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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 6 (1952)

Heft: 1-4

Artikel: Was ist chinesischer Buddhismus

Autor: Liebenthal, Walter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-145467

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

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

WAS IST CHINESISCHER BUDDHISMUS?

VON WALTER LIEBENTHAL

SANTINIKETAN INTERNATIONAL UNIVERSITY

Ich beabsichtige, im folgenden auf eine Gruppe von Texten aufmerksam zu machen, die bisher noch nicht beachtet oder in ihrer Bedeutung noch nicht erkannt worden sind, obwohl sie, wie ich meine, den Schlüssel zum Verständnis der chinesisch-buddhistischen Vorstellungswelt enthalten. Zeigen sie uns doch, aus welchen Quellen diese eigentlich schöpft. Daß ihre Quellen wesentlich chinesisch und nicht, wie bisher allgemein angenommen, indisch-buddhistisch sind, war für mich eine Entdeckung, die mir zugleich das Problem der chinesischen Religiosität überhaupt zu erhellen schien: nicht *t'ien*, der Himmel oder göttliche Urahn der Chou-Zeit, war Gegenstand der Verehrung und der religiösen Dispute im frühen Mittelalter, sondern der mit dem Buddha identifizierte *sheng-jen*, der mit dem Ganzen, der Natur, identifizierte Heilige. Unsere Vorstellung von dem chinesischen Weltbild und seiner Geschichte wird sich unter dem Zwang dieser Tatsache vollkommen ändern müssen. Ich will nun im folgenden versuchen, in kürzester Form darzustellen, was ich nach dem Studium der erwähnten Texte glaube feststellen zu können.

Unter den Gelehrten, die sich mit dem chinesischen Buddhismus beschäftigen, können wir drei große Typen unterscheiden: die einen, wie z. B. der jüngst verstorbene Missionar und Buddhologe Reichelt, behandeln ausschließlich den populären Buddhismus, d. h. den Kult; sie beachten die Schulen und ihre Probleme überhaupt nicht. Europäische, im indischen Buddhismus geschulte Sinologen, wie z. B. P. Wieger und Hackmann, behandeln zunächst den indischen Mahâyâna-Buddhismus, die Sûtren und Textbücher, um dann mit einem Sprung zu den Schulen überzugehen, deren Herkunft unerklärt bleibt. Sie glauben, daß der Inhalt dessen, was den Chinesen in Übersetzung vorlag,

mit dem identisch sei, was sie glaubten; Schriften wie das *Chao lun*[a] werden, als unrein, taoistisch gemischt, beiseite geschoben. Nicht erkannt wird, daß gerade dieser letztere Typ das wertvollste Material zum Studium des chinesischen Buddhismus enthält. Japanische Gelehrte, wie z. B. der vor einigen Jahren verstorbene Takakusu oder Suzuki, die ja meist zugleich Kleriker oder fromme Buddhisten sind, beginnen mit den japanischen Sekten, deren Geschichte sie nach rückwärts verfolgen. So entstehen die Patriarchen-Genealogien, die alle auf indische Heilige, meist Jünger des historischen Buddha, zurückführen. Auch nachdem diese wilden Genealogien der japanischen Tradition durch Hu Shih und andere ad absurdum geführt worden waren, wurde weiter an der These, daß alle Sekten nur verschiedene Ausstrahlungen des einen Buddhawortes seien, festgehalten. Ein Gläubiger kann natürlich nicht gut sagen, daß der Buddhismus, an den er als die einzige Lehre glaubt, eigentlich Taoismus sei. Buddhismus besitzt eine ehrwürdige Tradition, während das, was heute unter Taoismus verstanden wird, nichts Entsprechendes aufweisen kann. Er scheint als Religion zweitrangig zu sein. Anerkennen, daß das Weltbild gewisser Sekten nicht buddhistisch ist, hieße sich selbst aufgeben. Daher versuchen selbst so bedeutende Gelehrte wie D. T. Suzuki immer wieder, den Beweis zu erbringen, daß alle Sekten, in seinem Fall die Meditationssekte, im indischen Buddhismus verankert seien. Auch das jüngst erschienene Buch über Buddhismus, *Buddhism*, von dem englischen Sinologen Edwin Conze, spricht noch von einem buddhistischen Weltbild im allgemeinen, das für alle Buddhismen, den indischen, tibetischen, chinesischen, japanischen, europäischen gleiche Geltung haben würde.

