

Zen-Paradoxie

Autor: Chung-Ying Cheng

Universität von Hawaii, Queens College der Universität von New York

Journal of Chinese Philosophy, V. 1 (1973) S. 77-102

© Copyright 1973, D. Reidel Publishing Company

Der Inhalt dieses Aufsatzes wurde auf den Tagungen der Long Island Philosophical Society in New York im November 1972 unter dem Titel "Ontologische Reduktion und Zen-Paradoxe" vorgestellt. Es wurde auch auf dem Universitätskolloquium für orientalisches Denken und Religion an der Columbia University im Januar 1973 unter dem Titel "Ontologische Transformation und Zen (Ch'an) - Paradoxien" vorgestellt. Im Februar 1973 wurde es schließlich im Philosophy Colloquio der University of California in Berkeley und der Southern Illinois University in Carbondale unter dem Titel "Ontic Non-Commitment and Zen (Ch'an) Paradoxes" vorgestellt.

1. DREI BEREICHE PARADOXISCHER FAKTEN VON ZEN

Zen [1] als eine Form der chinesischen buddhistischen Religion und Proto-Philosophie [2] scheint für moderne Philosophen in der westlichen Welt ständig rätselhaft und unergründlich zu sein. Selbst Religionsphilosophen mit der breitesten Einstellung zur Religion scheinen nicht in der Lage zu sein, das Zen-Denken und die Zen-Praxis verständlich und intellektuell zu verstehen. Um dieses Unverständnis zu erklären, können wir mindestens drei Bereiche paradoxer Tatsachen des Zen erwähnen.

Erstens gibt es den doktrinären Aspekt der Verwirrung: Die Doktrin des Zen besagt, dass keine rationale und intellektuelle Doktrin für die Verwirklichung der ultimativen Wahrheit namens Buddhaschaft relevant und notwendig ist. Diese Doktrin besagt auch, dass keine Form von Sprache oder Sprache wesentlich ist, um Erleuchtung auszudrücken oder zu verwirklichen (wu auf Chinesisch; satori auf Japanisch), die das Erreichen der Buddhaschaft darstellt. [3]

Zweitens gibt es den folgenden rätselhaften historischen Aspekt des Zen. Während ihrer langen Entwicklung seit dem 5. Jahrhundert n. Chr. haben sich die Zen-Buddhisten nachweislich mit verschiedenen intellektuellen Bestrebungen befasst, wie dem Studium regelmäßiger buddhistischer Sutras und dem Schreiben von Erklärungen oder Beschreibungen von Zeugnissen, die sich auf Buddhaschaft und Erleuchtung beziehen. Auf ihrer Suche nach Aufklärung haben sie jedoch einen lebendigen und lebhaften Körper von kurzen und markigen dialogischen Austausch hervorgebracht, die als "öffentliche Fälle" oder "öffentliche Dokumente" (Kung-an auf Chinesisch; Koan auf Japanisch) bezeichnet werden [4] und sich dem intellektuellen Verständnis zu widersetzen scheinen. Man ist dabei versucht zu fragen: Warum gibt es eine Lücke zwischen theoretischer Ausbildung und praktischem Leben im Zen?

Drittens ist der Inhalt des dialogischen Austauschs eine Quelle paradoxer Verwirrung. Obwohl diese dialogischen Austausche stark voneinander getrennt, unorganisiert und es äußerst schwierig ist, signifikante Verallgemeinerungen zu ziehen, sind sie beabsichtigt, verwendet und dienen in vielen aufgezeichneten Fällen tatsächlich als Instrumente, um das Erreichen der Erleuchtung auszudrücken, zu vermitteln, zu induzieren, einzuladen, zu testen und zu verifizieren. In gewissem

Sinne zeigen sie gemeinsam und individuell, was Aufklärung ist, indem sie auf eine Weise sagen, behaupten, hinterfragen und antworten, das Widersprüche, Inkonsistenzen, Irrelevanz und Unsinn veranschaulicht wird. Dies verwirrt uns, weil anscheinend die gutgläubige Sprache und der Diskurs frei verwendet werden, um einen Zustand des mentalen Verständnisses und der persönlichen Transformation zu schaffen, der sowohl Sprache als auch Vernunft übersteigt.

Angesichts der oben genannten paradoxen Tatsachen der Zen-Lehre und der Zen-Praxis ist es nicht verwunderlich, dass Zen moderne Philosophen irreführen und mystifizieren muss, die Tugenden wie konzeptuelle Klarheit, logische Konsistenz und semantische Sinnhaftigkeit betonen. Es ist wiederum nicht verwunderlich, dass moderne Religionsphilosophen, die unter der Anleitung der einen oder anderen Theorie nach Interpretationen religiöser Sprachen und religiöser Erfahrungen suchen, die Zen-Sprache und die Zen-Erfahrung am rätselhaftesten und unverständlichsten finden. Da die Zen-Sprache und die Zen-Erfahrung von frommen Meistern als am bedeutendsten bezeichnet werden und tatsächlich eine gewisse Potenz besitzen, um religiöse und philosophische Einsichten von bleibendem Wert auszulösen, können sie nicht leicht als unsinnig oder irrelevant abgetan werden. Deshalb rätseln sie weiter und fordern Philosophen im Allgemeinen und Religionsphilosophen im Besonderen heraus.

2. ZWEI GRUNDLAGEN DER ANFRAGE

Um die Verwirrung zu beseitigen und die Herausforderung des Zen zu meistern, soll in diesem Aufsatz die logische und semantische Bedeutung des dialogischen Austauschs (kung-an, koan) in Zen-Sprache und Zen-Diskurs untersucht sowie deren Methodik und ontologische Basis geklärt werden. Es ist offensichtlich, dass eine Untersuchung zu diesem Thema dazu beitragen wird, bestimmte philosophische Rätsel im Zen zu lösen, aber nicht dazu beitragen wird, alle Rätsel bezüglich des Zen zu beseitigen, die es gibt. Insbesondere werde ich mich bemühen, zwei sehr grundlegende Fragen zu den von Koan erzeugten Rätseln und Paradoxien im Zen zu beantworten. Diese zwei sehr grundlegenden Fragen sind:

Frage 1: Auf welche logisch verständliche Weise erhält ein Puzzle oder ein Paradoxon, wie es in einem dialogischen Austausch erzeugt wird, seine außerordentliche Bedeutung als Werkzeug, um die endgültige Wahrheit zu erreichen oder zu enthüllen?

Frage 2: Wie ist die Paradoxizität oder Verwirrung eines solchen Rätsels oder Paradoxons rational zu erklären und logisch aufzulösen?

Wie wir sehen werden, basieren meine Antworten auf diese Fragen auf der Ansicht, dass die Zen-Rätsel und Zen-Paradoxien im Allgemeinen aus einem absichtlichen Zusammenbruch der Verbindung zwischen der semantischen Bedeutung der Oberfläche und dem tiefen ontologischen Bezug im Zen-Dialogaustausch resultieren. Bei einer solchen Aufteilung fehlt der Sprache mit der semantischen Bedeutung der Oberfläche der Bezugsrahmen, so dass sie ihren ontologischen Bezug im letzten Sinne verliert. Gleichzeitig kann dieselbe Zen-Sprache gesehen werden, um frei neue semantische Bedeutungen oder frei neue Sprachformen mit neuen Oberflächenbedeutungen hervorzubringen, aber dieselbe ontologische Referenz, d.h. die ontologische Referenz ohne jeglichen spezifischen ontologischen Bezug, zu erlangen. Die ersteren Punkte sind im Prinzip der ontischen Unverbindlichkeit formuliert, [5] Letzterer Punkt wird im Prinzip der kontextuellen Demonstration oder Rekonstitution formuliert. Meine Hauptthese in diesem Artikel ist, dass die Erläuterung dieser beiden Prinzipien es uns ermöglichen wird, die Zen-Sprache und ihre Rätsel und Paradoxien gut zu verstehen. Obwohl diese beiden von mir formulierten Prinzipien es uns ermöglichen werden, die beiden oben genannten

grundlegenden Fragen zu beantworten und damit die Bedeutung und logische Auflösbarkeit von Zen-Rätseln und Zen-Paradoxien erklären, möchte ich vorschlagen, dass diese beiden Prinzipien tatsächlich in jedem lebhaften Zen-Dialogaustausch vorausgesetzt werden und somit eine intrinsische Rechtfertigung für einen solchen dialogischen Austausch mit seinen paradoxen Produkten bieten, und nicht nur eine bloße extrinsische Erklärung derselben. Um die Relevanz dieser beiden Prinzipien in einem konkreten Zen-Dialogaustausch wahrzunehmen und zu verstehen, müssen die Zen-Meister das Rätsel und Paradoxon eines solchen Dialogaustauschs wahrnehmen und verstehen, das heißt sehen, dass das, was durch einen solchen Dialogaustausch hervorgerufen wird, überhaupt keine Rätsel und Paradoxe sind. Zweifellos ist dies Teil dessen, was mit dem Begriff "Aufklärung" gemeint ist. So wird meine Erklärung und Aufklärung von Rätseln und Paradoxien im Zen-Dialogaustausch im Lichte der beiden oben genannten Prinzipien zu einer teilweisen, wenn nicht vollständigen Klärung der Zen-Erfahrung führen, die Erleuchtung genannt wird.

3. VERWENDUNG DER SPRACHE IN ZEN DIALOGISCHEN AUSTAUSCHEN

Um die Art und Methode meiner Untersuchung zu präzisieren, müssen wir nun die praktischen Merkmale des Sprachgebrauchs im Zen-Dialogaustausch klären und die Methodik angeben, die die Zen-Meister allgemein als gültig für das Streben nach Erleuchtung unter Verwendung des Sprachgebrauchs anerkennen.

In Bezug auf die praktischen Merkmale des Sprachgebrauchs im Zen-Dialogaustausch muss zunächst angemerkt werden, dass dieser Dialogaustausch in einzigartigen Situationen in Begegnungen zwischen Menschen stattfindet, die entweder tiefe Zen-Erfahrungen haben oder eine leidenschaftliche und aufrichtige Neigung haben, solche Erfahrungen zu machen. Diese Menschen sind Zen-Meister und ihre tatsächlichen oder zukünftigen Anhänger, die normalerweise einen Hintergrund buddhistischer und/oder taoistischer Ideen und Gefühle hatten. Aus diesem Grund kann man ihren dialogischen Austausch als grundsätzlich in lebendigen Kontexten buddhistischen und/oder taoistischen Denkens orientiert betrachten, was somit einen integralen Bestandteil solcher Kontexte bildet. Wir können diesen dialogischen Austausch tatsächlich als direkte Manifestationen totaler Erfahrungen in Begegnungen zwischen religiösen Personen betrachten. Daher interagieren sie mit jeder anderen Darstellung oder Manifestation der Gesamtsituation in Form von Klang, Geste und Körperbewegung und bilden so ein organisches Ganzes. Welche Rätsel und Paradoxien auch immer in einem dialogischen Austausch entstehen mögen, sie müssen daher als Bestandteil solcher Gesamtsituationen betrachtet werden. In diesem Licht scheint es keine Rätsel und Paradoxien mehr zu geben, da der Sprachgebrauch rein praktisch und performativ wird und an kognitiver Anziehungskraft und Durchsetzungskraft verliert. Daher sollte der Gebrauch der Sprache im dialogischen Austausch, eingebettet in Kontexte religiöser Begegnungen, nicht zu Rätseln und Paradoxien führen, sondern die Funktion der religiösen Transformation erfüllen: Sie ist entweder erfolgreich oder führt nicht zur religiösen Transformation.

