



Herausgegeben im Auftrag der
Deutschen Vereinigung für
Religionswissenschaft von
Christoph Auffarth
Max Deeg
Manfred Hutter
Hubert Knoblauch
Jörg Rüpke

Begründet 1993 von
Burkhard Gladigow
Monika Horstmann
Günter Kehler
Kurt Rudolph
Hubert Seiwert

Schriftleitung:

Prof. Dr. Christoph Auffarth
Universität Bremen
Fachbereich 9
Religionswissenschaft /
Religionspädagogik
Badgasteiner Str. 1
D-28359 Bremen

Bezugspreise und Verlag:

Einzelheft: 26,00 €.
Jahresabonnement: 47,00 €.
Jahresabonnement für
Studierende: 28,00 €.
Jeweils zzgl. Porto.

Die ZfR erscheint zweimal im Jahr.
diagonal-Verlag
Alte Kasseler Str. 43
D-35039 Marburg

ISSN 0943-8610

ZfR

Zeitschrift für Religionswissenschaft

15. Jahrgang 2007

Inhalt

Beiträge

- Nina Clara Tiesler:*
Religiöses Bewusstsein in säkularer Diskurs-
sprache. Selbstpositionierungen muslimischer
Minderheiten in den europäischen Sozial-
wissenschaften 113
- Kerim Epidoglu:*
Islamische Soziologie: Menschen- und
Gesellschaftsbild 131
- Günther Schlee; Krisztina Kehl-Bodrogi:*
Pilgerfahrten als Feier von *communitas* und
als Arena 155
- James M. Hegarty:*
Religion, Epic and Cultural Memory.
The Construction of the Significant Past in
Sanskrit and Hindi Mahābhāratas 179
- Nikolas Broy:*
Das *dharma* schützen, das Reich schützen,
sich selbst schützen? Militärisch tätige buddhis-
tische Mönche in China in den Dynastien Song
und Ming 199
-
- Buchbesprechungen 225
-
- Summaries 251

Nikolas Broy

Das *dharma* schützen, das Reich schützen, sich selbst schützen?

Militärisch tätige buddhistische Mönche in China in den Dynastien Song und Ming¹

Inhalt

Während in den letzten Jahren vermehrt Anstrengungen unternommen worden sind, das Verhältnis buddhistischer Mönche zu Krieg und Gewalt in verschiedenen Gesellschaften und Zeiten zu untersuchen, ist vergleichsweise wenig Konkretes über Gewalt im chinesischen Buddhismus bekannt. Der vorliegende Beitrag befasst sich alsdann mit der Frage, unter welchen Umständen und in welchem Maße sich buddhistische Mönche im vormodernen China aktiv an der militärischen Verteidigung gegen innere (Aufstände, Banditen) und äußere Bedrohungen (feindliche Armeen) beteiligten. Zeitlich gesehen liegt das Hauptaugenmerk dabei auf den Dynastien Song (960-1279) und Ming (1368-1644). Neben einigen einleitenden Bemerkungen zur Ambivalenz innerbuddhistischer Diskurse zum Thema Krieg und Gewalt und einem Exkurs in die Geschichte klösterlicher Armeen in Korea, Japan und dem mittelalterlichen China, werden im Hauptteil historische Quellen analysiert, die Aufschluss über die Aktivitäten kriegerischer Mönche in beiden Dynastien geben sollen. Dabei stehen besonders die buddhistischen Zentren Wutai und Shaolin im Mittelpunkt der Beobachtung, da sich in beiden eine gewisse Militanz institutionalisierte, die letztlich zur Entstehung eigener Kampfkunstschulen führte. Es wird versucht zu zeigen, dass die relative Verbreitung militärisch aktiver Mönche in den Dynastien Song und Ming hauptsächlich zurückzuführen sein dürfte auf das staatliche Unvermögen zur Befriedung kriegerischer Konflikte, welche die Sicherheit von Klöstern und ihren Bewohnern betrafen, als auch auf die großzügigen Ausschüttungen ökonomischer Ressourcen und Verleihung von Privilegien, die »heldenhaften Mönchen« häufig zugeordnet waren und die die Prosperität eines Klosters entscheidend beeinflusst haben.

¹ Der vorliegende Beitrag ist ein überarbeiteter Auszug aus meiner Magisterarbeit zum Thema »Buddhismus und Gewalt am Beispiel kriegerischer Mönche in China«, die im November 2006 am Religionswissenschaftlichen Institut der Universität Leipzig eingereicht wurde. Mein Dank gilt v. a. Hubert Seiwert, Max Deeg und Kai Filipiak für ihre hilfreichen Anmerkungen und Hinweise zu einer früheren Version dieses Aufsatzes.

1. Vorbemerkung

Angesichts der seit einigen Jahren intensivierten Erforschung des Verhältnisses von Buddhismus und Gewalt in Ländern wie Śri Lanka, Tibet, der Mongolei und Japan,² mutet es durchaus überraschend an, dass das forschersche Augenmerk nur höchst selten – mit Ausnahme für das 20. Jh. vielleicht³ – auf den chinesischen Buddhismus zu fallen scheint. In der Tat liegen zumindest meines Wissens lediglich zwei Beiträge in westlichen Sprachen vor, die sich in einem breiteren Kontext mit dem Thema »Buddhismus und Gewalt in China« auseinandersetzen.⁴ Während die neuere Forschung einiges auf verwandten Teilgebieten geleistet hat – wie etwa zum Verhältnis von Buddhismus und Kampfkunst⁵ sowie zu gewalttätigen Aufständen buddhistischer Geistlicher⁶ –, ist offenbar vergleichsweise wenig über

- 2 Siehe z. B. L. Schmithausen, »Aspects of the Buddhist Attitude towards War«, in: J. E. Houben (Hg.), *Violence Denied. Violence, Non-Violence and the Rationalization of Violence in South Asian Cultural History*, Leiden 1999, 45-67 sowie die Sonderausgabe der *ZfR* (2003/2) und den von M. Zimmermann jüngst herausgegebenen Sammelband *Buddhism and Violence*, Lumbini 2006. Zu den japanischen »Mönchskriegern« siehe: M. S. Adolphson, *The Gates of Power – Monks, Courtiers, and Warriors in Premodern Japan*, Honolulu 2000; ders., *The Teeth and Claws of the Buddha – Monastic Warriors and Sōhei in Japanese History*, Honolulu 2007 und C. Kleine, »Waffengewalt als ›Weisheit in Anwendung‹. Anmerkungen zur Institution der Mönchskrieger im japanischen Buddhismus«, in: I. Prohl; H. Zinser (Hg.), *Zen, Reiki, Karate – Japanische Religiosität in Europa*, Münster 2002, 155-186; ders., »Üble Mönche oder wohlthätige Bodhisattvas? Über Formen, Gründe und Begründungen organisierter Gewalt im japanischen Buddhismus«, in: *ZfR* 11, 2003, 235-258; ders., »Evil Monks with Good Intentions? Remarks on Buddhist Monastic Violence and Its Doctrinal Background«, in: M. Zimmermann (Hg.), *Buddhism and Violence...*, 65-98.
- 3 Für kampfbereite chinesische Mönche in der Phase der japanischen Teilbesetzung während des 2. Weltkrieges (1931-1945) siehe: Yu Xue, *Buddhism, War and Nationalism – Chinese Monks in the Struggle Against Japanese Aggressions, 1931 – 1945*, New York; London 2005 und Li Shaobing, »Kang Ri zhanzheng shiqi Zhongguo fojiao jie kangdi sixiang yanjiu (Thoughts of Chinese Buddhist About Fighting Against Japanese During the Anti-Japanese War)«, in: *Shixue yuekan*, 2000, Heft 4, 66-72. Für ähnlich kriegerische Mönche in der frühen Volksrepublikzeit siehe: H. Welch, *Buddhism under Mao*, Cambridge, Massachusetts 1972, 272-288.
- 4 Einerseits der teils fehler- und lediglich skizzenhafte Artikel des niederländischen Sinologen Jan Jacob Maria de Groot (1854-1921), »Militant Spirit in the Buddhist Clergy in China«, in: *T'oung Pao* 2, 1891, 127-139; andererseits der 1957 erschienene und weitaus fundiertere Aufsatz des französischen Indologen Paul Demiéville (1895-1979), »Le Bouddhisme et la Guerre. Post-Scriptum à ›l'Histoire des Moines Guerriers du Japon‹ de G. Renouveau«, Originalpublikation von 1957, jetzt in: ders., *Choix d'études bouddhiques*, Leiden 1973, 261-299.
- 5 S. McFarlane, »Fighting Bodhisattvas and Inner Warriors. Buddhism and the Martial Traditions of China and Japan«, in: T. Skorupski; U. Pagel (Hg.), *The Buddhist Forum III (1991-1993) – Papers in Honour and Appreciation of Professor David Seyfort Ruegg's Contribution to Indological, Buddhist and Tibetan Studies*, New Delhi 1995, 185-210; K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst – Spiegel und Element traditioneller chinesischer Kultur*, Leipzig 2001, 32-92 et pass.; M. Shahar, »Epigraphy, Buddhist Historiography, and Fighting Monks – The Case of the Shaolin Monastery«, in: *Asia Major* 13, Heft 2, 2000, 15-36 und ders., »Ming-Period Evidence of Shaolin Martial Practice«, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 61, 2001, 359-413.
- 6 H. Seiwert, »Militante buddhistische Mönche und Maitreya-Glaube im chinesischen Mittelalter«, in: W. Gantke; K. Hoheisel; W. Klein (Hg.), *Religionsbegegnung und Kulturaustausch in Asien. – Studien zum Gedenken an Hans-Joachim Klimkeit*, Wiesbaden 2002, 200-208 und ders., *Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History*, Leiden 2003, 106-123 et pass. zu Aufständen im chinesischen Mittelalter.

chinesische Mönche bekannt, die im Dienste des Staates ihr pazifistisches Gelöbnis brachen und als Heerführer agierten, militärische Pläne entwarfen, eigene Kontingente stellten oder sich bewaffneten, um gegen äußere und innere Bedrohungen der staatlichen Ordnung vorzugehen. Der vorliegende Beitrag versucht anhand einer Betrachtung militärisch aktiver Mönche im Dienste staatlicher Institutionen in den Dynastien Song (960-1279) und Ming (1368-1644), diesem Mangel entgegenzuwirken. Die Wahl dieser beiden Epochen zum Schwerpunkt einer Untersuchung liegt nicht nur in der vergleichsweise dichten Quellenbasis begründet, sondern folgt auch der Beobachtung, dass beide Dynastien zahlreichen inneren und äußeren Bedrohungen ausgesetzt waren, denen sie oft nur mithilfe außermilitärischer Kontingente begegnen konnten.

Bevor das kriegerische Wirken buddhistischer Mönche anhand mir verfügbarer Quellen rekonstruiert werden soll, halte ich einen knappen Exkurs sowohl in innerbuddhistische Diskurse über Gewalt und Gewaltanwendung als auch in die Geschichte mönchischer Militanz in Ostasien für unabdingbar. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, dass diese skizzenhaften Bemerkungen nicht dazu geeignet sind, theoretische Legitimation und tatsächliches Ausmaß kollektiver Gewalt im chinesischen Buddhismus im Detail nachzuzeichnen. Sie sollen lediglich dazu dienen, den religiösen und historischen Kontext kriegerischer Mönche nachzuvollziehen.

2. Ausgangspunkt

2.1. Gewalt in den normativen Texten des chinesischen Buddhismus

Auch andere Religionen mahnen Friedfertigkeit und Pazifismus an, aber in den kodifizierten Normen des Buddhismus ist das Verbot der Tötung von Leben (skr. *prāṇa-atighātād viratiḥ*) zum höchsten des Mahāyāna-buddhistischen Pentalog (skr. *pañcaśīla*) derart verabsolutiert, dass jedwede Verletzung nicht nur Exkommunikation aus dem *saṅgha*, sondern auch Vereitelung allen Erlösungsstrebens und Wiedergeburt als Höllenwesen, Tier oder Hungergeist (skr. *preta*) nach sich zieht.⁷ Darüber hinaus ist es Mönchen und Nonnen nicht einmal gestattet, Waffen oder sogar Dinge, die zum Töten zweckentfremdet werden könnten, zu besitzen oder aufzubewahren.⁸ Des Weiteren sollte ein Anhänger Buddhas als Gesandter

7 Zur Haltung verschiedener traditioneller *vinaya*-Regelwerke zum Töten siehe: Hirakawa Akira, *Nihyakugojū-kai no kenkyū* (Studien zu den 250 *Prātimokṣa*-Regeln), Bd. 1 (Bd. 14 der Serie *Hirakawa Akira chosakushū*), Tokyo 1993, 274-286.