Sowenig wie die christlichen sind aber auch die chinesisch-buddhistischen Kirchen aus einer einzigen Quelle, der buddhistischen Offenbarung, abzuleiten; nicht nur Einflüsse spielen hier mit, sondern die Quellen selbst, die zugrunde liegenden halb-unbewußten Weltbilder, sind verschieden. Nicht der indische Buddhismus ist in China chinesisch gefärbt, sondern die chinesisch-buddhistischen Schulen sind Blü-

ten am Baum einer chinesischen Religion, die sich unter indischem Einfluß oder, besser, unter indischer Anregung gebildet, im Grunde aber ihre chinesische Eigenart behalten hat.

Was für Texte stehen uns nun zur Verfügung, um eine solche Behauptung zu beweisen? Leider ist weitaus das meiste, das im Tripitaka abgedruckt ist, Übersetzungsliteratur. Von den zahlreichen Streitschriften und Korrespondenzen aus der Zeit der Entwicklung, dem 4.–7. Jahrhundert, ist uns sehr wenig erhalten. Zwar wurden die Übersetzungen aus dem Indischen wieder und wieder kopiert – das Abschreiben war ja ein gutes Werk, das himmlischen Lohn brachte –; Edikte und Korrespondenzen der Kaiser, Memoranden von Beamten wurden in den kaiserlichen Archiven aufbewahrt; wer aber kümmerte sich um die Streitschriften der Mönche? Sie lagen in Klöstern und Privatbibliotheken, wurden von einzelnen Liebhabern abgeschrieben, aber nicht amtlich gesammelt. Nur Textbücher, die in Klosterschulen gebraucht wurden, Literatur für Übersetzungszwecke, Kommentare und ähnliches hatten ein besseres Los. Was von den Disputationen der Mönche noch vorhanden ist, sind meistens nur die Titel, die in den Katalogen des 5. und der folgenden Jahrhunderte verzeichnet sind. Von den vollständig überlieferten Texten sind nur wenige, unter anderm das *Chao lun*, nachweislich echt. Oft ist die Datierung zweifelhaft; sehr vieles ist, besonders in der Zeit der nördlichen Wei-Dynastie, gefälscht worden. Das *Ch'u-san-tsang chi-chi*[b], das *Hung-ming chi*[c] und *Kuang hung-ming chi*[d] enthalten Einleitungen, einige wenige Korrespondenzen und Aufsätze. Das *Kao-seng chuan*[e] und seine Fortsetzungen, das *Ming-seng chuan*[f] und andere biographische Sammlungen enthalten gelegentlich Auszüge aus Schriften der Mönche, einzelne Aussprüche und die Titel ihrer Schriften. Ähnliches Material findet sich in den Annalen und anderen Geschichtsquellen, besonders Grabinschriften; einige Lieder sind erhalten; in den Kommentaren werden Ansichten von Lehrern zitiert, und die wichtigen noch nicht ausgeschöpften Kompendien der Sui- und T'ang-Dynastie, besonders die von Chi-tsang[g], enthalten kurze

Abrisse von Disputen, leider oft ohne Angabe von Namen der disputierenden Mönche. All dies Material ist von Prof. T'ang Yung-t'ung[h], jetzt Acting President der University of Peking, in seinem bahnbrechenden zweibändigen Werk *Han Wei liang-Chin nan-pei ch'ao fo-chiao shih*, erschienen 1938 in Shanghai, gesammelt und kritisch bearbeitet worden. Es ist jedoch, besonders für die Dispute im 6. und 7. Jahrhundert, noch nicht erschöpft.

