines-Land-Buddhismus Yinguangs von eminenter Wichtigkeit sind. Das Verhältnis von Aufrichtigkeit, Beschämtheit (Reue) und Zuversicht hat Yinguang zwar nicht erläutert oder systematisch dargelegt, aber eine inhärente Verknüpfung scheint zwischen ihnen vorhanden. Im Sutra der Beschämtheit 惭愧经 (cankuijing) wird diese psychische Dynamik wie folgt erklärt:

Wenn ein Bhikkhu keine Beschämtheit pflege, werde dadurch seine Suche nach Aufrichtigkeit beeinträchtigt. Dies schade der Zuversicht und mangelhafte Zuversicht schade wiederum den rechten Gedanken. Seien diese beeinträchtigt, erlitten rechte Aufmerksamkeit und Weisheit Schaden. Damit würde den Schutzfunktionen der sechs Sinne, der Sila geschadet: der des Nichtbedauerns, der Erleuchtungsfaktoren der Verzückung, der tiefen inneren Ruhe, der Konzentration und Versenkung, des Erkennens der Wirklichkeit, des Kennens der Wahrheit, der Überdrüssigkeit, der Verlässlichkeit, der Begierdelosigkeit und der Befreiung. Wenn der Befreiung geschadet werde, werde auch dem Nirvana geschadet.

Wenn ein Bhikkhu umgekehrt Scham spüre, würde Aufrichtigkeit, Zuversicht, rechte



Gedanken und Achtsamkeit sowie die rechte Weisheit entwickelt. Analog würden die sechs Sinne, der Sila gestützt und die Befreiung Schritt für Schritt erreicht. Mit der Befreiung erreiche man das Nirvana.<sup>188</sup>

Die Trennung zwischen der irdischen Welt und dem Reinen Land führt leicht zur Überdrüssigkeit an der irdischen Welt und zum Wunsch nach dem Reinen Land. Diese Haltungen sind es, die Yinguang als religiöse Praxis bezeichnet, mit dem Zweck, Unheil abzuwenden und Krisen zu bewältigen. Die Wirkung dieser aufgeführten psychischen Haltungen wird mit einer magnetischen Wirkkraft verglichen, welche den Praktizierende umgibt, ihm sanft den Weg bereitet, Geister und Gottheiten gefügig macht und eine Grundlage für das Empfangen des Segens bildet. Sie sind darin dem Meditationszustand ähnlich. Das höhere Dasein ist immer da und sucht ständig die Praktizierenden. Nur wenn die Praktizierenden emotional aufrichtig, demütig (Beschämtheit und Reue) und zuversichtlich sind, können sie die Gnade empfangen.

Wenn jemand das Reich Buddhas betreten möchte, sollte er seinen Geist reinigen, so dass er leer wird und die verschiedenen Phänomene und das Anhaften hinter sich lässt. Er sollte dafür sorgen, dass sein Geist, egal in welche Richtung er geht, nicht behindert wird. Wenn der Praktizierende in der Lage ist, auf diese Weise sich vorzubereiten, werden sich Mond und Wasser ruhig gegenüberstehen. Wenn man auf diese Weise meditiert, kann man die Grenzenlosigkeit seines ursprünglichen Geistes erfahren, die mit dem Geist aller Buddhas identisch ist.

### **2.5.1.3 Vertrauen und Zweifel**

Zur Rolle des Zweifels, erläutert Yinguang folgendes:

“淨土法門，何善如之。若己智有不了。即當仰信諸佛諸祖誠言，斷不可有一念疑心，疑則與佛相背。臨終定難感通矣。”<sup>189</sup>

„Wie gut ist das Dharmator des Reinen Landes? Wenn man mit dem eigenen Intellekt den Samsara nicht beenden kann, soll man an die Worte Buddhas und der Patriarchen, ohne zu zweifeln, glauben. Zweifel führe von Buddha (Amitabha) weg. Dann kann

---

188 Vgl. Huang 2005.

189 復鄧伯誠居士書一 Fu Deng Bocheng jushi shu yi, GW I, Band 1, S. 13.

man nicht von Resonanz durchdrungen werden.“

Mit anderen Worten, der Reines-Land-Buddhismus ist die für die Massen am besten geeignete Praktik.

“欲說淨土修法，若不略陳諸法仗自力了脫之難，此法仗佛力往生之易，則不是疑法，便是疑自。若有絲毫疑信，則因疑成障。”<sup>190</sup>

Wenn man von der Reines-Land-Praxis rede, ohne die Schwierigkeiten anderer Praktiken, die nur mit der eigenen Kraft Erlösung suchen, und die Leichtigkeit der Reines-Land-Praktik, die mit Amitabhas Gnade die Erlösung erreiche, zu erwähnen, dann bezweifele man entweder Dharma oder sich selbst. Auch wenn man nur den geringsten Zweifel habe, werde sich der Zweifel in ein Hindernis verkehren.

“然此法門如是廣大，而其修法又極簡易。由此之故，非宿有淨土善根者，便難諦信無疑。不但凡夫不信，二乘猶多疑之。不但二乘不信，權位菩薩，猶或疑之。唯大乘深位菩薩，方能徹底了當，諦信無疑。能于此法深生信心，雖是具縛凡夫，其種姓已超二乘之上。”<sup>191</sup>

Der Reines-Land-Buddhismus sei umfangreich, seine Praxis aber sehr einfach. Aus diesem Grunde sei es schwer, ohne zu zweifeln, gläubig zu bleiben, wenn man nicht schon zuvor im Buddhismus verwurzelt gewesen sei. Nicht nur gewöhnliche Laien glaubten nicht, auch die Śrāvakas 聲聞 (Shengwen) und die Pratyeka-Buddhas 緣覺 (Yuanjue) zweifelten an dieser Praxis, und nicht nur diese sondern auch die Anfänger-Bodhisattvas 權位菩薩 (Quanwei pusa) zweifelten. Nur die fortgeschrittenen Bodhisattvas 大乘深位菩薩 (Dacheng shenwei pusa) seien im Stande, zu glauben und völlig zu vertrauen. Wenn man zu dieser Praxis tiefe Zuversicht hege, auch wenn man nur ein gewöhnlicher Mensch sei, stehe die Qualität des eigenen Verstandesvermögens schon über derjenigen der Śrāvakas und Pratyeka-buddhas.<sup>192</sup>

Zu zweifeln impliziert die Beteiligung des Intellekts an der Praxis. Nach Yinguang fördere der Intellekt die Praxis nicht, sondern werde zum Hindernis und stehe damit im

---

190 陳錫周居士書 Yu Chen Xizhou jushi shu, GW I, Band 1. S. 24.

191 與陳錫周居士書 Yu Chen Xizhou jushi shu, GW I, Band 1. S. 24.

192 Ebd., S. 23-24.

Gegensatz zur Zuversicht. Im Brief an Chen Xizhou 陳錫周 erklärt Yinguang die zwei Zweifel am Dharma. Der erste sei der an der Existenz des Reinen Landes:

“謂淨土種種不可思議勝妙莊嚴皆屬寓言，譬喻心法，非有實境。”<sup>193</sup>

Das heißt: Man bezweifele es dadurch, dass man alle möglichen unbegreiflich würdevollen Erscheinungen des Reinen Landes nur für Allegorie und Metapher des Geistes halte. Es ist ein typischer Zweifel in der Perspektive vom Reinen Land des Geistes. Wie schon in 2.3.1 erwähnt, solle Yinguang zufolge der gewöhnliche Geist nicht mit der von Amitabha von Grund auf verkörperten wahren Buddhanatur, nämlich dem Reine Land Sukhavati verwechselt werden.

Der zweite typische Zweifel lautet: Wie kann Amitabha mit einem Körper auf den Ruf aller Lebewesen reagieren? Warum können nicht alle Lebewesen Amitabha sehen? In der „Einführung für Anfänger des Reines-Land-Buddhismus“ zieht Yinguang hierfür das Beispiel von Mond und Wasser (im Vergleich zu 2.5.2 ausführlicher) heran:

“一月麗天，萬川影現，月何容心哉。夫天只一月，而大海大江，大河小溪，悉現全月。即小而一勺一滴水中，無不各現全月。且江河之月，一人看之，則有一月當乎其人。百千萬億人，與百千萬億處看之，則無不各有一月當乎其人。若百千萬億人，各向東西南北而行，則月亦于所行之處，常當其人。相去之處，了無遠近。若百千萬億人，安住不動，則月亦安住不動，常當其人也。唯水清而靜則現，水濁而動則隱。月固無取捨，其不現者，由水昏濁奔騰，無由受其影現耳。眾生之心如水，阿彌陀佛如月。眾生信願具足，至誠感佛，則佛應之，如水清月現也。若心不清淨至誠，與貪嗔癡相應，與佛相背，如水濁而動，月雖不遺照臨，而不能昭彰影現也。月乃世間色法，尚有如此之妙。況阿彌陀佛，煩惱淨盡，福慧具足。心包太虛，量周法界者乎。故華嚴經云，佛身充滿與法界，普現一切群生前。隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。故知遍法界感，遍法界應。佛實未曾起心動念，有來去相。而能令緣熟眾生，見其來此接引以往西方也。”<sup>194</sup>

---

193 Ebd., S. 25.

194 初機淨業指南序 Chuji jingye zhinanxu, GW I, Band 2, S. 40-41.

Wenn der Mond am Himmel erscheine, werde er von allen Flüssen gespiegelt. Wie könne der Mond mit dem (kosmologischen) Geist verglichen werden? Es gebe nur einen Mond am Himmel, aber er werde von allen großen und kleinen Meeren, Strömen, Flüssen und Rinnsalen, daneben sogar kleinen Löffeln oder einem Tröpfchen Wasser gespiegelt. Obendrein scheine er, wenn man ihn im Fluss sehe, unmittelbar vor der Person. Wenn ihn zahllose Menschen an zahllosen Orte erschauten, befinde sich ohne Ausnahme vor jedem Menschen ein (gleicher) Mond, und wenn ein jeder von den zahllosen Menschen sich in östlicher, westlicher oder einer sonstigen Himmelsrichtung bewege, folge der Mond auch seiner Bewegung und erscheine nach wie vor dem Menschen. Die Bewegung mache für das Erscheinen des Mondes keinen Unterschied. Wenn die Menschen still stehen blieben, erscheine auch der Mond vor dem Menschen still. Sofern das Wasser nur klar sei, werde der Mond auch erscheinen, sofern trüb, verborgen bleiben. Er wähle nicht (ob er erscheine oder nicht). Der Grund für die Verborgenheit des Mondes liege darin, dass das Wasser ströme, trüb und deswegen nicht fähig sei, die Erscheinung des Mondes zu spiegeln. Der Geist des Lebewesens sei wie das Wasser, Amitabha wie der Mond. Wenn die Lebewesen Zuversicht und den aufrichtigen Wunsch (nach dem Reinen Land) wahrten und sich mit aller Aufrichtigkeit Buddha (Amitabha) widmeten, werde er reagieren. Dies verhalte sich genauso wie die Erscheinung des Mondes beim klaren und stillen Wasser. Wenn der Geist unklar und nicht aufrichtig sei und mit Begierde, Hass und Unwissenheit in Resonanz bleibe, wendet es sich von Buddha Amitabha ab. Darin gleiche es strömendem Wasser. Obwohl der Mond überall scheine, könne (das Wasser) (den Mond) nicht klar spiegeln. Der Mond sei nur ein Phänomen der irdischen Welt, habe aber eine so wundervolle Funktion. Ganz zu schweigen von Buddha (Amitabha), der völlig von Kummer und Irrtum 煩惱 (fanhuo) befreit sei und vollkommene Glücklichkeit und Weisheit besitze und in dessen Geist das leere All enthalten sei und der überall in allen Dharma-Bereichen sei. Im Hua-Yan-Sutra werde erklärt, dass der Buddha-Kaya alle Dharma-Bereiche durchdringe und vor allen Lebewesen erscheine. Er reagiere allseitig und umfassend aufgrund äußerer Bedingungen 外緣 (wai yuan), aber bleibe trotzdem konstant im Bodhi-Sitz. Deswegen sei bekannt, dass er überall in

allen Dharma-Bereiche wirke und reagiere (eine fortwährende wechselseitige Widerspiegelung). Der Geist von Buddha bewege sich nicht, weise auch keine Erscheinung des Entstehens oder Vergehens auf, aber er könne auf die Lebewesen, deren Bedingungen 緣 (yuan) reif seien, reagieren, und vor ihnen erscheinen und sie ins Reine Land führen.

Mit dem Beispiel von Wasser und Mond versucht Yinguang den Zweifel am Reines-Land-Buddhismus aufzulösen. Man soll in sich selbst unmittelbar diese Wirklichkeit erfahren, ohne Intervention des analytischen Denkens, das mit Yinguangs den Geist (das Wasser) nur trüben wird.

Wir können verstehen, dass das analytische Denken zu Zerrissenheit führt. Im Gegensatz dazu funktioniert die Zuversicht oder das Vertrauen als „Gedanken“ und Illusion tilgend. Der Gedanke beschäftigt sich wegen des Vertrauens nicht mehr mit anderen Menschen und Dingen, er wird nicht mehr von innerem Gerede hypnotisiert und dazu verführt, auf der geistigen, verbalen und körperlichen Ebene zu reagieren. Erst dadurch kann sich die ursprüngliche Natur manifestieren und der Mensch kann sich in ihr verankern.

Es wird eingewandt, dass der wahre Zweifel nicht unbedingt zu Zerrissenheit oder Gleichgültigkeit führen muss. Ein authentischer Zweifel-Zustand kann auch zu Ganzheit führen. Das Vertrauen vor dem Erwachen kann nicht immer authentisch sein, denn es enthält immer auch einen Teil emotionalen Aberglauben. Wenn es sich um Aberglaube handelt, ist es für die Masse erst recht notwendig, sich vernünftig zu entwickeln, um den Zweifel überhaupt kennenzulernen, damit das authentische Glauben erst möglich wird.

#### **2.5.1.4 Der Inhalt der Zuversicht**

Was bedeutet Zuversicht inhaltlich für Yinguang? Worin soll man seine Zuversicht setzen? Oberflächlich betrachtet ist Zuversicht nach Yinguang das Vertrauen darauf, dass das Reine Land im Gegensatz zur irdischen Welt, welche tatsächlich „unaussprechlich leidvoll ist, untrüglich fröhlich und voll unbeschreibbarer Freude

ist“<sup>195</sup> .

Im Brief an Ma Qixi 馬契西 erklärt Yinguang Zuversicht auf zwei Ebenen:

“事持者，信有西方阿彌陀佛……但以決志願求生故，如子憶母，無時暫忘。此未達理性，而但依事修持也。理持者，信西方阿彌陀佛，是我心具，是我心造。……心具即理體，心造即事修……雖悟理而仍不廢事……。”<sup>196</sup>

Die praktische (*shi*) Ebene der Zuversicht bedeute, an Amitabha im Westen (an das Reine Land) zu glauben... und mit festem Entschluss dorthin heimgehen zu wollen, ähnlich wie ein Kind sich an seine Mutter erinnere. Ein Kind werde seine Mutter nämlich in keinem einzigen Moment vergessen. Das sei das Üben (*shi*), bevor man die absolute Wahrheit erreiche. Die Ebene des Wesens (*li*) der Zuversicht bedeute, dass Amitabha dem ursprünglichen Geist angehöre, von dem ursprünglichen Geist entstanden sei... Dem ursprünglichen Geist Angehörende (Amitabha) ist das Wesen / Das Prinzip. Von dem ursprünglichen Geist zu entstehen implizierte das Ausüben / die Angelegenheiten... Obwohl man es verstehe, hebe man die Notwendigkeit zur Ausübung nicht auf.

Yinguangs Auffassung ist einerseits eine Reaktion in der Krise mit verstärkter Überzeugungskraft, um die Kontingenz zu bewältigen und die Gläubigen Sicherheit zu geben, andererseits verbindet er die Zuversicht mit dem Wesen des Geistes, damit seine Auffassung nicht von der authentischen buddhistischen Lehre abwich.

### 2.5.2 Der aufrichtige Wunsch 願 (yuan)

Der Wunsch nach der Geburt ins Reine Land ist, als ob ein Wanderer in weiter Ferne die Heimat vermisst. Amitabha hat in den vorherigen Weltzeitaltern achtundvierzig Gelöbnisse geleistet. Eines davon ist, dass Amitabha selbst nicht ins Nirvana eingehen wird, bevor nicht die Lebewesen, die seinen Namen rezitieren und in sein Reines Land einzugehen wünschen, ins Reine Land geboren werden. Die Praktizierenden sollen den Wunsch haben, im Reinen Land geboren zu werden, um Amitabhas Gelöbnis zu

---

195 復陳錫周居士書 Yu Chen Xizhou jushi shu, GW I, Band I, S. 25.

196 復馬契西居士書 Fu Ma Qixi jushi shu jiu, GW I, Band 2, S. 34.

entsprechen.

“念佛一法，乃仗佛力出三界，生淨土耳。今既不發願，亦豈有信？（有真信者，必有切願）。”<sup>197</sup>

Die Methode der Buddhanamenrezitation beruhe auf Amitabhas Gnade, um die drei Bereichen zu transzendieren und die Wiedergeburt im Reinen Land zu verwirklichen. Wie könne die Zuversicht entstehen, wenn man keinen Wunsch (nach der Wiedergeburt im Reinen Land) hege. (Wer wahre Zuversicht hat, hat mit Sicherheit auch den aufrichtigen Wunsch.)

Die Botschaft, die Yinguang hier vermitteln möchte, scheint zu sein: Die Praktizierenden sind wegen ihrer illusorischen oder irreführenden Ansichten und Gedanken ohne Zuversicht und aufrichtigen Wunsch, von Karmas getrieben und nicht in der Lage, den Einfluss der Transzendenz zu empfangen. Wunsch (und Zuversicht) ist die Leiter, die die Praktizierenden zur Transzendenz führt. Gerade auf dem Totenbett, befreit vom Körper, kann der Geist leichter mit Transzendenz in Verbindung treten. Ohne Wunsch wird man weiter von Karmas getrieben.

Das Wort 願 hat im chinesischen Buddhismus zwei Bedeutungen: Wunsch und Gelöbnis. Man nimmt im Reines-Land-Buddhismus allgemein an: Um Amitabhas Barmherzigkeit oder seiner Resonanz teilhaftig zu werden und ins Reine Land einzugehen, bedürfe man nicht nur des aufrichtigen Wunsches (願) nach der Geburt ins Reine Land, sondern auch des Gelöbnisses (願), ähnlich wie ein Bodhisattva gelobt, alle Lebewesen zu retten. Es sieht aber so aus, dass Yinguang mit dem aufrichtigen Wunsch nicht das Gelöbnis meint – warum?

Im Brief an Zhou Qun-zheng 周群錚 erklärt er:

“學佛必須專以自了為事，然亦須隨分隨力以作功德。若大力量人，方能徹底放下，徹底提起。中下之人，以無一切作為，遂成懶惰懈怠。則自利也不認真，利人全置度外。……利人一事，唯大菩薩方能擔荷。降此誰敢說此大話。中下之人，隨分隨力以行利人之事，乃方可合于修行自利之道。以修行法門，有六

---

197 復濮大凡居士書 Fu Pu Dafan jushi shu, GW I, Band 1, S. 9.

度萬行故。自未度脫，利人仍屬自利。但不可專在外邊事跡上做。其于對治自心之煩惱習氣，置之不講，則由有外形，內功全荒。反因之生我慢，自以功利為德，則所損多矣。”<sup>198</sup>

Man solle seine eigene Befreiung sehr wichtig nehmen, und auch gemäß eigener Fähigkeiten und Pflichten Verdienste und Tugenden sammeln. Die Fähigen könnten alles loslassen und sich konzentrierend praktizieren, aber auch ohne Anhaftung das Praktizieren loslassen und sich um Verdienste und Tugenden kümmern. Ohne Bemühung aber würden die gewöhnlichen Praktizierenden ihre eigenen Übungen aufgeben und träge. Das Praktizieren und Sammeln von Verdiensten und Tugenden solle sich gegenseitig ergänzen und stärken. man solle aber das Gewicht auf sein eigenes Praktizieren legen. Wenn man sich selbst noch nicht aus dem Samsara befreit habe, erwerbe man sich Verdienste auch nur um des eigenen Interesses willen. Man solle nicht wegen eines äußerlichen Impulses die eigene innere Kultivierung und Praxisübung fallenlassen, denn dann würde man wegen Äusserlichkeiten die innere Kultivierung vernachlässigen. Außerdem würden die äußeren Verdienste zu Arroganz führen, sie als Tugend verstanden und so dem Praktizieren schaden.

Yinguangs Betonung individueller Praxis und Befreiung wird im chinesischen Buddhismus eher selten vertreten. Üblicherweise wird die Selbstlosigkeit stark betont. Eine solche Betonung der individuellen Seite klingt nicht nach Mahayana-Buddhismus, sondern mehr nach Theravada. Ob Yinguang stark von der Theravada-Strömung zur Republikzeit beeinflusst war, lässt sich anhand seines Gesamtwerks nicht eindeutig nachweisen. Er betont natürlich auch nicht nur die individuelle Befreiung. Auch die Sammlung von Verdiensten und Tugenden sei durchaus hilfreich bei der Befreiung. Was Yinguang betont, ist der Unterschied zwischen den Fähigkeiten unter den verschiedenen Praktizierenden. Mit einem Blick auf Yinguangs Publikum können wir das besser verstehen. Yinguang schreibt hier nicht für die Eliteschicht, sondern für Laien, die nicht unbedingt viele Kenntnisse über den Buddhismus haben, sondern erschöpft von Kriegen und Katastrophen sind und leiden. In diesem Falle kann man

---

198 復永嘉周群錚居士書 Fu Yongjia Zhou Qunzheng jushi shu, GW I, Band 1, S. 66.



nur auf Grundlage einer entsprechend begrenzten Fähigkeit Verdienste erwerben. Die Verdienste könnten dem Praktizierenden Glück bringen, aber Glück sei unbeständig und nicht unbedingt hilfreich dabei, Einsicht oder individuelle Befreiung zu erlangen. Im Gegenteil sei es möglich, ohne Zuversicht oder richtiges Verstehen des Dharma durch die Verdienste ein großes Ego zu entwickeln und dadurch das weitere Praktizieren behindern.

Um die Befreiung muss man sich selbst bemühen. Buddha kann zwar den Lebewesen den Weg zur Befreiung zeigen, aber sie nicht ins Jenseits tragen. Das Bodhisattva-Ideal birgt gerade im chinesische-buddhistischen Kontext unter der nicht ausreichend aufgeklärte Masse die Gefahr, sich als ein „Bodhisattva“ zu verstehen, die eigene Verantwortung beiseite zu lassen, sich namens Selbstlosigkeit in Bedingtheit und Abhängigkeit zu versklaven.

Neben den unterschiedlichen Befähigungsprofilen seines Auditoriums warnt Yinguang davor, durch Reines-Land-Praxis irdische Wünsche, z. B. das Glück im menschlichen und himmlischen Bereich bzw. eine Mönchswerdung im kommenden Leben erreichen zu wollen. Es ist leicht zu verstehen, dass man keinen Wunsch nach Glück im menschlichem oder himmlischem Bereich hegen sollte, da auch in diesen Bereichen die Gefahr der Degeneration besteht. Aber warum ist der Wunsch, Mönch zu werden, falsch, der doch der Mahayana-Doktrin entsprechen müsste? Hierbei wiederum spielen die illusorischen und irreführenden Ansichten und Gedanken eine wichtige Rolle. Wenn man die Verwirrung noch nicht getilgt habe, sondern nur die Einsicht erlangt und das Gelöbnis abgelegt habe, sei es nicht sicher, ob man nicht doch am Anfang einer neuen Wiedergeburt die richtige Orientierung verlieren werde. Das gelte umso mehr, wenn es mehrere zukünftige Leben betreffe. Ohne die Befreiung vom Samsara erreicht zu haben, seien die Samen der Emotionen noch vorhanden. Wenn man illusorischen Erscheinungen und karmischen Verwicklungen begegne, sei es unvermeidlich, weitere Verwirrungen zu entwickeln. Es gebe ganz wenige Praktizierende, die, nachdem eine Verwirrung aufgetreten sei, sich dieser gleich bewusst würden und den Fehler berichtigen könnten. Die meisten wanderten von Verwirrung zu Verwirrung und könnten sich nicht mehr aus eigener Kraft aus dem Sumpf des Übels befreien, sondern versanken darin für immer. Aus diesem Grunde

lasse Buddha Amitabha die Praktizierenden ins Reine Land eingehen, damit sie dort weiter praktizierten und sich befreien könnten, ohne die Gefahr, auf ein niedrigeres Niveau zurückzufallen. Nachdem man im Reinen Land die Erlösung erlangt habe, kehre man mittels seines eigenen Gelöbnisses und Buddha Amitabhas barmherziger Kraft wieder, um die Lebewesen zu belehren und zu retten. Nur auf diese Weise könne man fortschreiten ohne Rückschritt und den Dharma ohne Verlust erreichen. Deswegen solle man keinen Wunsch nach einem zukünftigen Leben, bzw. einer Mönch-Identität, haben.<sup>199</sup>

In anderen Worten: wenn ein Praktizierender in der buddhistischen Übung engagiert ist, ist es unrealistisch, eine vollständige und perfekte Buddhaschaft in diesem Leben zu erwarten. Auch einen ununterbrochenen Fortschritt im kommenden Leben einzuplanen, ist unrealistisch. Eine anteilige Verwirklichung in gewissen Maßen ist möglich. Der Wunsch, Mönch zu werden, bedeutet Yinguangs Meinung nach eine Ablenkung vom Pfad zur Buddhaschaft, weil nach der Wiedergeburt eine Degeneration möglich bliebe, selbst wenn man Mönch geworden wäre. Obwohl die Geburt im Reinen Land kein endgültiges, sondern nur eine subsidiäres Ziel auf dem Pfad zur Buddhaschaft ist, kann man das endgültige Ziel aus der Situation des Reinen Landes heraus besser und schneller verwirklichen, da die Umgebung, die Abwesenheit von Ablenkung, perfekte Lehrer und andere Voraussetzungen besser für die Verwirklichung der Buddhaschaft geeignet sind. Mönch zu werden, ist für Yinguang eine Form von Anhaften an einem „Ego“, an einer Identifizierung. Wo es Identifizierung gibt, gibt es keine Abgrenzung, keine objektive Beobachtung und Befreiung. Was Yinguang bewegt, ist die Befreiung jedes einzelnen Menschen, die Verwirklichung der Individualisierung anstelle der Befestigung der sogenannten vom Sangha konstituierten buddhistischen Institution. In der alten buddhistischen Tradition muss eine Frau zuerst als Mann, ein Laie als Mönch wiedergeboren werden, um die Befreiung zu erreichen. Gemäß Yinguangs Interpretation ist dies nicht mehr nötig, sodass die Hierarchie zwischen Mönchen und Laien an Bedeutung verliert. Besonders in der Reines-Land-Praxis sind Männer und Frauen, Mönche und Laien gleich. Nur aufgrund der unterschiedlichen Ebenen der

---

199 Vgl. 致阮和卿居士書 Zhi Ruan Heqing jushi shu, GW II, Band 1, S. 103-104.

individuellen Praxis werden sie in unterschiedlichen Stufen im Reinen Land geboren. Es schafft eine Gleichheit in der spirituellen Praxis.

### 2.5.3 Eigene Bemühung 行 (xing): Buddhanamenrezitation

Trotz aller Betonung der emotionalen Elemente und der Gnade von Amitabha hält Yinguang die Einbeziehung einer menschlichen Bemühung in die buddhistische Praxis der Buddhanamenrezitation im Rahmen des Reines-Land-Buddhismus für wichtig.

“人能弘道，非道弘人……人與天地，稱為三才……汝專欲棄人力，而任佛菩薩天地之力，是尚可謂知道者乎。大亂之世，大悲菩薩示現救護，亦救其有緣耳。”<sup>200</sup>

„Der Mensch kann den Dharma verwirklichen, nicht den Dharma den Mensch verwirklichen. Der Mensch wird gemeinsam mit Himmel und Erde als drei Elemente benannt. Möchtest Du die menschliche Bemühung aufgeben und nur auf die Gnade von Buddha und Bodhisattva, Himmel und Erde vertrauen? Und nennst Du Dich selbst einen, der den Dharma kennt? In der chaotischen Welt können die Bodhisattvas auch nur diejenigen retten, die die Befreiung wollen.“

Das heißt: obwohl die Tore zum Nirvana weit stehen, sind sie nicht offen für diejenigen, die nicht eintreten wollen. Da der Reines-Land-Buddhismus auf die Resonanz zwischen Amitabha und dem Praktizierenden beruht, soll, was der Körper macht und was der Geist denkt (oder worauf er Aufmerksamkeit lenkt), mit Buddha Amitabha übereinstimmen.

“既有真信切願，必須至心執持南無阿彌陀佛六字聖號，無論行住坐臥，語默動靜，……總不離此六字洪名。必須令其全心是佛，全佛是心，心佛無二，心佛一如。若能念茲在茲，念極情忘，心空佛現。則于現生之中，便能親證三昧。待至臨終，生上上品，可謂極修持之能事也已。”<sup>201</sup>

Mit der Voraussetzung der Zuversicht und des aufrichtigen Wunsches solle die

---

200 復袁福球居士書 Fu Yuan Fuqiu jushi shu, GW I, Band 1, S. 98.

201 Ebd., S. 52.

Aufmerksamkeit während des Gehens, Stehens, Sitzens, Hinlegens, Sprechens, Schweigens, Sich-Bewegens und Verharrens ... nicht von diesem Buddhanamen abgelenkt werden. Man müsse solchermaßen üben, bis Geist und Buddha (Amitabha) nicht mehr zweierlei, sondern vereinigt seien. Wenn man kontinuierlich die Aufmerksamkeit auf „Amitabha“ gerichtet lasse, werde der Geist leer und Buddha erscheinen. Dann könne man die Versenkung der Buddhanamenrezitation im jetzigen Leben verwirklichen. Auf dem Totenbett gehe man in die höchste Stufe des Reinen Landes ein und ernte die besten Früchte des Praktizierens.

“至於日用之中，所有一絲一毫之善，及誦經禮拜種種善根，皆悉以此功德，迴向往生。如是則一切行門，皆為淨土助行……”<sup>202</sup>

jede kleine Wohltat im Alltag und alle Verdienste durch die Sutra-Rezitation und die Gebete sollten sich auf die Wiedergeburt im Reinen Land beziehen. Weiterhin solle man

“然須發菩提心，誓願度生。所有修持功德，普為四恩三有法界眾生迴向。……既與一切眾生深結法緣，速能成就自己大乘勝行。”<sup>203</sup>

die Bodhicitta haben und das Gelöbnis leisten, alle leidenden Wesen zu befreien und alle Wesen an den Verdiensten teilhaben zu lassen, damit man mit allen Wesen in Verbindung bleibe und die eigene Mahayana-Praxis vervollkommen könne.

Yinguang bemüht sich, in seiner Auffassung, durch menschliche religiöse Aktivitäten, durch ein moralisches Leben und Disziplin die menschliche Bemühung mit der Gnade von Buddha Amitabha zu verbinden. Die „menschliche Bemühung“ ist ein breiter und umfassender Begriff im chinesischen Buddhismus: Meditation, Gelübde ablegen, dem Orden beitreten, studieren, rituell, ethisch leben und so weiter. Der sogenannte einfache Weg ist daher eigentlich gar nicht so einfach.

---

202 Ebd.

203 Ebd.

## 2.6 Das Verhältnis von Zuversicht, aufrichtigem Wunsch und Praktizieren

Kurz gesagt gleicht das Verhältnis zwischen Zuversicht, aufrichtigem Wunsch und Praktizieren nach Yinguangs Auffassung den Beine eines Kochgefäßes, indem jedes von ihnen unerlässlich sei:

“非信不足以啟願，非願不足以導行，非持名妙行，不足以滿所願而證所信。”<sup>204</sup>

Ohne die Zuversicht könne man den aufrichtigen Wunsch nicht hegen, ohne den Wunsch das Praktizieren nicht anleiten. Ohne diese wiederum könne man den aufrichtigen Wunsch nicht erfüllen und die Zuversicht nicht verwirklichen.

Zwei folgende typische Haltungen bezüglich des Verhältnisses von Zuversicht, aufrichtigem Wunsch (信願) und Praktizieren (行) sind noch zu diskutieren.

### 2.6.1 Zuversicht, aufrichtiger Wunsch 信願 (xin yuan) und „einspitzige“ Konzentration 一心不亂 (yixin buluan)

Ob man mit Buddhanamenrezitation das Stadium der „einspitzigen“ Konzentration erreichen muss, um ins Reine Land geboren zu werden, ist eine große Kontroverse im chinesischen Reines-Land-Buddhismus der Republikzeit, z. B. Liege in ihr nach dem Aufsatz des Meister Shoupei 守培 „Mit der einspitzigen Konzentration im Reinen Land geboren werden“<sup>205</sup> das Wichtigste:

“一心念佛，當下即是清靜國土，何必執定再要生信發願也。”<sup>206</sup>

Shoupeis Meinung nach seien Zuversicht und aufrichtiger Wunsch nicht wichtig für die Reines-Land-Praxis. Wenn man mit der einspitzigen Konzentration die Buddhanamenrezitation übe, sei hier und jetzt das Reine Land gegenwärtig. Wozu

---

204 與悟開師書 Yu Wukai shi shu, GW I, Band 1, S. 4.

205 佛光月報 Foguang yuebao, 《一心念佛即得往生論》 „yixin nianfo jide wangsheng lun“, 1923

206 Ebd.

brauche man noch Zuversicht und aufrichtigen Wunsch?

Im Prinzip ist Yinguang nicht gegen die „einspitzige“ Konzentration. Er betont mit der Buddhanamenrezitation lediglich, dass man bis zum Äußersten üben solle, bis man das Stadium der Einheit von Geist und Buddha, nämlich die Rezitation-Versenkung erreicht habe. Er vertritt aber insofern eine zu Shoupei gegensätzliche Meinung, als er Zuversicht und aufrichtigen Wunsch für **den Maßstab** des Reines-Land-Buddhismus hält. Ohne sie könne man nicht mit Amitabha in Wechselwirkung treten.<sup>207</sup>

“世人多多注重一心，不注重信愿，已是失其扼要。而復又生一既未得一心，恐不得往生之疑，則完全與真信切愿相反矣。”<sup>208</sup>

Man achte oft nur die einspitzige Konzentration und vernachlässige Zuversicht und aufrichtigen Wunsch. Damit verlören sie nicht nur den Schwerpunkt der Reines-Land-Praxis, sondern man die einspitzige Konzentration nicht verwirklichen könne, werde man auch zusätzlich Zweifel entwickeln, ob man im Reinen Land geboren werden könne. Dann stehe es genau Zuversicht und aufrichtigem Wunsch entgegen.

Das heißt: ob man im Reinen Land geboren wird, hängt von Zuversicht und aufrichtigen Wunsch ab. (2.5.2). Allein mit der einspitzigen Konzentration kann man nicht ins Reine Land eingehen.

Dafür gebe es zwei Gründe: zunächst ist die einspitzige Konzentration schwer zu erreichen. Es ist für die Praktizierenden möglich, mit der Beschweris des Praktizierens aufzuhören. Man soll deswegen die einspitzige Konzentration nicht als Maßstab für die Wiedergeburt im Reinen Land heranziehen, sonst wird diese Möglichkeit für die **Masse** geschmälert. Außerdem kann man am Ende des Lebens nicht von Amitabhas Kraft gestützt werden, wenn man die Rezitation ohne Zuversicht und aufrichtigen Wunsch übt. Erscheint das Wort „Amitabha“ nicht im Geist, kann man nicht ins Reine Land eingehen und die Gnade von Amitabha nicht verwenden. Ohne Zuversicht und Wunsch kann man wegen der bösen Karmas, die am Ende des

---

207 復濮大凡居士書 Fu Pu Dafan jushi shu GW I, Band 1, S. 9-11.

208 復朱德大居士書（民國二十一年）Fu Zhu De dajushi shu (Republik, Jahr 20.), GW II, Band 1, S. 174.  
Zhu De: damals Vorsitzender der Zentralen Revolutionären Militärkommission der Chinesischen Sowjetrepublik.  
Im gleichen Jahr erklärte er zusammen mit Mao Zedong im April den Krieg mit Japan.

Lebens auftreten, nicht weiterkommen und muss von der Kraft der Karmas vorangetrieben weiter im Samsara wandern.<sup>209</sup>

### 2.6.2 „Mit Karmas im Reinen Land geboren“ 帶業往生 (dai ye wangsheng)

Ende des 19. Jahrhunderts wurde der Reines-Land-Buddhismus wegen seiner scheinbaren abergläubischen Eigenschaft stark von den Intellektuellen kritisiert. Einerseits scheint die Transformation auf dem Totenbett Moral und Disziplin zu negieren. Aufgrund der Sutras werden diejenigen, die „fünf Straftaten“<sup>210</sup> und „zehn Todsünden“<sup>211</sup> begangen haben, nicht im Reinen Land wiedergeboren werden. Von der Gegenseite kommend wurde der chinesische Reines-Land-Buddhismus wegen seiner hierarchischen Vorstellung des Reinen Landes kritisiert. Yang Wenhui meinte im Aufsatz „Das Reine-Land Amitabhas“, dass alle Wesen im Westen Amitabhas Reines-Land genießen sollten und es im Reinen Land keinen hierarchischen Unterschied geben soll. Diese Auffassung etwa von Yang Wenhui ist ähnlich wie christliche und japanische Jodo-Shinsho-Haltung. Im Christentum soll der Gott gerecht sein und es soll keine Hierarchie geben. Im Jodo Shinsho erreichen alle Menschen mit Amittas Hilfe das endgültige Ziel. Dementsprechend solle es im Reinen Land keine Hierarchie geben.

---

209 Vgl. 復濮大凡居士書 Fu Pu Dafan jushi shu, GW I, Band 1, S. 10. “平生絕無信願者，臨終決定難仗佛力。既云善惡具時頓現，且無論阿彌陀佛四字不現者，不得往生。即現，亦不得往生。何以故。以不願生故。以不求佛，因不得蒙佛接引故。華嚴經云，假使惡業有體相者，十方虛空不能容受。古德云，如人負債，強者先牽。心緒多端，重處偏墜。今善惡皆現，由無信願，便不能奈惡業何矣。須知仗自力，則惡業有一絲毫，便不能出離生死，況多乎哉。又無信願，念至一心，無量無邊之中，或可有一二往生。決不可以此為訓，以斷天下後世一切人往生淨土之善根。何以故。以能仗自力，念至業盡情空，證無生忍者，舉世少有一二。倘人各依次行持，置信願而不從事。則芸芸眾生，永居苦海，無由出離，皆此一言為之作俑也。”

210 Die fünf Straftaten, oder die fünf rebellischen Handlungen oder Todsünden: (1) Vätermord; (2) Muttermord; (3) das Töten eines Arhat; (4) Vergießen von Buddhablut; (5) Zerstörung von Brüderlichkeit der Sangha. H. Hguyen. 2015.

211 Die zehn Todsünden: Tötung, Stehlen, sexuelles Fehlverhalten, Lügen, Entzweies Gerede, verbale Grobheit, sinnloses Geschwätz, Neid/Habsucht, schädliche Absicht, irrige Ansichten.

### 2.6.2.1 Fünf Straftaten und zehn Sünden (五逆十惡 wu ni shi e)

Im Brief an Chen Xinru 陳薪儒 erklärte Yinguang:

“四十八愿中，十念稱名，即得往生，唯除五逆，誹謗正法。此約平時說。以五逆罪大，謗法不信，此種罪障，豈泛泛悠悠之修持所能滅乎。觀經五逆十惡，將欲命終，地獄相現，有善知識（此不論僧俗男女，但能教彼念佛者，即名善知識）教以念佛，或止十聲，或不止十聲，直下命終，亦得仗佛慈力，帶業往生。此之十念，比平常之十念，其猛切有天淵相殊之勢，故得往生也。以地獄極苦所逼，其一聞佛名，乃以全副精神為之稱念。除此念外，絕無他念。雖非親證一心不亂，然其心畢竟了無異念。當此之時，絕無有三心二意，疑信相參之心相，故不言及謗法。即平素謗法之人，亦必如墮水火以求救援，何暇生疑起謗耶。往生論謂謗法者，決定不生。以既謗正法，自無正信，何能往生。此極勸人生正信耳。若先層謗法，后知改悔，則得往生。……若謂謗法之人，后縱悔改，亦不得往生，便完全失卻修持準繩。……況佛以一切眾生同具佛性，皆當作佛乎……是知儒佛皆以改過遷善，以期希聖希賢，斷惑證真為事也。世人不善會其意。徒執其文，自生障礙。可不哀哉。”<sup>212</sup>

Die Aussage in den achtundvierzig Gelöbnisse im Sukhavativyuha-sutra (無量壽經 wu liang shou jing), nämlich, dass man mit zehn Rezitation im reinen Land geboren werden könne, außer man habe die fünf Straftaten und den Dharma kritisiert, gilt für den Normalfall. Wie könnte man eine so große Sünde wie die, die fünf Straftaten und Dharma zu kritisieren, mit einer schlampigen, unaufmerksamen Praxis tilgen? Die Aussage im Amitayurdhyana-sutra (觀無量壽經 guan wu liang shou jing), dass, wenn die Erscheinung der Hölle entstehe, aber jemand einen im Sterben Liegenden auf dem Totenbett die Buddhanamenrezitation lehre, dann der Sterbende mit nur zehnmaliger Rezitation – oder sogar weniger als zehnmaliger – Rezitation auf Grund der barmherzigen Gnade von Amitabha, mit Karmas im Reinen Land geboren werden, gilt für die Not einer Ausnahmesituation, in der die zehnmalige Rezitation viel wirksamer und stärker als die normale zehnmalige Rezitation sei, deshalb könne der Sterbende im

---

212 復陳薪儒居士書 Fu Chen Xinru jushi shu, GW III, Band 3, S. 724-725.



Reinen Land geboren werden. Angesichts der furchtbaren Erscheinung der Hölle werde man mit allem geistigen Vermögen Buddhas Namen rezitieren. In dieser intensiven Konzentration seien keine anderen Gedanken oder Ablenkung vorhanden. Obwohl man das Stadium der „einspitzigen Konzentration“ noch nicht erreicht habe, sei der Geist in diesem Zustand nicht zerstreut, oder durchmischt von Zweifel und Kritik am Dharma. Auch wenn man zuvor Dharma kritisiert habe, sei man auf dem Totenbett wie ins Wasser oder Feuer gefallen und rufe dringend nach Hilfe. Der Geist habe weder Zeit noch Raum für Zweifel. In der „Behandlung über die Wiedergeburt im Reinen Land“ von Vasubandhu (往生论 wangsheng lun) stehe: „Wer Dharma kritisiert, wird nicht (im Reinen Land) geboren.“ Damit sei es gemeint, wenn man Dharma kritisiere, habe man keine Zuversicht zum Dharma. Wenn man keine Zuversicht (richtigen Glauben) habe, wie kann man im Reinen Land geboren werden? Diese Aussage sei deswegen nur ein Versuch, die Menschen dazu zu überreden, Zuversicht zu haben. Wenn man zuvor Dharma kritisiert, aber später seinen Fehler korrigiert habe, dann könne man im Reinen Land geboren werden. Wenn man sich von der Krankheit erholt habe, sei man gesund... wenn sie bereute und Fehler korrigiere, aber trotzdem nicht im Reinen Land geboren werden könne, gingen die Richtlinien der Reines-Land-Praxis verloren... Das sei wider den Buddhismus, der die Buddhanatur aller Lebewesen behaupte. Konfuzianismus sowie Buddhismus lehrten, dass man Fehler berichtigen könne und die Heiligen zum Vorbilder nehmen solle, um die Verwirrung zu beenden und die Wahrheit zu verwirklichen. Es sei traurig, wenn die Menschen Worte anhafteten, ohne ihre Bedeutung richtig zu verstehen.

Warum kann die Rezitation auf dem Totenbett auch für die schlimmsten Sünder wirksam sein? Weil sich ihr Geist wegen Zuversicht und Aufrichtigkeit aus Not wunderbar auf Amitabha konzentrieren kann, und zwar mit einer besonderen Intensität, die eine sehr starke Resonanz mit Amitabha auch ohne vorherige Praxis erzeugt. Daher ist die Wiedergeburt mit Karmas der schlimmsten Sünder nicht ein Verrat an der Aussage im Sukhavativyuha-Sutra, sondern im Gegenteil geradezu Ausdruck der Wirklichkeit der sympathetischen Resonanz mit Amitabhas Gnade auf dem Totenbett.

Yinguang selbst hat in seinen frühen Jahren den Buddhismus kritisiert. Durch den Vergleich von Sukhavativyuha-sutra und Amitayurdhyana-sutra und durch die

Betonung von Zuversicht, aufrichtigem Wunsch und starker geistigen Konzentration gibt Yinguang sich selbst und den anderen eine Möglichkeit, im Reinen Land gerettet zu werden.

Zu einem gewissen Maße wird dadurch eine Art der Gleichheit aller Lebewesen zur Verwirklichung ihrer Individualisierung erzeugt. Die geistige Konzentration auf dem Totenbett ist individuell, radikal und direkt. Ein wichtiger Punkt dieser Konzentration besteht darin, dass es nicht von moralischer, intellektueller oder religiöser Bedingung abhängt. Nicht nur Tugendhafte, Intelligente und Fromme sind dazu privilegiert, von Amitabha akzeptiert zu werden, sondern alle, die solche Qualität gerade nicht besitzen, vermeintlich nicht akzeptiert werden sollten, sind dazu befähigt, derartig Mut und Zuversicht zu entwickeln, dass sie vom Amitabha akzeptiert werden.

#### **2.6.2.2 Niedergang des Dharma**

Wie alle Reines-Land-Würdenträger betont Yinguang auch die Auffassung „Niedergang des Dharma“ 末法 (mo fa). Befindet sich der Dharma im Niedergang, ist es schwer, die Befreiung/Erleuchtung durch den Weg der Heiligen zu verwirklichen, denn derer Zeit ist lange vorbei. Außerdem ist die Doktrin umfangreich aber der Verstand/die Fähigkeit der Praktizierenden gering. Beschwert durch karmische Belastung und Mangel an geeigneten Lehrern ist der Praktizierende nicht in der Lage, die Erleuchtung/Befreiung durch eigener Anstrengung zu verwirklichen. Keiner der zahllosen Buddhismus-Praktizierenden erlangt die Erleuchtung.

