



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Die Beziehung von Natur und Mensch
in Dōgens *Shōbō genzō* und dessen Bezugnahme
auf die Philosophie des frühen Mahāyāna-
Buddhismus in Indien“**

Verfasserin

Heidrun Jäger

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 296 295

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin: Univ.-Doz. MMag. Dr. Hisaki Hashi

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis.....	3
Einleitung	7
I. Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Mensch.....	7
1. Die ‚äußere‘ Natur: Umwelt und Mitwelt	7
2. Natur als ‚Welt‘	7
3. Natur als ‚Naturgesetz‘	8
4. Natur als ‚Eigenwesen‘	8
II. Grenzen der naturwissenschaftlich-objektiven Erkenntnis	9
III. Zen-buddhistische Position zur in Subjekt und Objekt trennenden Geisteshaltung	10
1. ‚Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse‘	11
2. ‚Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse‘	14
3. Was heißt ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse‘?	15
Hauptteil.....	16
I. Dōgen - „Sūtra von Bergen und Flüssen“ <i>Sansui kyō</i> 山水經	16
II. Dōgens Bezugnahme auf die Lehren der Buddhas, Bodhisattvas und Patriarchen.....	18
1. Zum Begriff <i>dharmā</i> im buddhistischen Kontext	19
2. <i>dharmas</i> in der früh-buddhistischen Abhidharma-Lehre	21
2.1. Verursachte <i>dharmas</i>	21
2.2. Unverursachte <i>dharmas</i>	22
3. Die Leer-heit im Herz-Sūtra (<i>Mahāprajñāpāramitāhṛdaya-Sūtra</i>).....	26
3.1. Allgemeines.....	26
a. Die ‚Drei Sphären‘ und ‚Drei-Leib‘-Lehre	27
b. Zum Namen ‚Avalokiteśvara‘	27
3.2. Prolog: Einsicht in das Leer-sein der Da-seinskonstituenten (<i>skandhāḥ</i>).....	29

a. Falsche Ansichten bezüglich der Person	30
b. Einsehen in das ‚abhängige Entstehen‘ <i>pratītyasamutpāda</i>	31
c. Erkenntnis-Erschließung durch <i>prajñā</i> im Mahāyāna-Buddhismus	32
d. <i>prajñā</i> im leiblich-ontischen Da-sein	33
3.3. Avalokiteśvaras Lehrrede vom Leer-sein der <i>skandhas</i>	35
3.4. Leer-heit aller <i>dharmas</i>	37
3.5. Leer-heit der gesamten Erfahrungswelt	38
4. Nāgārjuna: Leer-heit als abhängiges Entstehen	40
4.1. Kritik gegen den früh-buddhistischen Begriff <i>svabhāva</i>	40
4.2. Exkurs: Nāgārjunas Kritik gegen die Annahme der Bewegung substantieller <i>dharmas</i> in den drei Zeiten.....	42
4.3. Unvereinbarkeit von <i>svabhāva</i> und abhängigem Entstehen	43
4.4. Nāgārjunas zentrale Lehre: Die Gleichsetzung vom ‚abhängigen Entstehen‘ mit der ‚Leer-heit‘	45
4.5. ‚Nicht ohne Grund‘: Nāgārjunas Bejahung des abhängigen Entstehens.....	49
4.6. Weder <i>ātman</i> noch Nicht- <i>ātman</i>	50
4.7. <i>nirvāṇa</i> als ‚Zur-Ruhe-Kommen‘ des Geistes.....	52
4.8. Leerheit als Nihilismus und Eternalismus transzendierende Bejahung <i>wú/mu</i> 無....	58
5. Die Hua-yen-Lehre von der ‚wechselseitigen Durchdringung‘ aller Phänomene.....	60
5.1. Die zehn Betrachtungsweisen wechselseitiger Durchdringung aller Phänomene	62
5.2. Wechselseitige Durchdringung des universalen Prinzips <i>lǐ/ri</i> 理 und der dynamischen Phänomene <i>shì/jì</i> 事	64
III. Dōgen - ‚Eine leuchtende Perle‘ <i>Ikka no myōju</i> 一顆明珠.....	66
1. Berge, Flüsse und Mensch als ‚leuchtende Perle‘	66
2. <i>nirvāṇa</i>	70
3. Berge ‚fließen‘	73
4. ‚Die Steinfrau gebärt nachts ihr Kind‘	75

IV. „Anleitung zum Zazen“ <i>Zazengi</i> 坐禪儀	78
1. Ort der <i>zazen</i> -Praxis	80
2. Die körperliche Sitz-Haltung	81
3. Atmung.....	81
4. Die geistige Haltung.....	82
4.1. ‚Geistesruhe‘ und ‚Klarblick‘	83
4.2. ‚Denken aus dem tiefen Grund des Nicht-Denkens‘	84
4.3. <i>zazen</i> als Erwachen zum Buddha	87
V. „Die Stimme des Tales und die Form der Berge“ <i>Keisei sanshiki</i> 谿声山色 als <i>dharmakāya</i>	90
1. Aktives ‚Formloses Selbst‘ und die ‚Herz-Natur des Nichts‘	91
2. Der Bodhi-Baum als Zeuge der Verwobenheit von Natur und Mensch in der Geschichte	96
VI. <i>Zhuang zi</i> 莊子: Mit den Klängen zeigen die Naturdinge von selbst ihr So-sein <i>zìrán</i> 自然	98
VII. „Buddha-Natur“ <i>Busshō</i> 仏性	105
1. <i>tathāgata</i> als Mensch, welcher zum Horizont der universellen Wahrheit ‚gegangen‘ und zum Alltag ‚zurückgekommen‘ ist	105
2. „Es gibt Gräser und Bäume, die Menschen oder Tieren gleichen“	110
3. ‚Wenn der Augenblick kommt, ist er da‘ - <i>tathāgata</i>	111
4. Die Benennung der unnennbaren Buddha-Natur	112
5. Die Buddha-Natur ist leer	115
6. Die ‚Nicht-Buddha-Natur‘ (無仏性 <i>mubusshō</i>).....	116
VIII. <i>Sanskui kyō</i> : Das wahre So-sein der Berge und Flüsse	117
1. ‚Die Bewegung selbst‘ und das ‚Fließen selbst‘ als wahres So-sein der Berge und Flüsse	120
2. ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse‘	121

Literaturverzeichnis.....	122
Anhang	133
1. Zusammenfassung.....	133
2. Lebenslauf	135

Einleitung

I. Die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Mensch

Ausgangspunkt der Arbeit ist die naturwissenschaftlich-objektive Erkenntnis, welche die radikale Trennung in ein erkennendes Subjekt und in ein erkanntes ‚Natur‘-Objekt trifft mit dem Ziel, die Gesetzmäßigkeit der Natur, die natürlichen Abläufe zu ergründen und dem Menschen zu Nutzen zu machen.

Der in der europäischen Tradition wurzelnde Begriff ‚Natur‘ (lat. *natura*, vom Verb *nasci* ‚(geboren) werden‘, ‚wachsen‘; gr. *φύσις* vom Verb *φύειν*) hat folgende grundlegende Bedeutungen:

1. Die ‚äußere‘ Natur: Umwelt und Mitwelt

Gewöhnlich bezeichnet ‚Natur‘ das vom Menschen getrennte, nicht geschaffene gegenständlich ‚Außenliegende‘, die ‚äußere‘ Welt im Sinne von ‚Umwelt‘, ‚Mitwelt‘: Tiere, Pflanzen und die sogenannten ‚abiotischen‘, unbelebten Phänomene wie etwa Berge und Flüsse. Im naturwissenschaftlichen Kontext ist von ‚Ökosystemen‘ die Rede, von Ansammlungen einzelner Individuen oder von interagierenden Lebensgemeinschaften.¹ Das ‚Außenliegende‘ ist dasjenige, welches hinter der Stadtgrenze oder Zaungrenze beginnt: Wälder, Berge und Flüsse, welche aufgrund von Forst- und Landwirtschaft, Viehzucht, Regulierungsarbeiten usw. selten eine von Menschenhand völlig unberührte ‚Wildnis‘ darstellen. Eine solche Trennung von Mensch und Natur als Wildnis oder Landschaft wird im ostasiatischen Denken selten gemacht.²

2. Natur als ‚Welt‘

Im weiteren Sinne bedeutet die ‚Natur‘ die für den Menschen erfahrbare materielle Welt. Dies sind alle substantiell existierenden da-seienden, nach allgemeinen Gesetzen bestimmten Phänomene in ihrer ganzheitlichen Aufeinanderbezogenheit, das physische Universum.

¹ D.i. die individualistische bzw. holistische Position der Ökosystemtheorie, siehe MEYER 2003: S. 16.

² Siehe TELLENBACH/KIMURA 1991: S. 154.

3. Natur als ‚Naturgesetz‘

‚Natur‘ kann mit ‚Naturgesetz‘, ‚Prinzip‘, mit ‚Ordnung der Welt‘ in Zusammenhang gebracht werden, ein überall und jederzeit mit gleicher Notwendigkeit verlaufendes mechanisches Welt-Geschehen, welches etwa in der exakten Naturwissenschaft in mathematischen Formeln ausgedrückt wird. In dieser Sichtweise verlieren der Mensch, die Tiere, Pflanzen und die anderen Naturphänomene ihre je eigenen spezifischen Besonderheiten, da alles als eine Funktion einer Kraft, eines Prinzips angesehen wird. Die Grundlage dieses Natur-Begriffs legten die vorsokratischen Philosophen. Sie erachteten nach Aristoteles

„... nur die stoffartigen Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als dem ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht, indem die Wesenheit (*ousía*) besteht und nur die Beschaffenheiten wechseln, dies, sagen sie, ist das Element (*stoicheîon*) und das Prinzip (*arché*) des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen an, indem ja diese Wesenheit stets beharre...“³

4. Natur als ‚Eigenwesen‘

Der Begriff ‚Natur‘ steht weiters für das substantiell bestehende ‚Eigenwesen‘, die wesentliche Beschaffenheit eines Dinges oder einer Person. In Beziehungen werden die Individuen mit gleichen Beschaffenheiten in bestimmte Arten, Spezies und Ordnungen zusammengefasst.

Die wesentliche Beschaffenheit einzelner Individuen wird als die je eigene ‚Natur-Anlage‘, als ‚Natur der Sache‘ beschrieben. Bei Lebewesen ist von ‚Naturell‘ die Rede, von typischen Verhaltensmustern, Dispositionen, Gemüts- und Willensregungen. Der Mensch als schöpferisches Wesen stellt sich an die Spitze der Schöpfung und nimmt sich die Befugnis, sich ‚die Erde untertan zu machen‘, alles Unmessbare messbar zu machen. Durch seine Vernunft vermag sich der Mensch von den Naturgesetzen zu erheben und loszulösen, während die vernunftlosen Tiere und Pflanzen durch die Naturgesetze determiniert sind. In den klassisch-chinesischen Texten ist die gegenläufige Auffassung verbreitet, dass die Natur spontan und frei ist, während der Mensch auf seine Vernunft ‚reduziert‘ ist. Zu dem hier

³ *Metaphysik* Buch I (A) /3 983b (üs. BONITZ 1999: S. 44).

als ‚Natur‘ verwendeten chinesischen Begriff *zìrán* 自然, welcher als ‚Spontaneität‘, ‚Freiheit‘, im Grunde genommen jedoch unübersetzbar ist ⁴, stellt GABRIEL fest:

„In diesem scheinbaren Übersetzungsproblem steckt die Differenz zwischen westlicher und chinesischer Naturauffassung in ihrer ganzen Schärfe. Die Natur, und gemeint sind hier die einzelnen Erscheinungen der Natur, sind radikal frei, sie kommen und gehen wie sie wollen. Gesetzen unterworfen ist nicht die Natur, sondern der Mensch, weil er sich von der Natur löst, indem er sich Gesetzen unterwirft, die er wieder der Natur aufzwingen will. Gesetze sind grundsätzlich naturwidrig. Daher kann der Mensch nur frei werden, wenn er der Natur folgt, das heißt, seine sich selbst von ihm selbst aufgezwungene Gesetzlichkeit verlässt. Dies kann er, wenn er seiner unzivilisierten, vorzivilisierten Natur folgt. Die Erscheinungen der Natur folgen aufeinander, bewegen sich, teilen sich mit, äußern sich ohne zu sprechen und sind gerade deswegen da.“ ⁵

II. Grenzen der naturwissenschaftlich-objektiven Erkenntnis

Basierend auf der Spaltung von *res cogitans* und *res extensa* werden unter Ausschluss des unhinterfragten subjektiven Standpunktes die als substantiell dauerhaft bestehenden wissenschaftlichen ‚Gegenstände‘ aus dem jeweiligen Lebenszusammenhang genommen und in einer methodisch eingegrenzten Perspektive begrifflich bestimmt und klassifiziert. Die traditionellen Methoden der wissenschaftlichen Analyse, Klassifikation, des Experimentes und der Isolierung des Forschungsgegenstandes tendieren dazu, Grenzen zwischen die Dingen zu setzen, diese in Gruppen zu trennen, um sie auf diese Weise besser zu verstehen und technisch manipulieren zu können.

Der ökologische Standpunkt, welcher das Beziehungsgefüge der Lebewesen untereinander und mit deren Lebensraum berücksichtigt, stellt nicht die in der Naturwissenschaft und Technologie getroffenen Unterscheidungen von Eigenschaft und Funktion in Frage.⁶ Trotz Berücksichtigung vieler Umweltfaktoren bleibt diese Erkenntnis über den Natur-Gegenstand fragmentarisch. Mit dieser Methode ist der Gegenstand als Ganzes, wie er wirklich ist, nicht

⁴ GABRIEL 2005: S. 77.

⁵ GABRIEL 2005: S. 77-78.

⁶ In der Beschreibung von Ökosystemen ist von deren ‚Erhalt der ‚Funktionsfähigkeit‘ bzw. von ‚Systemeigenschaften‘ die Rede, siehe MEYER 2003: S. 17-18.

erfassbar. Das naturwissenschaftliche Objekt bleibt eine partielle und konzeptualisierte, auf Theorien beruhende Wirklichkeit desselben. Die Tendenz zum Allgemeingültigkeitsanspruch, Naturphänomene ganzheitlich zu erfassen, vertreten etwa der Physikalismus und die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Der Physikalismus als Sonderfall einer Ontologie erhebt den Anspruch, alle sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge auf physikalische Gesetze zurückführen zu können.⁷ Die Evolutionäre Erkenntnistheorie sieht durch eine vergleichend stammesgeschichtliche Erforschung alle Erkenntnisprozesse als Produkte der Evolution an: Das „Erkenntnis-Phänomen“ wird „aus der Beschränkung auf die rationale Vernunft gelöst und zu einem Gegenstand der Evolution selbst.“⁸

Als Folge kann sich eine Kluft zwischen dem die Naturphänomene erforschenden Ich und dem ontisch-leibhaftigen Ich auftun: Das forschende Ich sieht gemäß Kant sein Ungenügen ein, die Dinge ‚an sich‘, so wie sie wirklich sind, zu erfassen. Wenn das Ich das eigene Selbst-Bild hinterfragt, erfährt es sich selbst als isoliertes, mangelhaftes Objekt. Das selbst-entworfene ‚Ich‘- und ‚Natur‘-Bild bricht zusammen.

Wie sieht der Zen-Buddhismus dieses existentielle Problem der menschlichen Geisteshaltung, welche die Mitwelt und sich selbst in ein festgelegtes und somit begrenztes Subjekt- und Objekt-Bild trennt?

III. Zen-buddhistische Position zur in Subjekt und Objekt trennenden Geisteshaltung

Der Zen-Mönch Chao-chou T'sung-shen (趙州從諗 jap. Jōshū Jūshin, 778-897) stellt sich die Frage, wie die Aufspaltung seiner Person, seines Ich *ātman* in Leib und Geist aufgelöst werden könnte, um das wahre, offene Selbst zu erkennen:

„Ich erkenne den untrennbaren Bezug von Leib und Geist. Ebenso erkenne ich das komplexe Problem, daß mein *atman* eine Dualstruktur enthält, nämlich ein objektivierbares Subjekt und ein subjektivistisches Objekt.“⁹

⁷ Siehe KLEIN 1993: S. 9-13.

⁸ RIEDL 1988: S. 7.

⁹ HASHI, Vom Ursprung und Ziel des Zen, 1997: S. 46.

Ch'ing yüan Wei-hsin (青原惟信 jap. Seigen Ishin) aus der T'ang-Dynastie (618-907) drückt seine Erfahrung angesichts der gleichen Fragestellung so aus:

„Dreißig Jahre, bevor ich das Zen-Studium begann, sagte ich: ‚Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse.‘ Nachdem ich Einsicht in die Wahrheit durch die Anweisung eines guten Meisters gewann, sagte ich: ‚Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse.‘ Aber nun, nachdem ich den Verweilort der letzten Ruhe [das ist Erleuchtung] erlangt habe, sage ich: ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse.‘ “¹⁰

Wie sind die drei Aussagen ‚Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse.‘, ‚Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse.‘ und ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse.‘ zu verstehen?¹¹

1. ‚Berge sind Berge; Flüsse sind Flüsse‘

In Ch'ing yüan Wei-hsins Aussage werden die Berge von den Flüssen, die Flüsse von den Bergen unterschieden. Die Berge werden als Berge objektiviert und klar von den Flüssen getrennt. Ebenso sind die Flüsse durch die Differenzierung von den Bergen als Flüsse festgelegt. Dieser klare Erkenntnisvorgang besteht aus Affirmation und Differenzierung.

„Im Fall der traditionellen aristotelischen Logik wird der Ausgangspunkt durch den Satz der Identität geliefert, ‚A ist A‘, der ... die logische Grundlage der metaphysischen Wesensphilosophie konstituiert.“¹²

Wenn gefragt wird, wer hier die Unterscheidung trifft, so ist es der Mensch Ch'ing yüan Wei-hsin. Durch ihn werden die Berge und Flüsse objektiviert und nicht als Berge und Flüsse, so

¹⁰ Zitiert nach ABE 1985: S. 4: „Thirty years ago, before I began the study of Zen, I said, ‚Mountains are mountains; waters are waters.‘ After I got insight into the truth of Zen through the instruction of a good master, I said, ‚Mountains are not mountains; waters are not waters.‘ But now, having attained the abode of final rest [that is enlightenment], I say, ‚Mountains are really mountains; waters are really waters.‘ “

¹¹ Im Folgenden siehe ABE 1985: S. 4-10.

¹² IZUTSU 1995: S. 32.

wie sie wirklich sind, in ihrer Ganzheit verstanden. Die Naturphänomene werden aus der je eigenen subjektiven Sichtweise begriffen und nicht in ihrem wahren Wesen erfasst. Indem wir gleich wie Wei-hsin die Berge, Flüsse und alle anderen die Welt ausmachenden Phänomene unterscheiden, differenzieren wir uns selbst von anderen und neigen dazu, uns ins Zentrum zu setzen. In diesem Fall steht das egozentrische Selbst den anderen Phänomenen und sich selbst gegenüber. Weil es alles objektiviert, die umgebende Mitwelt und sich selbst, drängt sich für das Ego-Selbst unvermeidlich die Frage auf: ‚Wer bin Ich?‘ Das fragende Ego-Selbst ist in zwei Ich gespalten: in ein ontisch da-seiendes fragendes Ich und in ein befragtes, objektiviertes, begrenztes Ich. Das Ich befragt sich selbst. Diesen Zwiespalt des Ich bezeichnet der Zen-Mönch Chao-chou als ‚objektivierbares Subjekt‘, welches das fragende Ich ist, und als ‚subjektivistisches Objekt‘, das befragte Ich. Das befragte Ich ist nicht das wahre, offene Selbst, weil es objektiviert ist. Ein objektiviertes, differenziertes Ich ist nicht das lebendige Selbst mit all seinen Möglichkeiten und Fähigkeiten. Das Fragen nach dem wahren Selbst endet immer in einem *regressus ad infinitum*. Das fragende Ich kann sich niemals als Objekt begreifen. Es bleibt stets Subjekt. Das fragende Ich als das Selbst mit all seinen dynamischen Facetten kann niemals als ‚Äußeres‘ erfasst, ‚vor‘ uns gefunden werden.

Das offene Selbst kann nicht durch diese Form der Annäherung, nämlich dem Befragen nach sich selbst, erlangt werden. Wenn die Unmöglichkeit des Erfassens des eigenen lebendigen Selbst existentiell erkannt wird, kann die Reaktion Verzweiflung und Angst sein. Der Mensch wird sich selbst zum Problem. Er fühlt sich von anderen und sich selbst abgeschnitten, den anderen und sich selbst gegenüber entfremdet, über einen Abgrund ohne Halt schwebend.

Um dieses existentielle Dilemma zu vergessen, klammert sich der Mensch gewöhnlich an das Ego-Selbst. Begierig, ‚dürstend‘ sucht er nach dem beständig Angenehmen und Freudvollen im Leben, um mit allen, u.a. auch mit sich selbst und anderen schadenden Mitteln seinem Ego-Selbst Halt und Beständigkeit zu verleihen. Basierend auf dem Egozentrismus werden die Dinge durch selbst-entworfene Vorstellungen beurteilt und bestimmt.

Von dieser menschlichen Verhaltensweise, vom Verlangen nach dem Angenehmen und der Abneigung gegenüber Unangenehmem (im extremen Fall auch vom Verlangen nach völliger Auslöschung), ist in der von Buddha Śākyamunis gelehrteten zweiten edlen Wahrheit vom Entstehen des Leides in der Lehrrede von Benares die Rede:

„Dies ist ferner ... die edle Wahrheit von der Entstehung des Leidens. Es ist der Durst (*tr̥ṣṇā*) ..., der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet, nämlich der Begierdedurst, der Werdedurst, der Vernichtungsdurst.“¹³

Leid liegt im Anhaften an dem Ego-Selbst, welches nach dem Freudvollen strebt und an ihm festhält, das Freudlose ablehnt, alles Leidvolle (*duḥkha*) wie Altern, Krank-sein und Sterben möglichst verdrängt. Freude und Leid sind jedoch untrennbar miteinander verbunden. Ohne Freude gäbe es kein Leid, und ohne Leid gäbe es keine Freude. Sie zu trennen, ist lebensfremd. Je mehr sich der Mensch an das Freudvolle anklammert und Leidvolles zu vermeiden sucht, desto mehr verfängt er sich in die Dualität von Freude und Leid. Das wahre Leid ist nicht das der Freude entgegengesetzte Leid, welches Bestandteil des Lebens ist, sondern das nicht-relative Leid des Anhaftens an dem Ego-Selbst, welches in seiner existentiellen Tiefe durchschaut und erkannt werden muss. Wenn der Buddha vom ‚Durst‘ nach Sinnesgenüssen und beständiger Existenz bzw. nach Nicht-Existenz spricht, macht er auf das Ergreifen einer für beständig gehaltenen Existenz bzw. der völligen Auslöschung als Ergebnis menschlicher Unwissenheit *avidyā* aufmerksam.

Leid im buddhistischen Sinn ist ein erkenntnistheoretisch relevantes, ontisches Faktum des Menschen, welcher aufgrund der Unwissenheit, dass das irdische Da-sein vergänglich und ohne Selbst *anātman* ist, an einer eingebildeten beständigen Existenz bzw. völligen Existenz-Auslöschung haftet. Der in der dritten edlen Wahrheit gelehrt und ontisch nachvollziehbare Ausweg aus diesem existentiell leidvollen Dilemma ist die Aufhebung des Durstes, der Begierden, der Unwissenheit.

Wenn sich der Mensch dem Faktum stellt, dass durch den endlosen Regress der Objektivierung des Ego-Selbst sein eigentliches Wesen, sein wahres Selbst unerreichbar ist, erkennt er, dass das Anhaften an dem Ego-Selbst nicht die Lösung seines existentiellen Dilemmas sein kann. Die Erkenntnis des Nichterlangens des wahren Selbst durch Anhaften kulminiert in einem existentiellen Loslassen des Ego-Selbst. Das Ego-Selbst wird zum Nicht-Ego-Selbst, zum Nicht-Selbst *anātman*.

¹³ *Dharmacakrapravartana-Sūtra* (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 11), das Sūtra vom ‚Drehen des Dharma-Rades‘, die erste Lehrrede des Buddha Śākyamuni von den vier edlen Wahrheiten in Benares.

2. ‚Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse‘

Das Ergebnis des Loslassens des Ego-Selbst gibt Ch’ing yüan Wei-hsin mit der Erkenntnis: ‚Berge sind nicht Berge; Flüsse sind nicht Flüsse‘ wieder, welche als reine Negierung des Satzes vom Widerspruch erscheint. IZUTSU erklärt diesbezüglich:

„ ‚Der Berg ist nicht-Berg.‘ Es muß jedoch immer bedacht werden, daß, wenn Zen so etwas behauptet, es dies nicht in der gleichen epistemischen Dimension des ‚A ist A‘ tut. Solange man auf der Stufe des ‚A ist A‘, der Ebene der empirischen Erfahrung, bleibt, ist man unfähig, gleichzeitig zu sagen ‚A ist nicht-A‘ ... Die Tatsache, daß eine solche Aussage gemacht werden kann, setzt bei dem aussagenden Menschen eine völlige Bewußtseinsveränderung voraus, dergestalt, daß er fähig ist wahrzunehmen, wenn A in einem solchen Ausmaß A ‚wird‘, daß es durch seine eigene A-heit bricht ...“¹⁴

Der Prozess der angeführten Bewusstseinsveränderung kann als In-Frage-Stellen des Ego-Selbst angesehen werden, als Aufbrechen des Egozentrismus.

Die Erkenntnis des Nicht-Selbst *anātman* ist im Buddhismus nicht als eine nihilistische Sichtweise anzusehen, sondern als eine Art Befreiung des festgelegten, begrenzten Ego-Selbst. Das Selbst, die Natur und Mitwelt werden im Licht des Nicht-Anhaftens als ‚Nicht-Ich‘, ‚Nicht-Berg‘, ‚Nicht-Fluss‘ erfasst. Diese Erkenntnis des *anātman* ist Ergebnis der Einsicht in das ‚wahre‘ Selbst und in die Natur, so wie sie wirklich ist. Doch ist diese Erkenntnis noch nicht von der dualistischen Sichtweise eines Nicht-Selbst als Gegensatz zum Ego-Selbst getrennt. Auch wenn die Differenzierung in ‚Berge‘ und ‚Flüsse‘ überwunden ist, so bleibt eine Form der Differenzierung bestehen, nämlich diejenige zwischen der Differenzierung in ‚Berge‘ und ‚Flüsse‘ und der Nicht-Differenzierung in ‚Berge‘ und ‚Flüsse‘.

Die Nicht-Differenzierung als bloße Negation der Differenzierung ist noch immer in einer Dual-Struktur involviert, insofern sie der Differenzierung entgegengesetzt ist. Das heißt, dass auch das Nicht-Selbst als Gegenüber des Ego-Selbst überwunden werden muss, um sich von jeglicher Art der Bestimmung zu befreien, um mit Ch’ing yüan Wei-hsin zur Erkenntnis zu gelangen, dass die Berge wirklich die Berge, die Flüsse wirklich die Flüsse sind.

¹⁴ IZUTSU 1995: S. 33.

3. Was heißt ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse‘?

Sind nicht Ch'ing yüan Wei-hsins Aussagen: ‚Berge sind Berge, Flüsse sind Flüsse‘ und ‚Berge sind wirklich Berge, Flüsse sind wirklich Flüsse‘ identisch? Inwiefern können diese Überlegungen die Beziehung von Mensch und Natur erhellen? Auf welche Weise ist das Ego-Selbst zu negieren? Angesichts dieser existentiellen Fragen gleicht man einem Menschen

„ ... oben an einen Baum: Sein Mund hält einen Ast des Baumes zwischen den Zähnen,
Seine Hand kann den Ast nicht ergreifen,
Sein Fuß hat keinen Halt am Baum.

‚Unter dem Baum ist ein Mensch und fragt nach dem Sinn des Kommens
[Bodhidharmas] aus dem Westen...‘¹⁵

¹⁵ *Mumonkan* Beispiel 5 (üs. ROLOFF 1999: S. 39), zitiert in *Shōbōgenzō* III *Soshi sairai no i* 祖師西來意 ‚Der Sinn von Bodhidharmas Kommen aus dem Westen‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 290). *Mumonkan* (無門関 chin. *Wú mén guān*), eine Sammlung von achtundvierzig Zen-Dialogen, Kōans, wurde von Wu-men Hui-k'ai (無門慧開 jap. Mumon Ekai 1184-1260) kompiliert.

Hauptteil

I. Dōgen - „Sūtra von Bergen und Flüssen“ *Sansui kyō* 山水經¹⁶

Hauptthema des Werkes *Shōbō genzō* 正法眼藏 „Die richtige Lehre der umfassenden Wahrheit alles Seienden“¹⁷ des japanischen Sōtō-Zen-Denkers und -Mönchs Dōgen Kigen (道元希玄 1200-1253) ist die rechte Ansicht von der Lehre und die rechte Einsicht in die Lehre des Buddha, den *Dharma* (仏法 jap. *buppō*) als allumfassende Wahrheit oder Wirklichkeit, welche auch ‚Buddha-Geist‘ (仏心 jap. *busshin*) und ‚Buddha-Natur‘ (skt. *tathāgatagarbha*, 仏性 jap. *busshō*) bezeichnet wird. *Dharma*, Buddha-Geist und Buddha-Natur sind nicht als transzendentes Absolutes zu verstehen, sondern als Inbegriff des wahren Wesens der konkreten Wirklichkeit, welche untrennbar mit dem schauenden Erkennenden verbunden ist. Auf die Frage des chinesischen Herrschers Wu-ti (武帝 reg. 502-550) aus der Liang-Dynastie (502-557)¹⁸, was der höchste Sinn der vom Buddha verkündeten Wahrheit *dharma* sei, antwortete der Begründer des Ch’an-(Zen-)Buddhismus Bodhidharma: „Offene Weite - nichts von heilig“¹⁹ - kein diskriminierendes, spekulatives Wissen, kein transzendentes Absolutes außerhalb des Lebensvollzugs.

Von diesem Standpunkt aus überwindet Dōgen die ‚in Subjekt und Objekt trennende Geisteshaltung‘²⁰, die Unterscheidung von Erkennendem und Erkanntem, vom Geburtenkreislauf *saṃsāra*²¹ und *nirvāṇa*²². Die indische Vorstellung von dem durch die

¹⁶ Siehe *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 194-207); *Shōbō genzō* Band 29 *Sansui kyō* (MIZUNO/TERADA 1980: S. 331, üs. HASHI). An dieser Stelle möchte ich Univ.-Doz. MMag. Dr. HASHI herzlich für die Bereitstellung ihrer Übersetzungen des *Shōbō genzō*-Kapitels *Sansui kyō* sowie des Herz-Sūtra aus dem Japanischen danken.

¹⁷ Siehe *Daijisen* S. 1329, *Bukkyō jiten* S. 288-289 (üs. HASHI).

¹⁸ Siehe *Shōbōgenzō II Gyōji* (Teil 2) 行持 ‚Das Bewahren der reinen Praxis (Teil 2)‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 211 Anm. 8, 9).

¹⁹ *Bi yān lu* I Beispiel 1 (üs. GUNDERT 2005: S.37). In diesem klassischen, von Yüan-wu K’o-ch’in (圓悟克勤 jap. Engo Kokugen, 1063-1135) kompilierten Ch’an-(Zen-)Text *Bì yán lù* (碧巖錄 jap. *Hekiganroku*) veranschaulichen die sino-japanischen Schriftzeichen „nichts von heilig“ (無聖 chin. *wú shèng*) die ostasiatische, insbesondere die Ch’an- (Zen-)Denkweise, wonach an dieser Stelle ‚heilig‘, ‚ehrwürdig‘ (skt. *ārya*, *sādhu*) auch als ‚weise‘ übersetzt werden kann (siehe *DCBT* S. 410, Sp.1). Der ‚allwissende Buddha‘ (skt. *sarvajña*) ist im ostasiatischen Kontext ein ‚weiser Mensch‘ (聖人 chin. *shèng rén*, jap. *seijin*), ein ehrwürdiger Weiser im menschlichen Leben - ein Status, welcher von jedem Menschen nachvollzogen werden kann, vgl. HASHI, *Was hat Zen mit Heidegger zu tun?* 2001: S. 8.

²⁰ 朕兆未萌 jap. *chinchō mibō*.

²¹ Skt. *saṃsāra* ‚(Durch-)Wandern (von einem Leben in ein anderes)‘, vgl. *PW* VII S. 8, Spalte (Sp.) 2, *MW* S. 1119, Sp. 2-3.

²² Skt. *nirvāṇa* ‚Erlöschen‘, ‚Zurruhekommen‘, adj. ‚erloschen‘, ‚beruhigt‘ *PW* III S. 218, Sp. 3, vgl. *MW* S. 557, Sp. 3.

Wirksamkeit der Taten *karman* bedingten anfanglosen *samsāra*, aus welchem der Buddha einen heilvollen Weg āzeigte, entspricht wenig dem japanischen Denken und Fühlen. Im ostasiatischen Buddhismus gilt es, im konkreten Hier und Jetzt zur Erkenntnis des ‚wahren‘, offenen Selbst zu gelangen.²³ Aus diesem Hintergrund heraus wird *samsāra* von Dōgen mit ‚Leben-Sterben‘ (生死 jap. *shōji*) gleichgesetzt, um auf Entstehen und Vergehen des Einzelnen im Hier und Jetzt hinzuweisen. Dōgens Worte sind transzendierende Bejahung, welche sich mitten im Leben ereignet.

In allen Kapiteln von Dōgens Werk *Shōbō genzō* geht es um die Sicht der Wirklichkeit als ‚Einheit von Leben und Sterben‘²⁴, welche in der tiefen Stille der Sitz-Praxis *zazen* (坐禪 chin. *zuò chán*)²⁵ als ein- und ausatmendes Selbst aktualisiert ist:

„Das Sitzen selbst ist das Tun des Buddha. Das Sitzen selbst ist Nicht-Tun. Es ist genau die wahre Gestalt des Selbst. Darüber hinaus gibt es nichts, was als Buddha-Dharma zu suchen wäre.“²⁶

Aus dieser Sicht zeigt Dōgen den Vollzug des Buddha-*Dharma*, der von Buddha verkündeten Lehre im je individuellen Lebensbereich auf, in dem wir uns gerade befinden, wie es die Teile des Schriftzeichens *zen* 禪 als „Aufzeigen des Einzelnen, Partikulären“²⁷ wiedergeben: im Alltag mit seinen Verrichtungen, in der *zazen*-Praxis, im Studium der buddhistischen Lehre und in der Natur.

²³ Siehe HEINEMANN 1995: S. 252.

²⁴ Jap. *hotoke no kata yori okonawarete*; siehe *Shōbōgenzō* I *Shōji* 生死 ‚Leben und Tod‘ (üs. aus dem Engl. ECKSTEIN 1977: S. 44-45).

²⁵ Jap. *zen* (‚Meditation‘, ‚Versenkung‘) leitet sich von skt. *dhyāna*, chin. *chán* ab.

²⁶ *Shōbōgenzō Zuimonki* II.22, eine vom Schüler Koun Ejō Zenji (1198-1280) aufgezeichnete Lehrreden-Sammlung Dōgens (üs. OKUMURA/KNAB 1997: S. 95, Einleitung S. 17).

²⁷ HASHI, Die Aktualität der Philosophie, 1999: S. 8-9.

II. Dōgens Bezugnahme auf die Lehren der Buddhas, Bodhisattvas und Patriarchen

„Berge und Flüsse im Hier und Jetzt zeigen sich als eine ewige Wahrheit der Buddhas und Bodhisattvas.“²⁸

Mit diesen Worten zu Beginn des *Shōbō genzō*-Kapitel *Sansui kyō* „Sūtra von Bergen und Flüssen“ verweist Dōgen auf die vor ihm liegenden Berge und Flüsse, welche sich in diesem Augenblick zeigen und mit der untrennbaren Einheit von ‚Körper und Geist‘ (身心 jap. *shinjin*) im leiblich-ontischen Da-sein erlebt werden. Die durch die Berge und Flüsse repräsentierten Naturphänomene werden nicht als bloße *res extensa* angesehen, als äußere, dem denkenden Menschen zweckdienliche Gegenstände. Vielmehr zeigen sich nach Dōgen die Berge und Flüsse als *dharmakāya*, ‚*dharma*-Leiblichkeit‘²⁹, als die Verkörperung der allumfassenden Wahrheit *dharma*, welche sich überall im So-sein der Natur zeigt.³⁰ Die Gleichsetzung des Wirklichen mit der von den Buddhas und Bodhisattvas verkündeten Lehre ist keine absolute Setzung oder animistische Anschauung, sondern am jeweiligen Standort im Betrachten der Berge und Flüsse hier und jetzt erfahrbar. Dōgen eröffnet eine Perspektive, unter welcher die gesamte Wirklichkeit als Sūtra, als ‚Erläuterung des *Dharma*‘³¹ fungiert. Aus diesem Hintergrund heraus ist die Aussage eines Zen-Mönchs im *Shōbō genzō*-Kapitel *Keisei sanshiki* zu verstehen, wonach das Aussehen, die Form der Berge (山色 *sanshiki*) nichts anderes ist als der Körper des Buddha³², nach Dōgen, dem Begründer der Rinzai-Schule des

²⁸ 而今の山水は、古仏の道現成なり *nikon no sansui wa kobutsu no dō genjō nari*, siehe *Shōbō genzō Sansui kyō* Band 29 (MIZUNO/TERADA 1980: S. 331, üs. HASHI).

²⁹ 法身 chin. *fǎ shēn*, jap. *hosshin*. Skt. *kāya* bedeutet ‚Körper‘, ‚Leib‘, ‚Masse‘, ‚Ansammlung‘ *MW* S. 274, Sp. 1; das zusammengesetzte Kompositum *dharmakāya* kann in vielfacher Weise verstanden werden, u.a. als ‚*Dharma*/*dharmas* als Körper besitzend‘, ‚Körper, welcher aus den *dharmas* besteht‘, ‚vollständige Ansammlung/Gesamtheit der *dharmas*‘, ‚Korpus der Buddha-Lehre(n)‘ (z.B. *Lotos-Sūtra* Kapitel 5 Vers 82 (üs. BORSIG 1992: S. 152) oder ‚Verwirklichung der Buddha-Lehre(n)‘ (vgl. dazu HARRISON 1992: S. 44-94; *PW* III S. 146, Sp. 2; *MW* S. 512, Sp. 1; ‚embodiment of Truth and Law‘, ‚true body‘, ‚essential Buddhahood‘, ‚the essence of being‘, ‚norm of the universe‘ *DCBT* S. 273, Sp.1-2). Im sinisierten Zen-Buddhismus ist die Frage nach der Verwirklichung des *Dharma* im ontischen Da-sein als leibliches Ich von grundlegender Bedeutung, siehe HASHI, *Angelpunkte und Unterschiede von Zen-Buddhismus und Taoismus*, 2007: S. 137).

³⁰ Siehe HASHI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, 1997: S. 41, HASHI, *Die Welt der vergleichenden Philosophie*, 2005: S. 18.

³¹ 説法 jap. *seppō*.

³² Siehe *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* 谿声山色 ‚Die Stimme des Tales und die Form der Berge‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109).

Zen-Buddhismus Lin-ji I-Hsüan (臨濟義玄 jap. Rinzai Gigen, gest. 866/867) folgend, nichts anderes als der die Berge betrachtende Mensch selbst:

„Es gibt keinen Buddha zu suchen, keinen Weg zu vervollständigen, noch kann man den Dharma erreichen. Sucht ihr den Buddha in der Formenwelt, dann wird er nichts anderes als ihr selbst sein.“³³

„Was ist der Buddha? ... Niemand anderer als du selbst bist es.“³⁴

Im Folgenden werden die Lehren des früh-buddhistischen Abhidharma, der Prajñāpāramitā-Literatur des frühen Mahāyāna-Buddhismus, die Lehren des Mahāyāna-buddhistischen Denkers und Patriarchen Nāgārjuna³⁵ sowie der Hua-yen-(Kegon-)Schule betrachtet, auf welchen das Ch'an-(Zen-)buddhistische Denken im Allgemeinen und Dōgens Denken im Speziellen gründet.

1. Zum Begriff *dharma* im buddhistischen Kontext

Der im Buddhismus zentrale Begriff *dharma* leitet sich von der Sanskrit-Verbwurzel *dhṛ* ab, welche ‚tragen‘, ‚stützen‘, ‚halten‘ bedeutet.³⁶ *dharma* umfasst eine Vielzahl von Bedeutungen, wovon einige für diese Arbeit relevante im folgenden Überblick ausgeführt werden³⁷:

i. Das Adjektiv *dharma* hat die wertende Bedeutung ‚gut‘, ‚richtig‘, im Gegensatz zu *adharma* ‚schlecht‘, ‚falsch‘.³⁸

ii. Substantivisch verwendet, ist *dharma* die ‚Ordnung‘, das ‚Gesetz‘³⁹, das heißt erstens die das weltliche Da-sein konstituierende, universelle Gesetzmäßigkeit, welt-immanent und ewig, insofern sie ungeschaffen ist. Diese Gesetzesordnung des Universums ist nicht eine durch eine

³³ Lin-Chi Lu 31a (üs. aus dem Engl. YÜZEN 1987: S. 73), 臨返 jap. *Rinzai Roku*.

³⁴ *Shōbōgenzō* III *Kūge* 空花 ‚Die Blumen im Raum‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 46).

³⁵ Siehe *Shōbōgenzō* I *Busso* 仏祖 ‚Buddhas und Patriarchen‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 209).

³⁶ Siehe *VIA* I S. 200; *PW* III S. 144, Sp. 1.

³⁷ Siehe *PW* III S. 146, Sp. 2, *MW* S. 510, Sp. 3; pā. *dhamma* *PED* S. 335, Sp. 2 - S. 339, Sp. 2; 法 chin. *fǎ*, jap. *hō* *DCBT* S. 267, Sp.2; vgl. CONZE 1962: S. 92-103.

³⁸ Siehe *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (üs. CONZE 1957: Einführung S. 14). Das *Vajracchedikā-Sūtra*, ‚Diamant-Sūtra‘, ist wie auch das Herz-Sūtra Teil der um die Zeitenwende entstandenen *Vaipulya-Sūtras* des Mahāyāna-Buddhismus (BECHERT/GOMBRICH 1995: S. 76).

³⁹ Siehe HORSCH 1967: S. 60-61; *PED* S. 171.

erste göttliche oder natürliche Ursache hervorgebrachte⁴⁰ oder mechanische, naturwissenschaftlich-technische Gesetzmäßigkeit; zweitens eine normativ gesetzte Regel.

iii. Im spezifischen Sinn ist *Dharma*⁴¹ die Lehre, welche im Früh-Buddhismus vom historischen Buddha Śākyamuni, im Mahāyāna-Buddhismus von den Buddha-Tathāgatas und Bodhisattvas verkündet und in den Sūtras niedergelegt, erklärt und verbreitet worden ist.

Ein Tathāgata ist ein ‚Erwachter‘, ein Buddha, welcher ‚von hier nach dort‘, d.h. ins *nirvāṇa* gegangen ist, zur allumfassenden Erkenntnis gelangt (*tathā-gata*) und ‚von dort‘ wiederum ‚hierher‘ in den Lebensbereich als Lehrender ‚gekommen‘ ist (d.h. *tathā-āgata*).⁴² Ein Bodhisattva, ‚Wesen des Erwachens‘⁴³, ist ein ‚großes Wesen‘, ‚a great being‘ (*mahā-sattva*)⁴⁴, welches den Weg des ‚Erwachens‘ (*bodhi*) eingeschlagen hat, jedoch gemäß des Mahāyāna-Buddhismus solange der Buddhaschaft entsagt, bis alle Wesen aus dem leidvollen Da-seinskreislauf *saṃsāra* befreit sind.

