

P. HEINRICH DUMOULIN SJ, TOKYO MYSTIK IM URBUDDHISMUS UND HINAYĀNA

Die rationalistischen Gelehrten Europas glaubten, als der Buddhismus zuerst im 19. Jahrhundert der westlichen Wissenschaft erschlossen wurde, in der Buddha-Religion das gewünschte Vernunft-Credo ohne Gott und Offenbarung, ohne Himmel und Hölle, ohne Seele und Unsterblichkeit gefunden zu haben, mußten sich aber bald von der fortschreitenden Forschung anders belehren lassen. Nicht nur zeigten sich im späteren Buddhismus des „Großen Fahrzeugs“ (Mahāyāna) alle jene verachteten „irrationalen“ religiösen Erscheinungen wie Wunder, Heilige, Kult, Bilder- und Reliquienverehrung, dazu viel Aberglaube und Magic; auch der *Buddhismus* der kanonischen Schriften erwies sich bei näherem Zuschauen durchaus als eine die Sinnen- und Vernunftwelt übersteigende *Religion*. Was die Sutren vom Leben und Wirken Shākyamunis, seinem Sprechen zu den Jüngern und seiner Beschauungsruhe berichten, alle seine aufgezeichneten Worte und Gebärden bezeugen den religiös ergriffenen Menschen, der im Bewußtsein hoher Berufung einen neuen Weg der Erkenntnis und endgültigen Befreiung eröffnet. Der Buddhismus ließ sich nicht in das Schema einer Religion der reinen Vernunft pressen. Aber auch die christlichen Gelehrten mußten der Macht der Tatsachen weichen und den religiösen Charakter des Buddhismus anerkennen. Hatte man bislang Religion als die Beziehung des Menschen zum transzendenten persönlichen Gott oder zu göttlichen Wesen bestimmt, so hieß es den Begriff weiter fassen, um das religiöse Phänomen des Buddhismus einschließen zu können. Heute wird der Buddhismus von der Religionswissenschaft allgemein als Religion anerkannt und wegen seiner Bedeutung in Geschichte und Gegenwart zu den großen Weltreligionen gezählt. Die religiöse Haltung des Buddhismus kennzeichnet das Streben nach überweltlicher Erlösung¹.

Auch der Begriff der *Mystik* hat eine beträchtliche Erweiterung erfahren. Weil die vom Christentum her genommene Bestimmung der Mystik als unmittelbarer Erfahrung des persönlichen Gottes durch die erkennende und liebende Seele viele zweifellos mystische Erscheinungen in außerchristlichen Religionen nicht trifft, wurde im Unterschied zur übernatürlichen, christlichen Gnadenmystik der Begriff einer natürlichen Mystik geschaffen². Dieser Begriff entbehrt nicht gewisser Schwierigkeiten; auch wird er oft inhaltlich nicht genügend klar gefaßt

¹ Friedrich Heiler nennt den Buddhismus eine „mystische Erlösungsreligion“ (Die buddhistische Versenkung. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, München, 1918, 1.) In den Anmerkungen berichtet er über die verschiedenen Ansichten der europäischen Gelehrten bezüglich dem religiösen Charakter des Buddhismus (S. 69, 70). Die Kontroverse kann heute als entschieden betrachtet werden. Vgl. die neueren Darstellungen über den Buddhismus von Helmuth v. Glasenapp in „Die fünf großen Religionen“ (Düsseldorf 1952), 1. Bd., und Constantin Regamey in „Die Religionen der Erde“ (Freiburg 1951), 3. Bd.

² S. Alois Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934, S. 270, ferner Art. „Mystik“ in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1935, Bd. VII, 407; Thomas Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen*, München 1950, 399 ff. (dort weitere Literaturangaben).

und ohne die wünschenswerte Unterscheidung angewandt. Wir begnügen uns vorläufig mit einer allgemeinen Umschreibung und nennen Mystik im weiten Sinne alles Bestreben des Menschen, sich zu einer überirdischen, übersinnlichen Sphäre zu erheben, die im Erlebnis unmittelbar erfahren wird. Der überweltliche Bereich steht in notwendiger Beziehung zum Absoluten, das der Mensch im mystischen Erleben irgendwie berührt. Wo immer sich diese drei Wesenselemente zeigen, wo nämlich der Mensch über die Sinnenwelt hinausschreitet, im Erlebnis die Reichweite seiner gewöhnlichen seelischen Erfahrung durchbricht und zum Absoluten vordringt, sprechen wir von Mystik. Die drei Elemente werden im Einzelfall mehr oder minder stark in die Erscheinung treten; aber nie darf eines davon gänzlich fehlen. So ist der Bereich der Mystik gegenüber Erscheinungen aus anderen Gebieten abgegrenzt, wie z. B. gegen Zauberei und Magie oder auch spekulative Metaphysik. Weil die Berührung des Absoluten im mystischen Erlebnis dem Menschen zum Heil wird, muß der Buddhismus auch und besonders wegen seines mystischen Elements als Religion angesprochen werden. Buddha und die ihm folgten, sahen in der mystischen Erleuchtung das „Gefährt des Heils“, das sie über diese Erde hinaustrug zum jenseitigen absoluten Gestade.

