

XIMEN QING UND DER FÜNFTE PATRIARCH:
ZUR FRAGE VON KONFUZIANISMUS UND BUDDHISMUS IM *JIN PING MEI*

SANDRA MIKLI

I Einleitung

Das wissenschaftliche Interesse am mingzeitlichen Roman *Jin Ping Mei* 金瓶梅 begann sowohl in China als auch in der „westlichen“ Welt vor ungefähr 50 Jahren. Seither sind Literaturwissenschaftler darum bemüht, ihm ein ähnlich hohes Maß an Bedeutung zuzusprechen wie den anderen traditionellen Romanen, die auf eine wesentlich längere Forschungsgeschichte zurückblicken können. Obwohl das *Jin Ping Mei* lange Zeit zu den vier klassischen Romanen, bzw. den sogenannten „vier wundersamen Büchern“ (*si da qishu* 四大奇書: *San guo yanyi* 三國演義, *Shuihu zhuan* 水滸傳, *Xiyou ji* 西遊記, *Jin Ping Mei*), gehörte, bevor es in diesem Kanon vom *Honglou meng* 紅樓夢, dem *Traum der roten Kammer*, abgelöst wurde, vermieden es Literaten und Wissenschaftler, sich offiziell mit ihm auseinander zu setzen, da seine Inhalte stellenweise als pornographisch angesehen wurden. Aus diesem Grund wurde der Roman seit seiner Erstveröffentlichung im Jahre 1610 immer wieder zensiert und ist bis heute in der VR China nur als entsprechend „geprüfte“ Ausgabe erhältlich.¹ Trotz der verhängten Leseverbote und Zensureingriffe konnte es nicht vermieden werden, dass der Roman intensiv gelesen und in viele Sprachen übersetzt wurde.²

Dass das *Jin Ping Mei* von hoher literarischer Qualität ist und auf keinen Fall mit einem der in der Mingzeit aufkommenden Erotikbändchen gleichzusetzen war, wusste sein Kommentator Zhang Zhupo 張竹坡 (1670–1698) bereits vor mehr als 300 Jahren. Er versah das Werk mit Kapitelvorworten, einer „Leseanleitung“ (*Dufa* 讀法), Kommenta-

1 Hanan 1962, 1.

2 Walravens 1999, 13–20. Die wichtigsten Übersetzungen des *Jin Ping Mei* in andere Sprachen sind – in chronologischer Folge – die (erst 2005–2013 publizierte) Übersetzung von Hans Conon von der Gabelentz (1807–1874) aus dem Manjurischen ins Deutsche; die (in den 1920er Jahre fertiggestellte, aber erst 1967 vollständig publizierte) Übersetzung der Brüder Otto Kibat (1880–1956) und Artur Kibat (1878–1961) aus dem Chinesischen ins Deutsche; die 1939 erschienene, von Clement Egerton mit Hilfe von Shu Qingchun 舒慶春 (= Lao She 老舍, 1898–1966) vorgenommene Übersetzung ins Englische; die 1962 erschienene Übersetzung von Ono Shinobu 小野忍 und Chida Kuichi 千田九一 ins Japanische; André Lévy's Übersetzung ins Französische von 1985, sowie die 1993 bis 2013 erschienene Übersetzung von David T. Roy ins Englische.

ren und Querverweisen, in denen er nicht müde wurde, den Leser von dem Talent des Autors und der Besonderheit des Romans zu überzeugen. Sein Kommentar, der gegenwärtig immer noch der wichtigste und größte Kommentar zum *Jin Ping Mei* ist, wurde in der Sekundärliteratur erst berücksichtigt, als der Literaturwissenschaftler Wu Gan 吳敢 (geb.1945) Mitte der 1980er Jahre auf Materialien stieß, die viele Informationen über Zhang Zhupo und seine Familie enthielten.³ Seit dieser Entdeckung beschäftigt man sich intensiver mit dem Kommentar und versucht in nahezu jedem Aufsatz über das *Jin Ping Mei* einige Ideen von Zhang Zhupo zu integrieren. Bislang ist es aber nicht gelungen, seine Arbeit vollständig zu analysieren, zumal er für die meisten Wissenschaftler zwar ein wichtiger Kommentator ist, der an einigen Stellen interessante Anmerkungen gibt, aber zum besseren Verständnis des *Jin Ping Mei* keinen entscheidenden Beitrag liefert.⁴ So gab er beispielsweise bei der Suche nach dem unbekanntem Autor, einem Thema, das sich in der Wissenschaft größter Beliebtheit erfreut, keine Hilfestellung, da dies für ihn nur eine untergeordnete Rolle spielte. In seinem *Dufa* heißt es lediglich:

即作書之人，亦止以“作者”稱之。彼既不著名於書，予何多贅哉？⁵

Derjenige, der dieses Buch geschrieben hat, wird von mir einfach nur als „Autor“ bezeichnet. Warum sollte ich, da er beschlossen hat, seinen Namen nicht in das Buch zu schreiben, so etwas Überflüssiges tun (und nach ihm suchen)?

Ebenso unbefriedigend wie auch ergebnislos verlief die bisherige Suche nach der philosophischen Ausrichtung des *Jin Ping Mei*. In den zahlreichen Aufsätzen, die sich mit der Frage beschäftigen, ob es sich beim *Jin Ping Mei* um ein Werk der Schule der „Vereinigung der drei Lehren“ (*San jiao he yi* 三教合一)⁶ handeln könnte oder um ein rein konfuzianisch oder buddhistisches Werk, ist keine einheitliche Antwort zu finden. Auch der hier und da getätigte Versuch, anhand von Zhang Zhupos Kommentierung eine klare Richtung festzulegen, ist bislang gescheitert.⁷

Während der Arbeit an meiner Dissertation, in der ich mich ausschließlich mit der Kommentierung des Zhang Zhupo beschäftigt habe, konnte ich feststellen, dass Zhang Zhupo eine sehr klare philosophische Richtung im *Jin Ping Mei* erkannte, auch wenn er damit womöglich nicht die Intension des Autors wiedergibt. Aufgrund von Zhangs Ironie, die sich in zahllosen Kommentaren zeigt, wirkt seine Interpretation für die meisten Menschen aber so verworren, dass sie zu keinem eindeutigen Ergebnis zu führen scheint. Auch die Zeit, in der er gelebt hatte, ist philosophisch gesehen, keiner bestimmten Strömung zuzuordnen. Die Tatsache, dass die frühe Mingzeit von einflussreichen Neokonfu-

3 Wu Gan 2009, 10–13.

4 Wang Miao 2012.

5 *Jin Ping Mei, Dufa*, Punkt 36.

6 Plaks 1985, 9–11.

7 Siehe Roy 1986, 31–62; Lévy 1980, 191ff, und 1984; Martinson 1973, 9ff; Hanan 1962, 47.

zianern wie Wang Shouren 王守仁 (1472–1529) oder Lin Zhao'en 林兆恩 (1517–1598) geprägt war⁸ und auch die Prosaliteratur von diesen Strömungen durchzogen wurde, hat dazu geführt, dass sich sehr vielfältige Betrachtungsweisen hinsichtlich des *Jin Ping Mei* herauskristallisiert haben und man heute deshalb von einem neokonfuzianischen Roman spricht, der daoistische und buddhistische Termini enthält. Diese beiden Faktoren sind der Grund dafür, warum der Kommentar von Zhang Zhupo zwar bis heute immer wieder herangezogen wird, seinen Erkenntnissen hinsichtlich der Intention des Romans aber keine nennenswerte Bedeutung zugemessen wird.

Die Hauptursache für die Uneinigkeit, die unter Fachleuten hinsichtlich der philosophischen Ausrichtung des *Jin Ping Mei* herrscht, liegt aber weder in Zhang Zhupos Kommentierung, noch im Entstehungszeitraum des Romans. Das Problem resultiert vielmehr aus einem sehr konfuzianischen Beginn des Romans und einem buddhistischen Ende, an dem sich der Protagonist Ximen Qing reinkarniert. Die zahlreichen buddhistischen Nonnen und daoistischen Mönche, die Klöster in denen Feste gefeiert werden, aber auch die aufwendigen buddhistischen Beerdigungszeremonien und daoistischen Rituale erwecken den Anschein, dass der Roman das Produkt neokonfuzianischer Wertvorstellungen ist, die vor allem während der Mingzeit viel buddhistisches Gedankengut enthalten. Dies ist jedoch ein Trugschluss.

In diesem Aufsatz soll herausgearbeitet werden, wie groß die Ironie des Autors, aber auch die Zhang Zhupos gegenüber dem Buddhismus ist und welche große Anklage speziell gegen den *Chan*-Buddhismus 禪 erhoben wird. Dazu wird Ximen Qings Reinkarnation genauer betrachtet. Die dafür heranzuziehenden Kapitel sind in den bisher erschienenen Arbeiten zum *Jin Ping Mei* nicht behandelt worden und bedürfen deshalb einer kurzen Zusammenfassung.

II Die Kapitel 39, 84 und 100

Die Kapitel 39, 84 und 100 sind durch Ximen Qings Tod in Kapitel 79 mit einander verbunden, denn zusammengenommen erzählen sie das gesamte Leben seines Sohnes Xiaoge 孝哥, der aufgrund von buddhistischer *Hexerei* für die Reinkarnation Ximen Qings gehalten wird und damit für das Ende der ganzen Familie sorgt: In Kapitel 100, dem letzten Kapitel des Romans demonstriert der Mönch Pujing 普靜 mit Hilfe eines *Zauberstabs*, dass Xiaoge, Sohn der Hauptfrau Wu Yueniang, die Reinkarnation seines Vaters ist und ausschließlich mit Hilfe der buddhistischen Lehre und Schüler des Mönchs von seinen Sünden befreit und schließlich erlöst werden kann. Wu Yueniang, die von den Aussagen des Mönchs überzeugt ist, übergibt ihm ihren Sohn, wie in Kapitel 84, bzw. 15 Jahre zuvor vereinbart.

