

BUDDHISTISCHE STUDIEN

DAS SŪTRA DES SECHSTEN PATRIARCHEN

ÜBERSETZT VON ERWIN ROUSSELLE

VORBEMERKUNG

Das „Sūtra des Sechsten Patriarchen, gesprochen vom Hochsitz des Dharma-Kleinods“¹, ist in der Geschichte des chinesischen und überhaupt des ostasiatischen Buddhismus der Grundtext, der — wenn auch in spätüberlieferter endgültiger Fassung — die ganze Richtung der Meditationssekte geschichtlich eröffnet hat. Zwar können bei allen Lehren des Sechsten Patriarchen die Verbindungsfäden zu anderen vorangehenden Richtungen gezogen werden, aber man muß doch feststellen, daß nur jene Lehren für die Meditationsrichtung wesentlich sind, die etwa ein Dauist auch haben könnte, der äußerlich aus der hochentwickelten buddhistischen Dogmensprache die einem tieferen chinesischen Lebens- und Weltgefühl zusagenden Formeln übernimmt. Das aber gerade ist das Entscheidende. Die Meditationssekte ist ihrer Gestalt nach eine völlige Umschmelzung des indischen Traditionsgutes durch den chinesischen Geist, und dies so sehr, daß andere buddhistische Sekten, wie z. B. die Sekte des Amitābha-Kultes vom „Reinen Lande“, nicht ganz mit Unrecht die Meditationssekte geradezu als etwas Unbuddhistisches, im Grunde Chinesisches annehmen.

Der Übersetzer hat in früheren Jahren die drei ersten Kapitel dieses Sūtra in den Sinica und im Chinesisch-Deutschen Almanach veröffentlicht, die weitere Veröffentlichung der übrigen sieben Kapitel und der Legende des Lebens jedoch abgebrochen, da inzwischen eine englische Übersetzung von Wong und Dih Ping Tsze (Yu Ching Press, Shanghai) erschienen ist.

Gleichwohl scheint es uns nach Überprüfung der englischen Übersetzung, die größtenteils sehr freie Paraphrase ist und auch lediglich die Textausgabe von Ting-Fu-Pao (Ding Fu-Bau)² berücksichtigt, vor allem aber eine Reihe von Fachausdrücken der buddhistischen Tradition öfters nicht als solche erkennt, richtig, die fehlenden Kapitel in deutscher Sprache doch noch herauszugeben. Denn die Bemühung um dies geistesgeschichtlich so bedeutsame Sūtra ist nie vergebens.

Kapitel IV

VERSENKUNG UND SCHAU (SAMĀDHI UND PRAJÑĀ)^{3a}

Der Patriarch kündete der Menge:

„Wohlverständige!

In meiner Lehrart gelten ‚Versenkung und Schau‘ als Ausgangspunkt.

Versammelte!

Seid nicht so verblendet zu sagen, ‚Versenkung‘ und ‚Schau‘ seien verschieden. Versenkung und Schau bilden eine Einheit, sie sind nicht zweierlei. Versenkung ist die Substanz der Schau, Schau ist die Funktion der Versenkung. Das heißt: während der Schau ist Versenkung in der Schau vorhanden, und während der Versenkung ist Schau in der Versenkung vorhanden.

^a Im alten Buddhismus bezeichnen Samādhi und Prajñā die beiden mittleren Abschnitte des Heilspfades, der insgesamt die vier Abteilungen „Zucht, Versenkung, Schau, Befreiung“, umfaßt. Nach dieser alten Auffassung, die also ein gradweises Aufsteigen (aber übrigens auch gelegentlich plötzliche Erleuchtung und Erkenntnis z. B. nach einer Lehrrede Buddhas) kennt, geht also die Schau der transzendenten Erkenntnis als Frucht aus der meditativen Versenkung — der inneren Einigung — hervor. Versenkung und Schau wurden also als zwei, zeitlich und der Reife nach, verschiedene Stufen unterschieden. Wird Samādhi aber als einzelnes Erlebnis (nicht als Etappe des Heilspfades), als „meditatives Versunkensein“ gefaßt, dann ist klar, daß eine echte mystische Versunkenheit nur dann zustande gekommen ist, wenn die Schau eines sich offenbarenden Transzendenten vorhanden war.

