

Das Unsagbare sagen. Das *dào* 道 bei Lǎozǐ 老子 und Zhuāngzǐ 莊子 und die „Leere“ bei Nāgārjuna

Karl-Heinz Pohl

Bekanntlich besteht eine gewisse Familienähnlichkeit zwischen Daoismus und Buddhismus. Dagegen verbindet diese in der Regel zu den Weisheitslehren gezählten asiatischen Philosophien bzw. Religionen wenig mit der vom griechisch-römischen und christlichen Denken ausgehenden europäischen Tradition. Das heißt jedoch nicht, daß deren Philosopheme dem Europäer grundsätzlich fremd wären, allenfalls daß sie nicht zur europäischen Hauptströmung gehören. So ließe sich die Familienähnlichkeit durchaus auf gewisse europäische Philosophen und Schulen ausdehnen: Wir besitzen in Europa – von den Vorsokratikern über die Negative Theologie und Mystik des Mittelalters bis hin zur Existenz- und Sprachphilosophie der Moderne – eine Tradition, die der des Daoismus und Buddhismus ausgesprochen verwandt ist. So würde ein Verschnitt mit ausgewählten Textstellen von Heraklit¹, den Neupythagoreern, der Gnosis, Pseudo-Dionysios Areopagita, Nikolaus von Kues, Meister Eckhart, Jacob Böhme, Hegel², Heidegger, Wittgenstein, Derrida u. a. ein Bändchen ergeben, welches in seinen Aussagen von zentralen Texten der fernöstlichen Tradition gar nicht so verschieden wäre.

Die Gottesvorstellungen in den fernöstlichen Religionen sind kaum mit denen der abrahamischen Tradition zu vergleichen. Gottesrede ist somit kein Thema. Selbst im Konfuzianismus, der säkularen und sozialetisch ausgerichteten Lehre Chinas, spielt zwar eine metaphysische Anbindung an einen für das ethische Wirken des Universums verantwortlichen transzendenten „Him-

mel“ (*tiān* 天) eine Rolle, doch wollte sich Konfuzius ganz bewußt nicht dazu äußern³, und so findet man Aussagen zur Natur dieses Himmels kaum im gängigen konfuzianischen Schrifttum. Gerade heute wird von neu-konfuzianischen Denkern (in Anlehnung an westliche Denkfiguren) gerne von einer „immanenten Transzendenz“ (*nèizài chāoyuè* 內在超越) gesprochen⁴, doch ist dieses Wort durchaus anders zu verstehen als z.B. bei Jaspers oder anderen westlichen Philosophen. Vielmehr steht dahinter der Gedanke, daß es im Konfuzianismus zwar auch um ein höchstes Gute geht, welches auf einen transzendenten Himmel (als metaphysischer Ursprung der von Grund auf ethisch guten menschlichen Natur) zurückzuführen ist, daß dieses höchste Gute jedoch nicht außerhalb des Menschen gedacht wird, sondern sich immanent, nämlich in der Erfüllung zwischenmenschlicher Pflichten bzw. in der Praxis der Tugend der Mitmenschlichkeit (*rén* 仁), manifestiert.

Demgegenüber verfolgen Daoismus und Buddhismus gänzlich andere Interessen. Im Gegensatz zum Konfuzianismus, von dem traditionell gesagt wird, daß er in die Welt hinein führe (*rù shì* 入世), heißt es von den beiden anderen Lehren, sie führten aus der Welt hinaus (*chū shì* 出世). Außerdem geht der Daoismus – in deutlichem Unterschied zum Konfuzianismus – nicht davon aus, daß der „Weg“ (*dào* 道) des Universums („Himmel und Erde“) nach ethischen Maßstäben wirkt: So heißt es bei Lǎozǐ 老子 (Kap. 5 des *Dàodéjīng* 道德經): „Him-

1 Günther Wohlfart, Sagen ohne zu sagen. Lao Zi und Heraklit – eine vergleichende Studie, in: *Minima sinica* 1 (1998), 24-39.

2 Yu-Chun Yuan, *Die Behandlung des Gegensatzes – über strukturelle Verwandtschaft zwischen Hegels ‚Logik‘ und Nāgārjunas ‚Madhyamaka-Karikā‘*, Diss. Universität Saarbrücken 1998.

3 Gespräche (Lúnǚ 論語), 5.12: „Über die menschliche Natur und den Weg des Himmels (*tiān dào* 天道) war vom Meister (Konfuzius) nichts zu hören.“ Vgl. Richard Wilhelm (Übers.), *Kungfutse: Gespräche – Lun Yü*, Köln 1972, 67f.

4 Siehe Yü Ying-shih, Die aktuelle Bedeutung der chinesischen Kultur unter dem Gesichtspunkt des Wertesystems, übers. in: Martin Müller, *Die Modernität der Tradition. Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Ying-shi*, Münster 1995.

mel und Erde sind nicht gütig. / Ihnen sind die Menschen wie stroherne Opferhunde.“⁵

Im Folgenden sollen gewisse Grundzüge des Daoismus und Buddhismus vorgestellt werden, und zwar vor allem hinsichtlich des Titels dieses Beitrags, also das Sagen des Unsagbaren betreffend. Dazu gehören Themen wie Leere, Relativität, Paradoxien, Namenlosigkeit oder Wissen des Nichtwissens. Was den Buddhismus angeht, wird vor allem auf eine Spielart eingegangen, die als Madhyamika bekannt ist und die auf den indischen Philosophen Nāgārjuna (2. Jh. n. Chr.) zurückgeht. Da zum Vergleich Daoismus (Lāozi) und Nāgārjuna bereits eine bekannte Arbeit von Karl Jaspers vorliegt⁶, werden hier auch verwandte Texte erläutert, nämlich die in China wirkungsmächtigen buddhistischen Weisheitssutren (*Prajñāpāramitā*), die ebenfalls der Schule des Nāgārjuna zugerechnet werden. Dabei ist der Zugang des Verfassers weniger philosophisch, sondern der eines philologisch arbeitenden Kulturhistorikers. Wäre er konsequent philosophisch, nämlich im Sinne der hier vorgestellten Lehren, würde der Beitrag wohl eher in einem weißen Blatt Papier bestehen.

1. Daoismus

Die zentralen Klassiker des Daoismus sind erstens das dem legendären Lāozi zugeschriebene *Dàodéjīng* (wahrscheinlich zwischen dem 6. und 4. Jh. v.Chr. entstanden), auf Deutsch: *Der Klassiker vom „Weg“ und dessen Wirkkraft* (in einer älteren Umschrift auch als *Tao Te King* bekannt). Es ist das wichtigste der daoistischen philosophischen Bücher und nach der Bibel weltweit das in die meisten Sprachen übersetzte Werk.⁷ Auf die umstrittene Autorschaft, Textgeschichte und Textvarianten soll hier nicht näher eingegangen werden, viel-

mehr wird aufgrund der über zwei Jahrtausende währenden Wirkungsgeschichte vom Standardtext ausgegangen. Zweitens das Buch *Zhuāngzi* 莊子 (*Dschuang Dsi*).⁸ Philologen differenzieren hier ebenfalls zwischen Teilen, die man einem authentischen Autor Zhuāng Zhōu 莊周 (4.–3. Jh. v.Chr.) zuschreibt (Kap. 1-7), und Teilen (Kap. 8–33), deren Autorschaft man bei dessen Schülern vermutet. Dies soll hier jedoch ebenfalls kein Thema sein. Die beiden Texte unterscheiden sich weniger in ihren Inhalten als vielmehr in ihren Aussageweisen. Ist das *Dàodéjīng* ein hochgradig verdichteter und poetisch-suggestiv wirkender Text, so ist der *Zhuāngzi* ein Kompendium von Geschichten, Parabeln und Dialogen, die in ihrer Bildersprache ebenso kurzweilig wie tiefgründig und hintersinnig sind.

a) Lāozi

Eine der Hauptaussagen des Buchs *Dàodéjīng* (und des Daoismus überhaupt) ist der Gedanke, daß das *dào* – also der „Weg“ genannte Seinsgrund – in seiner unergründlichen Totalität der Erkenntnis nicht zugänglich ist. Wir mögen sein Wirken in der Welt zwar erahnen, aber er bleibt dem Zugriff durch Sprache, Verstand und Wissen verborgen. Gleich der Eingangssatz des *Dàodéjīng* lautet dementsprechend:

Der „Weg“, den man aussprechen kann, ist nicht der beständige „Weg“. (Kap. 1)

Dieser Satz bietet im chinesischen Original einiges mehr an interessanten Verstehensfacetten als in der Übersetzung, denn das Schriftzeichen *dào* trägt neben „Weg“ auch die zusätzliche Bedeutung „sprechen“. Es taucht also in diesem Satz nicht zweimal, sondern dreimal auf (*Dào kě dào, fēi cháng dào* 道可道非常道). Darüber hinaus gibt es im klassischen Chinesisch keine erkennbare Trennung zwischen Nomen und Verben; mit anderen Worten, ein Wort/Schriftzeichen kann meist verbal und substantivisch gebraucht werden. Diese sprachliche Nicht-Unterscheidung zwischen Dingen und Handlungen kann durchaus zu tiefergehenden sprachphilosophischen Grübeleien Anlaß geben, inso-

5 Siehe Anm. 7 und 10. Für eine Anwendung des Bildes der (nach Opfern zu verwerfenden) „Strohunde“ in einer umfassenden Zivilisationskritik siehe John Gray, *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, London 2002.

6 Karl Jaspers, *Lao-tse, Nāgārjuna – Zwei asiatische Metaphysiker*, München 1978.

7 Richard Wilhelm (Übers.), *Laotse. Tao Te King. Das Buch vom Sinn und Leben*, Köln 1978; Hans-Georg Möller (Übers.), *Laotse: Tao Te King. Nach den Seidentexten von Mawangdui*, Frankfurt/M. 1995; ders., *Laozi (Lao-tse)*, Freiburg/Br. 2003.

