

Dharma

DIE ERWECKUNG DES GLAUBENS

ASVAGHOSHA ZUGESCHRIEBEN

Englisches Original (Übersetzung aus dem Chinesischen)
The Awakening of Faith
Attributed to Ashvaghosha
Translated with Commentary by Yoshito S. Hakeda
Columbia University Press 1967

Aus dem Englischen übersetzt von Irmentraud Schlaffer
(unautorisierte Übersetzung, nur zum privaten Gebrauch)
© Copyright Irmentraud Schlaffer, Bonn 1994

Für diese Übersetzung wird noch ein Verlag gesucht.
Website der Übersetzerin: www.i-schlaffer.de

I N H A L T

VORWORT von Wm. Theodore de Bary	V
EINLEITUNG	VII
EINFÜHRUNG	1
<i>Die Erweckung des Glaubens</i>	16
ANRUFUNG	17
Der Inhalt der Abhandlung	17
TEIL I Die Gründe für das Verfassen	18

TEIL II	Überblick	20
TEIL III	Interpretation	22
1.Kapitel: Aufdeckung der Wahren Bedeutung		22
<i>I. Der eine GEIST und seine zwei Aspekte</i>		
A.	Der GEIST vom Standpunkt des Absoluten	22
1.	Wahrhaft leer	24
2.	Wahrhaft nicht-leer	24
B.	Der GEIST vom Stanpunkt der Phänomene	25
1.	Das Speicherbewußtsein	25
a.	Der Aspekt der Erleuchtung	26
(1)	Ursprüngliche Erleuchtung	26
(2)	Der Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung	26
(a)	Reinheit der Weisheit	28
(b)	Überrationale Funktionen	28
(3)	Die Charakteristika der Essenz der Erleuchtung	28
b.	Der Aspekt der Nicht-Erleuchtung	29
c.	Die Beziehungen zwischen Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung	31
(1)	Identität	31
(2)	Nicht-Identität	31
2.	Die Ursachen und Bedingungen für das Dasein des Menschen in Samsara	31
a.	Geist	32
b.	Bewußtsein	33
c.	Verunreinigte Geisteszustände	35
d.	Bemerkungen zu den in der vorangegangenen Ausführung benutzten Termini	35
3.	Die Charakteristika der Wesen in Samsara	36
a.	Durchdringung durch Unwissenheit	38
b.	Durchdringung durch Soheit	39
(1)	Durchdringung durch die Manifestation der Essenz der Soheit	40
(2)	Durchdringung durch Einflüsse	41
(a)	Die spezifischen begleitenden Ursachen	41
(b)	Die allgemeinen begleitenden Ursachen	42
<i>II. Die Essenz selbst und die Attribute der Soheit oder die Bedeutungen von Maha</i>		
A.	Die Größe der Essenz der Soheit	43

B. Die Größe des Attribute der Soheit	43
C. Die Größe der Einflüsse der Soheit	44
<i>III. Von Samsara zu Nirvana</i>	48
2.Kapitel: Die Korrektur übler Anhaftungen	52
<i>I. Die voreingenommenen Sichtweisen der gewöhnlichen Menschen</i>	52
<i>II. Die voreingenommenen Sichtweisen der Hinayana-Anhänger</i>	55
3.Kapitel: Analyse der Arten von Streben nach Erleuchtung oder die Bedeutung von Yana	57
<i>I. Das Streben nach Erleuchtung durch Vervollkommnung des Glaubens</i>	57
<i>II. Das Streben nach Erleuchtung durch Verständnis und Taten</i>	60
<i>III. Das Streben nach Erleuchtung durch Einsicht</i>	61
T E I L IV Über Glaube und Praxis	64
Über die vier Arten von Glauben	64
Über die fünf Übungen	64
Die Übung des Aufhörens	66
Die Praxis der klaren Beobachtung	68
T E I L V Ermutigung zur Praxis und die daraus entstehenden Vorteile	71
AUSGEWÄHLTE BIBLIOGRAPHIE	74
STICHWORTVERZEICHNIS	77

VORWORT

Die Erweckung des Glaubens ist eine der "Übersetzungen der orientalischen Klassiker", durch die das "Komitee für Orientalische Studien" versucht, dem westlichen Leser repräsentative Werke der wichtigsten asiatischen Traditionen als Gedankengut und Literatur zu vermitteln. Dies sind Werke, die unseres Erachtens jede gebildete Person gelesen haben sollte. Häufig wurde ihr diese Lektüre allerdings durch den Mangel an geeigneten Übersetzungen verwehrt. All zu oft mußte man sich entscheiden zwischen populären Abhandlungen einerseits und Übersetzungen, die mit vielen Anmerkungen versehen waren und sich in erster Linie an Spezialisten wendeten, andererseits; letztere waren in vielen Fällen zudem veraltet oder vergriffen. Hier bieten wir Übersetzungen von vollständigen Werken an, die sich auf wissenschaftliche Studien stützen, aber sowohl für den allgemeinen Leser als auch für den Spezialisten geschrieben sind.

Betrachtet man die wichtigsten Traditionen des orientalischen Denkens, so gibt es innerhalb des chinesischen und des japanischen Buddhismus die wenigsten kompetenten Übersetzungen, trotz der großen Menge an Sekundärliteratur über diese Bereiche. Dies ist zum Teil durch linguistische Schwierigkeiten begründet. Im Fall des Textes *Die Erweckung des Glaubens* steht man auch der innewohnende Scharfsinnigkeit und Komplexität seiner grundlegender Ideen gegenüber. Obwohl diese in die Mahayana Philosophie als Ganze eingeflossen sind und von den führenden Schulen akzeptiert werden, liegt das verbreitete Vorkommen dieser Ideen nicht etwa an ihrer allgemeinen Anziehungskraft oder ihrer Leichtigkeit, von buddhistischen Gläubigen verstanden zu werden, sondern an ihrer Tiefgründigkeit im Umgang mit den zentralen Problemen des Buddhismus. In diesem Sinne widersetzt sich *Die Erweckung des Glaubens* einer Popularisierung. Die Prägnanz und scheinbare Einfachheit des Textes wird nur den mit buddhistischen Lehren nicht vertrauten Leser täuschen.

Professor Hakeda hat uns einen großen Dienst erwiesen, indem er eine klare Übersetzung mit erklärenden Anmerkungen lieferte. Er stützte sich dabei auf sein eigenes umfassendes Wissen, um diese bedeutungsvollen, aber oft rätselhaften Zeilen zu interpretieren. In diesem Prozeß hat er das Wesentliche aus einer großen Menge von früheren Kommentaren herausdestilliert, um einfach nur mitzuteilen, was wir wissen müssen, um die wesentliche Bedeutung zu erfassen.

WM. THEODORE DE BARY

VORWORT DES ÜBERSETZERS

Die Erweckung des Glaubens ist einer der grundlegenden Texte des Mahayana Buddhismus und wird von den meisten seiner wichtigsten Schulen verwendet. Die Beliebtheit des Textes im ostasiatischen Buddhismus ist sehr gut belegt durch zahlreiche Werke, die über große Zeitspannen hinweg in China, Korea und Japan über ihn geschrieben wurden. Diese Übersetzung des Werkes wird sich hoffentlich für den westlichen Leser als wertvoll erweisen, indem sie ihm hilft, die grundlegenden Lehrsätze und Übungen des Mahayana Buddhismus besser zu verstehen und mit diesem reichen und wichtigen Zweig der buddhistischen Religion vertrauter zu werden, die wie andere große religiöse und philosophische Systeme Asiens, immer mehr als Teil des kulturellen Erbes der gesamten Menschheit anerkannt wird.

Während der Arbeit an dieser Übersetzung erhielt ich finanzielle Unterstützung durch das Komitee für orientalische Studien an der Columbia Universität. Dafür möchte ich meine Dankbarkeit aussprechen. Der abschließende Teil der Arbeit wurde mittels eines Vertrags mit dem U.S. Office of Education finanziert, unter dem das Komitee Texte für Studien in ausländischen Gebieten vorbereitet. Ich möchte auch meinen Dank an Professor Theodore de Bary aussprechen, der mich ermutigt hat, dieses Projekt anzugehen, und der das Manuskript gelesen und unschätzbare Vorschläge gemacht hat; weiterhin an Professor Burton Watson, der das Manuskript gelesen und die mühsame Arbeit geleistet hat, die Übersetzung Zeile für Zeile mit dem Original zu vergleichen und ihren Stil an vielen Stellen verbessert hat; und an Dr. Philip Yampolsky, Herrn Robert Olson und Herrn Fred Underwood für ihre sachdienlichen Vorschläge. Ohne ihre Hilfe und Ermutigung hätte dieses Werk nicht vollendet werden können.

YOSHITO S. HAKEDA
Columbia Universität, 1. März 1966

EINFÜHRUNG

Textgeschichte

Der unter dem Namen "Die Erweckung des Glaubens" bekannte Text ist eine kurze Abhandlung, die in der Taisho Edition des chinesischen Tripitaka¹ nur neun Seiten umfaßt. Der rekonstruierte Sanskrit-Titel des Werkes lautet *Mahayana-shraddhotpada-shastra*. Es soll von Ashvagosha in Sanskrit verfaßt und im Jahre 550 n.Chr. von Paramartha, dem berühmten indischen Übersetzer buddhistischer Texte, ins Chinesische übertragen worden sein. Heute existiert jedoch keine Sanskrit-Version des Textes und unser gesamtes Wissen über das Werk stützt sich auf diese chinesische Version und auf eine zweite Version, die aus einer etwas späteren Zeit stammt.

Das Werk stellt eine gehaltvolle Zusammenfassung der wesentlichen Punkte des Mahayana Buddhismus dar. Es ist das Produkt eines Geistes, der außergewöhnlich geschickt in Synthese war. Das Werk beginnt mit einer Untersuchung der Natur des Absoluten oder der Erleuchtung und der Natur der Welt der Phänomene oder der Nicht-Erleuchtung. Es erörtert die Beziehungen zwischen diesen beiden Größen. Von dort führt es weiter zur Frage, wie der Mensch seinen begrenzten Zustand überschreiten und am Leben des Unbegrenzten teilhaben und gleichzeitig inmitten der Ordnung der Phänomene bleiben kann. Es schließt mit einer Besprechung besonderer Übungen und Techniken, die dem Gläubigen bei der Erweckung und beim Wachstum seines Vertrauens helfen sollen. Aus diesem Grund ist das Werk seinem Wesen nach religiös, obwohl es sich grundsätzlich mit philosophischen Konzepten und Definitionen auseinandersetzt. Es ist ein von einem Menschen mit unerschütterlichem Glauben gezeichneter Wegweiser, der den Gläubigen zum Gipfel des Verstehens führen wird. Aber Wegweiser und Gipfel sind nur provisorische Symbole, geschickte und nützliche Wege, die angewandt werden, um die Menschen zur Erleuchtung zu führen. Der Text und all die in ihm enthaltenen Argumente existieren nicht zum Selbstzweck, sondern einzig zur Erlangung dieses Ziels. Die Abhandlung ist tatsächlich ein wahrhaft klassisches Werk des Mahayana Buddhismus.

Der Stil des Werkes ist äußerst prägnant. Es ist offensichtlich, daß der Autor die äußerste Anstrengung unternahm, den Text so kurz und bündig wie möglich zu gestalten. Der Text war ja tatsächlich auf die intellektuellen Zeitgenossen des Autors im 5. oder 6. Jahrhundert zugeschnitten, die laut dem Autor "die Wortfülle ausführlicher Abhandlungen als mühsam betrachteten und nach dem suchten, was inhaltsreich, knapp und doch voller Bedeutung war."²

Wie bereits erwähnt, gelang es dem Autor, eine Zusammenfassung der Prinzipien und grundlegenden Praktiken des Mahayana Buddhismus in einer Form zu präsentieren, die knapp genug war, um seine strengsten Zeitgenossen zu erfreuen, und diesen hat der Text wahrscheinlich keine besonderen Schwierigkeiten bereitet. Aber für uns, die wir uns in einem so großen zeitlichen Abstand zum Autor befinden, ist heute genau dieses Bemühen des Verfassers, prägnant zu schreiben, ein Hindernis für unser Verständnis.

Wie Conze es in einem Kommentar zu einem ähnlichen Text der buddhistischen Lehre formuliert hat, "müssen wir heutzutage das, was vor 1500 Jahren scheinbar selbstverständlich war, mühselig rekonstruieren".³ Es scheint wirklich so, als habe der Autor im Geist der alten Sanskrit Grammatiker geschrieben; diesen sagt man nach, daß die Möglichkeit, nur eine einzige Silbe bei der Formulierung ihrer grammatischen Regeln weglassen zu können, sie so entzückt hat wie sonst nur die Geburt eines Sohnes es vermochte.

Dies gilt besonders für die eher theoretischen Abschnitte der ersten Hälfte des Textes, wo bestimmte Passagen ohne die Hilfe von Kommentaren kaum zu verstehen sind. Andere Schwierigkeiten

entstehen aus der Natur der chinesischen Sprache, der, obwohl sie höchst symbolisch und gehaltvoll ist, doch die logische Präzision des Sanskrit fehlt. Zusätzlich erschwerend für die Interpretation ist, daß weder sanskritische noch tibetische Versionen des Textes vorliegen, die unser Verstehen des Chinesischen unterstützen könnten.

Die Tatsache, daß mehr als 170 Kommentare zum Text verfaßt worden sind, erklärt sich aus seinem Schwierigkeitsgrad und der hohen Wertschätzung, die ihm über Jahrhunderte hinweg entgegengebracht wurde.⁴ Trotz dieser Masse an exegetischem Material bleiben dennoch viele Probleme ungelöst. Andererseits hat die Anwendung der Methoden der modernen kritischen Wissenschaft auf den Text neue Probleme bezüglich Datierung und Urheberschaft des Werkes hervorgebracht. Japanische, später auch chinesische und europäische Gelehrte haben sich seit der Jahrhundertwende in erhitzte Debatten über solche Fragestellungen verstrickt.⁵ Einige gingen so weit zu behaupten, daß der Text eine Fälschung sei und bestritten damit die bislang nicht hinterfragte indische Autorschaft und die Annahme, daß der Text eine chinesische Übersetzung eines Sanskritoriginals darstelle. Stattdessen wurden Versuche unternommen, den einen oder anderen chinesischen buddhistischen Schriftsteller als wahren Autor zu postulieren. Weder zur Unterstützung noch zur Widerlegung dieser Theorien wurden bis jetzt überzeugende Beweise vorgebracht.

Eines läßt sich jedoch aus dem Text selbst klar belegen: er wurde nicht von dem Ashvaghosha verfaßt, der im 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. lebte und der als erster Sanskrit Poet der *Kavya* oder des Hofdichtungsstils geehrt wurde, diesem frühesten indischen Dramatikers, dessen Werk überliefert ist und der ein hervorragender Nachfolger des großen Kalidasa war. Lediglich bei drei Werken ist die Autorschaft dieses Ashvaghosha nach übereinstimmender Meinung der Indologen gesichert, obwohl es viele andere, hauptsächlich in chinesischen und tibetischen Übersetzungen erhaltene Werke gibt, die seinen Namen tragen. Diese drei Werke sind *Buddhacarita* (Das Leben des Buddha)⁶, *Saundarananda* (Nanda, der Schöne)⁷ und *Shariputra-prakarana* (Ein Stück über Shariputra)⁸. Die ersten beiden sind klassische Sanskritepen, das letzte ist ein Drama, das in Zentralasien entdeckt wurde. In keinem dieser Werke kann ein Hinweis auf eine Mahayana Denkweise gefunden werden; sie behandeln ausschließlich die Lehren des Theravada- oder Hinayana-Zweiges des Buddhismus. Da "*Die Erweckung des Glaubens*" von Lehren bestimmt wird, die erst einige Jahrhunderte nach Ashvaghoshas Zeit auftauchten und typisch für die Mahayana Denkweise sind, kann das Werk offensichtlich nicht von dem Ashvaghosha, den wir kennen, verfaßt worden sein.

Die Frage, ob der Text von irgendeinem anonymen Schreiber im 5. oder 6. Jahrhundert verfaßt und dem großen indischen Dichter zugeschrieben wurde oder ob er von einem anderen Mann namens Ashvaghosha stammt, bleibt jedoch offen. So wie es z.B. mindestens zwei Meister namens Nagarjuna gab, von denen einer der Begründer der Madhyamika Schule des Buddhismus im 2. Jahrhundert war, der andere ein Meister des späteren tantrischen Buddhismus, so ist es auch nicht erstaunlich, daß es mehr als einen Ashvaghosha geben sollte. Tatsächlich erwähnt ein Kommentar zum Werk "*Die Erweckung des Glaubens*" sogar sechs buddhistische Lehrer mit dem Namen Ashvaghosha⁹.

Außerdem dürfen wir die traditionelle indische Haltung zur Autorschaft und deren Zuschreibung nicht vergessen. Nicht nur die Abhandlungen im Pali-Kanon, die recht frühen Ursprungs sind, sondern auch die Sutras des Mahayana Buddhismus werden als Worte des historischen Buddhas betrachtet, obwohl viele dieser Sutras auf mehrere Hundert Jahre oder später nach dem Tod des Buddhas datiert sind. Solche Zuschreibungen drücken keineswegs eine Haltung der Unverantwortlichkeit oder der Täuschung aus, sondern sie wurden in einem Geist aufrichtiger Frömmigkeit vollzogen. Im Gegensatz zum modernen Autor, der nach Anerkennung schreit, verwischten die Sutraschreiber des

frühen Buddhismus bewußt ihre eigenen Identität, damit ihre Religion größeren Ruhm erhalte.

Bei der Bewertung des Werkes scheint es das Beste zu sein, die Frage der Autorenschaft beiseite zu legen und sich auf den Inhalt zu konzentrieren. Falls kein neuer historischer Beweis ans Licht kommt, werden wir vermutlich niemals wissen, wer der Autor des Werkes "*Die Erweckung des Glaubens*" wirklich war.

Die Tatsache, daß dem Werk Ashvaghoshas Name beigelegt wurde, hatte aber zweifellos mit dessen Popularität zu tun. Ashvaghosha ist im Chinesischen als Ma-ming oder "Pferd-Wiehern" bekannt, einer wörtlichen Übersetzung seines Namens. Dieser leitet sich von dem Ausspruch ab, daß Ashvaghoshas Gedichte so bewegend waren, daß selbst Pferde bei ihrer Rezitation als Antwort wieherten. Die Liebe und der Respekt, den Ashvaghosha als Dichter und Verfasser religiöser Schriften abnötigte, ist so groß, daß man ihn mit dem Titel eines Bodhisattvas ehrte; und man kann sich leicht vorstellen, daß jeder Schriftsteller mit Freude einen solchen Namen tragen oder einen solchen Namen mit dem von ihm verfaßten Text verbunden sehen würde.

Paramartha, der angebliche Übersetzer des Textes, ist gleichermaßen hervorragend und die Übersetzungen, die seinen Namen tragen, belaufen sich auf über 300 *chüan* Bände. Paramartha war ein Mönch aus Ujjayini in Westindien und kam 546 über die südliche Seeroute nach China. Nach dem *Li-tai san-pao chi*, einem von Fei Ch'ang-fang im Jahre 597 zusammengestellten Katalog buddhistischer Werke, wurde "*Die Erweckung des Glaubens*" von Paramartha im Jahre 550 übersetzt. Geht man von diesem Datum aus - und davon, daß Paramartha tatsächlich die Übersetzung vornahm - können wir annehmen, daß seine Kenntnisse des Chinesischen nach nur vier Jahren Aufenthalt in China für diese Aufgabe kaum ausreichend waren und daß er sich weitgehend auf chinesische Helfer stützen mußte. Es scheint wirklich klüger zu sein, das Werk als eine original chinesische Dichtung zu betrachten anstatt sie als eine Übersetzung aus dem Sanskrit anzusehen.

Welcherart die Umstände der Entstehung des Textes "*Die Erweckung des Glaubens*" auch sein mochten, er scheint sich schnell verbreitet zu haben und fraglos als das Werk des Ashvaghosha akzeptiert worden zu sein. So wird es im frühesten der überlieferten Kommentare¹⁰, der vermutlich zwischen 581 und 587 von dem Mönch T'an-yen (516-588)¹¹ geschrieben wurde, als selbstverständlich hingenommen, daß er das Werk Ashvaghoshas und daß die Übersetzung von Paramartha verfaßt worden war. Bedeutende buddhistische Mönche des 6. und 7. Jahrhunderts, wie etwa Chi-tsang (549-623), zitierten unbefangen den Text und schrieben seine Autorenschaft ohne den geringsten Zweifel Ashvaghosha zu. Es sieht deshalb so aus, als ob die chinesischen Leser der damaligen Zeit keinerlei ernsthaften Zweifel hinsichtlich der Authentizität des Textes und der Übersetzung hegten.

Moderne Gelehrte sind da skeptischer. Sie weisen auf die Tatsache hin, daß ein anderer früher, von Fa-ching im Jahre 594 zusammengestellter Katalog buddhistischer Übersetzungen "*Die Erweckung des Glaubens*" zu den Texten unsicherer Herkunft zählt.¹² Weitere Indizien für die zweifelhafte Natur des Textes sehen die Kritiker darin, daß keine tibetische Übersetzung des Textes existiert, daß es keinen verlässlichen Beweise dafür gibt, daß er in Indien im Umlauf war und daß bestimmte Elemente des Textes solchen ähneln, die bereits als in China verfaßte Fälschungen identifiziert worden sind.

Um die Situation noch zu verkomplizieren, gibt es noch eine zweite Übersetzung des gleichen Textes¹³, von der wir wissen, daß sie von einem Mönch namens Shikshananda circa 150 Jahre nach der von Paramartha verfaßt wurde. Dieser Mönch stammte aus Khotan in Zentralasien und starb 710 in China. Eine recht zweifelhafte Quelle erzählt uns, daß Shikshananda den Sanskrittext "*Die*

Erweckung des Glaubens" mitbrachte als er nach China kam und daß er ein anderes, älteres Sanskritmanuskript des Werkes in China fand.¹⁴ Eine andere Quelle behauptet, daß der von Shikshananda übersetzte Sanskrittext in Wirklichkeit ein ins Sanskrit übertragener Text der früheren chinesischen Version war und vom berühmten Gelehrten und Übersetzer Hsüan-tsang (602-664)¹⁵ vorgenommen war. Nach den Verfechtern dieser Theorie kann die Existenz einer solchen Sanskritübersetzung durch eine Passage in der Biographie des Hsüan-tsan im *Hsü kao-sen-chuan* (Weitere Biographien von hervorragenden Mönchen) von Tao-hsüan (596-667) erklärt werden, in der es heißt, daß "auf die Bitte von indischen Priestern hin, Hsüan-tsang den Text *"Die Erweckung des Glaubens"* aus dem Chinesischen ins Sanskrit übersetzte und in ganz Indien in Umlauf brachte."¹⁶

Welche Herkunft diese spätere Version von *"Die Erweckung des Glaubens"* auch haben mag, sie erfreute sich nie der gleichen Beliebtheit wie die frühere, Paramartha zugeschriebene Version. Das kann man der Tatsache entnehmen, daß es nur einen noch existenten Kommentar zu ihr gibt, und zwar die Arbeit des berühmten Mönches der Min-Dynastie Chih-hsü (1599-1655). Falls diese zweite Version des Textes nun tatsächlich eine neue Übersetzung von einem Sanskritoriginal darstellt, war sie offensichtlich mit ständiger Bezugnahme auf die ältere Version, von der sie Worte, Wendungen oder ganze Sätze mit wenig oder gar keiner Veränderung übernimmt, hergestellt worden¹⁷. Allgemein gesagt sind die Unterschiede zwischen den zwei Versionen so unbedeutend, daß sie keiner detaillierten Diskussion an dieser Stelle verdienen. Es ist nur zu erwähnen, daß Wendungen oder Passagen, die in der älteren Version besonders schwierig oder nicht eindeutig sind, in der späteren oft ausgelassen oder durch leichter verständliche Abschnitte ersetzt worden sind. Die spätere Version ist deshalb fließender und leichter zu lesen und kann oft als eine Art Kommentar oder Interpretation der früheren Version verwendet werden, wobei sie einfache, oft jedoch recht oberflächliche Lösungen für die schwierigen Passagen des älteren Textes liefert.

