

**Buddhistische Traditionen in China:
das System der Tiantai-Schule**

**Carsten Krause, M.A.
Universität Hamburg**

Buddhistische Traditionen in China: das System der *Tiantai*-Schule

Carsten Krause

Einführende Bemerkungen

Zhiyi (538-597) und die *Tiantai*-Schule

Die Klassifizierung des buddhistischen Kanons

Die periodische Klassifizierung – Die „Fünf Geschmäcker“

Die hierarchische Klassifizierung – Die „Vier Lehrarten“

Das Konzept von den Drei Wahrheiten

Die Zwei Wahrheiten

Zhiyis Drei Wahrheiten

Die Textgrundlage – Vers 24.18 der *Mūlamadhyamakakārikā* (*Grundlegenden
Merkverse über die Mitte*)

Die Hierarchie und der Praxisbezug der Drei Wahrheiten

Die spirituelle Dimension der Drei Wahrheiten

Die Vier Meditationsformen

Die „Meditation des beständigen Sitzens“

Die „Meditation des beständigen Schreitens“

Die „Meditation des teilweisen Sitzens und teilweisen Schreitens“

Die „Meditation ohne Sitzen und ohne Schreiten“.

Zusammenfassung

Glossar

Ch'an-(jap. *Zen*-)禪 Buddhismus

Amitabha 阿彌陀佛 -Kult

Tiantai-(jap. *Tendai*-)天台 Schule

Hīnayāna- (oder *Theravāda*-) und *Mahāyāna*-Buddhismus

upāya (Anwendung geschickter Mittel bei der Vermittlung der buddh. Lehre)

Lotos-Sūtra (*Saddharmapuṇḍarīkasūtra*)

Nirvāna-Sūtra (*Mahāparinirvānasūtra*)

Avataṃsakasūtra

Agama-(*Sūtras*) (bei Zhiyi: stellvertr. für *hīnayāna*-buddhistischen Kanon, inkl. *Abhidharma*-Literatur)

Vaipulya-Sūtras (bei Zhiyi: *mahāyāna*-buddhistische *Sūtras*, z.B. *Vimalakīrtinirdeśasūtra*,

Viśeṣacintābrahmapariṣcchāsūtra)

Prajñāpāramitā-Sūtras (bei Zhiyi: *mahāyāna*-buddhistische *Sūtras*, z.B. *Pañcaviṃśatisahāśrikā-*

prajñāpāramitāsūtra)

prajñā

Bodhisattva

Ekayāna (*Lotos-Sūtra*: Lehre vom „Einen Fahrzeug“)

Dreikorb-(*Tripīṭaka*)-Lehre (bei Zhiyi: *Hīnayāna*-Buddhismus)

Śrāvakas, *Pratyekabuddhas* (Zhiyi: dem *Hīnayāna* zugeordnete Gruppen von Buddhisten)

Samsāra – *Nirvāṇa*

lakṣanas (Merkmale, Charakteristika)

Mūlamadhyamakakārikā (Werk von Nāgārjuna)

śūnyatā (Leerheit)

sandi 三諦 (Drei Wahrheiten, Dreifaltige Wahrheit)

„Vier *Samādhis*“ 四種三昧 (bei Zhiyi: „Vier Meditationsformen“)

Buddhistische Traditionen in China: das System der *Tiantai*-Schule

Carsten Krause

Wenn man heute in einem chinesisch-buddhistischen Kloster auf Taiwan oder in der Volksrepublik China zu Gast ist, wird man sich sicherlich fragen, welche Form des (chinesischen) Buddhismus dort von den Nonnen, Mönchen und Laien studiert und praktiziert wird. Auf welche Tradition stützen sich die chinesischen Buddhisten eigentlich? Am ehesten werden heute Elemente des *Ch'an*-Buddhismus, der im Westen in seiner Ausprägung des japanischen *Zen* bekannt geworden ist, vorzufinden sein. Und es ist zugleich die weite Verbreitung des volkreliösen *Amitabha*-Kultes unübersehbar – eines Kultes, der die Figur des *Amitabha*-Buddha aus dem sogenannten „Reinen Land des Westens“ zum Gegenstand der Verehrung hat.

Sowohl die *Ch'an*-Praxis als auch die *Amitabha*-Verehrung haben ihre Ursprünge in der formativen Phase des Buddhismus im China des 5. und 6. Jh. n.Chr. Wenn ich Ihnen stattdessen heute Abend einen Einblick in die chinesische *Tiantai*-Tradition vermitteln werde, die im heutigen China gar keine direkte Rolle mehr spielt, so handelt es sich dennoch um ein Thema, das für das Verständnis des gesamten ostasiatischen Buddhismus – in Geschichte und in Gegenwart – von grundlegender Bedeutung ist: Denn auch der *Tiantai*-Buddhismus ist maßgeblich ein Produkt des 5. und 6. Jh. Gerade das frühe, ausgeprägte Traditionsbewußtsein in der *Tiantai*-Schule hat maßgeblich zur Etablierung verschiedener anderer Schulen (auch der *Ch'an*- und der *Amitabha*-Schule) in China und in Japan beigetragen. Noch heute findet es seinen Ausdruck in Form der traditionsreichen *Tendai*-(= *Tiantai*-)Schule in Japan. Während die meisten chinesischen Schulen eher zur Abgrenzung neigten, zeichnete sich die *Tiantai*-Schule von Anfang an durch ihre Tendenz zur Einverleibung (Integration) anderer Systeme aus. In ihrer synthetisierenden Eigenschaft hat sie wiederum einen großen Einfluß auf andere Schulen ausgeübt und deren allmähliche Verschmelzung in China begünstigt, so daß wir dort heute kein „reines“ *Tiantai*-Kloster, aber eben auch kein „reines“ *Ch'an*- oder *Amitabha*-Kloster mehr finden können, sondern es zumeist mit Mischformen zu tun haben, die im *Tiantai*-Buddhismus wiederum schon früh einen repräsentativen Ausdruck gefunden haben.

In meinem Vortrag möchte ich anhand von drei Beispielen verdeutlichen, wie sich die *Tiantai*-Schule entwickelt hat. Ich gehe vornehmlich auf religionshistorische und religionsphilosophische Faktoren ein und hoffe, damit einen repräsentativen Einblick in konkrete Probleme und entsprechende Lösungsansätze zu vermitteln, die der Buddhismus in China mit sich gebracht hat.

Das erste Beispiel betrifft die *tiantai*-buddhistischen Bemühungen um eine Klassifizierung des buddhistischen Kanons. Es gibt einen Einblick in die komplexe, historische Herausforderung an die chinesischen Buddhisten, der Vielfalt der aus Indien und Zentralasien importierten buddhistischen Texte Herr zu werden und diverse Widersprüchlichkeiten in Einklang miteinander zu bringen.

Im zweiten Beispiel gehe ich auf ein philosophisches Grundkonzept der *Tiantai*-Lehre, das Konzept von den „Drei Wahrheiten“, ein. Es wird insbesondere dieses ein anschauliches Beispiel sein für die chinesische Eigenheit in der Interpretation buddhistischer Quellen und macht die enge Verbindung von Theorie und Praxis (innerhalb des *Tiantai*-Buddhismus) deutlich.

Mit dem dritten Beispiel möchte ich schließlich einen Eindruck von der Meditationspraxis vermitteln. Es veranschaulicht die Integrationsfreundlichkeit des *Tiantai*-Buddhismus, indem hier verschiedene Formen religiöser Praxis miteinander in Harmonie gebracht werden.