8 Wilhelm Richard (Übers.), *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, München 1996.



Laozi auf dem Ochsen reitend, gemalt von Zhāng Lù 張路 (1464–1538). National Palace Museum Taipei.

fern nämlich, als Gegenstände hier zu Geschehnissen werden, was eine nicht-dingliche Deutung, also eher ein Prozeßverständnis der Welt nahelegt. Da somit das Schriftzeichen *dào* nicht nur von seiner Zweitbedeutung als „sprechen“, sondern auch von seiner Grundbedeutung als „Weg“ verbal gelesen werden kann, läßt sich der Eingangssatz verstehen: „Der ‚Weg‘, der ‚Weg‘ [sein] kann, ist nicht der beständige ‚Weg‘“, oder: „Das *dào*, das *dào* [sein] kann, ist nicht das beständige *dào*“ (oder: „Das *dào*, das sich *daoisieren* läßt, ist nicht das beständige *dào*“ etc.)⁹. Der erste Satz eröffnet dieses Werk dem-

⁹ Dafür spricht auch der parallel gebaute Folgesatz „Der Name, der Name [sein] kann, ist nicht der beständige Name.“ Hier erscheint das Schriftzeichen für „Name“ (*míng* 名) ebenfalls dreimal. Im Deutschen würde man beim zweiten „Namen“ eine verbale Wendung gebrauchen wollen wie „den man ‚nennen‘ kann“.

nach mit einer schillernden Bedeutungsvielfalt bzw. Unbestimmtheit, was durchaus dem Gesamtsinn des Buches entspricht.

Da der „Weg“ sich weder mit Worten, noch sonstwie – als *dào* – fixieren läßt, folgen Umschreibungen oder Annäherungen sowie paradoxe Formulierungen, die der „gelehrten Unwissenheit“ (*docta ignorantia*) des Nikolaus von Kues vergleichbar sind. So heißt es über den berufenen „Weisen“ (*shèng rén* 聖人), der sich dem „Weg“ angenähert hat:

Wer weiß, ist ungelehrt,
wer gelehrt ist, weiß nichts. (Kap. 81)¹⁰

Der Wissende redet nicht;
wer redet, der weiß nicht. (Kap. 56)

Also auch der Berufene [...]
Er lernt das Nichtlernen. (Kap. 64)

Das Nichtwissen wissen,
das ist das höchste.
Um dieses Wissen nicht zu wissen,
das ist Leiden.
Nur wenn man dieses Leiden als Leiden erkennt,
dann wird man nicht leiden.
Der Berufene leidet nicht,
weil er dieses Leiden als Leiden betrachtet;
und so leidet er nicht. (Kap. 71)

Während man im normalen Leben das Wissen höher als das Nichtwissen schätzt, wird hier diese Ordnung auf den Kopf gestellt. Wenn jedoch das Nichtwissen das höchste ist, so läßt sich darüber nur in Paradoxien – nämlich in einer dem normalen Verstand gegenläufigen Weise – oder in Annäherungen sprechen. Eine der wenigen Annäherungen an den „Weg“ lautet: Er ist „von selbst so“ (*zì rán* 自然), wie er ist; er wirkt – wie der Gang der Natur – aus sich selbst heraus. In einem zentralen Kapitel des *Dàodéjīng* heißt es hierzu:

Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos vollendet.
Bevor der Himmel und die Erde waren, ist es schon da,
so still, so einsam.
Allein steht es und ändert sich nicht.
Man kann es nennen die Mutter der Welt.

¹⁰ Für die Passagen aus dem *Dàodéjīng* wurden sowohl die Übersetzungen von Richard Wilhelm und von Hans-Georg Möller, a.a.O. (Anm. 7), häufig mit geringfügigen Veränderungen, herangezogen.

Ich weiß nicht seinen Namen.
Ich bezeichne es als „Weg“.
Mühsam einen Namen ihm gebend,
nenne ich es: groß.

[...]

So ist der „Weg“ groß, der Himmel groß, die Erde groß,
und auch der Mensch ist groß.
Vier Große gibt es im Raume,
und der Mensch ist auch darunter.
Der Mensch richtet sich nach der Erde.
Die Erde richtet sich nach dem Himmel.
Der Himmel richtet sich nach dem „Weg“.
Der „Weg“ richtet sich nach sich selber (*dào fǎ zìrán* 道法自然). (Kap. 25)

In diesem Kapitel wird zunächst wieder die Unmöglichkeit, das *dào* zu benennen, thematisiert. Der entscheidende Satz befindet sich jedoch am Schluß: Während Mensch, Erde und Himmel sich nach jeweils höheren Maßstäben ausrichten, ist die Maßgabe (*fǎ*) des *dào* das „Von-selbst-so-sein“ (*zìrán*). Das soll heißen, daß sich das *dào* in spontanem, natürlichem Wirken offenbart. So geschieht der Wechsel in den Jahreszeiten, das Wachsen der Pflanzen, das Wehen des Windes und das Ziehen der Wolken ganz von alleine. Die Konsequenz für den Menschen aus der Einsicht in diese „von-selbst-so“ verlaufende Wirkungsweise bedeutet: „Nicht-tun“ – *wúwéi* 無為. Dies soll jedoch nicht heißen, untätig zu sein, sondern nicht bewußt und aus Eigeninteresse versuchen, Abläufe zu steuern, stattdessen: geschehen lassen können, im Einklang mit dem spontanen, unergründlichen Wirken der Natur leben und sich ihrem steten Wandel anpassen. So empfiehlt das Buch mit paradoxen Formulierungen eine Verminderungsstrategie in der Lebensführung:

Wer das Lernen übt, vermehrt täglich.
Wer den „Weg“ übt, vermindert täglich.
Er vermindert und vermindert,
bis er schließlich ankommt beim Nicht-Tun.
Beim Nicht-Tun bleibt nichts ungetan. (Kap. 48)

Zwei weitere Annäherungen an das *dào* heißen „Umkehr“ und „Schwäche“. Ersteres läßt sich aus der Tendenz des „Wegs“ beobachten, den Lauf der Dinge irgendwann umzukehren und damit langfristig immer einen Ausgleich zwischen den Extremen zu erzielen. So heißt es im *Dàodéjīng*:

Umkehr (*fǎn* 反) ist die Bewegung des „Wegs“.
Schwäche (*ruò* 弱) ist die Wirkungsweise des „Wegs“.
(Kap. 40)

Eine Umkehrbewegung setzt in der Regel ein, wenn die Dinge ihr Extrem erreicht haben – sei es beim Lauf der Sonne, nachdem sie den Zenith erreicht hat, oder im Lauf der Jahreszeiten, wenn es Sommer oder Winter geworden ist. Hält man sich an dieses Naturprinzip, werden sich die Ungleichgewichte im Leben von selbst richten. Darüber hinaus wird an dieser Textstelle, und zwar im streng parallel geführten Nachsatz, „Schwäche“ als die „Wirkungsweise“ (*yòng* 用, auch Funktion) des *dào* angesehen. Dies bedeutet, daß das Wirken des *dào* sanft und nicht hart oder stark ist. So gibt der Daoismus von den beiden polaren Kräften *yīn* 陰 und *yáng* 陽 (wobei *yáng* für Helle, Stärke und Männlichkeit, *yīn* für Dunkel, Weichheit und Weiblichkeit steht) dem *yīn*, dem dunklen, sanften Prinzip, den Vorzug.¹¹ Dieses zeichnet sich nicht nur durch sein sanftes Wirken aus, es ist bei Lǎozǐ auch das mystischere (dunkle, geheimnisvolle) und umfassendere.

Ein weiterer Einblick in das Wirken des *dào* ergibt sich aus der Erkenntnis der grundsätzlichen Relativität alles Seienden – ebenfalls ein wichtiges Thema im *Dàodéjīng*. Die Welt bietet sich dem Menschen in gegensätzlichen binären Strukturen dar: Wir nehmen die Dinge somit immer nur in ihrer gegensätzlichen Bedingtheit wahr – so wie Licht und Dunkel, Laut und Stille einander bedingen:

Wenn auf Erden alle das Schöne als schön erkennen,
so ist dadurch schon das Häßliche gesetzt.
Wenn auf Erden alle das Gute als gut erkennen,
so ist dadurch schon das Nichtgute gesetzt.
Denn Sein und Nichtsein erzeugen einander.
Schwer und Leicht vollenden einander.
Lang und Kurz gestalten einander.
Hoch und Tief verkehren einander.
Stimme und Ton sich vermählen einander.
Vorher und Nachher folgen einander. (Kap. 2)

¹¹ Das *yīn-yáng*-Denken ist als ein chinesisches Denkmuster anzusehen, das in alle anderen Schulen Eingang gefunden hat und diese wie eine Klammer zusammenhält. Es spielt auch in der chinesischen Alltagskultur eine eminente Rolle. Siehe Karl-Heinz Pohl, *China für Anfänger – Eine faszinierende Welt entdecken*, Freiburg/Br. 2004, 61ff.

Da die Gegensätze einander bedingen, wäre es verkehrt, nur das eine zu fordern, denn das andere bekommen wir gleichsam ungefragt mitgeliefert. Und da über die sich dem Menschen darbietende dingliche Welt mit dem allgemeinen Menschenverstand nur in Dualitäten gesprochen werden kann, wäre auch die im Christentum gängige Frage nach der Existenz des Bösen angesichts eines all-gütigen Gottes absurd bzw. die Antwort darauf trivial – auch über einen unendlich gütigen Gott läßt sich nur im Gegensatz bzw. in Bedingtheit zum Bösen sprechen.¹² Eine daoistisch verstandene erleuchtete Sicht der Dinge wäre folglich eine, die diese Dualität bzw. Relativität alles Seienden als Äußerung des *dào* versteht und somit – im Verweilen im Bereich jenseits der Gegensätze – transzendiert.

Ein letztes zentrales Thema im *Dàodéjīng*, das uns später im Buddhismus in etwas anderer Gestalt begegnen wird, ist die Leere. Die Leere, so könnte man sagen, ist wesentlicher als die Fülle, denn sie hat ein unendliches Potential; auch entzieht sie sich jeglicher Kategorisierung. Ist die Leere bei Nāgārjuna jedoch, wie wir noch sehen werden, eher ein taktisches bzw. logisches Konzept, so wird sie bei Lǎozǐ bildlich illustriert. Zum Beispiel ist laut Lǎozǐ das Wesentliche an einem Tongefäß der leere Raum, an einem Rad die Nabe:

Dreißig Speichen umgeben eine Nabe:
 In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk (yòng 用).
 Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen:
 In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk.
 Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde:
 In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk.
 Darum: Was ist, dient zum Besitz.
 Was nicht ist, dient zum Werk. (Kap. 11)

Zusammenfassend könnte man das *Dàodéjīng* dahingehend charakterisieren, daß es versucht, das Unsagbare in dessen Wirken zu umkreisen, und zwar in gewissen Annäherungen wie dem „Von-selbst-so-sein“ (*zìrán*), der „Umkehr“ (*fǎn*) oder „Schwäche“ (*ruò*). Ansonsten wird meist eine negative Strategie verfolgt, indem nach gängigem Menschenverstand gültige Thesen auf den Kopf gestellt werden. Wenn jeglichen positiven Aussagen über das *dào* der Boden entzogen wird, bleiben am Ende nur Paradoxien oder Bilder.