8 Kengo 1975, 294–339.

Dieses Versprechen konnte der Mönch der gläubigen Buddhistin Yueniang abnehmen, als diese mit ihrem Bruder am Fuße des Taishan dringend Unterschlupf benötigte. Ihre Pilgerreise zum Taishan, die sie in Kapitel 84 antrat um nach dem Tod ihres Mannes der Bixia yuanjun 碧霞元君 zu opfern, endet in einem Desaster, als ein dort sesshaft gewordener Sittenstrolch namens Shi Bocai 石伯才 auf dem Gipfel des Berges versuchte, sie zu vergewaltigen. Die Entscheidung auf den Taishan zu pilgern traf Wu Yueniang kurz vor Ximen Qings Tod in Kapitel 79. Dort heißt es:

到晚夕，天井內焚香，對天發願，許下兒夫好了，要往泰安州頂上與娘娘進香挂袍三年。⁹

Gegen Abend ging sie in den Hof und verbrannte Weihrauch. Zum Himmel aufblickend gelobte sie, dass wenn es ihrem Mann besser ginge, sie nach Tai'an pilgern und oben auf dem Berg der heiligen Mutter Weihrauch darbringen und drei Jahre lang Kleidung niederlegen werde.

Dass sie ironischerweise in Kapitel 84 zum Taishan pilgert obwohl ihr Mann gestorben ist, geht in der Erzählung aber aufgrund des Todes von Ximen Qing völlig unter. Der Grund für diese widersprüchliche Handlung wird bereits in Kapitel 39 genannt. Dort wird nämlich der tiefgläubigen Wu Yueniang von der Nonne Wang 王 die Lebensgeschichte des Fünften Patriarchen erzählt, der aufgrund seiner Tugendhaftigkeit wiedergeboren wurde und seine Mutter, die unendliche Qualen als alleinerziehende Frau erlitten hatte, erlösen konnte. Am Ende dieses Kapitels wird angemerkt, dass Wu Yueniang nun noch tiefer an die Lehre Buddhas glaubt als jemals zuvor.¹⁰

Setzt man nun die genannten Kapitel aneinander, ergeben sie nicht nur die Zusammenfassung von Xiaoges Leben und Ximen Qings Tod, sondern zeigen zugleich auf die Intention des Autors. Gleichzeitig lässt sich erkennen, welcher Fehlinterpretation Zhang Zhupo schließlich unterliegt. Um dies verständlich darlegen zu können, ist eine genaue Analyse der jeweiligen Kapitel samt Kommentierung notwendig.

III Kapitel 39 und die Geschichte des Fünften Patriarchen aus Huangmei (Wu zu Huangmei baojuan 伍祖黃梅寶卷)

Bevor das Kapitel beginnt, kann man bereits dem dazugehörigen Vorwort von Zhang Zhupo entnehmen, dass es sich um ein buddhistisch beeinflusstes Kapitel handelt, auch wenn es im gesamten ersten Teil dieses Kapitels nur um die daoistische Taufe des Kindes Guange¹¹ geht. So heißt es gleich im ersten Satz des Vorwortes:

9 *Jin Ping Mei* 79.1353.

10 *Jin Ping Mei* 39.623: 月娘聽了，越發好信佛法了。

11 Sohn der Li Ping'er, in die Familie Ximen hineingeboren, aber wahrscheinlich nicht der leibliche Sohn von Ximen Qing.

此回專為佞佛邀福者下一針砭。¹²

Die Geschichte dieses Kapitels ist für solche Leute eine Akupunktur [eine schmerzhaftige, aber heilende Erfahrung], die den Buddhismus verehren und [von ihm] Segen begehren.

Das Erstaunliche an diesem Kapitel ist nämlich, dass es dem Autor gelingt, die Aufmerksamkeit des Lesers unmerklich auf den zweiten Teil des Kapitels zu lenken, obwohl darin lediglich der Geburtstag der fünften Gattin Pan Jinlian gefeiert wird und das wichtigere Ereignis, die Taufe des Kindes, völlig untergeht. Pan Jinlians Geburtstag, der während der Taufe stattfindet und sich über den gesamten Abend erstreckt, wird von zwei buddhistischen Nonnen begleitet, die zur Unterhaltung der Damen Geschichten erzählen. Für Zhang Zhupo heben sich die beiden unterschiedlichen Geschichten auf vorteilhafte Weise voneinander ab (相映成趣也), wobei das daoistische Kloster *Yuhuang miao* 玉皇廟, wo die Taufe von Guange stattfindet, dabei im Kontrast zum buddhistischen Tempel *Yongfu si* 永福寺 steht, in dem die gesamte Erzählung hindurch lediglich Bestattungszeremonien stattfinden.¹³ Auch deshalb bezeichnet Zhang Zhupo das daoistische Kloster als „heiß“, das buddhistische Kloster als „kalten“ Ort¹⁴ und überträgt diese Assoziation von Leben und Tod natürlich auch auf die daoistischen Mönche im *Yuhuang miao* und die buddhistischen Nonnen auf Pan Jinlians Geburtstag.

In seinem Vorwort geht Zhang Zhupo gesondert auf die Nonne Wang und die von ihr erzählten buddhistischen Märchen ein, die ihn offenbar ärgerlich stimmen und er merkt an, dass es sich dabei um *verrückte Lügengeschichten* (一回野狐禪) handelt die, wie sich in diesem Kapitel bereits abzeichnet, entscheidenden Einfluss auf das Schicksal der Familie Ximen haben werden. Der Abschnitt soll an dieser Stelle, inklusive der Kommentierung wiedergegeben werden:

[Diese Szene spielt sich in den Frauengemächern ab. Die Nonnen Wang und Dashi Fu 大師父 sind von Wu Yueniang zum Geburtstag der Pan Jinlian eingeladen worden.]

當下眾丫鬟婦女圍定兩個姑子，吃了茶食，收過家活去，搽抹經桌干淨。月娘從新剔起燈燭來，炷了香。

Die Zofen und Gattinnen stellten sich, nachdem getrunken und gegessen, die Essutensilien abgeräumt und der Tisch sauber gewischt wurde, um die beiden Nonnen herum. Yueniang pickte einen neuen Docht auf die Kerze und brannte Weihrauch ab.

眉批：此處又作一段。

12 *Jin Ping Mei* 39.610.

13 *Jin Ping Mei* 39.610, Vorwort: 玉皇廟，兩番描寫，俱是熱鬧時候。即后文薦亡，亦是熱鬧之時，特特與永福寺對照也。看他平空撰出兩付對聯，一個疏頭，卻使玉皇廟是真廟，吳道官、西門慶等俱是活人。

14 *Jin Ping Mei* 39.610: 有玉皇廟之熱，方有永福寺之冷。Die Begriffe „heiß“ und „kalt“ verstehen sich in diesem Zusammenhang als Synonyme zu „lebendig“ und „tot“. Mehr dazu siehe: Mikli 2013, Abschnitt 2.4.2.

Augenbrauenkommentar:¹⁵ Diese Stelle bildet einen weiteren Abschnitt.

兩個姑子打動擊子兒，又高念起來。從張員外在黃梅山寺中修行，白日長跪聽經，夜夜參禪打坐。四祖禪師見他不凡，收留做了徒弟，與了他三樁寶貝，教他往濁河邊投胎奪舍，

Die beiden Nonnen schlugen die Trommeln und begannen mit hoher Stimme zu singen. So erzählten sie vom Beamten Zhang 張, der im Kloster des Gelben Schlehenberges seinen buddhistischen Lebenswandel pflegte, des Tages lange kniend den Sutren lauschte und des Nachts meditierte. Der Vierte Patriarch erkannte, dass dies ein außergewöhnlicher Mensch war, behielt ihn daraufhin als Jünger und gab ihm die drei Kostbarkeiten. Er hieß ihn zum Schlammfluss gehen, um dort wiedergeboren zu werden und sich sesshaft zu machen.

旁批：孝哥來矣。

Randkommentar: Xiaoge ist im Anmarsch.

直說到千金小姐在濁河邊洗濯衣裳，見一僧人借房兒住，不合答了他一聲，那老人就跳下河去了。潘金蓮熬的磕困上來，就往房裡睡去了。

Sie waren gerade bei der Stelle angelangt, an der das Mädchen Tausendgold Kleidung im Schlammfluss wusch und dabei einen Mönch entdeckte, der sich nach einem Zimmer umsah. Als sie ihm unerlaubter Weise eine Antwort gab, warf sich der Mönch in den Fluss. Da überkam Pan Jinlian vom langen Wachen der Schlaf und sie ging in ihre Räume, um sich schlafen zu legen.

夾批：一個。

Kommentar im Text: *Eine*.¹⁶

少頃，李瓶兒房中繡春來叫，說官哥兒醒了，也去了。

Wenig später, als Xiuchun meldete, dass Guange aufgewacht sei, zog sich auch Li Ping'er in ihre Zimmer zurück.

夾批：一個。

Kommentar im Text: *Eine*.¹⁷

隻剩下李嬌兒、孟玉樓、潘姥姥、孫雪娥、楊姑娘、大妗子守著。又聽到河中漂過一個大鱗桃來，小姐不合吃了，歸家有孕，懷胎十月。

So blieben nur noch Li Jiao'er, Meng Yulou, die alte Pan, Sun Xue'e, die Dame Yang und die Schwägerin da. Sie lauschten der Geschichte weiter bis zu der Stelle, an der ein großer, schuppiger Pfirsich auf dem Fluss angetrieben kam. Das Mädchen verzehrte ihn unerlaubter Weise und wurde dadurch schwanger. Sie trug das Kind zehn Monate lang aus.