Versuchen wir, dies Schrifttum nach seinem inneren Gehalt zu ordnen, so lassen sich drei Gruppen unterscheiden:

1. Die Diskussionen über die Unsterblichkeit der Seele, *shen pu mieh*[i], über Karma, *yin-kuo*[j], und Wiedergeburt, *shou-hsing*[k], Wunder, Eingriff höherer Gewalten, *t'ien*, in unser Schicksal, Wirkung von Amuletten, *fu*[l], und Zauber aller Art, also, kurz gesagt, Diskussionen über den Eingriff übernatürlicher Kräfte in kausales Geschehen. Sie wurden fast ausschließlich von Beamten, d.h. Adligen oder Angehörigen der Oberschicht, meistens aus den *ch'ing-t'an*[m] Kreisen (den «harmlos diskutierenden») geführt, die an buddhistischer und neo-taoistischer Philosophie interessiert waren. Sie knüpfen an viel ältere Diskussionen über das gleiche Thema, *shen-ming*[n], an, die bis in die Han-Dynastie zurückreichen und unter denen die in Wang Ch'ung's *Lun-heng*, besonders dem *Lun-szu p'ien*[o], gesammelten am bekanntesten sind. Den Gläubigen stehen rationalistische Skeptiker gegenüber, die in China immer zahlreich waren. Ich halte es jedoch für eine Übertreibung, zu behaupten, wie es z.B. Hu Shih zu tun pflegt, daß *alle* gebildeten Chinesen, oder auch nur die Mehrzahl, Rationalisten gewesen seien. Es ist wichtig, zu betonen, daß die sich bekämpfenden Parteien nicht buddhistische und taoistische Kleriker waren, sondern Konfuzianer, mehr oder weniger skeptisch oder wundergläubig, zwischen Taoismus und Buddhismus nicht unterscheidend. Man könnte für diese Zeit etwas paradox von buddho-taoistischen Konfuzianern sprechen. Denn Konfuzianer waren alle Debattanten als Angehörige der regierenden Schicht selbstverständlich. Keiner von ihnen war revolutionär in dem Sinne, daß er

die Autorität der klassischen Schriften verwarf. Vielmehr waren für sie die drei Religionen Ausdruck einer und derselben allgemeingültigen Religion mit prinzipiell gleichem Inhalt: der Buddho-Taoismus öffnete nur gleichsam eine tiefere, dem Volk nicht zugängliche Schicht der gleichen Offenbarung; er war esoterisch *(nei-hsüeh)* im Gegensatz zur exoterischen Schulweisheit *(wai-hsüeh)*. Mönche außer Hui-yüan, der eine Zwischenstellung zwischen Adel und Klerus einnahm, beteiligten sich nicht an dieser Debatte. Für die Entwicklung des chinesisch-buddhistischen Weltbildes hat sie keine große Bedeutung.

2. Die Diskussionen über Priorität, die sich um das *Lao Tzu hua-hu ching*[p] gruppieren. Die dieser im Original nicht erhaltenen Schrift zugrunde liegende Idee war, daß Lao Tzu enttäuscht über das Unverständnis seiner Landsleute nach Indien gegangen sei, um dort den Buddhismus zu predigen. Dieser sei also eigentlich Taoismus. Man muß diese Legende nicht einfach als einen taoistischen Trick ansehen, um die Buddhisten aus ihrem Nest zu verdrängen und sich selbst hineinzusetzen, vielmehr lag die Auffassung zugrunde, daß alle Wahrheit dieselbe sein müsse und nur in verschiedenen Formen aufträte. Die Taoisten erklärten, daß die chinesische Form dieser Wahrheit, nicht die indische, für China geeignet sei; sie appellierten an das Nationalgefühl, suchten Fremdenhaß zu wecken. Die Buddhisten bemühten sich um den Nachweis, daß ihre Offenbarung allein echt sei; obwohl indisch, schließe sie die konfuzianische Tradition nicht aus, sondern ergänze sie, sei unersetzlich für die Erziehung des Volkes im Sinn der konfuzianischen Erlösung. Taoistische Magie dagegen sei unbewiesener und unwirksamer Aberglaube. Die Front läuft hier anders als in den Diskussionen über die Unsterblichkeit der Seele: obwohl die Autoren der Eingaben meistens Beamte sind, sind dahinter doch deutlich die Kirchen sichtbar, die um den Platz an der Sonne streiten. Keine der beiden Parteien denkt an Auflehnung gegen die Autorität der Klassiker und des konfuzianischen Staates. Sie versuchen vielmehr, ihre Loyalität und Brauchbarkeit für die Pazifizierung des Reiches, die Hauptaufgabe des

Kaisers und der Regierung, nachzuweisen, bemühen sich um Anerkennung, plädieren vor dem Kaiser als dem obersten Richter, suchen Einfluß und die damit verbundenen Vorteile. Auch in diesem Fall wäre es, ebenso wie bei den Diskussionen über die Seele, irreführend, von Dogmenstreitigkeiten zu sprechen. Das ist eigentlich selbstverständlich; verschiedenen Kirchen fehlt ja die gemeinsame Grundlage für solche Auseinandersetzungen.