12 Allan W. Watts, *The Way of Zen*, Harmondsworth 1957, 55.

Bild fehlt!

Zhuāngzi träumt von einem Schmetterling, gemalt von Lù Zhi 陸治 (1496–1576).

b) Zhuāngzi 莊子

Auch im zweiten daoistischen Klassiker, dem *Zhuāngzi*,¹³ ist die Unmöglichkeit, über das *dào* zu sprechen, zentrales Thema. Das Buch ist beliebt wegen seiner vielen Gleichnisse, Parabeln und witzigen Dialoge, so auch die beiden folgenden:

Wissen wanderte nach Norden an die Ufer des Dunklen Wassers. Dort stieg er auf den Berg der Verborgenen Auffälligkeit und traf zufällig Blödes Nichthandeln. Wissen sagte zu Blödes Nichthandeln: „Es gibt da einige Fragen, die ich Euch gerne stellen würde. Durch welches Sinnen und welches Nachdenken können wir den ‚Weg‘ erkennen? Wo muß man wohnen und wie muß man dienen, um sicher im ‚Weg‘ gegründet zu sein? Von welchem Ausgangspunkt aus und mit welchen Mitteln können wir den ‚Weg‘ verwirklichen?“ Er stellte diese drei Fragen, aber Blödes Nichthandeln antwortete nicht. Nicht nur, daß er nicht antwortete, er wußte nichts zu antworten. Da er mit seinen Fragen kein Glück gehabt hatte, ging Wissen wieder nach Süden bis zum Weißen Wasser. Dort

13 Zu Zhuāngzi siehe auch Günter Wohlfart, *Zhuangzi (Dschuang Dsi) – Meister der Spiritualität*, Freiburg/Br. 2002; ders., *Zhuangzi – Auswahl, Einleitung und Anmerkungen*, Stuttgart 2003; ders., *Die Kunst des Lebens und andere Künste – Skurrile Skizzen zu einem euro-daoistischen Ethos ohne Moral*, Berlin 2005, und Henrik Jäger (Übers.), *Mit den passenden Schuben vergißt man die Füße – Ein Zhuangzi-Lesebuch*, Freiburg/Br. 2003.

stieg er auf den Berg Einsame Umgrenzung und bekam den Verrückten Stammler zu fassen. Wissen stellte dem Verrückten Stammler dieselben Fragen. „Aber ja“, sagte Verrückter Stammler. „Ich kenne die Antworten, und ich werde sie Euch verraten.“ Aber kaum hatte er begonnen zu sprechen, hatte er auch schon vergessen, was er sagen wollte.

Da er mit seinen Fragen kein Glück gehabt hatte, ging Wissen zurück zum Kaiserpalast, wo er den Gelben Kaiser traf und ihm dieselben Fragen stellte.

Der Gelbe Kaiser sagte: „Sinne nicht und denke nicht nach – erst dann magst du beginnen, sicher im ‚Weg‘ gegründet zu sein. Habe keinen Ausgangspunkt und bediene dich keiner Mittel – erst dann magst du beginnen, den ‚Weg‘ zu verwirklichen.“

Wissen fragte den Gelben Kaiser und sagte: „Du und ich, wir kennen die Antwort, aber jene zwei kannten sie nicht. Wer hat nun recht?“

Der Gelbe Kaiser sagte: „In Wirklichkeit hat Blödes Nichthandeln recht. Verrückter Stammler scheint recht zu haben, aber du und ich, wir liegen weit daneben und kommen an letzter Stelle. Also: ‚Der Wissende redet nicht; wer redet, der weiß nicht.‘ [Dàodéjīng, Kap. 56] Deshalb praktiziert der Weise ein Lehren ohne Worte.“ [...]

Wissen sagte zum Gelben Kaiser: „Als ich Blödes Nichthandeln fragte, antwortete er nicht; nicht nur, daß er nicht antwortete, er wußte nichts zu antworten. Als ich den Verrückten Stammler fragte und der mir nicht antwortete, obwohl er gerade dazu angesetzt hatte, da hat er mir nicht nur nicht geantwortet, er hatte auch die Fragen schon vergessen, als er zu antworten begann. Als ich dich fragte, wußtest du die Antwort. Warum hast du gesagt, du lägest weit daneben?“

„Blödes Nichthandeln hatte in Wirklichkeit recht“, sagte der Gelbe Kaiser, „weil er nicht wußte. Verrückter Stammler schien recht zu haben, weil er vergaß. Du und ich kommen als letzte und sind weit daneben, weil wir wissen.“

Der Verrückte Stammler hörte von dieser Antwort und hielt den Gelben Kaiser deshalb für jemanden, der zu sprechen versteht.¹⁴ (Kap. 22)

Bezeichnend ist hier wiederum, daß die normale Ordnung der Dinge auf den Kopf gestellt wird, denn gegenüber Fragen, die dem Wesen des *dào* gelten, sind Nicht-Wissen und Vergessen passendere Antworten als angebliches Wissen; das heißt, um in den Worten des *Dàodéjīng* zu sprechen, der Redende erweist sich als nicht wissend und der Wissende als nicht redend. Ähnliches behandelt auch der zweite Dialog:

14 Victor H. Mair, *Zhuangzi* (deutsch von Stephan Schuhmacher), Frankfurt/M. 1998, 298-301.

Meister Ostweiler wandte sich fragend an Meister Zhuāng und sagte: „Wo ist der sogenannte ‚Weg‘?“

„Es gibt keinen Ort, wo er nicht ist“, sagte Meister Zhuāng. „Gebt mir ein Beispiel, so daß ich mir eine Vorstellung machen kann“, sagte Meister Ostweiler.

„Er ist in den Ameisen“, sagte Meister Zhuāng.

„Wie kann er in etwas so Gemeinem sein?“

„Er ist im Hirsegras.“

„Wie kann er in etwas noch Gemeinerem sein?“

„Er ist in Ziegeln und in Scherben.“

„Wie kann er in noch etwas viel Gemeinerem sein?“

„Er ist in einem Kothaufen.“

Meister Ostweiler sagte nichts mehr. „Eure Fragen“, sagte Meister Zhuāng, „gingen am Kern der Sache vorbei. Als der Oberaufseher der Märkte den Betreiber eines Marktes fragte, warum er auf die Schweine trete, sagte man ihm: Je tiefer der Fuß einsinkt, desto mehr Fett haben sie. Versuche also nicht, den ‚Weg‘ in bestimmten Dingen auszumachen, denn dann gibt es kein Entkommen von den Dingen. So ist nun einmal der höchste ‚Weg‘, und so sind auch die großen Worte. ‚Allgegenwärtig‘, ‚Überall‘, ‚Allumfassend‘ sind drei verschiedene Namen für dieselbe Wirklichkeit. Sie alle verweisen auf die Einheit hin.

Laßt uns davonwandern zum Niemalsnicht-Palast, wo wir in einen endlosen Austausch miteinander eintreten könnten. Laßt uns teilhaben am Nicht-tun! – Wie friedlich und ruhig wären wir dann! Wie still und rein! Wie harmonisch und befreit! Wie leer von jeder Absicht wären wir da! Wir würden gehen, ohne zu wissen, wo wir ankommen; wir würden kommen, ohne zu wissen, wo wir innehalten sollen. Nachdem wir so gegangen und gekommen sind, wüßten wir nicht, wohin das alles führen soll. Laßt uns in der leeren Weite wandern. Großes Wissen würde sich einstellen, ohne daß wir wüßten, wie es auszu-schöpfen wäre.

Das, was die Dinge macht, hat keine Grenze zu den Dingen, aber damit die Dinge Grenzen haben, sprechen wir von der ‚Grenze zwischen den Dingen‘. Die grenzenlose Grenze ist die Grenze ohne Grenze. [...]“¹⁵ (Kap. 22)

Zwischen dem *dào* als Urgrund der Wirklichkeit und den manifesten Dingen der Welt läßt sich keine Grenze ziehen; insofern besteht auch kein Unterschied in seinem Wirken zwischen hoch und niedrig, zwischen Ameisen und Kothaufen. Dies erscheint zunächst als einfacher Pantheismus, doch würde Zhuāngzi wohl auf diese Mutmaßung wie oben antworten, nämlich daß sie am Kern der Sache vorbei ginge: Wenn man versucht, den „Weg“ mit irgendeiner Grenze – z.B. mit Begriffen wie Pantheismus – einzuengen, „dann gibt es kein Entkommen von den Dingen“.

15 Ebd., 308f, mit geringfügigen Modifikationen.

Ähnlich wie Lǎozǐ im *Dàodéjīng* geht es Zhuāngzǐ darum, die Einheit der Gegensätze aufzuzeigen. Folgende Parabel läßt die Konsequenzen eines Verkennens der Einheit deutlich werden. Menschen, die dieses Prinzip nicht verstehen, leben wie die Affen in der Geschichte, die da heißt „Morgens drei“:

Ein Affenvater brachte seinen Affen Stroh und sprach: „Morgens drei [Ballen] und abends vier.“ Da wurden die Affen alle böse. Da sprach er: „Dann also morgens vier und abends drei.“ Da freuten sich die Affen alle. Ohne daß sich begrifflich oder sachlich etwas geändert hätte, äußerten sich Freude oder Zorn bei ihnen. Die Affen waren eben auch in subjektiver Bedingtheit befangen. Also macht es der Berufene in seinem Verkehr mit den Menschen. Er befriedigt sie mit Ja und Nein, während er innerlich ruht im Ausgleich des Himmels: das heißt beides gelten lassen.¹⁶ (Kap. 2)

Beides, das heißt scheinbar miteinander Unvereinbares, gelten lassen zu können, ist eine Quintessenz dieses Denkens. Dies bedeutet, die Relativität aller Dinge – selbst von Leben und Tod – zu erkennen und zu einer Freiheit jenseits des Denkens in Gegensätzen zu gelangen. So sagt Zhuāngzǐ über Leben und Sterben:

Die wahren Menschen der Vorzeit kannten nicht die Lust am Geborensein und nicht die Abscheu vor dem Sterben. Ihr Eintritt in die Welt (der Körperlichkeit) war für sie keine Freude, ihr Eingang (ins Jenseits) war ohne Widerstreben. Gelassen gingen sie, gelassen kamen sie.¹⁷ (Kap. 6)

Um die Bedingtheit aller Dinge und Konzepte von ihren Gegensätzen her zu wissen, schließt auch die Einsicht in die Relativität des jeweils eigenen Standpunktes mit ein, was bedeutet, die Dinge *sub specie aeternitatis* zu sehen:

Es gibt kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Nicht-Ichs aus gesehen werden könnte. Es gibt auch kein Ding, das nicht vom Standpunkt des Ichs aus gesehen werden könnte. [...] Deshalb macht sich der Berufene frei von dieser Betrachtungsweise und sieht die Dinge an im Lichte der Ewigkeit. Allerdings bleibt er subjektiv bedingt. Aber das Ich ist auf diese Weise zugleich Nicht-Ich, das Nicht-Ich ist auf diese Weise zugleich Ich. So zeigt sich, daß von

zwei entgegengesetzten Betrachtungsweisen jede in gewissem Sinne Recht und in gewissem Sinne Unrecht hat.¹⁸ (Kap. 2)

Es ist die subjektive Bedingtheit der Erkenntnis alles Seienden in der Welt, die zu unterschiedlichen Perspektiven – und somit auch zu Fehleinschätzungen und Mißverständnissen – führen muß. Angesichts dieser Befindlichkeit – und da jeder auf seiner Perspektive bzw. seinen Fehlern beharrt – kommt Zhuāngzǐ auch zu grundsätzlich sprachskeptischen Positionen:

Ohne Worte herrscht Übereinstimmung (*bù yán zé qí* 不言則齊). Diese Übereinstimmung aber kann durch Worte nicht zum übereinstimmenden Ausdruck gebracht werden, und die Worte decken sich mit dieser Übereinstimmung niemals ganz übereinstimmend. Darum gilt es, ohne Worte auszukommen. Wer sich auf diese Rede ohne Worte versteht, der kann sein ganzes Leben lang reden, ohne Worte gemacht zu haben; er kann sein ganzes Leben lang schweigen und hat doch geredet.¹⁹ (Kap. 27)

Da das Wesentliche ohnehin unsagbar ist, gilt es, „ohne Worte auszukommen“, und so fragt Zhuāngzǐ – wiederum mit einer seiner paradoxen Formulierungen: „Wo finde ich einen Menschen, der die Worte vergißt, auf daß ich mit ihm reden kann?“²⁰ (Kap. 26)

Dem Thema des Transzendierens relativer Standpunkte gilt auch folgende Geschichte. Nachdem er zunächst am Beispiel eines knorrigen Baumes verdeutlicht hat, wie man durch Nutzlosigkeit sein Leben verlängern kann, nämlich der Axt des Zimmermanns zu entgehen, zeigt Zhuāngzǐ auf, daß auch das wieder relativ ist, denn Nutzlosigkeit kann einem unter Umständen auch den Kopf kosten. Das heißt, der beste Standpunkt ist der jenseits von gängigen Polaritäten wie Nützlichkeit und Nutzlosigkeit:

Zhuāngzǐ wanderte in den Bergen. Da sah er einen großen Baum mit reichem Blatterschmuck und üppigem Gezweig. Ein Holzfäller stand daneben, aber berührte ihn nicht. Nach der Ursache befragt, antwortete er: „Er ist unbrauchbar.“ Zhuāngzǐ sprach: „Diesem Baum ist es durch seine Unbrauchbarkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden.“

16 Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, a.a.O. (Anm. 8), 44.

17 Ebd., 84. Siehe auch Karl-Heinz Pohl, „...that to philosophize is to learn to die“ – East and West. Montaigne's Views on Death Compared to Attitudes Found in the Chinese Tradition, in: Hans-Georg Möller/Günter Wohlfart (Hrsg.), *Philosophieren über den Tod*, Köln 2004, 39-50.

18 Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, a.a.O. (Anm. 8), 42-45.

19 Ebd., 285f (mit geringfügigen Veränderungen).

20 Ebd., 283.

Als der Meister das Gebirge wieder verlassen, nächtigte er im Haus eines alten Bekannten. Der alte Bekannte war erfreut über den Besuch und hieß seinen Diener eine Gans schlachten und braten. Der Diener erlaubte sich zu fragen: „Die eine kann schreien, die andere kann nicht schreien; welche soll ich schlachten?“ Der Gastfreund sprach: „Schlachte die, die nicht schreien kann!“ Anderen Tags fragten den Zhuāngzi seine Jünger und sprachen: „Kürzlich im Gebirge dem Baum ist es durch seine Nutzlosigkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden. Die Gans des Gastfreundes dagegen hat ihre Nutzlosigkeit mit dem Tode büßen müssen. Was ist vorzuziehen, Meister?“ Zhuāngzi lächelte und sprach: „Ich ziehe es vor, die Mitte zu halten zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit. Das heißt, es mag so scheinen; denn in Wirklichkeit genügt auch das noch nicht, um Verwicklungen zu entgehen. Wer aber sich dem „Weg“ (*dào*) und dessen „Wirkkraft“ (*dé*) anvertraut, um diese Welt zu überfliegen, dem geht es nicht also. Er ist erhaben über Lob und Tadel, bald wie der Drache, bald wie die Schlange; entsprechend den Zeiten wandelt er sich und ist allem einseitigen Tun abgeneigt; bald hoch oben, bald tief unten, wie es das innere Gleichgewicht erfordert; er schwebt empor zum Ahn der Welt. Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen: so ist man aller Verwicklung enthoben.²¹ (Kap. 20)

Zentral ist hier der Gedanke, die Mitte zu halten zwischen den Extremen bzw. sich zu erheben über ein Denken in Gegensätzen und die Dinge gleichsam aus der Sicht der Ewigkeit zu betrachten. Eine ähnliche Strategie wird uns bei Nāgārjuna und seiner Lehre des Mittleren Weges begegnen. Daneben ist jedoch auch wichtig: „Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen.“ Die „Selbstkultivierung“ des Daoisten gilt der Pflege eben dieser inneren Freiheit und Losgelöstheit, nämlich, wie es weiter oben hieß, „innerlich im Ausgleich des Himmels zu ruhen“. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß wir im Daoismus Argumentationsmuster und Denkfiguren folgenden Inhalts finden: (1) die Einheit hinter der Vielfalt der dinglichen Welt; (2) die Relativität alles Seienden – und auch die Relativität der Standpunkte, und (3) die Unmöglichkeit des Wissens über die Urwirklichkeit (den „Weg“) und insofern auch die Unmöglichkeit des Sprechens darüber. Die endgültige Wahrheit ist somit am Ende eine Nicht-Wahrheit, und die Methode, die Ziele des Daoismus zu erreichen, also diese Nicht-Wahrheit

21 Ebd., 208.

zu erkennen, ist folglich eine Nicht-Methode, nämlich einerseits das Nicht-Tun (*wúwéi*), d.h., das Geschehenlassen und Nicht-Eingreifen, andererseits das Reden in Absurditäten, Paradoxien sowie in Bildern und Gleichnissen, um für die Nicht-Berufenen das Unsagbare dennoch aufscheinen zu lassen. Da das Wesentliche sich nicht in Worten ausdrücken läßt, sind die Vermittlungsversuche, die Zhuāngzi trotzdem unternimmt – und sein Buch ist voll davon –, nichts als Gleichnisse (*yùyán* 寓言), Allegorien und Bilder; in seinen eigenen Worten:

Unter meinen Worten sind neun Zehntel Gleichnisreden (*yùyán*); das heißt, ich bediene mich äußerer Bilder, um meine Gedanken auszudrücken. [...] Daß ich zu diesem Mittel greifen muß, ist aber nicht mein Fehler, sondern der Fehler der anderen. Wer eins mit uns ist, wird uns verstehen; wer nicht eins mit uns ist, wird uns widersprechen. Denn jeder billigt das, was ihm entspricht, und tadelnd das, was von ihm abweicht.²² (Kap. 27)

Allerdings ist das Sprechen in Bildern nicht nur bei den Daoisten beliebt, man kann diese Präferenz durchaus in der weiteren chinesischen Geistesgeschichte ausmachen. So heißt es im „Großen Kommentar“ (I.12) zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經), einem der ehrwürdigsten Klassiker der konfuzianischen Tradition (der allerdings auch viel daoistisches Gedankengut enthält sowie die Quelle für das *yin-yang*-Denken darstellt):

Der Meister (Konfuzius) sprach. „Die Schrift kann die Worte nicht restlos ausdrücken. Die Worte können die Gedanken nicht restlos ausdrücken.“ „Dann kann man also die Gedanken der Heiligen und Weisen nicht sehen?“ Der Meister sprach: „Die Heiligen und Weisen stellten die Bilder (*xiàng* 像) auf, um ihre Gedanken restlos auszudrücken.“²³

Zwar sind hier mit den Bildern die relativ abstrakten „Bilder“ (Hexagramme²⁴) des *Buchs der Wandlungen* gemeint, doch hat diese sprachskeptische Passage ganz all-

22 Ebd., 285.

23 Richard Wilhelm (Übers.), *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, Köln 1972, 298.

24 Den Kern des *Buchs der Wandlungen* bilden vierundsechzig zum Orakeln zu benutzende Hexagramme. Der griechische Name rührt daher, daß diese sich aus sechs geteilten (*yīn*) und ungeteilten (*yáng*) Strichen zusammensetzen, woraus sich eine bildliche Bedeutung ableitet. Siehe auch Karl-Heinz Pohl, *Ästhetik und Literaturtheorie in China – Von der Tradition bis zur Moderne*, München 2006, S. 114.

gemein für die chinesische Philosophie und Ästhetik eine große Wirkung entfaltet, denn der Kern der Aussage ist, daß Bilder stärker bzw. aussagekräftiger sind als die Schrift bzw. rein diskursive Worte.

2. Buddhismus

Im Buddhismus finden sich Denk- und Argumentationsmuster, die denen des Daoismus in vieler Hinsicht gleichen. Dies betrifft sowohl Schulen des Buddhismus, die noch in Indien entstanden sind, als auch diejenigen, die sich dann in China durch die Verbindung mit dem Daoismus herausbildeten, vor allem den Chán 禪 (jap.: Zen-)Buddhismus.

Praktisch alle Religionen versuchen eine Antwort auf die Frage zu geben, wie gute und schlechte Taten – in oder nach dem Leben – vergolten werden. Die Erklärung des Buddhismus lautet, daß der Mensch durch gute und böse Taten „Karma“ (wörtlich: Tat, Werk) schafft, das seine weiteren Existenzen in einem immerwährenden Kreislauf der Wiedergeburten (*samsāra*) bestimmt. Gutes Karma führt zu neuem Leben auf einer höheren Stufe, bei schlechtem Karma folgt entsprechend ein Leben auf einer niedrigeren. Dieser Kreislauf kann nur durchbrochen werden durch die Erkenntnis von „vier edlen Wahrheiten“: (1) daß das Leben Leiden bedeutet, (2) daß dieses Leiden seine Ursache in der Unwissenheit und dem „Durst“ nach Leben mit seinen ganzen Sinnenfreuden hat, (3) daß es einen Ausweg gibt aus diesem Jammertal, und (4) daß dieser Ausweg im „achtfachen Pfad“ liegt, den der Buddhismus als praktischen Weg anbietet. Dieser stellt eine Mischung aus ethischer Lebensweise, rechtem Wissen und geistiger Versenkung dar.

