

MATHIAS OBERT

Sinndeutung und Zeitlichkeit

Zur Hermeneutik
des Huayan-Buddhismus

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.
ISBN 978-3-7873-1553-6
ISBN eBook: 978-3-7873-2568-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2000. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.
www.meiner.de

INHALT

Vorwort	VII
I. Zu Vorhaben und Gegenstand dieser Untersuchung	1
1. Eine philosophische Studie	1
2. Inhalt und Vorgehen der Untersuchung	11
3. Der Huayan-Buddhismus	17
II. Der Huayan-Buddhismus im Blick der Forschung	27
1. Allgemeine Bemerkungen	27
2. Huayan als metaphysische Theorie: Universalismus, Holismus, Totalismus	29
3. Die idealistische Deutung	38
4. Pragmatik und Geschichte im Huayan	40
5. Eine offene ideengeschichtliche Annäherung	46
III. »Über den Goldlöwen nach der Huayan-Lehre« (Übersetzung nach Fazang)	51
IV. Interpretation des »Goldlöwen«. Einführung in die Dogmatik	63
1. Vorbemerkung	63
2. Eine angeschaute Lehre	64
3. Zehnerzahl und Textgestalt	65
4. Der Grundgedanke der Bezughaftigkeit	69
5. Die Leere	88
6. Die »sechs Gestalten«	94
7. Die Bedeutung des <i>Panjiao</i>	97
8. Eigentlichsein (<i>li</i> ^a) und sachhaltiges Zeitlich-Sein (<i>shi</i> ^a)	101
V. Schau der Einheit im Netz des Indra	107
1. Indras Netz bei Du Shun	107
2. Indras Netz – Metapher der All-Einheit des Seins?	112
3. Indras Netz als Bild	120
4. Einheit von Subjekt und Objekt	133

VI. Grundlagen der Hermeneutik	137
1. Die hermeneutische Ausrichtung des Huayan	137
2. Ein hermeneutisches Programm	139
3. Exkurs: Die hermeneutische Grundsituation	148
VII. Zeitlichkeit und Zeitlich-Sein im Huayan	167
1. Die »zehn Generationen«	168
2. Eine qualitative Bestimmung der Zeitverhältnisse	178
3. Bezughaft vermitteltes Gegebensein und Zeitlich-Sein	185
4. Die Unhintergebarkeit der Zeiterfahrung	191
5. Eine geschichtliche Hermeneutik des Seins	199
VIII. Pragmatische Hermeneutik und geschichtliches Üben	203
1. Sinnbewegtheit als hermeneutische Bewegtheit	203
2. Identität oder sinnhafte Bezüglichkeit?	205
3. Das Tetralemma zwischen Aussage und Anleitung	209
4. Ein angewandter Perspektivismus	212
5. Die hermeneutische Bezüglichkeit der »Sachen« (<i>shi</i> ^a)	219
6. Eine situationistische Hermeneutik	233
7. Die Zeitrelation des hermeneutischen Übens zum Übungsziel	239
8. Lösen-Verstehen und Gehen-Tun	242
IX. Zusammenfassung	249
Anhang I	
Fazang, »Abhandlung über die zehn Generationen«	251
Anhang II	
Fazang, »Über das Aufgehenlassen des Bodhi-Herzens nach dem Huayan«	262
Literaturverzeichnis	291
Verzeichnis chinesischer Ausdrücke	297

VORWORT

Die vorliegende Studie erwächst aus dem Bemühen, der europäischen Philosophie einen philologisch zuverlässigen, dabei aber philosophisch reflektierten Zugang zu wichtigen, indes bisher kaum beachteten Quellen des chinesischen Denkens zu verschaffen. Neben der Übersetzung dreier zentraler Texte aus einer der großen Lehrrichtungen des chinesischen *Mahayana*-Buddhismus nehmen in ihr daher eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu den philosophischen Grundlagen dieser Lehre einen weiten Raum ein. Und in größerem Maße als allen mir bekannten sinologischen und buddhologischen Vorarbeiten war es mir darum zu tun, im Bewußtsein um philosophische Methodik und Sachfragen der Philosophie das hier vorgestellte Material auf sinnvolle Weise in einen fächer- und kulturübergreifenden Diskurs einzubringen. Denn nur eine gezielte philosophische Textbefragung wird uns nach meiner Auffassung in die Lage versetzen, die Eigenart eines außerhalb der uns geläufigen Bahnen sich vollziehenden Denkens auf einer ihm angemessenen Ebene des Gedankens zu erfassen und es – jenseits eines rein historischen Interesses – in seinen spezifischen Problemstellungen und Ansätzen für die gegenwärtige Philosophie fruchtbar zu machen.

Gerade die gewaltige, für die gesamte ostasiatische Geistesgeschichte so einflußreiche buddhistische Gelehrsamkeit im China des ersten Jahrtausends unserer Zeitrechnung fand bisher in unserem Bild von chinesischem Denken so gut wie keine Berücksichtigung. Die buddhistische Überlieferung ist es aber, die sich vielleicht noch besser für eine philosophische Auseinandersetzung aus der Sicht abendländischer Traditionen eignet als die, bis heute bei uns so oft als »unphilosophisch« abgelehnten, »autochthonen« Geistesströmungen vor allem des klassischen Zeitalters. Auch ist es ein vornehmlich buddhistisch geprägtes Denken, welches nicht nur in den Jahrhunderten der Rezeption des indischen und der Herausbildung eines genuin chinesischen Buddhismus die Geistesgeschichte im Reich der Mitte beherrscht, sondern welches weit darüber hinaus und noch in der schulmäßigen Gegnerschaft wegweisend wird für die Ausarbeitung des neukonfuzianischen Denkens zu Beginn des zweiten Jahrtausends wie für philosophische Neuansätze im China und Japan des 20. Jahrhunderts. Aus diesen Gründen scheint mir zur Intensivierung unserer philosophischen Begegnung mit China eine eingehendere Bekanntschaft mit seiner buddhistischen Tradition ebensowohl überfällig wie ertragreich.

Dieser Band konnte nur durch die Aufgeschlossenheit des Felix Meiner Verlags für außereuropäisches Denken und für neue Versuche seiner philosophischen Erschließung zustande kommen, wofür ich dem Verlag, insbesondere aber Herrn Horst D. Brandt zu aufrichtigem Dank verpflichtet bin. Eine erste Fassung dieser Studien, die ich hier um neuere Erkenntnisse ergänzt und in einigen Punkten überarbeitet habe, legte ich mit der Unterstützung durch ein zweijähriges Promotionsstipendium des bayerischen Staates 1997 als Inauguraldissertation an der Universität München vor. Anlaß zu dieser Forschungsarbeit waren zwei unvergessene Seminare meines Doktorvaters, Michael Friedrichs, die mich nicht nur in Sprache und Geist des Buddhismus einführten, sondern in denen mir zugleich eindringlich Schwierigkeiten und Möglichkeiten einer »philosophischen Lektüre« chinesischer Texte bewußt wurden. Freilich bedurfte es darüber hinaus manch klärender Diskussion und hartnäckiger Ermutigung seitens meines Lehrers, um das Werk in seiner heutigen Form zu vollenden. Dankbar bin ich aber – neben unzähligen wertvollen Einsichten und scharfsinnigen Einwänden zur Sache – vor allem für die Freiheit und das fachübergreifende Wohlwollen, um nicht zu sagen für den »Pioniergeist«, mit dem Herr Friedrich die Entstehung und Überarbeitung dieses Buches begleitet hat.

Baldham im Oktober 2000

Mathias Obert

I. ZU VORHABEN UND GEGENSTAND DIESER UNTERSUCHUNG

1. Eine philosophische Studie

Ich möchte in der vorliegenden Arbeit einige Thesen zu einer »hermeneutischen Philosophie« vorstellen. »Hermeneutik« wird hierbei nicht im Sinne einer Textauslegung, sondern in der umfassenden Bedeutung einer »Hermeneutik des Seins«, also einer philosophischen Auslegung dessen insgesamt, was ist, hinsichtlich seines Seinssinnes, verstanden. Und leitend ist ferner die Einsicht, daß die chinesischen Quellen des *Huayan*-Buddhismus nicht im Hinblick auf ontologische Theorien zu lesen sind. Statt der Darlegung einer Metaphysik, die ein »Weltbild« entwirft, ohne zugleich die Frage nach der Sinnhaftigkeit im Sein eigens zu stellen, findet sich darin vielmehr ein hermeneutisches Verfahren von bedeutender philosophischer Tragweite niedergelegt.

Die vorzustellenden Thesen entwickelten sich aus Beobachtungen anhand einer ausgedehnten Textlektüre. Dieser Vorgang eines vertieften Verstehens ist naturgemäß ein langwieriger, und seine Schlüsselpunkte sind nicht leicht in einzelnen Textstellen zu orten. Zu weit und vielgestaltig ist im Falle der *Huayan*-Texte der geistige Abstand zwischen dem Interpreten und seinem Gegenstand. Ist es hier also um die inhaltliche Erarbeitung der Grundlagen einer »hermeneutischen Philosophie« zu tun, so geht damit zugleich der Versuch einer sinnvollen Texthermeneutik einher, welche sich mit Rücksicht auf die philosophische Relevanz des Untersuchten mitunter abseits der eingefahrenen Bahnen buddhologisch-historischen Arbeitens bewegen muß.

Bei angemessener Beleuchtung werfen die Zeugnisse der tangzeitlichen *Huayan*-Schule eine Fülle offener Fragen auf, welche hier als philosophische Aufgabe wahrgenommen werden sollen. Den Untersuchungsgegenstand – und im weiteren wäre das die bei uns so gut wie unbekannte philosophische Überlieferung des chinesischen Mittelalters, die weithin mit der Blüte des buddhistischen Schrifttums zusammenfällt und deren denkerischer Wert bis heute bei der Auseinandersetzung des Westens mit China und dem Buddhismus fast völlig unbeachtet blieb – diesen Gegenstand als ein hermeneutisches Arbeitsfeld zu betreten und der philosophischen Besinnung zu eröffnen, ehe der Staub der wissenschaftlichen Legionen ihn vielleicht hat schal und unkenntlich werden lassen, ist das erste Anliegen dieser Arbeit. Dabei gilt es, jeweils Fremdes und Vertrautes als solches kenntlich zu machen und

gegenseitig zur Abhebung zu bringen, um ein substantielles Denken zu befruchten. Die herrschaftliche Aneignung des Fremden über die Analogie zu den Kategorien des Eigenen scheint dazu nicht wirklich in der Lage. Das besagte »Arbeitsfeld« droht so von raschen Vorurteilen vereinnahmt, in seiner originären Sinntiefe verdeckt und nach dem Nutzen des Westens zuge richtet zu werden. Scheint doch gerade der Universalismus des Huayan-Denkens wie keine zweite Philosophie als Kronzeuge für die »Vernetzungsdebat ten« unserer Tage und als Muster für eine »globale Weltordnung« zu taugen. Allzu leicht jedoch wird dabei die – gerade in praktischer Hinsicht – ent scheidende Lehre eines situationistisch standorthaften Perspektivismus unterschlagen und jenes Denken im Interesse einer desubstantialisierten und entindividualisierten, strukturellen Systematik umgedeutet. Hier indes soll es darum gehen, anstelle funktionalistischer Vernetzungstheorien einen Ansatz für das Denken zu erarbeiten, wie es in situationistischer Weise auf die Konkretheit menschlichen Seins und Handelns eingehen kann.