8 So etwa im apokryphen *Sūtra von Brahma's Netz* (**Brahmajāla-sūtra*, chin. *Fanwang jing*), dem seit seiner Abfassung im 5. Jh. in China bis ins 20. Jh. hinein zentralen Text der ethischen Praxis des ostasiatischen Buddhismus. Siehe: *Fanwang jing*, T. 24 #1484, 1005c.14-19. Andererseits gehörte beispielsweise das zum Haare-, Kleidung- oder Obstschneiden verwendete *śastraka*-Messer (chin. *jiedao*) zum Besitz jedes Mönchs und konnte leicht als Waffe verwendet werden. Eben dies tut beispielsweise der zum Mönch ordinierte Räuber Lu Zhishen (Lu Da) in dem populären Roman *Die Räuber vom Liangshan-Moor* (*Shuihu zhuan*), als er mit einem mönchischen Wanderstock (skr. *khakkhara*, chin. *xizhang*) und dem *śastraka* bewaffnet auf dem Wutai-Berg für Unruhe sorgt und letztlich verbannt wird. Vgl. *Shuihu*

eines Landes keine kriegerischen Auseinandersetzungen provozieren und nicht einmal eine Armee in den Krieg begleiten. Noch weniger darf er als »Landesverräter« (*guozei*) feindlichen Armeen beitreten.⁹ Auch sollte er nicht mit üblen Absichten (*exin*) Männer und Frauen beim Streiten sowie Armeen, Soldaten, Generäle und Banditen beim Kämpfen beobachten.¹⁰ Darüber hinaus wird das geduldige und passive Ertragen von aus äußerer Gewalteinwirkung resultierenden körperlichen Schmerzen in Verbindung mit dem Verzicht auf Selbstverteidigung sogar als Zeichen fortgeschrittener religiöser Kultivierung gewertet, weil es die Loslösung von der Illusion einer individuellen und wirklichen Existenz impliziert.¹¹

Der Verdacht, dass es trotz der in diesen wenigen Beispielen durchscheinenden vermeintlichen Eindeutigkeit der buddhistischen Ablehnung von Krieg und Gewalt auch Überlegungen gibt, die unter bestimmten Umständen den Einsatz von Gewalt rechtfertigen, ließe sich leicht erhärten. Da dies auch schon mehrfach geschehen ist,¹² muss es hier nicht im Detail wiederholt werden. Festgehalten seien lediglich drei zentrale Konzepte, die zu einem gewissen moralischen Relativismus führten bzw. führen könnten. Einerseits ist dies die mahāyānistische Idee der »angemessenen Mittel« (skr. *upāya-kauśalya*, chin. *fangbian*), die selbst Verbotenes zur legitimen Handlungsoption machen können. Bekannteste Beispiel dieser Konzeption ist wohl die Parabel des brennenden Hauses aus dem dritten Kapitel des *Lotos-sūtra*, in der ein reicher Kaufmann seine geliebten Kinder nur mittels einer Lüge (eine der fünf »Erzsünden« des buddhistischen Pentalog, die eigentlich unmittelbar zu Exkommunikation führt) aus dem in Flammen stehenden Haus locken und damit in Sicherheit bringen kann.¹³ Die stark teleologische Idee der »angemessenen Mittel« kann aber theoretisch jede verbotene Handlung mit Blick auf das angestrebte Ziel – z. B. die Rettung aller leidenden Wesen – legitimieren. So wird etwa diskutiert, dass die Ermordung eines Mörders, der im Begriff ist, hunderte

zhuan, Shi Nai'an (1296?-1367?) und Luo Guanzhong zugeschrieben, 2 Bde., Beijing 1992, Bd. 1, Kap. 3-6 bzw. die Übersetzung: S. Shapiro, *Outlaws of the Marsh*, 3 Bde., Beijing 1980, 43-111. Im *Westzimmer-Potpourri (Xixiang ji zhugongdiao)* von Dong Jieyuan (zw. 1190-1208 gestorben) bewaffnen sich Mönche mit ihren Messern und Stöcken, um sich gegen Banditen zu wehren. Vgl. S. McFarlane, »Fighting Bodhisattvas...«, 197 ff. Und tatsächlich erfuhr der mönchische Stock in Shaolin seine Umwandlung zur Waffe. Vgl. M. Shahar, »Ming-Period Evidence...«, 408 und K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 57 f. Zu Form und Größe des *khakkhara* siehe: O. v. Hinüber, *Sprachentwicklung und Kulturgeschichte. Ein Beitrag zur materiellen Kultur des buddhistischen Klosterlebens* (Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse / Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg. 1992, Nr. 6), Stuttgart 1992, 47-50 und J. Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*, Princeton 2003, 113-116 (mit Abbildung). Zum *śastraka* siehe: Li Shuqi (Hg.), *Fojiao de faqi (Die Kultgeräte des Buddhismus)* (Fojiao xiao baike, Bd. 22), Beijing 2003, 134-136.

9 *Fanwang jing*, T. 24 #1484, 1005c.20-23.

10 *Fanwang jing*, T. 24 #1484, 1007b.15-16.

11 Siehe z. B. im: *Diamantsūtra (Jin'gang jing, skr. Vajracchedikāsūtra)*, übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 8 #235, 750b.14-24.

12 P. Demiéville, »Le Bouddhisme...«, 292-299; S. McFarlane, »Fighting Bodhisattvas...«, 189-200; C. Kleine, »Üble Mönche...«, 246-255; ders., »Evil Monks...«, 73-93.

13 *Miaofa lianhua jing (Lotossūtra der wundervollen Lehre, skr. Saddharma-puṇḍarīka-sūtra)*, übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 9 #262, 12b.13-13c.18. bzw. die Übersetzung: M. von Borsig, *Lotos-Sūtra – Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*, Gerlingen 1992, 97-103.

Unschuldige zu töten, gerechtfertigt ist, um ihn selbst vor der Anhäufung schlechten *karmas* und alle potentiellen Opfer vor den Qualen des Todes zu bewahren.¹⁴ Als zweites sei das mahāyānistische Kernphilosophem der Leerheit allen Seins (skr. *śūnyatā*, chin. *kong*) erwähnt. Es besagt, dass nicht nur die persönliche Existenz – weil auf der zufälligen und lediglich temporären Zusammenballung verschiedener Daseinskomponenten (skr. *skandhas*, chin. *yun*) basierend – unbeständig und damit letztlich leer ist, sondern dass alle vermeintlich seienden Dinge und Taten aufgrund ihrer bedingten Entstehung nicht aus sich selbst heraus existieren können und damit leer seien. Konsequenter weitergedacht folgt daraus nicht nur die Nichtung von Moral und Sünde, sondern auch die Verflüchtigung von Täter, Opfer und Tat.¹⁵ Dass derlei Überlegungen nicht als unbedeutende Spekulationen vereinzelter und gesellschaftlich irrelevanter Denkerhirne bagatellisiert werden sollten, zeigt etwa eine Behauptung des Gelehrten Feng Xi im Staat der Nördlichen Wei (386-534) im 5. Jh. Der ehemalige Generalgouverneur der Truppen und engagierte Laienbuddhist entgegnete einem Mönch, der gewissen Bräuchen, bei denen Rinder und Menschen getötet wurden, Einhaltung zu gebieten strebte, in eben angedeuteter Weise: »Nach der Vervollkommnung sehen die Menschen nur noch Buddha. Wie sollte man wissen, dass man Menschen und Rinder tötet?«¹⁶ Nicht zuletzt dürfte die Überzeugung, Buddhas Lehre und damit auch dessen Vertreter – den Mönchsorden – gegen eine feindliche Umwelt notfalls auch mit Gewalt schützen zu müssen, einer gewissen Militarisierung des Ordens Vorschub geleistet haben.¹⁷

2.2. Überblick: Kampfmönche in Ostasien

Buddhistische Mönche, die sich an militärischen Operationen im Dienste ihrer Reiche gegen innere (Banditen) und äußere (Piraten, feindliche Heere) Bedrohungen beteiligten oder auch eigene Milizen zur Verteidigung der staatlichen Ordnung stellten, sind durchaus keine Seltenheit in Ostasien und darüber hinaus auch kein Produkt moderner nationalstaatlicher Identitätsstiftungen. Obwohl die Mönchsarmeen der einflussreichen japanischen Eliteklöster eher dafür bekannt sind, lediglich Macht- und Lehrstreitigkeiten unter Einsatz von Gewalt ausgetragen haben, so sind doch bereits Fälle aus dem 9. Jh. überliefert, in denen japanische Mönche

14 *Da fangbian Fo baoen jing*, T. 3 #156, 161a-162b. Ähnliches auch im: *Bodhisattvabhūmi*, Teil des von Xuanzang (596-664) übersetzten *Yogācārabhūmi-śāstra* (chin. *Yujia shidi lun*), T. 30 #1579, 517b.08-17. Vgl. auch S. McFarlane, »Fighting Bodhisattvas...«, 190-199 und C. Kleine, »Evil Monks...«, 80-84.

15 So wird beispielsweise in dem Nāgārjuna (etwa 2. Jh. n. Chr.) zugeschriebenen *Mahāprajñāpāramitā-śāstra* argumentiert, dass Mord, Mörder und Opfer nicht existieren. Siehe: *Dazhidulun*, (*Abhandlung über die Große Vollkommenheit der Einsicht*), übersetzt von Kumārajīva (344-413), T. 25 #1509, 164a.19-23. Vgl. auch: C. Kleine, »Üble Mönche...«, 250 f.; ders., »Evil Monks...«, 88-91.

16 *Weishu* (*Geschichte der Wei-Dynastie*), von Wei Shou (505-572), Beijing 1984, j. 83a, 1819.

17 Siehe z. B. im *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (*Lehrschrift vom großen Verlöschen [des Buddha]*), chin. *Daban niepan jing*), übersetzt von Dharmarakṣa (385-433), T. 12 #374, 384a.22-25. Vgl. dazu C. Kleine, »Üble Mönche...«, 255; ders., »Evil Monks...«, 91 ff. und P. Demiéville, »Le Bouddhisme...«, 292.

militärisch gegen Aufständische und Piraten vorgegangen sind.¹⁸ Vor allem aber in Korea spricht einiges für aktive Mönche in der Landesverteidigung. So berichtet die *Chronik des Reiches Koryŏ* (918-1392) mehrfach von derartigen Vorfällen. So kursierte gegen Ende des Jahres 1014 das Gerücht, im Norden des Reiches hätten zahlreiche Mönche die Waffen erhoben und würden die Hauptstadt belagern.¹⁹ Des Weiteren bestätigt sie uns Kampfeinsätze mönchischer Armeen (kor. *sŭnggun*) im Jahre 1217 gegen die Khitan und die Entsendung von »Mönchskriegern« (kor. *sŭngbyŏng*) zu Beginn des Jahres 1359 gegen die chinesischen roten Turbane, denen einige Jahre später der Sturz der mongolischen Yuan-Dynastie (1276-1368) in China gelang.²⁰ Auch in der Chosŏn-Dynastie (1392-1910) waren buddhistische Mönche in der Landesverteidigung gegen die so genannten »Japanischen Piraten« (kor. *waegu*) und Ende des 16. Jhs. gegen die Truppen des japanischen Feldherren Toyotomi Hideyoshi (1536-1598) tätig.²¹ Im Jahre 1636 schlugen tausende koreanische Mönchskrieger die Bannertruppen der Mandschuren, die wenig später die chinesische Ming-Dynastie (1368-1644) von der Bühne der Geschichte fegten und die Qing-Dynastie (1644-1911) begründeten, erfolgreich zurück.²² Den gesellschaftlichen Stellenwert staatstreuer Kampfmönche in Korea unterstreicht auch ein gewisser Choi Yŏng, der sein Vorhaben, buddhistische Mönche zum Militärdienst gegen die »japanischen Piraten« einzuziehen, u. a. damit begründet, dass bereits im 7. Jh. eine 30.000 Mann zählende Mönchsarmee (*sŭnggun*) gegen die Truppen des chinesischen Tang-Reichs (618-907) entsendet wurde und sie vernichtend geschlagen hätte.²³ Interessanterweise wurden auch in China kämpfende Mönche – die viel gerühmten »Mönchskrieger« (chin. *sengbing*) des Shaolin-Klosters in Henan – im 16. Jh. gegen die Piraten eingesetzt. Doch dazu weiter unten mehr.

Der Terminus »Mönchskrieger« ist sowohl in China (*sengbing*) und Korea (*sŭngbyŏng*), als auch in Japan (*sōhei*) verbreitet. Allerdings ist seine Verwendung und Konnotation in allen drei Ländern höchst verschieden. So fand er in Japan wohl erst im 18. Jh. Verbreitung und taucht in zeitgenössischen Quellen, die Auskunft über organisierte Gewalt buddhistischer Klöster vom 11. bis zum 16. Jh. (der Hochzeit monastischer Armeen in Japan) geben, nicht auf. Adolphson hält einen

18 Vgl. M. S. Adolphson, *The Teeth and Claws...*, 24 ff.

19 *Koryŏ sa* (*Geschichte der Koryŏ-Dynastie*), kompiliert von Chong In-ji, 1454 vollendet, o. O. (vermutlich: P'yŏngyang) 1958, Bd. 1, Kap. 4, 57b.06 (Hyŏnjong 5. Jahr/11. Monat).

20 *Koryŏ sa*, Bd. 1, Kap. 22, 331b.09-10 (Kojong 4/5) sowie Kap. 39, 598b.11-13 (Kongmin Wang 8/12).

21 M. S. Adolphson, *The Teeth and Claws...*, 146. Zu Kriegermönchen in der Chosŏn-Dynastie siehe auch: Ahn Kye-hyŏn, »Chosŏn chŏnki ūi sŭnggun (Mönchsarmeen in der Anfangsphase der Chosŏn-Dynastie)«, in: *Tongbang hakchi* 13 (*The Journal of Korean Studies*), 1972, 27-96, der zahlreiche Originalquellen aus den *Wahrhaftigen Aufzeichnungen der Chosŏn-Dynastie* (*Chosŏn wangjo shillok*) in klassischer (chinesischer) Schriftsprache zitiert.