Grundlegend für den Erfolg des Buddhismus in China war eine Entwicklung, die in den letzten beiden Jahrhunderten vor der Zeitenwende bereits in Indien begann: der Übergang vom Hīnayāna (Kleines Fahrzeug) zum Mahāyāna-Buddhismus (Großes Fahrzeug). Dieser Wechsel hatte einschneidende Folgen: Bot der Hīnayāna die „Erlösung“ aus dem *samsāra* nur demjenigen an, der willens war, die Mühen des „achtfachen Pfads“ durch ein mönchisches Leben auf sich zu neh-

men, so eröffnete der Mahāyāna-Buddhismus (als großes Fahrzeug) allen Lebewesen – also auch den Laien – Erlösung durch die Erkenntnis, daß alle bereits erleuchtet sind bzw. die Buddhaschaft besitzen, dies nur nicht richtig erkennen. Idealfigur wurde fortan nicht mehr der asketische und weltentsagende Arhat (chiesisch: Luóhàn 羅漢), sondern der Bodhisattva, ein Anwärter auf die Buddhaschaft, der dem Eingang ins *Nirvāna*, dem Erlöschen der Wanderungen durch die Existenzen des *samsāra*, entsagt, um sich zunächst ganz der Erlösung aller leidenden Wesen zu widmen.

a) Madhyamika – die Lehre des „Mittleren Weges“

Für die Entwicklung in China war eine spezielle Richtung des Mahāyāna wichtig: die Schule des „mittleren Weges“, die auf den Inder Nāgārjuna (2. Jh. n.Chr.) zurückgeht. Ziel dieser Schule ist es, durch eine logische Verkettung von Widerlegungen einer jeglichen Position und deren Gegenposition zu einer Sichtweise der Wirklichkeit zu gelangen, in der nichts in der Welt eine Substanz zugeschrieben werden kann. Nāgārjunas systematisch durchgeführte „leere Logik“²⁵ beruht auf zwei Prämissen, die durchaus auf Grundgedanken des ursprünglichen Buddhismus beruhen: (1) der Relativität aller Erscheinungsformen (*dharmas*) der Welt und (2) dem Entstehen in Abhängigkeit. Ersteres will besagen (ähnlich wie wir es bereits vom Daoismus her kennengelernt haben), daß alle *dharmas* nur in Bezug zu anderen definiert werden können (Leben ist *nicht* Tod, Lust ist *nicht* Leid etc.), letzteres, daß alles Seiende nur in Abhängigkeit von etwas anderem entsteht und daß folglich keiner der zahllosen Erscheinungsformen der Welt eine endgültige oder absolute Wirklichkeit zukommt. Hierzu gehört auch eine Erkenntnis, die bereits im Hīnayāna anzutreffen ist, nämlich die der illusionären Natur des „Selbst“: Was wir als unser „Ich“ annehmen, ist nach buddhistischer Sicht nur eine Konvention oder, genauer, eine zufällige Zusammensetzung von verschiedenen materiellen und geistigen Daseinsfaktoren (*skandha*). Während wir also in der europäischen Tradition von einer geschichtlichen Tendenz der Entfaltung des Selbst

²⁵ Hsueh-li Cheng, *Empty Logic: Madhyamika Buddhism from Chinese Sources*, New York 1984.



Arhat. Der 16. Luóhàn. Steinabreibung nach einer Vorlage aus dem 9./10. Jh. Aus: Müller, Claudius (Hrsg.), *Weg der Götter und Menschen*, Berlin; 1989, 55.

hin zu Selbstaussdruck oder Selbstverwirklichung sprechen können (wie sie sicher in der Moderne kulminiert), finden wir im Kontext des Buddhismus eher eine Neigung (mit aller Behutsamkeit vor derartigen Verallgemeinerungen) zu Selbstentleerung bzw. Selbsttranszendenz oder Selbstvergessenheit. Im Mahāyāna, insbesondere bei Nāgārjuna, wird nun diese Sicht der Substanzlosigkeit des Selbst auf alle Erscheinungsfor-



Bodhisattva Guānyīn, 10. Jh., Museum of Chinese History, Běijīng. Aus: Goepper, Roger, *Das Alte China*, 1988, 393.

men ausgedehnt. Um diese Thematik ranken sich auch die sogenannten „Weisheitssutren“ (*Prajñāpāramitā*), als deren Kommentator und Systematiker Nāgārjuna in Erscheinung getreten ist.

Da die Wahrnehmung der Welt an Konventionen – Definitionen anhand von Gegensätzen – gebunden und somit alles konzeptionelle Denken relativ ist, versucht Nāgārjuna, dieser Form des konzeptionellen Denkens



Nāgārjuna.

den Boden unten den Füßen wegzuziehen und damit gleichsam die „Welt anzuhalten“. Seine Methode ist die eines sogenannten „Urteilstviereck“ (*catuskoti*, chin.: *sijū* 四句 – „Viersatz“), nämlich einer vierfachen Verneinung: von (1) Sein, (2) Nicht-Sein, (3) sowohl Sein als auch Nicht-Sein und (4) weder Sein noch Nicht-Sein.²⁶ Nāgārjuna zufolge trifft zur Frage der Substanzhaftigkeit jeglicher Erscheinungsform keine der vier Positionen zu. So scheint am Ende dieser Logik die „Leere“ (*śūnyatā*, chin.: *kōng* 空) der Welt auf. „Leer“ bedeutet jedoch

26 Ebd., 67. Zu Nāgārjuna siehe auch K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy*, Tokyo 1966; Frederick J. Streng, *Emptiness: A Study in Religious Meaning*, Nashville 1967; Bernhard Weber-Brosamer/Dieter M. Back, *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mulamadhyamaka-Karikas*. Übersetzung des buddhistischen Basistexts mit kommentierenden Einführungen, Wiesbaden 2005; Stephen Batchelor, *Nāgārjuna – Verse aus der Mitte. Eine buddhistische Vision des Lebens*, Berlin 2002.

nicht, daß die Welt nicht existiert, sondern daß nichts *aus sich selbst heraus* existiert, daß vielmehr alle Existenz nur dem flüchtigen Zusammenspiel und der gegenseitigen Bedingtheit von Daseinsfaktoren zuzuschreiben ist. Mit anderen Worten, nichts hat aus sich selbst Bestand, und es gibt nichts, worauf man sich als „Substantielles“ verlassen könnte. So wird mit dieser Lehre eine Schwebe-position zwischen Bejahung und Verneinung der Welt, nämlich ein „mittlerer Weg“ (chin.: *zhōngdào* 中道) zwischen diesen binären Positionen gehalten.

Die Logik der Relativität trifft allerdings auch auf das *nirvāna* zu: Es kann nur im Gegensatz zum *samsāra* definiert werden. Insofern ist auch das *nirvāna* nichts „Substantielles“, an das man sich halten könnte, vielmehr ist es letztendlich ebenfalls „leer“. So kommt der Madhyamika-Buddhismus zu dem Schluß, daß man zwischen *samsāra* (der Formenwelt) und *nirvāna* (der Leere) nicht unterscheiden kann, daß vielmehr beides



Vimalakīrti disputiert mit Mañjuśrī, Ausschnitt einer Wandmalerei aus dem 8. Jh. n. Chr., in Höhle 103, Dūnhuáng 敦煌.

identisch ist, oder, um es in den Worten des einflußreichen „Herz-Sutras“ (*Prajñāpāramitā – Hṛdaya – Sutra*), des kürzesten (das „Herz“ im Titel steht für den Kern der Weisheitslehren), doch berühmtesten der Weisheitssutren, zu sagen:

Hṛdaya

„Leere ist nicht verschieden von Form, und Form ist nicht verschieden von Leere. Leere ist nichts als Form, und Form ist nichts als Leere.“²⁷

Diese Position ist im chinesischen Buddhismus bekannt geworden als die der „Nicht-Dualität“ (*bú èr* 不二). Es ist eine Sichtweise, die sich – ähnlich wie die des Daoismus – allen weiteren Aussagen entzieht.

b) Das „Vimalakīrti-Sutra“ – Eingang in das Tor der Nicht-Dualität

Neben dem Herz-Sutra enthält das berühmte Vimalakīrti-Sutra die bekannteste Umsetzung des Gedankens der „Nicht-Dualität“ (interessanterweise wird nicht von „Einheit“ gesprochen). Dieses im Táng 唐-zeitlichen China (7.–10. Jh.) äußerst populäre Sutra schildert ein Streitgespräch zwischen buddhistischen Heiligen und dem Laien Vimalakīrti, in dem sich der Laie in der buddhistischen „Lehre der Leere“ bewandeter zeigt als ihre eigentlichen Vertreter. Höhepunkt des Sutras ist ein Disput zwischen Vimalakīrti und Mañjuśrī (einem Jünger Buddhas) über den Eintritt ins „Tor der Nicht-Dualität“. Nachdem die anderen Bodhisattvas ihre Stellungnahme zu dem Thema abgegeben haben, wenden sie sich an Mañjuśrī als den ehrwürdigsten unter ihnen und bitten ihn um seine Meinung. Er kritisiert zunächst die Einlassungen seiner Vorredner als ungenügend und läßt sich dann wortgewaltig zum Thema aus:

„Ehrenwerte Herren, ihr habt alle gut gesprochen. Aber dennoch, alle eure Erklärungen waren selbst dualistisch. Alle Wörter zu vermeiden, nichts zu sagen, nichts auszu-drücken, nichts zu erklären, nichts anzukündigen, auf nichts hinzuweisen, nichts zu bezeichnen – das ist der Eintritt in Nicht-Dualität.“

²⁷ Michael von Brück, *Weisheit der Leere. Sutra-Texte des indischen Mahayana-Buddhismus*, Zürich 1989, 239; vgl. Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (Third Series), London 1985, 222-238. Michael von Brücks Buch (S. 201-210) enthält eine gute Darstellung des philosophischen Hintergrunds des Konzepts der „Weisheit“ (*prajñā*), das für die Weisheitssutren zentral ist.



