**Zeitschrift:** Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

**Herausgeber:** Schweizerische Asiengesellschaft

**Band:** 14 (1961)

**Heft:** 1-4

**Artikel:** Ding und Dharma : ein Wort zu Jaspsers' "Ngrjuna"

**Autor:** Liebenthal, Walter

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-145821

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 21.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# DING UND DHARMA

## *Ein Wort zu Jaspers' «Nāgārjuna»*

VON WALTER LIEBENTHAL, SANTINIKETAN

Anlaß zu diesem Aufsatz ist ein Kapitel in dem Buch «Die großen Philosophen» von Karl Jaspers, S. 934–956. Das Buch erschien 1957, ist also noch nicht alt. Daß die darin benutzte Literatur über Buddhismus meist veraltet ist, liegt wohl daran, daß das betreffende Kapitel nicht erst 1957 geschrieben wurde, und an der Schwierigkeit, diese Literatur zu bekommen. Wallesers Übersetzung der *Kārikās* aus der tibetischen Übersetzung ist längst ersetzt worden durch Stcherbatskys sehr viel bessere aus dem originalen Sanskrit. Die von ihm gewählte Übersetzung «Streitlosigkeit» (für *asaṅga*) ist längst aufgegeben worden für «nicht haften». Dies und anderes fällt jedem Buddhologen sofort auf. Das Kapitel «Nāgārjuna» bleibt trotzdem außerordentlich interessant, weil Jaspers richtig gesehen hat, wo das Problem liegt.

Die scheinbare Gleichheit des Denkens bei Nāgārjuna und in der westlichen Philosophie ist öfter bemerkt worden, so z. B. von Stcherbatsky, Schayer, de Jong, neuerdings von Robinson. Aber hier spricht zum ersten Male ein europäischer Philosoph von Rang. Er nennt Nāgārjuna einen «großen Philosophen», nimmt ihn ernst. Dies ist ein notwendiger, ein überaus wichtiger Schritt. Wir müssen dahin kommen, orientalische Philosophie ernstzunehmen, auch wenn wir wissenschaftlich-technisch so viel weiter sind. Wir müssen auch werten und vergleichen. Die Schwierigkeit ist nur, wenn wir vergleichen, den Nenner zu finden, der für beide Philosophien gilt. Nachdem ich Jaspers' Ausführungen wiederholt gelesen hatte, glaubte ich zunächst: ja, so ist es, Nāgārjuna will mit seinen Negationen auf die Transzendenz (das «Grundwissen», wie Jaspers sagt) hinaus; dann aber ging mir auf, daß, wenn diese Transzendenz bestimmt wird als das, was das rationale Denken transzendiert, Nāgārjunas Problem nicht identisch ist. Bei ihm ist das

Jenseits («andere Ufer») nicht als Gegensatz zu rationaler Systematik konstruiert, sondern als Gegensatz zu der Vergänglichkeit des Daseins. Oder meint Jaspers mit Transzendenz die Ewigkeit? Nachdem ich die anderen Teile des Buches gelesen habe, glaube ich das verneinen zu müssen. Ewigkeit im buddhistischen Sinn *(amṛta)* ist nicht dasselbe wie Transzendenz oder Metaphysik.

Wir alle denken in Bildern, auf die wir uns zurückbeziehen, wenn wir subjektiv (statt durch Experiment) entscheiden, was etwas ist, was z. B. Welt ist, was das Ziel unseres Daseins usw. Die Logik ist wohl überall gleich, und ich glaube schon, daß sich die Formen, deren Nāgārjuna sich bedient, in der europäischen Logik wiederfinden lassen – denkt er aber deshalb dasselbe? Sein Problem war doch nicht: was ist Denken?, sondern: was ist Ewigkeit? Der Inhalt seines Denkens ist verschieden.

Jaspers unterscheidet zwischen (metaphysischen) Visionen und Systemen. Er meint, glaube ich, mit «Vision» dasselbe, was ich hier «Bild» nenne. Es ist ein Bild (Schlüssel zum Universum, «world-interpretation»), wenn wir sagen, daß alles entsteht und vergeht. Durch Experiment läßt sich dergleichen nicht nachweisen. Über einem solchen Ansatz läßt sich jedoch ein System errichten. Elemente eines Systems nennen wir Begriffe; für Elemente von Bildern haben wir kein besonderes Wort. Wo es, wie in Indien, keine reine Wissenschaft gab, Bilder und Systeme vielmehr durcheinandergingen, ist es vielleicht angebracht, ein neues Wort zu wählen. Ich schlage deshalb vor, in diesem Fall von Positionen anstatt von Begriffen zu sprechen. *Purusha* und *prakṛti* (Sāṁkhya) oder *īśvara* (Nyāya-Vaiśeṣika) sind Positionen in einem Bild, ebenso wie die *dharmas*. Man könnte sich auch so ausdrücken: Wissenschaften wollen die Welt beschreiben, wie sie objektiv, im Experiment, sich zeigt; indische Visionen (*darśanas*, «Lehren») wollen die Welt beschriften, so daß diese Schrift als ein Mittel zur Befreiung dienen kann. Daher sind ihre Schriften heilig, sie sind verkündet, wissenschaftlicher Kritik nicht unterworfen. (Dies im Prinzip; Ansätze zu wissenschaftlicher Kritik gab es.)