Einführende Bemerkungen:

Zunächst jedoch einige einführende Bemerkungen:

Nachdem der Buddhismus in Teilen Chinas erstmals im 1. Jh. n. Chr. bekannt geworden ist, hat es einige Jahrhunderte gedauert, bis das ganze Land, und zwar alle Schichten des chinesischen Volkes, von der Begeisterung für den Buddhismus erfaßt worden sind. Es brauchte ebenfalls eine geraume Zeit, bis alle wichtigen buddhistischen Texte in einer angemessenen Weise in die chinesische Sprache übersetzt werden konnten. Das macht deutlich – und das ist für unseren Kontext notwendig zu wissen –, daß der Buddhismus in China keineswegs in systematischer Weise eingeführt worden ist.

Im 5. und 6. Jh. war dann schließlich ein Bekanntheits- und Beliebtheitsgrad des Buddhismus erreicht, und es hatte sich eine chinesische Übersetzungsfachsprache etabliert, die eine zunehmende autochthon-buddhistische Kommentarliteratur und Scholastik zur Folge hatten. Zugleich wuchs in jener Zeit das Bedürfnis, die Mannigfaltigkeit des Buddhismus in Inhalt und Form zu ordnen. Denn neben der ohnehin schon irritierenden Vielfalt von indischen *hīnayāna*- (oder *theravāda*-) und *mahāyāna*-buddhistischen Systemen verkomplizierte sich die buddhistische Lehre nun auch noch aufgrund einer wachsenden Vielfalt der chinesischen Interpretationen.

Als konsequentester, genialster und auch erfolgreichster Systematiker und buddhistischer Philosoph des ausgehenden 6. Jh. – und in diesen Eigenschaften auch als Begründer der *Tiantai*-Schule – gilt der chinesische Mönch Zhiyi (538-597).

Zhiyi (538-597) und die *Tiantai*-Schule:

Zhiyi lebte in der zweiten Hälfte des 6. Jh. und verbrachte die wichtigste Zeit seines Lebens in einem Kloster auf dem *Tiantai*-Berg in der heutigen südchinesischen Provinz Zhejiang. Nach diesem Berg ist später auch die Schule benannt worden. Für die Herausbildung der *Tiantai*-Schule ist einerseits die frühe und deutliche Abgrenzung seitens Zhiyis zu anderen buddhistischen Exegeten charakteristisch. Andererseits begründet sich die Exklusivität von Zhiyis System und somit ein gewisser Alleinvertretungsanspruch in der geschickten Harmonisierung verschiedenster, zunächst unvereinbar erscheinender buddhistischer Lehrsysteme seiner Zeit.

Die Klassifizierung des buddhistischen Kanons

Ein Beispiel für die Harmonisierungsbestrebungen im *Tiantai*-Buddhismus ist die Klassifizierung des buddhistischen Kanons. Sie hat durchaus ihre Vorläufer in der chinesischen Geistesgeschichte des 5. und 6. Jh. und ist allgemeiner Ausdruck der Verunsicherung, wie mit dem gewaltigen Korpus von Texten, das aus dem fernen, fremden Indien importiert worden war, umzugehen sei. Die Darstellung, die Zhiyi vorgenommen hat, ist allerdings für alle späteren Buddhisten Ostasiens schlechthin „die“ Grundlage für das Verständnis vom Verhältnis der unterschiedlichen Lehrreden Buddhas zueinander geworden.

Bei der Erläuterung dieses Schemas werde ich nicht umhinkönnen, eine Reihe von Sanskrit-Fachausdrücken zu gebrauchen. Ich habe allerdings nur vor, einen ungefähren Eindruck zu vermitteln, so daß ich hoffe, Sie werden mir anhand des ausgeteilten Glossars und der Schaubilder folgen können.

Zhiyi nimmt seine Klassifizierung nach verschiedenen Gesichtspunkten vor. Zwei möchte ich Ihnen hier vorstellen: die periodische und die hierarchische Klassifizierung. In beiden Fällen geht es Zhiyi darum, das historisch gewachsene Problem der Vielfalt und nicht seltenen Widersprüchlichkeit buddhistischer Lehrtexte mit Hilfe der „Situationsgebundenheit“ (des *upāya*-Charakters) der gesamten buddhistischen Lehre aufzulösen: Demnach kann es keine Lehrrede Buddhas geben, die nicht zu einer bestimmten Zeit und vor einem bestimmten Publikum gehalten worden wäre. Daraus ergibt sich für Zhiyi, daß das *Lotos-Sūtra* den ultimativen Höhepunkt in der Lehrtätigkeit Buddhas, kurz vor dessen Tod, darstellt. In diesem *Sūtra* nämlich nehme Buddha kaum Stellung zu buddhistischen Lehrinhalten, sondern konzentriere sich vor allem darauf, die besagte Situationsgebundenheit seiner gesamten Lehre zu veranschaulichen.

Die periodische Klassifizierung – die Fünf Geschmäcker:

Bei der periodischen Klassifizierung bedient sich Zhiyi einer Metapher aus dem *Nirvāna-Sūtra*, derzufolge die Reihenfolge innerhalb der Lehrtätigkeit Buddhas mit dem 5-stufigen Gärungs- bzw. Verarbeitungsprozeß von Milch vergleichbar ist. Daran zeigt sich, daß der äußerlich bloß chronologischen Einteilung Zhiyis eine unmißverständliche Wertung immanent ist: Milch ist das kostbare Rohprodukt; sie wird zu Sahne, dann zu Joghurt und schließlich zu Butter; doch das kostbarste Ergebnis ist die fünfte und letzte Stufe der Verarbeitung, das Öl (Engl.: Ghee = Butterfett, aus Butter gewonnen, in Speisen und für Opfergaben verwendet).

Schaubild 1)

1. Die Milch:

Den Beginn der 40-jährigen Lehrtätigkeit Buddhas setzt Zhiyi mit der Verkündung des *Avatamsakasūtra* an. Zwar ist dieses *Sūtra* historisch gesehen ein viel späteres Produkt des *Mahāvāna*-Buddhismus (und enthält eine ausführliche Darlegung der Stufen, die ein *Bodhisattva* zu beschreiten hat), jedoch sah sich Zhiyi zu dessen Klassifikation dadurch veranlaßt, daß die Einleitung des *Avatamsakasūtra* ausdrücklich beschreibt, wie Buddha unmittelbar nach seiner Erleuchtung unter dem *Bodhi*-Baum diese Lehrrede verkündete. Zwar sollen zahlreiche Schüler sofort die Erleuchtung erlangt haben. Der Polemik (oder Apologie?) des *Avatamsakasūtra* zufolge hat es aber auch zahlreiche Schüler des Buddha gegeben, die die Tiefgründigkeit dieser Lehrrede nicht verstanden haben.

2. Die Sahne:

So kommt Zhiyi zu der Begründung, daß Buddha als nächstes 12 Jahre lang die *hinayāna*-buddhistischen Lehrreden in Form der vier *Agama-Sūtras* verkündet habe.¹ Das *hinayāna*-buddhistische Verständnis, das sich auch in der *Abhidharma*-Literatur widerspiegelt, soll die niedrigste Stufe der buddhistischen Lehrtätigkeit darstellen, die an Hörer mit nur einem geringem Erkenntnisvermögen gerichtet ist. Darin habe Buddha zwar schon grundlegende Wahrheiten verkündet, wie z.B. die Lehre von den Vier Edlen Wahrheiten und dem

¹ Ich gebrauche in meinem Vortrag in Anlehnung an den chinesischen, durchaus wertenden Sprachgebrauch den Ausdruck *Hinayana* („Kleines Fahrzeug“), möchte allerdings anmerken, daß damit keine persönliche Wertung von mir verbunden ist.