In diesem Sinn behauptet Yinguang, dass, es einfach gewesen sei, als die Lehre und die Fähigkeit der Menschen im Einklang gestanden hätten, Dharma zu praktizieren und die Befreiung vom Samsara zu erreichen. Stünden Fähigkeiten der Menschen, Lehrinhalte und Zeitumstände in Konflikt zueinander, sei es schwierig zu praktizieren. Im Niedergang des Dharma sei die Reines-Land-Praxis die minimale und zureichende Praxis, die für alle erreichbar sei. Die Kultivierung des Reines-Land-Buddhismus sei dann eine universale Erlösung für die gewöhnlichen Menschen.<sup>213</sup>

---

213 Vgl. 陳錫周居士書 Yu Chen Xizhou jushi shu, GW I, Band 1. S. 23.

### 2.6.2.3 Die vier Länder im Westen

Obwohl die Reines-Land-Praxis Yinguang nach die „minimale und zureichende“ Praxis für die gewöhnlichen Menschen ist, übergeht Yinguang die menschliche Bemühung nicht. Auch für eine minimale Praxis muss man lange praktizieren, um Gnade zu empfangen.

Im Gegensatz dazu überbetont die Aussage „mit Karmas im Reinen Land geboren werden“ möglicherweise, dass wiedergeburt im Reinen Land von Moral und Praxisübung unabhängig sei.

Obwohl die Niedrigsten der Niedrigen die Wiedergeburt im Reinen Land erreichen könnten und darin eine Garantie dafür läge, dass alle Wesen durch Amitabhas Resonanz aufgenommen werden, habe man gemäß Yinguang doch reichlich Gelegenheit, durch eigene Praxisübung im jetzigen Leben die Wiedergeburt im Reinen Land in einer höheren Stufe zu erreichen. Das beeinflusst die Länge der Praxis im Reinen Land, um die Buddhaschaft zu erreichen. Da das Mitgefühl für andere leidenden Wesen und das Gelöbnis, sie zu befreien, die wichtigste Motivation für Praxis und Verwirklichung des Pfades sind, ist es sinnvoll, schon im jetzigen Leben so weit wie möglich zu üben, um die Dauer der Praxis im Reinen Land zu verkürzen, damit man die Erleuchtung schneller erreicht und zurück auf die irdische Welt kommen kann, um andere Wesen zu retten.

Aus diesem Grund widerstreitet Yinguang dem Konzept, dass man mit Karmas direkt zum Reinen Land der wahren Frucht ohne Hindernis 實報無障礙土 (shibao wu zhang-ai tu) vordringe. Diejenigen, die ihre Karmas noch nicht getilgt hätten, würden in demjenigen Reinen Land geboren werden, in dem Erleuchtete mit Unaufgeklärten zusammen lebten 凡聖同居土 (fan sheng tongju tu). In diesem Land seien Kummer und Irrtum 煩惱 noch nicht getilgt, aber sie hätten keine Kraft mehr (den Geist zu verwirren). Wenn man in diesen Ländern die Verwirrung der Ansichten und Gedanken 見思惑 (jian si huo) getilgt haben würde, aber die restliche Unwissenheit nicht bereinigt hätte, würde man in das Reine Land gehen, wo man „mit geschicktem Mittel die resten Karmas“ tilgen könne 方便有餘土 (fangbian youyu tu). Erst danach gelange man ins Reinen Land der wahren Frucht ohne Hindernis und weiterhin in die Ländern

des ewigen ruhigen Lichts 常寂光土 (chang ji guang tu).<sup>214</sup>

Interessant sind Yinguangs Überlegungen zu einem hierarchisch gegliederten Reinen Land, d.h. einem solchen Jenseits, in dem es Abstufungen gibt: Diejenigen, die Amitabha vertrauen und seinen Name in unbedingter Haltung angerufen haben, werden mit Gewissheit dort wiedergeboren. Jene aber, die darüber hinaus fleißig geübt und ihre karmische Situation entsprechend gestalten haben, stehen auch in diesem Jenseits auf einer höheren Stufe als andere. Diese Theorie wird entfaltet, um angesichts des Amitabha-Gelöbnisses die karmische Vergeltungskausalität nicht opfern zu müssen, wie es seine Kontrahenten getan hätten. Gnade und Selbstkultivierung sollen nach Yinguang einander nicht ausschließen. Diese Überlegungen sind auch für die Begründung der Ethik wichtig, die im Kapitel 4 erarbeitet werden wird. Gerade in der Praxis sieht man die einschlägigen Probleme der chinesischen Kultur, nämlich: den Widerspruch zwischen tief verwurzelter Hierarchie und Autoritätsgehörigkeit einerseits und Demokratie und Individualisierung andererseits. Yinguangs Auffassung des Reines-Land-Buddhismus erfordert ein starkes spirituelles Autoritätszentrum: Amitabha, ein spirituelles Objekt für die Projektion der spirituellen Abhängigkeit vom Praktizierenden, um in der hierarchischen Ungleichheit die Gleichheit, dass jeder ein Buddha werden kann, zu verwirklichen. Yinguang strebte nach einem Gleichgewicht zwischen Orthodoxie und Demokratie, indem er, um die Orthodoxie des Buddhismus zu gewährleisten, darauf bestand, dass es zum einen keinen Unterschied zwischen Geist, Amitabha und allen Wesen gebe, zum anderen durch die Lehre „mit Karmas im Reinen Land geboren werden“ die Möglichkeit einräumt, alle Art von Gläubigen zum Reines-Land-Buddhismus zuzulassen. Hierin wird die Offenheit des Reines-Land-Buddhismus offenbar. Durch das Üben von Zuversicht, aufrichtigem Wunsch und Konzentration wird das Ideal „jeder kann ein Buddha werden“ von einer abstrakten zu realen Möglichkeit. Einspitzige Konzentration ist das Ziel der kontinuierlichen Bemühungen der Praktizierenden, die über die Stufe der Wiedergeburt im Reinen Land entscheidet und die Geschwindigkeit der Rückkehr in die Welt, um alle Wesen zu retten, bestimmt.

---

214 復馬契西居士書九 Fu Ma Qixi jushi shu jiu, GW I, Band 2, S. 34.

Zusammenfassend entwickelt Yinguang angesichts persönlicher Krisen und historischer Katastrophen seine Auffassung des Reines-Land-Buddhismus, um die individuellen und kollektiven Widrigkeit zu bewältigen. Bei der sympathischen Resonanz wird die Funktion des Himmels durch Amitabha und das Reine Land ersetzt. Soziologisch betrachtet ist diese Ersetzung als zwar äußerlich hierarchisch zu deuten, aber als implizite insofern demokratischer, als zum einen Amitabha letztendlich keine Machtfigur, sondern die Buddhanatur repräsentiert und es zum anderen für die Resonanz mit Amitabha / mit der Buddhanatur nicht unbedingt ein institutioneller Buddhismus notwendig ist. Eine spirituelle hierarchische Struktur zwischen Sangha und Laien wandelt sich zu einer eher demokratischer Struktur, die auf der individuellen spirituellen Entwicklung ihrer Teile beruht, wohingegen das Reine Land wiederum nicht ohne Hierarchie sein wird.

Yinguang betont die emotionalen Elemente in dem Reines-Land-Glauben stark. Die Bewusstseinskonzentration, die wichtig für die buddhistische Praxis ist, ist ihm zwar auch wichtig, steht aber nicht im Mittelpunkt seiner Auffassung. Die emotionalen Elemente und Amitabhas Gnade dienen dazu, die in der Transzendenz liegende unvertraute Welt in der vertrauten Welt erscheinen zu lassen, um die Unsicherheit der Masse zu reduzieren. Der Verzicht auf Ratio ist aufgrund des begrenzten Verstandesvermögens der Masse kein Fehler, sondern mit Yinguang Notwendigkeit, um die gewöhnlichen Menschen überhaupt in die Reines-Land-Praxis einführen zu können. Jedoch kann seine Überbetonung der Zuversicht zu blindem Aberglaube der gewöhnlichen Menschen führen.

## Teil 2 Kritik an elitären Religionen

### 3 Kritik an verschiedenen Chan-Praktiken

Bis zur Song-Zeit bildeten sich durch die Kontroverse zwischen Linji und Caodong die buddhistischen Schulen in Süd- und Nordchina mit ihren Konzepten der plötzlichen bzw. der allmählichen Einsicht aus. Im Vergleich zur Betonung des Koans in der Linji-Schule scheint die Caodong-Methode mehr eine klassische buddhistische Meditation zu bevorzugen. Hier erlangt man die Einsicht – bei der auch die verborgene Buddhanatur erscheint –, indem man während der Meditation Achtsamkeit entwickelt, ohne dass die Buddhanatur jedoch übermäßig betont würde.

Parallel zu diesem Widerstreit innerhalb des Chan-Buddhismus fließen Chan- und Reines-Land-Buddhismus wegen ihrer (im Vergleich zu anderen Schulen mit ihren kanonischen Studien) relativ meditationspraktischen Orientierung auf individuelle Erlösung allmählich zusammen. Während der Song-Dynastie hieß Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975) Chan und Reines-Land nebeneinander praktizieren. Seitdem ist die Kombination von Chan- und Reines-Land-Praktiken in China allmählich allgemeine Praxis geworden, die wegen ihrer Zugänglichkeit auch bei Laien bis heute ein beherrschendes Echo fand.

Trotz ihrer augenfällig praktischen Ausrichtung versäume diese synkretistische Form zweier Schulen, bemerken kritische Stimmen wie Welch, die doktrinäre/theoretische Kreativität und Verfeinerung des Buddhismus (seit der Tang-Zeit) wieder vertiefe und verfeinere. Insbesondere für Welch habe der chinesische Buddhismus einen unaufhörlichen intellektuellen Niedergang genommen, von dem er sich niemals wieder erholt habe.<sup>215</sup>

Zwar bedeutet die Verfeinerung der chinesischen buddhistischen Philosophie einen sich stets verfeinernden geistigen Differenzierungsprozess und in diesem Sinne mag Welch durchaus Recht zu geben sein, er übersieht dabei aber, dass der Buddhismus sich während der Säkularisierung der chinesischen Religionen seit Song- und Ming-Dynastie zunehmend von der gesellschaftlichen Elite auf die Masse verlagert hat. Für

---

215 Vgl. Welch 1968, S. 262.

die Massen jedoch spielt die Kreativität zwar auch eine wesentliche Rolle, aber mehr in die andere Richtung: angesichts des Verstandesvermögens der gewöhnlichen Menschen die Doktrin so einfach wie möglich zu vermitteln. Die Ausrichtung auf eine alltagstaugliche Praxis aber bringt notwendig eine Verflachung der Doktrinen mit sich. Gleichzeitig sind im selben Prozess auch die Nachteile des elitären Buddhismus stärker in den Vordergrund getreten. Wegen des hohen Anspruchs des Chan-Buddhismus an das Verstandesvermögen der Schüler gilt er als für die meisten Laien nicht geeignet. Missbrauch des Koans und des Begriffs der Buddhanatur sowie Einführung der plötzlichen Erleuchtung durch die Chan-Ideologie unter dem Einfluss des Neokonfuzianismus, während die Grundlagen der buddhistischen Praxis aus den Augen verloren wurden, führten zu einer sich verstärkenden amoralischen Tendenz innerhalb des Buddhismus.

Wie manifestierte sich diese Tendenz zur Zeit der Republik in Yinguangs Reines-Land-Buddhismus? Welche Auseinandersetzung musste Yinguang mit den unterschiedlichen Schulen des Chan-Buddhismus führen? Welche Anstrengungen unternahm er, um die Säkularisierung des Reines-Land-Buddhismus voranzutreiben? Diese Fragen stehen im Mittelpunkt des folgenden Kapitels.

## **3.1 Kritik am Koan-Chan**

### **3.1.1 Das plötzliche und das allmähliche Einsicht-Erlangen**

In der Wichtigkeit des Koans zum Erlangen der Einsicht liegt eine Besonderheit des Chan-Buddhismus. Darüber, wie ein Koan wirkt, gibt es verschiedene Meinungen. Heine<sup>216</sup> meint, dass das Koan eine Spannung oder einen Konflikt zwischen zwei Ebenen des Bewusstseins erzeuge, nämlich zwischen der logischen und der unlogischen, der diskursiv-analytischen und der intuitiven, der bewussten und der unbewussten Ebene. Diese Spannung habe zunächst eine Absperrung gegenüber dem Verständnis und zuletzt einen plötzlichen Durchbruch zur Einsicht zur Folge. Die

---

216 Vgl. Heine 1991, S. 217.

Praktizierenden jedoch, die sich mit Koans beschäftigen, halten diese Meinung für falsch, denn alles Reden über inhärente Erleuchtung seien so lange nur leere Worte, bis im erschütternden Durchbruchereignis die eigene erleuchtete Buddhanatur erkannt worden sei.

Yinguang sieht als Unterscheidungsmoment zwischen in die Chan-Praxis Erfahrenen und Unerfahrenen das plötzliche und das allmähliche Einsicht-Erlangen, deren Letzteres in Gestalt der kontinuierlichen Koan-Übung von den meisten Praktizierenden angestrebt wird.

In seinem Brief an Lin Zhifen 林枝芬 schrieb Yinguang:

“禪宗一法……令人先悟此體，然後起彼修因證果，超凡入聖，即眾生而成佛道之事。但其酬機之語……欲令人參而自得……若會得，固屬大幸。若會不得，但當將此一句話，當做本命元辰，廢寢忘餐，終日竟夕，如一人與萬人敵，不敢稍有間斷放縱。一年不悟兩年參，十年不悟二十年參，一生不悟，即生生參。果真拌此身心參者，決無不悟之理。既悟之後，乃名悟道。”<sup>217</sup>

„Die Methode von Chan besteht darin…, das Wesen zuerst einzusehen und danach aufgrund der karmischen Vergeltungskausalität zu praktizieren, das Irdische zu überschreiten und in die Welt der Heiligen einzutreten. Das geschickte Mittel (Koan) … ist dazu geeignet, die Einsicht mit eigener Bemühung zu erlangen… Wenn man die Einsicht erlangen kann, stellt das den Idealfall dar. Gelingt dies nicht, so soll man das Koan wie die zentrale Aufgabe des Lebens stets im Geist bewahren. Man widmet sich dem Koan Tag und Nacht mit Kontinuität und Ernsthaftigkeit, vernachlässigt den Schlaf und vergißt das Essen, wie jemand, der mit Zehntausenden kämpft. Keine Unterbrechung und kein Nachlassen in der Wachsamkeit sind gestattet. Wenn man nach einem Jahr die Wahrheit nicht erkannt hat, arbeitet man zwei Jahre. Wenn nach zehn Jahren die Wahrheit noch nicht erkannt wird, übt man zwanzig Jahre. Und wenn es in diesem Leben unmöglich ist, die Wahrheit zu erkennen, dann arbeitet man in den nachfolgenden Leben weiter am Koan. Wenn man mit Leib und Herz auf diese Weise am Koan arbeitet, gibt es keinen Grund, warum man das Wesen nicht

---

217 與秦順林枝芬居士書二 Yu taishun Lin Zhifen jushi shu er, GW I, Band 1, S. 35–36.



erkennen sollte. Nach dem Erkennen [des Wesens] bedeutet es das ‚Einsicht-Erlangen‘.“

Diese Darstellung Yinguangs soll die Funktion von Koans erläutern. Für die Nicht-Erleuchteten ist demnach das jeweilige Koan ein spezifisches Objekt 所緣 (suoyuan, Skt. Aalambana) für die Aufmerksamkeitsübung. Es gleicht aber nicht der Atmung oder körperlichen Empfindungen, sondern es ist ein im Geist zu bewahrendes unlogisches oder paradoxes Koan, das man mit dem Intellekt nicht lösen kann. Seine Funktion ist in diesem Sinne nicht Heines Spannung oder Konflikt zwischen verschiedenen Ebenen des Bewusstseins, sondern besteht darin, die Aufmerksamkeit so kontinuierlich wie möglich auf dieses Koan gerichtet zu halten, bis sich Bedeutung oder Unsinn des Koans dem Praktizierenden offenbart. Darin liegt dann die Einsicht. Yinguang führt allerdings nicht aus, wie Ratio, Intellekt und Bewusstsein sich in diesem Prozess verhalten.

### **3.1.2 Der Unterschied zwischen den Zuständen vor und nach dem Einsicht-Erlangen**

Der zentrale Unterschied zwischen dem Zustand vor und dem nach dem Erlangen der Einsicht liegt nach Yinguangs Auffassung in der Behandlung der gedanklichen Erscheinungen:

“未悟無生者，境未至而將迎，境現前而攀攬，境已過而憶念……悟無生者，境雖生滅，心無生滅，猶如明鏡，來無所粘，去無蹤跡……。然雖于境無心……凡世間綱常倫理，與夫上宏下化之事，必須一一認真實行……切莫認作于境無心，便于修持自利利他上宏下化之事，悉皆廢弛，則是深著空魔，墮于頑空，由茲撥無因果，肆意冥行……。”<sup>218</sup>

Bei denjenigen Praktizierenden, die das Nicht-Entstehen noch nicht eingesehen hätten, gehe der Geist den Erscheinungen entgegen, und wenn diese noch nicht angekommen seien, klammerten sie sich an sie, wenn sie gegenwärtig seien, und dächte an sie,

---

218 復袁福球居士書 Fu Yuan Fuqiu jushi shu GW I, Band 1, S. 97.

nachdem sie bereits vergangen seien. Bei denjenigen hingegen, die das Nicht-Entstehen schon eingesehen hätten, reagiere der Geist nicht mehr auf die äußeren unbeständigen Erscheinungen und bleibe wie ein Spiegel ohne Anklammern und Anhaften am Entstehen und Vergehen der Erscheinungen... Aber obwohl ihr Geist nicht auf die Erscheinungen reagiere, ... würden diese Praktizierenden die weltliche Ethik, die Verbreitung des Dharma und die Erziehung der Lebewesen mit aller Kraft in die Tat umsetzen. Man solle also nicht denken, dass sie, weil sie nicht auf die Erscheinungen reagierten, jene Taten, die für sie selbst und die anderen gut seien, unterlassen würden. Und wenn sie alle guten Taten aufgegeben hätten, sei das ein Zeichen dafür, dass sie von der dämonischen Einsicht der Leerheit besessen und darin versunken seien, sodass sie die karmische Vergeltungskausalität verneinten und sich willkürlich blind verhielten.

In Yinguangs Perspektive besteht der wichtigste Unterschied also in der Praxis. Die Beurteilung, ob man die Einsicht wirklich erlangt hat, richtet sich danach, ob man sich der Wirklichkeit entsprechend verhält. Nachdem man die Einsicht erlangt hat, praktiziert man, ohne zu zweifeln, weiter – es schließt sich dann die autonome Ethik und Praxis an. Mit dieser Äußerung kritisiert Yinguang den Missbrauch der Koans zur schleichenden Vernachlässigung von Ethik und weiterer Praxis.

### **3.1.3 Der Unterschied zwischen dem Verwirklichen des Pfades und dem Erlangen der Einsicht**

Wenn das Koan nur ein Objekt für die Aufmerksamkeitsübung wäre, dann wäre seine Praxis nur eine andere Form der Aufmerksamkeitpraxis. Aber können Ratio und Intellekt die Wirklichkeit abbilden, erkennen oder verstehen? Zu verstehen ist sie nämlich letztendlich nur im Sinne einer psychischen Explosion mit Eingang in das transzendente Bewusstsein, was zur Erschöpfung des Egos führt und zu einer dynamischen und dramatischen Einsicht in die Einheit von Selbst und Wirklichkeit, von Mensch und Natur, von Subjekt und Objekt. In diesem Sinne wird die Transformation durch die Enteignung des Egos, die Aufgabe der Illusion und die

Erlangung der fundamentalen eigenen Natur – des „ursprünglichen Gesichts“ usw. – erfüllt.<sup>219</sup> Aber ebendabei tun sich einige wichtige Fragen und Probleme auf: Ist das Einsicht-Erlangen bzw. die Transformation des Bewusstseins dasselbe wie die Verwirklichung des Pfades? Wie verhält man sich, nach dem man die Einsicht erlangt hat? Und bedeutet das Einsicht-Erlangen, dass man dann fertig ist mit dem buddhistischen Praktizieren?

Yinguang verneint die Möglichkeit nicht, dass man durch die Koan-Übung die Wirklichkeit erkennen könne. Aber die Wirklichkeit zu erkennen bedeutet für ihn nicht, zugleich bereits den Pfad verwirklicht zu haben. Vielmehr bedeute das (plötzliche) Einsicht-Erlangen nur für die wenigen Bodhisattvas unter den Übenden zugleich auch die Befreiung von Samsara. Für die meisten gewöhnlichen Praktizierenden hingegen gebe es ein Unterschied zwischen „Verwirklichen des Pfades“ und „Einsicht-Erlangen“.<sup>220</sup>

“以雖得開悟，而歷劫以來之煩惱習氣，須以種種方便對治，令其淨盡無餘，則可了生脫死，超凡入聖。倘煩惱已斷若干，猶有絲毫未盡，則生死依舊莫出。若只當做識得自心就是道，此外便無所修持，則其誤非小。以識得，而無煩惱可得，則可謂得道，此人已將生死根本斬斷，故能了生脫死。若識得，而煩惱未斷，何能了生脫死耶。此人雖比不識得者高超，然生死不了，再一受生，或反迷昧，則可怕之至，此謂真開悟者。其以誤為悟者，更不須說矣。”<sup>221</sup>

„Auch wenn man die Einsicht in die Wirklichkeit erlangt habe, müsse man den Kummer 煩惱 (fannaο) und die Gewohnheiten 習氣 (xiqu), die man in anfangsloser Vergangenheit gesammelt habe, mit verschiedenen Upaya 方便 (fangbian, geschickten Mitteln) behandeln, um sie vollkommen zu tilgen – erst dann könne man das Samsara beenden, das Gewöhnliche überschreiten und heilig werden. Wenn der Kummer nur teilweise abgeschnitten werde und auch nur eine winzige Kleinigkeit davon übrig bleibe, dann könne man noch nicht vom Samsara befreit werden. Es sei kein geringes

---

219 Vgl. Heine 1991, S. 212.

220 致阮和卿居士書 Zhi Ruan Heqing jushi shu, GW II, Band 1, S. 103.

221 Ebd.

Missverständnis, wenn das Erkennen des eigenen Geistes mit dem Verwirklichen des Pfades verwechselt werde, sodass man annehme, es wäre außer diesem Erkennen kein weiteres Praktizieren nötig. Wenn aber die wahre Natur erkannt werde und kein Kummer mehr vorhanden sei, dann könne das Verwirklichen des Pfades damit einhergehen, weil die Wurzeln des Samsara dann vollkommen abgeschnitten seien und man vom Leben und Sterben befreit sei. Es folge die rhetorische Frage, wie man vom Samsara befreit sein könne, wenn man zwar die wahre Natur kenne, aber den Kummer noch nicht getilgt habe. Obwohl die Situation bei solchen Menschen immerhin besser sei als bei denjenigen, die die wahre Natur noch nicht kennen, hätten sie das Leben und Sterben noch nicht beendet. Und wenn sie dann wiedergeboren würden, sei es schrecklich für sie, wieder verwirrt im Samsara umherzuirren.

Obwohl der Praktizierende einen klaren Blick auf die autarke, ewige Buddhanatur wirft und scheinbar von den niedrigeren Ebenen der körperlichen und geistigen Verwirrung befreit ist, existieren diese niedrigeren Ebenen von Körper und Geist mit ihren Bedürfnissen weiter. Ein Blick auf ein höheres Reich bedeutet nicht, dass die niedrigeren Ebenen nicht mehr existieren. Es besteht dann die Gefahr, nach dem Einsicht-Erlangen die niedrigeren Ebenen zu ignorieren oder geringzuschätzen, weil sie vermutlich nicht mehr nötig sind. Sie sind jedoch notwendige Werkzeuge zur weiteren Kultivierung und Befreiung und ihr Ignorieren verhindert eine Verwirklichung der Buddhanatur oder des Pfades.

### **3.1.4 Kritik an der wörtlichen Interpretation der Koans und am „exzentrischen Chan“**

Chan wird oft als eine „spezielle Übertragung außerhalb der Schrift“ bezeichnet. Beim Ausreizen der Grenzen der Sprache führt das Koan zu einer Verunmöglichung des logischen Schlussfolgerns und hebelt den Intellekt aus. Dadurch fördert es eine ontologische Non-Dualität entsprechend der Mahayana-Doktrin des Sunyata. Aber wie soll man die Koans weiter überliefern? Die „diskursive Situation“ oder der dialogische Kontext eines Koans geht in der Überlieferung meistens verloren. Dementsprechend gibt es zwei Hauptmeinungen über Koan-Funktionen. Gemäß der ersten wachse die

Wahrscheinlichkeit, Koans misszuverstehen, wenn der kulturelle Hintergrund verändert sei. Man solle die Koans deshalb gar nicht interpretieren. Nach der zweiten seien die Koans immer gegenwärtig. Deshalb solle man sich mit ihnen beschäftigen – aber auch nach dieser wohnwollenderen Meinung sie nicht unbedingt interpretieren. Diese konfligierenden Ansichten bringen ständig neue Kommentare hervor, um die Rätsel des Koans besser zu verstehen. Die Koan-Praxis wurde dabei sukzessive ritualisiert und systematisiert – und häufig wurden Koans auch wörtlich interpretiert.

Auf der anderen Seite führt der plötzliche Zugang des Koan zur absoluten Wahrheit auch zu einer Vernachlässigung der Tat (Karma). Linji verwirft jede Praxis, was zu der Vermehrung des Karma führt. Diese Haltung mag wohl auf der konventionellen Ebene die karmische Vergeltungskausalität oder das sogenannte *pratityasamutpada* (die abhängige Entstehung) missachten. Oft, auch zu Yinguangs Zeit, wird behauptet, dass es in Bodhidharmas Lehre kein Wort (kanonische Belehrung) gebe und man sich deshalb, um die wahre Natur zu erkennen, allein auf das „Huatou“ (Koan) konzentrieren müsse, statt die buddhistischen Klassiker zu studieren. Wenn der Mensch seine Natur kenne, sei er bereits Buddha, und wenn er Buddha sei, dann sei alles leer. Es gebe dann weder Ursache noch Wirkung – ebensowenig wie Übung oder ein Verwirklichen des Pfades. Dies sei der „Dharma des Nicht-Entstehens“ und die wirkliche Befreiung. Diejenigen aber, welche vegetarisch äßen und jeden Tag Amitabhas Namen rezitierten, das „Böse“ berichtigten und das „Gute“ kultivierten sowie die karmische Vergeltungskausalität berücksichtigten, stünden demzufolge nicht in ihrer wahren Natur. Sie haften nur an den Erscheinungen des Dharma an und wollten sie nicht verlassen. Die karmische Vergeltungskausalität und die Praxis sind nach dieser Auffassung nur ein „gelbes Baumblatt“, um „das Weinen des Kleinkindes“ zu stillen. Diese „Weisen“ sehen für Buddha insofern gar keine Möglichkeit zur Existenz und erst recht nicht für die Kausalität und Kultivierung: Werde erkannt, dass man selbst Buddha sei, so seien alle Taten, die gegen die Silas gerichtet sind, nur Dharma – und gerade in diesem Bereich befinde sich auch das Reine Land. Deshalb behaupten jene mit einer solchen Haltung, dass sie „Mahayana“ üben würden und erwacht seien: „Ich bin der Buddha, wozu Amitabhas Name rezitieren?“ „Der Kummer ist Bodhi, warum sollte man den Kummer

beenden?“ „Gier, Hass und Unwissenheit sind genau Sila, Samadhi und Prajna, aus welchen Gründen sollten Gier, Hass und Unwissenheit überwunden werden?“<sup>222</sup> Sie versuchen, die zwei Ebenen der Wirklichkeit, die absolute und die relative, mit der Identifikation von Samsara und Nirvana, von Leidenschaften und Erwachen, zu vereinigen. Für die gewöhnlichen Menschen im Alltag ist aber Samsara nicht Nirvana, und Leidenschaften sind nicht das Erwachen.

Bezüglich der oben geschilderten Auffassung zur „spezifischen Überlieferung außerhalb der Schrift“ widerlegt Yinguang, dass Bodhidharmas Aussage nur darauf abziele, die kanonische Lehre nicht wortwörtlich zu interpretieren. Auf der absoluten Ebene würden Wort und Sprache auch zur ursprünglichen Natur gehören und seien damit auch eine Erscheinung der Befreiung 解脫相 (jietuo xiang). Und umgekehrt: Auch wenn man die ganze Zeit Amitabhas Namen rezitiere und die Lehre praktiziere, sei das Ergebnis am Ende keine Erscheinung von Worten. Sämtliche buddhistische Heilige und tugendhafte Menschen kennen den (buddhistischen) Grundsatz, dass kein Wort existiere – sie rezitieren aber dennoch ihr Leben lang Buddhas Namen und die Sutras. Yinguang warnt: Wenn die intelligenten Praktizierenden die Leerheit verstehen, bilden sie sich damit weiter. Wenn aber die weniger intelligenten Praktizierenden von der Leerheit hören, dann geben sie ihre Praxis auf. „Nichts existiert“ bedeutet aber nicht etwa, dass man alles aufgeben sollte. Denn wenn alle Sutras und Praktiken nur das „gelbe Baumblatt“ wären, dann hätten ja alle Weisen – z.B. 大迦葉 Mahakasyapa, 阿難 Ananda, 馬鳴 Asvaghosa, 龍樹 Nagarjuna, 永明 Yong-ming u.a. – nur mit dem „gelben Baumblatt“ gespielt.<sup>223</sup>

Das heißt: Man soll bei der Existenz 有 anfangen, um eine Leerheit zu erkennen, die nicht bedeutet, dass es nichts gäbe und deshalb Disziplin und Praxis zu verneinen

---

222 與泰順林枝芬居士書二 Yu Taishun Lin Zhifen jushi shu er GW I, Band 1, S. 34–35.

223 Ebd., S. 35. “達摩西來，不立文字者，欲人徹證本體，不以徒誦語言為事。若契本體，則文字即是本體，即解脫相。終日讀誦，依教修行，畢竟無文字相可得。如……等諸大老，皆盡壽讀誦。豈彼盡皆不知不立文字之旨乎。” “上智知空而進德，下愚知空而廢善。” “……錯認不立為廢棄，遂謂如來所說一切大小乘經，無量法門，皆是黃葉作金，哄騙小兒。若然，則迦葉，阿難，馬鳴，龍樹，永明，首山等，皆是弄黃葉漢。”

wären. Die buddhistischen Schriften und Sutras sind, wie die Koans, auch ein Weg zum Dharma.

### 3.2 Die Schwierigkeiten im Prozess der Caodong-Praxis

Neben der Linji-Tradition, die die Arbeit mit Koans betont, steht noch die Caodong-Tradition, die behauptet: Sobald man in nicht-dualistischer Meditation sitzen, wird die wunderbare Welt der inhärenten Erleuchtung gegenwärtig sein. Yinguang jedoch hält auch die Caodong-Praxis für die gewöhnlichen Menschen nicht geeignet.

In seinem Brief an einen Laien aus Yongjia 永嘉 erwähnt er:

“修禪定人及參禪人……于工夫得力，真妄相攻之時，每有種種境界，幻出幻沒，譬如陰雨將晴之時，濃云破綻，忽見日光，恍惚之間，變化不測，所有境界，非真具道眼者，不能辨識。若錯認消息，則著魔發狂，莫之能醫。”<sup>224</sup>

„Während der Meditation tauchen viele Erscheinungen auf. Es ist, wie wenn Regenwetter zur Heiterkeit wird und zwischen dicken Wolken plötzlich der Sonnenschein hervorkommt. In diesem Wechsel gibt es viele mögliche Erscheinungen, die man ohne Erfahrungen nicht zuordnen kann. Wenn man Illusionen als heilige Erscheinungen nimmt und große Freude empfindet, wird der Geist exzentrisch und kein Arzt kann ihn heilen.“

Im Unterschied zu Linjis Kritik an der Caodong-Tradition, nämlich der, dass die ruhige Illumination zu einen Zustand von „toter Asche und kaltem Holz“ führe, betont Yinguang hier die psychische Vielfalt im Zustand der Versenkung und in der Phase zwischen Vijnana und Jnana sowie die Gefahr, in einem solchen Zustand psychische Vorstellungen, Illusionen oder Projektionen als wahre Erscheinungen zu halten. Nur wenn man solche Situation erlebe, ohne daran anzuhaften, meint Yinguang, werde man nach und nach alle verschiedenen Methoden gründlich verstehen. Deshalb ist Buddhas Name für Yinguang ein geeigneteres und ausreichend starkes Objekt für die Aufmerksamkeitsübung.

Aber inwiefern ist Amitabhas Name ein starkes Objekt? Und kann man während der

---

224 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia mou jushi shu wu, GW I, Band 1, S. 44.

Buddhanamenrezitation etwa keinen Illusionen begegnen? Ist Amitabhas Erscheinung selbst keine Illusion? Yinguangs Erklärung: Sei der Geist auf Amitabhas Name konzentriert, seien die Erscheinungen unbeständig. In seiner Konzentration auf Buddhas Namen hafte er kaum an psychischen oder geistigen Phänomenen – ja, im Zustand der Rezitations-Versenkung existiere auch Amitabhas Name nicht mehr. Deshalb braucht man in diesem Zustand nicht theoretisch zu beurteilen, welche Erscheinung Illusion sei und welche Wirklichkeit. Weil die Beurteilung durch den Intellekt hier wegfalle, sei die Buddhanamenrezitation eine einfachere und schnellere Praxis, da hier alle sechs Sinne auf Amitabhas Namen konzentriert seien. Die Buddhanamenrezitation ist also sowohl eine Versenkungsübung 定(ding) als auch eine Einsichtsübung 慧(hui).

Mit anderen Worten: Laut der Linji-Tradition (z.B. bei Dahui Zonggao 大慧宗杲, 1089–1163) kann die Caodong-Meditation zum Feststecken in geistiger Trübsal führen. Deshalb wird in der Linji-Praxis ein geistiger Arbeitspunkt gegeben, z.B. ein Koan, um den Geist zu verankern. Nach Yinguangs Ansicht ist jedoch weder die Methode der Linji- noch die der Caodong-Praxis zutreffend, weil in der Koan-Praxis die Einmischung des Intellekts möglich ist, was zum exzentrischen Chan führen kann, und es in der Caodong-Praxis (der ruhigen Meditation) für den Praktizierenden schwierig ist, die vielfältigen illusorischen Erscheinungen mit klarem Geist zu bewältigen. In diesem Sinne sieht Yinguang die Caodong-Praxis als nicht weniger gefährlich als die von Linji. Im Unterschied dazu vermeidet die Buddhanamenrezitation sowohl die Einmischung des Intellekts als auch die Anhaftung an illusorischen Erscheinungen während der Meditation.

### **3.3 Die Einheit von Buddhanatur und karmischer Vergeltungskausalität**

Neben seiner Kritik am exzentrischen Chan korrigiert Yinguang auch die Überbetonung der Buddhanatur in der Chan-Tradition:

“今之聰明人，雖學佛法，以未親近具眼善知識，率皆專重理性，撥棄事修及



與因果。既撥事修因果，并理性也失之。”<sup>225</sup>

„Heutige Intellektuellen, die Buddhismus studieren, nehmen meistens das Prinzip (der Buddhanatur) als wichtiger an und lehnen das Praktizieren im Sinne der karmischen Vergeltungskausalität ab, weil sie keinen vertrauten aufgeklärten Meister haben. Genau durch die Ablehnung des auf der karmischen Vergeltungskausalität beruhenden Praktizierens verlieren sie auch das Prinzip 性 (der Buddhanatur).

Weiterhin erläutert Yinguang:

“世出世間之理，不出心性二字，世出世間之事，不出因果二字……唯談理性，則中下不能受益。專說因果，則上士每厭聞熏……然因果心性，離之則兩傷，合之則雙美。故夢東云，善談心性者，必不棄離于因果。而深信因果者，終必大明于心性。”<sup>226</sup>

Das Prinzip 理 (li) in der Welt und außerhalb der Welt 世出世間 (shi chu shi jian) liege nicht außerhalb der „Natur des Geistes“ 心性 (xinxing) und die Angelegenheiten 事 (shi) in der Welt und außerhalb der Welt nicht außerhalb der karmischen Vergeltungskausalität… Nur davon, das Prinzip der (Buddha-)Natur 理性 (lixing) zu betonen, könnten die gewöhnlichen Menschen nicht profitieren. Und wenn nur über die karmische Vergeltungskausalität gesprochen werde, würden die Intellektuellen nicht zuhören. Trenne man die Natur des Geistes von der karmischen Vergeltungskausalität, dann würden beide beeinträchtigt; nur wenn sie verbunden seien, seien sie vollkommen. Diejenigen, die die Buddhanatur gut erklären könnten, ließen die karmische Vergeltungskausalität nicht beiseite. Und diejenigen, die tiefe Einsicht in die karmische Vergeltungskausalität hätten, würden schließlich auch die Buddhanatur gründlich erkennen.

Man solle nicht der leichteren Verständlichkeit halber die karmische Vergeltungskausalität ignorieren, denn den Praktizierenden fehle dadurch eine stabile Grundlage. Ohne das Verständnis der karmischen Vergeltungskausalität blieben die

---

225 復鄧伯誠居士書一 Fu Deng Bocheng jushi shu yi, GW I, Band 1, S. 13.

226 與佛學報館書 Yu Foxue baoguan shu, GW I, Band 1, S. 7-8.

buddhistischen Laien Nicht-Praktizierende.<sup>227</sup>

“至如禪宗，若單提向上，則一法不立，佛尚無著落處，何況念佛求生淨土。此真諦之一泯一切皆泯。所謂實際理地，不受一塵，顯性體也。若確論修持，則一法不廢，不作務則不食，何況念佛求生淨土。此俗諦之一立一切皆立。所謂佛事門中，不捨一法，顯性具也。必欲棄俗諦而言真諦，則非真諦也。如棄四大五蘊而覓心性，身既不存，心將何寄也。若即俗諦以明真諦，乃實真諦也……即四大五蘊而顯心性也。”<sup>228</sup>

Aus Perspektive des Chan gebe es, von der absoluten Ebene aus gesehen, für Buddha keine Existenzmöglichkeit und erst recht nicht für die Buddhanamenrezitation oder die „Wiedergeburt im Reinen-Land“. Dies folge dem Prinzip „Eines verschwindet, alles verschwindet“ auf der absoluten Ebene und bewirke auch, dass es „in dem wahren Zustand kein einziges Staubkorn gibt, und nur das Wesen sich zeigte“. Wenn man aber über das Praktizieren spreche, dann solle keine einzige Praxis aufgegeben werden. „Ein Tag ohne arbeiten, ist ein Tag ohne essen“ – dieses Prinzip gelte insbesondere für die Praxis der Buddhanamenrezitation oder den „Wunsch, ins Reine – Land einzugehen“. Das entspreche auch dem Prinzip „Entsteht eines, so entsteht alles“ im Sinne der konventionellen Wahrheit. Deshalb werde im Buddhismus kein einziges Dharma aufgegeben, denn die Erscheinungen und die wahre Natur existierten gleichzeitig. Wenn man die konventionelle Wahrheit ablege, sei die absolute Wahrheit auch keine Wahrheit mehr. Dies sei, wie außerhalb der vier großen Elemente und der fünf Skandhas die Natur des Geistes zu suchen. Existiere der Körper nicht, dann gebe es auch keinen Geist zu bewahren. Nur wenn man durch die relative Wahrheit die absolute Wahrheit verstehe, sei die Wahrheit die richtige Wahrheit… Die Natur des Geistes habe durch die vier großen Elemente und die fünf Skandhas zu erscheinen.<sup>229</sup>

Anders formuliert: wenn alles eine Manifestation der Soheit (tathata) ist und wenn jedes Lebewesen, sei es empfindungsfähig oder nicht, eine Buddhanatur besitzt, dann

---

227 復李圓淨居士書一 Fu Li Yuanjing jushi shu yi, GW III, Band 4. S. 630.

228 與大興善寺體安和尚書 Yu Daxingshan si ti'an heshang shu, GW I, Band 1, S. 1.

229 Ebd., S. 1–2.

kann die Buddhanamenrezitation, jede Rede und jedes Schriftstück dazu verpflichten, die absolute Wahrheit auszudrücken.

Alle buddhistischen Praktiken seien nichts Anderes als „den Geist zu beobachten“ (觀心 *guanxin*), was bedeute, jedes einzelne physische, psychische und geistige Phänomen mit den von Buddha gelehrt verschiedenen Praktiken zu beobachten, die Empfindungen innerhalb der Körper-Psyche-Geist-Welt wahrzunehmen, üble Angewohnheiten und Kummer zu tilgen, Schmerz und Trübsal aufzuheben, die Befleckung zu läutern, den wahren Geist erscheinen zu lassen und aus dem Samsara befreit zu werden. Obwohl die Buddhanatur aller Wesen und des Buddha, von der absoluten Ebene aus gesehen, nicht zu unterscheiden sei, müsse man auf der relativen Ebene und mit der karmischen Vergeltungskausalität damit anfangen, von der Unwissenheit zum Erwachen zu gelangen. Nichts, von den Phänomenen der irdischen Welt bis zur Wirklichkeit des Buddha-Reiches, sei von der karmischen Vergeltungskausalität ausgenommen.<sup>230</sup>

Mit dem Beispiel des wilden Fuchses 野狐禪 (*ye hu chan*) warnte Yinguang diejenigen, die der karmischen Vergeltungskausalität keine Aufmerksamkeit schenken. Auch wenn man sie lediglich missverstehe, berge dies schon die Möglichkeit zur Degeneration. „Die Existenz sollte man für so groß wie den Berg Sumeru halten, und die Leerheit sollte man nicht für so klein wie Senfsamen halten.“<sup>231</sup>

Neben diesem Beispiel zeigt Yinguang auch mit zahlreichen Wiedergeburtsgeschichten,<sup>232</sup> was geschieht, wenn man die karmische Vergeltungskausalität nicht zu ihrem Recht kommen lässt. Solche volkstümlichen Geschichten haben viele berühmte Mönche der Geschichte zum Gegenstand, die bekannt für ihre tiefe Einsicht sind, aber mit ihrem restlichen Karma dennoch in den sechs Bereichen umherwandern müssen und nach deren Wiedergeburt die früher gelungene Einsicht abgeflaut ist, sodass sie wieder mehr Karma ansammeln müssen.

---

230 挽回世道人心標本同治序 *Wanhui shidao renxin biao ben tongzhi lu xu* GW II, Band 2, S. 2.

231 復謝慧霖居士書十六 *Fu Xie Huilin jushi shu shili* GW III, Band 2, S. 300.

232 Yinguang gibt verschiedene Geschichten an, z. B. in: 致廣慧和尚書 *Zhi Guanghui heshang shu*, GW II, Band I, S. 263-274. (Wuzujie 五祖戒, Caotangqing 草堂清, Zhenruzhe 真如喆)

Der Fehler dieser berühmten Mönche bestehe darin, dass sie das Gewicht der buddhistischen Praxis nur auf die Einsicht legten, aber Praxis und karmische Vergeltungskausalität beiseite gelassen hätten. Bei solcher Vernachlässigung verliere das Prinzip seine Grundlage, und die Wiedergeburt sei trotz tiefer Einsicht der Indikator für diese Selbsttäuschung.

Als eine „spezifische Überlieferung außerhalb der Schriften“ betont der Chan-Buddhismus die Priorität der Einsicht, die er als transzendental und nicht von Karma begrenzt sieht. Die Betonung der „absoluten Wahrheit“ impliziert dann eine Ablehnung der konventionellen Wahrheit im Sinne der karmischen Vergeltungskausalität. Die Notwendigkeit grundlegender buddhistischer Praxis und Disziplin wird dabei zugunsten des Überschreitens der Dualität in Frage gestellt. Es fehlt nach Yinguang ein durch die Praxis im Sinne der karmischen Vergeltungskausalität vermittelter aufrichtiger dynamischer Zugang zu der absoluten Wahrheit. Die vom Mahayana-Buddhismus betonte Nicht-Dualität sollte demgemäß die Dualität nicht opfern, sondern beinhalten.

Yinguang setzt sich mit der in den Wiedergeburtsgeschichten geschilderten amoralischen Tendenz der Chan-Praxis durch seine Betonung der Einheit von Buddhanatur und karmischer Vergeltungskausalität aneinander: Letztere ist nicht das Gegenteil der Nicht-Dualität, sondern ein umfassendes kosmisches Prinzip mit einem klaren moralischen Imperativ aufgrund einer Verpflichtung gegenüber karmischen Bedingtheiten und Vergeltungen. Obwohl alle Lebewesen aufgrund des Besitzes der Buddhanatur bereits erleuchtet sind, ist jeder Buddha in der Geschichte gefordert, zu praktizieren. Die Freiheit von Nicht-Dualität kann laut Yinguang nur durch die kontinuierliche Praxis und das Vervollkommen der moralischen Reinigung im Rahmen karmischer Vergeltungskausalität erreicht werden. Ihre konzeptuelle Einheit mit der Buddhanatur bedeute deren moralischen Bestandteils Herausstellung statt Verdeckung.

Hier ergibt sich aber ein Problem: Wenn die Erleuchtung durch nicht-erleuchtete Praxis bedingt ist, die ihrerseits auf einem karmischen Vergeltungskausalitätszusammenhang beruht, dann könnte die Erleuchtung niemals von seiner Knechtschaft befreit sein. Auf der Gegenseite steht die Universalität der

karmischen Vergeltungskausalität in Frage, wenn die Erleuchtung in der Nicht-Dualität voraussetzt wird. Hermann Hesse ließ Buddha die Welt als eine vollständige ungebrochene, die in karmischer Vergeltungskausalität verknüpfte Kette beschreiben. Buddhas Lehre selbst aber durchbreche diese Einheitlichkeit und logische Konsequenz an einer keinen Stelle, durch die etwas Unbekanntes, Ungewohntes fließe, das in dieser zusammengehörigen Welt nicht demonstriert und bewiesen werden könne. Dies sei eben die Doktrin derjenigen Befreiung, durch welche die Welt überschritten wird – und in dieser kleinen Lücke finde die einzig-ewige karmische Vergeltungskausalität ihre Grenze. Eine solche Lücke zerschmettere erfahrungsgemäß alle Begrenzungen und führe intuitiv und augenblicklich zur paradoxen Versöhnung der Polaritäten.<sup>233</sup>

Wie schon in Kapitel 3.1.3 diskutiert wurde, stellt Yinguang nicht in Abrede, dass man mit Bewusstsein, Vernunft oder menschlichem Erkenntnisvermögen die Nicht-Dualität, die Versöhnung von Subjekt und Objekt, begreifen und erkennen könnte; die Möglichkeit zu sprunghaft erfahrenem Einsicht-Erlangens räumt er durchaus ein. Sie bedeutet bei ihm nur nicht, dass der zur Einsicht gelangte ohne Kummer sei. Seine Befreiung vom Kummer beruht vielmehr auf dem Tilgen des Karmas, und erst dann, wenn das Karma vollkommen getilgt sei, gebe es keine kausale Ursache mehr für weitere Wirkungen.