Eine Position ist also ein Wort in der Schrift (dem Bild) eines Lehrers und wurde von anderen Lehrern abgelehnt, weil sie in deren Schrift nicht paßte. So lehnte Gotama Buddha die Position Gott *(īśvara)* ab, weil sie «nicht zur Befreiung führt». Niemals ist von einem indischen Lehrer die Frage, ob Gott ist oder nicht, im Sinne westlicher Wissenschaft gestellt worden. Auch Nāgārjuna fragt nicht so, selbst wenn er den Ausdruck «ist» gebraucht. Auch dann ist, was er meint, einfach: Gott (ob existent oder nicht) ist eine Figur innerhalb von *saṁsāra*, er ist ein «Etwas» und daher aus unserem Bild verwiesen.

Nāgārjuna zerschlug Positionen, wenn er Weder-Sein-noch-Nichtsein von allem irgendwie Angesetzten behauptete. Das waren teils Elemente von Bildern *(prakṛti)*, teils das, was wir geneigt wären Begriffe zu nennen (kāla), teils das, was uns Tatsachen zu sein scheinen *(gamana)*. Nāgārjuna gebraucht hier das Wort *dharma* (Lehrgegenstand) in einem weiteren Sinne als sonst im Buddhismus üblich, nämlich nicht nur für buddhistische *dharmas*, sondern für Positionen allgemein. Er widerlegt diese Positionen, indem er sie als vergänglich nachweist. Er trifft damit alle Positionen, buddhistische und nicht-buddhistische, ja, wenn man so will, auch die Methode des Ansetzens von Positionen überhaupt. Er meint: Haltet euch nicht an diese von euch selbst gesetzten Positionen, als ob sie real wären. Real ist nur das Ewige, das unbeschriftbar ist, zugänglich nur der Vision des Yogins. Daher ist es am besten, von Welt einfach als dem Vergänglichen *(pratītyasamutpāda)* zu sprechen und die Beschriftung vollständig zu unterlassen.

Ist dies nun dasselbe wie «transzendieren über das rationale Denken hinaus»? Ich bezweifle im folgenden, daß es so ist. Da ich aber nicht Philosoph bin, muß ich mich im wesentlichen damit begnügen, zu erklären, was ich für Mißverständnis der indischen Philosophie halte.

## 1. Hinduismus und Buddhismus

Im Hinduismus ist *Dharma* (hier groß geschrieben, um es von den *dharmas*, dem Plural desselben Wortes, zu unterscheiden) «ewiges Gesetz»,

eine Auslegung von Welt, aus der folgt, wie der Mensch zu handeln hat, was seine Bestimmung ist. Im Buddhismus bedeutet *Dharma* dasselbe, das «ewige Gesetz» im Sinne des Buddhismus.

Beide Religionen glauben, wie bekannt, an Wiedergeburt; beide sehen im Aufhören der Wiedergeburten das letzte und höchste Ziel. Das Aufhören ist verschieden vorgestellt. Der wesentliche Unterschied scheint mir zu sein, daß im Hinduismus eine göttliche Ordnung des Irdischen gesetzt wird, der sich fügend man von Gott (in irgendeiner seiner vielen Formen, z. B. Kṛshna) aufgegebene Pflichten erfüllt, während im Buddhismus Welt ohne göttliche Ordnung ist. Dem Hindu ist ein Platz im Weltsystem (Kastensystem) zugewiesen, den er auszufüllen hat. Er folgt dabei Regeln, die in Büchern überliefert sind. Er bleibt also in der Welt, auch wenn er «den Willen Gottes» tut, wie wir uns ausdrücken würden. Oder wir könnten auch sagen: Der Hinduismus kennt zwei Heilswege, den des Frommen, der seine irdische Pflicht tut *(bhaktimārga)* und den des Heiligen, der sich als von allen Pflichten frei erklärt und sich ausschließlich und direkt der Aufgabe der Verwandlung (in eine der göttlichen Personen) durch Erkenntnis widmet *(jñānamārga)*. Der zweite Weg ist auch der des Buddhismus. Er verlangt, daß der Gläubige «in den Strom eintritt», d. h. mit der Welt bricht. Er verläßt Familie, Kaste, Stellung und versucht, seine Verwandlung, sein Erwachen (zum Buddha) in langer, stufenweiser Arbeit ohne Hilfe Gottes (an die er nicht glaubt) zu erreichen. Laien, «Zuschauer» *(upāsaka)* genannt, wenn sie die Moralvorschriften halten und die Kirche fördern, werden während ihrer Wiedergeburten belohnt, bleiben aber «an das Rad gebunden». Der einzige Weg zur Befreiung vom Irdischen *(mokṣa)* ist also für den Buddhisten Erkenntnis. Durch Erkenntnis der Situation, in der er sich befindet, erzwingt er – ohne Gott – den Übergang zum «anderen Ufer». Das Wissen, das ihm nottut, ist der Dharma, die vom Buddha Gotama gegebene Weltauslegung.

Im buddhistischen Dharma wird Welt neu bewertet. Die Welt ist kein Platz zum Bleiben für jemand, der Ewigkeit *(amṛta)* sucht. Denn

sie ist vergänglich; alles, was sich dort findet, entsteht und vergeht. In dieser Perspektive verschwindet die Buntheit des Lebens, es bleibt nichts als ein Gewirr gleich sinnloser Unruhe, die als sinnlos erkannt werden muß, damit Ruhe eintritt. Es bildet sich dann in dem Gewirr ein «Strom», heilsrelevante Vorgänge sondern sich von nichtheilsrelevanten ab, und es entsteht Klarheit darüber, was Welt im buddhistischen Sinne in Wahrheit ist. Damit ist die Möglichkeit gegeben, die so erkannte Welt zu verlassen.