Vor allem freilich soll im Hinblick auf eine sinnvolle Begegnung mit eini gen chinesischen Schriften deren kritische Befragung innerhalb eines vorran gig philosophischen Verständnishorizontes unternommen werden. Daß diese Begegnung jedoch mit Blick auf die »geistige Situation der Zeit« geschieht, daß also zuletzt ein Eingehen auf unsere eigene Gegenwart statt auf eine ver meinte chinesische Vergangenheit verfolgt wird, sei sogleich festgestellt. Die vorliegende Arbeit versteht sich nicht als historische Studie zum Huayan-Buddhismus, schon weil sie zu viele der selbstverständlichen Grundannah men des Historikers auf diesem Gebiet als fragwürdig erweisen wird. So hätte aus der Sicht des Historikers hier vor allem anderen als fraglich zu gel ten: Läßt sich die besondere Huayan-Überlieferung im Lichte unserer allge meinen Vorkenntnisse der buddhistischen Tradition angemessen beschreiben und interpretieren? Was ist überhaupt Buddhismus für uns? Was ist Bud dhismus in China? Wie sieht dort die buddhistische Lehre ihrem Gehalt und Anliegen nach aus? Und welche Gestalten nimmt ein »buddhistisches Den ken« dort an? Werden von der buddhologischen Geschichtsforschung, die bis heute so gut wie ausnahmslos einer historistischen Einstellung frönt,¹ der philosophischen Betrachtung des Huayan-Buddhismus gängige Vorannah

¹ Die einzige mir bekannte Ausnahme stellen Bernard Faures Versuche in den Zen-Stu dien dar, die altvordere Naivität der Buddhologie zu zerbrechen und mit einem Plädoyer für die »performative Wissenschaft« Methoden und Einstellungen einzubringen, die in benachbarten Disziplinen längst Allgemeingut geworden sind (s. ders., *Chan Insights and Oversights*, Princeton 1993, bes. S. 145ff.; ders., *The Rhetoric of Immediacy*, Princeton 1991).

men fraglos zugrunde gelegt, kann dessen Eigenart nicht mehr befriedigend gesehen werden.²

Hermeneutik – Historie – hermeneutische Philosophie

Geforscht wird im Zuge dieser Untersuchung – in inhaltlicher wie nicht minder in methodischer Hinsicht – nach Wegen einer hermeneutischen Reflexion, die im Ausgang vom Verstehen einer fremden Überlieferung die eigenen Verständnisvoraussetzungen in den Horizont der Frage einrückt. Hermeneutik als verstehende Deutung des Fremden auf den ihm im Hinblick auf das Eigene zukommenden Sinn hin wird demnach zur Reflexion auf dieses Eigene. Eine rein »historische«, vielfach historisierende Forschung reiht ihren Gegenstand grundsätzlich in ein vorgeprägtes »Geschichtsbild« sowie in ein »weltanschauliches« oder methodisch-systematisches Raster der Gegebenheitsweisen von Gegebenem, »historischen Fakten« also, ein und sucht ihn vor diesem Hintergrund genauer zu bestimmen. Geschichte ist ihr das vergangene Faktische schlechthin, der geschichtliche Ablauf faktischer Zuständlichkeiten und Ereignisse. Eine hermeneutisch-historische Einstellung hingegen sieht sich selbst, die historische Reflexion, als ein wesentliches Ele-

² Dieser kritische Einwand wendet sich nicht zuletzt an so eine grundlegende Untersuchung wie das Werk »Chugoku Kego shisoshi no kenkyu« von Kamata Shigeo (Tokyo 1965). Wenn dort mit Nachdruck eine Geschichtsschreibung der buddhistischen Dogmatik (kyorigaku shi) zurückgewiesen und statt dessen eine historische »Aufklärung der Voraussetzungen und Gründe in der Entstehung, Entfaltung und im Wandel eines Denkens« (S. 2: shiso no keisei, tenkai, henbo no genin to riyu to o setsume) angemahnt wird, so kann an einer solchen Perspektive als unumgängliche Bedingung für eine philosophiegeschichtliche Erhellung des Phänomens kein Zweifel bestehen. Und die Gründlichkeit Kamatas verleiht dem Werk sicherlich den Wert eines Handbuches zum Huayan-Buddhismus. Fraglich indes scheint mir, ob Kamatas enge Fixierung auf den »geschichtlich-gesellschaftlichen Hintergrund« (rekishiteki shakaiteki haiki) zur Erklärung von »gedanklichen Veränderungen« (S. 7: shiso no henbo) nicht zu leichtfertig den Sinngehalt eines jeweiligen Denkens als bekannt voraussetzt, so daß von hier aus nicht zur hermeneutischen Klärung desselben aus seinen inneren Voraussetzungen zu gelangen ist. Beinhaltet Kamatas Darstellung etwa der Lehren von Jizang und Fazang nicht in der Tat einen Zirkel, wenn diese auf wenig vorurteilsfreie Weise im Horizont und in der Begrifflichkeit anderer Schulstandpunkte oder einer sehr unspezifischen philosophischen Sprache – im Rahmen eines allgemeinen buddhologischen Vorwissens also – abgehandelt und schließlich gar mit der »Eigenart des chinesischen Denkens« – frei nach Nakamura Hajime – erklärt werden (vgl. S. 64 f., 135 ff.). Woraus beziehen wir denn die Charakterisierung eines bestimmten Denkens, wenn nicht aus einem philosophisch-kritischen Studium der Textquellen? Und ist die Erforschung gesellschaftlicher und politischer Zeitumstände zur Erhellung der Geschichte eines Denkens ausreichend? Ist diese Blickrichtung nicht vielfach auch irreführend? Denn wie kann ein bestimmtes Denken durch seinen »Hintergrund« erklärt werden, ohne daß zugleich die Frage nach dem eigentümlichen, lebendigen Gehalt dieses Denkens für unser Verständnis immer mitgestellt bleibt?

ment von Geschichte an. Sie zieht ein ungeschichtliches Gegebenes von »Fakten« – einer »Wirklichkeit an sich« – in Zweifel, um konkret nach der Bedeutung des je Gegebenen in seiner Geschichtlichkeit zu fragen. Diese Bedeutung erhält allein aus der Einbindung in die geschichtlich offene Auslegungssituation des hermeneutisch-historischen Verstehens selbst ihren Sinn. Die Auslegung des historischen Gegenstandes ist zu vollziehen im Bewußtsein der eigenen Geschichtlichkeit des Auslegenden. Indem dieser Gedanke in der eigentümlichen Auffassung des Daseins bei Martin Heidegger gründet, ist die Geschichte hier nicht mehr erkannter Gegenstand. Als ein »Geschichtlich-Sein« wird sie vielmehr zu dem Ort, an dem sich das Sein verwirklicht. Denn das Sein ist in einem geschichtlich auf sich selbst bezogenen Sein, dem Dasein, auf seinen Sinn aus.

Zu unterscheiden von einem, möglicherweise fachwissenschaftlich und methodisch betriebenen Geschichtsdenken auf dem Boden dieser hermeneutisch-historischen Haltung – eine ideologiekritische oder diskursanalytische Geschichtswissenschaft scheint gegen den Historismus dieses Ziel zu verfolgen – wäre ferner zum einen die »philosophische Hermeneutik« Hans-Georg Gadamer wie ebenso eine radikal offene Reflexion, die »hermeneutisch-geschichtlich« genannt sein mag. Erstere richtet sich auf eine philosophisch reflektierte Sinnauslegung einer historischen Überlieferung. Dabei geht sie aus von einem »wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein«, welches in einem offenen Zirkel deutend zu sich selbst zurückkehrt, ohne sich auf eine als ungeschichtlich angesehene bestimmte Methode festzulegen und von hier aus die Geschichte selbst zum methodischen Gegenstand zu erheben.³ Die je konkrete, sinnhafte Geschichtlichkeit dieser dialektischen Sinnsuche stünde vielmehr immer neu zur Debatte. Ziel indes bleibt ein vermeinter Sinn des Seins. Dieser wäre im dialektisch fragenden Durchgang durch die vermittelnde Überlieferung im »wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein« zu erreichen als die »Substantialität« in der Geschichte.⁴ Geschichte ist nach dieser Einstellung derjenige Ort, an dem nicht das Sein, wohl aber der Sinn des Seins für ein philosophisches Bewußtsein sich verwirklicht.

Die »hermeneutisch-geschichtliche« Bewegung einer Sinngebung andererseits, wie sie aus den Texten der Huayan-Schule zu ersehen ist, betont gegenüber der geschichtlichen Vermittlung von Sinn die Sinnhaftigkeit als solche. Die hier zu ermittelnde »hermeneutische Philosophie« richtet sich daher nach dem Sinnphänomen selbst als einem Geschichtlich-Sein aus.

³ Vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1990, S. 305, 312, 346f., 367.

⁴ Ebd., S. 307 und 368ff.