Unter den Standardkommentaren von *"Die Erweckung des Glaubens"* werden diejenigen von Hui-yüan (523-592)¹⁸, vom koreanischen Mönch Wonhyo (617-686)¹⁹ und von Fa-tsang (643-712)²⁰ als die besten betrachtet. Letzterer, der Kommentar von Fa-tsang, wird als endgültige Autorität für ein korrektes Verständnis des Textes anerkannt. Im Buddhismus sind nicht nur Texte, sondern oft auch wichtige Kommentare Objekte intensiver Studien gewesen, und dieser Kommentar von Fa-tsang zu *"Die Erweckung des Glaubens"* ist viel diskutiert und erläutert worden. Es gibt noch einen weiteren wichtigen Kommentar zu *"Die Erweckung des Glaubens"*, der erwähnenswert ist, weil auch er umfassend studiert worden ist und als Inspiration für 36 Subkommentare wirkte²¹. Dies ist der Kommentar, der einem Mann namens Nagarjuna²² zugeschrieben wird. Weil Kukai (774-835), der Begründer der Shingon Schule des japanischen Buddhismus sich bei der Systematisierung der Shingon-Lehre sehr auf diesen Kommentar stützte und ihn auf den Pflichtstudienplan seiner Schüler setzte, hat er bis zum heutigen Tag eine besonders wichtige Rolle in der Geschichte des japanischen Shingon Buddhismus gespielt.

"Die Erweckung des Glaubens" hat auch auf andere buddhistische Schulen starken Einfluß ausgeübt. Wie bereits erwähnt, wird der von Fa-tsang, dem 3.Patriarchen und größten Systematisierer der Hua-yen-Schule des Buddhismus geschriebene Kommentar zu *"Die Erweckung des Glaubens"* als der maßgebliche betrachtet. Zudem benutzte Fa-tsang diesen Text als Grundlage bei der Schaffung seiner Systematik der Hua-yen-Lehre²³. Aus diesem Grund nahm man oft an, daß der Text insbesondere ein Vermächtnis der Hua-yen-Schule sei. Daher überrascht es nicht, daß es Gelehrte der Hua-yen-Schule in China, Korea und Japan waren, die viele Werke zum Text und Fa-tsangs Interpretation geschaffen haben. So schrieb z.B. Tsung-mi (780-841), der 5.Patriarch der Hua-yen-Schule, ebenfalls einen Kommentar zu *"Die Erweckung des Glaubens"* und benutzte die

Lehren dieses Textes als Grundlage für seinen Aufsatz "*Yüan-jen lun* (Die wesentliche Natur des Menschen)²⁴, in dem er versuchte, für die drei Religionen Chinas, dem Konfuzianismus, dem Taoismus und dem Buddhismus eine Synthese zu finden.

Auch in der buddhistischen Ch'an- oder Zen-Schule ist "*Die Erweckung des Glaubens*" immer sehr geschätzt worden. Shen-hsiu (gest. 706), der Lehrer der sogenannten Nördlichen Ch'an Schule, machte den Text zu einem wesentlichen Bestandteil seines Studienkurses²⁵ und der Einfluß des Textes ist in den späteren Ch'an-Lehren ebenfalls deutlich zu erkennen. Weil eine Passage im Text die Praxis des Glaubens an Buddha Amitabha als nützliches Mittel für das Erlangen der Befreiung empfiehlt, fand "*Die Erweckung des Glaubens*" schließlich auch bei den Anhängern der Schule des Reinen Landes, die bedingungslosen Glauben an die Erlösungskraft von Amitabha lehrt, höchste Wertschätzung. Einige Gelehrte haben jedoch die Authentizität dieser speziellen Passage im Text in Frage gestellt und es ist unklar, ob der Text überhaupt Einfluß auf die Entwicklung der Lehre vom Reinen Land genommen hat und falls ja, welchen. Eine Autorität im Bereich des Buddhismus ging sogar so weit zu behaupten, daß die im Text "*Die Erweckung des Glaubens*" dargelegten philosophischen Ideen zusammen mit denen der Nur-Bewußtsein-Schule (Wei-shih) und der des Ch'an eine wichtige Rolle bei der Entwicklung des neokonfuzianistischen Denkens im Sung China²⁶ gespielt haben. Wenn diese letzte Behauptung wahr ist, kann man sagen, daß "*Die Erweckung des Glaubens*" direkt und indirekt wahrhaft großen Einfluß auf Denken und Religion des Fernen Ostens ausübte.

Zum Inhalt

Der Text beginnt mit einer Anrufung und schließt mit einem Gebet. Der dazwischen liegende Hauptteil ist in fünf Teile gegliedert. Im ersten Teil führt der Autor fünf Gründe für das Verfassen des Werkes an. Im zweiten Teil legt er einen Überblick dar, der in der nachfolgenden Diskussion entwickelt und ausgeführt wird. In Teil III greift er den theoretischen Standpunkt der Mahayana Lehre auf, der im Überblick aufgelistet worden war; im vierten Teil finden sich die praktischen Anwendungen der im vorangegangenen Abschnitt diskutierten Theorien; im 5. Teil werden die speziellen Übungsarten der Hingabe, die vom Autor empfohlen werden und die durch diese zu erlangenden Nutzen erläutert.

Der Inhalt des Textes wurde traditionell zusammengefaßt als ein Diskurs über "ein Geist, zwei Aspekte, drei Großartigkeiten, vier Arten von Glauben und fünf Übungen". Diese Zusammenfassung berührt nicht alle im Werk erwähnten Punkte, aber sie dient trotzdem als praktischer Leitfaden für seine Hauptthesen. Als solcher hat sie sich bei Unterweisungen über den Text als nützlich erwiesen und wurde den Novizen zum Auswendiglernen empfohlen. Die Zusammenfassung läßt sich folgendermaßen mit den Textabschnitten in Verbindung bringen:

Besprochene Themen	Abschnitte im Text
	(theoretisch)
Ein Geist	Teil II: Überblick
Zwei Aspekte des einen Geistes	Teil III: Interpretation

Drei Großartigkeiten des Geistes

Teil III: Interpretation

(praktisch)

Vier Arten des Glaubens

Teil IV: Glauben

Fünf Übungen

Teil IV: Praxis

Von diesen fünf Themen, stellt das erste, die Konzeption von "Ein Geist" die größte Schwierigkeit dar. Die zwei nachfolgenden Themen sind viel leichter verständlich, vorausgesetzt, die Leser haben das erste Thema richtig verstanden. Da die letzten beiden Themen nicht von Theorie, sondern von der Praxis handeln, stellen sie fast gar keine Schwierigkeit dar. Daher ist es für die Leser vielleicht nützlich, hier einige erklärende Bemerkungen über dieses Schlüsselkonzept von "Ein Geist" und dessen Beziehung zu "Zwei Aspekte", dem zweiten Themen, darzulegen.

Im Gedankensystem des Autors wird die alleseinschließende Realität, das nicht bedingte Absolute, Soheit genannt. In den Seinsbereich eingekoppelt, wird diese als Geist bezeichnet, d.h. Ein Geist, der Geist des Lebewesen, die wesentliche Natur des Geistes etc. Der Geist repräsentiert also das Absolute, so wie es sich in der zeitlichen Ordnung ausdrückt. Der Geist enthält in sich notwendigerweise zwei Ordnungen oder Aspekte, den transzendenten Aspekt und den der Phänomene, den universalen und den spezifischen Aspekt, das Unendliche und das Endliche, das Statische und das Dynamische, das Heilige und das Profane, das Absolute und das Relative usw. Der absolute Zustand existiert daher nicht losgelöst vom relativen Zustand; diese beiden unterscheiden sich hinsichtlich der Erkenntnistheorie, aber nicht auf der Ebene des Seins. Der Mensch wird als sich am Schnittpunkt dieser gegensätzlichen Ordnungen befindend dargestellt. Der Zustand des Menschen, der eigentlich zur absoluten Ordnung gehört und doch in Wirklichkeit in der begrenzten und profanen Welt der Phänomene verbleibt, wird mit dem Begriff *Tathagatagarbha* oder "Matrix des Tathagata" ausgedrückt. Diesen wichtigen Terminus zu begreifen ist vermutlich der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Textes.

Der Begriff der "Matrix des Tathagata" entstand aus dem Versuch zu erklären, wie es möglich ist, daß der Mensch, der in der zeitlichen Ordnung verweilt, gleichzeitig die potentielle Fähigkeit haben kann, sich in der unendlichen Ordnung einzurichten oder wieder einzurichten, was in der buddhistischen Terminologie gleichbedeutend mit der Erlangung der Erleuchtung ist oder, allgemein ausgedrückt, die Erlangung der Befreiung.

Der Ausdruck *Tathagata* war ursprünglich einer der Beinamen, der dem historischen Buddha Shakyamuni gegeben, aber später im Mahayana Buddhismus in einem viel weiterem Sinn gebraucht wurde. Im Kompositum *Tathagata-garbha* bedeutet er Soheit, das Absolute oder der Ewige Buddha (Dharmakaya). Das Wort *garbha* bedeutet Matrix, Keim oder Embryo und symbolisiert das Behältnis des *Tathagata* oder des Absoluten. Es ist Soheit im Menschen, die Buddhanatur, die Teil der eigentlichen Natur aller Menschen ist, das Element der ursprünglichen Erleuchtung, das Potential für die Befreiung, das darauf wartet, verwirklicht zu werden.

Diese Vorstellung von der "Matrix des Tathagata" war in der früheren Prägung des Buddhismus, dem Theravada, das von den Mahayana-Anhängern oft etwas herabsetzend als Hinayana oder Niederes Fahrzeug bezeichnet wird, nicht bekannt. Selbst unter den Mahayana-Denkern Indiens

entwickelte sich diese Vorstellung nicht als ein unabhängiges System oder als eine Denkrichtung in der Weise, wie dies das Madhyamika und Yogacara taten, obwohl die Vorstellung in verschiedenen Mahayanasutras und anderen Schriften, besonders in späteren tantrisch-buddhistischen Texten explizit zu finden ist. Der chinesische Mönch Fa-tsang (643-712) war es, der in seinem maßgeblichen Kommentar zu "*Die Erweckung des Glaubens*" zum ersten Mal die Aufmerksamkeit auf die große Bedeutung dieser Vorstellung lenkte. Er war der Meinung, daß diese Vorstellung bislang weder in Indien noch in China angemessene Beachtung gefunden hatte.

In der Einleitung zu seinem Kommentar zu "*Die Erweckung des Glaubens*"²⁷ unternimmt Fa-tsang den Versuch, den gesamten indischen Buddhismus in vier Kategorien einzuteilen: (1) Hinayana, (2) Madhyamika, (3) Yogacara und (4) *Tathagata-garbha*. Da die wichtigen Werke zur letzten Kategorie gehören, zählt er Texte wie das *Lankavatara Sutra*²⁸, das *Ratnagotra-shastra*²⁹ und "*Die Erweckung des Glaubens*" auf, mit der kurzen Bemerkung, daß diese Lehre das wechselseitige Durchdringensein des Universellen (*li*) und des Spezifischen (*shih*) darstellt. In der Einführung zu seiner Publikation des Sanskrittextes des *Ratnagotra-shastra* bemerkt der Herausgeber E.H. Johnston zu den wesentlichen Punkten des Textes: "Die letztendliche Realität besteht aus einem Absoluten, das Dharmakaya genannt wird, das aber mehrere andere Namen hat um seine verschiedenen Aspekte zu kennzeichnen, so wie *Tathagata*, *tathata*, *dharmadhatu*; der *sattvadhatu*, die Sphäre der individuellen Existenz der Erscheinungen, ist nur der *dharmadhatu* in seinem zeitlichen Aspekt, der in jedem Wesen des *sattvadhatu* in Gestalt der *Tathagata-garbha* zu finden ist. Letztere ist definiert als die *cittaprakriti* (wesentliche Natur des Geistes), die *parishuddha* (rein) ist, d.h. nicht nur seit jeher rein, sondern auch unbeschmutzbar, und *prabhasvara*, "strahlend", was vermutlich darauf hinweisen soll, daß sie in ihrer Essenz spirituell, nicht materiell ist..."³⁰ Diese Bemerkung kann unmittelbar auf die Vorstellung von "Matrix des Tathagata" so wie sie in "*Die Erweckung des Glaubens*" zum Ausdruck kommt, angewandt werden.

Vom Standpunkt der Geschichte des buddhistischen Denkens kann "*Die Erweckung des Glaubens*" als der Höhepunkt in der Entwicklung der Tathagata-Vorstellung im Mahayana Buddhismus betrachtet werden.³¹

Die Grundannahme des Textes ist der Glaube an das Absolute, das, wie wir gesehen haben, gleichzeitig transzendent und immanent ist. Nur die Soheit ist real; alles andere ist unwirklich, ist bloße Erscheinung, weil es relativ ist, ohne unabhängige Eigennatur oder eigenem Wesen. Metaphysisch betrachtet kann man den Standpunkt des Autors als Monismus definieren; Dualismus, Pluralismus, Materialismus und Nihilismus werden gleichermaßen abgelehnt. Wir müssen uns aber vergegenwärtigen, daß eine derartige Definition der Sichtweise des Autors von dessen eigenem Blickwinkel aus nicht akzeptabel wäre. Denn nach seiner Sicht ist jedes Partei ergreifen für irgendeinen "-ismus" nur ein weiterer Typus voreingenommener und parteiischer Annäherung, die tatsächlich von Blindheit geschlagen sein könnte. Der Ansatz des Textes ist dialektisch und bilderstürmerisch, im Endeffekt jedoch im wesentlichen religiös.

Was den Leser der Übersetzung verwirren könnte, ist der häufige Gebrauch von Begriffen, die nicht ausreichend oder manchmal gar nicht definiert werden und die man eigentlich dem Vokabular der Theologie, der Erkenntnistheorie, Psychologie oder sogar der Biologie zuordnen würde. Die Schwierigkeit resultiert im wesentlichen aus den monistischen Ansichten des Textes und auch z.T. aus der Haltung des Autors zu seinem Werk. Der gesamte Text ist in gewisser Weise ein Überblick, der unbedingt weiterer Erklärung und Auslegung bedarf. Die Bemühung des Autors, seinen Überblick so kurz und bündig wie möglich zu halten, hat die unzureichende Definition der verwendeten Termini und nicht voll ausgeführte Argumentation zur Folge. Außerdem unternahm der Autor den Versuch, alle Phasen der Lehren und Praktiken des Mahayana in die einfachsten,

grundlegendsten und doch allgemeinsten Formeln zu systematisieren, und dabei verwendete er verschiedenen religiöse, philosophische und psychologische Termini, die viele verschiedene Richtungen in den Mahayana Lehren seiner Zeit repräsentieren. Die besten Haltung, die man beim Lesen dieses Textes einnehmen sollte, ist vielleicht zu versuchen, die symbolische Bedeutsamkeit dieser Begriffe in ihrem Zusammenhang und in der Absicht der Argumentation zu verstehen, und die eher allgemein anerkannte Definition solcher Begriffe so weit wie möglich beiseite zu lassen.

Der Text beginnt, wie schon erwähnt, mit einer kurzen und logisch aufgebauten Zusammenfassung der Mahayana Lehre. Er vermeidet daher absichtlich den Großteil der literarischen Kunstgriffe und Schnörkel, die für so viele Mahayana Sutras und andere Texte des indischen Buddhismus charakteristisch sind. Es finden sich keine Anekdoten oder dramatischen Episoden, keine Gedichte oder beschreibende Passagen. Sogar die Vorliebe für Übertreibung, die eine äußerst markante Eigenschaft des indischen Gemüts ist, taucht nur spurenhaf in solch gängigen Ausdrücken wie "Verschmutzungen zahlreicher als die Sandkörner des Ganges" auf. Dem Text fehlt demnach der Einfallsreichtum und die reiche Bilderwelt der großen Mahayanasutras, aber er vermeidet damit auch deren Wiederholungen und unhandlichen Proportionen. Die Vorzüge des Textes sind Prägnanz, Ordnung der Darstellung und - innerhalb der Begrenzungen seiner recht unklaren Terminologie - Logik der Ideen.

Nach dem besten Wissen des Übersetzers gibt es drei englische Übersetzungen von "*Die Erweckung des Glaubens*". Eine wurde von Dr. D.T. Suzuki im Jahre 1900 verfaßt, und zwar ausgehend von der späteren, Shikshananda zugeschriebenen chinesischen Übersetzung³². Die anderen beiden wurden 1907 von Rev. Timothy Richard³³ und 1937 von Bhikshu Wai-tao und Dwight Goddard³⁴ vorgenommen; beides waren Übersetzungen der älteren chinesischen Version von Paramartha.

Es ist in gewisser Hinsicht bedauerlich, daß Dr. Suzukis Übersetzung vom späteren chinesischen Text, der keine bedeutende Rolle im traditionellen Buddhismus gespielt hat, vorgenommen wurde, auch wenn Dr. Suzuki in seinen Anmerkungen einige der wichtigen Abweichungen der neueren von der alten Version des Textes auflistet. Trotz allem ist seine Übersetzung die zuverlässigste der drei genannten.

Die von Rev. Timothy Richard vorgenommene Übersetzung leidet darunter, daß der Übersetzer versuchte, Christliches in den Text hinein zu interpretieren. Herr Richard fand eine verblüffende Ähnlichkeit zwischen dem religiösen Denken des Textes und dem Christentum. In seiner Einleitung bemerkt er:

Wenn die immer wahrscheinlicher werdende Annahme stimmt, daß der Mahayanaglaube nicht Buddhismus ist, daß er zwar so genannt wird, aber eine asiatische Form des gleichen Evangeliums unseres Herrn und Retter Jesus Christus in buddhistischer Ausdrucksweise ist, der sich vom alten Buddhismus genau so unterscheidet wie das Neue Testament vom Alten, dann verdient er weltweites Interesse. Denn wir finden in ihm eine Anwendung des Christentums auf das alte Gedankengut in Asien, und die tiefste Art von Verbindung zwischen den verschiedenen Rassen des Ostens und des Westens, nämlich das Band einer gemeinsamen Religion....Die fast universale Aufnahme der in diesem Buch enthaltenen Lehren verdient meines Erachtens in höchster Weise unsere Aufmerksamkeit...³⁵

Obwohl der Übersetzer, wie man aus diesen Bemerkungen schließen kann, dem Text äußerst wohlwollend gegenübersteht, ist seine Übersetzung dem Ton nach unweigerlich mehr christlich als

buddhistisch.

Die Übersetzung von Bhikshu Wai-tao und Dwight Goddard trägt den Mangel einer übertriebenen Freiheit in der Urteilsfällung. Die Übersetzer behaupten, daß "die Belehrungen des Ashvaghosa nun zum ersten Mal im wahren Licht eines tief inspirierenden psychologischen Aufrufs gesehen werden, der geformt wird, um in allen Suchern der Wahrheit Glauben zu erwecken."³⁶ Dem heutigen Autor scheint es aber, daß diese zwei Übersetzer in ihrer Arbeit etwas zu frei vorgingen. Zum einen ist die Übersetzung unvollständig. Noch dazu ist es oft schwierig, die entsprechenden Originalstellen der übersetzten Passagen zu identifizieren, und es gibt viele Einschübe und nicht vertretbare Interpretationen. Da der Text eher logischer Art als ästhetischer Natur ist, kann diese Art von Übersetzung kaum zufriedenstellen.

Der Zweck der vorliegenden Übersetzung, die von dem alten Text des Paramartha ausgeht, ist ein möglichst genaue Übersetzung des Textes, so wie er im Lichte der traditionellen Kommentare interpretiert wird, zu liefern; gleichzeitig sollten die Ergebnisse der modernen kritischen Textwissenschaft und der Geschichte des buddhistischen Denkens im allgemeinen in Betracht gezogen werden. Es wurde versucht, den Text so zu übersetzen, daß er für den allgemeinen Leser leicht zugänglich wird, aber die Forderungen der Spezialisten, die ihn mit dem Original vergleichen werden, wurden auch bedacht. Auf diese Weise ist die Übersetzung eher wörtlich als literarisch. Das Hauptanliegen des Übersetzers waren philologische Genauigkeit und Korrektheit bei der Interpretation der Ideen. Der Übersetzer ist nicht so vermessen, zu denken, daß ihm das in allen Fällen gelungen sei. Ein Text solchen Schwierigkeitsgrades und solcher sprachlichen Knappheit kann auf viele Arten interpretiert werden, je nach dem Karma des Übersetzers - seiner Neigung, Mentalität, Lebenserfahrung etc. Die Übersetzung eines Textes diesen Typs ist tatsächlich weniger eine Frage technischer Geschicklichkeit beim Übersetzen sondern es geht vielmehr um Verständnis und Interpretation des Textes. Daher soll diese Übersetzung hier nur als ein weiterer, von anderen zu verbessernder Versuch vorgelegt werden.

Um dem Leser für das Verständnis der Ideen und technischen Begriffe des Textes eine Hilfestellung zu geben, hat der Übersetzer an angebrachten Stellen im Korpus der Übersetzung Zeilen oder Paragraphen mit Erklärungen eingefügt. Er hofft, daß dies dem Leser ermöglicht, mit der logischen Entwicklung der Argumentation Schritt zu halten und ihm die Mühe erspart, sich dauernd um Anmerkungen zu kümmern. Die erklärenden Kommentare sind in kleinerer Schrift und eingerückt gedruckt. Worte in eckigen Klammern wurden ebenfalls vor und nach knappen und zweideutigen Passagen eingefügt, wenn zusätzliche Informationen nötig schienen, um dem Leser beim Erfassen der Bedeutung zu helfen. Die Erklärungen in Klammern stützen sich oft auf die klassischen Kommentare. Die Angaben in den Anmerkungen beschränken sich auf Quellenhinweise und andere Informationen, die sich hauptsächlich an Wissenschaftler richten.

Der für diese Übersetzung verwendete Text stammt aus der Taisho Edition des chinesischen Tripitaka Nr. 1666. Von den chinesischen Kommentaren wurde der von Fa-tsang (643-712) geschriebene wegen seinem innewohnenden Wert und der Autorität, die ihm in traditionellen buddhistischen Studien zugeteilt wurde, am häufigsten herangezogen. Unter modernen Werken zum Text erwiesen sich diejenigen von Ito Kazuo, Hisamatsu shin 'ichi, Ui Hakuju und Shih Yin-shun als nützlich für ein grundlegendes Verständnis des Textes. Eine ausgewählte Bibliographie, die die eben genannten und andere wichtige Werke zum Text aufführt, findet sich am Ende der Übersetzung um weitere Hinweise zu geben.

TEIL III

Interpretation

Der Überblick ist abgeschlossen; nun wird der Abschnitt über die Interpretation [des Prinzips des Mahayana] vorgelegt. Er besteht aus drei Kapiteln: (1) Aufdeckung der Wahren Bedeutung, (2) Korrektur der üblen Anhaftungen; (3) Analyse der Arten des Strebens nach Erleuchtung.

1.Kapitel Aufdeckung der Wahren Bedeutung

I. Der eine GEIST und seine zwei Aspekte

Die Aufdeckung des wahren Sinns [des Prinzips des Mahayana kann erreicht werden] durch [die Entfaltung des Grundsatzes] daß das Prinzip des EINEN GEISTES zwei Aspekte hat. Einer ist der Aspekt des GEISTES vom Standpunkt des Absoluten (*tathata*, Soheit) und der andere ist der Aspekt des GEISTES vom Standpunkt der Phänomene (*samsara*; Geburt und Tod). Jeder dieser beiden Aspekt umfaßt alle Existenzzustände. Warum? Weil sich diese zwei Aspekte gegenseitig einschließen.