Angesichts der kontextuellen Interpretation des Zen-Dialogaustauschs kann man den Schluss ziehen, dass der Sprachgebrauch im Zen-Dialogaustausch durchaus praktisch ist und daher keine Aussage treffen oder Fragen stellen und beantworten soll. Man könnte auch sagen, dass in einem Zen-Dialog sogar implizit verlangt wird, dass möglicherweise keine Behauptung aufgestellt werden kann. Der Grund, warum es in der Zen-Sprache Rätsel und Paradoxien zu geben scheint, ist, dass die nicht eingeweihten oder nicht aufgeklärten Fehler die nicht durchsetzungsfähige Verwendung von Wörtern für die durchsetzungsfähige Verwendung der Sprache verwendet werden. Der Versuch, Fragen und

Antworten zu erstellen, führt zu mehr Behauptungen. Wenn die Durchsetzbarkeit als illokutionäre (durch Sprache vollzogene Handlung) Kraft des Sprechakts im Gebrauch der Zen-Sprache ausgeschlossen ist, dann werden Wahrheit und kognitive Sinnhaftigkeit grundsätzlich irrelevant und es wäre in der Tat sinnlos, über Zen-Rätsel und Zen-Paradoxien zu sprechen.

In diesem Artikel dürfen wir keine reine oder gründliche nicht-kognitivistische Interpretation des Sprachgebrauchs im Zen-Dialogaustausch wie oben angegeben akzeptieren, da dies die reichhaltige Textur des Sprachgebrauchs in einem Zen-buddhistischen Dialog oder in einem anderen tiefgreifender religiösen Dialog verarmen und zerstören würde. Stattdessen müssen wir erkennen, dass der Sprachgebrauch in einer Lebenssituation religiöser Begegnung viele Dimensionen hat, von denen jede ihre eigene Funktion erfüllt, und gleichzeitig mit der anderen zusammenspielt und diese verstärkt, um ein größeres Ziel zu erreichen, nämlich das Erreichen der Aufklärung oder religiöse Transformation, die meiner Ansicht nach immer eine Dimension des kognitiven Verständnisses beinhaltet.

Angesichts dieses vieldimensionalen Modells des Sprachgebrauchs in der Religion müssen wir sowohl die praktischen als auch die metaphysischen Importe des Sprachgebrauchs in Zen-Dialogen erkennen. Daher ist der Sprachgebrauch im Zen weder einfach praktisch oder performativ noch einfach kognitiv oder durchsetzungsfähig. Es muss so beschrieben werden, dass es sowohl Erkenntnis als auch Einsicht, Entscheidung und Richtung des Geistes erfordert. Es hat eine komplizierte Struktur in einem einzigen Prozess des Sprechens.

Ohne auf eine gründliche Analyse einzugehen, möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, dass der Zen-Dialogaustausch den praktischen Sprachgebrauch auf besondere Weise mit dem durchsetzungsfähigen Sprachgebrauch in Verbindung bringt: Er dient dazu, den Geist auf das Ultimative oder auf das Letzte zu lenken. Durch offensichtliche Verwendung von Behauptung, Befragung und Ausruf wird auf die Realität verwiesen. Dies bedeutet andererseits, dass der durchsetzungsfähige Sprachgebrauch unter bestimmten Bedingungen [5a] die Echtheit religiöser Begegnungen garantiert, zeigt, dass jede Form der Sprachreferenz reduziert oder in die ultimative Wahrheit des Nicht-Seins oder der Leere umgewandelt werden kann, Sie sollte somit nach dem Prinzip frei und natürlich durch jede andere ersetzt werden können durch die ontischen Nichtverpflichtung und das Prinzip der kontextuellen Demonstration (oder Rekonstitution). Dieser direktional-demonstrative Sprachgebrauch ist im Zen-Dialogaustausch möglich, da der Zen-Buddhismus sowohl buddhistisch als auch taoistisch ist und sowohl der Buddhismus als auch der Taoismus die ultimative Wahrheit mit der Wahrheit der Nichtreferenz oder Leerheit identifizieren. In diesem Artikel werde ich nicht für die Mahayana-Buddhistischen und taoistischen Geister als Grundlagen des Zen-Buddhismus argumentieren, sondern davon ausgehen, dass dies tatsächlich wie beschrieben der Fall ist. Dies reicht aus, um die Tatsache zu rechtfertigen, dass es Rätsel und Paradoxien von ontologischer Bedeutung gibt, die eine Herausforderung für die rationale und logische Erklärung und Rechtfertigung darstellen.

4. Eine Rekonstruktion der Zen-Methodik

Was wir über den gerichteten demonstrativen Gebrauch der Sprache im Zen-Dialog gesagt haben, liegt in der Tat einer sogenannten Zen-Methodik zugrunde, die von Zen-Meistern in ihrem Ausdruck und ihrer Verifikation der Erleuchtung anerkannt wird. Aus der Sicht eines authentischen Zen-Meisters können Vernunft, Sprache und Intellekt als Instrumente verwendet werden, um die endgültige Wahrheit zu erreichen und zu verwirklichen, und müssen daher nicht zurückgewiesen werden [6]. Der Zen-Meister weist in den Schriften des taoistischen Philosophen Chuang Tzu üblicherweise auf die Redewendung hin, ein Netz zu verwenden, um einen Fisch zu fangen. Da ein Netz zum Fangen von

Fischen verwendet wird, haben Vernunft, Sprache und Intellekt ihre Nützlichkeit und Relevanz, um Erleuchtung zu induzieren, zu testen und zu verifizieren. Schwierigkeit und Verwirrung treten nur dann auf, wenn man sein letztes Ziel beim Gebrauch eines Instruments aus den Augen verliert oder wenn man die Mittel als Zweck nimmt und von den Mitteln besessen ist. In Anbetracht dieser Lektion kann man sagen, dass die Zen-Methodik darin besteht, die Mittel strikt vom Zweck zu trennen, um die Wahrheit zu erreichen; und die Mittel zu verwerfen, sobald der Zweck erreicht ist oder sobald die Mittel eine Belastung verursachen, was die Vision der Wahrheit verdunkelt. Es ist für jemanden, der sich selbst stark beherrscht und eine feste Sicht auf das Ende hat. Der Gebrauch der Sprache in irgendeiner Weise muss nicht verboten oder überhaupt abgeschafft werden. Tatsächlich wird es zu einer Gelegenheit, bei der das Leben seine Kreativität zeigt und die Sprache auf spontane Weise das Ende des Lebens manifestiert. Dieser kreative Sprachgebrauch wird sehr oft in der Poesie der Zen-Meister veranschaulicht.

Obwohl die Zen-Methodik den kreativen Gebrauch von Sprache erlaubt, der sowohl den praktischen als auch den durchsetzungsfähigen Gebrauch von Sprache umfassen sollte, muss man diesen kreativen Gebrauch von Sprache mit einem strengen Training in Selbstkontrolle und Verständnis voraussetzen, damit man nicht nur den Überblick behält. Mit gründlichen Sprachkenntnissen wird man aber auf das Ziel hinarbeiten. Dies erklärt vielleicht, warum man sich in der orthodoxen Zen-Tradition, bevor man zur Erleuchtung gelangt, in den Lesungen von Sutras und der Einhaltung religiöser Regeln disziplinieren muss. In Anbetracht dieser Tatsache können wir vielleicht theoretisch drei Stufen des Zen-Trainings im Sprachgebrauch unterscheiden.

Stufe 1: Die Stufe vor der Aufklärung, in der Vernunft und Sprache im Hinblick auf ihre beabsichtigten Bedeutungen und Verweise gründlich geboten und verstanden werden müssen.

Stufe 2: Die Aufklärungsstufe, in der Vernunft und Sprache als Mittel ihr Ziel erreicht haben und abgeschafft oder verworfen werden müssen, damit sie die Erfahrung der Aufklärung nicht behindern oder dominieren.

Stufe 3: Die Phase nach der Aufklärung, in der man die Sprache frei für verschiedene Zwecke des Unterrichts und der Überprüfung bestimmter relevanter Erfahrungen in Bezug auf die Aufklärung verwenden kann und in der ein solcher Sprachgebrauch ein wesentlicher Bestandteil der Zielerreichung wird.

In Bezug auf die drei Stufen des Zen-Trainings im Sprachgebrauch können wir sehen, dass die Bedeutung, die einem Zen-Dialogaustausch zusammen mit dem daraus resultierenden Rätsel und Paradoxon zugeschrieben werden, entsprechend strukturiert werden kann. So können einerseits vor der Erleuchtung Zen-Dialoge gesehen werden, die echte Rätsel und Paradoxien erzeugen. Andererseits und in der Aufklärung können diese Rätsel und Paradoxien als maßgeblich für das Erreichen der Aufklärung angesehen werden. Schließlich und in der Phase nach der Aufklärung werden die Zen-Rätsel und Zen-Paradoxien nicht rätselhaft und nicht paradox sein. Sie zeigen sich stattdessen als die sinnvollsten und natürlichsten Arten, die eigene Erfahrung der ultimativen Wahrheit auszudrücken. Es bedarf keiner näheren Erläuterung, um festzustellen, dass die Zen-Methodik und das vieldimensionale Modell des Sprachgebrauchs im Zen zusammenfallen.

5. Unterscheidung meines Ansatzes und meiner Zen-Erfahrung

Ein paar Worte müssen über meine Herangehensweise an das Verständnis von Zen in Bezug auf Zen-Erfahrung gesagt werden. Obwohl mein Ziel darin besteht, die Rätsel und Paradoxien in der Zen-

Sprache rational verständlich zu machen, beabsichtige ich weder, die Zen-Erfahrung der Erleuchtung zu rationalisieren, noch beabsichtige ich, die Zen-Erfahrung der Erleuchtung von der Möglichkeit des rationalen Verstehens oder der rationalen Erklärung abzulehnen. Es könnte sich herausstellen, dass die Zen-Erfahrung der Erleuchtung wie jede religiöse Erfahrung am einzigartig und individuell ist und daher in keiner Redeweise angemessen beschrieben werden kann. Dies sollte jedoch nicht bedeuten, dass keine konsistente rationale Erklärung und Erklärung für eine solche Erfahrung konstruiert werden kann, die aber nicht als Ersatz für eine solche Erfahrung gedacht ist. Man sollte daher zwischen einer Sprechweise, die eine Erfahrung anzeigt, die die Rationalität übertrifft, und einer Sprechweise, die eine rationale Erklärung oder Erklärung einer solchen Erfahrung verkörpert, unterscheiden.