3. Die Disputationen dogmatische Fragen betreffend. Diese wurden ausschließlich von Mönchen und ihnen nahestehenden buddhistischen Laienbrüdern geführt. Aus ihnen sind die Sekten entstanden. Weder Taoisten noch am Buddhismus interessierte Konfuzianer nahmen daran teil. Für die Dogmengeschichte des chinesischen Buddhismus sind sie fast allein von Bedeutung. Leider ist von westlichen Gelehrten auf diesem Gebiet noch fast gar nicht gearbeitet worden; nur japanische und chinesische Literatur existiert darüber. Wichtig wäre zunächst eine systematische Sammlung und Bearbeitung der Streitpunkte. Man würde dann, im Vergleich mit den Abhidharma-Texten, sehen, daß die Chinesen über ganz andere Fragen nachdachten und disputierten als die Inder. Andeutungsweise kann folgendes gesagt werden.

Als die buddhistische Offenbarung nach China kam, hoffte man zunächst, in ihr Aufklärung zu finden über das Problem des Jenseits, eines besseren Daseins nach dem Tode, in dem die mit der Mannigfaltigkeit des Existierenden verbundenen Leiden, die Konflikte, enden würden. Alle neo-taoistische Praxis galt der Verlängerung des Lebens mit magischen Mitteln durch Sublimierung des Fleisches. In einem Geistkörper, gebildet aus reiner Yang-Essenz, hoffte man den Tod zu überleben, allmächtig, unangreifbar, unsterblich wie die in den Dingen webende Natur, *ch'eng shen-hsien*[q]. Der Buddhismus lehrte den Weg zu Buddha, *ch'eng fo*[r]. Wer war der Buddha? Wo war sein Reich? Lao Tzu hatte von einem ursprünglichen Nichts, *pen-wu*, gesprochen, bevor die Welt zerfiel und schuldig wurde, und zu dem man zurück müßte, um selig zu werden, *fan-pen*. *Pen-wu* wurde gleichgesetzt dem buddhistischen Nichts,

asaṃskṛta oder Nirvâṇa. *Asaṃskṛta* wurde durch *wu-wei*, das Wort für taoistisches «Nicht-handeln», übersetzt und *âtman* durch *shen*, «Körper»! Ohne *âtman* war man ohne Körper, reiner Yang-Geist, gleich Buddha, dem Weltgeist, der im Anfang der Dinge hauste. Dies ist die sehr sonderbare frühchinesische Interpretation des indisch-buddhistischen *nairâtmyam*, der Lehre von der Seelenlosigkeit der Wesen.

Sehr bald stellte sich heraus, daß der Buddhismus keinen Anfang der Dinge kennt, und ein Disput begann über *pen-wu*, das ursprüngliche Nichts. Die Streitschriften, die in der zweiten Hälfte des 4. und am Anfang des 5. Jahrhunderts über die Frage der andern Welt geschrieben wurden, haben meistens den Titel *Erl-t'i lun*[s], Abhandlung über die beiden Wahrheiten, d. h. *paramârtha* und *saṃvṛti satya*. Denn für die Chinesen waren die beiden Wahrheiten zugleich die beiden Welten, das Diesseits und das Jenseits. Paradies und Nirvâṇa wurden nicht klar unterschieden.