Jedoch wirft das Tilgen des Karmas in einer säkularisierten Gesellschaft, anders als in einem Kontext der Askese, viele Probleme auf. Die Transformation des Karmas im säkularen Kontext kann bedeuten, dass Karma und Ich-Gefühl, um sie umzuwandeln, mit einer höheren und tieferen Einsicht zu verbinden sind, als dass sie von vornherein getilgt werden könnten. Für eine ausführlichere Diskussion dieser Problematik siehe Kapitel 4.

---

233 Vgl. Hesse 1950, S. 181.

## **3.4 Yinguangs Beurteilung von Reines-Land- und Chan-Buddhismus**

### **3.4.1 Die Kritik an der „Plötzlichkeits“-Lehre**

Die Buddhanamenrezitation und andere Praktiken, die auf der buddhistischen Tripitaka beruhen, wurden und werden häufig als „behelfsmäßige“ Belehrung und „allmähliche“ Praxisübungen bezeichnet. Im Gegensatz dazu wird das plötzliche (Koan-) Chan allgemein als die wirkliche und direkte Übung für das große Erwachen angesehen.

Für Yinguang ist das Praktizieren und das Verwirklichen des Pfades primär und die philosophische Interpretation sekundär. Das Koan-Chan lege mehr Gewicht auf die philosophische Ebene und übersehe die praktischen Seiten. Die Nicht-Dualität allein aber sei für die Praxis nicht genug.

Obwohl das plötzliche Chan im Lauf der Geschichte oft befürwortet wurde, hat Yinguang sein eigenes Urteil über plötzliche und allmähliche Übungen: Auch wenn die Koan-Praxis zur Einsicht führt, ist das Koan-Chan doch nur eine Belehrung im Sinne der Behelfmäßigkeit und Allmählichkeit, denn die Notwendigkeit, direkt durch einen Meister unterwiesen zu werden, macht die Chan-Praxis abhängig. Außerdem benötigt die Koan-Praxis zur Mediation ein Upaya wie das Koan, um zur Einsicht zu gelangen. Darüber hinaus bedeutet das Einsicht-Erlangen nur für die wenigen Bodhisattvas zugleich auch die Befreiung vom Samsara. Für die meisten Praktizierenden ist das Koan-Chan deshalb eine Praxis, mit der sie möglicherweise nur mit fortwährender Beschäftigung die Einsicht erlangen können – und nach dem Erlangen der Einsicht müssen sie dann wieder sukzessive die Karmas tilgen. Kurz gesagt: Obwohl das Koan-Chan die wahre Belehrung sein und zur plötzlichen Erkenntnis führen kann, kann man diesen Vorteil der Plötzlichkeit oft nicht nutzen. In diesem Sinne handelt es sich dabei dann doch nur um eine Belehrung im Sinne der Behelfsmäßigkeit und Allmählichkeit.

Im Unterschied dazu ist die Reines-Land-Praxis nach Yinguangs Verständnis eine Belehrung, die sowohl für die höchsten als auch für die niedrigsten Aspiranten geeignet ist. Ihre Hauptpraxis ist die Buddhanamenrezitation. Der Buddha name

„Amitabha“ zeigt dabei explizit das Ziel der Praxis, nämlich: das Stadium des unendlichen Lichtes und Lebens, die Transzendenz von Zeit und Raum zu erreichen. Es genügen die ehrliche Hoffnung auf Amitabha, der aufrichtige Wunsch, nach dem Tod ins Reine-Land einzugehen, sowie die Buddhanamenrezitation im Alltag. Man übt mit der Buddhanamenrezitation von Anfang an, den Pfad Schritt für Schritt zu verwirklichen, statt nur Einsicht in der Wirklichkeit zu erlangen. Mit der richtigen Zuversicht ist es hierbei nicht unbedingt notwendig, einem Meister zu folgen, um durch eine physische und geistige Interaktion das Bedenken zu löschen. Solche Praktizierenden sind zwar scheinbar von der Hilfe Amitabhas abhängig, aber sie sind unabhängig von einem Meister-Schüler-Verhältnis. Der Praktizierende setzt sich direkt in eine sympathetische Resonanz mit Amitabha, also mit der endgültigen Wirklichkeit ohne Mediation. So verstanden kann sich jeder mithilfe der Buddhanamenrezitation im Sinne der karmischen Vergeltungskausalität selbst kultivieren. In dieser Weise kann man durch den scheinbar abhängigen, aber in der Praxis unabhängigen Reines-Land-Buddhismus das endgültige Ziel allmählich oder plötzlich erreichen. Da der Name Buddhas kein Rätsel und keinen Zweifel impliziert, ist die Buddhanamenrezitation zudem eine sichere Praxis und man kann dabei kaum auf Abwege geraten 歧途是非之念, 亦無從生 (qitu shifei zhi nian, yi wucong sheng). Mit anderen Worten: Warum ist die Buddhanamenrezitation eine für alle Menschen passende und zudem eine direkte Praxis für das große Erwachen? – Weil jeder sie ausüben kann und weil in der Buddhanamenrezitation kein Geheimnis (wie z.B. die Einsicht in die absolute Wahrheit) versteckt ist.

Der Streit um Plötzlichkeit und Allmählichkeit der Erleuchtung ist kein neues Thema im Buddhismus. Da die Erleuchtung die Befreiung von der Unterscheidung bedeutet, betrifft dieses Thema nicht die Erleuchtung selbst, sondern die unterschiedlich verunreinigten und getrüben Geister, Psychen und Körper der Menschen. Es geht hierbei eher um eine Unterscheidung zwischen elitärer Religion und Volksreligion. Nur wenn der Mensch noch nicht erleuchtet ist, praktiziert er auf einem schnellen oder langsamen Weg und erwartet eine „plötzliche“ oder „allmähliche“ Erleuchtung.<sup>234</sup>

---

234 Vgl. Li 2015, S. 130.

Gerade diese Erwartung steht einer Erleuchtung aber entgegen, weil der Praktizierende damit nicht mehr im Hier und Jetzt bleibt, sondern an der nahen oder fernen Zukunft haftet. Die plötzliche Erleuchtung und die allmähliche Verwirklichung in Form der Praxis implizieren beide eine achtsame und subtile Lebensweisheit im Umgang mit der Zeit.<sup>235</sup> Plötzlichkeit ermöglicht zwar einen Bruch in der Kontinuität und eine Unbedingtheit in der Bedingtheit, es bedarf zur Befreiung von der intentionalen Bedingtheit des Bewusstseins hinsichtlich einer plötzlichen Weise aber der kontinuierlichen Reinigung bzw. der allmählichen Transformation des Bewusstseins.<sup>236</sup> Die Zeitlichkeit der Selbstkultivierung liegt nach Yinguang in dem kontinuierlichen geistigen Reinigungsprozess statt nur im Einblick in die ursprüngliche Wirklichkeit. Die Beschreibung des Reinen-Landes kann als ein Bewusstseinszustand betrachtet werden, in dem sich nicht nur die Dynamik der Buddhanatur oder der Erleuchtung offenbart, sondern auch die Wechselseitigkeit im Erlösungsgeschehen und so eine Brücke gebaut werden kann zwischen Reines-Land- und Chan-Buddhismus. Eine Unterscheidung der beiden buddhistischen Schulen ist im Hinblick auf ihren kontinuierlichen geistigen Reinigungsprozesses nämlich gar nicht unbedingt nötig.

Die Buddhanamenrezitation ähnelt einem kontemplativen Gebet. Es ist hierbei zureichend, die Aufmerksamkeit auf ein einziges Wort wie „Sünde“, oder „Gott“, zu konzentrieren, sodass ohne Vermittlung des analytischen Denkens durch das Wort direkt die Wirklichkeit erlebt wird. Denken kann bei kontemplativer Arbeit nicht helfen – und ebenso vermeidet die Buddhanamenrezitation jegliche verbale Erklärung, eine logische Analyse oder irgendwelches Bedenken. Yinguang führt hierzu aus:

“吾人之心，長時紛亂，若至誠念佛，則一切雜念妄想，悉皆漸次消滅。消滅則心歸于一，歸一則神氣自然充暢。”<sup>237</sup>

„Unser Geist ist weithin zerstreut. Mit aufrichtiger Buddhanamenrezitation werden die zerstreuten, illusorischen Gedanken allmählich alle verschwinden. Nach dem

---

235 Ebd., S. 131.

236 Ebd., S. 132.

237 復馮不疚居士書 Fu Feng Bujiu jushi shu, GW I, Band 2, S. 64.



Verschwinden (der Gedanken) wird der Geist gesammelt und konzentriert. Mit der Konzentration wird die geistige Energie auf natürliche Weise erfüllt und ungehindert fließen.“

“其有老實頭持戒念佛，縱信願未極，瑞相不現，皆是安然命終。”<sup>238</sup>

„[...] die einfältigen Menschen, die Sila halten und Buddhas Namen rezitieren, können das Leben friedlich beenden, obwohl Zuversicht und aufrichtiger Wunsch bei ihnen noch nicht zum Äußersten entwickelt sind und kein glückverheißendes Zeichen am Ende des Lebens erscheint“.

Der Grund liegt darin:

“識波奔湧，因佛號以停滯。”<sup>239</sup>

„Obwohl der Strom des Bewusstseins strömt, wird der Geist wegen des Wortes ‚Amitabha‘ still bleiben.“

Demgegenüber gilt:

“自命通宗通教，視淨土為穢物，恐其污己者，臨終多是手忙腳亂。”<sup>240</sup>

„[...] die alle möglichen Schulen und Lehren gekannt haben und das Reine-Land als schlecht ansehen und ablehnen, sind auf dem Totenbett meistens völlig konfus.“

Der Grund dafür liegt darin,

“良由心水澄清，由分別而昏動。”<sup>241</sup>

„[...] obwohl das Wasser des Geistes ursprünglich klar und still ist, wird er wegen der Unterscheidung verwirrt und gerührt sein.“

Der Intellekt kann nach Yinguang dabei helfen, die buddhistische Philosophie zu verstehen (alle möglichen Schulen und deren Lehren zu kennen), aber er hilft gleichwohl nicht, die Unreinheit des Geistes zu bereinigen – im Gegenteil, der Geist wird gerade wegen der Beteiligung des Intellekts immer noch mehr Unterscheidungen erzeugen und deshalb in Zerstreuung geraten.

Daher befürwortet Yinguang das Studium buddhistischer Klassiker für Praktizierende

---

238 與大興善寺體安和尚書 Yu daxingshan si ti'an heshang shu, GW I, Band 1, S. 2.

239 Ebd.

240 Ebd.

241 Ebd.

nicht, denn selbst wenn sie die kanonischen Werke so erforscht hätten, wie wenn man die Wolken beiseiteschöbe und den Mond sähe, die Tür öffnete und den Berg erblickte, sei dies nur ein intellektuelles Verständnis des Buddhismus, es habe nichts mit der Kultivierung der leibhaften Seele und der Befreiung von Leben und Tod zu tun.

In einem Brief an einen Laien aus Yongjia schreibt er: es gelinge oft nicht, auch wenn man hart an seinem Geist arbeite, die Befreiung von Leben und Tod, die Verwirklichung des Bodhi zu erlangen – am wenigsten mit Worten. Die Befreiung von Leben und Tod und die Verwirklichung des Bodhi seien auf keinen Fall einfach. Aber mit der Hilfe der Buddhanamenrezitation könne man den Geist beruhigen und reinigen.

242

Einerseits muss man Yinguang Recht geben: Weisheit ist kein Privileg der Intellektuellen. Auch die Bauern können in der Natur tiefe Weisheit erlangen und die Ganzheit des Kosmos erfahren. Dafür brauchen die Bauern oder gewöhnlichen Menschen keine Klassiker zu lesen, denn es gibt nichts zu wissen. Andererseits: Wenn die absolute Wahrheit alle Erscheinungen der Welt enthält, dann sind Wissen und ein Meister-Schüler-Verhältnis genau so wichtig wie die absolute Wahrheit. Die buddhistischen Kanons sind Zusammenfassungen der Erfahrungen, die die Heiligen auf ihren Wegen gemacht haben. Auch wenn jeder Praktizierende seinen individuellen Weg gehen muss, um seine leibhaftige Seele zu kultivieren, kann der Weg, den frühere Menschen bereits gegangen sind, ihm einen Hinweis geben. Die Paccekabuddha können zwar selbst die absolute Wahrheit verwirklichen, jedoch andere Lebewesen nicht belehren. Wenn jeder wie ein Paccekabuddha praktizieren würde, gäbe es in der Welt keine buddhistischen Kanons und Lehren. Dann würden die Lebewesen noch länger in der Unwissenheit bleiben. Für das Lehrer-Schüler-Verhältnis gilt dasselbe: Der Weg, den der Lehrer schon gegangen hat, kann dem Lehrling helfen, einige Umwege zu vermeiden. Obwohl die Buddhanamenrezitation für die meisten gewöhnlichen Menschen einfach und unkompliziert ist, führt die jahrzehntelange Hingabe an Amitabha oft zu Aberglauben oder blinden Projektionen von eigenen emotionalen Komplexen. Letztendlich ist die absolute Wahrheit (Wirklichkeit)

---

242 Vgl. 復永嘉某居士書五 Fu Yongjia moujushi shu wu, GW I, Band 1, S. 47.

transrational statt irrational.

Obwohl die Befreiung von Leben und Tod kein Wissen, sondern die Entfesselung von Wissen ist, gehört die Kenntnis der Welt immer auch zu dem Weg der Wahrheit. Die Weisheits-Tradition des Ostens, gerade am Beispiel von Buddhismus und Daoismus, erfährt zwar oft Lob, scheint aber vor 2500 Jahren (der Legende nach die Zeit Buddhas) oder noch länger vorher (z.B. zu Laozis oder Zhuangzis Zeit) stehengeblieben und stagniert zu sein. Im Westen hingegen gibt es aufgrund des Respekts vor Wissen einen ständigen Zufluss neuer Erkenntnisse über die materielle und immaterielle Welt, der der Weisheit des Ostens entspricht, eine ständige Entwicklung der Wissenschaft, eine ständige Revolution in der Gesellschaft und im menschlichen Geist und eine ständige vertiefende Interpretation der Wahrheit auf der Grundlage der Bedürfnisse verschiedener Zeitalter und verschiedener Menschen. Die beständigen Veränderungen im Universum erfordern eine kontinuierliche Vertiefung des Wissens. Es blind abzulehnen, kann schließlich nirgendwohin führen.

### **3.4.2 Berichtigung der Missverständnisse von sich auf den Reines-Land-Buddhismus beziehender Koan-Praxis**

In seiner Geschichte wurde der Reines-Land-Buddhismus schon oft wegen seiner Tendenz zur Anbetung der Autorität im Sinne eines blinden Glaubens kritisiert. So wurden z.B. Koans zur Buddhanamenrezitation des Meisters Zhao-Zhou 趙州從諗 (778–897) häufig zitiert: „das Wort Buddha höre ich nicht gern“ (佛之一字，吾不喜聞 fo zhi yi zi, wu bu xi wen), „wenn ich einmal Buddhas Namen rezitiere, spüle ich meinem Mund drei Tage aus (老僧念佛一聲，漱口三日 lao seng nian fo yi sheng, shu kou san ri)“. Damit kritisierte er die Reines-Land-Praxis.

Yinguang verweist darauf, dass ein solches Tradieren die Aussagen aus ihrem Zusammenhang reiße. So würden andere Aussprüche von Meister Zhao-Zhou, welche ein positiveres Licht auf die Reines-Land-Praxis werfen, nur selten erwähnt – z.B. „mit der Buddhanamenrezitation Buddhas Gunstbezeugung erwidern (以念佛報佛恩 yi nian fo bao fo en)“, „alle Buddhas halten Amitabha für ihren Lehrer (諸佛以阿彌陀

佛為師 zhu fo yi o mi tuo fo wei shi)“ oder „Buddha als Menschen ansehen (以佛佛  
為人 yi fo fo wei ren)“.<sup>243</sup>

Mit den beiden ersten, kritischen Aussprüchen betonte Zhao-Zhou mehr die absolute „Nicht-Sein“-Ebene und mit den angeführten drei weniger drastischen Aussprüchen die konventionelle Ebene. Nehme man, meint Yinguang, die ersten als Wahrheit, müsse man Buddha, Dharma und Sangha verneinen und werde in üble Bereiche abwandern; wenn hingegen die letzteren, werde man Karma und Emotionen vollkommen tilgen, heilig werden und in höheren Stufen im Reinen-Land wiedergeboren werden, um dort die Buddhaschaft zu verwirklichen. Man solle dementsprechend unermüdlich Buddhas Namen rezitieren, um Zhao-Zhous paradoxe Lehre zu verwirklichen.

Denn Zhao-Zhous Lehre auf beiden Ebenen, nämlich auf der des „Seins“ und auf der des „Nicht-Seins“. Sie seien aufeinander bezogen und drückten trotz ihrer Unterschiede gleichermaßen die Buddhanatur oder Nicht-Buddhanatur aus. Da die karmische Vergeltungskausalität untrennbar von der Nicht-Dualität sei, beruhe Buddhas Existenz auch auf seiner „Nicht-Existenz“, und man dürfe nicht sagen, dass Buddha nicht existiert.

Mit der Untersuchung jener Koans zur Buddhanamenrezitation versucht Yinguang, den mittleren Pfad mit der Einheit von absoluter und konventioneller Ebene wieder zu festigen, ohne diese offenbaren Gegensätze durch eine kosmische Kluft oder Lücke zu trennen.

Eine andere häufig geübte Kritik am Reines-Land-Buddhismus entstammt dem Plattform-Sutra: „Wenn die Menschen des Ostens sündigen und Buddhas Namen rezitieren, um in den Westen (das Reine-Land) einzugehen – wo sollen dann die Menschen im Westen (im Reinen Land) eingehen, wenn sie sündigen? 東方人造罪念佛求生西方，西方人造罪，求生何國？(dongfang ren zaozui nianfo qiusheng xifang, xifang ren zaozui ,qiusheng heguo?)“<sup>244</sup>

---

243 致廣慧和尚書 Zhi Guanghui heshang shu GW II, Band I, S. 271–272.

244 Hui Neng, 六祖法寶壇經 Plattform-Sutra.

Yinguang führte hierzu aus, dass das Ziel der paradoxen Frage des Meisters Huineng nur darin bestehe, den Menschen die wahre Natur zu zeigen. Man sollte diese Frage nicht wörtlich zur Herausarbeitung der Vor- und Nachteile von Chan- und der Reines-Land-Schule heranziehen. Vielmehr kultivierten sich die Menschen im Westen (Reines Land), ohne dass sie sündigen, wenn sie die Karmas der Unterscheidung (分別 fenbie) und der Ansichten und der Gedanken(見思惑 jian si huo) tilgten. Sie benötigten die Hilfe von Amitabha, um, so sie die Karmas nicht vollständig zu tilgen vermocht hätten, trotzdem ins erste Reine Land (wo die Gewöhnlichen und die Heiligen gemeinsam verweilen, 凡聖同居土 fan sheng tong ju tu) einzugehen. Sobald sie in diesem Reinen Land geboren würden, würden die fraglichen Karmas verschwinden. Diese Menschen gingen dann ins zweite Reine Land ein, wo man mit geschickten Mitteln die restlichen Karmas tilgen könne (方便有餘土 fang bian you yu tu). Sollten sie jedoch weiterhin die Unwissenheit nur teilweise getilgt haben, so gingen sie ins dritte Reine Land (Land der wahren Frucht ohne Hindernis 實報無障礙土 (shi bao wu zhang ai tu) ein. Wenn sie schließlich die Unwissenheit vollkommen geläutert hätten, gingen sie ins vierte Reine Land 常寂光土 (Land der ewigen Licht) ein. (siehe hierzu auch Kapitel 2.6.2.3)

245

Die eigentliche Absicht Hui Nengs hinter seiner rhetorischen Frage besteht darin, die Menschen dazu zu bringen, im Hier und Jetzt die Achtsamkeit zu wahren und keine Sünden zu begehen, anstatt die Möglichkeit der Umwandlung der Sünden in ferner Zukunft, nach dem Tod und im Reinen Land zu spekulieren. Yinguang hingegen versucht mit seiner Rechtfertigung und dem Versprechen einer Wiedergeburt im Reinen Land, gewöhnlichen Menschen, die wegen ihrer Unwissenheit nicht sofort im Hier und Jetzt ihre Sünden einsehen und beenden können, eine Chance aufzuzeigen – nämlich die, im Reinen Land weiter praktizieren und sich damit endlich von ihren Sünden befreien zu können. Dies hat letztendlich wieder mit der Zuversicht und dem Verstandesvermögen seines Publikums zu tun. Man solle also sowohl im Westen (Reines-Land-Sukhavati) als auch in der irdischen Welt kontinuierlich praktizieren,

---

245 復恒慚法師書一 Fu Hengcan fashi shu GW III, Band 1, S. 29–30.

und den Pfad zu verwirklichen.

### 3.4.3 Yinguangs Ablehnung der „bedenkenden Buddhanamenrezitation“ 參 究念佛 (canjiu nianfo)

Im Verlauf des Zusammenflusses von Chan- und Reines-Land-Buddhismus wurde die Übung der „bedenkenden Buddhanamenrezitation“ befürwortet, nämlich: beim Rezitieren die Frage „wer ist es, der Amitabhas Namen rezitiert“ im Geist zu bewahren, um die Einsicht zu erlangen. Nach Zhu-Hong 祿宏 (1535-1615) ist das Bedenken der Frage eine Beschäftigung mit dem Prinzip (理持 li chi) und die Rezitation eine Beschäftigung mit den Angelegenheiten (事持 shi chi). Er warnt gleichwohl davor, dass das bedenkende Rezitieren nicht nur großen Vorteil, sondern auch großen Nachteil aufweise:

“大利者，念疲、緩時，深追力究，多所助發，不明念心本性，能所不二者，由此參究，大有所益。所謂大害者，既涉參究，唯恃己靈，不求佛力，但欲現世發明，不願往生，甚至廢置萬行，捨棄經典。”<sup>246</sup>

„Der große Vorteil besteht darin, dem Geist bei Müdigkeit und Verlangsamung zu helfen, ihn durch das ständige Bedenken dieser Frage zu unterstützen. Für diejenigen, die die ursprüngliche Natur des rezitierenden Geistes, die Nicht-Dualität von Täter und Getanem noch nicht kennen, ist diese Methode sehr hilfreich. Der große Nachteil liegt darin, dass man sich dabei nur auf die eigene geistige Kraft verlässt und die Frage bedenkt, statt sich auf Amitabhas Gnade zu stützen. Man will im jetzigen Leben das Licht entdecken statt sich die Wiedergeburt (im Reinen Land) zu wünschen, hierbei sogar die zehntausend Wohltaten vernachlässigen und die kanonische Lehre aufgeben.“

Bezüglich der „bedenkenden Rezitation“ meinte Yinguangs Korrespondent Wang Yumu 汪雨木, dass man zuerst den Rezitierenden kennen solle, bevor man rezitiere.

---

246 <https://baike.baidu.com/item/%E5%8F%82%E7%A9%B6%E5%BF%B5%E4%BD%9B>, Ouyi zhixu 藕益智旭, Canjiu nianfo lun 參究念佛論 „Über die bedenkende Buddhanamenrezitation“.

Mit anderen Worten: Erst dann, wenn man das rezitierende Subjekt kenne, sei die Rezitation eine sinnvolle und nützliche Übung. Weiterhin seien das „artige Rezitieren“ 老實念佛 (lao shi nian fo) und das hartnäckige Rezitieren 死心念佛 (si xin nian fo) nur für die „alten Tugendhaften“ 古德(gu de) geeignet seien, weil jene die Einsicht schon haben. Für gewöhnliche Menschen hingegen habe das Rezitieren nichts mit der Befreiung zu tun: Da sie das rezitierende Subjekt nicht kennten, rezitierten sie nicht konzentriert genug. Die Anfänger sollten deshalb die alten Tugendhaften nicht imitieren.<sup>247</sup>

Yinguang widerspricht dem folgendermaßen: Gerade weil man den „Rezitierenden von Amitabhas Namen“ nicht kenne, aber im Geist mit der Frage nach ihm beschäftigt sei, sei man weit davon entfernt, die Gedanken und Zweifel beiseite zu lassen, um aufrichtig und konzentriert mit Leib und Seele Buddhas Namen zu rezitieren. Man habe dabei weder Zuversicht noch den aufrichtigen Wunsch, ins Reine Land einzugehen (vgl. hierzu auch Kapitel 2.6.1). Wenn man auf diese Weise auch Tag und Nacht übe, habe die Rezitation nichts mit Befreiung zu tun und sei keine richtige Reines-Land-Praxis. Die sympathetische Resonanz zwischen Praktizierenden und Buddha Amitabha werde dabei nicht entstehen.

Das Bedenken legt Gewicht auf den Zweifel, damit der Geist sich darauf konzentriert und durch die Frustration der Ratio die Einsicht erlangt. Yinguang aber betont genau das Gegenteil, nämlich Zuversicht und kontinuierliche Konzentration auf Buddhas Namen. Dementsprechend sind Bedenken für ihn Hindernisse bei der Verwirklichung des Pfades, die vielleicht für die höchsten Aspiranten nützlich sein mögen, aber keineswegs für gewöhnliche Menschen, für deren Masse man die Methode der höchsten Aspiranten nicht allgemein anwenden solle. Da der Geist auf Gedanken versessen ist, ist es für gewöhnliche Menschen schwer, sich von ihnen zu trennen und darum auch schwer, mit Koans Einsicht zu erlangen. Nach Yinguangs Auffassung ist es leichter, mit der Buddhanamenrezitation das Ziel (der Erleuchtung) zu erreichen. Seine Lösung besteht also nicht wie beim Koan-Chan darin, zuerst die Zweifel zu klären und dann auf der Grundlage dieser Einsicht ohne Zweifel zu praktizieren. In

---

247 復汪雨木居士書 Fu Wang yumu jushi shu, GW I, Band 1, S. 91-92.

einem solchen Falle wäre das Praktizieren gespalten. Der Vorteil der Buddhanamenrezitation besteht für Yinguang darin, dass die Zweifel durch das Praktizieren allmählich von selbst aufgelöst werden. Außerdem sei die Buddhanamenrezitation auch für das Diesseits vorteilhaft, obwohl ihr Ziel in der Wiedergeburt im Reinen Land besteht: Wenn man bis zum Äußersten übe, könne man die wahre Natur durch die Rezitation auch im jetzigen Leben schon erkennen. Das Einsicht-Erlangen ist also nicht allein dem Koan-Chan vorbehalten. Ob man allerdings ohne Einsicht so effizient rezitieren kann, hat Yinguang geschwiegen.

Die buddhistische Praxis richtet sich im Allgemeinen auf vier Bereiche, nämlich auf den Körper und seine Empfindungen sowie auf Geist und dessen Inhalte (Dharma). Die Koan-Praxis fokussiert mehr auf Letztere. Yinguang sieht auf der Ebene des Geistes eine Gefahr bei der Kultivierung und dabei, mit einem Geist der Unterscheidung (分別心 fen bie xin) zu praktizieren. Im Vergleich dazu, hält er es für leichter, so früh wie möglich mit der Buddhanamenrezitation zu beginnen, um sodann in der Bewegung und im Kontakt mit der Welt durch die Rezitation von Buddhas Namen die Unbeweglichkeit des Geists zu erreichen. Im diesem Sinn ist die Buddhanamenrezitation nur scheinbar eine „sehr“ einfache Methode, denn sie stellt dann höhere Anforderungen an die Praktizierenden, wie z.B. die der Unbewegtheit des Geistes bei allen Bewegungen.

### **3.5 Yinguangs Praktik der Rezitation**

Trotz aller Kritik Yinguangs am Chan-Buddhismus sagt er auch oft, dass Chan- und Reines-Land-Buddhismus letztlich dasselbe seien. Nur aufgrund des unterschiedlichen Verstandesvermögens der Praktizierende würden sie als unterschiedlich wahrgenommen. Es wäre durchaus vorteilhaft, wenn alle Praktizierende mit hohem Verstandesvermögen sich der Koan-Übung hingeben könnten, aber im wirklichen Leben bestünde die Mehrheit der Bevölkerung eben aus gewöhnlichen Menschen. Deshalb solle die Buddhanamenrezitation wichtiger genommen werden als die Koan-Praxis.



### 3.5.1 Vergleich zwischen Visualisierung und Buddhanamenrezitation

Von den vier Rezitationsübungen, nämlich der reine Rezitation 持名念佛 (chi ming nian fo), der Visualisierung des Amitabha im Geist (觀想念佛 guan xiang3 nian fo), der Visualisierung mit der Hilfe von Amitabhas Statue (觀像念佛 guan xiang4 nian fo) und der Rezitation der Wirklichkeit 念實相佛 (nian shi xiang fo), befürwortet Yinguang am meisten die reine Rezitationsübung, weil sie die einfachste Praxis und für alle Praktizierenden von gleicher Gültigkeit sei (攝機最普 she ji zui pu).<sup>248</sup>

Bei der Visualisierung des Amitabha im Geist oder mit Hilfe von Amitabhas Statue besteht nach Yinguang die folgende Gefahr:

“若或理路不清，觀境不明，以躁心浮氣修之，或起魔事。即能觀境現前，若心有妄生喜悅之念，亦即因喜成障，或復致退前功。”<sup>249</sup>

Wenn man das Prinzip der Erscheinung in der Visualisierung noch nicht klar verstehe, aber mit aufgeregtem Geist und unstem Qi praktiziere, könnten dämonische Angelegenheiten 魔事(moshi) entstehen. Wenn der Geist nun wegen der Erscheinung in der Visualisierung fröhlich werde, sei diese Fröhlichkeit ein Hindernis und könne zu Rückschritten in der Praxis führen.

Aus diesem Grund müsse das Prinzip der Visualisierung in der Praxis gemächlich angegangen werden. Yinguang schlägt denjenigen, die sich mit Visualisierungs-Praktiken beschäftigen, vor:

“如欲作觀，必須熟讀觀經，深知是心作佛，是心是佛，即心淨佛現，境非外來，唯心所現，不生取著。既不取著，則境亦深妙，心益精一。能如是，則觀想之益，殊非小小。”<sup>250</sup>

Wenn man Visualisierung üben wolle, müsse zuerst das Meditationsutra 觀無量壽經 (Guan Wuliangshou jing, Skt.: Amitayurdhyana-sutra,) gut kennen und es bis zum Äußersten verstanden werden, dass der Geist Buddha werde und bereits sei. Nur wenn

---

248 復吳希真居士書一 Fu Wu Xizhen jushi shu yi, GW I,Band 1, S. 82.

249 Ebd.

250 Ebd.

der Geist rein sei, erscheine der Buddha. Die Erscheinung (des Buddha Amitabha) komme aber nicht von außen, sondern aus dem Geist. Mit diesem Verständnis entstehe keine Anhaftung und ohne Anhaftung werde die Erscheinung den Geist vertiefen und noch konzentrierter machen. Auf diese Weise könnten die Vorteile der Visualisierung für die Praktizierenden beträchtlich sein.

Die Gefahr der Visualisierung besteht also darin, dass man eine subjektive Vorstellung als „heilige Erscheinung“ oder Wunder wahrnimmt. Das Begehren, das damit einhergeht, kann den Gleichmut des Geistes zerstören. Yinguang teilt die Darlegungen des Shandao 善導 (613–681), dass der Geist im Niedergang des Dharma grob ist und die zerstreuten Erscheinungen unglaublich fein, sodass sie ohne starke Achtsamkeit nicht leicht zu sehen seien (心粗境細, 觀難成就 xin cu jing xi, guan nan chengjiu). Deswegen solle man statt Visualisierung besser die Buddhanamenrezitation als passende Praxis üben und damit zuerst die nötige Konzentration erreichen, um mit der sogenannten „einspitzigen Achtsamkeit“ 一心不亂 (yixin buluan) das Reine Land zu erfahren, statt es sich mit subjektiver Intention vorzustellen. Zudem entspreche die Praxis der Buddhanamenrezitation auch mehr dem Verstandesvermögen der Massen.

### **3.5.2 Vergleich des Bedenkens der Wirklichkeit mit der reinen Rezitation**

Zur Rezitation der Wirklichkeit meint Yinguang:

“以實相遍一切法。持名一法，乃即事即理，即深即淺，即修即性，即凡心而佛心之一大法門也。于持名識其當體實相，則其益宏深，外持名而專修實相，萬中亦難得一二實證者。”<sup>251</sup>

Die Wirklichkeit befinde sich in allen Phänomenen und die reine Rezitation sei ein Dharmator, das sowohl für das Ausüben als auch für das Erkennen des Wesen geeignet sei, sowohl tiefgreifend als auch einfach, sowohl dem gewöhnlichen Geist als auch dem Geist Buddhas entsprechend. Durch Rezitation die verkörperte Wirklichkeit zu erkennen, sei vorteilhaft. Äußerlich rezitieren, aber innerlich Bedenken haben, könnten

---

251 Ebd.

kaum je ein oder zwei von zehntausend Praktizierenden in Wirklichkeit vollbringen.

Das heißt: Obwohl die Rezitation der Wirklichkeit ihm gut und richtig scheint, ist sie für Yinguang eine „gespaltene“ Übung, denn das Bedenken der Wirklichkeit steht genau im Gegensatz zur Wirklichkeit.

Visualisierung und Bedenken der Wirklichkeit sind geistige Objekte für die Achtsamkeitsübung. Im Unterschied dazu ist das Rezitieren des Buddhanamens ein verbales, körperlich gesprochenes und gleichzeitige auch ein geistiges Objekt für die Konzentration. Den Geist zur Konzentrationssammlung im Buddhanamen zu verankern, ist Yinguang viel sicherer und einfacher als die Visualisierung und das Bedenken der Wirklichkeit.

### **3.5.3 Die sechs Sinne aufnehmende Rezitation 持名念佛/攝心念佛 (chiming nianfo / shexin nianfo)**

Der Geist soll mittels des Buddhanamens sich sammeln und die sechs Sinne mit aufnehmen: Die Intention der Rezitation soll im Bewusstsein anfangen, die Töne sollen dann von der Zunge gesprochen, mit den Ohren gehört und wieder im Geist aufgenommen werden. Die Augen blicken dabei nicht herum, die Nase verlangt nicht nach Geruch und der Körper bleibt aufrecht. Wenn man jedes einzelne Wort der Rezitation klar hören und die sechs Sinne dabei sammeln kann, bleibt die Achtsamkeit kontinuierlich auf den Buddhanamen gerichtet.

Es scheint, als ob die reine Rezitation eine Achtsamkeitsübung sei, welche auch die Einsichtsmeditation beinhaltet.

“屋中之塵，由日光顯，心中之妄，由念佛顯。若常念佛，心自清淨。……念之久久……自心本具之佛性，自可顯現。”<sup>252</sup>

Wie der Staub im Raum durch die Sonne manifest werde, würden die Täuschungen des Geistes durch die Rezitation manifestiert. Der Geist werde ruhig und klar, wenn man oft rezitiere, und wenn die Achtsamkeit kontinuierlich werde, könne die ursprüngliche

---

252 復馮不疚居士書 Fu Feng Bujiu jushi shu, GW I, Band 2, S. 64.

Buddhanatur sich manifestieren.

Damit ist das Endergebnis der Rezitation das gleiche wie beim Chan-Buddhismus: das eigene ursprüngliche Gesicht, die Buddhanatur, zu erkennen.

Obwohl Yinguang die Praxis der Buddhanamenrezitation in verschiedenen Briefen und Aufsätzen ausführlich erklärt hat, betont er vor der Masse kaum die kontinuierliche Achtsamkeit (die einspitzige Konzentration):

“念念在淨土，方可往生，乃上品往生者之身分。若執定此義，以教中下根人，則阻人勝進不淺。何以故。以彼必以為此法太高，遂以卑劣自居，不肯修持耳。”<sup>253</sup>

„Die Richtlinie, ‚die Wiedergeburt (im Reinen Land) kann man nur erreichen, wenn die Rezitation kontinuierlich wird‘ ist für diejenigen, die in höheren Stufen in das Reine Land hineingeboren werden wollen. Mit dieser Richtlinie die gewöhnlichen Menschen zu belehren, würde sie daran hindern, weiter fortzuschreiten. Warum? Weil sie diese Methode für schwer halten und sie aufgrund von Minderwertigkeitsgefühlen nicht praktizieren wollen.“

Auch Buddhas Erscheinung 見佛 (jianfo) solle man nicht festhalten:

“于未得一心前，斷斷不萌見佛之念。能得一心。則心與道合，心與佛合。欲見則可頓見。不見亦了無所礙。倘急欲見佛，心念紛飛。欲見佛之念。固結胸襟。便成修行大病。……但能一心，何須預計見佛與否。……但期心不亂，不計見不見。”<sup>254</sup>

Bevor die einspitzige Konzentration erreicht sei, solle man den Gedanken daran nicht haben, Buddhas Erscheinung (in der Versenkung) zu erfahren. Wenn die einspitzige Konzentration erreicht sei, vereinige der Geist sich mit dem Dao und mit Buddha. Der Buddha könne dann plötzlich erscheinen – und wenn nicht, dann sei dies auch kein Hindernis. Von der Erwartung, Buddha zu sehen, werde der Geist hingegen zerstreut. Diese Erwartung werde im Geist Blockaden bilden und zu schweren Krankheiten führen. Und wozu könne es nötig sein, zu erwarten, dass Buddha erscheine oder nicht,

---

253 復濮大凡居士書 Fu Pu Dafan jushi shu, GW I, Band 1, S. 9–11.

254 復永嘉周群錚居士書 Fu Yongjia Zhou Qunzheng jushi shu, GW I, Band 1, S. 66.

solange der Geist sich einspitzig konzentrieren kann? Man solle sich darum bemühen, den Geist unzerstreut zu halten, statt darum, Buddhas Erscheinung zu erfahren.

Das heißt: Wenn man konzentriert rezitiert, wird die einspitzige Konzentration früher oder später erreicht und die Transformation des Geistes wird möglich. Yinguang betont gegenüber der Erwartung eines künftigen Resultats die Konzentration im Hier und Jetzt, die für gewöhnliche Menschen wichtig ist, weil sie von solchen Erwartungen leicht verführt werden können.

Zusammengefasst kritisierte Yinguang den Chan-Buddhismus (Linji und Caodong) und seine negativen Auswirkungen auf die buddhistische Praxis, und bemüht sich um die Berichtigung negativer Auswirkungen wie z.B. der einer falschen Interpretation von Koans oder der Überbetonung der absoluten Wahrheit. Er kontrastiert sie mit der aktiven, einfachen, bodenständigen Praxis des Reinen Land, nämlich: der die sechs Sinne aufnehmenden Buddhanamenrezitation. Er ersetzt gleichermaßen die Praxis von Linji und Caodong durch die reine Buddhanamenrezitation, weil sie jeder üben kann. Er formuliert die vernünftigen Elemente des Reines-Land-Buddhismus auf eine vereinfachte Weise, um damit auch der Hoffnung der Masse auf Errettung gerecht zu werden. Damit erschließt er insbesondere den einfachen Menschen seiner Zeit einen Zugang zur buddhistischen Praxis, den die institutionellen buddhistischen Schulen damals noch nicht anbieten konnten: Yinguangs Tendenz zur Entinstitutionalisierung ist unübersehbar. Letztendlich ist seine Reines-Land-Praxis als Meditations-Übung aber auch nicht allzu verschieden von Koan-Übung und Caodong-Meditation, denn trotz der Betonung von Zuversicht, Glaube und Hingabe an Amitabha spielen hier auch Bewusstseinskonzentration und Einsichtsmeditation eine wichtige Rolle.

Der Streit um Plötzlichkeit oder Allmählichkeit des Einsicht-Erlangens betrifft für ihn gar nicht die Erleuchtung selbst, sondern erschöpft sich lediglich in einer Unterscheidung zwischen elitärer Religion und Volksreligion. Yinguang hingegen vertritt eine achtsame, subtile religiöse Praxis kontinuierlicher Reinigung des Bewusstseins im Alltag einfacher Menschen. Hierbei betont er deutlich die Kultivierung der leibhaften Seele und die Befreiung von Leben und Tod, wobei die genaue Kenntnis der buddhistischen Literatur vernachlässigt wird. Jedoch gehört auch

dieses Wissen zur konventionellen Wahrheit, wie Glauben und Praktizieren allein nicht unbedingt zu Weisheit, sondern auch zu Blindheit und Aberglauben führen können. Gerade für die einfachen Menschen ist es wichtig, Ratio durch das Wissen zu entwickeln.

## 4 Kritik am Neokonfuzianismus

Das Kernthema der vorliegenden Untersuchung ist die Säkularisierung der chinesischen Religion in Yinguangs Zeit und die damit verbundene Individualisierung. Dieser Prozess schließt das säkulare Leben mit ein. Es stellen sich folgende Fragen zur Säkularisierung des chinesischen Buddhismus angeht: Wie kann der chinesische Buddhismus im Alltag legitimiert werden? Wo liegen die Hindernisse bei der Realisierung von Individualisiertheit? Was kann der chinesische Buddhismus zum Individualisierungsprozess beitragen? Wie wird der mentale Kontext der chinesischen Philosophie durch ihn beeinflusst und verändert? Mit diesen Fragen befasst sich folgendes Kapitel anhand der Reflexionen und Kritik Yinguangs an einer weiteren elitären chinesischen Religion: der des Neokonfuzianismus.

Yinguangs Diskussion über den Reines-Land-Buddhismus und seine Vergleiche zwischen Chan und Reines-Land-Buddhismus bewegen sich innerhalb eines Buddhismus, der in vormoderne Zeit als Möglichkeit zur spirituellen Entwicklung galt, die sich eher außerhalb der Gesellschaft, z.B. in einem monastischen Leben gemeinsam mit praktizierenden Mönchen und Nonnen als idealen religiösen Vorbildern erfüllt. Seine Rolle und die damit einhergehende moralische Führung der Buddhisten in einer zunehmend säkularen Gesellschaft wurden begrenzt.

Zudem stand im Mittelpunkt der bisher dargestellten Erörterungen Yinguangs vermehrt die Sterblichkeitsfrage. Aber auch wie man vor dem Tod inmitten von Kriegen und Katastrophen leben könne, ist eine gleichermaßen unvermeidbare Frage. Die Neokonfuzianer nahmen die Chan-buddhistische Lehre z.B. des Wasserholens (擔水 danshui) und Brennholzschlagen (砍柴 kanchai) im Alltag auf, integrierten sie in ihr System und begründeten eine Legitimität des „Vater/Herrscher-Bedienens“, was bedeutet: motiviert durch tiefe Einsicht in das himmlische Prinzip (天理 tianli) mittels Selbstkultivierung die hierarchische gesellschaftliche Ordnung erhalten.

Zur Zeit der Republik verlor der Neokonfuzianismus selbst seinen orthodoxen Rang und seine ohnehin schon schwächelnde Ethik in der Begegnung mit westlichen Idealen wie Gleichheit, Demokratie, Freiheit usw. ihre gesellschaftliche Verbindlichkeit.

## 4.1 Yinguangs Kritik an der ideologischen Grundlage der Monarchie in China: Himmel, Natur und Geister

Max Weber stellt in seinem Werk „Konfuzianismus und Taoismus“ als Hauptmerkmale der chinesischen Religionskultur heraus erstens ein vom Himmel geführtes hierarchisches System und zweitens ein in Gestalt der Familie repräsentiertes Clansystem.<sup>255</sup> Auf diesen Säulen ruht die chinesische hierarchische Ideologie. Legt man den westlichen Begriff „Religion“ zugrund, ist es schwer zu sagen, dass China eine „Religion“ habe. Aber daran, dass das Leben der Chinesen vom Himmel-Mensch-Verhältnis und der am Himmel orientierten Hierarchie so stark geprägt ist, lässt sich als Grundlage der chinesische Kultur die konfuzianische Ethik ausmachen, nicht ihre Religion, und der Einfluss der Familie ist noch einmal größer als der der Religion. Das Problem, das in der chinesischen Philosophie immer präsent bleibt, ist das Gleichgewicht zwischen individueller Freiheit und der konfuzianischen gesellschaftlichen Ordnung.

### 4.1.1 Himmel

Bei den Neokonfuzianern verkörpere, stellt Auffassung heraus, der **Himmel** die absolute Wahrheit:

“儒教諸書說天，哪有約佛教理性第一義之義？宋儒……竊取其名義以自尚……竟將事實說做空理……謂天即理也...”<sup>256</sup>

Wie könne der Begriff „Himmel“ (天 Tian) in den konfuzianischen Klassikern die absolute Wahrheit im Sinne des Buddhismus bedeuten? Die Neokonfuzianer hätten die Bedeutung der absoluten Wahrheit vom Buddhismus gestohlen und als eigener Besitz usurpiert, wobei sie die Wirklichkeit als ein leere Prinzip behaupten und der Himmel als das Prinzip setzen.

Der Begriff **Himmel** spielt in der chinesischen Kultur sowohl für den Staat als auch

---

255 Max Weber 1999, S. 65–145.

256 復謝慧霖居士書十三 Fu Xie Huilin jushi shu shisan, GW III, Band 2, S. 295.



für die Geistersphäre eine bedeutende Rolle, und die menschlichen Beziehungen unterliegen unter ihm einer hierarchischen Struktur, die als politische wiederum mit Moral verbunden ist. Dieser moralische Zusammenhang stiftet einen Zusammenhang zwischen menschlichem Tun und natürlichem Geschehen. Die Chinesen – Elite und Massen, Kaiser, Untertanen und Volk – verehren den Himmel als alles beherrschend: „Wer vom Himmel bestraft wird, kann nicht mehr beichten“<sup>257</sup>. Zur Zeit der Republik konnte die Geltung der gegebenen Ordnung jedoch nicht mehr mit höherer Autorität oder Tradition begründet werden. Deswegen ist Yinguangs kritische Haltung dem Himmel gegenüber eher als Verneinung lediglich dessen Geltungsmacht zu verstehen denn als Verneinung der hierarchischen Sozialstruktur als solcher.