Zwölfgliedrigen Entstehen in Abhängigkeit, jedoch seien die Inhalte dieser Lehrphase nur dem verhältnismäßig minderwertigen Produkt von Sahne vergleichbar.

3. Der Joghurt:

Mit dem edleren Joghurt vergleicht Zhiyi die nächste Periode von 8 Jahren. Hier soll Buddha dazu übergegangen sein, erstmals *mahāyāna*-buddhistische Inhalte eingeführt und über die *hīnayāna*-buddhistischen gestellt zu haben. Das Korpus der von Zhiyi so genannten *Vaipulya*- (also *Mahāyāna*-) *Sūtras*, die dieser Periode zugeordnet werden, umfaßt beispielsweise das *Vimalakīrtinirdeśasūtra* und das *Suvarnaprabhāṣasūtra*. Diese zeichnen sich Zhiyi zufolge dadurch aus, daß sie die Gefahr im *Hīnayāna*, dem Extrem der Einseitigkeit anzuhafte, aufzeigen und demgegenüber das *mahāyāna*-buddhistische Leerheitsideal in den Vordergrund stellen.

4. Die Butter:

Als noch nahrhafter und somit der Butter vergleichbar bezeichnet Zhiyi die vierte Lehrperiode, die 22 Jahre gewährt haben soll. In ihrem Zentrum stehen die *mahāyāna*-buddhistischen *Prajñāpāramitā-Sūtras*. Sie bilden für Zhiyi insofern eine eigenständige Gruppe innerhalb des *Mahāyāna*-Kanons, als ihre Betonung der Leerheit zwar weiterhin *hīnayāna*-buddhistische Dogmata in Frage stellt, darüberhinaus aber auch noch die extreme *mahāyāna*-buddhistische Konzeption von der Leerheit der Leerheit überführt. Damit ist die *Prajnaparamita*-Literatur für Zhiyi wiederum der Schlüssel von der (*mahāyāna*-buddhistischen, mit Hilfe der Leerheit erlangten) Weisheit (*prajñā*) zu der konkreten Praxis von Güte und Mitleid eines *Bodhisattvas*.

5. Das Öl:

Die Verkündung des *Lotos-Sūtra* in der 8 Jahre währenden fünften Periode bedeutet für Zhiyi den Höhepunkt in der Lehrtätigkeit Buddhas und wird daher mit der Qualität des Öls verglichen. Erst das *Lotos-Sūtra* führe die Funktion aller vorausgegangenen Lehrreden Buddhas verständlich vor Augen, und zwar für alle Wesen. Von einer höheren Warte aus mache es die Kontextgebundenheit aller Lehrreden sichtbar und zeige in Form der Lehre vom Einen Fahrzeug (*Ekayāna*) gleichsam den Mittleren Weg auf, d.h. eine positiv geformte Ausgewogenheit zwischen den widersprüchlichen Inhalten innerhalb der zahlreichen buddhistischen *Sūtra*-Überlieferungen.

Abschließend muß Zhiyi in seiner Klassifikation noch das *Mahāparinirvāna-Sūtra* (im Folgenden: *Nirvāna-Sūtra*) unterbringen. Wie der Name schon nahelegt, handelt es sich hierbei um eine Lehrrede, die Buddha kurz vor seinem Tod und dem Eintritt ins endgültige *Nirvāna* (*Mahāparinirvāna*) gehalten haben soll. Da Zhiyi den Stellenwert des *Lotos-Sūtra* nicht schmälern will, gesteht er dem *Nirvāna-Sūtra* keine eigenständige Periode zu, sondern er schreibt ihm lediglich eine ergänzende Funktion zu: So verbreite Buddha mit dem *Nirvāna-Sūtra* keine neuen Lehren, sondern verleihe noch einmal der Beständigkeit des *Buddha-Dharma* Ausdruck. Er betone darin vier – für den Buddhismus eigentümliche (ungewöhnliche) – Eigenschaften der Buddha-Natur, nämlich deren Beständigkeit, Glückseligkeit, Persönlichkeit und Reinheit – aus der Sorge heraus, daß angesichts seines Todes (und Eintritts ins *Mahāparinirvāna*) die Anhängerschaft falsche Vorstellungen über seine Lehren der Unbeständigkeit, Nichtigkeit und Vergänglichkeit aller Dinge entwickeln könnte.

Die soeben kurz skizzierte periodische Klassifizierung der buddhistischen Lehrreden charakterisiert Zhiyi im weiteren mittels der Vier Lehrarten. Sie stellen Kategorien dar, die den soteriologischen Aspekt der Lehrreden in größerer Ausführlichkeit beleuchten. Damit nimmt Zhiyi eine Hierarchisierung vor, die nochmals den Stellenwert der fünften Periode, in der das *Lotos-Sūtra* verkündet wurde, über den aller vorangegangenen Perioden hebt.

Die hierarchische Klassifizierung – die Vier Lehrarten:

Schaubild 2)

Bei den Vier Lehrarten handelt es sich um die sogenannte Dreikorb-Lehre, die Gemeinsame Lehre, die Besondere Lehre und die Vollkommene Lehre. Während sich Buddha mit der Dreikorb- (*Tripitaka*)-Lehre lediglich an *Hīnayāna*-Buddhisten (sprich: *Śrāvakas* und *Pratyekabuddhas*) richtet, ist die Gemeinsame Lehre sowohl für *Hīnayāna*- als auch für *Mahāyāna*-Buddhisten bestimmt. Dagegen ist die Besondere Lehre nur an *Mahāyāna*-Buddhisten gerichtet. Die Vollkommene Lehre schließlich ist wie die Besondere Lehre an *Mahāyāna*-Buddhisten gerichtet, also an solche, die das höchste Erkenntnisvermögen besitzen. Jedoch hat sie eine andere Wertigkeit, wie in dem nächsten Teil am Beispiel der Dritten der Drei Wahrheiten noch deutlich werden wird. Festzuhalten ist an dieser Stelle zunächst, daß es das *Lotos-Sūtra* ist, welches jede Form der Unterweisung in sich birgt: Das *Lotos-Sūtra* schließt niemanden aus, sein Inhalt wird allen Situationen gerecht, es eignet sich sowohl für die Dreikorb-Lehre, die an *Hīnayāna*-Schüler gerichtet ist, als auch für die Gemeinsame Lehre, die *Hīnayāna*-Anhänger auf den rechten Weg bringen soll, als auch für die Besondere Lehre, die auf noch höherem, nämlich ausschließlich *mahāyāna*-buddhistischem Niveau ansetzt. Denn das *Lotos-Sūtra* ist die erklärende Instanz, die alle anderen *Sūtras* erst begreifbar macht. In seiner integrativen Wirksamkeit ist das *Lotos-Sūtra* somit für Zhiyi der Inbegriff der Vollkommenen Lehre, während alle anderen *Mahāyāna-Sūtras* hiervon nur vereinzelte Andeutungen enthalten (und die *Hīnayāna*-Texte ganz außen vor sind).

