

# **Essays on East Asian Religion and Culture**

**Festschrift in honour of Nishiwaki Tsuneki  
on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday**

Edited by Christian Wittern and Shi Lishan

Editorial committee for the Festschrift  
in honour of Nishiwaki Tsuneki

**Kyoto 2007**

## Das Chinesische am Chinesischen Buddhismus

Helwig SCHMIDT-GLINTZER

Der Buddhismus hat in Indien seine Ursprünge und war in vielen Ländern bis in die Gegenwart von großer Bedeutung, und doch muß China als das eigentliche Zentralland des Buddhismus bezeichnet werden. Dort fand er zuerst seine größte Verbreitung, dort wurden seine wichtigsten Texte verlässlich und in großem Umfange tradiert und dort fanden viele Neuentwicklungen statt. Daß diese zentrale Rolle des Buddhismus in China so wenig in Erscheinung tritt und in der Selbstdarstellung Chinas geradezu gänzlich fehlt hat vielfältige Gründe. Für den Westen liegen sie darin, daß seit dem 17. Jahrhundert im Chinabild des Westens der Buddhismus abgewertet bzw. ignoriert und an dessen Stelle der Konfuzianismus zum Synonym für China wurde. Ein anderer Grund ist die Abwertung des Buddhismus wie von Religion überhaupt in den Modernisierungsprozessen des 19. und 20. Jahrhunderts. Auch haben die Neubewertung des Buddhismus in Japan nach der Meiji-Reform und die dort entstandenen »zivilgesellschaftlichen« Religionsinitiativen sowie die Buddhismus-Gelehrsamkeit dazu geführt, daß der Buddhismus Ostasiens vorwiegend als japanisches Phänomen wahrgenommen wurde. Seit etwas mehr als zwei Jahrzehnten ist Japan als »Land des Buddhismus« in westlichen Augen weitgehend durch Tibet ersetzt worden. Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Geschichte des Buddhismus in China wurde lange Zeit vor allem in Japan vorangetrieben, und nicht von ungefähr ist die erste moderne Edition des Buddhistischen Kanons in Japan entstanden als *Taishō shinshū daizōkyō* 大正新修大藏經.<sup>1</sup> Inzwischen hat sich die Erforschung des Buddhismus internationalisiert, auch wenn es dort neue Einäugigkeiten gibt, wenn etwa von neueren Übersetzungen

---

<sup>1</sup> Taisho-Edition, Tōkyō, 1924-1929.

des *Linji lu* 臨濟錄 die französische kommentierte Übersetzung von Paul Demiéville aus dem Jahr 1972 nicht berücksichtigt wird.<sup>2</sup>

Die Gründe für das gebrochene Verhältnis von Buddhismus und Chinesentum liegen jedoch viel tiefer, und sie sind wohl in erster Linie in der Entstehung des spezifisch chinesischen Verhältnisses von Staatlichkeit und Gesellschaftsorganisation zu suchen, die mit der Etablierung des Himmelskultes der Zhou-Zeit verbunden ist. Einerseits konnte es fast kaum eine bessere Grundlage für eine Verbreitung des Buddhismus in China geben als jene Überwindung von Geistern und Göttern, welche in dem konfuzianischen Agnostizismus ihren Ausdruck fand. Andererseits hat gerade diese Konstellation dazu geführt, daß der Buddhismus nur als eine Religion unter mehreren in China eine Rolle spielen konnte.

Tatsächlich hat der Buddhismus zunächst als sogenannter »Gentry-Buddhismus« in China erste Erfolge gezeitigt und lehnte sich im Süden vor allem unter Liang Wudi und im Norden unter den Tuoba-Wei besonders eng an den Kaiserhof an. Auf lange Sicht jedoch konnte der Buddhismus ebensowenig wie eine der anderen Religionen in China eine allein bestimmende Kraft werden, sondern er blieb zweitrangig, auch wenn er für viele Anhänger zur zentralen Lehre ihres Lebens wurde, weswegen jede geistes- und religionsgeschichtliche Betrachtung Chinas den buddhistischen Anteil an der Geschichte sehr hoch, jedenfalls weitaus höher als dies üblicherweise geschieht veranschlagen wird.