Hiermit ist natürlich nicht alles gesagt. In der Tat, das wichtigste Element des Heilsweges ist ausgelassen. Es handelt sich nicht nur um Erkenntnis, sondern um eine Wandlung der Person. Stück für Stück wird auf Grund neuer Erkenntnis anderes gehaßt und geliebt, die Welt erkannt, entwertet und verlassen. Der Vorgang spielt sich ab in Stufen: Erkenntnis, Entwertung, Abbau der entwerteten Welt und Neuaufbau mit neuem Bild. Er ist in den buddhistischen Schriften über die «Stufen» beschrieben und im Prinzip in allen Religionen gleich.

## 2. Das buddhistische Weltbild (der Dharma)

In seiner Urform ist das buddhistische Weltbild denkbar einfach. Es wird daher manchmal wissenschaftlich genannt. Es gibt darin keine Götter oder Mächte, Sterne oder magische Ordnungen, die in unser Schicksal eingreifen. Inhaltlich ist es jedoch ganz anders als westliche Wissenschaft. Keines der Probleme, die unsere Wissenschaft beschäftigen, geht den Buddhisten etwas an. Sie «dienen ja nicht zur Befreiung», wie der Buddha sagt.

Leben (im Sinne von leben–sterben, Inhalt einer Wiedergeburt) ist Leiden. Leiden hat eine Ursache. Sein Aufhören ist möglich. Es gibt einen Weg, der dazu führt. Das sind die «vier Wahrheiten», mit denen die buddhistische Spekulation beginnt. Sie sind Teile des Lebensprozesses, wie ihn der Buddha sieht, sichtbar geworden durch Analyse. Das Bild läßt sich sogar noch vereinfachen: «So entsteht alles, so vergeht alles.» Ein Schritt – und das Rad des Lebens beginnt sich zu drehen; ein Schritt nicht gemacht – und das Rad steht still.

Dies ist die sog. buddhistische Kausalität *(karman)*, die später in die Formel gefaßt wurde: «Sobald eins entstanden ist, entsteht ein Zweites», nichts ist ohne Folge. Dies sieht wieder wissenschaftlich aus, erweist sich aber sofort als etwas ganz anderes, wenn man sich überlegt, daß es sich hier nicht um Vorgänge in dem raum-zeitlichen Kontinuum der Physik handelt, sondern um ein Schicksals-Kontinuum, den Zusammenhang eines Schicksals, das über ein Leben hinausreicht in unendliche Wiedergeburten. Es setzt sich nicht, wie in der Physik, aus Ursache und Wirkung zusammen, sondern aus Schuld und Frucht, Frucht einer Tat.

*Karman* ist daher schlecht übersetzt durch «Kausalität». Wenn ein Billardball einen anderen anstößt, dann verstehen wir das nicht als «Tat». So versteht den Vorgang aber der klassische Inder. Er unterscheidet nicht zwischen mechanischen und willensmäßigen Vorgängen. Der Inder vermißt in unserem physikalischen Weltbild die Initiative. Wo ist denn in der Kausalität der Anfang der Bewegung? Was gab den Anstoß zu der scheinbaren Kontinuität? Und, wenn wir einen Anstoß setzen (der momentan ist), wie kann die Folge (Frucht) dann ewig dauern? Es folgt, im Bilde ganz logisch, daß der Anstoß sich momentan ausgibt und daher ständig wiederholt. Eine Tat kann nicht dauern, sie muß sich «fortzeugend neu gebären», wie der Dichter sagt, während mechanische Bewegung (d.h. die Zeit im vierdimensionalen Kontinuum) dauert.

### 3. Die heilsrelevanten (karmischen) Vorgänge *(dharmas)*

Der Buddhist strebt zur Freiheit. Er muß daher wissen, was ihn hier bindet. Er muß den Feind kennen, muß wissen, wie Welt zustandekommt, wie sie wirklich ist *(tathatā)*. Alles andere ist gleichgültig. Darum sind von dem Buddha nur die Vorgänge beschrieben, die heilsrelevant sind, d.h. die, in denen sich *karman* bildet. *Nirvāṇa* selbst ist nicht beschreibbar, erscheint aber indirekt in der buddhistischen Weltkritik, die die scheinbare Realität zerschlägt, sie entlarvt und entwertet als ein künstliches Truggebilde, das die Wirklichkeit verdeckt *(saṁvṛti)*.

*Karman* ist Leben, das Leben zeugt – ein Prozeß, der nicht abreißt, bevor er von außen durch Einsicht in seinen Charakter (Entlarvung) unterbrochen wird. Oder so: *karman* ist ein Bildzusammenhang (s. unten S. 24), in dem Leben entsteht und vergeht. Gewisse Abläufe sind dafür typisch. Sie sind vom Buddha beschrieben worden. Sie sind aus einzelnen Teilen, Phasen, Elementen zusammengesetzt, und dies sind die *dharmas* (Plural). Diese *dharmas* und Reihen von *dharmas* muß ein Buddhist kennen. Es sind also Lehrgegenstände, und mir persönlich erscheint es wahrscheinlich, daß sie eben deshalb *dharmas* heißen. Es sind die Bausteine des buddhistischen Weltbildes, des Dharma.