Es mag sein, daß diese Klassifizierung ein wenig spitzfindig und immer noch kompliziert genug erscheint, jedoch dürfte Zhiyi seinen Zeitgenossen damit einen großen Dienst erwiesen haben, denn – wie ich eingangs sagte – die chinesischen Buddhisten sahen sich ja einer Vielfalt unsystematisch importierter Lehrreden ausgeliefert. Entsprechend hatte es eine ganze Menge Versuche der Strukturierung gegeben (**Schaubild 3**). Zhiyis Systematisierung ist dagegen nicht nur komplexer, sondern auch umfassender. Das Bedeutende an Zhiyis Leistung ist es, nahezu alles mit allem bis in extreme Details in eine systematische Verbindung gebracht zu haben (**Schaubilder 4) und 5**).

Daß Theorie und Praxis bei Zhiyi auf das engste miteinander verbunden sind und daß auch die Ausführungen von eben bei Zhiyi letztlich auf ein relativ einfaches Muster reduziert werden, möchte ich Ihnen an dem zweiten Aspekt meines Vortrages veranschaulichen.)

Das Konzept von den Drei Wahrheiten

Die Zwei Wahrheiten:

Wie Sie den Vorbereitungsmaterialien haben entnehmen können, sind gewisse Vorkenntnisse über die *Madhyamaka*-Philosophie in der Tradition Nāgārjūnas und insbesondere über das Konzept von den Zwei Wahrheiten für das Verständnis der *Tiantai*-Philosophie von grundlegender Bedeutung.

Die Zwei Wahrheiten, die ich hier vereinfacht als die Absolute und die Relative (Frauwallner: Wahrhafte / Beschränkte Wahrheit) bezeichnen möchte, sollen im *Madhyamaka*-Buddhismus dazu dienen, die scheinbaren Gegensätze zwischen der vermeintlichen Wirklichkeit, nämlich derjenigen, die wir im Alltag des *Samsāra* als solche empfinden und der tatsächlichen Wirklichkeit, also derjenigen, die im buddhistischen *Nirvāna* ihren vollkommenen Ausdruck findet, zu vermitteln. Jede der beiden Wahrheiten hat ihre Berechtigung, ja, sie können gar nicht getrennt voneinander auftreten – denn alles, was wir in Worte und Konzepte fassen, ist letztendlich nur als Relative Wahrheit zu verstehen. Diese hat wiederum ihre Berechtigung, wenn sie – wie Buddha es konsequent getan haben soll – eingesetzt wird, um zum Verständnis der Höchsten Wahrheit (die ihrerseits im Freisein von jeglicher durch Worte und theoretische Konzepte bedingten Anhaftung besteht) zu verhelfen.

Die Buddhisten in China hatten ein großes Interesse an dem Konzept von den Zwei Wahrheiten. Ein Problem bei der chinesischen Interpretation jedoch, das im 6. Jh. deutlich zutage trat, bestand in der Tendenz zur ontologischen Spekulation. Dafür waren durchaus einheimische, daoistische Denkweisen mitverantwortlich, auf die ich hier nicht näher eingehen kann. Aber es hat auch schlichtweg sprachliche Verständnisschwierigkeiten geben. So konnten die chinesischen Ausdrücke für das „Vorhandensein“ bzw. „Nicht-Vorhandensein“ von Eigenschaften (*lakṣanas*, Merkmale), die einem Ding erst seinen Eigenwert geben, zugleich als ontologische Kategorien verstanden werden. Auf diese Weise gab es unter chinesischen Buddhisten die Neigung dazu, die Relative Wahrheit mit dem ontologischen „Sein“ und die Absolute Wahrheit mit dem ontologischen „Nicht-Sein“ gleichzusetzen und somit Gefahr zu laufen, die Absolute Wahrheit des *Nirvāna* als einen Bereich zu deuten, der getrennt (also jenseits) vom *Samsāra* existiert.

Zhiyis Drei Wahrheiten:

Vor diesem Hintergrund wird Zhiyis Anliegen verständlich, dessen philosophisches System für die Einführung einer harmonisierenden Dritten Wahrheit bekannt ist. Sein Ziel ist es, zwischen den beiden Wahrheitsebenen des Relativen und des Absoluten (– den zwei Seiten ein und derselben Medaille –) mittels dieser dritten, sogenannten „Höchsten Wahrheit vom Mittleren Weg“ zu vermitteln.

In Bezug auf das Konzept von den Drei Wahrheiten möchte ich im Folgenden drei Aspekte hervorheben, die mir wichtig erscheinen:

Zum Einen stelle ich die Textgrundlage vor, mit der Zhiyi sein Konzept von den Drei Wahrheiten legitimiert.

Als Zweites möchte ich die Besonderheit in der Hierarchie der Drei Wahrheiten von Zhiyi hervorheben, durch die der starke Praxisbezug in seiner Philosophie deutlich werden soll. Der dritte Aspekt geht schließlich auf den spirituellen Gehalt der Drei Wahrheiten ein, den Zhiyi in deren unmittelbarer Verschmelzung zum Ausdruck bringt.

Die Textgrundlage – Vers 24.18 der „Grundlegenden Merkverse über die Mitte“ (*Mūlamadhyamakārikā*)

Für die Begründung von den Drei Wahrheiten konnte Zhiyi auf kein indisch-buddhistisches Werk zurückgreifen. Immerhin gab es im 6. Jh. zwei apokryphe (von Chinesen verfasste) *Sūtras*, in denen bereits die Idee von den Drei Wahrheiten auftauchte. Zhiyi wählte als maßgebliche Grundlage aber letztlich einen Vers aus den berühmten, von Nagarjuna verfassten „Grundlegenden Merkversen über die Mitte“ (*Mūlamadhyamakārikā*).

Dabei ist es eigentlich ein Zufall, dass dieser Vers Zhiyi so inspirieren konnte. Für ihn las sich der Vers in der chinesischen Übersetzung nämlich völlig anders, als er im Sanskrit-Original von der indischen Tradition verstanden wurde.²

Schaubild 6)

Übersetzung des Sanskrit-Originals (Übers.: E. Frauwallner, im Sinne der traditionellen indischen Interpretation):

Das abhängige Entstehen ist es,
das wir als Leerheit bezeichnen.
Sie ist bloße Benennung auf irgendwelcher Grundlage
und sie (bzw. es?) ist der Mittlere Weg.

Zhiyis Lesart (Dabei ist anzumerken, daß die chinesische Übersetzung durchaus sowohl in Zhiyis Sinne als auch im Sinne der indischen Interpreten gelesen werden kann):

Sämtliche von Ursachen und Bedingungen hervorgebrachten Dharmas
bezeichne ich als leer (1. Wahrheit)
und als Vorläufige Benennungen (2. Wahrheit)
und als identisch mit der Bedeutung vom Mittleren Weg. (3. Wahrheit)

Wie unschwer zu erkennen ist, besteht der wesentliche Unterschied darin, daß in Zhiyis Interpretation alle Aussagen der Zeilen 2-4 auf das Subjekt in Zeile 1 bezogen werden, nämlich auf die *Dharmas*, d.h. die Daseinsfaktoren, die die von uns üblicherweise wahrgenommene Welt konstituieren.

Daraus leitet Zhiyi den folgenden Stufenweg ab, mit dem ich auf den zweiten Aspekt – die Hierarchie der Drei Wahrheiten – eingehe:

Die Hierarchie und der Praxisbezug der Drei Wahrheiten

In dem ersten Schritt geht es darum, die gesamte Welt als leer zu erkennen. Die Vergänglichkeit und somit auch Substanzlosigkeit, also Leerheit (Unwirklichkeit), alles Seienden ist als Absolute Wahrheit zu verstehen.