Diese Diskussionen erhielten plötzlich eine andere Richtung durch das Auftreten des großen indischen Lehrers Kumârajîva, der 401 n. Chr. nach Ch'ang-an kam und dort etwa 10 Jahre wirkte. Kumârajîva erklärte, daß der Buddhismus keinen Geist, oder keine Seele, *shen-ming*, kenne und überhaupt nichts die Wanderung durch die Daseinsebenen, *gati*, Überlebendes. Er erklärte ferner, daß der Buddha, d. h. die Personifizierung seiner Lehre, sein *dharmakâya*, nicht im Ursprung der Dinge säße, daß überhaupt kein in der Zeit vorwärts oder rückwärts oder in frommem Fortschritt zurückzulegender Weg zu ihm führe, ja daß Nirvâṇa in keiner Hinsicht verschieden sei von Saṃsâra. Damit wurde das Problem der beiden Wahrheiten, oder Welten, ebenso wie das der Unsterblichkeit der Seele, gegenstandslos. Es wurde ersetzt durch das des Mittleren Pfades, *chung tao*. Dieses Problem, auf dessen Definition ich noch zurückkomme, hat die Chinesen durch die folgenden Jahrhunderte beschäftigt. Es ist von ungeheurer Bedeutung geworden, nicht nur für die Geschichte des chinesischen Dogmas, sondern auch für die chinesische Ethik und die Bildung des spät-mittelalterlichen chinesischen Menschentyps.

Kumârajîvas Erklärungen wirkten auf die Buddhisten seiner Zeit wie ein Schock. Seine Autorität war unumstritten. Man konnte nun nicht anders als glauben, daß es keine Seele gäbe und damit keinen Weg, den Tod zu überleben. Wozu dann aber überhaupt Buddhismus? Wozu gute Werke? Wie konnte Karma wirken, wenn die wandernde Seele im Tode erlosch? In der darauf folgenden überaus lebhaften Debatte, von der uns leider fast nichts erhalten ist als die Titel der Streitschriften, kristallisierten sich zunächst zwei Problemkreise heraus: das der individuellen Erlösung und das der Heiligkeit.

Damit begann das interessanteste, aber auch schwierigste Kapitel der buddhistischen Dogmengeschichte. Noch Hui-yüan hatte die Bedeutung der neuen Offenbarung für die nationale Erziehung, oder Erlösung im konfuzianischen Sinne, betont. Was er außerdem, als Individuum, suchte, war nicht Erlösung – im Sinne einer Persönlichkeitsänderung durch Imitation –, Neubewertung des Daseins an Hand des durch den Buddha gesetzten Maßstabs, sondern ein Blick hinter den Vorhang des großen, uns ewig verschlossenen Mysteriums, Macht über die Geister. Er war im Grunde noch ein taoistischer Magier. Die Mönche des 5. Jahrhunderts dagegen sahen im Buddha den erlösten Erlöser. Dabei irritierte sie zunächst die Frage, wer denn das Subjekt der Erlösung wäre. Wenn keine Seele oder Geist im Wandel besteht, was ist das Ewige, dem Entstehen und Vergehen nicht Unterworfene, Zeitlose, dessen Entdeckung unsere Erlösung gewiß macht? Und wie, wenn nicht auf dem vorgeschriebenen Heilsweg, ist Erlösung erreichbar? Die Antwort wurde in dem Nirvâṇa-Sûtra gefunden, das 418, wenige Jahre nach Kumârajîvas Tod, übersetzt wurde. Es handelt sich hier um das *Mahâyâna Mahâparinirvâṇa Sûtra*, das nicht verwechselt werden darf mit der Geschichte vom Tode des Buddha, die in den Pali-Schriften erzählt wird. Dies Sûtra lehrt zwar keine unsterbliche Seele, dafür aber ein unsterbliches Selbst, *chen ngo*[t], das zwar vom Schlamm der Sünde bedeckt sei, aber nur entdeckt zu werden brauche, um in ewigem Licht zu strahlen. Wie das zu verstehen sei, wenn nicht zeitlich, war ein Problem (*shih yu*,

pen yu[u]*)*; wie bei Gleichzeitigkeit von Saṃsâra und Nirvâṇa die Zukünftigkeit der Erlösung zu konstruieren sei *(tang yu*[v]*)*, war ein anderes. Unser Körper, oder makrokosmisch gedacht das irdische Dasein, in dem verborgen das wahre Dasein, der wahre Mensch, ruhe wie ein Schatz, ist der Schrein des Tathâgata, *tathâgatagarbha*, *ju-lai tsang*[w]. Tathâgata ist der Buddha, der wir in Wirklichkeit sind; sind wir doch als seine Kinder von ihm nicht verschieden und haben die Anwartschaft auf sein Nirvâṇa unzerstörbar in uns. Dies antwortete auf die Frage nach dem zureichenden Grund unserer Erlösung, *cheng yin*[x]. Wie verschieden war diese Problematik von der indisch-buddhistischen!