22 Siehe den Eintrag »*sōhei*« im: BKDJT 4:3111b. Leider wird dort keine Quelle angegeben.

23 *Koryŏ sa*, Bd. 3, Kap. 113, 383b.10-16. Der Angriff Tang-Chinas gegen Koguryŏ (37? v. Chr. – 668), das zu Beginn des 7. Jhs. mächtigste der damaligen drei koreanischen Reiche Koguryŏ, Paekche (18 v. Chr. – 660) und Silla (57 v. Chr. – 935), im Jahre 645 ist historisch ebenso verbürgt wie seine Niederlage. Die Faktizität der Mönchsarmee ist zwar zweifelhaft, dennoch zeigt der Verweis die hohe gesellschaftliche Bedeutung »patriotischer« Mönche in Korea. Zum Tang-Koguryŏ-Krieg siehe: Han Guopan, *Sui Tang Wudai shigang* (*Grundzüge der Geschichte der Dynastien Sui und Tang sowie der Fünf Dynastien*), Beijing 1961, 160-164.

Import aus Korea für möglich, da die japanischen Truppen während des Korea-feldzuges Toyotomi Hideyoshis von 1592 bis 1598 dort intensiv mit kämpfenden Mönchen in Berührung kamen.²⁴ Des Weiteren ist nicht zu übersehen, dass der Begriff »*sōhei*« im Japanischen mitnichten auf »vaterlandsliebende« Mönchsarmeen im Dienste von Frieden und Gerechtigkeit anspielt, sondern im Gegenteil bis heute als Inbegriff eines höchst verwerflichen und machtlüsternden Klerus gilt.²⁵ Demgegenüber erscheinen die Termini »*sengbing*« und »*sūngbyōng*« in China und Korea in weitaus positiverem Lichte, denn dort bezeichnen sie offenbar nur die militärischen Zusammenschlüsse von Mönchen, die sich gegen innere und äußere Bedrohungen stellten und dies mehr oder weniger explizit im Dienste staatlicher Institutionen taten. In China wird der Begriff »*sengbing*« heutzutage fast ausschließlich auf die Mönche Shaolins angewendet, die v. a. durch ihre jahrhundertalte Praxis der als »Kung-Fu« im Westen bekannten traditionellen chinesischen Kampfkunst (*wushu*) berühmt geworden sind. Die vermutlich früheste Erwähnung des Begriffs »*sengbing*« in China findet sich in Song-zeitlichen (960-1276) Quellen, jedoch ohne Bezug auf das Shaolin-Kloster. Es wird lediglich angeführt, dass im Jahre 1127 »Mönchskrieger« (*sengbing*) neben anderen Volksmilizen (*minbing*, *shibing*) als Verstärkung gegen die Dschurdschen angeworben wurden.²⁶ Auch dazu weiter unten mehr.

Die erste schriftliche Erwähnung kämpfender chinesischer Mönche im Dienste des Staates ist jedoch weitaus älter, als es die Existenz des Begriffs impliziert. Sie reicht zurück in die Zeit der Reichsteilung in Nördliche und Südliche Dynastien (420-589) bis ins Jahr 438, als der bekannt buddhismuskritische Kaiser Tai Wudi (reg. 424-452) der Nördlichen Wei (386-534) im Rahmen seines daoistisch gefärbten Projektes der Einigung Nordchinas seine Truppen zum Angriff auf das kleine Reich der Nördlichen Liang (401-439) mobilisierte und sich gezwungen sah, alle ordinierten buddhistischen Mönche, die jünger als 50 Jahre waren, zwangsweise zu laisieren, um sie als Soldaten einzusetzen.²⁷ Offenbar war es seine Absicht, das ruhende militärische Potential der vom Militärdienst befreiten Mönche zu nutzen. Als es im Folgejahr zur entscheidenden Schlacht um Liangzhou, der Hauptstadt der Nördlichen Liang, kam, beteiligten sich unzählige Mönche – jedoch offenbar nicht ganz freiwillig – an ihrer Verteidigung. Nach der endgültigen Niederlage konnte das Todesurteil gegen über 3000 verhaftete Mönche nur durch die Intervention des daoistischen Reformers und persönlichen Meisters des Kaisers,

24 M. S. Adolphson, *The Teeth and Claws...*, 146 f.

25 So benennt er heute als Oberbegriff das, was in zeitgenössischen Quellen als »*akusō*« (üble Mönche), »*shuto*« (Masse) oder »*ransō*« (ausschweifende Mönche) bezeichnet wurde. Der Sinngehalt dieser Termini geht jedoch über den Aspekt des Militärischen hinaus, der die primäre Bedeutung des Wortes »*sōhei*« ausmacht. Vgl.: M. S. Adolphson, *The Teeth and Claws...*, 25 f. und 57-71.

26 *Sanchao beimeng huibian (Gesammelte Dokumente der Verträge mit dem Norden zur Zeit der Drei Regentschaften [Kaiser Huizongs, Qinzongs und Gaozongs])*, von Xu Mengxin (1126-1207), in: SKQS, Bd. 351, j. 110, 72b.04-07.

27 *Zizhi tongjian (Vollständiger Spiegel zur Unterstützung der Regierung)*, von Sima Guang (1019-1086), Beijing 1992, j. 123, 3867.

Kou Qianzhi (365-448), verhindert werden.²⁸ Bemerkenswert dabei ist, dass die Mönche des Wei-Reiches zuerst zwangsläufig wurden bzw. dass der Staat das buddhistische Tötungsverbot achtete, bevor sie an einem *Angriffskrieg* teilnehmen konnten, die Liangzhouer Mönche sich jedoch offenbar ordiniert an der *Verteidigung* beteiligten. Dieser Umstand ist wohl aber hauptsächlich auf die unterschiedliche Situation des Buddhismus in beiden Reichen zurückzuführen: Während sich der *saṅgha* unter der Herrschaft des sich als daoistischer Idealherrscher »Wahrer Herrscher der kosmischen Balance« (*taiping zhenjun*) fühlenden Kaisers Tai Wudi zunehmenden Repressionen ausgesetzt sah, war er in den anderen nördlichen Reichen aufs Engste mit einflussreichen Clans und Regierungspersönlichkeiten verwoben, die natürlicherweise in Opposition zu den Einigungsplänen der Nördlichen Wei standen.²⁹

Andererseits sind auch Fälle überliefert, in denen buddhistische Mönche durch großzügige Vergütungen als Kämpfer angeworben wurden. Einer der ersten derartigen Fälle ereignete sich etwa um das Jahr 570 im Staat der Nördlichen Zhou (557-581), als sich Jie, der Prinz von Rencheng, und Xiaoheng, der Prinz von Guangning (beide aus dem Nachbarstaat der Nördlichen Qi, 550-577), mit über 10.000 Mann in Xindu (in Hebei, damals auf dem Gebiet der Qi-Dynastie) verschanzten. Kaiser Gaozu (reg. 561-578) beauftragte Xian, den Prinz von Qiyang, damit, diese Bedrohung zu beseitigen. Nachdem ein Beschwichtigungsversuch fehlgeschlagen war, rekrutierte Xian durch die großzügige Auszahlung von Gold und Seide mehrere tausend Mönche (*shamen*, skr. *śramaṇa*) als Soldaten.³⁰ Ebenso kam es vor, dass Mönche für ihr militärisches Engagement in Krisenzeiten sogar von höchster Stelle ausgezeichnet und belohnt wurden. Als im Laufe des Winters 755/756 infolge der Rebellion des Generals An Lushan (703-757) seine Truppen auch in der Gegend der Hauptstadt Xijing (heute Xi'an) Einzug hielten, setzte sich ein Mönch namens Daoping aus Jincheng (westlich der Hauptstadt) für eine militärische Offensive gegen die Aufständischen ein. Als »Großer General der kaiserlichen Insignien« (*Jinwu dajiangjun*) – ein Titel, der gemeinhin zur Bezeichnung der kaiserlichen Leibwächter dient – führte er eine Armee gegen die Rebellen zu Felde, mit der er sie vernichtend schlug. Nach Beendigung der Kampfhandlungen legte er sein militärisches Amt jedoch nieder. Der eben inthronisierte Kaiser Suzong (reg. 756-761) erließ daraufhin den Befehl, Daoping in den beiden Klöstern Chongfu si und Xingqing si residieren zu lassen und überreichte ihm sogar die purpurne Robe (*ziyi*) sowie Gold und Seide als Zeichen seiner Hochachtung – ein Ehren, die sonst nur äußerst gelehrten Mönchen zuteil wurde.³¹

28 *Xu Gaoseng zhuan (Fortsetzung der Biographien herausragender Mönche)*, von Daoxuan (596-667), T. 50 #2060, 646c.07-14.

29 Vgl. dazu: K. K. S. Ch'en, »Some Factors Responsible for the Anti-Buddhist Pursecution under the Pei-ch'ao«, in: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 17, 1954, 261-273, 266 ff.

30 *Zhoushu (Geschichte der Nördlichen Zhou-Dynastie)*, von Linghu Defen (583-666), Beijing 1992, j. 12, 193.

31 *Sengshilüe (Eine kurze Geschichte des saṅgha)*, von Zanning (919-1001?), T. 54 #2126, 248c.22-27. Zur hohen gesellschaftlichen Bedeutung der purpurnen Robe vom 7. bis 11. Jh. siehe: J. Kieschnick, *The Impact of Buddhism...*, 100-104.

3. Hauptteil: Staatstreue Kriegermönche in China

3.1. Song-Zeit (960-1279)

Während der Song-Zeit spielten sich die uns überlieferten Fälle militärischer Intervention buddhistischer Mönche zumeist vor dem Hintergrund des Kriegs mit dem Jin-Reich (1115-1234) der Dschurdschen ab. Nachdem diese im Jahre 1122 zusammen mit den Song gegen das Liao-Reich (907-1125) der Khitan zu Felde zogen und sie besiegten, begingen sie 1125 Vertragsbruch und griffen ihren Partner an. Im Folgejahr 1126 fiel die Hauptstadt Kaifeng (in der heutigen Provinz Henan), wodurch die Song weit nach Süden gedrängt wurden und die Kerngebiete des chinesischen Kulturraumes aufgeben mussten. Den Song haftet in der historiographischen Diskussion bis heute das Stigma einer Überbetonung des »Zivilen« und »Kulturellen« (*wen*) an, welches zu ihrer militärischen Schwäche beigetragen habe. In Wirklichkeit resultierte ihre tatsächliche Schwäche aus mannigfachen inneren und äußeren Faktoren – nicht zuletzt als Relativierung der eigenen Stärke angesichts erstarkter und langfristig kohärenter Staaten an ihrer Peripherie.³² Vor dem Hintergrund des Krieges mit den Dschurdschen erging im Winter des Jahres 1126 ein Erlass durch das Sekretariat für militärische Angelegenheiten (*Shumiyuan*), in dem es heißt, dass »[...] neben den *baojia* [dörfliche Milizeinheiten] und der regulären Armee auch Bogenschützen, [Leute aus dem] Volk, Mönche und Militärangehörige, die ein Verbrechen begangen haben, dem Einberufungsbefehl Folge leisten sollen.«³³

Aufgrund verhältnismäßig zahlreicher Quellenbelege ist von einer relativ breiten Front innerhalb des chinesischen *saṅgha* im Kampf gegen die Dschurdschen auszugehen. So erfahren wir etwa von einem Mönch namens Zhao Zongyin, der es liebte, über militärische Angelegenheiten (*bing*) zu sprechen. Im Zuge des Krieges wurde er zum Kommandierenden der Infanterie und Kavallerie (*jiezhi junma*)³⁴ ernannt. Er rief sogar eine Mönchskompanie ins Leben, die er »Armee der höchsten Ehrwürdigkeit« (*zunsheng dui*)³⁵ nannte. Außerdem gründete er eine Einheit von

32 Vgl. J. K. Fairbank, *China – A New History*, Cambridge 1992, 109-112.

33 *Songshi* (*Geschichte der Song-Dynastie*), von Tuotuo (1314-1355), 1345 vollendet, Beijing 1977, j. 193, 4810.

34 Dieser Titel ist bei O. C. Hucker, *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford 1985 nicht enthalten. Meine Übersetzung folgt: J. J. M. de Groot, »Militant Spirit...«, 129.

35 Auch wenn dieser Name einer wörtlichen Übertragung zuliebe als »Armee der höchsten Ehrwürdigkeit« übersetzt wurde, plädiere ich gegen die Interpretationen von K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 45 (»Armee, die den Sieg verehrt«) und J. J. M. de Groot, »Militant Spirit...«, 129 (»Squadron of victorious Reverends«), da »*zunsheng*« die chinesische Übertragung der Buddhanamen Vijaya (»der Siegreiche«) und Vikīrṃṣṇiṣa (*Zunsheng foding*) ist. Letzterer zählt zu den fünf tantrischen Buddhas (*foding*) und soll alle Übel vertreiben. Vgl. BKDJT 4:3170c-3171b. Eine andere Möglichkeit der Deutung des Namens ist ein Bezug auf die Gebetsformel *Foding zunsheng tuoluoni* (skr. *usnīsa-vijaya-dhāranī*), vgl. *Foding zunsheng tuoluoni jing*, übersetzt von Buddhapāla (7./8. Jh.), T. 19 #769, 350b.07-08 et pass. sowie BKDJT 4:3169a-3171b. Diese soll alle Übel abwenden, alles Leiden zerstreuen und sämtliches schlechtes *karma* tilgen – welches u. a. auch durch Töten entstehen würde.