Um diese Unterscheidung zu veranschaulichen, können wir unsere Haltung gegenüber einem Gemälde betrachten. Ein Gemälde kann einerseits als exquisites Kunstwerk genossen und andererseits anhand wissenschaftlicher Konzepte untersucht oder untersucht werden. Jede Aktivität kann nicht durch die andere ersetzt oder mit der anderen identisch gemacht werden. Folglich kann die Sprache der Kunstanerkennung von der Sprache der wissenschaftlichen Messung unterschieden werden. Die Erfahrung selbst ist möglicherweise letztendlich unbeschreiblich, da CI Lewis den Begriff verwendet, [7] aber die rationale Erklärung der Erfahrung ist es nicht. Tatsächlich könnten wir die Unausprechlichkeit von Erfahrung im folgenden Sinne erklären: Eine Erfahrung ist unbeschreiblich, wenn kein konzeptionelles System die Erfahrung angemessen charakterisieren kann und wenn sie für verschiedene konzeptuelle Charakterisierungen offen ist, die nicht gleichwertig oder miteinander kompatibel sind. Sobald diese Erklärung der Unausprechlichkeit der Erfahrung verstanden ist, müssen wir uns nicht dem allgemeinen Eindruck von Zen-Erfahrungen anschließen, wie er von einigen mystisch veranlagten Vertretern des Zen-Buddhismus wie DT Suzuki vermittelt und gefördert wird [8]. Wir müssen Zen-Erfahrungen nicht als irreduzibel irrational betrachten oder als getrennt von Vernunft und Sprache verstanden werden. Tatsächlich sollte eine solche Möglichkeit absolut nicht ausgeschlossen werden. Man muss aber auch erkennen, dass es in der Zen-Erfahrung nichts oder irgendeine Erfahrung gibt, die einer theoretischen rationalen Erklärung entgegensteht, die die Erfahrung selbst nicht ersetzen soll. Mein Ansatz zur Erklärung von Zen-Rätseln und Zen-Paradoxien im Zen-Dialog wird dieser Linie folgen. Es ist daher grundsätzlich philosophisch, rationalistisch und metaphysisch. Es ist einerseits mit jeder antirationalistischen oder irrationalistischen Darstellung von Zen-Erfahrungen zu vergleichen und andererseits signifikant von der psychologischen Beschreibung und Erklärung zu unterscheiden, wie sie von Carl G Jung und Alan Watts vorgeschlagen wurde.[9]

6. FORM UND STRUKTUR VON ZEN-PARADOXEN

Was ist ein Zen-Paradoxon? Wenn ein zeitgenössischer Philosoph von Paradoxon spricht, bezieht er sich normalerweise auf ein Paradigma des Paradoxons, das durch das logische Paradoxon von Russell oder vielleicht das semantische Paradoxon des Lügners veranschaulicht wird. Die grobe verallgemeinerte Form solcher Paradoxien in der zeitgenössischen Philosophie der Logik ist:

(A) P ist genau dann wahr, wenn P falsch ist,

wobei P ein Satz ist, der ein getarntes Wahrheitsprädikat oder einen Verweis auf Mengen enthält. [10] Bekanntlich leitet sich die Wahrheitsbedingung von (A) aus der semantischen Bedeutung des getarnten Wahrheitsprädikats in P ab oder aus der Quantifizierung in P über wahllose Klassen oder Mengen. Jetzt scheint es mir, dass wir noch einen Schritt weiter gehen können, um diese Struktur des Paradoxons dahingehend zu erweitern, dass einige andere wichtige sententiale Prädikate durch die Begriffe "wahr" und "falsch" ersetzt werden. Eine Reihe solcher Prädikate, die philosophisch nützlich sind, bieten sich an. Dies sind beispielsweise semantisch gesprochene Begriffe wie "sinnvoll", "verständlich", "relevant

(für eine bestimmte Beziehung)" und pragmatisch gesprochen Begriffe wie "akzeptabel", "zufriedenstellend" und "relevant (für einen bestimmten Zweck)". Basierend auf solchen Stichprobenprädikaten aus Semantik und Pragmatik können wir im Folgenden eine Reihe von Paradoxenschemata generieren:

- (B) P ist genau dann sinnvoll, wenn P nicht sinnvoll ist.
- (C) P ist genau dann verständlich, wenn P nicht verständlich ist.
- (D) P ist genau dann relevant (für eine Beziehung), wenn P nicht relevant ist (für eine Beziehung).
- (E) P ist genau dann akzeptabel, wenn P nicht akzeptabel ist.
- (F) P ist genau dann zufriedenstellend, wenn P nicht zufriedenstellend ist.
- (G) P ist genau dann (für einen bestimmten Zweck) relevant, wenn P nicht relevant ist (für einen bestimmten Zweck).

Wir können uns vorstellen, dass ähnliche Formen mit geeigneten Prädikaten auf ähnliche Weise erzeugt werden können. Eine Verallgemeinerung über diese Formen ist daher:

- (H) P ist genau dann q, wenn P nicht q ist,

Dabei ist 'q' ein geeignetes sententiales Prädikat von logischer oder semantischer oder pragmatischer Bedeutung. [11] Angesichts der verallgemeinerten Form des Paradoxons wie (H) können wir jetzt sehen, dass die Rätsel und Paradoxien, die beim Dialogaustausch im Zen entstehen, aufgrund dieser ihnen zugrunde liegenden verallgemeinerten Form des Paradoxons paradox sind. Das Besondere an diesen Zen-Paradoxien ist jedoch, dass sie nicht auf eine einzelne Instanz von (H) beschränkt sind, wie dies beispielsweise durch Instanzen von (A) bis (G) veranschaulicht wird, sondern stattdessen die Form einer einzelnen Instanz von (H), mehreren oder sogar allen Formen von Instanzen von (H) annehmen können. Diese Zen-Paradoxe können unter bestimmten Umständen sogar eine Form einer Instanz von (H) annehmen und unter anderen Umständen eine andere. Wie wir anhand der tatsächlichen Beispiele im nächsten Abschnitt sehen werden, kann entweder die Frage oder die Antwort auf die Frage oder die gesamte Verbindung von Frage und Antwort in einem Zen-Dialogaustausch unbedeutend erscheinen, unverständlich oder ohne Relevanz für die Enthüllung der letztendlichen Wahrheit, und damit ohne Relevanz für die Herbeiführung oder Prüfung der Erleuchtung sein, aber gleichzeitig wird von den Zen-Meistern mit aller Aufrichtigkeit und Ernsthaftigkeit des Geistes davon ausgegangen, dass dies auf eine solche Unverständlichkeit zurückzuführen und solch ein Mangel an Relevanz für die Enthüllung der endgültigen Wahrheit ist, dass diese Frage, diese Antwort oder diese Verbindung dieser Frage und dieser Antwort wirklich bedeutungsvoll, wirklich verständlich und wirklich relevant für die Enthüllung der endgültigen Wahrheit sind. Tatsächlich soll die Frage oder die Antwort der Verbindung der Frage und der Antwort in einem Zen-Dialogaustausch als relevant für die Enthüllung der endgültigen Wahrheit, für die Induzierung oder Überprüfung der Erleuchtung verstanden werden, aber gerade aufgrund dieser Absicht erhält eine solche Frage, eine solche Antwort oder eine solche Verbindung einer solchen Frage und einer solchen Antwort ein sprachliches Erscheinungsbild, das gegen die herkömmlichen Regeln der Logik, des Gebrauchs und des gesunden Menschenverstandes verstößt und somit unsinnig wird, unakzeptabel in den Augen des Lesers. Es ist nicht schwer zu erkennen, dass man die Paradoxizität eines tatsächlichen intuitiv paradoxen Zen-Puzzles oder Paradoxons, das in einem dialogischen Austausch erzeugt wird, testen und verifizieren kann, indem man das Puzzle oder Paradoxon in Form eines Paradoxons formuliert, wie es von (H) vorgeschlagen wird, und seine Beispiele aus (A) bis (G).

Um zu verstehen, wie ein Rätsel oder Paradoxon aus einem Zen-Dialogaustausch entsteht, können wir die dialektische Situation untersuchen, in der wir die Paradoxizität des Dialogs erfahren. Nachdem eine Zen-Frage oder Zen-Antwort gegeben wurde (siehe aktuelle Beispiele im nächsten Abschnitt), müssen

wir sofort nach einer Rechtfertigung für ihre Bedeutung oder Relevanz oder Wahrheit in dem suchen, was wir über die Sprache und die Welt in Bezug auf Logik und gesunden Menschenverstand wissen. Aber wir finden keine solche Rechtfertigung. Im Gegenteil, wir stellen fest, dass Logik und gesunder Menschenverstand schwer verletzt werden. Wir fühlen uns frustriert, empört und verloren. Sollen wir solche Fragen oder Antworten oder deren Nebeneinander ablehnen oder ignorieren? Nicht, wenn wir das Gefühl haben, erfahren oder sogar vertrauen (wenn wir ursprüngliche Anhänger des Zen-Meisters sind, der die Frage stellt oder die Antwort gibt), dass die Frage nach der Antwort oder ihrer Verbindung ein wichtiger Weg ist, um die endgültige Wahrheit zu enthüllen. Nach einem Ausweg zu suchen, der dem Ziel der Erleuchtung entspricht, bedeutet, die Existenz eines Puzzles oder Paradoxons in einer solchen Situation zu erkennen. Daher sind wir mit einem Zen-Puzzle oder einem Zen-Paradoxon konfrontiert.

7. BEISPIELE FÜR ZEN-PARADOXEN UND IHRE TYPEN

[12]

Ich werde nun alle wichtigen Arten von Paradoxien in der Zen-Sprache auflisten, die die oben diskutierten Formen von Paradoxien direkt veranschaulichen.