旁批：孝哥孕矣。

Kommentar im Text: Die Schwangerschaft mit Xiaoge.¹⁸

15 Kommentar, der sich oberhalb des Textabschnittes befindet.

16 Eine: Hier geht eine, die das Interesse an den Geschichten verliert.

17 Eine: Hier geht die nächste, die das Interesse verliert.

王姑子又接唱了一個《耍孩兒》。唱完，大師父又念了四偈言：五祖一佛性，投胎在腹中，權住十個月，轉凡度眾生。

Daraufhin begann die Nonne das Lied „Das spielende Kind“ anzustimmen. Als das Lied beendet war, rezitierte die Nonne Dashi fu vier Verse: „Der Fünfte Patriarch ist eine Buddha-Natur, / Wiedergeboren in der Mitte des Leibes, / In dem er 10 Monate lebte, / dann brachte er Heil allen Wesen.“

眉批：又一間，不說完，妙絕。又是一段。

Kommentar im Text: Noch ein Zwischenraum. Es ist noch nicht zu Ende erzählt. Wunderbarer Einschnitt. Das ist auch ein Abschnitt.¹⁹

念到此處，月娘見大姐也睡去了，

Als sie zu dieser Stelle kam, merkte Yueniang, dass auch die Schwiegertochter eingeschlafen war.

夾批：一個。

Kommentar im Text: *Eine*.²⁰

大妗子在月娘裡間床上睡著了，

Die Schwägerin schlief bereits auf dem Bett.

夾批：一個。

Kommentar im Text: *Eine*.

楊姑娘也打起欠呵來，

Die Dame Yang gähnte und die beiden Kerzen auf dem Tisch waren heruntergebrannt.

夾批：一個。

Kommentar im Text: *Eine*.

桌上蠟燭也點盡了兩根，問小玉：“這天有多少晚了？”小玉道：“已是四更天氣，雞叫了。”月娘方令兩位師父收拾經卷。楊姑娘便往玉樓房裡去了。

Yueniang fragte Xiaoyu: „Wie spät ist es jetzt?“ Xiaoyu antwortete: „Es ist bereits die vierte Nachtwache, der Hahn hat bereits gekräht.“ Yueniang befahl den Nonnen ihre Schriftrollen zusammenzulegen und Dame Yang ging zum Schlafen in Meng Yulous Zimmer.

旁批：又一個。

Kommentar im Text: *Noch eine*.

郁大姐在后邊雪娥房裡宿歇。

Frau Yu ging in Sun Xue's Räumen zu Bett

旁批：又一個。

Kommentar im Text: *Noch eine*.²¹

18 Ein Fingerzeig auf die Schwangerschaft mit Xiaoge.

19 Ein zusätzlicher Verweis auf das Ende von Ximen Qing – deutlicher kann Zhang Zhupo hier nicht mehr werden.

20 Nachfolgend werden alle Frauen, die den Raum verlassen, einzeln von Zhang Zhupo hervorgehoben. Das bestehende Interesse bei Wu Yueniang wird gleichzeitig betont.

月娘打發大師父和李嬌兒一處睡去了。王姑子和月娘在炕上睡。兩個還等著小玉頓了一瓶子茶，吃了才睡。大姑子在裡間床上和玉簫睡。月娘因問王姑子：“后來這五祖長大了，怎生成正果？”王姑子復從爹娘怎的把千金小姐趕出，小姐怎的逃生，來到仙人庄；又怎的降生五祖，落后五祖養活到六歲；又怎的一直走到濁河邊，取了三椿寶貝，逕往黃梅寺聽四祖說法；又怎的遂成正果， und Yueniang schickte anschließend die Nonne Dashi fu mit Li Jiao'er ins Schlafzimmer. Die Nonne Wang legte sich zu Yueniang auf den Kang. Die beiden warteten noch auf eine Tasse Tee, die ihnen von Yuxiao gereicht wurde, um danach schlafen zu gehen. Die Schwägerin übernachtete bei Yuxiao im inneren Bett. Yueniang fragte die Nonne Wang: „Wie erging es dem Fünften Patriarchen, als er erwachsen wurde?“ Daraufhin erzählte die Nonne Wang, wie die Eltern ihre Tochter Tausendgold verstießen, wie sie herumirrte und schließlich in die Höhle eines Heiligen gelangte. Sie erzählte, wie [dann] der Fünfte Patriarch geboren wurde, mit sechs Jahren zum Schlammfluss aufgebrochen sei, um die drei Kostbarkeiten zu holen, und schließlich zum Kloster der Gelben Schlehen ging, um den Lehren des Vierten Patriarchen zu lauschen. Sie erzählte, wie er die Früchte der Vervollkommnung erlangt habe,

旁批：孝哥幻化矣。

Kommentar im Text: Die Reinkarnation Xiaoge.

后来還度脫母親生天；直說完了才罷。月娘聽了，越發好信佛法了。 und er zu guter Letzt auch noch seine Mutter erlöst habe, und sie in den Himmel gekommen ist. So erzählte sie alles bis zum Ende. Als Yueniang das hörte, glaubte sie noch mehr an die buddhistische Lehre.

夾批：以上一段特為孝哥作根。²²

Kommentar im Text: Dieser eine vorherige Abschnitt wird nur erzählt, um Xiaoge eine Basis zu schaffen.

Am Ende von Kapitel 39 befindet sich folgendes Gedicht:

聽法聞經怕無常，紅蓮舌上放毫光。何人留下禪空話？留取尼僧化飯糧！²³

Die da vernehmen die Lehren und lauschen den Sutren, sie kränkt es, diese Erbauung nicht stets zu genießen; sie wännen, man sehe, wie von der Lotoszunge des Künders ein Leuchten ausgehe. Wer aber hat wohl den frömmelnden Unsinn ersonnen? NUR um sich dadurch zu ernähren, verbreiten ihn Mönche und Nonnen.

21 Mit der ständigen Wiederholung von „eine“ bzw. „noch eine“ hebt Zhang Zhupo jede einzelne Figur hervor, die während der Erzählung der Nonne einschläft oder zu Bett geht. Damit möchte er betonen, dass alle anderen Frauen an der Geschichte nicht ein ansatzweise so großes Interesse haben wie Wu Yueniang.

22 *Jin Ping Mei* 39. 622.

23 *Jin Ping Mei* 39. 624.

Vergleicht man dies mit der Geschichte des Fünften Patriarchen (Wuzu Hongren Daman Chanshi 五祖弘忍大滿禪師), stößt man auf einen sehr viel kürzeren Text. Er befindet sich z.B. im *Wudeng huiyuan* 五燈會元²⁴ und beschränkt sich lediglich auf das Schicksal des Mädchens und die Wiedergeburt des fünften Patriarchen. Ausschmückungen und Einzelheiten wie schuppige Pfirsiche, oder einen Beamten namens Zhang enthält er aber nicht. Wahrscheinlich sind diese Details auch nur von der Nonne Wang hinzugefügt worden, oder aber sie stammen aus einer Quelle, die wir nicht kennen, was die Geschichte des Fünften Patriarchen schließlich zu einem sogenannten *Baojuan* 寶卷, einer sogenannten „kostbaren Schriftrolle“ macht. Im *Jin Ping Mei* kommen diese in den Kapiteln 39, 73, 74 und 82 vor und gehören zu den Geschichten, denen Wu Yueniang völlig verfallen ist. Diese „kostbaren Schriftrollen“, die auch *Foshuo* 佛說 „buddhistische Erzählungen“ genannt werden, enthalten zwar viel buddhistischen Erzählstoff, sind aber eigentlich Geschichten die innerhalb buddhistischer Sekten von deren Mitgliedern verbreitet wurden.²⁵ Diese Sekten hatten gesellschaftlich einen sehr schlechten Ruf, wie ein Eintrag aus dem *Ming shi lu* 明實錄 unter dem Jahr 1615 verdeutlichen kann:

„Recently heretical Buddhist monks and vagrant Taoist priests have been gathering the people together to talk of their scriptures, pool money for feast and conduct meetings. [...] There is a founder for each sect of a different name. Ignorant men and women stir up and deceive each other, - taking pleasure in private associations. They slight their own blood relatives while devoting themselves to these groups. [...] Such associations flourish everywhere in the empire, but are particularly active in and around the capital.“²⁶

Somit ist es nicht verwunderlich, warum Zhang Zhupo die Geschichten der Nonne als *verrückte Lügereien* bezeichnet und der Autor im Schlussgedicht des Kapitels anmerkt, was für ein „Unsinn“ hier verbreitet wird.

Wichtiger aber noch, als dass die *Geschichte des fünften Patriarchen* in Form eines *Baojuans* erzählt wird, ist die Tatsache, dass Wu Yueniang der Idee der Wiedergeburt und der Erlösung der Mutter ganz und gar verfällt. Nur ein Kapitel später beschließt sie, sich von der Nonne Wang eine Schwangerschaftsmedizin besorgen zu lassen.²⁷ Damit ist die Existenzgrundlage für den Sohn Xiaoge geschaffen. Nachdem Wu Yueniang der Nonne das Geld für den Kauf der Medizin gegeben hat, spricht der Autor den Leser direkt an:

看官聽說：但凡大人家，似這等尼僧牙婆，決不可抬舉。在深宮大院，相伴著婦女，俱以談經說典為由，背地裡送暖偷寒，甚麼事兒不干出來。²⁸

24 *Wudeng huiyuan* 1. 51.

25 Carlitz 1986, 60–61.

26 Übersetzung Overmyer 1978, 284.

27 *Jin Ping Mei* 40.628.

28 *Jin Ping Mei* 40.631.