Novizen (*tongzi*, skr. *kumāra*), die »Armee der höchsten Reinheit« (*jingsheng dui*)³⁶ hieß. Mit einer quantitativen Übermacht von 200.000 Fuß- und Reitsoldaten, sowie 10.000 Volkssoldaten (*minbing*) wurden die Jin-Truppen offenbar kampfflos überannt und zwei ihrer Anführer getötet. Zongyin war daraufhin noch bis 1128 als Kommandeur und militärischer Berater tätig.³⁷

Eine herausragende Bedeutung im Kampf gegen die Dschurdschen nahmen die Mönche des Wutai-Gebirges (etwa 120 km südlich der heutigen Stadt Datong in Shanxi) ein, welches zur damaligen Zeit an der Nordgrenze des chinesischen Reiches lag. Ihr militärisches Engagement ist neben der räumlichen Nähe zu den kriegerischen Ereignissen auch auf ihre besondere Beziehung zum Herrscherhaus zurückzuführen: So wurde der oberste Abt (*sengzheng*) des Wutaishan von 979 bis zur Niederlage gegen die Dschurdschen und dem Verlust der nördlichen Gebiete im Jahre 1127 direkt vom Kaiser ernannt.³⁸ Die nachweisliche Beteiligung mehrerer Mönche der Klöster dieses Berges an militärischen Operationen der regulären Armee gegen die Dschurdschen hat einige chinesische Autoren dazu verleitet, die Existenz einer eigenen Kampfkunsttradition zu postulieren.³⁹ Dabei bleibt zumindest fraglich, ob mutmaßlich temporärer Eingriff in militärische Konflikte mit nachhaltigem Training von »Kampfkunst« im engeren Sinne⁴⁰ gleichzusetzen ist.

Jedenfalls erfahren wir vom Wutai-Abt Zhenbao aus dem benachbarten Daizhou, der mit seinen Schülern militärische Techniken (*wushi*) in den nahe gelegenen Bergen übte. Er sammelte Soldaten (Mönche?) um sich, um bei der Vertreibung der Dschurdschen behilflich zu sein. Seine Einheit kämpfte Tag und Nacht, doch sie konnten der Übermacht letztlich nicht standhalten. Die Gebäude des Klosters wurden restlos niedergebrannt und Zhenbao gefangen genommen.⁴¹ Als gegen Ende des Jahres 1126 die Belagerung der Stadt Taiyuan (in Zentral-Shanxi) durch die Truppen der Dschurdschen einsetzte, die bis zum endgültigen Fall der Stadt im 8. Monat des Folgejahres zum Hungertod von ca. 80 Prozent der Stadtbevölkerung führte, wurden ebenfalls Mönche des Wutai-Berges angeworben, um sich an der Befreiung der Stadt zu beteiligen. So folgten der Abt des Klosters sowie einige Freiwillige dem kommandierenden General (*tongzhi*) Wu Hanying in die Schlacht nach Daizhou. Bereits unweit des Klosters trafen sie auf feindliche

36 Möglicherweise ist auch diese Bezeichnung einer Gebetsformel entlehnt. So enthält die buddhistische Enzyklopädie *Fayuan zhulin* (*Perlenwald des dharm-Gartens*) einen Eintrag über das *Sūtra von Buddhas Rede von der die Novizen schützenden dhāraṇī-Spruchformel* (*Fo shuo hu zhu tongzi tuoluoni zhoujing*), in der u. a. von der göttlichen Spruchformel des »süßesten und reinsten dharm« (*ganlu jingsheng fa*) die Rede ist. Siehe: *Fayuan zhulin*, 668 vollendet, kompiliert von Daoshi (?-683), T. 53 #2122, 740a.28. Andererseits verweist »*jingsheng*« möglicherweise auch auf die dritte der 7 Stufen (*di*) des Bodhisattvaweges, welche u. a. *jingsheng yile di* (skr. *suddhy-adhyāśaya-bhūmi*) genannt wird. Vgl. BKDJT 3:2633c-2634a.

37 *Songshi* j. 362, 11328.

38 Ma Mingda, »Wutaishan de sengbing yu wuyi (Die Mönchskrieger des Wutai-Berges und ihre Kampfkunst)«, in: *Tiyu wenshi*, 1999, Heft 2, 29-31, 30.

39 Siehe beispielsweise Ma Mingda, »Wutaishan de sengbing...« und Cheng Dali, »Wutaishan seng zai Tangdai ji yi wu wenming (Die Mönche des Wutai-Berges, die bereits zur Tang-Zeit für ihre Kampfkunst bekannt waren)«, in: *Tiyu wenhua daokan*, 1999, Heft 4, 14.

40 Mein Verständnis von »Kampfkunst« folgt: K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 9 f.

41 *Songshi*, j. 455, 13382.

Truppen und wurden geschlagen.⁴² Bald darauf warb General Yang Kefa neben zahlreichen Leuten aus dem Volk u. a. die Wutai-Mönche Li Shannuo und den »ehrenwerten Mönch Du« (Du Taishi) an, die als »Vorhut-Generäle« (*Xianfeng jiang*) in seiner Truppe tätig waren.⁴³ Möglicherweise ist ihre gehobene Position als Hinweis auf ihr tatsächliches militärisches Können zu verstehen. Allerdings gilt es zu bedenken, dass unter den Ausnahmebedingungen von Kriegen mit all ihren Auswirkungen auf Leben und Überleben in betreffenden Gebieten womöglich *jeder*, der sich intellektuell über die (damals mehrheitlich) ungebildeten Massen hinwegzusetzen wusste und neben den Fertigkeiten des Lesens und Schreibens und einer literarischen und philosophischen (Aus-) Bildung womöglich auch noch über einiges organisatorisches Talent und Führungseigenschaften verfügte, am Kopf einer temporären »Beihilfstruppe« stehen könnte. Und zweitens impliziert der Titel »Ehrenwerter Mönch« (*taishi*) des Mönchs Du ein hohes Alter, was tatsächliche Kampfhandlungen zwar nicht ausschließt, aber dennoch eher für seine strategischen oder organisatorischen Funktionen spricht.

Wenig später, zur Zeit der Thronbesteigung Kaiser Gaozongs (reg. 1127 bis 1130), beschützte ein Mönch namens Liu Wenshun aus Ji'nan, der heutigen Hauptstadt der Provinz Shandong, mit seiner über 10.000 Mann zählenden Gefolgschaft die Touzishan-Berge in Shuzhou (etwa 280 km östlich des heutigen Wuhan) vor Plünderern. Offenbar wurde er sogar von höchster Stelle entsendet, um Banditenbanden zu zerschlagen.⁴⁴ Bemerkenswert dabei ist, dass sich der Mönch Liu (Liu Heshang), wie er in anderen Quellen genannt wird, laisieren ließ, um als Milizionär tätig zu sein, nach getaner Arbeit allerdings darum bat, wieder Mönch werden zu dürfen. Als wäre dies noch nicht genug, belagerte die nun führungslose Truppe Ji'nan, um ihren lieb gewonnenen Befehlshaber zurückzugewinnen. Nach der Verwechslung mit einem gleichnamigen Ordensbruder, der dem »echten« Mönch Liu zudem noch großen Mut und bemerkenswertes Können im Bogenschießen (hier wohl als Synonym für kämpferische Fertigkeiten zu verstehen) bescheinigt, wurde die erneute und nun wohl endgültige Laisierung Lius erlassen. Daraufhin nahm er seinen Laiennamen wieder an und stand erneut am Kopf der Truppe.⁴⁵

In der Folgezeit engagierten sich auch Mönche, die auf dem Berg Dahong in Suizhou in Hubei lebten, am militärischen Widerstand gegen die Dschurdschen. Dabei wird von tausenden bewaffneten Mönchen gesprochen.⁴⁶ Nach der Zerschlagung der Jin-Dynastie im Jahre 1234 folgte in den Jahren 1273 bis 1279 die vollständige Eroberung des bereits weit nach Süden gedrängten chinesischen Reichs durch die im 13. Jh. erstarkten Mongolen. Bereits 1275 wurden sämtliche Städte des Yangzi-Tales von Hanyang (das heutige Wuhan) bis Nanjing eingenommen. Als die mongolischen Invasoren auch in Yixing in der Präfektur Changzhou (etwa 120 km südöstlich von Nanjing, in Süd-Jiangsu gelegen) Einzug hielten, versam-

42 *Sanchao beimeng huibian*, in: SKQS, Bd. 350, j. 48, 381a.15-b.02.

43 Ebd., j. 51, 407a.10-15.

44 *Songshi*, j. 378, 11669.

45 *Sanchao beimeng huibian*, in: SKQS, Bd. 351, j. 128, 198a.04-12.

46 *Yunlu manchao* (*Das am Fuß des nebelverhangenen Berges zufällig Koperierte*), im Jahre 1206 verfasst von Zhao Yanheng, in: SKQS, Bd. 864, j. 12, 385a.09-b.01.

melte der ansässige Mönch Mo Qianzhi rechtschaffene Männer, um sein Dorf zu schützen. Da er offenbar erfolgreich damit war, wurde ihm der militärische Titel des Kommandanten (*wei*) von Liyang (etwa 30 km westlich von Yixing) verliehen. Im Winter desselben Jahres fiel er jedoch im Kampf, wurde aber posthum als »Großmeister des militärischen Verdienstes« (*Wugong dafu*) ausgezeichnet. Als die Mongolen immer weiter nach Süden vordrangen, erhoben auch die Mönche aus Wan'an (in der heutigen Provinz Jiangxi, etwa 300 km südlich der heutigen Stadt Nanchang) die Waffen. Sie trugen dabei Flaggen mit dem Slogan »Niederschlagung der Dämonen« (*xiangmo*). Sie sagten auch: »Wenn die Zeiten unsicher und gefährlich sind, werden wir zeitweilig zu Generälen. Wenn die Sache getan ist, werden wir wieder Mönche.« Doch sie fielen alle im Kampf.⁴⁷

Auffallend ist die hier offenbar erfolgte Identifizierung ausländischer Feinde mit »Dämonen« (*mo*, skr. *māra*), den übel wollenden und -bringenden Kreaturen buddhistischer Mythologie. Dies ist deshalb so bemerkenswert, weil bereits im Jahre 515 ein Mönch namens Faqing eine Schar von etwa 50.000 Anhängern zur gewaltsamen Rebellion gegen etablierte buddhistische Institutionen und den damit verbundenen Staat der Nördlichen Wei trieb, der auch von einer nicht-chinesischen Ethnie, den protomongolischen Tabgath, regiert wurde. In diesem Fall schürte Faqing mittels des Slogans »Der neue Buddha ist gekommen, um die alten Dämonen (*mo*) zu vertreiben« offensichtlich messianische Hoffnungen auf ein baldiges Ende der verhassten Fremdherrschaft.⁴⁸ Dies korreliert mit der gängigen Beobachtung, dass kollektive Gewalt einer sozialen Gruppe gegen eine andere in menschlichen Gesellschaften nicht selten mit der Abwertung dieser einhergeht.⁴⁹ Bedenkt man, dass »die« Chinesen seit alters her alle Völker an den Rändern ihrer einzigartigen *grande nation*, dieses kulturellen Gravitationszentrums und Nabels des Kosmos schlechthin, als »Barbaren« ausgrenzten, dann fällt es nicht schwer, das Symbol »Dämon« in diesem Sinne zu interpretieren.⁵⁰ Nichtsdestotrotz kann festgehalten werden, dass wir im Falle des chinesischen Buddhismus keine systematische Abwertung von Angehörigen anderer sozialer Gruppen mit dem expliziten Ziel ihrer physischen Vernichtung konstatieren können. Die Entmenschlichung aller Nicht-Chinesen als »Barbaren« oder eben »Dämonen« ist zwar stellenweise auch bei Mönchen zu erkennen, dennoch stellt sie kein Spezifikum buddhistischer Kreise dar, sondern dürfte als gesamtgesellschaftliches Gut im vormodernen China gelten.

47 Zu beiden Fällen: *Songshi*, j. 455, 13382.

48 Zu Faqings Revolte siehe: *Weishu*, j. 19a, 445 f. sowie H. Seiwert, »Militante buddhistische Mönche...«, 203-207 und ders., *Popular Religious Movements...*, 111 ff.

49 Vgl. S. P. Bumbacher, »Gewalt und Religion – Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu den anthropologischen Ursachen und kulturellen Überformungen der Gewaltanwendung unter Menschen«, in: *ZRGG* 58, 2006, 155-174, 161 et pass. Obwohl natürlich anzumerken ist, dass der Verwendung gleicher sprachlicher Symbole (in unserem Falle des Symbols »Dämon«) keine inhaltliche Identität folgen muss.

50 Man denke etwa auch an die im 19. und frühen 20. Jh. verbreitete Anfeindung westlicher Ausländer als »Teufel von Übersee« (*yangguizi*) oder der Japaner als »Japanische Teufel« (*Riben guizi*). Interessant ist in allen drei Fällen die Verwendung negativer religiös-dämonologischer Symbole (so bezeichnet »*gui*« gemeinhin Gespenster und üble Totengeister) auf Menschen.