Bündig wird der *Dharma* im *Laṅkāvatāra-Sūtra*, einem der Yogācāra-Schule nahe stehenden Mahāyāna-Text aus dem 4. oder 5. Jahrhundert, dem zu Folge alle wahrnehmbaren Dinge keine äußeren Objekte sind, sondern Erkenntnisvorgänge, ‚nur Geist‘ (*cittamātra*)⁴⁵, folgendermaßen beschrieben:

„Die Dharmalehre der Tathāgatas aber, Mahāmāti, ist ... frei von Einssein und Anderssein, Zweiheit und Nichtzweiheit, sie ist frei von Sein und Nichtsein, Zustimmung und Ablehnung; die Dharmalehre der Tathāgatas besteht in erster Linie aus den [vier edlen] Wahrheiten, dem Entstehen in Abhängigkeit und dem [achtfachen edlen] Pfad, der zur Erlösung führt. Die Dharmalehre der Tathāgatas ist nicht mit den folgenden Ideen verbunden: Urnatur (*prakṛti*), Schöpfergott (*īśvara*), Ursachenlosigkeit, Spontaneität, Atome, Zeit und Eigennatur (*svabhāva*).“⁴⁶

⁴⁰ Wie etwa im indischen Sāṅkhya-System, in welchem aus der Urmaterie *prakṛti* die materielle Welt und Bewusstseinsformen entstehen (FRAUWALLNER 1953: 295-296).

⁴¹ *Dharma* in der Bedeutung ‚Lehre des Buddha‘ wird in dieser Arbeit im Folgenden groß geschrieben.

⁴² Skt. *buddha-tathāgata* ‚ein so (wie frühere Buddhas) gegangener oder so gekommener Buddha‘ BHS/D S. 248, Sp. 2; vgl. CONZE 1962: S. 172); z.B. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Kapitel 30 (üs. CONZE 1958: S. 215); vgl. TAKEUCHI 1972: S. 6. *Aṣṭasāhasrikā-Prajñāpāramitā*, die Lehre von der ‚Vollkommenheit der Weisheit/Einsicht‘ (skt. *prajñāpāramitā*) in 8 000 Versen, stellt eine der großen Texte der Prajñāpāramitā-Literatur des frühen Mahāyāna-Buddhismus dar.

⁴³ Siehe LAMOTTE 1995: S. 94-97.

⁴⁴ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Kapitel 1 (üs. CONZE 1958: S. 7).

⁴⁵ Siehe Einleitung zum *Laṅkāvatāra-Sūtra* (üs. GOLZIO 1996: S. 11); vgl. FRAUWALLNER 1953: S. 18.

⁴⁶ *Laṅkāvatāra-Sūtra* Kapitel 2, Kommentar zu Vers 161 (üs. GOLZIO 1996: S.110; SUZUKI 1966: S.84).

Auf alle hier angeführten „Ideen“ werden später im Kapitel im Rahmen von Nāgārjunas Lehre näher eingegangen.

iv. Die *dharmas*, die ‚Gegebenheiten‘ im Plural (*dharmāḥ*) werden in der früh-buddhistischen Abhidharma-Lehre⁴⁷ untersucht. Diese Lehre, welche Nāgārjuna bekannt war, wird in dieser Arbeit durch das Werk *Abhidharmakośa(bhāṣya)* von Vasubandhu (400-480)⁴⁸ präsentiert, welcher der Abhidharma-Lehre der scholastischen früh-buddhistischen Schulen⁴⁹ die endgültige systematisierte Form gegeben hat.⁵⁰

Zu Beginn des Werkes wird das Wort *abhidharma* u.a. als ‚reine Einsicht‘ (*amalā prajñā*) definiert, welche als ‚Untersuchung der Gegebenheiten‘ (*dharmapracicayaḥ*) bestimmt wird.⁵¹

2. *dharmas* in der früh-buddhistischen Abhidharma-Lehre

dharmas sind gemäß der Abhidharma-Lehre alle wirklichen, wahrhaft existierenden verursachten sowie unverursachten Gegebenheiten menschlicher Erfahrung, welche im Überblick im Folgenden aufgelistet werden:

2.1. Verursachte *dharmas*

Zu den verursachten, gegenseitig bedingten, ‚gestalteten‘ Gegebenheiten (*saṃskṛta-dharmāḥ*) zählen:

- die atomar-molekular aufgebauten (*paramāṇu*) materiellen Gegebenheiten (*rūpadharmāḥ*) wie die Sinnesvermögen und Sinnesobjekte (im Gegensatz zum Mahāyāna-Buddhismus vertreten die Abhidhārmikas eine Atom-Lehre);

⁴⁷ Der dreiteilige buddhistische Kanon (skt. Tripiṭaka, pā. Tipiṭaka ‚Drei-Korb‘) besteht aus der Sammlung von Ordensregeln (skt., pā. *vinaya*), Lehreden (skt. *sūtra*, pā. *sutta*) und Erläuterungen (skt. *abhidharma*, pā. *abhidhamma*), siehe *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 403.

⁴⁸ Nach FRAUWALLNER ist der Verfasser des *Abhidharmakośa* Vasubandhu der Jüngere, während Vasubandhu der Ältere, ein Yogācārin, ca. 320-380 lebte (FRAUWALLNER 1994: S. 76-77, 350-351).

⁴⁹ Der Früh-Buddhismus (auch Hīnayāna bezeichnet) umfasst die sich aus der Ur-Gemeinde entwickelten Schulen, u.a. Theravāda, die Schule der ‚Ältesten‘, Sarvāstivāda, die Schule aus Nordwest-Indien, welche die Lehre vertritt, dass alles in der Welt existiert (skt. *sarvam asti*), und Sautrāntika, die Schule, welche den Sūtras folgt, siehe FRAUWALLNER 1994: S.61-62, 140; FRAUWALLNER 1953: S. 150.

⁵⁰ Siehe FRAUWALLNER 1952: S. 253; FRAUWALLNER 1994: S. 62, 76.

⁵¹ *Abhidharmakośa* 1, Kommentar (*bhāṣya*) zu Vers 1 (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 3-4).

- die geistigen Gegebenheiten (*caitasikadharmāḥ*), welche gemeinsam mit den materiellen *dharmas* die physisch-psychische Persönlichkeitsstruktur, die fünf Da-seinskonstituenten (*pañcaskandhāḥ*)⁵² bilden;

- der mit den geistigen Gegebenheiten verbundene Geist (*citta*) und

- die vom Geist getrennten Gegebenheiten (*cittaviprayuktadharmāḥ*) wie etwa Entstehen, Dauer und Vergehen, die Lebensvitalität, die Namen (d.h. die Bedeutung, der semantische Aspekt der Sprache *nāmakāya*), Sätze (*vākya*), Silben (*akṣara*)⁵³ usw..

Die verursachten Gegebenheiten *dharmas* sind substantiell existierende Phänomene, welche, dem abhängigen Entstehen unterworfen, aufgrund von Ursachen entstehen, in augenblicklicher, verschwindend kleiner Zeitdauer andauern und von selbst vergehen, unbeständig (*anitya*) und durch ein Eigenwesen (*svabhāva*) sowie ein Merkmal (*lakṣaṇa*) charakterisiert sind. Weil unbeständig, sind die verursachten *dharmas*, die Da-seinskonstituenten leidvoll, insofern sie die Erwartung nach Beständigkeit und Unveränderlichkeit der Person nicht erfüllen können.

2.2. Unverursachte *dharmas*

Zu den unverursachten oder ‚ungestalteten‘ Gegebenheiten (*asaṃskṛtadharmāḥ*) gehören der Raum *ākāśa* und *nirvāṇa*. Der Raum *ākāśa*⁵⁴ behindert nicht das Entstehen aller verursachten Phänomene⁵⁵ und wird als dreidimensionaler Hohlraum zwischen Dingen⁵⁶ oder als ‚Himmel‘ definiert, als unverursacht, rein, unbegrenzt. Der mit *nirvāṇa* verknüpfte Raum könnte mit der für den Mahāyāna-Buddhismus zentralen Lehre von der Leerheit *śūnyatā* in Zusammenhang gebracht werden.

Im buddhistischen Pāli-Text *Udāna*⁵⁷ wird *nirvāṇa* (pā. *nibbāna*) als ‚ungeboren, unentstanden, ungeschaffen, unverursacht‘⁵⁸ beschrieben. Auf die Frage des um die Mitte des

⁵² Skt. *skandha* wörtlich ‚Haufen‘; ‚mass‘, ‚large amount‘ BHS/D S. 607, Sp.2 (vom Verb *skandh* ‚collect‘ MW S. 1256, Sp. 2). Auf die fünf *skandhas* wird im nächsten Kapitel in der Abhandlung des Herz-Sūtras näher eingegangen.

⁵³ *Abhidharmakośa* 2, Vers 47 und *bhāṣya* (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 238-244).

⁵⁴ Skt. *ākāśa* leitet sich von der Verbwurzel *kāś* ‚sichtbar sein‘, ‚glänzen‘, ‚leuchten‘ ab, mit dem Suffix *ā-* *kāś* ‚erschauen‘, ‚erkennen‘ PW II S. 61, Sp.1-2.

⁵⁵ Siehe *Abhidharmakośa* 1, Verse 5-6, Kapitel 2, Verse 21-22 (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 7-10, 143-144).

⁵⁶ Siehe AKBh 2, Vers 28.

⁵⁷ *Udāna* ist ein Pāli-Text des *Suttapiṭaka*.

⁵⁸ Pā. *ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ* (Udāna S. 80-81).

2. Jahrhunderts v.u.Z. im Nordwesten Indiens regierenden Königs Milinda (gr. Menandros) hin, wie es möglich sei, *nirvāṇa/nibbāna* zu verwirklichen, wenn dieses nicht erzeugt und unverursacht sei, erläutert sein Gesprächspartner, der früh-buddhistische Mönch Nāgasena:

„Kann wohl, o König, ein Mann mittelst seiner natürlichen Kräfte von hier aus zum Himalaja, dem König der Berge, gelangen? ‚Gewiß, o Ehrwürdiger.‘ ‚Könnte er aber, o König, den Himalaja hierher holen?‘ ‚Das freilich nicht, o Ehrwürdiger.‘ ‚Oder kann wohl, o König, ein Mann mittelst seiner natürlichen Kräfte das Weltmeer mit seinem Schiffe durchkreuzend, das jenseitige Ufer erreichen?‘ ‚Gewiß, o Ehrwürdiger.‘ ‚Könnte er aber, o König, das jenseitige Ufer des Meeres hierher holen?‘ ‚Das freilich nicht, o Ehrwürdiger.‘ ‚Ebenso auch, o König, kann man zwar den Weg zur Verwirklichung des Nibbāna aufweisen, aber keine Entstehungsursache desselben. Und warum nicht? Weil eben dieser Zustand (nämlich das Nibbāna) unerschaffen ist. ... Vom Nibbāna, o König, kann man nicht sagen es sei entstanden oder nicht entstanden oder erzeugbar, oder vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, oder erkennbar für Auge, Ohr, Nase, Zunge oder Körper.‘ ‚In diesem Falle, ehrwürdiger Nāgasena, erklärt ihr doch das Nibbāna als etwas Nichtseiendes und zeigt, daß das Nibbāna gar nicht existiert.‘ ‚Es existiert, o König, das Nibbāna. Dem Geiste erkennbar (*manoviññeyyam*) ist das Nibbāna. Mit dem geklärten, erhabenen, geraden, ungehemmten, überweltlichen Geiste erkennt der mit vollkommenem Wandel ausgestattete edle Jünger das Nibbāna.“⁵⁹

Die Existenz des unverursachten, mit dem Sehsinn, dem Empfinden und begrifflichen Erfassen objektiv nicht fassbaren *nibbāna* wird durch den Vergleich mit dem Wind veranschaulicht:

„ ‚Existiert wohl der Wind, o König?‘ ‚Gewiß, o Ehrwürdiger.‘ ‚So zeige mir denn, o König, den Wind und erkläre mir seine Farbe und Gestalt, und ob er fein oder grob, lang oder kurz ist!‘ ‚Nicht läßt sich, ehrwürdiger Nāgasena, der Wind aufzeigen und mit der Hand festhalten und drücken. Aber dennoch existiert der Wind.‘ ‚Wenn man aber, o König, den Wind nicht aufzeigen kann, so existiert doch gar kein Wind.‘ ‚Ich weiß aber, ehrwürdiger Nāgasena, daß der Wind existiert. Ich bin davon überzeugt.

⁵⁹ *Milindapañha* Kapitel 7 (üs. NYANATILOKA 1998: S. 253), das bedeutendste nichtkanonische Werk des Theravāda-Buddhismus, siehe *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 242.

Aufzeigen aber kann ich den Wind nicht.‘ ,Ebenso auch, o König, existiert das Nibbāna, doch nicht läßt es sich aufzeigen und nach Farbe und Gestalt erklären.‘ “⁶⁰

Nach der Abhidharma-Lehre haben *nirvāṇa* sowie der Raum keine Ursache, weil sie nicht aufgrund einer Bedingung entstehen. Weil sie außerhalb der drei Zeiten Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit sind, haben sie keine Wirkung.⁶¹

Nach der Sarvāstivāda-Schule ist *nirvāṇa* „eine unverursachte Gegebenheit, welche den Namen Unterdrückung durch Erkenntnis (*pratisaṃkhyānirodhaḥ*) führt, weil sie auf Grund der Erkenntnis der heiligen Wahrheiten das Verschwinden der Laster verursacht.“⁶² Die Erkenntnis der edlen Wahrheiten ist, dass die Welt leidvoll (*duḥkha*) ist, dass die Ursache des Leidvollen der Durst ist, Begierde, Hass und Verblendung, und dass es einen achtgliedrigen Weg zur Aufhebung des Leidvollen (*duḥkhanirodha*) gibt. In Folge der Einsicht in die edlen Wahrheiten und in die aus *dharmas* beschaffene Welt erfolgt das ‚Erlöschen‘ *nirvāṇa* der drei Grundübel Begierde, Hass und Unwissenheit, welche zu den unreinen verursachten *dharmas* gezählt werden. *nirvāṇa* ist die Trennung, das Losgelöstsein von allem Leidvollen.

Für den Früh-Buddhismus beruht das Anhaften am Da-sein auf einer irrigen Sichtweise bezüglich des Da-seins, weil in Wahrheit das Da-sein nichts Erstrebenswertes, sondern aufgrund seiner Unbeständigkeit und Vergänglichkeit unbefriedigend und in diesem Sinne leidvoll ist. Die Lebewesen Mensch und Tier sind geistigen und körperlichen Schmerzen ausgesetzt. Pflanzen werden im Allgemeinen nicht zu den Lebewesen gezählt, leiden nicht und sind deshalb nicht erlösungsfähig. Grundsätzlich wird die Welt als ständiges Sterben und Geborenwerden und damit auch die Natur als Ort der Plage negativ bewertet. Diesem weltlichen Da-seinskampf steht unverursachtes, reines *nirvāṇa* gegenüber „als einem Zustand radikalen Transzendiertseins allen vergänglichen und leidvollen Daseins“⁶³. In diesem ist

„ ... *kein Raum für die Natur*, weder für die Vielfalt der Einzelercheinungen noch für die Natur als eine diese immer neu schaffende Kraft (eine Vorstellung, die ... zumindest dem älteren Buddhismus ohnehin fremd ist), indes wird auch nicht versucht, die Natur in paradiesisch verklärter Gestalt in den Erlösungszustand einzubringen.“⁶⁴

⁶⁰ *Milindapañha* Kapitel 7 (üs. NYANATILOKA 1998: S. 253-254).

⁶¹ Siehe AKBh 2, Vers 57.

⁶² FRAUWALLNER 1994: S. 130, siehe *Abhidharmakośa* Kapitel 1, Vers 6 und *bhāṣya* (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 130-131).

⁶³ SCHMITHAUSEN 1985: S. 103, siehe auch S. 102-103, 106.

⁶⁴ SCHMITHAUSEN 1985: S. 103.

Die Abhidharma-Lehre in Vasubandhus Werk *Abhidharmakośa* gibt Einsicht in die gesamte Erfahrungswelt, wie sie wirklich ist, bestehend aus den unverursachten *dharmas* Raum und *nirvāṇa* einerseits sowie aus den verursachten *dharmas*, den Naturphänomenen und dem Menschen im körperlich-geistigen Da-sein andererseits. Durch die Einsicht *prajñā*, welche im Abhidharma als Einsicht zum Unterscheiden vom ursprünglich Wahren und Unwahren, Guten und Unguten bestimmt ist, wird erkannt, dass die verursachten Dinge, welche als beständiges Selbst *ātman* oder als einem Selbst zugehörig angesehen werden, in Wirklichkeit kein beständiges Selbst sind und keinem Selbst zugehörig sein können. Somit ist die Selbstlosigkeit der Person (*pudgalanairātmya*) erwiesen. Die Person besteht aus Da-seinskonstituenten *skandhas*, in welchen kein Selbst *ātman* ausfindig gemacht werden kann, von welchen kein *skandha* ein Selbst *ātman* ist.

Um die Welt menschlicher Erfahrung zu beschreiben, bedienen sich die Abhidhārmikas methodisch der Analyse, indem sie die Welt in eine Anzahl von *dharmas* zergliedern. Nāgārjuna, der Begründer der indischen Madhyamaka-Schule des Mahāyāna-Buddhismus⁶⁵, reagiert seinerseits analytisch auf die Abhidharma-Lehre bzw. auf andere, nicht-buddhistische Lehren, deren definitive Bestimmungen er Schritt für Schritt zunichte macht. In seinem Werk *Mūlamadhayamakakārikā* geht er so weit, zu sagen: „ ... Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma gelehrt.“⁶⁶ Nach Nāgārjuna bedeutet dies nicht, dass *nirvāṇa* nicht-existent ist. *nirvāṇa* ist für ihn das heilvolle Zur-Ruhe-Kommen der die Welt in bestimmte Begriffe und Kategorien einteilenden Denkweise. Nāgārjunas Philosophie gründet auf der in der Prajñāpāramitā-Literatur dargelegten Lehre des frühen Mahāyāna-Buddhismus.

Die Lehre der Prajñāpāramitā-Texte reagiert auf die Abhidharma-Lehre, welche die Welt in einzelne aufgelistete *dharmas* zergliedert und zu objektivieren tendiert. Die Prajñāpāramitā-Texte verlagern das Augenmerk von der Beschreibung der großen Anzahl an verursachten *dharmas* auf das die Erfahrungswelt Vereinheitlichende, Unverursachte, welches alle verursachten Gegebenheiten *dharmas* durchdringt, auf die Leer-heit *śūnyatā*. Durch die Methode der Nicht-Positionierung, welche Nāgārjuna in vollendeter Form anwendet, ist es

⁶⁵ Madhyamaka (三論 chin. *sān lùn*, jap. *sanron*); Nāgārjunas Lebensdaten werden zwischen dem 1. und 3. Jh. angesetzt (RUEGG 1981: S. 1, 4-5, Anm.11).

⁶⁶ *Mūlamadhayamakakārikā* Kapitel 25, Versteil 14cd (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 100).

möglich, vom fix festgelegten intellektuellen Sachverhalt-Denken zur Ruhe zu kommen, in welcher die Leer-heit nicht länger als Objekt, sondern als konkrete Fülle unmittelbar erlebbar ist. Die Lehre von der Leer-heit *śūnyatā* wird bündig im Herz-Sūtra als Teil der Prajñāpāramitā-Literatur gelehrt, auf welches im Folgenden eingegangen wird.

3. Die Leer-heit im Herz-Sūtra (*Mahāprajñāpāramitāhṛdaya-Sūtra*)

3.1. Allgemeines

Das *Mahāprajñāpāramitāhṛdaya-Sūtra* („Herz-Sūtra der großen vollendeten Einsicht“) ⁶⁷ ist eine bündige Zusammenfassung der Prajñāpāramitā-Literatur, früher Mahāyāna-Texte, welche etwa zwischen 100 v.u.Z. und ca. 500 u.Z. in Indien verfasst wurden. Das Herz-Sūtra existiert in zwei Versionen: Die längere Version ist in fünfundzwanzig Versen verfasst, die kürzere Version in vierzehn Versen. Die im Folgenden behandelte kürzere, in Japan und China gebräuchliche Version wurde von Kumārajīva um ca. 400, von Hsüan-tsang (玄奘 jap. Genjō, 602-664) Mitte des 7. Jahrhunderts ins Chinesische übersetzt. ⁶⁸

Die hier behandelten Prajñāpāramitā-Texte sind Buddha-Worte (*buddhavacana*), entweder von Buddha Śākyamuni selbst verkündet oder von einem von ihm bevollmächtigten Sprecher.

prajñāpāramitā ist die Erkenntnis anleitende ‚vollendete Einsicht‘, welche vom ‚diesseitigen Ufer‘ falscher Ansichten von ‚Existenz‘ und ‚Nicht-Existenz‘ ‚zum anderen Ufer‘ *nirvāṇa* ‚hinübergewandert‘ (*pāramitā*) ⁶⁹ ist. ⁷⁰ Mit der vollendeten Einsicht hat ein Arhat, ein ‚Heiliger‘ im Früh-Buddhismus bzw. ein Bodhisattva *nirvāṇa* verwirklicht. In dieser metaphorischen Beschreibung erscheint *nirvāṇa* als ein erstrebenswertes, sicheres Ziel, als ein Existenz-Bereich jenseits der leidvollen vergänglichen Welt. In der früh-buddhistischen Abhidharma-Lehre wird das unverursachte, von allen Grundübeln unbefleckte *nirvāṇa* als ‚anderes Ufer‘ von der aus befleckten, verursachten *dharmas* bestehenden, leidvollen Welt *saṃsāra* getrennt.

⁶⁷ 摩訶般若波羅蜜多心經 jap. *Makahannya haramitta shingyō*, im Folgenden aus dem Sanskrit übersetzt nach CONZE 1988: S.103-114, im Vergleich zur chinesisch-japanischen Fassung übersetzt von HASHI und nach NISHIYAMA 2006: S. 59-56.

⁶⁸ Siehe CONZE 1973: S. 2-5, HURVITZ 1977: S. 104.

⁶⁹ Skt. *pāramitā* ‚coming or leading to the opposite shore‘, ‚complete attainment‘ MW S. 619, Sp. 2-3.

⁷⁰ Siehe *Mahāprajñāpāramitāśāstra* Kapitel 20 (üs. LAMOTTE 1949: S. 701-702).

a. Die ‚Drei Sphären‘ und ‚Drei-Leib‘-Lehre

Nach der buddhistischen Sichtweise spielt sich *saṃsāra* zwischen Geburt und Tod in drei Sphären (*traiadhātuka*) als kosmologische Projektionen verschiedener geistiger Stufen ab, innerhalb derer fünf bis sechs Existenzformen unterschieden werden (u.a. Menschen, Hungergeister, Tiere, welche auch geistbegabt sind). Die drei Sphären sind die ‚Sphäre der Begierden‘ (*kāmadhātu*), u.a. Hass und Verblendung, die ‚Sphäre der sichtbaren Form‘ (*rūpadhātu*), in welcher es keine Begierden gibt und die Möglichkeit des Genießens, und die ‚Sphäre der nicht sichtbaren Form‘ (*ārūpyadhātu*).⁷¹

Im Mahāyāna-Buddhismus gibt es die Auffassung überweltlicher (*lokottara*) Buddhas, welche vom Wesenskreislauf *saṃsāra* erlöst und ohne Makel sind. Die drei Buddha-Aspekte sind gemäß der ‚Drei-Leib-Lehre‘ (*trikāya*) *dharmakāya*, *sambhogakāya* und *nirmāṇakāya*. *dharmakāya* ist die ewige Buddha-Lehre, der Buddha-Dharma als allumfassende Wahrheit, auch ‚So-heit‘ *tathatā*⁷² oder ‚Wesenheit der Gegebenheiten‘ *dharmatā*⁷³ genannt, ungebunden an Raum und Zeit, ohne Gestalt. Wenn der Zen-Buddhismus *dharmakāya* (法身 chin. *fǎ shēn*, jap. *hosshin*) als Möglichkeit einer gelungenen Lösung der Da-seinsproblematik lehrt, so ist *dharmakāya* als ‚dharma-Leiblichkeit‘ nicht in einem Bereich jenseits des unbeständigen, vergänglichen Wirklichen zu suchen. *dharmakāya* befindet sich nicht jenseits des Horizonts unseres Alltagslebens, sondern tritt als konkretes Phänomen in Erscheinung.

Neben dem historischen Buddha Śākyamuni werden eine Anzahl von Buddhas und Bodhisattvas angenommen, welche in Form des *sambhogakāya*, des ‚Körpers des Genießens‘, in verschiedenen kosmischen Welten verweilen. *nirmāṇakāya* als ‚Erscheinungsleib‘ ist der in der Erscheinungswelt den Menschen erschienene historische Buddha, welcher den Dharma verkündete.⁷⁴

b. Zum Namen ‚Avalokiteśvara‘

Der Dharma wird in der Prajñāpāramitā-Literatur meist nicht in Form einer analytischen Abhandlung, sondern in Form lebendiger Dialoge dargelegt. Im Herz-Sūtra ist es der Bodhisattva Avalokiteśvara, welcher den für seine Weisheit geschätzten Schüler des Buddha Śākyamuni Śāriputra anspricht. Avalokiteśvara ist der vom *saṃsāra* befreite Bodhisattva des

⁷¹ VETTER 1988: S. 72-73; vgl. *Mahāpārinirvāṇa-Sūtra* Vorgang 23.6 (üs. WALDSCHMIDT 1951: S. 237).

⁷² Skt. *tathatā* ‚true state of things‘, ‚true nature‘ MW S. 433, Sp. 3; 真如 chin. *zhēn rú*, jap. *shinnyo*.

⁷³ Skt. *dharmatā* ‚essence, inherent nature, being law or right‘ MW S. 51, Sp. 1.

⁷⁴ Siehe z.B. LAMOTTE 1995: S. 99.

Mitgeföhls *karuṇā*, welches auf der Einsicht *prajñā* in die wahre Beschaffenheit aller *dharmas* beruht. Avalokiteśvara ist der ‚Herr, welcher [auf die Welt] hin-, herabschaut‘ (*avalokita-īśvara*).⁷⁵ Diese mögliche Übersetzung des Namens deutet an, dass der Bodhisattva in Form des *sambhogakāya* voll Mitgeföhls die von ihm eingesehene wahre Wirklichkeit der Welt betrachtet. Eine andere Übersetzungsmöglichkeit ist u.a. ‚Der Klang, der die Welt erleuchtet‘ (*avalokita-svara*)⁷⁶, welche in Ostasien mehr Anklang gefunden hat: In China wird Avalokiteśvara ‚Kuàn (shì) yīn‘ bzw. in Japan ‚Kanzeon‘ 觀世音 (oder ‚Kanji zai‘ 觀自在) genannt, ‚Der die Rufe der Welt beachtet‘⁷⁷. In der chinesischen Tradition steht das Hören als einsichtiges Wahrnehmen im Vordergrund, im Herz-Sūtra das Sehen, Anschauen (*darśana*)⁷⁸. Hören und Betrachten als unmittelbares Erfassen und Erschließen der wahren Wirklichkeit der Welt leitet reflexive Überlegungen und Überprüfungen zu weiteren Erkenntnissen an. Im Ch’an-(Zen-)Buddhismus, insbesondere in Dōgens Lehre, wird hervorgehoben, dass nicht nur hervorragende Menschen wie etwa Bodhisattvas oder der gelehrte Schüler Śāriputra dazu fähig sind, in die von Buddha Śākyamuni erfahrenen und verkündeten edlen Wahrheiten, in den *Dharma* einzusehen. Die universelle Wahrheit *dharma* ist nichts ‚Heiliges‘, Transzendentes jenseits unserer Erfahrungswelt. Sie ist jedem Menschen im ontischen Da-sein zugänglich und kann im alltäglichen Leben jederzeit erkannt und verwirklicht werden.

„Das ‚Erschauende Sehen‘ (das bei Avalokiteśvara der Fall ist) ist mit unserem empirisch-optischen Sehen in einem untrennbaren Zusammenhang. Doch lässt sich das ‚erschauende Sehen‘ immer wieder von dem bloß empirischen Sehen ablösen. ... eine ‚absolute Freiheit des Sehens‘, das eben auf der Dimension des unbeschränkten Erschauens der *shūnyatā* ermöglicht werden konnte.“⁷⁹

⁷⁵ Siehe *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 28-29; skt. *ava-lok* ‚hinschauen‘, ‚betrachten‘, ‚gewahr werden‘ *PW V* S. 232, Sp. 3 - 233, Sp. 1.

⁷⁶ Zu *avalokita-svara* siehe *BHS/D* S. 74, Sp. 2.

⁷⁷ *Lotos-Sūtra* Kapitel 25 (üs. BORSIG 1992: S. 362; vgl. üs. DEEG 2007: S. 306). Das *Lotos-Sūtra* (skt. *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra*), ein in Indien im 1. oder 2. Jahrhundert entstandener Mahāyāna-Text, ist das zentrale Sūtra der von Zhiyi (智顓 jap. Chigi, 538-597) gegründeten bzw. in Japan von Saichō (最澄 767-822) überlieferten T’ien-t’ai-(天台 jap. Tendai-)Schule.

⁷⁸ Skt. *darśana* ‚Hinsehen‘, ‚Erkennen‘, ‚Anschauungsweise‘ *PW III* S. 73, Sp. 1; vgl. *MW* S. 470, Sp. 3 - S. 471, Sp. 1.

⁷⁹ KAWANAMI 1999: S. 58.

3.2. Prolog: Einsicht in das Leer-sein der Da-seinskonstituenten (*skandhāḥ*)

Das Herz-Sūtra beginnt mit einem in vielen philosophischen Sanskrit-Texten gebräuchlichen Verehrungsvers, in welchem der ehrwürdigen, edlen ‚Vollendeten Einsicht‘ *Prajñāpāramitā*⁸⁰ Ehrerbietung erwiesen wird. In der chinesischen Übersetzung des Herz-Sūtras fehlt dieser Vers⁸¹, Dōgen ist dieser allerdings bekannt.⁸² Der Sanskrit-Text setzt folgendermaßen fort:

„Während sich der Bodhisattva Avalokiteśvara im tiefen Verlauf vollendeter Einsicht bewegte, betrachtete er genau⁸³ die fünf Daseinskonstituenten (*pañcaskandhāḥ*) und sah, dass sie ihrem Eigenwesen nach leer sind.“⁸⁴

(„Mit dieser Einsicht hatte er alle Leiden und Bedrängnisse überwunden.“⁸⁵)

Der Prolog vor dessen Lehrrede beschreibt Avalokiteśvara als ein die Praxis vollendeter Einsicht *prajñāpāramitā* Ausführenden, nicht völlig statisch, sondern ‚bewegt‘. Mit allen Sinnen und offenem Geist wird Avalokiteśvara in klarer Einsicht gewahr, dass die Daseinskonstituenten, die *skandhas*⁸⁶, welche die Persönlichkeit des Menschen und die Grundlage jeder Erfahrung bilden, ‚leer‘ sind, *sūnya* (空 chin. *kōng*, jap. *kū*), ohne substantielles Eigenwesen. Er sieht, dass den *skandhas* kein in sich bestehendes Eigenwesen (*svabhāva-sūnya*) zukommt. Was dem ungeübten und unwissenden Geist als ‚Ich‘ bzw. ‚Mein‘ erscheint, ist in Wirklichkeit die Anhäufung von *dharmas*. Im *Milindapañha* zieht man zum Veranschaulichen der *skandhas* den Vergleich mit einzelnen Wagenteilen heran, welche den Wagen ausmachen und doch nicht mit diesem identisch sind.⁸⁷ Die *skandhas* sind folgende:⁸⁸

⁸⁰ *Oṃ namo bhagavatyai Ārya-Prajñāpāramitāyai*, in: *Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S. 99).

⁸¹ Siehe *Makahannya haramitta Shingyō* 摩訶般若波羅蜜多心經 (üs. NISHIYAMA 2006: S. 57).

⁸² Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Makahannya haramitsu* zitiert Dōgen eine Passage aus dem *Mahāprajñāpāramitā-Sūtra* (大般若波羅蜜多經 jap. *Dai hannya haramita kyō*), in welcher die Anrufung erwähnt wird, siehe *Shōbōgenzō I Makahannya haramitsu* 摩訶般若波羅蜜 ‚Das Pāramitā der großen Weisheit‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 51).

⁸³ Buddhistisch-hybrides Sanskrit: *vyavalokayati* ‚looks closely (at)‘, ‚examines carefully‘ in physical or intellectual sense, the two being sometimes indistinguishable“ *BHS/D* S. 516, Sp.1.

⁸⁴ *Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S. 99-100).

⁸⁵ 度一切苦厄 jap. *dō itsu saikū yaku*, üs. HASHI; vgl. „Thus completely relieving misfortune and pain.“ *Makahannya Haramitta Shingyō* (üs. NISHIYAMA 2006: S. 59, 57). Dieser Satz wurde in der chinesischen Übersetzung hinzugefügt.

⁸⁶ Siehe Fußnote 52, 五蘊 jap. *goon*.

⁸⁷ Siehe *Milindapañha* (üs. NYANATILOKA 1998: S. 52-53).

⁸⁸ Siehe *Abhidharmakośa* 1, *Bhāṣya* zu Vers 7-16 (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 10-30); vgl. HASHI, *Die Aktualität der Philosophie*, 1999: S. 28-29; VETTER 1988: S. 36.

- *rūpa* (,Form‘ ,Farbe‘ ,Gestalt‘, 色 jap. *shiki*): das Materielle wie die vier Großen Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind), die Sinnesvermögen sowie deren Sinnesobjekte, *in summa* die sichtbare Form des Menschen und der Welt. Im indisch-asiatischen Kontext gibt es neben den fünf Sinnesvermögen Sehen, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn auch eine sechste, geistige Komponente, Denken (*manas*), welchem als Objekt alle dem Denken fassbaren *dharmas* zugeordnet werden.⁸⁹
- *vedanā* (受 jap. *ju*): die Empfindung, das Gefühl von angenehmer, unangenehmer und indifferenter Art;
- *sañjñā* (想 jap. *so*): begriffliches (vorwiegend auf das Objekt gerichtetes) Wahrnehmen, Erfassen, Bezeichnung (skt. *nimittodgrahaṇa*, wörtlich ,Aufgreifen der Merkmale‘) von Farben, Länge, Kürze usw.⁹⁰;
- *saṃskāra* (,Zusammenwirkende‘, 行 jap. *gyō*) sind affektive, Handeln anleitende Willensregungen, Dispositionen als Anlage zu bestimmten Verhaltensmustern, wie Vorlieben und Abneigungen;
- *vijñāna* (識 jap. *shiki*) ist das (auf das Subjekt gerichtete) Bewusstsein, welches unsere Erfahrungen, Wahrnehmung, Gefühle und Impulse begleitet und beurteilt (wie Seherkenntnis, Hörerkenntnis usw.).⁹¹

a. Falsche Ansichten bezüglich der Person

Die fünf verursachten, unbeständigen Da-seinskomponenten machen die Persönlichkeitsstruktur des Menschen aus. Aufgrund von Unwissenheit und unter den Einfluss von Gier, Hass und Verblendung werden bezüglich der Person fälschlicherweise folgende Ansichten⁹² vertreten, dass es

- ein beständiges Selbst *ātman* gibt, ,Ich‘ oder ,Mein‘ als Zentrum unserer Bedürfnisse,
- ein einzelnes Individuum (*sattva*), welches unterscheidet, was innerhalb und außerhalb seiner selbst ist,
- eine Einzelseele (*jīva*) als vereinigende Quelle eines individuellen Lebens sowie
- *pudgala* als eine äußere soziale Entität.

⁸⁹ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 190.

⁹⁰ Siehe *Abhidharmakośa* 1, Vers 14 (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 27-28).

⁹¹ Siehe CONZE 1962: S. 98, 111; HASHI, *Die Aktualität der Philosophie*, 1999: S. 21.

⁹² Siehe *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Kapitel 1 (üs. CONZE 1958: S. 7).

Dass ein beständiges Selbst *ātman* oder eine separate Entität angenommen wird, welche es in Wirklichkeit nicht gibt, beruht auf dem Durst, dem Anhaften und der Unwissenheit.

b. Einsehen in das ‚abhängige Entstehen‘ *pratītyasamutpāda*

Diese Unwissenheit steht zu Beginn des buddhistischen Lehrsatzes vom ‚abhängigen Entstehen‘ *pratītyasamutpāda*, welcher in einer Kette von Ursachen und Wirkungen den leidvollen Da-seinskreislauf wiederkehrender menschlicher Existenzen darstellt, die gesamte Entwicklung des Persönlichkeitsstromes, und welcher zugleich die Möglichkeit zur Aufhebung des existentiellen Leides und der Unwissenheit anbietet, welche mit *nirvāṇa* gleichgesetzt ist.

Die Beziehung zwischen den Gliedern der Ursachenkette ist nicht als Kausalität zu verstehen, insofern man als *causa* eine Ursache bezeichnet, welche allein, ohne weitere Faktoren oder Mitursachen eine Wirkung hervorbringt. Jedes Glied ist eine Voraussetzung oder Bedingung neben anderen Ursachen dafür, dass das nächste Glied entsteht.⁹³

Im Einzelnen sind die zwölf Glieder folgende⁹⁴: Aufgrund der Unwissenheit *avidyā*, d.h. der Unkenntnis der vier edlen Wahrheiten und der Unkenntnis, dass das weltliche Da-sein leidvoll, vergänglich und ohne Selbst *anātman* ist, entstehen die Willensregungen (*saṃskāra*), affektive Verhaltensmuster, welche sich auf die Sinnesobjekte und die irdische Persönlichkeit richten und das Bewusstsein (*vijñāna*) als eines der fünf *skandhas* in der neuen Existenz bestimmen. Aus diesem Bewusstsein entstehen ‚Name und Form‘ (*nāmarūpa*), aus diesen die sechs Sinnesbereiche, inklusive das Denken (*śaḍāyatana*). Die sechs Sinnesbereiche bedingen den Kontakt, die Berührung (*sparśa*) mit den jeweiligen Sinnesobjekten, welche Empfindungen verschiedener Art (*vedanā*) hervorrufen. Diese Empfindungen erwecken die Leidenschaften, den Durst (*tṛṣṇā*), welcher sich an Sinnesgenüsse und an das für beständig gehaltene Ich klammert, was das Ergreifen (*upādāna*) von ‚Ich‘ und ‚Mein‘ zur Folge hat und zu neuerlicher Bindung und zu einer neuen Existenz (*bhava*) führt. Es kommt zur Geburt (*jāti*), zum Altern und Sterben (*jarāmaraṇa*) in endloser Kette, solange nicht die erlösende Erkenntnis von der Vergänglichkeit und Ich-losigkeit die Unwissenheit, und mit ihr in Aufeinanderfolge alle anderen Glieder aufhebt und durch Vernichtung des Durstes dem Kreislauf ein Ende setzt.

⁹³ SCHUMANN 2000: S. 88.

⁹⁴ Siehe FRAUWALLNER 1994: S. 29-30, FRAUWALLNER 1953: S. 197-214.

c. Erkenntnis-Erschließung durch *prajñā* im Mahāyāna-Buddhismus

In der Abhidharma-Lehre wird das Leid und die Grundübel Gier, Hass und Verblendung durch Analyse, durch Gutes und Ungutes, Heilsames und Unheilsames unterscheidende Einsicht *prajñā* in die Ich-losigkeit *anātman* aufgehoben.

In der im Herz-Sūtra präsentierten frühen Mahāyāna-Lehre ist eine Wende in der buddhistischen Lehre ersichtlich: Für die Verwirklichung von *nirvāṇa* steht nicht das analytische Denken im Vordergrund, welches vom Leidvollen und von Ungenügsamkeiten befreit, sondern das leibhaftige In-Kontakt-Treten mit der wahren Wirklichkeit, So-heit *tathatā* mit allen Sinnen, worin auch das Denken eingeschlossen ist. Mit Körper und Geist betrachtete Avalokiteśvara genau die fünf *skandhas* „und sah (*paśyati*), dass sie ihrem Eigenwesen nach leer sind“⁹⁵, unbeständig, ohne ein in sich und aus sich bestehendes Eigenwesen. In der aus den *skandhas* konstituierten Person kann kein Ich aufindig gemacht werden. Nicht durch diskursiv-analytisches Denken, welches die Welt in *dharmas* zergliedert, sondern aus dem Grund von *prajñā* in die Wahrheit wird Avalokiteśvara der wahren Wirklichkeit der *skandhas*, ihres Leer-seins gewahr. Die Wirklichkeit, welche sich Avalokiteśvara hier eröffnet, wird nicht allein durch das diskriminierende, diskursive Bewusstsein (*vijñāna*) erschlossen, sondern durch den offenen und klaren Geist, welcher, an nichts Bestimmtes anhaftend, „sich auf nichts stützt“ (*apraṭiṣṭhitam cittam*)⁹⁶. Es ist *prajñā*, die Einsicht in die allumfassende Wahrheit.

„*prajñā* ist nun ein zur höheren Erkenntnis anleitendes Wissen, welches das wahre Sein in der Erscheinung der phänomenalen Welt (mit der Erfahrung) erschließt. Dieses erschauende, erschließende Wissen geht über die Dimension des begrifflichen Wissens *vijñāna* hinaus. Man kann es auch wie folgt beschreiben: Wissen, welches die Grenze aller Begrifflichkeit überschreitet.“⁹⁷

⁹⁵ Herz-Sūtra (üs. nach CONZE 1988: S. 99-100).

⁹⁶ Siehe *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* Kapitel 10c (üs. CONZE 1957: S. 35, 73): „... the Bodhisattva, the great being, should thus produce an unsupported thought, i.e. he should produce a thought which is nowhere supported ...“

⁹⁷ KAWANAMI 1999: S. 57.

Die Einsicht *prajñā* kann als ‚nicht denkendes Denken‘ verstanden werden, welches die Dualität zweier Denkweisen überwindet:

„... das eine ist die zielstrebige Durchführung des begrifflich orientierten Denkens, das andere eine einsichtsvolle Erfassung einer umfassenden Wahrheit, die aber ohne begriffliche Erläuterung im vorreflexiven Bewusstseinsfeld in der Erfahrung erfasst werden kann. Dōgen, ein intellektueller Denker und Literat, wusste von beiden Seiten der Sprache: Sprache als Oikos des intellektuellen Denkens und Sprache als Mischung vom verbalen und nonverbalen.“⁹⁸

In diesem Sinne ist *prajñā* als ‚anschauendes Denken‘ zu verstehen, vergleichbar mit dem Sanskrit-Begriff *darśana*⁹⁹ - die Anschauung als denkendes Anschauen mit dem Merkmal, nicht bloß an Begrifflichkeiten und Konzepten, nicht am „Sprachgehäuse (*οἶκος*) als absoluter Wert in der Philosophie“¹⁰⁰ zu haften.

Nach Dōgen ist *prajñā* „Durchdringen und Sehen“¹⁰¹ mit allen Sinnen, „die Erforschung des Raumes, und die Erforschung des Raumes ist Prajñā.“¹⁰² *prajñā* ist die Grenzen der Begrifflichkeiten überschreitende Erkenntnis, durch welche in die wahre Beschaffenheit der *dharmas*, der Naturphänomene und der Menschen, *dharmatā* als ‚So-heit‘ *tathatā* der Welt eingesehen werden kann, welche Leer-heit ist.

d. *prajñā* im leiblich-ontischen Da-sein

Bemerkenswerterweise wird in der chinesischen Version hinzugefügt, dass Avalokiteśvara durch die Einsicht *prajñā* „alle Leiden und Bedrängnisse überwunden“¹⁰³ hatte. Diese Hinzufügung könnte so gelesen werden, dass Avalokiteśvara aufgrund der Einsicht *prajñā* in das Leer-sein der *skandhas*, in die Ich-losigkeit *anātman* unübertrefflich, vollkommen zur universellen Wahrheit erwacht ist (*anuttarasamyaksambodhi*), losgelöst von allen Anhaftungen.

⁹⁸ HASHI, *Die Welt der vergleichenden Philosophie*, 2005: S. 74.

⁹⁹ *PW* III S. 73, Sp. 1.

¹⁰⁰ HASHI, *Die Welt der vergleichenden Philosophie*, 2005: S. 70.

¹⁰¹ *Shōbōgenzō I Makahannya haramitsu* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 50).

¹⁰² *Shōbōgenzō I Makahannya haramitsu* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 51).

¹⁰³ 度一切苦厄 jap. *dō itsu saikū yaku*, üs. HASHI.