#### 4.1.2 (Buddha-)Natur und Emotion

Auch die „Natur“ ist wie der Himmel in der neokonfuzianischen Philosophie mit der absoluten Wahrheit identisch. Entsprechend erläutert Yinguang über die Verwechslung von konfuzianischer „Natur“ Buddha-Natur:

“孟子，荀子，告子，及所有儒書之言性處，若按儒家本宗論，則光不敢置喙。若按佛教論，則彼之所言性者，皆屬於情。雖名為性，不得謂之真如不變之性。倘此處一籠統。雖能利人，亦伏有誤人之機。若知是情，則謂善，謂惡，謂善惡混，均可。若認此為真如不變之佛性，謂之為善，尚屬贅語。況又謂之惡與善惡混乎。”<sup>258</sup>

Die Stellen, an denen von Menzius, Xunzi, Gaozi und allen konfuzianischen Klassikern über die „Natur“ (性) diskutiert würden, werde Yinguang nicht beurteilen, solange man nur innerhalb des Konfuzianismus diskutiere. Im Buddhismus aber gehöre die sogenannte „Natur“ (性) zu dem, was im konfuzianischen Text zu den „Qing“ (Emotionen) zähle. Was hier „Natur“ genannt werde, solle also nicht als die wahre unveränderliche Natur angenommen werden. Wenn man an dieser Stelle

---

257 《論語·八佾》Analekten des Konfuzius.

258 復謝慧霖居士書十三 Fu Xie Huilin jushi shu shisan, GW III, Band 2, S. 296.

ungenau bleibe, könne man den Menschen zwar Vorteile verschaffen und ihnen helfen, aber es bestehe auch die latente Gefahr, sie irrezuführen. Wenn man wisse, dass mit „Natur“ die Emotionen gemeint seien, dann könne man sagen, dass sie gut oder böse, oder gemischt gut und böse seien. Aber wenn man die „Natur“ im konfuzianischen Sinne als die wahre unveränderliche Buddhanatur im Buddhistischen Sinne annehme, dann sei es überflüssig, zu sagen, dass die Buddhanatur „gut“ sei und erst recht nicht könne man hier von „böse“ oder „gemischt gut und böse“ sprechen.

Es scheint, als ob der Begriff „Natur“ im konfuzianischen Kontext eine unklare Struktur hat. Wenn „Natur“ Emotionen bezeichnet, dann impliziert der Begriff eine gefühlsmäßige Bewertungsstruktur, die ein bestimmtes Handeln auslöst, sodass karmische Intentionalität, Bewertung und Bewegung in Erscheinung treten. In diesem Sinn ist Emotion die Ursache der Verschattung der ursprünglichen Buddhanatur und nicht die Buddhanatur selbst.

Sie bedeutet nach Yinguang dagegen,

“至於佛教，則以一切眾生，皆有佛性，皆當作佛，令其懺悔往業，改惡修善，必期于諸惡莫作，眾善奉行，以戒持身，不行非禮。以定攝心，不起妄念，以慧斷惑，明見本性。”<sup>259</sup>

Gemäß dem Buddhismus besäßen alle Lebewesen die Buddhanatur und seien alle Buddha. In diesem Sinne veranlasse der Buddhismus alle Lebewesen, ihr Karma zu bereuen, das sie in der Vergangenheit angesammelt haben, das Übel zu berichtigen und das Gute in sich zu kultivieren bis zu dem Grad, dass alle bösen Taten aufhören und alle Wohltaten begangen werden; ferner, mit Disziplin den Körper wahrnehmen, unsittliches Verhalten vermeiden, mit Achtsamkeit den Geist sammeln, zerstreute Gedanken nicht entstehen lassen, mit Weisheit den Irrtum brechen und die Buddhanatur einsehen.

Mit anderen Worten: Zwischen Emotion („Natur“ im konfuzianischen Sinne) und Buddhanatur (im buddhistischen Sinne) liegt ein langer Prozess der Selbstkultivierung, in dem man zu bereuen anfängt, die Karmas tilgt sowie Disziplin, Versenkung und

---

259 復慧朗居士書 Fu Huilang jushi shu, GW I, Band 1, S. 95.

Einsicht in die ursprüngliche Buddhanatur entwickelt. Die Verwechslung von „Natur“ und „Buddhanatur“ löscht die Notwendigkeit zur Selbstkultivierung und damit deren Grundlage und führt zu amoralischen Tendenzen. Insofern kann die emotionale Bewertungsstruktur behelfs- und ersatzweise zur Grundlage der Selbstkultivierung werden, denn ohne sich die eigenen „guten“ oder „bösen“ karmischen Intentionen bewusst zu machen, ist Verminderung von Unwissenheit und Entwicklung von Einsicht unmöglich.

### **4.1.3 Karmische Vergeltungskausalität im Kontext der chinesischen Familie**

Einerseits wird der Staat in China als eine Erweiterung der Familie 家天下 (jia tianxia) betrachtet. Dadurch wird jeder ins patriarchalische System integriert und muss sich fortwährend an die Regeln der Loyalität zum Monarchen, der Frömmigkeit gegenüber den Eltern und der weiblichen Unterwerfung halten.<sup>260</sup> Andererseits nimmt den Spitzenplatz im Himmel eine hierarchisch strukturierte vielfältige Geistersphäre (神 shen) ein, die sich grundsätzlich in zwei Kategorien sich aufteilt: Naturgeister (神靈 shenling) und Ahnengeister (祖先 zuxian). Sie können miteinander verknüpft werden, jedoch werden die Ahnen der eigenen Familie grundsätzlich als wohlwollend angesehen und gehören zu einer organisierten Monarchie.

In der chinesischen Familie wird das Karma des Vaters auf Kinder und Enkel übertragen, wodurch eine andere Kausalität entsteht als die der buddhistischen karmischen Vergeltung. Sie hält die Familie zusammen. Konfuzius äußert im I Ching, dass denjenigen Familie, welche die Güte bzw. Böses anhäufen, überreichliches Glück bzw. Elend zuteilwerde.

Auf diese Weise sind nicht nur die Familienmitglieder miteinander verbunden, sondern auch ihre guten oder bösen Taten: Kinder stehen unter der Erwartung, dass sie die Fehler ihrer Eltern korrigieren. Die Verantwortung der Einzelperson für sich selbst ist

---

260 Vgl. Cai 2018, S. 347.

hier weniger klar akzentuiert, denn die Familie wird als ein Ganzes mit verunklarter Verantwortungsstruktur gebündelt.

Yinguang erklärt zur konfuzianischen Kausalität in der Familie Folgendes:

“聖人欲人各修其德，各盡其分，唯恐或有所忽，故以因果報應之理事教督之，期其恪遵而無或有違也。然所言因果，只說其本身，與及子孫而已。以不言生之之前，死之以後之事，故于本人過去未來之若因若果，皆不提及。箕子以五福，六極之義，遂開闡過去之因，而為現在之果。故知聖人以非平常人所易知，故不說，非不知有三世因果也。”<sup>261</sup>

Die (konfuzianischen) Heiligen hätten gewollt, dass jeder sich kultiviere und seine Pflicht erfülle. Aus Sorge um die Nachlässigkeit hätten sie das Volk Kausalität und karmische Vergeltung gelehrt, in der Hoffnung, dass das Volk sie befolge und ihnen nicht zuwiderhandle. Aber die Kausalität (im konfuzianischen Sinne) betreffe lediglich den Einzelnen und seine Nachkommen – über das, was vor der Geburt und nach dem Tod liege, schwiegen sie. Die Ursache im vergangenen Leben und die Wirkung auf das zukünftige Leben würden auch nicht erwähnt. Erst seit Ji Zi seien die Ursachen im vergangenen Leben und die Wirkung auf das zukünftige Leben mit der Deutung der fünf Glücke und der sechs Unglücke erklärt worden. Man wisse also, dass die Heiligen die karmische Vergeltungskausalität nicht gelehrt hätten – nicht, weil sie nichts davon gewusst hätten, sondern weil die karmische Vergeltungskausalität für das gewöhnliche Volk nicht leicht zu verstehen sei.

Yinguang ergänzt:

“佛于父言慈，于子言孝，于君言仁，于臣言忠，夫唱婦隨，兄友弟恭……佛經……其言慈孝等，則與儒教相同，其詳示三世因果處，則儒教便無聞焉。況其斷惑證真，及圓滿菩提，歸無所得之法乎。”<sup>262</sup>

Buddha spreche zu Vätern über die Väterlichkeit, zu Söhnen über die Pietät, zum Kaiser über die Menschlichkeit, zu Untertanen über die Loyalität und zu Ehepaaren über die Harmonie der Ehe. Eine Betonung der Väterlichkeit und der Pietät finde sich

---

261 佛學救劫編序 Foxue jiujie bian xu, GW II, Band 2, S. 81.

262 復鄧新安居士書 Fu Deng Xin-an jushi shu, GW I, Band 1, S. 16.

in den buddhistischen Schriften ebenso wie in den konfuzianischen Texten. Die ausführliche Erklärung der karmischen Vergeltungskausalität im Buddhismus könne man aber nicht im Konfuzianismus finden, ganz zu schweigen von der Brechung des Irrtums, der Verwirklichung der absoluten Wahrheit, der Vervollkommnung der Weisheit, der Umkehrung zu der Leerheit, usw.

Mit anderen Worten: Der Buddhismus enthält die gesamte vom Konfuzianismus vertretene gesellschaftliche Ethik. Der Konfuzianismus ist dem Buddhismus nicht nur in der Interpretation der karmischen Vergeltungskausalität unterlegen, sondern er ist auch bei der Suche nach der Wahrheit und Freiheit weit weniger grundlegend und genau. In Bezug auf die Individualentwicklung hat der Buddhismus sogar unvergleichbare Vorteile.

Im Laufe der chinesischen Geschichte wurde dem Buddhismus vonseiten konfuzianischer Gelehrter oft vorgehalten, ein asketische Leben zu fördern, das vor dem Hintergrund der familien- und gesellschaftsorientierten chinesischen Gesellschaft eine Ablehnung gesellschaftlicher Verantwortung mit sich bringe. Generation für Generation haben die buddhistischen Würdeträger immer wieder Kompromisse mit der konfuzianischen Ethik geschlossen, um in der chinesischen Gesellschaft eine aktive Rolle spielen zu können. In diesem Sinne scheint Yinguangs Synkretismus von konfuzianischen Ethik und Buddhismus Klischee zu sein. Dasselbe Argument kann jedoch in verschiedenen Epochen unterschiedliche Bedeutungen haben – das gilt insbesondere für die Säkularisierung des chinesischen Buddhismus zur Zeit Yinguangs. In allen einschlägigen Überlegungen Yinguangs – sei es zur Ablehnung der Autorität des Himmels, zu Konfuzius' Interpretation des I Ching, zu den fünf Glücken und sechs Unglücken, zur Einführung der karmischen Vergeltungskausalität in die konfuzianische Ethik, zur deren Übereinstimmung mit der buddhistischen Sozialethik usw. – wird die Rolle des Einzelnen immer wichtiger und deutlicher: Familienorientierte Kausalität und Übertragung des Karma vom Vater zu Sohn erfahren Kritik. Yinguang erschließt dem Einzelne die Möglichkeit, sich aus der Knechtschaft von Familie und Hierarchie zu befreien, betont aber zugleich die Notwendigkeit, die individuelle Verantwortung auch zu tragen, denn jeder ist für sich selbst und sein Tun verantwortlich, nämlich für die kausal verknüpften,

aufeinanderfolgenden Gedanken, Emotionen und Verhaltensweisen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Seine Taten wirken über sein gegenwärtiges Leben hinweg. Mit anderen Worten: Yinguang löst die ideologischen und ethischen Grundlagen, auf denen man Verantwortung für das eigene Handeln übernimmt, aus der konfuzianischen Ethik heraus. Es handelt sich um den Versuch einer Befreiung des Einzelnen von äußerer Autorität, auf dass er Autonomie und Vernunft entwickle. Denn gerade die karmischen Vergeltungskausalität berge die Möglichkeit zur Freiheit, namentlich zu einer gewissen Emanzipation von äußeren Autoritäten.

Die Veränderung des Zeitgeistes ist hier deutlich zu sehen. Song- und Ming-Dynastie betonten aus monarchistischen politischen Gründen das himmlische Prinzip, sodass die menschlichen Begierde getilgt werden musste (存天理, 滅人欲 cun tian li, mie ren yu). Im Gefüge der Republik-Zeit entfernt Yinguang nun das himmlische Prinzip und der Mensch tritt in den Vordergrund, weil die Monarchie verfällt.

Er will die Schicht des einfachen Volkes in der konfuzianischen Ethik eine Möglichkeit zur Individualisierung entdecken lassen. Der Konfuzianismus wurde in der chinesischen Geschichte immer wieder politisch benutzt, um – der Elite willkommen – nur den Aspekt des Kollektivs herauszustellen und den Einzelne weitestgehend zu ignorieren. Yinguang unternimmt es nun, mittels konfuzianischer Literatur die buddhistische karmische Vergeltungskausalität der Buddhisten zu begründen, um im Notfall (sollten Konfuzianismus und mit ihm die gesellschaftliche Ordnung verfallen) den Konfuzianismus dem Buddhismus anzubinden und so den Konfuzianismus erhalten zu können. Dazu muss er die wohl bedeutendste Lücke des Konfuzianismus schließen, indem er nämlich gewöhnlichen Menschen die Individualisierung eröffnet.

#### **4.1.4 Naturgeister**

Die Geistersphäre zerfällt trotz ihrer hierarchischen Strukturierung und großen Vielfalt (vgl. 4.1.3) in zwei Teile: Ahnen- und Naturgeister. Werden die Ahnengeister grundsätzlich als wohlwollend angesehen, gibt es gegenüber den Naturgeistern ganz unterschiedliche Haltungen: Da das einfache Volk oft in Hoffnungslosigkeit gerät,

glaubt es abergläubisch an Naturgeister. Die Verehrung wurde ihrerseits oft von außerhalb der imperialen Macht stehenden politischen Kräften zu deren Umsturz missbraucht. Daher unterliegen die Naturgeister stets Kritik und Unterdrückung durch kaiserliche Macht und Elitenschicht. Ein Beispiel dafür ist der Aufruf gewisser Neokonfuzianern der Song- und Ming-Dynastie, dass Götter und Götzen die Bewegung der Yang- und Yin-Energie repräsentierten,<sup>263</sup> und aus diesem Grund nicht real existierten, weswegen alle damit verbundenen Volksreligionen als Aberglaube zu verbieten seien.

Demgegenüber wurden in der Schicht des Volkes unzählige Geschichten über wundersame Vergeltungen verbreitet – sie bezeugten eine unausweichliche übernatürliche Gerechtigkeit.

Der der innerweltlichen Lebensführung der Elitenschicht entsprechende Emanzipation von Magie, einer gleichsam Entzauberung in Form binnenreligiöser Rationalisierung, steht ein fortdauernder Verzauberungsprozess in der Volksschicht gegenüber, der ihr eine rationale Lebensführung verunmöglicht.

Yinguangs erkennt, dass es unter einer solchen konfuzianischen Verneinung der Existenz von Göttern und Götzen wie auch der karmischen Vergeltungskausalität der Gesellschaft an Mitteln fehlt, um das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen. Eine ausführliche Diskussion dieses Zusammenhangs findet sich in Kapitel 4.5.1.

## **4.2 Selbstbestimmung**

### **4.2.1 Himmel nur als Zeuge**

Die in Kapitel 4.1.3 erwähnten fünf Glücke und sechs Unglücke haben für Yinguang weder mit dem Herrscher noch mit dem Himmel zu tun:

“……非王者之所主也……實則天亦無權，不過隨彼所作之善惡而畀之，儒家所謂命也。此命亦自作之而自受之，天何嘗與此厚而與彼薄乎。”<sup>264</sup>

---

263 張載 Zhang Zai, 《正蒙·太和篇》Zhengmeng: Taihepian, “鬼神者，二氣之良能也。”

264 復謝慧霖居士書十二 Fu Xie Huilin jushi shu shier, GW III, Band 2, S. 293.

(Das Ankommen des Glücks und Unglücks) könne der Herrscher nicht bestimmen... auch der Himmel habe keine Macht (das zu entscheiden). Der Himmel könne nur aufgrund der guten oder bösen Tat des Einzelnen das Glück und Unglück verteilen. Das sei das sogenannte Schicksal im Konfuzianismus. Dieses Schicksal habe der Einzelne selbst geschaffen und müsse es auch selbst ertragen. Wie könne der Himmel den einen mehr als den anderen bevorzugen?

Der Himmel legitimiert also nicht mehr die Moral, sondern bezeugt nur noch ihre Gültigkeit. Die himmelslegitimierte kaiserliche Macht verliert damit auch ihre Bedeutung für die moralische Kontrolle der Gesellschaft und seine Autorität über ethische Entscheidungen wird durch die Kausalität vergoltenen Karmas ersetzt. Der einzelne Mensch wird Herr über sein Tun und muss dafür die Verantwortung übernehmen.

#### **4.2.2 Selbstbestimmung statt eines vom Himmel bestimmten Schicksals**

Im Brief an den Laien Huilang 慧朗 äußerte Yinguang.

“命者何，即前生所作之果報，又依道義而行所得者，謂之命，不依道義而行所得者，皆不名命。”<sup>265</sup>

Das Schicksal sei das Resultat vorheriger Taten, die dem Dao entsprechen. Die Taten, die dem Dao nicht entsprechen, sollten nicht als Schicksal bezeichnet werden.

Das vom Himmel bestimmte Schicksal ähnelt der Vorbestimmung des Calvinismus: Es scheint, als bestimme er in seiner Freiheit alles vorher, was dem Einzelnen, der sein Schicksal nur noch akzeptieren und nicht zweifeln dürfe, widerfahre. Dadurch wird dessen Selbstbestimmung negiert. Seit Song- und Ming-Dynastie zirkuliert eine bestimmte Moralliteratur wie z.B. Liaofan si xun 了凡四訓 allgemein, in der der Mensch (der konfuzianische Gelehrte) am transzendentalen Prinzip, dem Himmel als dem Ursprung der Freiheit, teilnimmt. Mit anderen Worten: Der Mensch setzt sich mit dem transzendentalen (himmlischen) Prinzip in Verbindung (religio: Verbinden) und ist bestrebt, den eigenen Geist zu reinigen, indem er Wohltaten vollbringt und so

---

265 復慧朗居士書 Fu Huilang jushi shu, GW I, Band 1, S. 94.



insofern aktiv handelt, als sein Schicksal nicht mehr durch Vorsehung, Zeit und Raum bestimmt wird. Yinguang geht mit seiner Überlegung noch einen Schritt darüber hinaus und verneint die Bestimmungsmacht des Himmels in einer sich säkularisierenden Gesellschaft ganz: Das Schicksal selbst wird nun durch den einzelnen Menschen durch seine eigenen Taten gestaltet.

## 4.3 Der einzelne Mensch

### 4.3.1 Mensch, Himmel und Erde

Inwiefern ist der einzelne Mensch von Bedeutung? In welchem Verhältnis steht der einzelne Mensch zum Himmel bzw. zur Erde, wenn der Himmel sein Schicksal nicht mehr bestimmt?

Im Brief an Ning De-jin 寧德晉 meinte Yinguang,

“須知人與天地，并稱三才。天不知有多高多大，地不知多厚多廣，人以五六尺六七十歲之小小東西，何可與不可測量之天地並稱乎。須知天地雖能生成萬物，若無人以參讚化育，則不成世道。故以人能繼往聖開來學，此乃為父為師之責負。”<sup>266</sup>

Man müsse wissen, dass der Mensch mit Himmel und Erde zu einer Einheit erklärt werde. Wie groß und hoch sei der Himmel, wie dick und breit sei die Erde! Wie könne ein kleiner Mensch, mit der Größe von fünf bis sechs Zoll, mit der Lebensspanne von sechzig bis siebzig Jahren, mit dem unermesslichen Himmel und der Erde verglichen werden? Obwohl Himmel und Erde alles hervorbringen können, habe die Welt ohne das Mitwirken des Menschen keine Sitten und Rituale für Transformation und Kultivierung. Es sei die Verantwortung eines Vaters oder eines Lehrers, die Menschen zu ermahnen, an die vergessenen Lehren der Vergangenheit anzuknüpfen und Frieden für alle zukünftigen Generationen zu schaffen.

“天下不治，匹夫有責。匹夫何能令天下治乎。須知天下治本在家，家之本

---

266 復寧德晉居士書十八 Fu Ning Dejin jushi shu shiba, GW III, Band 1, S. 212–213.

在身。”<sup>267</sup>

Jeder gewöhnliche einzelne Mensch sei verantwortlich für die Unordnung der Welt. Wie könne ein gewöhnlicher Mensch die Welt in Ordnung bringen? Die Grundlage der Ordnung der Welt liege in der Familie und die Grundlage der Ordnung einer Familie in der Kultivierung der menschlichen Seele.

Der konfuzianismus unterstellt den einzelnen meist der gesamtgesellschaftlichen Ordnung als ihren Diener. Yinguang hingegen verkehrt die Kultivierung des Einzelnen zur Grundlage jeder gesellschaftlichen Ordnung.

### 4.3.2 Der Geist

Analog zur Wichtigkeit der Kultivierung des einzelnen Menschen erklärt Yinguang zur Rolle des Geistes,

“心能造業，心能轉業，唯在當人自主，天地鬼神，只主其賞罰之權，不能主轉移之權。轉移之權，操之在我。既知在我……但知希聖希賢，學佛做祖。”<sup>268</sup>

Der Geist könne Karma erzeugen, er könne auch Karma transformieren. Himmel und Erde, Götter und Götzen haben nur die Macht zu belohnen und bestrafen. Sie hätten keine Macht, das Karma zu transformieren. Die Macht, das Karma zu transformieren, liege nur in meinen eigenen Händen. Da die Macht der Transformation in meinen eigenen Händen liege, ...könne ich die heiligen und tugendhaften Menschen zu Vorbildern nehmen, von Buddha lernen und Patriarch werden.

Letztendlich werden Schicksal, Glück und Unglück des Menschen nicht von Himmel und Erde, Göttern und Götzen bestimmt, sondern vom eigenen Karma. Das eigene Schicksal zu gestalten, die Karmas zu transformieren, erfordert Selbstkultivierung, und deren Wurzel liegt im Erkennen des Geistes. Der Einzelne kann nicht mehr auf eine höhere, traditionelle Autorität verwiesen werden, sondern leitet alles aus eigenem Vernunftsvermögen ab.

---

267 復鄭慧還居士書一 Fu Zheng Huihuan jushi shu yi, GW III, Band 3, S. 673.

268 復卓智立居士書三 Fu Zhuo Zhili jushi shu san, GW III, Band 2, S. 449.

## 4.4 Selbstkultivierung

### 4.4.1 Zum Begriff „ge-wu“

Die Transformation des Karma kann laut Yinguang nur vom Menschen selbst erfüllt werden. Wie soll er jedoch anfangen, sich zu kultivieren?

In der „Großen Lehre“ (大学 daxue) fußte die Selbstkultivierung auf der Uneindeutigkeit des Begriffs „ge-wu“, der als ein ganz konkretes Sich-Befassen mit den Dingen oder aber auch als meditative Annäherung von Innen her an die Dinge verstanden werden kann. Er wird mit der Vollendung des Wissens gleichgesetzt und stellt letztendlich den Kern der Selbstkultivierung, die in letzter Konsequenz zur Befriedung der ganzen Welt führen soll,<sup>269</sup> dar.

Mit Yinguang liege einer der wichtigsten Fehler der Neokonfuzianer in ihrer falschen Interpretation des Begriffs „ge-wu“.

“惜後儒不察，以物為事物，以知為知識。”<sup>270</sup>

„Die Neokonfuzianer halten das ‚wu‘ für das ‚Objekt‘ (Ding, das, was man erkennen soll) und das ‚Zhi‘ für Erkenntnis.“

Indem man das Prinzip aller Dinge bzw. Objekte erkennt, wird man sozusagen darin versiert, den „ganzen Nutzen des Geistes“ zu verstehen. Diese Deutung von „ge-wu“ führt also zur Erkenntnis der Außenwelt. Da es in der Welt, so Yinguang, unendlich viele Dinge gebe, sei es unmöglich, durch die Kenntnis alle ihrer Prinzipien zur Gänze versiert zu werden. Auf diese Weise gebe es in der Welt nur sehr wenige Menschen, zu denen selbst heilige und tugenhafte Menschen 聖賢 (sheng-xian) nicht gehörten, die die Prinzipien der unermesslichen Vielfalt der phänomenalen Welt studieren könnten.

Für Yinguang ruht die Grundlage zur Kultivierung des Ichs in ge-wu, nicht die Erkenntnis der Außenwelt und ihres Prinzips.

“此物，即心中不合天理人情之私慾。一有私慾，則所知所見皆偏而不正。”

---

269 Vgl. Bauer 2009, S.266–267.

270 復念佛居士書 Fu Nianfo jushi shu, GW III, Band 2, S. 429.

若格除此幻妄不實之私慾，則不偏不易，即心本具之正知自顯。一舉一動，悉合情理，了無偏僻。”<sup>271</sup>

Das „wu“ sei eine nicht dem himmlischen Prinzip und dem menschlichen Gefühl entsprechende selbstsüchtige Begierde. Wenn eine selbstsüchtige Begierde präsent sei, werde alles, was man (durch die Brille der Begierde) erkenne und sehe, von der rechten Erkenntnis abweichen. Wenn man diese illusorische Begierde beseitigen könne, werde der Geist nicht voreingenommen sein, und die ursprüngliche rechte Erkenntnis werde sich von selbst offenbaren und man könnte sich richtig verhalten.

Laut Yinguang bestehe darin die Methode der Heiligen zur Kultivierung der Nachkommen und die Grundlage für charakterliche Verbesserung und familiäre Harmonie, für das Regieren des Staates und den Frieden der Welt sowie für den heiligen Pfad. Sich so zu kultivieren, erspare viele Anstrengungen und verschaffe vermittels der Fähigkeiten, die man dadurch erlange, tiefere Vorteile, es ermögliche eine bessere Entwicklung der Tugenden und eröffne die Perspektive, ein Heiliger oder Buddha werden.<sup>272</sup>

Yinguang widerspricht hier Zhu-Xis Interpretation des Begriffs „ge-wu“ in der Nördlichen Song-Dynastie. In dessen Lehre entspringt der Kosmos dem unvergänglichen Prinzip, an dem alle Gegebenheiten teilhätten. Die Aufmerksamkeit der neokonfuzianischen Gelehrten richtete sich zu dieser Zeit nach außen und man erfasste die Prinzipien der Welt durch das Erkennen der „zehntausend Dinge“ in der Außenwelt. Diese konfuzianische Norm, „ge-wu“, ist für Yinguang aber keine Akkumulation schierer Information über die „zehntausend Dinge“, das durch die Betrachtung der Außenwelt gewonnen wird, (das Wissen,) sondern vielmehr der legitime Anhaltspunkt zur Selbstreflexion über die eigenen Karmas (die Weisheit). Man könne erst im Tilgen der unrechten und selbstsüchtigen Begierden das Wesen des Geistes und das Prinzip erkennen.

Yinguangs Auffassung steht unter dem Einfluss der qingzeitlichen Bewegung „zurück zu Han“ (漢學運動 han xue yundong). Damals suchte die konfuzianische

---

271 復施宗導居士書 Fu Shi Zongdao jushi shu, GW III, Band 2, S. 694.

272 復念佛居士書 Fu Nianfo jushi shu, GW III, Band 2, S. 429.

Gelehrtschaft angesichts der Invasion fremder Kultur (Herrschaft der Mandschu) nach ihrer kulturellen Identität, d.h., sie kehrte zurück zum Ursprung der konfuzianischen Erklärung (sog. Han-Interpretation, denn sie stehe der ursprünglichen Erklärung des Konfuzius nahe), bevor die fremde Kultur die des klassischen China „vergiftet“ habe. Man kritisierte die Neokonfuzianer der Song- und Ming-Zeit für unter dem Einfluss des Chan-Buddhismus verfehlte Interpretationen der Lehre des Konfuzius. Dadurch sei die dem Konfuzianismus inhärente moralische Kultivierung verloren gegangen, und man müsse sich wieder auf ihren Ursprung besinnen. Genauso waren zur Zeit der Republik konfuzianische Gelehrte wie Yinguang wieder mit dem gleichen Problem der kulturellen Identität angesichts fremder Invasion konfrontiert.

Ob die Han-Interpretation oder die Nördliche Song-Interpretation zutrifft, ist für Yinguang nicht wesentlich, sondern entscheidend ist, ob der Kern der Selbstkultivierung in Selbstreflexion oder im Erkennen der Außenwelt liegt, ob es um Wissen oder um Weisheit, Philosophie oder Religion geht. Religion ist zwar die Kultivierung der leibhaften Seele, kann aber nicht von der Philosophie getrennt werden. Selbstreflexion bedeutet eben nicht, dass der Praktizierende die Außenwelt nicht erkennen muss. Umgekehrt spiegelt die Art der Erkenntnis der Außenwelt den inneren Zustand wider. „Es gibt niemand draußen, nur Dich selbst.“<sup>273</sup> Innen und Außen, Geist und Ding sind nicht geteilt und getrennt, sondern im Kosmos integriert. Idealismus oder Materialismus dagegen ist einseitig.

Zu ergänzen bleibt Yinguangs Unterscheidung zwischen Selbstkultivierung für die Heiligen und für gewöhnliche Menschen. Weil das Erkennen der Außenwelt „auch für die heiligen und tugendhaften Menschen unmöglich“ ist, ist es auch für die gewöhnlichen Menschen nicht der passende Weg zur Selbstkultivierung. Im Gegensatz dazu ist das Tilgen der Begierde für jeden, auch für die gewöhnlichen Menschen, ein zugänglicher Weg (s. 4.5.1. für eine vertiefende Diskussion).

---

273 Zhang 2007. S. 3.

#### 4.4.2 Begierde und Freiheit: Einfluss aus dem Westen

Es ist die Hauptströmung in der neokonfuzianischen Philosophie der Song- und Ming-Dynastie, das himmlische Prinzip zu bewahren und die menschliche Begierde zu tilgen. Vor diesem Hintergrund kommt dem Anstoß Yinguangs, die Macht des Himmels auf das Schicksal des einzelnen Menschen zu verneinen und ihm vollumfängliche Selbstverantwortung zuzuweisen, weitreichender Bedeutung zu. Er transponiert das Tilgen der selbstsüchtigen Begierde der Neokonfuzianer in einen anderen zeitlichen und gesellschaftlichen Kontext. Zur Zeit der Republik lebte man in China weder unter der Kontrolle einer institutionellen Religion bzw. eines zentralen Kaiserhofs oder eines asketischen Lebens, sondern in einer säkularen Welt, in der die Begierde konfrontiert werden und man lernen musste, mit ihr umzugehen und dabei die innere Freiheit zu finden.

Zu dieser Freiheit gehört zum einen Streben und Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit, zum anderen stehen dem die Triebe des Menschen, seine Emotionen, Gedanken und alles, was sein Herz umfasst, gegenüber.<sup>274</sup> Individualisierung spielt sich also in einem Spannungsfeld zwischen Natur und Kultur ab. Daher muss das Leben des Menschen als fortwährender Versuch begriffen werden, beidem gerecht zu werden: der angeborenen Begierde und den erworbenen Werten. Bevor der Mensch das Stadium des „Kein-Ich“ erreicht, braucht er das des „Ich“.

Der Einfluss westlicher Kultur auf Yinguangs Haltung gegenüber den Begierden lässt sich in seinem Werk überall ablesen:

“今之學堂，直是一個陷人坑，不陷入黨派中，便陷于自由愛戀，任意冶遊。”

<sup>275</sup>

(Freiheit in der Liebe) Die heutigen Universitäten würden für die Studenten zu Fallen. Wenn (die Studenten) nicht in (der Streitigkeit) der Partei verwickelt werden, dann in der freien Liebe und willkürlichen Sexualität.

“大學堂，畫裸體畫，以期美術進步。美術固能進步，絕不慮人道退步，畜道

---

<sup>274</sup> Vgl. Li 2015.

<sup>275</sup> 復宗誠居士書 Fu Zong Cheng jushi shu, GWII, Band 1, S. 147.

進步乎。”<sup>276</sup>

(Freiheit in der Kunst) Im Zuge des Fortschritts werde Aktmalerei in den Universitäten befürwortet. Die Kunst mache wahrscheinlich Fortschritte, aber die Rückschritte auf dem Prozess der Menschwerdung werden nicht berücksichtigt.

“何君素精科學，知其萬能，而不知各國互相殘殺，乃萬能之效果也。”<sup>277</sup>

(Freiheit in der Wissenschaft) Herr He sei ein Experte in der Wissenschaft und kenne die Allmacht der Wissenschaft. Er wisse aber nicht, dass gerade die gegenseitige Vernichtung der Länder eine Konsequenz dieser Allmacht der Wissenschaft sei.

“歐風東漸，競尚物質文明，則一切以強凌弱，慘無人道之悲劇，通通演出矣。”

278

(Freiheit in der Konsumkultur) Aufgrund des europäischen Einflusses werde die materielle Zivilisation befürwortet. Alle Tragödien, zum Beispiel das Schikanieren der Schwachen durch die Starken, unmenschliche Szenarien, sind die Folge.

Die menschliche Begierde wurde zu Yinguangs Zeit im Westen als Menschenrecht anerkannt und akzeptiert. Dadurch wurde es möglich, sie zu betrachten und umzuwandeln, statt zu unterdrücken oder sich mit ihr zu quälen. Yinguangs Kritik an dem westlichen Einfluss entspringt einerseits einem buddhistischen Fundamentalismus, andererseits ist sie Reaktion einer kulturellen Konservatismus. Es geht ihm regelmäßig um die Bewahrung von Identität, zwischen Kulturen, Religionen und Staaten, auch zwischen den Menschen allgemein. Yinguang hat immer wieder das Fremde abgeurteilt, ausgeschlossen, ausgegrenzt und herabgesetzt, um sich von der fremden Kultur zu unterscheiden oder um sich das Andere anzueignen, wenn er damit die eigene Identität bestätigen konnte.

Grundsätzlich ist Chinas Armut und Schwäche in der Zeit nach Yinguang aber nicht durch den westlichen Einfluss verursacht, sondern viel mehr von den selbstsüchtigen Begierden der Chinesen.

“試問貧弱之因，何一不是貪贓受賄以利外人乎。……外國之強，以國小，不

---

276 復寧德恆德復居士書 Fu Ning Deheng Defu jushi shu, GW II, Band 1, S. 59.

277 復張覺明居士書 Fu Zhang Jueming jushi shu, GW II, Band 1, S. 225.

278 復丁普瀚居士書 Fu Ding Pujing jushi shu, GW III, Band 2, S. 384.

同心協力，不能自立。中國則人各異心，縱有同者，外人以賄誘之，則隨賄所轉。不但不顧國與民，并將自身亦不顧。”<sup>279</sup>

Die Frage nach der Ursache von Armut und Schwäche Chinas: Welcher Chinese sei nicht gierig, nehme kein Bestechungsgeld, um Außenstehenden (dabei) zu helfen (, China und die Chinesen zu schikanieren)? Die Stärke des Auslandes bestehe darin, dass es solidarisch sei, weil es klein sei. In China sei jeder egozentrisch. Auch wenn es Solidarität gebe, wendeten die Menschen sich von der Solidarität ab, wenn sie von Außenstehenden mit Bestechungsgeld verführt würden. Sie missachteten nicht nur das Land und das Volk, sondern auch sich selbst.

Hier weist Yinguang ein tief verwurzeltes Problem in Chinas feudaler Gesellschaft auf, das noch nicht vollständig gelöst ist: Korruption durch Macht. Das betrifft seinerzeit auch den korrupten Landesverrat. Warum sind „alle Chinesen egozentrisch und nicht solidarisch“? Dieses Problem ist eng mit dem Thema der Begierde verbunden.

In der langen monarchischen Phase in China bestand die ganz grundlegende Gemeinsamkeit der Bevölkerung in der Orientierung an der sozialen hierarchischen Stratifizierung und den Werten der Rechtschaffenheit, Arbeitsamkeit und Sparsamkeit.<sup>280</sup> Das Hauptaugenmerk der Elite lag auf der Sicherung dieser Ordnung. Deren gesellschaftliche Harmonie 和(he) musste oft durch das Opfern des kleinen „Ichs“ oder das Tilgen (Unterdrückung) der Begierde aufrechterhalten werden. Durch ihre Unterdrückung wird die Begierde ins Unbewusste verdrängt, das versucht sich ihre Befriedigung, wenn sie es nicht öffentlich vermag, zu erschleichen.

Solange Ungleichheit herrscht und in einer Person oder Gesellschaft immer Angst vor Autorität und Macht herrscht, kann es weder Freiheit noch Wahrheit geben. Solange die Macht alles beherrscht, sind Gut und Böse nur Zugeständnisse an sie. Die Reisschüssel kann jederzeit wegen wahrer Worte weggenommen werden, und derjenige, der sie spricht, kann sich sogar in eine Zelle wiederfinden. Wer überleben will, hat kaum eine andere Wahl, als der Macht zu gehorchen.

Da die Masse wahre Worte nicht äußern darf (es ist auch nutzlos, weil alles von der

---

279 復袁福球居士 Fu Yuan Fuqiu jushi shu, GW I, Band 1, S. 98.

280 Wagner 2007, S. 252.



Macht entschieden wird), ist sie nicht bereit, sich an öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen, sondern kümmert sich nur ums Überleben und die Befriedigung kurzfristiger Interessen, das heißt die Erfüllung der Begierde. Dazu müssen sie jedoch oft mit der Macht im Geheimen verhandeln, da die individuelle Begierde „getilgt“ werden soll und sich nicht in der Öffentlichkeit zeigen darf, und eben deswegen müssen auch die Machthaber selbst hinter der Maske des „selbstlosen Dienstes“ ihre eigenen Begierde durch das Missbrauchen der blinden Begierden der Masse erfüllen. Aus Angst vor der Macht sorgen die Massen in erster Linie für ihr eigenes und das Überleben ihrer Familien, während die Machthaber der Angst unterliegen, ihre Macht zu verlieren. Als Folge solchen Verlusts müssen sie, weil sie sich nicht ethisch verhalten haben, die Rache der Masse fürchten. Daraus erwächst die Notwendigkeit, solange man noch Macht hat, das Volk, damit es nicht mehr reagieren kann, so stark wie möglich zu unterdrücken und auszubeuten. So kommt es zum m. E. größten Problem der chinesischen Kultur, neben der Ablehnung der selbstsüchtigen Begierde auch die Individualität des Einzelnen abzuleugnen. Der chinesische Mensch springt sozusagen von einem Zustand, in dem er von Begierde besessen ist, zu einem „Kein-Ich“, zum „Bodhisattva“-Ideal, was in der westlichen Kultur „spiritual bypass“ genannt wird.

In diesem Sinne geschieht die blinde Erfüllung ebensolcher Begierde oft auf Kosten Dritter und vernachlässigt den Aspekt des Sozialen. Daher kommt es zu jenem Resultat, dass „wenn Außenstehende sie mit Bestechungsgeld verführen, sie nicht nur das Land und das Volk, sondern auch sich selbst missachten.“

Die Entfaltung der Vernunft der Masse wird von der Macht verhindert, denn in ihr schlummert eine Bedrohung für jene, die die Macht haben. Gewünscht ist, dass die Masse gar nicht denken, sondern nur gehorchen soll, und so folgsam und unaufgeklärt wie möglich bleibt.

Wenn die gesamte Gesellschaft utilitaristisch geworden ist und die Kluft zwischen Arm und Reich, die der Austausch von Macht und Geld mit sich bringt, ein bestimmtes Maß erreicht hat oder die Macht geschwächt ist, kann es zu Revolutionen kommen. Dafür ist die Zeit der Republik ein gutes Beispiel. Mit Revolutionen lässt sich zwar vieles ändern, aber nicht der Mensch und seine innere psychische Struktur, nämlich:

die hierarchische Ungleichheit in seinem Geist, seine Angst vor Hierarchie und Macht, aber auch seine Machtgier und die damit verbundenen materiellen Vorteile. Diese innere Struktur kann nicht lediglich durch äußere Gewalt oder einen Aufstand gegen die Macht verändert werden. Eine derartige Revolution kann nur zu mechanischen Wiederholungen führen, und die bloße Umverteilung von Ressourcen, der Austausch der Mächtigen oder die Verkehrung der Sozialstruktur usw., bewirken noch keinen großen Unterschied. Für die Transformation der inneren Struktur benötigt China dringend umfassende Aufklärung auf der Ebene der Masse.

Kann der grassierenden Korruption durch Verhaftung der korrupten Beamten und Stärkung des Rechtssystems entgegengewirkt werden?

Die Korruption betrifft nicht nur die Beamten, und da sich die hierarchisierten Verhältnisse nicht ändern, müssen viele Probleme wiederum durch Macht gelöst werden. Auch die unaufgeklärte Masse übernimmt nicht zuerst Verantwortung für sich selbst und versucht, Probleme vernünftig zu bewältigen, sondern sie probiert, sie durch „gemietete“ Macht und Machtträger lösen zu lassen. Ironischerweise werden jene Träger der Macht, die in so einer Situation keine Bestechungsgelder annehmen, als unsympathisch angesehen und können sogar wegen des Verlustes der Unterstützung der Masse ihre Macht verlieren, da sie ja nicht „helfen“. So hat die Korruption goldenen Boden: dieser fruchtbare Boden, der die Korruption nährt, ist der Geist der Masse. Mit anderen Worten: zwar hat die Korruption der Schichten der Macht und Elite das Leben der Masse sehr eingeschränkt – die unmittelbarste soziale Folge des Macht-Geld-Zusammenhangs ist die Ausbeutung der Masse, die zu gesellschaftlicher Polarisierung und Ungleichheit führt –, auf der anderen Seite aber hat die Vernachlässigung der Eigenverantwortung durch die Masse selbst den Korruptionsmechanismus weiter geölt. So hat sie letztlich ihr eigenes Schicksal verursacht.

Mit Blick auf ein robusteres Rechtssystem hat die Masse im Spiel des Machtsystems seit langem gelernt, einschlägige Gegenmaßnahmen zur Besitzstandswahrung zu ergreifen. Wie gut auch immer das Rechtssystem aufgebaut sein mag, es weist immer Lücken für den eigenen Vorteil auf. In diesem Sinne braucht China dringend gesamtgesellschaftliche Veränderung und ein Rechtswesen nach rechtsstaatlichen

Grundsätzen.

Die Entwicklung des menschlichen Geistes hängt von verschiedenen Faktoren ab: Bildung, Kultivierung, Gleichheit. Es geht um die Gleichheit in der menschlichen Beziehung zwischen Machträgern und Untergebenen, Vätern und Söhnen, Brüdern, unter Ehepaaren und auch von Lehrern und Schülern. Alle sollen ihre Positionen und Meinungen unabhängig voneinander ausdrücken können und Fragen stellen dürfen. Zwar kann es eine absolute Gleichheit nicht geben, da Menschen von Geburt auch laut buddhistischer Karmalehre unterschiedlich sind, aber eine Gleichheit der Entwicklungschancen für jeden ist notwendig. Mit der Betonung vom Gehorsam und der Folgsamkeit wurden die klassischen konfuzianischen Normen bis fast zu einer Gehirnwäsche missbraucht. Die Überbetonung der „harmonischen“ Gesellschaft macht die Möglichkeit einer rationalen, vernünftigen Entwicklung für China zunichte. Dadurch gerät es auf dem Weg der Säkularisierung trotz der rasanten Wirtschaftsentwicklung in immer größeren, immer problematischeren Rückstand.

Obwohl Yinguang die Autorität des Himmels verneint hat, bleibt Machtsystem, Hierarchie und Ungleichheit sowie Ausbeutung und Unterdrückung durch die Mächtigen noch lange in der Psyche des Kollektivs verankert. So lange verhindern sie jede Real-Individualisierung und kann eine moderne Rechtsordnung nicht etabliert werden. Die Außenwelt spiegelt wie dargelegt den inneren Geisteszustand wider: wenn es keinen Gleichmut im Geist eines Menschen gibt, keinen Respekt gegenüber einer Begierde vor einer anderen, d.i. Respekt eines Teils gegenüber einem anderen Teil, dann gibt es auch in der Gesellschaft nicht Gleichheit und Respekt untereinander. Genauso verkörpern Gleichheit und Gleichmut in einer Gesellschaft innerer Gleichheit und Gleichmut und lassen auf eine entwickelte religiöse, spirituelle Praxis schließen, auf Ratio und Aufklärung der Masse: wie innen, so außen.

Kurz gesagt: Yinguang hat die tiefe Krankheit der chinesischen Gesellschaft gesehen, nämlich: den engen Zusammenhang zwischen Korruption und Begierde, von Ego und Macht. Seine Wurzeln liegen in der Unwissenheit über die eigenen Begierden, in der Angst vor und dem Verlangen nach Hierarchie und Macht. Die Lösung aber besteht wohl nicht im Tilgen der Begierde.

Eher muss man akzeptieren, dass die Begierde jedem Mensch von Natur aus gegeben

ist und zum menschlichen Leben gehört. Ihre Tilgung dagegen führt zu Unterdrückung, verhindert die Entwicklung von Selbstbewusstsein und führt letztendlich zu der Form der Selbstverneinung, in der sich ein wesentliches Problem der chinesischen Kultur auftut. Zur Zeit Yinguangs ging es um eine Phase der Umwandlung elitärer Kultivierung zu einer des Volks, begleitet vom Verfall der Monarchie. Das Volk kann aber nicht nach dem Muster von Eliten oder Heiligen und Tugendhaften „plötzlich“ aufgeklärt werden, sondern muss viel mehr einen langen Prozess der Selbster- und –anerkennung erdulden und mit ihm die eigenen Begierden überhaupt gelten lassen. Die Individualisierung bedeutet gleichwohl eine Triebkraft für die Entwicklung des Kapitalismus den mit ihm einhergehenden Umgang mit den Begierden. Damit wird er zu einem unvermeidbaren Thema für jeden säkularen Buddhismus.