Als nicht minder auffällig dürfte die Tatsache bezeichnet werden, dass es trotz verhältnismäßig zahlreichen Engagements im bewaffneten Widerstand gegen die Dschurdschen offenbar ein ausgeprägtes Bewusstsein des Spannungsverhältnisses zwischen religiöser Norm (dem Tötungsverbot des traditionellen *vinaya*) und den Alltagserfordernissen einer von den Belangen der Gesellschaft untrennbaren Praxis gab. Dieser Schluss liegt zumindest nahe, wenn man sich vor Augen führt, dass eine zumindest formale Laisierung kampfeswilliger Mönche in zwei Fällen explizit erwähnt wird. Demgegenüber liefern uns spätere Quellen, wie die aus der Ming-Zeit, zu denen wir gleich kommen wollen, nichts Vergleichbares. Daraus ließe sich gewiss die Hypothese einer in mancherlei Hinsicht laxeren Handhabung der traditionellen *vinaya*-Regeln in der Ming-Zeit ableiten – was auch schon verschiedentlich geschehen ist.⁵¹ Das *argumentum e silentio* mag zwar als Indiz dieser These gelten, ist allein jedoch kaum als hinreichender Beweis ihrer Wahrheit zu werten. So kann es sich auch bei den erwähnten Laisierungen der Song-Zeit um Topoi handeln, denen keine zwingende Beweiskraft innewohnt. Des Weiteren ist zu beachten, dass kodifizierte Normen nur dann auf die tatsächliche Praxis wirken können, wenn sie in soziale Normen, d. h. die gesellschaftlichen Erwartungen an das Verhalten derer, für die diese Normen gelten sollen, übergegangen sind.⁵² Diese speisen sich jedoch aus unterschiedlichen Quellen und Interessen, so dass sie kaum als statisches Abbild der kodifizierten buddhistischen Normen angesehen werden können. Es besteht also die Möglichkeit, dass die Erfahrung der knapp einhundertjährigen erstmaligen Herrschaft eines »barbarischen« Volkes (der Mongolen) über das gesamte chinesische Reich zur Entwertung des buddhistischen Pazifismusgebots im kollektiven Gedächtnis der sozialen Normen beigetragen haben könnte. Dabei ist es nebensächlich, ob die strikte Separation in Han-Chinesen und »Barbaren« mehr ein Konstrukt der klassischen chinesischen Historiographie darstellt, als dass es die damalige gesellschaftliche Realität adäquat beschreibt. Entscheidend für die sozialen Normen, die das Verhalten buddhistischer Mönche kanalisieren, ist die Erwartungshaltung der chinesischen Gesellschaft. Diese wiederum stützt sich nur teilweise auf die »tatsächliche Realität« (die sowieso nur eingefärbt durch die »Brille« der eigenen Kultur und Sozialisation wahrgenommen werden kann), sondern folgt gewissen kulturellen Mustern. Der Einfall kriegerischer Nomadenvölker aus dem Norden war zwar ein seit alters bekanntes und gefürchtetes Phänomen. Aber erst unter dem nachhaltigen Eindruck militärisch starker und expansiver Staaten im Norden, die sich nicht mehr durch Finanz- oder Warenleistungen beschwichtigen ließen, reifte möglicherweise eine veränderte Erwartungshaltung heran, die sich in den sozialen Normen niederschlug. Dies zu verifizieren kann jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit sein.

51 Vgl. Sheng-Yen, »The Renaissance of Vinaya Thought During the Late Ming Dynasty of China«, in: C. Wei-hsun Fu; S. A. Wawrytko (Hg.), *Buddhist Ethics and Modern Society. An International Symposium*, New York 1991, 41-54, 50 ff. et pass.

52 Die Bestimmung kodifizierter Normen, sozialer Normen und Praxis folgt: H. Seiwert, »Kodifizierte Normen, soziale Normen und Praxis – am Beispiel des chinesischen Buddhismus«, in: P. Schalk et al. (Hg.), *Im Dickicht der Gebote – Studien zur Dialektik von Norm und Praxis in der Buddhismusgeschichte Asiens*, Uppsala 2005, 15-38, 15.

3.2. Ming-Zeit (1368-1644)

Kommen wir nun also zum zweiten Teil unserer historischen Analyse, der Ming-Zeit. Auf die stark expansive Anfangsphase der Dynastie, in die nicht nur rein militärische Erfolge im Norden des Reichs, in Zentralasien und in Südostasien bis in die Mitte des 15. Jhs., sondern auch diplomatische Glanzstücke wie die tributpflichtige Unterwerfung des koreanischen Chosön-Reichs (1392-1910) oder die gigantische Seeexpedition des Eunuchen Zheng He (ca. 1371-1424) fallen, folgte zunächst eine Phase der Stagnation. Im 16. Jh. trat dann jedoch die sich bereits im 15. und 16. Jh. abzeichnende militärische Schwäche der Dynastie gänzlich zutage.

In diese Zeit fallen auch die ersten Berichte des militärischen Engagements buddhistischer Mönche. So erfahren wir etwa von »Mönchssoldaten« (*sengbing*), die sich an der Niederschlagung eines Volksaufstandes in der Präfektur Guide (im Osten von Henan) im Jahre 1511 beteiligten. Dabei führte ein Kommandeur namens Shi Jian eine 1000 Mann starke Armee an, unter denen auch 300 Mönchssoldaten waren. Ihre Unternehmung blieb jedoch erfolglos. Letztlich wurden über 70 Mönche getötet.⁵³ Aus welchen Klöstern diese Mönche stammten und aus welchen Gründen sie sich militärischen Unternehmungen anschlossen, bleibt jedoch weitestgehend unklar. Einzig zwei auf 1581 und 1595 datierte Steleninschriften des Shaolin-Klosters in Henan deuten auf die Beteiligung der Mönche dieses Klosters an diesem und anderen Feldzügen hin. So kämpften Mönche aus Shaolin in den 1520er Jahren etwa auch gegen den Rebellen Wang Tang und besiegten den Henan-Banditen Shi Shangzhao im Jahre 1552.⁵⁴ Eine weitere Stele aus dem Jahr 1575 (Wanli 3/2) verweist darüber hinaus auf die Beteiligung von 50 Shaolin-Mönchen unter der Führung des Mönchs Cangong Zhufang (1516-1574) an letzterem Feldzug.⁵⁵ Eine weitere 1595 errichtete Stele mit einer Inschrift des Vizekommissars der Verwaltung (*Zuocan zhengfang*) lobt die Shaolin-Mönche ob ihres militärischen Engagements:

»Als [während der Jiajing-Ära, 1522-1567] die Liu-Banditen [Liu zei], Wang Tang, die japanischen Piraten und Shi Shangzhao Aufstände anführten, wurden die Kampfmönche [wuseng] dieses Klosters wiederholt ausgesandt. Sie töteten mutig und mit viel Eifer zahlreiche Räuber. Obwohl viele von ihnen starben, errangen sie Verdienste. Dies kommt daher, dass sie sich sowohl des Zivilen [wen], als auch des Militärischen [wu] bedienten und [damit] das Reich schützten und das Militär stärkten.«⁵⁶

53 *Mingshi jishi benmo (Chronik der Ming-Geschichte von Anfang bis Ende)*, von Gu Yingtai (? – ca. 1689), in: SKQS, Bd. 364, j. 45, 567b.12-14.

54 Ihre Beteiligung an diesen militärischen Kampagnen ist auf verschiedenen Steleninschriften des Shaolin-Klosters verbürgt, so etwa in zwei Inschriften von 1581 (Wanli 9/7/27) und 1595 (Wanli 23). Die für uns wichtigen Ausschnitte sind zitiert bei: Ceng Weihua; Yan Yaozhong, »Cong Shaolin si de jifang beita mingwen kan Mingdai sengbing (Betrachtung der Mingzeitlichen Mönchskrieger anhand verschiedener Epitaphe des Shaolin-Klosters)«, in: *Shanghai shifan daxue xuebao (Zhaxue shehui kexue ban)*, 1984, Heft 2, 75-77, 75 f.

55 Ceng Weihua; Yan Yaozhong, »Cong Shaolin si...«, 76 sowie M. Shahar, »Ming-Period Evidence...«, 385, der den Namen des leitenden Mönchs jedoch als Zhufang Cangong wiedergibt.

56 Zitiert bei: Ceng Weihua; Yan Yaozhong, »Cong Shaolin si...«, 76.

Das durch den Stelenverfasser betont freiwillige Engagement für das Reich brachte im gleichen Atemzug den kaiserlich verordneten Schutz des Klosters mit sich sowie die Befreiung von Geld- und Getreideabgaben⁵⁷ – aus Sicht der Mönche natürlich ein unvergleichlich wertvoller Akt der Protektion. Selbiger ergab sich für die Mönche auch nach ihrem kämpferischen Engagement für den zukünftigen Kaiser Li Shimin (600-649) zu Beginn der Tang-Zeit (618-907).⁵⁸ Die Anfänge der Praxis von Kampfkunst im Shaolin-Kloster selbst liegen jedoch weitestgehend im Dunkeln, auch wenn es die meisten chinesischen Autoren mittlerweile als gesichert ansehen, dass der Ursprung bei Meister Chou (2. Hälfte des 6. Jhs.), dem 2. Abt des 495 gegründeten Klosters, zu suchen ist.⁵⁹ Die fruchtbare Symbiose des »Zivil-Kulturellen« (*wen*) und des »Militärischen« (*wu*) wird auch in anderen Quellen lobend hervorgehoben. So rühmt Hauptkommissar (*dudu*) Wan Biao (1498-1556) die mönchische Einheit, die er zur Lösung des Piratenproblems an der Südostküste Chinas zusammengestellt hatte, als »Mönche der Kultur und des Militärischen« (*wenshi wubei seng*).⁶⁰ Auch Cheng Zongyou (1561-?), versierter Kampfkünstler und selbst Schüler der Shaolin-Stockkampfkunst, betont in seinem 1610 vollendeten Werk *Shaolin gunfa chanzong* (*Erläuterungen zur Stockkampfkunst Shaolins*), dass Shaolin »zwischen den beiden Gipfeln des Zivil-Kulturellen (*wen*) und des Militärischen (*wu*) läge und fortdauernd die Methode des Stockkampfes und die Lehren der Chan-Schule weitergegeben« hätte.⁶¹ Wie an diesen Beispielen zu erkennen ist, stellte die klösterliche Praxis von Kampfkunst für viele Betrachter, wie auch für die Mönche selbst, offenbar kein Problem dar.

Im Unterschied zu den fast anekdotischen Berichten früherer kriegerischer Aktivitäten ist der gezielte Einsatz buddhistischer Kriegermönche gegen die so ge-

57 Ceng Weihua; Yan Yaozhong, »Cong Shaolin si...«, 77.

58 Siehe dazu: M. Shaha, »Epigraphy, Buddhist Historiography...«; K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 37-40; Tonami Mamoru, *The Shaolin Monastery Stele on Mount Song*, Kyoto 1990.

59 Siehe z. B. Ma Aimin, »Cong Chou chanshi ji Yexia dingjin chanyuan kaocha kan Shaolin wushu faduan (On the Origin of Shaolin Wushu from Chou Monk and Yexia dingjin Temple)«, in: *Tiyu xuekan* 9 (*Journal of Physical Education*), Heft 5, 2002, 62-64. Zu Meister Chou (bzw. Sengchou) siehe auch: K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 34 f.

60 *Jiangnan jinglüe* (*Kurze Darstellung der Gebiete südlich des Yangzi*), von Zheng Ruozeng (1508-1580), in: SKQS, Bd. 728, j. 8b, 460a.11-12. Diese Charakterisierung spielt auf die *Schulgespräche des Konfuzius* (*Kongzi jiyu*) an, in denen Konfuzius sagte: »Ich habe gehört, dass, wenn es das Zivil-Kulturelle [*wenshi*] gibt, es auch das Militärische [*wubei*] geben muss. Und wenn es das Militärische gibt, muss es auch das Zivil-Kulturelle geben.« Vgl. *Kongzi jiyu*, Wang Su (195-256 n. Chr.) zugeschrieben, Sibugongkan, Bd. 71, Shanghai 1936, j. 1, 3b:02-03. Selbiges Zitat ist auch schon im *Shiji* (*Aufzeichnungen des Historikers*) des Sima Qian (ca. 145-86 v. Chr.), Beijing 1999, j. 47, 1915 enthalten. Zur durchaus ambivalenten Einschätzung des Militärischen in den autoritativen konfuzianischen Klassikern siehe: Wei Rulin, »Rujia zhi junshi yu guofang sixiang zhi yanjiu (Untersuchung zum militärischen und Landesverteidigungsdenken der konfuzianischen Schule)«, in: Cheng Faren (Hg.), *Rujia sixiang yanjiu lunji* (*Sammlung von Abhandlungen über das konfuzianische Denken*), Taipei 1983, Bd. 1, 265-284. Zum Gesamtkomplex »Gewalt im vormodernen China« sei noch verwiesen auf: B. J. ter Haar, »Rethinking ›Violence‹ in Chinese Culture«, in: G. Aijmer; J. Abbink, (Hg.), *Meanings of Violence: A Cross Cultural Perspective*, Oxford 2000, 123-140.