Gegenstand ist ihr nicht die geschichtliche Überlieferung von Sinn als erkenntnismäßig konstitutiv für den Sinn des Seins. Gegenstand der »hermeneutischen Philosophie« ist nicht der Sinn in der Geschichte. Sie betreibt vielmehr eine Reflexion auf das Sein, wie es sich allein in einer ursprünglichen sinnhaften Zeitlichkeit verwirklicht. Im Durchgang durch eine – in bedeutungsmäßiger und nicht mehr geschichtlicher Offenheit vollzogene – Sinngebung sucht dieses Denken zum Sein zu gelangen. Statt die geschichtliche Sinndeutung des Seins nachzuzeichnen, stellt sich Hermeneutik jetzt dar als das Geschehen der Seinswerdung selbst. Aufgrund einer eigentümlichen Offenheit im Sinnphänomen gestaltet sich die Seinswerdung hier allerdings in der Art einer negativen Dialektik, die in ihrer Jeweiligkeit nicht mehr in einer letzten sinnhaften Substantialität gründet, sondern die in der unhintergehbaren Offenheit der geschichtlich pragmatischen Situation ihren Ansatzpunkt sucht. Die Hermeneutik des Huayan-Buddhismus ist daher in ausgezeichneter Weise »situationistisch« zu nennen. Sie erfolgt nicht so sehr »situativ« aus einer geschichtlichen Situation heraus. Sie ist viel eher bestrebt, die sinnhaft zeitliche Situativität des Seins zu denken und zugleich pragmatisch einzuholen. Mit der Verwirklichung von Sinn geht solcher Pragmatik die Verwirklichung von Sein einher. Das Wort »pragmatisch« sei hierbei in einer Steigerung zu »praktisch« verstanden als Anzeige einer ausdrücklichen Bewußtheit für die Dimension des Handelns, die in der Philosophie gemeinhin mit dem griechischen Wort »prâxis« gekennzeichnet wird. Auch soll mit dieser Benennung die allzu belastete Gegenüberstellung von »Theorie« und »Praxis« – letztere im Sinne einer »praktischen Umsetzung« der ersteren – nach Möglichkeit umgangen werden.

Kritische Textbefragung als Begegnung mit dem Fremden

Untersucht wird nun dem hermeneutisch-historischen Programm Heideggers gemäß in dieser Arbeit das eigene Denken gerade dort, wo es im Angesicht eines fremden sich selbst zu verschleiern und verlieren droht. Die Interpretation des chinesischen Buddhismus muß vorrangig auch Interpretation unser selbst, muß Selbstreflexion im weitesten Sinne bleiben. Wir müssen sehen, was »dort« gesagt wird. Aber wir müssen sogleich auch fragen, was »hier« das Gesagte heißen soll. Gefragt werden muß, was die gewonnene Kenntnis vom Gegenstand für uns bedeutet. Sonst verstehen wir nicht wirklich, und unsere Aussagen lassen uns ratlos. So setzt ein »Verstehen« nach Wilhelm Dilthey grundsätzlich stets die Rückbeziehung des Gegenstandes auf die Lebenspraxis und das eigene Erleben des Verstehenden voraus. Und sodann liegt dem Verstehen die »Verwertung geisteswissenschaftlicher Wahrheiten«, wie Dilthey sich ausdrückt, zugrun-

de.⁵ Das Gegebene kommt vor unserem eigenen Lebenshintergrund sowie vor einem geschichtlich gewachsenen und seinerseits auf früheres Verstehen zurückgehenden, allgemeinen Verständnishorizont zur Betrachtung. Und auf letzteren ist hier noch näher einzugehen.

Der für uns maßgebliche, »geisteswissenschaftliche« Kontext der Interpretation ist demzufolge im Falle des hier betrachteten philosophischen Schrifttums in unserer eigenen geistigen Ausprägung wie in unserer Auseinandersetzung mit der denkerischen und sprachlichen Eigenart der chinesischen Überlieferung im ganzen zu suchen. Nicht in erster Linie indes ist der entscheidende Kontext in einer Gelehrsamkeit über das historische Umfeld der Entstehung der Texte und etwa die Entfaltung des indischen Buddhismus zu sehen. Eine solche fachwissenschaftlich »erklärende« Rückbindung einer Tradition auf eine andere – eines engeren »Geschichtsbildes« auf ein weiteres – muß allemal, zumindest aber sofern eine denkerische Überlieferung befragt wird, erheblich entwertet oder gar ad absurdum geführt werden, solange sie in unkritischer Weise den eigenen gedanklichen und historischen Vorannahmen ausgeliefert bleibt. Im tieferen Eindringen wie in der Neuerung kann solche Forschung doch nur die Bestätigung der je schon gehaltenen »Kenntnisse« im Rahmen des Eigenen erbringen. Der Gegenstand ist ihr letztlich bloße Illustration der eigenen Einstellung. Ein echtes Fragen im Angesicht des Fremden und ein erkennendes Vordringen ins Offene des Seins vermag auf diesem Boden nicht stattzufinden. Die denkende Bewegung erstarrt in einer toten Anhäufung von »Informationen«.

Ungeachtet dieser kritischen Position liegt es mir allerdings fern, diese Arbeit aus dem Rahmen des sinologischen, buddhologischen und sonstigen Interesses herausstellen zu wollen. Kann doch nur auf diesem Grund, der zunächst vornehmlich auch ein philologischer ist, die gesuchte Reflexion sinnvoll gedeihen. Die sinologische Vorbildung und Ausrichtung der vorgelegten Studien soll mit den obigen Bemerkungen keinesfalls verleugnet werden. Sie sei lediglich um die philosophische Reflexion vertieft, schon um die unerträgliche Einsamkeit der Fachsinologen in ihrer Beschäftigung mit der chinesischen Geistesgeschichte ein wenig lindern zu helfen. Ich bin der Überzeugung, daß allenfalls durch eine, aus den Gepflogenheiten der sinologischen Wissenschaft ausbrechende, offenere Arbeitsweise in Europa eine ernsthafte Aufmerksamkeit für das vielbesprochene »Reich der Mitte« zu erlangen sein wird. Nur so wiederum mag aber auf faire Weise ein »Dialog zwischen den Kulturen« einsetzen.

⁵ Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/Main 31990, S. 140, 172.

Demgemäß sind im folgenden weniger Aussagen darüber angestrebt, wie eine buddhistische Schulrichtung in den geistesgeschichtlichen Kontext einzuordnen sei. Gefragt wird nicht danach, was »in Wahrheit« die Huayan-Lehre ausmacht. Vielmehr sollen in einer Kontrastierung der bereits vorliegenden Auffassungen von derselben mit kennzeichnenden Texten zunächst einmal die unserem Verständnis innewohnenden Voraussetzungen zutage gefördert und einer philosophischen Klärung zugeführt werden. Ausgehend vom vorgefundenen Forschungsstand liegt das Hauptgewicht daher auf der Interpretation einer kleinen Auswahl von Quellen, die sich diesbezüglich als besonders aufschlußreich anbieten. Statt einer umfassenden Darstellung des Huayan-Buddhismus sind so lediglich ein paar zielgerichtete und thematisch begrenzte Untersuchungen zu den gedanklichen Grundlagen des Huayan aus westlicher Sicht angestrebt. Insofern hiermit freilich die immanenten Angelpunkte jener Schulrichtung erkennbar werden, mag auf diesem Wege durchaus eine weiterführende Auskunft über die Lehre im ganzen zu erhalten sein.

Als wesentlich dazu muß allerdings die programmatische Bereitschaft gelten, ins Gespräch mit einem befremdlichen Denken einzutreten und die Verständnisbewegung als den – offenen – Prozeß einer denkerischen Vermittlung unser selbst mit dem Gegenüber anzunehmen. Im Vergleich mit einer »desengagierten Kenntnisnahme«, welche außerstande ist, sich über ihr eigenes Tun Klarheit zu verschaffen und welche damit den Wert ihrer Ergebnisse nicht unerheblich mindert, birgt eine solche gesprächshafte Vermittlung stets das Risiko von Brüchen und Mißverständnissen. Vermag indes der lachende Dritte diese nicht nur solange aufzudecken, wie er außenstehender Zuhörer bleibt, seinen eigenen Standort nicht seinerseits zur Disposition stellt und gar nicht ernstlich »verstehen« will, was gesagt wird?

Aber auch der »esoterische« Versuch, einen unmittelbaren Zugang zum Gegenstand, eine Art intuitives Einvernehmen mit ihm zu erzielen, bleibt fragwürdig. Zwar wird dabei die Fremdheit des zu verstehenden Gegenübers zugestanden; doch besteht die esoterische Herangehensweise einerseits in der Feststellung der begrifflosen, unbenannten Andersheit des Fremden an sich wie sodann im Aufstellen unreflektierter Analogien aus dem Bereich der eigenen Erfahrung, die ebensowohl treffen wie gänzlich mitteilungslos in die Irre leiten können. Und der Wert der unreflektierten Analogie kann nicht in einem Austausch mit dem Unbekannten und ebenso wenig in einer Bereicherung des Eigenen aus fremden Quellen liegen, da mit der bloßen Analogie der vorgegebene Sinnkreis nie verlassen wird. Erwarten wir hingegen etwa von China »neue Einsichten«, gilt es vor allem, den eigenen metaphysischen Verständnishorizont, was Themen, Begriffe und Methoden

anlangt, bewußt in die geistige Auseinandersetzung einzubringen. So erst können dort zu ähnlichen Problemen andere Fragestellungen, zu verwandten Fragen aber ungewohnte Antworten sichtbar werden. Wird die intuitive Analogie hingegen nicht durch den differenzierenden Kontrast ergänzt, bleibt sie stumpf. Läßt sich das hier geforderte Vorgehen also genauer beschreiben?

Eigenart und Richtung der Textbefragung

Aus der um ein Verstehen bemühten Begegnung mit der chinesischen Überlieferung erwächst uns die Möglichkeit, unsere eigene gewohnte Ausrichtung in der Auslegung und dem Verfolgen philosophischer Probleme aufzudecken und kritisch zu erweitern. Wir ordnen gelesene Aussagen in mögliche Sinnfelder ein, problematisieren und befragen sie auf ihren je bestimmten Sinn hin auf dem Boden vertrauter Sinnvorstellungen, um sie so erst verstehen zu können. Hier ergeben sich Gleichklang und Kontrast. Die fremden Texte sprechen unseren Sinngewöhnheiten gemäß oder sagen vor diesem Hintergrund Anderes. In der Reflexion auf die erfüllten oder enttäuschten Sinnerwartungen, die wir von uns her an die Texte herantragen, gelingt aber allein die Auslegung des Anderen in seinem Wie innerhalb unseres eigenen Sinnhorizontes. Ein neutraler, objektivierender Standort der »Wissenschaft« hingegen vermag sein Erkenntnisversprechen letztlich nicht einzulösen. Die Reduktion des wissenschaftlichen Gegenstandes auf »Fakten« führt zur tautologischen Selbstbeschränkung auf eben jene Vorurteile, die je schon ein factum überhaupt als solches erscheinen lassen. Gefragt werden muß indes zugleich immer auch nach der Weise, in der die Faktizität der Fakten gilt. Insbesondere ist immer wieder neu die Relevanzfrage zu stellen, auf deren Vernachlässigung die bisweilen konstatierte Belanglosigkeit einer »Faktenwissenschaft« für das menschliche Erkennen und Handeln zurückzuführen sein mag. Mit einem offenen Verstehen des Fremden muß sich daher zugleich die Besinnung auf das Eigene in seiner existentiellen Relevanz ergeben.