Wenn ihr diesen Grundsatz erkannt habt, dann lernt ihr den Einklang von Versenkung und Schau. Ihr Wahrheits(Dau)-Sucher! Keiner sage: ‚Beginnen mit der Versenkung und entwickeln die Schau‘ oder ‚Beginnen mit der Schau und entwickeln die Versenkung‘ seien jedes etwas anderes. Hegt man solche Anschauungen, so hätte ja die Wahrheit (dharma) zwei Erscheinungsarten^a! Spricht einer mit dem Mund gute Worte, ist aber im Herzen schlecht, so ist die Pflege von Versenkung und Schau vergeblich. Versenkung und Schau wären ja nicht im Einklang! Wenn aber Herz und Mund alle beide gut sind, innen und außen also einer Art sind, dann sind Versenkung und Schau im Einklang. —

Ihr versteht selbst, daß Lebenspraxis nicht in der Beweiserei liegt! Wenn man disputiert, was zuerst kommt, was nachher (Versenkung oder Schau), so gleicht man jenem Verblendeten, der (das Wunschbild von) Sieg und Niederlage nicht ausrodet, sondern die Ichbefangenheit vermehrt und sich so nicht von den vier Erscheinungen^b (Ich, Mensch, Lebewesen, Person) löst.

Wohlverständige!

Versenkung und Schau — wem gleichen sie? Sie gleichen der Leuchte und ihrem Licht. Ist eine Leuchte da, dann ist Licht da, ist keine Leuchte da, dann ist's dunkel. Die Leuchte ist die Substanz des Lichtes, das Licht ist die Funktion der Leuchte. Obwohl es zweierlei Namen gibt, so gibt's doch eigentlich nur denselben einen Gegenstand. Meine Lehre (dharma) von Versenkung und Schau ist genau so.“

Der Patriarch kündigt der Menge:

„Wohlverständige!

Die ‚Versenkung nach einer einzigen Praxis‘ ist — wo immer ihr geht, weilt, sitzt oder euch niederlegt — recht, wenn ihr immer den einen gradlinigen^c Geist der (übergewegensätzlichen) Gesinnung verwirklicht. So heißt es im Dsing-ming-Ging^{7d}: ‚Der gradlinige Geist ist eine heilige Stätte^{9e} (Bodhi-maṇḍala), der gradlinige Geist ist das Paradies^f (Sukhāvati)‘.

Übt nicht im Geiste Kriecherei und Falschheit und sprecht nur mit dem Munde das Gradlinige! Mit dem Munde spricht man dann nur ‚Versenkung nach einer einzigen Praxis‘, aber ohne den gradlinigen Geist zu verwirklichen! Seid bei der Verwirklichung des gradlinigen Geistes ganz frei vom Haften an all den Dharmas (des Weltbestandes). Der Verblendete haftet an den Er-

^a „Erscheinung“, chin. siang⁷, sa. lakṣaṇa, im Gegensatz zu den 75 oder 100 oder dem einen einzigen Dharma. Dharma (chin. fa⁸) ist der wahre und wirkliche Träger einer Erscheinung, entweder selbst metaphysischer Natur oder selbst auch noch vorläufig. Im letzteren Falle ist nur der eine Dharma (das Weltgesetz, die Norm, die Wahrheit, das Seiende) das „Ding an sich“, in dem alle Erscheinungen und alle 75 oder 100 Dharmas zusammenfallen.

^b Nach dem Diamant-Sūtra⁶ ist der kein Bodhisattva, der noch an den vier Erscheinungen — Selbst, Mensch, Lebewesen, Person — haftet.

^c Wenn der Geist nicht gradlinig, d. h. von einem übergewegensätzlichen Ethos erfüllt ist, so hat der Mensch polare Geister, ist also nicht konzentriert!

^d Anderer Name für das Vimalakīrti-nirdeśa-Sūtra⁸. Dsing-ming ist die chinesische Wiedergabe des Namens Vimala-kīrti „Reinen Ruhm habend“.