Die *dharma*-Reihen beziehen sich nicht auf einzelne Fälle; es sind aber auch nicht Generalia im Sinne der westlichen Philosophien; vielmehr beschreiben sie für den karmischen Bildzusammenhang typische Vorkommnisse. Einige dieser Vorkommnisse sind allgemein, z. B. Entstehen, andere relativ selten, z. B. Neid. Die Verfasser der Listen glaubten wohl, mit ihnen das karmische Bild vollständig beschrieben zu haben.

Viele Autoren, auch Jaspers, übersetzen «Kategorien». Wenn man das tut, muß man sich klar sein, daß es sich nicht um Kategorien wie bei Kant oder Husserl handelt. Westliche Kategorien sind Schachteln, in die die ganze Welt, «alles», gepackt wird. *Dharmas* dagegen beschreiben bewußt nur das, «was der Erlösung dient», also eine Auswahl. Es bedarf keines Beweises, daß sie auch nicht phänomenologische Kategorien sind. Ich schlage daher das Wort Bildzusammenhang vor, um das kürzere, aber häßliche Wort «Milieu» zu vermeiden. Die Schule, die Sternenwelt, der Markt, das konfuzianische Reich, Träume, Evolution, Sport, Kartenspiel, *karman* usw. – alles sind Bildzusammenhänge, keine Kategorien, nicht logisch, sondern historisch-assoziativ bestimmt. Nur in der Schule muß man lernen, nur im Kartenspiel schlägt das As den König, nur im Reich gibt es Rangunterschiede, nur in Träumen erfüllen sich Wünsche, nur im karmischen Bild hat alles den Index von gut und schlecht. *Dharmas* sind also vom Buddha als heilsrelevant bezeichnete (autorisierte) Lehrgegenstände. Auch mit der Übersetzung

durch «Element» oder «Funktion» kommt man nicht weiter, weil der Leser diese Ausdrücke unvermeidlich auf westliche Bildzusammenhänge, z. B. Physik oder Biologie, bezieht.

## 4. Inhalt der *dharma*-Listen

Der Inhalt der *dharma*-Listen ist, wie gesagt, historisch bedingt. Zu ihren ältesten Teilen gehören die «vier Wahrheiten» (s. oben S. 19) und die zwölf Glieder der Kausalkette. Listen von 75 und 100 *dharmas* wurden etwa ein halbes Jahrtausend nach Buddhas Tod zusammengestellt. In ihnen wird Leben *(saṁsāra)* analysiert, damit der Schüler lernt, es zu vernichten, so daß keine Wiedergeburt mehr möglich ist.

Die vier Wahrheiten analysieren die Tatsache des Leidens: es entsteht (durch Illusion) und vergeht (durch Einsicht). Die zwölf Glieder der Kausalkette analysieren denselben Vorgang, wenn auch weniger abstrakt. Ein einzelnes Schicksal wird beschrieben, wie es abläuft durch die Kette der Geburten *(santāna)*. Es beginnt mit einem Akt der Unwissenheit, der Komplexe *(saṁskāra)* schafft; diese bilden einen Körper *(nāmarūpa)*, der bewußt ist *(vijñāna)* und daher geeignet, zu existieren in dem karmischen Zusammenhang. Er bildet Organe *(saḍāyatana)*, berührt und empfindet *(sparśa vedanā)*, wünscht, ergreift und handelt *(tṛṣṇā upādāna bhava)*. So setzt sich die endlose Kette der Inkarnationen fort *(jāti-jarā-maraṇa)*.

Eine dritte Gruppe von *dharmas* beschreibt den Vorgang der Wahrnehmung. Drei Teile (besser «Momente», s. unten S. 30–31) werden unterschieden: das Sinnesorgan (eines von fünf), das Objekt und der Akt selbst. Der Vorgang ist interessant nur als Fall eines Irrtums (man soll nicht wahrnehmen!), durch den *karman* erzeugt wird. Es ist gefährlich, sich dem Außen zu exponieren. Es ist wieder zu beachten, daß es sich auch hier nicht um Wissenschaft, etwa Psychologie, handelt.

In den Listen finden sich auch Aufzählungen, die nicht Abläufe beschreiben, wie z. B. Listen von guten und schlechten Eigenschaften, die fünf Merkmale der Person, die Dichotomie Stoff–Geist *(rūpa-citta)*. Die

letztere Unterscheidung sieht belangvoller aus, als sie in Wirklichkeit ist. Das Problem der Realität oder Nichtrealität des Stofflichen *(rūpa)* tauchte anders als im Westen zunächst nicht auf. *Karman* wird auf drei Arten erzeugt, durch Handeln, Reden und Denken; keine Art ist realer als die andere. Die Frage, ob Stoff oder Geist, wurde erst später diskutiert.

Ich wiederhole: *dharmas* sind Glieder heilsrelevanter (karmischer) Vorgänge, die durch Analyse in ihre Teile zerlegt worden sind; man könnte daher auch von einer Typologie buddhistisch-religiösen Daseins sprechen. Der Buddhist erlebt immer dasselbe. Für ihn gibt es keinen Fortschritt, keine Freuden im *saṁsāra*, nur Siege über sich selbst bis zu dem letzten Sieg des Erwachens und Einswerdens mit der Wirklichkeit. Alles ist nur von *einem* Gesichtspunkt aus gesehen, auf *ein* Bild bezogen und nur durch Verweis auf dieses Bild verständlich zu machen.