Diese Besinnung ferner wäre zunächst im Bewußtmachen der untersuchenden Blickrichtung gelegen. Sie erschließt das Feld, auf dem wir sinnvolle Auskunft von den Texten erwarten. Unsere Blickrichtung gibt dem betrachteten Gegenstand sein eigentliches Thema und die möglichen Ziele seiner Rede für uns vor, indem sie ihn – je schon und noch vor seiner inhaltlichen Eigenbestimmtheit – in einen Sinnhorizont stellt. Demnach können etwa buddhistische Texte für uns genauso gut von einer Heilserwartung⁶

⁶ Wenn im folgenden der christlich konnotierte Ausdruck »Heil« auf buddhistische Vorstellungen übertragen wird, so geschieht dies im vollen Bewußtsein der Unvereinbarkeit der buddhistischen Rede vom Nirvana mit unseren europäischen Heilsvorstellungen. Da

künden oder aber eine systematische Philosophie vorführen, wohl gar eine Metaphysik, Ontologie und Logik »östlicher Prägung« darlegen. Ebenso können sie als historisches Zeugnis, als Ausdruck des Geistes einer Zeit gelesen werden. Der Sinn desselben Textes kann so für uns ein je verschiedener sein. Welche aber die maßgebliche, die angemessene Deutung ist, wird über die jeweiligen Hinweise in den Quellen selbst hinaus immer zugleich auf grundlegende Wertentscheidungen zurückzuführen sein. Die Deutung hängt entscheidend von unserer je eigenen Sinnerwartung und Haltung zu Texten überhaupt ab.

Doch auch wenn wir uns auf eine »Richtung« festlegen, wird die inhaltliche Aussage der Texte vor einem bestimmten Hintergrund gesehen, der ihrem Sinn seine eigentümliche Färbung für uns mitteilt. Dieselben Texte werden oft genug mal als Abhandlungen zur formalen Logik, dann wieder als Zeugnisse einer idealistischen Philosophie beurteilt. Die Sinnsuche des Lesers blickt ihm mit seinen eigenen Antworten aus dem fremden Text entgegen. Wird dieser hermeneutische Zirkel nicht reflektiert, verkommen die Texte zu Steinbrüchen und Begleitbildchen für die eigene Meinung. Die zirkuläre Situation des Hermeneutischen wird indes stets eine Gratwanderung zwischen einem sich auf das Andere öffnenden »Verstehen« und dem Gefangensein im Eigenen bedeuten. Es gilt also, das Sinnverstehen im bewußtgemachten Kontrast zwischen unseren ursprünglichen Sinnmöglichkeiten und dem Widerstand, den Texte diesen entgegensetzen, je konkret zu vollziehen. Insofern können wir dann sagen, wir hätten aus dieser sinnhaften »Reibung« im Zwischen der hermeneutischen Begegnung das Andere und uns selbst »verstanden«.

Hingegen reicht es nicht aus, den Zirkel als selbstverständlich gegeben hinzunehmen und nicht inhaltlich zu reflektieren. Weder der Rückzug auf anscheinend objektive Kriterien und Inhalte der Gegenstandsbestimmung, welcher Rückzug nur um so deutlicher und folgenreicher hinter der Verschleierung die Enge und Unangemessenheit der eigenen Festlegungen sichtbar werden läßt, noch auch die Angabe einer artistischen Intuition, womit oftmals die willkürliche Manipulation eines als zu schwierig empfundenen

indes auch dem philosophischen Buddhismus – von populären »religiösen« Strömungen ganz zu schweigen – ein soteriologischer Anspruch keinesfalls abzusprechen ist, scheint mir der Begriff des »Heils« unverzichtbar in einer angemessenen Beschreibung des Phänomens. Die Wörter *jie*^a, lösen, und *jietuo*, lösen-abwerfen, welche das Ziel des erwachten Buddhisten bezeichnen, sollen hier mit »Auflösung«, nicht hingegen mit dem gewohnten Begriff der »Erlösung« und auch nicht als »Befreiung« wiedergegeben werden, da beides in unserem Vorstellungskreis, entgegen der bekannten »verneinenden« Grundhaltung des Buddhismus, vermutlich zu sehr rein »positive« Assoziationen weckt.

Textsinnes durch den Übersetzer bemäntelt wird, leisten eine befriedigende Hermeneutik. Diese hätte in erster Linie in der beschriebenen Reibung zwischen Text und Interpret die Fraglichkeit selbst im Sinnverstehen aufzudecken statt schlüssige Antworten zu versuchen.⁷

Der Westen im Spiegel Chinas

Das oben vorgestellte Programm in seiner konkreten Bedeutung einsichtig zu machen – dieser Aufgabe ist ein Teil der hier vorgelegten Forschungen gewidmet. So wird – um an dieser Stelle ein Beispiel für viele vorzustellen – der buddhistische Grundbegriff des »dharma« (chin. *fa*) in die Frage nach der Seinsweise von Seiendem einzuordnen und mit abendländischen Seinsauffassungen zu kontrastieren sein, um auf dieser Grundlage nach dem Sinngehalt von Begriffen wie Gegebenheit, Relation, Bewegung, Zeit und Geschichte zu forschen. Diese Begriffe entspringen für uns je schon als kategoriale Modifikationen in einer bestimmten Vorstellung vom Sein. Es ist aber zu fragen, ob das Verhältnis dieser Modifikationen zum Sein dasselbe ist, wenn sie im Ausgang von jenem buddhistischen Grundbegriff des dharma betrachtet werden. Aus der bewußten Gegenüberstellung mit fremden Deutungen einer verwandten Thematik leitet sich sodann die Möglichkeit für uns ab, eigene Voraussetzungen in ihrer kulturellen Zugehörigkeit als eine geschichtliche Auslegung von Welt zu begreifen. Und namentlich die »Seinserfahrung« des Abendlandes, wie sie seit Heidegger verstärkt in den Blick der philosophischen Forschung gerückt ist, kann so im Kontrast zu einer chinesischen Erfahrung eindringlich beleuchtet werden. Die kritische Hermeneutik des Fremden ginge damit über in eine hermeneutisch-kritische Auseinandersetzung mit dem Eigenen.

Der Geltungsanspruch eines philosophisch freigelegten Sinns des Seins, welchen etwa ein transzendentaler Idealismus wie der Logizismus der analytischen Philosophie wie ebenso das von Heidegger gesuchte »Denken des Seins« im Ursprung der Metaphysik in je verschiedener Weise behaupten, läßt die Beschäftigung mit einer asiatischen Überlieferung als geboten erscheinen.⁸ Treten doch, je schärfer die Kontraste sind, um so deutlicher die Fraglichkeiten hervor. Und im Sinne einer weiterführenden Verständigung ist andererseits der »Rekonstruktion« und Eingliederung Asiens von Europa

⁷ Vgl. Gadammers Ausführungen zum hermeneutischen Vorrang des Fragens, in: ders., *Wahrheit*, S. 368ff., 380f.

⁸ Vgl. zu dieser Perspektive etwa Heideggers Begegnung mit Japan: Heidegger, M., *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1990, S. 83–155; s. bes. S. 93f.

aus eine klare Absage zu erteilen. Sie hat ein Sinnverstehen von vornherein verfehlt. Ein Eurozentrismus, der nicht befriedigend legitimierte Herrschaftsanspruch des abendländischen Denkens in Form einer fraglosen Wissenschaft und eines technischen Zweckrationalismus' wären überzuführen in ein hermeneutisch-historisches Interesse für die Andersheit der chinesischen Zivilisation. Es könnte auf diese Weise einer erweiterten »Erfahrung des Seins« in der konkreten hermeneutischen Reflexion stattgegeben werden. Die Erweiterung stellt aber in Wahrheit eine Erfrischung der Bereitschaft zu solcher Erfahrung und deren Vertiefung dar.

2. Inhalt und Vorgehen der Untersuchung

Die Auseinandersetzung mit der Metaphysik

Nachdem hiermit der allgemeine Boden der vorliegenden Arbeit angezeigt ist, sei nunmehr genauer auf ihre verfahrensmäßige und inhaltliche Ausrichtung eingegangen. Einer Interpretation chinesischer Quellen aus der Sicht des Abendlandes fällt es schwer, sich etwa im Gefolge Gadamers auf das »wirkungsgeschichtliche Bewußtsein« und eine darin fußende »philosophische Hermeneutik« zu berufen. Kann doch höchstens im Falle der westlichen Sinologen und einer ganz geringen Öffentlichkeit von einer Art »Wirkungsgeschichte« ausgegangen werden. Wo aber liegen dann Möglichkeit und Bedeutung der Studie begründet?

Entscheidende Anregungen bezieht diese Untersuchung einer »hermeneutischen Philosophie« zunächst in mannigfacher Weise von der von Heidegger anvisierten »Destruktion der Metaphysik« und näher in der von ihm eingeleiteten »phänomenologischen Hermeneutik der Faktizität« als dem wesentlichen Gebiet einer »radikalen philosophischen Forschung«. ⁹ Ohne die Ausrichtung an diesem Vorhaben als eine schulmäßige Methodik verstanden wissen zu wollen, laufen die hier vorgelegten Erörterungen klar auf eine kritisch distanzierte Erforschung der »Metaphysik« in dem Sinne, wie sie Heidegger ins allgemeine Bewußtsein gehoben hat, ¹⁰ hinaus. Im Rahmen der Beschäftigung mit einer fremden, der chinesischen Tradition vollzieht sich

⁹ S. M. Heidegger, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation, in: Dilthey-Jahrbuch 6 (1989), S. 247. Unter »Faktizität« versteht Heidegger in diesem »Systemmanifest« eine »Grundbewegtheit des faktischen Lebens, das in der Weise ist, daß es in der konkreten Zeitigung seines Seins um sein Sein besorgt ist« (S. 238). Die philosophische Forschung entspringt demnach in der wesenhaften, sich entwerfenden Auslegung des Daseins auf sein Sein hin.

¹⁰ Ebd., S. 249 ff.

die Analyse des europäischen Denkens freilich wie gebrochen, wie im Spiegel. Die aufdeckende »Destruktion« des Eigenen ergibt sich als Reflex aus der selbstkritischen Verstehensbemühung um das Fremde. Insofern sind die hier beschrittenen Wege der Forschung zweifellos sehr verschieden von Heideggers eigenem Vorgehen. Die Verbindung mag daher über die thematische Verwandtschaft nicht hinausreichen.