Das mystische Element spielt eine hervorragende Rolle im Buddhismus. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen in der Buddha-Religion hat Forscher und Laien oft in Erstaunen gesetzt. Kein religiöses Motiv oder Ausdrucksmittel, das nicht im Laufe der Jahrhunderte von einer buddhistischen Sekte oder Schule angewandt worden wäre. Vergebens sucht man nach einem die zahllosen widersprechenden Erscheinungsformen umschlingenden Band. Aber trotz aller nicht auf einen Nenner zu bringenden Verschiedenheit der buddhistischen Formen ist der Buddhismus doch ein Ganzes. Und nirgendwo tritt das spezifisch Buddhistische so klar zu Tage wie in der Mystik, die allen Buddhismus durchdringt. Die strengen Sittenvorschriften der frühen Mönchsgemeinde, die kühnen metaphysischen Spekulationen des „Großen Fahrzeugs“, das vertrauende Herzensgebet der Amidha-Gläubigen und die magischen Riten von Shingon und Tendai, alle die mannigfachen buddhistischen Erscheinungen sind in das mystische Halbdunkel eingetaucht, das die Jünger des Erleuchteten auf ihrem je besonderen Wege einhüllt.

1. *Shākyamuni — der Erleuchtete*

Im Leben Shākyamunis lassen sich bei der Lage der buddhistischen Quellen Geschichte und Legende unmöglich reinlich unterscheiden³. Für die Begebenheiten, die im Palikanon und in den Sanskritchroniken übereinstimmend überliefert sind, darf nach der Ansicht der meisten Buddhologen ein geschichtlicher

³ Schon Oldenberg meint, daß nach dem Charakter der Quellen „die Rechnung der historischen Kritik unmöglich in ein reines und rundes Resultat, in ein klares Ja oder Nein auslaufen kann“ (Hermann Oldenberg, Buddha, 10. Aufl., Stuttgart-Berlin 1926, 127. 128). Edward J. Thomas, der die geschichtlichen Quellen über das Leben Buddhas sehr sorgfältig untersucht, bemerkt, daß der Palikanon keineswegs zuverlässiger als die Sanskritchroniken ist. „We have nothing, even in the Pāli, at all like ‘the real facts of the Gospel history’. We have merely other forms of the same legend, some earlier, some later.“ (The Life of Buddha as Legend and History, London 1927, xxiv.)

Kern angenommen werden⁴. In allen Berichten ist der entscheidende Wendepunkt in der Buddha-Laufbahn durch die mystische Erfahrung herbeigeführt. Durch sie wurde der Prinz Siddharta aus dem Geschlecht der Shākya, der, wie die frühen Sutren melden, aus der Heimat in die Heimatlosigkeit ging, um den Sinn des Leidens zu erkennen, zum Weisen (muni) und Erleuchteten (buddha), der die Menschen den Pfad des erlösenden Wissens lehrt. Besonders wird in den Berichten hervorgehoben, daß Shākyamuni erst nach langwierigen asketischen Bemühungen in den wahren Weg der befreienden Meditation eintreten konnte, wobei die Besonderheit der buddhistischen Versenkungsweise im Gegensatz zu den im Yoga geübten Kasteiungen betont wird. Die berühmten Brahmanenlehrer, zu denen sich Shākyamuni zuerst begab, empfahlen ihm gefährliche Strenghheiten, die er todesmutig bis zur äußersten Erschöpfung auf sich nahm. Aber der Erfolg blieb aus. Erst als er wieder Speise zu sich nahm, weshalb ihn seine fünf Gefährten verließen, und den neuen Meditationsweg beschritt, konnte er das Ziel erreichen. Während er, den Sinnen tot, in tiefer Versenkung unter dem Pippāla-(Feigen-)Baum saß, öffnete sich sein Geistesauge der Erleuchtung. Gemäß dem Bericht im Mahāsacca-sutta begab er sich unverzüglich nach Benares, wo er „das Rad der Lehre in Bewegung setzte“. Dabei beruft er sich ausdrücklich auf die Autorität, die ihm aus der Erleuchtung kommt. Als ihm seine fünf früheren Gefährten im Asketentum begegnen, spotten sie seiner. Aber Shākyamuni tritt ihnen in seiner neu erworbenen Würde des Erleuchteten entgegen und erklärt ihnen: „Der Vollendete ist der heilige, höchste Buddha.“ Dieses von nun an in seinem Mund immer wiederkehrende Wort begründet seine Autorität als Religionsstifter und Führer der Menschen zum Heil. In der Predigt von Benares entwickelt der Buddha die Lehre von den vier großen Wahrheiten und dem mittleren Pfad, nämlich zwischen den beiden Extremen asketischer Selbstpeinigung und eines Wohllebens in Genuß. Wir dürfen annehmen, daß diese Lehren den Inhalt seiner Erleuchtung ausmachen.

Die Legende hat Shākyamuni aus dem menschlichen Bereich entrückt und mit außerordentlichen Wunderkräften ausgestattet. Der Erhabene besitzt die Fähigkeit der Körperdurchdringung und des Gedankenlesens. Er beherrscht die Krankheit durch die Macht seines Geistes, verkehrt mit übersinnlichen Wesen und vermag sich seiner früheren Inkarnationen zu erinnern. Durch die indische Phantasie ist die Gestalt des Buddha ins Übermenschliche erhöht. Seine Wunderkräfte machen ihn zum „größten aller Yogin“⁵. Das meditativ-mystische Element tritt in der Legende stark hervor. Der Bodhisattva, der „in besonnener Bewußtheit“ in den Mutterleib einging, ruht dort in der Stellung der Yoga-Meditation, nämlich dem Prayanka-Sitz mit untergeschlagenen Beinen. So schaut ihn seine Mutter Māya, selbst in einen höheren Bewußtseinszustand entrückt. Als Knabe geht der Prinz einmal mit seinen Altersgenossen aufs Land, aber bald entfernt er sich von den Gefährten und versinkt unter einem Rosenapfelbaum in tiefe Meditation, in der er von der untersten bis zur vierten Dhyāna-Stufe aufsteigt. Der „vom Strahlenglanz der Beschauung“ umflossene Jüngling

⁴ Thomas gibt zu den Begebenheiten aus dem Leben Buddhas die Versionen der Quellenschriften und untersucht die Unterschiede. Regamy zählt eine Anzahl übereinstimmender Elemente aus den Biographien auf, die er für geschichtlich sicher hält (a. a. O. 237 ff.).