## 5. Ding *(vastu)*

Eine Definition von «Ding» ist hier nicht beabsichtigt. Wir nehmen das Wort einfach, wie es im allgemeinen verstanden wird, ohne zu fragen, ob es besser in einem bestimmteren Sinn gebraucht werden sollte. Als ich jung war, pflegten Professoren der Philosophie als Beispiel zu wählen, was gerade in Reichweite war: Tisch, Kreide, Bleistift, wie schon Kant es zu tun pflegte. Es wurde dann die Frage aufgeworfen, ob solch ein Ding real sei oder nicht, bzw. in welchem Sinne real. In Indien ist diese Frage nach der Realität des Dings nie gestellt worden.

In der mittelalterlichen Philosophie werden die Bereiche der zufälligen irdischen Existenz *(existere)* und des aus dem Zufälligen gleichsam herausgehobenen reinen Seins *(esse)* unterschieden. Ähnlich bei Kant. (Wobei ich mit «ähnlich» nur meine, daß Kant von demselben Problem ausgeht; auch er beginnt mit der Analyse des in der sinnlichen Wahrnehmung gegebenen Gegenstandes, des Naiv-Realen.) Diese Unterscheidung ist in Indien nie gemacht worden. Das Ideale (a priori bei Kant), die geometrische Figur z. B., ist in Indien nie Problem gewor-

den. Es gibt kein besonderes Wort dafür. Vielmehr werden solche «Dinge» mit demselben Wort bezeichnet wie der in der sinnlichen Wahrnehmung gegebene, im Sinne des naiven Realismus reale Gegenstand, das Ding. Das Sanskritwort dafür ist *vastu*, nicht *dharma*. *Dharma* ist also weder *ens* noch *cogitatum*. Dies richtet sich besonders gegen Th. Stcherbatsky, der von Realismus und Idealismus im indischen Buddhismus zu sprechen pflegte. Ich halte diese Ausdrücke für gefährlich, obwohl später das Problem des *cogitatum* von einer anderen Seite her in die Diskussion geriet.

### 6. *dharmas* sind Elemente von Vorgängen im karmischen Bildzusammenhang

Wenn *dharmas* nicht Dinge sind, was sind sie dann? Wie paßt die Definition «Lehrgegenstände», «Elemente von Vorgängen im karmischen Bildzusammenhang», in die im Westen üblichen Einteilungen? Wir unterscheiden doch nach dem Wahrheitsgehalt: Tatsachen, bloße Annahmen (Bilder, Visionen), Begriffe (systematisch definierbar), evtl. noch Transzendenz. In welche von diesen Kategorien passen die *dharmas?* Meine Antwort, daß sie in keine dieser Kategorien passen, daß es sich hier um «Positionen» handelt in dem bereits in der Einleitung definierten Sinn, wird vielleicht unverständlich sein. Man wird sagen: alles ist entweder wahr oder nicht wahr. Ich antworte: das mag so sein, aber alles ist auch, im buddhistischen Sinne, entweder *saṁskṛta* (weltlich) oder *asaṁskṛta* (nicht-weltlich). Einteilungen mögen allgemein sein, sie schließen deswegen andere Einteilungen nicht aus. Es kommt auf das Bild an, in dem man denkt.

«Bilder» in dem hier gebrauchten technischen Sinn («world-interpretations», s. oben S. 16), sind solche, auf die sich der naiv denkende und handelnde Mensch zurückbezieht, wenn er entscheidet. Für jemand, der nicht im gleichen Bild denkt, hat solches Sichzurückbeziehen keinen Sinn. Für uns hat es z. B. keinen Sinn, zu sagen: Zeit ist ein weltlicher *dharma*. Andererseits hat es für den Buddhisten keinen Sinn,

zu sagen: Zeit ist eine Anschauungsform. Er hat eben einen anderen Gesichtspunkt, denkt in einem anderen Bild.

Es handelt sich hier nicht um den eventuellen Wahrheitsgehalt von Weltbildern, sondern um Einsicht in die notwendige Verschiedenheit der mit verschiedenen Weltbildern gegebenen Problematik. Der Westen sucht Wahrheit, der Buddhismus Freiheit. Die oben gegebene Einteilung geht ihn daher nichts an. Er unterscheidet nicht Tatsache und Annahme, a priori und a posteriori, ratio und Transzendenz. Dies gilt für alle Lehrer von Gotama bis Nāgārjuna und Asaṅga. Erkenntnistheorie (Epistemologie, Stcherbatsky) erscheint irgendwo am Rande der Diskussion. Im Zentrum steht das Problem der Freiheit von den Banden des irdischen Daseins.

## 7. Westliche Problematik

Der Inder hat also, wie man auch sagen könnte, über das Denken nicht nachgedacht. Im Westen dagegen hat dies Nachdenken eine zentrale Bedeutung und eine lange Geschichte. Zunächst hat Plato die «Idee» aus dem Zusammenhang des in der Erfahrung Gegebenen isoliert; dann nahm die Diskussion eine neue Wendung durch die Entwicklung der Wissenschaften unter dem Druck der Kirche. Das Thema des Streites wurde dadurch neu begrenzt; Metaphysik handelt von den letzten Dingen, den religiösen Fragen – Wissenschaft wollte Beweise für behauptete Wahrheiten. Jaspers (S. 620) beschreibt den Stand der Angelegenheit wie folgt: «Heute darf eine historische Darstellung der metaphysischen Visionen sie nicht nur als rationale systematische Bilder wie einen Lernstoff reproduzieren. Sie müssen vielmehr in ihrem Ursprung und Ziel verstanden werden.» Und S. 621: «Gegen diese innere Führungslosigkeit (im Falle bloßer Reproduktion des Lernstoffs) steht das begründende, sich im Wissen wiederfindende metaphysische Seinsbewußtsein. Die ihm entspringenden Erörterungen ... werden geführt von dem Grundgewissen.» Diesen Gegensatz sieht Jaspers, wenn ich ihn recht verstehe, auch bei Nāgārjuna (S. 944): «Man kann den Sinn