Die Frage nach den gedanklichen Grundlagen des Huayan-Buddhismus

In sehr loser Anlehnung an Heideggers Vorgehen ferner soll hier der Frage nach derjenigen »hermeneutischen Situation«¹¹ nachgegangen werden, welche sich als maßgeblich für die Exegese der Lehre Buddhas durch die Huayan-Schule aufweisen läßt. Es ist diejenige Situation zu erforschen, aus welcher heraus die Texte ursprünglich zu reden scheinen. Es geht um diejenige Situation, auf deren Grund jene Rede erst ihren Sinn erhält. Dabei handelt es sich also durchaus um eine Art Rekonstruktion der unausgesprochenen, bedeutungsmäßig aber mitgedachten Voraussetzungen des denkerischen Gehalts jener Texte. Nur ist diese »Rekonstruktion« im Hinblick auf unsere eigene Sinnsituation auszuführen. Sie ist mithin nicht eine »historische«. Geforscht wird in erster Linie nach dem, was für uns in den Texten unausgesprochen bleibt, nicht was ihnen an sich zugrunde liegen mag. In jener fremden Sinnsituation muß sich in gebrochener Weise unsere eigene hermeneutische Situation im Umgang mit Zeugnissen buddhistischen Denkens auffinden lassen. So erst gewinnt eine denkerische »Rekonstruktion« des Sinngehalts von Texten philosophischen Wert für uns; und so erst scheint ein verstehendes Eingehen auf jenes Fremde angemessen und sinnvoll. Im Hinblick auf unser eigenes philosophisches Fragen als den maßgeblichen Verständnishorizont betrachtet, muß aber in jenem Schrifttum nach der leitenden Auslegung des Gegebenen hinsichtlich der Weisen seiner Gegebenheit gesucht werden. Wir stellen damit unsere vertraute Grundfrage an die Texte des Huayan-Buddhismus: Was heißt »es gibt«? Aus unserer Sicht läuft dies auf die Frage nach der Auslegung des Sinns des Seins im Ausgang von der Huayan-Lehre hinaus. Vielleicht aber wird auf dem Wege der kontrastierenden Reflexion eine anderslautende Grundfrage als die für das Huayan-Denken bestimmende zu ermitteln sein. Ansetzen kann die Interpretation freilich vorerst nur bei unserer eigenen hermeneutischen Situation mit ihrer eigentümlichen Fragerichtung auf »das Sein«.

¹¹ Ebd., S. 237, auch S. 251.

Eine phänomenologische Untersuchung zu Sinnphänomen und Zeitlichkeit

Thematisch im Vordergrund ferner stehen hierbei die Frage nach den phänomenologisch aufweisbaren Grundlagen der sinnhaften Rede vom Sein und die nach dem Wesen der Zeitlichkeit. Die Aufmerksamkeit gilt dem Sinnhaftsein und dem Zeitlichsein, da diese Charaktere in den untersuchten Texten in ausgezeichneter Weise als die wesentlichen Merkmale des Seins gedacht werden. Das Sinnhaftsein wird ausgehend von der eigentümlichen Intentionalität des »Bedeutens« als solchen, noch vor einer Gegenstellung von Subjekt und Objekt oder von Sein und Denken, aus der Bezüglichkeit des Sinnverweises entwickelt. Der Primat kommt in dieser Deskription dem Sinn als solchen, nicht aber einem davor oder dahinter vermeinten Sein zu. Die Frage nach dem Wesen der Zeiterfahrung ferner teilt sich in eine abstrakte Analyse des Phänomens sowie in seinen anschaulichen Aufweis anhand dessen, wie die untersuchten Texte in ihrer konkreten Sinnggebung »arbeiten«. Die darin niedergelegte Rede offenbart sich als offene Sinnerfüllung. Und die Zeiterfahrung wird als die entscheidende Triebfeder einer solchen offenen Sinnbewegtheit – jenseits der Vorstellung von einer zeitlich ablaufenden Aussagebewegung – kenntlich.

Von hier aus wird es zuletzt darum gehen, das buddhistische Problem des geschichtlichen Verhältnisses der Einsicht in den Weg zur Auflösung zu dessen wirklichem Beschreiten einzurücken in die besondere Deutung der Beziehung zwischen Denken und Handeln als einer hermeneutisch-geschichtlichen. Als inhaltlich leitend für diese Untersuchungen muß ferner das Problem der Relationalität sowie die Frage nach Identität und Differenz bzw. nach einer eigenartigen – zeitlich sinnhaften – Offenheit im Sein bezeichnet werden. Dieses Thema wird in all den genannten Zusammenhängen umkreist, da es vermutlich das philosophische Rätsel schlechthin benennt. Scheint dies doch nicht nur für die europäische Geistesgeschichte, sondern – mit den eingangs erläuterten Vorbehalten – ebenfalls für das Denken des Huayan-Buddhismus zuzutreffen, wie aus der diesbezüglichen Diskussion in der Sekundärliteratur ersichtlich wird.¹² Wo aber im Westen der philosophische Blick stets geneigt scheint, in mehr oder weniger rationaler Weise von einem ideellen Prinzip her die Konkretion des Seins, d.h. das geschichtlich Faktische, Individuelle und Erfahrbare der Wirklichkeit, zu erfassen, kann das Denken der Huayan-Schule als der Versuch angesehen werden, in umgekehrter Richtung von der konkret vorgegebenen Daseinslage aus – Konkretion, welche dem rationalistischen Anspruch unserer Begrifflichkeit stets als

¹² S. dazu näher unten die Diskussion der bisherigen Forschung in Kap. II.

unwesentlich oder aber als unerreichbar galt – eine Einheit im Sein »dies-seits« des Prinzips selbst einer solchen Einheit zu verwirklichen.

Die Reflexion auf ein Sprachdenken

Daß schließlich bei diesen Erörterungen ganz andere Umwege nötig werden als bei einer gleichgerichteten Interpretation der griechischen Philosophie, liegt auf der Hand. Die gewohnten Begriffsuntersuchungen allein führen hier aufgrund der mangelnden »wirkungsgeschichtlichen« Einheit Europas mit China nicht weit. Im Ausgang von einer kritischen Betrachtung wichtiger Begriffe muß der Blick sich vielmehr einem anderen Horizont philosophischer Gewöhnung öffnen. Der Schwerpunkt der Forschung verschiebt sich von der Begriffsanalyse hin zu einer tiefer ansetzenden Reflexion auf die philosophische Bedeutsamkeit eines »Sprachdenkens«, welches in der Zusammengehörigkeit von Sprache und Denken und im je besonderen Umgang des Denkens mit der Sprache, hier wie dort, an den betrachteten Texten sichtbar wird. »Sprachdenken« meint zunächst ein auf das Begreifen der Sprachlichkeit ausgehendes Denken. Unter dem Ausdruck lassen sich sodann, in Anlehnung an Heideggers Wendung »Die Sprache spricht«,¹³ jene denkerischen Festlegungen verstehen, die zu einem Element der Sprachformen und Redemöglichkeiten geworden sind. Im konkreten Sprechen werden sie unbewußt je schon mitvollzogen. Zeigt der Ausdruck »Sprachdenken« somit eine wesenhafte Zusammengehörigkeit von Sprache und Denken an, so soll er im hiesigen Zusammenhang als Anzeige einer komplexen und vielfach durchdachten Bewußtheit von der Sprachlichkeit des Sinnphänomens genommen werden. Im Huayan-Buddhismus wird – so die hier verfolgte These – die Bedeutungshaftigkeit der Sprache in einem hinweisenden und aktiven Charakter der Rede gesehen – gegenüber dem, gefäßhaft den Sinn aufbewahrenden, »aussagenden« oder »ausdrückenden«, informativen Wesen der Sprachlichkeit nach unserem geläufigeren Verständnis.

Im Zuge dessen wird eine eigenartige Verquickung im Sprachdenken des Huayan¹⁴ zwischen Reden, Denken und Handeln sichtbar. Hier dient nicht die Rede dem erkennenden Denken und seiner Umsetzung in ein Handeln. Sprachdenken besagt viel eher, daß das Denken sich nicht nur erkennend auf die Sprachlichkeit selbst richtet, sondern daß es in seiner Sinnhaftigkeit sich

¹³ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1990, S. 12.

¹⁴ Die verkürzte Bezeichnung der Schulrichtung soll im folgenden für das philosophische Phänomen des chinesischen Huayan-Buddhismus der Tang-Zeit, soweit es im Korpus der überlieferten Schriften der Untersuchung zugänglich ist, stehen. Der Ausdruck umfaßt also weder das Huayan-Sutra aus früherer Zeit noch die spätere Entwicklung der Schule in und außerhalb Chinas.

ganz in der Sprachlichkeit, d. h. in der konkreten, Sinn stiftenden hermeneutischen Rede, erfüllt weiß. Wenn aber das Wesen des Sprechens im Ansprechen des andern als eines Gegenübers zu sehen ist, und wenn ferner menschliches Handeln aus der erkenntnistheoretischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt in den zwischenmenschlichen Bereich und den Umgang mit den Dingen in einer Welt weist, die in Heideggers Worten zugleich »Umwelt, Mitwelt und Selbstwelt« ist,¹⁵ so ist auch das Denken nie dem bloßen »Erkennen« verschrieben. Und so steht auch in jenem buddhistischen »Sprachdenken« die denkende Sprachlichkeit der sinnhaften Rede von vornherein und ausschließlich innerhalb der pragmatischen, geschichtlichen Dimension des Handelns. Die theoretische Erkenntnis liefert nicht den Maßstab für das Sprechen. Beides, Denken und Sprache, wird vielmehr im Rahmen einer ursprünglichen pragmatischen Daseinslage ergriffen. Dieser pragmatischen Anlage wiederum entspricht der Stellenwert, den das buddhistische Streben nach Auflösung im universalhermeneutischen Sprachdenken des Huayan einnimmt. Einzig dem pragmatischen Hinweisen auf den Heilsweg dienen das hermeneutische Denken und die Rede. Daß ein solches Sprachdenken gleichwohl nicht als eine »Magd der Religion« abzutun, sondern in seinem pragmatisch geschichtlichen Selbstverständnis gerade als ein philosophisches »Denken« ernstzunehmen ist, wird zu zeigen sein.