Die maßgebende Interpretation von Fa-tsang definert "EIN GEIST" (*eka-citta*; Chines. *i-hsin*) als *tathagata-garbha*³⁷. Es ist zu beachten, daß "ein" hier verwendet wird, um "absolut" anzuzeigen im Sinne von "eins ohne irgendein Zweites" und nicht eins unter vielen. Zu EIN GEIST siehe Einleitung S.8
"Weil sich diese zwei Aspekte gegenseitig einschließen": Die Realität wird verstanden als der Schnittpunkt der absoluten Ordnung und der der Phänomene; deshalb enthält sie gleichzeitig sowohl die Ordnung des Absoluten als auch die der Phänomene. Die Absolute Ordnung wird als transzendent gedacht, aber dennoch soll sie nicht außerhalb der Erscheinungswelt sein. Die Ordnung der Erscheinungen wiederum wird als zeitliche vorgestellt, aber trotzdem wird sie nicht als außerhalb der absoluten Ordnung verstanden. Anders ausgedrückt sind beide Ordnungen ontologisch gesehen identisch; sie sind zwei Aspekte von ein und derselben Wirklichkeit. Die berühmteste und einfachste Feststellung zur Beziehung zwischen dem Absoluten und der Erscheinungswelt ist vielleicht in den Aussprüchen Nagarjunas (2.Jh.n.Chr.) zu finden, z.B. "Es gibt nicht den geringsten Unterschied zwischen Nirvana (das Absolute) und Samsara (Welt der Phänomene); es gibt nicht den geringsten Unterschied zwischen Samsara und Nirvana."³⁸

A. Der GEIST vom Standpunkt des Absoluten

Der GEIST vom Standpunkt des Absoluten ist die eine Welt der REALITÄT (*dharmadhatu*) und die Essenz aller Existenzstadien in ihrer Gesamtheit.³⁹

Fa-tsang bemerkt zu dem Ausdruck "in ihrer Gesamtheit": "Weil die zwei Aspekte des EINEN GEISTES, d.h. der absolute Aspekt und der Aspekt der Erscheinungen nicht zu unterscheiden sind, sondern einander einschließen, werden die Worte "in ihrer Gesamtheit" verwendet. Die eine Welt der Realität ist nichts anderes als die Welt des Samsara. Gleichzeitig ist die Welt des Samsara nichts anders als die Welt

des Absoluten. Um diesen Sinn zu zeigen, wird die Essenz, die in beiden Aspekten die gleiche ist, erwähnt.⁴⁰

Das, was die "wesentliche Natur des GEISTES" genannt wird, ist ungeboren und unvergänglich. Nur aufgrund von Illusionen scheinen alle Dinge unterschiedlich zu sein. Wer von Illusionen befreit ist, für den wird es keine Erscheinungen (*lakshana*) von Objekten [als absolut unabhängige Existenzformen] geben; deshalb überschreiten alle Dinge von Anfang an alle Formen der Verbalisierung, Beschreibung und Begriffsbildung und sind in der letztendlichen Analyse untrennbar, frei von Veränderung und unzerstörbar. Sie gehören nur zu dem EINEM GEIST; daher der Name Soheit. Alle Erklärungen durch Worte sind provisorisch und ohne Gültigkeit, denn sie sind bloß in Übereinstimmung mit Illusionen verwendet und können [Soheit] nicht [erklären]. Der Begriff Soheit hat ebenfalls keine Attribute [die verbal näher bestimmt werden könnten]. Der Begriff Soheit ist gewißermaßen die Grenze der Verbalisierung, in der ein Wort gebraucht wurde, um den Worten ein Ende zu setzen. Aber die Essenz der Soheit selbst kann nicht begrenzt werden, denn alle Dinge [in ihrem absoluten Aspekt] sind wirklich; es gibt auch nichts, was besonders als wirklich hervorgehoben werden muß, denn alle Dinge sind gleichermaßen im Zustand der Soheit. Man soll verstehen, daß kein Ding verbal erklärt oder bedacht werden kann; daher der Name Soheit.

"Ungeboren (*an-utpanna*)" ist ein Terminus technicus, der im Sinne von "jenseits zeitlicher Bestimmung" gebraucht ist. Für weitere Diskussion über "Ungeboren" siehe Übersetzung S 55.

Die Feststellung, daß das Absolute alle Denkweisen überschreitet, wird in den buddhistischen Schriften und Kommentaren ständig wiederholt. Die Ideen, die in den vorangegangenen Zeilen zum Ausdruck kamen, sind in einer knappen Präsentation in der folgenden Passage von Nagarjuna zu finden: "Während das Objekt des Denkens abwesend ist, hört die Aussage auf; denn, genau wie im Fall von Nirvana, kann die wesentliche Natur aller Dinge (*dharmata - dharma-svabhava*), die weder geboren ist, noch vergeht, nicht mit Aussagen belegt werden."⁴¹

In Bezug auf den Satz "Der Ausdruck Soheit ist sozusagen die Grenze der Verbalisierung, in der ein Wort benutzt wird, um den Worten ein Ende zu setzen" sagt ein koreanischer Mönch namens Wonhyo in seinem Kommentar zum Text in der frühen Hälfte des 8. Jahrhunderts: "Es ist genauso als ob man Stimmen mit einer Stimme aufhalten wollte."⁴² Auf diese Bemerkung von Wonhyo eingehend, erklärt Fa-tsang: "Es ist als ob man sagen würde "Sei still!" Wenn diese Stimme nicht da wäre, könnten die anderen Stimmen nicht zum Schweigen gebracht werden."⁴³

Der Ausdruck Soheit (*tathata*) ist symbolisch. Er weist auf das hin, was transzendent ist; er ist ein provisorisches Mittel der Sprache auf der begrifflichen Ebene und wird als Versuch verwendet, in einem Bereich, wo jegliche verbale Kommunikation scheitert, irgendeine Art von Kommunikation aufzubauen .

Frage: Wenn die Bedeutung [des Prinzips des Mahayana] solcher Art ist, wie ist es dann für Menschen möglich, sich nach diesem Prinzip auszurichten und in es einzutreten?

Antwort: Wenn sie verstehen, daß für alle Dinge gilt: obwohl man von ihnen spricht, gibt es weder das, was spricht, noch das, von dem gesprochen werden kann; und obwohl an sie gedacht wird, gibt es weder das, was denkt, noch das, über welches man denken kann; dann sagt man von ihnen, daß sie sich nach diesem Prinzip richten. Und wenn sie von ihren Gedanken befreit sind, werden sie solche genannt, die in es eingetreten sind.

Als nächstes hat die Soheit, sofern von ihr Aussagen in Worte gemacht werden, zwei Aspekte. Einer ist das, was wahrhaft leer (*shunya*) ist, denn [dieser Aspekt] kann in der letztendlichen Bedeutung

offenbaren, was wirklich ist. Der andere ist, daß sie wahrhaft nicht-leer (*a-shunya*) ist, denn ihre Essenz selbst ist ausgestattet mit unbeschmutzten und ausgezeichneten Qualitäten.⁴⁴

Um es in gebräuchlicheren Worten zu umschreiben, kann "*shunya*-Ansatz" ersetzt werden durch "negativer Ansatz", der jegliche affirmative Identifikation des Absoluten mit irgendeiner Denkweise zurückweist, und "*a-shunya*-Ansatz" mit "positiver Ansatz", der das Absolute mittels seiner Attribute und Einflüsse positiv bestimmt. Im Text werden die beiden Ansätze als sich ergänzend betrachtet.

1. Wahrhaft leer

[Soheit ist leer] weil sie von Anfang an niemals mit irgendeinem verunreinigten Existenzzustand in Verbindung stand, weil sie von allen Merkmalen einer individuellen Unterscheidung von Dingen frei ist und weil sie nichts mit Gedanken, die ein in Täuschung befangener Geist ersinnt, zu tun hat. Man muß verstehen, daß die wesentliche Natur der Soheit weder mit Merkmalen noch ohne Merkmale ist; weder nicht mit Merkmalen noch nicht ohne Merkmale; sie ist auch nicht gleichzeitig sowohl mit als auch ohne Merkmale; sie ist weder mit einem einzigen Merkmal noch mit verschiedenen Merkmalen versehen; weder nicht mit einem einzigen Merkmal noch nicht mit verschiedenen Merkmalen; noch ist sie gleichzeitig sowohl mit einem einzigen als auch mit verschiedenen Merkmalen versehen.

Diese Bemühung, jegliche Aussage über die wesentliche Natur der Soheit zu verneinen, ist für buddhistische Denkweisen seit früher Zeit typisch. Angefangen vom berühmten Schweigen des Buddha auf solche Fragen, ob das Universum beständig oder vergänglich sei oder ob das Universum begrenzt oder unendlich sei, wurde diese Haltung von buddhistischen Denkern beibehalten. Insbesondere wurde der negative Ansatz in einer Gruppe von Sutras, die als die *Prajnaparamita*- oder Weisheitssutras bekannt ist und deren älteste Schicht zur Entstehungsphase des Mahayana Buddhismus im 1. oder 2. Jahrhundert gehört, rücksichtslos betont. Nagarjuna formulierte auf der Basis der Weisheitssutras das Muster für die Widerlegung jeglicher falscher Identifikation dessen, was jenseits ist, damit das Absolute absolut bliebe und nicht auf die Ebene des Begrenzten herabgezogen werde. Er stellt vier alternative Aussagen auf um zu zeigen, daß es absurd ist, irgendeine davon zu bejahen. Es gibt zwei grundlegende Alternativen: Sein und Nicht-Sein, d.h. Bejahung und Verneinung. Basierend auf diese beiden Alternativen, werden zwei weitere Aussagen möglich, indem beide gleichzeitig bejaht oder verneint werden: sowohl Sein als auch Nicht-Sein und weder Sein noch Nicht-Sein. Diese vier Alternativen werden am Anfang der Aussage verneint; weitere Ausführungen folgen.

Kurz gesagt sind alle unerleuchteten Menschen, da diese mit ihrem in Täuschung befangenen Geist von Moment zu Moment Unterscheidungen treffen, [von der Soheit] entfremdet; daher die Definition "leer"; aber sobald sie von ihrem in Täuschung befangenen Geist frei sind, werden sie erkennen, daß es nichts gibt, was zu negieren ist.⁴⁵

2. Wahrhaft nicht-leer

Weil es klar gemacht wurde, daß die Essenz aller Dinge leer ist, d.h. frei von Illusionen, ist der wahre GEIST ewig, unvergänglich, unwandelbar, rein und selbst-genügend; deshalb wird er "nicht-leer" genannt. Und es kann auch keine Spur von bestimmten Merkmalen in ihm festgestellt werden,

da er die Sphäre ist, die Gedanken überschreitet und einzig mit der Erleuchtung in Harmonie steht.

Dies ist eine Anwendung der als "Bejahung ist Verneinung und Verneinung ist Bejahung" bekannten Argumentationsmethode. Zum Beispiel bedeutet die Aussage "dies ist ein Stift" eine Verneinung von "dies ist eine Teetasse". Zu sagen "dies ist nicht blau" bedeutet die Aussage "dies ist von einer anderen Farbe als blau" zu bejahen. Zu sagen "Soheit ist leer" legt nahe, daß Soheit etwas ist, das jegliche Begrifflichkeit entbehrt; z.B. sagen zu können, Soheit ist nicht dies, nicht das etc. heißt zu sagen, daß Soheit transzendent, leer von Konzepten ist. Aber diese Negation schließt die Möglichkeit nicht aus, Soheit von einer anderen Stelle aus oder von einem anderen, ungewohnten Blickwinkel oder einer anderen Ordnung aus zu betrachten. Daher ist Raum da, Soheit als ewig, unvergänglich, unveränderlich etc darzustellen, falls dies auf symbolische Weise geschieht. "Leerheit" bedeutet wörtlich nicht "Nichtexistenz"; der Ausdruck wird gewöhnlicherweise gebraucht im Sinne von "leer von oder bar einer bestimmten, absoluten, unabhängigen, beständigen, individuellen Einheit oder eines solchen Wesens, als eine nicht weiter zu reduzierende Komponente in einer pluralistischen Welt" oder im Sinne von "leer von allen Aussagen". Dieser Denkweise gemäß ist sogar "Nichtsein" ein "Sein", da es abhängig ist von "Sein". Der Begriff "leer" resultiert aus einem dialektischen Bewußtsein, das diese Dichotomie von "Sein" und "Nichtsein" überschreitet. Um der Gefahr zu entgehen, "Leerheit" als Nichtsein oder als Befürworten von Nihilismus zu interpretieren, sagt Nagarjuna: "Falsch verstandene Leerheit (*shunyata*) zerstört einen dummen Menschen, so wie das eine Schlange, mit der man nicht richtig umgeht oder ein Zauber, der schlecht ausgeführt wird, tun würde."⁴⁶

B Der GEIST vom Standpunkt der Phänomene

1. Das Speicherbewußtsein

Der GEIST als Phänomene (*samsara*) gründet sich auf die *Tathagata-garbha*⁴⁷. Was Speicherbewußtsein genannt wird, ist das, in dem "weder Geburt noch Tod (*nirvana*)" und "Geburt und Tod (*samsara*)" sich auf harmonische Weise vermischen und in dem dennoch beide weder identisch noch verschieden sind. Dieses BEWUßTSEIN hat zwei Aspekte, die alle Existenzzustände umfassen und alle Existenzzustände hervorbringen. Diese sind: (1) der Aspekt der Erleuchtung, und (2) der Aspekt der Nicht-Erleuchtung.

"Das Speicherbewußtsein (*Alaya-vijñana*)": Gemäß der Yogacara Schule des Mahayana Buddhismus ist das System der Wahrnehmung, des Geistes, des Ego-Bewußtseins und des Unbewußten in acht Kategorien unterteilt: die fünf Sinneswahrnehmungen, *vijñana* [Geist], *mano-vijñana* [Ego-Bewußtsein] und *Alaya-vijñana* [Speicherbewußtsein]. Die Beziehung, die zwischen dem Speicherbewußtsein und Soheit besteht - ob beide identisch oder nicht identisch sind - ist immer ein großer Streitpunkt zwischen den sektiererischen Gelehrten gewesen. Laut Text ist hier wichtig, daß das Speicherbewußtsein definiert wird als der Ort des Schnittpunktes der absoluten Ordnung und der Ordnung der Phänomene oder der Erleuchtung und der Nicht-Erleuchtung im Menschen.

a. Der Aspekt der Erleuchtung

(1) Ursprüngliche Erleuchtung

Die Essenz des GEISTES ist frei von Gedanken. Charakteristisch für das, was frei von Gedanken ist, ist das, was der Sphäre des leeren Raumes, die alles durchdringt, entspricht. Der eine [ohne ein zweites, d.h. der absolute] Aspekt der Welt der Realität (*dharmadhatu*) ist nichts anderes als der ununterschiedene Dharmakaya, der "Essenzkörper" des Tathagata. [Da die Essenz des GEISTES] auf dem Dharmakaya begründet ist, soll sie die ursprüngliche Erleuchtung genannt werden. Warum? Weil "ursprüngliche Erleuchtung" [die Essenz des GEISTES (*a priori*)] im Gegensatz zu der [Essenz des GEISTES im] Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung anzeigt. Der Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung ist nichts anderes als [der Prozeß der Integration] der Identität mit der ursprünglichen Erleuchtung.

"Der Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung", heißt wörtlich übersetzt "der Anfang der Erleuchtung". Mit diesem Ausdruck bezeichnet der Autor den ganzen Prozeß vom Anfang der Erleuchtung oder Erwachen bis zur vollen Realisierung der Erleuchtung.

(2) Der Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung

Die Nicht-Erleuchtung basiert auf der ursprünglichen Erleuchtung. Und wegen der Nicht-Erleuchtung kann man von dem Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung sprechen.

Ursprüngliche Erleuchtung ist wesentlich, aber Nicht-Erleuchtung ist zufällig. Letztere ist der unverwirklichte Zustand der gleichen ursprünglichen Erleuchtung. Das bedeutet, daß der Mensch ursprünglich erleuchtet oder erlöst ist, aber leidet, weil er nicht erkennt, daß er erleuchtet oder erlöst ist und weiterhin als Blinder oder als Mensch ohne Glauben anderswo tastend nach Erleuchtung oder Erlösung sucht. Dabei gilt die Prämisse, daß es ohne eine ursprüngliche Erleuchtung oder Erlösung des Menschen für diesen gar keine Möglichkeit gebe, Erleuchtung oder Erlösung zu erlangen.

[Völlig] bis zur Quelle des GEISTES erleuchtet zu sein wird nun endgültige Erleuchtung genannt; nicht bis zur Quelle des GEISTES erleuchtet zu sein, heißt nicht-endgültige Erleuchtung.

Was bedeutet dies? Ein gewöhnlicher Mensch wird sich bewußt, daß seine früheren Gedanken falsch sind; dann ist er in der Lage, das erneute Entstehen solcher Gedanken aufzuhalten (*nirodha*). Obwohl dies auch manchmal Erleuchtung genannt werden kann, ist dies [genaugenommen überhaupt nicht Erleuchtung], weil es nicht Erleuchtung ist [die die Quelle des GEISTES erreicht].

Die Anhänger des Hinayana, die eine gewisse Einsicht haben, und jene Bodhisattvas, die gerade eingeweiht wurden, werden sich des veränderlichen Zustands (*anyathatva*) der Gedanken bewußt und sind frei von Gedanken, die der Veränderung unterliegen [wie etwa die Existenz eines beständigen Selbst (atman) etc.]. Da sie die anfänglichen Anhaftungen, die auf ungerecht-fertigte Spekulation (*vikalpa*) zurückzuführen sind, aufgegeben haben, wird [ihre Erfahrung] Erleuchtung in Erscheinung genannt.

Bodhisattvas, [die die Realisierung] des Dharmakaya [erlangt haben], werden sich des [vorübergehenden] Verweilzustands (*sthitihiti*) der Gedanken bewußt und werden von jenen nicht gefangengenommen. Da sie von ihren anfänglichen [falschen] Gedanken, die auf die Spekulation [daß die Bestandteile der Welt real sind] zurückzuführen sind, frei sind, wird [ihre Erfahrung] annähernde Erleuchtung genannt.

Jene Bodhisattvas, die die Bodhisattvastufen vollendet und die geschickten Mittel [die zur Hervorbringung der ursprünglichen Erleuchtung in ihrem vollsten Ausmaß nötig sind,] erfüllt haben, werden das Einssein [mit der Soheit] in einem Augenblick erfahren; sie werden sich bewußt werden, wie die Anfänge der [täuschenden Gedanken] des GEISTES entstehen (*jati*) und werden von der Entstehung jeglicher [täuschender] Gedanken frei sein. Da sie selbst von subtilen [täuschenden] Gedanken weit entfernt sind, sind sie in der Lage, eine Einsicht in die ursprüngliche Natur des GEISTES zu haben. [Die Realisierung] daß GEIST ewig ist, wird endgültige Erleuchtung genannt. Deshalb wird in einem Sutra gesagt, daß ein Mensch, der in der Lage ist, das, was jenseits von Gedanken ist wahrzunehmen, sich auf die Buddha Weisheit zubewegt.

Hier wendet der Autor in seiner Analyse des Prozesses der Verwirklichung der Erleuchtung die vier charakteristischen Existenzzustände in umgekehrter Reihenfolge an. Die vier charakteristischen Zustände (*avastha*) sind: (1) Entstehen - das Eintreten ins Dasein analog der Geburt eines Kindes (*jati*); (2) Verweilen - der Zustand des kontinuierlichen Wachstums analog dem Stadium von Kindheit zum Erwachsensein (*sthiti*); (3) Veränderung - dem Stadium der sich wandelnden Zeitabschnitte analog der Periode vom Höhepunkt des Lebens zum Alter (*anyathatva*) und (4) Aufhören - dem Abschnitt der Senilität und der Zerstörung (*nirodha*). Werden diese vier charakteristischen Zustände im Zusammenhang mit dem Kosmos verwendet, bezeichnen sie einen Zyklus des kosmischen Zeitalters, der fortfährt sich unendlich zu wiederholen. Diese Anwendung der vier charakteristischen Existenzzustände in umgekehrter Reihenfolge auf die Beschreibung des Prozesses der Verwirklichung der Erleuchtung scheint an anderer Stelle nicht aufzutauchen.

Das Gleichnis eines Traumes oder des Verwechselns einer Schnur mit einer Schlange, das vor allem in den Schriften der buddhistischen Yogacara Schule sehr geschätzt wird, kann möglicherweise für ein Verständnis des ersten Satzes des letzten Abschnitts hilfreich sein, sofern es ausreichend erklärt wird. Zur Veranschaulichung: nur wenn man wach ist, kann man die wahre Natur eines Traums erkennen; solange man träumt, ist man sich nicht bewußt, daß man träumt. Die Erkenntnis, daß es ein Traum war kann vom Traum befreien. Auf ähnliche Weise kann man erst dann, wenn eine korrekte Sichtweise gefestigt wurde, erkennen, daß die eigenen früher gehegten Sichtweisen falsch waren und ist dann in der Lage zu verstehen, warum falsche Sichtweisen auf bestimmte bruchstückhaften oder nicht korrekten Annahmen errichtet worden waren. Dann erst wird man frei sein vom Entstehen jeglicher täuschender Gedanken.

Obwohl gesagt wird, daß es [einen Anfang des] Entstehens von [täuschenden] Gedanken im Geist gibt, gibt es keinen Anfang als solchen, der [als unabhängig von der Essenz des GEISTES] verstanden werden kann. Und dennoch ist die Aussage, daß der Anfang [des Entstehens von täuschenden Gedanken] gewußt wird, gleichbedeutend mit der Aussage, daß er gewußt wird als [entstehend auf der Basis dessen,] was jenseits von Gedanken ist [d.h. der Essenz des GEISTES]. Entsprechend wird von allen gewöhnlichen Menschen gesagt, daß sie nicht erleuchtet sind, weil sie immer einen kontinuierlichen Strom von [täuschenden] Gedanken hatten und niemals frei von ihren Gedanken gewesen sind; deshalb wird davon gesprochen, daß sie sich in einer anfangslosen Unwissenheit befinden. Wenn ein Mensch [Einsicht] gewinnt [in das,] was frei von Gedanken ist, dann erkennt er, wie diese [Gedanken], die den Geist charakterisieren [d.h. täuschende Gedanken] entstehen, verweilen, sich ändern und aufhören zu sein, denn er ist identisch mit dem, das frei von Gedanken ist. Aber in Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied im Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung, weil

die vier Stadien [des Entstehens, Verweilens etc.] gleichzeitig existieren und jedes von ihnen nicht selbst-existent ist. Sie sind ursprünglich von ein und derselben Erleuchtung [in der Hinsicht, daß sie auf der Basis der ursprünglichen Erleuchtung, als ihr Aspekt der Phänomene, geschehen].

Und wird nun die ursprüngliche Erleuchtung in Beziehung zu den verunreinigten Zuständen [in der Ordnung der Phänomene] analysiert, stellt sie sich wiederum mit zwei Attributen versehen dar. Das eine ist die "Reinheit der Weisheit", das andere die "Überrationalen Funktionen".

Reinheit der Weisheit und die überrationalen Funktionen des Absoluten oder der Erleuchtung können nur in Beziehung mit den Phänomenen oder der Nicht-Erleuchtung erörtert werden. Über das Absolute oder die Erleuchtung in ihrem vollkommen transzendenten Aspekt, kann nichts ausgesagt werden.

(a) *Reinheit der Weisheit*

Aufgrund der Durchdringung (*vasana*, Erfüllung) des Einflusses des Dharma [d.h. die Essenz des GEISTES oder ursprüngliche Erleuchtung] gelangt eine Person wirklich dazu, sich selbst zu disziplinieren und erfüllt alle geschickten Mittel [der Entfaltung der Erleuchtung]; als Resultat bricht diese Person durch das zusammengesetzte Bewußtsein [d.h. das Speicherbewußtsein, das sowohl Erleuchtung als auch Nicht-Erleuchtung beinhaltet], setzt der Manifestation des [täuschenden] Geistesstromes ein Ende und manifestiert den Dharmakaya [d.h. die Essenz des GEISTES], denn ihre Weisheit (*prajña*) wird wahrhaft und rein.

Was bedeutet all dies? Alle Erscheinungsweisen (*lakshana*) des Geistes und des Bewußtseins [im Zustand der Nicht-Erleuchtung] sind [Produkte von] Unwissenheit. Unwissenheit existiert nicht losgelöst von Erleuchtung; deshalb kann sie nicht zerstört werden [weil man nicht etwas zerstören kann, das gar nicht wirklich existiert]; sie kann jedoch auch nicht nicht zerstört werden [in sofern sie bestehen bleibt]. Dies ist wie die Beziehung, die zwischen dem Wasser des Ozeans [d.h. Erleuchtung] und seinen Wellen [d.h. den Zuständen des Geistes], die vom Wind [d.h. der Unwissenheit] aufgewühlt werden, besteht. Wasser und Wind sind untrennbar; aber Wasser ist von Natur aus nicht beweglich, und wenn der Wind sich legt, hört die Bewegung auf. Aber die nasse Natur bleibt unzerstört. Auf gleiche Weise wird der GEIST eines Menschen, der in seiner Eigennatur rein ist, vom Wind der Unwissenheit aufgewühlt. Weder GEIST noch Unwissenheit verfügen von sich aus über bestimmte Formen und sie sind untrennbar. Aber der GEIST ist seiner Natur nach nicht beweglich, und wenn die Unwissenheit aufhört, hört auch die Kontinuität [der verwirrten Aktivitäten] auf. Aber die wesentliche Natur der Weisheit [d.h. die Essenz des GEISTES vergleichbar der nassen Natur des Wassers] bleibt unzerstört.

b) *Überrationale Funktionen*

[Hat eine Person die ursprüngliche Erleuchtung völlig freigelegt,] ist sie in der Lage, alle Arten von hervorragenden Bedingungen zu schaffen, weil ihre Weisheit rein ist. Die Manifestation ihrer zahllosen ausgezeichneten Qualitäten ist unaufhörlich; indem sich diese Person auf die Fähigkeit anderer einstellt, geht sie spontan auf die anderen ein, offenbart sich in mannigfaltigen Weisen und ist den anderen von Nutzen.

(3) *Die Charakteristika der Essenz der Erleuchtung*

Die charakteristischen Eigenschaften der Essenz der Erleuchtung haben vier große Bedeutungen, die identisch sind mit jenen des leeren Raumes oder die vergleichbar sind mit jenen eines blanken Spiegels.