Jízàng 吉藏

Dann sagte Mañjuśrī zum Laien Vimalakīrti: „Edler Herr, wir haben alle unsere Lehren kundgetan. Mögest du nun die Lehre vom Eintritt in die Nicht-Dualität für uns aufklären.“ Daraufhin schwieg der Laie Vimalakīrti und sagte nichts.²⁸

Während Mañjuśrī also noch versucht, wortreich das Unsagbare zu sagen, reagiert Vimalakīrti in der einzig möglichen Weise, was als das „donnernde Schweigen des Vimalakīrti“ in die Kulturgeschichte eingegangen ist. Die Episode findet sich auf zahlreichen Wandmalereien buddhistischer Höhlen wieder, und die legendäre Weisheit des Laien Vimalakīrti bzw. die Popularität des gleichnamigen Sutras hat sicher dazu beigetragen, einen mit dem konfuzianischen Familienverständnis kompatiblen, nämlich nicht lediglich von Mönchen getragenen Buddhismus in China zu fördern.

c) Jízàng 吉藏 und die Strategie der „doppelten Wahrheit“

Ein taktisches Mittel, zu einer nicht-dualen Sicht der Wirklichkeit zu gelangen, wird bereits von Nāgārjuna behandelt, nämlich in „doppelten Wahrheiten“ zu sprechen. Damit will Nāgārjuna sagen, daß sich in alltägli-

²⁸ Michael von Brück, *Weisheit der Leere*, a.a.O. (Anm. 27), 277f.

chen Kontexten durchaus in allgemeinverständlicher Weise über die Dinglichkeit der Welt reden läßt, und zwar mittels „weltlicher Wahrheiten“ (chin.: *súdi* 俗諦). Doch während die Menschen dazu neigen, die Welt zu bejahen, ist die buddhistische Tendenz zunächst eher umgekehrt. Insofern ist die „echte/absolute Wahrheit“ (chin.: *zhēndì* 真諦) die der „Leere“. In der sogenannten chinesischen *Sānlùn* 三論-Schule („Drei Abhandlungen“²⁹) führt der chinesische Buddhist Jízàng (549–623 n. Chr.) diesen Gedanken, der bereits im „Urteilsvierkant“ angelegt ist, weiter fort. An Nāgārjuna anknüpfend baut er die Strategie der doppelten Wahrheit zu einem System wiederholter Verneinungen aus, wodurch er sich schließlich der Leere bzw. Substanzlosigkeit alles Seienden annähert. Und zwar behandelt er diese zwei Kategorien von Wahrheiten zur Frage von Substanz und Leere auf drei Ebenen wie folgt:

weltlich:	absolut:
1. Substanz	1. Leere
2. Dualität (Substanz und Leere)	2. Nicht-Dualität (weder Substanz noch Leere)
3. Dualität und Nicht-Dualität	3. Weder Dualität noch Nicht-Dualität

Das soll heißen, daß uns die weltliche Wahrheit auf der ersten Ebene von Substanz sprechen läßt, wohingegen nach buddhistischer Auffassung, nämlich als absoluter Wahrheit, nur von Leere als letzter Wirklichkeit gesprochen werden kann. Wenn wir jedoch an einer absoluten Wahrheit der „Leere“ als Gegenposition zu „Substanz“ festhalten, wird daraus auf der zweiten Ebene wieder eine weltliche Wahrheit, nämlich die einer Dualität zwischen zwei Extremen: Substanz *und* Leere. Deshalb muß die absolute Wahrheit auf dieser zweiten Ebene heißen: Nicht-Dualität bzw. weder Substanz noch Leere. Auf der dritten Ebene würde jedoch ein Festhalten an diesen beiden Alternativen wiederum zu einer weltlichen Sichtweise führen, nämlich zu einer neuen „Duali-

tät“, nämlich der Unterscheidung zwischen (den Extremen) Dualität und Nicht-Dualität bzw. zu deren Affirmation. Die absolute und letzte Wahrheit auf der dritten Stufe bildet demgemäß die Verneinung dieser neuen „Dualität“; das heißt, es gilt den Gegensatz von Dualität und Nicht-Dualität weder anzuerkennen, noch ihn zu verneinen. So ist auch die Position der „Nicht-Dualität“ als eine nur relative zurückzulassen oder, anders gesagt, darüber läßt sich nur, wie Vimalakīrti dies eindrucksvoll demonstriert hat, schweigen. Und so wird bei Jízàng am Ende eine Mitte zwischen Bejahung und Verneinung gehalten.³⁰ In der Nachfolge von Nāgārjuna will er zeigen, daß im letzten Schluß, und aus buddhistischer Sicht gesehen, die Dinge oder die Wirklichkeit substanzlos bzw. „leer“ sind – sie haben keinen Existenzgrund, und wenn wir ihnen ein Sein zuschreiben, so nur auf einer weltlichen Ebene.

Was für das *nirvāna* und die „Nicht-Dualität“ zutrifft, gilt jedoch auch für den Grundgedanken der „Leere“: Zwar ist die Welt für den buddhistischen Weisen leer, doch muß dieser sich zuallerletzt auch von dem Konzept „Leere“ trennen, denn dieses existiert nur im Zusammenhang von und im Gegensatz zu „Substanz“ oder „Fülle“.³¹ An der Leere festzuhalten hieße nämlich, nicht nur im Gegensatzdenken befangen zu bleiben, sondern der Leere sogar eine (metaphysische) „Substanz“ zuzuschreiben. Zudem wird dieser Dialektik zufolge selbst eine „richtige“ Sicht der Dinge, wenn man an ihr festzuhalten versucht, zu einer einseitigen und deshalb „falschen“ Vorstellung; auch diese gilt es aufzugeben, um einen erleuchteten Bewußtseinszustand, nämlich den des Unverhaftetseins, zu erreichen.

In Unkenntnis dieses Hintergrundes wird der Madhyamika-Schule häufig der Vorwurf des Nihilismus gemacht, jedoch würde dies bedeuten, dem Konzept „Leere“ tatsächlich nicht nur Substanz zuzuschreiben, sondern es sogar auf eine absolute Stufe zu heben. Stattdessen ist zu betonen, daß die „leere Logik“ lediglich als

29 Dies sind Abhandlungen der Madhyamika-Schule, nämlich das *Zhōnglùn* 中論 (Abhandlung über den Mittleren Weg) eine Übersetzung von Nāgārjunas Madhyamika-sastra; das *Shíèrménlùn* 十二門論 (Zwölf-tor-Abhandlung – Dvadasa-dvara-sastra), welches ebenfalls Nāgārjuna zugeschrieben wird, und das *Bǎilùn* 百論 (Hundert-Verse-Abhandlung – Sata-sastra) von Nāgārjunas Schüler Aryadeva.

30 Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, Vol. II, trans. Derk Bodde, Princeton 1983, 296. Zu Jízàng siehe auch Rolf Elberfeld et al. (Hrsg.), *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China*, Köln 2000, 91–110, und Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, a.a.O. (Anm. 25), 50ff.

31 Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, a.a.O. (Anm. 30), Vol. II, 295–97.



Frontispiz eines Diamant-Sutra; chinesischer Holzschnitt, 868 n. Chr., Britisches Museum, London.

ein taktisches Mittel begriffen wird, das Anhaften (die Verblendung, Gier etc.) an letztlich Unwirklichkeiten als Ursache allen Leidens aufzudecken und den Menschen somit davon zu befreien. Getreu der buddhistischen Analogie der Lehre zu einem Floß, das man getrost zurücklassen kann, wenn der Fluß überquert ist, ist auch das Konzept „Leere“ bzw. die buddhistische Lehre (der Leere) zurückzulassen, wenn der Zustand des Nicht-Anhaftens erreicht ist. Folglich finden wir in der Mahāyāna-Tradition die Tendenz, das Unsagbare, die begrifflich nicht faßbare, jedoch alle Relativität transzendierende Wirklichkeit – auch die Buddha-Natur – nur als „Soheit“ (*tathatā*, chin.: *zhēnrú* 真如) zu umschreiben und den Buddha demgemäß als den „So-Gekommenen“ bzw. „So-Gegangenen“ (*tahtāgata*, chin.: *rúlái* 如來) zu bezeichnen. Gerade in der Wortwahl der „Soheit“ ergibt sich eine Parallele zum Daoismus, nämlich der Annäherung an das unsagbare *dào*, daß seine Maßgabe das „Von-selbst-so-sein“ (*zìrán*) sei.

d) Das „Diamant-Sutra“

Neben dem kurzen „Herz-Sutra“, aus dem bereits der zentrale Satz über die Nicht-Dualität zitiert wurde, war das „Diamant-Sutra“ (*Vajracchedikā-prajñāpāramitā-Sutra*, wörtl.: „Der Diamant, der die Illusion zerschneidet“) eines der einflußreichsten Weisheitssutren, die sich mit der Thematik des Sagens des Unsagbaren be-

schäftigen.³² Zwar wird die „Leere“ im Text kein einziges Mal erwähnt, doch steht sie implizit im Zentrum auch dieses Sutras. Ebenfalls finden wir hier laufend paradoxe Formulierungen, die darauf hinzielen, intellektuelle Gewohnheiten und Allerweltslogik zu durchbrechen.

Ein Thema des Sutras ist die Frage nach dem, was wir in der Wirklichkeit wahrnehmen: die Dinge selbst, oder nur deren Zeichen, die Täuschung sein können? An welchen Kennzeichen wäre zum Beispiel ein wahrer Buddha zu erkennen? (Traditionellerweise besaß ein Buddha 32 Kennzeichen, an denen man ihn erkennen konnte.) Auf diese Fragen seines Jüngers Subhuti antwortet der Buddha:

„Wo es etwas gibt, das durch Zeichen unterscheidbar ist, da gibt es Täuschung. Wenn du die zeichenlose Natur der Zeichen sehen kannst, dann kannst du den Tathagata sehen.“³³ (Abs. 5)

Das Zeichen steht hier gleichsam für alle Erscheinungsformen (*dharmas*), denen keine selbständige Präsenz zukommt, sondern die nur immer – in einer endlosen Kette – auf etwas anderes verweisen. Die Zeichen bzw. Namen von Erscheinungsformen sind somit – wie die Sprache überhaupt – nichts anderes als Konventionen der Relativität, die als solche zu durchschauen und in ihrer Zeichenlosigkeit (Leere) zu erkennen sind. In Verfolgung dieser Strategie wird im „Diamant-Sutra“ beständig ein paradoxes Argumentationsmuster angewandt, das da lautet: A ist nicht A, und deshalb wird es A genannt. So auch in folgendem Beispiel:

„Was der Tathagata die höchste, vollkommene Weisheit genannt hat, ist in Wirklichkeit nicht die höchste vollkommene Weisheit. Und darum ist sie die höchste vollkommene Weisheit.“³⁴ (Abs. 13)

Die höchste vollkommene Weisheit ist gleichsam ihre Auflösung als Nicht-Weisheit. Somit gibt es auch keine

32 Eine chinesische Version des Diamant-Sutras ist das älteste überlieferte gedruckte Buch der Welt (aus dem Jahre 868, allerdings als Rolle). Dieses in Dūnhuáng 敦煌 gefundene Exemplar ist heute im British Museum in London. Es kann im Internet entrollt werden: <http://www.bl.uk/onlin-gallery/ttp/ttpbooks.html>.