Der Buddha erscheint in China in vollkommen neuer Charakteristik: er ist nicht mehr Lehrer, auch nicht mehr die Lehre personifiziert, sondern das Dasein selbst, und *allein durch die Tatsache, daß wir auf der Welt sind, sind wir erlöst*. Suchen hat in diesem Sinn nur den Zweck, etwas Vorhandenes zu erkennen, nicht etwas noch nicht Gegebenes zu erreichen. Die Haltung des Gläubigen ist nicht mehr eiferndes Streben, sondern stilles Vertrauen auf die Güte des Vaters im Grunde der Dinge, wie sie bereits in dem *Lotus-Sûtra* gekennzeichnet zu sein schien, dem Schicksal, das alles wachsen und reifen läßt zu seiner natürlichen Bestimmung. Erst wenn wir reif sind, *yu chi*[y], wird uns gegeben, was wertlos wäre, wenn wir selbst danach griffen. Damit bekommt das Wort Karma eine völlig neue Bedeutung.

Das zweite Problem, das besonders in den Disputen der San-lun-Schule vom 6. bis 8. Jahrhundert wichtig wurde, der Mittlere Pfad, lautet in seiner klassischen chinesischen Form: Wahrheit und Illusion sind nicht verschieden *(chi wei chi chen*[z]*)*. Er hat in China nicht nur eine ontologische Bedeutung, sondern charakterisiert ein Verhalten. Saṃsâra ist Nirvâṇa, d.h. der Bodhisattva bleibt in Saṃsâra, obwohl er für Nirvâṇa reif ist, denn er weiß, daß der Weg zu Nirvâṇa nicht ein Schritt von dem einen zu dem andern ist, der ja einen Dualismus schaffen würde. Er verhält sich in Saṃsâra, als ob er in Nirvâṇa wäre, leidet mit den Wesen, ohne in Wirklichkeit zu leiden, weil ihr Leiden ihm

als Illusion bewußt wird, und wird dadurch zu ihrem Erlöser. Das Sûtra, in dem diese Haltung beschrieben wird, ist der *Vimalakîrti-nirdeśa*. Dieses und die beiden vorher genannten, nämlich das *Lotus-* und das *Nirvâṇa-Sûtra*, sind für die Entwicklung des chinesischen Weltbildes die wichtigsten.

Der Mittlere Pfad steht, wie bereits gesagt, für ein ethisches Prinzip, die buddhistische Heiligkeit, *bodhi*. Gute Werke führen zu keiner Erlösung. Warum? Weil sie Schritte in einem differenzierten Milieu darstellen. Vom Ganzen zum Ganzen führt kein Schritt. Im Absoluten gibt es keine Stufen, keine Höllen und Paradiese, Strafen und Lohn. Darum sagt Tao-sheng, ein Schüler Kumârajîvas, der in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts wirkte, daß «wahre Frömmigkeit keinen Lohn will», daß «der Buddha in keinem Himmel wohnt», usw. Was aber sollen wir dann tun? Warten mit dem Blick auf den Buddha gerichtet, *hsiang fo*[aa], bis wir erkennen, daß wir bereits erlöst sind. In diesem alles umfassenden Akt, *tun-wu*[ab], der plötzlich kommt wie das Fallen einer reifen Frucht, entsteht ein Buddha.

Der Begriff des Mittleren Pfades verwischte sich in China mit dem des taoistischen Nicht-Handelns. Der Inder scheut die Dualität *(grâhya-grâhaka bhâva)*, aber aus einem ganz anderen Grunde als der Chinese: durch die Spaltung in Objekt und Subjekt und ihre Berührung entsteht Leben (was nicht sein soll). Der Chinese scheut sie, weil sie die Einheit der Natur zerreißt, weil mit ihr Konflikte gesetzt sind. Darum sollen wir nicht-handeln, d.h. nicht so handeln, wie wir zu handeln pflegen, nämlich in der guten Absicht zu verbessern, indem wir hier hinzufügen, dort wegnehmen, während wir in Wirklichkeit nur die in sich vollkommene Natur verderben. Indem wir in den ursprünglich guten Gang der Dinge eingreifen, werden wir schuldig. Indem wir in Konflikten Stellung nehmen, urteilen, kompromittieren wir uns, verlieren wir die ursprüngliche Unschuld, *chen*[ac], verlieren wir «uns selbst».