Die Kultivierung der leibhaften Seele im sich säkularisierenden Alltag bedarf anders als unter Bedingungen der Askese eines Gleichgewichts. Wenn körperliche Begierden wie z.B. Hunger, Durst, Sexualität nicht befriedigt werden, kann der Mensch krank werden. Wenn starke Emotionen sich nicht zeigen dürfen, kann ein ungesunder Seelenzustand entstehen. Wenn zerstreute Gedanken sich nicht ausdrücken und klären dürfen, kann es zu einer chaotischen Überflutung von Gedanken kommen. Die leibhafte Seele zu kultivieren und mit den körperlichen Bedürfnissen, Emotionen und Gedanken umgehen zu lernen, ist subtile Arbeit. Religiöses Praktizieren benötigt einerseits kontinuierliche Selbstdisziplin und Achtsamkeit, andererseits Akzeptanz und Respekt der Begierden, damit sie wahrgenommen, transformiert und integriert werden können. Die Selbstdisziplin muss dem angemessen sein. Die buddhistische Praxis ist eben weder Selbst-Quälerei noch Unterdrückung noch wildes Ausleben der Begierde, sondern ein austarierter Mittelweg: genaues Wahrnehmen und Anerkennen der Begierde, ohne sich damit zu identifizieren, in der Haltung der Achtsamkeit. Sein Schwerpunkt liegt auf Einsicht und Gleichmut. Selbst Buddha Sakyamuni musste nach der Legende nach sechs oder zwölf Jahren asketischer Praxis auch die Hilfe von anderen annehmen, die physischen Bedürfnisse befriedigen, z.B. Milch trinken, damit sein Körper überhaupt in der Lage blieb, einen starken Geist zu behalten und die Erleuchtung zu erlangen. Ein mittelweg bedeutet jedenfalls nicht gewaltsame

Begierdenaustilgung. Das „Tilgen“ der Begierde ist eigentlich eine Einsichtnahme in das Wesen von Begierde und Unwissenheit. Dieser Prozess der Selbstkultivierung verläuft nur allmählich.

Yinguang hat Recht, dass die Kultivierung mit dem Geist der Unterscheidung beginnt. Im säkularen Leben benötigt der Mensch eine stabile, wache Aufmerksamkeit, um funktionieren zu können. Diese stabile Präsenz können wir als „Ich“ bezeichnen und dieses Ich soll geschützt, transformiert und mit etwas Größerem verbunden werden. Es geht nicht darum, es zu vernichten oder in der Erleuchtung verschwinden zu lassen, sondern es wird weiterhin eine wichtige Rolle im Alltag spielen.<sup>281</sup>

Das Ich zu transformieren bedeutet, es zu höheren und tieferen Einsichten zu führen und vollständig im geistigen wachen Zustand zu erleben, seine Vitalität zu entfalten und dazu zu nutzen, um höhere Wahrheiten und tiefere Weisheiten zu vermitteln.<sup>282</sup>

Das Ich ist kein geistiges Hindernis. Mit anderen Worten: Leerheit und Form sind untrennbar miteinander verbunden. Man verwirklicht die vollkommene Freiheit in der vollständigen Integration im irdischen Leben, entdeckt das Nirvana im Samsara.

Welche Rolle spielen dabei Religion und Kultur? Wenn die Institutionalisierung fortgesetzt wird, wird die religiöse Autorität sich auf den Altar erhoben und „Gott“ geschaffen, ein Konstrukt, das politischer Macht gleicht. Dann produziert die Religion statt Gleichheit genau das Gegenteil, nämlich Ungleichheit und Hierarchie. Dem Aufbau einer rationalen, entinstitutionalisierten Kultur (oder buddhistischer wie konfuzianischer „Religion“) ist Yinguangs Wirken gewidmet, das, indem es den Einfluss des Westens bewältigt, der Autorisierung des Himmels ausweicht, das Individuum in der chinesischen Kultur entdeckt, den Einzelnen mittels recht verstandenen „ge-wu“ aufklärt und kultiviert usw. Darin nur angelegt sind Anerkennung der menschlichen Bedürfnisse und Begierden, Entwicklung der immanenten Vernunft und Auseinandersetzung mit den hierarchischen Machtstruktur. (S. 4.6. für eine vertifte Diskussion von „karmischer Vergeltungskausalität und Recht“)

---

281 Wilber 2010, S. 295.

282 Ebd.

## 4.5 Karmische Vergeltungskausalität zur Kultivierung gewöhnlicher Menschen

### 4.5.1 Verneinung der karmischen Vergeltungskausalität und des Samsara durch den Neokonfuzianismus

In 4.1.3 wurde bereits die Kritik der Neokonfuzianer an der philosophischen Grundlage für die Naturgeister erwähnt, nämlich:

“以形既朽滅，神亦飄散，令誰受苦，令誰輪迴乎。……由是之故，儒者多半皆以因果輪迴為荒誕。”<sup>283</sup>

Wenn der Körper zerfalle, verwehe auch der Geist. Wer sei dann das Subjekt, das noch litte und umherwandere? ... Aus diesem Grunde hielten die meisten Neokonfuzianer die karmische Vergeltungskausalität und das Samsara für blühenden Unsinn.

Da es keinen Geist mehr gibt, wird auch ein vorheriges oder zukünftiges Leben, Belohnung oder Bestrafung geleugnet. Die Kritik an der karmischen Vergeltungskausalität ist nicht ohne theoretische Grundlage. Schon der klassische Konfuzianismus lehrt schon seit seinem Begründer: „Ich habe das Leben selbst noch nicht verstanden, wie kann ich über den Tod reden?“ 未知生，焉知死 (wei zhi sheng, yan zhi si). Bis zur Nördlichen Song-Dynastie wird der Neokonfuzianismus stark von Zhang-Zai 張載(1020- 1077) Kosmologie beeinflusst. Er zieht das Versammeln und Zerstreuen des Qi heran, um phänomenales Entstehen und Vergehen zu erklären. Wenn das Qi zusammenströme oder sich auflöse, entstünden bzw. vergingen alle Dinge. Folglich könne der Geist nach dem Sterben des Körpers ebenfalls verschwinden und damit wiederum die Konzepte von karmischer Vergeltungskausalität und das Samsara verunmöglichen.

Ob der Geist nach dem Verschwinden des Körpers noch existiert, liegt außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung. Das aus der unterstellten entsprechenden Annahme resultierende Verneinen der karmischen Vergeltungskausalität und der Unsterblichkeit des Geistes reflektiert in gewissem Maße die Geschichte der Entwicklung der

---

283 復潘仲青居士書 Fu Pan Zhongqing jushi shu, GW II, Band 1, S. 62.

Rationalität innerhalb der Schicht der Elite seit der Song-Zeit. Es fungierte auch als wirksames Werkzeug zur Beseitigung des Aberglaubens: Man solle absichtlos handeln, statt sich aus Angst vor karmischer Vergeltung zu hemmen.

Yinguang spitzt diese Haltung im Rahmen einer Kritik zu:

“若有所為而為善，便是私慾，便是求利，便是惡，便於小人穿窬之心無異。此種語言，似是而非。”<sup>284</sup>

Wenn man (so die Neokonfuzianer) absichtlich gut handele, sei das aus selbstüchtiger Begierde, um eigene Interessen zu verfolgen. Es gleiche dann einem Bösen, der eine Mauer überspringe (um zu stehlen). – Diese Aussage scheine richtig zu sein, sei aber in der tatsächlichermaßen falsch.

Das heißt, der Konfuzianismus hält dazu an, ohne Berücksichtigung von Gut oder Böse, aus tiefer Einsicht des kosmischen Prinzips (des himmlischen Prinzips oder des ursprünglichen Gewissens) zu handeln. Dem entspreche steht etwa Schopenhauers „Grundlage der Moral“: Wenn man die Einsicht habe, dass alle Wesen und Dinge in der Welt nicht getrennt seien, sondern zu einer Ganzheit gehören, dann folge eine spontane Ethik und Mitgefühl.<sup>285</sup> Ähnlich wie besagte Einsicht sei die Behauptung der Neokonfuzianer ein Versuch, den Geist zu klären, indem man ihn gründlich umkehrt, sich nicht mehr gemäß dem Geist der Unterscheidung 分別心 (fenbie xin) zu verhalten, sondern so, dass man sich selbst am meisten kultiviert, und zwar indem man sich von der äußeren Disziplin bzw. Beschränkung entfernt und von der innerern Einsicht ausgehend handelt.

Warum ist diese Behauptung für Yinguang scheinbar richtig, aber den Tatsachen nach falsch?

“理學所說，是以聖人深深造詣，令一切人同皆如此。而其能勉力企及于此之法，（即因果報應，生死輪迴等事理）彼完全棄斥不用。”<sup>286</sup>

Dieses Vorgehen gelte mittels der Kultivierungsmethode der Heiligen als allgemeine

---

284 復李慰農居士書一 Fu Li Weinong jushi shu yi, GW III, Band 1, S. 225.

285 Schopenhauer, 1977.

286 復李慰農居士書一 Fu Li Weinong jushi shu yi, GW III, Band 1, S. 225.

Methode, alle (gewöhnlichen) Menschen zu kultivieren. Aber die allgemeinen Methoden der Kultivierung aller Menschen, nämlich die karmische Vergeltungskausalität, das Samsara usw., werden abgelehnt.

Nach Yinguangs Ansicht betrieben die Heiligen das Gute auch nicht ganz ohne jegliche Absicht:

“孔子七十，尚欲天假數年，欲以學易，以期免於大過。以易明吉凶消長之道，令人趨吉避凶，而實造乎無吉可趨，無兇可避之地。……此聖人身分上事。雖大賢尚做不到。”<sup>287</sup>

Als Konfuzius siebzig gewesen sei, habe er noch einige Jahre vom Himmel geschenkt haben wollen, um das I Ching zu lernen und große Fehler zu vermeiden; er habe mit Hilfe des I Ching das Dao der Vermehrung des Glücks und das Verschwinden des Unglücks verstehen wollen, um sich dem Glück anzunähern und das Unglück zu vermeiden, letztendlich aber um das Stadium zu erreichen, sich keinem Glück anzunähern und kein Unglück zu vermeiden ... Dies könnten nur die Heiligen erreichen. Auch der Tugendhafte könne das Stadium kaum erreichen.

“所以曾子臨死，方說戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，而今而後，吾知免夫。未到臨死，必須朝惕夕厲，唯恐其有所差失也。”<sup>288</sup>

Deshalb habe Zengzi auf dem Totenbett erläutert, dass er mit äußerster Vorsicht handle. Er fühle sich, als stünde er am Rande des Abgrundes und ginge auf rutschigem Eis. Erst auf dem Totenbett wisse er, dass er von diesem Gefühl befreit sei. Bis zum Tod müsse er jeden Tag von Morgen an wachsam sein und bis zum Abend immer reflektieren, aus Angst davor, den geringsten Fehler zu machen.

Außerdem,

“孔子四十不惑，乃理勝而欲伏之時。七十所欲不逾矩，乃天下太平，了無戰事矣。孔子曰，我戰則克。孔子一生，未操兵權，何得說我戰則克之話乎。乃孔子教人克念作聖之微旨也……聖人垂衣拱手而治天下，其要只是無欲，無欲則無戰。有欲則長戰，直至自他同歸於盡，方肯死心。否則，必欲人亡而我獨

---

287 Ebd.

288 Ebd.



存，決不肯念戰爭之慘而暫息也。”<sup>289</sup>

Mit vierzig habe Konfuzius den Zustand erreicht, „keinen Irrtum zu haben“. Dies sei der Zeitpunkt, an dem Konfuzius' Vernunft gesiegt habe und die Begierde unterlegen sei. Mit siebzig habe Konfuzius den Zustand erreicht, „alles nach den inneren Impulsen des Geistes zu tun, ohne das Maß zu übertreten“. Dies sei die Befriedung der Welt ohne Krieg. Konfuzius habe geäußert, auch wenn er kämpfe, halte er sich zurück. Konfuzius habe in seinem Leben keine militärische Macht besessen. Worauf bezieht sich dann aber das „Kämpfen“ und das „Zurückhalten“? Nach Yinguang hat Konfuzius hier die gewöhnlichen Menschen gelehrt, ihre Begierden zu beherrschen ... Das Wichtigste für die Heiligen sei, die Welt zu regieren, ohne der Begierde zu willfahren ... Ohne Begierde gebe es keinen Krieg. Wenn man hingegen Begierden habe, müsse man so lange kämpfen, bis man selbst mit den Feinden zusammen untergegangen sei oder bis man alleine bestehe und die anderen untergegangen seien. Auch die Bitterkeit des Kriegs könne die von Menschen geschaffenen Kriege nicht beenden.

Yinguang weist nach, dass die Kritik der Neokonfuzianer an der karmischen Vergeltungskausalität zu gewissen Konsequenzen führt:

“由不提倡因果，則治國治民治心之根本，反視作迂談謬見。”<sup>290</sup>

Da die karmische Vergeltungskausalität nicht befürwortet werde, werde die Grundlage der Kultivierung des Staats, des Volks sowie des Geistes als pedantische Argumente und falsche Meinungen gehalten.

“由國家不提倡教育事，致家庭父母，只教兒女開智識，不與兒女講因果報應，道德仁義。學堂先生……不知讀書時為學聖學賢，只知道做文章，求功名。”

<sup>291</sup>

Weil der Staat die Bildung nicht beachte, komme es dazu, dass die Eltern in der Familie nur auf die intellektuelle Entwicklung ihrer Kinder achten, statt den Kindern karmische Vergeltungskausalität, Moral und Menschlichkeit beizubringen. Die Lehrer

---

<sup>289</sup> 復李德明居士書二 Fu Li Deming jushi shu er, GW II, Band 1, S. 107.

<sup>290</sup> Ebd. S.106.

<sup>291</sup> 復寧德晉居士書十八 Fu Ning Dejin jushi shu shiba, GW III, Band 1, S. 212.

in der Schule wissen selbst nicht, dass das Ziel des Lernens sei, heilige und tugendhafte Menschen zu werden. Sie lehren deshalb die Schüler nur die Textproduktion und das Streben nach Ruhm und Beamtentum.

“是故後世讀書人，絕不以學聖學賢之道為事，而學其文字，遂為機械變詐之助。從茲傷天害理，損人利己，殺害民物，竊玉偷香之事，皆以為得意，而肆無忌憚。”<sup>292</sup>

Deshalb verstünden die nachkommenden Gelehrten es nicht mehr als ihre Berufung, den Weg der heiligen und tugendhaften Menschen zu gehen, sondern sie lernten nur die Worte wörtlich und mechanisch zu nutzen, die Moral zu verletzen, sich auf Kosten anderer eigene Vorteile zu verschaffen, das Volk zu schädigen, den Staat zu gefährden, und sich aufgrund solcher Erfolge rücksichtslos stolz zu fühlen.

Die neokonfuzianische Renaissance in der Song-Zeit war begleitet von einer dramatischen Umgestaltung des Staatsapparates. Die Beamtenauswahl entschied sich über die Staatsexamina, die vor allem die Kenntnis der Klassiker prüften und die Fähigkeit, diese auszulegen. Der Zugang zu Positionen in der Staatsverwaltung wurde dadurch stark mit Bildung verbunden. Zugleich wuchs die Staatsbindung und Staatsorientierung der elitären Schicht, die sich auf diesem prestigeträchtigen Karriereweg versuchte. Durch die enge Einbindung in den Staat hatte sie viel von ihrer intellektuellen Lebendigkeit und Anziehungskraft verloren.

Die Untätigkeit von Staat, Eltern und Lehrern führen nach Yinguang zum Scheitern des Bildungssystems, bzw. die Verbindung zwischen elitärer Bildung und Macht förderte die Vernachlässigung der individuellen Kultivierung. Die gesamte chinesische Gesellschaft strebt nur nach der Befriedigung kurzfristiger Interessen.

“從茲君子懈其自修，小人敢於造業，以堯桀同歸於盡，又何必終日孜孜以勉力修持，以求身後之空名乎。”<sup>293</sup>

von da an ließen die anständigen Menschen mit ihrer Selbstkultivierung nach, wobei die Bösewichte es wagten, Karma zu schaffen. – Warum sollte man, wenn Weise wie

---

292 復李慰農居士書一 Fu Li Weinong jushi shu yi, GW III, Band 1, S. 225.

293 復潘仲青居士書 Fu Pan Zhongqing jushi shu, GW II, Band 1, S. 62.

Yao 堯 und Grausame wie Jie 桀 dasselbe Ende nehmen, jeden Tag unermüdlich sich kultivieren, um nach dem Tod einen leeren Ruf zu gewinnen?

“在昔尚不至太甚，近以歐風東漸，則廢經，廢倫，廢孝，免恥，犯上，作亂，禍國，殃民之事，均有大力人為之極力提倡。”<sup>294</sup>

In der Vergangenheit hätten Sitten und Moral in China leidlich aufrechterhalten werden können, weil die Struktur der Sittenlehre noch existiert habe. Begleitet vom westlichen Einfluss seien alle klassischen Werte, Ethik, Pietät sowie Scham und dergleichen aufgehoben worden. Gegen die Obrigkeit zu rebellieren und Land und Volk ins Unglück zu stürzen, seien aber unterstützt worden.

Die moralische Verelendung und (die inneren und äußeren) Kriege bedeuten für Yinguang eine universale Krankheit, deren Ursache vor allem in der Verneinung der karmischen Vergeltungskausalität liege. Sie führe letztendlich zu dem Resultat, dass es kein Mittel gibt, das Gute zu ermutigen und das Böse zu bestrafen.

Der eigentliche Hintersinn der elitären Selbstkultivierung des Neokonfuzianismus bestand darin, dass man sich nicht aus Angst vor Bestrafung oder Begehren nach Belohnung kultivieren solle. Im Buddhismus ist das ähnlich: in der Verwirklichung der absoluten Wahrheit wird die Dualität aufgehoben. Yinguangs Ansicht nach aber sind die guten Taten für Anfänger zur Kultivierung wichtig, etwa die groben Karmas durch subtile gute Taten wie z.B. Buddhanamenrezitation zu ersetzen, damit die Verwirklichung der absoluten Wahrheit auf lange Sicht ermöglicht bleibt.

An diesem Punkt wird der Unterschied zwischen elitärer und Volkskultivierung nochmal wiedergespiegelt. Die Eliten kultivieren sich mit der Einsicht in die Nicht-Dualität, während die Masse aus Ehrfurcht vor dem tieferen Sinn der karmischen Vergeltungskausalität ein stets wachsendes Selbstbewusstsein entwickelt. Der einzelne Mensch (aus der Volksschicht) soll sich nicht vor Himmel oder himmlischem Schicksal fürchten, sondern vor der karmischen Vergeltung der eigenen Taten, die sein Schicksal bestimmen. Für Yinguang besteht darin Grundlage der Moral. Die Freiheit der gewöhnlichen Menschen soll durch Bemühung auf der konventionellen Ebene

---

294 復李慰農居士書一 Fu Li Weinong jushi shu yi, GW III, Band 1, S. 225-226.

verwirklicht werden, und zwar:

“诸恶莫作，众善奉行……皆须在心地上论。不专指行之于事而已。”<sup>295</sup>

Alles Böse vermeiden und alles Gute tun, das müsse alles vom Geist statt nur von der Handlung her angegangen werden.

Religion ist in diesem Sinn für Yinguang eine Lebenspraxis von gröbster bis zu feinsten Ebene, und zwar aus der Ehrfurcht vor Bestrafung bzw. karmischer Vergeltung eigener subtiler oder groben Taten. Für Yinguang bedarf es der Strafe, um sich nicht willkürlich zu verhalten.

Die Gewohnheit der Masse, sich vor Autoritäten zu fürchten, ist ein Problem der chinesischen Kultur, dessentwegen sie sich nicht von Heteronomie zu Autonomie entwickeln können – dafür soll die karmische Vergeltungskausalität Yinguangs als Werkzeug dienen. Man soll Einsicht in den Zusammenhang zwischen eigenem Verhalten und seinen Wirkungen gewinnen, um eine geistige Reinigung zu ermöglichen und Handlungsverantwortung zu übernehmen. Gutes Verhalten aus Angst vor Bestrafung oder aus Gier nach Belohnung fördert aber letztlich doch Heteronomie statt Autonomie.

Geschichtlich betrachtet geht der Zusammenbruch der Ethik in der chinesischen Gesellschaft mit dem Zusammenbruch des monarchischen Systems einher: das erfordert eine Lösung. Yinguang sieht sie im Prozess der Säkularisierung und Modernisierung der Gesellschaft im Aufbau einer demokratischen statt hierarchischen Ethik. Yinguang verpflanzt mittels des Konzepts der karmischen Vergeltungskausalität, die Aufklärung gewöhnlicher Menschen zu verwirklichen, eine spirituelle Gleichheit in die alte hierarchische gesellschaftliche Struktur hineinzubringen.

#### **4.5.2 Das Verhältnis zwischen Einzelem und Kollektiv: „ge-wu“ und karmische Vergeltungskausalität**

Im vorherigen Abschnitt wurde die individuelle Kultivierung diskutiert. Der Einzelne ist aber immer Teil der Gesellschaft, einer kollektiven Umgebung. Wie sieht Yinguang

---

295 復馬契西居士書一 Fu Ma Qixi jushi shu yi, GW I, Band 2, S. 30.

die Beziehung zwischen Einzelem und Kollektiv? Wie kann eine gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten werden?

Um das Kollektiv zu kultivieren, meinte Yinguang,

“若專主自治，則格物一法，便可足用。以私慾一去，則眾惡悉除，眾善悉生，故云足用。若欲令舉世之人悉去私慾而顯正知，非提倡因果報應不可。以凡自利者，固不暇計及人之利與否。若知善惡因果，如影隨形，如響應聲。聲和則響順，形直則影端。了此，則不期格物，而自肯格物矣。”<sup>296</sup>

Genüge es, mit dem „ge wu“ sich selbst zu kultivieren, wenn man sich nur um seine eigene moralische Kultivierung kümmere. Wenn die unrechten selbstsüchtigen Begierden getilgt seien, verschwinde alles Böse und entstehe alles Gute. Aber um alle Menschen in der Welt zu kultivieren, die Begierde zu tilgen, um die richtige Erkenntnis zum Vorschein zu bringen, müsse die karmische Vergeltungskausalität befürwortet werden, weil man unbewusst nicht an die Interessen der anderen denke, wenn man sich um das eigene Interesse kümmere. Mit der Kenntnis über die karmische Vergeltungskausalität wisse man, dass Ursache und Wirkung sich wie Gestalt und Schatten, wie Klang und Widerhall verhielten. Wenn der Klang harmonisch sei, sei auch der Widerhall auch wohlklingend. Wenn die Gestalt aufrecht sei, werde auch der Schatten anständig. Wenn man diese Prinzipien verstehe, werde man auf natürliche Weise die Begierde tilgen.

Das bedeutet: jedes Tun im physischen wie im geistigen Bereich wirkt auf den Täter zurück. Wenn man das erkennt, dann sucht man um seines eigenen Wohlbefindens willen Positives und meidet Negatives. Ein so beschaffenes Verhalten birgt indirekt Vorteile für andere, indem, so jeder so handelte, die Gesellschaft in Ordnung wäre.

Es muss sich aber nicht zwangsläufig und ausschließlich so verhalten, wie Yinguang es darstellt, dass man zu Gunsten anderer lediglich seine eigenen Interessen erfüllt. Der Mensch kümmert sich und sorgt für das eigene Dasein, damit er sich auch um die anderen kümmern und für sie sorgen kann. Im Christentum heißt es: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Eltern kümmern sich um sich selbst als Voraussetzung dafür,

---

296 復念佛居士書 Fu Nianfo jushi shu, GW III, Band 2, S. 429.

dass sie sich besser um ihre Kinder kümmern können.

## 4.6 Karmische Vergeltungskausalität und Recht

Wie in 1.4.3 herausgearbeitet bestand der Widerspruch zwischen Religion und Moderne bereits zu Zeiten der Republik. Als China noch monarchisch war, hatten die konfuzianischen Normen gesetzliche Macht über alle Aspekte des sozialen Lebens: Politik, Ethik, Wirtschaft, Erziehung, Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung (der menschlichen Beziehungen) usw. In Republik-China dagegen entwickelt sich nach und nach ein liberales System. In einer sich so modernisierenden und säkularisierenden Gesellschaft verlor die Monarchie zunehmend an Macht, aber eine moderne Rechtsordnung war noch nicht etabliert worden. Wo die Legitimation von Gesetzen sein sollte, klaffte eine Lücke. Was sollte ihre Grundlage sein?

In diesem Umwandlungsprozess sollte mit Yinguang statt einer modernen Rechtsordnung die karmische Vergeltungskausalität als ultimative Grundlage der Ordnung einer Gesellschaft gelten, in der Recht (政 zheng) und zugleich Bildung (教 jiao) praktiziert werden sollten, und demgemäß als bindende und bildende Rechtsprechung fungieren.<sup>297</sup>

Auf diese Weise bringt Yinguang die karmische Vergeltungskausalität in einen umfassenderen Kontext als den bloßer Selbst- oder Volkskultivierung. Sie soll auch als Grundlage des politischen Überbaus sein. So verstanden ist sie mit vielen Komplexen verbunden. Inwiefern kann sie als Gesetz funktionieren? Welche Unterschiede liegt dazwischen, Gesetzen zu gehorchen, und moralischem Selbstbewusstsein? Was soll als Grundlage der modernen Rechtsordnung dienen?

Yinguangs Ansicht nach:

“世间赏罚，约人情而定。”<sup>298</sup>

---

297 復謝慧霖居士書十二 Fu Xie Huilin jushi shu shier, GW III, Band 2, S. 292. “汝只知守舊章程，不知變通……于普轉中下人心則難。是故當以因果報應之理唯之輔翼，即所謂政教并施也。（因果亦如刑政，可以折服強梁。）

298 復某居士書 Fu mou jushi shu, GW II, Band 1. S. 221.

Die Belohnung und Bestrafung in der irdischen Welt richte sich nach den menschlichen Emotionen.

Das heißt: Der Mensch als Subjekt mit Rechtsbewusstsein hat einen gewissen Verstand und kennt die Konsequenzen bei Nichteinhaltung sozialer Normen. Dem Gesetz zu folgen, bedeutet für ihn auch Angst vor Strafe. Der Mensch und das Gesetz sind getrennt.

Die hier erwähnte Belohnung und Bestrafung bezieht sich insbesondere auf die chinesische Gesellschaft. Im vormodernen China beruhte das Gesetz nicht auf Vernunft, sondern auf der vom Himmel bestimmten monarchischen Macht. Es war zwar von großer Bedeutung, aber nicht allmächtig. Es konnte die oberflächliche Gesellschaftsordnung mit Zwangsmitteln gewährleisten, aber nicht durch Zwang und Drohung sicherstellen, dass sich der Mensch in innerer Ordnung menschlich verhält, oder das Problem der abnehmenden Moral nicht lösen.

Ähnlich liegt die Situation bei Yinguangs karmischer Vergeltungskausalität. Oberflächlich betrachtet scheint es, dass der Mensch Gutes tut und Böses vermeidet, weil er vor einer unsichtbaren Bestrafung Angst hat, nämlich vor einer degenerierenden Wiedergeburt. Aber letztlich kann die karmische Vergeltungskausalität nur Rat erteilen, den der Mensch entweder im Idealfalle in der Lage ist zu beherzigen und in sich aufzunehmen oder aber zu seinem Schaden nicht verstehen mag.

Hierin unterscheidet sich der Westen von China. Bis Luther hatte auch der Westen ein ähnliches religiöses System, in dem Ethik so begründet wurde: der Lohn liegt im Himmel und Strafe in der Hölle. Im Prozess der Säkularisierung begründete Luther die Gleichberechtigung aller Menschen und Grotius die Entkopplung naturrechtlicher Verbindlichkeit von theologischer Legitimation: Gesetzlichkeit muss in menschlicher Vernunft immanent begründet werden.<sup>299</sup> Kant entwickelte eine auf vernunftgeleitene Prinzipien basierende allgemeingültige Moral. Diese jedem Menschen offene Begründung von Moral postuliert notwendig die Autonomie des Individuums. Eine Gesellschaft kann nur funktionieren, wenn sich alle so verhalten, wie sie wünschen,

---

299 [https://de.wikipedia.org/wiki/Hugo\\_Grotius](https://de.wikipedia.org/wiki/Hugo_Grotius)

dass man sich ihnen gegenüber verhält.<sup>300</sup> Bis Hegel wurde die Moral unter das Gesetz gestellt: Die Grundlage für das abstrakte Recht ist Gleichheit.<sup>301</sup> Vereinfacht gesagt hat der Westen den Übergang von religiös motivierter Moral zu einem moralischen Gesetz auf Grundlage der menschlichen Vernunft vollzogen. Diese Entwicklung hat China bis zu Yinguang noch nicht geschafft.

Auf einer tieferen Ebene seien jedoch,

“因果，乃心識所感召。”<sup>302</sup>

Ursache und Wirkung vom Geist angezogen.

Das heißt, das immanente Moralitäts- bzw. Rechtsbewusstsein oder auch: der Träger von Ursache und Wirkung kehrt schließlich zu dem menschlichen Geist zurück. Der Buddhismus versteht die karmische Vergeltungskausalität unter dem Gesichtspunkt eines scheinbaren, kontinuierlichen geistigen Geschehens-Flusses. Außerhalb des Geistes findet man weder Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft noch die zehn Himmelsrichtungen. Alles entsteht und vergeht und verbindet Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein scheinbares kontinuierliches Leben.<sup>303</sup>

Ursache und Wirkung finden insofern gleichzeitig statt, als jede Ursache Wirkung einer vergangenen Ursache und jede Wirkung wiederum Entstehung einer weiteren Ursache ist. Jederzeit entspricht der Zustand von Körper und Geist der Sammlung ihres jeweiligen Karmas, das der Mensch zuvor geschaffen hat, und bereitet den nächsten Zustand vor.

Erwachen im gegenwärtigen Leben heißt, es in jedem Moment in einem achtsamen Beobachtungszustand zu belassen. Keine Tat, ob gut oder böse, kann sich der karmischen Vergeltungskausalität entziehen. Das Moralitäts- bzw. Rechtsbewusstsein muss sich nicht auf irgendwelche externen übernatürlichen autoritativen Befehle oder Annahmen stützen, sondern es ist in der Tiefe jedes Lebens verwurzelt. Ein moralisches Leben mit der Suche nach Befreiung zu verbinden, ist bewusste Entscheidung jedes Einzelnen. Der Buddhismus bietet in diesem Sinne eine

---

300 Kant 1788, S. 54.

301 Gespräch im Doktorandkolloquium bei Prof. von Brück 2015.

302 復某居士書 Fu mou jushi shu, GW II, Band 1. S. 221.

303 Vgl. Shi 2008, S. 205.



tiefgreifende Gleichheit, nämlich: die der karmischen Vergeltung für jeden.

Das Problem daran ist jedoch, dass der Buddhismus in der chinesischen Gesellschaft nie Hauptquelle säkularer moralischer Werte war, sondern die Autorität über Moral, Recht und Institutionen lag mit der Macht in einer Hand, sei es der des Kaisers oder – ohne wesentlichen Unterschied – der des konfuzianischen Adels, und so von Anfang an ein politisches Privileg, dem eine Ethik der hierarchischen Ungleichheit statt Gleichheit entspricht. Die im Buddhismus verwurzelte Gleichheit kann nur in der Einbettung eines hierarchisch gliedernden, mithin ungleichen Konfuzianismus funktionieren. In diesem Kontext ist Moral für die gewöhnlichen Menschen, die ja Yinguangs Hauptpublikum sind, oft nicht eine innere freie Entscheidung aufgrund spiritueller Entwicklung, sondern mehr eine Erstarrung des moralischen Lebens, die letztlich Freiheit verhindert, insofern die bloß äußerliche Befolgung moralischer Regeln ohne innere Besinnung ihr entbehren muss, und dem Einzelnen seine immanente, selbstbestimmte Innerlichkeit und Vernünftigkeit nimmt. Die von der Macht bestimmte Staatsverfassung regiert ihn von außen. Seine Bedürfnisse und Begierden liegen außerhalb des Interesses der Machthaber.

Yinguang fördert durch das in religiöser Praxis und Selbstreflexion gewonnene möglichst tiefe Verständnis der karmischen Vergeltungskausalität und die tiefe verkörperte Einsicht eine sogenannte „spirituelle“ Vernunft im Einzelnen und Kollektiv und erhebt sie zum moralischen und rechtlichem Fundament der Gesellschaft. Allerdings wird sie oft nur oberflächlich von der Masse verstanden, nämlich als Instrument von Belohnung und Bestrafung. Erschwerend tritt hinzu, dass Chinas Rechtssystem letztendlich auf der konfuzianischen Ethik beruht und das Ergebnis einer Verbindung von elitärer Ideologie und Macht darstellt. Auch wenn die Masse Vernunft und Spiritualität durch religiöse Praxis entwickeln kann, ist sie nicht in der Lage, diese Rechtskonstruktion zu beeinflussen, denn karmische Vergeltungskausalität ist introspektiv und das Gesetz eine außenweltliche Regel. Internes und Externes müssten aber in Entsprechung zueinander gebracht, die Masse in die Lage versetzt werden, sich am Aufbau der Außenwelt zu beteiligen. Darin, dass in einer ungleichen konfuzianischen Gesellschaft die buddhistischen Praktizierenden nur nach innen schauen können, um ihre selbstsüchtigen Begierden kennenzulernen und

die Buddhantur zu verwirklichen; sie aber keinen Einfluss in der Außenwelt haben, liegt ein Detriment des chinesischen Buddhismus, denn die Außenwelt bleibt eine Welt der Macht ohne Zugang zu ihm. Ihre aktive Einbeziehung wird oft in die Zukunft verlagert, nach der Erleuchtung oder der Verwirklichung des Pfades. Erst dann erfolgt die Rückkehr vom Reinen Land zur Wirkung in der irdischen Welt.

Es gilt auch zu bedenken, dass Republik-China eine multireligiöse, multikulturelle Gesellschaft war. Von einem immanenten humanistischen Standpunkt aus betrachtet, ist die karmische Vergeltungskausalität nur ein religiöses (buddhistisches) Konzept. Wenn alles nur unter dem Aspekt des Karmas betrachtet wird, ist die eigene Verantwortung langfristig aufgehoben und der Einzelne wird passiv. Alles, was er jetzt tut, ist durch das, was er vorher getan hat, schon entschieden. Es drängt sich dann die Frage auf, ob der Mensch überhaupt einen freien Willen hat. In diesem Sinn ist das neokonfuzianische Modell eine Alternative. Der einzelne Mensch verfügt über eine insofern größere Autonomie, als er sich per transzendentalen Prinzipien frei zu entscheiden vermag.

Zusammengefasst lässt sich die Entwicklung der Ideologie der sympathetischen Resonanz unweigerlich in die Evolution des Verhältnisses zwischen Himmel und Mensch einordnen. In der Vergangenheit konstituierte sich ethische Verbindlichkeit immer darin, dass der Mensch dem Himmel, der die weltliche Ordnung bestimmt, zum Gehorsam unterstellt war. Auch seine Selbstkultivierung muss notwendig dem Gesetz des Himmels entsprechen und seine Belohnung wie Bestrafung war Grundursache für Glück und Unglück.

Yinguang erkennt die ideologischen Probleme des Neokonfuzianismus und greift die Autorität des Himmels und des himmlischen Prinzips an: Er weist die falsche Interpretation des Begriffs „Natur“ nach, verneint so die Autorität von Himmel, Götter, Götzen und Ahnengeister und befreit dadurch den einzelnen Menschen aus Hierarchie und Kollektiv. Die religiös-philosophische Grundlage zur sympathetischen Resonanz verbleibt beim Menschen womit zugleich die zur Individualisierung gelegt ist. Er verneint das „innerlich Heiliger äußerlich König“-Ideal, indem er die Aufklärung der Masse fördert.

Gleichwohl spricht sich Yinguang jedoch für die fünf fundamentalen hierarchischen menschlichen Beziehungen aus (siehe Kapitel 5), deren Hierarchiestruktur wohl noch lange in der individuellen und kollektiven Psyche Chinas bestehen wird.

Die Massen werden von Yinguang aufgrund der in jedem Menschen verankerten Buddhanatur dazu angehalten, mit Blick auf die karmischen Vergeltungskausalität zu praktizieren und ihre selbststüchtigen Begierden zu tilgen. Dabei lässt er jedoch in den Hintergrund treten, dass das Tilgen der Begierde in einer sich säkularisierenden Gesellschaft der Verneinung des Einzelnen gleichkommt. Genau das behindert aber die chinesische Entwicklung von Individualisierung und Säkularisierung.

Yinguang nimmt die karmische Vergeltungskausalität als Maßstab für das interne Recht, als Instrument, um immanente „spirituelle“ Vernunft und Selbstbewusstsein von Einzelform und Kollektiv zu verwirklichen und zugleich innere Freiheit, Vernünftigkeit und gesellschaftliche Ordnung aufrechtzuerhalten.

Ein Hauptproblem des chinesischen Buddhismus besteht aber gerade in seiner passiven Selbstreflexion ohne ausreichende Beteiligung an der Außenwelt, die regelmäßig in die ferne Zukunft verschoben wird, anstatt hier und jetzt den Zusammenhang zwischen allen Dingen zu erkennen und in der irdischen Welt aktiv zu wirken. Wenn man erkennt, dass die Welt nicht nur materialistisch ist, sondern dass außer physischen Bedürfnissen, Geld und Macht es auch noch einen Geist gibt, dass es außer dem Ich noch den Anderen gibt, außer dem Menschen noch die Natur; wenn man versteht, dass die vier Elemente nicht nur einen selbst, sondern auch die anderen geformt haben, und der von den vier Elementen geschaffene Körper wieder zurück in den Zyklus der Natur geht; wenn man erkennt, dass jeder Atemzug, jeder Gedanke mit der ganzen Welt verbunden ist, wird der Mensch sich selbst, andere und die Natur nicht ausbeuten, sondern in einer Koexistenz von Mensch, Natur und Welt friedlich leben.

Schon vor hundert Jahren forderte Wei Yuan 魏源 (1794-1857) die Chinesen auf, die Augen zu öffnen und die Welt genau zu betrachten. Die Geschichte zeigt aber, dass es dauern wird, bis in China eine solche Aufklärung und Befreiung aus der Unwissenheit erfolgt.

Selbstreflexion fördert nicht nur die Weisheit, sondern läuft auch Gefahr, in der

Blindheit zu versinken. Es geht nicht nur darum, die innere Welt zu verstehen, sondern auch um ein Engagement in der Außenwelt. Eine pluralistische Gesellschaft verlangt nach Koexistenz von religiösen Vorstellungen und einer gut entwickelten Vernunft.

## **Teil 3 Yinguangs Massenreligion**

### **5 Yinguangs Massenreligion im Alltag (die Verbindung von spiritueller und gesellschaftlicher Praxis)**

#### **5.1 Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus**

##### **5.1.1 Entinstitutionalisierungstendenz des chinesischen Buddhismus bei Yinguang**

Zur Zeit der Republik mangelte es China an einem stabilen, einigenden politischen Zentrum, das die gesellschaftliche Ordnung aufrechterhalten hätte, während es im Zuge der Invasion des Westens auch mit seiner Religion und Kultur konfrontiert wurde. In dieser zerriessenen Situation der Erschütterung erkannten viele kulturellen Würdeträger tieferliegende Probleme der chinesischen Kultur und legten eine tiefgreifende Reform in Religion und Kultur nahe. Den Zustand speziell des chinesischen Buddhismus entnehmen wir dieser Darstellung Yinguangs:

“鄙敗無賴之徒，多皆混入法門。自既不知佛法，何能教徒修行。從茲日趨日下，一代不如一代。致今僧雖不少，識字者十不得一，安望其宏揚大教，普利群生耶。由是高尚之士……但見其僧，而不知其道。厭而惡之，不入其中矣。”

304

Viele boshafte und ehrlose Menschen vermischten sich in der Sangha. Sie verstünden den Dharma selbst nicht, wie können sie ihn den Schülern beibringen? Seitdem werde (die Bildungsqualität der Sangha) Generation für Generation schlechter. Es gebe jetzt zwar viele Mönche, aber keiner der zehn Mönche sei gebildet. Wie könnten wir erwarten, dass diese Mönche den Buddhismus förderten und alle Lebewesen retteten? Da die gewöhnlichen Eliten diese Mönche sehen, aber den Dharma auf ihnen nicht, seien sie entsetzt und folgten sie nicht gern dem Weg des Buddhismus.

Man erkennt deutlich, dass der noch zur Tang-Zeit glorreiche Buddhismus, während

---

304 與佛學報館書 Yu Foxue baoguan shu, GW I, Band 1, S. 8.

der Song- und Ming-Dynastien kontinuierliche ideologische Quelle für den Neokonfuzianismus und überhaupt ideales spirituelles Zuhause für Chinas Eliten, zur Zufluchtstätte der „Boshaften und Ehrlosen“ geworden ist. Der Grund dafür liegt für Yinguang in der Abschaffung der Ordinationskontrolle seit der Shunzhi-Zeit 順治 (1638-1661).<sup>305</sup> Andere buddhistische Mönche derselben Zeit waren sich des gleichen Problems ebenfalls bewusst und versuchten den Buddhismus von der Ebene des Sangha aus zu reformieren, z.B. ersann Tai-Xü einen humanistischen Buddhismus und strebte eine Sangha-Reform an, um mit neu ausgebildeten Mönchen den Buddhismus mit von neuem zu institutionalisieren. Yinguang hingegen begründete seine Ablehnung von Reform und liberaler Ordination wie folgt:

“至於出家為僧，乃如來為住持法道，與流通法道而設。若其立向上志，發大菩提，研究佛法，徹悟自省，即一生以頓脫苦輪，此亦唯恐不多，多多則益善也。若或稍有信心，無大志向。欲藉為僧之名，遊手好閒，賴佛偷生……如是則一尚不可，何況眾多。……出家乃大丈夫之事，非將相所能為……非抑將相而揚僧伽也。良以荷佛家業，續佛慧命，非破無明以復本性，宏法道以利眾生者，不能也。”<sup>306</sup>

Die Einrichtung der Sangha diene dazu, auf den buddhistischen Pfad zu führen und den Dharma zu vermitteln. Wenn die Mönche hohe Motivation bewahren und aus großer Bodhicitta den Buddhismus studieren würden, sich grundlegend reflektieren

---

305 Ebd., S.7-8. “刻论佛法式微，实不在于明末。明季垂中，诸宗悉衰。万历以来，勃然蔚兴。……虽不及唐宋盛时，亦可谓佛日重辉矣。及至大清启运，崇重尤隆。林泉隐逸，多蒙礼敬。……世祖遂仰遵佛制，大开方便。罢除试僧，令其随意出家。因传皇戒，制护戒牒，从兹永免度牒矣。佛法之衰，实基于此。在当时高人林立，似乎有益。……世宗实为法流震旦，皇帝中之绝无而仅有者，其君如此，则宰官僧侣，概可知矣。迨至高庙以后，哲人日希，愚夫日多。”

復泰順謝融脫居士書二 Fu Taishun Xie Rongtuo jushi shu er, GW I, Band 1, S. 12. “今之佛法，一敗塗地者，以清世祖不觀時機，仰遵佛制。革前朝之試僧，永免度牒，令其隨意出家，為之作俑也。夫隨意出家，于上士則有大益，于下士則大有損。倘世皆上士，則此法固于法道有益。而上士如麟角，下士如牛毛。益暫得于當時（清初至乾隆年間，善知識如林，故有益）禍廣覃于後世。致今污濫已極，縱有知識欲一整頓，無從措手。可不哀哉。”

306 復泰順謝融脫居士書二 Fu Taishun Xie Rongtuo jushi shu er, GW I, Band 1, S. 11-12.

würden, um tiefe Einsicht zu erlangen, sich im jetzigen Leben von Leiden und Samsara zu befreien, könnte es solche Mönche gar nicht genug geben. Die meisten Mönche hingegen seien aber nur von ein klein wenig Zuversicht, hätten keine wahre Ambition, wollten nur mittels der Mönch-Identität schlampig, vom Buddhismus behütet, unwürdig vegetieren... So sei ein solcher Mönch allein schon überflüssig, ganz zu schweigen von vielen. Mönch zu werden sei nur für die Mannhaften geeignet. Auch ein General oder ein Kanzler können diese Aufgabe nicht vollbringen. Das sei keine Abwertung des Generals und Kanzlers, auch keine Auszeichnung des Mönchs. Buddhas Berufung zu tragen und die von Buddha verwirklichte Weisheit weiterzuführen sei ohne das Tilgen der Unwissenheit und die Rückkehr zur ursprünglichen Natur unmöglich.

Daher war die Institutionalisierung des chinesischen Buddhismus für Yinguang von nicht wesentlicher Bedeutung, sogar so weit nicht:

“光出家五十年，絕不說教人出家一句話。”<sup>307</sup>

„Ich bin schon seit fünfzig Jahren Mönch, versuche aber nie die anderen dazu zu überreden, dass sie Mönch werden sollten.“

denn:

“夫隨意出家，于上士則有大益，于下士則有大損。而上士如鄰角，下士如牛毛。益暫得于當時，……禍廣覃于後世。”<sup>308</sup>

Willkürlich/liberal Mönche zu ordinieren, sei für die Intelligenten vorteilhaft und für die Gewöhnlichen nachteilig. Die Intelligenten seien aber selten und die Gewöhnlichen seien zahlreich. Daher sei der Vorteil nur kurzfristig, aber der Fluch werde auf lange Zukunft hin gelegt.

Deshalb müssten die Mönche unter bestimmten Voraussetzungen ordiniert werden, nämlich müssten sie:

“第一要真發自利利他之大菩提心，第二要有過人天姿。”<sup>309</sup>

erstens starke Bodhicitta bewahren, zweitens außergewöhnlich begabt (mit hohem

---

307 復逢辰居士書 Fu Fengchen jushi shu, GW III, Band 1, S. 365.

308 復泰順謝融脫居士書二 Fu Taishun Xie Rongtuo jushi shu er, GW I, Band 1, S. 12.

309 Ebd.

Verstandesvermögen) sein.

### 5.1.2 Säkularisierung der buddhistischen Praxis

Die Republik war für Yinguang kein Zeitalter institutionalisierter Praxis, sondern vielmehr säkularisierter Praxis:

“出家人之障礙，比在家人多，是以非真實發道心者，皆成下流坯，無益于法，有玷于佛也。”<sup>310</sup>

Die Hindernisse bei den Mönchen seien viel mehr als bei den Laien. Deswegen seien die Mönche, die Bodhicitta nicht aufrichtig hätten, degeneriert worden. Sie seien nicht nützlich, sondern nur schädlich für den Dharma.