„Lieber Leser: In keiner großen Familie sollten solche buddhistische Nonnen und Mönche Wertschätzung erfahren. In den Tiefen der Paläste und Anwesen verführen sie Frauen und Mädchen dazu, über die Sutren zu reden und den Kanon zu besprechen. Doch hinter ihren Rücken wollen sie [in Wirklichkeit nur] Liebesgeschichten und Affären anlernen. Es gibt nichts, was sie nicht tun würden.“

Und Zhang Zhupo merkt an:

故以此為孝哥坐胎之引，所以深罪月娘也。

Deshalb muss man [diese Stelle] als Ursache für die beginnende Schwangerschaft mit Xiaoge verstehen, dadurch verweist er [der Autor] auf Yueniangs tiefe Schuld.

Sowohl der Autor, als auch der Kommentator können der buddhistischen Nonne und ihren Machenschaften nichts Positives abgewinnen, wobei aber auch deutlich wird, dass Zhang Zhupo das Problem eher bei Wu Yueniang als bei Nonne Wang sieht.

In Kapitel 50 erhält Wu Yueniang besagte Medizin und wird daraufhin prompt schwanger. Ein Gedicht, das im Anschluss auf die gerade geschilderte Szene folgt, offenbart mit seltener Direktheit die Bedenken des Autors. Es heißt:

最有緇流不可言，深宮大院哄嬋娟。此輩若皆成佛道，西方依舊黑漫漫。²⁹

An Trägern dunkler Kutten gibt's unbeschreiblich viel.

Die Schönen reichen Häuser betört ihr Gaukelspiel;

Doch wenn die ganze Sippschaft erlangt die Heiligkeit [佛道],

so wird das Paradies ja verfinstert weit und breit.³⁰

Worauf der Autor hier augenscheinlich hinweist, ist die Idee der „Erleuchtung“, die dem Chan-Buddhismus eigentümlich ist. Populär wurde diese von Bodhidharma (460–534) gegründete buddhistische Schule durch den hier bereits mehrfach erwähnten Fünften Patriarchen Hongren 弘忍 (601–674) und seine beiden Schüler Shen Xiu 神秀 (605?–706) und Huineng 惠能 (638–713), von denen Huineng vor allem die Lehre der „plötzlichen Erleuchtung“ erfolgreich proklamierte.³¹ Die Idee, dass es außer Meditation und Weihrauchopfern keiner besonderen Regeln bedarf, um ein Boddhisatva zu werden, stieß bei einigen Neokonfuzianern auf heftige Kritik. Vor allem Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), dessen Schriften sich deutlich gegen den Buddhismus richteten und sowohl in der Song- als auch in der Mingzeit von zahlreichen Philosophen wie Hu Yin 胡寅 (1098–1156) oder Hu Anguo 胡安國 (1105–1161) bewundert und zitiert wurden,³² erklärte, dass der Buddhismus die fünf Beziehungen³³ verwerfe und damit für Unfrieden in der Gesell-

29 *Jin Ping Mei* 40.631.

30 Zitiert nach Kibat, Band II, 475.

31 Chan 1963, 426.

32 Van Ess 2003, 145.

33 *Mengzi* 3A:4.

schaft Sorge. Auch die Idee der Leere und Welt der Illusion trage dazu bei, dass sich die vom Buddhismus beeinflussten Menschen nicht mehr auf das Hier und Jetzt besönnen, die gesellschaftlichen Regeln missachteten und auch noch glaubten, dass sie eines Tages plötzlich erleuchtet seien.³⁴

In wieweit dieser Unmut über den Chan-Buddhismus in der Entstehungszeit des Romans *Jin Ping Mei* verbreitet war, lässt sich heute nur schwer sagen. Allerdings ist aus der Geschichtsschreibung der Ming-Zeit bekannt, dass zumindest buddhistische Sekten nur geringes Ansehen genossen haben. Doch zurück zum *Jin Ping Mei*.

IV Das 84. Kapitel und die Pilgerfahrt zum Taishan

Wu Yueniang, die ab dem 53. Kapitel offiziell schwanger ist, bringt ihren Sohn in dem Moment auf die Welt, als Ximen Qing stirbt. In Kapitel 79 heißt es:

不一時，蔡老娘到了，登時生下一個孩兒來。這屋裡裝柳西門慶停當，口內才沒氣兒。

[...] und als kurze Zeit darauf auch die alte Frau Cai eintraf, kam auch bald das Kind [Xiaoge] zur Welt. Inzwischen kleideten sie drüben Ximen Qing richtig an; er atmete nicht mehr.³⁵

An dieser Stelle, scheint Zhang Zhupo etwas in den Text hineinzulesen, das der Autor wahrscheinlich nicht beabsichtigt hatte, denn für Zhang Zhupo ist der Tod von Ximen Qing, der gleichzeitig mit der Geburt des Kindes eintritt, nur mit einem Reinkarnationsprozess zu erklären, weshalb in seinem Kommentar steht:

一句緊接，所以必孝哥為西門化身。³⁶

Dieser eine Satz folgt direkt [auf die Geburt des Sohnes], deshalb ist Xiaoge zwangsläufig die Reinkarnation von Ximen.

Im weiteren Verlauf der Geschichte merkt Zhang Zhupo häufiger in den Vorworten der Kapitel an, dass der Leser nicht vergessen darf, dass es sich bei Xiaoge eigentlich um den wiedergeborenen Ximen Qing handelt. Am Text selbst erkennt man dies allerdings nicht. Nirgendwo sonst, abgesehen vom 100. Kapitel, in dem ein Mönch diese Behauptung aufstellt, gibt es einen Hinweis auf Zhang Zhupos These. Deshalb sollte die Möglichkeit, dass Zhang Zhupo diese Idee erst später in Erwägung zieht, nicht ausgeschlossen werden. Dies soll, bei der Analyse des 100. Kapitels, genauer untersucht werden.

34 Chan 1963, 646.

35 Übersetzung Kibat, Band V, 612.

36 *Jin Ping Mei*, Kapitel 79, 1356.

Doch sollte vorerst direkt an das 84. Kapitel und die Pilgerfahrt zum Taishan angeknüpft werden. Bei dieser Pilgerfahrt handelt es sich zum einen um die einzige religiöse Reise, die im *Jin Ping Mei* vorgenommen wird, doch zeichnet sich zum anderen dieses Kapitel auch durch eine ungewöhnliche phantastische Ausgestaltung aus, weil der Autor bei dieser Aktion vollkommen auf eine authentische Darstellung, auf die er zuvor größten Wert legte, verzichtet.

Wie bereits erwähnt unternimmt Wu Yueniang diese Reise, obwohl sie ihren Gatten verloren hat. Zusammen mit ihrem Bruder verlässt sie am 16. Tag des 9. Monats ihr Zuhause und beginnt eine mehrwöchige Reise, die aufgrund des schlechten Wetters sehr beschwerlich werden sollte. Nach einigen Tagen kommen sie in Tai'an 泰安州 an. Dem Ritus entsprechend bringt Yueniang zuerst im Tempel am Fuße des Berges (Daiyue Miao 岱岳廟) Weihrauch dar. Hernach erklimmen sie und ihr Gefolge den Gipfel, um im Bixia Tempel 碧霞宮 die „heilige Mutter“ (*niangniang* 娘娘) zu ehren. Es folgt eine lyrische Beschreibung des heiligen Ortes. In diesem Tempel lebt ein daoistischer Abt / Mönch namens Shi Bocai 石伯才, der im Rufe steht, sich mit den Pilgerinnen zu vergnügen und aufgrund Yueniangs Trauerkäppchen sofort ein williges Opfer in ihr zu erkennen glaubt. Er bewirtet sie und ihren Bruder und verabreicht ihnen dabei ausreichend Wein. Die von der Reise und dem Alkohol müde gewordene Yueniang zieht sich in eines der Nebenzimmer zurück, wird dort aber von einem anderen Mann namens Yin Tianxi 殷天錫 erwartet, der sie vergewaltigen möchte. Da sich ihr Bruder in der Nähe befindet, vernimmt er die Hilferufe seiner Schwester und eilt herbei, um sie zu retten. Erbst über die ihnen gestellte Falle tritt Wu Yueniang mit ihrem Gefolge mitten in der Nacht den Heimweg an; ihre Begleitung und sie versuchen am Fuße des Taishan in einer Herberge zu übernachten. Die Wirtsleute aber fürchten die Mönche auf dem Berg und weigern sich, Yueniang und ihre Begleiter aufzunehmen. So müssen sie voller Angst wegen des wütenden Abts und seiner Männer noch in derselben Nacht aufbrechen. An einer Bergschlucht erblicken sie schließlich die Höhle eines buddhistischen Mönches, den sie um Schutz bitten. Sie nächtigen in seiner Grotte und brechen am nächsten Tag nach Qinghe 清河 auf. Bevor sie jedoch den Mönch verlassen, bittet dieser Yueniang darum, ihm ihren Sohn nach seinem 15. Lebensjahr zu übergeben. Wu Yueniang willigt halbherzig ein und verlässt die Grotte.