Man sieht, wie hier die Begriffe durcheinander gehen. So ist auch das buddhistische Nicht-Haften, *wu-chu*[ad], im Grunde etwas ganz ande-

res als der indische *anabhiniveśa*, denn der letztere setzt voraus den Begriff des gefährlichen Objekts, den der Chinese nicht kennt. Der Chinese lebt vorsichtig, um die unbekannten kosmischen Mächte nicht aufzustören, er hält den Atem zurück, spart mit seinem Leben. Er bemüht sich um Harmonie mit dem Ganzen, um wie das Ganze unangreifbar zu sein; der Inder vermeidet Kontakt mit den ihn umgebenden Dingen, um nicht durch diesen Kontakt neue Dinge zu zeugen und dadurch das Leben von «Welt» zu verlängern, für deren Existenz er sich verantwortlich macht. Seine Haltung ist also grundlegend verschieden von der chinesischen, da aber die Worte in Übersetzung dieselben sind wie die dem Chinesen aus seiner eigenen Philosophie bekannten, so wecken sie dieselben Assoziationen und werden entsprechend mißverstanden. So entstand auch der Ch'an-(Zen-)Buddhismus in Betrachtung *indischer* Begriffe aus dem Drang nach der absoluten Lösung eines *chinesischen* Problems. Vollkommen zu sein, wie die in sich ruhende, unschuldige, unangreifbare Natur, dies ist dem Inder kein Ziel, weiß er doch nichts von Natur im chinesischen Sinne.

Schwankend zwischen der Person des Erlösers und der in den Dingen webenden, in der Erfahrung des Reifens, des äußeren und inneren, sich manifestierenden Natur, setzt die Gestalt des Buddha Probleme, die nur aus dem chinesischen Weltbild heraus verständlich sind. Handelt der Buddha zweckbewußt *(yu-hsin*[ae]*)*? Oder waltet er blind wie die Natur *(wu-hsin*[af]*)*? In der Sprache der Zeit ausgedrückt: hat Vairocana den Vorrang oder Sâkyamuni?

Im 6. Jahrhundert begann die Schulbildung. Ihr ging voraus der Streit um die Priorität der Sûtren *(p'an-chiao*[ag]*)*, anschließend an einen älteren indischen um das *dharmacakra*. Texte, die die volle Wahrheit enthielten *(tun chiao*[ah]*)*, wurden unterschieden von solchen, die für noch nicht reife Gläubige nur eine Teilwahrheit verkündeten *(chien chiao*[ai]*)*. Um Kirchen, oder Schulen, z. B. die T'ien-t'ai-Schule, begann sich ein festes System von Dogmen und Praktiken zu kristallisieren. Gleichzeitig entwickelte sich buddhistische Gelehrsamkeit, die

im 8. Jahrhundert blühte. Der religiöse Enthusiasmus erstarrte in Wissenschaft.

Der einfache Mann jedoch und der einfache Mönch fühlte seine religiösen Bedürfnisse unbefriedigt. Eine Front bildete sich zwischen den Kirchengründern und den einsam Meditierenden, die im Kreise ihrer Jünger im Walde lebten *(yeh-seng*[aj]*)* und den Buddha direkt, d. h. nicht durch Lernen, suchten. Man nannte dies «Studium des Herzens» *(hsin-hsüeh)*. Wieweit die damals entstehende Problematik an die vorher beschriebene über hundert Jahre ältere anknüpfte, ist eine noch nicht geklärte Frage. Hier wie dort stand der *Vimalakîrti-nirdeśa* und das *Nirvâṇa-Sûtra* im Mittelpunkt der Betrachtungen. Hui-neng, Gründer der Meditationsschule (Ch'an), der 713 starb, kannte außer der *Vajracchedikâ* nur das letztere Sûtra. Wieder ist es das «wahre Ich», das gesucht wird, das vom Buddha nicht verschieden ist, immer gegenwärtig, durch keinen Schritt, kein Studium und keine Askese erreichbar. Neu ist die Vorstellung, daß das Ich, der Buddha oder die Wahrheit, im Herzen zu finden sei durch einen Akt der Selbst-Offenbarung. Damit war eine bisher unbekannte religiöse Erfahrung gemacht worden, geeignet, den Gläubigen zu erwecken, zu befreien von allem Grübeln und Zweifeln, eine Erfahrung, die ihm Erlösung versprach, ohne an seine zufällige Existenz zu rühren. Nur dasein, konzentriert auf die jeweilige Situation, in der die Lösung aller Rätsel beschlossen sei, nicht sich durch dies oder das verlocken lassen, nach etwas was auch immer, und sei es die Erlösung selbst, zu streben.