“今之學佛，甚為便利。不似昔年，非出家，遂難聞法修行也。現今郵政大通，在處之經，皆可請致。天下知識，皆可請教。何必出家方能修行乎。須知今日出家，反不若在家居士之有益，以法弱魔強，惡徒邪黨，常懷欺僧奪產之心。”

311

Nun sei den Buddhismus zu lernen (zu praktizieren), sehr bequem. Es sei nicht mehr wie in der Vergangenheit, dass nur der Mönch die Möglichkeit habe, über den Buddhismus zu hören und ihn zu praktizieren. Heute schaffe der Postverkehr überallhin Verbindungen. Alle Sutras seien per Post zu erhalten. Allen Meistern könne man per Post erreichen und fragen. Wozu müsse man dann in einen Tempel gehen? Mönch zu werden sei in jetziger Zeit nicht besser, als zuhause zu praktizieren, weil der Dharma schwach und die Dämonen stark seien. Böse Schüler und Gruppen versuchten, die Sangha zu schikanieren und ihr Eigentum gewaltsam wegzunehmen.

Mönch zu werden, fungierte zu vormoderer Zeit als Sicherheitsventil, vor allen Schwierigkeiten des irdischen Lebens zu entfliehen. Es war nicht nur für die „boshaften und ehrlosen“ Menschen, sondern auch für Gelehrte attraktiv. Oft haben sie die Vorstellung, wenn sie erst Mönch würden, müssten sie sich nicht mehr um die irdischen Angelegenheiten kümmern und könnten sich nur auf ihre Praxis

---

310 復唐大圓居士書 Fu Tang Dayuan jushi shu, GW I, Band 1, S. 991.

311 復楊樹枝居士書四 Fu Yang Shuzhi jushi shu si, GW II, Band 1. S. 83.



konzentrieren und ihre Befreiung vom Leiden verwirklichen. Yinguang beseitigt diese Illusion in illustrativer Weise:

“汝意謂出家便一無所事乎。不知出家，若撐持道場，宏揚佛法，其事更多。即作自了漢，而所須衣食，總須經營，日食三餐，當必料理。若不修持，尚多閒暇，若勤修持，則忙無已時。”<sup>312</sup>

„Meinst Du, dass die Mönche dann untätig sein können? Dann weißt Du nicht, dass der Mönch viel mehr als sonst zu tun hat, wenn er den Tempel führt und den Dharma vermittelt. Auch wenn ein Mönch sich nur um seine eigene Befreiung kümmert, muss er trotzdem die nötige Kleidung beschaffen und Nahrungsmittelbesorgungen erledigen, die drei Mahlzeiten kochen. Er hätte wahrscheinlich Freizeit, wenn er nicht so viel praktizieren würde, ist aber unendlich beschäftigt, wenn er nur fleißig praktiziert.

Ein großer Unterschied des chinesischen vom Theravada-Buddhismus liegt in seinem durch die lange währende Monarchie herausgebildeten Sanghasystem der Tempelwirtschaft. In ihm besteht der Sangha meist nicht aus Bettelmönchen, sondern mehr aus einer Gemeinschaft, in der wirtschaft und Politik innerhalb der hohen Tempelmauern von eminenter Bedeutung sind. Yinguang sieht darin ein wesentliches Hemmnis für die Säkularisierung, indem gerade hinter solchen Mauern die Sangha sogar noch leichter einem religiösen, spirituellen Traum verfallen dürfte. Ziel buddhistischer Praxis aber ist das Erwachen, das mehr als hinter Mauern im alltäglichen Leben des Volks verwirklicht werden muss, um ihm so Aufklärung und Individualisierung zu ermöglichen.

Deshalb übermittelt ihm die reine Rezitation, die so einfach ist, dass jeder sie zuhause allein praktizieren kann. Es ist eine individualisierte Praxis, ohne dass die punktuelle soziale Unterstützung durch Rezitationshallen (念佛堂) oder laienbuddhistische Gesellschaften (居士林) verlustig ginge. Solche Stützen sind ihm jedoch kein Selbstzweck, um im Kollektiv etwas unternommen zu haben, sondern sollen die Individualität nur noch mehr betonen, indem sie sie absichern.

“入社念佛，一受奔波，二廢時事。在家隨分隨力念佛，其益甚大。每月或一

---

312 Ebd., S.83–84.

次，或二次，于社内提倡演说，俾大家知其法则利益，平常何须日日往社中念佛乎。”<sup>313</sup>

Beim Rezitieren in der (Laien-) Gesellschaft laufe man erstens hin und her, zweitens verschwende man Zeit und verschleppe seine Angelegenheiten. Zuhause der eigenen Kraft und Freizeit entsprechend zu rezitieren, sei sehr nützlich. Es reicht aus, ein- oder zweimal im Monat in der Gesellschaft zu predigen und die Praxis zu fördern, sich über Methode, Regeln und Vorteile zu informieren. Wozu müssten alle jeden Tag in Gesellschaft rezitieren?

Yinguangs Worte in Briefform bieten den Gläubigen, die nur im Alltag praktizieren, Identität. In Ihnen liegt ein ähnliches Bemühen wie bei Luther: durch Bibellektüre selbst Gott zu begegnen. Die Laien sollen davon überzeugt werden, nicht in den Tempel und als Mönch, sondern in Familie, Gesellschaft und Alltag zu praktizieren und sich selbst zu kultivieren, indem sie seine eigenen oder die Anweisung eines anderen Patriarchen des Reinen Landes zurate ziehen. So entsteht ein von institutioneller, hierarchischer Praxis im Tempel entkoppeltes Meister-Schüler-Verhältnis in individueller Praxis.

### **5.1.3 Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus**

Neben einen solchen Antiklerikalismus war es Yinguang zu seinem Lebensende hin<sup>314</sup> darum zu tun, den Reines-Land-Buddhismus zu kanonisieren, was, indem die Kanonisierung keine institutionelle Organisation vorsah, in der Praxis ein Durchbrechen des Dharma-Clan-Systems bedeutet. So sind die von ihm kanonisierten zwölf Patriarchen des Reinen Landes eben keine institutionellen Patriarchen, sondern eine offene Reihenfolge von Mönchen, die wichtige Beiträge zum Reines-Land-Buddhismus geleistet haben. Demgemäß besteht unter ihnen auch nicht unbedingt ein Verhältnis von Meister und Schüler, sondern sie bieten sich mehr für die Verehrung in

---

313 復江景春居士書一 Fu Jiang Jingchun jushi shu yi, GW II, Band 1, S. 121.

314 《淨土宗祖堂贊》Jingtu zong zutang zan, „Lob der Reines-Land-Patriarchen“ wurde im Jahr 1938 geschrieben. Yinguang starb im Jahr 1940.

der Vorstellung der Praktizierenden an. Auf diese Weise fungieren sie als Brücke zwischen Praktizierendem und Amitabha. Darin wendet sich Yinguang von der Tradition ab und legitimiert in einem relativ demokratischen Modus: Es gibt keinen Meister außer Amitabha. Zwischen ihm und den Praktizierenden wird lediglich durch die Patriarchen vermittelt, denn was ist Amitabha anderes als der Geist, durch den, wenn er leer ist, das Licht durchstrahlen wird. Eine solchermaßen offene Identität schafft gleichzeitig die Hierarchie ab und gibt dem Einzelnen Glaube und Praxis.

Nach Webers klassischer Säkularisierungstheorie, die auf Entzauberung der Religion fokussiert, kann Yinguangs Kanonisierungsanlage nicht als Entzauberung gewertet werden, sondern muss als „Verzauberung“ gelten, als mit Entinstitutionalisierung gekoppelte Individualisierung des Reines-Land-Buddhismus. Sie verschafft Gläubigen eine Identität ohne Notwendigkeit von Institutionen.

Die Schwächung der traditionellen religiösen Institution und der Aufstieg des religiösen Individualinteresses bedingen einander, gerade weil das Interesse des Einzelnen an transzendentalen Ideen und Praxis in sozialen und kulturellen Räumen auf nicht-institutionelle Weise umso stärker zum Ausdruck gebracht wird. Damit wird das institutionelle Ordensleben seiner Wichtigkeit als des einen Weges zur Erhaltung der Religiösität des Einzelnen entkleidet. Der Einzelne kann nur auf Grund des Glaubens an Amitabha eine wirksame Überzeugung entwickeln und mittels kleinen unterstützenden Gemeinschaften stärken. Eine auf diese Weise begründete religiöse Identität fußt nicht auf dem normativen Charakter institutioneller Religion, sondern auf individueller Reflexion, Ethik und Emotion. Sie konstituiert individuelle Religiösität in Entinstitutionalisierung. Das Fehlen einer Institution in einer Religion der Massen bedeutet also nicht, dass religiöser Einfluss im gesellschaftlichen Leben schwindet, sondern nur dass er sich mehr oder weniger auf dem unmittelbaren Alltag konzentriert.

#### **5.1.4 Individualisierung**

Befreiung ist ein Sache des für sich selbst verantwortlichen Einzelnen. Die Errettung seiner Seele erfordert nach Yinguang nur aufrichtigen Glauben und Selbstkultivierung

statt der „umständlichen“ Rituale in Tempel oder laienbuddhistischer Gesellschaft, wodurch Privilegien von Sangha und Tempel fundamental negiert werden. Die Befreiung zu erreichen, wird also jedem ermöglicht, indem die Individualisierung eigene, genuine religiöse Erfahrungen erleben lässt, deren Deutung nicht von ausformulierten Lehren etablierter Institutionen abhängig ist.

Im Zuge dessen muss die Praxis im Alltag nicht den Identitätswechsel von weiblich zu männlich und von Laie zu Mönch durchlaufen: Die vormalige hierarchische Kultur im religiösen Kontext des Buddhismus kollabiert. Jeder Einzelne, Mann oder Frau, Mönch oder Laie kann die religiöse Praxis, die in der Vergangenheit meistens ausschließlich vom Sangha praktiziert wurde, selbst erfahren.

Individuelle Glaubenspraxis impliziert für Yinguang auch die Anerkennung der Theravada-Praxis. Der chinesische Buddhismus hatte immer als Mahayana-Buddhismus gegolten und verachtete die Anhänger des Theravada als solche, die sich „nur um die eigene Befreiung kümmerten“ 自了汉 (zi liao han). Im Widerstreit zum mahayanabuddhistischen Bodhisattva-Ideal spricht Yinguang sich für die Einheit der beiden Richtungen aus, insofern Grundlage und Eingang für den Mahayana- der Theravada-Buddhismus sei, den zu verachten oder aufzugeben nicht anders sei, als sich von einer Wasserquelle abzuschneiden.<sup>315</sup> Eines seiner wichtigsten Merkmale liegt in der Betonung der eigenen Praxis. Yinguang fordert jeden zur primären Selbstliebe auf, dazu, Wert auf die eigene Praxis des Buddhaschülers für sich selbst zu legen.

“光死仍照常為自己念佛，不須為光念。何以故。以尚不為自己念，即為光念，也不濟事。果真為自己念，不為光念，光反得大利益。是故無論何人何事，都要將有大利益的事認真做。”<sup>316</sup>

„Wenn Yinguang stirbt, soll jeder wie immer für sich selbst rezitieren, nicht für Yinguang. Warum? Wenn sie nicht für sich selbst rezitieren, ist es auch nicht nützlich für Yinguang. Wenn sie wirklich für sich selbst rezitieren, nicht für Yinguang, hätte

---

315 Vgl. 復徐蔚如居士書 Fu Xu Weiru jushi shu, GW I, Band 2, S. 40.

316 致德森法師書三 Zhi De-sen fashi shu san, GW III, Band 1, S. 5.

Yinguang aber trotzdem große Vorteile. Wir alle müssen ernsthaft das tun, was uns wirklich nützt.“

Yinguang führt mit seiner eigenen Praxis und moralischen Selbstdisziplin eine radikale Individualisierung vor. Er hat in seinem Leben weder religiöse Organisationstitel noch die Stelle eines Abts in einem bestimmten Tempel genommen und auch keine Rituale ausgeführt, um Geld zu verdienen.<sup>317</sup> Er hat sein Leben lang keine regelrechten Mönche als Schüler. Wollten Laien bei ihm konvertieren, gab er ihnen einen Dharmanamen und forderte sie auf, zu Huase vor der Buddha-Statue Zuflucht zu Buddha, Dharma, Sangha zu nehmen, anstatt im Tempel mit der Hilfe des Sangha Ritual zu vollführen. Auf diese Weise wurden den Gläubigen einerseits eine religiöse Identität verliehen, andererseits mussten sie nicht, um einen Meister zu besuchen, weite Strecken zurücklegen, denn der wahre Meister, die Buddhanatur, ist in jedermanns Geist.

### **5.1.5 Massenreligion**

Yinguang identifizierte sich stark mit der Masse. Obwohl er tiefgreifende Kenntnisse über Konfuzianismus und Buddhismus hatte, hielt er sich für unaufgeklärt und stumpfsinnig, und wagte es nicht, sich mit Chan-Literatur zu beschäftigen, sondern rezitierte jeden Tag je nach seiner Kraft den Buddhanamen, um die Erleuchtung zu erlangen. Er lebte in dieser Welt für nur eine Sache, die Befreiung vom Samsara. In dieser Pädagogik durch Vorbild lehrte er allen Menschen Zuversicht, Aufrichtigen Wunsch nach Wiedergeburt im Reinen Land sowie Rezitationspraxis. Ob Mönche oder Laie, jeder muss seine Pflichten in der Gesellschaft erfüllen. Daher ist seine Spielart des Reines-Land-Buddhismus Massen- statt elitäre Religion. Nicht die Realisierung des „inneren Heiligen und äußeren König“ steht vor Augen, sondern Aufklärung der Masse. Insofern erweitert ein so verstandener Reines-Land-Buddhismus seine Heilmöglichkeiten weit über die des elitären, klösterlichen und akademischen Buddhismus hinaus.

---

317 師自述 Shi Zishu, GW III, Band 1, S. 1.

Obwohl die ihm zugrund liegende Demokratisierungstendenz progressiv ist, begegnen gerade gewöhnlichen Menschen verschiedene Problemen in der Praxis. Hätten sie einen Lehrer, wären sie in der Lage, Fragen zu stellen, und erhielten Antworten. Da man ganz ohne Lehrer notwendig blind und abgläubisch praktiziert, muss im chinesischen Buddhismus seine hierarchische Konfiguration geändert werden, nicht das Meister-Schüler-Verhältnis selbst.

## 5.2 Die Wichtigkeit der Erziehung

### 5.2.1 Die Wichtigkeit der Familienerziehung

Als ein stark von Konfuzianismus beeinflusst buddhistischer Mönch betonte Yinguang immer die Wichtigkeit der familiären Erziehung für den Einzelnen wie für die Gesellschaft.

“世人多多不知敦倫之義，包括得廣。但以能孝親敬長，遂謂敦倫，是亦甚是，然是小焉者。善教兒女，俾彼悉皆為賢人為淑媛，實在敦倫之大者。以兒女既皆賢善，則兄弟，姊妹，妯娌，兒孫，皆相觀而善。從茲賢賢相繼，則賢人多而壞人少，壞人亦可化為賢人善人。天下太平，人民安樂之基，皆于教兒女中含之。能孝親敬長及外面一切都善，而不能善教兒女，此人亦未可直名為能敦倫之君子。如能孝親敬長與一切通皆如法，又能善教兒女。其熱即居家無所作為，其培植國家社會也，大矣。今世亂已極，究其本原，皆為父母者不善教兒女之果。使人各善教兒女，何得有此種惡劇，以極力扮演而促行也。”<sup>318</sup>

Die gewöhnlichen Menschen wüssten nicht, dass anständigen menschlichen Beziehungen eine umfassende Bedeutung zukomme. Pietät und Respekt eines Kindes gegenüber Eltern und Älteren gehörten zum Anstand menschlicher Beziehungen, jedoch in einer engeren Bedeutung. Wenn man die Kinder gut erziehe, sei das von größerer Bedeutung für den Anstand menschlicher Beziehungen, denn wenn die Kinder tugendhaft und gutmütig seien, würden Geschwister, Schwager und

---

318 復神曉園居士書 Fu Shen Xiaoyuan jushi shu, GW III, Band 1, S. 127.

Schwägerinnen, sowie Enkelkinder voneinander lernen und allesamt gutmütig. Dann werde die Familie Generation für Generation tugendhaft und gutmütig sein. Zunehmend gebe es immer mehr tugendhafte und immer weniger schlechte Menschen. Die Grundlage für den Frieden und das Wohllieben des Volkes liege in der Erziehung innerhalb der Familie. Wenn man die Eltern und die Älteren respektiere und alle äußeren Angelegenheiten gut erledige, aber die Kinder nicht erziehen könne, habe man die menschlichen Beziehungen nicht richtig geführt. Wenn man hingegen seine Kinder gut erziehen und die Eltern und Älteren respektieren könne, habe man große Verdienste geschaffen und Wesentliches geleistet, auch wenn man seine Fähigkeit nicht zur Geltung bringen könne.<sup>319</sup>

Wie in 4.5.1 erwähnt, führt Untätigkeit von Staat, Eltern und Lehrer nach Yingaung zum Scheitern des Bildungssystems, zu Vernachlässigung individueller Kultivierung und zu Zerstörung der sozialen Ordnung: zu deren Aufrechterhaltung müsse man bei der Kinderziehung anfangen, und zwar mit der Belehrung über die karmische Vergeltungskausalität und die fünf menschlichen Beziehungen:

“小兒從有知識時，即教以孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥之道，及三世因果、六道輪迴之事。令彼知己之心，與天地、鬼神、佛菩薩之心，息息相通。起一不正念，行一不正事，早被天地、鬼神、佛菩薩悉知悉見，如對明鏡，畢現丑相，無可逃避。庶可有所畏懼，勉為良善也……”<sup>320</sup>

Von Beginn ihrer Bewusstseinsentwicklung an müssten Kindern Pietät, Brüderlichkeit, Loyalität, Vertrauenswürdigkeit, Höflichkeit, Gerechtigkeit, Integrität und Scham, sowie karmische Vergeltungskausalität und Samsara gelehrt werden. Man solle sie wissen lassen, dass ihr Geist mit dem Gesit von Himmel und Erde, von Göttern und Götzen, von Buddhas und Bodhisattvas im Einklang stehe. Tauche ein unkorrekter Gedanke oder werde etwas Unkorrektes begangen, sei es Himmel und Erde, Göttern und Götzen, Buddhas und Bodhisattvas seit langem bekannt und der unkorrekte Gedanke und die unkorrekte Tat würden wie eine Widerspiegelung eines hässlichen

---

319 Ebd.

320 一函遍復 Yi han bian fu, GW II, Band 1, S. 6.

Äußeren im Spiegel entlarvt, dem man nicht entkommen könne. Nur so könnten Kinder Angst haben und sich gut verhalten.

Das heißt, Kinder sollen schon seit Anfang ihrer Bewusstseinsentwicklung Angst vor der Vergeltung haben und sich „richtig“ verhalten, statt gemäß einer Orientierung am Menschen und kindgerecht großgezogen werden und ihr Potenzial auszuschöpfen. Aber wie sollten Kinder so je die einschlägigen Normen in der Sache verstehen und sie aus tiefem Verständnis umsetzen? Ohne könnten sie sich zwar möglicherweise von vornherein blind an die Normen halten, aber ihre Natur ist bei einer derartigen Erziehung, die auf Gehorsam und Folgsamkeit beruht, zweitrangig und tritt im Vergleich zu traditionellen sozialen Normen zurück. Auf diese Weise mag man sich über Generationen blind an Normen halten, betrachtet sie aber nie mit entwickelter dialektischer Vernunft. Darin liegt ein weiteres Problem in China: Kinder werden von Kindheit an mit diesen Normen indoktriniert und stimmen mit kollektivistischen Werten überein. Je früher ihr Denkvermögen im Bann unreflektierter Normen steht, umso schwieriger fällt ihnen das eigenständige Denken.

### 5.2.2 Frauenbildung

In Rahmen seiner Betrachtungen zur Familie äußert sich Yinguang auch zum Thema Frauenbildung. Er versieht es mit erheblicher Priorität.

“國之荒亂，由乏賢人，其源由家無善教而始。而家庭之教，母教更為要緊，故教女比教子關係更大也。”<sup>321</sup>

Die Unruhe auf dem Land bestehe wegen des Mangel an guten Menschen, und die Hauptursache liege in der fehlerhaften Familienerziehung. In der Familienerziehung sei die Erziehung der (zukünftigen) Mütter wichtiger. Aus diesem Grund sei die Erziehung der Tochter wichtiger als die Erziehung des Sohnes.

“以人之幼時，日在母側，其熏陶性情者，母邊最多。是以女人以相夫教子為天職。”<sup>322</sup>

---

321 復江易園居士書 Fu Jiang Yiyuan jushi shu, GW I, Band 1, S. 90.

322 復葉玉甫居士書 Fu Ye Yupu jushi shu, GW III, Band 1, S. 53.



Kinder hätten während ihrer Kindheit eine engere Verbindung zu ihrer Mutter und deshalb seien die Kinder stark vom Charakter der Mutter beeinflusst. Deshalb bestehe die himmlische Berufung der Frauen, ihrem Mann beizustehen und ihre Kinder zu erziehen.

“有賢女，則有賢妻賢母矣。人少有賢母，長有賢妻，欲不為賢人，不可得也。此正本清源圖太平之良策也。”<sup>323</sup>

Die tugendhaften Mädchen seien die zukünftigen guten Ehefrauen und gute Mütter. Wenn man als Kind eine gute Mutter und als Erwachsener eine tugendhafte Ehefrau habe, sei es schwierig, kein tugendhafter Mensch zu werden. Die Frauen zu erziehen, sei deshalb eine treffliche Strategie, um die Gesellschaft gründlich zu reformieren.

“治國平天下之權，女人家操得一大半……彼學堂提倡男女平權，真實不知世務！須知：男有男之權，女有女之權，相夫教子，乃女人之天職，其權極大。不於此講究，令女子參政等為平權，直是不識皂白者之亂統也！”<sup>324</sup>

die Macht, den Staat zu regeln und die Welt zu befrieden, liege größtenteils in den Händen der Frauen. Die Menschen, die die Gleichberechtigung von Mann und Frau befürworteten, verstünden die weltlichen Aufgaben nicht. Gleichberechtigung bedeute nicht, dass die Frauen sich unbedingt an der Politik beteiligen müssten. Die Männer hätten ihre männlichen Aufgaben und die Frauen ihre weiblichen. Dem Ehemann beizustehen, die Kinder zu erziehen, sei die himmlische Berufung für die Frauen. Diese Berufung zu erfüllen, beinhalte selbst schon sehr große Macht.

“今日之人女，即異日之人母。人欲培植家園，當以教女為急務。勿曰此異性之人，吾何徒受此憂勞哉……”<sup>325</sup>

Die Tochter von heute werde Mutter der Zukunft. Die Erziehung der Tochter sei äußerst wichtig für das Aufblühen der Familie. Die Eltern sollten nicht solche Gedanken haben: „diese Tochter wird jemanden heiraten, warum sollte ich alle Sorge und Mühe aufwenden, um sie zu erziehen?“

---

323 復江易園居士書 Fu Jiang Yiyuan jushi shu GW I, Band 1, S. 90.

324 復聶雲台居士書 Fu Nie Yuntai jushi shu, GW I, Band 1, S. 89.

325 復永嘉某居士書一 Fu Yongjia mou jushi shu yi, GW I, Band 2, S. 6.

Bildung und Frauen sind wichtige Themen für eine sich modernisierende Gesellschaft. Auf ersten Blick scheint Yinguang sich für die Gleichstellung von Frauen mit Männern auszusprechen. Sie haben sogar mehr „Macht“ als sie. Auch erkennt er die Bedeutung von Frauenbildung. Jedoch beruht dieser vermeintliche Wandel zur Moderne auf einer patriarchalischen Denkweise über Geschlechterverhältnisse. Die eigentliche Autorität liegt eindeutig bei den Männern. Das Ziel der Frauenbildung besteht nicht etwa im Aufwachen der Frauen, sondern im Dienst an den Männern und Kindern. Die bisherigen Auszüge spiegeln die patriarchalische Gesellschaft Chinas grundständig wider, in der Frauen früher oder später heiraten und Mitglied einer anderen Familie geworden sein werden. Sie haben keinen eigenen Status im Elternhaus, eine verheiratete Tochter gilt als verschüttetes Wasser. Im Hause des Ehrmanns wird sie gleichermaßen als Außenstehende behandelt. Die Probleme von Polygamie (noch zu Zeiten der Republik) und allgemeiner Ungleichheit zwischen Mann und Frau, Schwiegermutter und Schwiegertochter, usw. zeigten die bis zum Ende der Monarchie bestehende Benachteiligung der chinesischen Frauen in ihrer Gesellschaft. Sich um Mann und Kinder zu kümmern, blieb ihr Schicksal. Es war zwar auf der einen Seite für Yinguang sehr wichtig, die Frauen zu bilden, auf der anderen Seite waren sie auch bequemer Sündenbock für die damaligen sozialen Probleme. „Ohne die tugendhaften Mütter haben Familie und Staat keine Stütze, um aufzublühen. Wenn es keine tugendhaften Mütter gibt, gibt es nicht nur keine guten Kinder in der Familie, sondern auch keine guten Staatsbürger im Staat. Auch schlechten Mönche sind von nicht tugendhaften Müttern erzogen worden“<sup>326</sup>, als ob die anderen Menschen ohne jede Verantwortung für ihre eigene Taten und Entwicklung wären.

Die Frauenbildung war auch Reflex auf den westlichen Einfluss. Yinguang kritisiert ausdrücklich die Teilnahme von Frauen an liberaler Liebe, Tanz und Politik. Er war angewidert von Mannequins an Kunstschulen und Feminismus bedeutete für ihn auf keinen Fall sexuelle Reiz.

Yinguang hat durchaus erkannt, dass die Frauenbildung nicht nur für die Frauen selbst

---

326 Ebd., S. 6. “世無良母，不但國無良民，家無良子。即佛法中賴佛偷生之蟒流僧，一一皆非好母所生。使其母果賢，斷不至下劣一至于此。”

wichtig ist, sondern auch direkt Einfluss auf wirtschaftliche Entwicklung, Fortschritt der sozialen Zivilisation und die Qualität künftiger Generation nimmt. Jedoch blieb ihm verborgen, dass Bildung der Frauen zu einer Veränderung ihres Selbstbewusstseins führen musste, indem sie sie von ihren Männern unabhängiger macht und ihre Gleichstellung fordert. Er würdigte noch nicht, dass sie sich mehr und mehr von traditionellen Werten würden befreien wollen.

Außerdem sollen wir nicht vergessen, dass auch die zwei Bodhisattvas: Avalokitesvara 觀音菩薩 (guanyin pusa) und Mahasthamaprapta 大勢至菩薩 (dashizhi pusa) im Reines-Land-Buddhismus unter Amitabha gestellt sind. Wenigstens im Sinne des Feminismus scheint der Reines-Land-Buddhismus noch sehr patriarchisch ausgerichtet zu sein.

Kurz gesagt beruht Yinguangs vermeintliche Förderung von Familienerziehung und Frauenbildung immer noch auf patriarchalischer Ungleichheit. Gerade ihretwegen aber gerieten die ursprünglich lebendigen menschlichen Beziehungen unter den eisernen Einfluss der Hierarchie, die in ihrer Forderung nach Pietät, Gehorsam und Folgsamkeit die Entwicklung eines chinesischen Selbstbewusstseins massiv einschränkt. Obwohl die Herausbildung einer modernen Gesellschaft eine wahre Bedeutung der Religion zutage gefördert hat, nämlich die Entwicklung eines höheren Bewusstseins dessen Transzendenz, war Yinguang dennoch der alten Gesellschaftsordnung so verhaftet, dass er versucht war, sie indirekt aufrechtzuerhalten. Sie bot zwar den Vorteil gesellschaftlichen Zusammenhalts namentlich in der kollektiven Krise, sodass der Einzelne von ihr nicht mit zerrissen wird, aber ihr fehlt eine religiöse, kulturelle, ideologische Grundlage zur Entwicklung von Gleichheit und Individualisierung in einer wahrlich modernisierten chinesischen Gesellschaft.

### **5.3 Die Alltagszugänglichkeit des Reines-Land-Buddhismus für die Laien**

Yinguang begegnete der aus mangelndem Verständnis geborenen Unterstellung von separierenden, gesellschaftssprengenden Tendenzen des Buddhismus, indem er die Laien ermutigte, den Buddhismus inmitten ihrer weltlichen Verantwortung zu praktizieren statt in asketischer Umgebung. Wird der Vater einer Familie Mönch,

verlieren seine Frau und Kinder ihre Stütze. Als Laie hingegen kann man ihn in der Familie mit anderen Familienmitgliedern gemeinsam praktizieren. Insbesondere die Buddhanamenrezitation sei besonders für Laien geeignet, denn:

“以在家人身在世網，事務多端。攝心參禪，及靜室誦經等，或勢不能為，或力不暇及。唯念佛一法，最為方便。早晚于佛前隨分隨力，禮拜持念，回向發願。除此之外，行住坐臥，語默動靜，穿衣吃飯，一切時，一切處，皆好念。”

327

Die Laien verblieben im irdischen Netzwerk und müssten viele alltägliche Routinetätigkeiten erledigen. Weder ihre Situation noch ihre Kraft erlaubten ihnen, konzentriert zu meditieren oder in einem stillen Raum Sutras zu rezitieren. Die Buddhanamenrezitation sei die ausschließlich bequemste Methode. Man könne Morgens und Abends, je nach eigener Kapazität vor der Buddha-Statue Buddhanamen rezitieren, Verdienste aller Wesen teilen und die Wiedergeburt im Reinen Land wünschen. Außerdem sei die Buddhanamenrezitation beim Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen, Sprechen oder Schweigen, Bewegen oder Verharren, beim Anziehen oder Essen, zu jeder Zeit und an allen Orten bequem zu praktizieren.

Gerade in den Hindernissen im Haushalt liegen Hilfsmittel und Prüfstein, ob man mittels der Buddhanamenrezitation im Alltag achtsam zu bleiben vermöge. Yinguang hatte nicht den Plan, die Welt zu ändern, er bot der Masse eine Befreiungsmöglichkeit, innerhalb derer sie ihre gewohnte Existenz fortsetzen können, aber unterstützt werden durch eine einfache Rezitationspraxis. Er verschafft ihr so religiöse Verwirklichung im Alltag.

Die spirituelle Freiheit ist keine, die man außerhalb von Moral und gesellschaftlicher Verantwortung finden kann, denn die universale Ordnung ist bereits eine sittlich-moralische. Beide augenscheinlichen Teilordnungen sind für Yinguang eine einzige: Sie zu unterscheiden, heißt bereits, sich außerhalb stellen. Anders formuliert stellt die konfuzianische Ethik dann kein Problem dar, wenn ihre Verwirklichung auf individueller Selbstkultivierung beruht. Es geht um die Verlagerung des Gewichts auf

---

327 復鄧伯誠居士書二 Fu Deng Bocheng jushi shu er, GW I, Band 1, S. 14.

die Selbstkultivierung. Die Freiheit besteht darin, dass jedermann bei der eigenen Wahrnehmung achtsam bleibt und die Qualität der eigenen individuellen Existenz durch Selbstkultivierung fortwährend im Einklang mit dem Leben zu jedem Augenblick intensiv lebt.<sup>328</sup>

Yinguang nutzt die buddhistische Weltanschauung zur Aufhebung der Gegensätze zwischen Buddhismus und weltlichem Leben, zwischen Realität und Ideal, höchster Erwartung ans Jenseits und alltäglichen sozialen Normen des Diesseits. Eben der höchste Weg besteht im alltäglichen Leben. Das Reine Land ist nicht Jenseits des Lebens, sondern das Leben selbst.

---

328 Vgl. Li 2014. S. 35.

## **Schluss**

### **6.1 Zusammenfassung: Yinguangs Auffassung des Reines-Land-Buddhismus**

#### **6.1.1 Yinguangs Auffassung als Spiegel der damaligen sozialen Umwälzung**

Religion hat stets im Sinne einer „Kontingenzbewältigung“ eine wichtige Rolle im Modernisierungsprozess der Gemeinschaft gespielt, die sie stärkte und transformierte. Sie besteht in Praktiken, die den Menschen oder die Gemeinschaft, in deren Rahmen er sie vollzieht, vor Unheil beschützen, drohende Krisen abwenden oder bestehende Kontingenz bewältigen sowie für das Wohlergehen des Einzelnen und der Gemeinschaft sorgen sollen.<sup>329</sup> Spezifische Eigenschaften einer gegebenen Kultur reflektieren dabei spezifische Arten der Bemühungen eines Volks zur Überwindung seiner jeweiligen Probleme.

Yinguangs Zeit bedeutete für China eine Übergangsperiode, in der es sich von einer feudalen zu einer modernen Gesellschaft wandelte. Die großen wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und religiösen Veränderungen sowie die Einführung von Kapitalismus, die Ideen der Wissenschaft aus dem Westen, von Freiheit, Demokratie usw. verschafften China einen Modernisierung-, Säkularisierungs- und Individualisierungsschub. Jedoch vollzog sich der Wandel im Bereich der Kultur – in dieser Arbeit an Yinguang aufgezeigt – an andersartigen religiösen und philosophischen Strömungen und äußerte sich z.B. in radikaler Zurückweisung der Tradition und damit in Kritik an der abergläubischen, magischen Praxis, am Legitimierungs- bzw. Anpassungsdruck gegenüber dem technisch-wissenschaftlichen Paradigma und dergleichen mehr. In einer solchen Unwandlungsphase der Evolution der chinesischen Kultur von einer alten in eine neuer Zeit, von Hierarchie zu Demokratie, steht Yinguang vor dem Dilemma, dass einerseits das Volk im Unterschied zu den Eliten noch nicht genug aufgeklärt ist, um eine vernunftbasierte Kultur zu begründen zu vermögen, es andererseits gerade angesichts der

---

329 Vgl. Riesebrodt 2002, S. 42.

verschiedenen Krisen einer seelsorgerliche Begleitung bedarf. Moderne Massenmedien boten dem Aufstieg der Volksreligion die geeignete plattform. Sie förderten und forderten Prozesse der Veränderung von Kommunikationsmethode und –sprache und waren Yinguang in Gestalt von Briefwechseln, Veröffentlichungen in Zeitungen und Zeitschriften, den Versand von moralischen Büchern und buddhistischen Sutras Brücke, mit der Volksmasse in einfachster Sprache zu kommunizieren und sie religiös zu begleiten.

### **6.1.2 Yinguangs Auffassung als ein möglicher Säkularisierungsmodus in der Republik-Zeit**

Während die Reformisten sich mit der chinesischen Kultur auseinandersetzten, indem sie die westliche Kultur kopierten, Sangha-Reformen durchführten und den Buddhismus weiter auf seinem institutionellen, elitären Weg in der Weise verwestlichender Philosophie festigten, vertrat Yinguang hingegen eine traditionalistischere Haltung und nahm auf dem Hintergrund seiner persönlichen wie der kollektiven Krisen und Veränderungen in der sozialstruktur, zur übermenschlichen Gnade Amitabhas vermittle der Reines-Land-Praxis Zuflucht, um die Übelstände in einer im Rahmen chinesischer Denkungsart grundständig anderen Spielart von Säkularisierung und religiöser Reform abzuwenden und zu bewältigen.

In der Neuerung, durch die Buddhanamenrezitation in die Praxis des Reines-Land-Buddhismus Emotionen zu betonen, erschließt Yinguang ihn durch sein briefwechselbasiertes Gläubigennetzwerk einem weitgespannten Volkskreis. Er vereinigt Gnadenmoment und aktive buddhistische Praxis durch das Konzept der „sympathetische Resonanz“, worin er die Resonanz von Himmel und Mensch mit der zwischen Amitabha und Praktizierendem ersetzt. Dadurch entspricht er dem psychischen Bedürfnis der Masse nach Rettung und eröffnet seinen Gläubigen die Möglichkeit, das Immanente durch das Transzendente zu kontrollieren. Gleichwohl entfernen sich seine Erläuterungen des Wesen von Amitabha und dem Reinen Land insofern nicht von der buddhistischen Orthodoxie – das ist namentlich der Geist –, als die Resonanz letztendlich zwischen Praktizierendem und in ihm schon enthaltener

Buddhanatur stattfindet. Mit dieser orthodoxen Erklärung nähert er sich dem technisch-wissenschaftlichen Paradigma an und antwortet auf dessen Kritik an der abgläubischen und magischen Praxis des Reinen Landes.

Er zeigt die Probleme der elitären Religionen (von Chan-Buddhismus und Neokonfuzianismus) im Rahmen der chinesischen Kultur auf (nämlich Tendenz zur Rationalisierung, Vernachlässigung der allmählichen Kultivierung der leibhaften Seele in der Koan-Praxis, Verneinung der karmischen Vergeltungskausalität usw.), ergänzt die buddhistische Praxis um die karmische Vergeltungskausalität und kehrte mit der Buddhanamenrezitation zurück zur früh-buddhistischen Achtsamkeitspraxis, um die exzentrische Tendenz des Chan-Buddhismus zu berichtigen. Dabei arbeitet er den Unterschied zwischen elitärer und der Praxis für die gewöhnlichen Menschen heraus: Er stellt himmlische Bestimmung in Abrede (behält jedoch das neokonfuzianische Konzept des Tilgen der Begierde bei) und befürwortete die Selbstverantwortung des Einzelnen. Konsequenz zu Ende gedacht, führen seine Auffassungen zu einer entinstitutionalisierten Massenreligion (freilich der des Reines-Land-Buddhismus) und damit zu Erziehung in der Familie und Praxis in der irdischen Welt.

Andererseits verbindet er (insbesondere Reines-Land-, Chan-)buddhistische und konfuzianische Argumente, indem er eine eigene religiöse-pädagogische Rhetorik zur Reformierung des seinerzeitigen Buddhismus entwickelt, und reagiert so in letzter Konsequenz auf den Modernisierungsprozess. Er befreit die religiöse und spirituelle Praxis vom Einfluss des Koan und des Neokonfuzianismus, um so den Buddhismus aus der elitären, mit einer monarchischen Gesellschaftsstruktur verbundenen Ideologie herauszulösen, und betont demgegenüber in und für eine sich demokratisierenden Gesellschaft die individuellen Elemente im klassischen Konfuzianismus. So kommt es zur Individuation in einer Bevölkerungsschicht, die bis dazu nicht buddhistischer Spiritualität partizipieren durfte.<sup>330</sup>

Die Konturen des yinguangischen Reines-Land-Buddhismus entsprechen nicht den Grundsätzen europäischer Tradition<sup>331</sup> wie z.B. deren der Aufklärung, sondern den

---

330 Der bis Ming-Dynastie laufte Laienbuddhismus ist mehr für die Eliten geeignet.

331 wie z.B. von Taixu propagierte buddhistische Bewegung.



traditionellen Fundamenten, denen Buddhismus und Konfuzianismus entsprossen sind: Er kehrt zu seinen Ursprüngen zurück; sein Traditionalismus bedeutet aber nicht nur ein schieres Zurück, sondern im Rahmen einer krisenhaften Neuorientierung – wenngleich der Name Amitabha erhalten bleiben mag – auch ein Fortschreiten der etablierten Religionspraxis. So geschieht die Neuerfindung einer Tradition, die deren Wirkkraft für eine neue Zeit fruchtbar macht. Yinguangs Lehre enthält demgemäß sogar Revolutionäres, z.B. die Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus, eine religiöse Identität der Gläubigen für ihre Praxis, ohne den Reines-Land-Buddhismus zu institutionalisieren und ohne das Verhältnis von Mönchen und Laien wie Männern und Frauen hierarchisch gestalten zu müssen. Ihre Bedeutung liegt in der entpolitisierten Religionsauffassung von buddhistischer und konfuzianischer Dogmatik und im moralischen Appell an die Praktizierenden, die gesellschaftliche Ordnung in einem Staat zu erhalten, der sich in einer fundamentalen Krise befindet und seine Macht verloren hat. Seine im Kern konstruktive Auseinandersetzung mit den Widrigkeiten von Chan-Buddhismus und Neokonfuzianismus bezeugt seine sehr ausgeprägte traditionell-chinesische Identität. Er unternimmt aus ihr heraus die Rekonstruktion der kulturellen Nationalidentität aus unterschiedlichen Quellen und Praktiken ganz Chinas. Insofern begründet er Identität sowohl individuell als auch gesellschaftlich und entwirft sie als eine nationale neu. Dazu gehört zwar die unbedingte Abgrenzung von der Elite, aber auch deren praxismäßige und säkulare Integration.

In summe fokussiert Yinguangs Reines-Land-Glaube erstens auf einen einzigen universellen Buddha (genau genommen auf die Buddhanatur), zweitens auf ein Glaubenszentrum tiefer Selbstreflexion und tiefen Selbstbewusstseins über gute und böse Absichten und Taten und drittens auf eine mit einer Heilsorientierung verbundenen psychischen Kultivierung im Sinne eines Volks- statt eines Eliten-Buddhismus. Sein Werk ist eine aus Tradition geschöpfte Tiefenreflexion über die Beziehungen von Moderne und Religion vor der Folie einer abgrundtiefen Gesellschaftskrise und bedeutet deren Überwindung durch Rückkehr zu den Grundlagen der chinesischen religiösen Tradition, indem er die Gesellschaft zu transformieren und eine neue soziale Ordnung zu schaffen versucht.

## 6.2 Die Einheit von „sympathetischen Resonanz“, „karmischer Vergeltungskausalität“ und konfuzianischer Ethik

Die Kernauffassung von Yinguang konzentriert sich auf drei Begriffe: „sympathetische Resonanz“, karmische Vergeltungskausalität, und konfuzianische Ethik. Ih genauer Gehalt erhellt aus seiner Auseinandersetzung mit Chan-Buddhismus und Konfuzianismus.

Was bedeutet das Reine- Land? Wer wird darin wiedergeboren? Wer ist der karmischen Vergeltungskausalität unterworfen? Der Konfuzianismus betrachtet die ethische Ebene üblicherweise nur oberflächlich erschöpft sich im Thema der Verwirklichung von Freiheit und Geisteskultivierung in der Welt, und zwar – nach konfuzianischen Tradition – im Umgang mit sich selbst, anderen, und der Natur an den „zehntausend“ Dingen. Was meint ein Konfuzianer, wenn er von Selbstkultivierung spricht? Was für ein „Selbst“ soll und kann kultiviert werden? Was unterscheidet das Selbst *vor* der Kultivierung von dem Selbst *danach*?

Es geht am Ende um die Frage nach dem „Ich“, insbesondere in Bezug auf den Begriff „Ganying“. Das polyseme „Ganying“ kann im Groben als „reagieren“ aufgefasst werden, und zwar Reaktion des gewöhnlichen auf das unterscheidende Bewusstsein. Aber auf einer feinen Ebene meint der Bedeutungsteil des „Ying“ (Resonanz), wenn es (im Rahmen des Verhältnisses von Körper, Geist, Seele) mit etwas Subtilem oder Feinstofflichem in Kontakt kommt, Transformation des Geistes. Darauf, was da in einer bestimmten Situation transformiert wird, kann der Name Amitabha einen Hinweis geben, nämlich die Unendlichkeit von Raum und Zeit. Fasst man es solcherart als Überschreitung von Zeit und Raum, passt es sowohl zum Chan-Buddhismus als auch zum Konfuzianismus. Unter einer idealen Perspektive wird es auch gleichermaßen immer müßiger, Reines-Land- und Chan-Buddhismus zu unterscheiden: Yinguangs Amitabhanamenrezitation ist letztendlich auch eine Chan- bzw. eine Meditationsübung. Mit der Aufhebung der Trennung von Diesseits und Jenseits kollabiert auch zunehmend die Unterscheidung zwischen dem Buddhismus des Reinen Landes oder des Chan und dem Konfuzianismus. Schließlich soll und kann man ja im Umgang mit dem Anderen – Menschen wie zehntausend Dinge – die Freiheit genauso

gut in der irdischen Welt verwirklichen.

Ob nun eine Resonanz zwischen Mensch und Himmel oder zwischen Praktizierendem und Buddha Amitabha angenommen wird, erscheint so als bloßes konzeptuelles Spiel: Die Resonanz zwischen einer kosmischen Ordnung (oder der Buddhanatur) und dem Menschen bleibt dieselbe. Das entscheidende Moment liegt lediglich darin, ob der Himmel bzw. Amitabha als außenstehende Autorität oder ob als in der inneren ursprüngliche Natur des Menschen verankert betrachtet wird. Wenn die Buddhanatur nach außen projiziert wird, wird sie auch ein spirituelles Hindernis für die Entwicklung des Bewusstseins sein.

### **6.3 Betrachtung mittels der Säkularisierungstheorien**

Von der klassischen Säkularisierungstheorie aus gesehen, betont Yinguang oberflächlich Emotionen, Glauben und Gnadelehre für eine Säkularisierung auf privater, individueller Ebene, in dem er mit dem Begriff „sympathetische Resonanz“ die unmittelbare Verbindung des Praktizierenden mit der Heilskraft Amitabhas bezeichnet. Damit vergleichsweise emotionalistisch steht er der rationalen Tendenz des Chan-Buddhismus gegenüber, in der er eine künstliche Trennung von Praxis und Theorie sieht. Durch die Reinstallierung der karmischen Vergeltungskausalität schafft er sogar Raum für eine Wiederbelebung der Magie und sprengt damit auf den ersten Blick die von Weber attestierte Tateinheit von Säkularisation und „Entzauberung“ wenigstens für die moderne chinesische Gesellschaft. In tieferen Schichten jedoch wird ersichtlich, wie die „innenweltliche Askese“, die „Verinnerlichung der Religion“ in der chinesischen Schicht der Masse zu fortschreitender Individualisierung in Form von Trennung von Religion und Politik führt. Indem darin notwendig die Kopplung von Vernunft- und spiritueller Entwicklung des Einzelnen mittels der karmischen Vergeltungskausalität liegt, begründet Yinguangs Auffassung gleichsam eine Vorbereitung der Entwicklung des Kapitalismus in China, nämlich in dem Sinne, dass der Einzelne durch eine zum unsichtbaren Auftauchen der Buddhanatur führende Haltung der inneren Askese durch

buddhistische Praxis in die Welt integriert wird.