Die Erschließung der wahren Beschaffenheit der *skandhas* bedeutet zugleich die Verwirklichung von *nirvāṇa*. Avalokiteśvara hat für sich alles Leidvolle endgültig überwunden, *nirvāṇa* verwirklicht. Anstatt ans ‚andere Ufer‘ zu gehen und zu entschwinden, verweilt Avalokiteśvara aus Mitgefühl *karuṇā* in der ‚diesseitigen‘ Welt, was sich in der folgenden Belehrung des Menschen Śāriputra zeigt. Avalokiteśvara ist und bleibt ein Bodhisattva, welcher aus Mitgefühl der Buddhaschaft zum Wohle der leidenden Wesen in der Welt entsagt. Dies unterscheidet ihn von dem früh-buddhistischen Arhat: Dieser verwirklicht für sich zu Lebzeiten ‚*nirvāṇa* mit Rest‘, reines *nirvāṇa* im Körper, welcher aus unreinen verursachten *dharmas* besteht, mit seinem Tod durch Verlassen des unreinen Körpers ‚*nirvāṇa* ohne Rest‘ ohne Rückkehr in die Welt verursachter, unreiner *dharmas*.¹⁰⁴ Der ‚erwachte‘ Bodhisattva befindet sich nicht jenseits, sondern inmitten der Erfahrungswelt. Dies ist jedoch nicht als Erlösung der Welt durch eine äußere Kraft zu verstehen. Im Zen-buddhistischen Denken heißt es diesbezüglich nach dem japanischen Philosoph der Kyōto-Schule HISAMATSU (1889-1981):

„... der Herz-Buddha ... ist nicht das Subjekt des Anderen, Gegenüberstehenden, sondern ein Subjekt, bei dem dieses Andere zugleich mein eigenes Selbst ist. ... Der Herz-Buddha kann nicht etwas sein, dem das Ich folgen muß, dem es sich hingibt und anvertraut; denn dann wäre der Buddha das den Menschen lenkende Subjekt und würde von innen nach außen transzendieren. Buddha ist aber nicht ein Subjekt, das über mir steht und mich lenkt; er ist vielmehr ein Subjekt, das mein eigenes Selbst ist. ... In dem Buch *Shōbō-genzō*, im Kapitel Geburt und Tod, von Dōgen finden sich die folgenden Worte:“¹⁰⁵

„Wenn du Körper und Geist ablegst und das Königreich Buddhas betrittst, wird er dich leiten; wenn du seinem Weg folgst, erlangst du Loslösung von Leben und Tod. Ohne Anstrengung und ohne deinen Geist zu gebrauchen wirst du ein Buddha. Wenn du dies verstehst, bist du nicht länger gebunden.“¹⁰⁶

HISAMATSU fährt fort:

¹⁰⁴ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 217, *Visuddhimagga* (üs. NYANATILOKA 1997: S. 591-592), ein bedeutendes postkanonisches Werk des Theravāda, verfasst von Buddhaghosa im 5. Jahrhundert, siehe *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 437.

¹⁰⁵ HISAMATSU 1975: S. 43-44.

¹⁰⁶ *Shōbōgenzō* I *Shōji* 生死 ‚Leben und Tod‘ (üs. aus dem Engl. ECKSTEIN 1977: S. 45).

„Es ist eine besondere Eigentümlichkeit des Zen-Buddhismus ..., daß er den Buddha ganz und gar zum subjektiven Subjekt ... macht.“¹⁰⁷

Niemand anderer als der menschliche Geist ist es, von allen Willensregungen zur Ruhe gekommen, welcher durch die vollendete Einsicht *nirvāṇa* verwirklicht. In Wirklichkeit gibt es kein ‚anderes Ufer‘, welches anzustreben gibt - nichts Heiliges oder Überweltliches. Nach dem Zen-Buddhismus ist die befreiende Erkenntnis jedem Menschen zugänglich.

„ ‚Was ist der Buddha?‘ ... ‚Niemand anderer als du selbst bist es.‘“¹⁰⁸

Der Anlass, die oben zitierte Aussage: „Mit dieser Einsicht hatte er alle Leiden und Bedrängnisse überwunden.“¹⁰⁹ im Laufe der Übersetzung ins Chinesische dem Text hinzuzufügen, könnte gewesen sein, die Weltzugewandtheit des Bodhisattvas stärker zum Ausdruck zu bringen.

3.3. Avalokiteśvaras Lehrrede vom Leer-sein der *skandhas*

Im Folgenden wendet sich Avalokiteśvara dem gelehrten Schüler Śāriputra zu mit den Worten:

„Hier, Śāriputra, ist Form Leer-heit, nur Leer-heit ist Form.¹¹⁰ Leer-heit ist nicht ohne Form, Form nicht ohne Leer-heit, was immer Form ist, das ist Leer-heit, was Leer-heit ist, das ist Form; gerade ebenso [sind] Empfindung, (begriffliches) Erfassen, Willensregungen und Bewusstsein.“¹¹¹

Mit ‚hier‘ (*iha*) verweist Avalokiteśvara Śāriputra auf die konkrete Situation während des Gesprächs am gemeinsamen Standort. Was hier gelehrt wird, liegt offensichtlich vor Augen und kann jederzeit und allorts überprüft und nachvollzogen werden: Form ist Leer-heit, nur Leer-heit ist Form, oder nach der Übersetzung von HASHI „Alles sinnlich wahrnehmbare

¹⁰⁷ HISAMATSU 1975: S. 44.

¹⁰⁸ *Shōbōgenzō* III *Kūge* 空花 ‚Die Blumen im Raum‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 46).

¹⁰⁹ 度一切苦厄 jap. *dō itsu saikū yaku*, üs. HASHI; vgl. „Thus completely relieving misfortune and pain.“ *Makahannya Haramitta Shingyō* (üs. NISHIYAMA 2006: S. 59, 57). Dieser Satz wurde in der chinesischen Übersetzung hinzugefügt.

¹¹⁰ Skt. *rūpam śūnyatā śūnyataiva rūpam*. 色即是空空即是色 jap. *shiki soku ze kū kū soku ze shiki*.

¹¹¹ *Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S.103).

Seiende ist leer an Substanz. Gerade das, was leer an Substanz ist, erscheint als alles Seiende.“¹¹² *rūpa*, die sichtbar wahrnehmbare Form oder Gestalt ist dem Eigenwesen nach leer, substanzlos, ohne in sich beständiges Eigenwesen.

In dem Satzteil ‚Form ist Leer-heit‘ oder ‚Alles sinnlich wahrnehmbare Seiende ist leer an Substanz‘¹¹³ kann nach KAWANAMI die Leer-heit *śūnyatā* als ‚absolute Negation der Substanz von *rūpa*‘¹¹⁴, somit als Negation der falschen Ansichten aufgefasst werden, welche eine in und aus sich bestehende substantielle Entität *ātman* für wahr halten. Wie auch die Abhidharma-Analyse belegt, ist in der aus *dharmas* zusammengesetzten Welt ein beständiger Selbst *ātman* nirgendwo ausfindig zu machen. *śūnya* bedeutet demnach ‚leer sein von etwas‘: ‚leer‘ von ‚Ich‘ und ‚Mein‘, also ‚Nicht-Ich‘, ‚Nicht-Mein‘ usw., was gewöhnlich als leidvoll erachtet wird. Dem ‚Leer-sein‘ kann auch eine positive Seite abgewonnen werden: Wenn der von Vorstellungen und Konzepten angefüllte Geist ‚leer‘ gemacht wird, zur Ruhe kommt, kann Leer-sein als erholsam und befreiend erlebt werden.

Die zweite Satzhälfte ‚nur Leer-heit ist Form‘ besagt, dass alle *skandhas* ausschließlich leer sind. Die sichtbare Form *rūpa* ist leer. Das ist nicht die Vernichtung der Form. Das Eigenwesen der Form ist Leer-sein. Nicht aufgrund der Zerstörung ist die Form leer. Das Eigenwesen der Form selbst ist Leer-sein. Es ist nicht durch die Leer-heit, dass die Form leer ist. Außerhalb der Form gibt es keine Leer-heit. Form ist Leer-heit, nur Leer-heit ist Form.

Das gleiche gilt für die anderen *skandhas* Empfindung, begriffliches Erfassen, Willensregungen und Bewusstsein: Sie sind unbeständig und haben nicht etwas dauerhaft Beständiges, Ewiges in sich. Dies ist keine nihilistische Position. Gerade weil alle sichtbaren Formen, alle *skandhas* leer, d.h. unbeständig sind, können sie einander bedingen, in Abhängigkeit voneinander entstehen, gebunden an eine Vielzahl von ihnen umgebenden Ereignissen. Die Persönlichkeit existiert als in ewiger Bewegung befindliche Konstituenten, ohne ein beständiges Selbst *ātman*. Alles ist wechselseitig abhängige Bewegung. Jeder Konstituent ist auf die anderen bezogen, wie die zwölfgliedrige Kausalkette veranschaulicht.

Nicht nur die *skandhas*, sondern alle *dharmas*, die unreinen verursachten *dharmas* und die reinen unverursachten *dharmas nirvāṇa* und Raum, werden im Folgenden als leer angesehen (*dharmānairātmya*), was eine neue buddhistische Sichtweise der Erfahrungswelt ist.

¹¹² Üs. HASHI in: KAWANAMI 1999: S. 53; vgl. HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, 2004: S. 170. Sowohl das Adjektiv ‚leer‘ *śūnya* als auch das abstrakte Nomen *śūnyatā* ‚Leer-heit‘ wird im Chinesischen/Japanischen mit *kōng/kū* 空 übersetzt, siehe DCBT S. 276, Sp. 1.

¹¹³ Üs. HASHI in: KAWANAMI 1999: S. 53.

¹¹⁴ KAWANAMI 1999: S. 54.

3.4. Leer-heit aller *dharmas*

„Hier, Śāriputra, sind alle *dharmas* versehen mit dem Merkmal der Leerheit; sie sind weder entstanden noch vernichtet, weder befleckt, noch unbefleckt, haben weder abgenommen (*anūna*) noch zugenommen (*aparipūrṇa*).“¹¹⁵

Dass alle *dharmas* durch die Leer-heit gekennzeichnet sind, bedeutet, dass alle *dharmas*, die unbeständigen verursachten Phänomene sowie der Raum und *nirvāṇa* als ohne selbständiges Eigenwesen, als leer und unbeständig eingesehen werden. Ein Merkmal wird definiert als eine Beschaffenheit, welche die *dharmas* voneinander trennt. Die *dharmas* besitzen kein solches Merkmal. Ihr einziges Merkmal ist es, kein Merkmal zu haben, leer von einem Merkmal zu sein, d.h. ungebunden von jeglichen Begrifflichkeiten und Denk-Konstrukten.

„And the nature of all dharmas is no nature, and their no-nature is their nature. It is thus that all those points of attachment are abandoned.“¹¹⁶

Kein einziger *dharma* besteht in Wirklichkeit in irgendeiner fixen Form oder an einen bestimmten Bewusstseinsinhalt gebunden. Der Glaube an vielfältige *dharmas* ist nur eine einseitige Sichtweise mit der Tendenz der Objektivation der Welt. Alle vom menschlichen Geist festgelegten Kategorien, Regelungen und Ordnungen, ‚*dharmas*‘ sind leer, nicht beständig.

„Diese Tatsache bezeichnete man als die ‚substantielle Leerheit alles Seienden.‘ Nur in der Erkenntnis, daß sich alles Seiende ewig wandelt und ‚leer an Substanz‘ ist, erscheint die ewige Wahrheit des Unzerstörbaren.“¹¹⁷

¹¹⁵ *Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S.107).

¹¹⁶ *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* Kapitel 8 (üs. CONZE 1958: S. 65).

¹¹⁷ KAWANAMI 1999: S. 53.

Anstatt die in verursachte *dharmas* zergliederte, veränderliche Welt als nicht substantiell und nicht zufriedenstellend anzusehen, nimmt die Prajñāpāramitā-Lehre mittels meditativer Einsicht die Wirklichkeit als Ganzheit, als ‚So-heit‘ *tathatā* in den Blick, in welcher alle Phänomene als Aspekte des ganzheitlichen Kontinuums betrachtet werden. Ein *dharma* ist aufgrund seines Leer-seins, aufgrund seiner bedingten Bezogenheit auf andere ihrerseits leere *dharmas* ein Bestandteil des Ganzen, nicht vom anderen getrennt. Ein Ereignis bedingt stets andere Ereignisse.

Es ist nicht haltbar, anzunehmen, dass die verursachten *dharmas* definitiv verschieden vom Unverursachten sind, da in der Leer-heit die Unterscheidung von ‚verursacht‘ und ‚unverursacht‘ aufgehoben ist.

Vom Standpunkt der allumfassenden ‚substantiellen Leer-heit‘¹¹⁸ gleichen sich *nirvāṇa* und *saṃsāra*, doch diese Erkenntnis wäre wiederum eine einseitige Bestimmung. *nirvāṇa* ist weder eins noch nicht-eins mit der Welt - jenseits jeder mentalen und sprachlichen Kategorisierung, jenseits der Dualität von Eigenwesen und Merkmal, ‚Ich‘ und ‚Mein‘.

Von diesem Standpunkt aus gesehen, sind die *dharmas* weder entstanden noch vernichtet, die Leer-heit nie verlassen habend (Eine genaue Darlegung dieses Themas unternimmt der Mādhyamika Nāgārjuna, welche im nächsten Kapitel behandelt wird). *dharmas* sind leer an jeglichen festgelegten Merkmalsbestimmungen, wie ‚befleckt‘ und ‚unbefleckt‘ usw.. Ihr Merkmal ist die Merkmallosigkeit. Wenn alle Phänomene mit klarem Geist angeschaut werden, unbeeinflusst von verborgenen persönlichen Vorlieben und Abneigungen (*saṃskāra*), zeigen sie sich in ihrer So-heit, so, wie sie wirklich sind, als ‚substantielle Leer-heit‘. Nichts in ihnen erweist sich vom Standpunkt der grenzenlosen Leer-heit als wünschenswert oder erstrebenswert. Keinem *dharma* ist irgendetwas hinzuzufügen oder abzuziehen. Kein Gedanke kommt auf, etwas zu manipulieren, keine Macht muss einschreiten, um irgendetwas zu verbessern. *nirvāṇa* muss nicht erlangt werden.

3.5. Leer-heit der gesamten Erfahrungswelt

„Daher, Śāriputra, ist in der Leer-heit nicht Form, nicht Empfindung, nicht Wahrnehmung, keine Willensregungen, nicht Bewusstsein; nicht [die Sinnesorgane]

¹¹⁸ KAWANAMI 1999: S. 53.

Auge, Gehör, Geruch, Zunge, Körper und Denken; nicht Formen, Laute, Gerüche, Geschmäcker, Berührbares, Gegebenheiten [für das Denken] (*dharmāḥ*); nicht [die Sinnesorgane wie] das Element des Auges [des Gehörs, Geruchs, Geschmacks, der Zunge, des Körpers] bis hin zum Element des Denkbewusstseins; nicht Unwissenheit, nicht Vernichtung von Unwissenheit bis hin zum [letzten Glied des zwölfgliedrigen abhängigen Entstehens] nicht Altern und Sterben, nicht Vernichtung von Altern und Sterben; nicht Leidvolles, nicht Aufkommen [des Leidvollen], kein Aufhören [des Leidvollen], kein [achtgliedriger] Pfad; keine Erkenntnis, weder Erlangung noch Nicht-Erlangung [von *nirvāṇa*].“¹¹⁹

In der allumfassenden Leer-heit hat jegliches Anhaften an Begriffen, Vorstellungen, Konzepten und *dharmas* aufgehört - auch an die Erkenntnis der allumfassenden Wahrheit selbst. Leer-heit ist Fülle, das Ganze und umgekehrt: Alles ist Leer-heit.

Weil von dieser Perspektive der Einsicht *prajñā* aus *samsāra* und *nirvāṇa*, alle *dharmas* Leer-heit, So-heit sind, waltet die allumfassende Leer-heit, welche durch Negation ‚innen‘ und ‚außen‘, ‚ja‘ und ‚nein‘, alle verbal und nonverbal fixierten Bestimmungen transzendiert - die Da-seinskonstituenten, die Sinnesorgane, die Sinnesobjekte, die achtzehn Elemente unserer Erfahrung (die sechs Sinnesorgane, die dazu korrespondierenden sechs Sinnesobjekte und Bewusstseinsarten); die zwölf Glieder des abhängigen Entstehens sowie deren sukzessive Vernichtung; die vier edlen Wahrheiten; die Erkenntnis als rein diskursives, duales Denken, welches vom Standpunkt der Leer-heit jegliches Erkenntnisobjektes entbehrt.

In der Leer-heit ist weder Erlangung noch Nicht-Erlangung von *nirvāṇa*. *nirvāṇa* kann nicht erlangt werden, muss nicht erlangt werden, weil die Leer-heit *nirvāṇa* ist.

„Daher, Śāriputra, verweilt aufgrund des Nicht-Erlangens [von *nirvāṇa*] der Bodhisattva auf die vollendete Einsicht gerichtet, ohne geistiges Hindernis. Weil es im

¹¹⁹*Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S. 111).

Bereich des Geistes kein Hindernis gibt, ist er unerschrocken, verkehrte Ansichten überwindend, hat er ewiges *nirvāṇa* erlangt.“¹²⁰

Im Mahāyāna-Buddhismus ist die Lehre von der Leer-heit ein zentrales Anliegen zur Erschließung der wahren Wirklichkeit, So-heit *tathatā*. Ohne existentielle Verwirklichung der Leer-heit gibt es kein Erwachen zur höchsten Wirklichkeit. Die Leer-heit ist nicht als ‚Tor‘ anzusehen, durch welches man zur höchsten Wirklichkeit erlangen könnte. Die allumfassende Leer-heit ist die Wirklichkeit selbst, Berge und Flüsse, wir Menschen, Leben und Sterben bejahend.

Die Leer-heit hat zwei Aspekte: Sie ist einerseits der Grund für die Vergänglichkeit des Daseienden und für das aus der Vergänglichkeit resultierende Leid, und zugleich die Voraussetzung für das Aufheben des Leides und die Verwirklichung des vollkommenen Erwachens.

4. Nāgārjuna: Leer-heit als abhängiges Entstehen

4.1. Kritik gegen den früh-buddhistischen Begriff *svabhāva*

Ein existierendes Ding ist gemäß den indischen philosophischen Systemen dasjenige, welches ein je eigenes beständiges Merkmal hat (*svalakṣaṇa*), welches das Eigenwesen (*svabhāva*) dieses Dinges ist. Ein in sich und durch sich bestehendes existierendes Ding ist bzw. hat *svabhāva*. Das bedeutet, dass es durch nichts anderes verursacht oder bedingt ist, sondern unveränderlich als Substanz fortbesteht. Daraus folgert der Begründer der Madhyamaka-Schule des Mahāyāna-Buddhismus Nāgārjuna in seinem Werk *Mūlamadhyamakakārikā* (in Folge mit ‚MMK‘ abgekürzt), dass ein solches unveränderliches Ding weder entstehen noch vergehen kann. In der Welt, welche erfahrungsgemäß durch gegenseitiges, voneinander abhängiges Entstehen gekennzeichnet ist, ist demnach ein Ding mit beständigem Eigenwesen nicht möglich.

Diesen Standpunkt vertritt die früh-buddhistische Sarvāstivāda-Schule¹²¹: Getreu dem Schulnamen *sarvam asti* (‚Alles existiert.‘) wird gelehrt, dass alle *dharmas*, die verursachten und die unverursachten Gegebenheiten in und durch sich bestehende existierende Entitäten

¹²⁰ *Herz-Sūtra* (üs. nach CONZE 1988: S. 115).

¹²¹ Siehe *Abhidharmakośa* 2, *bhāṣya* zu den Versen 23, 45-46 (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923: S. 150, 231-238); im Folgenden vgl. ROSPATT 1995: S. 50-62, 220; SASAKI 1965: S. 15.

(*bhāva*) sind, während eine beständiges persönliches Selbst *ātman* nicht anerkannt wird (*pudgalanairātmya*).

Die unverursachten *dharmas* zeichnen sich durch ewiges Fortdauern aus. Das Merkmal der verursachten *dharmas* ist Entstehen, kurzes Fortdauern, Transformation und Vergehen. Das Eigenwesen *svabhāva* aller *dharmas* ist es, in den voneinander unabhängigen Zeitabschnitten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fortzubestehen.

Demnach existieren substantiell nicht nur die gegenwärtigen verursachten Gegebenheiten, sondern auch die vergangenen und zukünftigen verursachten Gegebenheiten. Der Grund, warum sie nicht alle sichtbar sind, liegt darin, dass sie sich auf verschiedenen Zeitstufen befinden. Der Prozess des Entstehens und Vergehens der verursachten Gegebenheiten ist als ein Wandern der Gegebenheiten von einer Zeitstufe in die andere zu verstehen. Hier stellt sich für Nāgārjuna die Frage, wie es möglich ist, substantiell existierende vergangene und zukünftige *dharmas* anzunehmen, wenn diese nicht wahrnehmbar sind. Die Zeit (*kāla*) als hypostatische Abschnitte Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft anzunehmen, ist ebensowenig nachvollziehbar: Entweder ist die Zeit kontinuierlich fortschreitend, dann wäre sie jeglichem Zugriff entzogen, oder sie bleibt stehen, dann würde sie ihr Wesen verlieren und wäre auch nicht greifbar.¹²²

Nach dem Sarvāstivāda ist eine gegenwärtige verursachte Gegebenheit mit dem dynamischen Merkmal versehen, wirksam zu sein, d.h. eine Wirkung hervorzubringen. Der gegenwärtige Augenblick ist der spezifische Moment, in welchem diese entstandene gegenwärtige Gegebenheit als Ursache für eine andere Gegebenheit tätig ist. Dies wäre vergleichbar mit einer Billard-Kugel, welche auf den Anstoß hin tätig wird, insofern sie auf eine andere Kugel trifft und diese in Bewegung setzt. Wenn die entstandene gegenwärtige Gegebenheit daraufhin nach einer sehr kurzen Dauer und Transformation ohne Ursache vergeht, verliert sie zwar ihre Wirksamkeit, nicht jedoch ihre Existenz als vergangene Gegebenheit.¹²³ Wenn die verursachten Gegebenheiten noch nicht kausal wirksam sind, sind sie zukünftige *dharmas*.

¹²² *Mūlamadhyamakakārikā* Kapitel 19 Vers 5 = MMK 19.5 (Üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 71).

¹²³ Den Sarvāstivādins gelang es nicht, die von ihnen gelehrte Existenz verursachter Entitäten mit ihrer Überzeugung, dass die gegenwärtige Existenz nur einen Moment als unteilbare Zeiteinheit währt, zu vereinen (ROSPATT 1995: S. 59).

4.2. Exkurs: Nāgārjunas Kritik gegen die Annahme der Bewegung substantieller *dharmas* in den drei Zeiten

Dass nicht nur augenblicklich gegenwärtige, mit dem Attribut der Wirksamkeit versehene *dharmas* substantiell existieren, sondern auch vergangene und zukünftige *dharmas*, wird von Nāgārjuna zurückgewiesen. Am Beispiel des Gehens zeigt er auf, dass Bewegung in Raum und Zeit von substantiell existierenden *dharmas* nicht ohne Widersprüche beschreibbar ist. In Nāgārjunas analytischen Argumentationsweise, in welcher er sich kritisch mit den Begriffen und sprachlichen Konventionen auseinandersetzt, wird zunächst ein Subjekt ‚Geher‘ sowie die gegenwärtig begangene (*gamyamāna*), die bereits begangene (*gata*) und die noch nicht begangene (*agata*) Wegstrecke angenommen, welche durch das Bewegungsattribut ‚gehen‘ definiert sind. Demnach gibt es dreierlei Arten von Gehen. (Dieses ‚Gehen‘ ist nicht als Abstraktum zu verstehen: Nach der Sarvāstivāda-Schule und dem indischen Denken überhaupt, wird, wie oben angeführt, auch den Namen, Begriffen als vom Geist getrennte verursachte *dharmas* ein substantielles Eigenwesen zugeschrieben - also auch dem ‚Gehen‘.) Die drei Arten des Gehens sind das Gehen, welches die Strecke ausmacht, das Gehen, welches den Geher ausmacht und das Gehen als solches.

Von dem aktuellen Geher, dem gegenwärtigen *dharma* wird gesagt, dass sein Wesensmerkmal ‚wird gegangen‘ (*gamyamāna*) ist. Wie ist es möglich, zu behaupten, dass das aktuelle Gehen, welches der Geher vollzieht, im Laufe der Bewegung unabhängig vom auszuführenden und abgeschlossenen Gehen in sich besteht?

„Das [bereits] Gegangene wird nicht gegangen; ebensowenig wird das [noch] Nicht-Gegangene gegangen. Getrennt vom Gegangenen und Nicht-Gegangenen, wird auch das gegenwärtig Begangene nicht gegangen.“¹²⁴

Eine substantiell existierende Entität zwischen etwas noch nicht Stattgefundenem und etwas Stattgefundenem kann nicht eingeschoben werden. Das aktuelle Gehen bezieht sich weder auf das abgeschlossene Gehen noch auf das auszuführende Gehen. Aktuelles Gehen kann nicht als separate Entität zwischen abgeschlossenem und auszuführendem Gehen eingeschoben werden. Wenn ich ein aktuelles Gehen als zusätzliche Aktion zwischen abgeschlossenem und auszuführendem Gehen einschiebe, dann gäbe es ein Gehen ohne Geher. Entzieht man dem

¹²⁴ MMK 2.1 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 11).

Geher sein Wesensmerkmal ‚gehen‘, was bleibt als sein Eigenwesen übrig? Ein Geher, der nicht geht?

Oder hieße dies, dass für jede Aktion des Gehens zwei Geher benötigt werden - einen, der das abgeschlossene Gehen getätigt hat, und einen zweiten, der aktuell geht?¹²⁵ Um Gehen durchzuführen, benötigten wir unendlich viele Geher, was absurd ist. Das Ergebnis dieser Analyse lautet:

„Ein tatsächlich existierender¹²⁶ Geher geht [also] kein dreifaches¹²⁷ Gehen, noch geht ein nicht existierender Geher ein dreifaches Gehen.

Ebensowenig geht ein zugleich existierender und nicht existierender [Geher] ein dreifaches Gehen. Deshalb sind weder ein Gehen, noch ein Geher, noch ein zu Begehendes ... zu finden.“¹²⁸

4.3. Unvereinbarkeit von *svabhāva* und abhängigem Entstehen

Diese früh-buddhistische Abhidharma-Lehre von alle Zeiten hindurch fortbestehenden substantiellen *dharma*s stellt Nāgārjuna in Bezug auf das abhängige Entstehen radikal in Frage:

„Eine Entstehung des eigenen Wesens durch Gründe und Ursachen ist nicht möglich. Denn, wenn das eigene Wesen aus Gründen und Ursachen entstanden wäre, wäre es geschaffen (*kr̥taka*).“¹²⁹

Es ist ein Widerspruch, zu behaupten, dass ein in sich bestehendes Ding einer kausalen Veränderung unterworfen sein kann. Würde ein solches Ding aus Ursachen entstehen, wäre es ein ‚gemachtes‘, geschaffenes Ding. Ein Beispiel: Ohne Hitze kann es kein Feuer geben, ebensowenig wie Hitze ohne Feuer. Hitze ist das Hauptmerkmal, das Eigenwesen des Feuers. Hitze beim Wasser allerdings ist ein Akzidenz, weil Hitze aufgrund von Erwärmung des Wassers künstlich erzeugt wird und nicht das Eigenwesen des Wassers ist.

¹²⁵ MMK 2.5-6 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 12).

¹²⁶ Im Sinne von ‚substantiell existierend‘ zu verstehen.

¹²⁷ D.h. das aktuelle, abgeschlossene und auszuführende Gehen.

¹²⁸ MMK 2.24-25 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 14).

¹²⁹ MMK 15.1 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 182; vgl. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 52 bzw. KALUPAHANA 1986: S. 228).

Nāgārjuna fragt weiter, wie ein beständiges substantielles Ding erzeugt sein könne. Ein solches beständiges Ding kann niemals entstanden sein, sondern kann nur unabhängig von anderen existieren. Doch dies widerspricht dem traditionellen Lehrsatz vom abhängigen Entstehen *pratītyasamutpāda*, welcher die Vergänglichkeit und den ständigen Wechsel alles Da-seienden, Mensch und Natur als systematische Welterklärung lehrt.

Darin wird das Leid des Wiedergeburtsschleifens in einer zwölfgliedrigen Kette von Ursachen und Wirkungen auf zwei Ursachen zurückgeführt: erstens auf den Durst (*tṛṣṇā*), welcher aus der falschen Vorstellung von ‚Ich‘ (*ahaṃkāra*, wörtlich ‚Ich-Macher‘) und ‚Mein‘ (*mamakāra*, wörtlich ‚Mein-Macher‘) entsteht mit dem Resultat des Ergreifens (*upādāna*), des Anhaftens an das Ich und an die vom Ich erfahrene Welt, und zweitens auf die Unwissenheit (*avidyā*), nämlich die Unkenntnis der vier edlen Wahrheiten.¹³⁰

Angesichts des Faktums des im ontischen Da-sein jederzeit erleb- und einsehbaren abhängigen Entstehens ist ein in sich bestehendes unabhängiges Ding nicht möglich. Daraus folgt, dass auch ein anderes unabhängiges Ding (*parabhāva*) nicht existieren kann:

„Doch woher käme Fremdsein (*parabhāva*), wenn es kein Eigensein gibt? Denn es ist ja das Eigensein von etwas anderem, das Fremdsein genannt wird.“¹³¹

Wenn *svabhāva* und *parabhāva* nicht möglich sind, kann entsprechend dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten nichts als in sich und durch sich bestehend existieren (*bhāva*), weder eine ewige Urmaterie noch ein unbewegter Beweger.

Bei diesem zunächst nihilistisch anmutenden Standpunkt, welcher der früh-buddhistischen Sautrāntika-Lehre von ausschließlich gegenwärtig existenten, augenblicklichen *dharmas* ohne jegliche Fortdauer ähnlich ist, bleibt Nāgārjuna jedoch nicht stehen, sondern folgert weiter: Wenn es keine beständige Existenz gibt, kann es auch keine Nicht-Existenz (*abhāva*) geben. Das ist der springende Punkt: Dass nichts als in sich beständig existiert, heißt nicht, dass es in keiner Weise existiert. Alle *dharmas*, die verursachten und die unverursachten, sind weder seiend noch nicht-seiend, sie sind *śūnya*, ‚leer‘, ohne ein durch die drei Zeiten hindurch

¹³⁰ Ausgehend von dem veränderlichen Wechsel der irdischen Persönlichkeit im Da-seinskreislauf, wurde der Lehrsatz auf die gesamte Erscheinungswelt übertragen und somit eine philosophisch-systematische Welterklärung. Die Beschreibung der zwölfgliedrigen Kausalkette findet sich etwa im *Pratītyasamutpāda-Sūtra* (üs. FRAUWALLNER 1995: S. 39-49), in MMK 26.1-12 (üs. KALUPAHANA 1986: S. 368-376), weitere Ausführungen siehe LAMOTTE 1958: S. 38-43, SCHUMANN 2000: S. 87-94.

¹³¹ MMK 15.3 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 53).

fortbestehendes essentielles Eigenwesen (*svabhāvasūnya*). Gerade weil nach Nāgārjuna alle *dharmas*, Natur und Mensch, von einem derartigen selbständigen Eigenwesen ‚leer‘ sind (*svabhāvasūnya*), bedingen sie einander wechselseitig (*parasparāpekṣa*).

4.4. Nāgārjunas zentrale Lehre: Die Gleichsetzung vom ‚abhängigen Entstehen‘ mit der ‚Leer-heit‘

„Was immer in Abhängigkeit entstanden ist, bezeichnen wir als Leerheit; dies ist eine bedingte Bezeichnung. Eben dies ist der mittlere Weg.“¹³²

Nach Nāgārjuna ist die ‚Leer-heit‘ *śūnyatā* und das ‚abhängige Entstehen‘ *pratīyasamutpāda*, welche das Wesen alles Da-seienden ausmachen und welche der Buddha selbst gelehrt hat, der ‚mittlere Weg‘ *madhyamā pratipat*. Leer-heit und das abhängige Entstehen sind der ‚mittlere Weg‘ zwischen folgenden zwei extremen Ansichten, welche es zu meiden gilt: Den Nihilismus (*uccheda-vāda*) einerseits, d.h. das Für-Wahrhalten der totalen Fragmentierung der Wirklichkeit sowie der totalen Auslöschung der Fragmente, ohne irgendeinen Bezug zueinander zu haben, und den Eternalismus (*śāsvāta-vāda*) andererseits, welcher die Welt als aus beständigen Entitäten in einer Ursache-Wirkung-Beziehung bestehend proklamiert.¹³³

„Diejenigen aber, die ‚Existenz‘ und ‚Nicht-Existenz‘ der Dinge sehen, sind von geringer Einsicht ...“¹³⁴

Diese extremen Positionen werden als unvereinbar mit der menschlichen Erfahrung abgelehnt. Es stellt sich heraus, dass die festgelegten Bestimmungen, welche die Welt als wirklich beschreiben wie Existenz und Nichtexistenz, Ursache und Wirkung usw. einer eingehenden Analyse nicht standhalten. Es gilt, sich von diesen starren begrifflichen und konventionellen

¹³² MMK 24.18 (üs. TAUSCHER 1995: S. 22-23, Anm. 43).

¹³³ RUEGG 1981: S. 43, 45; FRAUWALLNER 1994: S. 181. Nach dem *Laṅkāvatāra-Sūtra* haben diejenigen, welche die zwei extremen Ansichten vertreten (*vināśocchedavādinah*), keine (rechte) Wahrnehmung erlangt (*pratyakṣānupalabdhi*), *Laṅkāvatāra-Sūtra* Kommentar zu Vers 98 (üs. GOLZIO 1996: S. 62, SUZUKI 1966: S. 36).

¹³⁴ MMK 5.8ab (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 20).

Ansichten über sich und die Welt zu lösen, die erfahrenen Grenzen bisheriger Erkenntnisse und Bezeichnungen zu überschreiten.

Als Methode schließt Nāgārjuna an den pragmatischen ‚mittleren Weg‘ des Buddha Śākyamuni an, jedoch mit einer Bedeutungsverschiebung: Der Buddha verwendete die ‚Mitte‘ im praktisch-ethischen Sinn als Vermeidung der Extreme Askese und Luxus.¹³⁵ Nāgārjunas Bezug zur ‚Mitte‘ ist die Aufhebung der auf fixen Bestimmungen und Konzepten beruhenden und somit der Wirklichkeit nicht entsprechenden Extrempositionen ‚Es existiert‘ und ‚Es existiert nicht‘, ohne eine eigene bestimmte Position zu begründen. Die Philosophie Nāgārjunas steht auf der Ebene, in welcher das Empirische und das empirisch Transzendierende ohne kategorische Trennung eingesehen werden kann.

Hinsichtlich der sich aufdrängenden Frage, wie der gegenseitige Bezug von uns Menschen zu uns selbst und zur Natur als Um- und Mitwelt, allesamt *dharmas*, zu verstehen ist, weist nach Nāgārjuna der Buddha auf das abhängige Entstehen hin

„ ... als ohne Vernichtung und ohne Entstehen, ohne Aufhören und nicht ewig, ohne Einheit und ohne Mannigfaltigkeit, ohne Kommen und Gehen, als das friedvolle Zuruhekommen der Vielfalt {begrifflich-diskursiver Bestimmungen der Erscheinungen} (*prapañcaḥ*) ...“¹³⁶

Gleich wie Dōgen im *Shōbō genzō*-Kapitel *Sansui kyō* beginnt Nāgārjuna in dem Maṅgala-Vers seines Werkes *Mūlamadhyamakakārikā* (MMK) mit der Kernaussage der buddhistischen Lehre vom abhängigen Entstehen, um den aufnahmefähigen Zuhörer unverzüglich zur tiefen Einsicht und Erkenntnis zu verhelfen.

Als Ausgangspunkt von Nāgārjunas Analyse des abhängigen Entstehens als ‚weder Vernichtung noch Entstehen‘ werden im folgenden Vers MMK 1.1 vier verschiedene Entstehungsmöglichkeiten von Dingen (*bhāva*), welche nach dem Früh-Buddhismus, nach der Sarvāstivāda-Lehre als in den drei Zeiten fortdauernd beständig bzw. nach der Sautrāntika-Lehre als augenblicklich, nicht-beständig definiert sind, aufgezählt:

¹³⁵ Siehe *Dharmacakrapravartana-Sūtra* (FRAUWALLNER 1994: S. 10).

¹³⁶ Teilzitat aus dem einleitenden Verehrungsvers (Maṅgala-Vers) von MMK (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 178). Zum besseren Leseverständnis wurde hier eine Ergänzung in geschwungenen Klammern eingefügt, basierend auf RUEGG 1981: S. 39; vgl. „vain bavardage“ (*prapañca*) in *Mahāprajñāpāramitāsāstra* Kapitel 18 (üs. LAMOTTE 1949: S. 1106); vgl. *Lañkāvatāra-Sūtra* (üs. GOLZIO 1996: S. 96, SUZUKI 1966: S. 70).

„Weder aus sich, noch aus anderem, noch aus beiden, noch ohne Grund ist jemals irgendein Ding irgendwo entstanden.“¹³⁷

Erster Fall: (A) ‚Aus sich selbst entstanden‘

heißt, dass das Ding per se nicht verursacht ist. Das sich ergebende Ding würde mit der Ursache zusammenfallen, ein und dasselbe mit der Ursache sein, was die Lehre des nicht-buddhistischen Sāṃkhya-Systems von der beständigen Urmaterie (*prakṛti*) vertritt, aus welcher die materielle und geistige Erscheinungswelt emaniert und in welche die Erscheinungswelt wieder eingeht.¹³⁸

Wenn es kein sich ergebendes, bewirktes Ding gibt, ist es absurd, von Ursachen zu reden. Daher können Dinge nicht bedingungslos, aus sich selbst entstehen (daher > non-A), wie auch der Mādhyamika Śāntideva (7./8. Jh.) feststellt:

„[Zur Lehre, daß die Vielfalt der Dinge aus sich, ohne Ursache, gegeben sei, ist zu sagen:] Die Welt erkennt zunächst durch Wahrnehmung [und durch Schlußfolgerung], daß es Ursachen von jeglicher Art [gibt], denn die verschiedenen [Teile eines Lotus], Blüte, Stengel usw., entstehen aus verschiedenen Ursachen.“¹³⁹

Zweiter Fall: (non-A) ‚Aus anderem entstanden‘

bedeutet, dass ein bewirktes Ding von seiner Ursache völlig verschieden ist. Dies lehrt das nicht-buddhistische Vaiśeṣika-System, welches einen Schöpfergott annimmt.¹⁴⁰ Die Hervorbringung von Dingen findet prinzipiell in Abhängigkeit von Bedingungen (*pratyaya*) statt. In den Bedingungsarten wie etwa im Grund, in der unmittelbar den Dingen vorausgehenden oder in der den Dingen übergeordneten Bedingung, welche von Nāgārjuna

¹³⁷ MMK 1.1 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 178).

¹³⁸ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 303; vgl. die Kritik im *Laṅkāvatāra-Sūtra* Sagāthaka Vers 558 (üs. GOLZIO 1996: S. 325, SUZUKI 1966: S. 267).

¹³⁹ *Bodhicaryāvatāra* Kapitel 9, Vers 117, Kritik gegen das Sāṃkhya-System vgl. Vers 127cd-129 (üs. STEINKELLNER 1981: S.134-135).

¹⁴⁰ Siehe FRAUWALLNER 1956: S. 195-196.

der Abhidharma-Lehre entsprechend aufgelistet werden¹⁴¹, kann kein Ding mit einem unabhängigen, in und aus sich bestehenden Eigenwesen *svabhāva* aufgewiesen werden.

„Denn das eigene Wesen der Dinge ist in den Bedingungen usw. nicht vorhanden. Wenn aber kein eigenes Wesen vorhanden ist, dann ist auch kein fremdes Wesen vorhanden.“¹⁴²

Wo die Wirkung noch nicht vorhanden ist, ist ein Entstehen nicht möglich. Wenn ein Ding bereits entstanden ist, wie soll es dann entstehen? Wenn es kein solches selbständiges Ding gibt, kann es auch kein anderes selbständigs Ding geben¹⁴³ (daher > non-(non-A)).

Dritter Fall (A und non-A) ‚Sowohl aus sich selbst als auch aus anderem entstanden‘:

Wenn die ersten zwei Fälle (A) und (non-A) widerlegt sind, ist logischerweise auch deren Zusammensetzung widerlegt (daher > non-(A und non-A)).

„Da es bei wesenlosen Dingen kein Sein gibt, ist es unzulässig, zu sagen: Wenn dieses ist, wird jenes.“¹⁴⁴

Diese Kritik ist gegen die Sarvāstivāda-Lehre gerichtet, welche annimmt, dass eine Ursache, welche Wirkung einer früheren Ursache ist und eine Wirkung hervorruft, durchaus eine aus sich heraus existierende, ‚seiende‘ Gegebenheit ist.

Vierter Fall (weder A noch non-A), d.h. ‚ohne Grund‘:

Wenn etwas grundlos, spontan entstehen würde, wäre der widersinnige Fall gegeben, dass nichts geregelt ist und jedes Ding ununterbrochen entstehen müsste, wie z.B. in der Lehre der materialistischen indischen Lokāyata-Schule, wonach alle Lebensäußerungen (*jīvāḥ*) Blasen

¹⁴¹ Siehe MMK 1.3 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 179), MMK 1.2 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 2). Der Grund für die verschiedene Verszahl im ersten Kapitel liegt in der vertauschten Reihenfolge des zweiten und dritten Verses bei FRAUWALLNER und WEBER-BROSAMER/BACK.

¹⁴² MMK 1.2 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 178-179).

¹⁴³ Siehe MMK 1.3 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 179).

¹⁴⁴ MMK 1.10 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 180).

im Wasser gleichen, welche zufällig und spontan aufsteigen. Nāgārjuna vertritt folgende Ansicht:

„Wenn *rūpa*¹⁴⁵ losgelöst wäre von seiner Ursache, so folgte daraus, dass es *rūpa* ohne einen Grund gäbe. Doch nirgendwo existiert ein Ding ohne Grund.“¹⁴⁶

Daher folgt > non-(weder A noch non-A).¹⁴⁷

Alle hier aufgezählten vier Entstehungsvarianten von *bhāva* erweisen sich als Tetralemma: Alle vier Fälle werden logisch begründet negiert, ohne dass eine weitere bestimmte Position eingenommen wird.¹⁴⁸

Aus dieser Analyse kann konkludiert werden, dass die Dinge der Erscheinungswelt nichts anderes sind als konventionell festgelegte Bezeichnungen ohne jeglichem reellen Grund. Dies erzeugt unweigerlich ein Gefühl der Halt- und Bodenlosigkeit, ähnlich dem abgründigen nihilistischen Standpunkt, welchen Nāgārjuna ausdrücklich verwirft.

Eine Erklärung ist, dass Nāgārjuna angesichts der vier Negationen, welche er nicht durch eine eigene Position ersetzt, auf das Unaussprechliche, auf die Leerheit jenseits aller Logik und Argumentation hinweist und jegliche metaphysische Annahme zurückweist.

4.5. ‚Nicht ohne Grund‘: Nāgārjunas Bejahung des abhängigen Entstehens

Sind die vier Fälle jedoch wirklich reine Negationen? Die Negation im vierten Fall ‚auch nicht ohne Grund (*nāpy ahetutaḥ*) entstanden‘ gibt zu denken: Im oben ausgeführten vierten Fall wird der Schwerpunkt der Negation auf ‚ohne Grund‘ gelegt und mit ‚nicht spontan‘ interpretiert. Diese Interpretation findet sich z.B. in der oben zitierten Text-Stelle aus dem *Laṅkāvatāra-Sūtra*, nach welcher die *Dharma*-Lehre u.a. auch die Idee der Spontaneität verwirft, welche das später in der Arbeit dargelegte taoistische Konzept *ziran* 自然 darstellt.

¹⁴⁵ Skt. *rūpa* ‚Farbe‘, ‚Form‘, ‚Materielles‘.

¹⁴⁶ MMK 4.2 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 17).

¹⁴⁷ Siehe FRAUWALLNER 1956: 302-305; RUEGG 1981: S. 9-10.

¹⁴⁸ Tetralemma-Struktur (skt. *catuṣkoṭi*), das ‚Urteilen in den vier Setzungsgliedern‘, siehe Sanskritindex in MMK (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 113). Ein Punkt fehlt in Nāgārjunas Analyse: *creatio ex nihilo*. Möglicherweise ist für ihn diese Variante nicht erfahr- und denkbar.