Ausgehend von dieser Erkenntnis geht Zhiyi über zu der eingeschränkten, Relativen Wahrheit: Sie gründet zwar in der absoluten Leerheit aller Dharmas, läßt aber deren Vorläufige Benennungen zu. Damit ist gemeint, daß die geschickte Anwendung beispielsweise von sprachlichen Mitteln (> Differenzierungen) es dem Bodhisattva erlaubt, anderen Wesen auf individuelle und angemessene Weise zum Weg der Erlösung zu verhelfen. Mit der Dritten Wahrheit nimmt Zhiyi schließlich eine Betrachtung vor, die weder der Leerheit, noch dem vorläufigen existenziellen Charakter der Dinge einseitige Aufmerksamkeit schenkt, sondern die ausgewogene Mitte der Ersten und der Zweiten Wahrheit bildet; sie wird daher auch bezeichnet als „Höchste Wahrheit des Mittleren Wegs“.

Schaubild 7)

² Soweit mir dies aus der einschlägigen, indologischen Sekundärliteratur bekannt ist. In jedem Fall, und darauf kommt es hier vornehmlich an, ist aus der Deutung dieses Verses in Indien kein Konzept von Drei Wahrheiten hervorgegangen.

Die Hierarchie der Drei Wahrheiten spiegelt sich nach Zhiyi auch wider in den vier verschiedenen Lehrarten: Auf der niedrigsten Stufe werden die Dharmas einfach so wahrgenommen, wie sie im Alltag erscheinen. Dies entspricht für Zhiyi der Ausgangssituation (Zeile 1) in dem eingangs vorgestellten Vers von Nagarjuna bzw. der Dreikorb-Lehre: hier ist schon die buddhistische Lehre vom Abhängigen Entstehen (*prāṭītyasamutpāda*) bekannt, jedoch haben die *Hinayāna*-Anhänger noch kein vollständiges Verständnis von der Leerheit erlangt. Erst mit der Gemeinsamen Lehre wird die Erste, die Absolute Wahrheit verständlich, denn diese weist ja bereits einen deutlichen *mahāyāna*-buddhistischen Tenor auf. Jedoch vermittelt erst die Besondere Lehre ein solches, umfassendes Verständnis von der Leerheit, das auch das Handeln des Bodhisattvas ermöglicht und somit der Zweiten, Relativen Wahrheit entspricht, die die Vorläufigen Benennungen in den Vordergrund stellt. Mit der Vollkommenen Lehre schließlich findet jene Integration statt, die im System der Drei Wahrheiten von der des Mittleren Wegs vorgenommen wird.

Die spirituelle Dimension der Drei Wahrheiten:

Wie ersichtlich sein dürfte, hat Zhiyi mit seiner hierarchischen Anordnung der Drei Wahrheiten nicht nur eine sophistische Spielerei im Sinn, sondern es handelt sich dabei um einen konkret auf die Erlösung von sich und allen Wesen hin ausgerichteten Stufenweg. Neben der damit in Verbindung stehenden und bereits erwähnten praktischen Komponente, die das Handeln des Bodhisattvas ermöglicht, weist sein Konzept insbesondere auch eine spirituelle Dimension auf, womit ich zu dem dritten Aspekt komme: Zhiyi sieht zwei Meditationsformen vor, denen die Drei Wahrheiten unmittelbar zugrundeliegen. Die erste entspricht dem bereits vorgestellten, stufenweisen Vorgehen (別相三觀). Die zweite Meditationsweise wird im Vergleich damit als die höchste spirituelle Herausforderung angesehen, denn sie verlangt eine Betrachtung aller Drei Wahrheiten gleichzeitig (一心三觀). So ist in der Ersten Wahrheit immer schon auch die Zweite und die Dritte enthalten, in der Zweiten immer auch schon die Erste und die Dritte usw. Da im Chinesischen der Singular und der Plural nicht immer eindeutig voneinander zu unterscheiden sind, erlaubt es in diesem Sinne der chinesische Ausdruck für die „Drei Wahrheiten“ = *sandi* (三諦) auch, von der einen „Dreifaltigen Wahrheit“ zu sprechen.

Wichtig ist bei allem zu betonen, daß Zhiyi niemals müde wird – oft in der Berufung auf das *Lotos-Sūtra* – darauf hinzuweisen, daß alle Worte und Konzepte doch nur Hilfsmittel seien, um das Unaussprechliche verständlich zu machen. So gibt es zuweilen auch Stellen, an denen er selbst die positiv formulierte Totalität der einen Wahrheit mit ihren drei Aspekten destruktivistisch in „keine Wahrheit“ (無諦) auflöst.

Vor dem Hintergrund der ersten beiden Teile meines Vortrags möchte ich in dem dritten Teil noch kurz Zhiyis Systematisierung verschiedener Meditationsformen vorstellen.

Die Vier Meditationsformen („Vier *Samādhis*“)

Es war in den ersten beiden Teilen schon deutlich geworden, daß Zhiyi insbesondere zeitgenössische Fragen und Probleme der Auslegung aufgegriffen und versucht hat, auf diese eine umfassende Antwort zu geben. Ein besonders offensichtliches Beispiel für das Bestreben, den verschiedensten Bedürfnissen gerecht zu werden, ist auch Zhiyis Konzeption von den Vier Meditationsformen. Hier werden *ch'an*-buddhistische Versenkungspraktiken, *Amitabha*-buddhistische Anrufungsübungen und rituelle Sutrenrezitationen in ein systematisches Heilskonzept harmonisch eingegliedert.

Die „Meditation des beständigen Sitzens“

Die „Meditation des beständigen Sitzens“ sieht eine 90-tägige Meditation im Lotos-Sitz vor, während der der Meditierende in ruhiger, abgeschiedener Umgebung von allen Theorien und Konzepten abläßt und über die wahre Natur des *Dharmadhatu* meditiert. Dies erinnert bereits ein wenig an *ch'an*-buddhistische Sitzmeditation. **Schaubild 8)**

Die „Meditation des beständigen Schreitens“

Im Zentrum der „Meditation des beständigen Schreitens“ steht dagegen die Verehrung von *Amitabha*, dem Buddha des sogenannten „Reinen Land des Westens“. Sie dauert ebenfalls 90 Tage und sieht vor allem die beständige Umkreisung bei gleichzeitiger Anrufung einer *Amitabha*-Statue vor. Hier greift Zhiyi Elemente des eingangs erwähnten *Amitabha*-Kultes auf, der bis auf den heutigen Tag eine dominante Rolle im gesamten ostasiatischen Buddhismus spielt. Zhiyi nimmt allerdings insofern eine Umdeutung vor, als daß der übernommene *Amitabha*-Kult nicht in seiner schon damaligen volksreligiösen, pseudotheistischen Ausgestaltung bloß devotionalen Charakter trägt und die Erlösung von Seiten des *Amitabha* in Erwartung stellt, sondern er verlangt vielmehr, daß die Verehrung *Amitabhas* stellvertretend für die aller Buddhas verstanden wird.