Auf dieser Grundlage gründete 734 Shen-hui[ak], ein Jünger Hui-neng's, eine Kirche, die den Zusammenhang mit indischer Tradition fast ganz zerriß. Quelle der Offenbarung ist nicht mehr der Dharma, sondern das eigene Herz. Im Gegensatz dazu brachte die esoterische Schule (Shivaismus oder Tantra) eine Fülle von magischen Praktiken, die sich mit anderen aus chinesisch-taoistischen Quellen mischten und zu einer ungeahnten Blüte des Kults und Rituals führten. Hier können wir von Synkretismus sprechen.

Zwischen dem Vulgär-Buddhismus der T'ang-Dynastie, in dem Götter verschiedener Herkunft durch Opfer und Gebet für bestimmte Zwecke verehrt wurden und dem vorher geschilderten Mönchsbuddhismus, in dem der Gläubige Orientierung in dem großen Problem seines Daseins suchte, müssen wir eine scharfe Grenze ziehen. Die Geschichte, die Subjekte der Geschichte, die soziale Stellung, die Ziele, der Inhalt dieser Buddhismen sind in beiden Fällen vollständig verschieden, vor allem auch die Art, in der sie Fremdes aufnahmen. Denn der Vulgär-Buddhismus assimiliert, ohne zu verdauen, er kennt keine Problematik und keine Disputationen, während der Mönchsbuddhismus in mühsamer Arbeit aus dem fremden Material eine eigene chinesische Religion oder religiöse Philosophie gestaltet. Nichts bleibt unverarbeitet, und doch ist das Resultat nur als Produkt der Berührung mit der indischen Gedankenwelt möglich gewesen.

Die chinesisch-buddhistische Haltung formte den chinesischen Menschen des späten Mittelalters; sie ging ohne Bruch in die Philosophie, Kunst und Literatur dieser Zeit ein. Sie blieb lebendig und ist daher auch aus der chinesischen Kultur nicht mehr zu entfernen, auch wenn die Klöster verbrannt und die vulgären buddhistischen Riten verboten werden.

a 肇論
b 出三藏記集
c 弘明集
d 廣弘明集
e 高僧傳
f 名僧傳
g 吉藏
h 湯用彤
i 神不滅
j 因果
k 受形
l 符
m 清談
n 神明
o 論死篇
p 老子化胡經
q 成神仙
r 成佛
s 二諦論
t 真我
u 始有本有
v 當有
w 如來藏
x 正因
y 有機
z 即偽即真
aa 向佛
ab 頓悟
ac 真,貞
ad 無著
ae 有心
af 無心
ag 判教
ah 頓教
ai 漸教
aj 野僧
ak 神會

Literatur:

T'ang Yung-t'ung: *Han Wei liang-Chin nan-pei ch'ao fo-chiao shih*, Shanghai, Comm. Press, 1938.

Walter Liebenthal: *The Book of Chao*, Peking, Monumenta Serica, 1948.

Walter Liebenthal: «Shih Hui-yüan's Buddhism as Set Forth in His Writings», *Journal of the Am. Or. Society*, 1950.

Walter Liebenthal: «The Debate on the Immortality of the Soul», *Monumenta Nipponica*, Tôkyô 1952.

Walter Liebenthal: «The Sermon of Shen-hui», erscheint in *Asia Major*, London 1953. 127

Walter Liebenthal: *Tao-sheng and His Time*. Im Erscheinen. 125