^e Bodhi-maṇḍala ist die heilige „Stätte der Erleuchtung“ — ursprünglich Buddhas unter dem Bodhi-Baum —, von den Chinesen „Stätte des Dau“ (sa. bodhi!) genannt, die beim Kult von dem zelebrierenden Hauptpriester in der Mitte vor dem Altar eingenommen wird.

^f Das Paradies, wörtlich das „Reine Land“ (Dsing-tu¹⁰, sa. Sukhāvati) ist das westliche Paradies des Amithāba Buddha. Hier wird also, was transzendent ist, im Menschen gesehen!

scheinungen^a und erklärt unter Anklammerung an die ‚Versenkung auf eine einzige Art‘: Stillesitzen und sich nicht bewegen, dann steigt Verkehrtes nicht im Geiste auf! und das ist die Versenkung nach einer einzigen Praxis! Wer solche Erklärungen macht, der ist nichts anderes als ein fühlendes Tier, und so entsteht eine Ursachenverknüpfung^b, die die Erleuchtung^c verhindert.“

Der Patriarch kündigt der Menge:

„Wohlverständige!

Die Erleuchtung (Dau) müßte doch überall hinströmen, warum nur ist sie behindert?

Wenn der Geist nicht an seinen Objekten^d haftete, dann würde die Erleuchtung (Dau) überall einströmen. Haftet aber der Geist an seinen Objekten (dharma), so nennt man das die ‚Bindung durch sich selbst‘. Wenn die Erklärung: ‚Stille sitzen und sich nicht bewegen! usw.‘ richtig wäre, so ist sie es nur insoweit wie im Falle des Śāriputra, der beschaulich im Walde saß, aber von Vimalakīrti gescholten wurde^e.

Wohlverständige!

Da gibt's ferner Menschen, die lehren, wie man beim Sitzen in der Meditation das Geistige oder irgendein feststehendes Objekt schaut, ohne sich zu bewegen oder sich zu erheben. Dadurch verhindern sie aber den Erfolg. Verblendete Menschen verstehen das nicht, hängen daran und werden geistesgestört. Derartige gibt's in Menge. Von einer solchen Lehre ist daher klar, daß sie ein großer Irrsinn ist.“

Der Patriarch kündigt der Menge:

„Wohlverständige!

Eigentlich ist die rechte Lehre nicht untergeteilt in ‚auf einmal‘¹⁵ und ‚gradweis‘¹⁶ (Schauen), sondern nur die menschliche Natur selbst ist schnellverstehend oder schwerfällig. Der Verblendete wird gradweis fähig, der Erleuchtete pflegt (die Erkenntnis) auf einmal. Wenn (beide Arten Menschen) selbst ihren ursprünglichen Geist erkennen und ihre eigene Wesensnatur schauen, dann haben sie keinen Unterschied. Daher also sind die Bezeichnungen der Methoden des ‚auf einmal‘ und des ‚gradweis‘ fälschlich aufgestellt^f. —

^a „Dharma-Erscheinung“ chin. fa-siang¹¹, sa. dharma-lakṣaṇa.

^b Chin. yin-yüan¹², sa. hetu-pratyaya.

^c Chin. Dau¹³, sa. bodhi.

^d Gegenstände der Erkenntnis, chin. fa¹⁴, sa. dharma.

^e Das Vimalakīrti-Sūtra ist das berühmte Laien-Evangelium, das das Leben in der Welt zum Teil über die vita contemplativa der Mönche und Nonnen stellt. Vimalakīrti war Laie, Śāriputra der hervorragendste Jünger Buddhas in der älteren Tradition (so noch jetzt im Lamaismus). Das Sūtra legt Wert auf die vita activa in der Welt und erklärt, die Schau sei plötzlich, in einem einzigen Gedankenblitz zugänglich, wodurch der lange Weg des Heilspfadens und der status perfectionis der Ordensleute in gewissem Sinn hinfällig wird. (Allerdings lehrt die Meditationsrichtung, daß man auch nach gewonnener Erkenntnis die gefundene Buddha-Perle noch lange Zeit „waschen“ müsse.) Das Vimalakīrti-nirdeśa-Sūtra ist mehrfach ins Chinesische übersetzt, z. B. von Dschī-kiē zwischen 223 und 253 und von Kumārajīva zwischen 402 und 412.