⁵ Bei Hermann Beckh, *Buddhismus*, Berlin-Leipzig 1928 (Göschel), 3. Aufl., Bd. I, S. 122.

erregt aller Bewunderung. Die Überlieferung weiß noch von vielen meditativen Übungen Shākyamunis nach Art des Yoga, bevor er unter dem Bodhi-Baum (= Baum der Erleuchtung) die höchste Buddhaschaft erlangte. Wie er lebte, so starb der Buddha als Mystiker. Das Sutra erzählt, wie der Erleuchtete im hohen Greisenalter, nachdem er zunächst den Tod durch die Kraft seines bewußten Willens noch aufgehalten hatte, der Natur ihren Lauf zu lassen beschließt und frei den Willen zum Leben aufgibt. Der Meister spricht seine letzten Mahnworte an die Jünger. Während sein todkranker Leib unter einem Sāla-Baum im Hain von Kusinārā ruht, versinkt sein Geist in Beschauung. Er erhebt sich durch die vier Stufen des Dhyāna, durchheilt die fünf exstatischen Zustände und kehrt dann die gleichen Stufen rückwärts durchlaufend nochmals zum ersten Dhyāna zurück. Abermals steigt sein Geist bis zur vierten Dhyāna-Stufe auf und geht von dieser aus in das vollkommene Nirvāna (parinibbāna) ein⁶.

Die mystischen Elemente, die in Legende und Überlieferung die Gestalt des Buddha durchsetzen, verdunkeln mehr noch als das Wunderbare und Übermensbliche seine Person. Selbst wenn die Berichte im Pali-Kanon die geschichtliche Wahrheit treu wiedergäben, so würde aus ihnen dennoch keine scharf umrissene, konkret greifbare Persönlichkeit entstehen. Die mystischen Züge verhüllen sein wahres Menschengesicht. Da wir kein einziges Wort oder Ereignis aus dem Leben Shākyamunis mit Sicherheit wissen können, läßt sich auch das Urbuddhistische niemals ermitteln. Aber eines ist gewiß: Buddha lebt in seiner Religion fort als der höchste, vollkommen Erleuchtete, der in mystischer Schau das erlösende Wissen gewann. In allem Buddhismus klingt das wie „Löwengebrüll“ (sīhanāda) mächtige Glaubensbekenntnis seines Jüngers Sāriputta fort: „Dieses, Herr, ist mein Glaube an den Heiligen, daß niemals ist gewesen, noch wird sein, noch ist jetzt ein anderer Aszet oder Brahmin größer und weiser, der heißt erleuchteter“⁷. Die Kunst hat den Kern seiner Gestalt und das Wesen seiner Wirkung getroffen, wenn sie den Buddha aus dem Geschlecht der Shākya als den großen Beschaulichen und ins Nirvāna eingegangenen Mystiker darstellte.

2. Die Versenkungsübungen im Hinayāna-Buddhismus

Die Buddhologie, die lange Zeit ihre beste Kraft auf die Erkenntnis der Urgestalt des Buddhismus verwandte, hat wertvolle Ergebnisse erzielt, aber in ihrem Hauptanliegen nicht zum Ziel gelangen können. Die quellenkritischen Untersuchungen des Palikanons und der frühen Sanskrittexte gestatten keine völlig sicheren Schlüsse über Lehre und Leben im vorkanonischen Buddhismus. Gewöhnlich sieht man in den vier großen Wahrheiten und dem achtgliedrigen Pfad das ursprüngliche buddhistische Credo. Zweifellos gehören auch Yoga-Elemente zum Urbestand der buddhistischen Religion. Die vier Wahrheiten

⁶ Das Eingehen des Buddha ins Nirvāna von der vierten Dhyāna-Stufe aus ist wahrscheinlich die früheste Form der Legende, die auch nach Hinzufügen der anderen mystischen Begebnisse beibehalten wurde. (S. E. J. Thomas, a. a. O. 153.) Nach Heiler ging Shākyamuni von der vierten Dhyāna-Stufe ins Nirvāna ein, weil das vierte Dhyāna „die unmittelbare Vorstufe zur vollen Erlösung“ ist (a. a. O. 35).

⁷ Mahāparinibbāna-sutta, 1. Kap.

wurden schon in frühester Zeit in der Meditation geübt und erlebt⁸. Die buddhistische Konzentrationsübung unterschied sich vom Yoga fast nur dadurch, daß die Buddhisten, treu dem „mittleren Weg“, gewaltsame Anstrengungen und Körperkasteiungen verwarfen.