**Gemäß der multi-dimensionalen Säkularisierungstheorie** lässt Yinguangs Auffassung die komplexen Zusammenhänge der religiösen Veränderungen zur Zeit der Republik auf verschiedenen Ebenen erkennen:

- Der Verfall der feudalen Monarchie und nationaler Religion wie des Konfuzianismus schafft Raum für individuelle Frömmigkeit. Der des institutionellen Chan-Buddhismus führt ebenso zu Individualisierung wie darüber hinaus zur Entinstitutionalisierung der buddhistischen Praxis.
- Die Entinstitutionalisierung der traditionellen Religionen und die Entstehung und rapide Verbreitung neuer religiösen Bewegungen (z.B. der des Reinen Land von Yinguangs) finden gleichzeitig statt.
- Aufgrund des Individualisierungsprozesses verlieren einerseits die traditionellen Religionen ihre „institutionelle Autorität“, andererseits entwickelt sich dadurch eine stärkere Forderung nach neuen Glaubenskonstrukten, der Yinguangs Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus entspricht.
- Durch die Freiheit von institutionellen Normen wie Himmel oder himmlischem Prinzip verliert der moderne chinesische Mensch auch den Schutz durch traditionelle normative Werte und muss darum die Verantwortung für sein eigenes Schicksal übernehmen: das autonome Subjekt tauchte erstmalig im China der Republik auf. Yinguang lässt es durch die Rezitations- bzw. die buddhistische Konzentrationsübung entstehen und durch das unsichtbare Auftauchen der Buddhanatur entwickeln, um die Aufklärung der Masse zu verwirklichen.
- Auf der einen Seite schwächt die Entwicklung der individuellen Autonomie die institutionelle Autorität der traditionellen Religionen, auf der anderen Seite erzeugt diese erhöhte Autonomie ein stärkeres Bedürfnis nach einer neuen sozialen Legitimation für die vorhandenen institutionellen Überzeugungen. Yinguang löst dieses Problem mit der Kanonisierung des Reines-Land-Buddhismus. Die von ihm aufgebaute Reines-Land-Praxis ist eine individualisiert, ohne einen sozialen Stützpunkt wie Rezitationshallen oder

laienbuddhistische Gesellschaft zu verlieren, in denen Jedoch kein Selbstzweck, sondern nur fakultative Unterstützung des Einzelnen liegt.

**Nach der Theorie der „multiplen Moderne“** funktioniert Religion auf einer unsichtbaren historischen und kulturellen Ebene als (Re-)Konstruktion einer Moderne, auf den unterschiedlichen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Kontexten ihrer jeweiligen Gesellschaft beruht und also „eigene Zivilisation mit institutionellen und kulturellen Besonderheiten“ ist.<sup>332</sup> Im Prozess der Modernisierung entwickeln sich die unterschiedlichen Gesellschaften durch Reflexion ihrer eigenen religiös-kulturellen Wurzeln, neuer religiöser Sinngebung und sozialer Ordnung in je unterschiedlicher Weise.

Die kulturelle Akkumulation der Religion selbst bestimmt Form und Richtung ihrer Moderne. Chinesische Geschichte und kulturelle Tradition ist dafür verantwortlich, dass sich hier keine Moderne und Säkularisierung wie in Europa entwickeln kann. Yinguangs Reflexionen über die komplexe religiöse Landschaft Chinas entkleiden Prämissen und Legitimation der sozialen und politischen Ordnung der chinesischen Monarchie ihrer vormaligen Selbstverständlichkeit. Er konstruiert eine reformierte konfuzianische Moderne mit Massenaufklärung aufgrund des unsichtbaren Auftauchens der Buddhanatur. Das heißt: ihm schwebte eine chinesische Moderne vor, die auf dem Erwachen jedes Einzelnen in seiner Gesellschaft beruht, anders formuliert, eine konfuzianische Moderne mit einer „Buddhanatur-kratie“ statt Demokratie.

## **6.4 Die Schwierigkeiten bei der Verwirklichung der Individualisierung in China**

### **6.4.1 Die Begierde**

Sollte der chinesische Buddhismus außerhalb der Welt bleiben wünschte,<sup>333</sup> ist das

---

332 Eisenstadt 2006, S. 141.

333 Wie z.B. der Theravada-Buddhismus.

Tilgen der Begierde wahrscheinlich möglich. Will er jedoch individuelle Selbstkultivierung in der Gesellschaft verwirklichen, wird er sich mit dem Problem der Begierde im sozialen Leben konfrontiert.

Auf der konventionellen Ebene des Buddhismus gibt es Ich, Begierde und Überleben. In der buddhistischen Selbstkultivierung ist das „gewöhnliche Ich“, das die Begierden einschließt, sozusagen so unwichtig wie ein Staubkorn, aber gleichzeitig so wichtig wie ein Buddha, da jeder Einzelne die Buddhanatur besitzt. Die bloße Negation der Begierde würde auch eine Negation des Menschen bedeuten. Gerade dieses von den Neokonfuzianern betonte „Tilgen der Begierde“ wurde von den Kaiserhöfen der Song- und Ming-Dynastie und wird weit darüber hinaus bis in die heutige Zeit hinein benutzt, um den Einzelnen zu unterdrücken.

Wenn die Begierde nicht ausreichend akzeptiert wird, gibt es keine Voraussetzung zu ihrer Transformation und damit paradoxerweise zu ihrer Tilgung. Gerade für die gewöhnlichen Menschen sind Akzeptanz und Anerkennung der Begierde wichtig, weil sie sich andernfalls mechanisch, unter vielen verschiedenen Masken verborgen, Befriedigung verschaffen wird.

#### **6.4.2 Die Wirtschaft**

China befindet sich spätestens seit 1911 auf dem Weg zur Modernisierung. Heute ist die auf der Konkurrenz zwischen Einzelnen, die ihrerseits durch das Erfolgsprinzip durch eigene Verantwortung entsteht, beruhende Warenwirtschaft besonders ausgeprägt. China lebt bisher ökonomisch noch in der Form des Kollektivs. Als ein großer Staatsunternehmer ist China in der weltweiten Konkurrenz erfolgreich. Der Anteil des Einzelnen an diesem Erfolg ist oft nicht vorgesehen, denn der Einzelne wird oft wörtlich als „Nagel“ – verdeutscht „Rädchen“ – der großen Staatsmaschine oder als Ziegel für das Staatsgebäude bezeichnet. Seine „Begierden“, Interessen und Bedürfnisse werden oft ignoriert oder das Machtmissbrauch im ökonomischen Prozess „bestraft“. Das kann auf Dauer nicht funktionieren. Um die sozialistische Warenwirtschaft gesünder zu entwickeln und Sozialismus und Kommunismus zu vertiefen, braucht China die Individualisierung.

Kooperation ist entscheidend für das Funktionieren einer Gesellschaft, sodass alle Teile voneinander hängen und jeder einzelne Beteiligte wichtig wird. In einer kapitalistischen Gesellschaft ist die Aufteilung in bezahlte und unbezahlte Arbeit schon in sich eine Ungleichheit, die sich in der Spaltung zwischen Kapitalisten und Lohnarbeitern manifestiert. Wenn dazu noch die „Begierden“ radikal getilgt werden sollen, wird der ganze Mensch verneint und eine noch radikalere Ungleichheit erzeugt. Zudem entsteht eine starke individuelle psychische Unsicherheit, wenn die Konkurrenz nicht auf dem Privateigentum und dem entsprechenden gesellschaftlichen Schutzsystem beruht.<sup>334</sup> Solche Unsicherheit schafft innere Unruhe, wodurch der Einzelne noch mehr von den äußeren Bedingungen abhängig wird und noch weniger Zeit und Raum hat, bei sich selbst zu bleiben, bzw. sich selbst zu kultivieren. Aus diesem Grund sind Schutz des Privateigentums, Anerkennung der Gleichheit und entsprechende gesellschaftliche Schutzsysteme mit einschlägigen Gesetzen von großer Bedeutung. Im Westen wurden so Privateigentum, Gleichheit und Freiheit bereits im 18. Jahrhundert zu Menschenrechten erklärt.

### **6.4.3 Innovation**

In der Anfangsphase seines Kapitalismus produziert China Waren aus eigenem oder importiertem Material von niedriger Qualität, damit die Arbeiter überhaupt versorgt waren. Es braucht diese Phase, um von den entwickelten Ländern die Technologie zu lernen und um die Bevölkerung zu ernähren. Jetzt steht es an einem Wendepunkt. Um sich weiterzuentwickeln, muss es innoviert werden. Hinter Innovation steht menschliche Kreativität, die von frei denkenden Menschen entfaltet und in innere Freiheit erreicht werden muss.

Die Freiheit, die die westliche Kultur einräumt, fördert das Vertrauen der Menschen dieses Kulturkreises in Wissenschaft, fördert ihr Interesse an der Natur und begünstigt ihrer Kreativität. Das hat zu der dortigen schnellen Entwicklung von Wissenschaft und

---

<sup>334</sup> Außerdem kann der Einzelne nicht hundert Prozent Verantwortung tragen. Viele große gesellschaftliche Bewegungen werden von Konzernen, Unternehmen und der Regierung entschieden. Das Einzelne ist dafür nicht verantwortlich und muss deshalb einen gewissen Schutz genießen.

Technologie beigetragen. Im Vergleich dazu verbringen die Chinesen viel mehr Zeit und innere Energie in politisierten Abhängigkeits- und Gehorsamsstrukturen. Zwar fehlt es ihnen nicht an innere Kreativität, aber sie sind so stark von Abhängigkeiten gefesselt, dass sie sie nicht frei entfalten können.

#### **6.4.4 Pietät, Erziehung, menschliche Beziehungen**

Fu Sinian 傅斯年 (1896–1950) glaubt radikal, dass die familienorientierte Ordnung die Quelle aller Leiden und Übel der Chinesen ist.<sup>335</sup> Schon früh werden Kinder wegen falscher Betonung von Pietät und Gehorsam unter Vernachlässigung ihre Individualität in eine kollektive hierarchische und autokratische Ordnung hinein erzogen, die die Entwicklung der Persönlichkeit verhindert, aus der allein aber sich das Gute entwickelt. Menschen werden zwar unterschiedlich geboren, aber sie müssen nach gleichen und ähnlichen Mustern gemäß der konfuzianischen Ethik aufwachsen. Viele Menschen müssen sogar ihre Individualität verbiegen, um kollektiven Werten zu gehorchen, und könnten ihre Stimme kein Gehör verschaffen und sich nicht nach ihrer eigenen Natur entfalten.

Im Konfuzianismus beruht die Entwicklung der Persönlichkeit auf der Beziehung zwischen Eltern und Kindern gemäß dem Prinzip der Pietät. Wenn ein Kind z.B. die eigenen Eltern nicht richtig verehren kann, ist es ihm unmöglich, eine gesunde Persönlichkeit zu entwickeln.<sup>336</sup> Diese einseitige Zuspitzung irgnoriert aber die gegenläufige Entsprechung: Wenn z.B. die Eltern ihr Kind nicht richtig lieben können, bleibt die Persönlichkeitsentwicklung für das Kind genauso unmöglich. Kindliches Wachstum hängt von vielen Faktoren ab. Selbst wenn die Eltern ausfallen sollten, kann das Kind durch Fürsorge Dritter oder aus sich heraus zu seiner Persönlichkeit finden. Es ist fraglich, ob Eltern, die selbst von ihren Begierden und Instinkten gefesselt und getrieben sind, ihre Kinder gesund erziehen können: Die Überbetonung der Pietät macht Kinder oft zu Sklaven. An sie werden Unzufriedenheit und Probleme der Eltern

---

335 《新潮》, “萬惡之源” (Ursprung aller Sünden), 1919.

336 Vgl. Li 2014.



weitergegeben und sie müssen oftmals die zu kurz gekommenen Wünsche der Eltern erfüllen und verlieren dadurch die Möglichkeit zu Selbst-Verwirklichung. Die Verantwortung in menschlichen Beziehungen sollte aber wechselseitig statt einseitig sein. Konfuzianische menschliche Beziehungen müssen eine Gleichheit entwickeln, damit beide Seiten der Beziehungen, Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Ehemann und Ehefrau, Brüder, Freunde, Lehrer und Schüler voneinander unabhängig, aber aufeinander bezogen auf gleicher Augenhöhe miteinander kommunizieren können.

#### **6.4.5 Individualisierung und gesellschaftliche Ordnung**

Die Wurzel der chinesischen Kultur liegt im familienzentrierten moralisch-ethischen System des Konfuzianismus. Im Gegensatz zu westlichen Gesellschaften, die den Einzelnen wertschätzen, bleibt die chinesische Gesellschaft grundsätzlich auf das allgemeine Ganze bedacht und dabei hierarchisch. Zu vormoderner Zeit blieb dem Einzelnen auf der Suche nach individueller Freiheit fast ausschließlich der Weg aus der Gesellschaft heraus. Unter dem Zeichen der Modernisierung aber erwächst sie ihm gerade in der Integration ins gesellschaftliche Leben. Yinguangs Bemühen stößt in genau diese Lücke, und zwar vermittelt der buddhistischen spirituellen Entwicklung jedes Einzelnen auf eine breite Bevölkerungsschicht gerichtet. Dazu besticht die Rezitation von Amitabhas Namen ihrer Einfachheit halber als beste Wahl.

Moralität bezieht sich im Konfuzianismus auf die Bedingungen und Wirkungen der Handlungen, nicht aber auf die Handlungen selbst.<sup>337</sup> Gerade in intentionalen wie instinktiven Entscheidungen des Einzelnen verbergen sich aufgrund ihrer Bedingtheit viele sogenannte selbstsüchtige Begierden über die spontan verschiedene „Ichs“ entscheiden. Um den Geist von diesen „Ichs“ zu befreien, die beschränkten individuellen Horizonte zu erweitern und die Selbstkultivierung im Unendlichen zu verwirklichen, müssen die „Ichs“ durchschaut werden. Das bedeutet, dass der Mensch in seinen Intentionen ein mehr oder weniger klares bzw. mehr oder weniger durch die „Ichs“ verdecktes Bewusstsein über ihre Schlechtigkeit und Güte wie auch über die

---

337 Lehnert 2004, S. 133.

seiner Handlungen bewahrt.<sup>338</sup> Ohne dieses Bewusstsein oder solche Achtsamkeit realisiert er in Unkenntnis seiner Zeit, seines Ortes und seiner Funktion im Zusammenspiel mit allen anderen<sup>339</sup> nur mechanische statt organische Abläufe. Nach dem chinesischen Buddhologen und Psychologen Yin Li 尹立 gibt es kein Bewusstsein, in dem nur das rein unbewusste instinktive Leben vorherrschte. Nur wo kein Pro und Kontra, keine Trennung, keine Differenzierung sei, gebe es bloß einfache Lebensereignisse samt Selbstregulierung von Körper und Instinkten.<sup>340</sup>

Die Neokonfuzianer in der Song- und Ming-Dynastie, z.B. Zhu Xi und Wang Yangming, halten dazu an, von der Unterscheidung zwischen Gutem und Schlechtem abzulassen und zum Geisteszustand der Nicht-Unterscheidung zurückzukehren. „Diese soll in einer Art ‚Erleuchtungsgeschehen‘ als ursprüngliches Wissen (良知 liang zhi) gewahrt und funktionell als sittlich-moralische Urteilskraft verwirklicht werden. Das ursprüngliche Wissen ist insofern (moralisches) Gewissen und (sittliche) Gewissheit.<sup>341</sup> Alle Gegebenheiten und Handlungen sind von vornherein in das Feld des ursprünglichen Wissens eingeschrieben und erlangen darin ihre sittlich-moralische Bedeutung.“<sup>342</sup>

Aus historischer Perspektive führt Yinguang die synkretistische Tendenz der späten Ming-Zeit in noch gründlicherer Weise weiter fort, nämlich statt nur den Buddhismus in den Konfuzianismus zu integrieren, will er die umgekehrte Integration.

Er zeigt die Probleme der nur elitären Kultivierung zu Zeit der Song- und Ming-Dynastie auf. Gerade durch die Einforderung altruistischer Praxis durch den neokonfuzianischen Geist der Nichtunterscheidung wurde die Differenzierungsmöglichkeit im Geist gelöscht und der Prozess der Selbstkultivierung lange verhindert. Ohne eine solche Differenzierung kann man leicht Instinkt mit Intuition oder Gewissen verwechseln.

Außerdem wird der Begriff der gemeinschaftlichen „Harmonie“ in der chinesischen

---

338 Vgl. Kern 1997, Zitiert von Lehnert 2004, S. 217.

339 Lehnert 2004, S. 145.

340 Yin 2002, S. 63.

341 Lehnert 2004, S. 216-217.

342 Ebd., S. 217.

Rhetorik überstrapaziert. Darin gibt es keinen Platz für Schlechtes und aus diesem Grund kann das Schlechte auch nicht klar formuliert, akzeptiert und ans Licht gebracht, sondern verwirklicht sich nur in blinder Weise.

Die konfuzianische Kultur lässt einen Freiraum zwischen Einzelnem und Kollektiv nicht zu. Diese enge Verbindung zwischen beidem schafft die von Hegel kritisierte Unselbstständigkeit im Inneren der Chinesen. Der Einzelne kann wegen seiner Bedingtheit nicht individuell sein: das verursacht das Gegenteil von der Freiheit des Geistes. Dieser Null-Raum zwischen Einzelnem und Kollektiv verhindert daher Öffentlichkeit, in der die Individuen ihre Meinung äußern könnten. Subjektivität und Innerlichkeit, die dialektische Bewegung des Geistes, kann nicht erreicht werden. Weil diese Öffentlichkeit nie wirklich existiert, neigt man dazu, sich darauf zu verlassen, dass die Politik die sozialen Probleme löst. Diese Abhängigkeit nährt den Boden der Korruption. Indem die Menschen auf die Politik angewiesen bleiben, um Probleme zu lösen, müssen sie auch die Schikane der Machthaber hinnehmen. Diese Abhängigkeit verhindert auch die Entwicklung von Selbstverantwortung und fördert das wechselseitige Ausweichen vor ihr, indem man sie dem je anderen zuweist.

Für die Verwirklichung der Individualisierung ist die Trennung zwischen Einzelnem und Kollektiv von äußerstem Belang, damit der Einzelne überhaupt aus seinen Bedingtheiten, Einflüssen und Konditionierungen befreit und neu in die Gesellschaft integriert werden kann. Solche auftrennende Integration bezieht sich nicht auf ein äußerlich von der Gesellschaft abgeschiedenes Leben, sondern auf Dinge wie: Schutz des Einzelnen, seines Eigentums usw. als Grenze zwischen ihm und dem Kollektiv. Diese Grenze ist für die Masse der gewöhnlichen Menschen wichtig, um, nachdem das Eliten – Zeitalter des Prinzips „innerlich ein Heiliger und äußerlich ein König“ vorbei ist, jetzt durch die Selbstkultivierung wirklich „Mensch“ werden zu können, statt in Abhängigkeit von Machthabern funktionieren zu müssen.

Wie kann die Individualisierung in China verwirklicht werden? Wie kann aus der chinesischen Tradition das Prinzip der Selbstverantwortung abgeleitet werden, sodass sie für jeden eigenständig in einem kollektiven Rahmen von Selbstkultivierung entsteht? Anders gefragt: wie entsteht Selbstverantwortung im individuellen und pragmatischen Sinne statt im Himmel?

Der Einzelne muss einen persönlichen Beitrag leisten, der durch verschiedene soziale Schutzmechanismen flankiert wird. Auch wenn er scheitert, bedeutet das nicht das Ende seines individuellen Lebens, sondern er kann den Fehler aufgrund desjenigen sozialen Schutzes korrigieren, der ihm gewissermaßen Versicherung für sein Überleben ist. Ohne ihn ist das Überleben wegen starker Konkurrenz, Unsicherheit und Regellosigkeit bedroht, was für die Entwicklung des Individuums eine Katastrophe wäre.

Die chinesische Regierung hat sich dieser Notwendigkeit nicht gestellt, sondern funktioniert immer noch wie zu feudalistischen Zeiten. Sie bietet dem Einzelnen nicht genug Schutz und keine Plattform, sich in die Gesellschaft einzubringen, sondern sie schützt vor allem ihre Machthaber. Wirtschaftlich ist China heute eine kapitalistisch orientierte Gesellschaft, politisch aber bleibt die Funktion der Regierung, gleich jener der Feudalzeit, das Volk in den Dienst der Staatsinteressen zu stellen.

Obwohl Yinguang mit seiner Lehre einen wichtigen Beitrag geleistet hat, bleibt er doch der konfuzianischen Pietätsethik verhaftet. Letztlich bleibt seine Vorform von Individualität an die Hierarchie gefesselt und damit beschränkt. Die chinesische Kultur braucht weitere Reformen.

#### **6.4.6 Glaube und Ratio**

Für jede Individualisierung benötigt China Bürger, die selbständig und vernünftig denken können. Yinguangs Betonung des Glaubens hat zwar mit dem Kultivieren der leibhaften Seele zu tun, es geht ihm aber nicht um die Entwicklung des dialektischen Geistes. Die seinem System innewohnende Tendenz zur Entrationalisierung verhindert freies menschliche Denken und Fragen, Zweifeln und Kritik und steht einem vernünftigen Äußern der eigenen Meinung hinderlich im Wege. Insofern wird auch jede vernunftgeleitete Diskussion verwehrt. Der Einzelne kann so nicht mit selbständigem Geist an der Gesellschaft mitwirken. Für deren Aufklärung ein rationaler und kritischer Geist nötig ist.

Zwar leugnet Yinguangs bereits die Autorität von Himmel und Kaiser ab, belässt aber andererseits Amitabha als Erretter in gewisser Weise eine ähnlich autoritäre Rolle,

denn dass Amitabha im Grunde der (eigenen) Buddhanatur entspricht, wird von einfachen Praktizierenden meistens nicht wahrgenommen. So kann im ungünstigen Falle auch der Reines-Land-Buddhismus yinguangscher Prägung hierarchisch werden. Gerade die Rettungserwartung an Amitabha, oder eine andere Autorität festigt die Unselbständigkeit der Chinesen.

Yinguang streicht zwar heraus, dass jeder für sich Verantwortung tragen solle, aber die auch von ihm betonte Pietät verstärkt zusammen mit dem Glauben (an Autoritäten) genau jene unkritische Haltung in der Bestätigung der Gewohnheit, dass Glaube an externen Autoritäten zu Erkenntnissen gelangt. Insofern wird das Glaubensobjekt lediglich von einer Autorität zu anderen, von Himmel und Kaiser zu Amitabha, verschoben. Autoritätshörigkeit aber verunmöglicht die Entwicklung von Heteronomie zu Autonomie, d.i. Selbstdisziplin aufgrund tiefer Einsicht des eigenen Geistes.

Yinguang wollte etwa mit der karmischen Vergeltungskausalität die Autonomie verwirklichen. Leider wird gerade sie oft zum Werkzeug zur Erstarrung des moralischen Lebens statt für die Freiheit. Der Übergang von Fremdbestimmung zu Selbstbestimmung findet in der chinesischen Kultur nicht genug Erforschung.

Das Chan-Koan „wenn Du Buddha triffst, töte ihn“ etwa weist die Existenz eines kritischen, vernünftigen und demokratischen Geistes gegenüber Autoritäten im Buddhismus nach.

Das ewige Streben des Menschen nach Freiheit und Würde steht auch nicht irdischen sozialen Konflikten im Widerspruch. Gerade ihnen findet sich oft der Raum, Freiheit durch die Selbstkultivierung in unfreien und unvollkommenen Situationen zu verwirklichen. Die Sehnsucht nach einem perfekten Jenseits aber ist gerade eine Flucht vor dem realistischen Leben oder anders formuliert ein spiritueller Bypass.

Jeder Glaube birgt die Gefahr zu blindem Glauben und Aberglauben. Im Westen ist der äußere Gott spätestens seit Nietzsches Aufschrei tot und schon seit der Aufklärung nicht länger Quelle von Lebenssinn und Moral. Die Menschen verlassen sich heute auf eigene Vernunft und die göttliche Natur wird im Inneren gesucht. Diese Entwicklung hat dazu, dass der Mensch sein Kreuz auf der eigenen Schuld trägt, die Aufgabe, sich selbst und die Welt zu ändern, in die eigene Hände genommen hat, statt sich auf die Erlösung durch einen äußeren Gott zu berufen. Anders als in China stellen also

Religionen im Westen keine ernsthafte Gefahr für die Demokratie dar.

Die Ära aber, in die Yinguang hineingeboren wurde, bestimmte auch seine Grenzen. In Republik-China hätte der Prozess der Rationalisierung für die breite Masse, die in der Bewegung von Agrar- zu moderner Gesellschaft begriffen war, eine Überforderung bedeutet. Yinguangs System läuft auf die Integration des Buddhismus nur in seiner einfachsten Form ins weltliche Leben zu.

Bei ihm verwirklicht sich Individualität in buddhistischer Selbstkultivierung, indem eine durch institutionelle Religion erwirkte Erlösung durch persönliches Streben ersetzt wird, das die Erlösung für alle will. In diesem Sinne trägt sein Wirken ähnliche Züge wie die Reformation Luthers.

#### **6.4.7 Offene Fragen**

Der Prozess der Säkularisierung betrifft Kultur, Gesellschaftsorganisation sowie die kollektive Mentalität der Bevölkerung eines Landes und ist damit ein integraler Bestandteil von Modernisierung.

Chinas Transformation von einer archaischen Naturwirtschaftsgesellschaft zu einer kapitalistischen ging mit einem Prozess der Veränderung der sozialen Struktur einher. Der gleichzeitig eine Entwicklung des menschlichen Geistes erforderlich machte. Die alte Ethik und ihre Sozialstruktur passten nicht mehr zur Entwicklung, die die moderne Gesellschaft eingeschlagen hatte. Im Zuge der sozialen Differenzierung wurde eine individuelle Entwicklung unvermeidlich, da sonst der soziale Fortschritt beeinträchtigt worden wäre.

Das rigide ideologische System des Konfuzianismus, seine soziale Organisation und seine erstarrten Werte hatten zu einer ernsthaften Kulturkrise geführt, die weder durch die Entwicklung des Kapitalismus in der späten Ming- und der späten Qing-Dynastie, noch durch die Neukulturbewegung oder den Krieg gegen ausländische Übergriffe, weder durch Bürgerkriege, Übernahme der westlichen Kultur noch durch irrtümliche Nachahmung des Marxismus wie auch die Kulturrevolution gelöst werden konnte. Auch die neue Generationen von Herrschern haben sich an diesem starren kulturellen System orientiert und weiterhin den Geist der Chinesen in chinesischem Geist

unterdrückt.

Darin offenbart sich ein typischer Konflikt traditioneller Länder inmitten der Säkularisierung, ein Konflikt zwischen modernen universellen Werten (Freiheit, Demokratie, Gleichheit usw.) und der je eigenen Tradition. Einerseits fordert der Einzelne individuelle Rechte ein, andererseits muss die familien- und gesellschaftsorientierte Tradition aufrechterhalten werden. Darin liegt ein Paradox dieser Länder. Damit sich eine freie, gerechte und demokratische Gesellschaft etablieren kann, bedarf sie der entsprechenden sozialer Werte und Kultur, einer rationalen Denkweise und neuer Verhaltensmuster. Eine dem angemessene Aufklärung und die Entwicklung der Vernunft ist für die Masse also Voraussetzung, sich von staatlicher Vermundschaft zu befreien. Die Tradition steht damit in einem Widerspruch zu den Zielen des neuen Staats. Gleichzeitig soll der Einzelne aber seine Wurzeln auch nicht verlieren und aufgeben müssen und darum sollen auch die modernen Werte für den „neuen Menschen“ in der Tradition verankert bleiben. Die Stärke der Tradition und der Geist von Freiheit und Demokratie müssen miteinander verbunden werden.

Es muss in Frage gestellt bleiben, ob sich China bis dahin „entwickeln“ sollte, dass der Ich-Wahn des Westens an die Stelle der Selbstkultivierung treten sollte, ob für das Streben nach Freiheit und Demokratie, nach Eigenständigkeit und Kreativität des Einzelnen der kollektive Zusammenhalt aufgeopfert werden müsste und der Einzelne dadurch wegen des Verlustes seiner sozialen Einbindung in eine psychische Krise gestürzt würde, ob die Akzeptanz von Begierde auch zu einem Menschenrecht auf Konsumkultur fortzudenken wäre.

Die Säkularisierungsflut geht mit Individualisierung wie Legitimierung des öffentlichen Lebens einher. Das Entstehen einer neuen Öffentlichkeit beruht auf der Emanzipation des Geistes der erwachten Einzelnen, der als Autonom seine eigenen Rechte ergreift und sich ebendadurch am öffentlichen Leben beteiligt. Moderne benötigt zum einen die Entwicklung des Einzelmenschen zur Einheit von Körper, Psyche und Geist, aber sie braucht zum anderen auch das engagierte ‚solidarische Mitwirken des Einzelnen‘ in der Gesellschaft.

In diesem Sinne ist die konfuzianische Gesellschaftsordnung nicht durchgängig falsch, müsste aber auf der Selbstständigkeit des Einzelnen fußen. Die chinesische Gesellschaft

kann sich durchaus zu einer modernen Gesellschaft entwickeln, muss sie diesen Individualisierungsprozess nur durchläuft. China und der Westen können sich gegenseitig befruchten: China kann vom Westen die Aufklärung lernen, und der hohe Wert der Solidarität in der chinesischen Kultur könnte für den Westen wegweisend sein.

Fukuzawa Yukichi (福澤諭吉 ふくざわ ゆきち 1835-1901) zeigte auf, dass für den Aufstieg einer Nation drei Aspekte geändert werden müssen: der menschliche Geist, das politische System sowie Material und Wirtschaft. Reihenfolge der Elemente ist nicht umkehrbar und es besteht auch keine Möglichkeit zu Verkürzung.<sup>343</sup>

China aber hat seit Beginn seiner Verwestlichungsbewegung jedoch immer Abkürzungen genommen. Bis zur „Reform und Öffnung“ stand der Wirtschaftsaufbau immer im Mittelpunkt. Die Ergebnisse der Revolutionen der vergangenen zwei Jahrhunderte sind deshalb fast reine Wiederholungen, weil das eigentliche Problem nicht grundlegend gelöst wurde, nämlich das des menschlichen Geistes. Ihn tasteten, obwohl die Neukulturbewegung die alte Tradition und die Kulturrevolution wiederum die Neukulturbewegung negiert haben, beide nicht an.

Seit den 1980er Jahren, nach der Kulturrevolution rückte das Problem des menschlichen Geistes in den Focus der chinesischen Gesellschaft. Um das mit ihm verbundene Problem zu lösen, begann man, die Schulen der freudschen Psychoanalyse und der jungschen analytischen Psychologie aus dem Westen, namentlich aus dem deutschsprachigen Raum einzuführen. Die religiösen, kulturellen und philosophischen Strömungen des Westens sind aus ideologischen Gründen ein äußerstes Tabu für chinesische Herrscher. Obwohl die Psychoanalyse die Deutung der Instinkte versucht und die analytische Psychologie die Funktion der kulturellen und religiösen Symbole und Archetypen im individuellen und kollektiven Unbewussten erforscht, vollzieht sich ein Großteil der hiesigen psychologischen Arbeit nur auf der Ebene der Verhaltensmuster. Für tiefere geistige Freiheit der Menschen braucht es aber Kultur- und Religionskritik. Die Psychologie des Westens hatte sich zur Lösung der eigenen individuellen und gesellschaftlichen Probleme intensiv mit östlicher Weisheit

---

343 Luo 2016, S. 186.



auseinandersetzt. China sollte sich nun in Übereinstimmung mit seiner eigenen Kultur und seinen sozialen Themen für Einsichten des Westens öffnen, um für den Prozess der Modernisierung die entsprechende eigene Lösungen zu finden.

Die Transformation des Geistes des chinesischen Volks ist der Schlüssel zur Lösung vieler seiner gesellschaftlichen Probleme. Das Konzept der Hierarchie, das die Grundlage des Regimes bildet, ist nie aus Kopf und Herz der Chinesen verschwunden. Auf der Ebene des Geistes muss eine echte Modernisierung ansetzen, damit die Menschen mittels unabhängigem, kreativem Denkens und mit freiem Willen ihre eigenen Ideen ausdrücken und Verantwortung für sich selbst und die Öffentlichkeit übernehmen können.

Technologische Innovationen wie z.B. das Internet könnten die Realisierung von Gleichheit, Freiheit und Demokratie unterstützen. Sie sind in diesem Sinne Herausforderung der Hierarchie und verbessern dadurch die Sozialstruktur. Sie bergen aber auch die Gefahr, von den Machthabern ausgenutzt zu werden, um die Hierarchie zu zementieren, indem z.B. Handy und Internet zur Überwachung missbraucht werden. Yinguangs Unterfangen zeigt überdeutlich, dass China genügend kulturelle Ressourcen hat, um eine individualisierte, demokratische, je sogar eine „Buddhanaturkratische“ Gesellschaft zu verwirklichen, ohne die Werte der Solidarität und des kollektiven Zusammenlebens aufzuopfern.

Ost und West verfügen auch über ausreichende kulturelle Ressourcen für eine umfassende Individualintegration von Körper, Psyche und Geist. Die Globalisierung nötigt östlichen und westlichen Kulturen interkulturelle Dialoge ab, die uns einander nähren, befruchten und aus unseren jeweiligen wiederbelebten geistigen Quellen schöpfen lassen.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur:

#### Werke Yinguangs:

- Yinguang 印光 2011: *Zengguang yinguang fashi wenchao* 增廣印光法師文鈔（共四卷）  
[Erweiterte Gesammelte Werke des Dharmameisters Yinguang (Gesamtbände 1-4)].  
Suzhou: Honghua she.
- 2011a: *Yinguang fashi wenchao xubian* 印光法師文鈔續編（上、下） [Weiter  
Erweiterte Gesammelte Werke des Dharmameisters Yinguang (Gesamtbände 1 und  
2)]. Suzhou: Honghua she.
- 2011b: *Yinguang fashi wenchao sanbian* 印光法師文鈔三編（共四卷） [Dritte  
Erweiterte Gesammelte Werke des Dharmameisters Yinguang (Gesamtbände 1-4)].  
Suzhou, Honghua she.
- 2011c: *Yinguang fashi wenchao sanbian bu* 印光法師文鈔三編（補） [Dritte  
Erweiterte Gesammelte Werke des Dharmameisters Yinguang: Ergänzung]. Suzhou:  
Honghua she.
- 2011d: *Yinguang fashi jiayan lu* 印光法師嘉言錄 [Aufzeichnungen der Ratschläge  
von Dharmameister Yinguang] Suzhou: Honghua she.
- 2011e: *Yinguang fashi jiayan lu* 印光法師菁華錄 [Aufzeichnungen der Quintessenz  
von Dharmameister Yinguang] Suzhou: Honghua she.
- 2012: *Yinguang fashi hua chan yu jingtu* 印光法師話禪與淨土 [Dharmameister  
Yinguang über Chan und Reines-Land]. Shanghai: Huadong shifan daxue.
- 2012: *Yinguang fashi hua cishan gongyi* 印光法師話慈善公益 [Dharmameister  
Yinguang über soziale Wohltätigkeit]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- 2012: *Yinguang fashi hua chushi weiren* 印光法師話處世為人 [Dharmameister  
Yinguang über menschliche Beziehungen]. Shanghai: Huadong shifan daxue  
chubanshe.
- 2012: *Yinguang lun ruxue* 印光法師論儒學 [Dharmameister Yinguang über  
Konfuzianismus]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- 2012: *Yinguang fashi hua jiating jiaozu* 印光法師話家庭教育 [Dharmameister  
Yinguang über Familienerziehung]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.

- 2012: *Yinguang fashi hua yangxing xiushen* 印光法師話養性修身 [Dharmameister Yinguang über die Pflege der Inneren Natur und die Kultivierung des Körpers]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- 2012: *Yinguang fashi hua sushi husheng* 印光法師話素食護生 [Dharmameister Yinguang über vegetarisches Essen und Tierschutz]. Shanghai: Huadong shifan daxue chubanshe.
- 2016: *Xiandai jingtu gaoseng yinguang dashi de xiuxing yulu* 現代淨土高僧印光大師的修行語錄 [Aufzeichnungen der Worte des hochwürdigen Mönchs des modernen Reines-Land-Buddhismus, Großmeister Yinguang, über die Praxis]. Beijing: Dongfang chubanshe.
- 2011: *Sida gaoseng shuo fo: Yinguang dashi shuo fo* 四大高僧說佛：印光大師說佛 [Vier hochwürdige Mönche über Buddha: Großmeister Yinguang über Buddha]. Beijing: Zhongguo huaqiao chubanshe.
- 2006: *Yinguang dashi shuo jingtu* 印光大師說淨土 [Großmeister Yinguang über das Reine-Land]. Kommentiert von Zeng Qiyun 曾琦云. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- 2012: *Yinguang dashi wenhui* 印光大師文匯 [Sammelwerk von Großmeister Yinguang]. Herausgegeben von Wang Zhiyuan 王志遠. Beijing: Huaxia chubanshe.
- 2016: *Yinguang dashi koushu* 印光大師口述 [Erzählung von Großmeister Yinguang]. Beijing: Dongfang chubanshe.
- 2011: *Yinguang dashi jiating jiaozu jiaoyanlu* 印光大師家庭教育嘉言錄 [Aufzeichnungen von Ratschlägen über Familienerziehung von Großmeister Yinguang]. Beijing: Shijie zhishi chubanshe.
- 2018: *Yinguang fashi jiangyan lu: jingxin nianfo* 印光法師講演錄：淨心念佛 [Aufzeichnungen von Vorträgen von Meister Yinguang: Buddhanamenrezitation mit einem reinen Herzen]. Beijing: Zhonghua shuju.
- 2006: *Pure-Land Zen, Zen Pure-Land. Letters from Patriarch Yin Kuang*. Übersetzt von Thich Thien Tam, New York: Namo Amitabha.

## Biographien

Chan-Wyles, Adrian (Shi Dadao) 2016: *Biography of Great Pure Land Maser Yin Guang*.

<https://wenshuchan-online.weebly.com/biography-of-great-pure-land-master-yin->

[guang-1861-1940.html](http://www.guang-1861-1940.html)

- Shen, Quji 沈去疾 1998: *Yinguang fashi nianpu* 印光法師年譜 [Chronik von Dharmameister Yinguang]. Chengdu: Tiandi chubanshe.
- Wang, Guosheng 王國聲 2003: *Yinguang dashi huazhuan* 印光大師畫傳 [Bildbiographie von Großmeister Yinguang]. Suzhou: Lingyanshan si.
- Yu, Chiming 餘池明 2011: *Yinguang fashi de gushi* 印光法師的故事 [Geschichten über Dharmameister Yinguang]. Shanghai: Huadong shifa daxue chubanshe.

Andere Primärliteratur:

- Yinguang 印光 2011: *Shoukang baojian* 壽康寶鑒 [Erfahrungen mit Langlebigkeit und Gesundheit]. Suzhou: Honghua she
- 2011: *Taishang ganying pian* 太上感應篇 [Schrift über die sympathetische Resonanz des Allerhöchsten]. Suzhou: Honghua she
- 2011: *Wenchang di jun yin zhi wen* 文昌帝君陰鸞文 [Schrift des Gottes des Schrifttums über verborgen Verdienste]. Suzhou: Honghua she.
- Laozi 老子, Zhuang Zhou 莊周 1999 : *Laozi, Zhuangzi* 老子 • 莊子 [Laozi, Zhuangzi]. Herausgegeben von Fu Yunlong 傅雲龍, Lu Qin 陸欽. Beijing. Huaxia chubanshe
- Ma, Hengjun 马恒君 2000: *Zhouyi* 周易 [Buch der Wandlungen]. Beijing: Huaxia chubanshe.
- Xu, Shen 許慎 2001: *shuowen jiezi* 說文解字 [Herkunft der chinesischen Schriftzeichen]. Herausgegeben von Chai, Jianhong 柴劍虹; Li, Zhaoxiang 李肇翔. Beijing: Jiuzhou chubanshe.
- Hui, Neng 惠能 2008: *liuzu fabao tanjing* 六祖法寶壇經 [Das Plattformutra]. CBETA: T2008,0353629 0353c16 0354c09 0354b12.
- Wang, Yangming 王陽明 2009 *Chuanxilu quanyi* 傳習錄全譯 [Vollständige Übersetzung der Aufzeichnungen der Überlieferung der Praxis]. Übersetzt von Yu Minxiong 于民雄. Guiyang: Guizhou renmin chubanshe.
- Zhang, Zai 張載 1978: *zhangzai ji* 張載集 [Zhang Zai Gesammelte Werke]. Beijing: Zhonghua shuju.
- Zhu, Xi 朱熹 1983: *Sishu Zhangju jizhu* 四書章句集注 [Gesammelte Kommentare zu den Passagen in den Vier Büchern]. Beijing: Zhonghua shuju.

## Sekundärliteratur:

- Barbalet, Jack 2017: *Confucianism & the Chinese Self. Re-examining Max Weber's China*. Singapore: palgrave macmillan.
- de Bary, William Theodore 1993: *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince. Huang Tsung-his's Ming-i-tai-fang lu*. New York: Columbia University Press.
- Bauer, Wolfgang 2009: *Geschichte der chinesischen Philosophie*. München: C.H. Beck.
- Berger, Peter L. 2015: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Braun, Christina von; Gräb, Wilhelm; Zachhuber, Johannes (Hrsg.) 2007: *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*. Berlin: LIT Verlag.
- Brokaw, Cynthia; Reed, Christopher A. (Hrsg.) 2010: *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*. Leiden: Brill. NV.
- von Brück, Michael 1992: *Pluralismus und Identität. Erreicht die Mystik einen Einheitsgrund der Religion?* In: D.J. Micksch (Hg.) *Pluralismus und Identität*. Tutzing Materialien Nr. 70. Tutzing, 8-27.
- 1995: *Säkularisierung und Re-Traditionalisierung im Hinduismus*. In: *Dialog der Religionen* 2/85, 130-140.
- 2004: *Zen, Geschichte und Praxis*. München: C.H. Beck.
- 2007: *Einführung in den Buddhismus*. Frankfurt am Main & Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- 2012: *Weisheit der Leere. Wichtige Sutra-Texte des Mahayana-Buddhismus*. (ausgewählt, aus dem Sanskrit teilübersetzt und kommentiert von M.v.Brück) Sankt Ottilien: EOS Verlag.
- ; Lai, Whalen 2000: *Buddhismus und Christentum, Geschichte, Konfrontation, Dialog*. München: C.H. Beck.
- ; Rager, Günther 2012: *Grundzüge einer modernen Anthropologie*. Herausgegeben von Tobias Müller und Thomas M. Schmidt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Cai, Jinyuan 蔡金源 2012: *Nianfo wangsheng jingtu ruhe keneng – yi yinguang dashi quanji wei zhuyao fanwei* 念佛往生淨土如何可能——以印光大師全集為主要範圍 [Das gesamtwerk von Großmeister Yinguang bildet den wichtigsten Rahmen – Forschung über Dharmameister Yinguangs Gedanken zum Konfuzianismus und Buddhismus]. Taipei: Nationale Sun Yat-sen University.

- Cai, Mengjiao 蔡夢嬌 2015: *Yinguang fashi rufo sixiang yanjiu* 印光法師儒佛思想研究 [Yinguangs Synkretismus von Konfuzianismus und Buddhismus]. Suzhou: Suzhou University of Science and Technology.
- Cai, Tingjian 2018: *Säkularisierung und Wiederkehr der Religion in China. Ein kurzer Einblick in den Anfang des Prozesses*. In: H. Zapf et al. (Hrsg) *Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Politik und Religion*. Wiesbaden: Springer, 343-364.
- Chen, Bing 陳兵, Deng Zimei 鄧子美 2000: *Ershi shiji zhongguo fojiao* 二十世紀中國佛教 [Der chinesische Buddhismus im zwanzigsten Jahrhundert]. Beijing: Minzu chubanshe.
- Chen, Chien Huang 陳建鎧 1999: *Yinguang Yanjiu* 印光(1861-1940)研究 [Eine Forschung zu Yinguang (1861-1940)]. Hong Kong: University of Hong Kong.
- Chen, Hailiang 陳海量 1941: *Yinguang dashi yongsi ji* 印光大師永思集 [Gesammelte Schriften des Andenkens an Großmeister Yinguangs]. Shanghai: Honghua Verlag.
- Chen, Qiang 陳強 2015: *Yinguang he kangde de qihedian: yi xinyang yinling daode – jianlun dangdai shehui daode weiji de genyuan yu chulu* 印光與康德的契合點：以信仰引領道德——兼論當代社會道德危機的根源與出路 [Überschneidungen bei Yinguang und Kant: Mit Glauben die Moral einzuführen – vergleichbare Diskussionen über Ursache und Ausweg der moralischen Krise in der gegenwärtigen Gesellschaft] In: Yuandao 原道 [Der ursprüngliche Weg] No. 2, 167-174.
- Chen, Rongjie 陳榮捷 1987: *xiandai zhongguo de zongjiao qushi* 現代中國的宗教趨勢 [Die religiösen Tendenzen im modernen China]. übersetzt von Liao Shide 廖世德. Taipei: Wenshu chubanshe.
- Chen, Xuexun 陳學恂 2001: *Zhongguo Jindai Jiaoyu Wenxuan* 中國近代教育文選 [Eine Antologie zur Erziehung im heutigen China]. Beijing: Zhongguo jiaoyu chubanshe.
- Chen, Zongge 陳永革 1997: *Wanming foxue de fuxing yu kunjing* 晚明佛學的復興與困境 [Wiederbelebung und Schwierigkeit des Buddhismus in der späten Ming-Dynastie]. Nanjing: Nanjing University.
- Cui, Yuqing 崔玉卿 2015: *You xiao ru fo: yinguang dashi jiaoyu fangfalun qianxi* 由孝入佛：印光大師佛教教育方法論淺析 [Pietät als Zugang zum Buddhismus: Eine kleine Analyse über Großmeister Yinguangs buddhistische pädagogische Methodik]. In: Shijie zongjiao wenhua 世界宗教文化 [Kultur der Weltreligionen], No.2, 121-125.