[Die Essenz der Erleuchtung ist] erstens [wie] ein Spiegel, der wirklich leer [von Bildern] ist. Er ist frei von allen Merkmalen geistiger Objekte und er hat von sich selbst aus nichts zu offenbaren, denn

er spiegelt keinerlei Bilder wieder.

Vom Standpunkt des Absoluten aus existiert die Pluralität der Besonderheiten nicht. Was existiert, ist einzig das Absolute, so wie der Raum einer ohne einen zweiten ist. Die Trennung des Raumes ist vom Menschen gemacht, sie ist das Resultat geistiger Konstruktion die zum Zwecke der Bequemlichkeit vorgenommen wurde; eigentlich existiert sie nicht.

[Sie ist] zweitens [in gewisser Weise] ein Spiegel, der [alle Menschen in Richtung Erleuchtung] beeinflusst (*vasana*) und der als Hauptursache [für ihr Erlangen der Erleuchtung] dient. Das bedeutet, er ist wirklich nicht-leer. In ihm erscheinen alle Objekte der Welt, die weder nach außen treten noch hereinkommen und die weder verloren gehen noch zerstört werden. Er ist der ewiglich verweilende EINE GEIST. [Alle Dinge erscheinen in ihm] weil alle Dinge wirklich sind. Und keines der verschmutzten Dinge vermag ihn zu verschmutzen, denn die Essenz der Weisheit [d.h. ursprüngliche Erleuchtung] ist unbeeinträchtigt [von Verschmutzungen], da sie mit einer unbefleckten Qualität ausgestattet ist und alle Menschen [in Richtung Erleuchtung] beeinflusst.

Drittens [ist sie wie] ein Spiegel, der frei ist von [verunreinigten] Objekten, [die sich in ihm reflektieren]. Dies kann gesagt werden, weil der nicht-leere Zustand [der ursprünglichen Erleuchtung] wahrhaft, rein und blank ist und sowohl von gefühlsmäßigen als auch intellektuellen Hindernissen frei ist und die Charakteristika dessen, was zusammengesetzt ist [d.h. dem Speicherbewußtsein] überschreitet.

Zum vierten [ist sie wie] ein Spiegel, der [einen Menschen] dahingehend beeinflusst, [daß dieser seine Kapazität zum Gutsein kultiviert] indem er als koordinierende Bedingung, [die den Menschen in seinen Bemühungen bestärkt] dient. Weil [die Essenz der Erleuchtung] frei von [verschmutzten] Objekten ist, bringt sie auf universaler Ebene Licht in den Geist des Menschen und bringt diesen dazu, seine Kapazität für das Gutsein zu kultivieren, indem sie sich [so wie ein Spiegel seine Erscheinungen] in Übereinstimmung mit seinen Wünschen darstellt.

Von diesen vier Argumenten entsprechen die ersten beiden den Argumenten für die zwei Aspekte des Absoluten in Bezug auf leer und nicht-leer. Das dritte und vierte Argument entspricht der "Reinheit der Weisheit" und "Überrationale Funktionen" im vorangegangenen Abschnitt.

b. Der Aspekt der Nicht-Erleuchtung

Weil das Einsein mit der Soheit nicht wirklich erkannt wird, taucht der unerleuchtete Geist auf und als Folge auch dessen Gedanken. Es ist in keiner Weise gültig, diesen Gedanken Wirklichkeit zu verleihen. Aus diesem Grund sind sie nicht unabhängig von der ursprünglichen Erleuchtung. Dies ist vergleichbar mit der Situation eines Menschen, der sich verirrt hat: er ist wegen [seines falschen Gefühls für] Richtung verwirrt. Wenn er gänzlich von [dem Gefühl für] Richtung befreit ist, dann wird es auch so etwas wie Sich-verirren nicht geben. Das Gleiche gilt für Menschen: aufgrund der [Vorstellung von] Erleuchtung sind sie verwirrt. Aber wenn sie von der [festen Vorstellung von] Erleuchtung befreit sind, dann wird es so etwas wie Nicht-Erleuchtung nicht geben. Weil [es Menschen gibt mit] unerleuchtetem, verwirrten Geist, sprechen wir für diese von der wahren Erleuchtung, wobei wir aber sehr wohl wissen, wofür dieser [relative] Ausdruck steht. Unabhängig von dem unerleuchtetem Geist gibt es keine unabhängigen Merkmale der wahren Erleuchtung selbst, die diskutiert werden könnten.

"Das Einssein mit der Soheit nicht wirklich erkennend": Wörtlich: "Nicht erkennend, daß das Dharma der Soheit eins ist", oder vielleicht, "Nicht erkennend daß Soheit und Dharma (Phänomene) eins sind." Die Bedeutung bleibt in jedem Falle gleich. Dies wurde "grundlegende Unwissenheit" genannt. Hier geht es um die zwei scheinbar gegensätzlichen Konzepte von Erleuchtung und Nichterleuchtung. Vom Standpunkt des Autors aus schließen sich diese polaren Konzepte weder gegenseitig aus noch widersprechen sie sich; sie sind rein relativ, da Erleuchtung in Abwesenheit von Nichterleuchtung nicht denkbar ist; sie existieren sozusagen zeitlich mit einander, in gegenseitiger Abhängigkeit, auf der Basis der ursprünglichen Erleuchtung oder des Absoluten. Weder Erleuchtung noch Nichterleuchtung sollte als absoluter Zustand betrachtet werden. Hier wird demonstriert, daß es irrelevant ist, das eine oder das andere als konkreten Seinszustand anzunehmen - in anderen Worten, die Absurdität etwas Relatives für absolut oder einen konventionellen und symbolischen Ausdruck für im wörtlichen Sinne wahr zu halten.

Wegen seinem nicht-erleuchteten Zustand bringt [der verwirrte Geist] drei Aspekte hervor, die mit der Nicht-Erleuchtung verbunden und von dieser untrennbar sind.

Zunächst die Aktivität der Unwissenheit. Die heftige Bewegung des Geistes aufgrund seines nicht-erleuchteten Zustands heißt Aktivität. Wenn er erleuchtet ist, ist er ohne Bewegung. Wenn er in Bewegung ist, folgt Besorgnis (*duhkha*), denn das Resultat [d.h. Besorgnis] ist nicht unabhängig von der Ursache [d.h. die durch die Unwissenheit bedingte heftige Bewegung].

Zweitens das wahrnehmende Subjekt. Wegen der heftigen Bewegung [die die ursprüngliche Einheit mit der Soheit zerbricht], erscheint das wahrnehmende Subjekt. Wenn [der Geist] unbewegt ist, ist er frei davon wahrzunehmen.

Drittens die Welt der Objekte. Wegen des wahrnehmenden Subjekts, erscheint irrtümlicherweise die Welt der Objekte. Getrennt vom Wahrnehmung würde es keine Welt der Objekte geben.

Bedingt durch die [falsch verstandene] Welt der Objekte, bringt [der verwirrte Geist] sechs Aspekte hervor.

1. Der Aspekt des [unterscheidenden] Intellekts. Gestützt auf die [falsch verstandene] Welt der Objekte entwickelt der Geist die Unterscheidung zwischen Zuneigung und Abneigung.

2. Der Aspekt der Kontinuität. Aufgrund [der unterscheidenden Funktion] des Intellekts, bringt der Geist ein Bewußtsein für Freude und Schmerz [in Bezug auf Dinge] in der Welt der Objekte hervor. Der Geist, der [verwirrte] Gedanken hervorbringt und durch diese bestimmt ist, wird ununterbrochen fortfahren.

3. Der Aspekt der Anhaftung. Wegen der Kontinuität der verwirrten Gedanken] entwickelt der Geist Anhaftung [an das, was er mag] indem er seine verwirrten Gedanken der Welt der Objekte überstülpt und an den [Unterscheidungen von Zuneigung und Abneigung] festhält.

4. Der Aspekt der Spekulation (*vikalpa*) über Namen und Buchstaben [d.h. Konzepte]. Auf der Basis der irrtümlichen Anhaftungen analysiert [der verwirrte Geist] Worte, die provisorischer Art und daher ohne Gültigkeit] sind.

5. Der Aspekt des Verursachens von [schlechtem] Karma. [Der verwirrte Geist] stützt sich auf Namen und Buchstaben [d.h. Konzepte, die keine Gültigkeit haben], untersucht Namen und Worte und entwickelt Anhaftung an diese, wodurch er die verschiedensten Arten von schlechtem Karma schafft.

6. Der Aspekt der Besorgnis über die [Wirkungen des schlechten] Karma. Wegen des [Gesetzes] vom Karma, erleidet der verwirrte Geist die Wirkungen und wird nicht frei sein.

Man muß verstehen, daß Unwissenheit alle Arten von verunreinigten Zuständen hervorbringen kann; alle verunreinigten Zustände sind Aspekte der Nicht-Erleuchtung.

c. Die Beziehungen zwischen Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung

Es existieren zwei Beziehungen zwischen erleuchteten und unerleuchteten Zuständen. Dies sind "Identität" und "Nicht-Identität".

(1) Identität

Genau wie Stücke von verschiedener Art von Töpferware von der gleichen Natur sind, da sie alle aus Ton gemacht sind, so sind die verschiedenen zaubergleichen Manifestationen (*maya*) sowohl von Erleuchtung (*anasrava*: Nichtverunreinigung) als auch von Nicht-Erleuchtung (*avidya*) Aspekte der gleichen Essenz, Soheit. Aus diesem Grund wird in einem Sutra gesagt, daß "alle Lebewesen ihrem Wesen nach in der Ewigkeit verweilen und ins Nirvana eingetreten sind. Der Zustand der Erleuchtung ist nicht etwas, das man durch Praxis erlangen könnte oder das geschaffen werden müßte. Im Endeffekt ist dieser Zustand unerreichbar [weil er von Anfang an gegeben ist]."⁴⁸ Auch hat er keinen körperlichen Aspekt, der als solcher wahrgenommen werden könnte. Jegliche sichtbaren körperlichen Aspekte [so wie die Merkmale eines Buddhas] sind zaubergleiche Produkte [der Soheit, die sich manifestiert haben] in Übereinstimmung mit [der Mentalität der Menschen in] Verunreinigung. Es ist jedoch nicht so, daß diese körperlichen Aspekte [die aus den suprarationalen Funktionen] der Weisheit [resultieren], von nicht-leerer Natur sind [d.h. stofflich]; denn Weisheit hat keine Aspekte, die wahrgenommen werden können.

(2) Nicht-Identität

Genau wie verschiedene Stücke von Töpferware sich von einander unterscheiden, so existieren auch Unterschiede zwischen den Zuständen der Erleuchtung und der Nicht-Erleuchtung, zwischen den zaubergleichen Manifestationen [der Soheit, die sich manifestiert haben] in Übereinstimmung mit [der Mentalität der Menschen in] Verunreinigung und jenen [der unwissenden Menschen], die bezüglich der wesentlichen Natur [der Soheit] verunreinigt [d.h. geblendet] sind.

2. Die Ursachen und Bedingungen für das Dasein des Menschen in Samsara

Eine wörtliche Übersetzung dieses Titels ist: "Die Ursache und Bedingungen für Geburt und Tod". Die Ursache steht für den Aspekt der Nicht-Erleuchtung im Speicherbewußtsein, d.h. Unwissenheit; die Bedingungen stehen für Geist und Bewußtseins im Zustand der Nicht-Erleuchtung. Kurz gesagt, beschäftigt sich dieser Abschnitt mit der Mentalität eines Menschen, der sich der absoluten Ordnung nicht bewußt ist trotz der Tatsache, daß er seinem Wesen nach in ihr ist. In der folgenden Argumentation ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Gedanken des Autors und den Lehren der Yogacara Schule des Mahayana Buddhismus zu finden. Die Yogacara Schule tritt ein für das Konzept von "nur Geist" und ihre Lehre ist als subjektiver Idealismus bekannt. Der Autor stellt das Thema in seiner eigenen Weise dar und entwickelt das Konzept von *Tathagata-garbha*, aber einige grundlegende Ideen und Ausdrücke muß er von Yogacara Quellen in sein System aufgenommen haben.

Daß ein Mensch in Samsara ist resultiert aus der Tatsache, daß sein Geist (*manas*) und sein Bewußtsein (*vijñana*) sich auf der Grundlage des Speicherbewußtseins (*citta*) entwickeln. Das bedeutet, daß er wegen [des Aspekts der Nicht-Erleuchtung] des Speicherbewußtseins bezeichnet

wird als in Besitz der Unwissenheit [und so gebunden ist in Samsara zu verweilen].

Citta, *manas* und *vijñana* sind in den Frühphasen des Buddhismus Synonyme und bezeichnen "Geist" im gewöhnlichen Wortsinn. Im Zuge der Systematisierung von Buddhas Lehren und der Spekulation über diese unterschieden buddhistische Denker (Abhidharma Philosophen) zwischen diesen Begriffen und schrieben jedem einzigartige psycho-metaphysische Bedeutungen zu. Die buddhistische Yogacara Schule legte in einem Versuch, die geistigen Ebenen eines unerleuchteten Menschen zu analysieren, einen bestimmten Gebrauch dieser Ausdrücke fest. Dieser Schule gemäß entspricht *citta* dem *alaya-vijñana* (Speicherbewußtsein), *manas* entspricht *mano-vijñana* (ego-bewußter Geist) und *vijñana* bleibt was es war, und bezeichnet den gewöhnlichen Geist und manchmal die fünf Arten von Wahrnehmung. Obwohl der Autor (oder Übersetzer) die gleichen Ausdrücke benutzt, ist ihr Inhalt oft recht verschieden von dem was in der Yogacara Schule zu finden ist. Dieser Abschnitt sollte daher im Licht der übergreifenden Gedanken des Textes interpretiert werden ohne Bezug auf die Yogacara Interpretation dieser Termini *technici*. Versuche, ihn mit dem Yogacara Gedankengut gleichzusetzen oder ihn damit in Übereinstimmung zu bringen, würden zu unnötiger Verwirrung und Mißverständnissen führen.

a. Geist

[Die Geisteshaltung], die im Zustand der Nicht-Erleuchtung auftaucht und die [fälschlicherweise die Welt der Objekte] wahrnimmt und reproduziert und die durch das Begreifen der [reproduzierten] Welt der Objekte als wirklich damit fortfährt [verwirrte] Gedanken zu entwickeln, ist das, was wir als Geist definieren.

Dieser Geist hat fünf verschiedene Namen.

Der erste lautet der "aktivierende Geist", denn er zerstört, ohne sich dessen bewußt zu sein, das Gleichgewicht des Geistes durch die Kraft der Unwissenheit.

Der zweite heißt der "sich entfaltende Geist", denn er kommt in Abhängigkeit vom bewegenden Geist hervor als [das Subjekt], das [fälschlicherweise] wahrnimmt.

Der dritte heißt der "reproduzierende Geist"⁴⁹ denn er reproduziert die ganze Welt der Objekte so wie ein blanker Spiegel alle materiellen Bilder reproduziert. Wenn er mit den Objekten der fünf Sinne konfrontiert wird, reproduziert er diese sofort. Er entsteht zu allen Zeiten auf spontane Weise und existiert für immer, indem er [die Welt der Objekte] vor dem [Subjekt reproduziert].

Der vierte heißt der "analytische Geist", denn er unterscheidet zwischen dem, was beschmutzt und dem, was unbeschmutzt ist.

Der fünfte heißt der "andauernde Geist", denn er ist mit [verwirrten] Gedanken vereint und besteht ununterbrochen weiter. Er bewahrt das gesamte Karma, gutes und schlechtes, das in unzähligen Leben der Vergangenheit angesammelt wurde und erlaubt keinerlei Verlust. Er ist ebenfalls in der Lage, die Resultate des Schmerzes, der Freude etc. der Gegenwart und der Zukunft zur Reife zu bringen; dabei macht er keine Fehler. Er kann uns dazu bringen, plötzlich die Dinge der Gegenwart und der Vergangenheit zu erinnern und unerwartete Phantasien über die kommenden Dinge zu haben.

Die dreifache Welt ist deshalb nicht real und besteht nur aus Geist. Abgesehen von ihm gibt es keine Objekte der fünf Sinne und des Geistes. Was bedeutet das? Da ausnahmslos alle Dinge vom Geist entwickelt sind und unter der Bedingung verwirrter Gedanken hervorgebracht wurden, sind alle Unterscheidungen nichts anderes als die Unterscheidungen des eigenen Geistes selbst. [Dennoch]

kann der Geist den Geist selbst nicht wahrnehmen; der Geist hat keine eigenen Merkmale, [die als wirkliche Einheit als solche feststellbar ist]. Man muß verstehen, daß [die Vorstellung von] der ganzen Welt der Objekte nur gültig sein kann auf der Basis des in Unwissenheit verwirrten menschlichen Geistes. Alle Dinge sind deshalb genau wie die Bilder in einem Spiegel, die leer von jeglicher Objektivität, die man greifen könnte, sind; sie sind nur von Geist und sind nicht real. Wenn der [verwirrte] Geist entsteht, dann entstehen verschiedene Vorstellungen (dharma); und wenn der [verwirrte] Geist aufhört zu existieren, dann hören auch diese verschiedenen Vorstellungen auf zu existieren.

"Die dreifache Welt ist deshalb nicht real und besteht nur aus Geist": Der älteste belegte Ausdruck dieser Feststellung, die in vielen Schriften späteren Ursprungs begegnet, ist in einem der frühesten Mahayana Sutra des 1. oder 2.Jh. n.Ch. mit dem Namen "Die Zehn Stadien" (*Dashabhūmika Sūtra*) zu finden, das später, sehr wahrscheinlich in Zentralasien oder China, in das *Avatamsaka (Hua-yen) Sūtra* eingegliedert worden ist. Diese Feststellung wurde nicht nur von der Hua-yen-Schule angenommen, sondern wurde auch als ein authentischer Beweis benutzt um eine Grundlage für das Yogacara System zu legen. Tatsächlich verfaßte der eigentliche Gründer der Yogacara Schule, Vasubandhu, einen Kommentar zum *Dashabhūmika Sūtra*⁵⁰. So wie der ursprüngliche Satz im Sutra erscheint, könnte er folgendermaßen übersetzt werden: "Was zu dieser dreifachen Welt gehört, ist nur Geist."⁵¹ Die dreifache Welt ist die Welt der Begierde, die Welt der Form oder der Materie und die Welt der Formlosigkeit.

b. Bewußtsein

Was "Bewußtsein (*viññāna*) genannt wird, ist der "andauernde Geist". Wegen ihrer tief verwurzelten Anhaftung, bilden sich gewöhnliche Menschen ein, daß "Ich" und "Mein" wirklich sind und klammern sich in ihren Illusionen daran fest. Sobald Objekte dargestellt werden, verweilt dieses Bewußtsein auf ihnen und unterscheidet die Objekte der fünf Sinne und des Geistes. Dies wird "*viññāna* [d.h. das unterscheidende Bewußtsein]" oder das "trennende Bewußtsein" genannt. [Die Neigung zur Unterscheidung in] diesem Bewußtsein wird sowohl durch die [intellektuelle] Verunreinigung des Festhaltens an falschen Sichtweisen als auch durch die [gefühlsmäßige] Verunreinigung des Schwelgens in Leidenschaft verstärkt.

Die Tatsache, daß der [verwirrte Geist und das] Bewußtsein aus der Durchdringung der Unwissenheit entstehen, können gewöhnliche Menschen nicht verstehen. Die Anhänger des Hinayana, mit all ihrer Weisheit, erkennen dies gleichfalls nicht. Jene Bodhisattvas, die von ihrem ersten Stadium des korrekten Glaubens aus fortgeschritten sind, indem sie durch das Ausüben der Kontemplation ihren Geist [auf Erleuchtung] richteten und den Dharmakaya realisiert haben, können dies teilweise verstehen. Aber nicht einmal diejenigen, die das letzte Stadium der Bodhisattvaschaft erreicht haben, können dies ganz verstehen; nur die Erleuchteten haben ein vollkommenes Verständnis davon. Warum? Der GEIST wird, obwohl er in seiner Eigennatur von Anfang an rein ist, von Unwissenheit begleitet. Da er von Unwissenheit beschmutzt ist, entsteht ein verunreinigter [Zustand des] GEISTES. Aber, obwohl er verunreinigt ist, ist der GEIST selbst ewig und unbeweglich. Nur die Erleuchteten sind in der Lage zu verstehen, was dies bedeutet.

Was wesentliche Natur des GEISTES genannt wird, ist immer jenseits von Gedanken. Deshalb wird der Geist als "unbeweglich" definiert. Wenn die eine WELT DER REALITÄT noch nicht verwirklicht ist, ist der GEIST [beweglich und] nicht in vollkommener Einheit [mit der Soheit]. Plötzlich taucht [ein verwirrter] Gedanke auf; [dieser Zustand] wird Unwissenheit genannt.

"Plötzlich" ist eine wörtliche Übersetzung des chinesischen adverbialen Kompositums *hu-jan*. Hier wird in einem Satz mit wenigen Worten beiläufig die Entstehung der Unwissenheit (*avidya*) erklärt. Unwissenheit ist das grundlegendste Problem im Buddhismus, in seiner Bedeutsamkeit vergleichbar mit der Erbsünde im Christentum. Die erklärte Entschlossenheit des Autors, seine Anhandlung so kurz wie möglich zu halten sollte geachtet werden, aber oft hat er sein Ziel erreicht mit dem Risiko falsch oder gar nicht verstanden zu werden.

Über die Bedeutung von *hu-jan* im Zusammenhang mit dem Ursprung der Unwissenheit ist schon viel diskutiert worden, hauptsächlich auf der Grundlage der von Fa-tsang, dem berühmtesten Kommentator des Textes, vorgeschlagenen Interpretationen. Einer Aussage des koreanischen Mönchs Wonhyo⁵² folgend, sagt Fa-tsang dazu (1) daß allein die Unwissenheit die Quelle für verunreinigte Seinszustände wird. Sie ist die subtilste Quelle; kein anderer Seinszustand kann der Ursprung von diesen Zuständen sein. Deshalb heißt es im Text, daß Unwissenheit plötzlich auftaucht. (2) Ein Zitat aus einem Sutra kommentierend, sagt er "plötzlich" bedeutet "anfangslos", weil aus dem zitierten Abschnitt klar hervorgeht, daß es keinen anderen Seinszustand vor dem Zustand der Unwissenheit gibt. (3) Das Wort "plötzlich" wird nicht in einem zeitlichen Sinne gebraucht, sondern soll das Auftreten der Unwissenheit ohne irgendeinen Moment des Anfangs erklären.⁵³ Es ist also klar, daß Fa-tsang "plötzlich" als "ohne Anfang" interpretierte. Dementsprechend kann gefolgert werden, daß die Unwissenheit, die Hauptursache für den nicht-erleuchteten Zustand des Menschen, zwar keinen Anfang hat, aber ein Ende, da sie mit der Erleuchtung verschwindet. Ein Mönch des Ming Chinas namens Chen-chieh legt in seinem 1599 geschriebenen Kommentar zum Text "*Die Erweckung des Glaubens*" "plötzlich" als *pu-chüeh* aus, was "unbewußt" oder "ohne sich des Grundes bewußt zu sein" bedeuten kann.⁵⁴

Falls *hu-jan* eine Übersetzung aus dem Sanskrit ist, kann das Originalwort als *akasmāt* angenommen werden⁵⁵. *Akasmāt* bedeutet "ohne Grund" oder "zufällig". Sollte das korrekt sein, ist die Metapher, die von einem anderen chinesischen Mönch der Hua-yen Schule namens Tzu-hsüan (gest. 1038) zitiert wurde und die "plötzlich" interpretiert, besonders bedeutungsvoll. Er schreibt: "[Unwissenheit ist] wie Staub, der sich plötzlich auf einem Spiegel angesammelt hat oder wie Wolken, die plötzlich am Himmel erschienen sind."⁵⁶

Im vorderen Teil des Textes wurde die Behauptung aufgestellt, daß der Mensch ursprünglich erleuchtet ist und daß die Unwissenheit oder Nicht-Erleuchtung nicht zu seinem Wesen gehören, sondern zufällig sind. Unwissenheit resultiert aus einer unbewußten und zufälligen Verfremdung von der Essenz des GEISTES (Soheit). In der Abwesenheit der Bewußtheit über die Entfremdung kann jedoch der Ursprung der Unwissenheit kein Objekt intellektueller Analyse sein. Für den Intellekt ist der Ursprung der Unwissenheit, wenn er nicht mythologisch ausgedrückt ist, unvorstellbar; daher scheint "plötzlich" eine ausgezeichnete Lösung.

c. Verunreinigte Geisteszustände

Man kann sechs Arten von verunreinigten Geisteszuständen [bedingt durch Unwissenheit] identifizieren.

Der erste ist die Verunreinigung verbunden mit Anhaftung [an das Atman], von der jene, die

Befreiung im Hinayana erlangt haben und jene [Bodhisattvas] auf der "Stufe der Verfestigung des Glaubens" frei sind.