Die Sutren des Palikanons bieten eine reiche Fülle von beschreibenden Aufzählungen mystischer Stufen und Zustände, die in planvoller Übung erreicht werden. Die buddhistische Forschung hat dieses verschlungene, wegen der vielen Wiederholungen und teilweisen Überdeckungen schwer zu überschende Material gesichtet und geordnet⁹. Heiler gelingt es dadurch, daß er die vier Dhyāna-Stufen in den Mittelpunkt stellt und entsprechend alle anderen Phänomene eingliedert und bewertet, ein sinnvolles Gesamtbild zu zeichnen, das die Wirklichkeit weit übertrifft. Dem unbefangenen Leser des buddhistischen Schrifttums bleiben ungelöste Sinnknoten und Ungereimtheiten. So sind z. B. die 37 Glieder umfassenden Gruppen, die gemäß dem Mahāparinibbāna-sutta der Buddha als Inbegriff seines Erleuchtungsweges kurz vor dem Tode seinen Jüngern erklärt, alles andere als eine systematische Zusammenfassung der mystischen Lehre des Buddhismus. Wir beschränken uns auf eine kurze Würdigung der wichtigsten für die weitere Entwicklung bedeutsamen Bestandteile.

Der achthgliedrige buddhistische Heilspfad führt zur „rechten Versenkung“ (samādhi) hinan. Dies könnte die Vorstellung erwecken, als ob die sieben voraufgehenden Glieder Mittel für die Versenkung seien, diese aber als Endziel erstrebt werde¹⁰. Demgegenüber findet sich in den Hinayānasutren eine andere umfassendere Formulierung, gemäß welcher der Heilsweg mit der Beobachtung der sittlichen Gebote (sīla) beginnt, dann zur Versenkung (samādhi) hinanführt, in welcher die erlösende Erkenntnis (paññā) erlangt wird, die mit der Befreiung (vimutti) untrennbar verbunden ist. Diese in vielen Texten vorkommende und im Mahāparinibbāna-sutta achtmal wiederholte Vierer-Formel bietet den Aufriß der mystischen Erlösungslehre des Hinayāna-Buddhismus. Die Versenkung ist Mittel, hat aber als Mittel die zentrale Stellung inne. Die Sittlichkeit ist auf die Versenkung hin gerichtet, die in der Versenkung erlangte Erkenntnis bewirkt die endgültige Befreiung. Der buddhistische Sittenkodex fordert außer der Beobachtung der bekannten fünf Gebote die ehelose mönchische Lebensweise des Brahma-Wandels (brahmacarya), die Zügelung der Sinne, die Wachheit des Geistes und die Selbstbeherrschtheit, alles Dinge, die als Vorbedingungen für die Versenkung Bedeutung haben¹¹. Unter den im Palikanon empfohlenen

⁸ S. Edward J. Thomas, *The History of Buddhist Thought* (London 1933), 42 ff.

⁹ Dies ist besonders das Verdienst der Studie Heilers über die buddhistische Versenkung. Auch Beckh gibt im 2. Bändchen seines „Buddhismus“ (Götschen) einen Aufriß des Erleuchtungsweges nach der Hinayāna-Lehre. Thomas handelt kurz von den mystischen Übungen im frühen Buddhismus (a. a. O. 44 ff.).

¹⁰ Der japanische Buddhologe Hakuji Ui verwirft mit Berufung auf andere Fassungen der Formel vom achthgliedrigen Pfad die Ansicht, daß die sieben voraufgehenden Glieder als Stufen dem achten Glied untergeordnet seien. Nach Ui enthält die Formel keinerlei Mystik, sondern bietet dem Buddhisten eine aszetische Anweisung für sein tägliches religiöses Leben. So in „Geschichte der indischen Philosophie“ (Indo Tetsugakushi), 3. Aufl., Tokyo 1935, 99, 100.

¹¹ Auch in den Upanishaden und im Yogasutra (II, 38) wird der Brahmawandel als der Meditation dienlich empfohlen. Über den Sinn des Wortes vgl. E. J. Thomas a. a. O. 44.

Meditationsschemata weisen die vier „Unermeßlichen“ (appamaññā), die auch die vier Brahma-Wohnungen (brahma-vihāra) oder Erweckungen (bhāvanā) genannt werden, besonders enge Beziehungen zur Sittlichkeit auf. Der Mönch läßt bei dieser Übung, wie es heißt, zuerst die sein Herz erfüllende Kraft des Wohlwollens (metta), darauf die des Mitleids (karuna) und der Mitfreude (muditā), schließlich die des Gleichmuts (upekkā) sich „über eine Himmelsgegend erstrecken, ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere, nach allen Seiten hin, in aller Vollständigkeit, — über die ganze Welt hin läßt er die Kraft des Wohlwollens (des Mitleids, der Mitfreude, des Gleichmuts), die seinen Sinn erfüllt, ... sich erstrecken“¹². Durch diese Meditation werden vornehmlich die Tugenden der Güte, des Mitgefühls und des Gleichmuts erworben. Sie wird ähnlich auch im Yoga-Sutra empfohlen. „Die Versenkung ist eine rein geistige Tätigkeit; der hockenden Körperhaltung kommt nur eine dienende Bedeutung zu.“ So betont Heiler¹³. Aber der Buddhismus kennt keine Meditation oder höhere Geistesversenkung außerhalb dem Hocksitz. Diese Haltung mit untergeschlagenen Beinen und aufgerichtetem Oberkörper ist seit alters indisches Gemeingut. Bei der Forschung nach ihrem Ursprung werden wir in die graue Urzeit verwiesen, aus der uns Ausgrabungen in Mohenjo Daro am Indusfluß ein meditierendes Götterbild überliefert haben¹⁴. Die Upanishaden und frühen Hinayāna-Sutren erzählen von frommen Aszetzen und Buddhajüngern, die in kühlen Hainen unter schattigen Bäumen in Meditation saßen und so die Einheit mit dem Brahma erfuhren oder die Leidhaftigkeit und Nichtigkeit aller Erdendinge erkannten und einen Vorgeschmack der Nirvāna-Ruhe verkosteten.