dieses Denkens (*Nāgārjuna* I, 27) auch so aussprechen. Durch Denken ist die Fesselung an das Gedachte, an die *dharmas*, erfolgt; das ist der Grund des Abfalls in unser leidvolles Dasein. Durch dasselbe Denken, aber in umgekehrter Richtung, wird das Gedachte wieder aufgelöst. Nachdem das Denken uns in Banden geschlagen hat, werden diese mit seinen eigenen Waffen gesprengt zum Durchbruch in das Nichtdenken, zur Freiheit.» Jaspers findet eine «formale Analogie» dieses Denkens zur Dialektik im zweiten Teil von Platos Parmenides, andererseits zu moderner Logistik (Wittgenstein).

Wenn ich Jaspers richtig verstehe, unterscheidet er dreierlei: 1. metaphysische Visionen; 2. rationale Systeme; 3. das Grundwissen. Ist diese Unterscheidung geeignet, als Maßstab zum Verständnis der Negationen bei Nāgārjuna und in den *Prajñāpāramitā*-Texten (die Jaspers nicht unterscheidet) zu dienen?

## 8. Kritik von Jaspers' Darstellung

Wie bereits bemerkt, war im Westen das Problem der Reichweite des Denkens historisch begrenzt. Bei Kant handelt es sich um die Frage: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Ich bin mir bewußt, daß der Begriff «Metaphysik» sich später, besonders in der Phänomenologie, erweiterte. Grundlagen wurden gelegt für viele Wissenschaften außerhalb der Naturwissenschaft und der christlichen Metaphysik. Wir brauchen darauf nicht näher einzugehen, sondern halten uns an das obige Zitat, in dem Jaspers von «metaphysischen Visionen» und «rationalen Systemen» spricht. Er nimmt an, daß Nāgārjuna ebenfalls so unterschied, daß ihn das Problem des Denkens und der Selbstaufhebung des Denkens in der «Freiheit» (Transzendenz?) beschäftigte. Mir scheint, daß er sich durch äußere Ähnlichkeiten täuschen läßt.

In Indien hat es nie einen Streit gegeben zwischen Glauben und Wissen (Jaspers' Positionen 1 und 2); darum konnte es auch ein Grundwissen (Position 3), das doch wohl als Antwort auf das Dilemma Glauben–Wissen gedacht ist, nicht geben. (Ich weiß wohl, daß Antwort hier

nicht «Antwort im einen oder anderen Sinne» sein kann; die Antinomie bleibt erhalten.) Wie lag denn die Diskussion in Indien, als Nāgārjuna seine Kārikās verfaßte?

Alle indischen Lehrer einschließlich Nāgārjunas waren Gläubige – also Metaphysiker im alten westlichen Sinn. Sie glaubten an Götter, Himmel und Höllen; sie glaubten außerdem an ein Jenseits, eine Freiheit *(mokṣa)*. Damit meinten sie das Ende der Wiedergeburten, des Zwanges, in dieser Welt sein zu müssen. Denn die Welt ist leidvoll; auf Geburt folgt Tod; Hoffnungen werden enttäuscht. Wie ist dies radikal zu ändern?

Die Philosophen bemühten sich, die Möglichkeit dieser Änderung in Bildern zu demonstrieren: Wenn die Welt aus Teilen zusammengesetzt war, so konnte sie zerschlagen werden; wenn sie gezeugt war, so konnten das zeugende weibliche und männliche Prinzip sich trennen – oder, buddhistisch, wenn die Weltbewegung durch Initiative bedingt war, so konnte sie beendigt werden dadurch, daß diese Initiative aufhörte. Wohl wurden diese Bilder und Systeme mit Hilfe einer entwickelten Logik von Gegnern kritisiert, niemals kam aber jemand auf den Gedanken, daß die logische Methode («strenge Wissenschaft» im Sinne Kants) ein besseres Mittel sei, die Wahrheit zu finden, als das bloße Sichvorstellen, wie es wohl sein könnte (die «metaphysische Vision»). Niemand, auch der Buddhismus nicht, lehnte eine Weltinterpretation ab, weil sie unwissenschaftlich war, sondern nur darum, weil sie mit der eigenen Interpretation nicht zusammenging.

Man demonstrierte an Beispielen, und es stand jedem frei, Beispiele zu wählen, wie sie ihm einfielen. Eine Einigung war so nicht möglich und wurde auch nicht erwartet. Man lernte in jeder Schule die Demonstration zugleich mit den Thesen; während einer öffentlichen Diskussion fiel das Publikum dem einen oder anderen zu. Wie anders wollte man beweisen? Man deduzierte. Die induktive Methode, d.h. die Untersuchung eines Tatbestandes, war nur sehr rudimentär ausgebildet. (Das bekannteste Beispiel ist die Widerlegung des Seelenglaubens *[ātman]* im Buddhismus durch die Frage: Wo ist denn die Seele? Das war

ein Anfang, aber ein sehr bescheidener, zur Entwicklung einer buddhistischen Naturwissenschaft. Sie ist nie weiter entwickelt worden.)