Typ I: Paradoxe mit Paradoxie in einer einfachen Forderung oder in einer einzigen Frage:

- (1) "Zeig mir dein ursprüngliches Gesicht, bevor du geboren wurdest".
- (2) "Was ist das Klatschen einer Hand?" ("Hören Sie auf den Klang einer Hand.")
- (3) Als Pai Chang einen Krug herstellte, fragte er: "Nennen Sie es keinen Krug, sondern sagen Sie mir, was es ist?"
- (4) "Ich bin er und doch ist er nicht ich."
- (5) „Nenne das einen Stock und du behauptest, nenne es keinen Stock und du negierst. Jetzt behaupten oder negieren Sie nicht, und wie nennen Sie es? Sprich und sprich.“
- (6) „Die Behauptung hat weder Vorrang noch die Ablehnung. Was würden Sie sagen, wenn keiner von beiden auf den Punkt kommt?“
- (7) „Vor langer Zeit hielt ein Mann eine Gans in einer Flasche und sie wurde immer größer, bis sie nicht mehr aus der Flasche herauskommen konnte; er wollte weder die Flasche zerbrechen noch die Gans verletzen; Wie würdest du die Gans rausholen?“
- (8) „Angenommen, ein Mann klettert auf einen Baum und packt einen Ast an den Zähnen, und sein ganzer Körper ist so aufgehängt. Seine Hände halten nichts und seine Füße sind vom Boden abgehoben. Nun kommt ein anderer Mann und fragt den Mann im Baum nach dem Grundprinzip des Buddhismus. Wenn der Mann im Baum nicht antwortet, vernachlässigt er den Fragesteller; aber wenn er versucht zu antworten, wird er sein Leben verlieren. Wie kann er aus seiner Not herauskommen?„
- (9) „Wenn ich sterbe, werde ich ein Büffel in der Hütte. Ich werde meinen Namen auf mein linkes Vorderbein schreiben: Ich bin Mönch Kuei Shan. Wenn Sie mich damals Mönch Kuei Shan nennen, bin ich ein Büffel. Aber wenn Sie mich Büffel nennen, bin ich Mönch Kuei Shan. Wie soll ich heißen?“
- (10) „Ich sehe Berg nicht als Berg; und ich sehe Wasser nicht als Wasser.“
- (11) "Was gewonnen wird, ist was nicht gewonnen wird."
- (12) „Hänge daran an, löse dich davon.“
- (13) "Sprich nicht über das Sein und nicht über das Nichtsein."
- (14) "Wenn alle Dinge zur Einheit reduziert sind, wohin reduziert sich die Einheit?"
- (15) „Der Bodhi-Baum ist kein Baum, und der helle Spiegel ist kein Spiegel (Plattform). Es gibt ursprünglich nichts, wo haftet der Staub an?“

(16) „Ich halte den Spaten mit leeren Händen. Ich gehe zu Fuß und reite doch zu Pferd. Wenn ich über die Brücke gehe, fließt das Wasser nicht, aber die Brücke.“

(17) „Eine Kuh in Chia-chou frisst das Gras. Aber das Pferd in I-chou ist satt. (Anstatt) einen guten Arzt zu suchen, (sollten Sie) den linken Arm eines Schweins kauterisieren (mit Kräutern eine Blutung stoppen oder eine Wucherung entfernen).“

(18) „Wenn ich sage, dass dies nicht der Fall ist, bedeutet dies nicht unbedingt eine Verneinung. Wenn ich sage, dass dies der Fall ist, bedeutet dies keine Bestätigung. Wende dich nach Osten und betrachte den westlichen Sand. Nach Süden zeigen und der Nordstern wird dort gezeigt.“

Typ II: Dialogischen Beziehung

Paradoxe mit Paradoxie in der dialogischen Beziehung...in der entweder die Frage oder die Antwort paradox ist.

(1) Betrachten Sie Typ I, Beispiel (1) als Antwort auf die Frage:

"Was ist das Prinzip des Buddhismus?"

(2) Betrachten Sie die folgenden Antworten auf die Frage in Beispiel I Typ 3 (3):

"Es kann nicht Sandalen genannt werden." Oder der Antwortende spricht nicht, sondern tritt den Krug nieder.

(3) Betrachten Sie die folgende Antwort auf die Frage in Beispiel I Typ 5 (5):

Der Antwortende schnappt sich den Stock und wirft ihn auf den Boden, während er sagt: "Was ist das?"

(4) Betrachten Sie die folgende Antwort auf die Frage in Typ I, Beispiel (7):

Der Meister ruft den persönlichen Namen des Schülers und wenn dieser antwortet, sagt er: "Da ist es raus."

(5) Betrachten Sie die folgende Antwort auf die Frage in Typ I, Beispiel (8):

„Wenn man auf den Baum klettert, wird keine Frage gestellt; wenn nicht im Baum, müssen Sie antworten.“

(6) Betrachten Sie die folgende Antwort auf die Frage in Typ I, Beispiel (15):

"Als ich in Chin war, habe ich eine Robe von sieben Pfund gemacht."

Typ III: Frage und die Antwort Paradoxizität

Typ III: Paradoxe mit Paradoxizität in der dialogischen Beziehung, aber wo die Frage und die Antwort selbst keine Paradoxizität enthalten.

(1) "Was ist das Grundprinzip des Buddhismus?"

„Wie groß diese Bambusse sind und wie kurz die da drüben!“

(2) "Welche Bedeutung hat Buddhiharmas Ankunft in China?"

"Es gibt Zypressen im Vorgarten."

(3) "Wer ist der Buddha?"

"Eine aus Ton und mit Gold verziert". oder

"Die Braut reitet auf einer Kuh und sein Vater hält das Zaumzeug.“ oder

"Ihr Name ist Hui-chao." oder

"Sehen Sie, wie sich die östlichen Berge über die Wellen bewegen." oder

„Drei Pfund Flachs.“ oder

„Hier kommt ein Mann mit freiliegender Brust und nackten Beinen.“

(4) "Was ist ein Wassertropfen aus Chao Brook?"

"Es ist ein Wassertropfen von Chao Brook."

(5) "Was sagt Buddha, wenn er schweigt?"

"Die Tauben zwitschern in den Bäumen."

(6) "Was ist gewöhnlicher Geist?"

"Die Füchse und wilden Gräser sind gewöhnliche Gedanken."

Typ IV: Paradoxe mit Paradoxie im Kontrast

Paradoxe mit Paradoxie im Kontrast des einfachen Diskurses und der Hintergrundabsicht des Fragestellers.

(1) Pai Chang folgt Ma Tzu bei einem Ausflug und sieht Wildgänse vorbeifliegen. Ma Tzu: „Was ist das?“ Pai-Chang: „Wildgänse.“ Ma Tzu: „Was machen sie?“ Pai-chang: „Sie fliegen weg.“ Ma Tzu dreht dann die Nase von Pai-chang und Pai-chang schreit vor Schmerz auf. Ma Tzu bemerkt: "Sind sie wirklich weggeflogen?"

(2) Chao Chou fragt einmal einen neuen Mönch: "Waren Sie schon einmal hier?" Mönch: "Ja, Herr, das war ich." Chao-chou: "Trinken Sie eine Tasse Tee." Später kam ein anderer Mönch und er stellte ihm dieselbe Frage: "Waren Sie jemals hier?" Monk: Nein, ich war noch nie hier. Chao-chou: "Trinken Sie eine Tasse Tee." Danach fragte ein ansässiger Mönch den Meister: "Wie kommt es, dass Sie das gleiche Angebot für eine Tasse Tee machen, egal wie die Antwort eines Mönchs lautet?" Der alte Meister rief: "O Mönch." Der Mönch antwortete sofort: "Ja, Meister", worauf Chao-chou sagte: "Trinken Sie eine Tasse Tee."

(3) Ein Mönch, der noch ein Anfänger war, kam nach Chao-chou und bat darum, im Zen unterrichtet zu werden. Chao-chou sagte: "Haben Sie schon gefrühstückt?" Der Mönch antwortete: „Ja, Herr, ich habe es schon gehabt.“ Chao-chou: "Wenn ja, spülen Sie Ihr Geschirr."

Eine Analyse wird zeigen, dass Fall (1) vom Typ IV im Wesentlichen zu Typ I gehört und Fälle (2) und (3) vom Typ IV im Wesentlichen zu Typ III gehören. Somit gibt es im Wesentlichen und im Grunde drei Arten von Paradoxien in der Zen-Sprache und im Zen-Dialogaustausch. Stellen wir eine Frage durch das Symbol 'Q' und eine Aussage durch das Symbol 'R' und die dialogische Beziehung durch das Symbol '?' dar und schließlich die Existenz von Paradoxizität durch das Symbol 'p', dann können wir die ...

Typ I-Paradoxe durch die Form 'Qp' oder die Form 'Rp' darstellen,
die Typ II-Paradoxe durch die Form 'Qp ?p R' oder die Form 'Q ?p Rp'
und die Typ III-Paradoxe durch die Form 'Q ?p R'.

8. PRINZIP DER ONTISCHEN NICHTVERPFLICHTUNG UND ENTSCHLIESSUNG VON ZEN-PARADOXEN

Oben haben wir gesehen, wie wir die Paradoxizität eines Zen-Dialogs erfahren und wie aus einem dialogischen Austausch ein Zen-Puzzle oder ein Zen-Paradox entsteht. Pragmatisch gesehen sind Zen-Paradoxe für diejenigen paradox, die nicht im Zen erleuchtet sind. Sobald ein Mensch Erleuchtung hat, sind die Paradoxien für ihn nicht mehr paradox, obwohl sie in ihrem sprachlichen Erscheinungsbild gleich bleiben. Es ist bemerkenswert, dass diese Paradoxien die Aufklärung induzieren oder verifizieren sollen, damit sie nicht mehr paradox erscheinen. In diesem Sinne lösen sich Zen-Paradoxe von selbst auf, denn die Paradoxizität ist als Kraft gedacht, um eine Person vom Sehen oder Erleben der Paradoxizität in eine Person zu verwandeln, die eine solche Paradoxizität nicht sieht oder erlebt. Aus logischer Sicht: Die betroffene Person muss ein gewisses Verständnis der Paradoxien erreichen, in deren Licht die Paradoxien ihre Paradoxizität verlieren. Andererseits muss ihr Verständnis in erster

Linie durch die Paradoxizität der Paradoxien verursacht werden. Um zu sehen, wie dies möglich ist, muss man sich mit der Logik der Bildung und Auflösung der Zen-Paradoxien befassen. Es ist eine Erklärung für die Paradoxizität der Zen-Paradoxe und ihre Auflösung in Bezug auf ein bestimmtes Verständnis zu finden.