Ähnlich wie der Hocksitz gehört auch die Atemregulierung zum altindischen Yoga-Besitz. Während manche Yoga-Praktiken die Atmung als die letzte Lebensbewegung aus dem Bewußtsein zu verdrängen suchen¹⁵, macht die in den Hinayāna-Sutren vom Buddha gepriesene „treffliche und freudreiche“ Atembeherrschung das Atmen bewußt. „Der Mönch atmet bewußt ein, er atmet bewußt aus. Wenn er lang einatmet, erkennt er: ich atme lang ein; wenn er

¹² Beckh faßt die vier Unermeßlichen als die entsprechende Gesinnung zum ersten Gebot (sīla) im Yoga, nämlich dem Gebot der Schonung des Lebens (ahimsā), auf (a. a. O. Bd. II, 27 ff.). Nach Heiler stellen diese Vier, die auch im Yogasutra (I, 33) vorkommen, eine „selbständige und gleichwertige parallele Versenkungsskala“ (a. a. O. 81) dar. Dagegen nehmen Anesaki-Takakusu (in ERE, Bd. IV, art. dhyāna) die vier Unermeßlichen ähnlich wie Beckh als eine Vorübung zum Dhyāna. Auch bei H. Kern (Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, Leipzig 1882, Bd. I, 471) sind die ersten einleitenden Meditationen. Buddhagosa zählt sie im Visuddhismagga zu den 40 Betrachtungsgegenständen (kamattthāna). Gegen Heilers Auffassung spricht, daß es sich bei den vier Unermeßlichen um aszetische Übungen ohne eigentlich mystischen Charakter handelt.

¹³ a. a. O. 9.

¹⁴ S. H. Glasenapp, Die Religionen Indiens, Stuttgart 1943, 44. Der Sitz (āsana) ist das dritte Glied (anga) im Yogasutra. Der Hocksitz (pallanka, sanskr. paryanka) ist auch die Voraussetzung für die buddhistische Meditation. Den in Meditation sitzenden Mönch zeigt das Samaññaphala-sutta (67, 82) in SBB, II (London 1899), Dialogues of the Buddha, 82 und 86.

¹⁵ Vgl. meinen Aufsatz über „Die Übung im Zen-Buddhismus“ in „Geist und Leben“, Bd. 26 (1953), 209.

lang ausatmet, erkennt er: ich atme lang aus. Wenn er kurz einatmet, erkennt er: ich atme kurz ein; wenn er kurz ausatmet, erkennt er: ich atme kurz aus“¹⁶. Die Buddhisten verwerfen die im Yoga geübte gewaltsame Atemhemmung (prāṇa-yāma). Auf der vierten Dhyāna-Stufe wird die Atmung von selbst un- wahrnehmbar.

Die Stufenfolgen der vier Dhyāna (pali: jhāna) und vier Unendlichkeitsstätten (arūpa oder āyatana), die an mehreren Stellen des Palikanons mit einer neunten Stufe der Zerstörung von Bewußtsein und Empfindung (nirodha) zu einer Reihe verbunden sind, bilden das Kernstück der mystischen Übung im Hinayāna-Buddhismus. Nach Überwindung der fünf Hindernisse (nīvaraṇa) von Begierde, Haß, Trägheit, Angst und Zweifel beginnt der Aufstieg durch die vier Dhyāna. Auf der ersten Stufe, der inneren Sammlung und Abgeschiedenheit von den Begierden, ist noch eine Vorstellung von Objekten da, ein Lustgefühl durchdringt den Übenden. Auf der zweiten Stufe wird die Loslösung von der Außenwelt vollzogen, die Erwägung von Objekten ist verschwunden, aber den Körper durchdringt Freude. Das Freudegefühl macht auf der dritten Stufe dem Gleichmut Platz, die geistige Konzentration wird vollkommen. Die höchste vierte Dhyāna-Stufe ist der weltentrückte Zustand des freudlosen und leidlosen Gleichmuts (upekkhā). Der Aufstieg durch die vier Dhyāna wird auch durch folgenden Vergleich verdeutlicht: „Auf der ersten Stufe ist der Übende von Freude und Glücksgefühl durchdrungen wie ein von einem Bader mit Flüssigkeit durchtränkter Seifenball, auf der zweiten wird er von Freude und Glücksgefühl durchflutet wie ein See von einem kühlen Quellstrom, auf der dritten wird er von freudefreiem Glücksgefühl umspült wie eine Lotusblume von kühlem Wasser, auf der vierten sitzt er geläuterten Denkens da wie einer, der ganz und gar mit weißen Gewändern umkleidet ist“¹⁷.