Der zweite ist die Verunreinigung verbunden mit dem "andauernden Geist", von dem jene, die auf der "Stufe der Verfestigung des Glaubens" sind und die geschickte Mittel angewandt haben [um die Erleuchtung zu erlangen] sich stufenweise selbst befreien und sich auf der "Stufe des reinen Herzens" vollkommen befreien können.

Der dritte ist die Verunreinigung verbunden mit dem unterscheidenden "analytischen Geist", von dem jene auf der "Stufe des Einhaltens von Regeln" sich zu befreien beginnen und endlich ganz befreit sind, wenn sie zur "Stufe der geschickten Mittel ohne jegliche Spur" gelangen.

Der vierte ist die [subtile] Verunreinigung, die von der dargestellten Welt der Objekte getrennt ist und von der diejenigen, die auf der "Stufe der Freiheit von der Welt der Objekte" sind, befreit werden können.

Der fünfte ist die [subtilere] Verunreinigung, die getrennt ist vom "[sich entfaltenden] Geist, der wahrnimmt" [d.h. die Verunreinigung vor dem Wahrnehmungsakt]; davon sind diejenigen auf der "Stufe der Freiheit vom [sich entwickelndem] Geist" befreit.

Der sechste [und subtilste] ist die Verunreinigung, die vom grundlegenden "aktivierenden Geist" getrennt ist, und von dem jene Bodhisattvas, die die letzte Stufe durchschritten und in den "Zustand der Tathagataschaft" eingetreten sind, befreit sind.

"Grundlegender "aktivierender Geist" " bedeutet die Neigung des Menschen, es vorzuziehen, im Zustand der Unwissenheit zu bleiben. Sie existiert vor der Trennung der Subjekt/Objekt-Beziehung im Zusammenhang der Nicht-Erleuchtung. Sie kann als analog zur Tendenz zum Schlechten angesehen werden, die vor der Motivation und dem Sich-einlassen auf schlechtes Karma verursachende üble Taten existiert. Sie ist die grundlegende Blindheit (*avidya*), die in der tiefsten Schicht des unbewußten Geistes verborgen liegt.

d. Bemerkungen zu den in der vorangegangenen Ausführung benutzten Termini

Zum [Ausdruck] "die eine Welt der REALITÄT ist noch zu verwirklichen". Von diesem Zustand werden jene [Bodhisattvas], die von der "Stufe der Verfestigung des Glaubens" zur "Stufe des reinen Herzens" fortgeschritten sind und die [ihre verwirrten Gedanken] abgeschlossen und abgeschnitten haben, immer mehr befreit je weiter sie fortschreiten; und wenn sie die "Stufe der Tathagataschaft" erreichen, werden sie vollkommen befreit.

Zu "verbunden". Mit dem Wort "verbunden" [das in den ersten drei Verunreinigungen auftaucht] ist gemeint, daß es trotz des Unterschieds [d.h. der Dualität] zwischen dem Geist (Subjekt) und dem Bezugspunkt des Geistes (Objekt) eine gleichzeitige Beziehung zwischen diesen gibt in der Hinsicht daß, wenn das Subjekt verunreinigt ist auch das Objekt verunreinigt ist, und wenn das Subjekt gereinigt ist, auch das Objekt gereinigt ist.

Zu "getrennt". Mit dem Wort "getrennt" ist gemeint, daß [die zweite Gruppe der sechs subtilen und grundlegenden Verunreinigungen Aspekte der] Nicht-Erleuchtung [sind] seitens des Geistes, der vor der Differenzierung [in die Subjekt/Objekt-Beziehung] existiert; deshalb ist eine gleichzeitige Beziehung zwischen Subjekt und Objekt noch nicht errichtet.

Zu "verunreinigter Geisteszustand". Er wird "das Hindernis, das von Verunreinigungen herrührt" genannt, denn er blockiert jede grundlegende Einsicht in die Soheit.

Zu "Unwissenheit". Unwissenheit wird das "Hindernis, das von falschen Auffassungen über die Objekte herrührt" genannt, denn sie blockiert die Weisheit, die spontan in der Welt wirkt.

Wegen des verunreinigten [Zustand des] Geistes entsteht das Subjekt, das [fälschlicherweise] wahrnimmt [d.h. der sich entfaltende Geist] und das, was reproduziert [der reproduzierende Geist]; auf diese Weise macht man irrtümlicherweise Aussagen über die Welt der Objekte und bringt sich selbst dazu, vom ununterschiedenen Zustand [der Soheit] abzuweichen. Obwohl alle Dinge stets im Stillstand sind und leer von jeglichen Zeichen des Entstehens, kommt man wegen der Nicht-Erleuchtung aufgrund von Unwissenheit irrtümlicherweise vom Dharma [d.h. der Soheit] ab; so bringt man es nicht fertig, die spontan wirkende Weisheit zu erlangen, in der man sich auf alle Umstände der Welt einstellt.

"Die spontan wirkenden Weisheit". Der Terminus technicus für diesen Begriff lautet "später-erlangte Weisheit" (*prishtha-labhdā-jñāna*; Chin. *hou-te-chih*). Dies ist die Weisheit, die nach dem Erlangen der Erleuchtung und dem Miterleben des mitleidvollen Existenzzustand der Welt auf natürliche Weise entsteht, um bei der Rettung der Welt zu helfen. Wenn ein Mensch, der in einem Teufelskreis der Frustration gefangen ist, zu seinem eigentlichen Sein erwacht, zur absoluten Ordnung zurückkehrt und sich selbst wieder in die Soheit einsetzt, kann er zum ersten Mal die leidende Welt in ihrem ganzen Ausmaß wahrnehmen. So wie Augen keine Augen sehen können, kann auch dieser Mensch, solange er inmitten des Leidens ist ohne es zu überschreiten, den wahren Existenzzustand der Welt nicht erkennen. Ein durchdringendes Bewußtsein der Tatsache, daß für einen sich noch im unerwachten Zustand befindenden Menschen alles Leiden ist, kam dem Buddha nachdem er Erleuchtung erlangt hatte. Die berühmten Worte des Buddha, daß "alles Leiden ist (*sarvam duhkham*)" wurden tatsächlich erst ausgesprochen, nachdem Buddha Erleuchtung erlangt hatte. Daher fühlte er den Zwang, für die Erlösung der Welt zu wirken.

3. Die Charakteristika der Wesen in Samsara

Bei der Analyse der Wesen in Samsara können zwei Kategorien unterschieden werden. Die eine ist "grob", weil [diejenigen, die zu dieser Kategorie gehören] mit den [groben Aktivitäten des verunreinigten] Geistes verbunden sind; die andere ist "subtil", weil [diejenigen, die zu dieser Kategorie gehören] von den [subtilen Aktivitäten des verunreinigten] Geistes getrennt sind. [Jede Kategorie kann wiederum in eine gröbere und eine subtilere Untergruppe geteilt werden.] Der gröbere Teil der groben Kategorie gehört zu der Reichweite der geistigen Aktivität von gewöhnlichen Wesen; der subtilere Teil der groben Kategorie und der gröbere Teil der subtilen Kategorie gehört zu der der Bodhisattvas; und der subtilere Teil der subtilen Kategorie zu der der Buddhas.

Dies steht in Zusammenhang mit den "verunreinigten Geisteszuständen" in der vorhergegangenen Diskussion. Das "Grobe" entspricht den ersten drei Verunreinigungen des Geistes und das "Subtile" der zweiten Gruppe von drei Verunreinigungen des Geistes. "Der subtilere Teil der subtilen Kategorie [gehört] zu der der Buddhas". Bedeutet dies, daß die Buddhas, die Erleuchteten noch immer eine Art von grundlegender Verunreinigung haben, wenn auch die subtilste von allen? Diese Frage wurde von Wonhyo⁵⁷ beantwortet, dessen Worte von Fa-tsang folgendermaßen aufgegriffen wurden: "[Die Reichweite der geistigen Aktivität, die zum subtileren Teil der subtilen Kategorie gehört, findet statt dort] wo keine Trennung zwischen Subjekt und

Objekt existiert. Da die Charakteristik seiner Aktivität äußerst subtil ist, können nur Buddhas davon wissen.⁵⁸ In der späteren Übersetzung des Textes durch Shikshananda ist dieser Satz ausgelassen.

Diese beiden Kategorien der Wesen in der Ordnung der Phänomene entstehen wegen der Durchdringung der Unwissenheit; d.h. sie entstehen wegen der Hauptursache und den begleitenden Ursachen. Mit Hauptursache ist "Nicht-Erleuchtung" gemeint; und mit begleitenden Ursachen "die irrtümlicherweise dargestellte Welt der Objekte".

Hört die Hauptursache auf zu existieren, dann werden auch die begleitenden Ursachen aufhören zu sein. Wegen dem Aufhören der Hauptursache wird der Geist, der [von der repräsentierten Welt der Objekte] getrennt ist, aufhören zu sein; und wegen dem Aufhören der begleitenden Ursachen wird der Geist, der [mit dem Anhaften an Atman etc.] verbunden ist, aufhören zu sein.

Frage: Wenn der Geist aufhört zu sein, was wird dann aus seiner Kontinuität? Wenn es eine Kontinuität des Geistes gibt, wie läßt sich dann sein endgültiges Aufhören erklären?

Antwort: Was wir "Aufhören" nennen, bezeichnet nur das Aufhören der Merkmale des [verwirrten] Geistes, aber nicht das Aufhören seiner Essenz. Es ist wie im Falle des Windes, der die Spuren seiner Bewegung auf der Wasseroberfläche zurückläßt, wenn er über diese streicht. Würde das Wasser aufhören zu sein, dann würden die Spuren des Windes null und nichtig werden und der Wind hätte keine Stütze [auf der er seine Bewegungen zeigen könnte]. Aber da das Wasser nicht aufhört zu sein, können die Spuren des Windes weiter bestehen. Weil nur der Wind aufhört, hören dementsprechend auch die Spuren seiner Bewegung auf. Das ist nicht das Aufhören des Wassers. Ebenso verhält es sich mit Unwissenheit; auf der Basis der Essenz des GEISTES gibt es Bewegung. Würde die Essenz des GEISTES aufhören, würden die Menschen aufgehoben werden und sie würden keine Stütze haben. Aber da die Essenz nicht aufhört zu sein, kann der Geist weiter bestehen. Weil nur die Dummheit aufhört, hören die Merkmale [der Dummheit des] Geistes entsprechend auf. Dies bedeutet nicht, daß die Weisheit [d.h. die Essenz] des GEISTES aufhört.

Dieses Gleichnis, das für sein Vorkommen in diesem Text sehr berühmt ist, ist unter den buddhistischen Denkern des Fernen Ostens beliebt als eines der besten Mittel um die Beziehung zwischen den Phänomenen und dem Absoluten zu erklären.⁵⁹

Wegen der vier Arten der Durchdringung, entstehen sowohl die verunreinigten als auch die reinen Zustände und bestehen ununterbrochen fort. Sie sind (1) der reine Zustand, der Soheit genannt wird; (2) die Ursache aller Verunreinigungen, die Unwissenheit genannt wird; (3) der verwirrte Geist, der "aktivierender Geist" genannt wird"; (4) die irrtümlicherweise wahrgenommene äußere Welt, die die "Objekte der fünf Sinne und des Geistes" genannt wird.

Die Bedeutung der Durchdringung. Kleidungsstücke haben in der Welt bestimmt von sich aus keinen Geruch, aber wenn die Menschen sie mit Wohlgerüchen durchdringen, dann bekommen sie einen Geruch. Genauso verhält es sich mit dem Fall, von dem wir sprechen. Der reine Zustand der Soheit hat gewiß keine Verunreinigung, aber wenn er von Unwissenheit durchdrungen wird, dann erscheinen die Merkmale der Verunreinigung auf ihm. Der verunreinigte Zustand der Unwissenheit ist wirklich leer von irgendeiner reinigenden Kraft, aber wenn er von Soheit durchdrungen ist, dann wird er einen reinigenden Einfluß erhalten.

a. Durchdringung durch Unwissenheit

Wie verursacht die Durchdringung [von Unwissenheit] die Entstehung der verunreinigten Zustände und besteht ununterbrochen fort? Man kann sagen, daß auf der Grundlage der Soheit [d.h. der ursprünglichen Erleuchtung] die Unwissenheit [d.h. Nicht-Erleuchtung] auftaucht. Unwissenheit, die

Hauptursache für den verunreinigten Zustand, durchdringt die Soheit. Aus dieser Durchdringung resultiert der verwirrte Geist und [verwirrte Gedanken] dringen [weiterhin] in die Unwissenheit. Während das Prinzip der Soheit noch realisiert werden muß, entwickelt [der verwirrte Geist] Gedanken, [die im Zustand der] Nichterleuchtung [gebildet wurden] und postuliert fälschlicherweise Objekte der Sinne und des Geistes. Diese fälschlicherweise wahrgenommenen Objekte der Sinne und des Geistes, die mitwirkenden Ursachen [bei dem Hervorbringen] des verunreinigten Zustandes, dringen in den verwirrten Geist und bringen diesen dazu, an seine Gedanken anzuhafte, verschiedenes [schlechtes] Karma zu schaffen und sich allen Arten von körperlichen und geistigen Leiden zu unterziehen.

Die Durchdringung der irrtümlicherweise wahrgenommenen Sinnesobjekte und des Geistes ist von zweierlei Art. Eine ist die Durchdringung, die [täuschende] Gedanken fördert, die andere ist die Durchdringung, die Anhaftungen fördert.

Die Durchdringung des verwirrten Geistes ist zweifach. Eine ist die grundlegende Durchdringung des "aktivierenden Geistes", der Arhats, Pratyeka-Buddhas und alle Bodhisattvas dazu bringt, sich den Leiden des Samsara zu unterziehen; die andere ist die Durchdringung, die [die Aktivitäten des] "Objekte-unterscheidenden Bewußtseins" antreibt und die Ursache dafür ist, daß gewöhnliche Menschen die Knechtschaft durch ihr Karma erleiden.

Das Wort "Arhat" war ursprünglich ein Beiname für Buddha in der Bedeutung "würdig", aber es entwickelte sich in Mahyanaschriften ein Gebrauch in einem abwertenden Sinne, um den im Hinayana Buddhismus Vollkommenen zu bezeichnen, der weiterer Übung im Mahayana Buddhismus bedarf, um wahre Erleuchtung zu erlangen. Hier ist das Wort im letzteren Sinne gebraucht. Der Ausdruck "Pratyeka-Buddha" bezeichnet eine Person, die im Alleingang, ohne sich einem religiösen Orden anzuschließen, Erleuchtung erlangt hat. Wegen ihrer egoistischen Haltung und ihrer mangelnden Bereitschaft zur Rettung der Welt beizutragen, wird "Pratyeka-Buddha" ebenfalls als ein niederer Zustand in den polemischen Schriften der Mahayana Literatur betrachtet, obwohl er etwas höher als ein Arhat ist. Ein Bodhisattva, der sich für die Welt opfert, wird höher als diese beiden eingestuft.

Die Durchdringung der Unwissenheit ist von zweierlei Art. Eine ist die grundlegende Durchdringung, da sie den "aktivierenden Geist" in Gang setzen kann; und die andere ist die Durchdringung, die falsche Sichtweisen und Anhaftungen entwickelt, da sie das "Objekte unterscheidende Bewußtsein" in Gang setzt.

b. Durchdringung durch Soheit

Wie bringt die Durchdringung [der Soheit] den reinen Zustand hervor und besteht ununterbrochen fort? Man kann sagen, daß es das Prinzip der Soheit gibt und daß dieses in die Unwissenheit eindringen kann. Durch die Kraft dieses Eindringens bringt [die Soheit] den verwirrten Geist dazu, das Leiden des Samsara zu verabscheuen und nach Nirvana zu streben. Weil dieser Geist, trotzdem er noch immer verwirrt ist, [jetzt] von Abscheu und Streben eingenommen ist, dringt er in die Soheit [in der Weise, daß er die Soheit dazu bringt, sich selbst zu manifestieren]. Derart kommt ein Mensch dazu, an seine wesentliche Natur zu glauben, zu wissen, daß das, was existiert die irrtümliche Aktivität des Geistes ist und daß die Welt der Objekte vor ihm nicht-existent ist, und dazu, die Lehren anzuwenden, um sich selbst [von der irrtümlicherweise wahrgenommenen Welt der Objekte] zu befreien. Er weiß, was wirklich so ist - daß es keine Welt der Objekte vor ihm gibt - und deshalb übt er mit verschiedenen Methoden Handlungsweisen, durch die er [sich selbst mit der Soheit] in Übereinstimmung bringt. Er wird an nichts anhaften und auch keinerlei [verwirrte] Gedanken hervorbringen. Durch die Kraft dieser Durchdringung [der Soheit] über eine lange Zeitspanne

hinweg hört seine Unwissenheit auf. Wegen diesem Aufhören der Unwissenheit, wird es kein Entstehen [von verwirrter Aktivität des] Geistes mehr geben. Wegen dem Nicht-Entstehen [von verwirrter Aktivität des Geistes] hört die Welt der Objekte [wie zuvor wahrgenommen] auf; aufgrund des Aufhörens von Hauptursache (Unwissenheit) als auch von den begleitenden Ursachen (Objekte) werden die Merkmale des [verwirrten] Geistes alle null und nichtig werden. Dies wird genannt "Nirvana erlangen und spontane Handlungen erfüllen".

Dieses Eindringen [der Soheit] in den verwirrten Geist ist von zweierlei Art. Die erste ist das Eindringen in das "Objekte-unterscheidende Bewußtsein". [Wegen dieser Eindringung] beginnen gewöhnliche Menschen und die Hinayana-Anhänger das Leiden von Samsara zu verabscheuen und daraufhin bewegt sich jedes Wesen, entsprechend seiner eigenen Fähigkeit, allmählich in Richtung der höchsten Erleuchtung (Ch. *tao*). Die zweite ist das Eindringen in den Geist. [Wegen dieser Eindringung] schreiten die Bodhisattvas schnell und mit Streben und Kraft in Richtung Nirvana fort. Zwei Arten von Eindringen der Soheit [in die Unwissenheit] können identifiziert werden. Die erste ist die "Durchdringung durch Manifestation der Essenz [der Soheit]", die zweite ist "die Durchdringung durch [äußere] Einflüsse".

Die Formulierung "die Durchdringung durch Manifestation der Essenz [der Soheit]" kann vielleicht wörtlich wiedergegeben werden als "die Durchdringung durch Manifestation der Essenz von sich aus". Dem Kommentar von Fa-tsang folgend, ist diese Durchdringung traditionsgemäß als "innere Durchdringung" (Ch. *nei-hsün*)⁶⁰ aufgefaßt worden. Dies ist sozusagen der innere Drang der Soheit im Menschen, zu erscheinen, vom Zustand der Unbewußtheit in den Zustand der Bewußtheit, oder vom Unbewußten ins Bewußte. Es ist eine innere Bewegung der Soheit im Inneren, vom Potentiellen zum Aktuellen, oder von der Essenz zur Existenz, so daß die Essenz in die Existenz eindringt oder Nirvana ins Samsara. Die Soheit im Inneren, d.h. die ursprüngliche Erleuchtung, bestätigt sich andauernd selbst, um durch das Stoßen durch die Mauer der Unwissenheit verwirklicht zu werden. Diese wesentliche innere Dynamik der Soheit schwingt im Terminus "innere Durchdringung" mit.

(1) Durchdringung durch die Manifestation der Essenz der Soheit

[Die Essenz der Soheit] ist vom anfangslosen Anfang an mit dem "vollkommenen Zustand der Reinheit" ausgestattet. Sie ist mit überrationalen Funktionen und der Natur, sich selbst zu manifestieren, versehen. Wegen dieser beiden Gründe dringt sie andauernd [in die Unwissenheit] ein. Durch die Kraft [dieser Durchdringung] bewegt sie einen Menschen dazu, die Leiden von Samsara zu verabscheuen, nach der Glückseligkeit in Nirvana zu streben und im Glauben daran, daß er das Prinzip der Soheit in sich trägt, den Entschluß zu fassen, sich anzustrengen.

"Der vollkommene Zustand der Reinheit (*an-asrava-dharma*)" wird von Fa-tsang als "die ursprüngliche Erleuchtung der Nicht-Leerheit"⁶¹ identifiziert. "Die Natur, sich selbst zu manifestieren". Das original Chinesische dieser Wendung kann wörtlich als "die Natur, die Welt des Objekts zu machen" übersetzt werden. Wörtlich genommen ist die Wendung wenig sinnvoll, obwohl Kommentatoren gewöhnlich versuchten, sie so aufzufassen. Z.B. ging T'an-yen (516-588), der älteste Kommentator, dessen Werk erhalten ist, so weit, die Wendung als magische Erschaffung der Sinnesobjekte zu interpretieren.⁶² Soheit im absoluten Sinne kann niemals ein Objekt oder Objekte sein. Wird das Absolute zum Objekt gemacht, ist es nicht mehr absolut, sondern wird relativ. "Die Welt des Objekts machen" muß

daher symbolisch als "sich selbst offenbaren", "sich selbst aus sich selbst manifestieren" etc. aufgefaßt werden. Die Soheit stellt sich nicht selbst äußerlich als Objekt dar, sondern bestätigt innerlich ihre absolute Subjektivität im Menschen.

Frage: Wenn dem so ist, dann sind alle Lebewesen mit Soheit ausgestattet und gleichermaßen von ihr durchdrungen. Warum gibt es dann die unendliche Vielfalt von Gläubigen und Ungläubigen und warum kommen einige früher zum Glauben und andere später? Im Bewußtsein, daß sie mit dem Prinzip der Soheit ausgestattet sind, sollten sich alle sofort anstrengen, geschickte Mittel anwenden und gleichermaßen Nirvana erlangen.

Antwort: Obwohl die Soheit ursprünglich eine ist, gibt es dennoch unermessliche und unendliche [Schattierungen] der Unwissenheit. Von Anfang an ist die Unwissenheit ihrer Natur nach durch Verschiedenheit charakterisiert und ihr Intensitätsgrad ist nicht gleichmäßig. Verunreinigungen, die zahlreicher sind als die Sandkörner des Ganges entstehen wegen [der Verschiedenheiten der Intensität] der Unwissenheit und sie existieren in mannigfaltiger Weise; Verunreinigungen sowie der Glaube an die Existenz eines Atman und das Schwelgen in Leidenschaft entwickeln sich wegen der Unwissenheit und existieren in verschiedenen Weisen. Alle diese Verunreinigungen werden in einer unendlichen Verschiedenheit in der Zeit von der Unwissenheit verursacht. Einzig die Tathagatas wissen alles darüber.

Im Buddhismus gibt es [eine Unterweisung betreffend] die Hauptursache und die Begleitursachen. Wenn die Hauptursache und die begleitenden Ursachen ausreichend vorhanden sind, wird es die Vervollkommnung [eines Resultats] geben. Es ist wie im Falle des Holzes: obwohl es eine [latente] Feuernatur besitzt, die die Hauptursache für seine Brennbarkeit ist, kann es nicht dazu gebracht werden von selbst zu brennen, wenn nicht der Mensch die Situation versteht und zu Mittel [der Verwirklichung des Feuers aus dem Holz durch Anzünden] greift. In der gleichen Weise kann ein Mensch, obwohl er in Besitz der korrekten Hauptursache, [Soheit mit] durchdringender Kraft ist, seinen Verunreinigungen nicht allein aus sich selbst heraus ein Ende setzen und ins Nirvana eintreten, wenn er nicht mit den begleitenden Ursachen, d.h. seiner Begegnung mit den Buddhas, Bodhisattvas oder guten spirituellen Freunden, versehen ist. Selbst wenn genügend begleitende Ursachen von außen zur Verfügung stehen, das reine Prinzip [d.h. Soheit] im inneren aber in der Kraft der Durchdringung fehlt, können die Menschen das Leiden von Samsara nicht wirklich verabscheuen und nach der Glückseligkeit in Nirvana streben. Wenn jedoch sowohl die Hauptursache als auch die begleitenden Ursachen im ausreichendem Maße vorhanden sind, können die Menschen aufgrund ihres Besitzes der Kraft der Durchdringung [der Soheit von innen] und des mitfühlenden Schutzes der Buddhas und Bodhisattvas [von außen] eine Abscheu gegen Leiden entwickeln, glauben, daß Nirvana wirklich ist und ihre Fähigkeit zum Gutsein kultivieren. Und wenn das Kultivieren der Fähigkeit zum Gutsein reift, werden die Menschen als ein Resultat davon die Buddhas und Bodhisattvas treffen, unterwiesen und belehrt werden, Nutzen erfahren und Freude empfangen; dann werden sie in der Lage sein, auf dem Pfad zur Erleuchtung voranzuschreiten.