^f Der Sechste Patriarch Hui-neng vertritt die Lehre von der „plötzlichen Erleuchtung“ (südliche Richtung), sein Mitschüler und Gegenpatriarch Shen-siu dagegen war der Begründer der Schule der „allmählichen, gradweisen Erleuchtung“ (nördliche Richtung). Die Idee der plötzlichen Erleuchtung geht einmal zurück auf die in den ältesten kanonischen Schriften gelegentlich geschilderte plötzliche Erleuchtung von Zuhörern Buddhas und dann besonders auf die ‚Lehre von der Plötzlichkeit‘ im Vimalakīrti-Sūtra. Der hier vertretene übergegensätzliche Standpunkt von Plötzlich und Allmählich geht ferner auf die „vollkommene Lehre“ des Ineinander beider Methoden im Avatamsaka-Sūtra zurück.

Wohlverständige!

Meine Lehrart hat in Nachfolge meiner Vorgänger vor allem die Abwesenheit von Vorstellungen als ihren Hauptpunkt aufgestellt, die Abwesenheit von (objektiven) Erscheinungen als ihre Grundlage und die Abwesenheit von Verstrickungen als ihren Ausgangspunkt. Die ‚Abwesenheit von Erscheinungen‘ ist Loslösung von der Erscheinung, wenn die letztere in Frage kommt. Die ‚Abwesenheit von Vorstellungen‘ ist keine Vorstellung haben, wenn diese in Frage kommt. Was die ‚Abwesenheit von Verstrickungen‘ anlangt, so ist so die ursprüngliche Natur^a des Menschen. Denn das weltlich Gute und Schlechte, das Schöne und Häßliche sollten wir allgemein als leer betrachten und sogar unseren Freunden und Feinden gegenüber beim Disput oder Streit weder an Zustimmung noch an Ablehnung denken und bei keiner Vorstellung an frühere Sinnesgebiete denken. Wenn die früheren Vorstellungen, die gegenwärtigen, die zukünftigen und überhaupt jegliche Vorstellungen sich miteinander ohne Unterbrechung zusammenschließen, so ist das immer noch eine Schranke. Wenn überhaupt keinerlei Vorstellung in den Objekten verstrickt ist, dann ist das die Abwesenheit der Schranken. Das ist der Gebrauch der ‚Abwesenheit der Verstrickungen‘ als Ausgangspunkt.

Wohlverständige!

Die Ablösung von allen Erscheinungen und der Außenwelt heißt die ‚Abwesenheit von Erscheinungen‘. Wenn man sich von den Erscheinungen zu lösen vermag, dann wird der ewige Dharma-Leib^b ganz rein sein. Das ist der Gebrauch der ‚Abwesenheit von Erscheinungen‘ als Grundlage.

Wohlverständige!

‚Abwesenheit von Vorstellungen‘ heißt, daß der Geist nicht an den sinnlich erfaßbaren Gebieten (sa. viṣaya) haftet. Seien wir in unserer Vorstellung von uns selbst immer von allen Sinnesgebieten losgelöst, so daß wir keinen Geist in diese Gebiete hineinlegen. Wenn aber einer nun an gar nichts denkt und jegliche Vorstellung aufgibt, dann ist er, wenn jegliche Vorstellung erloschen ist, tot und wird anderswo wieder geboren. Das ist ein großer Irrweg! Ihr Wahrheits^c-Sucher, denkt daran! Wenn ihr den Sinn des Dharma nicht versteht, dann geht das noch an, — als eigenes Mißverstehen! Wenn ihr aber andere so anleitet, dann seid ihr nicht nur selbst verblendet und versteht nicht, sondern ihr lästert auch die buddhistischen Sūtren. Darum also nehmen wir die ‚Abwesenheit von Vorstellungen‘ als Hauptpunkt.