33 Thich Nhat Hanh, Das Diamant Sutra. Kommentare zum Prajnaparamita Diamant-Sutra (verfaßt 1988) Stuttgart, 1996, 57f.

34 Ebd., 89.

Lehre der Leere, an der festzuhalten oder die zu vermitteln wäre. In einer Nachbemerkung zu dem gerade zitierten Satz sagt der Buddha deshalb: „Der Tathagata hat nichts zu lehren.“ An anderer Stelle wird dies noch präzisiert durch das bereits erwähnte Bild, nämlich von der Lehre als einem Floß, das nur dazu dient, die Menschen ans andere Ufer zu bringen, dann aber aufgegeben werden muß:

„Ihr müßt wissen, daß alle Lehren, die ich euch gebe, ein Floß sind. Alle Lehren müssen aufgegeben werden, ganz zu schweigen von den Nicht-Lehren.“³⁵ (Abs. 6)

Jedoch auch diese Aussage ist nur auf einer „weltlichen“ Ebene zu verstehen. So sagt der Buddha später:

„Subuthi, sage nicht, der Tathagata hege die Vorstellung: ‚Ich will die Lebewesen zum Ufer der Befreiung bringen.‘ Denke nicht in dieser Weise, Subuthi. Warum? In Wirklichkeit gibt es für den Tathagata kein einziges Wesen, das zum anderen Ufer zu bringen wäre. Würde der Tathagata meinen, daß es ein solches Wesen gebe, so wäre er der Vorstellung von einem Selbst, einer Person, einem Lebewesen oder einer Lebensspanne verhaftet. Subuthi, das was der Tathagata ein Selbst nennt, hat seinem Wesen nach kein Selbst in dem Sinne, in dem gewöhnliche Menschen denken, daß es ein Selbst gebe. Subuthi, für den Tathagata ist niemand ein gewöhnlicher Mensch. Und darum kann er sie gewöhnliche Menschen nennen.“³⁶ (Abs. 25)

Hier bekräftigt der Buddha die bereits oben (in Abschnitt 2.a) erwähnte Sicht der illusionären Natur des Selbst im Buddhismus. Als Quintessenz seiner als Nicht-Lehre zu verstehenden Lehre beendet er sein Sutra bezeichnenderweise mit einem Vers (*gatha*):

Alle zusammengesetzten Dinge sind wie ein Traum,
ein Phantom, ein Tautropfen, ein Blitz.
So meditiert man über sie,
so betrachtet man sie.³⁷ (Abs. 32)

So läßt sich über das Unsagbare bzw. die Lehre der Leere – wie zuvor bei Lǎozǐ und Zhuāngzǐ – wiederum am besten poetisch bzw. mit Bildern und Gleichnissen sprechen.

35 Ebd., 71.

36 Ebd., 121.

37 Ebd., 136.

Der Sinn des Sutras ist also, die „Illusion unseres Denkens zu durchschneiden“, nämlich ein Bewußtsein zu entwickeln, das nirgendwo anhaftet und das seine Wahrnehmungen und Erfahrungen nicht als Anzeichen der tatsächlichen Existenz der Erscheinungsformen (und dazu gehören alle *dharmas*, also auch das *nirvāṇa* etc.) hält.³⁸ Die Leere als Thema äußert sich als Strukturierung der Argumentation, durch welche gezeigt wird, daß jedes Argument relativ und somit leer ist.³⁹ Allgemeiner formuliert geht es im philosophischen *und* religiösen Sinne in den Weisheitssutren – und zwar ähnlich wie bei Zhuāngzǐ – darum, die subjektive Bedingtheit aller Erkenntnis zu durchschauen, denn durch diese entsteht eine Fehleinschätzung der Wirklichkeit, die wiederum die Leidhaftigkeit des Daseins bewirkt. Die Aufhebung des Leidens als endgültiges Ziel des Buddhismus geschieht somit durch die „Durchschneidung der Illusionen unseres Denkens“.

e) Chán-(Zen-)Buddhismus

Die Entwicklung, die in China über die Rezeption des Madhyamika-Buddhismus (durch die *Sānlùn*-Schule des Jízàng), das „donnernde Schweigen“ des Vimalakīrti und die Rezeption der Weisheitssutren stattgefunden hat,⁴⁰ kulminiert in gewisser Weise in der für China typischsten Schule des Buddhismus, nämlich im Chán-Buddhismus. Seine Blüte erlebte er in China im 8.-13. Jahrhundert. Die heute in Japan als Zen bekannte Schule geht auf diese Grundlagen in China zurück, hat sich allerdings in der Praxis und Methodik (so der Meditati-

38 Dennis Lingwood, *Das Buddha-Wort. Das Schatzhaus der heiligen Schriften des Buddhismus – eine Einführung in die kanonische Literatur*, Essen 1985, 201.

39 Martin Lehnert, *Die Strategie des Kommentars zum Diamant-Sutra*, Wiesbaden 1999, 91.

40 Die Entwicklungsgeschichte des Buddhismus in China und gerade auch des Chán ist komplexer als hier aufgrund der gebotenen Kürze dargestellt. So wäre auch der Einfluß des Lotos-Sutra, des Lankāvatāra-Sutra sowie des Avatamsaka-Sutra bzw. die Einflüsse der Tiāntái 天台-, Wēishí 唯識-(Yogacara) und Huāyán 華嚴-Schule zu berücksichtigen. Zum Lankāvatāra-Sutra und zu dem für den Chán wichtigen idealistischen Konzept, daß alle Wirklichkeit „Geist“ sei (wie in der Yogacara bzw. Nur-Bewußtseinsschule), siehe die Arbeiten von Suzuki, so seine Übersetzung des Lankāvatāra-Sutra und seinen höchst erhellenden Erläuterungsband dazu. Daisetz Teitaro Suzuki (Übers.), *The Lankavatara Sutra*, London 1978 (repr.); Daisetz Teitaro Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London 1975 (repr.).



Buddha Gautama, „der Ehrwürdige mit der Blume“. Aus: Hans Wolfgang Schumann, *Buddhistische Bilderwelt*, 1986, 69.

on) deutlich anders entwickelt.⁴¹ Der ursprüngliche Chán zeichnet sich dadurch aus, daß er die vorgestellten Einsichten am radikalsten in die Praxis umgesetzt, nämlich zu den aufgeworfenen Fragen am konsequentesten geschwiegen hat. Diese Besonderheit geht bereits aus seiner Gründungslegende hervor. Die Chán-Schule soll damit begonnen haben, daß der Gautama Buddha bei einer Predigt einmal eine Blume in die Finger genommen und wortlos hochgehalten hat. Alle Jünger blickten verständnislos, nur Kasyapa soll darauf mit einem verständnisvollen Lächeln reagiert haben;⁴² folglich gilt er als der erste Patriarch des Chán. Wenn auch diese Geschichte eine Legende darstellen mag, so wäre sie doch gut und sinnvoll erfunden (und ist wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden); sie illustriert nämlich die Quintessenz einer Botschaft jenseits verbaler, insbesondere lehrschriftlicher, Vermittlung.

41 Zen ist die japanische Lesart des Schriftzeichens Chán, das Meditation bedeutet und sich im Sanskrit von dhyāna herleitet. Zur Einführung in den Chán /Zen (insbesondere auch seiner daoistischen und Mahāyāna-Hintergründe) siehe das immer noch höchst kundige und anschauliche Buch von Allen W. Watts, *The Way of Zen*, a.a.O. (Anm. 12), sowie als Standardwerk Heinrich Dumoulin, *Geschichte des Zen-Buddhismus*, 2 Bde., Bern 1986.

42 Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (Second Series), London 1933, 87.

Von dem skizzierten Hintergrund aus gesehen wäre es also für den Chán-Buddhisten illusorisch, das *nirvāṇa* bzw. die Buddhaschaft anzustreben, vielmehr würde danach zu suchen – als Verblendung – dem Finden geradezu im Wege stehen. Eine erleuchtete Sicht der Wirklichkeit ist insofern nicht durch besondere Übungen, zum Beispiel in der Meditation, zu erlangen, sondern liegt darin, mit reiner Achtsamkeit im gegenwärtigen Moment, im Hier und Jetzt (inklusive seiner ganzen Alltäglichkeit), zu leben. Zu diesem Zwecke entwickelte der Chán-Buddhismus allerdings wieder besondere Methoden, nämlich Antworten auf Fragestellungen zu verlangen (chin.: *gōng'àn* 公案, jap.: *koan*), die intellektuell nicht zu lösen sind (z.B.: Was ist der Klang des Klatschens einer Hand?).⁴³ Auf diese Weise werden die Adepten von ihren Meistern nicht nur geistig, sondern auch existentiell in eine Krise gestürzt, aus der dann die „plötzliche Erleuchtung“ entspringen kann. Allerdings ist die Erleuchtung auch eher als eine negativ zu beschreibende Erfahrung zu sehen, nämlich als ob das gleichsam in einem Behälter gesammelte Wissen und Bemühen sich entleert, wenn plötzlich der Boden durchbricht; und so läßt sich die Erfahrung der Leere – einerseits – wiederum nicht konzeptuell, sondern allenfalls bildlich verdeutlichen. Andererseits ist die Strategie der chán-buddhistischen Meister ähnlich wie die des Zhuāngzi, nämlich auf Fragen nach dem Wesen des Buddhismus (in den sogenannten Anekdoten, die als *wèndá* 問答 [„Frage und Antwort“, jap.: *mondo*] bekannt sind) mit Absurditäten, Irrationalitäten und letztendlich mit Schweigen – oder Stockschlägen – zu antworten. So lautet zum Beispiel auch eine bekannte Formulierung nach dem Wesen des Buddha, daß er wie ein Eimer Wasser sei, aus dem der Boden weggebrochen ist.⁴⁴ Gänzlich fremd ist dem Chán-Buddhismus der Gedanke einer Göttlichkeit des Buddha.⁴⁵ Zwar wurde so-

43 Allen W. Watts, *The Way of Zen*, a.a.O. (Anm. 12), 174ff. Eine Sammlung chinesischer *gōng'àn* (*koan*) aus dem 12. Jh. findet sich übersetzt in: *Bi Yān-lu – Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdenen Felswand*, Übers. Wilhelm Gundert, Frankfurt/M. 1983.