Es ist einfältig zu sagen, dass Zen-Paradoxe aus der Verletzung und Negation von Logik und Vernunft resultieren [13], denn diese Ansicht wird es einem unmöglich machen, eine rationale und logische Erklärung der Bildung von Zen-Paradoxien und ihrer Selbstauflösung zu geben. Der richtige Weg, um die Paradoxizität von Zen-Paradoxien mit Blick auf ihre Selbstauflösung zu verstehen, besteht darin, zu sehen, wie die Zen-Sprache funktioniert und wie die Zen-Methodik angewendet wird. In Anbetracht dessen, was wir darüber gesagt haben, könnten wir einfach sagen, dass die Sprache der Zen-Paradoxe eine semantische Oberflächenstruktur hat, die nicht in eine allgemein-sinnliche ontologische Struktur eingebettet oder mit dieser, die ihr Bezugsrahmen ist, korreliert. Dies bedeutet, dass die Sprache der Zen-Paradoxien den Hintergrundreferenzvoraussetzungen von Begriffen auf Oberflächenebene im gewöhnlichen Gebrauch widerspricht und damit auf das singuläre Fehlen von Referenz oder das des Referenzrahmens für die Sprache der Paradoxe hinweist. Wir sind in einen Konflikt verwickelt und erleben die Paradoxie der Paradoxien, wenn wir das Gefühl haben, nach der Referenz der Zen-Frage oder der Zen-Aussage aufgrund ihrer oberflächlichen semantischen Forderung einerseits suchen zu müssen und gleichzeitig das Gefühl haben, dass wir sie schon haben, die semantische Struktur der Oberfläche abschaffen und sie im Lichte eines Standardreferenzrahmens auf der anderen Seite neu zu formulieren. Der entscheidende Punkt in Bezug auf die Paradoxizität der Zen-Paradoxien ist jedoch, dass die Paradoxizität, die sich aus der fehlenden Verbindung zwischen der semantischen Struktur und der ontologischen Struktur des Zen-Dialogs ergibt, die Kraft haben soll, eine tiefere Bedeutung für die Zen-Frage herauszuholen, ohne die Oberflächenform der semantischen Struktur einer solchen Frage oder Aussage zu ändern oder abzulehnen. In diesem Sinne kann die Sprache der Zen-Paradoxien als dialektischer Prozess zur Aufdeckung einer sehr tiefen ontologischen Struktur durch oder aufgrund der Inkongruenz (Nicht-Übereinstimmung) der oberflächlichen semantischen Struktur der Paradoxien in Bezug auf einen Standardbezugsrahmen angesehen werden.

Die so offenbarte tiefe ontologische Struktur ist ein Rahmen, in dem auf keine Kategorie von Dingen Bezug genommen wird. Es ist ein Rahmen, der keine Beschreibung von Dingen gemäß einem Rahmen spezifischer Kategorien oder Paradigmen zulässt. Um dies zu verstehen, müssen wir erwähnen, dass hier die buddhistische Doktrin der Nicht-Anhaftung ins Spiel kommt. [14] Im Sinne dieser Lehre führt die semantische Inkongruenz (die Aufhebung der Verbindung zwischen der semantischen Oberflächenstruktur und dem Standardbezugsrahmen) in einem Zen-Paradoxon den Geist des Hörers in einen Zustand, in dem er erkennt, dass er nicht verstehen konnte und sollte. Sie fügen keinen Verweis auf die gegebene semantische Struktur und im Übrigen auf irgendeine semantische Struktur hinzu und sollten daher direkt in eine nicht kategorisierbare ontologische Struktur ohne spezifischen Bezug schauen, der als die ultimative Realität der Selbstnatur oder des Geistes bezeichnet wurde. Die Paradoxizität des Zen-Paradoxons zwingt den Verstand des Hörers daher, einen ontologischen Einblick in die letztendliche Realität der Dinge zu gewinnen, und dieser Einblick wird erlangt, indem auf alle ontologischen Verpflichtungen gegenüber allen semantischen Strukturen oder semantischen Kategorien von Sprache verzichtet wird. Diese Einsicht ist eindeutig eine Verallgemeinerung, die auf der Aufgabe des ontologischen Engagements für eine bestimmte semantische Struktur in einem bestimmten Zen-Paradoxon beruht. Ohne diese ontologische Verallgemeinerung oder diesen Sprung kann man nicht sagen, dass man die Erleuchtung erreicht oder die Paradoxizität des gegebenen Zen-Paradoxons gelöst hat. Das ist so, weil aufgrund dieser ontologischen Verallgemeinerung oder dieses ontologischen Sprungs diese bestimmte semantische Struktur ihren Anspruch auf Wahrheit und Bedeutung im Vergleich zu anderen möglichen semantischen Strukturen verliert, und die Leere der Referenz für diese

ontologische Struktur durch die Leere der Referenz für die Gesamtheit von ontologischen Strukturen gerechtfertigt ist. Ohne diese ontologische Verallgemeinerung oder diesen Sprung kann man nicht sagen, dass man die Erleuchtung erreicht oder die Paradoxizität des gegebenen Zen-Paradoxons gelöst hat.

Betrachten Sie zur Veranschaulichung den Imperativ "Hören Sie auf das Klatschen einer Hand". Dieser Satz hat eine semantische Struktur, die die Existenz des Klatschens einer Hand erfordert. Es gibt jedoch keinen Standardbezugsrahmen, in dem diese Forderung erfüllt werden kann. So wird der Geist des Hörers einerseits durch die semantische Kraft (Forderung der semantischen Struktur) und andererseits durch den ontologischen Druck (Leere der ontologischen Referenz) auseinandergezogen. Um diese beiden Strukturen des Satzes zu vereinen oder zu verbinden, wird der Geist durch den konzeptuellen Konflikt gezwungen, einen ontologischen Sprung zu machen, d.h. eine ontologische Einsicht zu gewinnen, nämlich auf alle ontologischen Verpflichtungen gegenüber allen möglichen Semantiken und Kategorien zu verzichten. In Anbetracht dessen wird sich die Frage nach dem ontologischen Engagement für diese semantische Struktur nicht stellen. Mit dieser ontologischen Einsicht verschwinden gleichzeitig sowohl der konzeptuelle Konflikt des Geistes als auch die Paradoxizität des Imperativs. Dies ist der Zeitpunkt, an dem der Hörer die Erleuchtung erreichen soll.

Zugegeben, man erreicht die Erleuchtung, wenn man die Paradoxie des Imperativs "Höre auf das Klatschen einer Hand" oder eines anderen Imperativs wie "Zeig mir dein ursprüngliches Gesicht vor der Geburt" löst. Wenn man die Gans verletzt und so weiter, möchte man wissen, wie man anzeigt, dass man so die Erleuchtung erreicht hat. Es ist klar, dass keine reguläre Antwort die Aufgabe erfüllt, denn eine reguläre Antwort ist eine, bei der man sein ontologisches Engagement (und damit seine Bindung) in seiner Antwort in Bezug auf die Frage erklärt oder impliziert. Dies widerspricht jedoch eindeutig dem Verständnis der Aufklärung, nämlich dem Verzicht auf alle ontologischen Verpflichtungen. Also eine Antwort unter solchen Umständen, wenn es eine gibt, muss für die gegebene Forderung oder Frage völlig irrelevant sein, damit sie die Aufklärung zum Ausdruck bringt, ohne sie zu behaupten.

Die Antwort auf die Forderung nach dem Klatschen einer Hand könnte daher ein Tritt oder eine offensichtliche Behauptung über eine andere Angelegenheit sein. Im Fall der Gans sieht man, dass eine Änderung des Bezugsrahmens und des Sprechthemas eine Antwort auf die Frage und den Fragesteller ist. Indem der Antwortende, der ein erleuchteter Meister ist, plötzlich und unerwartet den Namen des Fragestellers nennt, schafft er einen radikal anderen Kontext, in dem die ursprüngliche Frage aus dem Leben gerissen wurde. Diese Form der Antwort ist anscheinend logisch irrelevant. Aber ontologisch ist es relevant: Es reduziert die ursprüngliche Frage auf den Status eines Werkzeugs, um auf eine Realität jenseits semantischer Beschreibungen hinzuweisen, so dass es die Aufklärung ausdrückt, ohne es zu behaupten.

Der Prozess und die Methode zur Lösung der Paradoxizität eines Zen-Puzzles oder Zen-Paradoxons im Hinblick auf das Verbot jeglicher ontologischer Bindung an eine semantische Struktur der Sprache kann als Prinzip der ontischen Nicht-Verpflichtung bezeichnet werden. Die Forderung, die dieses Prinzip verkörpert, hat zwei Gründe:

- (1) Für einen bestimmten semantisch inkongruenten Satz oder eine Konjunktion von Sätzen müssen alle ontologischen Referenzen ausgesetzt werden.
- (2) Für alle semantischen Sprachstrukturen sollte eine ontologische Struktur ohne Bezug anerkannt werden. Angesichts dieses Prinzips und seiner Forderung kann man leicht erkennen, wie die Paradoxizität eines Zen-Paradoxons verschwinden sollte, sobald die Paradoxizität erkannt wird, und

dient dem Zweck, sich auf eine Realität zu konzentrieren, aus der das Prinzip der ontischen Nichtverpflichtung hervorgeht.

In diesem Zusammenhang ist eine kleine Ausarbeitung des Prinzips der ontischen Unverbindlichkeit angebracht. Meiner Ansicht nach gibt es zwei interne Fälle von ontischer Unverbindlichkeit. Eine werde ich als ontologische Reduktion oder ontologische Ablehnung bezeichnen, die andere als ontologische Substitution. Ontologische Reduktion oder ontologische Ablehnung bezieht sich auf den Fall, dass die semantische Struktur eines Paradoxons von seinem ontologischen Bezug negiert wird und somit der ontologische Einblick in eine Realität entsteht, zu der keine ontologische Verpflichtung eingegangen werden kann oder sollte. Wer dieses Verständnis erlangt, kann dies anzeigen, indem er schweigt oder eine Geste macht oder einen bedeutungslosen Ton gibt. [15] Wenn eine Person, die dieses Verständnis erlangt, andererseits ihr Verständnis durch die Darstellung eines völlig anderen und irrelevanten semantischen Kontextes und Themas in der Sprache anzeigt, nimmt sie eine ontologische Substitution vor. Wie wir erklärt haben, werden alle semantischen Sprachstrukturen so negiert, sobald die Ontologie eines Satzes in einem Zen-Paradoxon durch ontische Nichtverpflichtung von seinem ontologischen Bezug negiert wird. Der Vorgang der ontologischen Substitution hat also den gleichen Effekt wie der Vorgang der ontologischen Reduktion, gerade weil er auf letzterem beruht oder zumindest letzteres voraussetzt. Man muss jedoch anerkennen, dass die Operation der ontologischen Substitution einem positiven Zweck dient, dem die Operation der ontologischen Reduktion nicht dient und dies ist mit dem Prinzip der kontextuellen Demonstration oder kontextuellen Rekonstitution zu erklären, das später diskutiert wird.