Dies ist auch deswegen gerechtfertigt, weil es ganz wesentliche Teile des Buddhismus nicht gäbe, hätte es nicht die entsprechenden chinesischen »Zutaten« gegeben. Dies gilt besonders für den Chan-Buddhismus, für das Zen 禪. Natürlich sind manche Texte nur in der japanischen Überlieferung erhalten und dort auch weiter entwickelt worden. Das gilt etwa für das *Bi-yānlǔ* 碧巖錄, aber auch für viele andere Texte. Und doch ist es nicht recht, die Herkunft solcher Texte zu leugnen, ist doch gerade der chinesische Anteil am Chan-Buddhismus zugleich ein großes »Kapital« für die chinesische Zukunft, etwas, worauf man in China zu Recht stolz sein kann!

---

<sup>2</sup> Siehe zum Beispiel die Rezension William Powells zu Burton Watson, *The Zen Teachings of Master Lin-chi* (1993), in: *Journal of Chinese Religions* Nr. 25 (1997), S. 213-216, hier S. 215. – Paul Demiéville, *Entretiens de Lin-Tsi*. Paris 1972.

Zwischen der reichen buddhistischen Literatur und der über Jahrhunderte hinweg gelebten Frömmigkeit einerseits, die sich auch in zahllosen Kunstwerken und zum Teil monumentalen Bauwerken manifestiert hat, und dem Fehlen des Buddhismus im offiziellen Chinabild der späten Kaiserzeit andererseits klafft ein Gegensatz, den man nur versteht, wenn man die Dynamik der geschichtlichen Entwicklung des Buddhismus und der religiösen Bewegungen in China kennt und im Kontext der vielfältigen Wandlungsprozesse Chinas zur Kenntnis nimmt.

Als der Buddhismus im 1. Jahrhundert n. Chr. nach China kam, war er selbst nur zum Teil schriftlich fixiert, und so kam er durchaus nicht als kanonisierte Lehre nach China, sondern in Form einzelner Texte und mit ihnen verbundener Lehren, vertreten durch indische oder zentralasiatische Mönche, die in einigen kulturellen Zentren eine rege Vermittlungs- und Übersetzungstätigkeit entfalteten. Ebenso wie die schriftlichen Zeugnisse sind Werke der bildenden Kunst, darunter Statuen, Kultbilder sowie monumentale Bauwerke hierfür ein Beleg. Seine Anfänge hatte der Buddhismus in Mönchsgemeinden, doch wurde er erst in breiteren Kreisen wirksam und fand in großartigen Klosteranlagen seinen Ausdruck, als sich Angehörige der literarisch gebildeten Aristokratie dieser Lehre zuwandten, die sie zunächst im Begriffsgewand spekulativer philosophischer Strömungen jener Zeit verstanden und die erst im vierten Jahrhundert als buddhistische Lehren in intellektuellen Kontroversen erörtert wurden. Von da an, und insbesondere seit den beeindruckenden Übersetzungsleistungen Kumārajīvas 鳩摩羅什 (344-413) erlebte der Buddhismus in den einzelnen chinesischen Territorien eine überaus stürmische Entwicklung. Dort bildeten sich bald Schulen heraus, die später in Japan eine eigenständige weitere Entwicklung nehmen sollten. Im Zuge einer geistigen und sozialen Krise seit dem 7. Jahrhundert und einer beginnenden intellektuellen und religiösen Neuorientierung begann sich aus all den verschiedenen Strömungen eine wirkmächtige Lehre des Meditationsbuddhismus herauszubilden, bei der Mönche und Laien auf der Grundlage des in China vorherrschenden und weiter ausgebildeten »Großen Fahrzeugs« sich um Selbstvervollkommnung und zugleich um Überwindung von übermäßiger Textbezogenheit bemühten. Dies war die »Geburt des Chan« [oder »Zen«], der in China zwischen dem 8. und dem 13. Jahrhundert seine grō

ßte Blüte erlebte und der dann auch besonders intensiv in Japan gepflegt wurde. Die Begründung des Chan-Buddhismus und die gleichzeitige staatliche Beschränkung und zeitweise Verfolgung des Buddhismus in China, besonders drastisch in den Jahren 843 bis 845, ist zugleich Ausdruck eines gesellschaftlichen und kulturellen Umbruchprozesses in jener Zeit.