(2) Durchdringung durch Einflüsse

Dies ist die Kraft von außen, die die Menschen beeinflusst, indem sie begleitende Ursachen zur Verfügung stellt. Solche äußeren begleitenden Ursachen haben eine unendliche Anzahl von Bedeutungen. Sie können kurz unter zwei Kategorien erklärt werden, nämlich unter den spezifischen und den allgemeinen begleitenden Ursachen.

(a) Die spezifischen begleitenden Ursachen

Von der Zeit des ersten Wunsches, nach Erleuchtung zu streben bis zum Punkt, an dem eine Person

erleuchtet wird, sieht diese Person Buddhas und Bodhisattvas oder meditiert auf diese [so wie diese sich ihr zeigen]; manchmal erscheinen sie als Familienmitglieder, Eltern oder Verwandte, manchmal als Diener, manchmal als nahe Freunde oder auch als Feinde. Durch alle Arten von Handlungen und unzählige Verhaltensweisen wie etwa die Praxis der vier Taten der liebenden Güte etc, üben sie die Kraft der Durchdringung aus, die durch ihr großes Mitgefühl geschaffen wurde, und sind auf diese Weise in der Lage, die Lebewesen dazu zu bringen, ihre Fähigkeit zum Gutsein zu stärken; sie können diesen auch von Nutzen sein, wenn sie [deren Bedürfnisse] sehen oder von diesen hören. Diese [spezifische] begleitende Ursache ist von zweierlei Art. Eine ist unmittelbar und befähigt den Menschen, schnell Erlösung zu erlangen; die andere ist indirekt und befähigt den Menschen, Erlösung nach einer langen Zeit zu erlangen. Die unmittelbare und die indirekte Ursache sind wiederum jeweils von zweierlei Art: die Ursachen, die einen Menschen in seiner Ausübung [von geschickten Mitteln um anderen zu helfen] stärken und jene, die ihn dazu befähigen, Erleuchtung (Chin. *tao*) zu erlangen.

Die Anhänger des Mahayana interpretierten Buddha Shakyamuni als eine historische, irdische Inkarnation des Ewigen Buddha, dem Dharmakaya, der erschien, um zur Erlösung der Welt beizutragen. Diese Theorie machte es möglich, eine beliebige Anzahl von zeitlichen, aber nicht historischen Manifestationen von Buddhas und Bodhisattvas zu postulieren als der Mahayana Buddhismus immer populärer wurde. Um eine Volksreligion zu werden, war eine Mythologisierung unvermeidbar. Das beste Beispiel für diese Entwicklung kann vielleicht in einem Abschnitt des Lotus Sutra gefunden werden, in dem der Bodhisattva Avalokiteshvara in allen Seinsformen erscheint, um Gläubige in allen denkbaren Situationen zu schützen und sie schließlich zur Erleuchtung zu führen.⁶³

"Die vier Taten der liebenden Güte" werden definiert als Wohltätigkeit, freundliche Rede, nutzbringende Handlung und kooperatives Verhalten. Die Übersetzung folgt der Interpretation von Fa-tsang.⁶⁴ Wonhyo sagt zu den "Ursachen, die einen Menschen in seiner Praxis stärken", daß "sie verschiedenen Übungen wie Wohltätigkeit, Einhaltung der Regeln etc. entwickeln". Zu den Ursachen "die ihn befähigen Erleuchtung zu erlangen" sagt er, daß dies "jene sind, die [den Vorsatz seitens des Gläubigen] entwickeln, [über die Lehren etwas] zu hören, [über sie] nachzudenken und [diese] anzuwenden und die [ihn] dadurch [befähigen] Erleuchtung zu erlangen."⁶⁵

(b) Die allgemeinen begleitenden Ursachen

Alle Buddhas und Bodhisattvas wünschen, alle Menschen zu befreien und sie durchdringen sie [mit ihren spirituellen Einflüssen] auf spontane Weise und lassen sie niemals im Stich. Durch die Macht der Weisheit, die eins ist [mit der Soheit] manifestieren sie Aktivitäten in Antwort auf [die Bedürfnisse] der Menschen, sobald sie diese sehen oder hören. [Wegen dieser keine Unterschiede machenden durchdringenden Ursache] sind alle Menschen gleichermaßen in der Lage durch Konzentration (*samadhi*), die Buddhas zu sehen.

"Die Weisheit, die eins ist [mit der Soheit]": Da die Kommentare von Fa-tsang und anderen an dieser Stelle zu kurz und ungenau sind, folgt die Übersetzung der Interpretation des chinesischen Mönches Tzu-hsüan (gest. 1038), der sagt: "In Essenz ist diese Weisheit das gleiche wie Soheit" und auch daß "diese [Weisheit] einen befähigt, zu wissen, daß alles Profane (gewöhnliche Wesen) und Heilige

(erleuchtete Wesen), alles Verunreinigte und Reine gleichermaßen eins ist in dem, was real ist.⁶⁶

Diese Durchdringung durch den Einfluß der Weisheit, deren Essenz eins ist [mit der Soheit], wird ebenfalls [entsprechend den Typen der Empfangenden] in zwei Kategorien eingeteilt. Eine muß noch [mit der Soheit] vereint werden. Gewöhnliche Menschen, Anhänger des Hinayana und jene Bodhisattvas, die gerade erst eingeweiht wurden, widmen sich der religiösen Übungen auf der Grundlage ihres starken Glaubens, wobei sie in Geist und Bewußtsein von der Soheit durchdrungen sind. Weil sich aber den nicht-unterscheidenden Geist nicht erlangt haben, müssen sie noch mit der Essenz [der Soheit] vereint werden; und weil sie [die Vervollkommnung der] Disziplin der freien Handlungen noch nicht erlangt haben, müssen sie noch mit dem Einfluß [der Soheit] vereint werden.

Fa-tsang identifiziert "[die Vervollkommnung der] Disziplin der freien Handlungen mit dem "Wissen, das nach der Erleuchtung auftaucht und spontan wirkt, wobei es sich allen Umständen in der Welt anpaßt."⁶⁷

Die andere Kategorie ist schon [mit der Soheit] vereint: Bodhisattvas, die den Dharmakaya realisieren, haben den nicht-unterscheidenden Geist erlangt [und sind mit der Essenz der Buddhas vereint; sie haben die freien Handlungen erreicht]⁶⁸. Sie sind mit dem Einfluß der Weisheit der Buddhas vereint. Sie widmen sich einzig und mit Spontaneität ihren religiösen Disziplinen; Grundlage ist dabei die Stärke der inneren Soheit. Sie dringen in die Soheit ein [so daß die Soheit sich selbst wieder zurückfordert] und zerstören auf diese Weise die Unwissenheit. Das verunreinigte Prinzip (dharma) wiederum fährt seit anfangslosem Beginn unaufhörlich fort sich auszubreiten bis es durch das Erlangen der Buddhaschaft zugrunde geht. Aber die Durchdringung durch das reine Prinzip hat keine Unterbrechung und kein Ende. Der Grund dafür ist, daß das Prinzip der Soheit immer durchdringend ist. Deshalb wird dann, wenn der verwirrte Geist aufhört zu existieren, der Dharmakaya [d.h. Soheit, ursprüngliche Erleuchtung] manifest und wird die Durchdringung durch den Einfluß [der Soheit] verursachen und auf diese Weise wird diese niemals enden.

Das heißt, Unwissenheit hat keinen Anfang, aber ein Ende, während die ursprüngliche Erleuchtung oder die Soheit weder Anfang noch Ende hat. Es ist offensichtlich, daß die Natur der Unwissenheit nicht ontologisch, sondern erkenntnistheoretisch ist. Wäre sie ontologisch und als "Sein" aufgefaßt, wäre diese Schlußfolgerung, daß die Unwissenheit keinen Anfang, aber ein Ende hat, absurd.

II Die Essenz selbst und die Attribute der Soheit oder die Bedeutungen von Maha⁶⁹

A. Die Größe der Essenz der Soheit

[Die Essenz der Soheit] kennt weder Anwachsen noch Abnehmen, sei es in gewöhnlichen Menschen, Hinayana Anhängern, Bodhisattvas oder den Buddhas. Sie wurde weder am Anfang erschaffen noch wird sie am Ende der Zeit aufhören zu existieren; sie ist durch und durch ewig.

B. Die Größe der Attribute der Soheit

Von Anfang an ist Soheit in ihrer Natur völlig mit allen hervorragenden Qualitäten versehen: sie ist ausgestattet mit dem Licht der großen Weisheit, [den Qualitäten], das ganze Universum zu erhellen, der Qualität der wahren Erkenntnis und eines in seiner Eigennatur reinen Geistes; der Qualitäten von Ewigkeit, Glückseligkeit, Selbst und Reinheit; von erfrischender Kühle, Unbeweglichkeit und Freiheit. Sie ist ausgestattet [mit diesen ausgezeichneten Qualitäten], deren Zahl größer ist als die der Sandkörner des Ganges, die von der [Essenz der Soheit] nicht unabhängig, losgelöst oder verschieden sind und die über-rationale [Attribute der] Buddhaschaft sind. Da sie vollständig mit all diesen ausgestattet ist und ihr an nichts fehlt, wird sie [im latenten Zustand] *Tathagata-garbha* und auch Dharmakaya des Tathagata genannt.

Frage: Zuvor wurde erklärt, daß die Essenz der Soheit nicht unterschieden werden kann und frei von allen Charakteristika ist. Was ist der Grund dafür, daß nun von diesen verschiedenen ausgezeichneten Qualitäten ihrer Essenz gesprochen wird?

Antwort: Obwohl sie in Wirklichkeit alle diese ausgezeichneten Qualitäten besitzt, hat sie keinerlei Charakteristika oder Differenzierungen; sie behält ihre Identität und ist von einem Geschmack; Soheit ist nur eine.

Frage: Was bedeutet das?

Antwort: Da sie frei ist von individueller Ausformung, ist sie auch frei von den Charakteristika einer individuellen Ausformung; daher ist sie eins ohne jedes zweite.

Frage: Wie kann man dann von Unterscheidung [d.h. der Pluralität der Charakteristika der Soheit] sprechen?

Antwort: Im [Gegensatz zu] den Charakteristika der Phänomene des "bewegenden Geistes" [können die Charakteristika der Soheit] abgeleitet werden.

Die Übersetzung des letzten Satzes folgt im wesentlichen der Interpretation von Fa-tsang.⁷⁰ Wörtlich: "wir zeigen sie, wobei wir uns auf die Charakteristika von Geburt und Tod des bewegenden Geistes stützen." Das bedeutet, daß zwar im letztendlichen Sinne keinerlei Aussagen über Charakteristika der Soheit gemacht werden können, die Charakteristika der Soheit aber symbolisch in relativer Ausdrucksweise angedeutet werden können in einer Weise, die dem verwirrten Geist zugänglich ist; man stellt sich diese Charakteristika als genaue Gegenteile der Charakteristika der Phänomene des "bewegenden Geistes" vor.

Frage: Wie kann man sie ableiten?

Antwort: Alle Dinge sind ursprünglich nur Geist; sie überschreiten tatsächlich Gedanken.⁷¹ Dennoch läßt der verwirrte Geist in seiner Nicht-Erleuchtung [irrelevante] Gedanken und Aussagen über die Welt der Objekte entstehen. Weil dem so ist, definieren wir [diese Geisteshaltung] als "der Zustand ohne Weisheit (*avidya*: Unwissenheit)". Die wesentliche Natur des GEISTES ist unveränderlich [in der Hinsicht, daß sie keinerlei verwirrte Gedanken verursacht und daher das genaue Gegenteil der Unwissenheit ist]; daher [sagt man von ihr, daß sie das Charakteristikum] "des Lichtes der großen Wahrheit" hat.

Wenn ein bestimmter Wahrnehmungsakt des Geistes vorhanden ist, bleiben Objekte [die nicht die wahrgenommenen Objekte sind] nicht wahrgenommen. Die wesentliche Natur des GEISTES ist frei von jeglichem teilweisen Wahrnehmen; daher [wird von der Soheit gesagt, sie besitze das Charakteristikum] "das ganze Universum zu erhellen".

Wenn der Geist [aufgewühlt durch Unwissenheit] in Bewegung ist, ist er charakterisiert durch Illusionen und Verunreinigungen, die zahlreicher sind als die Sandkörner des Ganges, so wie durch

den Mangel an wahrer Erkenntnis, Abwesenheit der Selbst-Natur, Vergänglichkeit, Abwesenheit von Glückseligkeit, Unreinheit, Aufregung, Besorgnis, Verfall, Veränderung und Mangel an Freiheit. Im Gegensatz dazu ist die wesentliche Natur des GEISTES jedoch bewegungslos [d.h. unbeeinträchtigt von Unwissenheit]; daher kann gefolgert werden, daß sie verschiedene reine und ausgezeichnete Qualitäten haben muß, die zahlreicher sind als die Sandkörner des Ganges. Aber wenn der Geist [irrelevante Gedanken] entstehen läßt und weiterhin über die Welt der Objekte Aussagen trifft, werden ihm weiterhin [diese Qualitäten] fehlen. Alle diese zahllosen ausgezeichneten Qualitäten des reinen Prinzips sind nichts anderes als die Qualitäten des EINEN GEISTES, und es gibt nichts, was durch Gedanken neu angestrebt werden müßte. Daher wird das, was völlig mit diesen Qualitäten ausgestattet ist Dharmakaya genannt [wenn es manifestiert ist] und [im latenten Zustand] *Tathagata-garbha*.

C. Die Größe der Einflüsse der Soheit

Auf den verschiedenen Bodhisattva-Stufen haben die Buddha-Tathagatas großes Mitgefühl ausgeübt, die *Paramitas* praktiziert und Lebewesen akzeptiert und umgeformt. Sie nahmen große Gelübde mit dem Wunsch, alle Lebewesen durch zahllose Zeitalter bis zum Ende der zukünftigen Zeit zu befreien, denn sie betrachteten alle Lebewesen genauso wie sich selbst. Und dennoch haben sie die Wesen niemals als [getrennte Wesen] betrachtet. Warum? Weil sie wirklich wußten, daß alle Lebewesen und sie selbst in der Soheit identisch waren und daß es keine Unterscheidung zwischen ihnen geben konnte.

""*Paramitas*": Anforderungen, die von Wesen, die potentiell erleuchtet sind, d.h. von Bodhisattvas, vervollkommen werden müssen, damit Erleuchtung erlangt werden kann. Sie sind Methoden, die von Mahayana-Anhängern praktiziert werden müssen, um von diesem Ufer des Samsara auf das andere Ufer von Nirvana zu gelangen. Die sogenannten sechs *Paramitas* sind am häufigsten in Mahayana Literatur zu finden. Diese sind: Großzügigkeit, Einhaltung von Regeln (nicht zu töten, nicht zu stehlen, keinen Ehebruch zu begehen etc.), Geduld, Eifer, Meditation und Weisheit. Diese Art von paradoxer Ausdrucksweise, der wir hier begegnen, wird am häufigsten in der Weisheitsliteratur gefunden. Ein Beispiel, das dem in unserem Text ähnlich ist, soll hier zitiert werden; es handelt sich um einen Abschnitt im Diamant Sutra (*Vajracchedika*), das zum Korpus der Weisheitsliteratur gehört:

"Der Herr

sagte: Subhuti, jemand, der mit dem Fahrzeug eines Bodhisattvas begonnen hat, sollte in dieser Art einen Gedanken hervorbringen: "So viele Wesen, wie es im Universum der Wesen gibt oder die man mit dem Begriff "Wesen" zusammenfassen kann all diese muß ich zum Nirvana führen, in jenen Bereich von Nirvana, der nichts hinter sich läßt. Und obgleich unzählige Wesen auf diese Weise ins Nirvana geführt worden sind, ist doch überhaupt kein Wesen zum Nirvana geführt worden." Und warum? Wenn in einem Bodhisattva die Vorstellung von einem "Wesen" stattfinden würde, könnte er nicht "Bodhi-Wesen" genannt werden. Und warum nicht? Eine Person, in der die Vorstellung von einem Selbst oder von einem Wesen stattfinden oder die Vorstellung von einem lebenden Seele oder von einer Person, kann nicht als Bodhi-Wesen bezeichnet werden."⁷²

Weil sie solch große Weisheit besitzen, die auf geschickte Mittel [im Streben nach Erleuchtung

angewendet werden kann], vernichteten sie ihre Unwissenheit und nahmen den ursprünglichen Dharmakaya wahr. Indem sie spontan unbegreifliche Aktivitäten ausführen und vielfältige Einflüsse ausüben, durchdringen sie in ihrer Identität mit der Soheit alles. Dennoch offenbaren sie keine Zeichen ihrer Einflüsse, die man als solche verfolgen könnte. Warum? Weil die Buddha-Tathagatas nichts anderes als der Dharmakaya selbst und die Verkörperung der Weisheit sind. [Sie gehören zum Bereich der] absoluten Wahrheit, die die Welt, in der die relative Wahrheit wirkt, überschreitet. Sie sind frei von jeglichen herkömmlichen Aktivitäten. Aber wegen der Tatsache, daß die Lebewesen Nutzen erfahren, wenn sie sie sehen oder von ihnen hören, kann man trotzdem von ihren Einflüssen [d.h. von der Soheit] in [relativer Ausdrucksweise] sprechen.

Der doppelte Standard der Wahrheit, bei dem eine die "absolute Wahrheit" und die andere die "relative Wahrheit" ist, spielten im Mahayana Buddhismus eine wichtige Rolle. Die Erklärungen zum zweifachen Set der Wahrheiten unterscheiden sich von Schule zu Schule, aber wir können eine klassische Darlegung dazu bei Nagarjuna finden. Seine Verse zu diesem Thema lauten wie folgt:

Die Erklärung des Dharma (Lehre) des Buddha geschieht auf der Basis der zweifachen Wahrheit: eine ist die weltliche Wahrheit (*samvriti-satya*), die andere ist die letztendliche Wahrheit (*paramartha-satya*). Wer den Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Wahrheit nicht kennt, kennt auch nicht die tiefgründige Wahrheit (*tattva*) in der Unterweisung des Buddha. Die letztendliche Wahrheit kann nicht anders als auf der Basis der konventionellen Wahrheit (*vyavahara-satya*) gezeigt werden; ohne die letztendliche Wahrheit zu gewinnen kann Nirvana nicht erlangt werden.⁷³

Die letztendliche Wahrheit ist die Wahrheit des letztendlich Wirklichen, d.h. von Soheit, Nirvana etc., das erfahren werden kann, aber frei von jeglicher empirischer Bestimmung ist. Andererseits ist die relative oder konventionelle Wahrheit die empirische Wahrheit, die von den Menschen in der Welt akzeptiert wird und durch den Gebrauch von Sprache mitgeteilt werden kann; zu dieser Kategorie gehören die wissenschaftlichen Wahrheiten, die Wahrheiten sozialer Ethik etc. Die eine ist die Wahrheit der absoluten Ordnung, die anderen die der Ordnung der Phänomene.

Die Einflüsse [der Soheit] sind von zweierlei Art. Die erste ist das, was vom Geist gewöhnlicher Menschen und den Anhängern des Hinayana [d.h. der Einfluß der Soheit als sich wiederpiegelnd] im "Objekt-unterscheidenden Bewußtsein" begriffen wird. Dies wird [der Einfluß der Soheit in der Form] des "Transformationskörpers" (Nirmanakaya) genannt. Weil sie nicht wissen, daß er von dem "entstehenden Geist" projiziert ist, betrachten sie ihn als von außen kommend; sie nehmen an, daß er eine körperliche Begrenzung hat, weil ihr Verständnis begrenzt ist.

Die zweite ist das, was vom Geist der Bodhisattvas, von der ersten Stufe des Vorsatzes bis zur höchsten Stufe, begriffen wird, [d.h. der Einfluß der Soheit als reflektiert] in der Mentalität, die äußere Objekte als unwirklich betrachtet.⁷⁴ Dies wird [der Einfluß der Soheit in der Form des] "Körpers der Glückseligkeit" (*Sambhogakaya*) genannt. Er hat eine unzählige Anzahl von körperlichen Formen, jede Form hat eine unzählige Anzahl von Hauptmerkmalen und jedes Hauptmerkmal hat eine unzählige Anzahl an subtilen Merkmalen. Das Land, wo er seine Wohnstätte hat, hat unzählige Verzierungen. Er manifestiert sich selbst ohne Grenzen; [seine Manifestationen] sind unerschöpflich und frei von jeglichen Begrenzungen. Er manifestiert sich in Übereinstimmung mit den Bedürfnissen [der Lebewesen]; und dennoch bleibt er immer fest ohne sich selbst zu zerstören oder zu verlieren. Diese ausgezeichneten Qualitäten wurden von der reinen Durchdringung,

erworben durch die Praxis der *Paramitas* und der über-rationalen Durchdringung [der Soheit] vervollkommnet. Da der Einfluß mit unendlichen Attributen der Glückseligkeit ausgestattet ist, wird er als "Körper der Glückseligkeit" bezeichnet.

Die "Hauptmerkmale (*lakshana*)" werden gewöhnlich als die 32 glücksverheißenden am Körper des Buddha oder eines Weltenherrschers sichtbaren Körpermerkmale betrachtet; diese sind z.B. der Heiligenschein, die weiße Locke zwischen den Augenbrauen, die Licht aussendet, usw. Die "subtilen Merkmale (*anu-vyañjana*)" werden normalerweise als die 80 Nebenmerkmale des Buddhas oder Bodhisattva betrachtet, wie etwa lange, dünne, glänzende Fingernägel.

Von gewöhnlichen Menschen werden nur die groben körperlichen Formen [der Manifestation der Soheit] gesehen. Die Wahrnehmung der letzteren unterscheidet sich, je nach dem in welchem der sechs Zustände der Wiedergeburt man sich befindet. [Die Wahrnehmungen der Manifestation], wie sie [von] unerleuchteten Wesen [gesehen werden], sind nicht in einer Form der Glückseligkeit. Aus diesem Grund wird diese Manifestation der "Transformationskörper" [d.h. der Körper, der in Ähnlichkeit mit dem Wahrnehmenden erscheint], genannt.

Eine der wichtigsten Vorstellungen im Mahayana Buddhismus, die in diesem Abschnitt über die Einflüsse der Soheit auftaucht, ist die Theorie des dreifachen Körpers des Buddha, dessen drei Aspekte als Dharmakaya, Sambhogakaya und Nirmanakaya bekannt sind. *Die Erweckung des Glaubens* ist u.a. wegen ihrer prägnanten Darstellung dieser Theorie berühmt. Wie im Text dargestellt wird, repräsentiert der Dharmakaya oder "Essenzkörper" die manifestierte Form der reinen Soheit, die in ihrer latenten Form als *Tathagata-garbha* bekannt ist. Der Sambhogakaya oder "Körper der Glückseligkeit" repräsentiert Soheit, so wie sie vom Geist der Bodhisattvas, die mit unendlichen Attributen der Glückseligkeit ausgestattet sind, begriffen wird. Der Nirmanakaya oder "Transformationskörper" stellt Soheit dar, so wie sie im Geist der gewöhnlichen Menschen begriffen wird; er ist der Körper, der in Ähnlichkeit mit dem Wahrnehmenden erscheint.

"Die sechs Zustände der Wiedergeburt" sind die Seinszustände oder Welten, in die die Lebewesen durch die Kraft des in früheren Leben geschaffenen Karmas geführt werden. Diese Zustände sind die der Höllenbewohner, der hungrigen Geister, Tiere, böartigen kämpfenden Geister (*asura*), der Menschen und der Götter (*deva*). Alle von ihnen sind der Wiedergeburt unterworfen, da sie sich in der Ordnung von Samsara befinden.

Die Bodhisattvas auf der ersten Stufe des Strebens und die anderen haben aufgrund ihres tiefen Glaubens an die Soheit eine partielle Einsicht in [die Natur des Einflusses der Soheit]. Sie wissen, daß die Dinge [des Körpers der Glückseligkeit], wie z.B. seine körperlichen Formen, Hauptmerkmale, Verzierungen etc. nicht von außen kommen oder verschwinden, daß sie frei von Begrenzungen sind und daß sie nur vom Geist vorgestellt werden können und nicht unabhängig von der Soheit sind. Diese Bodhisattvas sind jedoch nicht frei von dualistischem Denken, da sie den Zustand [in dem sie vollkommene Verwirklichung] des Dharmakaya [erlangen], noch nicht betreten haben. Wenn sie zum "Zustand des reinen Herzens" fortschreiten, werden [die Formen], die sie

sehen, subtiler und die Einflüsse [der Soheit] werden ausgezeichneter denn je sein. Wenn sie die letzte Stufe ihres Bodhisattvadasein verlassen, werden sie ihre Einsicht [in die Soheit] zur Vollkommenheit bringen. Wenn sie frei vom "bewegenden Geist" werden, werden sie frei vom Wahrnehmen [der Dualität] werden. Der Dharmakaya der Buddhas kennt kein Unterscheiden zwischen diesem und jenem.