Einen nicht zu unterschätzenden Beitrag schließlich zu einem denkerischen Bemühen um die Sprachlichkeit und das Phänomen des Sinnverstehens leistet die an chinesischen Texten vollzogene Hermeneutik selbst. Die sprachliche Kluft entbirgt vielfältige Anlässe zum Nachdenken über unsere eigene Sprachlichkeit und das enge Verwobensein von Sprache und Denken. Demgegenüber in der westlichen Philosophie und Wissenschaft die Möglichkeit zu einem übersprachlichen, universalen Denken zu erblicken und von daher die Texte durchgängig in eine abendländische Sprache und damit in westliches Denken übersetzen zu wollen – diesem Vorhaben spricht nicht bloß die kritische Entwicklung des europäischen Geistes selbst Hohn. Vielmehr ergeben sich einfachste und doch weitreichende Schwierigkeiten mit chinesischen Texten, wollen wir deren Rede übertragend oder interpretierend mit unserer Sprachlichkeit und deren eigentümlichem Denken vermitteln – Schwierigkeiten, die selbst schon die fruchtbarste Quelle darstellen, aus der eine »hermeneutische Philosophie« konkrete Erfahrung und Legitimierung zugleich schöpfen kann. Philologisch gekonnte Übersetzungen und Erklärungen können dabei insofern glatt und philosophisch unergiebig ausfallen, als sie zugunsten einer fragwürdigen Lesbarkeit weit mehr Vorfestlegun-

¹⁵ Heidegger, Aristoteles, S. 240.

gen in die Texte einbringen als für ein sinnvolles Verständnis derselben nötig wäre. Sprachgewandte Wirksamkeit wird so entschieden auf Kosten unserer Einsicht in den Sinngehalt der ursprünglichen Texte erkaufte.

Die hier vorgelegten »Übersetzungen« wollen aus diesem Grunde als Annäherung an sinnhafte Phänomene verstanden sein. Allesamt sind sie in ihrer sperrigen Vorläufigkeit wie in ihrer begrifflichen Formelhaftigkeit ein hermeneutisches Experiment. Sie erwachsen aus einem Ungenügen an den erlernten und eingeübten Gepflogenheiten angesichts der philosophischen Bedeutsamkeit der untersuchten Quellen. Es geht mir damit um die Suche nach einem sinnträchtigen Umgang mit der Sprachlichkeit Chinas, wo immer Schulgewohnheiten uns den Blick auf das dort Gesagte offensichtlich verstellen. Fußend auf der These von der wesenhaften Andersheit jener Sprachlichkeit – mag diese auch nicht die Unzugänglichkeit einer radikalen Andersheit bedeuten – findet die Suche in der Reflexion auf die konkrete Spracherfahrung immer wieder reichhaltigen Stoff. Dieser ist lediglich ohne falsche Scheu, in naiver Wachsamkeit, bloßzulegen, um dem westlichen Leser eine weiterreichende hermeneutische Erfahrung in der Lektüre der übersetzten Texte zu ermöglichen. Es ist mir darum zu tun, die fremde Sprachlichkeit der Quellen zumindest da nach Möglichkeit einsichtig zu machen, wo ihr klar eine Bedeutung für den Inhalt zukommt. Die darum gewählten Festlegungen mögen freilich nicht geringer sein als die kritisierten. Doch sollen sie aus dem Kontrast zu allzu glatten Denk- und Sprachgewohnheiten wirken und beim Leser ein eigenes »Sprachdenken« noch diesseits der inhaltlichen Aussagen anregen.

Der philologische Versuch ist somit, wie die oben skizzierten Denkansätze, ebenfalls einer hermeneutischen »Destruction« gewidmet. Diese Destruction gilt den – zwangsläufig im Hinblick auf eine gelingende Verständigung ergriffenen – systematischen Vorurteilen und Vorannahmen der Sinologie über die Eigenart der chinesischen Sprache. Wir müssen bei der Lektüre die bedeutende Analogiebildung einer chinesischen Grammatik nach indoeuropäischem, besonders dem lateinischen Vorbild einer beständigen Überprüfung und Infragestellung unterziehen, da wir sonst unseren eigenen, Sprache gewordenen Denkgewohnheiten ohne Abstand verhaftet bleiben. Der Möglichkeit, ein genuin chinesisches Sprachdenken (»die Sprache denkt«) – sofern sich ein solches ermitteln lassen sollte – zu erfahren, verweigern wir uns in einer unkritischen Haltung von vornherein. Dieser Einwand berührt aber zuletzt in doppelter Weise unsere – bislang spärliche – Beschäftigung mit dem philosophischen Buddhismus der *Tang*-Zeit (7.–9. Jh.). Denn hier tritt uns eine Form der Schriftsprache entgegen, die einen hohen Grad an kreativer Eigenständigkeit innerhalb der chinesischen Tradition aufweist.

Dies hängt sicherlich ebenso mit starken indischen Einflüssen wie mit den Lehrgewohnheiten und denkerischen Eigentümlichkeiten des chinesischen Buddhismus – sowohl gegenüber der indischen wie gegenüber der einheimischen Tradition – zusammen. Es ist demnach mit der bewußt vollzogenen Lektüre und Deutung der betreffenden Schriften über thematische Belange hinaus ein tieferes Eindringen in die besondere Sprachlichkeit des chinesischen Buddhismus angestrebt.

3. Der Huayan-Buddhismus

In aller Knappheit sei nunmehr der Untersuchungsgegenstand selbst vorgestellt. Zu seiner genauen historischen und ideengeschichtlichen Einordnung muß auf die umfangreichen Arbeiten zur Geschichte des Buddhismus in China verwiesen werden,¹⁶ da es hier, wie bereits erläutert, nicht um eine umfassende Darstellung des Huayan-Buddhismus zu tun ist. Diese Einführung muß sich mit der summarischen Nennung der für das Weitere wesentlichen Hinweise begnügen. Darstellungen des indischen Buddhismus ferner bieten die einschlägigen Bücher von Edward Conze¹⁷ und ein Werk von T. R. V. Murti, welches aufgrund seiner philosophischen Durchdringung des Stoffs auch zum Verständnis des chinesischen Buddhismus sehr hilfreich ist, *The Central Philosophy of Buddhism* (London 1980).

Die buddhistische Lehre findet in China im vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung weitere Verbreitung und stellt bis ins zehnte Jahrhundert hinein die geistesgeschichtlich wichtigste Strömung dar. In philosophischer,

¹⁶ S. etwa: Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China*, 2 Bde., Leiden 1959; Ch'en, Kenneth S., *Buddhism in China. A Historical Survey*, Princeton (UP) 1964, zum Huayan-Buddhismus besonders S. 313ff.; Chan, Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton (UP) 1963, besonders S. 409ff.; Fung Yu-Lan, *A History of Chinese Philosophy*, übers. von Derk Bodde, Princeton 1953, bes. Bd. II, S. 339ff.; Cook, Francis H., *Hua-yen Buddhism*, Pennsylvania 1977, Kapitel 2 u. 3, S. 21ff.; Gregory, Peter N., *Tsung-mi and the Sinification of Buddhism*, Princeton (UP) 1991;

ferner: Tang Yongtong, *Suitang fojiao shigao*, Taipei 1988, besonders S. 196ff.; Zhongcun Yuan (das ist Nakamura Hajime), *Zhongguo fojiao fazhan shi*, 4 Bde., Taipei 1984 (Übersetzung aus dem Japanischen); Takamine Ryoshu, *Kegon to zen to no tsuro*, Nara 1957; Kamata Shigeo, *Chugoku bukkyo shi*, Tokyo 1980; sowie die geistesgeschichtlichen Untersuchungen: Tang Junyi, *Zhongguo zhixue yuanlun*, 6 Bde., Taipei 1993, bes. *Yuan xing pian*, S. 272ff. bzw. *Yuan dao pian III*, S. 272ff.; Mou Zongsan, *Foxing yu boruo*, 2 Bde., Taipei 1993, bes. S. 483ff.

¹⁷ Conze, E., *Buddhist Thought in India*, Michigan (UP) 1982; ders., *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart 1953.

vielfach ebenso in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht spielen die einheimischen Lehren und Denkrichtungen während der Blütezeit des chinesischen Buddhismus eine untergeordnete Rolle. Wenn heftige Auseinandersetzungen zwischen Daoisten, Konfuzianern und Buddhisten auf verschiedenen Ebenen zu beobachten sind, wird dabei doch die bezwingende kreative Kraft des fremden Buddhismus in jenem Zeitraum offenkundig. Es handelt sich zum größeren Teil um die Bewegung des *Mahayana*, des »Großen Fahrzeugs« (chin. *dasheng*), die aus dem älteren, »individualistischen« *Hinayana*, dem »Kleinen Fahrzeug« (chin. *xiaosheng*) hervorgegangen war. Vor diesem zeichnet sich der Mahayana-Buddhismus durch die Vorstellung von einem universalgeschichtlichen Heilsweg, die das kollektive geschichtliche Üben »aller Lebewesen« (*zhong sheng*) als Bedingung für die Auflösung ansieht, aus. Prägend wird daher die Idee des *Bodhisattva*. Dieser kehrt von der Stufe des vollendeten Erwachens (*jue^a*, *wu^b*), statt zur Buddhaschaft überzugehen, zu den »Lebewesen«¹⁸ zurück, um dort weiterhin, gleichsam als Verkörperung einer universalgeschichtlichen Heilserwartung, ühend und helfend der Auflösung aller Vorschub zu leisten. Gemeinsam ist den chinesischen Ausformungen aus diesem Umkreis der exegetische, kommentierende und zitierende Rückgriff auf das ältere, vornehmlich aus Indien oder Innerasien stammende Überlieferungsgut. Dieses besteht in den kanonischen Schriften, den Sutren (*jing^b*), sowie in einer sich daran anschließenden Kommentar- und Bekehrungsliteratur (*lun*). Dieses Schrifttum wurde vorwiegend von ausländischen Übersetzermonchen auf chinesischem Boden aus dem Sanskrit und anderen Sprachen ins Chinesische übertragen. Die Auswahl der übersetzten Texte stellt hierbei den einen, die – vor allem von der daoistischen Begrifflichkeit und Denkweise beeinflusste, ebenso aber sich nachweislich an die Ausdrucksmöglichkeiten der Sanskritoriginalen anlehrende – sinisierende Interpretation derselben den anderen überlieferungsgeschichtlichen Problemkomplex dar.¹⁹ Auf dem Boden dieser sprachlich und gedanklich gebrochenen

¹⁸ Der Ausdruck »Lebewesen« wird im buddhistischen Kontext gebraucht für die Vielzahl der Lebewesen (*zhongsheng*), die nach Erwachen und Auflösung (*jie^a*, *jietuo*) streben.

¹⁹ Nakamura Hajime etwa umreißt dieses Problem der Transkulturation des indischen Buddhismus nach China deutlich, scheint jedoch die sprachlichen und gedanklichen Differenzen der Rezeption im Hinblick auf einen »ursprünglichen« Sinn des Buddhismus als dessen Wahrheit als ein Versagen Chinas brandmarken zu wollen (s. ders., *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, Japan 1960, S. 166). Dieses verbreitete Urteil wäre in den nachfolgenden Studien genauer zu beleuchten, wobei sich zeigen wird, daß die stilistischen und denkerischen Eigenheiten chinesischer Autoren keinesfalls als ein kulturelles Unvermögen bewertet werden sollten. Allzu leicht erweist sich nämlich die Geringschätzung eines stilistischen Meisters wie Fazang etwa als ein verhängnisvolles Vorurteil über die Ausdrucks-

Überlieferung bilden sich ferner in China verschiedene geistige Richtungen heraus, wobei die Lehre Buddhas in »Aufzeichnungen« (*ji*^c) und »weiterführenden Anmerkungen« (*shu*) zu den kanonischen Schriften, zumeist aber in freien Erörterungen, Vorträgen und Aufsätzen (*zhang*) dem eigenen, oftmals klar chinesischen Standpunkt anverwandelt und von daher ausgelegt wird.