61 Zitiert in: *Shaolin si ziliao ji* (*Sammlung historischer Quellen zum Shaolin-Kloster*), kompiliert von Wu Gu und Liu Zhixue, Beijing 1982, 38.

nannten japanischen Piraten (*wokou*) in der Jiajing-Ära (1522-1567) bestens belegt. Auffallend ist v. a. das höchste Lob, welches ihnen sogar von fachkundigem Publikum entgegengebracht wurde. So finden wir in gängigen militärischen Handbüchern der späten Ming- und frühen Qing-Zeit (1644-1911), die von hochgeschätzten Militärexperten wie Zheng Ruoceng (1505-1580), Mao Yuanyi (1549 – ca. 1641), Cheng Zongyou (1561-?), Qi Jiguang (1528-1588) und anderen verfasst wurden, nahezu einhelliges Lob für den Stand der Shaolin-Kampfkunst.⁶² Der Grund für ihren tatsächlichen militärischen Einsatz ist jedoch nicht allein in ihrer Kampftechnik zu suchen. Vielmehr waren es die Umstände – ungenügende Beachtung des Problems bei Hofe, zu langwierige bürokratische Akte zum Einsatz regulärer Staatstruppen, das verkommene System küstennaher Wachposten (*weisuo*) durch »zu lange« Friedenszeiten in betreffenden Gebieten, Blitzangriffe der Piraten, denen mit konventionellen Heeren kaum beizukommen war – die die lokalen Gebietskommandeure dazu zwangen, außerreguläre Truppen aufzustellen.⁶³

Im Mai des Jahres 1553 wurden auf dem Höhepunkt der Pirateneinfälle⁶⁴ erstmals nachweislich Mönche aus Shaolin und anderen Klöstern von offizieller Seite angeworben, um sich an militärischen Operationen zur Niederschlagung des Piratentums zu beteiligen.⁶⁵ Dabei ist zweierlei von immenser Bedeutung: Erstens beteiligten sich Mönche aus Klöstern, die nicht im unmittelbaren Gefahrenbereich lagen, an den Kämpfen. In allen bisher kennen gelernten Fällen militärisch aktiver Mönche im Dienste staatlicher Institutionen reagierten sie auf akute Bedrohungen in *ihrer* Umgebung, d. h. Gefährdungen *ihrer* Lebens und Erschütterungen *ihrer* individuellen Lebenswelt. Die Mehrzahl der chinesischen Autoren liest den freiwilligen militärischen Einsatz der Mönchskrieger in Gebieten fernab ihrer konkreten Lebenskontexte als Indiz ihrer »patriotischen Gesinnung«⁶⁶ – ein jedoch fragwürdiger Schluss, der in nicht unbeträchtlichem Maße Produkt der Autoren unserer Quellen ist. Zweitens kämpften die Mönche nicht (nur) aus dem Bewusstsein einer höheren Ethik heraus, sondern ließen sich zumindest teilweise ihren Dienst in harter Währung vergelten.⁶⁷ So hörte Cai Gong, der Lehnherr von Tai-

62 Eine Ausnahme bildet Yu Dayou (1503-1579), der maßgeblichen Anteil an der Niederschlagung der Piratenunruhen im 16. Jh. hatte.

63 Vgl. Wang Junqi, »Guanyu Mingchao jiajing ›sengbing kangwo‹ wenti de shangque (Discussion on ›the Buddhist Monk Soldiers against the Pirates‹ in the Jiajing of Ming Dynasty)«, in: *Chengdu tiyu xueyuan xuebao* 22 (*Journal of Chengdu Physical Education Institute*), 1, 1996, 80-83, 81 und K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 44 f.

64 Schon allein die Anzahl der Pirateneinfälle in den Krisenjahren 1553 bis 1555 verdeutlicht das Ausmaß der Bedrohung. So wurden in den Jahren 1553 und 1554 allein in der Provinz Zhejiang – die zum Einsatzort mönchischer Krieger werden sollte – 32 und 33 Einfälle gezählt. Siehe: Chen Maoheng, *Mingdai wokou kaolüe (Überblickshafte Untersuchungen zu den Japanischen Piraten in der Ming-Zeit)*, Beijing 1957, 88-94.

65 Siehe: *Hangzhou fuzhi (Lokalmonographie der Präfektur Hangzhou)*, von Chen Shan, 1579 gedruckt (1843/44 restauriert), j. 7, 13a.07 – 13b.05.

66 Zhou Weiliang, »Ming Qing shiqi Shaolin wushu huodong de lishi liubian (Die historischen Wandlungen der Kampfkunstunternehmungen Shaolins zur Ming- und Qing-Zeit)«, in: *Tiyu wenhua daokan*, 2004, 1, 69-73, 69c.

67 Allerdings lassen sich derartige Bezahlungen auch als Spende interpretieren. So waren finanzielle Zugeständnisse an den *saṅgha* durch Laien ein durchaus alltägliches Phänomen, mehrten sie doch den Verdienst des Spenders und sicherten *ipso facto* sein Heil.

cang (etwa 40 km nordwestlich von Shanghai), der in Suzhou stationiert war (Shanghai gehörte zur Präfektur Suzhou), vom Ruhm der Mönche, den sie durch ihren ersten Sieg auf dem Berg Zhashan erlangt hatten und ließ sie mit einer Goldspende anwerben.⁶⁸

Zwischen Frühsommer 1553 und Spätherbst 1555 kamen Mönchskrieger, die offenbar jedoch nicht alle aus Shaolin stammten, als Eliteeinheit an sieben küstennahen Orten in den heutigen Provinzen Jiangsu und Zhejiang zum Einsatz.⁶⁹ Die Quellen sprechen dabei von höchst unterschiedlichen Zahlen der beteiligten Mönche, die von 30 bis zu mehreren Hundert reichen. Im Vorfeld der Kampfeinsätze sammelten sich die Mönche für einige Tage in Trainingslagern, die in zwei buddhistischen Klöstern eingerichtet wurden. So ließ Hauptkommissar Wan Biao 200 Mönche im Kloster Zhaoqing si westlich von Hangzhou zu Soldaten ausbilden.⁷⁰ Später wurden die Mönche im Kloster Ruiguang si in Suzhou untergebracht.⁷¹ Weitere 84 Mönche zogen gegen Ende des 5. Monats in das »Kloster des umfassenden Scheins« (Puzhao si) im Westen des Präfektursitzes Songjiang um, wo das finale Trainingslager für 120 Mönche eingerichtet wurde.⁷² Dort unterzogen sich die Mönche ausgefeiltem militärischen Drill und wurden strategisch geschult. Die Kombination von individuellem Können und strategischem Teamwork weist auf ein hohes militärisches Niveau hin, weshalb wohl auch ohne Vorbehalte von einer »Eliteeinheit« der Mönchskrieger gesprochen werden kann. Nicht umsonst wurden sie in den meisten Gefechten als Vorhut eingesetzt, die teilweise lange vor Eintreffen der Kerntruppen kämpften. Da individuelles Können und strategisches Know-How dieser Art nicht in Tagen erlern- und unter realen Kampfbedingungen anwendbar ist, muss davon ausgegangen werden, dass die Mönche, die sich bekanntlich freiwillig für diese Einsätze meldeten, zumindest über gewisse militärische Vorkenntnisse verfügt haben.

Für die Wahl buddhistischer Klöster zum Ausbildungsort dürften weniger die Existenz klösterlicher militärischer Strukturen, als eher religiöse und pragmatische Gründe sprechen. Zum einen hatten sie als (korrekt ordinierte) Mönche (idealerweise) gelobt, sich von der »profanen« und vergänglichlichen Welt auch und v. a. im

68 *Jiangnan jinglüe*, in: SKQS, Bd. 728, j. 8b, 460b.06-07. Ein Berg dieses Namens ist in üblichen Nachschlagewerken nicht auffindbar. Nach Vergleichen mit einer Parallelstelle in einer zeitgenössischen Lokalmonographie ist davon auszugehen, dass der Berg Zheshan gemeint sein muss. Dieser liegt im Norden der Hangzhouer Bucht im Kreis Haining. Vgl. *Hangzhou fuzhi*, j. 36, 19b.09 ff. sowie j. 7, 13b.02.

69 Einen Überblick über alle Kampfeinsätze bieten: Chen Dali; He Weiqi, »Shaolin sengbing kangwo shiji kao (Untersuchung zur heldenhaften Tat der Bekämpfung der Piraten durch die Mönchskrieger Shaolins)«, in: *Zhonghua Wushu*, 2003, Heft 9, 20-22, 20 f. Vgl. auch: M. Shahar, »Ming-Period Evidence...«, 382 f. Zum Problem der Klosterzugehörigkeit der namentlich erwähnten Mönche siehe: Cheng Dali; Zhang Zhuo, »Kangwo sengbing: Shaolin si seng? Shaolin pai seng? (Die Mönchskrieger gegen die Piraten: Mönche des Shaolin-Klosters? Mönch der Shaolin-Schule?)«, in: *Tiyu wenhua daokan*, 2007, Heft 2, 77-80.

70 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460a.10. In dieser Passage wird Wan Biao bei seinem selbst gegebenen Namen (*hao*) Wan Luyuan genannt.

71 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 460b.14-15.

72 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 461a.13-461b.01. Eine Beschreibung der wohlorganisierten Gefechtsordnung findet sich im: *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462a.04-07 und 462b.01-02. Vgl. dazu: K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 48 f.

räumlichen Sinne zu distanzieren⁷³ (»in die Hauslosigkeit ziehen«, chin. *chujia*, skr. *pravrajita*) und sich durch die Annahme der »Drei Zuflüchte« (chin. *sangui*, skr. *triśaraṇa*) in die Obhut des buddhistischen Mönchsordens zu geben. Weiterhin könnten pragmatische Gründe des Platzmangels an »öffentlichen Räumen« zur Unterbringung der Mönche und strategische Erwägungen hinter der Wahl der Klöster stehen. Schließlich war Hangzhou zu dieser Zeit Ziel der Angriffe der Piraten. Das Kloster Zhaoqing si lag im Westen Hangzhous, also auf der der Küste abgewandten und somit weniger gefährdeten Seite. Es mutet dennoch durchaus skurril an, dass gerade in diesem Kloster, welches als eine der wichtigen Ordinationsplattformen des chinesischen Buddhismus und Zentrum des *vinaya*-Studiums bekannt und geschätzt war, Mönche zu Soldaten ausgebildet wurden.⁷⁴

Das kultivierte Kriegerertum sowie Mut und Engagement, was den Mönchskriegern von nahezu allen Autoren stets attestiert wurde, entwirft ein Bild der klerikalen Kämpfer, welches von dem herkömmlicher Armeen zu scheiden ist. So präsentieren sie sich uns als schneidige Elitetruppe, der es an Begeisterung für ihr Tun nicht mangelte. So stellt auch Zheng Ruoceng die regulären Truppen, die sich den Piraten nicht entgegenzustellen wagten, da sie diese wie die Geister des Donners und der Blitze (*leidian guishen*) fürchteten, den Mönchskriegern gegenüber, denen ihr patriotischer »chinesischer Geist« (*Zhongguo zhi shenqi*) zu Mut und Kampfeswillen verhalf.⁷⁵ Auch wenn es sich hier zweifellos um Überzeichnungen handeln dürfte, ist es doch bemerkenswert, in welcher hoher militärischer Reputation die Kampfmönche standen.

Darüber hinaus geben uns die Quellen nicht nur Aufschluss über das individuelle Können einzelner Mönche, sondern sie zeigen auch, dass Angehörige des buddhistischen Ordens bisweilen mit brutaler Härte, immer jedoch mit unverhohlenem Willen zum Töten in die Gefechte gingen. So erfahren wir, dass die Mönche beim Sturm auf feindliche Truppen wie aus einem Munde »Töten! Töten!« schriehen.⁷⁶ Piraten, die sich in einem Haus versteckt hielten, riefen einige Mönche entgegen: »Kommt schnell heraus und blickt eurem Tod ins Auge!«⁷⁷ Manche Quellen unterstellen einigen Mönchen sogar, dass sie eine Art Wettkampf um die Zahl der Enthauptungen veranstalteten.⁷⁸ In einiger berichterstatterlicher Kühle informiert uns Zheng Ruoceng, dass ein Mönch mit einer eisernen Stange in der Hand auf die flüchtende und offenbar unbewaffnete Frau eines Piratenanführers losging und sie ohne eine Regung von Mitgefühl erschlug.⁷⁹ Über den Mönch Tianyuan, dem er die Fähigkeiten eines altehrwürdigen Generals bescheinigt, weiß er darüber hinaus zu berichten: »Tianyuan kämpfte in Wengjiagang und Baishatan

73 Diesen räumlichen Aspekt des Mönchtums betonte schon E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a. M. 1994, 66.

74 Zur Geschichte des Klosters siehe: *Hangzhou fuzhi*, j. 99, 2a.05-2b.02 und BKDJT 3:2587b-c.

75 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 465b.07-12.

76 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462a.15-16.

77 *Wusong jiayi wobian zhi* (*Aufzeichnungen über die Piratenunruhen in den Jahren 1554 und 1555 im Gebiet um den Fluß Wusong*), von Zhang Nai (erlangte 1604 den *jinshi*-Grad), zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 103.

78 *Wusong jiayi wobian zhi*, zitiert in: *Shaolin si ziliao ji*, 102 f.