Abgesehen davon, dass es einem aufmerksamen Leser auffallen müsste, dass Wu Yueniang ihr Vorhaben der Pilgerreise trotz des Verlustes ihres Gatten in die Tat umsetzt, ist ein weiterer Aspekt in diesem Erzählabschnitt hervorzuheben: Der Autor beschreibt die Reise zum Taishan, genau wie den Auf- und Abstieg, als ein völlig einsames Unterfangen. Dem Leser wird der Eindruck einer menschenleeren und totenstillen Umgebung vermittelt, die gefährlich und einsam ist. Selbst auf dem Gipfel hausen nur zwielichtige Gestalten und die Beschreibung der Bixia yuanjun samt Tempel gleicht einer nebulösen Beschreibung des Jenseits. Da an der Belesenheit des Autors nicht gezweifelt werden kann, und mit den inhaltlichen Ähnlichkeiten zum *Shuihu zhuan* auch bewiesen werden

kann,³⁷ dass der Autor die Prosa seiner Zeit kannte, stellt sich die Frage, warum der ansonsten überaus realistisch erzählende Autor den Taishan als einsamen, verlassenem Schauplatz beschrieben hat, denn: Sämtliche Romane, die Pilgerfahrten zum Taishan enthalten,³⁸ einschließlich des *Shuibu zhuan*, erklären den Ort zu einer von Menschenmassen überfluteten Touristenstätte, an der es von Souvenirläden, Gepäckträgern, Übernachtungsmöglichkeiten, aber natürlich auch Taschendieben und Vergewaltigern geradezu wimmelt. Ebenso lebendig wird der Gipfel des Taishan beschrieben, auf dem ebenfalls zahllose Touristen ihre Habseligkeiten anzünden und Räucherzeremonien abhalten. Der Autor des *Jin Ping Mei*, dem sicherlich einige dieser Schilderungen bekannt waren, will sich also wohl ganz bewusst, abgesehen von dem aufdringlichen Mönch, von der anderen Literatur abgrenzen. Ob dies seine Abneigung gegenüber buddhistischen bzw. daoistischen Pilgerorten demonstrieren soll, ist hypothetisch, aber aufgrund seiner sonst so realistischen Schilderungen möglich. Die Einsamkeit, in der sich Wu Yueniang auf dem Taishan befindet, korrespondiert nämlich mit der Nacht, in der sie sich alleine mit der Nonne in ihrem Zimmer befindet, als alle anderen Frauen der Geschichte vom Fünften Patriarchen nicht mehr folgen wollten und zu Bett gingen. Damit würde der Autor in beiden Fällen Wu Yueniangs Einsamkeit unterstreichen.

Auch stellt sich die Frage, ob der Autor wusste, dass es in der Songzeit, in der der Roman spielt (er beginnt im Jahr 1113), noch gar keinen Kult um Bixia yuanjun gab. Die Besteigung des Taishan im 84. Kapitel spielt im sechsten Jahr des Romans und damit (wahrscheinlich) im Jahr 1118.³⁹ Zu dieser Zeit wusste man noch nichts von einer Frauenfigur auf dem Taishan und pilgerte ausschließlich deshalb an diesen Ort, um dem Gott des Berges ein Opfer darzubringen.⁴⁰ Der Kult der Bixia yuanjun verbreitete sich erst in der Wanli-Ära (1573–1620) und geht auf den Herrscher Zhenzong 真宗 zurück, der im Jahr 1008 auf dem Gipfel des Taishan eine steinerne Frauenfigur im Schlamm entdeckte und sie umgehend zur Tochter des Taishan Gottes erklärte. Er ließ ihr und dem Berggott zu Ehren eine aus Jade geschlagene Replik anfertigen, die in einem eigens dafür vorgesehenem Tempel aufgestellt wurde.⁴¹ Dieser Tempel, der im Laufe der Zeit mehrfach umgebaut und renoviert wurde, trug ab der Qingzeit den Namen Bixia Tempel 碧霞宮, wurde aber zuvor mehrfach anders betitelt.⁴² Durch Zhenzongs Fund und die damit zusammenhängenden

37 *Shuibu zhuan* 74.1336: (Song Jiang und seine Gefolgsleute befinden sich am Fuße des Berges Taishan und sind gerade im Begriff ihn zu erklimmen) Auf der Straße (die auf den Gipfel des Berges führt) sahen sie eine nicht enden wollende Schlange von Menschen, die alle zum Tempel wollten, um Weihrauch abzubrennen. 那条路上, 只见烧香的人来往不绝...

38 Eine ausführliche Beschreibung samt übersetzten Passagen findet sich in: Idema 1997, 23–57.

39 Zur Datierungsproblematik des *Jin Ping Mei*, siehe: Bischoff 1997, 19.

40 Dott 2004, 28.

41 Chavannes 1910, 73–74; Wu 1992, 79.

42 Chavannes 1910, 73–74.

Bauten und Repliken der weiblichen Statue, die auf den Namen „Jadefrau des Taishan“ („Taishan yunü“ 泰山玉女) getauft wurde,⁴³ verbreitete sich ein neuer Kult der Götterverehrung, der in der späten Mingzeit seinen Höhepunkt erlebte und insbesondere von Frauen praktiziert wurde.⁴⁴ Die Tochter des Taishan-Gottes wurde als Fruchtbarkeitsgöttin verehrt, und es bürgerte sich unter den Pilgerfrauen ein, dieser Figur Kleidung, Schmuck oder Babyschuhe zu opfern, um Kindersegen zu erbitten.⁴⁵ So kam es, dass in der letzten Phase der Mingdynastie die Figur der Bixia eine noch größere Bedeutung erlangte als der Berggott selbst und zum Hauptziel der Pilgerinnen und Pilger wurde.⁴⁶ Wir können also davon ausgehen, dass zu Lebzeiten der (natürlich fiktiven!) Wu Yueniang zwar bereits eine Frauenfigur auf dem Taishan entdeckt worden war, aber es definitiv noch keinen Fruchtbarkeitsgöttinnen-Kult gegeben haben kann. Die Idee, Wu Yueniang an diesen Ort zu schicken und schließlich auch das Neugeborene dem Mönch zu versprechen, führt wieder auf das Kapitel 39 und die Geschichte des Fünften Patriarchen zurück, demonstriert aber gleichzeitig auch den Aberglauben der Wu Yueniang, über den sich der Kommentator Zhang Zhupo im Vorwort des 84. Kapitels äußerst empört. Hier hieß es:

此回乃大書月娘之罪，以為一百回結文之定案也，以為以前凡寫月娘之罪案結穴也。夫凡寫月娘偏寵金蓮；利瓶兒牆頭之財；夜香之權詐；掃雪之趨承；處處引誘敬濟，全不防閑金蓮；置花園中金、瓶梅於度外，一若別室之人，隨處奸險；引娼妓為女，而冷落大姐；賣富貴而攀親；宣卷念經，吃符藥而求子；瓶兒一死，即據其財；金蓮合氣；挾制其夫；種種罪惡，不可勝數。⁴⁷

Dieses Kapitel stellt in großen Lettern Yueniangs Verbrechen heraus. Es kann betrachtet werden als abschließender Fall der 100 Kapitel, es kann betrachtet werden als zusammenfassende Verbrecherakte über alles, was [der Autor] über Yueniang geschrieben hat. Er hat [im Roman davon] berichtet, wie Yueniang [am Anfang] Jinlian bevorzugt hat,⁴⁸ wie sie von Ping'ers Vermögen, „das über die Mauer gehoben wurde“ profitierte,⁴⁹ über die Hinterlist der nächtlichen Weihrauchdarbringung⁵⁰ wie sie sich mit dem Schnee sammeln, [um daraus Tee zu machen], bei allen einschmeichelt,⁵¹ wie sie bei jeder Gelegenheit Jingji in Versu-

43 Pregadio 2004, 235.

44 Ebenda, 236.

45 Chavannes 1910, 32–35.

46 Wu 1992, 78; Idema 1997, 25.

47 *Jin Ping Mei* 84.1413.

48 *Jin Ping Mei* 9.147.

49 *Jin Ping Mei* 14. 222.

50 *Jin Ping Mei* 21.332, siehe auch: He 2007, 85–103.

51 *Jin Ping Mei* 21.345.

chung führt,⁵² wie es ihr absolut nicht gelingt, Jinlian zu schützen,⁵³ wie sie in den Blumengarten Jin, Ping und Mei außerhalb ihrer Sichtweite platziert, so als wäre sie eine aus den Nebenzimmern [eine Nebenfrau], und dadurch herrscht in diesem Anwesen Eifersucht.⁵⁴ Sie nimmt eine Prostituierte als Pflegetochter an⁵⁵ und sie vernachlässigt ihre Schwiegertochter, sie protzt mit Reichtum und stellt künstliche Verwandtschaften her.⁵⁶ Sie liest laut buddhistische Sutren vor und isst Wundermedizin, um schwanger zu werden.⁵⁷ Als Ping'er tot ist, reißt sie prompt ihr Vermögen an sich; sie streitet mit Jinlian⁵⁸ und sie macht ihren Mann gefügig. Das sind alles Formen des Verbrechens, sie sind unzählbar.“

Danach heißt es:

故日此書中月娘為第一惡人罪人，予生生世世不願見此等男女也。然而其惡處，總是一個不知禮。夫不知禮，則其志氣日趨於奸險陰毒矣，則其行為必不能防微杜漸，循規蹈矩矣。⁵⁹

Deshalb sage ich, dass Yueniang in diesem Buch die schlimmste und verbrecherischste Person ist. Ich habe in meinem Leben so schlechte Männer und Frauen nicht sehen wollen. Trotzdem ist es so, dass ihre schlechte Stellung vor allem daher kommt, dass sie jemand ist, der die gesellschaftlichen Regeln nicht kennt. Wenn man die gesellschaftlichen Regeln nicht kennt, dann sind [die eigenen Ambitionen] böseartig und hinterlistig, da können die eigenen Handlungen zwangsläufig keine Übel im Keim ersticken und regelkonform sein.“

Wu Yueniang, die als einzige Frau des gesamten Haushaltes buddhistischen Zeremonien naheifert und ihre Freizeit mit Nonnen verbringt, stellt für Zhang Zhupo eine einzige familiäre Katastrophe dar, der nicht einmal Pan Jinlian das Wasser reichen kann.⁶⁰ Die Pilgerfahrt auf den Taishan und das Versprechen an den buddhistischen Mönch verdeutlichen dem Leser, dass es Wu Yueniang nicht um den Fortbestand der Familie Ximen geht, sondern, dass sie auf ihre eigene Erlösung mit Hilfe ihres Kindes hofft. Das Kind selbst wird im *Jin Ping Mei* sowohl vom Autor, als auch vom Kommentator für ein Produkt buddhistischer Medizin erklärt und dient ab dem 84. Kapitel lediglich als Mittel

52 *Jin Ping Mei* 18.286: lädt ihn in die Frauengemächer ein, Kapitel 21, 339: lädt ihn zum „Schneefall-Schmaus“ ein.