Sehen wir uns die Termini *nāpy ahetutaḥ* näher an: Sie können auch als Negation einer Negation gelesen werden: ‚nicht grundlos‘, ‚nicht ursachelos‘, ‚nicht ohne Ursache‘, was ‚aus einer Ursache entstanden‘ heißt, ‚abhängig entstanden‘. Jedoch ist das abhängige Entstehen, wie von Nāgārjuna ausgeführt, nicht mit dem Eigenwesen nach beständigen oder gegenwärtig augenblicklichen existierenden *dharmas* zu vereinen.

Der Schlüssel und die Wende im Denken liegt im Ding *bhāva*, welches als Konsequenz von Nāgārjunas Analyse als ohne ein derartiges Eigenwesen (*niḥsvabhāva*) existiert. Mit *sūnya*, ‚leer‘ ist gemeint, dass alle uns Menschen und die Natur konstituierenden Gegebenheiten *dharmas* kein in sich bestehendes Eigenwesen haben und sind.

Auf die Frage hin, inwiefern die verursachten *dharmas* leer seien, antwortet Nāgārjuna, dass sie unbestimmt, nicht fix festgelegt sind. Er gibt folgendes Beispiel von der Vater-Sohn-Beziehung: Insofern jemand von einem Vater gezeugt ist, wird er ‚Sohn‘ genannt; insofern er selbst einen Sohn zeugt, wird er ‚Vater‘ genannt.¹⁴⁹

Alle *dharmas* sind leer, nicht-ewig (*anitya*), unbeständig und in Abhängigkeit von anderem entstanden. Gerade weil die *dharmas* unbeständig und leer sind, entstehen sie in Abhängigkeit von anderen Phänomenen. Demnach könnte der Versteil von MMK 1.1 folgendermaßen gelesen werden:

‚Weder aus sich, noch aus anderem, nicht aus beiden, auch nicht ohne Ursache(n) ist jemals irgendein (dem Eigenwesen nach) ‚leeres‘ Ding irgendwo entstanden.‘

Was bedeutet diese Wende im Denken nun für mich als Teil der Gesamtheit von Gegebenheiten *dharmas* persönlich? Wie ist es zu verstehen, dass ich selbst ‚leer‘ bin?

4.6. Weder *ātman* noch Nicht-*ātman*¹⁵⁰

Wenn ich mich selbst durch einen beständigen ‚Wesenskern‘ *ātman* definiere (welcher gewiss unter dem Einfluss anderer, aber letztlich doch von mir selbst bestimmt ist), so kann ich als

¹⁴⁹ Siehe *Mahāprajñāpāramitāśāstra* Kapitel 48 (üs. LAMOTTE 1976: S. 2089).

¹⁵⁰ Siehe MMK 18.1-18.11 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 68-69, KALUPAHANA 1986: S. 263-274, FRAUWALLNER 1994: S. 185-186).

selbst-definiertes beständiges Selbst *ātman* nach Nāgārjuna nicht mit den fünf, offenkundig dem Entstehen und Vergehen unterworfenen Da-seinskonstituenten, den *skandhas*, welche meine Persönlichkeitsstruktur bilden, gleichgesetzt werden, weil etwas Beständiges nicht zugleich etwas Unbeständiges sein kann.

Andererseits wäre es ein Widerspruch zu behaupten, dass ich als selbst-bestimmter *ātman* von den fünf unbeständigen *skandhas* verschieden wäre.

Daraus folgt, dass es dieses von mir vorgestellte *ātman*-Gebilde in Wirklichkeit nicht gibt. Wenn es diesen selbst-entworfenen *ātman* nicht gibt, dann kann es auch nicht die von mir in gleicher Weise als fix und bestimmt entworfene Außenwelt geben. Wenn nun dieses geschaffene *ātman*-Konstrukt aufgegeben wird, wenn ich mich von den selbst-geschaffenen Vorstellungen löse, löst sich zugleich der von mir durch bestimmte Vorstellungen entworfene Erfahrungsbereich auf.

„In the absence of a self, how can there be something that belongs to the self? From the appeasement of the modes of self and self-hood, one abstains from creating the notions of ‚mine‘ and ‚I‘.“¹⁵¹

Durch das Zur-Ruhe-Kommen (*upaśama*) des Geistes werde ich fähig, mich und die von mir erfahrenen Phänomene als ‚leer‘ zu erkennen und habe nicht mehr an ‚Ich‘ und ‚Mein‘ (*ahaṃkāra*) als etwas mein Eigenes, mir Zugehöriges. Ich habe keine Besitzansprüche mehr. Nāgārjuna weist ausdrücklich darauf hin, dass das zur Ruhe gekommene ‚Ich-Bewusstsein‘ nicht durch ein ‚Wir-Bewusstsein‘ (*mayamkāra*) ersetzt wird.

Alle Anhaftungen an den leidvollen Da-seinskreislauf *saṃsāra* entstammen einerseits aus den unterscheidenden Vorstellungen von ‚Ich‘ als selbst-definierter *ātman* und ‚Mein‘ auf empirischer und metaphysisch-spekulativer Ebene, andererseits aus der ‚Vielfalt‘ oder ‚Entfaltung‘ (*prapañca*) als begrifflich und diskursiv erfasste Welt. Diese Vielfalt wird durch die Erkenntnis ihrer Leerheit aufgehoben.¹⁵² Frei von den fixen Bestimmungen von ‚Ich‘ und ‚Mein‘ - mögen sie richtig oder falsch sein - hört das Ergreifen (*upādāna*) der eigenen Person und der Erfahrungswelt auf. Das im Maṅgala-Vers genannte

¹⁵¹ MMK 18.2 (üs. KALUPAHANA 1986: S. 264).

¹⁵² Siehe MMK 18.5 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 69, FRAUWALLNER 1994: S. 186).

„friedvolle Zurruhekommen der Vielfalt“¹⁵³ heißt, dass ich mich als selbst-bestimmter *ātman* von unterscheidenden Vorstellungen und metaphysischen Konzepten über mich und die Natur loslöse, ‚leer‘ werde, frei von allen Bezeichnungen und Bestimmungen (Dōgen spricht in diesem Zusammenhang von ‚Körper und Geist fallenlassen‘.). Damit ist die das Subjekt und Objekt transzendierende Erkenntnis der Leer-heit als höchste Wirklichkeit für Nāgārjuna die Aufhebung alles Anhaftens und Begehrens. Diese allumfassende Leer-heit (*atyantaśūnyatā*) ist das friedvolle *nirvāṇa*.

„Das, was bezeichnet werden soll ..., ist verschwunden, das Objekt des Gedankens ... ist verschwunden. Denn das Wesen der Dharmas (*dharmatā*) ist - wie Nirvāṇa - weder entstanden noch vernichtet.“¹⁵⁴

4.7. *nirvāṇa* als ‚Zur-Ruhe-Kommen‘ des Geistes

Nach Nāgārjuna sind alle Dinge in der Welt, alle *dharmas*, *nirvāṇa* mit eingeschlossen, ohne substantielles Eigenwesen, ‚leer‘.

Nach früh-buddhistischer Auffassung stehen *nirvāṇa*, das ‚Erlöschen‘, das durch die Erkenntnis der vier edlen Wahrheiten des Buddha Zur-Ruhe-Kommen zukünftiger Wiedergeburten, und *saṃsāra*, der aufgrund von Unwissenheit, Gier und Hass leidvolle Geburtenkreislauf einander diametral gegenüber. *nirvāṇa* ist das befreiende Beenden des leidvollen *saṃsāra*. Das Ende des *saṃsāra* bedeutet der Anfang des vom Buddha Śākyamuni verwirklichten *nirvāṇa*. Gleichzeitig bedingen *nirvāṇa* und *saṃsāra* einander. *nirvāṇa* ist vom *saṃsāra* abhängig. Buddha ‚erwachte‘ zur allumfassenden Wahrheit, erlangte *nirvāṇa* durch seine Jahre währende Suche und Übung in und auf der Grundlage vom *saṃsāra*, der Welt des Entstehens und Vergehens.¹⁵⁵

Nun kann eingewendet werden, dass sich Nāgārjuna durch seine Lehre von der Leer-heit der Dinge den Ast, auf welchem er sitzt, selbst abschneidet: Die von ihm vertretene Leer-heit aller Dinge impliziere das Fehlen jeglichen Entstehens und Vergehens und damit auch die Ungültigkeit der vier edlen Wahrheiten des Buddha, des *Dharma* und aller Begrifflichkeiten. Dies wäre ein nihilistischer Standpunkt, welchen Nāgārjuna verträte, denn, wenn alle Dinge

¹⁵³ Teilzitat aus MMK 1.1 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 178).

¹⁵⁴ MMK 18.7 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 69).

¹⁵⁵ Siehe MMK 24.10 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 189).

leer sind, wie sind unsere Tätigkeiten, alles Handeln in der Welt möglich? Sogar die von Buddha verkündete Disziplin, selbst sein Erlangen von *nirvāṇa* wäre nicht möglich.¹⁵⁶

„(Gegner:) Wenn dies alles leer ist und es kein Entstehen und Vergehen gibt, durch wessen Aufgeben oder Vernichtung ergibt sich dann nach eurer Meinung das Nirvāṇa?“¹⁵⁷

Dieser Einwand entspringt nach Nāgārjuna aus einem fundamentalen Missverständnis von der Leerheit und vom abhängigen Entstehen aller Dinge. Alle weltlichen Tätigkeiten, auch Buddhas Erlangen von *nirvāṇa*, können nur im abhängigen Entstehen leerer, d.h. substantiell eigenwesenloser Dinge, nur in dieser sich wandelnden Welt geschehen. In einer Welt substantieller Dinge, welche in und durch sich bestehen, wäre jegliches Handeln und Erlangen unmöglich.

„Beim Vorhandensein eines eigenen Wesens müsste die Welt nicht entstanden und nicht vergangen, unberührt und von allen wechselnden Zuständen frei sein.“¹⁵⁸

Gerade weil alle *dharmas* leer sind, kann *nirvāṇa* als vom Buddha verwirklichte höchste Wahrheit im *saṃsāra*, in der Welt des abhängigen Entstehens, erlangt und erkannt werden. Nāgārjuna antwortet daher dem Gegner mit der Gegenfrage:

„(Antwort:) Wenn dies alles nicht leer ist und es kein Entstehen und Vergehen gibt, durch wessen Aufgeben oder Vernichtung ergibt sich dann nach eurer Meinung das Nirvāṇa?“¹⁵⁹

Um die Lehre von *nirvāṇa* näher zu erläutern, geht Nāgārjuna auf mögliche ontologische Bestimmungen von *nirvāṇa* ein und beweist durch die Anwendung der bereits oben angeführten Tetralemma-Struktur, dass folgende vier Möglichkeiten, *nirvāṇa* zu beschreiben, haltlos sind, nämlich

¹⁵⁶ Siehe MMK 24.1-6 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 188-189).

¹⁵⁷ MMK 25.1 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 195).

¹⁵⁸ MMK 24.38 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 193).

¹⁵⁹ MMK 25.2 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 196).

- i. als Seiendes (*bhāva*) - nun, Nāgārjuna folgend, nicht als substantielles, sondern als unbeständiges, vergängliches Seiendes zu verstehen,
- ii. als Nicht-Seiendes,
- iii. als sowohl Seiendes als auch Nicht-Seiendes und
- iv. als weder Seiendes noch Nicht-Seiendes.

Erstens kann *nirvāṇa* kein vergängliches Seiendes sein, weil *nirvāṇa* gemäß der buddhistischen Überlieferung nicht dem Altern und Sterben unterworfen, nicht verursacht ist. Daher, weil *nirvāṇa* kein vergängliches Seiendes sein kann, kann es zweitens auch nicht das Gegenteil, ein Nicht-Seiendes sein, weil Nicht-Seiendes Seiendes voraussetzt. *nirvāṇa* ist weder Seiendes noch Nicht-Seiendes, weil es nach der Lehre des Buddha im *nirvāṇa* kein Entstehen und Vergehen gibt. Drittens ist *nirvāṇa* nicht zugleich Seiendes und Nicht-Seiendes, da *nirvāṇa* in diesem Fall nicht unabhängig und nicht unverursacht wäre, was jedoch der Buddha lehrt, und da Seiendes und Nicht-Seiendes ebensowenig wie Licht und Finsternis nicht denselben Ort einnehmen können. Wenn *nirvāṇa* als Seiendes und zugleich Nicht-Seiendes nicht erwiesen ist, ist *nirvāṇa* als weder Seiendes noch als Nicht-Seiendes auch nicht erwiesen.¹⁶⁰

Durch das Aufzeigen, dass keine der vier Möglichkeiten für *nirvāṇa* zutrifft, beweist Nāgārjuna, dass *nirvāṇa* ‚leer‘ von derlei Bestimmungen ist. Was kann dann über *nirvāṇa* als höchste Wahrheit nach buddhistischer Überlieferung ausgesagt werden?

„Nicht aufgegeben und nicht erlangt, nicht unterbrochen und nicht ewig, nicht vernichtet und nicht entstanden - das nennt man das Nirvāṇa.“¹⁶¹

Die Beschreibung von *nirvāṇa* als etwas augenblicklich Vergehendes oder substantiell Ewiges, als ‚vernichtet und ‚entstanden‘ sind extreme Ansichten, welche, wie bereits ausgeführt, als haltlos erwiesen sind, ebenso die folgenden indischen metaphysisch-ontologischen Lehrmeinungen:

¹⁶⁰ Siehe MMK 25.4-16 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 97-99, FRAUWALLNER 1994: S. 196-198).

¹⁶¹ MMK 25.3 (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 196).

„Alle Ansichten wie ‚[Existenz] über den Tod hinaus‘. ‚[die Welt] hat ein Ende usw.‘, ‚[die Welt] ist beständig usw.‘, stützen sich [auf die falsche Vorstellung], das Nirvāṇa kenne einen früheren und einen späteren Zeitpunkt.

Wenn aber alle Dharmas leer sind, was ist dann ohne Ende, was mit Ende, was ist dann gleichzeitig ohne Ende und mit Ende, was weder ohne Ende noch mit Ende?“¹⁶²

nirvāṇa als Zur-Ruhe-Kommen der weltlichen Vielfalt, als höchste Wahrheit ist nicht transzendental, nicht außerhalb der Welt. *nirvāṇa* ist im Grunde nicht zu erlangen. *nirvāṇa* ist hier und jetzt, im ontischen Da-sein gegeben. *nirvāṇa* kann eingesehen und erkannt werden, wenn das von Begriffen und metaphysischen Konzepten festgelegte Ego-Selbst zur Ruhe gekommen, ‚leer‘ geworden ist, ohne eine Geisteshaltung, welche das Selbst und die Erfahrungswelt in Subjekt und Objekt trennt.

Nach Nāgārjuna ist *nirvāṇa* weder ein geistiger Zustand, in welchem jegliches Denken aufgehoben oder vernichtet ist, noch ein ‚absolutes Wissen‘ eines ‚absoluten Geistes‘, sondern ein anderer Aspekt der unbeständigen Erfahrungswelt *samsāra*, die allumfassende Leer-heit, in welcher die Vielfalt der den Geist eingrenzenden begrifflich-sprachlichen Bestimmungen und Konzepte erkannt und negiert, losgelassen, zur Ruhe gekommen ist. Nāgārjuna spricht von keiner Soheit *tathatā*, sondern von *nirvāṇa*. Der Früh-Buddhismus legt sein Augenmerk auf den Nachweis der *ātman*-Lehre. Bei Nāgārjuna wird aufgrund der Aufhebung der Vielfalt sprachlicher Bestimmungen und Konzepte, welche sich aus der im Herz-Sūtra gelehrtten Einsicht in die Leer-heit aller *dharmas* ergibt, der Glaube an einen beständigen *ātman* hinfällig. Der Da-seinskreislauf findet ein Ende.

Durch die Methode der Negierung, welche der Loslösung der Fixierung an jegliche Begrifflichkeit und Vorstellung dient, eröffnet sich die Dimension des friedvollen, uneingeschränkten, unbegrenzten *nirvāṇa* als Inbegriff der Leer-heit aller Dinge, allseitig offen.

Zur Verteidigung des Unterschieds zwischen 1. dem evidenten ‚Leer-sein‘ aller *dharmas*, welches zunächst das bedingte Entstehen und Vergehen in der Tat negiert, und 2. ihrer Leer-

¹⁶² MMK 25.21-22 (üS. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 100).

heit, welche dem bedingten Entstehen und Vergehen von allem Da-seienden zugrunde liegt, beruft sich Nāgārjuna auf zwei Wahrheiten oder Wirklichkeiten, der weltlich-konventionellen (*saṃvṛttisatya*) und der höchsten (*paramārthasatya*).¹⁶³ Er benutzt diese zwei Wahrheiten-Lehre zur Beschreibung einer praktischen Bewegung hin zum offensichtlich unbeschreibbaren *nirvāṇa*.

Vom Standpunkt der allumfassenden Leer-heit aus gesehen, gibt es keine zwei Wahrheiten, keine einander ausschließenden Begriffe wie ‚*saṃsāra*‘ und ‚*nirvāṇa*‘, keine in Subjekt und Objekt spaltende Geisteshaltung, welche in einen Hörer und Gehörtes, in einen verkündenden Buddha und in den von ihm verkündeten *Dharma* trennt. *nirvāṇa* ist als tiefe Ruhe des Geistes, Zur-Ruhe-Kommen mentaler Bestimmungen, Konzepte, als Leidlosigkeit erfahrbar.

„Heilvoll {*śivah*} ist die Beruhigung aller Wahrnehmung, die Beruhigung der Entfaltung. Nirgendwo wurde irgendeinem durch den Buddha irgendein Dharma gelehrt.“¹⁶⁴

Die Hauptthese der Lehre vom abhängigen Entstehen bei Nāgārjuna lautet, dass die abhängig entstandenen Dinge leer sind bezüglich eines in sich bestehenden, substantiellen Eigenwesens. Das abhängige Entstehen *pratītyasamutpāda* ist das wahre Wesen der Erscheinungswelt, wie sie in Wirklichkeit ist. Dass alle Dinge leer sind, ohne ein beständiges Eigenwesen, ist nicht eine Feststellung, welche die ganze Welt verneint. Nāgārjunas Worte enthalten keinerlei positive, endgültig festgelegten Argumente. Nāgārjuna negiert nichts, sondern bringt lediglich die Leer-heit, welche das abhängige Entstehen ist, zur Kenntnis.

„I do not negate anything, nor is there anything to be negated ... You, therefore, calumniate me when you say: ‚You negate‘ ... You could rightly say that, if I negated something. I, however, do not negate anything, for there is nothing to be negated ... Thus, while, all things being void, there is neither a thing to be negated ... nor a negation ..., you make an absurd calumny ... when you say: ‚You negate.‘ ...“¹⁶⁵

¹⁶³ Siehe MMK 24.8, 10 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 91, FRAUWALLNER 1994: S. 189).

¹⁶⁴ MMK 25.14 (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 100, die Ergänzung *śivah* in geschwungenen Klammern aus üs. KALUPAHANA 1986: S.369).

¹⁶⁵ *Vigrahavyāvartanī* Kapitel 63 (üs. BHATTACHARYA 1971: S. 255).

Indem Nāgārjuna die Leer-heit aller *dharmas* und deren abhängiges Entstehen lehrt, sucht er damit das vom Buddha verwirklichte heilvolle, leidlose und stille *nirvāṇa* als höchste Wahrheit zu beschreiben, welches nicht in der von mannigfaltigen, den Geist oft verwirrenden Bezeichnungen und Spekulationen bestimmten Erscheinungswelt involviert ist. Nāgārjuna wendet das analytische Denken als Methode an, um dieses zu transzendieren. Nur durch die unerbittliche Logik ist er fähig, Licht in all die Gegensätze zu bringen, welche unserem Denken innewohnen, sodass die Leer-heit, welche *nirvāṇa* ist, erfahren werden kann, jenseits eng gefasster, unterscheidender Bestimmungen. Durch die Überwindung der dualen Denkstruktur ist die Leer-heit als höchste Wirklichkeit die da-seiende Welt *saṃsāra* selbst.

„Es gibt nichts, was den Saṃsāra vom Nirvāṇa, und das Nirvāṇa vom Saṃsāra unterscheidet.

Die Grenze des Nirvāṇa ist zugleich die Grenze des Saṃsāra. Zwischen diesen beiden wird auch nicht der feinste Unterschied gefunden.“¹⁶⁶

Leer-heit ist das wahre Eigenwesen der Welt. Aber zu sagen, die Leer-heit ist das Eigenwesen der Welt, könnte wieder das Missverständnis hervorrufen, dass die Leer-heit ein in einer Beziehung stehendes Objekt ist. Doch die Objektivierung der Leer-heit würde diese ihres allumfassenden Charakters berauben. Weil es zur allumfassenden Leer-heit keinen kontradiktorischen Gegenbegriff wie ‚Nicht-Leer-heit‘ gibt, da es gemäß Nāgārjunas Beweisführung nichts auf der Welt gibt, welches ‚nicht-leer‘ wäre, ist die Leer-heit jeglicher begrenzender Bestimmtheit entkleidet. Darum heißt es, dass auch die Leer-heit eine bloße Bezeichnung ist.

Die einzige Art, die allumfassende Wahrheit auszudrücken, ist nach Nāgārjuna die Darlegung einer eingehenden Analyse, dass alles Da-seiende in der Welt, Mensch und Natur leer an einem beständigen Eigenwesen sind.

¹⁶⁶ MMK 25.19-20 (ü. WEBER-BROSAMER/BACK 1997: S. 100).

4.8. Leerheit als Nihilismus und Eternalismus transzendierende Bejahung *wú/mu* 無

Werfen wir den Blick noch einmal auf den oben zitierten Maṅgala-Vers, in welchem das abhängige Entstehen beschrieben wird

„ ... als ohne Vernichtung und ohne Entstehen, ohne Aufhören und nicht ewig, ohne Einheit und ohne Mannigfaltigkeit, ohne Kommen und Gehen, als das friedvolle Zuruhekommen der Vielfalt {begrifflich-diskursiver Bestimmungen der Erscheinungen} (*prapañcaḥ*) ...“¹⁶⁷

In diesem Vers finden sich acht scheinbar das abhängige Entstehen negierende Beschreibungen der Leerheit in Form von Sanskrit-Negationspräfixen *a-* bzw. *an-*. Sehen wir uns diese Termini im Lichte des sino-japanischen Ch’an-(Zen-)Buddhismus an: Im Zuge der Überlieferung des Buddhismus von Indien über Tibet und Zentralasien nach China bis nach Japan wurden die vom indo-tibetischen buddhistischen Gedankengut übernommenen Termini den jeweiligen ostasiatischen landeseigenen Sprachen und Kulturen angepasst und umschrieben. Zum Beispiel lautet die Übersetzung des Sanskrit-Begriffs ‚leer‘ *śūnya* im Chinesischen *kōng* 空 (jap. *kū*), ein Begriff, welcher wörtlich ‚Himmel‘, ‚luftige Leerheit‘ bedeutet. Dieses Schriftzeichen wurde im Laufe der Zeit von Ch’an-(Zen-)Buddhisten durch das Schriftzeichen *wú* 無 (jap. *mu*) ersetzt. *wú/mu* ist ein Negationszeichen, welches je nach der Reihenfolge der Schriftzeichen sowohl ein Negationspräfix (wie etwa skt. *a-* und *an-*, engl. *un-* oder *in-*) als auch eine Negationspartikel (wie etwa im skt. *na*, engl. *not*) sein kann. Im Ch’an-(Zen-)Buddhismus ist *wú/mu* einerseits die in der bodenständigen Alltagssprache gebräuchliche Negation des darauf folgenden Wortes, immer in Verbindung mit einem ontischen Phänomen des Alltags stehend. Andererseits ist *wú/mu* das ‚mit keinem gegenständlichen Phänomen Erfassbare‘, also das Unnennbare, Unermessliche, schrankenlos Offene. Gleichzeitig ist *wú/mu* als schrankenlose Offenheit stets auf das in der Welt ontisch Da-Seiende bezogen, das jeglichem Seienden zugrunde Liegende. Aufgrund des Umstandes der langen Geschichte der Rezeption und Weiterentwicklung der buddhistischen Termini in außer-indischen Ländern erfüllt *wú/mu* die Funktion des Negationspräfixes und ist zugleich im konkreten Zusammenhang mit den einzelnen konkreten Phänomenen der gegebenen Lebenssituation das Unnennbare, Unbeschränkte, schrankenlos Offene.

¹⁶⁷ Maṅgala-Vers in MMK (üs. FRAUWALLNER 1994: S. 178).

Werden nun im Maṅgala-Vers diese Sanskrit-Negationspräfixe *a-* und *an-* durch *wú/mu* als schrankenlose Offenheit ersetzt, dann würde der Vers so lauten:

, ... als *mu*-Vernichtung, *mu*-Entstehen, *mu*-Aufhören, *mu*-ewig, *mu*-Einheit, *mu*-Mannigfaltigkeit, *mu*-Kommen, *mu*-Gehen ...‘

Liest man den Versteil auf diese Weise, so verwandeln sich diese aufgezählten Beschreibungen des abhängigen Entstehens von scheinbar bloß negativen Negierungen zu transzendierenden Bejahungen im offenen Feld *wú/mu*, zur allumfassenden Leer-heit, welche mit dem positiv besetzten friedvollen Zur-Ruhe-Kommen der vielfältigen Gedanken des Geistes, welche die Klarsicht hindern, die Dinge so zu sehen, wie sie wirklich sind, gleichgesetzt wird.

Die unaussprechliche Leer-heit offenbart sich durch eine gründliche Analyse der Dinge selbst und wird ohne sie nicht sichtbar. Die Leer-heit ist nicht von den Dingen zu trennen. Leer-heit ist nicht die Feststellung der Abwesenheit von Dingen, sondern die Dinge selbst. Das heißt nicht, dass das bedingte Entstehen als solches geleugnet oder *ad absurdum* geführt wird, wo es doch offensichtlich ist, dass z.B. aus einem Same ein Keimling hervorgeht. Vielmehr wird gezeigt, dass ein eigenständiges, substantielles Da-seiendes, wie es die realistischen philosophischen Schulen proklamieren, nicht entstehen kann.

Vom Standpunkt der allumfassenden wahren Wirklichkeit (*paramārtha*), *nirvāṇa* aus gesehen, in welchem es keinerlei Anhaftung an begriffliche Dichotomien gibt, ist das abhängige Entstehen *pratītyasamutpāda* die Leer-heit *śūnyatā*, das wahre Eigenwesen alles Da-seienden.¹⁶⁸ Der anzustrebende geistige Zustand, in welchem die höchste Erkenntnis der allumfassenden Leer-heit (*atyantaśūnyatā*) verwirklicht ist, in welchem jeder Zweifel, jedes Fragen und Erkennenwollen gelöscht ist, ist das geistig klare, friedvolle *nirvāṇa*.

Auf die für das ostasiatische Denken als unentbehrlich erachtete konkrete Relevanz der auf analytischem Wege neu erschlossenen Sichtweise der Welt für den Menschen und sein Handeln im ontischen Da-sein, auf den untrennbaren Bezug zum einsichtsvollen Begreifen der Wahrheit (*zhé* 哲) sowie zur Umsetzung des Erkannten in der Handlungspraxis (*xín* 行)¹⁶⁹ geht der indische buddhistische Denker Nāgārjuna in seinem Werk nicht ein. Die Kenntnis

¹⁶⁸ Siehe RUEGG 1981: S. 43-47.

¹⁶⁹ Siehe HASHI, *Angelpunkte und Unterschiede von Zen-Buddhismus und Taoismus*, 2007: S. 134-136.

des achtgliedrigen Weges mit dessen Gliedern sittliches Verhalten (*śīla*), *prajñā* und Versenkungspraxis (*samādhi*) wird in der Erkenntnis-Lehre Nāgārjunas vorausgesetzt.

5. Die Hua-yen-Lehre von der ‚wechselseitigen Durchdringung‘ aller Phänomene

Die zentrale Lehre Nāgārjunas von der Leerheit aller Phänomene als Ermöglichungsgrund für deren abhängiges Entstehen führt der ostasiatische Buddhismus, namentlich die von Fa-tsang (法藏 643-712) systematisierte und 740 nach Japan überlieferte Hua-yen-(華嚴 jap. Kegon-)Schule weiter mit der Lehre von der ‚wechselseitigen Durchdringung‘¹⁷⁰ aller Phänomene *dharmas* in der Welt.

Der buddhistische Begriff *huā yán* bedeutet ‚geistige Fülle‘, ‚Essenz‘, ‚Blume‘ (*huā* 華) des konkreten Phänomens im Alltag, welches den Geist des *Dharma* Buddhas verkörpert und daher ‚schmückend‘, ‚kostbar‘ (*yán* 嚴) ist. *huā yán* stellt die komprimierte Form der Metaphysik-Lehre dieser Schule dar. Fa-tsang, welcher dem Hua-yen-(Kegon-)Sūtra¹⁷¹ einen hohen Stellenwert beimaß, gab für jedes Schriftzeichen eine Erklärung, welche auf die Aktualisierung der Lehre im Alltag verweist. Dieses Verhältnis von Meta- und Objektsprache findet sich in den Zen-buddhistischen Texten wieder, auch in Dōgens Werk *Shōbō genzō*. Die Zen-Aussagen basieren auf der Objektsprache, welche Sachverhalte darstellt.¹⁷² Der Sprecher spricht über das unmittelbare Da-sein *huā* 華 in diesem Hier und Jetzt. Ausgehend von Hier und Jetzt, dehnt sich die gegenwärtige Welt aus, entfalten sich alle Phänomene. Wenn die allumfassende Erkenntnis *dharma* mitten in der Wirklichkeit im sterblichen Da-sein erschlossen und in Worte gefasst wird, ist dies die Ebene der Metasprache.

Basierend auf dem Hua-yen-(Kegon-)Sūtra, welches die philosophischen Lehren der Prajñāpāramitā-Literatur weiterführt, wird die Weltsicht der kosmischen Einheit aller Phänomene *dharmas* unter Beibehaltung ihres je eigenen So-seins im Gleichnis von dem ‚Netz im Palast des Indra‘¹⁷³ auf dem Gipfel des nach buddhistischer Vorstellung von

¹⁷⁰ 事事無碍 chin. *shì-shì wú-ài*, jap. *jiji muge*.

¹⁷¹ 大方廣佛華嚴經 chin. *Dà fāng guǎng fó huā-yán jīng*, jap. *Daihōkōbutsu-Kegonkyō*, skt. *Mahāvaiṣṭyabuddhāvataṃsaka-Sūtra*, siehe Kegon Sūtra Buch 34 (üs. DOI 1978: S. 9).

¹⁷² Siehe HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, 2004: S. 69.

¹⁷³ Siehe TSUJIMURA 1985: S. 26-27; WEINMAYR 1989: S. 55; COOK 1991: S. 213-229. Indra ist in der indischen vedischen Literatur einer der höchsten Götter, welcher auch, da er das kosmische Chaos beseitigt, ‚Hindernisbeseitiger‘ (altindiarisch *vṛtahān*) genannt wird (FLOOD 1998: S. 46).

Meeren und Kontinenten umgebenen ‚Welten‘-Berges Sumeru als Zentrum des Universums veranschaulicht: In jede Masche dieses Netzes ist je ein spiegelklarer Edelstein eingeflochten. Bewegt sich das Netz, so reflektieren sich in einem Edelstein alle anderen im Netz verwobenen Edelsteine, ebenso wie dieser eine Edelstein sich in allen anderen Edelsteinen widerspiegelt. Diese in dem einen Edelstein reflektierten Edelsteine reflektieren ihrerseits wiederum alle anderen Edelsteine, so dass ein unendlicher dynamischer Prozess der wechselseitigen Durchdringung einander reflektierender Edelsteine stattfindet, in welchem kein Edelstein den anderen in irgendeiner Weise behindert. Jeder einzelne Edelstein leuchtet aus sich selbst.

Dieses Gleichnis vom edelsteinbesetzten Netz zeigt die für den ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus charakteristische Sichtweise einer nicht-teleologischen, nicht-hierarchisch aufgebauten Welt als dynamischer Aspekt der Wirklichkeit oder ‚So-heit‘ *tathatā* auf. Nach Fa-tsang besteht die So-heit aus zwei einander durchdringenden Aspekten:

- i. Der statische, ‚haltende‘ Aspekt der So-heit ist das universale Prinzip *lǐ fǎ* 理法 (jap. *rihō*), welches mit dem ‚Buddha-‘ oder ‚Dharma-Leib‘ *dharmakāya* gleichgesetzt werden kann.
- ii. Der dynamische Aspekt der So-heit sind alle einander durchdringenden unbeständigen Phänomene *shì* 事 (jap. *ji*), Menschen und Naturphänomene, welche aufgrund ihres ‚Leerseins‘ in wechselseitiger Beziehung zueinander stehen.¹⁷⁴

Beide Aspekte der So-heit durchdringen einander aufgrund ihrer Substanzlosigkeit, Leerheit, wie es im Kegon-Sūtra heißt:

„... alle Lebewesen zusammen mit Buddha selbst haben eine und dieselbe Wesenheit, anders ausgedrückt, die ‚Wesenlosigkeit‘. Denn alle Seienden sind ‚gestaltlos‘, ‚geburtlos‘, ‚vernichtungslos‘ und ‚unerschöpflich‘. Denn das ‚Selbst‘ ist das ‚Selbstlose‘. Denn das ‚Lebende‘ ist das ‚Nicht-Lebende‘. Denn das ‚Erfassen‘ hat kein ‚Erfassbares‘ als Objekt. Denn der ganze Kosmos hat keine eigene Wesenheit. Denn der leere Raum hat keine eigene Wesenheit.“¹⁷⁵

Demgemäß sind alle dynamischen Phänomene *shì/ji* 事 und der Buddha (in der Form seines vergänglichen Körpers *nirmāṇakāya* und in der Form des *dharmakāya*) einerseits weder Eines noch Viele, weil sie, wie bereits in Nāgārjunas Lehre ausführlich dargelegt, ohne

¹⁷⁴ Siehe LAI 1977: S. 249-250, *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 151-152.

¹⁷⁵ *Kegon Sūtra* Buch 32 (Üs. DOI 1982: S. 178).

substantielles Eigenwesen, leer sind. Andererseits sind sie sowohl Eines als auch Viele: Sie sind Eines, insofern sie die Leer-heit als ihr gemeinsames Wesen haben, welche die Phänomene umfasst und sich deswegen nie von diesen abtrennen läßt. Die Phänomene sind gleichsam wie die Edelsteine in Indras unendlichem Netz Viele, insofern die allumfassende Leer-heit in allen einzelnen Phänomenen besteht, ohne dass diese in der Leer-heit ihr je eigenen So-sein verlieren, wie NISHITANI erläutert:

„Im Feld der Leere sind überall Zentren ... Jedes einzelne Ding wird, als Zentrum aller Dinge, zu einem absoluten Zentrum. Dies ist die absolute Einzigartigkeit der Dinge, ihre Realität. ... Daß in dieser Weise jedes Ding zugleich auf seinem eigenen Platz und zugleich auf dem aller anderen Dinge ist, heißt, daß das ‚Sein‘ jedes einzelnen Dinges durch das ‚Sein‘ aller anderen Dinge sein gelassen wird - oder umgekehrt jedes einzelne das ‚Sein‘ aller anderen Dinge sein läßt.“¹⁷⁶

5.1. Die zehn Betrachtungsweisen wechselseitiger Durchdringung aller Phänomene

Der im Gleichnis von ‚Indras Netz‘ veranschaulichte dynamische Aspekt der So-heit, die wechselseitige Durchdringung aller Phänomene *shì/ji* 事, wird auf der Basis erlebter Erfahrung der Wirklichkeit in der sogenannten „Schau des ganzen Kosmos“ systematisiert, welche im 32. Buch des Kegon-Sūtras in folgende zehn Betrachtungsweisen des dynamischen Weltprozesses zusammengefasst wird¹⁷⁷:

1. Alle Phänomene im ganzen Kosmos verwirklichen jedes Phänomen in seiner Einzigartigkeit auf vollkommene Weise.
2. Jedes Phänomen umfasst und enthält die anderen Phänomene. Zur gleichen Zeit enthalten die anderen Phänomene das eine Phänomen. Dieses eine Phänomen ist völlig in der Umwelt und Mitwelt integriert.
3. Jedes Phänomen und die vielen anderen Phänomene durchdringen einander in Wirkungszusammenhängen, in welchen das eine Phänomen den Charakter des Einzelnen, und die anderen Phänomene den Charakter der Vielen aufrechterhalten.

¹⁷⁶ NISHITANI 1982: S. 236, 240.

¹⁷⁷ Im Folgenden siehe *Kegon Sūtra* Buch 32 (üs. DOI 1982: 32-33, 132-178); vgl. HEINEMANN 1979: S. 49-50.

4. Ein Phänomen gleicht den vielen anderen Phänomenen und die vielen anderen Phänomenen dem einen Phänomen: Das heißt, dass hinsichtlich ihrer substantiellen Eigenwesenlosigkeit ein Phänomen dem anderen gleicht.
5. Ein Phänomen existiert in verborgener Weise, und viele Phänomene existieren in offener Weise und umgekehrt.
6. Im Erscheinen eines Phänomens erscheinen offensichtlich viele andere Phänomene und umgekehrt.
7. Ein Phänomen spiegelt sich gleich einem Edelstein in vielen anderen Phänomenen wider, und dieses erste Spiegel-Bild spiegelt sich weiter in einem und in anderen Phänomenen wider und so weiter bis ins Unendliche.
8. Die einzelnen Phänomene als solche sind nichts anderes als So-heit *tathatā* und keineswegs bloßer Schein und Illusion.
9. Vom Standpunkt des Hier und Jetzt aus betrachtet, sind die Zeitmodi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dem jetzigen Augenblick enthalten und umgekehrt. „Ein Augenblick enthält in sich einen Äon. Der Äon enthält in sich einen Augenblick.“¹⁷⁸
10. Ein Phänomen wird stets von allen anderen Phänomenen begleitet und besteht niemals in und für sich selbst.

In der wechselseitigen Durchdringung existiert kein Phänomen unabhängig von den vielen anderen, sondern jedes einzelne Phänomen benötigt die anderen, um so sein zu können, wie es wirklich ist. In allen Erfahrungen und Ereignissen ist im offenen Feld der Leer-heit nichts und niemand ausgeschlossen. Wer ausschließt und isoliert, ist das aus einer einseitigen Perspektive heraus handelnde und denkende Ego-Selbst. Es gilt das Faktum, anzuerkennen, dass das Freudvolle nicht ohne dem Leidvollen erfahrbar ist. Durch die Sichtweise der Welt als organischer ganzer Leib interagierender Teile, wird Leben und Sterben gleichwertig anerkannt und angenommen. Leben und Sterben sind Teil des dynamischen Prozesses, beide sind die Bedingungen für die Existenz. Die Natur und sich selbst in einer solchen Perspektive zu sehen, bedeutet, das bloß intellektuelle Ergreifen eines Denk-Systems zu überschreiten durch gelebte Erfahrung, die selbst-entworfenen, eng gefassten Subjektivität zu

¹⁷⁸*Kegon Sūtra* Buch 22 (üs. DOI 1981: 342).

transzendieren und alle bedrückenden Gegensätze als harmonisierend im Ganzen zu sehen. Leidvolles gehört ebenso zum Leben wie Freudvolles.

Nach Fa-tsangs Lehre ist jedes Phänomen die Ursache für das Ganze. Diese Art von Kausalität ist nicht in einer zeitlichen Aufeinanderfolge als Hervorbringung einer Wirkung aus einer Ursache in einer progressiven Serie von Ereignissen zu verstehen.

In der wechselseitigen Durchdringung der Phänomene geht es um die Beziehung zwischen zugleich gegenwärtig existierenden Phänomenen. Alle Phänomene existieren gleichzeitig, was nicht mit der kausalen Zeit-Anordnung Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit konform geht. Die Kategorien wie ‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘, ‚Kommen‘ und ‚Gehen‘ sind angesichts der gleichzeitigen Wechselwirkung der Phänomene völlig fließend und auswechselbar, ebenso wie sich der jeweilige Standpunkt in Raum und Zeit ändert.¹⁷⁹

5.2. Wechselseitige Durchdringung des universalen Prinzips *lǐ/ri* 理 und der dynamischen Phänomene *shì/jì* 事

Ebenso wie alle Phänomene *shì/jì* 事, Mensch und Natur, Berge und Flüsse einander gleich Edelsteinen wechselseitig durchdringen, ohne sich in irgendeiner Weise zu behindern und ohne Aufgabe ihres je eigenen So-seins, durchdringen in gleicher Weise die beiden Aspekte der So-heit, das universale Prinzip *lǐ/jì* 理 und die dynamischen Phänomene *shì/jì* 事 wie etwa Berge und Flüsse, Menschen einander.

Als konkretes Beispiel mag der menschliche Leib dienen: Als organisches Ganzes besteht der Leib aus den einzelnen, miteinander in Beziehung stehenden Teilen, den Gliedmaßen, Organen und Körpersäften, welche sich aufgrund ihrer je besonderen Form und Funktion an ihren je eigenen Plätzen voneinander und vom Leib als Ganzem unterscheiden und gleichzeitig integrale Teile des ganzen Leibes sind. „Das Sehen, das Hören, das Riechen, das Schmecken, das Tasten und das Denken haben jedes je eine eigene Funktion.“¹⁸⁰ Jeder Teil handelt in seiner je eigenen Form mit seiner je eigenen Funktion für das Ganze. Der ganze Leib ist nicht getrennt von den individuellen Teilen, welche den Leib ausmachen. Die Augen sind der Leib und zugleich ein Teil des Leibes. Darauf zu bestehen, dass das Auge bloß ein Teil des Leibes sei, hieße, eine einseitige und nicht der Wirklichkeit entsprechende Ansicht

¹⁷⁹ Siehe LAI 1977: S. 250-252.

¹⁸⁰ *Kegon Sūtra* Buch 16 (Üs. DOI 1983: S. 318).

vom Ganzen zu haben, nämlich, den Leib als starre, von seinen Teilen getrennte unabhängige, eigenständige Entität anzusehen. In dieser festgelegten Sichtweise ist das ontisch erlebbare dynamische wechselseitige Interagieren von Leib und seinen Teilen schwer denkbar.

„Im Einen das unermesslich Viele, und im unermesslich Vielen das Eine zu erfassen, das ist die Weisheit Buddhas. ... Der Buddha-Leib hat keinen Ort, woher er herkommt, oder wohin er hingeht. Ohne zu gehen und zu kommen, erscheint er doch auf mannigfaltige Weise [überall].“¹⁸¹

Das ist der Grund, warum in der Hua-yen-Lehre betont wird, dass das ganze Universum in jedem noch so kleinen konkreten Phänomen wie einem Staubkorn enthalten ist, dass in einem Staubkorn das ganze Universum hier und jetzt in Erscheinung tritt.¹⁸²

„Der Bodhisattva kann auch alle Berge und Flüsse [wie den ‚Sumeru-Berg‘, das ‚Eisen-Gebirge‘ und so weiter] in der ‚Großen Welt der Dreimal-Tausend-Welten‘ in ein einziges Stäubchen hineinbringen, ohne daß die Berge und Flüsse sich darin irgend drängen würden.“¹⁸³

Diese von jedem einsichtigen Menschen nachvollziehbare Sichtweise von der ungehinderten wechselseitigen Durchdringung und damit die Würdigung und Wertschätzung aller konkreten Phänomene der Welt ungeachtet ihrer Größe, kommt bei Dōgen im folgenden Zitat zum Ausdruck:

„In der großen Wahrheit des Buddha-Dharmas sind alle Sūtren-Bände der großen tausendfachen Welt in einem einzigen Staubkorn zusammengefasst. In einem einzigen Staubkorn sind unzählbare Buddhas gegenwärtig. Jeder Grashalm und jeder Baum sind ihr Körper und Geist. Wenn die zehntausend Dharmas Nicht-Werden sind, ist auch der eine Geist Nicht-Werden. Wenn alle Dharmas wirkliche Form sind, ist jedes Staubkorn auch wirkliche Form. Daher ist der eine Geist alle Dinge und Phänomene,

¹⁸¹ *Kegon Sūtra* Buch 5 (üs. DOI 1983: S. 139).

¹⁸² Siehe *Kegon Sūtra* Buch 34 (üs. DOI 1978: S. 51).