Die Huayan-Schule

Der Name der Huayan-Schule (*Huayanzong*; jap. *Kegonshu*) nun geht zurück auf dasjenige Sutra, auf welches sich die Exegese der Lehre Buddhas in dieser Schulrichtung beruft. Das Avatamsaka-Sutra (*Huayanjing* oder *Da fang guang fo huayanjing*), die »Blumenschmuck-Schrift«, ist möglicherweise relativ spät und auf zentralasiatischem Boden entstanden. Auch handelt es sich dabei höchstwahrscheinlich um eine nachträgliche Kompilation voneinander unabhängiger Schriften, wovon heute nur mehr zwei Teile, das *Dasabhumika*-Sutra (*Shidijing*) und das *Gandavyuha*-Sutra (*Rufajiepin*) in Sanskrit erhalten sind.²⁰ Die erste umfassende Übersetzung ins Chinesische in sechzig Bänden erfolgte 420 unserer Zeitrechnung durch *Buddhabhadra* (*Fotuobaduoluo*). Erst nach 500 jedoch häufen sich mit der südlichen *Liang*-Dynastie Berichte und Kommentare zu diesem Sutra.²¹ Und insbesondere Anhänger der *Sanlun*-Schule scheinen sich seinem Studium gewidmet zu haben.²² Das wachsende Interesse daran belegt außerdem die zwischen 508 und 512 angefertigte Übersetzung eines von *Vasubandhu* (*Tianqin*) verfaßten, einflußreichen Kommentars zum sechsten Abschnitt des Sutras, des sogenannten »Kommentars zur Zehnstufen-Schrift« (*Shidijing lun*),²³ worin es um die Stufen des Aufstiegs zum Bodhisattvatum geht.²⁴

Offiziell wird die Huayan-Schule allerdings erst unter der Kaiserin *Wu Zetian* im Jahre 689 gegründet. Dieses Ereignis, welches aus einem breiten

möglichkeiten der tangzeitlichen Schriftsprache insgesamt. Abstraktionsvermögen und gedankliche Kreativität der fraglichen Epoche sollten vielmehr anhand einer sorgfältigen Textthermeneutik erst noch zur Debatte gestellt werden.

²⁰ S. dazu genauer: Frédéric Girard, *Un moine de la secte Kegon à l'époque de Kamakura*, Myoe (1173–1232), Paris 1990 (PEFEO), S. 7ff.; hier findet sich überdies eine ausführliche Aufstellung der relevanten Quellen und ein Bericht über die frühe Überlieferungsgeschichte des Huayan-Sutras.

²¹ Vgl. Tang Yongtong, *Suitang*, S. 197f.

²² Ebd., S. 199f.

²³ Ebd., S. 198.

²⁴ Zur frühen Geschichte der Rezeption des Huayan-Sutras, die hier nicht nachgezeichnet werden kann, vgl. die umfassende und detailreiche Untersuchung von Kimura Kiyotaka: *Shoki Chugoku Kegon shiso no kenkyu*, Tokyo (Shunshusha) 1978.

Aufschwung der Huayan-Exegese hervorgeht, fällt in die Lebenszeit *Fazangs* (643–712), des dritten Patriarchen der Schule. Er wird zu deren Leitfigur, wenngleich die Lehre sich über *Zhiyan* (602–668) bis auf *Du Shun* (557–640) als ihren ersten Patriarchen zurückführt. Dieser steht in der Tradition des *Chan* (jap. *Zen*), fördert aber das Studium des Huayan-Sutras.²⁵ Allerdings wird seine Autorschaft für die im Huayan-Kanon überlieferten Schriften heute angezweifelt.²⁶ Fazang nun, dessen gewaltiges Werk von über 40 Titeln etwa zur Hälfte erhalten ist,²⁷ leistet neben seiner öffentlichen Wirksamkeit am Hof im Wesentlichen jene philosophische Ausformung der Huayan-Lehre, auf die sich die hier vorgelegten Studien vornehmlich stützen. Er ist es auch, der eine zweite, umfangreichere Übersetzung des Sutras in 80 Bänden, die 695 begonnen wird, anregt.²⁸ An diesem Denker wird die enge Verflechtung einer Hermeneutik des Schrifttums, welche offenbar nicht ohne eine gewisse Auseinandersetzung mit dem Sanskrit²⁹ und dem Problem der originalen Sinngestaltung von Texten auftritt, mit dem bewußten Ausfüllen einer politischen und geistesgeschichtlichen Rolle in der Zeitsituation³⁰ sichtbar.

Fazangs Nachfolge in der Tradition tritt *Chengguan* (738–839) an. Auf diesen folgt *Zongmi* (780–841), dessen schöpferische Kraft in den Dienst einer theoretischen und tatsächlichen Versöhnung der Chan-Schule mit dem Huayan-Denken gestellt ist. Indem er den Chan nicht als reine »Meditationspraxis« auffaßt und andererseits die pragmatische Dimension des hermeneutischen Übungsweges im Huayan, wie sie in Fazangs Lehre deutliche Gestalt angenommen hat, betont, sucht Zongmi die wesensmäßige Verwandtschaft beider Richtungen gedanklich zu durchdringen. Damit macht er die vom dritten Patriarchen erarbeiteten Grundlagen in der klarer ausgeprägten Schulsituation seiner Zeit fruchtbar und kann mit seinem ganzen Schaffen als ein konkreter Beleg für die Sinnhaftigkeit der hier vorzutragenden Ansichten gelesen werden. Nach jener Zeit sodann ebbt die Bedeutung der Schule ab, um in der *Song*-Zeit zu neuem Leben zu erwachen und nunmehr vor allem in Korea und Japan größere Bedeutung zu erlangen.³¹

²⁵ Tang Yongtong, *Suitang*, S. 202.

²⁶ S. Shi Jun (Hg.), *Zhongguo fojiao sixiang ziliao xuanbian*, 4 Bde. (9 Bücher), Peking 1983. II. Bd., 2. Buch (im folgenden: ZF II 2), S. 1.

²⁷ S. für eine genaue Aufstellung: Tang Yongtong, *Suitang*, S. 207 ff.

²⁸ Ebd., S. 206.

²⁹ Ebd.

³⁰ S. dazu näher Kamata, Shisoshi, S. 107–149, bes. S. 144 ff.

³¹ S. zu dieser Perspektive u.a. die Arbeiten: Steve Odin, *Process Metaphysics and Huayan Buddhism. A Critical Study of Cumulative Penetration vs. Interpenetration*, Albany (State of Ny. UP) 1982 (bes. S. XIII ff., 54); Klaus R. Heinemann, *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahayana*, Wiesbaden 1979. Girard, Myoe, bes. S. 1–108.

Diese Arbeit nun konzentriert sich aus thematischen und didaktischen Gründen auf drei Texte von Fazang,³² wobei den übrigen Texten wie den Schriften der anderen genannten Patriarchen grundsätzlich gleiche Aufmerksamkeit geschenkt wird.³³ Was es zu zeigen gilt, findet sich indes bei Fazang in der tiefsten gedanklichen Durchdringung und maßgebenden sprachlichen Ausformung, weshalb die Beschränkung nicht als sachliche Einengung für das Verständnis des Huayan-Buddhismus insgesamt, dessen allgemeingültige Grundlagen ja aufgedeckt werden sollen, zu werten ist. Die kleine Auswahl von interpretierten Texten tut diesem Anspruch keinen Abbruch, sofern eine vielfältige Anhäufung von zitiertem Material, welches aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissen auftritt, die entscheidenden Einsichten oftmals eher verschleiert. Erst die Analyse von Texten in ihrer Ganzheit offenbart nicht selten die für ihr Verständnis wesentlichen Gesichtspunkte, wie dies gerade auch für die buddhistische Art des Lehrvortrags und die hier in Aufbau und »Verlauf« von Schriften verwirklichte »Sinnbewegtheit« zu gelten hat. Auch kann grundsätzlich auf diesem Wege der Interpretation die integrale Einheit eines Denkens eher im Blick behalten werden. Und nicht zuletzt scheint in einer klar begrenzten Betrachtung die Verständnisarbeit des Lesers nicht unerheblich erleichtert werden zu können.

Ausdrücklich ausgeklammert wird ferner die Bezugnahme auf das Huayan-Sutra selbst, da es hier nicht um die buddhologische Rekonstruktion einer exegetischen Dogmatik in deren Verhältnis zum Sutra, sondern um die philosophische Befragung eines genuin chinesischen Schrifttums zu tun ist. Untersucht werden sollen Gedankengebilde, die sehr wohl in intensiver Auseinandersetzung mit der aus Indien stammenden Tradition, zugleich aber im Rückgang auf einheimisches Denken erwachsen sind. Auch stellen die Mehrzahl der hier herangezogenen Quellen ja selbst schon nicht mehr eine exegetische, kommentierende Erörterung des Sutras im engeren Sinne dar. Und das primäre Anliegen dieser Arbeit ist gerade eine Textthermeneutik, welche den Gehalt der betreffenden Quellen in der methodischen Beschränkung auf sie selbst – im Bewußtsein ihres historischen Kontextes – ans Licht zu heben vermag, ohne die chinesische Literatur von vornherein aus dem vermeintlichen Wissen um indische oder überhaupt »kanonische« Wurzeln heraus »erklären« zu wollen. Allzu leicht wird, wo indische Überlieferung und chi-

³² Sc. *Huayan jinshizi zhang*, *Huayan faputixin zhang* (od. *Huayan sanmei zhang*), *Shishi zhang*.