Bei der Meditation der Unendlichkeiten durchläuft der Übende nacheinander die Stätten der Raumunendlichkeit, der Bewußtseinsunendlichkeit, des Nichts und die Sphäre jenseits von Bewußtheit und Unbewußtheit. Die sich anschließende „Zerstörung von Bewußtheit und Empfindung“ bedeutet nicht die Endbefreiung im Nirvāna, sondern einen exstatischen Zustand. Die beiden Versenkungsreihen von Dhyāna und Arūpa werden auch mit den kosmischen Bereichen der Formwelt (rūpa-dhātu) und formlosen Welt (arūpa-dhātu) in Verbindung gesetzt. Doch ist die Entsprechung nicht vollkommen. In der kosmischen Betrachtungsweise ist die formlose Welt die höhere Stufe, aber unter den Meditationswegen haben die vier Dhyāna den Vorrang. Der Buddha ist gemäß der Tradition von der vierten Dhyāna-Stufe aus ins Nirvāna eingegangen. Diese Stufe eröffnet den Zugang zu allen höheren Geistesgaben, die im Hinayāna-Buddhismus nach Yoga-Art eine große Rolle spielen. Zu den in der Meditation erworbenen Wunderkräften (iddhi) zählen sowohl außerordentliche Bewußtseinszustände als auch ungewöhnliche körperliche Fähigkeiten, wie Elevation, Vervielfältigung der Person, Durchdringung, Unsichtbarwerden, Berührung von Sonne und Mond, Hellhören und andere¹⁸. Wunderbare Dhyāna-

¹⁶ Bei Heiler a. a. O. 9. Auch Beckh (II 42) hält die Bewußtheit für die Hauptsache in der buddhistischen Atemtechnik.

¹⁷ Bei Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, 233.

¹⁸ Die übermenschlichen Fähigkeiten, im Yoga vibhūti genannt, werden auch in der buddhistischen Formel der Sündenreinigung (pātimokha) erwähnt, nach Thomas ein Beweis dafür, daß „Yoga ein wesentlicher Bestandteil der ursprünglichen Lehre“ war (*History of Buddhist Thought*, 17).

Früchte sind auch die drei Kenntnisse (tevijjā), nämlich die Erinnerung an frühere Existenzen, die Kenntnis der Schicksale aller Wesen im Kreislauf der Wiedergeburten und das Wissen vom Leiden und seiner Überwindung. Dieses höchste Wissen, in dem der Ausgangspunkt der Buddha-Lehre gleichsam auf höherer Ebene in mystischer Schau wiederum, und zwar nun vollkommen erfaßt wird, bringt den Zustand des Heiligen (arhat) hervor.

In diesem Zusammenhang müssen noch zwei Hinführungen zur meditativen Versenkung erwähnt werden, die, während die übrigen Praxen des Hinayāna-Buddhismus später völlig verschwinden, im Zen nachwirken und ihre Entsprechung haben. Die Betrachtungsgegenstände (kamathāna), wie sie besonders im Mahāsattipatthāna-sutta ausführlich dargelegt werden, sind schematisch, eher eine Anweisung zur psychischen Technik als zur Geistesbesinnung. Aber sie versetzen den Übenden in jene ernste Stimmung, die aus der Berührung mit den Grundwahrheiten von der Vergänglichkeit des Lebens (anicca), der Wesenlosigkeit des Daseins (anattā) und des allgemeinen Leidens (dukkham) entsteht und bei aller buddhistischen Meditation die Vorbedingung für den Erfolg ist. Das Zen kennt keine inhaltlichen Erwägungen nach Art der hinayānistischen Betrachtung. Aber es werden vom Anfänger Übungen vorgenommen, die ähnlich der im Sutra empfohlenen Fixierung der Aufmerksamkeit auf die Unreinheiten und Häßlichkeiten des Leibes (asubha) ausschließlich bezwecken, die Schönheit zu entlarven und die menschliche Hinfälligkeit zum Erlebnis zu bringen. Auch die Zen-Meister sprechen zu ihren Jüngern viel von Tod und Weltentsagung, damit diese von den schweren Grundwahrheiten durchdrungen um so leichter die Erleuchtung fassen können¹⁹. Kaum weniger als die Versamlungsstätte der Bhikkhu ist das Zen-Kloster von Vergänglichkeitsstimmung durchweht.

Die Kasina-Übung geht ebenfalls der Versenkung voraus. Bei dieser Übung wird durch Fixierung der Aufmerksamkeit auf einen physischen Gegenstand ein äußerster Grad von Konzentration erreicht. Unverwandt starrt der Mönch auf einen Kreis oder eine Scheibe von Lehm oder Erde oder auf ein Gefäß mit Wasser oder auf ein Feuer oder einen vom Wind bewegten Baumwipfel (kasina der vier Elemente). Oder er fixiert einen farbigen Punkt oder einen Raum oder ein Licht. So lange schaut er, bis das „Zeichen“ sich seinem Bewußtsein einprägt und als Nachbild mit geschlossenen wie mit offenen Augen deutlich wahrgenommen wird. In der Meditation des tantrischen Buddhismus spielt das Mandala, das sich möglicherweise aus dem Kasina entwickelt hat, eine ähnliche Rolle²⁰. Auch das Zen kennt die symbolische Darstellung geistiger Wirklichkeiten, die durch Konzentration auf dem Wege über die Sinne angeeignet werden. In der Geschichte des chinesischen Zen begegnen wir bei den Meistern der Wei-yang-Sekte der Übung der „Kreisfiguren“, die offensichtlich der frühbuddhistischen Kasina-Praxis verwandt ist. Yang-shan, der Hauptvertreter dieser Richtung im 9. Jahrhundert, der selbst durch die Kreisfiguren plötzlich zur Erleuchtung kam, hat viel zur Verbreitung dieser Übung beigetragen. Von ihm wird in der Zen-Chronik erzählt: „Der Meister hockte da mit geschlossenen Augen. Ein Mönch kam und stellte sich leise an seine Seite. Der Meister öffnete die Augen und zeichnete auf dem Boden eine Kreisfigur. In das Rund zeichnete er das Schriftzeichen für Wasser und schaute sich nach jenem Mönch um. Der

¹⁹ So z. B. der berühmte japanische Zen-Meister Dōgen (1200—1253) in Shōbō-genzō Zuimonki, Nr. 47 und 62.