Die „Meditation des teilweisen Sitzens und teilweisen Schreitens“

Die „Meditation des teilweisen Sitzens und teilweisen Schreitens“ ist in Bezug auf die Form eine Mischung aus den ersten beiden Meditationen und ist für 21 Tage vorgesehen. Ihr Gegenstand ist insbesondere die rituelle Verehrung und Besinnung auf die Inhalte des von Zhiyi bekanntlich besonders hochgeschätzten *Lotos-Sūtra*. **Schaubild 9)**

Die „Meditation ohne Sitzen und ohne Schreiten“

Als höchste Meditationsform gilt die „Meditation ohne Sitzen und ohne Schreiten“. Die wichtigste der unter diesen Titel subsumierten Praktiken ist zeitlich wie räumlich unbegrenzt und müßte der Form nach eher heißen: „Meditation, nicht nur im Sitzen und beim Schreiten“, da sie in allen Lebensbereichen zur Anwendung kommt. Darin unterscheidet sie sich im wesentlichen von allen vorangegangenen Methoden, für die ja eine bestimmte Form vorgesehen war. Inhaltlich verkörpert sie die Eigenschaften aller vorherigen Methoden – es geht um die Einsicht in die Realität der Dinge (Meditation 1), die Achtung vor dem Ideal des Buddha (Meditation 2) und die Erkenntnis seiner gesamten Lehrtätigkeit als frei von Anhaftungen (Meditation 3): Die Technik dieser vierten Meditationsweise besteht in der beständigen, achtsamen Überprüfung und der Erkenntnis eines jeden noch so winzigen Gedankens als leer, und zwar noch bevor ein solcher überhaupt entstanden ist! Auch hierin kommen – wie schon in der ersten Meditationsmethode – deutlich *ch'an*-buddhistische Elemente in Zhiyis Praxis zum Vorschein.

Zusammenfassung

Lassen Sie mich nach diesen knappen und sehr komprimierten Ausführungen mit einer Zusammenfassung zum Schluß kommen.

Wie ich am Anfang erwähnt habe, geht die Begründung der *Tiantai*-Schule auf das späte 6. Jh. zurück. Es war jene Zeit, in der sich in China auch andere Schulrichtungen etablierten,

z.B. die *Ch'an*-Tradition, der *Amitabha*-Kult, die *San-lun*-Schule uvm. Doch keine der chinesischen Schulen weist so viele Elemente aus den jeweils anderen Schulrichtungen auf wie die *Tiantai*-Schule. Ob man hier von einem Eklektizismus oder Synkretismus sprechen kann, ist durchaus umstritten. Zwar hat sich Zhiyi in Bezug auf die drei Aspekte, die ich Ihnen heute Abend vorgestellt habe, vieler zeitgenössischer Lehrmeinungen bedient, doch müßte man angesichts seines phantasievollen Schaffens eher von einer kreativen Synthese sprechen.

Mit seiner Klassifizierung des buddhistischen Kanons hat Zhiyi zum Einen einen wichtigen Beitrag zum besseren Verständnis von den Unterschieden (bzw. Gemeinsamkeiten) der jeweiligen Lehrmeinungen, insbesondere zwischen dem *Hinayāna*- und dem *Mahāyāna*-Buddhismus in China geleistet. Denn angesichts der unsystematischen Aneignung indisch-buddhistischen Gedankenguts in China hatte es bis in das sechste Jahrhundert hinein massive Probleme gegeben, der Unterschiedlichkeit der buddhistischen Überlieferungen Herr zu werden.

In einem weiteren Schritt hat Zhiyi mit seiner Klassifikation maßgeblich zu einer Popularität des *Lotos-Sūtra* beigetragen, die dieser Text bis auf den heutigen Tag in ganz Ostasien besitzt. Wegweisend war insbesondere Zhiyis Interpretation des *Lotos-Sūtra* als der vollkommensten Lehrrede, deren Verdienst es sei, die Situationsgebundenheit aller anderen Lehrreden Buddhas aufzuzeigen. So betrachtet vermittelten selbst die widersprüchlichsten *Sūtras* den Mittleren Weg, wenn man sich nur die Beispiele für Buddhas „Geschickte Lehrmittel“ (*upāya*) aus dem *Lotos-Sūtra* vergegenwärtige.

Die Drei Wahrheiten im *Tiantai*-Buddhismus stellen eine besonders eigenwillige Konzeption von Zhiyi dar: Wie ich zu zeigen versucht habe, sind die Drei Wahrheiten zum Einen ein ideengeschichtliches Produkt, hervorgegangen aus den chinesischen Deutungsproblemen bezüglich der Zwei Wahrheiten. Zum Anderen sind sie die Folge der chinesischen Möglichkeiten, aufgrund der sprachlichen Eigenarten des Chinesischen neue Interpretationen bezüglich indisch-buddhistischer Textgrundlagen vorzunehmen. Schließlich wurde an meinem Beispiel von den Drei Wahrheiten hoffentlich deutlich, wie Zhiyi es verstanden hat, Theorie und Praxis aufs engste miteinander zu verbinden.

Zhiyis Zusammenstellung buddhistischer Meditationsmethoden, die ich in dem letzten Teil meines Vortrags kurz vorgestellt habe, ist schließlich ein offensichtliches Beispiel für die Koexistenz verschiedenster buddhistischer Ausdrucksformen innerhalb des *Tiantai*-Systems, nicht zuletzt der in China so bedeutenden *ch'an*- und *Amitabha*-buddhistischen Elemente.

Wie ich eingangs schon anmerkte, hat die *Tiantai*-Schule, um sich gegen „falsche“ Deutungen zu wehren oder um (innerbuddhistischen, aber auch daoistischen) Vorwürfen von außen standzuhalten, stets ein strenges Traditionsbewußtsein bewahrt. In Japan hat diese Tradition ab dem 9. Jh. in Form der *Tendai*-Schule ihre Fortsetzung erfahren und unterhält bis heute ihr größtes Zentrum auf dem Berg Hiei. Es ist aber nicht nur dem Traditionsbewußtsein der *Tendai*-Buddhisten zu verdanken, daß es sie heute noch gibt, sondern auch deren Bereitschaft – wie sie bereits Zhiyi bewiesen hatte –, zeitgenössische Einflüsse aufzunehmen und in das Gesamtsystem zu integrieren. Dazu gehören in Japan vor allem Elemente des esoterischen (tantrischen) Buddhismus, der zu Zhiyis Zeiten in China noch keine Bedeutung gehabt hatte. (Genaugenommen sind in Japan drei *Tendai*-Schulen entstanden, mit teils mehr esoterischem, teils mehr *Amida*-buddhistischem Einschlag).

Im Gegensatz zu der Entwicklung in Japan hat die Integrationsfreudigkeit des *Tiantai*-Systems in China eher auflösende Tendenzen verstärkt. Natürlich haben noch zahlreiche andere Faktoren zum allmählichen Niedergang der *Tiantai*-Schule beigetragen, insbesondere das neu erwachte Interesse an autochthoner Philosophie und Religion seit dem 10. Jh. Im Gegenzug haben aber *tiantai*-buddhistische Elemente besonders auch Entwicklung des neokonfuzianischen Denkens in jener Zeit bedeutend mit beeinflusst.

Innerhalb des chinesischen Buddhismus hat sich das Harmonisierungsbedürfnis, welches Zhiyis Schaffen einst motivierte, bis heute erhalten. Am auffälligsten sind heutzutage in China und auf Taiwan zwar – wie ich eingangs sagte – Mischformen aus *ch'an*- und *Amitabha*-buddhistischen Elementen. Aber es existieren nicht mehr die alten (*Ch'an*- und *Amitabha*-)Schulen. Und das zeigt, wie die *Tiantai-Tradition* (nicht die „Schule“) hingegen – so möchte ich abschließend überspitzt behaupten –über die Jahrhunderte bis heute zumindest in Form der immer wieder neuen und durchaus kreativen Synthesen lebendig geblieben ist.