¹⁸³ *Kegon Sūtra* Buch 22 (üs. DOI 1981: S. 345).

und alle Dinge und Phänomene sind genau dieser eine Geist, und sie sind der ganze Körper [des Tathāgata].“¹⁸⁴

Der Grashalm ist auf die Einheit der ‚zehntausend *dharmas*‘, auf die ganze Welt, bezogen. Dōgen schaut auf die weltliche Phänomene und sieht, dass selbst ein Grashalm zur organischen Einheit gehört und daher nicht geringgeschätzt werden darf.

Angesichts der Profit-Gier und der Verteilungsprobleme der Nahrungsmittel im Lichte der ökologischen Krise steht der Mensch vor einer fast unlösbaren Aufgabe. Wenn wir uns in diese gegebene Situation hineinversetzen, ist die ganze Welt mit uns gemeinsam im Problemfeld. Unser Denken und unsere Vernunft allein kann diese Lage nicht in den Griff bekommen. In der gegebenen Situation muss das individuelle Selbst mit der Mitwelt, der Natur zu einer Einheit mit dem Problem werden. Dies ist die Wende: Nicht die strategische Vernunft hat die Dominanz über die Natur bei der Lösung des Problems, sondern das Bewusstsein von der Einheit mit allen Phänomenen. Indem wir uns als Teil der Welt begreifen, entwickeln wir Mitgefühl *karuṇā* und Wertschätzung und erschließen dadurch neue Handlungsperspektiven.

III. Dōgen - „Eine leuchtende Perle“ *Ikka no myōju* 一顆明珠

1. Berge, Flüsse und Mensch als ‚leuchtende Perle‘

Durch den Einblick in das auf der indischen Prajñāpāramitā-Literatur basierende Denken Nāgārjunas sowie in die von Fa-tsang systematisierte Lehre der Hua-yen-(Kegon-)Schule wird Dōgens Denkweise zu Beginn des *Shōbō genzō*-Kapitels *Sansui kyō* verständlich: In Folge der Einsicht *prajñā* in die Leer-heit, Substanzlosigkeit und wechselseitige Durchdringung aller Phänomene erfährt Dōgen sich selbst und die gegenwärtig vor ihm liegenden Naturphänomene Berge und Flüsse gleichsam wie einander reflektierende Edelsteine: Er erfährt sich und alles Da-seiende als eine untrennbare Einheit aufgrund der allen *dharmas* gemeinsamen Beschaffenheit Leer-sein. Das Leer-sein der Phänomene ist

¹⁸⁴ *Shōbōgenzō* III *Hotsu mujōshin* 発無上心 ‚Die Erweckung des Geistes der höchsten Wahrheit‘ (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 305).

gemäß der Hua-yen-Lehre die von den Buddhas und Bodhisattvas gelehrt allumfassende Leerheit als *dharmakāya*, der wahre ‚Körper‘ der Wirklichkeit oder Soheit *tathatā* aller das Universum ausmachenden *dharmas*. Dem Zen-Lehrer Gensa Shibi (835-907) folgend, beschreibt Dōgen das Universum, alle *dharmas* als eine ‚leuchtende Perle‘ (一顆明珠 *ikka no myōju*):

„... ‚das ganze Universum in den zehn Richtungen ist eine leuchtende Perle‘. [Meister Gensa] spricht nicht von zwei oder drei Perlen: ... das ganze Universum ist der wahre Körper der Wirklichkeit, das ganze Universum ist ein [gesprochener oder geschriebener] Satz, das ganze Universum ist helles Leuchten, und das ganze Universum ist das ganze Universum selbst. Und wenn das ganze Universum das ganze Universum ist, wird es nicht durch sich selbst behindert, sondern es hat die vollkommene Rundheit [einer Perle], die rollt und rollt. Da es eine Eigenschaft der leuchtenden Perle ist, sich auf diese Weise zu verwirklichen, gibt es heute Avalokiteśvaras und Maitreyas, die Formen sehen und Klänge hören, und es gibt alte Buddhas und neue Buddhas, die ihre Körper offenbaren und den Dharma lehren. Jetzt, in diesem Augenblick, ist alles im ganzen Universum ‚eine leuchtende Perle‘ ...“¹⁸⁵

Das Augenmerk auf die konkreten Naturphänomene und den diese mit Körper und Geist erlebenden Menschen richtend, sagt Dōgen:

„Gegenwärtig gibt es einen Körper und Geist; sie sind die eine klare Perle. Ein Grashalm, ein Baum, die Berge und Flüsse dieser Welt sind nicht nur sie selbst - sie sind die klare Perle.“¹⁸⁶

Was besagt Dōgens Vergleich des ganzen Universums, aller Phänomene, Mensch und Natur mit einer leuchtenden/klaren Perle?

Wie die Edelsteine im Gleichnis von Indras Netz ist die Perle, allgemein gesprochen, ein Gegenstand, welcher als wertvoll angesehen und sorgsam aufbewahrt und behütet wird.

¹⁸⁵ *Shōbōgenzō I Ikka no myōju* 一顆明珠 ‚Eine leuchtende Perle‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 64-65); vgl. Übersetzung *Shōbōgenzō I Ikka myōju* ‚Eine klare Perle‘ (üs. aus dem Engl. ECKSTEIN 1977: S. 48-49): „Was wir sagen können, ist, daß das ganze Universum eine klare Perle ist ... um die wahre Lehre zu verkünden.“

¹⁸⁶ *Shōbōgenzō I Ikka myōju* (üs. aus dem Engl. ECKSTEIN 1977: S. 47); vgl. *Shōbōgenzō I Ikka no myōju* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 63).

Ebenso wird das ganze Universum, das Da-sein als wertvoll und daher schützenswert betrachtet. Während der frühe Buddhismus das weltliche Da-sein als ewigen Wiedergeburtskreislauf notwendig mit der Vorstellung von Leid verbindet und sich von diesem zu befreien sucht, hat der ostasiatische Buddhismus dem Da-sein gegenüber eine positive Einstellung: Das Universum und alles darin enthaltene Da-seiende ist wertvoll und daher schützenswert.

Ebenso wie das Universum ist die Perle durch ihre runde Form höchst beweglich: Sie vermag unbehindert in alle Richtungen zu rollen und sich um ihre eigene Achse zu drehen. Zugleich ist die Perle durch ihre Rundheit eine in sich geschlossene Einheit.

Das Bild der Perle ist vergleichbar mit dem *Dharma*-Rad, dem Rad der Lehre, welches der Buddha Śākyamuni durch seine Lehrreden in Gang gesetzt hat.¹⁸⁷

Dōgen beschreibt die Perle und somit das ganze Universum als wesenhaft leuchtend und klar als Ausdruck für Strahlkraft, Widerspielungsfähigkeit und Reinheit.

Nach Dōgen ist die ‚leuchtende/klare Perle‘ demnach *dharmakāya*,

- der ‚*Dharma*-‘ oder ‚Buddha-Leib‘ als Verkörperung des *Dharma*, der von den Buddhas und Bodhisattvas wie Avalokiteśvara und Maitreya verkündeten allumfassenden Wahrheit;

- das ganze Universum, die Gesamtheit aller *dharmas*, inklusive des Menschen, welcher die Einsicht in die im *Dharma* verkündete, alles Da-seiende durchdringende Leer-heit erfährt und verwirklicht. Auf dieser Grundlage ist die Antwort Bodhidharmas auf Wu-tis Frage nach dem Sinn der edlen Wahrheit ‚Offene Weite-nichts von heilig‘¹⁸⁸ zu verstehen.

„Das, was ‚schon so ist‘, ist die ‚eine leuchtende Perle‘, die das ganze Universum enthält. Obwohl [die Perle] ihr Gesicht anscheinend ständig verändert, manchmal rollt sie und manchmal rollt sie nicht, bleibt sie doch [immer] die leuchtende Perle.“¹⁸⁹

Die allumfassende Leer-heit als leuchtende Perle kann als Eine und zugleich als Alles verstanden werden:

¹⁸⁷ Vgl. auch die als leerer Kreis in einem der ‚Zehn-Büffel“-Serien dargestellten allumfassenden Leer-heit, siehe BRINKER 2000: S. 119-122.

¹⁸⁸ Siehe Fußnote 19.

¹⁸⁹ *Shōbōgenzō I Ikka no myōju* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 65).

Die klare Perle als universelle So-heit *tathatā* ist einerseits die eine allumfassende Leer-heit als universelle Wirklichkeit und andererseits alle, das ganze Universum konstituierenden Einzelphänomene wie etwa die konkreten Berge, Flüsse und das diese betrachtende Selbst in ihrem je eigenen So-sein. In ihrem statischen Aspekt ist die Perle *nirvāṇa*, als in der stillen Geistesruhe erkannte und verwirklichte Leer-heit, offene Weite. Ihre Rundheit, Lichtheit und Geschlossenheit stehen für konzentrierte Sammlung, während Offenheit und Weite anzeigen, daß die Konzentration die Durchlässigkeit für Eindrücke und die Verbundenheit mit der Umgebung einschließt, welche sich bis zur Erfahrung der Einheit, Verbundenheit mit dem ganzen Universum steigern kann.

In ihrem dynamischen Aspekt ist die Perle alle Phänomene, welche unbeständig sind, stets im Wandel von Leben-Sterben begriffen. Die Perle verkörpert somit zum Einen *saṃsāra* als Prozess von Leben-Sterben als dynamischen Aspekt und zum Anderen stilles *nirvāṇa* - eine Einheit, welche die Buddhas und Bodhisattvas, im Zen der Mensch im ontischen Da-sein mit Körper und Geist im *zazen* einsieht und erkennt und im alltäglichen Handeln und Denken hier und jetzt verwirklicht.

Die leuchtende/klare Perle als So-heit *tathatā* ist der allumfassende und zugleich der konkrete Ort ¹⁹⁰ im Hier und Jetzt, an welchem in das Leer-sein der Berge, Flüsse und des eigenen Selbst als das wahre So-sein eingesehen wird. Indem die Naturphänomene in stiller Geistesruhe (*śamatha*) und mit vorstellungsfreiem klaren Blick (*vipaśyanā*) ¹⁹¹ betrachtet und als ontisch Da- und Mit-seiendes ohne Fixierung an einer bestimmten Sichtweise erlebt werden, werden Berge, Flüsse und das Selbst aufgrund der Einsicht *prajñā* unmittelbar in ihrem wahren So-sein erfahren und erkannt. ¹⁹²

„Die Berge und Flüsse zeigen sich als wahrhafte Selbste, die von der trennenden Vorstellung von Subjekt und Objekt ungebunden sind. Gerade weil sie so seiend sind, zeigen sie sich als ein Selbst, das das (bloß gegenwärtige) Selbst transzendiert.“ ¹⁹³

¹⁹⁰ Zum ‚Ort der reinen Erfahrung‘ in NISHIDAS Philosophie siehe HASHI, *Die Aktualität der Philosophie*, 1999: S. 23-30.

¹⁹¹ Siehe dazu Kapitel IV.4.1.

¹⁹² Siehe *Shōbōgenzō I Bendōwa* 弁道話 ‚Ein Gespräch über die Praxis des Zazen‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 30).

¹⁹³ Jap. 朕兆未萌の自己なるがゆえに、現成の透脱なり (*chinchō mibō no jiko naru ga yue ni, genjō no tōdatsu nari*). *Shōbō genzō Sansui kyō* Band 29 (MIZUNO/TERADA 1980: S. 331, üs. HASHI).

2. *nirvāṇa*

In dieser neu eröffneten Perspektive ist das ‚Nicht-Selbst das ‚wahre‘ Selbst und erlebt sich unmittelbar im gegenwärtigen Augenblick in kraftvoller Aktivität. Diese Einsicht in das offene Selbst alles Da-seienden wirkt nicht vernichtend nihilistisch, sondern aufgrund des Loslassens und Überschreitens festgelegter Eingrenzungen begrifflicher oder konzeptueller Art als Eröffnung neuer Erfahrungs- und Denkmöglichkeiten geradezu befreiend.

Das Selbst als ‚Selbst des Nicht-Selbst‘ erlebt und erkennt sich angesichts dieser sich neu eröffnenden Perspektiven geistig offen und unbehindert wie während einer Wanderung auf einen vom Wind umwehten Berggipfel. Dōgen beschreibt das Erlebnis folgendermaßen:

„Wer über den Wolken des Himmels fliegt, überschreitet die Höhe von Bergen. Wer mit dem Wind fortschreitet, löst sich von der Gestalt des Berges los.“¹⁹⁴

Diese spezifische Redeweise Dōgens, die Objektsprache (‚Höhe von Bergen überschreiten‘) und Metasprache (‚über den Wolken des Himmels‘)¹⁹⁵, drückt die kraftvolle Aktivität von Körper und Geist des Selbst aus in der schrankenlos offenen Weite. Dieses Selbst hat sich von jeglicher selbst-entworfenen, festgelegten und eingrenzenden Vorstellung und Konzeption von sich und der Mitwelt freigemacht und überschreitet alle bisher erlebten Erfahrungen und festgelegten Denkweisen. Diese sich neu eröffnende Perspektive lässt sich nach Dōgen nur in dieser paradoxen, die gewöhnliche Sprechweise übersteigenden Ausdrucksweise wiedergeben.

Wodurch diese intensive lebendige Erfahrung der offenen Weite mit Körper und Geist möglich ist, ist die Einsicht in die Leer-heit aller konkreten Phänomene als ihr So-sein. Im Kapitel *Makahannya haramitta* ‚Pāramitā der großen Weisheit‘¹⁹⁶ erläutert Dōgen *prajñā* folgendermaßen:

„Durchdringen und Sehen ist Prajñā selbst. Und wenn diese Wahrheit gelehrt und verwirklicht wird, dann sagen wir, dass ‚die Form Leer-heit ist und die Leer-heit

¹⁹⁴ *Shōbō genzō Sansui kyō* (Üs. HASHI).

¹⁹⁵ Siehe HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, 2004: S. 69-70.

¹⁹⁶ 摩訶般若波羅蜜 *Makahannya haramitta*, *skt. Mahāprajñāpāramitā*.

Form.‘ [Und doch] ist die Form die Form und die Leer-heit die Leer-heit. [Form und Leer-heit] offenbaren sich in den hundert konkreten Dingen und den zehntausend Phänomenen.“¹⁹⁷

Dōgen zeigt auf, dass die rechte Einsicht in das oben angeführte Kernstück der Herz-Sūtra-Lehre ‚Form ist Leer-heit, nur Leer-heit Form‘ notwendig ist, um das Leer-sein als wahre Beschaffenheit aller Phänomene bzw. deren Gleichsetzung mit der allumfassenden Leer-heit als So-heit klar zu erfassen und zu erkennen. Doch gilt es, nicht bloß bei dieser befreienden Erkenntnis zu verharren. Dōgen betont, dass diese Einsicht und Erkenntnis gegenwärtig im ontischen Da-sein, in den alltäglichen Verrichtungen nachzuvollziehen und zu verwirklichen ist (Nāgārjunas Lehre als Erkenntnistheorie nimmt auf eine praktische Umsetzung außerhalb der Meditationspraxis im Alltag keinen Bezug). Falls der Nachvollzug im Alltag nicht geschieht, könnte die im Herz-Sūtra verkündete Erkenntnis vom Leer-sein aller Phänomene und von der allumfassenden Leer-heit zu einem theoretischen Konzept werden, welches das Denken des Erkennenden in einer bestimmten Perspektive festlegen würde. Weiters könnte zum Einen die allumfassende Leer-heit zu etwas starrem Absoluten, Ewigen hypostatisiert werden, zum Andern könnte die Erkenntnis des Leer-seins aller Phänomene dazu verleiten, zu glauben, dass die je eigene Form und Gestalt der Phänomene in der allumfassenden Leer-heit aufgelöst, vernichtet werde. Eternalismus einerseits und Nihilismus andererseits wären die extremen Sichtweisen, welche es im Buddhismus zu vermeiden gilt, und von Nāgārjuna, dem ‚mittleren Weg‘ Buddhas folgend, ausdrücklich abgelehnt werden. Aus diesem Grund, um jegliches Missverständnis in Bezug auf die Aussage im Herz-Sūtra ‚Form ist Leer-heit, nur Leer-heit ist Form‘ zu meiden, fügt Dōgen nachdrücklich hinzu: „Form ist Form, Leer-heit ist Leer-heit.“¹⁹⁸ Hiermit führt Dōgen die zentrale Prajñāpāramitā-Lehre des Diamant-Sūtras fort, welches in abgekürzter Form nach IZUTSU folgendermaßen lautet:

„A ist nicht-A‘ und ist wieder ‚A ist A‘. ... Trotz der formalen Identität ist die innere Struktur von ‚A ist A‘ in beiden Fällen völlig verschieden. Denn ... ‚A ist A‘ [ist] nur die abgekürzte Form für den Ausdruck ‚A ist nicht-A; deswegen ist es A.“¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Shōbōgenzō I Bendōwa* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 50).

¹⁹⁸ *Shōbōgenzō I Bendōwa* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 50).

¹⁹⁹ IZUTSU 1995: S. 33; vgl. diese Struktur z.B. im *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* Kapitel 13c: „...that which is a world system was taught by the Tathagata, as a no-system that has been taught by the Tathagata. Therefore is it called a ‚world system‘.“ (üs. CONZE 1957: S. 38, 75).

Für Dōgen ist die Form leer an einem substantiellen Eigenwesen, somit ‚Nicht-Form‘. Diese ‚Nicht-Form‘ ist die wirkliche, wahre Form. Dies trifft nicht nur auf alles Materielle *rūpa* zu, sondern auch auf die übrigen, die Persönlichkeitsstruktur bildenden *skandhas*, auf alle Phänomene der Welt. Menschen, Berge und Flüsse sind aus dieser neu durch *prajñā* erschlossenen Perspektive dem Eigenwesen nach leer an einer beständigen Substanz, also ‚Nicht-Selbst‘, ‚Nicht-Berge‘ und ‚Nicht-Flüsse‘. ‚Nicht-Selbst‘ ist unser wirkliches, wahres Selbst, das ‚Selbst des Nicht-Selbst‘. Die ‚Nicht-Berge‘ und ‚Nicht-Flüsse‘ sind die wahren Berge und Flüsse hier und jetzt im konkreten ontischen Da-sein: ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse wirklich Flüsse.‘²⁰⁰ Die durch *prajñā* eingesehene Leer-heit ist und bleibt die allumfassende Leer-heit, die wahre So-heit *tathatā*. Es gibt keine ‚Nicht-Leer-heit‘.

Gerade weil das ganze Universum leer ist, zeigen sich alle einzelnen Phänomene *dharmas* Mensch und Natur, so, wie sie wirklich sind, als unbeständig und dynamisch, einander wechselseitig durchdringend, ohne ihre je eigenes So-sein zu verlieren. Ihre wesentliche Beschaffenheit Leer-sein ist der Ermöglichungsgrund für ihre Existenz hier und jetzt, in ihrem je eigenen So-sein.

Leer-sein und Unbeständig-sein macht die Existenz aller *dharmas* aus. Gerade weil sie leer an Substanz sind, sind die Naturphänomene, Menschen, Fische und Vögel schrankenlose Offenheit *wú/mu* im Zusammenspiel mit der Mitwelt als dynamisch-lebendig Da-seiendes an ihrem je eigenen Platz, auf der Erde, im Wasser und in der Luft.

„Wenn die Fische im Wasser schwimmen, hat das Wasser für sie keine Grenzen, wie weit sie auch schwimmen. Wenn die Vögel im Himmel fliegen, hat der Himmel für sie keine Grenzen, wie weit sie auch fliegen. Deshalb haben die Fische das Wasser und die Vögel den Himmel nie verlassen. ... Auf diese Weise verwirklicht sich jeder Fisch und jeder Vogel innerhalb seiner Grenzen und bewegt sich an jedem Ort völlig frei. Wenn aber ein Vogel den Himmel verlässt, geht er augenblicklich zu Grunde, und wenn ein Fisch das Wasser verlässt, geht er augenblicklich zu Grunde. Das können wir so verstehen: Das Wasser ist das Leben und der Himmel ist das Leben. Vögel sind das Leben und Fische sind das Leben. Und es mag sein, dass das Leben die Vögel und die

²⁰⁰ Zitiert nach ABE 1985: S. 4.

Fische selbst ist. Und jenseits dessen mag es immer noch Weiterentwicklung geben.“²⁰¹

3. Berge ‚fließen‘

Die Dynamik und Beweglichkeit der Fische und Vögel als dem unbeständigen Prozess von Leben-Sterben unterworfenen, empfindenden Lebewesen ist leicht einsehbar, ebenso diejenige Dynamik und Unbeständigkeit der fließenden Flüsse. Doch wie sind nach Dōgen die unbelebten, nicht-empfindenden Naturphänomene wie die Berge als dynamische *dharmas* zu verstehen?

„Die Berge haben alle Eigenschaften, die sie besitzen sollen. Deshalb verweilen sie fortwährend in der Ruhe und sind [gleichzeitig] ständig in Bewegung. ... Die Bewegung der Berge muss wie die Bewegung der Menschen sein. Zweifelt niemals daran, dass ‚die Berge sich bewegen‘, auch wenn ihre Bewegung nicht der der Menschen gleicht.“²⁰²

Berge werden als massige, in sich ruhende Naturphänomene erlebt, fest und unbeweglich. Deren Zustand unerschütterlicher Ruhe übt eine Faszination auf die Menschen aus. Darum sind die Berge Orte, welche zum Zur-Ruhe-Kommen, zum ‚Leer-machen‘ des Geistes, zur Erlangung von *nirvāṇa*, dem höchsten Erwachen aufgesucht wurden und werden. Im *zazen* ist diese äußerlich ruhige, stabile Beschaffenheit der Berge in der Meditationshaltung aktualisiert. Diese Beschaffenheit der Berge ist nach Dōgen jedoch nur ein Aspekt der Berge in ihrem wahren So-sein. Wird den Bergen ausschließlich dieser eine Aspekt der ruhigen Unbeweglichkeit zugeordnet, werden Berge gewöhnlich als leblos, beständig substantiell bestimmt und wie Gräser, Bäume, Ziegeln und Kieselsteine objektiv zu den unbelebten, nicht-empfindenden Natur-Dingen gerechnet. Dies ist die begrenzte Sichtweise des dualen Denkstruktur von Subjekt und Objekt verhafteten Ego-Selbst, welches sich selbst als eigenständige Entität, von den scheinbar leblosen Bergen gesondert hält. Um diese Geisteshaltung des Ego-Selbst aufzubrechen, lässt Dōgen den Zen-Mönch Fuyō Dōkai (1043-1118) zu Wort kommen, welcher auf einem Berg lebte und dessen wahres Wesen erkannt

²⁰¹ *Shōbōgenzō I Genjō kōan* 現成公案 ‚Das verwirklichte Universum‘ (ÜS. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 59).

²⁰² *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (ÜS. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 194).

hat:„, *Die Blauen Berge bewegen sich ständig. Die Steinfrau gebärt nachts ihr Kind.*“²⁰³
Fuyō Dōkai konfrontiert mit dieser paradoxen Aussage diejenigen Leute, welche die Berge in ihrer Vorstellung bloß für beständig, unbeweglich und fest, ohne Wandel halten. Nach Dōgen

„... versinken sie in ihren Vorurteilen und ihrer Unwissenheit. Deshalb definieren sie die Charakteristika [der Berge], geben ihnen Formen und Namen und halten diese für ihr [wahres] Sein.“²⁰⁴

Das heißt, dass optisches Wahrnehmen und ein eingegrenztes objektiv-analytisches Erkennen allein nicht zum Einsehen in das wahre, ganzheitliche Wesen der Berge, in ihr eigenes ‚wahres‘ Selbst führt. Erst wenn das Selbst alle begrifflichen und konzeptuellen Bestimmungen loslässt, sich von diesen geistig ‚leer‘ macht, zum ‚Nicht-Ego-Selbst‘ wird, ist es imstande, die bisherige eingegrenzte Perspektive des subjektiven Standpunktes, dass z.B. die Berge bloß unbewegliche, leblose Entitäten sind, zu überschreiten. Dieser Durchbruch kann während einer Wanderung in den Bergen geschehen, auf welcher die Erfahrung gemacht wird, dass die Bergwelt nicht unbelebt, sondern lebendig ist. Das ganzheitliche Erleben der Lebendigkeit der Berge hat nichts mit einer animistischen oder spiritistischen Anschauung zu tun, sondern ist das Erkennen, dass alle erlebten Phänomene der Bergwelt, auch diejenigen, welche wie Felsen, Moose, Flechten usw. allgemein hin als nicht-empfindend oder unbelebt angesehen werden, einen ständigen Einfluss auf einander ausüben, einander durchdringen und im Wandel sind, genauso wie das wandernde Selbst. Nach Dōgen betrifft die Unbeständigkeit, der Prozess des Entstehens und Vergehens nicht nur menschlichen Existenz und diejenige der Lebewesen, sondern ist die Grundverfassung aller Phänomene, auch die der nicht-empfindenden Phänomene wie Gräser, Bäume und Steine.

Unbeständigkeit ist die Grundbeschaffenheit alles Seienden, des ganzen Universums, welches Dōgen mit der leuchtenden Perle als Inbegriff der allumfassenden Wahrheit, So-heit gleichsetzt, welche in ihrem dynamischen Aspekt ständig rollt. Ebenso wie der menschliche Leib, alle Phänomene, als unbeständig, im steten Wandel erlebbar sind, ebenso sind die Berge als Verkörperung des *dharmakāya* unbeständig, in stetiger Bewegung und Wandel. Auch ein Buddha kann nach Dōgen nicht ausschließlich beständig sein, weil dieser sonst nicht lehren und keine Wirkung ausüben könnte. Die Starre eines ewigen, unwandelbaren Seins ist für Dōgen keineswegs ein sinnvolles Ideal:

²⁰³ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 194).

²⁰⁴ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 195).

„Wenn die Bewegung irgendwann aufgehört hätte, wäre der Buddha-Dharma nicht bis zum heutigen Tag übermittelt worden.“²⁰⁵

Aus diesem Grund ist nach Dōgen das ganze Universum als dynamisch und unbeständig anzusehen, weil es in ihm kein Phänomen gibt, welches ausschließlich statisch und in sich geschlossen ist. Gerade weil sich alle Phänomene bewegen, sind sie im Gleichgewicht. Weil das ganze Universum in ständiger Bewegung ist, ist es stabil, wie ein Rad, welches aufrecht bleibt, wenn es sich dreht.

4. ‚Die Steinfrau gebärt nachts ihr Kind‘

Die paradox klingende Aussage „*Die Steinfrau gebärt nachts ihr Kind.*“²⁰⁶ des Mönchs Dōkai vom Berg Taiyō, welcher wie Dōgen als Zen-Buddhist keine animistische Anschauung der Natur vertritt, kann folgendermaßen gedeutet werden: Die ‚Steinfrau‘ ist als statischer, lebendiger Aspekt der Berge bzw. des leibhaftigen, im *zazen* meditierenden Menschen als geschlossene, in sich ruhende Einheit interpretierbar. Die Redeweise ‚ihr Kind gebären‘ veranschaulicht den dynamischen Aspekt der Berge, des Menschen in Raum und Zeit als unbeständig, substanzlos - derjenige Aspekt, welcher es dem Menschen ermöglicht, sich stets neue Erfahrungs- und Denkperspektiven in der schrankenlosen Offenheit zu eröffnen. Diese Möglichkeit des Menschen, neue Erfahrungs- und Denkhorizonte zu erschließen, ist nach Dōgen jederzeit und allerorts im sich stets wandelnden Da-sein verwirklicht, in welchem die alltäglichen Verrichtungen, die *zazen*-Praxis und *nirvāṇa* eins sind.

„In diesem Sinne übermittelt jedes erscheinende Einzelne (Ich, Selbst) keine bloße Abgeschlossenheit von sich, sondern es überschreitet die Schranke der gegebenen Einheit des ganzen Seienden.“²⁰⁷

Das ‚Gebären‘, Hervorbringen dieser neuen Möglichkeiten auf natürliche Weise, ohne willentliches Tun, geschieht ‚nachts‘, d.h. jenseits von jeglichen Vorurteilen und einseitigen analytischen Denkweisen, aus der tiefen Einsicht, dass alle Phänomene die allumfassende

²⁰⁵ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 195).

²⁰⁶ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 194).

²⁰⁷ *Shōbō genzō Sansui kyō* Üs. HASHI.

Leer-heit als universelle Erkenntnis und So-heit sind, dass die allumfassende Leer-heit die Phänomene, Berge und Menschen in ihrem je eigenes So-sein ausmacht.²⁰⁸

In der umfassenden schrankenlosen Leer-heit haben alle einzelnen Phänomene, Berge und der sie betrachtende Mensch am gemeinsamen *Ort*²⁰⁹

„ ... alle Eigenschaften, die sie besitzen sollen. Deshalb verweilen sie fortwährend in der Ruhe und sind [gleichzeitig] ständig in Bewegung. ... Die Bewegung der Berge muss wie die Bewegung der Menschen sein. Zweifelt niemals daran, dass ‚die Berge sich bewegen‘, auch wenn ihre Bewegung nicht der der Menschen gleicht.“²¹⁰

Wenn sich der Mensch von seiner subjektiv festgelegten Geisteshaltung loslöst, sich wie ein Edelstein spiegelklar, ‚leer‘ macht, eröffnet sich in der Begegnung mit den konkreten Bergen eine gemeinsame Dimension. In dieser Dimension der Leer-heit lassen die Berge den sie betrachtenden Wandernden ‚sehen‘, wie sie, die Berge und der Wanderer selbst ihrem ‚wahren‘ Wesen nach im gegenwärtigen Augenblick der Begegnung wirklich sind, unbeständig.

„Wenn jemand am Gehen des Berges zweifelt, versteht er auch nicht, was sein eigenes Gehen bedeutet. ... Das Gehen des Berges darf erschlossen werden, genauso, wie man den Sinn seines eigenen Gehens erschließt. Wenn wir den grünen Berg sehen, sind wir, unser Ich und das Wesen des Berges in einer untrennbaren Einheit. Dabei ist der Berg kein bloß Seiendes, das vor uns lebendig erscheint. Zugleich ist er kein solches, das nicht zum Lebewesen gehört. Beim Sehen des Berges ist unser Ich ebenso kein bloßes Lebewesen. Zugleich ist es auch keinerlei solches, das nicht (im Jetzt und Hier) lebendig erscheint. Erfasst man dieses, so kann man nicht mehr bezweifeln, dass der Berg mit seinem grünen Wald geht.“²¹¹

²⁰⁸ Diese paradoxe Aussage veranschaulicht die „eine Erfahrung“ der „absolut widersprüchlichen Selbst-Identität“ der Berge, des Selbst, von welcher NISHIDA spricht, siehe HASHI, *Die Aktualität der Philosophie*, 1999: S. 23-30, 48-56.

²⁰⁹ Siehe Fußnote 190.

²¹⁰ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 194).

²¹¹ *Shōbō genzō Sansui kyō* üs. HASHI.

Dass der Berg ‚geht‘, sich bewegt, mutet zunächst eigenartig an. Wenn man jedoch den Berg nicht nur am gegenwärtigen Standort im gegenwärtigen Augenblick des Erlebens betrachtet, an welchem er sich fest und hochragend vor dem Wanderer repräsentiert, sondern im Rahmen einer zeitlich und räumlich größeren Dimension wie zum Beispiel im Rahmen der Geologie, der Erdgeschichte, wird das sogenannte ‚Gehen‘ des Berges klar: Gegen Ende der Kreide-Zeit vor ca. 40 Millionen Jahren erfolgte die Entstehung und Auffaltung der Hochgebirge durch Aufeinanderdriften, Übereinanderschleben und gegenseitige Hebung der Kontinentalplatten²¹² - ein Prozess, welcher sehr langsam, aber stetig andauert. Wenn zudem etwa die durch Witterungen und sonstige natürliche Einflüsse bedingten Erosionserscheinungen der Berge in Betracht gezogen werden, kann unter diesem Blickwinkel der Berg ebenso wie die schnell verblühende Blüte, wie das ihn betrachtende Selbst als vergänglich, unbeständig, in Raum und Zeit sich verändernd angesehen werden. Der Berg ‚fließt‘. Zu dieser Erkenntnis gelangt man, wenn man die Sichtweise vom gegenwärtigen Standort auf denjenigen in der Vergangenheit ausweitet und somit ein offeneres Blickfeld für das Geschehen der Phänomene erlangt.

„Sowohl im Fortschreiten als auch im Rückschreiten wird das Gehen des Berges nicht eingestellt. Das Gehen im Fortschreiten steht mit dem Gehen des Rückschreitens nicht im Widerspruch. Und umgekehrt: Das Gehen im Rückschreiten steht [mit] dem Gehen des Fortschreitens nicht [im] wider[spruch]. Dieses gegebene Gute zeigt man in der Erscheinung und sagt: ‚Der Berg fließt.‘ ‚Das Fließende ist der Berg.‘“²¹³

Aufgrund dieses erweiterten Blickes von der Gegenwart aus in die Vergangenheit bilden Gegenwart und Vergangenheit in der schrankenlosen Offenheit eine existentielle Einheit. Diesen Blick auf die Berge vom gegenwärtigen Standort in deren Entstehen in der erdgeschichtlichen Vergangenheit nennt Dōgen den ‚Schritt zurück‘ (歩退 *hotai*). Die Erforschung der Bewegung des Berges ist zugleich die Erforschung der Bewegung des Selbst:

„Ihr solltet beides untersuchen: [wenn ihr] ‚einen Schritt zurück tut‘ und den ‚Schritt zurück‘.“²¹⁴

²¹² Siehe u.a. REISIGL/KELLER 1987: S. 6, FRANZ 1979: S. 17-27.

²¹³ *Shōbō genzō Sansui kyō* üs. HASHI.

²¹⁴ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 195).

Was bedeutet es konkret für das Selbst, ‚einen Schritt zurück‘ (退歩 *taiho*) zu tun, den Buddha-Weg und somit sich selbst zu erforschen?

„Den Buddha-Weg ergründen heißt sich selbst ergründen. Sich selbst ergründen heißt sich selbst vergessen. Sich selbst vergessen heißt eins mit den zehntausend Dingen sein. Eins mit den zehntausend Dingen sein heißt Körper und Geist von uns selbst und Körper und Geist der Welt um uns fallen zu lassen. ... Fährt jemand zum Beispiel in einem Boot und blickt [von dort aus] auf das Ufer, glaubt er, dass sich das Ufer bewegt, dies ist aber ein Irrtum. Wenn er jedoch unmittelbar auf das Boot schaut, weiß er, dass das Boot sich bewegt ... Genauso ist es, wenn Körper und Geist verwirrt sind und wir versuchen die zehntausend Dinge [der Welt] zu verstehen. dann denken wir irrtümlich, dass unser Geist und unser Wesen etwas Beständiges sind.“²¹⁵

Auf welche Weise kann das unbeständige Selbst die universelle Wahrheit von sich und der Natur ergründen?

IV. „Anleitung zum Zazen“ *Zazengi* 坐禅儀²¹⁶

Dōgen erachtet sowohl die vom historischen Buddha verkündete Lehre in den Sūtras als auch die direkt vom Lehrer zum Schüler, von Patriarch zu Patriarch übertragene Überlieferung als unerlässlich, weil sie allesamt *dharma* verkörpern und Einsicht in die Buddha-Natur als wahre Natur aller Phänomene, des eigenen Selbst gewähren. Wenn Dōgen in seinen Schriften kritisch über Argumente von buddhistischen Instanzen reflektiert, so bedeutet dies nicht eine Abwertung der buddhistischen Lehre. Vielmehr ist Dōgen in seinem Denken sowohl um die innere Kohärenz der Lehre als auch um deren Vermittlung bemüht, suchenden Menschen aus Mitgefühl *karuṇā* die Lehre nahezubringen.

Doch sollte die vom Buddha überlieferte Lehre nicht nur intellektuell aufgenommen und behandelt, sondern auch unmittelbar in der *zazen*-Praxis, im Lichte der eigenen Erfahrung in der konkreten Lebenswelt verifiziert werden, sonst hätten die Schriften, welche auf der

²¹⁵ *Shōbōgenzō* I *Genjōkōan* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 58).

²¹⁶ Siehe *Shōbōgenzō* III *Zazengi* 坐禅儀 ‚Anleitung zum Zazen‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 212-213).

Erfahrung des ‚unübertrefflichen vollkommenen Erwachens‘ (*anuttarasamyaksambodhi*) des Buddha Śākyamuni gründen, keinerlei Bedeutung. Wohl in diesem Sinne legte der Buddha in seinen letzten Worten seinem Schüler Ānanda Folgendes nahe:

„Daher nehmt hier (*iha*), Ānanda, Zuflucht in euer ‚Licht‘ (*dīpa*), in euch selbst, nicht Zuflucht in anderes, [nehmt Zuflucht] in das ‚Licht‘ der Wahrheit, in die Wahrheit [selbst], nicht Zuflucht in anderes.“²¹⁷

Der Buddha betonte, die von ihm verkündete, auf eigener Erfahrung basierende Lehre nicht unkritisch auf- und hinzunehmen, sondern diese auf deren Wahrheitsgehalt hin zu prüfen und ‚hier‘ (*iha*), an dieser Stelle leibhaftig selbst nachzuvollziehen. Es gilt, selbst zu ‚erwachen‘. Das bedeutet nicht, dass die Lehre oder die Inanspruchnahme eines Lehrers an sich in Abrede gestellt wird. Doch kann es sein, dass die knapp formulierte, einzig soteriologisch ausgerichtete Lehre des Buddha in theoretisch-spekulativen Erklärungen erörtert wird, welche der vom Leidvollen befreienden Erkenntnis nicht dienen. Der Buddha forderte mit diesen Worten auf, seine Lehre auf deren Richtigkeit ohne Umschweife von jedem einzelnen selbst mit Körper und Geist zu überprüfen.

Die Zen-buddhistische Reflexion geht davon aus, dass die Erkenntnis aus der unmittelbaren Einsicht *prajñā* vom je eigenen Standort im ontischen Da-sein erschlossen wird.²¹⁸

Die geeignete, von jedem Menschen sofort durchführbare Nachvollziehung bzw. Erschließung der Erkenntnisse des Buddha und seiner Nachfolger ist die schweigende Meditation in der Lotus-Sitzhaltung. Für Dōgen ist ‚Nur-Sitzen‘ *shikan taza* (只管打坐) die Position der befreienden Erkenntnis des Buddha Śākyamuni, welcher nach einer Zeit der inneren Konfrontation in einer Nacht in schweigender Versenkung *samādhi*, am Ufer des Flusses Nairāṅjanā unweit von Urubilvā unter dem ‚Bodhi-Baum‘, dem ‚Baum des Erwachens‘ (Aśvatthā (oder Pippala), Pappel-Feigenbaum, lat. *Ficus religiosa*)²¹⁹ sitzend,

²¹⁷ *tasmāt ih’ Ānanda / atta-dīpa viharatha / atta-saraṇā anañña-saraṇā / dhamma-dīpa dhamma-saraṇā / anañña-saraṇā. Dīgha-Nikāya 2: S. 100; siehe Übersetzung von SASAKI: „Hence, Oh Ānanda, Take refuge in your island, in yourself, not in others, in the island of truth, in truth itself, not in others.“ (SASAKI 1975: S. 435); vgl. Mahāpārīnirvāṇa-Sūtra Kapitel 14.22 (üs. WALDSCHMIDT 1951: S. 201). pā. *dīpa* hat zwei Bedeutungen: 1. ‚Licht‘ einer Leuchte, 2. ‚Insel‘ PED S. 323, Sp. 2 bis S. 324, Sp. 1.*

²¹⁸ Siehe HASHI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, 1997: S. 8.

²¹⁹ Siehe SCHUMANN 2000: S. 21.

die universale Erkenntnis der Wahrheit *dharma* erfuhr.²²⁰ Die Zen-Buddhisten praktizieren den inneren Weg der Wahrheit nach dem Vorbild des historischen Buddha.²²¹

„Zen wirklich zu erfahren, bedeutet in Zazen zu sitzen.“²²²

Für Dōgen ist *zazen* das Herzstück des Zen, die Verwirklichung der Buddha-Natur im ontischen Da-sein in der Sitz-Praxis. *zazen* wird nicht praktiziert, um irgendeine Belohnung zu erlangen, nicht einmal diejenige des unübertrefflichen, vollkommenen Erwachens *anuttarasamyaksambodhi*.²²³ *zazen* ist Einsehen in die Leerheit und in den Wandel aller Phänomene, das Vergegenwärtigen und Verwirklichen der Buddha-Natur als wahres Selbst in diesem Augenblick am Sitzplatz, was auf natürliche Weise inneren Frieden und Freude hervorruft.

„Zazen bedeutet nicht, Zen-Konzentration zu erlernen, es ist vielmehr das Dharma-Tor des Friedens und der Freude.“²²⁴

Dass der *zazen*-Praxis eigene Kapitel wie u.a. *Zazengi* gewidmet ist, zeugt von der Wichtigkeit, welche Dōgen *zazen* beimisst. Zu Beginn der praktischen Anleitung zum *zazen* beschreibt Dōgen die richtige Umgebung sowie die richtige körperliche und geistige Haltung des Praktizierenden.

1. Ort der *zazen*-Praxis

Für das ‚Nur Sitzen‘ *shikan taza* eignet sich ein ruhiger, vor Witterungen geschützter Raum als gute Voraussetzung für die Beruhigung des Geistes ohne Ablenkungen. In diesem nicht abgedunkelten, rein und ordentlich gehaltenen Ort wird die Sitzhaltung auf einer festen

²²⁰ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 155.

²²¹ Siehe HASHI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, 1997: S. 17.

²²² *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 212).

²²³ Siehe *Shōbōgenzō Zuimonki* I.1 (Üs. OKUMURA/KNAB 1997: S. 31 und Anm. 12).

²²⁴ *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 213).

Unterlage eingenommen, dem Buddha Śākyamuni und den alten Meistern folgend, welche auf einem festen Gras-Teppich am Fuß eines Baumes oder auf einem Felsen saßen.²²⁵

2. Die körperliche Sitz-Haltung

Die stabile, kraftvolle Sitz-Haltung mit locker anliegendem Gewand besteht je nach dem Vermögen des Praktizierenden aus dem ‚vollen‘ Lotus-Sitz mit ‚in einem harmonischen Verhältnis‘²²⁶ übereinanderliegenden Beinen oder aus dem ‚halben‘ Lotus-Sitz, in welchem der linke Fuß auf dem rechten Oberschenkel liegt. Der linke Handrücken wird in die rechte Handfläche gelegt, wobei sich die Daumenspitzen einander berühren, und vor den Nabel als Schwerpunkt der Sitz-Haltung positioniert sind.

„Sitzt dann aufrecht in der rechten Körperhaltung, ohne euch nach rechts oder links zu neigen oder euch nach vorn oder hinten zu beugen. Es ist wichtig, dass die Ohren und die Schultern, die Nase und der Nabel eine gerade senkrechte Linie bilden. Die Zunge liegt am Gaumen an. Atmet durch die Nase. Die Lippen und die Zähne berühren sich. Haltet die Augen offen, aber weder zu weit noch zu schmal. Wenn Körper und Geist auf diese Weise eingestimmt sind, atmet einmal tief mit dem Mund aus.“²²⁷

In aufrechter entspannter Körper-Haltung mit halb geöffneten Augen zu sitzen, bedeutet, mit aufmerksamem Geist offen zu sein, sich der Umgebung und seinen körperlichen und geistigen Tätigkeiten nicht zu verschließen, ruhiges und achtsames Wahrnehmen von Körper und Geist, ohne dem Wahrgenommenen einen Namen zu geben.

3. Atmung

Die aufrechte Wirbelsäule gewährleistet die unbehinderte Hebung und Senkung des Brustkorbes und des Zwerchfells während der Atmung. Ohne die Länge der Atemzüge zu kontrollieren, ohne den Atem willentlich anzuhalten, zu unterdrücken, wie es in der Yoga-Disziplin praktiziert wird²²⁸, wird im *zazen* nach tiefem Ausatmen durch den Mund zum

²²⁵ *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 212).

²²⁶ *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 213).

²²⁷ *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 213).

²²⁸ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 140.