9. ZWEI LOGISCHE PUNKTE ZUR ONTISCHEN NICHTVERPFLICHTUNG

Das Prinzip der ontischen Nichtverpflichtung im primären Sinne der ontologischen Reduktion scheint mit der Technik der Interpretation nicht-bezeichnender Begriffe in der modernen Logik vergleichbar zu sein. Wenn in der modernen Logik ein Begriff X nicht bezeichnend ist, kann X einem bestimmten Verweis zugewiesen werden, dem alle nicht bezeichnenden Begriffe so zugewiesen werden. Zum Beispiel kann X gemäß Frege eine Nullmenge zugewiesen werden. Aber für Zen-Buddhisten muss die Aufgabe die ultimative Realität sein, die über alle möglichen semantischen Beschreibungen hinausgeht. Diese ultimative Realität kann als Nullmenge angesehen werden. Es gibt jedoch keinen Grund, warum es nicht als universelle Menge angesehen werden kann, da die Zen-Buddhisten glauben, dass alle Dinge daraus entstehen sollen. Der wichtige Punkt bei dieser Aufgabe ist: Ontologisch gesehen beziehen sich alle Begriffe in der Sprache letztlich auf diese letztendliche Realität, aber herkömmlicherweise sind sie letztlich nicht bezeichnend. Daraus folgt, dass die Substitution von Kontext und semantischer Struktur, egal wie irrelevant sie ist, mit der Begründung gerechtfertigt wird, dass sie dieselbe letztendliche Realität wie ihr Referent hat und daher logisch mit jeder anderen äquivalent ist. [16]

Wir kommen zum zweiten logischen Punkt des Prinzips der ontischen Unverbindlichkeit. Dieses Prinzip hat die Fähigkeit, die offensichtliche semantische Inkongruenz in den berühmten Gatha-Aussagen zu erklären, die in den Punkten (15), (16) und (17) der Zen-Paradoxien Typ I gegeben sind. Nehmen wir zum Beispiel den Fall (16) Fragen Sie sich einfach, wie man mit leeren Händen sein kann und dennoch einen Spaten in der Hand hält oder wie man zu Fuß gehen und dennoch zu Pferd reiten kann oder wie die Brücke fließt, während das Wasser nicht fließt. Die Erklärung dieser auf der Grundlage der ontischen Nichtverpflichtung ist ziemlich offensichtlich. Die beiden Begriffe "die leere Hand" und "die Hand, die einen Spaten hält" beziehen sich letztendlich auf dieselbe Realität, werden aber semantisch in zwei verschiedenen Sinnen verstanden. Ähnlich: Die Person, die auf dem

Pferderücken reitet, reitet nicht wirklich auf dem Pferderücken in einem Rahmen, in dem nur die ultimative Realität signifikant erwähnt werden kann, denn dies entspricht der Realität seines Gehens zu Fuß:

Beide beziehen sich letztendlich auf die ultimative Realität in denen alle Erfahrungen zu unvollständigen Teilen oder Darstellungen werden. Aus dem gleichen Grund, wenn Fluss und Brücke Zeichen sind, die auf dieselbe ultimative Realität hinweisen, warum kann man dann nicht sehen, dass Fluss bleibt und Brücke fließt? Das heißt aber natürlich nicht, dass man nicht auch sehen kann, dass der Fluss fließt und die Brücke bleibt. Der gesamte Prozess und das Prinzip der ontischen Nichtverpflichtung ermöglichen es, einen Einblick in die Ontologie des Subjekts und das Prädikat einer Aussage in der Sprache zu gewinnen, so dass er die Möglichkeit ihrer freien Substitution auf der Grundlage der ontischen Nichtverpflichtung erkennen kann. Sieht man nicht, dass der Fluss bleibt und die Brücke fließt? Das heißt aber natürlich nicht, dass man nicht auch sehen kann, dass der Fluss fließt und die Brücke bleibt. Der gesamte Prozess und das Prinzip der ontischen Nichtverpflichtung ermöglichen es, einen Einblick in die Ontologie des Subjekts und das Prädikat einer Aussage in der Sprache zu gewinnen, so dass er die Möglichkeit ihrer freien Substitution auf der Grundlage der ontischen Nichtverpflichtung erkennen kann.

10. PRINZIP DER KONTEXTDEMONSTRATION (WIEDERHERSTELLUNG) UND DER ERHALTUNG VON ZEN-PARADOXEN

Das Prinzip der kontextuellen Demonstration oder kontextuellen Rekonstitution ist das Prinzip, bei dem die endgültige Realität in einer Form gezeigt oder demonstriert wird, die durch den Kontext des Sprechens bestimmt wird, oder in einer Form, die einen Kontext des Sprechens bestimmt. [17] Dies bedeutet, dass nach Durchführung der ontologischen Reduktion die ontologische Substitution für eine bestimmte semantische Struktur eine spezielle Form annehmen und daher eine bestimmte semantische Struktur erneut behaupten oder präsentieren muss, ohne die ursprüngliche semantische Struktur oder seine offensichtliche ontologische Struktur. Der eigentliche Zweck der kontextbezogenen Demonstration besteht darin, eine Form oder eine semantische Struktur darzustellen, die frei von jeglicher ontologischen Bestimmung ist, und gleichzeitig zu zeigen, dass jede vorhergehende oder nachfolgende Form oder semantische Struktur ähnlich frei von irgendeiner ontologischen Bestimmung ist oder sein sollte, da eine gegebene Rede im Prinzip jede semantische Struktur instanziiieren kann. Die tatsächliche Instanzierung und Annahme einer bestimmten semantischen Struktur wird direkt durch die freie und spontane Reflexion oder Reaktion oder Wahl des Sprechers im Kontext des Sprechens bestimmt. Selbst wenn eine bestimmte Form oder semantische Struktur ausgewählt und instanziiert wird, entspricht die ontologische Reduktion und die ontologische Substitution jeder anderen spezifischen Form oder semantischen Struktur. [18] Dies erklärt somit, warum Zen-Antworten auf eine semantisch bedeutsame Frage so völlig irrelevant und so völlig willkürlich erscheinen und dadurch die typische Paradoxizität von Zen-Paradoxien hervorrufen, wie sie in Typ III veranschaulicht wird.

Um das obige Prinzip zu veranschaulichen, kann eine Analyse eines Beispiels hilfreich sein. Wenn ein Schüler nach dem Grundprinzip des Buddhismus oder der Bedeutung von Bodhidharmas Ankunft in China fragt, ist die Frage gut formuliert und gut gemeint und in einer semantischen Struktur mit einem vorhandenen und echten ontologischen Bezug formuliert. In einer solchen Frage gibt es keine offensichtliche Paradoxie. Wenn wir uns jedoch Antworten auf diese Frage und dergleichen ansehen, stellen wir fest, dass sie für die Frage an der Oberfläche nicht direkt oder indirekt relevant sind und daher in Bezug darauf keine Bedeutung haben. Aber diese Antworten sind in der Tat ernsthaft als

Antworten gedacht, die Aufklärung zeigen oder hervorbringen sollten. Dann ist die entscheidende Frage unserer Anfrage: Warum werden diese Antworten im Hinblick auf das Ziel der ersten Befragung als aufschlussreich angesehen? Die Antwort lautet: Sie gelten als aufschlussreich, weil sie die ultimative Realität demonstrieren und die ultimative Wahrheit in einem Kontext wiederherstellen, der vom Sprecher frei bestimmt und präsentiert wird, nachdem der Sprecher die ontologische Reduktion der Frage vorgenommen hat. Sie sind daher freie ontologische Substitutionen in Kontexten, deren Konkretheit und Spontanität zeigen, dass sie freie Substitutionen sind. Sie können sich auf alles oder jedes Thema beziehen. Die Bambusse oder Flachs oder Füchse oder Wildgräser sind freie Themen für die Aussage oder den Ausdruck, die als Antworten gedacht sind. Sie wurden als Subjekte aufgenommen, weil sie im breiteren und freien Kontext des Sprechers instanziiert wurden. Wie es der Fall sein könnte, dass der Sprecher bei der Beantwortung gelegentlich an den Flachs dachte oder die Bambusse in der Nähe sah.

Um den Prozess der Erzielung des Ergebnisses einer kontextbezogenen Demonstration zu verdeutlichen, können wir darauf hinweisen, dass der Redner die nächsten beiden Punkte realisieren muss.

Erstens muss der Sprecher die ursprüngliche Frage so behandeln, als sei sie an sich paradox, obwohl sie nicht paradox erscheint. Der Sprecher muss dies tun, um zu vermeiden, dass die Frage buchstäblich richtig beantwortet wird, was nur zu einer konzeptionellen Blockade führt und den eigentlichen Zweck der Beantwortung zunichte macht. Daher muss die Frage ontologisch darauf reduziert werden, keine spezifische ontologische Referenz oder einfach überhaupt keine Referenz zu haben. Dann kann durch die Operation der ontologischen Substitution ein freies Subjekt oder ein freies Prädikat gebildet werden, um eine Aussage als Antwort auf die Frage zu formulieren. Diese Antwort verweist dann auf einen tiefgreifenden Bezugsrahmen, auf den nicht Bezug genommen werden kann.

Zweitens muss der Sprecher erkennen, dass das Nebeneinander von zwei oder mehr unabhängig voneinander semantisch bedeutsamen Ausdrücken, die keine logische oder semantische Verbindung umfassen, ein paradoxer Beweis dafür ist, dass eine tiefere oder engere Beziehung zwischen der Frage und der Antwort besteht, die nur sein soll realisiert durch das Erreichen einer ontischen Unverbindlichkeit. Auf der Grundlage dieser Erkenntnis wird die kontextbezogene Demonstration zu einem Mittel, um eine ontologische Verbindung zwischen der Frage und der Antwort herzustellen.

Es ist klar, dass die obigen zwei Punkte gleichbedeutend sind mit der Ermöglichung einer freien Substitution des Subjekts und einer freien Substitution des Prädikats in einer bestimmten Frage oder Aussage, sofern diese freie Substitution zu einer einfachen Aussage führt, die sich auf das Konkrete und Natürliche bezieht Lebenskontexte. Dies soll die Wahrheit einer lebhaften Aussage für alle möglichen Wahrheiten und für die ultimative Wahrheit sprechen lassen. Dies zu sehen bedeutet, die Wahrheit in ihrer reinen, universellen, endgültigen und unbegrenzten Form zu sehen und die Wahrheit in Verbindung zu erkennen, aber nicht in Fixierung mit einer Frage oder Aussage, die lediglich dem Zweck dient, im Lichte des Prinzips auf die Wahrheit hinzuweisen der ontischen Unverbindlichkeit. Dies zu sehen bedeutet auch, scheinbar logisch irrelevanten Aussagen aufgrund eines tiefen ontologischen Verständnisses der Wahrheit durch ontische Nichtverpflichtung eine logische Relevanz zu verleihen, was zur Schaffung oder Einführung einer neuen Form der Präsentation führt.