Denn unter der chinesischen Bezeichnung »Chan« wurde nicht nur etwas ganz anderes verstanden als mit dem entsprechenden Ausdruck *dhyāna* im Sanskrit gemeint war, sondern diese frühe Form des Chan, bei der die Konzentration aller Sinne durch Versenkung im Mittelpunkt stand, unterscheidet sich von der späteren Chan-Lehre des Mittelalters, die in Japan dann als Zen weiter überliefert und gepflegt wurde. In der Mitte des 8. Jahrhunderts profilierte sich die Chan-Schule mit der Festlegung einer Patriarchenlinie, und ein in späterer Zeit sehr holzschnittartig dargestellter Lehrkonflikt trug mit dazu bei, die Identität einer orthodoxen Überlieferungstradition zu stärken. Dabei setzte sich auf lange Sicht die sogenannte »Südliche« Schule durch, die im Gegensatz zur sogenannten »Nördlichen Schule« die Lehre von der »plötzlichen Erleuchtung« vertrat. Hinter diesem Konflikt steht eine ältere Ambivalenz von einerseits Schriftgelehrsamkeit und andererseits Suche nach Erleuchtung durch Versenkung. An die Stelle dieses Gegensatzes trat die Vorstellung von einer Lehre außerhalb der schriftlichen Überlieferung, die »von Herz zu Herz«, von Lehrer zu Schüler und vor allem im Gespräch oder auch in wortloser Interaktion weitergegeben wurde. An dieser Stelle fallen Praxis und Einsicht im Idealfall mit der Erleuchtung zusammen, ein Zusammenhang, der in den »überlieferten Gesprächen« (*yulu* 語錄) dokumentiert ist.

In den letzten Jahrzehnten haben die Studien zur Frühgeschichte des Buddhismus, die insbesondere in Japan und dort namentlich zur Gestalt des Bodhidharma und zu den Anfängen des Zen betrieben wurden,<sup>3</sup> zu einer neuen Sicht auf die Anfänge des Zen geführt, die im Zusammenhang des Studiums der Tang-Dynastie eine erneute Integrationschance für den

---

<sup>3</sup> Diese Studien sind mehrfach in westlichen Sprachen aufgegriffen worden, wobei diese sich oft wechselseitig nicht wahrgenommen haben. Siehe die Rezension John R. McRaes von Jeffrey L. Broughton, *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*, in: *Journal of Chinese Religions* 28 (2000), S. 193-199, bes. S. 194, Anm. 5.

Buddhismus in China eröffnen, wie ja stets die Rekonstruktion von Weichenstellungen in der Vergangenheit die beste Grundlage für Zukunftsoffenheit in der Gegenwart bildet! In diesem Zusammenhang sehe ich auch das Werk des Gelehrten Nishiwaki Tsuneki.

Die Kräfte, die in der Vergangenheit das chinesische Erbe des Buddhismus in China selbst gelegnet haben, finden ihren Ausdruck in den antibuddhistischen Traditionen seit dem vierten nachchristlichen Jahrhundert. Die Debatten über die »drei Lehren« (*sanjiao heyi* 三教和一) seit der Tang-Zeit und schließlich die Abwertung der chinesischen »Bonzen« durch die Jesuiten einerseits und die Verwerfung der religiösen Traditionen durch die im wesentlichen ja westlich geprägten materialistischen Doktrinen des Marxismus im 20. Jahrhundert gehören in diesen Zusammenhang. Dabei entbehrt es nicht einer gewissen Pikanterie, daß Fan Zhen 範縝, jener Kämpfer gegen den Unsterblichkeitsglauben, als »erster chinesischer Materialist« bezeichnet wurde, der mit seiner antibuddhistischen Polemik nicht unwesentlich mit dazu beigetragen hat, daß der Buddhismus in Südchina im frühen 6. Jahrhundert nach Christus zu einer der reformfördernden Kräfte wurde.<sup>4</sup>

Die Vielfalt und die hohe Qualität der Übersetzungen buddhistischer Texte ins Chinesische, das Wirken so bedeutender Übersetzer wie Kumārajīva, die Anpassung und spezifische Ausprägung der Vorschriften und Regelwerke für Mönche und Laien in China, all dies sind wesentliche Erweiterungen der chinesischen Kultur gewesen. Der Neo-Konfuzianismus, die intellektuelle Entwicklung und die sozialen Verbände seit der späten Tang-Zeit, die Ausbildung von Erzähltraditionen und performativen Künsten, dies alles ist nicht zu denken ohne die jeweiligen spezifischen durch den Buddhismus beigesteuerten Anteile.