Beruhigen des Körpers und Geistes im Folgenden still durch die Nase ein- und ausgeatmet. Auf natürliche Weise wird das Ausatmen länger, der Verbrauch von Sauerstoff und die Produktion von Kohlendioxid nehmen ab, innere Ruhe und physische und geistige Stabilität treten ein.²²⁹

4. Die geistige Haltung

Im ruhigen Sitzen wird diese Wechselwirkung zwischen körperlicher und geistiger Haltung stärker erlebbar als ohne ‚Sitzen‘. Warum? Dōgen lässt den Buddha Śākyamuni zu Wort kommen:

„Weil der Geist sich leicht aufrichtet, wenn der Körper gerade und aufgerichtet ist. Wenn der Körper gerade und aufgerichtet sitzt, ist der Geist nicht müde, sondern im Gleichgewicht, dann ist die Absicht richtig und die Aufmerksamkeit ist auf das gerichtet, was unmittelbar vor uns ist. Wenn der Geist umherwandert oder abgelenkt wird, und der Körper sich neigt und aufgeregter ist, dann ordnet und beruhigt [das aufrechte Sitzen Körper und Geist] und bewirkt, dass sie sich erholen. ...“²³⁰

Wenn jedoch die achtsame Körper- und Selbst-Beobachtung bloß als Mittel zu einem Zweck angewendet wird, wenn bewusst eine bestimmte Körper-Haltung und Atem-Technik eingesetzt wird, um innere Ruhe zu erreichen, um im stress-erfüllten Alltag ruhig und entspannt zu werden, entspricht dies nicht der *zazen*-Praxis, weil auf diese Weise an einem bestimmten Zweck, nämlich sich zu entspannen, festgehalten wird. Dieses Wunschdenken, den eigenen Körper und Geist zu entspannen, um zu einem späteren Zeitpunkt produktiv agieren zu können, basiert auf der dual strukturierten Geisteshaltung des Ego-Selbst. Dieses Ego-Selbst vertritt die Auffassung von zwei ‚Ich‘ - vergleichbar mit Chao-chous in der Einleitung erörterten Ausdrücken ‚objektivierbares Subjekt‘ und ‚subjektivistisches Objekt‘ - nämlich von einem bewusst atmenden ‚Ich‘ als Körper, und vom Geist als kategorische ‚Ich‘-Identität, welcher den Körper zu beherrschen und zu entspannen sucht. Eine solche Einstellung und Herangehensweise an das Praktizieren entspricht nicht *zazen*. Im *zazen* wird die eingrenzende Sichtweise von ‚Ich‘ als Geist und ‚Mein‘ als Körper durch achtsames Beobachten der Atemzüge ohne willentliches Tun und Denken in der ‚Geistesruhe‘ *śamatha*

²²⁹ Siehe YAMAGUCHI 1997: S. 211-212.

²³⁰ *Shōbōgenzō* III *Zanmai ō zanmai* 三昧王三昧 ‚Der Samādhi, der der König der Samādhis ist‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 329).

und vorstellungsfreiem ‚Klarblick‘ *vipaśyanā* aufgehoben. Es gilt, die natürlichen, unmanipulierten Atem-Bewegungen in jedem Augenblick zu beobachten, ohne den Geist an zukünftige oder vergangene Ereignisse abschweifen zu lassen, wie etwa an frühere Erfahrungen im Sitzen usw.. Jede Sitzperiode ist ein neues Erlebnis, ein neuer Anfang.

4.1. ‚Geistesruhe‘ und ‚Klarblick‘

Die letztgenannten Ausdrücke *śamatha* und *vipaśyanā* sind im frühen indischen Buddhismus bzw. im ostasiatischen Mahāyāna-Buddhismus, in der T’ien-t’ai-(天台 jap. Tendai-)Schule zwei Glieder der Achtsamkeits- und Meditationspraxis: Die ‚Geistesruhe‘ oder ‚Gemütsruhe‘ *śamatha* (pā. *samatha*) ist ein durch intensive Konzentration auf einen Meditationsgegenstand zur Ruhe gekommener Geist, welcher frei, ‚leer‘ von umherschweifenden Gedanken ist. Leerheit und Ruhe müssen, da sie schrankenloser Offenheit und Weite sind, nicht notwendigerweise als Hinweis auf die völlige Abwesenheit von Wahrnehmung, die Ausschaltung jedes Bewusstseinsinhaltes im Geist verstanden werden. Der Geist ist frei von jeder objektivierenden Aktivität wie Benennung und mentaler Konzeptualisierung. Er ist vollkommen gesammelt und achtsam auf einen Gegenstand gerichtet.²³¹ Basierend auf der Geistesruhe erfolgt der ‚Klarblick‘ *vipaśyanā* (pā. *vipassanā*), welcher mit ‚Weisheit‘ oder ‚Einsicht‘ *prajñā* (pā. *paññā*) gleichgesetzt werden kann. Der Klarblick ist die Einsicht in das vergängliche (skt. *anitya*, pā. *anicca*) Wesen aller Phänomene und in das ‚Nicht-Ich‘ *anātman* (pā. *anattā*)²³², im Tendai-Buddhismus im Besonderen die vom Praktizierenden oft an einem Fluss oder auf einem Berg aktualisierte Einsicht in die Leerheit als Wesenseinheit von Natur und Mensch.²³³

Während der Früh-Buddhismus und die Tendai-Schule in ihrer Praxis mit einem Meditationsgegenstand arbeiten, förderte der Begründer des Ch’an-(Zen-)Buddhismus Bodhidharma, ein Brahmane aus Süd-Indien, das schweigende ‚Nur Sitzen‘ *shikan taza*²³⁴ ohne jegliche Vorstellung eines Meditationsgegenstandes. In der *zazen*-Praxis wird weder ein äußeres noch ein geistiges Bild vorgestellt, sondern auf die eigenen Atemzüge geachtet, welche der unmittelbar am eigenen Leib erfahrbare, sich stets bewegende und verändernde Lebensvorgang sind. Im Zur-Ruhe-Kommen von Körper und Geist eröffnet sich die Einsicht, dass dasjenige, was als substantielles, unveränderliches Selbst angenommen worden ist, in

²³¹ Siehe FRAUWALLNER 1953: S. 172.

²³² Siehe NYĀNATILOKA 1924: S. 4-5.

²³³ Siehe HASHI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, 1997: S. 18.

²³⁴ Jap. *shikan* 止観 entspricht skt. *śamatha* und *vipaśyanā*, siehe DJBT S. 295.

Wirklichkeit eine selbst-entworfene Projektion ist, welche von Zeit zu Zeit im Geist auftaucht und sich stets ändert wie der Atem. Ein- und Ausatmen ist eine fundamentale, lebensnotwendige Tätigkeit. Durch Beobachten des Atem-Vorganges in ruhiger Sitz-Haltung wird sich das Selbst direkt seiner eigenen Endlichkeit und der aller anderen Phänomene im ontischen Da-sein gewahr. Es erfährt unmittelbar sein empirisch atmendes Da-sein hier und jetzt als sich stets änderndes, vergängliches Phänomen. Im *zazen* wird das sich stets wandelnde Da-sein, das vom Atem-Vorgang untrennbare ‚Leben-Sterben‘ aktuell.

Durch das reine Beobachten des Atems mit nicht abgelenktem, ruhigem und klarem Geist fällt jede Absicht, jede auf einen Zweck, auf ein Ziel hin orientierte Vorstellung, das in Körper und Geist trennende Denken weg, welches Dōgen als ‚nicht-denkendes‘ Denken bezeichnet:

„Wenn ihr still und unbewegt sitzt, denkt aus dem Grund des Nicht-Denkens. Wie kann man aus dem Grund des Nicht-Denkens denken? Es ist jenseits des Denkens. Das ist die wahre Kunst des Zazen.“²³⁵

4.2. ‚Denken aus dem tiefen Grund des Nicht-Denkens‘²³⁶

Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Zazenshin* 坐禪箴 wird das „Denken aus dem tiefen Grund des Nicht-Denkens“ (思量箇不思量底)²³⁷, die von Yakusan Igens Beschreibung der Geisteshaltung beim *zazen*, thematisiert.

Denken vollzieht sich als eine unendlichen Kette aufeinanderfolgender, mit Empfindungen allerlei Art verbundenen Gedanken, festgelegte Namensgebungen, bestimmte Vorstellungen, Erinnerungen, spekulativ-theoretische Konzepte wie ‚Ich‘ und ‚Mein‘, ‚Nicht-Ich‘ und ‚Nicht-Mein‘ usw. - Gedanken, welche gewöhnlich in die nicht mehr vorhandene Vergangenheit oder in die noch nicht stattgefundene Zukunft abzuschweifen pflegen, ohne den jeweiligen gegenwärtigen Augenblick, ohne die im Hier und Jetzt gelebte Situation direkt zu erfahren. Gewöhnlich haftet das Selbst an diesen selbst-entworfenen, eingegrenzten Vorstellungen, Gedanken-Konstruktionen, welche nicht die wahre Natur der vor den eigenen Augen

²³⁵ *Shōbōgenzō* III *Zazengi* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 213).

²³⁶ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* 坐禪箴 ‚Die Bambusnadel des Zazen‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 119-137, 119).

²³⁷ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* 坐禪箴 (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 119-137, 119).

liegenden Phänomene, so wie diese wirklich sind, ganzheitlich erfassen. All diese gedanklichen und sprachlich formulierten Bestimmungen beschreiben nicht die wahre Natur der Phänomene, die Leer-heit *sūnyatā*, wie Nāgārjuna analytisch dargelegt hat. Die allumfassende Leer-heit als universelle Wahrheit *dharma* ist für das durch Begrifflichkeit und Konzepte begrenzte Denken, für das gewöhnlichen Denkvermögen unfassbar. Auch aufgrund der Tatsache der gleichzeitigen wechselseitigen Durchdringung aller Phänomene aus der Sicht der Hua-yen-(Kegon-)Schule ist es nahezu unmöglich, die Phänomene in ihrem wahren Sein durch gesonderte, in sich geschlossene kategorische Gedankengänge vollkommen zu begreifen.

Durch das ‚Fallenlassen von Körper und Geist‘ (脱落身心 *datsuraku shinjin*)²³⁸, durch das Zur-Ruhe-Kommen des von einer dualen Denk-Struktur geprägten Geistes in unbeweglicher, stiller Körper-Haltung hier und jetzt, ohne willentliches Tun, ohne gedankliche Fixierung, ohne Vorlieben und Abneigungen schwinden die Denk-Konstrukte von selbst, ohne Anstrengung. Auf natürliche Weise wird das dual strukturierte Denken im *zazen* ‚fallengelassen‘. Der Geist wird unzerstreut.

„Wie wäre es möglich, dass sie [die Unbeweglichkeit] über sich selbst nachdenkt? Eben weil dies unmöglich ist, ist der Bereich der Unbeweglichkeit jenseits aller verstandesmäßigen Erwägungen über Buddha, über den Dharma, über das Erwachen und sogar über das Verstehen selbst.“²³⁹

Dieser Standpunkt von Dōgen könnte zu folgender Annahme führen, dass

„es beim Zazen allein darum gehe, sich zu bemühen, damit sich im Geist nichts mehr rege. Dies sei die [wahre] Ruhe und Gelassenheit.“²⁴⁰

Diese Annahme drückt nach Dōgen die zweckorientierte Absicht eines Ego-Selbst aus, durch willentliche Unterdrückung des Geistes Ruhe und Gelassenheit zu erlangen, was nicht, wie

²³⁸ Dieser Ausdruck stammt von Dōgens Lehrer Tian dong Rujing (天童如淨 *jap. Tendō Nyojō*), siehe *Shōbōgenzo* II *Busshō* 仏性 ‚Die Buddha-Natur‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 58 Anm. 95).

²³⁹ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 120).

²⁴⁰ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 120).

bereits oben ausgeführt, *zazen* entspricht. Ebenso ist diejenige Meinung abzulehnen, welche besagt, dass sich zwar Anfänger beim *zazen* bemühen sollten, nicht aber Buddhas und Patriarchen. Auch in dieser Ansicht liegt nach Dōgen eine duale Denkstruktur vor, welche in einen strebenden ‚Anfänger‘-Geist und in einen ‚vollendeten‘ Geist der Buddhas und Patriarchen, welche nicht mehr der *zazen*-Praxis bedürfen, trennt.

Wird wirklich nichts im *zazen* beabsichtigt, soll der Praktizierende sich um nichts bemühen? Wird nicht *zazen* praktiziert, um wie Buddha zu werden, um ein Buddha, ein ‚erwachter‘ Mensch zu werden?

„Wenn wir beabsichtigen ein Buddha zu werden, lassen wir [Körper und Geist] fallen, [aber] ist die Absicht ein Buddha zu werden [auch] das Fallenlassen dieser Absicht?“²⁴¹

Dōgen stellt hier sogar die Absicht, ein Buddha, ein erwachter Mensch zu werden, als Motiv, *zazen* zu praktizieren, in Frage. Eine Absicht, welcher Art auch immer, ist das Wunsch-Denken eines Ego-Selbst, welches den gegenwärtig als unzufriedenstellenden erlebten Zustand in einen glücklichen, heilvollen Zustand in naher Zukunft verwandeln möchte. In dieser Denkart spaltet das Selbst sich selbst in ein relativ beständiges, gegenwärtig unzufriedenes ‚Ich‘ und entwirft nach dem objektiven Buddha-Vorbild von sich selbst ein glückliches, relativ beständiges ‚Ich-Buddha‘-Bild. Diese Denkweise ist nur möglich unter Voraussetzung hypostatischer Zeitabschnitte ‚Gegenwart‘ und ‚Zukunft‘. Mit einer solchen absichtsvollen, in Raum und Zeit gespaltenen Geisteshaltung zu sitzen, ist nicht *zazen*. Diese Geisteshaltung gleicht derjenigen eines Menschen, welcher sich bemüht, durch Polieren eines schmutzigen Ziegels, welcher das befleckte Ego-Selbst darstellt, diesen Ziegel in einen klaren Spiegel, das ‚wahre‘ Selbst, zu verwandeln. Das Polieren des Ziegels zu einem bestimmten Zweck ist ein willentliches Tun, welches große Mühe erfordert. Dies ist das absichtsvolle Handeln eines in sich gespaltenen Ego-Selbst, welches in der Tätigkeit im gegenwärtigen Augenblick nicht gänzlich bei sich und dem Tun ist, sondern während der Tätigkeit aufgrund bestimmter Vorstellungen an einem vergangenen und zukünftigen Selbst-Bild haftet. Ein solches Selbst beherrscht nicht sein Tun. Vielmehr wird es von den selbst-entworfenen

²⁴¹ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 121).

Einstellungen von sich und seiner Mitwelt beherrscht, welche seine weitere Lebensweise maßgeblich bestimmen.

Im *zazen* wird diese gespaltene Denkstruktur aufgegeben, ‚losgelassen‘. Man sitzt, ohne Absicht, ohne an eine Ursache und Wirkung, an Vergangenes oder Zukünftiges zu denken, ohne darauf zu warten, ein Buddha zu werden. In diesem Augenblick des Tuns, im Da-sitzen ist Körper und Geist eine Einheit, das Ganze. Im Augenblick des ‚Nur-Sitzens‘ *shikantaza* ist das Selbst eins mit dem Sitzen. Darüber hinaus gibt es nichts. Auch die Absicht, ein Buddha zu werden, wird fallengelassen.

Auf die Frage eines Ratlosen, was, wenn nicht einmal die Buddhaschaft als moralisch-ethisches Ziel anzustreben sei, dann hier und jetzt richtig sei, antwortet Dōgen, auf den konkreten Alltag Bezug nehmend, folgendermaßen:

„Denkt zum Beispiel an den Augenblick, wenn sich zwei Freunde treffen: in dem Augenblick bin ich für ihn genauso Freund wie er für mich. Was hier und jetzt richtig ist, ist einfach das, was in diesem Augenblick da ist.“²⁴²

In welcher Situation auch immer sich etwas für jemanden mit klarem Geist in jedem Augenblick, hier und jetzt auf natürliche Weise ereignet, das ist immer richtig. Im direkten Erfahren der Wirklichkeit ohne einen in gedanklichen Konstrukten erstarrten oder zerstreuten und somit die Wirklichkeit verzerrenden Geist gibt es nach Dōgen keine festgelegte, irrige Sichtweise mehr. Jemand mit einem sogar von dem Buddha-Bild ‚leeren‘, freien Geist erfährt sich selbst und seine Mitwelt als offen, mit sich neu erschließenden Möglichkeiten. Wie beim Treffen zweier Freunde fügt sich alles vorbehaltlos in der Dimension der unbeschränkten Leerheit als allumfassende Wahrheit *dharma*, als *Buddha-Dharma*, unbehindert in die jeweilige Situation von selbst.

4.3. *zazen* als Erwachen zum Buddha

Durch ‚Fallenlassen von Körper und Geist‘ in *zazen* wird jede Absicht, auch diejenige, ein Buddha zu werden, losgelassen. Wenn der Geist ‚leer‘ wird, wenn er sich an keinen bestimmten Gedanken, keine bestimmte Empfindung und auch an keinen einzigen

²⁴² *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 123, siehe S. 133 Anm. 27).

Gegenstand der Erfahrung klammert, was nicht mit bloßer Unbewußtheit, vollkommener Vernichtung aller Bewusstseinsinhalte zu verwechseln ist, ist dies das ‚Nicht-Denken‘ eines ‚Nicht-Geistes‘ (無心 *mushin*). Das ‚Nicht-Denken‘ des ‚Nicht-Geistes‘ ist gerade das wirkliche, ‚wahre Denken‘ des ‚wahren Geistes‘. Das Denken des Geistes, welches im *zazen* als unbeständig und substanzlos, leer eingesehen und daher verbal nur mit einem Negativum ausgedrückt werden kann, ist das ‚Denken des Nicht-Denkens‘ des ‚Geistes des Nicht-Geistes‘, des ‚wahren‘ Geistes.

Sobald der Mensch im Sitzen gewahr wird, dass es nirgends einen in sich beständigen Geist innerhalb und außerhalb seiner Selbst gibt, ist er frei von Unwissenheit und Verwirrung aufgrund von eng gefassten Begrifflichkeiten und Ein- und Vorstellungen über sich selbst und seiner Mitwelt. Er ist der ‚Geist des Nicht-Geistes‘, der offene Geist, der ‚Buddha-Geist‘, welcher die unübertreffliche, unzerstörbare Wahrheit des Unermesslichen *dharma* erschließen kann.²⁴³

„Nur sehr wenige Menschen wissen, dass nichts anderes zu tun als zu sitzen der Buddha-Dharma selbst ist, und dass der Buddha-Dharma selbst nichts anderes ist als nur zu sitzen.“²⁴⁴

‚Nur-Sitzen‘ *shikan taza* ohne geistige Anhaftungen ist nach Dōgen nicht gewöhnliches Sitzen oder Ruhen, sondern die konkrete Verwirklichung der Buddhaschaft selbst, das ‚unübertreffliche rechte Erwachen‘ selbst, welche sich von Augenblick zu Augenblick des Sitzens ereignet. „ ‚Wenn du Zazen erlernst, lernst du als Buddha zu sitzen.‘ “²⁴⁵ Das Praktizieren von *zazen* hier und jetzt ist das Aktualisieren des Sitzens des Buddha Śākyamuni selbst. Im ‚Fallenlassen von Körper und Geist‘ schwindet die Einstellung, das Sitzen als Mittel zum Zweck anzuwenden, im zielstrebigem Bemühen, ein Buddha zu werden, und die Idee von ‚Buddha‘ von selbst. „ ‚Wenn du als Buddha sitzt, ist es, als ob du [die Idee von] Buddha tötest.‘ “²⁴⁶ nämlich, „ ‚Wenn du an der Form des Sitzens festhältst, hast du das Prinzip [dieses Sitzens] nicht erfasst.‘ “²⁴⁷ Wenn Dōgen über Buddha oder Patriarchen redet, bezieht er sich niemals bloß auf eine Idee, auf vergangene Ereignisse, sondern stets auf die konkrete Situationen, welche jederzeit aktualisiert werden können. Die *zazen*-Praxis hier und

²⁴³ Siehe HASHI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, 1997: S. 14-17.

²⁴⁴ *Shōbōgenzō* III *Zanmai ō zanmai* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 328).

²⁴⁵ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 124).

²⁴⁶ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 124).

²⁴⁷ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 125).

jetzt ist der Vollzug des Sitzens des Buddha unter dem ‚Bodhi‘-Baum. Dies ist das „wesentliche Tun eines jeden Buddhas ... Dieses wesentliche Tun verwirklicht sich konkret, und dies ist *Zazen*.“²⁴⁸

Das wesentliche Tun eines Buddha im *zazen* ist das ‚Denken des Nicht-Denkens‘, welches Dōgen folgendermaßen zusammenfasst:

„ ‚Kein einziges Ding ergreifen und doch tief verstehen.‘ Tief zu verstehen bedeutet nicht, durch die [gewöhnliche] Wahrnehmung zu verstehen, da die sinnliche Wahrnehmung beschränkt ist. Es ist auch nicht das [gewöhnliche] Verstehen durch den Verstand. Durch den Verstand zu verstehen ist auf bestimmte Dinge gerichtetes, willentliches Tun. Deshalb gibt es ... dieses tiefe Verstehen, wenn man kein einziges Ding ergreift. Wenn nichts ergriffen wird, ist dies ein tiefes Verstehen. Ihr solltet dieses tiefe Verstehen weder abstrakt als ein universelles Verstehen noch einschränkend als das Verstehen des Selbst ansehen.“²⁴⁹

Das ‚tiefe Verstehen‘ ist nicht-duales, nicht-unterscheidendes Denken. Es ist die Einsicht in die wahre Natur des Geistes, des Selbst, aller *dharmas*. Die vom Praktizierenden im *zazen* erfahrbare Gleichzeitigkeit der stetigen Bewegung des Atems und der Ruhe und Stille zeigt die Gleichzeitigkeit der stets sich verändernden Phänomene und der unzerstörbaren allumfassenden Wahrheit, die Gleichzeitigkeit des Universums der *dharmas* und des Universums der allumfassenden Wahrheit *dharma* ohne Verlust des je eigenen So-seins - Dōgens ‚leuchtende Perle‘.

„ ‚Nicht gegen das andere sein und doch aus sich selbst leuchten.‘ Wenn man aus sich selbst leuchtet, ist dies weder das Leuchten der ‚Erleuchtung‘ noch das Leuchten der Spiritualität. ... Dieses Leuchten kann nicht mit dem anderen verschmelzen, weil das andere selbst dieses Leuchten ist. ‚Nicht gegen das andere zu sein‘ bedeutet, dass es in der ganzen Welt nichts Verborgenes gibt und dass die Welt sich nicht in ihren Teilaspekten offenbart, [sondern als Ganzes].“²⁵⁰

²⁴⁸ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 128).

²⁴⁹ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 128).

²⁵⁰ *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 128).

Das heißt, dass jeder Einzelne ein über das empirisch Mannigfaltige hinausgehendes Selbst ist. Es überschreitet die Grenze der je einzelnen Empirie und gelangt zu einer universellen Wahrheit. Das sitzende, sehende und atmende Selbst wird ohne objektivierendes Denken hier und jetzt der Welt als Eines, unteilbares Ganzes gewahr, welche nicht aus einer konzeptuellen kategorischen Aussage eines Ego-Selbst entstammt. ‚Es‘ sitzt, ‚es‘ sieht, ‚es‘ atmet. Das Atmen ist existentiell. Es gibt kein Ausatmen allein und kein Einatmen allein. Das Selbst erkennt, dass das Ganze, Ein- und Ausatmen, Leben-Sterben von Geburt an gegeben ist, bevor jegliche trennende Kategorisierung in ‚Ich‘ und ‚Mein‘ vorgenommen worden ist. Die duale Denkstruktur ist aufgelöst, sowohl die nach innen als auch die nach außen gerichtete Reflexion. ‚Es‘ atmet einfach von selbst auf natürliche Weise und fließt im Wechsel ohne Stillstand, unbeeinträchtigt, unbehindert im Zusammenspiel mit allen anderen Phänomenen.

Die Beschreibung des tiefen Verstehens zeigt deutlich, dass das Erfahren der allumfassenden Wahrheit *dharmā* nicht mit einem Geist ohne jeglichen Bewusstseinsinhalt erfolgt. Im Gegenteil, der ‚Geist des Nicht-Geistes‘ ist durch sich selbst klar, reines Licht, durch sich selbst erleuchtet, sich selbst und zugleich das ganze Universum erleuchtend.²⁵¹ Diese Einsicht in die wahre Wirklichkeit ist keine erdachte idelle Wirklichkeit, sondern zeigt sich in jedem konkreten lebendigen Phänomen.

„Das tiefe Verstehen hat eine konkrete Form, und diese Form sind die Berge und Flüsse [dieser Welt].“²⁵²

V. „Die Stimme des Tales und die Form der Berge“ *Keisei sanshiki* 谿声山色 als *dharmakāya*

Wenn Dōgen auf die Berge und Flüsse als *dharmakāya*, als Verkörperung, Verwirklichung der allumfassenden Erkenntnis *dharmā* verweist, was wäre naheliegender, als in die von Menschenhand nicht (sichtbar) berührte Natur zu gehen, die ‚Formen der Berge‘ zu betrachten

²⁵¹ Siehe IZUTSU 1995: S. 35.

²⁵² *Shōbōgenzō* II *Zazenshin* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 128).

und die ‚Stimme des Tales‘ zu hören, wie der berühmte Dichter Su Dung-po (蘇東坡 1036-1101)²⁵³, von welchem nach Dōgen gesagt wird, dass er nach einer Unterredung mit seinem Lehrer „in der Nacht die Stimme eines Flusses im Tal hörte und zur Wahrheit erwachte“²⁵⁴? Sein daraufhin niedergeschriebenes, im *Shōbō genzō*-Kapitel *Keisei sanshiki* zitiertes Gedicht lautet:

„Die Stimme des Tales ist [Buddhas] weite und lange Zunge,
die Form der Berge nichts anderes als sein reiner Körper.
Vierundachtzigtausend Verse klingen in der Nacht,
wie kann ich dies an einem anderen Tag den Menschen sagen?“²⁵⁵

Su Dung-pos Verszeilen werden vom japanischen Philosoph der Kyōto-Schule HISAMATSU aufgegriffen:

„The mountain colors are the Pure Body;
The voice of the mountain stream is the broad, long tongue.“²⁵⁶

Die Farben bzw. die sichtbare Form der Berge und der Klang des murmelnden Gebirgsbaches, welche wir durch Hinsehen und Lauschen inmitten der Natur wahrnehmen, sind die Verkörperung des Buddha-*Dharma*. Was heißt dies konkret?

1. Aktives ‚Formloses Selbst‘ und die ‚Herz-Natur des Nichts‘

Wenn unsere Sinnesvermögen, das Denken mit eingeschlossen, gesammelt und offen sind, frei von allen Anhaftungen, drückt sich in uns Wandernden, in den uns umgebenden Bergen mit ihren Schluchten und in den rauschenden Gebirgsbächen das dem Eigenwesen nach

²⁵³ Dōgen nennt Su Dung-po einen gelehrten Laien mit dem Künstlernamen Soshoku Tōba. Su Dung-po ist einer der bedeutendsten Dichter der klassischen chinesischen Literatur in der Song-Zeit (980-1280), siehe *Bi yān lu* (üs. SCHWARZ 1999: S. 186).

²⁵⁴ *Shōbōgenzō* I *Keisei sanshiki* 谿声山色 ‚Die Stimme des Tales und die Form der Berge‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 108).

²⁵⁵ *Shōbōgenzō* I *Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109). Dieses nach der Unterredung mit seinem Meister verfasste Gedicht befindet sich in der Erläuterung des 37. Beispiel im *Bì yān lù/Hekiganroku*. Nach der Übersetzung von GUNDERT lautet es folgendermaßen:

„Des Bergbachs Rauschen also ist des Buddha Weltstimme.
Warum das Berggebilde nicht sein makelloser Leib?

Die Sutrenhöre dieser Nacht, die vierundachtzigtausend,

Wie bring ich eines Tages sie den Menschen zu Gehör?“ *Bi yān lu* II (üs. GUNDERT 2005: S. 87).

²⁵⁶ HISAMATSU 1982: S. 52.

substantiell leere und daher uneingeschränkt offene lebendige Selbst aus, das ‚Selbst des Nicht-Selbst‘, welches HISAMATSU als „Formless Self“²⁵⁷, ‚Formloses Selbst‘ bezeichnet:

„... the Formless Self is not only without form; it is *Self* without Form. Since it is Self, its Formlessness is active; being without form, the Self is also active.“²⁵⁸

Sowohl die körperlichen als auch die geistigen Aktivitäten des Formlosen Selbst ist die Aktivität, die Bewegung des „Nichts der lebendigen Fülle“²⁵⁹, welches mit der allumfassenden Leer-heit oder der leuchtenden Perle gleichgesetzt werden kann. Dieses Nichts ist nicht als „Negation des Vorhandenseins“²⁶⁰, als Einbildung oder abstrakte Idee zu verstehen.²⁶¹

„So it is that the Formless Self is characterized as the True Void, and its appearance in form as ‚wondrous being‘; and thus the Zen phrase, ‚True Void-Wondrous Being‘ This means that whatever is manifested by the Formless Self is a ‚wonder-full‘ being ...“²⁶²

Das Formlose Selbst ist nicht jenseits der Messbarkeit, nicht in einer nihilistischen Idee totaler Erscheinungslosigkeit gefangen.²⁶³ Die Welt, in welcher sich das Formlose Selbst ausdrückt, ist „the world of the Buddha“²⁶⁴, die ‚Welt des Buddha‘. Mit ‚Buddha‘ ist das Selbst gemeint, welches im ontischen Da-sein das uneingeschränkt offene ‚Nichts‘ *wú/mu* 無, die Leer-heit aktualisiert. HISAMATSU nennt den Wesenszug des Zen-buddhistischen Nichts die „Herz-Natur des Nichts“²⁶⁵. Das Nichts als lebendiges Herz ist die Leer-heit, welche untrennbar mit dem Leben verbunden ist, das Leben ausmacht.

²⁵⁷ HISAMATSU 1982: S. 49.

²⁵⁸ HISAMATSU 1982: S. 51.

²⁵⁹ HISAMATSU 1975: S. 22.

²⁶⁰ HISAMATSU 1975, S. 11.

²⁶¹ Siehe HISAMATSU 1975, S. 12-13.

²⁶² HISAMATSU 1982: S. 51.

²⁶³ Siehe HISAMATSU 1975, S. 32.

²⁶⁴ HISAMATSU 1982, S. 52.

²⁶⁵ Siehe HISAMATSU 1975, S. 39.

„Das Nichts des Zen kann man also das Herz nennen. Doch es ist nicht ein Herz, das mir als Objekt gegenübersteht, sondern ein Herz, das in mir zum Subjekt geworden ist. ... dieses Herz ist kein sichtbares, sondern ein sehendes Herz, das heißt, es sieht aktiv ... Aktives Sehen bedeutet hier ... nicht ein Sehen mit dem Gesichtssinn, sondern Aktivität als Subjekt aller körperlichen und geistigen Funktionen. ... Es ist also aktiv als ein einheitliches Subjekt aller Funktionen.“²⁶⁶

Wird ein Baum von diesem „einheitlichen Subjekt“ angeschaut, dann ist diese Aktivität ein Schauen des Formlosen Selbst. Der Baum, welcher betrachtet wird, ist der Baum in seinem So-sein, so wie er wirklich ist.²⁶⁷ Ohne Festhalten an jegliche Sinnesobjekte sind der betrachtende Mensch und der betrachtete Baum am gemeinsamen *Ort*²⁶⁸, in einer umfassenden Bewegung, vergleichbar einem Fluss, bei welchem an jeder Stelle des Ufers das Rauschen des Flusswassers vernommen wird. Im Gewährwerden des lebendigen Nichts verwirklichen sich im leibhaftigen Erleben Tönen und Hören als Einheit, ohne jegliche Anhaftung. HISAMATSU zitiert Lin-ji:

„In die Farbe eingehen und doch nicht von ihr gereizt werden, in die Stimme eingehen und doch nicht von ihr betört werden, in den Geschmack eingehen und doch nicht danach begierig werden, in den Duft eingehen und doch nicht von ihm berauscht werden, in die Berührung eingehen und doch nicht davon angesteckt werden, in die Welt des Dharma eingehen und doch nicht von ihr gefangen werden, - das ist die Art der Menschen, die erkannt haben, daß die sechs Erscheinungen: Farbe, Ton, Duft, Geschmack, Berührung und das Dharma nur Äußerlichkeiten sind. Es ist unmöglich, solche Menschen an etwas zu fesseln.“²⁶⁹

Dōgen fährt im *Shōbō genzō*-Kapitel *Keisei sanshiki* fort:

„Was ließ [den Laien Tōba] die Form der Berge plötzlich neu sehen und die Stimme des Tales neu hören? ... Wir können uns freuen, dass es Augenblicke, Ursachen und

²⁶⁶ HISAMATSU 1975, S. 42.

²⁶⁷ Siehe HISAMATSU 1982, S. 52.

²⁶⁸ Siehe Fußnote 190.

²⁶⁹ HISAMATSU 1975, S. 51.

Umstände gibt, in denen sich Berge und Flüsse kundtun. Die sich offenbarende Zunge [Buddhas] erlahmt niemals, wie könnte die Form seines Körpers [einmal] existieren und wieder verschwinden?“²⁷⁰

Dōgen bejaht die Ursachen und Bedingungen als Quellen für das lebendige dynamische Weltgeschehen und für die Erkenntnis-Erschließung. Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Makahannya haramitsu* stellt Dōgen fest, dass die Erkenntnis anleitende Einsicht *prajñā* eine Doppelstruktur in sich vereinigt: Das Erfassen der Wahrheit, dass alle Dinge leer sind und deren Erfahrbarkeit in der konkreten Lebenswelt.²⁷¹

„Während der Bodhisattva Avalokiteśvara das tiefe Prajñāpāramitā übt, durchdringt sein ganzer Körper die fünf Seinselemente, und er sieht, dass sie alle leer sind.“²⁷²

Auffallend an der Stelle aus dem Herz-Sūtra sind Dōgens hinzugefügte Worte „sein ganzer Körper“ (渾身 *konshin*). Vergleicht man diese Textstelle mit derjenigen aus dem Sanskrittext, ist dort diese Anmerkung nicht zu finden. Dōgens Absicht für die Hinzufügung dürfte darin liegen, den lebendigen Aspekt von *prajñā* hervorzuheben, nämlich, dass Avalokiteśvara mit klarem Geist des Leer-seins der *skandhas*, nicht objektiv, sondern leibhaftig, mit dem eigenen Körper ohne Innen und Außen gewahr wird.

Ebenso wie der Dichter Su Dung-po empfiehlt Dōgen den nach Wahrheit Strebenden, von den „fließenden Bergen und nicht-fließenden Wassern“²⁷³ zu lernen. Diese zunächst paradox klingenden Worte fordern den Hörer dazu auf, die in Begriffen eingegrenzte Sichtweise zu verlassen, was offenbar nicht bloß durch Anweisungen von Lehrern sowie durch Gelehrsamkeit erreicht werden kann, wie es sich bei Su Dung-po zeigt: Die Unterweisungen seines Lehrers Shōkaku Jōsō (1025-1091) ‚reiften‘ in Su Dung-po erst während eines bestimmten Naturerlebnisses in einer Nacht, in welcher die Einsicht in die allumfassende Wahrheit erfolgte:

²⁷⁰ *Shōbōgenzō* I *Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109).

²⁷¹ Siehe *Shōbōgenzō* I *Makahannya haramitsu* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 51).

²⁷² *Shōbōgenzō* I *Makahannya haramitsu* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 50).

²⁷³ *Shōbōgenzō* I *Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109).

„Es ist anzunehmen, dass Shōkakus Worte über die Dharma-Rede der nicht-empfindenden [Natur] weiter in ihm nachklangen und sich unmerklich mit der Stimme des Tales in jener Nacht verbunden haben.“²⁷⁴

Dōgen drückt das Gesamtgeschehen, in welchem es keine in Subjekt und Objekt trennende Geisteshaltung mehr gibt, mit folgender Fragestellung aus:

„War es letztlich der Laie [Tōba], der zur Wahrheit erwachte, oder waren es die Berge und Flüsse, die zur Wahrheit erwachten? Wie könnte jemand, der einen klaren Blick hat, nicht sogleich [Buddhas] lange Zunge und seinen reinen Körper wahrnehmen?“²⁷⁵

Eine ähnliche Begebenheit erzählt Dōgen von Kyōgen Chikan (香巖智閑 gest. 898), welcher während der Zeit der Unterweisungen durch seinen Zen-Lehrer nicht zur Einsicht kam. Dessen Erwachen wurde viele Jahre später durch den Klang eines Steines ausgelöst, welcher beim Fegen des Weges an ein Bambusrohr schlug.²⁷⁶ In diesem einzigartigen Erlebnis inmitten der Natur während einer alltäglichen Verrichtung ist Chikans Geist offen und einsichtig geworden. Die Erkenntnis anleitende Einsicht *prajñā* knüpft Dōgen an das Vertrauen an die gegebene Situation, an das Fehlen eines zögerlichen Zweifels, an die Lehre vorangegangener Buddhas und Patriarchen.²⁷⁷

Das Erwachen zur Wahrheit inmitten der Natur wie etwa in den Bergen und an den Flüssen wird von Dōgen dadurch begründet, dass die Form der Berge *dharmakāya* ist, „[Buddhas] reiner Körper“²⁷⁸.

Weil die verschiedenen *dharmas* die gesamte Erfahrungswelt ausmachen und im ontischen Da-sein gegeben sind - konkret heißt das, weil die Berge ihre Form haben und im Tal die Geräusche der Natur zu hören sind, hat Buddha Śākyamuni seine Lehre wortlos durch das

²⁷⁴ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109).

²⁷⁵ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 109-110).

²⁷⁶ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 110).

²⁷⁷ Siehe *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

²⁷⁸ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

Hochhalten der Blume aufgezeigt und an seinen Schüler Kāśyapa weitergegeben.²⁷⁹ Ebenso wie die Buddha-Lehre rein ist, ebenso sind die konkreten Berge und Flüsse in ihrem je eigenen So-sein rein, eine leuchtende Perle. Mit den Worten der Hua-yen-Schule ausgedrückt: Das universale Prinzip *lǐ/ri* 理 und die dynamischen Phänomene *shì/ji* 事 durchdringen einander als die beiden Aspekte der So-heit *tathatā*. Dōgen sieht die Einsicht in die universelle Wahrheit in unmittelbarem Zusammenhang mit der konkreten Natur:

„Eben weil die Stimme des Tales und die Form der Berge diese Tugend besitzen, ‚verwirklichen die Erde und alle Lebewesen zusammen die Wahrheit.‘“²⁸⁰

Buddha Śākyamuni soll nach seinem Erwachen unter dem Bodhi-Baum gesagt haben: „Die Erde und alle Lebewesen verwirklichen zusammen die Wahrheit.“²⁸¹

2. Der Bodhi-Baum als Zeuge der Verwobenheit von Natur und Mensch in der Geschichte

Von der bewegten Geschichte des Buddhismus in Indien zeugend, kann der alt-ehrwürdige Bodhi-Baum (Aśvatthā (oder Pippala), Pappel-Feigenbaum, lat. *Ficus religiosa*)²⁸² in Bodh Gayā als Beispiel für die wechselseitige Durchdringung von Natur und Mensch dienen: Neben dem Mahābodhi-Tempel stehend, ist er der Ableger in zweiter Generation jenes Baumes, unter welchem Buddha Śākyamuni die Einsicht in den *dharma* gehabt haben soll. Der buddhistische Kaiser Aśoka (reg. 265-232) stellte den Baum unter besonderen Schutz und sorgte dafür, dass der König von Ceylon einen Ableger erhielt, welcher noch heute in Anurādhapura steht. Sprösslinge aus dem daraus erwachsenen Baum haben wiederholt den Baum in Bodh Gayā nach dessen Zerstörung ersetzen können. Im 7. Jahrhundert wurde der Baum in Bodh Gayā von einem Buddhismus-feindlichen König gefällt, die Wurzeln ausgegraben und verbrannt. Ein Ersatzbaum wurde gepflanzt, welcher 1876 einem Sturm zum Opfer fiel. Der heute in Bodh Gayā verehrte Pippala-Baum ist aus dem Ableger des Baumes in Anurādhapura gewachsen.

²⁷⁹ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111); das Hochhalten der Blume durch den Buddha Śākyamuni wird in *Shōbōgenzō III Udonge* 優曇華 ‚Die Uḍumbara-Blüte‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 296-301) behandelt; vgl. auch *Mumonkan* Beispiel 6 (üs. ROLOFF 1999: S. 42-44).

²⁸⁰ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

²⁸¹ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 118, Anm. 37).

²⁸² Siehe *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 42; SCHUMANN 2000: S. 21.

In der Geschichte des alten Bodhi-Baumes spiegeln sich alle Schwächen und Stärken der Menschen wider.²⁸³ Angesichts der Zwietracht unter den Menschen und des Hochmuts derjenigen, welche sich von Gier und Hass nicht befreien konnten, stellt sich die Frage, wie die Wurzeln der Unwissenheit durchschnitten werden könnten.

„Wenn ihr weder Ruhm noch Reichtum und weder Körper noch Geist für euch selbst behaltet, werden die Täler und Berge ebenfalls nichts zurückhalten.“²⁸⁴

Tatsächlich erhebt sich die Frage, wie die Hindernisse für das Lernen der Wahrheit beseitigt werden könnten. Ein Mönch fragte seinen Zen-Lehrer: „*Wie können wir die Berge, Flüsse und der Erde eins mit uns machen?*“²⁸⁵ Die Antwort des Lehrers als Gegenfrage, welche die objektivierende Denkweise des Mönchs erschüttert und diesen auf sein eigenes Selbst zurückwirft: „*Wie können wir und selbst eins mit den Bergen, Flüssen und der Erde machen?*“²⁸⁶ kommentiert Dōgen:

„Dies bedeutet, dass wir [schon] auf natürliche Weise wir selbst sind. Obwohl wir [auch] die Berge, Flüsse und die Erde sind, sollten wir uns durch das Einssein mit ihnen nicht einschränken lassen.“²⁸⁷

Die Natur und die Menschen durchdringen einander gleich Edelsteinen in einem Beziehungsnetz, im abhängigen Entstehen. Wenn Körper und Geist ‚fallengelassen‘ sind, eröffnen sich in der konkreten Situation zur je eigenen Jahreszeit die Naturphänomene in ihrem je eigenen So-sein:

„Die Frische der Kiefer im Frühling und die Vortrefflichkeit der Chrysantheme im Herbst sind [wirklich], und sie sind nur im Hier-und-Jetzt.“²⁸⁸

²⁸³ Siehe *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 112-116).

²⁸⁴ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 116).

²⁸⁵ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

²⁸⁶ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

²⁸⁷ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 111).

²⁸⁸ *Shōbōgenzō I Keisei sanshiki* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 115).

Mit einem klaren, von Vorstellungen freien Geist werden wir des Leer-seins von Natur und uns selbst gewahr, unser Selbst mit allen Sinnesvermögen zu neuen Erfahrungs- und Denkhorizonten öffnend, ohne des je eigenen So-seins verlustig zu gehen.

Welch wichtige Rolle für die Erschließung neuer Perspektiven die Klang-Erlebnisse in der Natur wie das Murmeln des Gebirgsbaches oder der Ton beim Anschlagen des Steines am Bambusrohr spielen, geben Zeugnisse berühmter Ch'an-(Zen-)Mönche in Wort und Bild ab dem 12. Jahrhundert in China Auskunft. Inmitten der Natur, in welcher viele Geräusche zu hören sind, tritt plötzlich, auf natürliche Weise ein Ton hervor, welcher sich als Erkenntnis anleitend erweist.²⁸⁹

Der Begriff ‚auf natürliche Weise‘ (jap. *shizen*) besteht aus zwei Schriftzeichen 自然, welche mit denjenigen des chinesischen Begriffs *zìrán* identisch sind. *zì* 自 bedeutet ‚(von) Selbst‘ und *rán* 然 ‚So-sein‘ – ‚das von selbst So-seiende‘, ‚Selbigkeit‘. Der chinesische Begriff *zìrán* inkludiert die Bedeutungen ‚Natur‘, ‚Spontanität‘, ‚Freiheit‘, ist aber im Grunde genommen unübersetzbar.²⁹⁰ Dieses Übersetzungsproblem zeugt davon, dass eine Differenz zwischen westlicher und chinesischer Natur-Auffassung vorliegt, welche zu grundsätzlichen Fehlinterpretationen führen könnte.