Das allgemeine Schema für die Anwendung des Prinzips der kontextuellen Demonstration oder Rekonstitution kann symbolisch wie folgt formuliert werden: Sei X und Y zwei logisch oder semantisch nicht verwandte semantische Strukturen. Auf der Grundlage des Prinzips der ontischen Nichtverpflichtung beziehen sich sowohl X als auch Y auf dieselbe ontologische Realität Z und sind

daher ontologisch identisch. Die Tugend dieser ontologischen Identität zwischen X und Y wird in ihrer Gegenüberstellung semantisch verwandt. Dies ist unter kontextueller Demonstration im konkreten Sinne zu verstehen. Somit haben wir die nächsten Schritte der kontextuellen Demonstration:

- $(X \neq Y) \Rightarrow (X_0 = Y_0) \Rightarrow (X = Y)$.

Im Lichte des Prinzips der kontextuellen Demonstration kann ein interessanter Vergleich zwischen der Auflösung der Zen-Paradoxien und der Auflösung der logischen und semantischen Paradoxien vorgenommen werden. Wir haben gesehen, dass Zen-Paradoxe auf der Grundlage des Prinzips der ontischen Nichtverpflichtung gelöst oder aufgelöst werden können. Diese Auflösung der Zen-Paradoxien beinhaltet nicht die Neuformulierung der Sprache des dialogischen Austauschs, der zu diesen Paradoxien führt. Im Gegenteil, mit Hilfe des Prinzips der kontextuellen Demonstration werden sie tatsächlich erhalten und zur Vermehrung ermutigt, und dem Sprachgebrauch werden keine intrinsischen oder extrinsischen Beschränkungen auferlegt. Im Fall der Auflösung logischer und semantischer Paradoxe dagegen: Es werden axiomatische Einschränkungen eingeführt, um den Sprachgebrauch und die Formulierung von Aussagen zu steuern, damit in einem bestimmten System keine Paradoxien entstehen können. In diesem Sinne werden sowohl die axiomatische Mengen- als auch die Typentheorie entwickelt.

Dieser Versuch, den Aufstieg von Paradoxien einzudämmen, basiert jedoch auf der Annahme, dass Paradoxe keinen nützlichen Zweck erfüllen und keine ontologische Bedeutung haben und daher von Anfang an bei der Formulierung oder Verwendung von Sprache ausgestoßen werden sollten. Dies steht definitiv im Gegensatz zum Zen-Geist, nach dem Paradoxien, die sich frei aus dem Gebrauch der Sprache ergeben, ontologisch verankert sein müssen und dem Zweck dienen sollen, unseren Geist auf eine Realität zu konzentrieren, die ihre Ursache für die Lösung ist.

11. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Im Lichte unserer Diskussionen über das Prinzip der ontischen Nichtverpflichtung und das Prinzip der kontextuellen Demonstration können wir jetzt klar sehen, wie Zen-Paradoxe gebildet und paradox werden und wie sie einerseits gelöst und andererseits bewahrt werden können. Auf der Grundlage des Prinzips der ontischen Nichtverpflichtung sehen wir insbesondere, wie Zen-Paradoxien als Werkzeuge zur Erreichung oder Offenbarung der Erleuchtung außerordentlich bedeutsam sind. Auf der Grundlage des Prinzips der kontextuellen Demonstration sehen wir speziell, wie der Gebrauch der Zen-Sprache die Freiheit und Kreativität des Lebens verkörpert. Zusammenfassend kann man in der Tat die beiden oben diskutierten Prinzipien als zwei Hauptbedingungen betrachten, die die Zen-Paradoxe auflösen und dennoch den Grund für die Bildung und kontinuierliche Verwendung der Zen-Paradoxe angeben. [19] Denn ohne das Verständnis dieser beiden Prinzipien werden die Zen-Meister die Sprache nicht weiterhin auf die einzigartige Weise verwenden, wie sie die Sprache weiterhin verwenden. Man kann dabei "Erleuchtung (wu, satori)" als einen Seinszustand definieren, in dem das Verständnis dieser beiden Prinzipien konkret erlebt und in Leben und Vernunft verkörpert wird. All diese Antworten auf die beiden grundlegenden Fragen unserer Untersuchung in diesem Aufsatz und hoffentlich die Grundlage für detailliertere zukünftige Studien.

Anmerkungen

1 . Mit Zen (ch'an auf Chinesisch) beziehe ich mich auf die historisch einzigartig entwickelte chinesische buddhistische Schule, die von Bodhidharma (78? -528) und Hui Neng (637-713) gegründet und im 8. bis 10. Jahrhundert in China von vielen anderen bereichert wurde . Für einen kurzen historischen Überblick über den Zen-Buddhismus siehe DT Suzuki, Essays in Zen Buddhism, erste

Reihe. New York 1961, Essay IV; H. Dumoulin und RF Sasahi, Die Entwicklung des chinesischen Zen nach dem sechsten Patriarch, First Zen Institute, New York, 1953. Zur Beschreibung und Diskussion des Zen-Geistes und der Erfahrung und der disziplinarischen Aspekte siehe DT Suzuki, op. cit. und Eine Einführung in den Zen-Buddhismus, New York 1964. Zur Geschichte und zum Inhalt der Bedeutung siehe Chang Chung-yuan, Ursprüngliche Lehren des Ch'an-Buddhismus, New York 1969. Im Kontext dieses philosophischen und hermeneutischen Aufsatzes I. beziehen sich auf Zen (ch 'an) als historische Erfahrung sowie als religiöses Phänomen von angeblicher universeller Bedeutung.

2 . Obwohl Zen in seiner reinen und endgültigen Form eine Form der Erfahrung ist, beinhaltet ein vollständiges Verständnis des Zen und seines Hintergrunds dennoch viele Hinweise auf philosophische und praktische Lehren. Es ist keine Philosophie im eigentlichen Sinne, aber es gibt philosophische und historische Voraussetzungen und Implikationen des Zen. Um darüber zu sprechen, können wir sowohl philosophische als auch metaphilosophische Beobachtungen machen. Ebenso ist Zen keine Religion im engeren Sinne, aber dennoch in religiösen Begriffen beschreibbar. Sowohl die Philosophie der Erfahrung als auch die Philosophie der Religion haben der Zen-Erfahrung und der Zen-Religion in ihren Rahmenbedingungen noch keinen Platz eingeräumt.

3 . Das bekannte Motto, das die Position des Zen-Buddhismus repräsentiert, lautet: "Es begründet keine Worte, sondern verweist direkt auf den Geist des Menschen, damit man Buddha werden kann, wenn man seine Natur sieht." Anscheinend ist dies eine Form der Rede über Zen; Es ist eine metaphilosophische Art, über Zen zu sprechen. Die Lehre ohne Lehre muss daher nicht paradox sein, wenn wir in dieser Rede die beiden Bezugsebenen erkennen. Der eigentliche Punkt des Unterrichts ohne Unterricht ist, dass keinerlei Unterricht die authentische Erfahrung des Zen ersetzt. Wie wir sehen werden, besteht die der Zen-Position zugrunde liegende Methodik darin, Mittel und Zweck zu trennen und zu erkennen, dass es keinen allgemeinen und notwendigen Zusammenhang zwischen einem Mittel und seinem Zweck gibt, und diese Mittel-Zweck-Beziehung soll in einem konkretesten praktischen Kontext von Leben und Aktivität oder Nichtaktivität wie Meditation verwirklicht werden.

4 . Seit dem 11. Jahrhundert gibt es in China viele Sammlungen solcher kurzen Dialoge und ihrer Kommentare. Suzukis Werke haben ausgewählte Übersetzungen auf Englisch geliefert. Sowohl Dumoulin's als auch Chang's oben erwähnte Werke haben einige wichtige Sammlungen von Chan-Dialogen systematischer ins Englische übersetzt.

5 . Ein solches Prinzip der ontologischen oder ontischen Nichtverpflichtung wird im späten Teil des Papiers erläutert. Aber es kann hier kurz wie folgt formuliert werden: Hinweise auf Dinge in der Sprache sind offensichtlich. Sprache bezieht sich allgemein auf Nicht-Sein oder Leere oder leere Klasse, und alle sprachlichen Bezugsformen sind daher frei transformierbar und ersetzbar. Im Wesentlichen bedeutet dieses Prinzip, dass nichts ein Wert einer quantifizierenden Variablen ist, aber dies leugnet nicht die Existenz und Verwendung von quantifizierenden Variablen. Das Prinzip impliziert eine Reduktion quantitativer Variablen auf funktionale Beziehungen von Prädikaten, die sich auf das beziehen können, worauf traditionell in der Doktrin des gemeinsamen Entstehens Bezug genommen wird (Yuan-Chi auf Chinesisch und Pratitya-Samutpada auf Sanskrit). Eine Erklärung davon und eine Diskussion über WV Quine „Das verwandte Prinzip der ontologischen Relativitätstheorie“ muss in einem separaten Artikel behandelt werden.

5a . Dies ist natürlich eine natürliche Annahme. Mit anderen Worten, wir müssen davon ausgehen, dass Zen-Meister und der Sprachgebrauch ihrer Schüler einige der von JL Austin als Glücksbedingungen für Sprechakte bezeichneten Bedingungen erfüllen müssen. Cf JL Austin, Wie man Dinge mit Worten macht, Harvard University Press, Cambridge, 1962.

6 . Vielleicht kann die Verwendung von Vernunft, Intellekt und Sprache als Instrument zur Erreichung eines praktischen Zwecks wie der Erreichung der Erleuchtung und des paradoxen Sprachgebrauchs in den Zen-Paradoxien als eine Form des transzendentalen Gebrauchs von Vernunft, Intellekt und Sprache angesehen werden im kantischen Sinne. Vernunft und Paradoxien, die durch einen engen rationalen Standpunkt erzeugt werden, sollen lediglich auf die ultimative Realität und nichts anderes hinweisen oder sie zeigen oder sie führen.

7 . Siehe CI Lewis, Geist und Weltordnung, New York 1961, Kapitel 2.

8 . DT Suzuki hat in vielen seiner Werke eine lebendige Einführung in den Zen-Buddhismus, aber er neigt oft dazu, die Irrationalität und Absurdität von Zen-Erfahrungen und Aussagen zu proklamieren. In seiner Einführung in den Zen-Buddhismus, New York 1964, bezieht er sich auf "unlogisches Zen". Dieser Stress führt zu vielen unverdienten Kritikpunkten am Zen als Form der Mystik. Auch wenn Zen seine mystischen Aspekte haben mag, erschöpfen seine mystischen Aspekte nicht das gesamte Verständnis des Zen-Buddhismus. Außerdem gibt es keinen Grund, warum man eine rationale und wissenschaftliche Untersuchung der Mystik nicht durchführen kann, wie Fritz Staal in seinem vervielfältigten Manuskript The Study of Mysticism, Berkeley, Frühjahr 1972, argumentiert. Man muss auch darauf hinweisen, dass die Paradoxizität einer Aussage nicht identifiziert werden muss mit einer Form von Irrationalität.