- Cheng, Gongrang 程恭讓 1993: *Taixu zhi weishixue yanjiu* 太虛之唯識學研究 [Eine Studie über Taixus Yogacara-Forschung]. Nanjing: Nanjing University.
- Daqing Huidian Shili* 大清會典實例 [Beispiele aus den Aufzeichnungen der Qing-Dynastie] Band. 501.
- Dai, Jicheng 戴繼誠 2000: *Zibai dashi yu Yunqi dashi* 紫柏大師與云棲大師 [Großmeister Zibai und Großmeister Yunqi]. In: Fayin 法音 [Stimme des Dharma] No.11, 45-50.
- Dienberg, Tomas; Eggensperger, Thomas; Engel, Ulrich (Hrsg.) 2013: *Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Diner, Dan(2017: *Aufklärungen. Wege in die Moderne*. Stuttgart: Reclam.
- Dobbelaere, Karel 1981: *Secularization: A Multi-dimensional Concept*. London: Sage Publication. 29.
- 2002: *Secularization: An Analysis at Three Level*. Bruxelles: P.I.E.-Peter Lang.
- Dong, Qun 董群, Pan, Guiming 潘桂明, Ma Tianxiang 麻天祥 2000: *Zhongguo fojiao baike quanshu. Lishi juan* 中國佛教百科全書·歷史卷 [Enzyklopädie des chinesischen Buddhismus. Geschichtesband]. Shanghai: Shanghai guji chubanshe.
- Du, Gang 杜綱 2004: *Yinguang dashi zhi jiating guan qiantan* 印光大師的家庭觀淺探 [Diskussion über Yinguangs Familienpädagogik]. In: fayin luntan 法音論壇 [Stimme des Dharma Forum] No. 8, 11-15.
- 2005: *Yinguang jiaoyu sixiang yanjiu* 印光教育思想研究 [Eine Forschung zur pädagogischen Auffassung Yinguangs]. Beijing: Beijing Normal University.
- 2009: *Yinguang dashi zhi jiaoyu fangfa tanwei* 印光大師之教育方法探微 [Ein genauer Blick auf Großmeister Yinguangs pädagogische Methode]. In: Fayin luntan 法音論壇 [Stimme des Dharma Forum] No. 9, 25-30.
- 2010: *Qianlun yinguang dashi zhi jiaoyu mudi guan* 淺論印光大師之教育目的觀 [Über das Ziel von Yinguangs Pädagogik]. In: Fayin 法音 [Stimme des Dharma] No.4, 26-31.
- Fang, Changshan 方長山 2016: *Yinguang fashi lun chijing gongfu yu hongyi fashi de shufa jianlü* 印光法師論持敬功夫與弘一法師的書法踐履 [Dharmameister Yinguangs Auffassung über die Praxis der Ehrfurcht und die kalligraphische Praxis von Dharmameister Hongyi]. In: Shufa 書法 [Kalligraphie]. Nr. 3, 119-125.

- Fang, Junxiong 方俊雄 2015: *Yinguang fashi rufo ronghe sixiang yanjiu* 印光法師儒佛融合思想研究 [Forschung zu Dharmameister Yinguangs synkretistischer Auffassung von Konfuzianismus und Buddhismus]. Hunan: Hunan Normal University.
- Faure, Bernard 1991: *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton. Princeton University Press.
- Faure, Bernard 1993: *Chan Insights and Oversights. An Epistemological Critique of the Chan Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Fforde, Matthew 2016: *Das Zeitalter der Einsamkeit. Entsozialisierung als Krise der modernen Gesellschaft*. Aus dem Englischen übersetzt von Claudia Kock. Freiburg: Herder.
- Fu, Sinian 傅斯年 1919: *Wan'e zhiyuan* 萬惡之源 [Ursprung aller Übels]. In: xinchao 新潮 [Moderne].
- Gabriel, Karl; Gärtner, Christel; Pollack, Detlef 2012: *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*. Berlin: Berlin University Press.
- Gao, Hong 高洪 1993: *Riben dangdai fojiao yu zhengzhi* 日本當代佛教與政治 [Zeitgenössischer Buddhismus und Politik in Japan]. Chinesisches sozialwissenschaftliches Institut.
- Ge, Shuzhen 葛淑珍 2013: *Yinguang fashi de nüxingguan tanxi* 印光法師的女性觀探析 [Analyse zu Dharmameister Yinguangs Frauensicht]. In: Wenhua baihuayuan 文化百花園 [Garten der Hundert Blumen der Kultur], S. 53-55.
- Gentz, Joachim 2007: *Die religiöse Lage in Ostasien*. In: Joas, Hans (Hg.) *Säkularisierung und Weltreligion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag, 376-434.
- Goossaert, Vincent 2006: "1898: *The Beginning of the End for Chinese Religion?*" In: *The Journal of Asian Studies*. 65. No.2, 307-336.
- ; Palmer, David A. 2011: *The religious Question in modern China*. Chicago. Chicago: The University of Chicago Press, 30-77.
- Gu, Hongming 辜鴻銘 1997: *Qingliu Zhuan-Zhongguo de Niujin Yundong* 清流傳——中國的牛津運動 [Die Überlieferung des reinen Flusses. die Oxford-Bewegung in China]. Beijing: Dongfang chubanshe.
- Guan, Mengmeng 關蒙萌 2016: *Cibei hushing heli fangsheng – Yinguang fashi jiesha linian ji dangdai qishi* 慈悲護生 合理放生——印光法師戒殺理念及當代啟示



[Tierschutz mit Barmherzigkeit, gefangene Tiere mit Vernunft freilassen – Dharmameister Yinguangs Auffassung über den Tiertötungsverbot und deren zeitgenössischer Einfluss]. In: Fayin 法音 [Stimme des Dharma]. Nr. 9, 35–37.

Han, Huanzhang 韓煥章 2018: Yinguang dashi dui xiaodao de hongyang – xi Yinguang dashi “fojiao yi xiao wei ben lun” 印光大師對孝道的弘揚——析印光大師《佛教以孝為本論》 [Großmeister Yinguang über die Entwicklung der Pietät – Eine Analyse von Großmeister Yinguangs Aufsatz „Pietät als Grundthema im Buddhismus” ]. In: Hubei gongcheng xueyuan xuebao 湖北工程學院學報 [Journal der Technischen Universität Hubei]. Vol. 38. Nr. 2, 15–19.

Han, Jianying 韓建英 1997: *yinguang fashi jingtu sixiang jiqi shidai tedian* 印光法師淨土思想及其時代特點 [Dharmameister Yinguangs Auffassung des Reines-Land-Buddhismus und die Besonderheiten seiner Epoche]. Beijing University.

Hervieu-Léger, Danièle 1993: *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.

He, Jianming 何建明 1997: *Wanqing minguo fojiao sixiang shilun* 晚晴民國佛教思想史論 [Abhandlung der Geschichte der Auffassung des Buddhismus in der späten Qing-Dynastie und in der Republik-Zeit] Huazhong: Huazhong Normal University.

Hesse, Hermann 1950: Siddhartha. In: Hermann Hesse die Romane und die grossen Erzählungen, Band 4. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Heine, Steven 1985: *Exestential and Ontological Dimensions of Time In Heidegger and Dogen*. Albany: State University of New York Press.

——— 1991: *A Dream Within a Dream. Studies in Japanese Thought*. New York: Peter Lang Publishing Inc.

——— 1994: *Dogen and the Koan Tradition. A Tale of Two Shobogenzo Texts*. Albany: State University of New York Press.

——— 1999: *Shifting Shape, Shaping Text. Philosophy and Folklore in the Fox Koan*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

——— 2008: *Zen Skin, Zen Marrow. Will the Real Zen Buddhism Please Stand Up?* New York: Oxford University Press.

———; Wright, Date S. (Hrsg.) 2000: *The Koan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*. New York: Oxford University Press.

Hguyen, Nam H. 2015: *Erwachen in die Buddhaschaft. Awakening into Buddhahood in German*.

[https://books.google.de/books?id=XtNKDwAAQBAJ&pg=PP1&lpg=PP1&dq=Nam+H.+Hguyen+Erwachen+in+die+buddhaschaft&source=bl&ots=f6IDA5DqKm&sig=ACfU3UoXKRrNg8F\\_LtWcoRzvU2ZPMQcyhA&hl=zh-CN&sa=X&ved=2ahUKEwjz\\_7jzhJ3oAhX3TxUIHQUNBnkQ6AEwAHoEAcQAQ#v=onepage&q=Nam%20H.%20Hguyen%20Erwachen%20in%20die%20buddhaschaft%f=false](https://books.google.de/books?id=XtNKDwAAQBAJ&pg=PP1&lpg=PP1&dq=Nam+H.+Hguyen+Erwachen+in+die+buddhaschaft&source=bl&ots=f6IDA5DqKm&sig=ACfU3UoXKRrNg8F_LtWcoRzvU2ZPMQcyhA&hl=zh-CN&sa=X&ved=2ahUKEwjz_7jzhJ3oAhX3TxUIHQUNBnkQ6AEwAHoEAcQAQ#v=onepage&q=Nam%20H.%20Hguyen%20Erwachen%20in%20die%20buddhaschaft%f=false)

- Hollmann, Gerd; Strasser, Hermann (Hrsg.) 2004: *Das individualisierte Ich in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Hu, Yan 胡艷 2007: *Yinguang fashi yinguo yebao sixiang yanjiu* 印光法師因果業報思想研究 [Forschung zu Dharmameister Yinguangs Auffassung von Karma]. Tianjin: Nankai University.
- Huang, Jiazhang 黃家章 2005: *Yinguang sixiang yu zhongji guanhuai* 印光思想與終極關懷 [Yinguangs Auffassung und die ultimative Fürsorge]. Guangzhou: Sun Yat-sen University.
- 2006: *Lun yinguang jingtu sixiang suo yunhan de zhongji guanhuai yishi* 論印光淨土思想所蘊含的終極關懷意識 [Über das ultimative fürsorgliche Bewusstsein in Yinguangs Reines-Land-Auffassung]. In: *Xueshu luntan* 學術論壇 [Academisches Forum] No. 9, 30–34.
- 2010: *Yinguang dui Hongyi de sixiang yingxiang yu hongyi de xinyang guizong* 印光對弘一的思想影響與弘一的信仰歸宗 [Der Einfluss von Yinguang auf Hongyi und Hongyis Glauben]. In: *Jingji yu shehui fazhan* 經濟與社會發展 [Ökonomische und soziale Entwicklung]. Nr. 11, 109–224.
- 2011: *Yinguang yu taixu de hudong ji bici jingtuguan de tong yu yi* 印光與太虛的互動及彼此淨土觀的同與異 [Die Interaktion zwischen Yinguang und Taixu und die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede in ihren Ansichten über das Reine-Land]. In: *Jingji yu shehui fazhan* 經濟與社會發展 [Economic and Social Development] Vol. 9. No. 12, 126–131.
- 2011a: *Yinguang, shi huaizhe he zhang taiyan dui ganyingpian de wudu jiqi jiazhi* 印光、石懷哲和章太炎對《感應篇》的誤讀及其價值 [Yinguangs, Shi Huaizes und Zhang Taiyans Missverständnis über die „Schrift über die sympathetische Resonanz des Allerhöchsten“ und die Werte in diesem Missverständnis]. In: *Xueshu luntan* 學

術論壇 [Academisches Forum] No. 2, 37–40.

- 2011b: *Zongjiao zhibie yu yangchan yijing: yinguang jingtu sixiang de liang kuai jishi* 宗教之別與揚淨抑禪：印光淨土思想的兩塊基石 [Der Unterschied zwischen Zong und Jiao, sowie die Befürwortung des Reines-Land-Buddhismus und die Ablehnung des Chan-Buddhismus: Zwei Grundlagen in Yinguangs Reines-Land-Auffassung]. In: *Xiandai zhexue* 現代哲學 [Modern Philosophy]. No. 1, 114–120.
- 2012: *Lianchi de mituo jingtu sixiang guan he lianchi yu yinguang de bijiao guan* 蓮池的彌陀淨土思想觀和蓮池與印光的比較觀 [Lianchis Auffassung vom Reinen-Land des Amitabha und ein Vergleich zwischen Lianchis und Yinguangs Ansichten des Reines-Landes]. In: *Jingji yu shehui fazhan* 經濟與社會發展 [Ökonomische und soziale Entwicklung] Vol. 10, 86–91.
- 2012a: *Yinguang de rufo ronghe sixiang lun* 印光的儒佛融合思想論 [Abhandlung über den konfuzianisch-buddhistischen Synkretismus Yinguangs]. In: *Kongzi Yanjiu* 孔子研究 [Konfuzius Forschungen]. No. 2, 109–117.
- 2012b: *Fojiao jiaoren liao shengsi: yinguang de snafu shufa jiqi jingtu sixiang yu xiuchi de hexin dian* 佛法教人了生死：印光的三幅書法及其淨土思想與修持的核心點 [Dharma lehrt die Befreiung von Leben und Sterben: Drei Kalligraphien von Yinguang und der Kernpunkt seiner Reinen-Land-Auffassung und Praxis]. In: *Xueshu luntan* 學術論壇 [Akademisches Forum]. Nr. 12, 1–4.
- 2013: *Huiyuan de mituo jingtu sixiang guan he huiyuan yu yinguang de bijiao guan* 慧遠的彌陀淨土思想觀和慧遠與印光的比較觀 [Huiyuans Auffassung vom Reinen-Land des Amitabha und ein Vergleich zwischen Huiyuans und Yinguangs Ansichten des Reines-Landes] In: *Xueshu luntan* 學術論壇 [Academisches Forum] No.12, 100–103.
- 2013a: *Yinguang sixiang, jingtu xinyang yu zhongji guanhuai* 印光思想、淨土信仰與終極關懷 [Auffassung von Yinguang, Reiner-Land-Glaube und die ultimative Fürsorge]. Beijing: Shehui kexue wenxian chubanshe.
- , Huang, Xuwen 黃旭文 2018: *Youxian de gewo he kuozhan de rensheng – you yinguang fashi zihao ,chang cankui seng‘ yinchu de huigu yu sikao* 有限的個我與擴展的人生——由印光法師自號“常慚愧僧”引出的回顧與思考 [Begrenztes ‚Ich‘ und erweitertes Leben – Rückblick und Reflexion über den „sich stets

- beschämenden Mönch“ Dharmameister Yinguang]. In: *xiandai zhexue* 現代哲學 [Moderne Philosophie]. Nr. 2. 154–160.
- Huang, Renyu 黃仁宇 2015: *Zhongguo da lishi* 中國大歷史 [Die große Geschichte Chinas]. Beijing. Jiuzhou chubanshe.
- Ji, Huachuan 紀華傳, Li, Jiwu 李繼武 2019: *Yinguang fashi yu jindai jingtuzong* 印光法師與近代淨土宗 [Dharmameister Yinguang und die moderne Reine-Land-Schule]. In: *Renwen zazhi* 人文雜誌 [Zeitschrift für Geisteswissenschaft]. Nr. 11, 108–114.
- Ji, Zhe 汲喆 2008: *Ruhe chaoyue jingdian shisuhua lilun? Ping zongjiao shehuixue de sanzong hou shisuhua pingshu* 如何超越經典世俗化理論? 評宗教社會學的三種後世俗化評述 [Wie kann man die klassische Säkularisierungstheorie überschreiten? Drei religionssoziologische Kritiken zur postmodernen Säkularisierungstheorie]. In: *Shehuixue yanjiu* 社會學研究 [Soziologische Forschungen]. Nr. 4, 55–75.
- Jiang, Yanzhou 蔣炎洲 2018: *Zhongguo jindai fojiao jingtu sixiang yu renjian fojiao sixiang lüelun – yi yinguang dashi yu taixu dashi wei an 'li* 中國近代佛教淨土思想與人間佛教思想略論——以印光大師與太虛大師為案例 [Überblick über die Auffassung des chinesischen modernen Reines-Land-Buddhismus und die Auffassung des Buddhismus in der irdischen Welt: Großmeister Yinguang und Großmeister Taixu als Beispiele]. In: *Zhongguo foxue* 中國佛學 [Chinesische Buddhologie]. Nr. 2, 127–147.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang 2004: *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- 2007: *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung*. In: Joas, Hans (Hg.) *Säkularisierung und Weltreligion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag. 9–43.
- ; Wiegandt, Klaus 2007: *Säkularisierung und die Weltreligion*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Jones, Charles B. 2003: *Foundations of Ethics and Practise in Chinese Pure Land Buddhism*. In: *Journal of Buddhist Ethics*, 1–20. [blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/jones021.pdf](https://blogs.dickinson.edu/buddhistethics/files/2010/04/jones021.pdf) (Datum: 05.01.2018)
- Josephson-Storm, Jason A. 2017: *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Kant, Immanuel 1788: *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kern, Iso 1994: *Die Umwandlung und Zweideutigkeit von Wang Yangmings Begriff des ‚Ursprünglichen Wissens‘ (liang zhi)*. Asiatische Studien Vor. 48. Nr. 4, 1119–1141.
- Kiely, Jan 楊凱里 2010: *Spreading the Dharma with the Mechanized Press: New Buddhist Print Cultures in the Modern Chinese Print Revolution*. In: Cynthia Brokaw and Christopher A. Reed. (Hrsg.) *From Woodblocks to the Internet: Chinese Publishing and Print Culture in Transition, circa 1800 to 2008*. Leiden: Brill NV, 185–210.
- 2016: *Recovering Buddhism in Modern China*. New York: Columbia University Press.
- 2017: *The charismatic Monk And The Chanting Masses, Master Yinguang and his Pure Land Revival Movement*. In: Ownby, David, Goossaert Vincent, Ji Zhe (Hrsg.) *Making Saints in Modern China*. New York: Oxford University Press.
- 2018: *Zai jingying dizi yu nianfo dazhong zhijian – minguo shiqi yinguang fashi jingtu yundong de shehui jinzhang 在菁英弟子與念佛大眾之間——民國時期印光法師淨土運動的社會緊張 [Die soziale Spannung zwischen den elitären Schülern und den Buddhanamen rezitierenden Massen in Dharmameister Yinguangs Reines-Land-Bewegung in der Republik-Zeit]*. Übersetzt vom Englischen ins Chinesische von Chen Tingyou 陈亭佑. In: Katz, Paul R.; Goossaert, Vincent (2018) (Hrsg.) *1898-1948: Gaibian zhongguo zongjiao de wushi nian, 1898-1948 改變中國宗教的五十年：1898-1948 [Die 50 Jahre, die die chinesische Religionen veränderten: 1898-1948]*, Taiwan zhongguoshi yanjiu yuan jindaishi yanjiu suo 台灣中國史研究院近代史研究所 [Taiwanische Forschungseinrichtung für chinesische Geschichte, Institut für neuere Geschichte]. Academia Sinica, 363–397.
- Knöbl, Wolfgang 2007: *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Klein, Thoralf 2007: *Geschichte Chinas. Von 1800 bis zur Gegenwart*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Krieger, Silke; Trauzettel, Rolf 1990: *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: V.Hase & Koehler Verlag.
- Ku, Chung-Hwa 1987: *Traditionalismus und Rationalismus – Problem einer Unterscheidung am Beispiel der China-Studie Max Webers*. Heidelberg: Universität Heidelberg.
- Lai, Yonghai 賴永海 1988: *Zhongguo foxing lun 中國佛性論 [Die Auffassung der Buddhanatur in China]* Beijing: Renmin chubanshe.
- Lehnert, Martin 2004: *Partitur des Lebens. Die Liaofan xi xun von Yuan Huang (1533-1606)*.

Bern: Peter Lang.

- Li, Bang 李幫 2019: *Jindai zhongguo fojiao dui daojiao shanshu lunli de jieshou – yi yinguang dashi wei li* 近代中國佛教對道教善書倫理的接受——以印光大師為例 [Die Übernahme der Ethik daoistischer Moralschriften durch den modernen chinesischen Buddhismus – Großmeister Yinguang als Beispiel]. In: *Zongjiao shehui kexue* 宗教社會科學 [Religionssozialwissenschaft]. Nr. 4. 156–162.
- Li, Baokui 李保奎 2008: *Yinguang fashi foxue sixiang yanjiu* 印光法師佛學思想研究 [Eine Studie zur Auffassung des Buddhismus bei Dharmameister Yinguang]. Jilin: Jilin Universität.
- Li, Ming 李明 2009: *Yinguang dashi yinguo zhengxin sixiang yanjiu* 印光大師因果正信思想研究 [Eine Studie über die Auffassung der Karma-Theorie und der Zuversicht bei Großmeister Yinguang]. Beijing: Beijing Universität.
- 2011: *Cong dongjin huiyuan, tangdai huineng dao minguo yinguang – zhujiu zhongguo fojiao rushi shuangmei hucheng pige de sanzuo fengbei* 從東晉慧遠、唐代惠能到民國印光——鑄就中國佛教儒釋雙美互成品格的三座豐碑 [Von Huiyuan in der östlichen Jin-Dynastie über Huineng in der Tang-Dynastie bis zu Yinguang in der Republik-Zeit: Drei wichtige Figuren in den konfuzianisch-buddhistischen Strömungen des chinesischen Buddhismus]. In: *Wutaishan yanjiu* 五臺山研究 [Fünf-Plattform-Berg Forschungen], No. 106, 3–8.
- 2014: *Yinguang neizai zhenghe yu taixu waizai duizhi luxian – dui jinxiandai zhongguo fojiao jiben lujing de xueli xingcha* 印光內在整合路線與太虛外在對治路線——對近現代中國佛教基本路徑的學理省察 [Yinguangs innerer Integrationsweg und Taixus Reaktionsweg – Eine theoretische Reflexion über die Modernisierung des chinesischen Buddhismus]. In: *Wuhan keji daxue xuebao (shehui kexue ban)* 武漢科技大學學報(社會科學版) [Journal der Universität für Wissenschaft und Technik (Sozialwissenschaftliche Ausgabe)]. Vol. 16. No. 4, 444–451.
- 2014a: *Yinguang „yinguo zhengxin“ jushiguan yanjiu* 印光“因果正信”居士觀研究 [Eine Studie über Yinguangs Karma-Theorie und die Zuversicht aus der Laien-Perspektive]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Li Jianjun 李建軍 2014: *Freiheit und das Dao des Zhongyong. Eine Antwort auf die Kritik*

- Hegels an Konfuzius*. In: C. Soffel und T. Schalmey (Hrsg.) *Harmonie und Konflikt in China*. Jahrbuch der deutschen Vereinigung für Chinastudien 9. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 17–47.
- 2015: *Leben als kreatives Antworten. Eine Untersuchung der responsiven Phänomenologie von Bernhard Waldenfels im Hinblick auf den Dialog der Religionen in der Lebenswelt*. München: Dissertation an der Universität München.
- Li, Shaobing 李少兵 1995: *Minguo shiqi de foxue yu shehui sichao* 民國時期的佛學與社會思潮 [Der Buddhismus und die sozialen Gedankenströmungen in der Republik-Zeit]. Beijing: Beijing Normal University.
- Li, Yuanjie 李遠傑 2000: *Jinxiandai yi fo she ru yanjiu* 近代以佛攝儒研究 [Eine Studie über die Absorption des Konfuzianismus durch den Buddhismus in der Moderne], Chengdu: Sichuan Universität.
- Liang, Qichao 梁啟超 1916: *Yinbingshi Wenji* 飲冰室文集 [Gesammelte Werke von Yinbinshi], Band 6. Beijing: Zhonghua shuju.
- Liang, Rongruo 梁容若 1951: *Cai Yuanpei Xiansheng de Shengping* 蔡元培先生的生平 [Das Leben des Herrn Cai Yuanpei]. In: *Gujin Wenxuan Zhu* 古今文選注 [Alte und neue ausgewählte Werke]. Nr.15. Taibei: Zhonghua shuju.
- Liu, Xun 2009: *Daoist Modern. Innovation, Lay Practice, and the Community of Inner Alchemy in Republican Shanghai*. Cambridge (Massachusetts) & London: Harvard University Press.
- Liu, Yong 劉勇 2016: *Yinguang dashi de jiating jiaoyu sixiang chutan* 印光大師的家庭教育思想初探 [Eine Forschung über Großmeister Yinguangs Auffassung von Familien-Pädagogik] Hunan: Hunan Normal University.
- Lou Yulie 樓宇烈 2003: *Zhongguo fojiao yu renwen jingshen* 中國佛教與人文精神 [Chinesischer Buddhismus und der menschliche Geist]. Beijing: Yongjiao wenhua chubanshe.
- Lu, Zhongwei 陸仲偉 2002: *Minguo Huidaomen* 民國會道門 [Geheimgesellschaften in der Republik-Zeit]. Fuqing: Fujian renmin chubanshe.
- Luo, William 羅慰年 2016: *Semi-Capital: Semi-Capitalism in China* (ban ziben lun: ban ziben zhuyi yu zhongguo 半資本論：半資本主義與中國). Google books: Shijie huayu chubanshe.
- Luckmann, Thomas 1967: *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*.

New York: Macmillan.

Luhmann, Niklas 2000: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——— 2003: *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution* (zongjiao jiaoyi yu shehui yanhua 宗教教義與社會演化). Übersetzt von Liu Feng 劉鋒, Li Qiuling 李秋零. Beijing: Zhongguo renmin daxue chubanshe.

Ma, Tianxiang 麻天祥 1990: *Wanqing foxue yu jindai shehui sichao* 晚清佛學與近代社會思潮 [Der Buddhismus in der späten Qing-Dynastie und die modernen sozialen Gedankenströmungen] Xian: Xibei University.

Ma, Xisha 馬西沙, Han, Bingfang 韓秉方 1992: *Zhongguo Minjian Zongjiao Shi* 中國民間宗教史 [Die Geschichte der chinesischen Volksreligion]. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe.

Mochizuki, Shinko 望月信亨 もちづき しんこう 1974: *Zhongguo jingtu jiaoli shi* 中國淨土教理史 [Geschichte des Chinesischen Reines-Land-Buddhismus]. Übersetzt von Dharmameister Yin Hai 印海法師 Taiwan: Huayu chubanshe.

Mückler, Hermann; Faschingeder, Gerald (Hg.) 2012: *Tradition und Traditionalismus. Zur Instrumentalisierung eines Identitätskonzepts*. Wien: Promedia und Südwind.

Peng, Shaosheng 彭紹升 2000: *Jushi zhuan* 居士傳 [Biographie der Laienbuddhisten]. Chengdu: Chengdu guji shudian.

Pollack, Detlef 2009: *Rückkehr des Religiösen?* Tübingen: Mohr Siebeck.

Ommerborn, Wolfgang 2014: *Selbstbehauptung im Zeichen der Dialektik der Säkularisierung. Neukonfuzianismus und die Frage nach der Religiosität des Konfuzianismus*. Bochum & Freiburg: Projekt Verlag.

Qian, Ronghua 潛榮華 2009: *Dunlun shanshi, nianfo wangsheng yinguang fashi sixiang yanjiu* 敦倫善世，念佛往生：印光法師思想研究 [konfuzianistische Moral einhalten und in der irdischen Welt mitwirken, Buddhanamenrezitation und Wiedergeburt. Eine Studie über Dharmameister Yinguangs Auffassung]. Nanjing: Nanjing University.

Qiao, Yu 喬宇 2008: *Yinguang de rushi rongtong sixiang* 印光的儒釋融通思想 [Die konfuzianisch-buddhistische synkretistische Auffassung Yinguangs]. In: Lanzhou xuekan 蘭州學刊 [Lanzhou Studienzeitschrift]. Nr. 6. 26–28.

*Qianlong si nian liu yue wuyin* 乾隆四年六月戊寅 [Der 6. Monat im 4. Jahr der Qianlong-



- Periode (1739) Qinggaozong Shilu 清高宗實錄 [Aufzeichnungen des Qing-Kaisers Gaozong].
- Reder, Michael 2011: *Religion in säkularer Gesellschaft. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie*. Freiburg & München: Verlag Karl Alber.
- Reynolds, Douglas R. 1998: *Xinzheng geming yu riben 新政革命與日本* [Neupolitik, Revolution und Japan] übersetzt von Yi Lei 雷頤. Nanjing: Jiangsu Renmin chubanshe.
- Sang, Bing 桑兵 2008: „Liaojie yu tongqing“ yu Chen Yinke de zhi shi fangfa“ “了解與同情”與陳寅恪的治史方法 [Verstehen und Sympathie, Chen Yinkes Methodik der geschichtlichen Forschung]. In: Shehui kexue zhanxian 社會科學戰線 [Sozialwissenschaftliche Front], No.10. 98–109.
- Schlehe, Judith; Rehbein, Boike (Hg.) 2008: *Religion und die Modernität von Traditionen in Asien. Neukonfigurationen von Götter-, Geister- und Menschenwelten*. Berlin: LIT Verlag.
- Schlütter, Morten 2009: *How Zen Became Zen. The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China*. Honolulu: University of Hawai'i Press
- Schmidt, Thomas M.; Pitschmann; Annette (Hrsg.) 2014: *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart & Weimar: Verlag J.B. Metzler.
- Schmidt-Glintzer, Helwig 2000: *Wir und China – China und Wir. Kulturelle Identität und Modernität im Zeitalter der Globalisierung*. Essen: Wallstein Verlag.
- Schopenhauer, Arthur 1977: *Über die Grundlage der Moral*. Herrsching: Manfred-Pawlak-Taschenbuch-VerlagsgesellschaftmbH.
- Scott, Gregory Adam 2016: *A Revolution of Ink: Chinese Buddhist Periodicals in the Early Republic*. In: Kiely, Jan; Jessup, J. Brooks. (Hrsg.) New York: Columbia University Press.
- Sharf, Robert H. 2001: *Coming to Terms of Chinese Buddhism. A Reading of the Treasure Store Treatise*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Shen, Yunlong 沈雲龍 1973: *Minguo jingshi wenbian 民國經世文編 (宗教)* [Schriften über die Generation der Republik-Zeit]. In: 近代中國史料叢刊 [Sammlung der geschichtlichen Materialien des modernen China]. Taipei, Nr. 5.
- Shi, Chuanyin 釋傳印 2012: *Yinguang fashi shoushu jingangjing 印光法師手書金剛經* [Das

- von Dharmameister Yinguang hand-abgeschriebene Diamant-Sutra]. Beijing: Zhongguo shudian.
- Shi, Jianzheng 釋見正 1989: *Yinguang dashi de shengping yu sixiang* 印光大師的生平與思想 [Leben und Denken des Großmeister Yinguang]. Taipei: Dongchu chubanshe.
- Shi, Jinghui 釋淨慧 2008: *Shenghuo chanyao* 生活禪鑰 [Schlüssel zur Chan-Praxis im Alltag] Beijing: Sanlian shudian.
- Shi, Zhongwen 史仲文, Hu, Xiaolin 胡曉林 2014: *Zhongguo quanshi baijuan ben, zaixian yuedu, di jiushisi juan, minguo zongjiao shi* 中國全史百卷本——在線閱讀, 第 94 卷, 民國宗教史 [Die chinesische Geschichte in hundert Bänden. Band. 94. Die Religionsgeschichte in der Republik China] <http://www.weilishi.com.cn/shizhongwen-zhongguoquanshi/mydoc095.htm>
- Shou, Pei 守培 1923: *yixin nianfo jide wangsheng lun* 一心念佛即得往生論 [Über die Wiedergeburt (im Reinen Land) durch die Praxis der Buddhanamenrezitation mit einspitziger Konzentration]. In: Foguang yuebao 佛光月報 [Foguang Monatszeitschrift].
- Steve, Bruce 2006: *Secularization*. In: Segal, Robert A. (Hg.) *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Blackwell Publishing, 413–429.
- Su, Xiangjun 蘇相君; Chen, Bing 陳兵 2016: *Yinguang fashi ,Gewu zhizhi‘ sixiang chutan – jiantan „gewu zhizhi“ quanshi shuo de liubian* 印光法師“格物致知”思想初探——兼談“格物致知”詮釋說的流變 [Über die Auffassung des „Gewu und Zhizhi“ bei Dharmameister Yinguang und die rhetorische Entwicklung des „Gewu und Zhihi“]. In: *Zongjiaoxue yanjiu* 宗教學研究 [Religionswissenschaftliche Forschungen]. No. 6. 133–139.
- Sun, Yanfei 2017: *From Universal Saint to Sectarian Saint*. In: Ownby, David, Goossaert, Ji Zhe (Hrsg.) *Making Saints in Modern China*. New York: Oxford University Press.
- Sun, Yanjing 孫燕京 2002: *Wanqing Shehui Fengshang Yanjiu* 晚清社會風尚研究 [Forschung über die gesellschaftlichen Tendenzen in der späten Qing-Zeit]. Beijing: zhongguo renmin chubanshe.
- Sun, Yingxiang 孫應祥 2003: *Yanfu Nianpu* 嚴復年譜 [Chronik Yanfu]. Fuqing: Fujian chubanshe.
- Sun, Yongcai 孫勇才 2008: *Yinguang dashi de rufo ronghe sixiang* 印光大師的儒佛融合思

- 想 [Großmeister Yinguangs Auffassung des Synkretismus von Konfuzianismus und Buddhismus]. In: Nanjing xiaozhuang xueyuan xuebao 南京曉莊學院學報 [Zeitschrift der Nanjing Xiaozhuang Universität]. Nr. 2. S. 119–124.
- Taixu 太虛 2004: *fofa yuanli yu zuoren* 佛法原理與做人 [Die Grundprinzipien des buddhistischen Dharma und die Entwicklung des Menschen]. In: Taixu dashi quanshu 太虛大師全書 [Gesammelte Werke von Taixu]. Beijing: Zongjiao wenhua chubanshe.
- Tan, Guilin 譚桂林 1996: *Foxue yu renxue de lishi huiliu* 佛學與人學的歷史匯流 [Die historische Konvergenz von dem Buddhismus und den Humanwissenschaften]. Beijing: Beijing shifan daxue.
- Tang, Chih-Chieh 2004: *Vom traditionellen China zum modernen Taiwan. Die Entwicklung funktionaler Differenzierung am Beispiel des politischen Systems und des Religionssystem.* Wiesbaden: Deutscher Universitäts-Verlag.
- Tang, Hualong 湯化龍 1914: *Shang Dazongtong Yan Jiaoyu shu* 上大總統言教育書 [Bittschrift an den Präsidenten über das Bildungssystem]. In: Yongyan 庸言 [Gewöhnliche Worte], Band 2, Nr. 5.
- Tang, Zhijun 湯志鈞 1977: *Zhang Taiyan Zhenglun Ji* 章太炎政論集 [Sammlung der politischen Kommentare von Zhang Taiyan]. Beijing: renmin chubanshe.
- Taasuro, Sumiko, Yamamoto 山本條太郎 1953: *The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927*, Far Eastern Quarterly, XII, 133.
- Taylor, Charles 1989: *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tian, Shiyang 田滉陽 2015: *Yinguang fashi de yinguo sixiang yanjiu* 印光法師的因果思想研究 [Studie über Dharmameister Yinguangs Auffassung der karmischen Vergeltungskausalität]. Beijing: Renmin University of China.
- Überhür, Monika; Schütte, Hans-Wilm; Scheerer, Kathrin; Prange, Karin 1977: *Eine Gegenposition zum neokonfuzianischen Herrschaftsverständnis. Kommentierte Übersetzung der vier ersten Kapitel des Minyi-daifan-lu von Huang Zongxi (1610-1695)*. Hamburg: Oriens Extremus 24, 105–123.
- Wagner, Rudolf G. 2007: *Säkularisierung: Konfuzianismus und Buddhismus*. In: Joas, Hans (Hg.) *Säkularisierung und Weltreligion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag, 224–252.

- Wang, Wanxia 王晚霞 2014: *Hongyi fashi yu yinguang fashi zhi jiaowang* 弘一法師與印光法師之交往 [Das Verhältnis von Dharmameister Hongyi und Dharmameister Yinguang]. In: Changchun shifan daxue xuebao 長春師範大學學報 (人文社會科學版) [Journal der Pädagogischen Universität Changchun (Ausgabe der humanistischen und sozialen Wissenschaften)] Vol. 33. No. 4, 14–16.
- Wang, Wei 王為 2013: *Yinguang yu Taixu de jingtu sixiang bijiao yanjiu* 印光與太虛的淨土思想比較研究[Vergleichsstudie zu Yinguangs– und Taixus Auffassung des Reinen-Landes]. Chongqing: Xinan University.
- Wang, Zhiyang 王志陽 2019: *Lun Yinguang dashi dui zhu xi deng lixuejia bifo sixiang de huiying* 論印光大師對朱熹等理學家辟佛思想的回應[Über die Antwort von Großmeister Yinguang auf die buddhismuskritische Auffassung Zhu Xis und anderer Neokonfuzianer]. In: fayin 法音[Stimme des Dharma]. Nr. 11, 43–49.
- Weber, Max 1995: *Rujiao yu daojiao* 儒教與道教 [Konfuzianismus und Daoismus]. Übersetzt von Wang Rongfen 王容芬. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- 2006: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*: vollständige Ausgabe. München: C.H.Beck.
- Welch, Holmes 1968: *The Buddhist Revival in China*. Cambridge: Harvard University Press
- Wen, Zhong 聞中 2016: *Yinguang yu jingzong nianfo sixiang* 印光與淨宗念佛思想 [Yinguang und seine Auffassung über die Buddhanamenrezitation im Reinen-Land-Buddhismus]. In: Shuwu 書屋 [Buchhaus]. Nr. 6, 78–80.
- Wenhua Jianshe Yuekan* 文化建設月刊 [Monatszeitschrift „Kulturelle Konstruktion“]: 10.01.1935.
- Wilber, Ken 2010: *Yiwei* 一味 [One Taste: Daily Reflection on Integral Spirituality]. Übersetzt von Hu Yinmeng 胡因夢. Shenzhen: Shenzhen baoye jituan chubanshe.
- Willems, Ulrich; Pollack, Detlef; Basu, Helene; Gutmann, Thomas; Spohn, Ulrike (Hrsg.) 2013: *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Wolfheze, Alexander 2018: *The Sunset of Tradition and the Origin of the Great War*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Wu, Xingzhou 吳興洲 2012: *Lüelun yinguang dashi de jiating jiaoyu sixiang* 略論印光大師的家庭教育思想 [Über Großmeister Yinguangs Auffassung der Familienpädagogik].

- In: Weinan shifan xueyuan xuebao 渭南師範學院學報[Journal der Pädagogischen Universität Weinan] Vol. 27. No. 11, 53–55。
- 2016: *Yinguang fashi mujiao sixiang lunxi* 印光法師母教思想論析[Analyse von Dharmameister Yinguangs Mutter-Pädagogik]. In: Weinan shifan xueyuan xuebao 渭南師範學院學報[Journal der Pädagogischen Universität Weinan] Vol. 31. No. 23, 14–18.
- Wu, Xuezhao 吳學昭 1992: *Wu Mi und Chen Yinke* 吳宓與陳寅恪[Wu Mi und Chen Yinku]. Beijing: Qinghua daxue chubanshe.
- Xiao, Ping 蕭平 1999: *Zhongguo jindai fojiao fuxing yu riben* 中國近代佛教復興與日本 [Die Wiederbelebung des chinesischen modernen Buddhismus und Japan]. Guangzhou: Guangdong renmin chubanshe.
- Xiao, Tian 小田; Wang, Ying 王瑩 2018: *Lun yinguang fashi zhi yidao* 論印光法師之醫道 [Über Dharmameister Yinguangs Heilkunst]. In: Suzhou keji daxue xuebao(shehui kexue ban)蘇州科技大學學報(社會科學版)[Journal der Wissenschaftlichen und Technischen Universität Suzhou (Sozialwissenschaft)]. Vol. 35. Nr. 5, 90–95.
- Xin, Leiqian 辛雷乾 2007: *Ronghe rufo lichu paifo – Yinguang fashi sixiang pingjie* 融合儒佛，力斥排佛——印光法師思想評介 [Synkretismus von Konfuzianismus und Buddhismus, Ablehnung des Buddhismus. Darstellung und Beurteilung von Dharmameister Yinguangs Auffassung] In: Xizang minzu xueyuan xuebao (zhexue shehui kexue ban)西藏民族學院學報（哲學社會科學版） [Journal der Akademie der tibetischen Ethnie (Philosophie and Sozialwissenschaft) ] Vol. 28. No. 2, 90–93.
- Yang Mayfair Mei-Hui (Hg.) 2008: *Chinese Religionsities. Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Yang Qingkun 楊慶堃 2016: *Zhongguo shehui zhong de zongjiao* 中國社會中的宗教 [Die Religion in der chinesischen Gesellschaft]. Übersetzt von Fan Lizhu 范麗珠. Chengdu. Sichuan renmin chubanshe.
- Yang, Tianhong 楊天宏 2005: *1922-1927 Zhongguo Jidujiao Yundong Yanjiu* 1922-1927 中國基督教運動研究 [Eine Studie über die christliche Bewegung Chinas 1922-1927]. Beijing: Renmin jiaoyu chubanshe.
- Yang, Yingrun 楊應潤 2018: *Yinguang fashi rushi ronghe jiaoyu sixiang yanjiu* 印光法師儒釋融合教育思想研究 [Eine Studie über Dharmameister Yinguangs synkretistische

- Auffassung von konfuzianistischer und buddhistischer Pädagogik]. Kunming: Yunnan shifan daxue.
- Yin, Li 尹立 2003: *Yishi, geti wuyishi yu jiti wuyishi – fenxi xinlixue xinling jiegou jianshu* 意識、個體無意識與集體無意識——分析心理學心靈結構簡述 [Das Bewusste, das individuelle Unbewusste und das kollektive Unbewusste. Ein Resume über Psychoanalyse und seelische Strukturen]. In: *Shehui kexue yanjiu* 社會科學研究 [Sozialwissenschaftliche Forschungen]. Nr. 2, 63.
- Zhang, Defen 張德芬 2007: *Yujian weizhi de ziji: dushi shenxinling xiuxing ke* 遇見未知的自己：都市身心靈修行課 [Dem unbekanntem Ich zu begegnen: Spirituelle Praxis in der modernen Stadt]. Beijing: Huaxia chubanshe.
- Zhang, Guojuan 張國娟 2014: *Chongjian yu chuanbo: Yinguang fashi yinguo baoying xinyang yanjiu* 重建與傳播：印光法師因果報應信仰研究 [Rekonstruktion und Verbreitung: die karmische Vergeltungskausalität in Yinguangs Auffassung]. Beijing: Capital Normal University.
- Zhang, Jingchuan 張敬川 2014: *Ping Huang Jiazhang “Yinguang sixiang, jingtu xinyang yu zhongji guanhuai”* 評黃家章《印光思想、淨土信仰與終極關懷》 [Kritik über Huang Jiazhangs ‘Auffassung von Yinguang, Reiner-Land-Glaube und die ultimative Fürsorge’]. In *Xueshu luntan* 學術論壇 [Akademisches Forum]. Nr. 3, 177–180.
- Zhang, Ligu 張利國 2016: *Yinguang dashi yinguo jiqi dangdai yiyi* 印光大師因果及其當代意義 [Großmeister Yinguangs Auffassung über die karmische Vergeltungskausalität und ihre moderne Bedeutung]. In: *Foxue yanjiu* 佛學研究 [Buddhologische Forschungen]. Nr. 10, 329–338.
- 2016a: *Shilun yinguang dashi guanyu yinguo yu ge zhi cheng zheng xiu qi zhi ping de guanxi* 試論印光大師關於因果與格致誠正修齊治平的關係 [Über Großmeister Yinguangs Ansicht über das Verhältnis zwischen der karmischen Vergeltungskausalität und der acht Stufen der konfuzianischen Selbstkultivierung]. In: *Wutaishan yanjiu* 五臺山研究 [Fünf-Plattform-Berg Forschungen] No.2, 28–31.
- Zhang, Qin 張琴 2019: *Yinguang dashi nüde jiaoyu sixiang yanjiu* 印光大師女德教育思想研究 [Forschung über Großmeister Yinguangs Auffassung zur Frauenbildung]. Changsha: Hunan shifan daxue.
- Zhang, Xuesong 張雪松 2008: *Dui Yinguang fashi jiqi jindai jingtuzong chonggou de pipan*

- yanjiu* 對印光法師及其近代中國淨土宗重構的批判性研究 [Eine kritische Studie über Dharmameister Yinguang und die Rekonstruktion des Reines-Land-Buddhismus im modernen China]. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong.
- Zhang, Zhidong 張之洞 1990: *Quanxue pian. Huitong* 勸學篇·會通 [Ermahung für Schulenaufbau. Kompromiss]. In: Zhang Wenxianggong quanji 張文襄公全集 [Zhang Wenxianggong Sammelwerke]. Beijing: Zhongguo shudian.
- Zhao, Dongming 趙東明 2005: *Jinxiandai foxue yanjiu de kaiduan* 近現代佛學研究的開端——“東方”“西方”之間 [Der Anfang der modernen buddhologischen Forschung – zwischen Osten und Westen]. In: Rensheng zazhi 人生雜誌 [Menschenleben Magazin] (Taipei). Vol. 267, 116–119.
- Zhao, Zunxun 趙遵循 2013: *Yinguang fashi jingtu sixiang chanshi* 印光法師淨土思想闡釋 [Ausführungen zu Dharmameister Yinguangs Reines-Land-Auffassung]. Jinan: Shandong daxue.
- Zhen, Chan 真禪 1988: *Yufu zhangshi ji* 玉佛丈室集 [Sammlung aus der Jade-Buddha-Halle], Band 2, 287.
- Zheng, Zhaohui 鄭朝暉 2014: *Kanwei xinyang fanben de yinguang sixiang yu jingtu xinyang zhi yanjiu – Ping 'Yinguang sixiang, jingtu xinzang zu zhongji guanhuai'* 堪為信仰範本的印光思想與淨土信仰之研究——評《印光思想、淨土信仰與終極關懷》 [Als Beispiel des Glaubens: Eine Studie über Yinguangs Auffassung und Reines-Land-Glaube – Kritik über Huang Jiazhangs ‚Auffassung von Yinguang, Reiner-Land-Glaube und die ultimative Fürsorge‘]. In: Jiaoyu wenhua luntan 教育文化論壇 [Bildungs- und Kulturforum]. Nr. 5, 136–138.
- Zhou, Jun 周軍 2003: *Shishu yinguang fashi de jiating jiaoyu sixiang* 試述印光法師的家庭教育思想 [Abhandlung über Dharmameister Yinguangs Ansicht der Familienpädagogik]. In: Zongjiaoxue yanjiu 宗教學研究 [Religionswissenschaftliche Forschungen] No.3, 127–131.
- 2004: *Lüelun yinguang fashi chan jing sixiang* 略論印光法師禪淨思想 [Abhandlung über Dharmameister Yinguangs Auffassung des Chan- und Reines-Land-Buddhismus]. In: Qiusuo 求索 [Forschung] No. 2, 116–118.
- 2004a: *Yinguang fashi yanjiu* 印光法師研究 [Eine Forschung zu Dharmameister Yinguang]. Chengdu: Sichuan Universität.

Zhu, Jun 朱俊; Zhang, Jing 張靜 2014: *Yinguang, Yinshun jingtu sixiang yitong guankui* 印光、印順淨土思想異同管窺 [Eine engere Betrachtung der Unterschiede und Gemeinsamkeiten der Reines-Land-Auffassungen zwischen Yinguang und Yinshun]. In: Fayin 法音 [Stimme des Dharma], 52–55.

Zuckermann, Phil; Shook, John R. 2017: *The Oxford Handbook of Secularism*. New York. Oxford University Press.

Ouyi zhixu 藕益智旭, Canjiu nianfo lun 參究念佛論 [Über die bedenkende Buddhanamenrezitation]

<https://baike.baidu.com/item/%E5%8F%82%E7%A9%B6%E5%BF%B5%E4%BD%9B>

[https://de.wikipedia.org/wiki/Hugo\\_Grotius](https://de.wikipedia.org/wiki/Hugo_Grotius)