Carsten Krause
Hamburg, November 2000

Anhang:

Schaubilder:

- 1) Periodisierung der Lehrreden – Fünf Geschmäcker
- 2) Periodisierung der Lehrreden – Fünf Geschmäcker + Hierarchisierung der Lehrtätigkeit
- 3) Klassifikationsmodelle aus dem 5./6. Jh.
- 4) Komplexe Strukturbäume als Beispiele für Zhiyis umfassenden Systematisierungen
- 5) Gliederungen der drei wichtigsten Werke Zhiyis
- 6) Die Textgrundlage für das Tiantai-Konzept von den Drei Wahrheiten
- 7) Gesamtüberblick über das Verhältnis von Periodisierung, Hierarchisierung der Lehrreden und den Drei Wahrheiten
- 8) Chinesischer Meditationsraum (*Ch'an-t'ang*): Sitze und Schlafnischen für bis zu 49-tägige *Ch'an*-Sitzungen
- 9) Chinesische Meditationshalle mit Buddha-Statue im Zentrum, um die die Geh-Meditation herumführt

Weiterführende Literatur:

Entnommen aus:

Hans-Rudolf Kantor: *Die Heilslehre im Tiantai-Denken des Zhiyi (538-597) und der philosophische Begriff des 'Unendlichen' bei Mou Zongsan (1909-1995)*, opera sinologica 5, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1999.

Periodisierung der Lehrreden (五時) – 5 Geschmäcker (五味)

Milch

|
Avataṃsakasūtra

Sahne

|
Agama-Sūtras
(Hīnayāna)

Joghurt

|
Vaipulya-Sūtras
(Mahāyāna)

Butter

|
Prajñāpāramitā-Sūtras
(Mahāyāna)

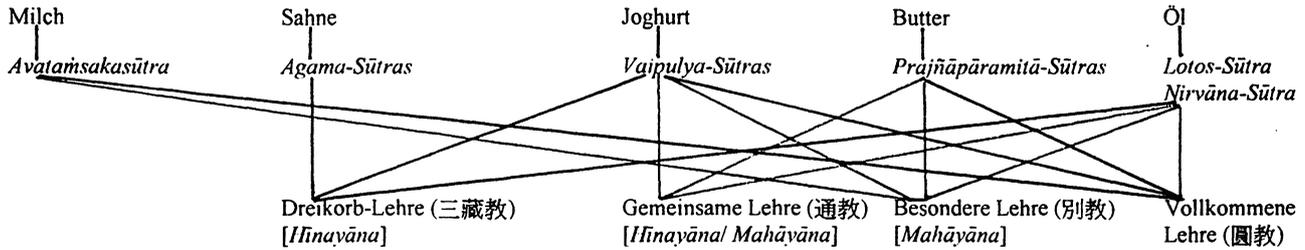
Öl

|
Lotos-Sūtra
Nirvāna-Sūtra

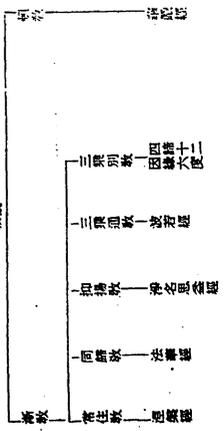
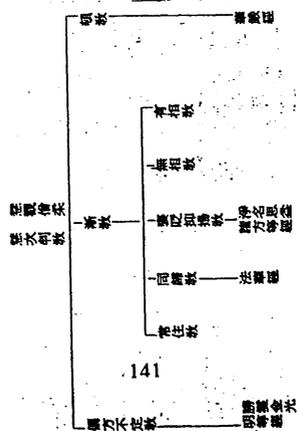
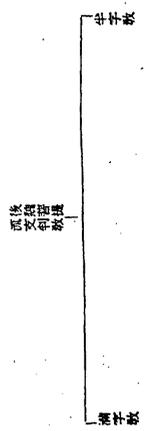
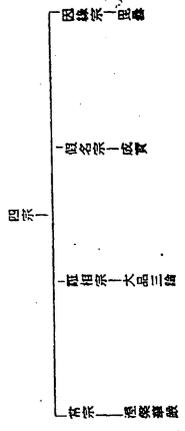
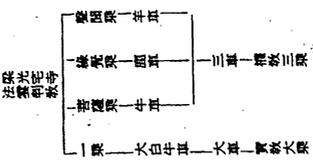
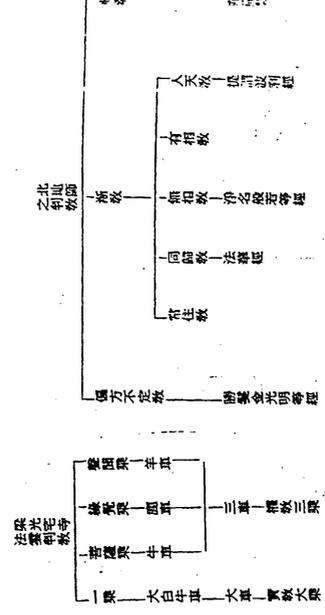
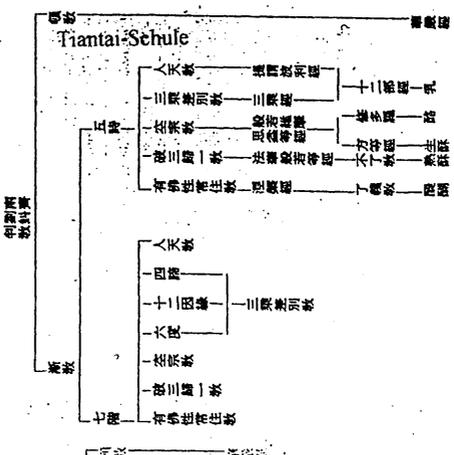
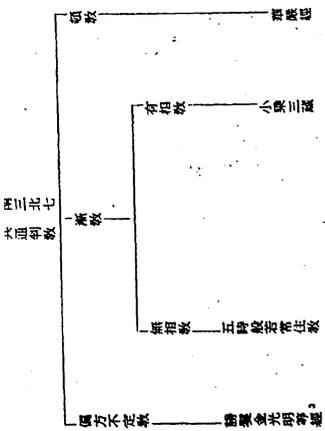
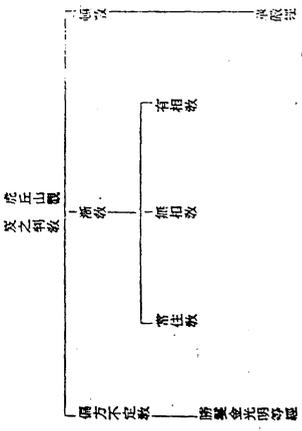
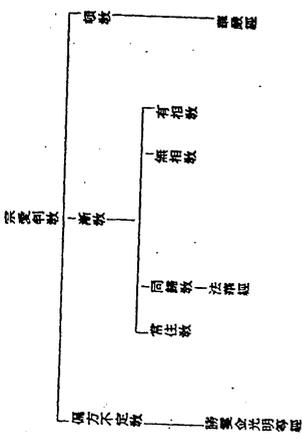
Agama-Sūtras:
Vaipulya-Sūtras:
Prajñāpāramitā-Sūtras:

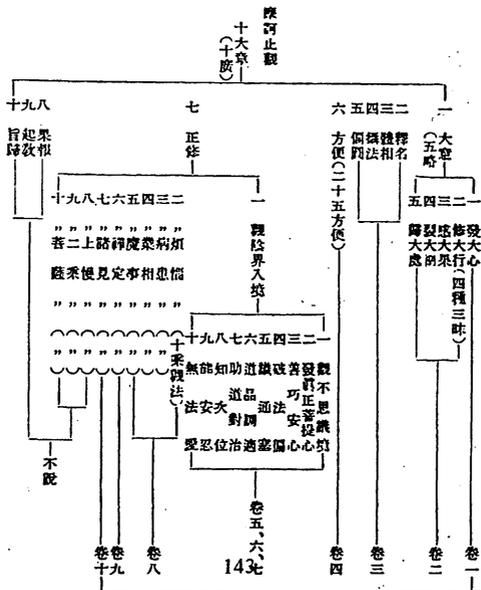
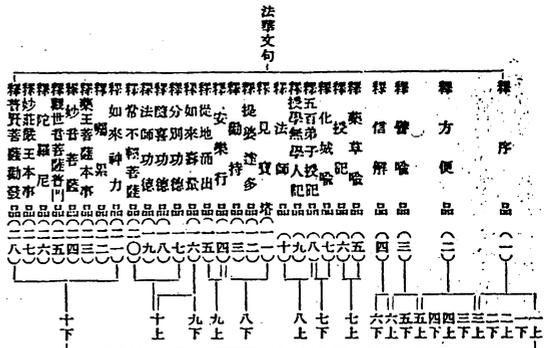
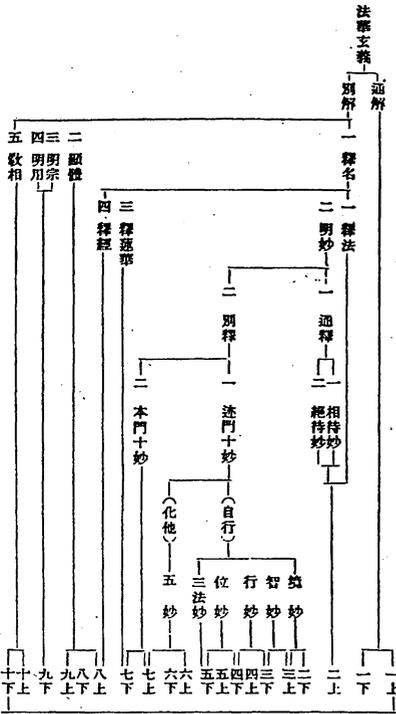
Dīrghāgama, Madhyamāgama, Saṃyuktāgama, Ekottarāgama.
z.B. Vimalakīrtinirdeśasūtra, Viśeṣacintābrahmapariṣcchāsūtra etc.
z.B. Pañcaviṃṣatisahāsrikāprajñāpāramitāsūtra.

Periodisierung der Lehreden (五時) – 5 Geschmäcker (五味)



Hierarchisierung der Lehrtätigkeit – Vier Lehrarten (化法四教)





Die Textgrundlage für das *Tiantai*-Konzept von den Drei Wahrheiten:
Vers 24.18 der *Grundlegenden Merkverse über die Mitte (Mulamadhyamakakarika)* von Nagarjuna

Übersetzung des Sanskrit-Originals (Übers. E. Frauwallner):

Das abhängige Entstehen ist es,
 das wir als Leerheit bezeichnen.
 Sie ist bloße Benennung auf irgendwelcher Grundlage
 und sie (es?) ist der Mittlere Weg.

Zhiyis Lesart der chinesischen Übersetzung (Übers. C. Krause):

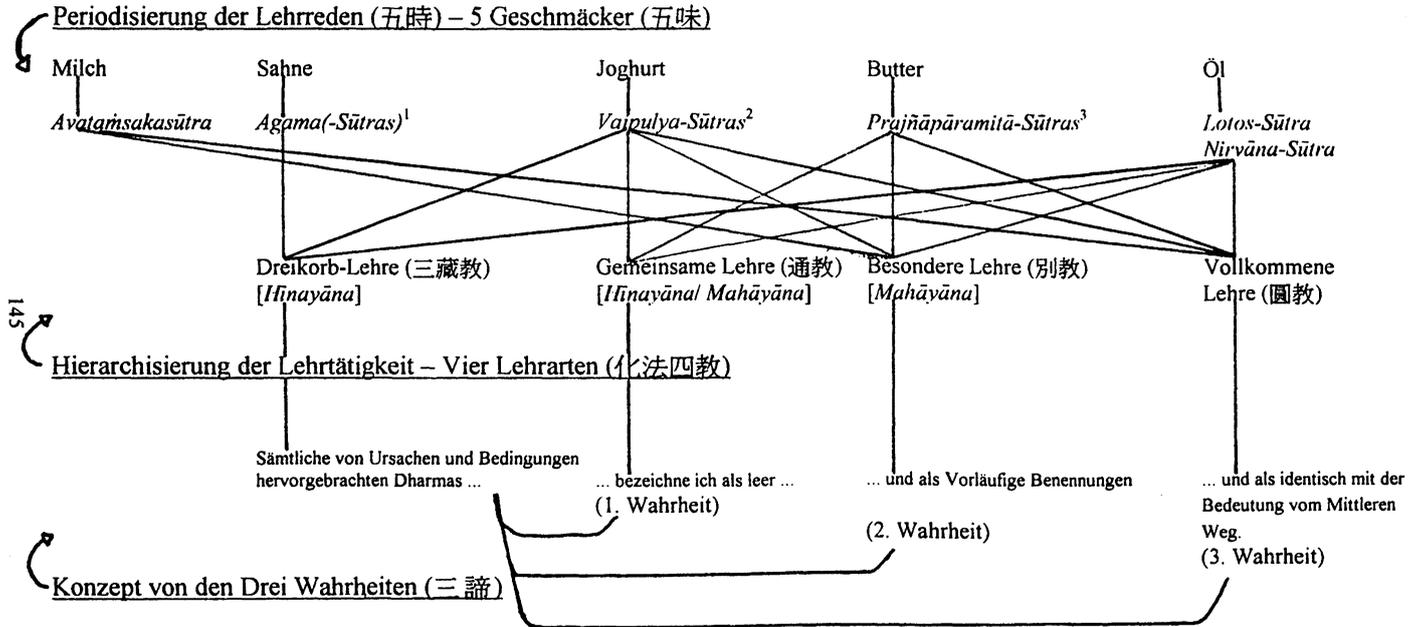

 Sämtliche von Ursachen und Bedingungen hervorgebrachten Dharmas
 bezeichne ich als leer (1. Wahrheit)
 und als Vorläufige Benennungen (2. Wahrheit)
 und als identisch mit der Bedeutung vom Mittleren Weg. (3. Wahrheit)

144

Das abhängige Entstehen ist es,	das wir als Leerheit bezeichnen.	Sie ist bloße Benennung auf irgendwelcher Grundlage	und sie (es?) ist der Mittlere Weg.
yaḥ pratīyasamutpādaḥ	śūnyatāṁ tāṁ pracakṣmahe	sā prajñaptirupādāya	pratipat saiva madhyamā
<hr/>			
衆因緣生法	我說即是空	亦爲是假名	亦是中道義
Sämtliche von Ursachen und Bedingungen hervorgebrachten Dharmas	bezeichne ich als leer (1. Wahrheit)	und als Vorläufige Benennungen (2. Wahrheit)	und als identisch mit der Bedeutung vom Mittleren Weg. (3. Wahrheit)

C. Krause

Gesamtüberblick über das Verhältnis von Periodisierung, Hierarchisierung der Lehrreden und den Drei Wahrheiten



Tiantai-Schule

¹ Dīrghāgama, Madhyamāgama, Saṃyuktāgama, Ekottarāgama.
² z.B. Vimalakīrtinirdeśasūtra, Viśeṣacintābrahmapariṣcchāsūtra etc.
³ z.B. Pañcaviṃśatisahasrikāprajñāpāramitāsūtra.