44 Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, a.a.O. (Anm. 27), 236.

45 Auch Nāgārjuna betrachtet die Frage nach Gott als eine sinnlose und nicht-beantwortbare Fragestellung. So hält er eine Mitte zwischen Theismus und Atheismus, indem er beide Positionen als einander bedingend verwirft. Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, a.a.O. (Anm. 25), 89, 94f.

wohl in der Hīnayāna- als auch Mahāyāna-Tradition der Buddha verehrt, doch zeichnet sich der Chán durch völlige Respektlosigkeit ihm gegenüber aus. So geht die Legende, der historische Gautama Buddha habe nach seiner Geburt verkündet: „Über mir die Himmel, und unter mir die Himmel. Ich allein bin der Würdige Eine.“ Diese Geschichte kommentierte der Chán-Meister Yún-mén 雲門 (gest. 966) wie folgt: „Wenn ich mit ihm in dem Moment, als er dies sagte, zusammen gewesen wäre, dann hätte ich ihn mit einem Hieb erschlagen und seinen Leichnam in das Maul eines hungrigen Hundes geworfen.“⁴⁶ Ein anderes Beispiel lautet: „Wenn dir der Buddha begegnet, töte ihn!“⁴⁷ Doch sind dies nur Anleitungen dazu, sich durch keine Konzeptionalisierung der Welt, durch keine leere Begrifflichkeit, blenden zu lassen.

Man könnte also sagen, dem Chán-Buddhisten sei nichts heilig, doch würde dies auch nicht wirklich zutreffen, denn ähnlich wie im Konfuzianismus und Daoismus stellt auch im Chán das *Alltägliche* das Heilige bzw. Transzendente dar: „Wasser tragen und Brennholz hacken – all das ist nichts anderes als der wunderbare ‚Weg‘“⁴⁸ Man könnte folglich den Chán-Buddhismus als den „Weg“ der „transzendenten Alltäglichkeit“ beschreiben. Der Weg zur Buddhaschaft führt jedenfalls nicht mehr über den langen Weg der Selbstaufgabe oder ein Leben hinter Klostermauern. Buddha zu werden bedeutet, gerade *nicht zu versuchen*, Buddha zu werden. Es kommt darauf an, im alltäglichen Leben einen achtsamen bzw. unverhafteten Geist zu bewahren, was nicht bedeutet, ein gewöhnliches, alltägliches Leben zu führen. An diesen Grundzügen sieht man die geistige Nähe zum Daoismus. In der Tat ist vieles am chinesischen Chán-Buddhismus nichts anderes als daoistische Philosophie im buddhistischen Gewand.

46 Ebd., 60.

47 Ebd.

48 Yu-lan Fung, *A History of Chinese Philosophy*, a.a.O. (Anm. 30), Vol. II, 402ff.

3. Fazit

Abschließend gilt es, die Unterschiede zwischen Lāozi/Zhuāngzi und bzw. der vorgestellten Madhyamika-Schule (und den entsprechenden Sutren) noch einmal hervorzuheben. Bei Nāgārjuna haben wir nicht nur eine Erkenntnistheorie, sondern eine streng durchgeführte Logik, der jedoch in ihrer Konsequenz mit dem Alltagsverstand nicht leicht zu folgen ist. Hier sehen wir durchaus Parallelen zum europäischen Denken, und dies ist sicher nicht von ungefähr, da Sprache, Grammatik sowie Denkmuster in Indien mehr Ähnlichkeit zu ihren Pendants in Europa als in China aufweisen. So ist auch Nāgārjunas Begriff der „Leere“ (*śūnyatā*) ein logisches Konzept, welches erklärungsbedürftig ist. Es zeugt von einem Denken in Bedingtheiten, statt in Substanzbegriffen.⁴⁹ Desweiteren ist seine Logik an eine Prämisse gebunden, die man zunächst akzeptieren muß: das Entstehen in Abhängigkeit. Ähnlich wie Derrida⁵⁰ in logische Aporien gerät, da er sein System der Dekonstruktion selbst nicht in letzter Konsequenz dekonstruiert, so würde auch ein Nāgārjuna bei konsequenter Durchführung seiner Systematik in vergleichbare Problemzonen geraten, denn das Entstehen in Abhängigkeit ist ebenfalls eine Konvention relativen Sprechens (nämlich im

49 Yu-Chun Yuan, *Die Behandlung des Gegensatzes*, a.a.O. (Anm. 2), 37.

50 Die Ähnlichkeiten in den Strategien des Poststrukturalismus (Dekonstruktion) und der Madhyamika-Schule sind frappant. Man könnte den Unterschied zwischen beiden so auf den Punkt bringen (zumindest in ihrer Wirkung oder ihren Absichten), daß der Poststrukturalismus in seinem Angriff auf essentialistisches Denken einen philosophischen Diskurs der Uneigentlichkeit eröffnet hat, der dazu führte, politische, soziale und ästhetische Vorstellungen (vor allem Hierarchien) zu hinterfragen sowie bislang Verdecktes aufzudecken oder zu befreien. Gewollt oder ungewollt ist das Ergebnis allerdings nicht nur Befreiung und Pluralität, sondern auch Manierismus und Beliebigkeit. Die Madhyamika-Schule verfolgt hingegen ein grundreligiöses Anliegen, nämlich den Menschen aus den Verstrickungen des Lebens als Ursache allen Leidens zu befreien. Dazu dient eine Strategie der Verneinung, die, konsequent durchgeführt, zu einem Zustand geistigen Unverhaftetseins führen soll. Für einen Vergleich zwischen Derrida und der Madhyamika-Schule siehe Zong-qi Cai, *Derrida and Madhyamika Buddhism: From Linguistic Deconstruction to Criticism of Onto-theologies*, in: *International Philosophical Quarterly* 33/2 (1993), 183-195 (dieser Artikel enthält auch eine Darstellung von Jizāngs „doppelten Wahrheiten“); ders., *Derrida and Seng-zhao: Linguistic and Philosophical Deconstructions*, in: *Philosophy East and West* 43/3 (1993), 389-404. Für einen Vergleich zwischen Zhuangzi und der Dekonstruktion siehe Robert E. Allison, *On Chuang Tzu as a Deconstructionist with a Difference*, in: *Journal of Chinese Philosophy*, 30, 3/4 (Sept. & Dec. 2003), 487-500.



Táo Yuānmíng (Illustration zu seiner Rhapsodie „Nach Hause zurück“), gemalt von Chén Hóngshòu 陳洪綬 (1598–1652). Aus: Cahill, James, *Chinesische Malerei*, 1960, 157.

Gegensatz zum Entstehen in Unabhängigkeit).⁵¹ Gleichwohl versteht es Nāgārjuna, den ihm Folgenden in schwindelerregende Höhen des Denkens zu führen, um ihn dann in die Bodenlosigkeit abstürzen zu lassen, was durchaus – in seiner paradoxen Sprache – als Erleuchtung zu sehen ist.

Demgegenüber ist das Denken von Lǎozǐ und Zhuāngzǐ spielerischer, und ihre Aussageweisen sind poetischer. Sie sprechen in Bildern und Gleichnissen oder tummeln sich bewußt in Absurditäten, wobei ihre Philosophie weder Erkenntnistheorie, noch Ontologie oder Logik darstellt, vielmehr ist sie eine Lebensphilosophie, oder besser Lebenskunst, die sich an der Widersprüchlichkeit des Lebens erfreut, anstatt zu versuchen, einen logisch haltbaren Sinn aus der Welt zu pressen. Wenn Lǎozǐ z.B. von der Leere spricht, so tut er dies nicht wie Nāgārjuna in logischer Art und Weise, sondern anhand eines Bildes (Nabe eines Rades, Fenster in der Wand etc.), wobei die Bilder nicht ohne erhellende Wirkung sind. Und was schließlich die Sinnhaftigkeit angeht, so wäre die Ant-

wort: Schweigen – allenfalls das Sprechen in Paradoxien oder, besser noch, in wirkungsvollen poetischen Bildern. Im Chán-Buddhismus, als spezifisch chinesischer Synthese von Buddhismus und Daoismus, lebt allerdings der in gewisser Weise spielerisch-anarchische Zug des Daoismus weiter fort.

So ist es in China und Japan wesentlich der Dichtung und Kunst (z.B. der Zen-Malerei) vorbehalten geblieben, Sensibilitäten für das Unsagbare zu wecken, wie abschließend in dem folgenden Gedicht des Einsiedler-Dichters Táo Yuānmíng 陶淵明 (365–427) – eines der bekanntesten in der chinesischen Literaturgeschichte. In ein paar einfachen, doch berühmten Zeilen zeigt es, wie es zunächst gelingen kann – nämlich durch ein sich Entfernen im Herzen (Geist) –, eine unverhaftete und daoistisch-gelassene Einstellung im Getriebe des Lebens bzw. eine geistige Freiheit an jedem Ort zu wahren. Dies ist die erwähnte Lebenskunst des Daoismus. Darüber hinaus endet das Gedicht, ähnlich wie Wittgenstein, mit einem philosophischen Verstummen und somit auf einer ausgesprochen daoistischen Note – dem Wissen um die Unausdrückbarkeit und Unergründlichkeit des Wesens der Dinge, also mit einer Anspielung auf den anfangs erörterten Eingangssatz des *Dàodéjīng*: Wir können den wahren Sinn, der der Welt zugrunde liegt, zwar erahnen, doch nicht in Worte fassen.

„Beim Wein geschrieben“ (Nr. 5)

Mitten im Treiben der Menschen baute ich mein Haus,
 doch ertönt hier kein Lärm von Wagen und Pferd.
 Wie kann dies sein, so magst du fragen –
 Hat das Herz sich entfernt, folgt der Ort ihm nach.
 Am Zaun im Osten pflücke ich Chrysanthemen
 und blicke in Muße auf den Gipfel im Süden.
 Rein ist die Bergluft bei Sonnenuntergang;
 Die Vögel kehren heim in Scharen.
 In all dem verbirgt sich soviel Sinn –
 Will ich's erklären, fehlen mir die Worte.⁵²

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. Karl-Heinz Pohl, Sinologe
 Universität Trier, FB II, Sinologie
 54286 Trier, E-Mail: pohlk@uni-trier.de

⁵¹ Zur Kritik der Yogacara-Schule an Nāgārjuna siehe Hsueh-li Cheng, *Empty Logic*, a.a.O. (Anm. 25), 25.

⁵² Tao Yuanming, *Der Pfirsichblütenquell. Gesammelte Gedichte* (hrsg. von K.-H. Pohl), Bochum 2002, 125f.