9 . Informationen zu Carl Jungs Position zum Zen finden Sie in seinem Vorwort zu Suzukis Buch, das in Anmerkung 8 erwähnt wurde. Ein besseres Verständnis der Position von Alan Watts finden Sie in seinem The Spirit of Zen, New York 1960.

10 . Diese Form von logischen und semantischen Paradoxien ist vielleicht in gewissem Sinne begrenzt, da sie Wahrheitswerte von P voraussetzt. In einem anderen Sinne ist sie zu allgemein, da sie nicht zwischen dem unterscheidet, was Quine als wahres Paradox bezeichnet, und dem, was er als falsidisches Paradox bezeichnet. Das veridische (nicht intuitiv) Paradoxon setzt unter anderem die Existenz des Referenten in P voraus, während das falsidische (falsche Argumentation) dies nicht tut. Siehe hierzu WV Quine, The Ways of Paradox und andere Essays, New York 1966. In meiner Verallgemeinerung über diese Form des Paradoxons konzentriert sich meine Aufmerksamkeit auf die Substitution von Wahrheitswerten durch andere Werte zur Bewertung von Diskursen, Aussagen und Sätzen

11 . Es wurde die Frage gestellt, ob diese Verallgemeinerung tatsächlich eine Verallgemeinerung oder eine Analogie zur engen Form ist. Der Einwand, es als Verallgemeinerung zu behandeln, besteht darin, dass die positive Aussagekraft oder die Relevanz für einen bestimmten Zweck, die Verständlichkeit oder der Akzeptanzwert keine Bedingung für die negativen Werte solcher sind und umgekehrt. Die Widerlegung ist, warum nicht? In einem konkreten Beispiel des Zen-Paradoxons ist leicht zu erkennen, dass P sinnvoll ist und et al. (und andere) aufgrund seiner mangelnden Aussagekraft et al. und umgekehrt. Dies kann noch deutlicher herausgestellt werden, wenn wir (B) in neu formulieren (B ') P soll genau dann sinnvoll sein, wenn P nicht sinnvoll sein soll.

Wenn man sagt, dass die Paradoxizität dieser verallgemeinerten Form des Paradoxons von der Mehrdeutigkeit der Bedeutung von Begriffen wie "bedeutungsvoll" oder "bedeutungsvoll beabsichtigt" usw. abhängt, würde dies auch für die enge Form des logischen und semantischen Paradoxons gelten. Die Mehrdeutigkeit im späteren Fall liegt in den Begriffen "wahr" und "falsch". Die Typentheorie als Lösung beruht auf der Existenz solcher Mehrdeutigkeiten. Um die Paradoxien in der Zen-Sprache aufzulösen, könnte man ähnliche typentheoretische Ansätze anwenden. Wir könnten also

'bedeutungsvoll [1]' 'bedeutungsvoll [2]' et al. in verschiedenen Metasprachen. Die philosophische Lösung für Zen-Paradoxien, wie ich sie hier befürworte und die dem Grundgeist des Zen-Buddhismus entspricht, besteht jedoch darin, alle verweisenden Begriffe auf nicht verweisende Begriffe zu reduzieren. Dies läuft darauf hinaus, alle Paradoxien als falsidische Paradoxe im Sinne von Quine zu betrachten. Dies ist ein drastischer und radikaler Schritt. Wenn dieser Schritt zur Lösung logischer und semantischer Paradoxien unternommen wird, muss man die Nichtexistenz von Mengen und Wahrheitswerten behaupten. Aber im Prinzip gibt es keinen metaphysischen Grund, warum dies nicht möglich ist. In gewisser Weise besteht der Zermelo-von-Neuman-Ansatz zur Lösung logischer Paradoxien darin, die Existenz bestimmter Klassen von Anfang an teilweise auszuschließen. Ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen logischen Paradoxien und Zen-Paradoxien, der als eine Art semantisches Paradox angesehen werden kann, besteht darin, dass das erstere grundsätzlich durchsetzungsfähig, kognitiv und explizit formuliert ist, während das letztere nicht durchsetzungsfähig, sondern performativ ist (in Form von Fragen) und Antwort oder Dialogbeziehung) und nicht explizit formuliert. Mein Beitrag argumentiert nur, dass den Zen-Paradoxien (Koans) eine explizite und allgemeine Form des Paradoxons gegeben werden kann, wie ich sie in der Metasprache formuliert habe, im Gegensatz zu der impliziten und informellen Objektsprache der Äußerungen der Zen-Meister in lebenden Lebenskontexten. Schließlich müssen wir feststellen, dass meine Verwendung des Begriffs „Paradoxon“ begründet ist. Paradox in seinem griechischen Ursprung 'pa? Ad ??? "bedeutet einfach" entgegen allgemeiner Überzeugung oder Meinung. " Es ist ziemlich klar, dass alle Zen-Paradoxien, wie man sehen kann, im Grunde genommen Aussagen oder Sätze sind, die dem gesunden Menschenverstand im Aussehen widersprechen.

Einige sind einfach Aporia (ap ??? a), dh ohne einen Ausweg im gesunden Menschenverstand oder im gemeinsamen Glauben. ist begründet. Paradox in seinem griechischen Ursprung 'pa? Ad ??? "bedeutet einfach" entgegen allgemeiner Überzeugung oder Meinung. " Es ist ziemlich klar, dass alle Zen-Paradoxien, wie man sehen kann, im Grunde genommen Aussagen oder Sätze sind, die dem gesunden Menschenverstand im Aussehen widersprechen.

12 . Diese Beispiele stammen aus verschiedenen Sammlungen von Zen-Dialogen, Zen-Anekdoten und Zen-Geschichten in chinesischen Originalquellen, von denen die meisten noch nicht ins Englische übersetzt wurden, einige jedoch in Suzuki, Chang und anderen verfügbar waren.

13 . Siehe Anmerkung 8.

14 . Die buddhistische Doktrin der Nicht-Anhaftung besteht darin, alle Formen der Anhaftung (oder des Festhaltens) an Dingen in der Intelligenz oder im Gefühl zu negieren und zu beseitigen. Dies wird als eine Art und Weise angesehen, wie unsere Illusionen von Dingen beseitigt werden. Dies wird ontologisch als die Lehre von Sunyata in der Madhyamika-Schule (der Mittelschule) formuliert. Die buddhistische Doktrin der bloßen Ideenfindung besteht darin, alle Erscheinungen von Dingen in Bezug auf die Aktivitätsebenen des Geistes zu erklären, und soll die Selbstnatur der Dinge als nichts als die Nichtaktivität des Geistes offenbaren. Diese Lehre wird im Wesentlichen von der Yogacara-Schule des Mahayana-Buddhismus (der bloßen Ideenschule) ausgearbeitet.

15. Auf dieser Grundlage kann man leicht den Unterschied zwischen der ontologischen Reduktion der Zen-Meister und der phänomenologischen Reduktion der Phänomenologen erkennen. Während die phänomenologische Reduktion darin besteht, Kategorien von Dingen zu „klammern“ und lediglich die unmittelbaren Erscheinungen (Phänomene) der Erfahrung zu bewahren, geht die ontologische Reduktion weit darüber hinaus, indem sie das Fehlen einer Referenz für Sprache und Wahrnehmung oder Erfahrung im Allgemeinen erkennt. Dies ist zu erkennen, dass die Sprache überhaupt keinen ontologischen Bezug hat und dass jeder scheinbar ontische Bezug lediglich eine Funktion des

Engagements des Selbst ist und dass sich das Engagement eines solchen auflöst, wenn man erkennt, dass es überhaupt nichts von letztendlicher Natur gibt, dem man sich verpflichten kann. Eine Lehre aus diesem Prinzip der ontologischen Reduktion oder der ontischen Nichtverpflichtung ist, dass es keine Notwendigkeit gibt, warum ein Paradigma ein anderes ersetzen muss und ein Rahmen ein anderes ersetzen muss. In der Wissenschaftsgeschichte wird nach Rahmenbedingungen gesucht. Nun ist diese Haltung abzulehnen. Es sollte keine konzeptionelle oder sonstige Notwendigkeit bestehen, dass das Entfernen eines Paradigmas oder Rahmens das Ersetzen durch ein anderes beinhalten muss.

16 . Natürlich könnte man auch vorschlagen, dass die leere Klasse tatsächlich universell für jeden referenzierenden Begriff in der Zen-Sprache zugewiesen wird. Dies kann als negativistische Formulierung der metaphysischen Position von Zen angesehen werden. Der Zen-Buddhismus ist aber auch positivistisch und naturalistisch. Mein zweites Prinzip zeigt, dass es Kreativität und Ausdruckskraft betont, daher ist die positivistische Interpretation durch Zuweisung einer universellen Klasse vielleicht angemessener. Unter dem ultimativen Zen-Gesichtspunkt sind die universelle Klassenzuweisung und die leere Klassenzuweisung logisch äquivalent, da auch keine ontische Verpflichtung eingegangen werden sollte.

17 . Das Prinzip der kontextuellen Demonstration könnte auch als Prinzip der Erfahrungsrekonstitution bezeichnet werden, da es darauf hinweisen soll, dass die Realität nach einer ontologischen Reduktion auf jede Art und Weise erlebt wird, wie sie gerade erlebt wird. Die religiöse Bedeutung dieses Prinzips besteht darin, dass es den naturalistischen und tatsächlich taoistischen Geist der Kreativität und dieser Weltlichkeit unterstreicht.

18 . Hier besteht kein Widerspruch zwischen dem Prinzip der kontextuellen Demonstration und dem, was im letzten Absatz in Anmerkung 15 gesagt wird. In Anmerkung 15 wird behauptet, dass kein Ersatz eines Paradigmas oder Rahmens notwendig ist, aber nicht, dass ein nicht notwendiger Ersatz verboten ist. Das Prinzip der kontextuellen Demonstration bestätigt, dass alle Ersetzungen von Paradigmen oder Rahmenbedingungen nicht notwendig sind, sondern das Ergebnis einer spontanen natürlichen Substitution aus den lebendigen Kontexten der eigenen Wahrnehmung oder des eigenen Verständnisses sein müssen.

19 . Man könnte sich fragen, warum wir alle Zen-Paradoxien durch ein oder zwei einzelne Prinzipien lösen oder auflösen können und warum man nicht jedes Paradoxon auf jede einzelne Weise lösen kann. Die Antwort darauf lautet, dass, obwohl individuelle Auflösungen einzelner Paradoxien (Koans) möglich sind und in den Meditationsübungen tatsächlich häufig betont werden, es keinen Grund gibt, warum möglicherweise nicht alle individuellen Lösungen oder Auflösungen in der Existenz einiger allgemeiner Prinzipien liegen. Dieser Artikel ist genau ein Versuch, eine Formulierung dieser Prinzipien zum Zweck des philosophischen Verständnisses vorzuschlagen.