²⁰ S. H. Glasenapp, *Buddhistische Mysterien*, Stuttgart 1940, 108.

Mönch sprach kein Wort“²¹. Symbolische Darstellungen metaphysischer Wahrheiten sind auch sonst im Zen häufig. Vielfach dienen die Zeichen nicht nur zur Veranschaulichung der abstrakten Wahrheit, sondern auch zur Konzentrationsübung²².

Der Überblick über die Formen des meditativen Lebens im Hīnayāna-Buddhismus zeigt, in welchem Ausmaß das mystische Element alles durchsetzt. „Der ganze Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga“, konnte behauptet werden²³. Für alle einzelnen Erscheinungen der frühbuddhistischen Versenkungspraxis lassen sich Ansatzstellen und Parallelen in der altindischen Yoga-Überlieferung aufweisen²⁴. Legt schon diese geschichtliche Einbettung die Vermutung nahe, daß es sich bei den Praxen des Hīnayāna-Buddhismus vorwiegend um Seelentechnik handelt, so erkennen wir unschwer in den Staffeln und Schemata anweisende Beschreibungen meditativer Seelenzustände. Nirgendwo öffnet sich ein Ausweg in die Transzendenz. Der Buddhismus bewirkt durch die Verbindung mit dem sittlich-religiösen Heilsstreben zwar eine Vergeistigung des Yoga, vermag aber in die psychischen Praxen kein metaphysisches Erkenntniselement einzuführen. Das in der Versenkung erlangte Wissen bezieht sich auf die Gegebenheiten des Erlösungspaths, nämlich den Kreislauf der Wiedergeburten und die Überwindung des Leidens. Wir können deshalb in den hīnayānistischen Versenkungsübungen keine echte Mystik anerkennen, weil jede Mystik, auch die natürliche Mystik, eine unmittelbare Beziehung zur absoluten geistigen Wirklichkeit besagt. Im Hīnayāna-Buddhismus stellt sich die Frage des Absoluten zuerst in Verbindung mit der Lehre vom Nirvāna, die wie für das ganze System so auch für eine mögliche Hīnayāna-Mystik von ausschlaggebender Bedeutung ist.

3. Das Nirvāna als Endziel des mystischen Weges

Nirvāna ist dem Wortsinn nach etwas Negatives. Abgeleitet von dem Zeitwort *va* wehen (wie der Wind) mit der verneinenden Vorsilbe *nir* bedeutet es unbewegte Ruhe, wo kein Wind weht, das Feuer erloschen, das Licht ausgeblasen, das Gestirn untergegangen, der Heilige im Tode dahingeschieden ist²⁵. „Das Erlöschen der Begier, das Erlöschen des Hasses, das Erlöschen der Verblendung: das, o Freund, wird Nirvāna genannt“²⁶. „Zerbrochen ist der Leib, erloschen ist das Vorstellen, die Empfindungen alle sind dahingeschwunden. Die Gestal-

²¹ Bei Heinrich Dumoulin, *The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch in the Light of Mumonkan*, New York 1953, S. 20.

²² Vgl. die bildliche Darstellung der fünf Ränge des Tōsan Ryōkai. Ob diese Figuren auch zur Konzentration benutzt wurden, ist mir nicht bekannt. (*The Development of Chinese Zen*, S. 25 ff.).

²³ Beckh Bd. II, S. 11.

²⁴ Für den Nachweis im einzelnen s. Heiler, a. a. O. 44 ff. Über den vorwiegend psychischen und hypnotischen Charakter des Yoga vgl. Louis de la Vallée Poussin, *Nirvāna*, Paris 1925, 12; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford 1923, 143 ff.

²⁵ Über Geschichte und Sinn des Wortes „nirvāna“ vgl. Thomas, a. a. O. 121 ff., H. Ui in „*Studies on Buddhism in Japan*“, Bd. I, Tokyo 1939, 37 ff., Vallée Poussin, a. a. O. S. 54.

²⁶ Bei Oldenberg, a. a. O. 305 (Anm.).