Selbst noch solche Vertreter des Zen-Buddhismus, welche die allgemeinen und weniger die spezifisch »chinesischen« Züge des Chan- oder Zen-Buddhismus betonen, räumen die spezifische Innovation durch Hui-neng 慧能 ein, wie etwa Daisetz Teitaro Suzuki, der schreibt:

---

<sup>4</sup> Und selbst noch die Beschäftigung des Verfassers dieser Zeilen mit dem Buddhismus verdankt sich dem antibuddhistischen Traktat Shenmielun 神滅論 des Fan Zhen und der ersten Übersetzung in eine westliche Sprache durch Stefan Balazs.

Die Entwicklung des Zen-Gedankens in China erfolgte bis zu den Tagen von Huineng mehr oder weniger nach indischem Muster, doch danach begann sie in charakteristischer Weise den chinesischen Weg einzuschlagen. Die intellektuelle Einsicht in die Selbst-Natur, die vom indischen Geist so gründlich ausgebildet wurde, zeigt jetzt, was man die Phase der praktischen Demonstration des chinesischen Zen nennen könnte. Mit den Worten der chinesischen buddhistischen Philosophie können wir feststellen, daß die Verwendung des Prajñā jetzt sichtbarer hervortritt als der Körper des Prajñā.

Guishan Lingyu (潞山靈祐, 771-853) tat einmal folgenden Ausspruch: »Viele Meister haben in der Tat Einsicht in den Großen Körper, aber sie wissen nichts von der Großen Verwendung.«<sup>5</sup>

Gegen die Interpretation des Zen oder Chan als im Prinzip irrational durch seinen Freund Suzuki wandte sich Hu Shi<sup>6</sup> vor mehr als einem halben Jahrhundert, als er schrieb:

It is his denial of the capability of the human intelligence to understand and evaluate Zen that I emphatically refuse to accept. Is the so-called Chan or Zen really so illogical and irrational [...]?<sup>7</sup>

Und Hu Shi betont dann:

The Chan (Zen) movement is an integral part of the history of Chinese Buddhism, and the history of Chinese Buddhism is an integral part of the general history of Chinese thought. Chan can be properly understood only in its historical setting just as any other Chinese philosophical school must be studied and understood in its historical setting.<sup>8</sup>

Und gegen den Satz von Suzuki »Zen is above space-time relations, and naturally even above historical facts« wendet sich Hu Shi mit den Worten:

---

<sup>5</sup> Siehe Daisetz Teitaro Suzuki, *Leben aus Zen. Wege zur Wahrheit*. Frankfurt am Main: Insel, 2003, S. 323.

<sup>6</sup> Ich verwende in der Beschreibung chinesischer Namen und Termini, auch in Zitaten, die Hanyu Pinyin-Umschrift.

<sup>7</sup> Hu Shih, *Ch'an (Zen) Buddhism in China. Its History and Method*, in: *Philosophy East and West* 3:1 (1953), S.3-24, hier S. 3.

<sup>8</sup> Ebd.

Any man who takes this unhistorical and anti-historical position can never understand the Zen movement or the teaching of the great Zen masters.<sup>9</sup>

Daisetz Teitaro Suzuki verwarnte sich gegen den Vorwurf und formulierte:

[...] he may know a great deal about history but nothing about the actor behind it.<sup>10</sup>

An dieser Stelle hat Arthur Waley eingegriffen und sich eindeutig auf die Seite Hu Shi's geschlagen mit dem ausdrücklichen Ziel, zu einer Verständigung beider Kontrahenten beizutragen (»making these two ardent workers understand one another«).<sup>11</sup>

Und etwas später erklärt sich Waley mit den Worten:

After all, every Zen Master who has ever existed lived in time and space, was a man of Tang or Song or Ashikaga times, a man of Henan or Guangdong or Kyoto, and it was not in some transcendental existence, but in working and sleeping, eating his rice and sipping his tea, that his *satori*, enlightenment, could be incorporated.<sup>12</sup>

Die Historizität des Chan-Buddhismus ist aber nur die eine Seite. Daneben gibt es all die anderen Facetten chinesischer Kultur- und Geisteswelt, welche ohne den Buddhismus nicht zu denken sind, die verschiedenen Strömungen der sogenannten Neokonfuzianischen Philosophie ebenso wie die Organisation der sozialen Welt in den letzten Jahrhunderten des chinesischen Kaiserreichs. Eine weit gefächerte religiöse Topographie ließe sich entfalten, in den Städten und ihrer Peripherie ebenso wie an abgelegenen Orten.

Trotz schwindender öffentlichen Präsenz des Buddhismus in der Elitekultur Chinas, insbesondere seit der Bürokratisierung Chinas unter der Dynastie Song (960-1279) und der endgültigen »Konfuzianisierung«

<sup>9</sup> Ebd., S. 4.

<sup>10</sup> Daisetz Teitaro Suzuki, Zen: A Reply to Hu Shih, in: Philosophy East and West, vol. 3, Nr. 1 (April 1953), S. 25-46, hier S. 25.

<sup>11</sup> Siehe Arthur Waley, History and Religion, in: Ders., The Secret History of the Mongols and Other Pieces. London, 1963, S. 176-180, hier S. 176.

<sup>12</sup> Ebd., S. 179.

unter der mongolischen Yuan-Dynastie (1280-1367), blieb der Buddhismus wirksam und verband sich mit Laienbewegungen, Gemeindeorganisationen und immer wieder auch mit an Endzeiterwartungen geknüpften Aufstandsbewegungen. Nur insofern wurde er zu einer Randerscheinung, aus der er sich jedoch im Zuge der Reformprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts – allerdings nur teilweise erfolgreich – zu befreien vermochte. Nach der Machtergreifung der Kommunistischen Partei, und insbesondere während der Zeit der Kulturrevolution wurden buddhistische Klöster weitgehend aufgelöst. Erst seit den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts erlebt der Buddhismus eine Renaissance, begünstigt durch eine liberalere staatliche Religionspolitik.

Seit seinen Anfängen hat der Buddhismus in China viele Gesichter, als Laienbewegung, als klösterliche Lebensform, als Unterstützer des Staates ebenso wie als allem weltlichen gegenüber distanzierte Veranstaltung von Einzelnen oder von Gruppen. Gerade wegen der durch buddhistische Klöster beförderten Literarisierung weiter Kreise der Bevölkerung und wegen des nachhaltigen Einflusses auf wesentliche Bereiche des öffentlichen Lebens sind Kultur, Staat und Gesellschaft Chinas in hohem Maße als durch buddhistische Impulse geprägt zu bezeichnen. Dies gilt selbst dort, wo die staatliche Verwaltung von Buddhisten initiierte Wohlfahrtseinrichtungen zu ihrer eigenen Sache macht. Denn vor allem das im Bodhisattva repräsentierte Ideal des Mitleids gegenüber allen leidenden Wesen hatte Auswirkungen in die chinesische Gesellschaft überhaupt.

Nachdem lange Zeit die frühe Geschichte des Buddhismus im Vordergrund der Forschung stand und seit der Zeit der Song-Dynastie der Buddhismus keine wesentliche Rolle gespielt zu haben schien, wissen wir heute sehr viel besser, welche Bedeutung der Buddhismus als Grundlage von Massenbewegungen, aber auch als Fundament von Frömmigkeitsbewegungen und gesellschaftlichen Reformprozessen hatte. So finden wir in der Ming-Dynastie eine Wiederbelebung des Buddhismus in Form einer auf moralisches Handeln und gute Werke gerichteten Laienbewegung, die ihre Ausläufer bis in die Gegenwart hat. Auch wenn offen bleiben muß, in welcher Weise sich der Buddhismus in Zukunft entfaltet, so spricht doch vieles dafür, daß er eher zunehmende Anhängerschaft gewinnen wird, sei es wegen seiner Angebote an Sinnkonzepten, sei es wegen seiner Fähig-

keit, sozialen und religiösen Bedürfnissen entgegenzukommen. In jedem Falle aber wird der Buddhismus auch als Mittel internationaler, insbesondere asiatischer internationaler Kooperation in China eine Rolle spielen.