## 9. Nāgārjuna und die anderen Schulen

Nāgārjuna bekämpfte Irrlehren, weil in ihnen der Heilsweg nicht korrekt *(tathā)* demonstriert war, nicht deshalb, weil die Gegner unwissenschaftliche Annahmen machten. Seine eigene Demonstration ist einfacher, leicht verständlich und vor allem radikaler. Dadurch, daß er die Götter in die Welt *(saṁsāra)* verwies, reinigte er das Ziel von der allen anderen Bildern anhaftenden Relativität. Er führte zum ersten Male (?) in der Geschichte der Religionen den Begriff des Absoluten als des Höchsten *(anuttara)* ein. Vielleicht hat Jaspers recht, wenn er hier von Transzendenz spricht. Nur eins ist zu beachten: Der Gegensatz im Buddhismus ist Vergänglichkeit und Ewigkeit *(saṁsāra – nirvāṇa)*, nicht: Denken und Aufhebung des Denkens. Vergänglichkeit wurde demonstriert in den *dharma*-Listen, demonstriert in dem Bilde vom Entstehen–Vergehen, methodisch nicht anders als in den Bildern anderer Schulen (Geburt im Sāṁkhya, Herstellen im Vaiśeśika usw.). Solche Bilder, auch das buddhistische, waren sozusagen Weltmodelle, die mit Hilfe eines Schlüssels zum Ablauf und Stillstand gebracht werden konnten, ohne daß Welt eigentlich verlassen wurde. Daher wiederholt sich in den indischen Religionen Weltwerden und -entwerden ins Endlose. Das Spiel des Schöpfers hört nie auf. Ich glaube, man kann den Buddhismus nur verstehen, wenn man das quälende Gefühl dieses nie endenden Kreislaufs nachvollzieht. Der revolutionäre Gedanke des Buddha war das Nein zu diesem Spiel, ein ungeheuer mutiges Wagnis, da auf die Aufforderung, die Welt zu verlassen, ja notwendig gefragt werden mußte: wohin?

*Nirvāṇa* ist, was nicht entsteht (und vergeht), ein *anutpattika-dharma (asaṁskṛta)*; Grundwissen (Transzendenz) ist, was über das rational Erfaßbare hinaus von dem so nicht mehr Erfaßbaren («transkategorialen», S. 643) weiß. Jaspers zitiert Parmenides (S. 944); Parmenides nennt das

Sein u.a. «ungeworden», was mit *anutpattika* zu korrespondieren scheint. Ich wage nicht, darüber zu urteilen, ob etwas dem buddhistischen Nichtentstehen Ähnliches gemeint sein könnte, sondern folge Jaspers' Auslegung. «Das Denken dieses Seins ist, entsprungen aus dem Recht hinreißenden Transzendierens, auf das Bildlose und kategorial Undifferenzierte gerichtet ...» Es handelt sich also bei Parmenides um Aufhebung des Denkens, nicht um Aufhebung des Entstehen–Vergehens wie im Buddhismus. Vielleicht ist es möglich, zu sagen, daß auf einer höheren Ebene dieser Unterschied unwesentlich ist (?).

## 10. Nāgārjuna und die andern Buddhisten

Mir scheint, daß bei Nāgārjuna der Fall ähnlich liegt wie bei Gotama Buddha. Gotama hatte die Bilder der Irrlehrer verworfen, weil sie die Welt, wie er meinte, nicht korrekt beschrieben. Er hatte sie ersetzt durch das Bild der vergehenden und neu entstehenden *dharmas*. Man beachte, daß *nirvāṇa*, z.B. in dem Satz: «alle *dharmas* sind vergänglich», kein *dharma* ist, weder ein positiver noch ein negativer. Nun hatten zur Zeit Nāgārjunas (1. Jh. n. Chr.) die buddhistischen Schulen begonnen, über die Anzahl der ewigen *dharmas (asaṁskṛta)* und über Sein und Nichtsein gewisser vergänglicher *(saṁskṛta) dharmas* zu streiten. Die Gefahr war, daß dadurch der eigentliche Sinn des Buddhismus, die Demonstration des Unvergänglichen als radikal verschieden von Welt, verwässert wurde und die Heilslehre zu einer Ontologie degenerierte. Die richtige Antwort auf diese Spekulationen war nicht das Streiten um Positionen, sondern eine neue Methode, mit der jede Position, auch die *dharmas* (!), als vergänglich aufgewiesen werden konnte. Dies geschah durch Einführung eines neuen Bildes, des *kṣaṇa* (Moment), das von Gotama zwar gebraucht, aber noch nicht systematisch benutzt worden war. Die neue Methode wirkte explosiv und hatte eine ungeheure Begeisterung für den radikalen Weg des Großen Fahrzeugs zur Folge.

(Denken in Begriffen, rationale Systematik, war damals noch im Entstehen. Erst etwas später – in den Kommentaren zu Nāgārjuna, in der

Yogācāra-Schule usw. – wurde den Lehrern der Unterschied zwischen denken *[tarka, vicāra]* und transzendieren *[pratyavekṣā]* bewußt. Eine Untersuchung darüber, wann dieser Gegensatz zuerst auftritt, und über seine Folgen wäre nützlich. Es wäre auch wichtig, zu wissen, ob Transzendenz und *pratyavekṣā* wirklich dasselbe ist. Alle diese Probleme gehen aber über den Rahmen dieses Aufsatzes hinaus. Es bleibt nur noch ein Wort über Nāgārjunas Methode zu sagen.)