79 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 462b.10-11.

gegen über 250 Piraten. Er mähte sie nieder [*zhanyi*], so dass keiner übrig blieb.«⁸⁰ Der *Abriss über die Piratenunruhen*, der den Ereignissen zeitlich am nächsten steht (Vorwort von 1558), berichtet von namentlich nicht genannten Mönchen aus Shaolin (d. i. Shaolin), die erst zwei Piratenführer mit ihren Eisenstangen erschlugen und dann mehrere Piraten »restlos auslöschten« (*jin mie*), »ohne auch nur einen am Leben zu lassen«.⁸¹ Von Yuekong, der v. a. in Quellen jüngerer Datums Beachtung fand, erfahren wir:

»Als ihn ein Bandit während eines Gefechts mit einem Doppelsäbel [*shuangdao*] angriff, blieb er [zuerst] unbewegt sitzen. Als der Bandit näher kam, sprang Yuekong plötzlich auf und über ihn hinweg. Dabei nahm er seinen Eisenstab und zertrümmerte den Schädel des Räubers. Dies verunsicherte die Banditen und sie verließ der Mut.«⁸²

Der Mönch Zhinang, ein Weggefährte Yuekongs, war offenbar ebenso behände im Kampf. Während allen anderen die Angst ins Gesicht geschrieben stand, zeigte er kein Anzeichen emotionaler Bewegtheit. Als der Kampf begann, sprang Zhinang mit einem Eisenstab in der Hand auf die linke Seite des Angreifers und schlug ihm eines seiner beiden Schwerter aus der Hand. Dann sprang er auf seine rechte Seite und schlug ihm auch sein zweites Schwert aus der Hand. Danach »starb der Pirat zwangsläufig«, so die lakonische Umschreibung des Autors.⁸³ Es ist tatsächlich bemerkenswert, wie das martialische Gebärden ordinierter buddhistischer Mönche in den schillerndsten Farben gezeichnet und ihre kämpferischen Fähigkeiten bewundert werden. Nichts weist auf das Tötungsverbot der kodifizierten Normen hin.

Auch nach Beendigung ihres militärischen Engagements gegen die Piraterie waren Mönche aus Shaolin gefragte militärische Instruktoren. So warb Anfang der 1630er Jahre Shi Jiyao, seines Zeichens Kreisvorsteher von Shanzhou (im äußersten Nordwesten von Henan, etwa 170 km westlich des Shaolin-Klosters), aus eigenen Mitteln Mönche des Shaoshi-Berges an, um eine lokale Miliz zu trainieren.⁸⁴ Shaoshi ist der westliche Gipfel des Songshan, auf dem auch das Shaolin-Kloster steht.

Als im Jahre 1631 flüchtige Banditen im Kreis Jishan (im Südwesten der Provinz Shanxi, Präfektur Pingyang) ihr Unheil trieben, nahmen neben 500 Fuß- und 100 Reitsoldaten auch einige hundert Mönchssoldaten (*sengbing*) an einer Strafexpedition teil.⁸⁵ Auch als die Truppen der vereinten Mandschuren von Norden her das Gebiet der Hauptstadt Peking angriffen, kamen buddhistische Mönche zum Einsatz in der Landesverteidigung. So schlug der Kreisvorsteher Shen Xun vor, dass alle Mönche und selbst Nonnen in das lokale Selbstkontrollsystem (*lijia*)

80 *Jiangnan jinglüe*, j. 8b, 465b.09-10.

81 *Wobian shilüe* (*Abriß der Piratenunruhen*), von Zhu Jiude, Vorwort von 1558, in: *Zhongguo lishi yanjiushe* (Hg.), *Wobian shilüe*, Shanghai 1982, 69-117, hier: 76.11.

82 *Yunjian zazhi*, zitiert in: *Shaolin si ziliaoj*, 99.

83 *Wusong jiayi wobian zhi*, zitiert in: *Shaolin si zhi*, 102.

84 *Mingshi* (*Geschichte der Ming-Dynastie*), von Zhang Tingyu (1672-1755), Beijing 1991, j. 292, 7489 f. Vgl. auch M. Shahar, »Ming-Period Evidence...«, 385.

85 *Shanxi tongzhi* (*Gesamtmonographie über die Provinz Shanxi*), Erstdruck 1734, in: SKQS, Bd. 543, j. 55, 785b.14 – 786a.04.

eingeorndet werden sollen. Von drei erwachsenen Männern sollte jeweils einer ausgesucht werden. So könnten Truppen mit einer Stärke von über 100.000 Mann entstehen. Das Verteidigungsministerium befand seinen Vorschlag als nützlich.⁸⁶ Hier erkennen wir ein Muster staatlicher Notpolitik, wie wir es schon unter den Song während des Krieges gegen die Dschurdschen kennen gelernt haben. Auch zu jener Zeit wurde ein Gesetz erlassen, nach dem Mönche dem Einzugsbefehl Folge zu leisten hätten.⁸⁷ Neben diesem staatlich geforderten Militärdienst für Mönche gab es dennoch auch freiwillige Teilnehmer, wie etwa der militärtheoretisch versierte Mönch Shen Fu, der sogar persönlich an der Herstellung von Streitwagen und Feuerwaffen beteiligt war. Der Beamte Jin Sheng empfahl ihn dem Kaiser als talentierten General. Fu rekrutierte unverzüglich eine Armee von mehreren tausend arbeitslosen und unbeschäftigten Männern der Stadt. Weil die mandchurischen Truppen jedoch bereits im Umland wüteten, war keine Zeit mehr, die nötige Ausrüstung herbeizuschaffen. So gelang es dieser Truppe zwar beinahe, den Qing-Kommandeur Liu Lin, dessen Soldaten unter der Bevölkerung Plünderungen vornahmen, festzunehmen. Letztlich wurde ihre Einheit jedoch umstellt und Shen Fu fiel im Kampf.⁸⁸

4. Abschließende Bemerkungen

Es kann also festgehalten werden, dass es auch in China keinen gänzlich friedfertigen buddhistischen Orden gegeben hat. Im Gegenteil haben sich buddhistische Kleriker in Zeiten akuter kriegerischer und räuberischer Gefahren nicht selten aktiv an der Verteidigung oder Wiederherstellung staatlicher Ordnung beteiligt. Dabei scheint sich das Bild rechtschaffener buddhistischer Mönchskrieger, die sich im Dienst von Recht und Ordnung gegen feindliche Armeen und Banditen stellen, tief in das gesellschaftliche Bewusstsein gegraben zu haben.⁸⁹ Aber es gab ebenso immer wieder Mönche, die sich an Aufstandsbewegungen und Rebellionen gegen den Staat beteiligten oder sie sogar anführten. Vergleicht man beide Typen kollektiver Gewalt, fällt sofort die differenzierte Bewertung durch den Staat bzw. seine Repräsentanten auf. Diese lässt sich leicht auf die unterschiedliche Motivation *hinter* dem (eigentlich) zu tadelnden Verhalten zurückführen. So ist unschwer zu erkennen, dass aus Sicht des Staates Mönche, die *in seinem Dienst* Gewalt ausüben, Nutzen bringen, wohingegen solche, die dies *gegen ihn* tun, Kosten verursachen. Wenn kollektive Gewalt buddhistischer Institutionen dem Staat kaum Kosten verursachte, sondern im Gegenteil für ihn vorteilhafte Konsequenzen nach sich zog,

86 *Mingshi*, j. 267, 6881.

87 Die Nutzbarmachung »ziviler Reserven« im Angesicht der drohenden Niederlage war und ist auch in modernen Kriegen beobachtbar. So denke man etwa nur an den so genannten »Volkssturm« der letzten Monate des 2. Weltkriegs, in dem ältere Menschen und Kinder gleichermaßen in ein sinn- und aussichtsloses Unternehmen geschickt wurden.

88 *Mingshi*, j. 277, 7090.

89 So gibt es etwa zahllose Volkserzählungen über die (mehrheitlich legendenhaften) ruhmreichen Taten der Shaolin-Mönche, siehe: K. Filipiak, *Die chinesische Kampfkunst...*, 77-82.

zeigte er des Öfteren seine Gunst anhand der Ausschüttung ökonomischer Ressourcen. Wir haben einige Fälle kennen gelernt, in denen einzelne Mönche oder ganze Klöster mit Titeln oder Ämtern bedacht, finanziell entlohnt, mit Ländereien und »Immobilien« beschenkt oder von gesellschaftlichen Pflichten und Zwängen befreit wurden.

Darin liegt meiner Ansicht nach auch ein Schlüssel zur relativen Verbreitung derartigen Verhaltens. Zwar mag die Entwertung der traditionellen *vinaya*-Regeln daran nicht unbeteiligt gewesen sein, dennoch ist sie in diesem Fall weniger die Ursache normabweichenden Verhaltens, als vielmehr dessen Folge. Beschwerden über ungebührliches Verhalten buddhistischer Mönche hat es in der chinesischen Geschichte seit der Einführung des Buddhismus im 1. Jh. n. Chr. immer wieder gegeben, zumeist in Gestalt von Anschuldigungen, insgeheim Fleisch und Alkohol zu konsumieren, sich sexuellen Gelüsten hinzugeben oder in illegale Machenschaften verstrickt zu sein.⁹⁰ Mindestens ebenso lange zurück reichen Berichte über die Verachtung, die ein Teil des *saṅgha* dem *vinaya* entgegenbrachte.⁹¹ Trotzdem ist ein signifikanter Anstieg systematischer Beteiligung buddhistischer Mönche an militärischen Operationen erst zur Song- und in verstärktem Maße zur Ming-Zeit beobachtbar. So ist es meine These, dass sich das in den sozialen Normen der Bewohner konfliktgeplagter Gebiete äußernde »Schutzbedürfnis« und das staatliche Unvermögen, gewaltverheißende Konflikte selbst zu lösen, einerseits, sowie die positive Sanktionierung pro-staatlicher Gewalt andererseits, die militärische Präsenz des chinesischen Ordens entscheidend prägten. Nicht umsonst ist das kriegerische Engagement buddhistischer Mönche – wie auch das anderer Milizen und Freiwilligenheere (*yijun*) – vornehmlich zu Zeiten militärisch »schwacher« Dynastien verbürgt, die kriegerischen und räuberischen Auswüchsen mehr oder weniger hilflos gegenüberstanden – und auch nur dann, wenn bereits existente Konflikte nur noch durch den Einsatz von Gewalt lösbar erschienen.⁹² Jedenfalls scheint es keine signifikante Beteiligung buddhistischer Mönche an staatlichen Expansionskriegen gegeben zu haben. Und ebenso waren es zumeist ortsansässige und damit auch persönlich betroffene Mönche, die in einem zeitlich begrenzten Rahmen zu »Mönchskriegern« wurden. Eine interessante Ausnahme stellen dabei die Shaolin-Mönche dar, die fernab der Heimat an der Südküste Chinas eingesetzt wurden und eine bis heute existente Tradition klösterlicher Kampfkunst etablieren konnten.

90 Siehe: H. Seiwert, »Kodifizierte Normen...«, 23 ff.; ders., *Popular Religious Movements...*, 103-106.

91 Vgl. Tso Sze-bong, »The Decline of Buddhist *Vinaya* in China from a Historical and Cultural Perspective«, in: C. Wei-hsun Fu; S. A. Wawrytko (Hg.), *Buddhist Behavioral Codes and the Modern World. An International Symposium*, Westport, Conn./London 1992, 111-122.

92 In ähnlicher Weise parallelisiert das *Mahāyāna-sūtra der angemessenen Mittel* (*Dacheng fangbian hui*): Wie ein Krieger sein Schwert versteckt hält und es erst dann benutzt (also tötet), wenn es die Situation erfordert (z. B. Räuber angreifen), ist ein Bodhisattva versiert darin, sein »Schwert der Weißheit« (*zhahui zhi dao*) zu verstecken und nur in »angemessener Weise« (*fangbian*) einzusetzen, um damit alles Leid und allen Kummer zu beseitigen, Dämonen (*māra*) zu zerstören und ins reine Buddhaland einzugehen. Siehe: *Dacheng fangbian hui*, im Jahre 419 übersetzt von Zhu Nandi, enthalten in der Sammlung: *Dabao jijing*, gesammelt und übersetzt von Bodhiruci (562-727), T. 11 #310, 597b.08-23. Eine Übersetzung dieser Passage bietet: S. McFarlane, »Fighting Bodhisattvas...«, 192 f.

Das krisenzeitliche Engagement buddhistischer Mönche entsprach auch dem staatlichen Diktum des »Landesschutzes« (*huguo*) – also des Schutzes von Reich und Herrscherhaus – welcher nicht nur durch »rein« religiöse Leistungen wie Rezipitation von Sütren oder Abhaltung bestimmter Rituale gewährt, sondern auch ganz konkret im Sinne der Ausübung von Gewalt verstanden werden konnte. Nun steht es außer Frage, dass sowohl die herrschenden Eliten, als auch die von kriegesischen Konflikten betroffene einfache Bevölkerung unterschiedliche Erwartungen an das knüpften, was aus staatlicher Perspektive unter dem Stichwort »Landesschutz« gefasst wird und was ich hier in Ermangelung eines besseren Begriffs als »Schutzbedürfnis« bezeichne – die einen eine bis ins Metaphysische hinein gesteigerte Wahrung der kosmischen Ordnung, die anderen den Schutz des nackten Lebens im Angesicht brennender Hütten und sterbender Menschen. Trotz dieser Unterschiede teilten sie jedoch alle ein gemeinsames Interesse: Die Beseitigung akuter Bedrohungen und die Wiederherstellung von Frieden und Ordnung.