Es spricht sogar manches für die Annahme, daß China erst mit der Annahme der eigenen Überlieferung zukunftsfähig wird; erst wenn die Rede von der 5000jährigen chinesischen Kultur ersetzt wird durch eine differenziertere Darstellung wird China die Kräfte entfalten, die es benötigt, um die Anforderungen der Zukunft zu bestehen. Es scheint mir durchaus denkbar, daß in Zukunft auch in China an ältere religiöse Strömungen angeknüpft wird. Dabei könnten neben Daoismus und Buddhismus auch Christentum, Islam und Judentum eine Rolle spielen und als Projekt einer *Pax Sinica* verstanden werden. Die wissenschaftliche Beschäftigung mit China hat ihre Schwerpunkte immer wieder neu gesetzt. In Europa ist der Diskurs hierüber niemals abgebrochen, und zu manchen Zeiten ist besonders intensiv über die Angemessenheit des Chinabildes nachgedacht worden. Ein Beispiel hierfür sind die Ausführungen Arthur Schopenhauers, der in seinem »Sinologie« überschriebenen Text das von den Jesuiten geprägte Chinabild aufgrund neuerer ihm zugänglicher Literatur korrigiert und dabei über den Buddhismus schreibt:

Endlich ist für die große Masse der Nation die erhabene und liebevolle Lehre Buddhas da, [...]. Diese Religion, welche sowohl wegen ihrer innern Vortrefflichkeit und Wahrheit als wegen der überwiegenden Anzahl ihrer Bekenner als die vornehmste auf Erden zu betrachten ist, herrscht im größten Teile Asiens [...].<sup>13</sup>

Und in einer Fußnote formuliert Schopenhauer seine Erwartung für Europa:

Der Verfall des Christentums rückt sichtlich heran. Dereinst wird gewiß indische Weisheit sich über Europa verbreiten. Denn der in allem andern den übrigen weit vorangehende Teil der Menschheit kann nicht in der Hauptsache große Kinder bleiben; angesehen, daß das metaphysische Bedürfnis unabweisbar, Philosophie aber immer nur für wenige ist. Jener Ein-

---

<sup>13</sup> Arthur Schopenhauer, Sämtliche Werke, Band 3. Stuttgart/Frankfurt am Main, 1962, S. 461-463.

tritt der Upanischaden-Lehre oder auch des Buddhismus würde aber nicht wie einst der des Christentums in den unteren Schichten der Gesellschaft anfangen, sondern in den obern; wodurch jene Lehren sogleich in gereinigter Gestalt und möglichst frei von mythischen Zutaten auftreten werden.<sup>14</sup>

Schopenhauer erkennt überdies in der Rede von der Rolle des Himmels (*tian* 天) bei den Neokonfuzianern eine Denkfigur, die er ohne Kenntnis chinesischer Texte eigenständig bereits selbst gewonnen habe. Da er die in deutscher Sprache publizierten Mitteilungen hierzu als wenig erhellend empfindet, setzt er seine Hoffnung auf die Engländer:

Wir müssen daher uns mit der Hoffnung trösten, daß bei dem freier gewordenen Verkehr mit China irgendein Engländer uns einmal über das obige in so beklagenswerter Kürze mitgeteilte Dogma näheren und gründlicheren Aufschluß erteilen wird.<sup>15</sup>

In solchem Sinne werden wir von verschiedenen Seiten die weitere Erforschung der chinesischen Kulturwelt und Geistesgeschichte einschließlich der buddhistischen Anteile daran vorantreiben. Es wird sich dann zeigen, wie groß der chinesische Beitrag zum Buddhismus ist, der als solcher nicht dadurch schon verschwindet, wenn die gewonnen Lehren und Texte übersetzt und in anderen Gesellschaften Aufnahme finden und dort ihre Wirkung entfalten.

---

<sup>14</sup> Ebd., S. 462.

<sup>15</sup> Ebd., S. 471.