53 Sie kann Jinlian weder vor Jingji noch vor Wu Song schützen.

54 Mikli 2013, Abschnitt 3.6.

55 *Jin Ping Mei*, Kap. 32, siehe auch: Mikli 2013, Abschnitt 3.1.5.2.

56 *Jin Ping Mei*, Kap. 49.

57 *Jin Ping Mei* 53.826.

58 *Jin Ping Mei* 75.1226.

59 *Jin Ping Mei* 84.1414.

60 Siehe dazu: Mikli 2013, Abschnitt 4.2.4.1.

zum Zweck für seine eigene Mutter. Darin liegt für Zhang Zhupo offensichtlich ihr größtes Verbrechen.

Ein Leser, der mit dem Kommentar des Zhang Zhupo nicht vertraut ist und dem auch die Widersprüchlichkeiten dieses Kapitels nicht aufgefallen sind, könnte bis zu diesem Punkt von einem neokonfuzianischen Roman mit buddhistischen Elementen ausgehen. In diesem Fall könnte er die Pilgerfahrt zum Taishan als wahren „Übertritt“ zum buddhistischen Glauben interpretieren und in Wu Yueniang eine Heldin sehen, die trotz ihrer persönlichen Umstände die gefährliche Reise unternimmt und dafür später auch belohnt werden soll.

Wenn aber der Autor in Kapitel 100 das große Reinkarnationspektakel beschreibt und auch Zhang Zhupo den Gedanken der Reinkarnation von Xiaoge und Ximen Qing nicht mehr richtig aufrechterhalten kann, kristallisiert sich deutlich heraus, welche philosophische Richtung hinter diesem Roman wirklich steckt.

V Das große Finale in Kapitel 100

Das letzte Drittel von Kapitel 100 übertrifft in seiner reichhaltigen Symbolik und seinem phantastischen Gehalt nahezu den gesamten Roman. Es beginnt mit dem Finale der großen Wiedergeburt aller bislang verstorbenen Figuren des *Jin Ping Mei*, die erneut als Mensch auf die Welt kommen und erzählen, in welcher Familie sie sich befinden werden. Dieser gesamte Prozess findet im buddhistischen Kloster Yongfu 永福 statt, in das Wu Yueniang und ihr Gefolge vor dem Krieg geflüchtet sind und in dem sie erneut dem Mönch Pujing begegnen.

Spätestens ab hier würde sich auch ein buddhistisch orientierter Leser die Frage stellen, ob er mit seiner philosophischen Interpretation richtig liegt, denn obwohl wir es im *Jin Ping Mei* durchweg mit Betrügnern, Lügnern, korrupten Beamten sowie seltsamsten Mönchen und Nonnen und Mördern zu tun haben, scheint dies mit keinerlei Konsequenzen hinsichtlich der Wiedergeburt verbunden zu sein. Die buddhistische Vorstellung von einem Leben nach dem Tod ist aber etwas komplexer und geht zunächst davon aus, dass sich ein gerade verstorbener Mensch als *preta* (eine Person, die gerade gegangen ist) in einem Zwischenstadium befindet und so lange ausharren muss, bis die Bestattungszereemonien vorbei sind.⁶¹ Erst danach kommt er als Wurm, Motte, Vogel, Tiger oder Mensch erneut auf die Erde, wobei seine Reinkarnationsfigur auf sein Karma und sein Wissen aus dem vorherigen Leben abgestimmt wird. Es kommt also auf das Leben des Verstorbenen an, ob die Wiedergeburt einen höheren oder tieferen Status erreicht. Insgesamt gibt es sechs verschiedene Möglichkeiten, wiedergeboren zu werden: Als Gott, als Mensch, als dämonischer Gott, als Tier, als Untoter (*preta*) oder Höllenkreatur.⁶² Als Gott oder

61 Welch 1967, 179.

62 Ebenda, 180.

Mensch wieder geboren zu werden bedeutet, dass man im vorherigen Leben viel positives Karma und Wissen angesammelt hat, was einem jetzt zu Gute kommen wird. Wird man aber als dämonischer Gott, Tier oder dergleichen wieder auf die Erde geschickt, war Genteiliges der Fall.

Die Tatsache, dass im letzten Kapitel des *Jin Ping Mei* jede ermordete, bzw. gestorbene Figur erneut als Mensch auf die Welt kommt, der Autor aber mit größter Wahrscheinlichkeit wusste, dass dies auch im Buddhismus nicht möglich gewesen wäre, scheint deshalb auf reine Ironie des Autors hinauszulaufen. Zhang Zhupo scheint das zumeist ähnlich gesehen zu haben, weshalb er bei der gesamten Reinkarnationsszene jeden einzelnen Namen kommentiert, von dem er glaubt, dass sich der Autor eine zweite Bedeutungsebene hinzugedacht hat:

Die Szene beginnt mit Zhou Xiu 周秀, dem zweiten Ehemann von Chunmei 春梅⁶³, der während des Krieges ums Leben kommt. Dort heißt es:

„Ich bin der Streitmachtführer Zhou Xiu, bin im Kampfe gegen den Truppenanführer Jin auf dem Schlachtfelde gefallen. Durch des Meisters Empfehlung emporgeführt, begebe ich mich jetzt nach der Hauptstadt, um als zweiter Sohn von Shen Jing 沈鏡 unter dem Namen Shen Shoushan 沈守善 wiedergeboren zu werden.“⁶⁴

Dazu kommentiert Zhang Zhupo:

安身守善，此是作者勸人本意。⁶⁵

Persönlich (*shen* 沈 = *shen* 身) das Gute verteidigen (*shou shan* 守善), das ist der Grundgedanke, den der Autor den Menschen ans Herz legt.

Damit spielt Zhang Zhupo auf die Tugendhaftigkeit des Zhou Xiu an, der sich für die Verteidigung des Vaterlandes eingesetzt hat und dabei sein Leben lassen musste. Hinter seinem Namen Shen Shoushan vermutet Zhang Zhupo, dass im übertragenen Sinne auf die Verteidigung von Gutem angespielt werden soll. Denkbar wäre hier, dass mit dem Guten der Konfuzianismus gemeint ist, den man mit gesundem Menschenverstand vor den einflussreichen Fremdreligionen, die dem Körper bzw. der Seele schaden, verteidigen muss.

Direkt im Anschluss folgt die Reinkarnation von Ximen Qing. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal wiederholen, dass Zhang Zhupo in seiner Kommentierung bereits beim Tod von Ximen Qing in Kapitel 79 davon ausgeht, dass er in der Person seines eigenen Kindes wiedergeboren wird. Doch hier, an dieser Stelle, erzählt *der Autor* erstmals von Ximen Qings Wiedergeburt und zwar nicht im Körper von Xiaoge, sondern als Sohn eines Grundbesitzers namens Shen Tong.

63 Ehemalige Zofe der Pan Jinlian, die nach dem Tod von Ximen Qing verkauft wird.

64 Übersetzt nach Kibat, Kapitel 100, 562.

65 *Jin Ping Mei* 100.1661.

Und so spricht Ximen Qing:

„Jetzt wende ich mich dank der empfehlenden Förderung durch den Meister in die Hauptstadt, um in des reichen Grundbesitzers Shen Tong 沈通 Familie als zweiter Sohn Shen Yue 沈越 wiedergeboren werden.“

Zhang Zhupo kommentiert:

所謂深冤之人也。⁶⁶

So bezeichnet man einen Menschen tiefster (*shen* 沈 = 深) Schuldhaftigkeit (*yue* 越 = *yuan* 冤).

Interessant wäre hier folgende Überlegung, die vielleicht etwas überinterpretiert scheint, aber denn noch einmal kurz angestellt werden soll:

Liest man *shen* 沈, tatsächlich als *shen* 深, könnte man den Namen Shen Tong 深通, also „tief durchdringend“ auf rein sexuelle Weise verstehen. Demzufolge wäre Shen Yue 深越, der Name des Sohnes von Shen Tong und gleichzeitig der neue Name von Ximen Qing in etwa mit „der über das tief [Durchdringen des Vaters] Hinausgehende“ zu übersetzen, also jemand, der die sexuelle Aktivität des Vaters überbietet. Auf die Wiedergeburt gemünzt würde dies bedeuten, dass Ximen Qing sich in seinem neuen Leben um keinen Deut besser benehmen würde als vorher. Auch hier könnte wieder mit einem Fingerzeig auf die mangelhafte gesellschaftliche Verantwortung gedeutet werden, die dem Buddhismus vorgeworfen wurde, doch ist das reine Spekulation.

Zhang Zhupo, der abgesehen von dem oben aufgeführten Kommentar keine weiteren Bemerkungen hinsichtlich der angenommenen Reinkarnation in Gestalt des Xiaoge macht, kommentiert direkt im Anschluss Chen Jingji 陳敬濟, den Schwiegersohn von Ximen Qing, der erzählt:

„Ich bin Chen Jingji und wurde von Zhang Sheng 張勝 ermordet. Durch des Meisters verdienstvolle Messe bin ich erhöht. Jetzt ziehe ich nach der Hauptstadt als Sohn der Familie Wang.“

Dazu schreibt Zhang Zhupo:

王者亡也，自尋死亡也。⁶⁷

Was [den Namen] Wang angeht, so ist damit „sterben“ (*wang* 亡) gemeint. Er selbst suchte den Tod.“

⁶⁶ *Jin Ping Mei* 100.1662.

⁶⁷ *Jin Ping Mei* 100.1662.

Damit bezieht er sich lediglich auf das Schicksal von Chen Jingji, der nach langer Obdachlosigkeit und einer Reihe von Straftaten und Hetzreden von dem eben erwähnten Zhou Xiu ermordet wird.