## 11. Sarvāstivāda

Nāgārjuna ist nur zu verstehen als Kritiker des Sarvāstivāda, d.h. der Lehre, daß «alles ist». Es handelt sich aber bei dieser Lehre nicht um Dinge, von denen behauptet wird, daß sie – im Sinne des naiven Realismus – seien, auch nicht um das Problem, ob *cogitatum* oder *ens*. Es handelt sich vielmehr darum, ob die *dharmas*, Elemente in einem System karmischer Vorgänge, den *kṣaṇa* überdauern können und damit als dauernd anzusetzen sind. Das Problem betrifft nicht die Wirklichkeit der *dharmas*, sondern die innere Logik des Systems. Das ist so zu verstehen:

Alles, was im Bilde der buddhistischen Welt vorkommt, alle *dharmas*, sind gleichzeitig Ursache und Wirkung (Frucht). Sie bilden Ketten *(santāna)*, die von einer Inkarnation zur andern reichen, also logisch eine Dauer vorauszusetzen scheinen. Eine böse Tat muß sozusagen auf ihre Strafe eine Weile warten. Das paßt aber nicht in das andere Bild, von dem wir schon sprachen, das des momentanen Vergehens und Wiederentstehens *(kṣaṇikatvam)*.

*Kṣaṇa* ist eine sehr klein gedachte Phase in einem heilsrelevanten Vorgang, nicht raum-zeitlich, obwohl das Bild vom Blitz gebraucht wurde. (Es werden auch andere gebraucht, die nicht zeitlich momentane Vorgänge bezeichnen, wie der treibende Schaum, die Wolke usw.) *Kṣaṇas* erscheinen nur innerhalb einer Änderung. Alles aber ändert sich ständig: ein *dharma* ersetzt ein anderes. Nichts bleibt in der Änderung erhalten. Diese (z.B. Bewegung) wird dadurch diskontinuierlich. Der *kṣaṇa* ist die unteilbare Phase, die ein *dharma* repräsentiert. Das Wort

«Moment» hat ja bei uns auch eine doppelte Bedeutung: raum-zeitlich und phasisch. Jugend und Alter sind *dharmas* und daher auch *kṣaṇas* bei Nāgārjuna. Es ist also eigentlich falsch, von Kürze des *kṣaṇa* zu sprechen.

Daraus folgt die Regel: daß zwei *dharmas* nicht in einem *kṣaṇa* sein können. Ein *dharma* vergeht, wenn der zweite erscheint. Wie aber, wenn die böse Tat auf ihre Strafe warten muß? Dann, sagten die Sarvāstivādins, vergeht zwar der erste *dharma*, aber er «ist» weiter «als vergangener». Es wird also eine zweite Seinsebene angesetzt, in der die *dharmas* nicht mehr vergehen. «Was tot ist, stirbt nicht.»

## 12. Nāgārjuna

Nāgārjuna widerlegte diese Argumentation, indem er das Sein der *dharmas* überhaupt bestritt. Unter Sein verstand er Bestand haben *(śāṣvatā)*, unter Nichtsein das Gar-nicht-in-Erscheinung-Treten. Beides ist nicht der Fall, also gilt vom *dharma*, daß er weder ist noch nicht ist, der sog. «Mittlere Pfad». Er ist eine Phase, ein Übergang zwischen «sein» und «nicht sein», die beide nicht sind, d.h. nicht vorkommen. Die Seinsebenen des Sarvāstivāda sind damit widerlegt.

Dies sei, könnte man sagen, identisch mit dem Problem der Kontinuität-Diskontinuität (Antinomie im Sinne Kants). Es sei das Problem des unendlich Kleinen, das bereits der griechische Sophist gesehen hat, der erklärte, daß der Pfeil aus logischen Gründen nicht fliegen könne. Ich glaube aber, Nāgārjuna dachte anders. Er demonstrierte die Diskontinuität des karmischen Bildes, um eine ganz andere Art des Daseins, nicht identisch mit unserem Dasein, aber auch nicht mit unserem Nicht-Dasein, in den Blick zu bringen. Darum sagt er, *saṁsāra* sei *nirvāṇa*, und real sei nur *pratītyasamutpāda*, d.h. Existenz im Übergang (in der Phase), das Erlebnis *(krīyā)*.

Nāgārjuna kritisiert nicht das Denken, sondern Welt (leben–sterben). Ich kann nicht sagen, ob das «nicht leben–sterben», *nirvāṇa (tathatā)*, vielleicht doch identisch ist mit Transzendenz im Sinne von Jaspers, möchte jedoch noch auf eines hinweisen:

Um *nirvāṇa* zu erreichen, meditiert man. Man ist nicht nur «ergriffen vom Sein, das heißt vom Erkennen, daß das Sein ist» (S. 642), sondern man beginnt einen vielleicht Äonen langen Weg, auf dem man sich verwandelt. Man erzeugt sich einen neuen Leib, der in der nächsten Inkarnation vorteilhafter inkarniert, um so endlich den Leib zu bilden, der nicht mehr inkarniert *(dharmakāya)*. Es handelt sich nicht um ein «Grundwissen», das man erwirbt oder entdeckt, sondern darum, «nicht mehr zu entstehen» *(anutpatti-dharmakṣānti)*, d. h. nicht mehr zu erleben, wie wir erleben, damit ein anderes, völlig unbekanntes Erlebnis frei wird. Das ist *mokṣa*. Unsere Naturwissenschaft wird solche Möglichkeit ablehnen; für den Inder bleibt sie ein Problem.