Daß "der Prozeß der Verwirklichung der Erleuchtung der Prozeß der Integration der Identität mit der ursprünglichen Erleuchtung" ist, wiederholt sich als Thema. Die Richtung des Prozesses kann durch folgende Illustration angedeutet werden:

Essenz > Existenz > Essenz; Nirvana >
Samsara > Nirvana; Potential > Unbewußtheit bezüglich des Potentials und partielle Bewußtheit > Verwirklichung des Potentials; absolute Ordnung > Ordnung der Phänomene > absolute Ordnung. Der Prozeß ist eine Flucht vor der Soheit zur Soheit; von Nirvana zu Nirvana; von Buddha zu Buddha.

Frage: Wenn der Dharmakaya der Buddhas frei von der Manifestation der körperlichen Form ist, wie kann er dann in körperlicher Form erscheinen?

Antwort: Da der Dharmakaya die Essenz der körperlichen Form ist, ist er in der Lage, in körperlicher Form zu erscheinen. Der Grund, warum dies gesagt wird ist, daß es von Anfang an keine Dualität zwischen körperlicher Form und GEIST gegeben hat. Weil die essentielle Natur der körperlichen Form identisch mit Weisheit ist, wird die Essenz der körperlichen Form, die erst noch in berührbare Formen aufgeteilt werden muß, "Weisheitskörper" genannt. Da die wesentliche Natur der Weisheit identisch ist mit körperlicher Form, wird [die Essenz der körperlichen Form, die erst noch in berührbare Formen aufgeteilt werden muß], allesdurchdringender Dharmakaya genannt. Seine manifestierten körperlichen Formen haben keine Begrenzungen. Er kann frei manifestiert werden als unendliche Anzahl von Bodhisattvas, Buddhas des Körpers der Glückseligkeit und Verzierungen in den zehn Gegenden des Universums. Keine von diesen ist begrenzt oder stört andere. Sie können alle nicht vom dualistischen Denken des [verwirrten] Geistes und des Bewußtseins begriffen werden, da sie ein Resultat des feinen Einflusses der Soheit sind.

Die vorangegangene Erörterung scheint an das bekannte Konzept anzuknüpfen, das oft in Schöpfungsmythen oder in Ritualen magischer Praktiken zu finden ist, nämlich "Denken ist gleichbedeutend mit Erschaffen". Die Vorstellung hier ist ihrer Essenz nach aber anders in der Hinsicht, daß diese Manifestationen Visionen sind, die in Übereinstimmung mit dem Geist begriffen werden; das bedeutet, sie sind abhängig von der Mentalität des Gläubigen. Wirklich bemerkenswert ist die Feststellung, daß "es von Anfang an keine Dualität (d.h. *advaya*; Chin. *pe-erh*) zwischen körperlicher Form (*rupa*; Chin. *se*) und GEIST gegeben hat." Die Nicht-Dualität zwischen Geist und Materie, Geist und Körper ist das grundlegende Konzept dieses Textes und eine verbreitete Voraussetzung des Mahayana Buddhismus.

III Von Samsara zu Nirvana

Als letztes wird offenbart, wie man vom Bereich des Samsara in den Bereich der Soheit eintritt. Untersucht man die fünf Komponenten, erkennt man, daß sie auf Materie (Objekt) und Geist (Subjekt) zurückgeführt werden können. Die Objekte der fünf Sinne und des Geistes sind in der

letztendlichen Analyse jenseits von dem, wofür sie gehalten werden. Und der Geist selbst ist bar jeglicher Form oder eines Merkmals und ist deshalb als solcher unerreichbar, gleichgültig, wo man ihn suchen mag. Genau so wie ein Mensch, der sich verirrt hat und deshalb Osten mit Westen verwechselt, obwohl die wirklichen Richtungen ihre Plätze nicht getauscht haben, gehen Menschen aufgrund ihrer Unwissenheit von der Annahme aus, daß GEIST (Soheit) das ist, wofür sie ihn halten, obwohl GEIST tatsächlich unbeeinträchtigt ist [auch wenn er fälschlicherweise mit Aussagen belegt wird]. Ist eine Person in der Lage, den GEIST zu beobachten und zu verstehen, daß er jenseits von dem ist, wofür sie ihn hält, dann wird sie in der Lage sein, sich mit dem Bereich der Soheit in Übereinstimmung zu bringen und diesen zu betreten.

"Die fünf Komponenten (skandhas)": Die Bestandteile aller körperlichen und geistigen Zustände. Im frühen Buddhismus, besonders in der Hinayana Schule namens Sarvastivadin ("einer, der behauptet, daß alles ist") wurden sie für wirklich angesehen. Sie sind: Materie (*rūpa*), Gefühl (*vedana*), Ideenbildung (*samjñā*), Neigung (*samskāra*) und Bewußtsein (*viññāna*). Für "jenseits von dem, wofür sie gehalten werden" steht im Original *wu-nien*, was wörtlich "Nicht-Gedanke" bedeutet. *Wu-nien* wird im Text in Sinne von "jenseits empirischer Aussagen oder Bestimmungen" gebraucht und entspricht wahrscheinlich dem Sanskrit-Ausdruck *a-cintya* (undenkbar) oder *a-vikalpya* (durch den Intellekt nicht zu analysieren). Auf dem ersten Blick ist dieser Abschnitt enttäuschend kurz und schwer faßbar. Aber was könnte sonst über das Problem gesagt werden? Die Lösung liegt in der persönlichen Erfahrung und nicht in verbaler Beschreibung. Die Absicht des Abschnitts ist jedoch klar: das Wissen, daß innerhalb des Rahmens der Subjekt-Objekt-Beziehung relevant ist, - in anderen Worten, die dualistische Mentalität - muß überschritten werden um die Vision der Soheit zu gewinnen und sich selbst wieder in die absolute Ordnung zu bringen.

Kapitel 3

Analyse der Arten von Streben nach Erleuchtung oder die Bedeutung von Yana⁷⁵

Alle Bodhisattvas streben nach der von allen Buddhas realisierten Erleuchtung (*bodhi*; Chines. *tao*) und sie erziehen sich auf dieses Ziel hin und nähern sich ihm an. Kurz gesagt können drei Arten von Streben nach Erleuchtung unterschieden werden. Die erste ist das Streben nach Erleuchtung durch die Vervollkommnung des Glaubens. Die zweite ist das Streben nach Erleuchtung durch Verstehen und durch Taten. Die dritte ist das Streben nach Erleuchtung durch Einsicht.

1. Das Streben nach Erleuchtung durch Vervollkommnung des Glaubens

Frage: Von wem und durch welche Art von Schulung kann Glaube vervollkommen werden, damit das Streben nach Erleuchtung entwickelt werden kann?

Antwort: Unter denjenigen, die zur Gruppe der Unentschlossenen gehören, gibt es einige, die wegen ihrer hervorragenden Fähigkeit zum Gutsein, die sich durch Durchdringen entwickelt hat, an [das Gesetz von] Vergeltung von Karma glauben und die zehn Regeln einhalten. Sie verabscheuen das Leiden von Samsara und wollen die höchste Erleuchtung anstreben. Sie waren in der Lage, die Buddhas zu treffen, sie dienen ihnen, ehren sie und praktizieren den Glauben. Ihr Glaube wird nach zehntausend Äonen vervollkommen sein. Ihr Streben nach Erleuchtung wird entweder durch die Unterweisung der Buddhas und Bodhisattvas entwickelt werden oder durch ihr großes Mitgefühl [für die leidenden Wesen um sie herum] oder aus dem Verlangen, die gute Lehre vor dem Aussterben zu bewahren. Diejenigen, die auf diese Weise ihr Streben durch die Vervollkommnung des Glaubens entwickeln können, werden in die Gruppe der Entschlossenen eintreten und nie zurückfallen. Sie werden als die, die mit der richtigen Ursache [für Erleuchtung] vereint sind, bezeichnet und sich unter jenen aufhalten, die zur Tathagata-Familie gehören.

"Die Gruppe der Unentschlossenen": Jene, die noch keinen nicht-umkehrbaren Glauben aufgebaut haben, d.h. die im Prozeß des Erlangens der Erleuchtung wiederholt vor- und zurückfallen, oder - mythologisch ausgedrückt - diejenigen, die nicht von einem bestimmten Buddha die Zuversicht erhielten, die Erleuchtung zu erlangen. Die genaue Natur der "zehn Regeln" variiert in den verschiedenen buddhistischen Traditionen. Die folgenden zehn sind in der Mahayana Tradition des Fernen Ostens allgemein akzeptiert: nicht töten, nicht stehlen, keinen Ehebruch begehen, nicht lügen, keine blumigen Reden führen, nicht verleumden, nicht doppelzünftig sein, nicht begehren, sich nicht der Wut überlassen, keine voreingenommenen Sichtweisen hegen. "Äon" ist eine Übersetzung von Sanskrit "Kalpa", eine Zeiteinheit, die oft beschrieben wird als die Zeit, die eine himmlische Fee, die einmal alle hundert Jahre auf die Erde kommt, braucht, um mit ihrem Ärmel einen riesigen Felsen wegzubürsten. Es versteht sich von selbst, daß solche Ausdrücke symbolisch zu verstehen sind. Sie werden manchmal benutzt um die extreme Schwierigkeit, korrekten Glauben aufzubauen, anzudeuten oder auch um ein gänzlich neues Gefühl von Dimension zu vermitteln. Oft wird ein qualitativer Unterschied durch eine extrem überzogene quantitative Ausdrucksweise dargestellt.

Es gibt allerdings [unter denjenigen, die zur Gruppe der Unentschlossenen gehören,] Menschen,

deren Fähigkeit zum Gutsein gering ist und deren Verunreinigungen von weit zurückliegender Vergangenheit an angehäuft sind und daher tiefverwurzelt sind. Obwohl sie Buddha vielleicht auch treffen und ihn ehren, werden sie nur das Potential entwickeln, als Mensch, Himmelsbewohner oder als Hinayana Anhänger geboren zu werden. Selbst wenn sie nach dem Mahayana streben sollten, werden sie aufgrund der unbeständigen Natur ihrer Fähigkeit manchmal Fortschritte und manchmal Rückschritte machen. Und dann gibt es einige, die die Buddhas ehren und die aufgrund von einigen günstigen Umständen vor dem Ablauf von zehntausend Äonen ein Streben entwickeln werden. Diese Umstände können sein das Sehen der körperlichen Formen der Buddhas, die Ehrerweisung Mönchen gegenüber, das Erhalten von Unterweisungen von Anhängern des Hinayana oder das Nachahmen des Strebens anderer. Aber diese Arten von Streben sind alle unbeständig, denn wenn die Menschen, die dieses Streben haben, mit ungünstigen Umständen konfrontiert werden, werden sie Rückschritte machen und in das Stadium des Erlangens der Hinayana-Anhänger zurückfallen. Welche Geisteshaltung ist nun beim Entwickeln des Strebens nach Erleuchtung durch die Vollendung des Glaubens zu kultivieren? Kurz gesagt können drei Arten erörtert werden. Die erste ist der durch Geradlinigkeit gekennzeichnete Geist, weil er auf richtige Weise über das Prinzip der Soheit meditiert. Die zweite Art ist der Geist der Tiefe, weil es keine Grenze für sein freudvolles Ansammeln aller Art von Positivem gibt. Die dritte Art ist der mit großem Mitgefühl angefüllter Geist, denn er wünscht die Leiden aller Lebewesen an der Wurzel auszureißen.

Frage: Zuvor wurde erklärt, daß die Welt der Wirklichkeit eine ist und daß die Essenz der Buddhas keine Dualität aufweist. Warum meditieren die Menschen dann nicht [aus eigenem Antrieb heraus] einzig auf die Soheit, sondern müssen lernen, gute Taten auszuüben.

Antwort: Genauso wie ein wertvoller Edelstein hell und rein in seiner Essenz ist, aber durch seine Unreinheiten beeinträchtigt ist, [so ist das auch der Mensch]. Selbst wenn er auf seine wertvolle Natur meditiert, wird es niemals in der Lage sein, diese zu reinigen, wenn er sie nicht auf verschiedene Weisen durch geschickte Mittel poliert. Das Prinzip der Soheit im Menschen ist völlig rein in seiner wesentlichen Natur, aber es ist mit unermesslichen unreinen Befleckungen angefüllt. Selbst wenn eine Person auf Soheit meditiert, kann sie nur dann rein werden, wenn sie sich auf verschiedenste Weise durch die Anwendung von geschickten Mitteln bemüht, von ihr durchdrungen zu werden. Da der Zustand der Unreinheit grenzenlos ist und alle Seinszustände durchdringt, ist es notwendig, diesem durch die Ausübung aller Arten von guten Taten entgegenzuarbeiten und ihn zu reinigen. Wer dies tut, wird auf natürliche Weise zum Prinzip der Soheit zurückkehren.

Was die geschickten Mittel angeht, so gibt es kurz gesagt vier Arten: Die erste ist das grundlegende Mittel, das ausgeübt werden soll. D.h. man soll über die Tatsache, daß alle Dinge in ihrer wesentlichen Natur ungeboren sind meditieren und sich so von verwirrten Sichtweisen trennen, damit man nicht in Samsara verweilt. [Gleichzeitig] soll man auf die Tatsache meditieren, daß alle Dinge [die Produkte der] Vereinigung von Haupt- und Nebenursachen sind und daß die Wirkung von Karma niemals verloren geht. [Entsprechend] soll man großes Mitgefühl kultivieren, verdienstvolle Handlungen ausüben und Lebewesen gleichermaßen annehmen und umformen ohne in Nirvana zu verweilen, denn man soll sich mit [den Funktionen] der wesentlichen Natur der Wirklichkeit (*dharmata*), die keine Fixierung kennt, in Übereinstimmung bringen.

Der letzte Satz im unmittelbar vorangehenden Absatz, "denn man soll sich mit in Übereinstimmung bringen", kann wörtlich übersetzt werden als "denn man soll dem Nicht-Verweilen der wesentlichen Natur der Wirklichkeit (*dharmata*) folgen." Der Terminus "Nicht-Verweilen (*a-pratishtha*)" weist auf Freiheit, Spontanität, Nicht-Anhaftung, eine undogmatische Haltung etc. hin. Es ist eine Lebensart, eine praktische Anwendung der "Leerheit (*shunyata*)" in einer Lebenssituation, die sowohl intellektuelle als auch gefühlsmäßige Aspekte umfaßt.

In diesem Abschnitt werden drei Ideen vorgestellt:
Erstens der Glaube an die absolute Ordnung; zweitens die legitime Anerkennung der Ordnung der Phänomene, auf der das Gesetz der Kausalität wirksam ist; drittens die Synthese dieser beiden Ordnungen in einer Lebensweise für Menschen.

Die zweite Art ist das Mittel [Übles] anzuhalten. Die Übung, ein Gefühl von Scham und Reue zu entwickeln, kann alles Böse anhalten und es davon abhalten zu wachsen, denn man muß sich mit der Fehlerlosigkeit der wesentlichen Natur der Wirklichkeit in Übereinstimmung bringen.

Die dritte ist das Mittel, die bereits entwickelte Fähigkeit zum Gutsein zu vergrößern. Dies bedeutet, man soll eifrig die Drei Kostbarkeiten ehren und preisen und man sollte die Buddhas lobpreisen, sich an ihnen erfreuen und sie anflehen. Wegen der Aufrichtigkeit der eigenen Liebe und dem Respekt für die Drei Kostbarkeiten, wird der eigene Glaube gestärkt und man wird fähig sein, nach der unübertroffenen Erleuchtung zu streben. Weiterhin wird man durch den Schutz des *Buddha*, des *Dharma* und des *Sangha* in die Lage kommen, die Hindernisse schlechten Karmas wegzuwischen. Die eigene Fähigkeit zum Gutsein wird nicht abnehmen, weil man sich selbst mit der wesentlichen Natur der Wirklichkeit, die frei von durch Dummheit hervorgebrachten Hindernissen ist, in Übereinstimmung bringen wird.

Die vierte Art ist das Mittel des großen Gelübdes der universalen Befreiung. Dies bedeutet, daß man ein Gelübde nimmt, alle Lebewesen bis zum letzten zu befreien, egal wie lange es dauern mag, sie dazu zu bringen, vollkommenes Nirvana zu erlangen; denn man wird sich mit der wesentlichen Natur der Wirklichkeit, die durch die Abwesenheit von Unbeständigkeit gekennzeichnet ist, in Übereinstimmung bringen. Die wesentliche Natur der Wirklichkeit ist allumfassend und durchdringt alle Lebewesen; sie ist überall die gleiche und ist ohne Dualität; sie unterscheidet nicht das eine vom anderen, denn sie ist in der letztendlichen Analyse im Zustand der Ruhe.

Wenn ein Bodhisattva dieses Streben nach Erleuchtung [durch Glauben] entwickelt, wird er in gewissem Maße dazu fähig werden, den Dharmakaya zu verwirklichen. Aufgrund dieser Verwirklichung des Dharmakaya und weil er von der Kraft des [von ihm abgelegten] Gelübdes [alle Lebewesen zu befreien] geführt wird, ist er in der Lage acht Arten von Manifestationen seiner selbst zum Nutzen aller Lebewesen darzustellen. Diese sind: das Niederkommen vom Tushita-Himmel; das Eintreten in eine menschliche Gebärmutter; das Verweilen in der Gebärmutter; die Geburt; die Entsagung; die Erlangung der Erleuchtung; die Drehung des Dharmarades (der Lehre) und der Eingang ins Nirvana. Allerdings kann von so einem Bodhisattva nicht gesagt werden, er habe den Dharmakaya [vollkommen realisiert], denn er hat das ausströmende schlechte Karma, das in seinen zahllosen Existenzen in der Vergangenheit angesammelt worden ist, noch nicht völlig zerstört. Er muß noch irgendein leichtes Leiden, das vom Zustand seiner Geburt herrührt, erfahren. Dies hat seinen Grund aber nicht in einer etwaigen Fesselung an das Karma, sondern in seiner frei getroffenen Entscheidung, das große Gelübde [der universalen Befreiung um das Leiden der anderen zu verstehen] auszuführen.

"Die acht Arten der Manifestation" spiegeln den historisch-mythischen Bericht über das Leben des Shakyamuni Buddha wieder. Üblicherweise erscheint allerdings im Bericht die Phase namens "Mara, den Versucher unterwerfen" nach "Entsagung" und "Das Verweilen im Mutterleib" wird ausgelassen. "Das Rad des Dharma zu drehen" bedeutet zu predigen. Die erste Lehrrede des Buddha in Benares ist bekannt als "das Drehen des Dharmarades." Die hier dargestellte Form ist gemeinhin bekannt als die "acht Arten der Manifestation des Mahayana".

In einem Sutra wird gesagt, daß es einige [Bodhisattvas dieser Art] gibt, die einen Rückschritt

machen und in schlechte Existenzzustände zurückfallen, aber dies bezieht sich nicht auf einen wirklichen Rückschritt. Dies wird nur gesagt, um die heldenhafte Haltung der neu eingeführten Bodhisattvas, die sich der Gruppe der Entschlossenen noch nicht angeschlossen haben und träge werden könnten, zu erschrecken und sie anzustacheln.

Außerdem lassen die Bodhisattvas, sobald dieses Streben in ihnen entfacht ist, Feigheit weit hinter sich und haben nicht einmal Angst davor, in das Stadium der Hinayana Anhänger zu fallen. Obwohl sie hören, daß sie unzählige Zeitalter lang äußerste Härten erdulden müssen bevor sie Nirvana erlangen können, verspüren sie keinerlei Furcht, denn sie glauben und wissen, daß von Anfang an alle Dinge aus sich selbst heraus in Nirvana sind.

II. Das Streben nach Erleuchtung durch Verständnis und Taten

Man muß verstehen, daß diese Art von Streben sogar noch ausgezeichneter ist als die vorige. Weil die Bodhisattvas [die dieses Streben hegen] diejenigen sind, die kurz davor sind den ersten Abschnitt der unzähligen Zeitalter seit dem Zeitpunkt, an dem sie zum ersten Mal den korrekten Glauben hatten, abzuschließen, haben sie ein tiefgründiges Verständnis des Prinzips der Soheit entwickelt und unterhalten keine Anhaftung an ihre durch Disziplin erlangten Errungenschaften. Weil sie wissen, daß die wesentliche Natur der Realität frei von Begehrlichkeit ist, widmen sie sich in Übereinstimmung damit der Vollkommnung der Wohltätigkeit. Da sie wissen, daß die wesentliche Natur der REALITÄT frei von Verunreinigungen, die ihren Ursprung in den Begierden der fünf Sinne haben, ist, widmen sie sich in Übereinstimmung mit diesem Wissen der Vervollkommnung der Regeln. Da sie wissen, daß die wesentliche Natur der REALITÄT ohne Leiden und frei von Wut und Besorgnis ist, widmen sie sich in Übereinstimmung damit der Vervollkommnung der Geduld. Da sie wissen, daß die wesentliche Natur der REALITÄT keinerlei Unterscheidung zwischen Körper und Geist hat und frei von Trägheit ist, widmen sie sich in Übereinstimmung damit der Vollkommnung des Eifers. Da sie wissen, daß die wesentliche Natur der REALITÄT immer ruhig und in ihrer Essenz frei von Verwirrung ist, widmen sie sich in Übereinstimmung damit der Vervollkommnung der Meditation. Da sie wissen, daß die wesentliche Natur der REALITÄT stets durch Erkenntnis gekennzeichnet und frei von Unwissenheit ist, widmen sie sich in Übereinstimmung damit der Vervollkommnung der Weisheit.

III. Das Streben nach Erleuchtung durch Einsicht

Welches Objekt realisieren nun [die Bodhisattvas dieser Gruppe, welche] von der "Stufe des reinen Herzens" bis zur "letzten Stufe des Bodhisattva-Seins" [reicht]? Sie realisieren die Soheit. Wir sprechen von ihr als einem Objekt wegen des "sich entwickelnden Geistes", aber tatsächlich gibt es in dieser Realisierung kein Objekt [das mit einer Subjekt-Objekt-Beziehung ausgedrückt werden könnte]. Da ist nur die Einsicht in die Soheit [die sowohl Erkennen als auch das Erkannte überschreitet]; wir nennen [dies die Erfahrung] des Dharmakaya.

Der "sich entwickelnde Geist (*pravritti-vijñana*)" ist das, was aufgrund von Unwissenheit als wahrnehmendes und denkendes Subjekt auftaucht. Die Bedeutung dieses Satzes ist, daß Soheit zwar nicht mit Aussagen belegt werden kann, aber es bei notwendigen Erklärungen keine andere Möglichkeit gibt als relative Ausdrucksweisen zu benutzen, die für den Geist, der einzig mittels Subjekt-Objekt-Beziehungen funktioniert, zugänglich sind.

Die Bodhisattvas dieser Gruppe können in einem Augenblick des Denkens zu allen Welten des Universums gelangen, den Buddhas Ehre erweisen und sie bitten, das Rad des Dharma zu drehen. Um alle Wesen anzuleiten und ihnen von Nutzen zu sein, stützen sie sich nicht auf Worte. Für

Menschen mit schwachem Willen zeigen sie manchmal, wie man schnell vollkommene Erleuchtung erlangt, indem sie über die [Bodhisattva-] Stufen hinweg springen. Und manchmal sagen sie um der trägen Menschen Willen, daß die Wesen am Ende von zahllosen Zeitaltern Erleuchtung erlangen können. Auf diese Weise können sie unzählige geschickte Mittel und überrationale Großtaten demonstrieren. Aber in Wirklichkeit sind alle diese Bodhisattvas gleich in der Hinsicht, daß sie in ihrer Linie, ihrer Fähigkeit, ihrem Streben und ihrer Realisation [der Soheit] gleich sind. Aus diesem Grunde gibt es so etwas wie ein Überspringen der Stufen nicht, denn alle Bodhisattvas müssen durch die drei Abschnitte der unzähligen Zeitalter gehen [bevor sie die Erleuchtung völlig erlangen können]. Aber wegen den Verschiedenheiten in den einzelnen Welten der Wesen und in den Objekten des Sehens und des Hörens wie auch in der Fähigkeit, den Begierden und der Natur der einzelnen Wesen, gibt es auch verschiedene Arten ihnen nahezubringen, was sie praktizieren sollen.