Nach Chen Jingji spricht Pan Jinlian, die fünfte Frau von Ximen Qing. Diese verkündet:

„Ich bin des Wu Da Ehefrau, Ximen Qings Nebenfrau, die geborene Pan 潘. Mich traf das Unglück, dass ich von meinem Feinde Wu Song getötet wurde. Mir ist durch den Meister Besserung zuteil geworden. Jetzt wende ich mich der Hauptstadt zu, um als Tochter der Familie Li 黎 wiedergeboren zu werden.“

Hierauf weiß Zhang Zhupo zu sagen:

黎者，犁也。作者蓋欲犁其舌也。⁶⁸

Was [den Namen] Li geht, so ist damit „umpflügen“ gemeint. Der Autor wünscht sich wahrscheinlich, ihre [gefährliche, lästerliche, viel Unheil bringende] Sprache umzupflügen.“

Möglich, dass der Autor tatsächlich nicht mehr mit Pan Jinlian anstellen möchte, denn wie sich nach eingehender Untersuchung in meiner Dissertation zeigte, konnte nicht nachgewiesen werden, dass der Autor bzw. der Kommentator Pan Jinlian für eine besonders schlimme Person hielt.⁶⁹

Zhang Zhupos Vorgehen erinnert etwas an Xunzi bzw. Konfuzius, die für die „Richtigstellung der Namen“ (*zheng ming* 正名)⁷⁰ eingetreten sind. Die Idee, dass die richtige Bezeichnung der Dinge automatisch zu einer regulativen Instanz des Staates führt [unklar – was ist gemeint], wäre auch in diesem Zusammenhang denkbar und würde auf das größtenteils traurige Ende der einzelnen Figuren hinweisen, die rein buddhistisch betrachtet (unverdient) eine hohe Stufe der Wiedergeburt erlangt hätten.

Nachdem nahezu alle verstorbenen Figuren ihr Leben nach der Wiedergeburt verkündet haben, konzentriert sich der Text erneut auf Wu Yueniang, ihren Sohn Xiaoge und den Mönch Pujing.

Während das Spektakel der Reinkarnation stattfindet, gibt es außer Xiaoyu 箫玉, der Zofe der Wu Yueniang, niemanden, der Zeuge dieses Geschehens wird. Wu Yueniang, die währenddessen schläft und von der Hinrichtung ihres Sohnes träumt, wird nach dem Szenario von Xiaoyu geweckt und über das merkwürdige Geschehen im Tempel aufgeklärt. Während dieser Erzählung kommt Pujing hinzu und stellt Wu Yueniang die Frage, ob sie „nun endlich alles richtig verstanden habe“, wobei er damit auf ihren Alptraum anspielt der das Schicksal ihres Kindes darstellt, falls sie ihm ihr Kind nicht übergibt.

68 *Jin Ping Mei* 100.1662.

69 Mikli 2013, Abschnitt 3.2.3.

70 Vgl. *Lunyu* 13.6., 13.3; *Xunzi*, Buch 22.

Hierzu merkt Zhang Zhupo an:

一語喚醒天古人。是作者問天下后世萬萬人，非普靜問月娘一人也。
試問看過《金瓶梅》者，何以答此一句？⁷¹

Mit [dieser einen] Aussage werden die Weisen des Altertums geweckt. Es ist der Autor, der allen zukünftigen Generationen diese Frage stellt, es ist nicht Pujing, der Yueniang fragt. Er versucht die Leser vom Jin Ping Mei zu fragen, wie werden sie wohl diesen Satz beantworten?

Der Leser soll an dieser Stelle verstehen: Der Mönch will das Kind unbedingt haben – dafür scheint jedes Mittel recht zu sein. Direkt nachdem er Wu Yueniang mit einem Alptraum Angst eingejagt hat, folgt der nächste Trick: Er legt dem schlafenden Kind die Hand auf und berührt es dabei mit seinem buddhistischen *Zauberstab* (禪杖). In diesem Moment verwandelt sich das Kind in Ximen Qing, der mit einem Holzkragen und einer eisernen Kette gefesselt auf der Erde liegt. Als der Mönch den Stab wieder zurückzieht, verwandelt sich Ximen Qing wieder in Xiaoge. Mit dieser „Verzauberung“ hat es der Mönch endlich geschafft. Wu Yueniang überreicht ihm unter Tränen und Wehklagen ihr Kind, fest in der Überzeugung, dass es sich um Ximen Qing handelt, der nur als Schüler des Mönches Erlösung finden kann. Dass der Mönch nur ein Trugbild geschaffen hat, was ihr zusätzlich Angst macht, kann sie nicht ahnen, da sie während Ximen Qings Reinkarnationsprozess geschlafen hat.

Als der Autor anmerkt, dass die arme Wu Yueniang nun 15 Jahre lang umsonst ihren Sohn großgezogen hat,⁷² schreibt Zhang Zhupo:

此又是作者千秋苦志，不能伸其孝子親，而深深郁郁，作此書之意也。
⁷³

Auch das ist die unendlich bittere Erkenntnis des Autors, dass man seine pietätvollen Söhne nicht behalten kann. Und so schuf er mit Tiefgang und Eleganz die Intention dieses Buches.

Damit stimmt er wieder mit dem Autor überein, denn offenbar scheint er jetzt auch nicht mehr davon auszugehen, dass Ximen Qing in Gestalt des Xiaoge eine Erlösung zu erwarten hat.

Schließlich gibt Pujing seinem neuen Schüler noch den Namen Ming Wu 明悟 [= Klare Erleuchtung]. Auch hier stellt Zhang Zhupo den Namen richtig und kommentiert:

71 *Jin Ping Mei* 100.1665: 孽魂一現，方知前此之非!

72 Ebenda.

73 Ebenda.

夾批：酒色財氣，不淨不能明；不明又安能悟？既然明悟，又安能不孝弟？⁷⁴

Alkohol, Sex, Geld und Wut⁷⁵ – das ist nicht rein, das kann nicht „klar“ machen. Wenn man nicht „klar“ ist, wie kann man „erleuchtet sein“ beabsichtigen? Und wenn es so ist, dass man „klar“ ist und „Verständnis“ hat, wie kann man [dann noch] ohne Pietät und Bruderliebe sein?

An diesem Punkt scheint Zhang Zhupo ebenfalls keine positive Assoziation mehr mit dem Mönch zu haben. Für ihn zeigt der Autor mit dem neuen Namen von Xiaoge 孝哥, also dem „pietätvollen Sohn“ an, dass eben genau diese Pietät einfach durch eine buddhistische Idee ersetzt wird. Damit tritt deutlicher denn je die Sorge des Autors zu Tage: Der Mönch, der ohne Rücksicht auf die Familie Ximen den einzigen Sohn der Familie zu sich nimmt, dafür auch noch *mit Hilfe von Zauberei* Angst und Schrecken hinsichtlich seines Schicksals verbreitet, übergeht demonstrativ die Tugend der Kindespietät. Der Mangel an Ehrfurcht den konfuzianischen Tugenden gegenüber, aber auch die Scheinheiligkeit des Buddhismus, der in den Augen des Autors jedem noch so verdorbenen Menschen Erlösung verspricht, wird am Ende des Romans mit der Übergabe des Sohnes von Wu Yueniang deutlich demonstriert und auch die Tatsache, dass der Mönch mit dem Kind verschwindet, ohne der Mutter Aussicht auf ein Wiedersehen zu geben, muss jedem nicht Buddhisten tragisch erscheinen. Mit der Übergabe des Sohnes an den Mönch verweilt Wu Yueniang noch einige Tage im Kloster, bis sie in ihre alte Behausung zurückkehrt und an der Seite von ihrem Adoptivsohn Dai'an im Alter von 70 Jahren stirbt. Mit ihrem Tod endet der Roman, und da es keine Nachkommen gibt, stirbt mit ihr die Familie Ximen aus.

VI Schluss

Zusammengefasst zeichnen die Kapitel 39, 84 und 100 im *Jin Ping Mei* die kurze Lebensgeschichte des Xiaoge nach, dem einzigen leiblichen Nachkommen der Familie Ximen. Sein Leben ist vom buddhistischen Glauben der Mutter bereits vor seiner Geburt stark durchdrungen. Wu Yueniang, bei der die Geschichte des Fünften Patriarchen ihren Kinderwunsch weckt und für dessen Erfüllung sie sogar bereit ist, buddhistische Schwangerschaftsmedizin einzunehmen, verbindet mit einem Kind in erster Linie nicht den Fortbestand ihrer Familie, sondern die Hoffnung, wie in der Geschichte der Nonne Wang, durch die Abgabe ihres Kindes erlöst zu werden. Als Ximen Qing stirbt und sie entgegen

⁷⁴ *Jin Ping Mei*, Kapitel 100, 1666.

⁷⁵ Im *Jin Ping Mei* ist 氣 grundsätzlich mit „Wut“ zu übersetzen, da der Kommentator immer wieder auf die vier Sünden von Wang Zhi 王嘉 (1113–1170, *zi* Zhiming 知明, *hao* Chongyang 重陽, aus Chang'an 長安, dem heutigen Xi'an 西安) Alkohol, Sex, Geldgier und Wut [酒, 色, 財, 氣] Bezug nimmt.

ihrer Aussage trotzdem zum Taishan pilgert, kritisiert Zhang Zhupo dieses Verhalten und erklärt es zu ihrem „größten Verbrechen“. Auch dem Leser müsste klar sein, dass ihre Pilgerfahrt nicht aus rationalen Beweggründen unternommen wird, sondern sie diese Reise aus Gründen antritt, die für den Leser nicht nachvollziehbar sind. Hinzu kommt, dass nicht nur der Zeitpunkt der Pilgerfahrt unpassend ist (sie befindet sich ja noch in der Trauerzeit und sollte demnach nicht das Haus verlassen), sondern auch die Tatsache, dass nur wenige Monate zuvor ein Kind in dieser Familie umgebracht wurde.⁷⁶ Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass der Autor mit dieser Pilgerfahrt die Besessenheit der Wu Yueniang demonstrieren wollte, die sich über das Fortbestehen der Familie keine Gedanken macht, sondern nur ihren religiösen Neigungen nachgeht.