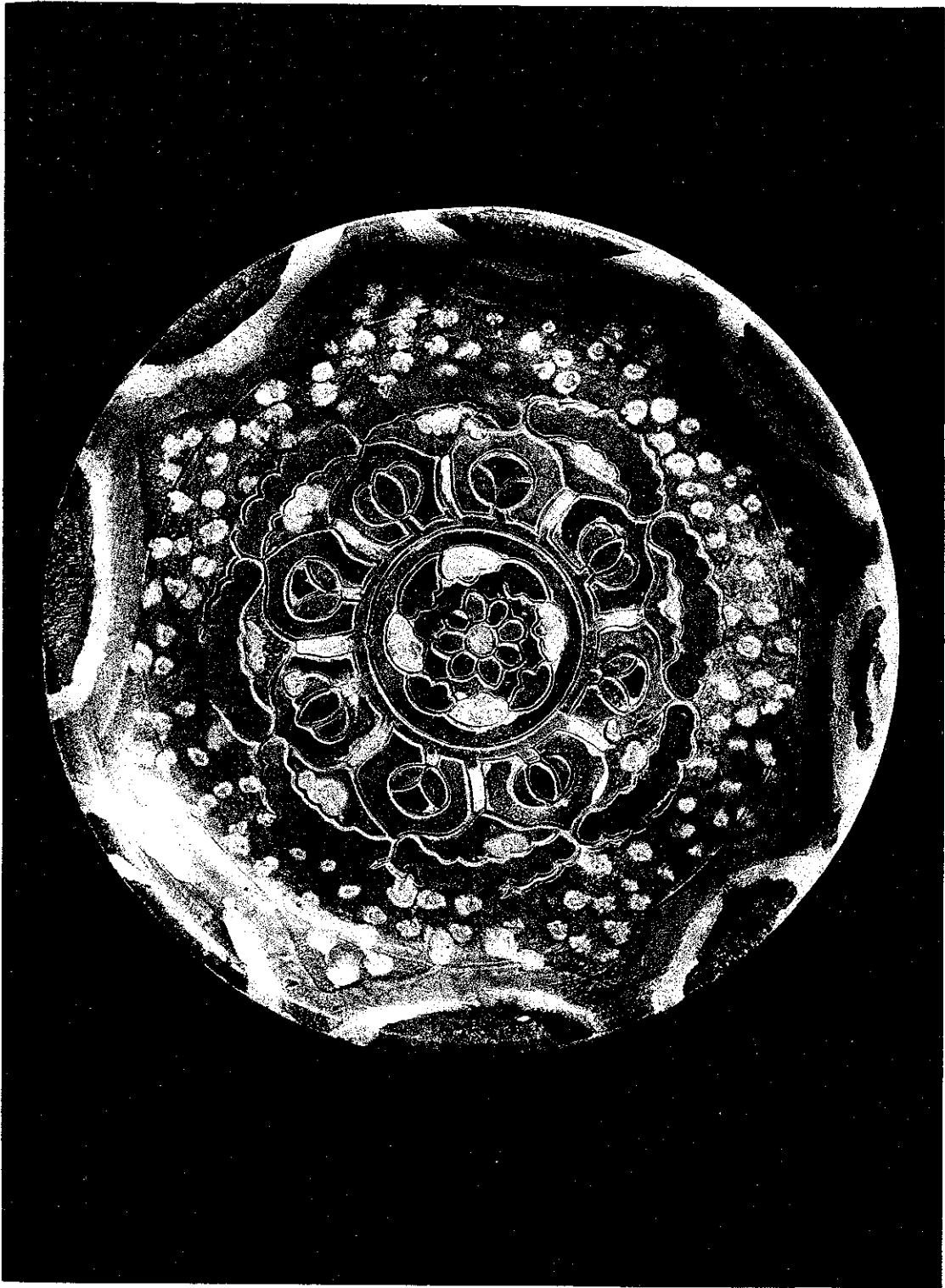
Wohlverständige!