VI. *Zhuang zi* 莊子: Mit den Klängen zeigen die Naturdinge von selbst ihr So-sein *zìrán* 自然

Einen bedeutenden Grundzug zum Verstehen der Natur als Gesamtheit aller Phänomene in der Welt haben 丁 die chinesischen Klassiker wie etwa *I Ging* 易, das ‚Buch der Wandlungen‘, *Zhuang zi*, *Lao zi* und *Huainan zi* gemeinsam: Die Welt wird als ein durch und durch dynamisches Geschehen gedeutet. Sie besteht, insofern die spontane, unberechenbare Veränderung aufrechterhalten wird. Die Natur ist nicht durch Phänomene mit einem substantiellen Eigenwesen oder durch Naturgesetze bestimmt, sondern erscheint frei und spontan im zirkulären, unwiederholbaren Hervorbringen in der Welt - *zì rán* 自然. Die

²⁸⁹ Siehe EBERT 2007: S. 87.

²⁹⁰ GABRIEL 2005: S. 77.

chaotische Vielfalt und Spontanität wird nicht negativ bewertet, sondern ist das Merkmal alles Lebendigen. Alles, was starr und nicht in Bewegung ist, ist tot. Auch der für das Natur-Verständnis wichtige Begriff des ‚Äthers‘ *qì* 氣 besteht nicht in einer grundlegenden stofflichen Einheit, sondern enthält in sich Veränderung. Der Grundcharakter des Äthers ist Kondensieren und Zerstreuen im ständigen Übergang.²⁹¹

Gemäß des chinesischen Textes *Zhuang zi*²⁹² aus dem 4. Jahrhundert v.u.Z. vermag der Weise das kosmische System mittels Hören des *qì* zu erkennen. Die Lebenskraft *qì* äußert sich im Wind und Lebensatem und zeigt so seine fundamentale Aktivität, welche alle Phänomene durchdringt und die ständigen Wandlungen in der Natur bewirkt.²⁹³ Der Wind artikuliert sich in den hörbaren Geräuschen, woraus der Weise einen plausiblen, allgemeinen Schluss über das allem innewohnende So-sein ziehen kann:

„ ‚Der Große Klumpen‘ ... ‚stößt einen Lebensatem²⁹⁴ aus, den man Wind nennt. Solange er nicht bläst, geschieht nichts. Hebt er jedoch zu blasen an, dann beginnen Myriaden Löcher zu heulen. Hast du nie sein Seufzen gehört? Die Spalten und Klüfte der aufsteilenden Berge, die Löcher und Hohlräume der riesigen Bäume von hundert Spannen Umfang: Sie sind wie Nasenlöcher, wie Münder, wie Ohren, wie Sockel, wie Becher, wie Mörser, wie die Kuhlen, in denen sich Pfützen und Teiche bilden. Der Wind bläst über sie hinweg und macht das Geräusch von sprudelndem Wasser, von sirrenden Pfeilen, schreiend, keuchend, rufend, weinend, lachend, grollend. Die erste Böe singt *Ayiii*, der folgende Windstoß singt *Wouuu*. Eine leichte Brise ruft eine kleine Antwort hervor; ein heftiger Sturm läßt einen mächtigen Chor erschallen. Verebbt das Stürmen, dann sind alle Höhlungen still. Hast du nicht die Blätter gesehen, wie sie in tönendem Nachhall erzittern?‘ “²⁹⁵

²⁹¹Siehe GABRIEL 2005: S. 74.

²⁹² Der legendäre Meister *Zhuang zi* hat vermutlich während der Zeit der „Streitenden Reiche“ (480-221 v. u. Z.) gelebt. Sein Name ist gleichlautend mit dem Werk, von welchem ihm die sogenannten ‚Inneren‘ Kapitel (I-VII) zugeschrieben werden, vgl. *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: Einleitung S. 12), *Lexikon der östlichen Weisheitslehren* 2005: S. 81-82.

²⁹³ Siehe EBERT 2007: S. 91.

²⁹⁴ *qì* 氣, siehe *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: S. 158-159, Anm. 9).

²⁹⁵ *Zhuang zi* Inneres Kapitel 2 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 70-71).

Demnach entlässt die Erde als ‚Großer Klumpen‘ aus sich den Wind, welcher durch die Höhlungen der Erde ein pfeifendes Wind-Konzert hervorbringt. Der Mensch erzeugt mit seinem Atem durch Blasen in die Bambusrohre das Flötenspiel. Die Töne des Himmels spielen in der mannigfaltigen Welt und ihrer Anlage gemäß „auf 10 000 verschiedene Weisen und bewirken sich selbst“²⁹⁶. Die Töne tun von sich aus nichts als ‚von selbst so zu sein‘, *zì rán* 自然:

„ ‚Was die Flöten des Himmels angeht‘, ... so sind die Myriaden Töne, die das Blasen des Windes erzeugt, alle verschieden, und doch tut er nichts, als die natürlichen Anlagen der Höhlungen selbst zum Vorschein zu bringen. Wozu brauchte es da noch etwas anderes, um sie zum Klingen zu bringen?“²⁹⁷

Die Stille gehört als vorübergehende Ruhe zum Wandel des Äthers *qì*. Das Innehalten gehört zum sich vollendenden, weisen Menschen. Ohne in der Welt verstrickt zu sein, erkennt der Weise den Wind im Innehalten seines eigenen Geistes:

„ ... höre nicht mit deinen Ohren, sondern mit deinem Geist. Höre nicht mit deinem Geist, sondern mit deinem Ursprünglichen Atem. Die Ohren können nicht mehr als hören, die Geisteskräfte können nicht mehr als berechnen. Der Ursprüngliche Atem jedoch wartet leer auf die Dinge. Nur durch den WEG kann man Leere ansammeln, und Leere ist das Fasten des Geistes.“²⁹⁸

Da es keine festen gleichbleibenden Erscheinungen in der Natur gibt, ist das Naturgeschehen selbst nicht sichtbar. Da die Natur jedoch auch von schweigsamem Charakter ist, kann sie der Mensch nur in der Bewegung deuten.

²⁹⁶ *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: S. 160, Anm. 11).

²⁹⁷ *Zhuang zi* Inneres Kapitel 2 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 71).

²⁹⁸ *Zhuang zi* Inneres Kapitel 4 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 95); vgl. die Übersetzung nach EBERT: „Horcht nicht mit den Ohren, horcht mit eurem Verstand. Horcht nicht mit Eurem Verstand, horcht mit eurem *qì* (Geist, Herz)! Das Hören endet mit den Ohren, der Verstand endet mit dem Verstehen, aber das *qì* ist leer und wartet alle Dinge. Der Weg versammelt sich nur in der Leere. Die Leere ist das Fasten des Verstands.“ (EBERT 2007: S. 91).

„Die chaotische Vielfalt der Phänomene wird immer als Veränderung zugänglich.“²⁹⁹

Auch das sinnlich nicht Wahrnehmbare wird in China nicht als transzendent, jenseitig aufgefasst. In Ostasien tritt die Trennung von Immanenz und Transzendenz nicht auf bzw. wird nicht thematisiert. Diese Auffassung von einer in allem innewohnenden Natur ist der Grund, warum alles Seiende einen radikal zeitlichen Charakter hat.

„Die Veränderung, Verwandlung, selbst bestimmt das, was Natur ist. Natur ist alles, was sich zeigt, außerhalb der phänomenalen Welt ist nichts.“³⁰⁰

Der Titel des ersten Inneren Kapitels des *Zhuangzi* „Unbekümmertes Wandern“³⁰¹ mag auf die zentrale Bedeutung der Verwandlung im ostasiatischen Denken hinweisen. Auch im Herz-Sūtra-Prolog ist von der in der Einsicht *prajñā* erfolgenden physischen und geistigen Bewegung Avalokiteśvaras die Rede, welche durch Dōgens Hinzufügung „sein ganzer Körper“³⁰² betont wird.

Im sechsten Inneren Kapitel *Zhuang zi*, heißt es:

„ ‚Laß deinen Geist in der Leere wandern‘, sagte Namenlos, ‚und deinen Lebensatem eins werden mit der Unendlichkeit. Folge einfach der Natur der Dinge und laß keine persönliche Vorlieben sich einmischen. Dann wird Alles unter dem Himmel wohlgeordnet sein.‘“³⁰³

Der Name ‚Namenlos‘ (無名 *wú míng*) bezeichnet den Weisen, welcher sich selbst nicht bestimmt. Seine Methode zum Handeln ist auf der geistigen Grundlage absichtslos, frei von jedem egozentrischen Zweck, welches mit dem Schlagwort ‚ohne Handeln‘ *wú wéi* 無為 bekannt ist. Folgt der Mensch der Natur *zìrán*, kann er seine von ihm selbst aufgezwungene Gesetzlichkeit verlassen und frei werden:

²⁹⁹ GABRIEL 2005: S. 74.

³⁰⁰ GABRIEL 2005: S. 73.

³⁰¹ Siehe *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: S. 155, Anm.1).

³⁰² *Shōbōgenzō I Makahannya haramitsu* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 50).

³⁰³ *Zhuang zi* Inneres Kapitel 6 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 135).

„Der Höchste Mensch hat kein Ich, der spirituelle Mensch hat nichts verwirklicht, der Weise hat keinen Namen.“³⁰⁴

Der Grundzug von *Zhuang zis* Lehre ist „ohne Selbst zu sein“³⁰⁵. Der Mensch ohne Ich beinhaltet eine umfassendere Überwindung als diejenige des Egozentrismus bezüglich der Gesellschaft, nämlich die Überwindung des Egozentrismus in Bezug auf die ganze Welt. Der Ich-lose Mensch löst sich vom egozentrischen Selbst, sodass dasjenige erfolgt, was ‚von selbst‘ kommt, was ‚von selbst so‘ geschieht.

„Der Daoist ohne Ego, der zur Einsicht in die Nicht-ich-keit seines Ich gekommen ist, folgt nicht seinem Ich, sondern dem natürlichen, spontanen (*ziran*) Lauf (*dao*) der Dinge.“³⁰⁶

Woher kommt die Distanz zwischen Mensch und Natur, dem spontanen Lauf und das So-sein der Dinge?³⁰⁷ Die Benennung und Konzeptualisierung des menschlichen Denkens verfehlt die Einzigartigkeit der Phänomene. Das konkrete Einmalige und der zeitliche Charakter lassen eine Benennung nicht zu. Um auf die Problematik von durch Raum und Zeit bedingten eingeschränkten Sichtweisen aufmerksam zu machen, bringt *Zhuang zi* anschauliche Bilder:

„Man kann mit dem Frosch auf dem Grund seines Brunnens nicht über den Ozean sprechen, denn er sitzt fest in seinem kleinen Reich. Man kann mit einer Sommermücke nicht über das Eis sprechen, denn sie ist auf ihre eigene Jahreszeit beschränkt. Man kann mit einem Intellektuellen voller verschrobener Ansichten nicht über den WEG sprechen, denn er ist ein Gefangener seiner eigenen Doktrinen. ...“³⁰⁸

³⁰⁴ *Zhuang zi* (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 64).

³⁰⁵ Siehe *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: S. 156, Anm. 2).

³⁰⁶ Siehe *Zhuang zi* (üs. SCHUHMACHER 2003: S. 156, Anm. 2).

³⁰⁷ Siehe GABRIEL 2007¹: S. 57.

³⁰⁸ *Zhuang zi* Äußeres Kapitel 17 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 236).

Die Ungebundenheit von jeglichem menschlichen Zweck beschreibt *Zhuang zi* an einem Beispiel von dem großen Baum, welcher aufgrund seiner Nutzlosigkeit seine wahre Größe und sein ihm gebührendes Alter entfalten kann:

„Im Staate Song gibt es einen Ort, genannt Jingshi, wo, Trompetenbäume, Lebensbäume und Maulbeerbäume gedeihen. Diejenigen, die einen Umfang von einer oder zwei Handbreiten haben, werden von Leuten gefällt, die nach Pfählen suchen, an die sie ihre Affen anbinden können. Die Bäume mit einem Umfang von drei oder vier Spannen werden von Leuten gefällt, die Firstbalken für hohe Dächer haben wollen. Die Stämme mit sieben oder acht Spannen Umfang werden von adeligen Familien oder reichen Kaufleuten gefällt, die Bretter für Särge aus sind. Deshalb können sie die ihnen vom Himmel zugedachten Lebensjahre nicht vollenden, sondern sterben auf halben Wege unter der Axt. Das ist das Leiden der Brauchbarkeit.“³⁰⁹

Gerade weil der Baum für menschliche Zwecke unbrauchbar ist, vollendet er seine Lebensspanne. Der Mensch sollte versuchen, sich aus gesellschaftspolitischen Einengungen zu befreien und seine Welt nicht in unzulänglicher Weise einzugrenzen. „Was ist der Staat oder sogar das Reich gegenüber der Größe des Kosmos?“³¹⁰ Die Einengung des Handlungsspielraums und des Wissens erfolgt durch die Ausrichtung des Menschen auf die Gesellschaft.³¹¹ Das Problem sieht der philosophische Taoismus daher in der Nichtaufhebung der vorgegebenen kulturellen Begrenzung sowie im menschlichen Bestreben und Hochmut, die Welt für sich und seine Zwecke konstruieren zu wollen.³¹² Das ist das Ende der Einheit von Mensch und Natur. Die Lösung liegt darin, „die ursprüngliche Ordnung des Chaos, die Ordnung des Unnennbaren“³¹³ zu entdecken.

Der Einfluss des taoistischen Denkens auf die Naturanschauung des Zen liegt im Beobachten der Bewegungsweisen im ontischen Naturgeschehen. Gerade in den ständigen Veränderungen zeigt sich bei den Naturphänomenen wie Bergen und Flüssen, besonders beim Kleinen, Zarten und Schwachen, wie bei Gräsern und dem Wasser die meisterhafte Flexibilität und

³⁰⁹ *Zhuang zi* Inneres Kapitel 4 (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998: S. 103-104).

³¹⁰ Siehe GABRIEL 2007¹: S. 60.

³¹¹ Siehe GABRIEL 2007¹: S. 59-60.

³¹² Siehe GABRIEL 2007²: S. 67.

³¹³ Siehe GABRIEL 2007²: S. 68.

Bereitschaft zu Neuem, ohne endgültig zu sein. Der Ort, an welchem das Grenzenlose, das unbeschränkt Offene aus dem unnennbaren (無名 *wú míng*) Grund des *dào* 道 erscheint, ist die unmittelbar erlebbare Natur. Starksein wie etwa das Beharren auf der die Vormachtstellung des Menschen, auf Begriffen, Regeln und Konzepten verhindert wahre Erkenntnis. Benennung, Bestimmung kommt aus dem absichtsvollen Handeln, aus der Begierde (欲 *yù*) „als die natürliche menschliche Fähigkeit, die Natur zu distanzieren.“³¹⁴ Die Naturwissenschaften erforschen durch Thesenstellungen intentional einen bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit, in welchem das Ganzheitliche, die kosmische Einheit in diesem einen Ausschnitt unter Missachtung dessen Gegensatzes untergeht. Durch Nicht-Begierde, Schwachwerden, Aufzeigen des Gegensatzes und im Übergang des Gegensatzes wird „das Wunder (妙 *miào*) der Einheit“³¹⁵, d.i. das Unerwartete, das lebendig Dynamische aller Phänomene offensichtlich. Alle Naturphänomene erscheinen und vergehen kontinuierlich in ihrer Einzigartigkeit. Dies ist ihr wahres Wesen, ihre So-heit, jederzeit und allerorts erfahrbar. Die Philosophie des Taoismus zeigt sich mit der oben angegebenen Anschauung. Die Wandlerscheinungen von Mensch und Natur von Augenblick zu Augenblick und seine unmittelbare Bezugnahme auf das Leben des Einzelnen wurden im Zen-Buddhismus als konkrete Fragestellung in der Auseinandersetzung im tagtäglichen Leben wahrgenommen. Der ständige Wandel, das abhängige Entstehen *pratītyasamutpāda* ist die sich dynamisch bewegende Unendlichkeit. In dieser Hinsicht ist die Natur dem Menschen ein Vor- und Leitbild, ein Muster, welches der Mensch an sich selbst erfahren und erkennen kann. Halten wir uns in den Bergen, an den Flüssen auf und inne, lassen wir uns mit offenem, nicht eingrenzendem Geist auf die umgebenden Naturphänomenen ein, nehmen wir auf harmonische Weise an der unverfälschten Natur in ihrem So-sein Anteil. An diesem Ort steht man in keinerlei Widerspruch mit der sich stets wandelnden Natur, in welcher aus A ständig ein Nicht-A wird. Das ist keine Leugnung der Vernunft, sondern eine räumlich-zeitliche lebendige Logik im leiblich-ontischen Da-sein, eine im bodenständigen aktuellen Geschehen gewonnene und anwendbare Erkenntnis. In den darauffolgenden *Shōbō genzō*-Kapiteln wird reflektiert, in welcher Weise die Fragestellung auf dieser Ebene, der Begegnung von Natur und Mensch, erschlossen worden ist.

³¹⁴ GABRIEL 2007²: S. 67.

³¹⁵ GABRIEL 2007²: S. 69.

VII. „Buddha-Natur“ *Busshō* 仏性

Zu Beginn des *Shōbō genzō*-Kapitels *Busshō* zitiert Dōgen eine Textstelle aus dem *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*:

„Śākyamuni Buddha sagte:

„Alle Lebewesen haben voll und ganz die Buddha-Natur:

Der Tathāgata ist stets gegenwärtig, ohne jede Veränderung.“ ³¹⁶

Was sagen diese von den indischen und chinesischen Patriarchen überlieferten Buddha-Worte aus? In diesen zwei Sätzen ist für Dōgen kurz und bündig zusammengefasst, was die Buddha-Natur ist. Der erste Satz ist so strukturiert, dass er die Lebewesen und die Buddha-Natur an die ihnen gemeinsame wesentliche Beschaffenheit „voll und ganz“, an ‚volles Ganz-sein‘ (悉有 *shitsuu*) koppelt. Im folgenden Satz werden zwei Aussagen getroffen: 1. Das ‚so Gekommene‘ (*tathāgata*, 如来 jap. *nyorai*) ist wirklich ‚da‘, in diesem Augenblick. Es ist dieser Augenblick. 2. Das ‚so Gekommene‘ ist „ohne jede Veränderung“, d.h. ohne dem ontisch Da-seienden etwas wegzunehmen oder hinzuzufügen.

1. *tathāgata* als Mensch, welcher zum Horizont der universellen Wahrheit ‚gegangen‘ und zum Alltag ‚zurückgekommen‘ ist

Jedes Lebewesen ist ‚gekommen‘, d.h. es erscheint als ‚das Ganze der Existenz der Buddha-Natur‘, mit seinem ‚vollen Ganz-sein‘ *shitsuu* in der Welt. Das volle Ganz-sein überschreitet einzelne Ideen wie das ‚anfängliche Sein‘, ‚ursprüngliche Sein‘, ‚wunderbare Sein‘ und so fort“ ³¹⁷. Das volle Ganz-sein ³¹⁸

- ist kein ‚anfangloses‘ Sein, denn ‚es ist etwas, das so kommt‘ (*tathāgata*), in jedem Augenblick;

- es ist kein ‚ursprüngliches‘ Sein, keine vergangene, in sich bestehende Entität, weil die Vergangenheit mit der Gegenwart untrennbar verbunden ist;

³¹⁶ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 27).

³¹⁷ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 28).

³¹⁸ Siehe im Folgenden *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 29).

- es entsteht nicht neu. Das heißt nach Dōgen, dass es auf keinerlei Weise aufgefüllt ist oder zugenommen hat.³¹⁹ Was soll dem vollen Ganz-sein noch hinzugefügt werden?

- besteht nicht aus getrennten Entitäten.

Nach Dōgen ist die ganze Welt offen in Bezug auf die konkreten ontischen Phänomene, nicht abgetrennt von der Ebene der Ideen. Das volle Ganz-sein besteht unverursacht, unabhängig von der Wirksamkeit vergangener Taten, von Bedingungen und vom *Dharma*. Auch das Erwachen zur Wahrheit *nirvāṇa* und die klare Einsicht *prajñā* sind unabhängig von Ursachen und vom *Dharma*. Wäre dies nicht der Fall, wären *nirvāṇa* und *prajñā* an irgendwelche Handlungen und Ursachen gebunden.³²⁰ Das, was hier und jetzt versammelt und vorhanden ist, die konkrete Situation macht das Ganze aus. In dieser nicht vom diskursiven Denken bestimmten Situation wird weder irgend etwas hinzugefügt, noch etwas weggenommen. Im Hier und Jetzt gibt es keine Aufgliederung der Welt in *dharmas*, *skandhas*.

Das volle Ganz-sein ist nicht dasjenige, was fälschlicherweise als ‚Geist‘, ‚Außenwelt‘, ‚Essenz‘, ‚Form‘ angesehen wird, ebensowenig dasjenige, was in der Prajñāpāramitā-Literatur als verkehrte, irrierte Ansichten aufgezählt wird, nämlich ein beständiges Selbst *ātman*, *sattva*, *jīva* oder *pudgala*.

„Viele Schüler, die den Begriff ‚Buddha-Natur‘ hören, werden ihn als das Ich [fester Wesenskern] missverstehen. ... Sie glauben, dass der Geist, der Wille oder das Bewusstsein das erleuchtete Wissen und das Verstehen der Buddha-Natur seien.“³²¹

Die Buddha-Natur ist nicht ausschließlich der Geist (d.i. begriffliches Erfassen), der Wille oder das Bewusstsein von einem erwachten Wissen und Verstehen. Begriffliches Erfassen, Willensregungen und das Bewusstsein, welche zu den drei geistigen *skandhas* zählen, sind „Bewegungen von Wind und Feuer“³²², an das Materielle *rūpa* gebunden. Die Buddha-Natur

³¹⁹ Vgl. die Stelle im *Herz-Sūtra* „alle *dharmas* ... haben ‚weder abgenommen noch zugenommen‘“ (üs. nach CONZE 1988: S.107).

³²⁰ Siehe *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 28).

³²¹ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 29).

³²² *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 29).

ist die Einheit von Geist und Körper und nicht bloß das Materielle: „Wir betrachten die Bewegungen von ... Wind und Feuer nicht als Erleuchtung und Wissen.“³²³

Ebensowenig ist es nach Dōgen richtig, ausschließlich die geistigen *skandhas* als die Buddha-Natur zu bestimmen. Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Inmo* führt Dōgen folgendes Kōan, ein Zen-Dialog mit einer Fragestellung, an:

„Eines Tages hörte [Saṃghanandi] den Klang der Glocke in der Klosterhalle, die durch den Wind bewegt zu läuten begann, und er fragte Geyāśata: *„Ist dies das Läuten des Windes oder das Läuten der Glocke?“* Geyāśata sagte: *„Weder der Wind noch die Glocke läutet: es ist mein Geist, der läutet.“* Der ehrwürdige Saṃghanandi fragte: *„Was bedeutet denn Geist?“* Geyāśata sagte: *„Alles ist still.“*“³²⁴

Die Fragestellung Saṃghanandis veranschaulicht dessen dual strukturierte Denkweise, in welcher er die Unterscheidung trifft zwischen dem Wind und der Glocke als voneinander unabhängige Dinge einerseits und zwischen Wind, Glocke und sich selbst andererseits. Wo steht Saṃghanandi, welcher die Glocke läuten hört? Um zu einer Erkenntnis zu gelangen, betrachtet Saṃghanandi distanziert ‚von außen‘ den Wind und die Glocke als ‚Gegenstände‘ seiner Erfahrung. Auf diese Weise nimmt er sich selbst aus dem Gesamtphänomen der konkreten Situation heraus und einen bestimmten, begrenzten, vom Gesamtphänomen abgesonderten Standpunkt ein. Durch Fragen wie ‚Läutet der Wind?‘ ‚Läutet die Glocke?‘ wird das volle Ganz-sein der Erfahrung in bestimmte Perspektiven aufgesplittert. Die Frage Saṃghanandis kommt aus einer in Subjekt und Objekt aufspaltenden Geisteshaltung, welche durch die Antwort Geyāśatas „*„Weder der Wind noch die Glocke läutet.“*“ radikal in Frage gestellt wird. Durch die Aussage „... *es ist mein Geist, der läutet.“* wird der Fragesteller auf sich selbst zurückgeworfen, seine nach außen hin gerichtete kritische Reflexion auf sich selbst gerichtet. Wenn Geyāśata vom ‚Läuten‘ des Geistes spricht, bedeutet das, dass der Geist mit seinen Bewusstseinsinhalten unbeständig und nicht durch bestimmte Denkmuster festzulegen ist. Dieser von den Vorstellungen und Konzepten von ‚Ich‘ und ‚Mein‘ losgelöste Geist ist der ‚Geist des nicht-Geistes‘. Zugleich ist der Geist, der ‚läutet‘, das Selbst, welches des Gesamtphänomens gewahr wird. Es ist das ‚wahre‘ Selbst,

³²³ Siehe *Shōbōgenzo* II *Busshō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 29).

³²⁴ *Shōbōgenzo* II *Inmo* 慇麼 ‚ES‘ (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 153).

der umfassende Geist, welche vom Lüt-Ereignis als Teil des Gesamtphänomens durchdrungen ist. Nichts einzelnes Gesondertes bewegt etwas anderes Gesondertes. Es gibt keinen Wind, welcher ‚läutet‘, noch eine Glocke, welche läutet. „ *„Alles ist still.“* „, wenn der Geist von seinen vielfältigen Gedanken zur Ruhe gekommen ist, von nichts Einzellnem, Bestimmtem bewegt wird. Es ist die Buddha-Natur, welche von nichts Einzellnem, Bestimmtem bewegt wird, sondern ruhig und klar ist.

Nach Dōgen glauben manche Leute, die Buddha-Natur gleiche einem Samen, aus welchem eine Pflanze oder Baum aufgrund des Regens und anderen günstigen Ursachen gedeihen:

„ ... Menschen meinen, dass die Buddha-Natur dem Samen einer Pflanze oder eines Baumes gleicht: während der Dharma-Regen auf sie niedergeht, keimen die Samen, und [Pflanze und Baum] können wachsen. Dann entstehen viele Zweige, Blätter, Blüten und Früchte und diese Früchte bringen weiter neue Samen hervor.“³²⁵

Diese Ansicht, dass in zeitlicher Aufeinanderfolge aus der Buddha-Natur als ursächlicher Same eine Wirkung wie etwa ein Gras- oder Baumspross hervorgeht, weist Dōgen zurück. Die Buddha-Natur ist keine Potentialität, welche irgendwann in der Zukunft verwirklicht wird, sondern die Natur aller Phänomene, hier und jetzt. Die Ursache-Wirkung-Beziehung, dass aus einem konkreten Samen ein konkreter Spross entsteht, wird nicht zurückgewiesen. Dōgen betont, dass alle Samen, Blüten und Früchte der „eine Geist von Augenblick zu Augenblick“³²⁶ sind. Um dies näher zu erläutern, lässt Dōgen den Buddha zu Wort kommen:

„ *Wenn ihr den Sinn der Buddha-Natur begreifen wollt, solltet ihr hier und jetzt die Ursachen und Umstände des gegenwärtigen Augenblicks erfassen. Wenn der Augenblick da ist, offenbart sich die Buddha-Natur direkt vor euch.*“³²⁷

³²⁵ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 28).

³²⁶ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 30).

³²⁷ Zit. nach *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, siehe *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 30, S. 54 Anm. 25).

Die „,Ursachen und Umstände des gegenwärtigen Augenblicks erfassen‘ “ bedeutet, dass alle Phänomene mit Körper und Geist wahrgenommen, erkannt und erfahren werden, so, wie sie gegenwärtig in ihrem je eigenen So-sein sind. Es sind die Ursachen und Bedingungen, das heißt das abhängige Entstehen im Augenblick, in welchem ich mitentstehe.

„Wenn ihr diese Buddha-Natur begreifen wollt, denkt daran, dass die Ursachen und Umstände des gegenwärtigen Augenblicks [eben die Buddha-Natur] SIND.“³²⁸

„SIND“ bedeutet nach Dōgen ‚wirklich da sind‘, im gegenwärtigen Augenblick. In dem Augenblick, in welchem der Berg mit der Buddha-Natur identifiziert wird, wird er mit seiner Form als der Berg, der er im Augenblick ist, erfasst.

„Das Erfassen ist weder subjektiv noch objektiv, weil es allein das Erfassen des jetzigen Augenblicks ist. Dazu gehören auch die Ursachen und Umstände des gegenwärtigen Augenblicks. Es ist das Überschreiten der [nur gedachten] Ursachen und Umstände, es ist die wahre Buddha-Natur, die über die Materie hinausgeht, es ist Buddha als Buddha und die Natur als Natur.“³²⁹

Der zur Wahrheit erwachte Mensch ‚Buddha‘ und die Natur, alle *dharmas*, erscheinen in ihrem je eigenen So-sein. Das heißt, dass der Augenblick des Betrachtens der Berge, Flüsse und der großen Erde die Berge, Flüsse und die große Erde selbst sind. Mensch, Natur, die Buddha-Natur sind ein und dasselbe.

„Wenn ihr also die Berge und die Flüsse seht, dann schaut ihr die Buddha-Natur selbst an.“³³⁰

³²⁸ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 31).

³²⁹ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 30-31).

³³⁰ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 32).

2. „Es gibt Gräser und Bäume, die Menschen oder Tieren gleichen“³³¹

„Bei den unzählbaren Gräsern und Bäumen, die im Wind, im Feuer usw. wachsen, sehen wir manche als empfindend und andere als nicht-empfindend an, und es gibt Gräser und Bäume, die Menschen oder Tieren gleichen.“³³²

Gewöhnlich werden die Naturphänomene Gräser und Bäume, Berge und Flüsse, welche gemeinsam mit Wind und Feuer zum materiellen *skandha rūpa* zuzurechnen sind, als Gegenstände in Bestandsaufnahmen in bestimmte Kategorien wie ‚empfindend‘ und ‚nicht-empfindend‘ aufgliedert und eingeteilt. Diese Sichtweise von der Welt in Form von festgelegten Kategorien ist eine Weise der Beschreibung der Naturphänomene. Die einzelnen Bestandteile einer Blüte wie Blütenblätter, Staubgefäße usw. machen nicht allein das Da-sein aus, sondern bestehen nur im kompletten Zusammenhang und in Beziehung zum Ganzen. Die Aussageweise „... es gibt Gräser und Bäume, die Menschen und Tieren gleichen“³³³ erschüttert den Menschen in seinem alltäglichen Denken im Umgang mit den Naturphänomenen wie Gräsern und Bäumen. Durch das Aufgeben des gewöhnlichen, egozentrischen Standpunktes kommt man zu einer neuen Sichtweise und damit zu einem tieferen Verständnis für innere Zusammenhänge von Natur und Mensch. Mit den Kategorisierungen allein verharret man nur in einer Blickweise. Zur Erlangung neuer Erkenntnisse ist die Ich-zentrierte Stellung des Ego-Selbst aufzugeben. Werden Körper und Geist ‚fallengelassen‘, eröffnet sich ein umfassenderes Verständnis, dass die Natur und die Menschen ein Netz wechselseitiger Beziehungen sind. Die Ich-zentrierte Dominanz des Ego-Selbst ist durch die auf das konkrete ontische Phänomen bezogene Einsicht aufgehoben. Mit dieser Einsicht versetzt sich der Mensch in die Lage des anderen. Er wird sich bewusst, in unmittelbarer Beziehung zur Umwelt zu stehen. Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Hakujūshi* ‚Die Zeder‘ gibt es ein Kōan, welches auf das Vergegenwärtigen des vollen Ganz-seins von Natur und Mensch aufmerksam machen will, um dem anderen einen Impuls zur Entfaltung zum wahren Selbst zu geben:

³³¹ *Shōbōgenzo* III *Mujō seppō* 無情説法 ‚Die nicht-empfindenden Wesen lehren den Dharma‘ (üs.LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 157).

³³² *Shōbōgenzo* III *Mujō seppō* (üs.LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 157).

³³³ *Shōbōgenzo* III *Mujō seppō* (üs.LINNEBACH/NISHIJIMA 2006: S. 157).

„Eines Tages fragte ein Mönch den großen Meister: ‚Was war die Absicht unseres Vorfahren [Meister Bodhidharma], als er vom Westen kam?‘ Der große Meister sagte: ‚Die Zeder im Garten.‘ Der Mönch sagte: ‚Meister, belehrt einen Menschen nicht mit einem Ding.‘ Der Meister antwortete: ‚Ich belehre einen Menschen nicht mit einem Ding.‘ Der Mönch fragte [erneut]: ‚Was war die Absicht unseres Vorfahren, der vom Westen kam?‘ Der Meister antwortete: ‚Die Zeder im Garten.‘ “³³⁴

Das ist der Augenblick, in welchem eine konkrete Situation gegeben ist: ‚Die Zeder im Garten.‘ An dieser konkreten Situation hier und jetzt nimmt der Sprechende intensiv Anteil, ist ihrer ansichtig geworden, ohne sich aus der Gesamtsituation auszugrenzen. Seine Redeweise weist keine mit bestimmten Vorstellungen behaftete Geisteshaltung auf, welche zwischen ‚Zeder‘ und ‚Garten‘, ‚Zeder‘ und ‚Selbst‘, ‚Objekt‘ und ‚Ich‘ unterscheidet, wie die Geisteshaltung des Fragestellers: ‚Meister, belehrt einen Menschen nicht mit einem Ding.‘ Ist die differenzierende Denkweise aufgehoben, ist die Natur für den erkennenden Menschen nicht länger Erkenntnisobjekt. Diese Geisteshaltung, in welcher es kein äußeres Objekt, ‚Ding‘ gibt, spiegelt sich in der Antwort des Meisters wider, welche scheinbar der Aussage des Gesprächspartners gleicht, jedoch auf Grund einer anderen Perspektive ein äußeres, vom Sprechenden getrenntes Ding negiert: ‚Ich belehre einen Menschen nicht mit einem Ding.‘ Ohne jede Einschränkung durch ein Ego-Selbst zeigt sich die Zeder unmittelbar in der konkreten Situation im gegenwärtigen Augenblick in ihrem eigenen So-sein. Unter Aufhebung der differenzierenden Geisteshaltung wird der Mensch von der vor ihm liegenden konkreten Zeder im Garten ‚durchleuchtet‘ und bildet mit ihr hier und jetzt einen gemeinsamen Ort³³⁵.

Die Zeder ist die So-heit, die Buddha-Natur, unverborgten, offen, für alle Menschen einsichtig. Die So-heit der Zeder zeigt sich im ontischen Da-sein in jedem Augenblick.

3. ‚Wenn der Augenblick kommt, ist er da‘ - *tathāgata*

„Wenn der Augenblick kommt, ist es dasselbe, als ob ihr sagt, dass er bereits da ist. Und weil der Augenblick bereits da ist, kommt die Buddha-Natur nicht. Daher ist

³³⁴ *Shōbōgenzo II Hakujiūshi* 栴樹子 ‚Die Zeder‘ (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 264).

³³⁵ Siehe Fußnote 209.

gerade der Augenblick, der jetzt da ist, die Buddha-Natur, die sich vor euch offenbart.“³³⁶

Dōgen bringt damit zum Ausdruck, dass der Augenblick selbst *tathāgata* ist, ein umfassendes Ganzes von Mensch und Zeder und ihre Beziehung zueinander am gemeinsamen Standort. Dōgen löst die einschränkenden Denkweisen auf, dass *tathāgata* ein Mensch ist, welcher die Wahrheit für sich verwirklicht hat, oder dass etwas kommen müsste. Nichts kommt oder geht im gegenwärtigen Augenblick. Alles ist bereits uneingeschränkt, ‚voll und ganz‘ da.

„Wenn ihr diese Buddha-Natur begreifen wollt, denkt daran, dass die Ursachen und Umstände des gegenwärtigen Augenblicks [eben die Buddha-Natur] SIND. ‚Wenn der Augenblick da ist‘ bedeutet also, dass er bereits gekommen ist. ... Wenn der Augenblick kommt, ist es dasselbe, als ob ihr sagt, dass er bereits da ist. Und weil der Augenblick bereits da ist, kommt die Buddha-Natur nicht. Daher ist gerade der Augenblick, der jetzt da ist, die Buddha-Natur, die sich vor euch offenbart.“³³⁷

Das heißt, dass die ontisch erlebten Phänomene Ursachen und Bedingungen nicht zu einem späteren Zeitpunkt, sondern im gegenwärtigen Augenblick die Buddha-Natur sind. Die Buddha-Natur kommt nicht zu einem späteren Augenblick, noch geht sie. ‚Kommen‘ und ‚Gehen‘ suggerieren Zukunft bzw. Vergangenheit, Raum und Zeit - eingrenzende Bestimmungen und Kategorisierungen, welche mit der Buddha-Natur nicht vereinbar sind.

4. Die Benennung der unnennbaren Buddha-Natur

Es könnte angenommen werden, dass die Buddha-Natur etwas Unfassbares, Unnennbares ist, welches nur durch Wahrnehmung erschlossen werden kann. Doch für Dōgen ist die Buddha-Natur nicht *e t w a s*, auch nicht im rein negativen Sinne etwas Unbegrenztes und Unnennbares, ‚Leeres‘. Wäre die Buddha-Natur etwas Unnennbares, wäre sie nicht wirklich unnennbar, weil sie etwas wäre, was den Namen ‚Unnennbares‘ trüge und somit bereits

³³⁶ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 31).

³³⁷ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 31).

benannt und eingegrenzt wäre. Das heißt, dass die Buddha-Natur nicht ‚etwas‘ ist, kein Objekt, sondern ‚es‘: Die Buddha-Natur ist ‚das volle Ganz-sein‘ in welcher alle Phänomene ihr je eigenes So-sein verwirklichen.

Das heißt für Dōgen allerdings keineswegs, dass die Buddha-Natur nur ohne Worte, ohne die Vielfalt diskursiver Bestimmungen wahrgenommen und überliefert werden kann. Dōgen widersprach damit der Abwertung buddhistischer Lehr-Texte, welche aus der Annahme einer schlechthin unnennbaren Wahrheit entsprang. Der Formel von der „besonderen Überlieferung außerhalb der Schriften“³³⁸, in welcher die eigentliche allumfassende Wahrheit von Herz zu Herz, von Lehrer auf den Schüler übertragen wird, stellte Dōgen im Kapitel *Bukkyō*³³⁹ das Argument entgegen, dass damit die buddhistische Überlieferung, die Sūtras vom wahren Geist der Buddha-Lehre getrennt wäre. Dann hätte der Buddha nicht einen Satz, nicht eine Vers überliefert. Das bedeutet, dass in Worten wiedergegebene Gedanken nicht als bloße Hilfswahrheiten abgetan werden können, sondern Ausdruck der allumfassenden Wahrheit sind, welche nicht nur in einem Bereich jenseits des sprachlich Formulierbaren und Verstehbaren zu suchen ist. Die Erfahrungen des Nicht-Unterscheidens und Nicht-Kategorisierens, die Erfahrungen der Einheit und Weite haben durchaus ihre Funktion, doch dürfen sie nach Dōgen jedoch nicht zum Ort einer transzendenten Wahrheit hypostasiert werden, sondern müssen im ontischen Da-sein, im Alltag wie z.B. beim Zubereiten des Tees realisiert werden.

Was haben die Namen und Bezeichnungen bei Dōgen demnach für eine Funktion?

Aus Dōgens dynamischem Verständnis des erkennenden Weltzugangs heraus erschließt sich die produktive Funktion sprachlicher Benennung, wie sie in *Busshō* im Folgenden erläutert wird:

„Der fünfte Patriarch sprach: ‚Ich habe einen Namen, aber es ist kein gewöhnlicher Name.‘“³⁴⁰

Damit ist nach Dōgens Ausführung gemeint, dass der Name des Patriarchen und sein ontisches Da-sein identisch sind. Im Vollzug des Aussprechens ist sein Name seine Existenz

³³⁸ 教別外別伝 jap. *kyōgebetsuden* ist die Zeile eines dem Meister Bodhidharma zugeschriebenen Gedichtes, siehe *Shōbōgenzo II Bukkyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 94, Anm. 4).

³³⁹ *Shōbōgenzo II Bukkyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 85).

³⁴⁰ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 33).

selbst. Dieser Name ist kein gewöhnlicher Name, d.h. ein abstrakter Begriff, welcher niemals den lebendigen Menschen in rechter Weise treffend, bezeichnen kann. Auf diese Aussage hin, fragt der vierte Patriarch nach, was sein Gesprächspartner unter ‚kein gewöhnlicher Name‘ versteht: „ ‚Was ist das für ein Name?‘ “³⁴¹

Nach Dōgen ist ‚Das‘ (是 *kore*) als konkrete Situation hier und jetzt zu verstehen und nicht als bloße Aussageweise, wie der erste Satz aus dem *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*: „ ‚Alle Lebewesen haben voll und ganz die Buddha-Natur ...‘ “³⁴²

‚Was‘ (何 *nani*) ist dasjenige, was mit Worten nicht zu beschreiben ist. Der ‚Name‘ beschreibt dasjenige, was manchmal das Konkrete (‚Das‘) und manchmal das Unfassbare, Unnennbare (‚Was‘), die Buddha-Natur ist. Die Wirklichkeit, die Buddha-Natur existiert nicht außerhalb eines Bestimmungszusammenhangs. Das unmittelbar Vorliegende ist nicht anders in den Blick zu bekommen als durch die Funktion des allgemeinen Begriffs. Das konkrete Einzelne wird aus dem unbestimmten Mannigfaltigen herausgehoben und damit als Einzelnes erfasst. Das durch die Bezeichnung Erschlossene erhält in der Bezeichnung den Charakter eines Allgemeinen.

Seine Bestimmung ist aber nicht endgültig im Sinne der Abgeschlossenheit wie im Falle der Kategorie des ‚Was-es-ist-dies-zu-sein‘ (gr. τὸ τί ἦν εἶναι) bei Aristoteles.³⁴³ Während die aristotelische Kategorie die Existenz und die Identität eines Dinges, ‚das‘ zu sein, allgemeingültig als eine von sinnlichen Wahrnehmungen getrennte und selbständige Wesenheit (*οὐσία*) zum Ausdruck bringt, eröffnet bei Dōgen das durch die Benennung Erschlossene neue Horizonte des noch zu Bestimmenden. Die Funktion des Namens besteht darin, die Bestimmtheit eines Dinges zu erschließen und zugleich den Horizont seiner Unbestimmtheit zu verdeutlichen. Der ‚Name‘, welcher das ‚Das‘ und das ‚Was‘ bezeichnet, ist in diesem Sinne Aussage und Frage, der noch offene Teil, zugleich. Jede, nicht nur die im philosophischen Diskurs, sondern auch die im Alltag getätigte Aussage ‚Das ist‘ wird wieder zu einem ‚Was ist?‘. Darin zeigt sich die Dynamik der Sprache und die mögliche Erschließung bestimmter Dinge durch weitere neue Bestimmungen. Auf die Buddha-Natur bezogen, heißt das, dass

³⁴¹ 是何姓 *ko [re] nan [no] sei [zo]*? Siehe *Shōbōgenzō* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 33 und S. 55 Anm. 40, 41).

³⁴² *Shōbōgenzō* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 27).

³⁴³ Siehe *Metaphysik* VII Buch (Z) 1041a-b (üs. SCHWARZ 2001: S. 204-205); vgl. HASHI, *Die Welt der vergleichenden Philosophie*, 2005: S. 39.

„ ‚Das‘ [was hier und jetzt existiert,] die Buddha-Natur ist. Weil [das konkrete] ‚Das‘ auch das [unfassbare] ‚Was‘ ist, ist es Buddha. Warum solltet ihr das [konkrete] ‚Das‘ nur als das [unfassbare] ‚Was‘ untersuchen, denn das Konkrete ist bereits die Buddha-Natur ...“³⁴⁴

5. Die Buddha-Natur ist leer³⁴⁵

Die Buddha-Natur und alles Seiende, Mensch und Natur durchdringen einander aufgrund ihres Leer-seins im Hier und Jetzt dynamisch und ohne Behinderung:

„Die Buddha-Natur ist immer das Ganze der Existenz, weil das Ganze der Existenz die Buddha-Natur ist. Das Ganze der Existenz ist aber weder materiell {d.h. eine Ansammlung materieller Dinge} noch spirituell {d.h. eine Idee der Einheit}. Weil es nichts anderes als unser Tun und Handeln [im gegenwärtigen Augenblick] ist, ist es weder groß noch klein. Was wir oben die Buddha-Natur genannt haben, solltet ihr nicht mit etwas Heiligem oder [dem Begriff] ‚Buddha-Natur‘ verwechseln.“³⁴⁶

Die wirklichen Augenblicke des ‚vollen Ganz-seins‘ können die Leer-heit beschreiben. Die Aussage, dass Form Leer-heit ist, darf nicht so interpretiert werden, als wäre aus der Form eine willentlich abstrakte Leer-heit geschaffen. Eine weitere Fehlinterpretation wäre, zu sagen, die Leer-heit wäre eine in sich bestehende, objektivierbare Entität, welche zur Herstellung von Formen zerstückelt werden könnte.