Als sie in Kapitel 84 wegen des daoistischen Mönches in Schwierigkeiten gerät, flüchtet sie in die Arme des buddhistischen Mönches Pujing, der ihr und ihrem Gefolge ein Lager für die Nacht anbietet. Als Gegenleistung möchte er ihren Sohn haben, den sie ihm schließlich verspricht. Dieses Versprechen möchte der Mönch in Kapitel 100, das 15 Jahre nach der Taishan Besteigung spielt, eingelöst sehen. Mit Hilfe von Zauberei kann der Mönch Wu Yueniang davon überzeugen, dass es sich bei ihrem Sohn um Ximen Qing handelt, der als sein Schüler seine Sünden ausgleicht und Erlösung finden wird. Überzeugt von dem Erlösungsversprechen, übergibt Yueniang schließlich ihren Sohn. Da aber kurz davor vom Autor erzählt wurde, dass Ximen Qing als Shen Yue, Sohn des reichen Grundbesitzers Shen Tong, wiedergeboren wurde, steht fest, dass Wu Yueniang von Pujing betrogen wurde und ihr Sohn eben nicht die Reinkarnation ihres Gatten ist. Überträgt man diese Szene auf die religiöse Ebene, so liest man hier eine heftige Anklage gegen den Buddhismus. Die Sorge um den konfuzianischen Werteverfall existierte in der Mingzeit parallel zu der Begeisterung für den Buddhismus. Die Hauptanklage, dass der Buddhismus lediglich ein besseres Leben im Jenseits verspricht, er aber keine Regelungen für ein friedliches Miteinander bereitstellt und darüber hinaus keinen Respekt vor den konfuzianischen Tugenden, wie z.B. der Pietät zeigt, ist das Hauptthema des *Jin Ping Mei* und die größte Sorge des Autors. Mit äußerster Vorsicht und über hochkomplizierte Zusammenhänge versucht er m. E. dem Leser verständlich zu machen, dass er den Buddhismus für reinen Betrug hält; in dieser Hinsicht wurde er sogar teilweise von seinem größten Kommentator missverstanden, der in seinem *Dufa* erklärt, dass der Autor des *Jin Ping Mei* zwar genial sei, aber definitiv die Ausbildung eines Bodhisattvas und nicht eines konfuzianischen Heiligen genossen habe und insofern das gesamte Buch von nichts als der Leere handelt.⁷⁷

76 Guange 官哥, der Sohn der sechsten Frau Li Ping'er 李瓶兒 und das (vermeintliche) Kind von Ximen Qing, stirbt in Kapitel 59 durch die Katze der Pan Jinlian, die das Tier darauf abgerichtet hatte, das Kind zu töten. Siehe dazu: Mikli 2011, 40.

77 *Jin Ping Mei, Dufa*, Punkt 75, 47: 做書者是誠才子矣, 然到底是菩薩學問, 不是聖賢學問, 蓋其專教人空也。若再進一步, 到不空的所在, 其書便不是這樣做也。

Bibliographie

- Bischoff, Friedrich, A. 1997. *Djin Ping Meh: Epitome und analytischer Namensindex gemäß der Übersetzung der Brüder Kibat*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften.
- Carlitz, Kathrine. 1986. *The Rhetoric of Chin p'ing mei*. Bloomington: Indiana University.
- Chan, Wing-Tsit [Chen Rongjie 陳榮捷] [Hg.]. 1963. *A Source Book of Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University.
- Chavannes, Édouard. 1910. *Le T'ai chan: essai de monographie d'un culte chinois*. Paris: Leroux.
- De Bary, William Theodore [Hg.]. 1975. *The Unfolding of Neo-Confucianism*. New York: Columbia University.
- Dott, Brian Russel. 2004. *Identity Reflections, Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Egerton, Clement, zusammen mit Shu Qingchun 舒慶春 (= Lao She 老舍, 1898–1966) [Üs.]. 1939. *The Golden Lotus: A Translation from the Chinese Original of the Novel Chin Ping Mei*. London: Routledge.
- Ess, Hans van. 2003. *Von Ch'eng I zu Chu Hsi: Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gabelentz, Hans Conon von der [Üs.]. 2005–2013. *Jin Ping Mei: Chinesischer Roman, erstmals [aus dem Manjurischen] vollständig ins Deutsche übersetzt*. Hrsg. und bearb. von Martin Gimm. Mit einer Vorbemerkung von H. Walravens. Neuerwerbungen der Ostasienabteilung, Sonderhefte 9, 13, 21, 24, 26, 28, 30, 33–35. 10 Bde. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin.
- Hanan, Patrick. 1962. „The Text of the Chin P'ing Mei“, *Asia Major*, New Series 9, 1–49.
- He Jianjun [何建軍]. 2007. „Burning Incense at Night. A Reading of Wu Yueniang in *Jin Ping Mei*“, *CLEAR* 29, 85–103.
- Henke, Frederick Goodrich. 1916. *The Philosophy of Wang Yang-ming*. London: Open Court [Reprint: New York: Paragon, 1964].
- Idema, Wilt L. 1997. „The Pilgrimage to Taishan in the Dramatic Literature of the Thirteenth and Fourteenth Centuries“, *CLEAR* 19, 23–57.
- Jin Ping Mei* 金瓶梅. 1984. Changchun: Jilin daxue.
- Kengo, Araki [荒木見悟]. 1975. „Confucianism and Buddhism in the Late Ming“, in De Bary 1975, 249–339.
- Kibat, Otto, und Artur Kibat [Üs.]. 1967. *Djin Ping Meh: Schlehenblüten in Goldener Vase: Ein Sittenroman aus der Ming-Zeit*. 6 Bde. Hamburg: Die Waage.
- Lévy, André. 1980. „Pour une clarification de quelques aspects de la problématique du 'Jin Ping Mei'“, *T'oung Pao* 66.4, 191–195.
- . 1984. „The Question of the Jin Ping Mei Authorship: A Reassessment“, Beijing: Hanxue yanjiu.

- . 1985. *Fleur en Fiore d'Or (Jin Ping Mei cibua)* 金瓶梅詞話. Bibliothèque de la Pléiade; 320–321. 2 Bde. Paris: Gallimard.
- Lunyu* 論語. 1940. Ausgabe in *Lunyu yinde* 論語引得, hg. von William Hung [Hong Ye 洪業]. Beijing: Harvard-Yenching-Institute.
- Martinson, Paul Varo. 1973. *Pao Order and Redemption: Perspectives on Chinese Religion and Society Based on a Study of the Chin P'ing Mei*. PhD Diss. Chicago: University of Chicago.
- Mengzi* 孟子. 1941. Ausgabe in *Lunyu yinde* 孟子引得, hg. von William Hung [Hong Ye 洪業]. Beijing: Harvard-Yenching-Institute.
- Mikli, Sandra. 2011. „The Two Hidden Childbearing Periods and the Death of Ximen Qing, in: *Ming Qing Yanjiu* 16, 27–56.
- . 2013. *Der Kommentar zum Jin Ping Mei*. PhD Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München [http://edoc.ub.uni-muenchen.de/17399/1/Mikli_Sandra.pdf].
- Naquin, Susan, and Chün-fang Yü [eds.]. 1992. *Pilgrims and Sacred Sites in China*, Berkeley, CA: University of California.
- Ono Shinobu 小野忍 und Chida Kuichi 千田九一 [Üs.]. *Kin Pei Bai* 金瓶梅. 3 Bde. *Chûgoku koten bungaku zenshû* 中國古典文學全書; 15–17. Tôkyô: Heibonsha, 1962.
- Roy, David. 1986. “The Case for T'ang Hsien-tsu's Authorship of the *Jin Ping Mei*”, *CLEAR* 8.1/2, 31–62.
- . 1993–2013. *The Plum in the Golden Vase, or Chin P'ing Mei*. 5 Bde. Princeton: Princeton University.
- Plaks, Andrew. 1985. „Neo-Confucian Issues in Ming-Ch'ing Fiction”, *HJAS* 45.2, 9–11.
- Pregadio, Fabrizio. 2004. *The Encyclopedia of Taoism*, London: Routledge Curzon.
- Overmyer, Daniel L. 1978. „Boatmen and Buddhas: The Lo Chiao in Ming Dynasty China”, *History of Religions* 17, 284–302.
- Shuibu zhuan* 水滸傳, by Shi Nai'an 施耐菴. 1991. Jinan: Qilu shushe.
- Walravens, Hartmut. 1999. *Zur Geschichte der Ostasienswissenschaften in Europa. Abel Rémusat (1788–1832) und das Umfeld Julius Klaproths (1783–1835)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wang Miao 王淼. 2012. „Buhe shiyi de rensheng) Jin Ping Mei' pingdianjia Zhang Zhupo de shengming licheng“ 不合时宜的人生? —《金瓶梅》评点家张竹坡的生命历程, *Bolan qunshu* 博览群书 2009.2, 91–95 [<http://www.literature.org.cn/article.aspx?id=44259>].
- Welch, Holmes. 1967. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950*. Harvard East Asian Studies; 26. Cambridge: Harvard University.
- Wu Gan 吴敢. 2009. *Zhang Zhupo yu Jin Ping Mei yan jiu* 張竹坡與金瓶梅研究. Beijing: Wenwu.
- Wu Pei-yi. 1992. „An Ambivalent Pilgrim to Taishan in the Seventeenth Century“, in Naquin and Yü 1992, 65–89.
- Wudeng huiyuan* 五燈會元, by Puji 普濟 (1179–1253). 1983. Zhonghua.