Was ist das, die ‚Abwesenheit von Vorstellungen‘ als Hauptpunkt nehmen? Weil der Verblendete nur mit dem Mund von der Erkenntnis der Wesensnatur spricht, so hat er schon in die Sinnesgebiete Vorstellungen hineingelegt, und in der Vorstellung erheben sich falsche Auffassungen. Als Folge davon entstehen alle Trübungen (sa. kleśa) und unklaren Gedanken.

^a Denn sie ist übergegensätzlich und eins mit der metaphysischen Buddhanatur.

^b Der Dharma-Leib¹⁷ im Gegensatz zum Vergeltungsleib (oder gemeinsamer Wonneleib der Bodhisattvas) und Erscheinungsleib usw. Er ist metaphysischer Natur.

^c Chin. Dau¹⁸.



In der eigenen Wesensnatur ist eigentlich nicht ein einziger transzendenter Träger^a erfaßbar! Wenn da etwas erfaßbar sein soll, so spricht einer falsch vom Nichtverdienst und Verdienst, und es sind Trübungen und verkehrte Ansichten. Darum also nimmt unsere Lehrart die ‚Abwesenheit in Vorstellungen‘ zum Hauptpunkt.

Wohlverständige!

Die ‚Abwesenheit‘ ist Abwesenheit wovon? Die ‚Vorstellung‘ ist Vorstellung von welchen Objekten? Die ‚Abwesenheit‘ ist die Abwesenheit zweier (gegen-sätzlicher) Erscheinungen, und Abwesenheit der verschiedenen Auffassungen voller Trübungen. Die ‚Vorstellung‘ ist die Vorstellung der ursprünglichen Natur der metaphysischen Soheit^b. Diese Soheit ist die Substanz der Vorstellung, und Vorstellung ist die Funktion der metaphysischen Soheit. Unsere eigene Natur bringt die Vorstellungen hervor^c und nicht etwa das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge können reflektieren. Die Soheit hat Wesensnatur und bringt dadurch die Vorstellungen hervor. Wenn keine Soheit vorhanden wäre, so würden Auge und Ohr, Farbe und Ton augenblicklich zunichte werden!

Wohlverständige!

Die eigene Natur der Soheit bringt die Vorstellungen hervor; wenn auch die sechs Organe^d, Sehen, Hören, Fühlen, Erkennen usw. haben, so haften sie doch an keinerlei Sinnesgebieten, und die wirkliche Wesensnatur ist immer souverän. Daher heißt es in einem Sūtra^e: Wer wohl unterscheidet zwischen allen ‚Erscheinungen der zugrunde liegenden Träger^f‘, ruht unbeweglich im höchsten Prinzip!^g

Kapitel V MEDITATION (DHYĀNA^g)

Der Patriarch kündete der Menge:

„In unserer Meditationsrichtung haftet man grundsätzlich nicht an dem (illusorischen), Bewußtsein²⁴ noch an der ‚Reinheit‘²⁵ (der Erkenntnis). Das bedeutet aber keineswegs ‚Unbeweglichkeit‘²⁶. Was das Haften am Bewußtsein

^a Chin. fa¹⁹, sa. dharma.

^b Chin. dschen-ju²⁰, die wahre Soheit (sa. tathātā), Ausdruck für das Absolute.

^c Chin. dsī-sing²¹, sa. svabhāva. Die mystischen Lehren der „Svabhāvikas“ von der eigenen Wesensnatur des absoluten Urbuddha, an der alle Wesen teilhaben, ist einer der Wegbereiter der Verständigung zwischen Buddhismus und Chinesentum.

^d Chin. gen²², sa. indriya.

^e Im Vimalakīrti-Sūtra, Kapitel über die „Reiche Buddhas“.

^f Chin. fa-siang²³, sa. dharma-lakṣaṇa.