Die Leer-heit ist wie „ein Stein im leeren Raum“.³⁴⁷ Der leere Raum *kū* 空 ist gekoppelt an den konkreten Stein. Der Stein ist leer an Substanz, ohne beständiges Eigenwesen. Auf die Frage eines Mönchs, was die Absicht von Bodhidharmas Kommens aus dem Westen, was der Sinn der buddhistischen Lehre sei, wird in einem Zen-Dialog die Antwort gegeben: „Ein Stein im leeren Raum.“³⁴⁸ Auf der Ebene der Metasprache wird der in Objektsprache formulierte

³⁴⁴ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 33).

³⁴⁵ Siehe *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 34).

³⁴⁶ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 30, die Einfügungen in geschwungenen Klammern aus Anm. 19 und 20 S. 53).

³⁴⁷ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 34).

³⁴⁸ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 56 Anm. 50).

Satz zu einer buddhistischen Metaphysik.³⁴⁹ Was ist die Metaphysik des Zen? Nach Dōgen muss das Leer-sein des Steins in der konkreten Wirklichkeit erfahren, intensiv erlebt werden.

Es gibt die Aussageweise, „*Alle Lebewesen haben voll und ganz die Buddha-Natur*“³⁵⁰. Nach Dōgen sollte man

„aber [das Wort] ‚haben‘ bei der Buddha-Natur fallen lassen. Dieses Fallenlassen macht [das ganze Universum ...] ... zum Weg der Befreiung.“³⁵¹

Der Ausdruck ‚Fallenlassen‘ (脱落 *datsuraku*) stammt von Dōgens Lehrer Tendō Nyojō (天童如淨 1163-1228), dessen oft zitierte Worte lauten: „Zazen ist das Fallenlassen von Körper und Geist.“³⁵² Das bedeutet, jeglichen Anspruch, etwas haben, besitzen oder erlangen zu wollen, aufzugeben. Es gibt kein gnädiges Walten - ‚nichts von heilig‘.

6. Die ‚Nicht-Buddha-Natur‘ (無仏性 *mubusshō*)

Zur Erklärung der ‚Nicht-Buddha-Natur‘ zitiert Dōgen den Buddha Śākyamuni und einen Zen-Lehrer:

„Śākyamuni Buddha lehrte, dass ‚alle Lebewesen voll und ganz die Buddha-Natur haben‘ und Isan lehrte, dass ‚alle Lebewesen ohne die Buddha-Natur sind.‘ Die Bedeutungen der Worte ‚[die Buddha-Natur] haben‘ und ‚[ohne die Buddha-Natur] sein‘ mögen weit auseinander liegen, und manche werden sich fragen, welche Aussage richtig und welche falsch ist. Allein die Aussage, dass alle Lebewesen ohne die Buddha-Natur sind, hat den höchsten Rang im Buddha-Dharma.“³⁵³

Nach Dōgen sagt der Zen-Lehrer nichts aus, was dem Buddhismus widerspräche. Das klingt zunächst widersprüchlich. Die Aussage des Zen-Lehrers scheint die bloße Negation der Aussage des Buddha Śākyamunis zu sein. Aufgrund intensiver Konfrontation und der dadurch erfolgten Erschließung der ‚Buddha-Natur‘ wird diese von Fall zu Fall ‚Nicht-Buddha-

³⁴⁹ Siehe HASHI, *Die Dynamik von Sein und Nichts*, 2004: S. 69-70.

³⁵⁰ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 27).

³⁵¹ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 44).

³⁵² Siehe *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 58 Anm. 95).

³⁵³ *Shōbōgenzo II Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 44).

Natur‘ (無仏性 *mubusshō*) genannt, um jegliche Kategorisierung der ‚Buddha-Natur‘ als Dogmenansatz zu vermeiden. Daher wird mit der radikalen Verneinung ‚Nicht-Buddha-Natur‘ der Hörer dazu aufgefordert, kritisch darüber zu reflektieren und nicht zu hypostatisieren.

Die vom Zen-Lehrer genannte ‚Nicht-Buddha-Natur‘ ist nach Dōgen eine bloße Kategorie. Auch die ‚Nicht-Buddha-Natur‘, welche die Negation der ‚Buddha-Natur‘ ist, muss ihrerseits negiert werden, um jegliche Dogmenansätze zu vermeiden. In der alles Da-seiende umfassenden Buddha-Natur ist sowohl die Affirmation ‚Buddha-Natur‘ als auch die Negation ‚Nicht-Buddha-Natur‘ aufgehoben.

Für Dōgen ist die Buddha-Natur die ontisch da-seiende Wirklichkeit im Augenblick, die Soheit, für uns offensichtlich, im Denken und Handeln erkannt und verwirklicht.

„Die Lebewesen und die verschiedenartigen Formen der Existenz werden manchmal als ‚alle Lebewesen‘, manchmal als die ‚Existenz der empfindenden [Wesen]‘, manchmal als ‚alle Daseinsformen‘ ... bezeichnet. Kurz: Alles, was existiert, ist die Buddha-Natur, und das alles umfassende Ganze der ganzen Existenz nennen wir ‚die Lebewesen.‘ Jetzt, in diesem Augenblick, ist das Innen und Außen aller Lebewesen das Ganze der Existenz der Buddha-Natur.“³⁵⁴

VIII. *Sanskui kyō*: Das wahre So-sein der Berge und Flüsse

Im *Shōbō genzō*-Kapitel *Sanskui kyō* stellt sich Dōgen folgende Fragen:

„Ist es wirklich so, dass man ein [und dasselbe] Ding auf verschiedene Weise sehen kann? Oder ist es ein Irrtum, wenn wir die verschiedenen Erscheinungen für ein [und dasselbe] Ding halten?“³⁵⁵

Zur Erforschung des So-seins des Wassers zeigt Dōgen folgende erkenntnistheoretische Methoden und Sichtweisen auf:

³⁵⁴ *Shōbōgenzo* II *Busshō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003: S. 28).

³⁵⁵ *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198).

i. Die ‚weder-noch‘-Methode nach Nāgārjuna als ‚mittlerer Weg‘ zwischen gegensätzlichen, im mental und sprachlich festgelegten, einseitigen Bestimmungen des Wassers:

„Das Wasser ist weder stark noch schwach, weder nass noch trocken, weder bewegt noch still, weder kalt noch warm, weder existent noch nicht existent; es ist weder Täuschung noch Erwachen.“³⁵⁶

ii. Die Methode des sich ‚Sich-Selbst-Erschauens‘ gründet auf der Einsicht in die *skandhas*, welche die äußeren Phänomene und das eigene Selbst ausmachen. Die Trennung von Innen und Außen ist überwunden.

„ ... es ist möglich zu sagen, daß das Wasser sich selbst erschaut und mit seinem ‚ Wesen so erscheint. Das Erwachen zum Wesen des Wassers selbst bedeutet das erkennende Wissen davon, dass Wasser sich in seiner daseienden Erscheinung darstellt, so wie es für sich eigen ist. In dieser Hinsicht sollten wir uns den Weg erschließen, der uns zum Erschließen unseres Wesens anleitet. Und wir sollten diesen Weg zur Erkenntnis *dharma* aktualisieren.“³⁵⁷

Die Erkenntnis anleitende Einsicht *prajñā* in das Wesen des Wassers ist das Wissen vom So-sein des Wassers, so wie es wirklich ist. Durch die Erschließung des So-seins des Wassers wird aufgrund der lebendigen wechselseitigen Durchdringung das So-sein der anderen Naturphänomene, von sich selbst erschlossen.

„Das andere Selbst lässt sich von den weiteren anderen erschließen. Die Erschließung davon macht einen Weg zur Aktualisierung der erkannten Wahrheit aus. Wir müssen uns auf diesem Weg bewegen, und zwar mit unserem Fortschreiten und Rückschreiten. Und auch dieser Weg muss überschritten werden ...“³⁵⁸

³⁵⁶ *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 197-198).

³⁵⁷ *Shōbō genzō Sansui kyō* üs. HASHI; vgl. *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198).

³⁵⁸ *Shōbō genzō Sansui kyō* üs. HASHI; vgl. *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198).

Die Erschließung des wahren So-seins von sich und anderen durch *prajñā* erfolgt stets aufs Neue. Der durch die Einsicht geleitete Bewusstseinsinhalt verändert sich unentwegt. Die Methode muss immer wieder angewendet werden. Deshalb weist Dōgen an, auch über diese Methode hinauszugehen.

iii. die Bestimmung des Wassers aus den verschiedenen Sichtweisen buddhistischer Existenzformen: Für die Fische etwa ist das Wasser ihre Wohnstätte, ihr Lebensraum. Menschen sehen das Wasser als Element zum Trinken, als Ursache und Bedingung von Leben und Sterben, als Einheit von Form und Geist usw..³⁵⁹

„So ist das Gesehene in der Tat unterschiedlich nach der Art des Wesens [welches sieht] ... Die höchste Verwirklichung könnte tausende von Arten und Zehntausende von Varianten haben. Wenn wir über das Prinzip nachdenken, scheint es, als ob es trotz der vielen Arten von Wasser ursprünglich kein Wasser [wie wir es verstehen] gibt und auch nicht die vielen Arten von Wasser [die wir mit den Sinnen wahrnehmen].“³⁶⁰

Wenn es so viele bestimmte Sichtweisen und Methoden gibt, das Wasser zu sehen und zu beschreiben, könnte es sein, dass aus den verschiedenartigen Betrachtungen des Wassers keine einheitliche These über dessen wahres So-sein aufgestellt werden kann. Dōgen fährt fort:

„Gleichzeitig beruhen die vielen Arten von Wasser, die mit allen Wesen verbunden sind, nicht auf dem Geist oder auf der Materie; sie entstehen weder aus dem Karma noch stützen sie sich auf sich selbst oder auf etwas anderes, sondern sie beruhen auf ... der alles durchdringenden, freien Wasser[-Wirklichkeit] selbst.“³⁶¹

³⁵⁹ Siehe *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198); die verschiedenen Sichtweisen werden im *Mahāyānasamgraha* thematisiert, einem vom Yogācārin Asaṅga verfassten Werk aus dem 4. Jahrhundert, etwa im Kapitel 2 §14, Kapitel 8 §20, siehe *Mahāyānasamgraha I, II* (üs. LAMOTTE 1973: S. 30-31, 78-79 bzw. S. 104-107, S. 250-252, Avant-Propos S. 5).

³⁶⁰ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198).

³⁶¹ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 198).

Auffallend ist Dōgens Feststellung, dass sich die verschiedenen Betrachtungsweisen bezüglich des Wassers auf dessen So-sein gründen. Das wahre So-sein des Wassers umfasst eine größere Dimension als die einseitige Denkweise,

„... dass das Wasser nur in Flüssen, Strömen und Meeren existiert. Aber dies ist nicht richtig. Flüsse und Meere verwirklichen sich ‚im Wasser‘. So gibt es Wasser auch an den Orten, die nicht zu den Flüssen und Meeren gehören. Wenn das Wasser auf die Erde fällt, offenbaren sich einfach nur Flüsse und Meere.“³⁶²

Wasser befindet sich nicht nur in der Form eines Flussbettes, des Meeres usw. in der Welt, sondern auch in Form von Wolken, Regen- und Tautropfen, in Form von Grundwasser usw.. Das Wasser befindet sich in der Luft, auf der Erde und unter der Erde, in einer ständigen Zirkulation in unserer Erfahrungswelt. Der Wasserkreislauf und die Welt durchdringen einander. Neben allen Wasserphänomenen umfasst die Welt als leuchtende Perle alle anderen Phänomene, Natur und Mensch, welche sich unbehindert gegenseitig widerspiegeln wie die Edelsteine in Indras Netz.

„Es gibt nicht nur Wasser in der Welt. Es gibt auch Welten in der Wasserwelt. Und solche Welten existieren nicht nur im Wasser. Es gibt Welten empfindender Wesen in den Wolken, es gibt Welten empfindender Wesen im Wind, es gibt Welten empfindender Wesen im Feuer, es gibt Welten empfindender Wesen in der Erde, es gibt Welten empfindender Wesen in der Dharma-Welt, es gibt Welten empfindender Wesen in einem Grashalm, und es gibt Welten empfindender Wesen in einem Spazierstock.“³⁶³

1. ‚Die Bewegung selbst‘ und das ‚Fließen selbst‘ als wahres So-sein der Berge und Flüsse

Nach Dōgen ist es ein Irrtum, zu glauben, dass nur das fließende Wasser das wahre So-sein des Wassers ausmacht: „Das Wasser ist ... weder bewegt noch still ...“³⁶⁴ Das Wasser hat neben seiner fließenden Form auch eine nicht fließende, unbewegliche Form wie etwa das

³⁶² *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 199).

³⁶³ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 202).

³⁶⁴ *Shōbōgenzō I Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 197-198).

Wasser in einem Krug, ‚stehende‘ Gewässer wie Tümpel und Seen, wie das stille Meer. Wenn das Wasser aus dem Krug gegossen, wenn ein Wind über die Wasseroberfläche streicht, kommt das still stehende Wasser in Bewegung und bildet Wellen. Das Wasser befindet sich somit in dem einen Augenblick in Ruhe, in einem anderen Augenblick in Bewegung wie eine Perle. Diese Dynamik des ständigen Wechsels von Fließen und Nicht-Fließen des Wassers nennt Dōgen „ ‚die Bewegung selbst‘ und das ‚Fließen selbst‘“³⁶⁵ als wahre So-heit des Wassers, des Berges, aller *dharmas*.

„Wenn wir es nur als fließend ansehen, verfälscht das Wort ‚Fließen‘ das Wasser, weil [das Wort] notwendigerweise etwas anderes ist als ‚das Fließen selbst‘. Wasser ... ist jenseits von ‚Fließen‘. Wenn ihr das Fließen und Nicht-Fließen eines einzigen Wassertropfen meistert, verwirklicht sich in einem Augenblick die vollkommene Meisterschaft der zehntausend Dharmas. Dasselbe gilt für die Berge ... ‚Berge sind Berge, Wasser sind Wasser.‘“³⁶⁶

2. ‚Berge sind wirklich Berge; Flüsse sind wirklich Flüsse‘

In dieser Aussage spricht das wahre offene Selbst von Dōgen und von Wei-hsin über sich und zugleich über die Berge und Flüsse, verwirklicht als je eigene Wirklichkeit. Gleichzeitig mit dem wahren offenen Selbst eröffnen sich die Berge und Flüsse in ihrer Ganzheit und ihrer je eigenen Partikularität und sind nicht länger Objekt eines begrenzten subjektiven Standpunktes. Aus dem Grunde tiefer Einsicht in der *zazen*-Praxis erschlossen, sind die Berge, Flüsse und der diese betrachtende Mensch gemeinsam, im je eigenen So-sein als offenes Selbst die Verwirklichung der allumfassenden wahren Erkenntnis *dharma*. *dharma* ist im ontischen Dasein hier und jetzt, jeden Augenblick aktualisiert und eröffnet dem Menschen jederzeit und allerorts neue Erfahr- und Denkhorizonte in Bezug auf die Natur und auf sich selbst.

„ ‚Berge sind Berge, Wasser sind Wasser. Diese Worte bedeuten nicht, dass Berge [gedachte] Berge sind, sondern dass Berge [wirklich] Berge sind. Und deshalb müßt ihr die [wirklichen] Berge erfahren und erforschen.‘“³⁶⁷

³⁶⁵ *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 195).

³⁶⁶ *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 202-203).

³⁶⁷ *Shōbōgenzō* I *Sansuikyō* (Üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001: S. 202-203).

Literaturverzeichnis

A. Primär-Literatur

Pāli, Sanskrit

- AKBh 1, 2 *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Edited by P. PRADHAN. Patna: K.P. Jayaswal Research Institute, 1975.
- Dīgha-Nikāya 2* *The Dīgha-Nikāya. Volume 2*. Edited by F.W. RHYS DAVIDS and J. ESTHIN CARPENTER. London: (Published for the Pali Text Society) Oxford University Press, 1903.
- Udāna* *Udāna*. Edited by PAUL STEINTHAL. London: Oxford University Press, 1948.

Japanisch

- Shōbō genzō* Band 29 *Sansui kyō* (MIZUNO/TERADA 1980)
MIZUNO, YAOKO/TERADA, TōRU (Eds.), *Shōbō genzō*. Tokyo: Iwanami, 1980.

B. Primär-Literatur in Übersetzungen

- Abhidharmakośa* (üs. FRAUWALLNER 1994)
In: ERICH FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, ⁴1994, S.76-136.
- Abhidharmakośa 1, 2* (üs. LA VALLÉE POUSSIN 1923)
L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Premier et deuxième chapitres. Traduit et annoté par LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. Paris, Louvain: Paul Geuthner, J.-B. Isras, 1923.
- Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* (üs. CONZE 1958)
Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā. Translated into English by EDWARD CONZE. [*Bibliotheca Indica* 284/1578]. Calcutta: Asiatic Society, 1958.
- Bi yān lu I, II* (üs. GUNDERT 2005)
Bi-yān-lu. Meister Yüan-wu's Niederschrift von der Smaragdnen Felswand. Drei Bände. Übersetzt und erläutert von WILHELM GUNDERT. Wiesbaden: marix Verlag, ³2005.

Bi yān lu (üs. SCHWARZ 1999)

Aufzeichnungen des Meisters vom Blauen Fels. Bi-yān-lu. Koan-Sammlung. Aus dem Chinesischen übersetzt, kommentiert und herausgegeben von ERNST SCHWARZ. München: Kösel Verlag, 1999.

Bodhicaryāvatāra (üs. STEINKELLNER 1981)

ERNST STEINKELLNER (Übers.), *Śāntideva - Eintritt in das Leben zur Erleuchtung (Bodhicaryāvatāra)*. Lehrgedichte des Mahāyāna aus dem Sanskrit übers. von E. STEINKELLNER. München, Köln: E. Diederichs Verlag, 1981.

Dharmacakrapravartana-Sūtra (üs. FRAUWALLNER 1994)

In: ERICH FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, ⁴1994.

Kegon Sūtra Buch 1-18 (üs. DOI 1983)

Das Kegon Sutra I. Im Auftrag des Tempels Tōdaiji aus dem chinesischen Text übersetzt von TORAKAZU DOI. Tokyo: Doitsubun-Kegonkyō Kankōkai, 1983.

Kegon Sūtra Buch 19-24 (üs. DOI 1981)

Das Kegon Sutra II. Im Auftrag des Tempels Tōdaiji aus dem chinesischen Text übersetzt von TORAKAZU DOI. Tokyo: Doitsubun-Kegonkyō Kankōkai, 1981.

Kegon Sūtra Buch 25-33 (üs. DOI 1982)

Das Kegon Sutra III. Im Auftrag des Tempels Tōdaiji aus dem chinesischen Text übersetzt von TORAKAZU DOI. Tokyo: Doitsubun-Kegonkyō Kankōkai, 1982.

Kegon Sūtra Buch 34 (üs. DOI 1978)

Das Kegon Sutra. Das Buch vom Eintreten in den Kosmos der Wahrheit. Im Auftrag des Tempels Tōdaiji aus dem chinesischen Text übersetzt und mit einer Einführung versehen von TORAKAZU DOI. Tokyo: Doitsubun-Kegonkyō Kankōkai, 1978.

Lankāvatāra-Sūtra (üs. GOLZIO 1996)

Lankavatara-Sutra. Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis. Aus dem Sanskrit von KARL-HEINZ GOLZIO. O.W. Barth Verlag, ¹1996.

Lankāvatāra-Sūtra (üs. SUZUKI 1966)

The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text. Translated for the first time from the original Sanskrit by DAISSETZ TEITARO SUZUKI. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, ¹1932, repr. 1966.

Lin-chi lu (üs. aus dem Engl. YÜZEN 1987)

Lin-chi lu. Das Zen von Meister Rinzi. Rinzi Roku. Aussprüche und Handlungen des Ch'an Meisters Lin Chi I Hsüan. Zusammengetragen und überliefert von seinen Schülern. Übertragen aus dem Englischen ins Deutsche von SÖTETSU YÜZEN. Wien: Octopus Verlag, 1987.

Lotos-Sūtra (üs. BORSIG 1992)

Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes. Nach dem chinesischen Text von Kumārajīva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von MARGARETA VON BORSIG. Gerlingen: L. Schneider Verlag, 1992.

Lotos-Sūtra (üs. DEEG 2007)

Das Lotos-Sūtra. Übersetzt von MAX DEEG. Darmstadt: Primus Verlag, 2007.

Mahāpārinirvāṇa-Sūtra (üs. WALDSCHMIDT 1951)

Das Mahāpārinirvāṇāsūtra, Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvastivādins. Teil II: Textbearbeitung: Vorgang 1-32. [Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin - Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst Jg. 1950/2]. Auf Grund von Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet von ERNST WALDSCHMIDT. Akademie-Verlag Berlin, 1951.

Mahāprajñāpāramitāsāstra Kapitel 18, 20 (üs. LAMOTTE 1949)

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra). Tome 2 (Chapitres 16-30) par ÉTIENNE LAMOTTE. [Bibliothèque du Muséon 18]. Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1949.

Mahāprajñāpāramitāsāstra Kapitel 48 (üs. LAMOTTE 1976)

Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra). Tome 4 (Chapitres 42-48) par ÉTIENNE LAMOTTE [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 12]. Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1976.

Mahāyānasamgraha I, II (üs. LAMOTTE 1973)

La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha) par ÉTIENNE LAMOTTE Tome I. Versions Tibétaine et Chinoise (Hiuan-Tsang); Tome II. Traduction et Commentaire. [Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 8]. Louvain-La-Neuve: Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1973.

Makahannya Haramitta Shingyō (üs. NISHIYAMA 2006)

摩訶般若波羅蜜多心經 *Makahannya Haramitta Shingyō. Heart Sutra.* In: NISHIYAMA, KOSEN, *Soto Zen Sutras.* Kokuzozan Daimanji. Sendai Taigado, 2006, S. 59-56.

Metaphysik (üs. BONITZ 1999)

Aristoteles, *Metaphysik*. Übersetzt von HERMANN BONITZ (ed. WELLMANN). Herausgegeben von BURGHARD KÖNIG. Reinbek: rohwohlt's enzyklopädie 55544, ²1999.

Metaphysik (üs. SCHWARZ 2001)

Aristoteles, *Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie*. Übersetzt und herausgegeben von FRANZ SCHWARZ. Stuttgart: Philipp Reclam Jun. Verlag, 2001.

Milindapañha (üs. NYANATILOKA 1998)

Milindapañha. Ein historisches Gespräch im religiösen Weltgespräch. Aus dem Pāli von NYANATILOKA. Herausgegeben und bearbeitet von NYANAPONIKA. Bern, München, Wien: Scherz Verlag für O.W. Barth Verlag, 1998.

Mūlamadhyamakakārikā (üs. FRAUWALLNER 1994)

In: ERICH FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, ⁴1994.

Mūlamadhayamakakārikā (üs. KALUPAHANA 1986)

DAVID J. KALUPAHANA, *Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way. Mūlamadhyamakakārikā*. Introduction. Sanskrit Text. English Translation and Annotation. State University of New York Press, 1986.

Mūlamadhyamakakārikā (üs. WEBER-BROSAMER/BACK 1997)

BERNHARD WEBER-BROSAMER/DIETER BACK, *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās. Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*. [Beiträge zur Indologie 28]. Herausgegeben von KONRAD MEISIG. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1997.

Mumonkan (üs. ROLOFF 1999)

Wumen Huikai. Die torlose Schranke des Zen. Das Mumonkan als Arbeitsbuch der Zen-Schulung. Aus dem Chines. übertragen und kommentiert von D. ROLOFF. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1999.

Shōbōgenzō I (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2001)

Meister Dōgen, Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Band I. Übersetzung aus dem Japanischen von Ritsunen GABRIELE LINNEBACH und Gudō WAFU NISHIJIMA. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz Verlag, 2001.

Shōbōgenzō I (üs. aus dem Engl. ECKSTEIN 1977)

Dōgen Zenji's Shōbōgenzō. Die Schatzkammer der Erkenntnis des wahren Dharma. Ursprungs-Texte des Zen. Band I. Die Originalausgabe ‚*Shōbōgenzō, The Eye and Treasury of the True Law*‘ übertragen von KŌSEN NISHIYANA und JOHN STEVENS erschienen bei Daihokkaikaku Publishing Co, Sendai, Japan

1975. Übersetzt aus dem Englischen von MANFRED ECKSTEIN.
Zürich: Theseus Verlag, 1977.

Shōbōgenzō II (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2003)

Meister Dōgen, Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Band II. Übersetzung aus dem Japanischen von Ritsunen GABRIELE LINNEBACH und Gudō WAFU NISHIJIMA. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz Verlag, 2003.

Shōbōgenzō III (üs. LINNEBACH/NISHIJIMA 2006)

Meister Dōgen, Shōbōgenzō. Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges. Band III. Übersetzung aus dem Japanischen von Ritsunen GABRIELE LINNEBACH und Gudō WAFU NISHIJIMA. Heidelberg-Leimen: Werner Kristkeitz Verlag, 2006.

Shōbōgenzō Zuimonki (üs. OKUMURA/KNAB 1997)

Eihei Dōgen, Shōbōgenzō Zuimonki. Unterweisungen zum wahren Buddha-Weg aufgezeichnet von Kōun Ejō. Hsg. und kommentiert von S. OKUMURA. Übertr. aus dem Englischen von B. KNAB. Heidelberg: W. Kristkeitz Verlag, 1997.

Vajracchedikā Prajñāpāramitā (üs. nach CONZE 1957)

Vajracchedikā Prajñāpāramitā. Edited and translated with Introduction and Glossary by EDWARD CONZE. [*Serie Orientale Roma* 13]. Sotto la direzione di GIUSEPPE TUCCI. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1957.

Vigrahavyāvartanī (üs. BHATTACHARYA 1971)

KAMALESWAR BHATTACHARYA, The Dialectical Method of Nāgārjuna. Translation of the ‚Vigrahavyāvartanī‘ from the original Sanskrit with Introduction and Notes. *Journal of Indian Philosophy* 1 (1971) 217-261.

Visuddhimagga (üs. NYANATILOKA 1997)

Buddhaghosa, *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus.* Aus dem Pali übersetzt von NYANATILOKA Mahathera. Uttenbrühl: Jhana Verlag, 1997.

Zhuang zi (üs. SCHUHMACHER 2003)

Zhuang zi. Auswahl, Einleitung und Anmerkungen von GÜNTER WOHLFART. Übersetzungen von STEPHAN SCHUHMACHER. Stuttgart: Philipp Reclam jun. Verlag, 2003.

Zhuang zi (üs. MAIR/SCHUHMACHER 1998)

Zhuang zi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit. Erstmals in vollständiger Übersetzung, herausgegeben und kommentiert von VICTOR H. MAIR. Aus dem Amerikanischen von STEPHAN SCHUHMACHER. Frankfurt am Main: Wolfgang Krüger Verlag, 1994.

C. Sekundär-Literatur

- ABE 1985 ABE, MASAO, *Zen and Western Thought*. Edited by WILLIAM R. LAFLEUR. Honolulu: University of Hawaii Press, 1985.
- BECHERT/GOMBRICH 1995 HEINZ BECHERT/RICHARD GOMBRICH (Hsg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck Verlag, ²1995.
- BRINKER 2000 HELMUT BRINKER, *Zen in der Kunst des Malens*. ern, München, Wien: O. W. Barth Verlag, 2000.
- CONZE 1962 EDWARD CONZE, *Buddhist Thought in India. Three phases of Buddhist philosophy*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1962.
- CONZE 1973 EDWARD CONZE (trl.), *The Short Prajñāpāramitā Texts*. Translated by EDWARD CONZE. London: Luzac & Company Ltd., 1973.
- CONZE 1988 EDWARD CONZE (trl.), *Buddhist Wisdom Books containing The Diamond Sutra and the Heart Sutra*. Translated and explained by EDWARD CONZE with additional commentary. London, Sydney, Wellington: Unwin Paperbacks, 1988.
- EBERT 2007 JORINDE EBERT, *Stille und Klang in der Kunst des Daoismus und des Zen-Buddhismus*. In: HASHI, HISAKI/WERNER GABRIEL/ARNE HASELBACH (Hsg.), *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*. Wien: Passagen Verlag, 2007, S. 83-98.
- FLOOD 1998 GAVIN FLOOD, *An Introduction to Hinduism*. Cambridge University Press, 1998.
- FRANZ 1979 HERBERT FRANZ, *Ökologie der Hochgebirge*. Stuttgart: Ulmer Verlag, 1979.
- FRAUWALLNER 1952 ERICH FRAUWALLNER, Die buddhistischen Konzile. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1952) 240-261.
- FRAUWALLNER 1953 ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie. Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yoga-System. Band I*. Salzburg: O. Müller Verlag, 1953.
- FRAUWALLNER 1956 ERICH FRAUWALLNER, *Geschichte der indischen Philosophie. Die naturphilosophischen Schulen und das Vaiśeṣika-System - Das System der Jaina - Der Materialismus. Band II*. Salzburg: O. Müller Verlag, 1956.
- FRAUWALLNER 1994 ERICH FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin: Akademie Verlag, ⁴1994.
- GABRIEL 2005 WERNER GABRIEL, *Zum Begriff der Natur in der chinesischen Philosophie*. In: *Intellectus universalis. Zur Welt der universellen Philosophie. Neue Vernunfttheorie in Hinsicht auf interdisziplinäre und Kulturen verbindende Philosophie*. Hsg. von WERNER GABRIEL/HASHI, HISAKI. Wissenschaftliche Reihe *method*. Wien: Edition Doppelpunkt, 2005, S.71-85.

- GABRIEL 2007¹ WERNER GABRIEL, *Nietzsche und Zhuangzi. Ein Beispiel vergleichender Philosophie*. In: HASHI, HISAKI/WERNER GABRIEL (Hg.), *Komparative Philosophie der Gegenwart. Transkulturelles Denken im Zeitalter der Globalisierung*. Wien: Passagen Verlag, 2007, S. 53-63.
- GABRIEL 2007² WERNER GABRIEL, *Sein und Nichts. Methodische Probleme des philosophischen Taoismus*. In: HASHI, HISAKI/WERNER GABRIEL/ARNE HASELBACH (Hsg.), *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*. Wien: Passagen Verlag, 2007, S. 67-82.
- HARRISON 1992 PAUL HARRISON, Is the Dharma-kāya the Real „Phantom Body“ of the Buddha? *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15/1 (1992) 44-94.
- HASHI 1997 HASHI, HISAKI, *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*. Wien: Edition Doppelpunkt Verlag, 1997.
- HASHI 1999 HASHI, HISAKI, *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkweges der Kyoto-Schule*. [Wissenschaftliche Reihe method 1]. Wien: Edition Doppelpunkt Verlag, 1999.
- HASHI 2001 HASHI, HISAKI, *Was hat Zen mit Heidegger zu tun? Der komparative Denkweg von Ost und West. Eine Einführung*. [Wissenschaftliche Reihe method 5]. Wien: Edition Doppelpunkt, 2001.
- HASHI 2004 HASHI, HISAKI, *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*. [Wiener Arbeiten zur Philosophie Reihe B: Beiträge zur philosophischen Forschung 10]. Herausgegeben von STEPHAN HALTMAYER. Frankfurt am Main, Berlin, Bern etc.: Peter Lang Verlag, 2004.
- HASHI 2005 HASHI, HISAKI, *Die Welt der vergleichenden Philosophie. Begegnungen der Kulturen von Ost und West*. Wien: Edition Doppelpunkt, 2005.
- HASHI 2007 HASHI, HISAKI, *Angelpunkte und Unterschiede von Zen-Buddhismus und Taoismus*. In: HASHI, HISAKI/WERNER GABRIEL/ARNE HASELBACH (Hg.), *Zen und Tao. Beiträge zum asiatischen Denken*. Wien: Passagen Verlag, 2007, S. 125-142.
- HEINEMANN 1979 ROBERT KLAUS HEINEMANN, *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahāyāna*. Wiesbaden: 1979.
- HISAMATSU 1975 HISAMATSU, SHINICHI, *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen*. Eine systematische Erläuterung von HISAMATSU, H.S.. Übers. von HIRATA, T. und J. FISCHER. Hsg. von E. COLD. Pfullingen: Neske Verlag, 1975.
- HISAMATSU 1982 HISAMATSU, SHIN'ICHI, *Zen and the Fine Arts*. New York, San Francisco, Tokyo: Kodansha International, 1982.
- HORSCH 1967 PAUL HORSCH, Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz. *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 21 (1967) 31-61.
- HURVITZ 1977 LEON HURVITZ, *Hsüan-tsang (602-664) and the Heart Scripture*. In: *Prajñāpāramitā and related Systems: Studies in*

- honor of Edward Conze. [Berkeley Buddhist Studies Series 1].* Ed. by LEWIS LANCASTER, associate Editor LUIS O. GÓMEZ. Berkeley: University of California, 1977, S. 103-121.
- IZUTSU 1995 IZUTSU, TOSHIHIKO, *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Aus dem Englischen übersetzt von D. ROSENSTEIN. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Enzyklopädie, 1995.
- KAWANAMI 1999 KAWANAMI, AKIRA, Die Begrifflichkeit von eidos und shūnyatā - Ein Vergleich der Grundkonzepte der Ontologie des frühen Mahāyāna-Buddhismus und der griechischen Antike. *Wiener Jahrbuch der Philosophie* 30 (1999) 49-58.
- KLEIN 1993 HANS-DIETER KLEIN, *Metaphysik. Eine Einführung*. Wien: Literas Universitätsverlag, ²1993.
- LAI 1977 LAI, WHALEN, Chinese Buddhist causation theories: An analysis of the sinitic Mahāyāna understanding of pratītyasamutpāda. *Philosophy East and West* 27/3 (1977) 243-264.
- LAMOTTE 1958 ÉTIENNE LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien. Des Origines à l'Ère Śaka. [Bibliothèque du Muséon 43]*. Université de Louvain Institut Orientaliste, 1958.
- LAMOTTE 1995 ÉTIENNE LAMOTTE, *Der Mahāyāna-Buddhismus*. In: HEINZ BECHERT/RICHARD GOMBRICH (Hsg.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C.H. Beck Verlag, ²1995, S. 93-100.
- MEYER 2003 KIRSTEN MEYER, *Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz*. Paderborn: mentis Verlag, 2003.
- NISHITANI 1982 NISHITANI, KEIJI, *Was ist Religion? Vom Verfasser autorisierte deutsche Übertragung von D. FISCHER-BARNICOL*. Frankfurt/Main: Insel Verlag, ¹1982.
- NYĀṆATILOKA 1924 NYĀṆATILOKA, Zwei buddhistische Essays: Über die buddhistische Meditation. Die Quintessenz des Buddhismus. *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus - Zeitschrift für Buddhismus* 10 (1924) 3-15.
- REISIGL/KELLER 1987 HERBERT REISIGL/RICHARD KELLER, *Alpenpflanzen im Lebensraum. Alpine Rasen. Schutt- und Felsvegetation*. Stuttgart, New York: Gustav Fischer Verlag, 1987.
- RIEDL 1988 RUPERT RIEDL, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988.
- ROSPATT 1995 ALEXANDER VON ROSPATT, *The Buddhist doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu. [Alt- und Neu-Indische Studien 47]*. Herausgegeben vom Institut für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets an der Universität Hamburg. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

- RUEGG 1981 DAVID SEYFORTH RUEGG, *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*. [History of Indian Literature 7/1]. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1981.
- SASAKI 1975 SASAKI, GENJUN H., *dīpa and dvīpa in the Buddha's last words*. *Journal of the Ganganatha Jha Kendriya Sanskrit Vidyapeetha* 31/1-4 (1975) 435-443.
- SCHMITHAUSEN 1985 LAMBERT SCHMITHAUSEN, *Buddhismus und Natur*. In: *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. Herausgegeben von R. PANIKKAR und W. STROLZ. Freiburg etc.: Herder Verlag, 1985, S. 100-133.
- SCHUMANN 2000 HANS WOLFGANG SCHUMANN, *Budddhismus. Stifter, Schulen und Systeme*. München: Hugendubel Verlag (Diederichs), 2000.
- TAKEUCHI 1972 TAKEUCHI, YOSHINORI, *Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus*. Joachim Wach-Vorlesungen der Philipps-Universität Marburg [Beihefte der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 16]. Herausgegeben von ERNST BENZ. Leiden: E. J. Brill Verlag, 1972.
- TAUSCHER 1995 HELMUT TAUSCHER, *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsoñ kha pas Madhyamaka-Werken*. [Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 36]. Herausgegeben von E. STEINKELLNER. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1995.
- TELLENBACH/KIMURA 1991 HUBERTUS TELLENBACH and BIN KIMURA, *The Japanese koncept of „Nature“*. In: J. BAIRD CALLICOTT/ROGER T. AMES (Eds.), *Nature in Asian Traditions of Thought: Essays in Environmental Philosophy*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991, S. 153-162.
- TSUJIMURA 1985 TSUJIMURA, KOICHI, *Zur Differenz der All-Einheit im Westen und Osten*. In: *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. [Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 14]. Herausgegeben von DIETER HENRICH. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag, 1985, S. 22-32.
- VETTER 1988 TILMANN VETTER, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden, New York etc.: E. J. Brill Verlag, 1988.
- WEINMAYR 1989 ELMAR WEINMAYR, *Denken im Übergang - Kitarō Nishida und Martin Heidegger*. In: *Japan und Heidegger. Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers*. Im Auftrag der Stadt Meßkirch herausgegeben von HARTMUT BUCHNER. Sigmaringen: J. Thorbecke Verlag, 1989, S. 39-61.
- YAMAGUCHI 1997 YAMAGUCHI, ICHIRO, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. [Übergänge - Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt 31].

Herausgegeben von RICHARD GRATHOFF, BERNHARD
WALDENFELS. München: Wilhelm Fink Verlag, 1997.

D. Nachschlagewerke und Wörterbücher

- BHS/D* FRANKLIN EDGERTON, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary. Volume II: Dictionary*. New Haven: Yale University Press, 1953 (repr. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985).
- Bukkyō jiten* NAKAMURA, HAJIME (Hsg.), *Bukkyō jiten*. Tōkyō: Seishin shobō, 1991.
- Daijisen* MATSUMURA, AKIRA (Hsg.), *Daijisen*. Tōkyō: Shōgakukan, 1995.
- DCBT* *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit Pali-Index*. Compiled by WILLIAM EDWARD SOOTHILL, LEWIS HODOUS. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, ¹1937, repr. 2000.
- DJBT* INAGAKI, HISAO/P.G. O'NEILL, *A Dictionary of Japanese Buddhist Terms. Based on References in Japanese Literature*. Kyoto: Nagata Bunshodo, 1984.
- Lexikon der östlichen Weisheitslehren 2005*
Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus, Hinduismus, Taoismus, Zen. Bern, München, Wien: Scherz Verlag, 1986, Lizenzausgabe: Düsseldorf: Patmos Verlag GmbH & Co,KG, Albatros Verlag, 2005.
- MW* MONIER MONIER-WILLIAMS, *A Sanskrit-English Dictionary. Etymologically and philologically arranged*. New Edition, greatly enlarged and improved. Delhi, Varanasi, Patna: Motilal Banarsidass, ¹1899, repr. 1976.
- PED* *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*. Edited by T.W. RHYS DAVIDS and WILLIAM STEDE. Oxford: The Pali Text Society, 1999.
- PW II, III, V, VII* OTTO BÖHTLINGK, *Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Zweiter Theil, Dritter Theil, Fünfter Theil, Siebenter Theil*. Delhi: Motilal Banarsidass, ¹1883-86, repr.1998.
- VIA I* CHLODWIG H. WERBA, *Verba IndoArica. Die primären und sekundären Wurzeln der Sanskrit-Sprache. Pars I: Radices Primariae*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1997.

Anhang

1. Zusammenfassung

Die naturwissenschaftlich-objektive Erkenntnis, welche die radikale Trennung in ein erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt vornimmt, sucht die Gesetzmäßigkeit natürlicher Abläufe zu erforschen und menschlichen Zwecken dienlich zu machen. Die ihrem Eigenwesen nach als substantiell angesehenen Naturgegenstände werden begrifflich und funktional bestimmt, jedoch nicht ganzheitlich erfasst, so wie sie wirklich sind, sondern nur als partielle, konzeptualisierte Wirklichkeit.

Im Werk *Shōbō genzō* des japanischen Zen-Denkens und -Mönchs Dōgen Kigen (道元希玄 1200-1253) wird eine neue Sicht eröffnet, in welcher die durch konkret ontisches Seiendes wie Berge und Flüsse gezeigten Naturphänomene die Verwirklichung der allumfassenden Erkenntnis *dharma* sind. In der erkenntnisleitenden Einsicht *prajñā* ist das wahre Wesen der konkreten Wirklichkeit untrennbar verbunden mit dem schauenden Erkennenden. Das ist die Buddha-Natur.

Ausgangspunkt der Arbeit ist die früh-buddhistische Abhidharma-Lehre, welche die materiell-geistigen Phänomene der Welt in substantielle Gegebenheiten *dharmas* einteilt. Die im Herz-Sūtra zusammengefasste Prajñāpāramitā-Literatur des frühen Mahāyāna-Buddhismus bildet die Grundlage für die Lehre des indischen Mādhyamikas Nāgārjuna vom Leer-sein der Phänomene als Ermöglichungsgrund für deren abhängiges Entstehen. Diese Mahāyāna-Lehren stellen eine Wende in der dual strukturierten Denkweise dar. Wenn der Geist von allen Anhaftungen und sprachlich-diskursiven Bestimmungen zur Ruhe kommt, wird in die Leerheit *sūnyatā* eingesehen. Die Leerheit und das abhängige Entstehen sind der ‚mittlere Weg‘ zwischen den zwei extremen Ansichten, dem Nihilismus einerseits, d.h. der totalen Fragmentierung der Wirklichkeit und deren totalen Auslöschung, und dem Eternalismus andererseits, welcher die Welt als aus beständigen Entitäten bestehend proklamiert.

Basierend auf der in der buddhistischen Hua-yen-Schule gelehrteten lebendigen wechselseitigen Durchdringung aller Phänomene wird nach Dōgen in der Einsicht *prajñā* das ganze Universum als ‚leuchtende Perle‘ erschlossen, die Leerheit als wahre Soheit der Naturphänomene und des offenen Selbst ohne Verlust der je eigenen Individualität. Das einsichtige Erschließen des wahren So-seins alles Da-seienden und somit neuer Denk- und Handlungsperspektiven erfolgt nach Dōgen auf dem Wege der *zazen*-Praxis, in welcher die Bewegungen des atmenden Selbst und der Naturphänomene wertschätzend erforscht werden.

Das wahre So-sein aktualisiert sich auf natürliche Weise in den alltäglichen Verrichtungen im leiblich-ontischen Da-sein, in jedem Augenblick.

2. Lebenslauf

Heidrun Jäger

Geburtsdatum 1971 in Wien

Schulausbildung

1977 - 1981 Volksschule
1981 - 1989 Neusprachliches Gymnasium (AHS)
20. Juni 1989 Matura

Studium

1989 Studium der Biologie (Studienzweig Vegetationsökologie)
1993 - 1994 Erasmus-Studien-Austauschprogramm an der Université Libre de Bruxelles
seit 1998 Studium der Philosophie (Fächerkombination Religionswissenschaft)
seit 2001 Studium der Indologie (Schwerpunkt Philosophie- und Religionsgeschichte)
Wise 2003/04-Sose 2005 Buddhismus-Lehrgang (Zusammenarbeit der Österreichischen Buddhistischen Religionsgesellschaft (ÖBR) mit dem Institut für Religionswissenschaft, Universität Wien)

Universitäre Arbeit

1991 Mitarbeit am Ludwig Boltzmann-Institut für biologischen Landbau und angewandte Ökologie, Interdisziplinäre Projekt-Studie Nationalpark Donau-Auen
1993 - 1994 Fachspezifische Übersetzungen im Bereich Ökologie für die EU-Kommission (Deutsch-Französisch)
2005 - 2008 Kollationierung von Sanskrit-Manuskripten am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien
Wise 2006/07-Wise 2007/08 Sanskrit-Tutorium am Institut für Südasiens-, Tibet- und Buddhismuskunde, Universität Wien