Der erste Satz dieses Abschnitts, der mit "das Rad des Dharma zu drehen" endet, ist eine symbolische Darstellung der überrationalen Einflüsse der Soheit, d.h. Dharmakaya. Da die Bodhisattvas, die den Dharmakaya erkannt haben, mit der Soheit eins sind, denkt man, daß sie in Übereinstimmung mit den geheimnisvollen Funktionen der Soheit wirken. Dies entspricht auch der spontanen Handlung, andere zu retten, nachdem man Erleuchtung erlangt hat. Die Wendung "sie stützen sich nicht auf Worte (*pu-yi wen-tzu*)" ist zweideutig. Fa-tsang und anderen Kommentatoren geben uns keinen Hinweis zur Bedeutung. In der späteren, von Shikshananda vorgenommenen Übersetzung von *Die Erweckung des Glaubens* ist diese Wendung ersetzt durch die Worte "sie trachten nicht danach irgendwelche wohlklingende Klänge oder Worte zu hören."⁷⁶ Dies könnte sich darauf beziehen, daß die Bodhisattvas sich der Erlösung der Menschheit widmen und nicht im Himmel verweilen und sich an himmlischer Musik und an Liedern erfreuen - in anderen Worten, sie verweilen nicht in der Glückseligkeit von Nirvana. Die Feststellung "sie stützen sich nicht auf Worte" ist in ihrem Geist dem Anspruch des Zen-Buddhismus nahe, "die Übertragung des Zen stützt sich nicht auf Worte sondern geschieht von Geist zu Geist". In Hinblick auf das Nachfolgende scheint die Feststellung hier zu bedeuten, daß die Bodhisattvas sich nicht an wörtliche Interpretationen der Schriften klammern, sondern bereit sind, diese frei zu interpretieren, wobei sie ihre Interpretation auf alle denkbaren Situationen der leidenden Wesen einstellen, mit dem einzigen Ziel, diesen zu helfen auf dem Weg der Erlösung voranzukommen.

Die Charakteristika des Erleuchtungsstreben, das von einem Bodhisattva dieser Gruppe gehegt wird, kann durch drei subtile Geistesformen ausgedrückt werden. Die erste ist der wahre Geist, denn er ist frei von [falscher intellektueller] Unterscheidung. Die zweite ist der Geist, der [fähig ist,] geschickte Mittel [anzuwenden], denn er durchdringt alles auf spontane Weise und nützt den Wesen. Die dritte ist der [dem Einfluß] von im Unterbewußtsein [wirkendem] Karma [unterworfenen] Geist, denn er erscheint und verschwindet in den aller subtilsten Weisen.

Von diesen "drei subtilen Geistesformen" sagt Fa-tsang: "Der wahre Geist ist die grundlegende Weisheit frei von Unterscheidung [in Subjekt und Objekt]. Der Geist der geschickten Mittel ist die Weisheit, die nach dem Erlanghaben der Erleuchtung auf spontane Weise wirkt, um anderen zu helfen. Die dritte, das Unterbewußtsein, ist das Speicherbewußtsein, das die Basis der anderen zwei Arten von Weisheit ist."⁷⁷

Wenn die dritte Art, wie Fa-tsang sagt,

das Speicherbewußtsein ist, dann ist der Ausdruck "Erscheinen und Verschwinden", wörtlich "Geburt und Aufhören" das Kennzeichen des Speicherbewußtseins, das von Vasubandhu erklärt wird als analog dem Strömen eines Flußes, der sich von Moment zu Moment verändert und dennoch seine Identität behält.⁷⁸ Die Schlußfolgerung könnte sein, daß diese Bodhisattvas zwar erleuchtet sind und aktiv in der Arbeit, anderen zu helfen engagiert sind, sie sich aber noch vervollkommen müssen, da sie dem Einfluß des "bewegenden Geistes", der durch die Unwissenheit im Speicherbewußtsein hervorgebracht wird, unterworfen sind.

Ein Bodhisattva dieser Gruppe wiederum, der seine hervorragenden Qualitäten zur Vollendung bringt, manifestiert sich im Akanishta-Himmel als dem höchsten physischen Sein in der Welt. Durch Weisheit, die in einem Gedankenmoment mit [ursprünglicher Erleuchtung] verbunden ist, löscht er die Unwissenheit plötzlich aus. Dann wird er bezeichnet als [jemand, der das] allumfassende Wissen [erlangt hat]. Er übt spontan überrationale Handlungen aus und manifestiert sich so überall im Universum and nützt allen Lebewesen.

"Der Akanishta-Himmel" ist nach der Kosmologie des indischen Buddhismus der höchste Himmel im Formbereich.

Frage: Da der Raum unendlich ist, sind auch die Welten unendlich. Da die Welten unendlich sind, sind es auch die Wesen. Da die Wesen unendlich sind, muß auch die Vielfalt ihrer Mentalitäten unendlich sein. Die Objekte der Sinne und des Geistes müssen daher grenzenlos sein und es ist schwierig, sie alle zu kennen und zu verstehen. Wenn Unwissenheit zerstört wird, wird es keine Gedanken im Geist geben. Wie kann nun ein Verständnis [das keinen Inhalt hat,] "allumfassendes Wissen" genannt werden?

Antwort: Alle Objekte sind ursprünglich von EINEM GEIST und sind jenseits von gedanklicher Bestimmung. Weil unerleuchtete Personen in ihrer Illusion Objekte wahrnehmen, errichten sie in ihrem Geist Begrenzungen. Da sie irrtümlicherweise diese gedanklichen Bestimmungen, die nicht der REALITÄT (*dharmata*) entsprechen, entwickeln, sind sie unfähig, irgendein umfassendes Verständnis zu erlangen. Die Buddha-Tathagatas sind frei von allen falschen Sichtweisen und Gedanken [die eine richtige Sicht blockieren, deshalb] gibt es keine Ecken, in die ihr Verständnis nicht dringen würde. Ihr GEIST ist wahr und wirklich; daher ist er nichts anderes als die wesentliche Natur aller Dinge. [Die Buddhas] können eben wegen ihrer Natur Licht auf alle Objekte, die in Illusion wahrgenommen werden, werfen. Sie sind mit einem Einfluß großer Weisheit versehen, die [als Anwendung] unzähliger geschickter Mittel [wirkt]. Sie stellen sich auf das Verständnisvermögen der verschiedenen Lebewesen ein und offenbaren ihnen auf diese Weise die vielfältigen Bedeutungen der Lehre. Aus diesem Grund können sie bezeichnet werden als diejenigen, die "allumfassendes Wissen" haben.

Frage: Wenn die Buddhas fähig sind, spontane Handlungen zu vollbringen, sich überall zu manifestieren und allen Wesen zu nützen, dann sollten die Lebewesen doch alle fähig sein, Nutzen zu erlangen durch das Sehen ihrer körperlichen Formen, durch das Miterleben ihrer Wunder oder durch das Hören ihrer Lehrreden. Warum waren die meisten Menschen in dieser Welt dann nicht in der Lage, die Buddhas zu sehen?

Antwort: Der Dharmakaya aller Buddhas ist allgegenwärtig, da er überall ein und derselbe ist. Weil die Buddhas frei sind von jeglicher Festlegung oder irgendeinem Denken, heißt es, daß ihre Handlungen "spontan" sind. Sie offenbaren sich selbst in Übereinstimmung mit den Mentalitäten all der verschiedenen Lebewesen. Der Geist eines Lebewesens ist wie ein Spiegel. Genau wie ein Spiegel keine Bilder reflektieren kann, wenn er mit Schmutz bedeckt ist, so kann der Dharmakaya nicht im Geist der Lebewesen erscheinen, wenn dieser mit dem Schmutz [der Verunreinigungen]

bedeckt ist.

Aus:

Ashvaghosha

Die Erweckung des Glaubens

Deutsche Übersetzung aus dem Englischen von Irmentraud Schlaffer, 1993

Für diese Übersetzung wird noch ein Verlag gesucht.

Website der Übersetzerin: www.i-schlaffer.de

Englisches Original (Übersetzung aus dem Chinesischen)

The Awakening of Faith

Attributed to Ashvaghosha

Translated with Commentary by Yoshito S. Hakeda

Columbia University Press 1967

Anmerkungen

1. T32, Seiten 575-83 (Nr. 1666). Die Taisho Edition des chinesischen Tripitaka wird im folgenden mit T abgekürzt.
2. Teil I: Die Gründe für das Verfassen: vgl. Übersetzung S 19.
3. Edward Conze: *Buddhist Wisdom Books* (London, George Allen and Unwin, 1958), S. 101.
4. Mochizuki Shinko, einer der modernen Spezialisten für den Text, identifizierte in einem 1922 verfaßten Werk 176 Kommentare. Da er zwei englische Übersetzungen und einen Kommentar zur späteren Version des Textes nach der Übersetzung von Shikshananda dazuzählte, müßte korrekterweise die Zahl in seiner Liste auf 173 reduziert werden. Vgl. sein *Daijo kishin-ron no kenkyu* (Studie zu *Die Erweckung des Glaubens im Mahayana*. (Tokio, 1922), S. 201-346.
5. Die brauchbarste und verständlichste Studie zu diesen Problemen findet sich im Artikel von Paul Demiéville, "Sur l'authenticité du Ta Tch'ing K'i Sin Louen", *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise, II* (Nr. 2, 1929), 1-78. Empfehlenswert ist auch ein Artikel von Walter Liebenthal, "New Light on the Mahayana-shraddhotpada shastra": *T'oung Pao, XLVI* (1958), 155-216. Sein Ansatz ist radikal; er legt nahe, daß Tao-ch'ung (476?-550?) der Autor gewesen sein könnte (ebenda, S. 210-215). Zu Rate zu ziehen sind zudem die von modernen buddhistischen Gelehrten aus China verfaßten Artikel, die in einem von Shih T'ai-hsü herausgegebenen Sammelband mit dem Titel *Ta-ch'eng ch'i-hsin lun chen-wei pien* (Wu-ch'ang, China, 1923), erschienen sind. Der Band enthält neun Artikel, die sowohl radikale als auch konservative Ansätze repräsentieren.
6. Das *Buddhacarita* ist das berühmteste Werk des Ashvaghosha. Es ist das großartigste Werk dieser ganzen buddhistischen Literaturgattung. Nur etwa die Hälfte des Epos ist in Sanskrit Manuskripten erhalten; deswegen enthalten Übersetzungen in westliche Sprachen, die vom Sanskrit vorgenommen wurden, die Lebenserzählung des Buddha nur von seiner Geburt bis zur Erlangung der Erleuchtung, und nicht bis zu seinen letzten Tagen auf Erden. Die im Sanskrit fehlende Hälfte kann von chinesischen und tibetischen Übersetzungen ergänzt werden. Für Interessierte folgt eine ausgewählte Bibliographie der Übersetzungen in westliche Sprachen:
Aus dem Sanskrit: 1. E.B. Cowell: *The Buddha-karita of Ashvaghosha*, Vol. 49 der *Sacred Books of the East*. Oxford, 1894. 2. Carl Cappeller: *Buddha's Wandel*. Jena, 1922. 3. Richard Schmidt: *Buddhas Leben*. Hannover, 1923. 4. E.H. Johnston: *The Buddhacarita or, Acts of the Buddha, Part II*. Calcutta, 1936.
Aus dem Chinesischen: Samuel Beal: *A Life of Buddha by Ashvaghosha Bodhisattva* (übersetzt aus dem Sanskrit ins Chinesische von Dharmaraksha, 420 n.Chr.). Vol. 19 der *Sacred Books of the East*, Oxford, 1883.
Aus dem Tibetischen: Friedrich Weller: *Das Leben des Buddha von Ashvaghosha*. 2 Bände, Leipzig, 1926-28.
7. Das *Saundarananda* ist ein Epos über die Konversion eines hübschen jungen Mannes namens Nanda zum Buddhismus. Zwar gibt es keine chinesische oder tibetische Übersetzung, aber die Sanskrit Manuskripte sind erhalten und es gibt eine gute englische Übersetzung von E.H. Johnston: *The Saundarananda or Nanda the Fair* (Oxford University Press, 1932).
8. Obwohl von diesem Werk nur Fragmente erhalten sind, ist es als frühestes Zeugnis der dramatischen Literatur in Indien von Bedeutung. Es ist in Übereinstimmung mit dem Standardstil des

alten indischen Dramas teils in Sanskrit, teils in Dialekten verfaßt. Die verschiedenen Dialekte werden etwa von Frauen und Dienern gesprochen und spiegeln den sozialen Status dieser Charaktere wieder.

9. T32, S. 594bc.

10. *Zoku-zokyo*, Teil I, Fall 71, Bd. 3, S. 264-80.

11. Walter Liebentahl, "The Oldest Commentary of the Mahayanashradhotpada shastra", *Bukkyo bunka kenkyu* (Studies in Buddhism and Buddhist civilization), Nr. 6, 7 (Kyoto 1958), S. 7.

12. T55, S. 142a.

13. T32, S. 584-91.

14. Diese Information findet sich in der Einführung zur neuen Übersetzung des Textes und ist wahrscheinlich eine viel später vorgenommene Ergänzung. Vgl. T32, S. 583c.

15. Mochizuki Shinko, *Daijo kishin-ron no kenkyu*, S. 99.

16. T50, S. 458b.

17. Wer sich für eine vergleichende Studie der zwei Texte im Original interessiert, kann eine systematische Darstellung der Parallelen und Unterschiede in folgendem Artikel finden: Kashiwagi Hiroo; "Shikushananda no yaku to tsutaerareru Daijo kishin-ron (Über die dem Shikshananda zugeschriebene Übersetzung des Textes Die Erweckung des Glaubens im Mahayana)", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, X, (Nr. 2, März 1962), 124-25.

18. T44, S. 175-201.

19. T44, S. 202-26.

20. T44, S. 240-87.

21. Mochizuki Shinko, *Daijo kishin-ron no kenkyu*, S. 255-56.

22. T32, S. 591-668.

23. Vgl. Takamine Ryosh_, *Kegon shiso shi* (Geschichte des Hua-yen Denksystems) (Kyoto 1962), S. 64; und Kobayashi Jitsugen, "Kishin-ron kaishaku no henshen (Übergänge in den Interpretationen von *Die Erweckung des Glaubens*)", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, XIII (Nr. 2, März 1965), 225-28.

24. Dieser kurze Aufsatz wird allgemein für Studierende der chinesischen Denkweise und Religion empfohlen, da er sowohl den Konfuzianismus als auch den Taoismus vom buddhistischen Standpunkt aus behandelt. Der charakteristische Zug des späteren chinesischen Buddhismus, Synkretismus, wird darin erstaunlich offenbar. Es heißt, daß Tsung-mi diese Abhandlung in Erwiderung auf die öffentliche Anprangerung des Buddhismus durch Han Yü (768-824), einem der berühmten Verfechter des Konfuzianismus in der T'ang Zeit, schrieb. Vgl. *Kegon shiso* (Hua-yen

Denkweise), herausgegeben von Kawada Kumataro und Nakamura Hajime (Kyoto 1960). S. 507. Diese Abhandlung wurde ins Französische und Deutsche übersetzt, aber noch nicht ins Englische. Vgl. Paul Masson-Oursel (Übers.), "Le Yuan Jen Louen", *Journal Asiatique*, Mai-April, 1915, S. 4-58; Heinrich Dumoulin, "Genninron, Tsungmi's Traktat vom Ursprung des Menschen", *Monumenta Nipponica*, I 178-221.

25. Vgl. *Zoku-zokyo*, Teil I, Fall 14, Bd. 3, Tung-mi's *Yüan-chüeh-ching ta-shu shik-yi ch'ao*, S. 277c.

26. Vgl. Tsukamoto Zenry_: "Min-shin seiji no bukkyo kyosei (Schwächung des Buddhismus durch die Ming und Ch'ing Regierungen)", *Bukkyo Bunka Kenkyu* (Journal of Buddhist culture), Nr. 2 (1952), S. 2.

27. T44, 243b.

28. Vgl. D.T. Suzuki (Übers.), *The Lankavatara Sutra* (London, 1932).

29. Dieser Text ist aus dem Tibetischen übersetzt worden. Vgl. E. Obermiller (Übers.), "The Sublime Science of Buddhist Monism", *Acta Orientalia*, Bd. IX, Teile 1,2,3, 1931.

30. E.H. Johnston, (Hrsg.), *Ratnagotra-vibhaga-mahayanottara-tantra-shastra* (Patna 1950), S. vii. Die Worte in Klammern wurden vom jetzigen Übersetzer eingefügt.

31. Detaillierte Informationen über das System können aus neueren Veröffentlichungen bezogen werden, wie etwa aus: Tamaki Koshiro, "Die Entwicklung der Vorstellung von Tath_gata-garbha von Indien bis China", *Journal of Indian and Buddhist Studies*, IX (Nr. 1, Januar 1961), 378-86; Katsumata Shunkyo, *Bukkyo ni okeru shinshiki-setsu no kenkyu* (Eine Studie der Citta-vijñāna-Denkweise im Buddhismus), (Tokyo 1961), S. 593-637; Mizutani Kosho, "Nyoraizo shiso shi kenkyu josetsu (Eine Einführung in die Studien zur Geschichte der Tathagata-garbha-Vorstellung)", *Bukkyo Daigaku kenkyu kiyu*, XLIV-XLV (Kyoto 1963), 245-77; Ui Hakuju, *Hoshoron no kenkyu* (Die Studie des Ratnagotra-__stra), (Tokyo 1947).

32. Suzuki Teitaro (D. T. Suzuki) (Übers.), *Ashvaghosha's Discourse on the Awakening of Faith in the Mahayana* (Chicago 1900).

33. Rev. Timothy Richard (Übers.), *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine - the New Buddhism* (Shanghai 1907).

34. Dwight Goddard (Hrsg.), *A Buddhist Bible* (New York 1952), S. 357-404.

35. Timothy Richard, *The Awakening of Faith in the Mahayana Doctrine*, S. vi.

36. Dwight Goddard, *A Buddhist Bible*, Anhang, S. 668-69. Im gleichen Abschnitt des Anhangs (S.668) wird noch eine weitere englische Übersetzung erwähnt, von der der jetzige Übersetzer nichts weiß: "Eine andere wurde von mehreren Sanskrit Gelehrten von einem Sanskrit-Text vorgenommen, der seinerseits aus dem Chinesischen rekonstruiert wurde, und der die tiefgehende esoterische Bedeutung des Originals fehlt. Diese wurde im Magazin, The Shrine of Wisdom, in den Jahren 1929 und 1930 veröffentlicht."

37. T44, S. 251b.

38. *Madhyamaka-karikas* XXV, 19.

39. Zu dem Ausdruck "alle Existenzstadien in ihrer Gesamtheit" sagt Dogen (1200-53), der Gründer des japanischen Soto Zen, folgendes: "In der einen Welt der Realität, sind die Essenz (das Absolute) und die Erscheinungen (Phänomene) untrennbar und man kann nicht von Geburt und Tod sprechen. Es gibt nichts, was nicht zur wesentlichen Natur des GEISTES gehört; dies schließt sogar Erleuchtung und Nirvana ein. Alles, was existiert, die ganze [Spannbreite der] Phänomene, ist einzig von diesem EINEN GEIST und nichts unterscheidet sich von ihm. Ihn auf diese Weise zu besprechen ist in der Tat ein Zeichen dafür, daß ein Buddhist diese wesentliche Natur des Geistes wirklich versteht. Da dies wahrhaftig so ist, wie kann man fälschlicherweise versuchen, diese EINE REALITÄT in Körper und Geist und in Samsara und Nirvana aufzuteilen?" Dogen, *Bendowa, Shobo genzo* (Iwanami Edition) (Tokyo 1942), S. 69-70.

40. T44, S. 252b (bearbeitet).

41. *Madhyamaka-karikas* XVIII, 7.

42. T44, S.207b.

43. T44, S. 252c.

8. Die Aussage, daß die *Tathagata-garbha* aus *__nya* und *a-__nya* ist, findet sich im *_rim_l_S_tra*, eine Tatsache, die nahelegt, daß dieser Text den Gedanken früher entwickelte und in diesem Sutra ausdrückte. T12, S. 221c.

45. Unzählige Ausdrücke ähnlicher Natur kann man sowohl in den Sutras finden, die Betonung auf "Leerheit" (*Shunyata*) legen, als auch in den Aussagen buddhistischer Meister, insbesondere bei jenen der Zen Schule. Ein japanischer Zen Meister namens Takuan (1573-1645) hat z.B. folgendes zu sagen: "Alle Phänomene sind wie Trugbilder oder Träume; wird einmal erkannt, daß sie ihrer Essenz nach leer sind, sieht man keinerlei besondere Merkmale der Individuation in ihnen und ist daher frei von Anhaftung an sie. Um Anhaftung zu verhindern, wird diese Sichtweise der Leerheit aller Dinge gelehrt. Wenn diese Sichtweise gründlich erkannt ist, werden die Anhaftungen durchgetrennt werden. Hat man dies erlangt und wendet sich wieder der Welt zu, wird man erkennen, daß es nichts Bestimmtes zu zerstören und keine Anhaftung zu durchtrennen gibt..." Takuan, *Tokai yawa, Takuan osho zenshu*, Vol. 5 (Tokyo 1929), S. 19.

46. *Madyamaka-karikas* XXIV, 11.

47. Ein fast identischer Ausspruch kann im *Srimala Sutra* gefunden werden, das eines der repräsentativen Werke der *Tathagata-garbha*-Denkweise ist: "Oh, Herr, Samsara (Geburt und Tod) hat seine Grundlage in der *Tathagata-garbha*...." T12, S.222b.

12. Ich konnte die Quelle dieses Zitats nicht identifizieren.

49. Der Gebrauch des Terminus "der reproduzierende Geist (*khyati-vijñana*)" so wie der des "Objekte-unterscheidenden Bewußtseins (*vastu-prativikalpa-vijñana*)", der später im Text auftauchen wird, ist als Besonderheit des *Lankavatara Sutra* bekannt. Dies könnte ein weiterer

Hinweis auf den Einfluß dieses Sutras auf unseren Text sein. Vgl. D.T. Suzuki: *Studies in the Lankavatara Sutra* (London 1930, neugedruckt 1957), S. 189-91.

50. Die entsprechende Zeile im Kommentar findet sich in T26, S. 169a.

51. *Dashabhumika Sutra*, J. Rahder (Hrsg.) (Paris 1926), S. 49; R. Kondo (Hrsg.) (Tokyo 1936), S.98.

52. T44, S. 214c-215a.

53. T44, S. 267a.

54. *Zoku-zokyo*, Teil I, Fall 71, Bd. 5, S. 456d.

55. Von Ito Kazuo vorgeschlagen. Vgl. Ito Kazuo: *Shinchi no tankyu* (Die Suche nach wahrer Weisheit) (Kyoto 1947), S. 46.

56. T44, S. 360c.

57. T44, S. 216a.

58. T44, 269a.

59. Die Idee und das Gleichnis, die in diesem Abschnitt ausgedrückt werden, entsprechen in gewisser Weise einigen Abschnitten im *Lankavatara Sutra*. Vg. D.T. Suzuki: *The Lankavatara Sutra* (London 1932), S. 42.

60. T44, S. 271c.

61. T44, S.271c.

62. *Zoku-zokyo*, Teil I, Fall 71, Bd. 3. S.280a.

63. Vgl. etwa *the Lotus of the True Law*, übers. von H. Kern (Sacred Books of the East, Bd. XXI) (New York, Dover, 1963), S. 406-18.

64. T44, S. 272c.

65. T44., S. 218a.

66. T44, S. 372b.

67. T44, S. 273a.

68. Der eingeklammerte Abschnitt fehlte im Text des Taisho Tripitaka. Der fehlende Abschnitt stammt aus dem Kommentar von Fa-tsang (T44, S. 273a) und der Koyasan University Edition (1955).

69. Die Überschriften dieses Abschnitts finden sich nicht im Original. Um die Diskussion zu klären,

wurde die traditionelle Vorgehensweise angenommen, diese Überschriften anzuwenden, wobei die Kommentare von Fa-tsang (T44, S.273b) und Wonhyo (T44, S. 218b) als Grundlage benutzt wurden.

70. T44, S. 273c.

71. Das Original für "überschreitet Gedanken" ist *wu-yü-nien*, wörtlich "nicht in Gedanken sein". Dies bedeutet, daß alle Dinge jenseits dessen sind, wofür sie vom unerleuchteten Geist gehalten werden, nämlich, daß sie nicht wirklich sind, da sie fälschlicherweise einzig vom verwirrten Geist mit Aussagen belegt werden. In anderen Worten entbehrt die WIRKLICHKEIT jegliche gedankliche Bestimmungen.

72. Edward Conze (Übers.), *Buddhist Wisdom Books* (London,1958), S. 25.

73. *Madhyamaka-karikas* XXIV, 8,9,10.

74. Dies folgt der Interpretation von Fa-tsang (T44, S. 275b). Der letzte Teil des Satzes lautet wörtlich, "abhängig vom aktivierenden Geist". Der Gebrauch des Terminus "aktivierender Geist" an dieser Stelle ist sehr seltsam, ein typisches Beispiel für die folgewidrige Verwendung von Termini technici.

75. Dieses Kapitel ist eine Analyse der Wortbedeutung von *yana* im Kompositum *Mahayana*, das im Überblick erwähnt wurde.

76. T32, S. 589c.

77. T44, S. 280c.

78. Vasubandhu: *Trimshika* 4.