^g (Der Titel des V. Kapitels heißt in den älteren Ausgaben nach dem ersten Abschnitt des Kapitels „Illusorische Dharmas“, in der Ausgabe von Ting Fu-Pao [Ding Fu-Bau] „zur Meditation sitzen“, und zwar im Anschluß an den zweiten Abschnitt des Kapitels.) Die vorgetragene Anschauung ist ebensogut Mahāyānabuddhismus wie chinesischer Daoismus. Mit dem ursprünglichen Buddhismus haben sie kaum noch etwas zu tun. Insbesondere ist der Begriff der Meditation (sa. dhyāna) inhaltlich vollständig abgewandelt. Sie bedeutet, — und das ist grundlegend für die Meditationssekte —: „Sich lösen von den Erscheinungen und die Unbeweglichkeit der eigenen transzendenten Natur schauen.“ Das hat fast nichts mehr mit den vier meditativen Dhyānaarten des alten Buddhismus und ihrer Skala von Freude bis Gleichmut zu tun. Dagegen trifft die Definition von Versenkung (sa. samādhi) als „unverwirrt sein im Innern“ noch ziemlich gut die Bedeutung von sam-ādhi „Einigung“ des Geistes. Die Forderungen, daß der schauende Geist „rein“ (sa. viśuddha) und „unbeweglich“ (sa. acala) sein muß, erhalten dagegen wieder eine neue Beleuchtung durch die Überzeugung, daß die ursprüngliche Wesensnatur an sich bereits „rein“ und „unbeweglich“ ist.

angeht, so ist das Bewußtsein von der Quelle her täuschend. Weil wir das Bewußtsein als Blendwerk erkennen, darum gibt es keine Verhaftung an es. Was aber das Haften an der Reinheit anlangt, so ist die menschliche Natur vom Ursprung her schon rein, und nur infolge täuschender Vorstellungen wird ihre metaphysische Soheit überdeckt. Hat man aber keine täuschenden Gedanken, dann ist die Wesensnatur von selbst rein. Setzt man nun den Geist in Bewegung, daß er an der Reinheit hafte, so bedeutet das die Erzeugung der Vortäuschung von Reinheit. Täuschung hat keinerlei Grundlage, Haften an ihr ist (also erst recht) täuschend. Reinheit hat (weil transzendent) keine Gestalt noch Erscheinung. Aber da stellt man gerade die Reinheit als Erscheinung auf und behauptet, das sei die Aufgabe. Wer diese Ansicht hat, verrammelt seine eigentliche ursprüngliche Wesensnatur und ist von der Reinheit besessen.

Wohlverständige!

Wenn man die ‚Unbeweglichkeit‘ pflegt, so sehe man nicht, wenn man die andern Menschen betrachtet, deren Rechtheit oder Verkehrtheit, Güte oder Schlechtigkeit, Fehler und Unglück, nur das ist Unbeweglichkeit unserer eigenen Wesensnatur. Wohlverständige! Der Verblendete mag körperlich ‚unbewegt‘ sein, tut er aber den Mund auf, so spricht er nur von des andern Menschen Rechtheit oder Verkehrtheit, Größe oder Unzulänglichkeit, Güte oder Schlechtigkeit. Das ist das Gegenteil von Erleuchtetsein (Dau). Wenn man an das Bewußtsein oder an die Reinheit verhaftet ist, so ist das die Verrammelung der Erleuchtung (Dau).“

Der Patriarch kündete der Menge:

„Wohlverständige!

Was heißt ‚in Meditation sitzen‘ (chin. dso-tschan²⁷)? In unserer Lehrart heißt ‚(still) dasitzen‘: Freiheit von Verrammelung und Hemmungen, und nach außen hin von Sinnesobjekten, seien sie nun gut oder schlecht, so daß keine Vorstellung sich im Geiste erhebt; und ‚Meditation (dhyāna)‘ heißt: Im Innern die Unbeweglichkeit der eigenen Natur schauen.

Wohlverständige!

Was bedeuten nun Meditation (chin. tschan²⁸, sa. dhyāna) und Versenkung (chin. ding²⁹, sa. samādhi)? Nach außen sich lösen von den Erscheinungen ist ‚Meditation‘, im Innern unverwirrt sein, ist ‚Versenkung‘. Wenn man im Äußeren an den Erscheinungen haftet, so ist auch im Inneren das Bewußtsein verwirrt. Ist man nach außen gelöst von den Erscheinungen, so ist das Bewußtsein nicht verwirrt. Die ursprüngliche Natur ist von selbst rein und von selbst in Versenkung gesammelt. Sieht man aber die sinnlichen Objekte und denkt an sie, dann ist man verwirrt. Wenn man aber die sinnlichen Objekte sieht und im Bewußtsein nicht verwirrt wird, so ist man wirklich in Versunkenheit gesammelt.