³³ Als Grundlage diente die Sammlung der Huayan-Texte in ZF II 2. Ergänzend wurde aus der japanischen Ausgabe des Tripitaka (Taisho shinshu daizokyo, Tokyo 1928; im folgenden als T angeführt) eine Auswahl weiterer Texte von Fazang herangezogen.

nesische Auslegung derselben wechselweise auseinander erhellt werden, die vielgestaltige Besonderheit des chinesischen Buddhismus übersehen und die kreative Eigenständigkeit eines Denkers wie Fazang verfehlt, wie im weiteren deutlich werden soll.³⁴

Der Huayan-Buddhismus in der Geistesgeschichte

Zur näheren Einführung sei abschließend die geistesgeschichtliche Stelle des Huayan innerhalb des chinesischen Buddhismus skizziert. Als eine späte Schulgründung erwächst er aus einer um dogmatische und denkerische Integration bemühten Aufhebungsbestrebung gegenüber früheren Strömungen. Eine Entwicklungslinie läßt sich über den pilgernden und übersetzenden Autor der *Faxiang*- oder Dharma-Gestalt-Schule, *Xuanzang* (600–664), und die »bewußtseinsphilosophischen« Lehren des *Weishilun* auf den indischen *Yogacara*, einen sogenannten »Idealismus«, zurückführen. Ein äußerst großer Einfluß dieser Tradition auf den Huayan und insbesondere auf Fazangs Denken ist deutlich, woraus gelegentlich die nicht vorurteilsfreie Einschätzung des Huayan als »idealistisch« resultiert. Den diesbezüglichen historischen wie auch den erkennbaren begrifflichen und gedanklichen Zusammenhängen kann in dieser Arbeit nicht gesondert nachgegangen werden. Die Erforschung der hermeneutischen Grundlagen des Huayan, die hier im Gegensatz zu bewußtseinsphilosophischen, »idealistischen« Standpunkten herausgearbeitet werden sollen, bietet indes jede Menge Ansatzpunkte für die weitergehende Zusammenschau der Schriften Fazangs etwa mit denjenigen eines *Kuiji* (632–682), der die *Faxiang*-Lehre gedanklich ausgearbeitet hat.³⁵ Auch wird nach den hier vorgelegten Einsichten eine kritischere Einstellung gegenüber dem, was – hier wie dort – überhaupt »Idealismus« genannt werden mag, ratsam sein.

³⁴ Als wegweisend für dieses kritische Programm sei die schon erwähnte Arbeit von Kamata Shigeo angeführt. Jene Untersuchung wendet ihr Augenmerk ausdrücklich einer Erhellung des chinesischen Buddhismus in seiner Eigenständigkeit zu (Kamata, Shisoshi, S. 3, 5f.). Ishii Kosei ferner weist in seiner Untersuchung mit dem Titel »Kegon shiso no kenkyu« (Shunshusha, Tokyo 1996) mit Bezugnahme auf Yoshizu Yoshihide darauf hin, daß gerade Fazang das Huayan-Sutra im Gegensatz zu anderen Schriften auffallend selten zitiere (S. 345). Die Vorstellung von einer engen Anbindung der historischen Huayan-Schule an das gleichnamige Sutra muß insgesamt wohl als ein bequemes Konstrukt der Forschung betrachtet werden, da die Quellen, aus denen etwa Fazang schöpft, nachweislich vielfältig sind und im wesentlichen sogar woanders liegen, etwa im *Dasheng qixin lun*.

³⁵ Vgl. zu diesen Fragen die – aufgrund ihrer unhinterfragten Grundlagen recht unbefriedigenden – Erörterungen von Whalen W. Lai, *The Defeat of Vijnaptimatratā in China: Fa-tsang on fa-hsing and fa-hsiang*, in: *Journal of Chinese Philosophy*, 13 (1986), S. 1–19, und: *The Meaning of »Mind-only« (wei-hsin): An Analysis of a sinic Mahayana Phenomenon*, in: *Philosophy East and West*, 27 (1977), S. 65–83; vgl. ferner Mou, Foxing, S. 261 ff.

In denselben Umkreis gehört außerdem das von Fazang eindringlich interpretierte *Dasheng qixin lun* mit seiner Rede vom *Tathagatagarbha* (*rulai zang*), dem »Buddhaspeicher«, und von dem »einen Herzen« (*yi xin*), in dem Hermeneutik und Weltgeschehen gleichermaßen zusammenlaufen. In dieser wichtigen Schrift finden sich eindeutige Hinweise darauf, daß der Ort dieses Denkens und heilsgeschichtlichen Übens nicht in einem »Bewußtsein« als der letzten Instanz des Seins, sondern im hermeneutischen Phänomen der Sinnhaftigkeit, im »Reich der Bedeutungen« gesehen wird.³⁶

In einer anderen Hinsicht ferner läßt sich der Huayan über die *Sanlun*-Schule und deren in *Jizang* (549–623) gipfelnden Verfolg eines sogenannten »Weges der Mitte« (*zhong dao*), und über die übersetzende Vermittlung *Kumarajivas* (*Jiumoluoshi*; 344–413), dessen Schüler *Seng Zhao* (383–414) hier nicht unerwähnt bleiben kann, bis auf die indische Bewegung der alle positiven Aussagen methodisch negierenden Bewegung der *Madhyamikas* und namentlich auf den berühmten »Logiker« *Nagarjuna* (*Longshu*; um 150 unserer Zeitrechnung) zurückleiten.³⁷ Diese geistigen Wurzeln sind einem Denken der eigentlichen »Leere« (*kong*) alles Gegebenen sowie eines eigentümlichen Zwischen als dem Weg zur Auflösung verschrieben.

³⁶ Vor allem Peter N. Gregory betont den entscheidenden Einfluß der Tathagatagarbha-Lehre auf die Ausformung des Huayan; s. ders., What Happened to the »Perfect Teaching«? Another Look at Hua-yen Buddhist Hermeneutics, in: Lopez, Donald S. (Hg.), Buddhist Hermeneutics, Honolulu 1988, S. 212 ff. Ferner ders., Chinese Buddhist Hermeneutics: The Case of Hua-yen, in: Journal of the American Academy of Religion LI, 2 (1983), S. 231–249. Wenn er allerdings darin den Beleg für eine Art ontologischen Essentialismus (s. The Case of Hua-yen, S. 242) oder absoluten Idealismus (s. Perfect Teaching, S. 212, 219, 222) im Huayan erblickt, so ist diese vereinfachende und ontologisierende Lesart des *Dasheng qixin lun* – zum mindesten von Fazang aus – klar in Zweifel zu ziehen. Fraglich ist, ob bei Gregory nicht eine substantialistische westliche Denkgewohnheit den Blick auf die Auskunft der Texte selbst trübt. In gleichem Maße ist auch die bewußtseinsphilosophische Lesart der Rede vom »einen Herzen« kritisch zu überprüfen, was hier wenigstens aus der Perspektive Fazangs vorgeführt werden soll.

³⁷ Vgl. dazu Robinson, R. H., Early Madhyamika in India and China, Madison 1967; zu Seng Zhao s. ferner Liebenthal, W., The Book of Chao. Translation, Introduction, Notes, Appendices, Peking 1948; Ichimura Shohei, On the Paradoxical Method of the Chinese Madhyamika Seng-Chao and the Chao-Lun Treatise, in: Journal of Chinese Philosophy 19 (1992), S. 51–71; ders., A Determining Factor that differentiated Indian and Chinese Madhyamika Methods or Dialectic as Reductio-ad-absurdum and Paradoxical Argument respectively, in: Journal of Indian and Buddhist Studies, 33, 2 (1985), S. 834–841; Dale S. Wright, The significance of paradoxical language in Hua-yen Buddhism, in: Philosophy East and West 32,3 (1982), S. 325–338; R. Elberfeld / M. Leibold / M. Obert, Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao–Jizang–Fazang zwischen Übersetzung und Interpretation, Köln 2000. Im sogenannten Zhaolun scheint sich demnach ein wichtiger Wandel im Charakter der Lehrrede, von der exegetischen Darlegung hin zu einer pragma-

Bekannter ist sodann der mächtige Vorläufer der nach einem Berg benannten *Tiantai*-Schule (jap. *Tendai*) mit ihrer schöpferischen Gründerfigur *Zhiyi* (523–597). Dessen Denken geht über die *Sanlun*-Schule hinaus auf eine systematisch-historische Integration aller nicht-buddhistischen und buddhistischen Richtungen. Der universalgeschichtliche Anspruch des Mahayana tritt hier in seiner exegetischen Ausformung voll ausgereift zutage. In einer hierarchischen, »beurteilenden Einordnung [aller] Lehren«, dem sogenannten *Panjiao*-Verfahren, kommt das Wort Buddhas ganz bewußt durch seine facettenreiche historische Überlieferung und Auslegung hindurch zur Vermittlung. Die Vorgänger werden in diesem hermeneutischen Gebäude also systematisch der eigenen Lehre assimiliert und geschichtlich wie dogmatisch in deren Dienst genommen. Sie werden im eigenen Sinne »umgedeutet« zu Wegbereitern der »rundum vollendeten Lehre« (*yuan jiao*) in dem »Einen Fahrzeug« (*yisheng*).³⁸ Inwiefern nun dieser *Panjiao*-Gedanke auch im Huayan-Buddhismus für dessen Selbstverständnis bestimmend wird, soll später dargestellt werden (s. u. IV.7.).

Das zugleich kritische und universalgeschichtliche Bewußtsein, welches der Systematik des *Panjiao* eignet, kann vermutlich selbst noch einer dritten wichtigen Strömung, dem Chan-Buddhismus in seiner zwiespältigen Haltung gegenüber jeder Form von vermittelnder Überlieferung – sich gegen deren autoritative Wirkungslosigkeit wendend und das Heil in äußerster Verfeinerung einer situationistischen Idee des Erwachens suchend – nachgesagt werden. Huayan und Chan sind aus Grunddessen als wesensverwandt zu betrachten, und ihre einfache Scheidung unter den Namen »Theorie« hier und »Meditationspraxis« dort geht nicht auf. Wie sichtbar werden soll, steht dem situationistischen Üben (*xiu, xiuxing*) des Chan das universalgeschichtliche, hermeneutische Üben nach dem Huayan weit näher als immer behauptet wird. Auch stammt aus dem Umkreis der Chan-Schule die wesentliche Unterscheidung zwischen »schlagartigem« und »allmählichem Erwachen« (*dunwu / jianwu*), welche die Frage nach dem Übungsweg in allen buddhistischen Schulen geprägt hat. Stets geht es dabei um den rechten Weg des Übens, um die Weise, wie der »Sprung ins Erwachen« vorzustellen und prag-

tischen, methodisch über den Sinngehalt der Worte hinausweisenden Anleitung zu manifestieren. Dieses »Umschlagen«, welches die vorliegende Untersuchung noch eingehend zu beschäftigen hat, ist sicherlich – so schwer es uns aus der bloßen schriftlichen Überlieferung faßbar ist – als prägend für einen beachtlichen Teil der buddhistischen Hermeneutik und Lehre in China anzusehen.

³⁸ Eine allgemeine Einführung in den *Panjiao*-Gedanken findet sich bei David W. Chappell, *Hermeneutical Phases in Chinese Buddhism*, in: Lopez, *Buddhist Hermeneutics*, S. 175–205, bes. S. 183f.