Um Missverständnissen vorzubeugen sei darauf hingewiesen, dass es mir hier nicht um die Erklärung jeder Form kollektiver buddhistischer Gewalt im chinesischen Buddhismus, sondern einzig darum geht, die Ursachen und Anreize zu identifizieren, die einer pro-staatlich ausgerichteten Militarisierung Vorschub geleistet haben könnten.

Abkürzungen

- BKDJT: Mochizuki Shinkō (Hg.), *Mochizuki Bukkyō daijiten (Mochizukis großes Wörterbuch des Buddhismus)*, 10 Bde., Kyoto ⁸1973 (1933)
- SKQS: *Siku quanshu (Sämtliche Schriften der Vier Abteilungen)*, 1782 vollendet, 1500 Bde., Shanghai 1987
- T: Takakusu Junjirō; Watanabe Kaikyoku (Hg.), *Taishō Shinshū Daizōkyō (Der in der Taishō-Ära [1912-1926] neu kompilierte Tripiṭaka)*, 100 Bde., Tokyo 1924-1931 (Nachdruck Taibei 1982)

Zeichenglossar

- akusō* 惡僧
 Ahn Kye-hyōn 安啓賢
 An Lushan 安祿山 (703-757)
 Baishatan 白沙灘
baojia 保甲
Beijing tiyu daxue xuebao
 北京体育大学学报
bing 兵
 Cai Gong 蔡公
 Cangong Zhufang 參公竺方 (1516-1574)
 Ceng Weihua 曾維華
 Changzhou 常州府
 Chen Maoheng 陳懋恆
 Chen Shan 陳善
 Cheng Dali 程大力
 Cheng Faren 程發軔
 Cheng Zongyou 程宗猷 (1561-?)
Chengdu tiyu xueyuan xuebao
 成都体育学院学报
 Choi Yōng 崔瑩
 Chong In-ji 鄭麟趾
Chongfu si 崇福寺
 Chosōn chōnki ūi sūnggun
 朝鮮前期의僧軍
 Chosōn-Dynastie 朝鮮 (1392-1910)
Chosōn wangjo shillok 朝鮮王朝實錄
 Chou 稠禪師
 Chu Dawen 儲大文
chujia 出家
 »Cong Chou chanshi ji Yexia dingjin chanyuan kaocha kan Shaolin wushu faduan
 从稠禅师及郟下定晋禅院考察看少林武术发端«
 »Cong Shaolin si de jifang beita mingwen kan Mingdai sengbing
 从少林寺的几方碑塔铭文看明代僧兵«
Daban niepan jing 大般涅槃經
Dabao jijing 大寶積經
Da fangbian Fo baoen jing
 大方便佛報恩經
 Dahong-Berg 大洪山
 Daizhou 代州
 Daoping 道平
 Daoshi 道世 (?-683)
 Daoxuan 道宣 (596-667)
 Datong 大同
Dazhidulun 大智度論
di 地
 Dong Jieyuan 董解元 (zw. 1190-1208 gestorben)
Dongbang Hakchi 東方學志
 Du Taishi 杜太師
dudu 都督
exin 惡心
fangbian 方便
Fanwang jing 梵網經
 Faqing 法慶
Fayuan zhulin 法苑珠林
 Feng Xi 馮熙
Fo shuo hu zhu tongzi tuoluoni zhoujing
 佛說護諸童子陀羅尼呪經
Foding zunsheng tuoluoni 佛頂尊勝陀羅尼
foding 佛頂
Fojiao de faqi 佛教的法器
ganlu jingsheng fa 甘露淨勝法
 Gaozong 高宗 (reg. 1127 bis 1130)
 Gaozu 高祖 (reg. 561-578)
 Gu Yingtai 谷應泰 (? – ca. 1689)
 »Guanyu Mingchao Jiajing »sengbing kangwo« wenti de shangque
 关于明朝嘉靖 »僧兵抗倭« 问题的商榷«
 Guangning wang Xiaoheng 廣寧王孝珩
gui 鬼
 Guide 歸德府
guozei 國賊
 Haining 海寧
 Han Guopan 韓國磐
Hangzhou fuzhi 杭州府志
 Hanyang 漢陽

- hao* 號
 He Weiqi 何伟琪
 Hirakawa Akira 平川彰
 Hyōnjong 顯宗
huguo 護國
 Ji'nan 濟南
Jiangnan jinglue 江南經略
jiedao 戒刀
jiezhi junma 節制軍馬
jin mie 盡滅
 Jin Sheng 金聲
 Jincheng 金城
 Jin-Dynastie 金 (1115-1234)
Jin'gang jing 金剛經
jingsheng yile di 淨勝意樂地
jingshengdui 淨勝隊
Jinwu dajiangjun 金吾大將軍
 Jishan (Kreis) 稷山縣
 Jueluo Shilin 覺羅石麟
 Kaifeng 開封
 »Kang Ri zhanzheng shiqi Zhongguo fojiao
 jie kangdi sixiang yanjiu 抗日战争时
 期中国佛教界抗敌思想研究«
 »Kangwo sengbing: Shaolin si seng? Shaolin
 pai seng? 抗倭僧兵：少林寺僧？
 少林派僧？«
katō 裹頭
 Koguryō 高句麗 (37? v. Chr. – 668)
 Kojong 高宗
kong 空
 Kongmin Wang 恭愍王
Kongzi jiaju 孔子家語
 Koryō-Dynastie 高麗 (918-1392)
Koryō sa 高麗史
 Kou Qianzhi 寇謙之 (365-448)
leidian guishen 雷電鬼神
 Li Shannuo 李善諾
 Li Shaobing 李少兵
 Li Shimin 李世民 (600-649)
 Li Shuqi 李樹琦
 Liao-Reich 遼 (907-1125)
- lijia* 里甲
 Linghu Defen 令狐德棻 (583-666)
 Liu Heshang 劉和尚
 Liu Lin 柳林
 Liu Wenshun 劉文舜
Liu zei 劉賊
 Liu Zhixue 刘志学
 Liyang 溧陽
 Lu Da 魯達
 Lu Zhishen 魯智深
 Luo Guanzhong 羅貫中
 Ma Aimin 马爱民
 Ma Mingda 马明达
 Mao Yuanyi 茅元儀 (1549 – ca. 1641)
Miaofa lianhua jing 妙法蓮花經
minbing 民兵
Mingdai wokou kaolie 明代倭寇考略
 Ming-Dynastie 明 (1368-1644)
 »Ming Qing shiqi Shaolin wushu huodong de
 lishi liubian 明清时期少林武术活动的
 历史流变«
Mingshi 明史
Mingshi jishi benmo 明史紀事本末
mo 魔
 Mo Qianzhi 莫謙之
Mochizuki Bukkyō daijiten
 望月佛教大辞典
 Mochizuki Shinkō 望月信享
 Nanchang 南昌
Nihyakugojū-kai no kenkyū
 二百五十戒の研究
 Nördliche Liang 北涼 (401-439)
 Nördliche Qi 北齊 (550-577)
 Nördliche Wei 北魏 (386-534)
 Nördliche Zhou 北周 (557-581)
 Paekche 百濟 (18 v. Chr. – 660)
 Pingyang 平陽府
 Puzhao si 普照寺
 Qi Jiguang 戚繼光 (1528-1588)
 Qing-Dynastie 清 (1644-1911)
 Qiyang wang Xian 齊煬王憲

- ransō* 濫僧
 Rencheng wang Jie 任城王潛
Riben guizi 日本鬼子
 Ruiguang si 瑞光寺
Rujia sixiang yanjiu lunji
 儒家思想研究論集
 »Rujia zhi junshi yu guofang sixiang zhi
 yanjiu 儒家之軍事與國防思想之研究«
Sanchao beimeng huibian 三朝北盟會編
sangui 三歸
sengbing 僧兵
 Sengchou 僧稠
Sengshilüe 僧史略
sengzheng 僧正
shamen 沙門
*Shanghai shifan daxue xuebao (Zhhexue
 shehui kexue ban)*
 上海师范大学学报 (哲学社会科学版)
Shanxi tongzhi 山西通志
 Shanzhou 陝州
 Shaolin 少林
Shaolin gunfa chanzong 少林棍法闡宗
 Shaoling 少陵
 »Shaolin sengbing kangwo shiji kao
 少林僧兵抗倭事迹考«
Shaolin si ziliao ji 少林寺資料集
 Shen Fu 申甫
 Shen Xun 沈迅
shenbing 神兵
 Shi Jian 石堅
 Shi Jiyan 史記言
 Shi Nai'an 施耐庵 (1296?-1367?)
 Shi Shangzhao 師尙詔
shibing 市兵
Shiji 史記
Shixue yuekan 史學月刊
shuangdao 雙刀
Shuihu zhuan 水滸傳
Shumiyuan 樞密院
shuto 衆徒
 Shuzhou 舒州
- Siku quanshu* 四庫全書
 Silla 新羅 (57 v. Chr. – 935)
 Sima Guang 司馬光 (1019-1086)
 Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 v. Chr.)
sōhei 僧兵
 Song-Dynastie 宋 (960-1279)
 Songjiang 松江
 Songshan 嵩山
Songshi 宋史
Sui Tang Wudai shigang 隋唐五代史綱
 Suizhou 隨州
sūngbyōng 僧兵
sūnggun 僧軍
 Suzhou 蘇州
 Suzong 肅宗 (reg. 756-761)
 Tai Wudi 太武帝 (reg. 424-452)
 Taicang 太倉
taiping zhenjun 太平真君
Taishō Shinshū Daizōkyō 大正新修大藏經
 Taiyuan 太原
 Takakusu Junjirō 高楠順次朗
 Tang-Dynastie 唐 (618-907)
 Tianyuan 天員
Tiyu wenhua daokan 體育文化導刊
Tiyu wenshi 體育文史
Tiyu xuekan 體育學刊
tongzhi 統制
tongzi 童子
 Touzishan 投子山
 Toyotomi Hideyoshi 豐臣秀吉 (1536-1598)
 Tuotuo 脫脫 (1314-1355)
 Wan Biao 萬表 (1498-1556)
 Wan Luyuan 萬鹿園
 Wan'an 萬安
 Wang Junqi 王俊奇
 Wang Su 王肅 (195-256)
 Wang Tang 王堂
 Watanabe Kaikyoku 渡邊海旭
waegu 倭寇
wei 尉

- Wei Rulin 魏汝霖
 Wei Shou 魏收 (505-572)
 Weishu 魏書
 weisuo 衛所
 wen 文
 Wengjiagang 翁家港
 wenshi wubei seng 文事武備僧
 wenshi 文事
 Wobian shilüe 倭變事略
 »Woguo lishi shang de siyuan shangwu
 huodong xintan
 我国历史上的寺院尚武活动新探«
 wokou 倭寇
 Wu Hanying 武漢英
 wu 武
 Wu Gu 无谷
 wubei 武備
 Wugong dafu 武功大夫
 Wuhan 武漢
 wuseng 武僧
 wushi 武事
 wushu 武術
 Wusong jiayi wobian zhi 吳淞甲乙倭變志
 Wutaishan 五臺山
 »Wutaishan de sengbing yu wuyi
 五台山的僧兵与武艺«
 »Wutaishan seng zai Tangdai ji yi wu wen-
 ming 五台山僧在唐代即以武闻名«
 Xi'an 西安
 Xianfeng jiang 先鋒將
 xiangmo 降魔
 Xijing 西京
 Xindu 信都
 Xingqing si 興慶寺
 Xixiang ji zhugongdiao 西廂記諸宮調
 xizhang 錫杖
 Xu Gaoseng zhuan 續高僧傳
 Xu Mengxin 徐夢莘 (1126-1207)
 Xuanzang 玄奘 (596-664)
 Yan Yaozhong 嚴耀中
 Yang Kefa 楊可發
 yangguizi 洋鬼子
 yijun 義軍
 Yixing 宜興
 Yu Dayou 俞大猷 (1503-1579)
 Yuan-Dynastie 元 (1276-1368)
 Yuekong 月空
 Yujia shidi lun 瑜珈師地論
 yun 蘊
 Yunjian zazhi 雲間雜誌
 Yunlu manchao 雲麓漫抄
 Zanning 贊寧 (919-1001?)
 Zhang Nai 張鼎
 Zhang Tingyu 張廷玉 (1672-1755)
 Zhang Zhuo 張卓
 zhanyi 斬刈
 Zhao Yanheng 趙彥衡
 Zhao Zongyin 趙宗印
 Zhaoqing si 昭慶寺
 Zhashan 鮓山
 Zhenbao 真寶
 Zheng He 鄭和 (ca. 1371-1424)
 Zheng Ruozeng 鄭若曾 (1508-1580)
 Zheshan 赭山
 zhihui zhi dao 智慧之刀
 Zhinang 智囊
 Zhongguo zhi shenqi 中國之神氣
 Zhonghua Wushu 中華武術
 Zhou Weiliang 周偉良
 Zhoushu 周書
 Zhu Jiude 朱九德,
 Zhufang Cangong 竺方參公 (1516-1574)
 ziyi 紫衣
 Zizhi tongjian 資治通鑑
 Zunsheng foding 尊勝佛頂
 zunshengdui 尊勝隊
 Zuocan zhengfang 左參政房