Wohlverständige!

Im Äußeren sich lösen von den Erscheinungen, das ist ‚Meditation‘, im Innern nicht verwirrt sein, das ist ‚Versenkung‘. Nach außen meditativ, nach innen in Versenkung gesammelt, das ist Meditation und Versenkung. Das

Bodhisattva-caryā-nirdeśa^a-sūtra^{30b} sagt: Unsere ursprüngliche Natur ist ihrem Prinzip nach von selbst rein.

Wohlverständige!

In einer jeglichen Vorstellung läßt uns die ursprüngliche Natur als rein erblicken, dann wandelt man sich selbst, handelt man selbst und vollendet sich selbst zur Buddhawahrheit!“

CHINESISCHE GERÄTE

VON WERNER SPEISER

Die große Einheit, die alle Erzeugnisse des chinesischen Kunstschaffens zusammenhält, äußert sich in einem Gerät des täglichen Gebrauchs genau ebenso wie in einem Werk der großen Kunst, etwa in einer architektonischen Anlage oder in einer Plastik. Von welcher Seite wir uns ihr nähern, wir müssen stets immer wieder auf den gleichen Geist treffen. Und es ist eine merkwürdige Tatsache, daß wir schon in den ältesten Denkmälern des künstlerischen Schaffens, in den frühen Bronzen, die neben Keramiken, Knochenschnitzereien und neuerdings einigen massigen Steinfiguren die ältesten Zeugnisse der chinesischen Kunst bilden, alle die Grundsätze ganz klar und rein ausgearbeitet finden, die von da ab bis in unsere Tage bestimmend für die Formgebung geblieben sind. Und daß man diese alten Bronzen wie in China so auch mehr und mehr bei uns geschätzt und gesammelt hat, ist sicher nicht zufällig. Nicht nur als geschichtliche und archäologische Denkmäler hat man sie gewürdigt und zusammengetragen, sicherlich und nicht zuletzt ihrer großen künstlerischen Formkraft wegen.

Wenn wir nun eine solche Bronze betrachten, etwa ein „Dsun“, ein Gefäß für Opferwein (Taf. 25), und noch mehr, wenn wir es zur Hand nehmen, so wird uns eine völlig eigene, in sich geschlossene und für unser Gefühl eigentümlich anders geartete Gestaltungswelt bewußt werden. Nicht daß es uns unschön oder unhandlich erschiene; wir können uns den Aufbau mit unsern Worten deutlich vergegenwärtigen. Wir unterscheiden einen Fußring, auf dem ein breiter kesselartiger Leib aufsitzt, der sich nach oben in eine breit ausladende Mündung öffnet. Dieser Körperbau, der sich auch in der Umrißlinie klar ausprägt, erscheint uns weniger auffällig als die eigenartige Proportion, in der sich die einzelnen Teile zueinander befinden. Unserm Gefühl erscheint die Öffnung zu breit und zu schwer für das ganze Gefäß. Wir würden Zweifel an seiner Standfestigkeit äußern, besonders wenn es gefüllt wäre; nur durch sein eigenes Gewicht und den gerade noch genügend breiten Fußring erscheint es uns gesichert. Trotzdem liegt der Schwerpunkt für unsere Gewohnheit zu hoch, fast im oberen Drittel der Mittellinie, während wir ihn in das untere verlegen würden. Eine so betonte Körperbildung und Durchformung des Ganzen, noch

^a Siehe Fußnote g auf S. 135.

^b Ein Sūtra, das über das Wesen und den Wandel der Bodhisattva handelt und zum Bodhisattvabhūmi-Sūtra gehört. Es wurde von Guṇavarman 431 n. Chr. ins Chinesische übersetzt.