tungen haben Ruhe gefunden; das Erkennen ist zur Rüste gegangen“²⁷. Das Heilige schwindet gemäß dem berühmten Vergleich des Buddha nach diesem Erdendasein ins Nirvāna dahin, wie eine Öllampe in sich zusammensinkt und erlischt, nachdem aller Brennstoff verzehrt ist. Solche Worte und Bilder erwecken die Vorstellung einer völligen Leere des Nichts²⁸. Aber zugleich steht fest, daß die Buddhisten stets im Nirvāna ihr höchstes Ziel sahen, nach dem sie sich wie nach einem Himmel sehnten. Zumal in den alten Liedersammlungen der buddhistischen Mönche und Nonnen wird der Zustand der endgültigen Befreiung begeistert gepriesen. Das Nirvāna ist die vollendete Seligkeit, das höchste Glück, der Friedenshafen und die Rettungsinsel. Wären solche Bilder wesenlose Schleier, die das Nichts verhüllen? Oder verbergen sie einen positiven Kern? Man hat den Buddha auf den Widerspruch in seiner Lehre gestoßen und gefragt, ob der Vollendete jenseits des Todes noch existiert oder ob er nicht existiert. Buddha hat auf diese Frage die Antwort verweigert, wahrscheinlich weil sie theoretischer Art und also ihre Lösung für das eine Notwendige, die Erlangung des Heils, belanglos ist. Man hat ihm deshalb des philosophischen Agnostizismus geziehen²⁹. Aber es ist auch möglich, daß der Buddha über das Fortleben im Jenseits nichts hat aussagen wollen, weil unsere begriffliche Sprache hier nicht ausreicht. Über das andere Ufer, die dem Tod entrückte unsterbliche Sphäre (*amata dhātu*), läßt sich mit Menschenworten keine gültige Aussage machen. Jener Bereich ist nur im mystischen Aufstieg erreichbar.

Wer das Paradox in der buddhistischen Lehre vom Nirvāna logisch aufzulösen unternimmt, kommt notwendig entweder zu einer nihilistischen oder permanentistischen Erklärung. Beide werden vom Buddha abgelehnt. Shākyamuni hat sowohl die materialistisch-nihilistische Ideologie (*uccheda-vāda*), die kein Karma und keine Befreiung kennt, als auch die metaphysische Substanzlehre (*sassatā-vāda*), die unzerstörbare Körper annimmt, als Häresien verworfen³⁰. Wäre auch in der Philosophie Buddhas letztes Wort ein „mittlerer Weg“, wie ihn später die Mahāyāna-Metaphysik als höchste Weisheit lehrt? Gemäß dem japanischen Buddhologen Ui bedeutet die zwölfgliedrige Ursachenkette (*paticca*

²⁷ Udāna VIII, 9, bei Oldenberg, a. a. O. 307, 308.

²⁸ Hauptvertreter der nihilistischen Nirvāna-Auslegung sind Childers (*Pāli Dictionary*), J. D. Alwis (*Buddhist Nirvāna*, Colombo 1871), J. A. Eklund (*Nirvāna*, Upsāla 1899), J. Dahlmann (*Nirvāna*, Berlin 1896), H. Oldenberg in den frühen Auflagen seines Werks „Buddha“. Oldenberg kommt später zum Ergebnis, daß das Nirvāna ein Absolutes bezeichnet, nicht im Sinne eines Weltgrundes, sondern eines absoluten letzten Zieles (*Die Lehre der Upanisaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen 1915, 309; so auch die späteren Auflagen von „Buddha“). Glasenapp schreibt: „Das Nirvāna ist ein relatives, kein absolutes Nichts“ (*Die Religionen Indiens*, 235). Ui nimmt für den Urbuddhismus weder die nihilistische Deutung an, noch spricht er von einem mystischen Zustand, sondern erklärt das Nirvāna im Sinne der Formel von der Entstehung in Abhängigkeit (*paticca-samupacca*) als die Realisierung der Relativität des Seins. Bemerkenswert ist, daß Ui wie viele Vertreter des Mahāyāna-Buddhismus im „Kleinen Fahrzeug“ die nihilistische Auffassung des Nirvāna findet. Der Negativismus kommt stark zum Ausdruck in den 13 Erklärungen des Wortes „nirvāna“ im *Vibhāṣā* (28, 18), die Vallée Poussin anführt (a. a. O. 54).

²⁹ So Keith (*Buddhist Philosophy*, 63), Vallée Poussin in *ERE*, Art. *Nirvāna*.

³⁰ So Thomas, *History of Buddhist Thought*, 123 ff.

samuppada), die der Buddha in der befreienden Erkenntnis durchschaute, nicht eine kausale Abfolge in der Entstehung der Dinge, sondern das allgemeine Gesetz des Werdens und Vergehens in gegenseitiger Abhängigkeit³¹. Der Buddha hätte sich wie Heraklit und Nietzsche an der „Unschuld des Werdens“ berauscht, mit dem Unterschied, daß, was jene in metaphysischer Einsicht zu erkennen glaubten, der Buddha in der Erleuchtungsschau sah. Bezeichnenderweise tröstete der scheidende Buddha vor seinem Weggang von dieser Erde die Seinen nicht mit dem Ausblick auf das Nirvāna, sondern durch den Hinweis auf jenes eherne Gesetz, demzufolge alles Geborene stirbt und alles Zusammengesetzte der Auflösung anheimfällt³². Wenn aber die gewöhnliche hīnayānistische Erklärung zu Recht besteht, welche die zwölfgliedrige Ursachenkette im Zusammenhang mit der Lehre von Karma und Samsāra als Verdeutlichung des durch die drei Zeiten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft fortwirkenden Einflusses in der Entstehung auffaßt, so bedeutet das Nirvāna die Befreiung aus dem Kreislauf der Dinge und also den Ausweg aus dieser der Karma-Wirksamkeit unterworfenen leidvollen Existenz. Die Existenz ist in der buddhistischen Terminologie das Sein innerhalb der Kategorien der fünf Elemente (skandha)³³, das es nur im Samsāra der Wiedergeburten gibt. Das jenseitige Land der Freiheit entzieht sich unserem Denken.

Die zu Skepsis und Pessimismus neigende Philosophie des frühen Buddhismus macht keinen Versuch zu höherem Aufstieg. Wo wir im Schrifttum des Hīnayāna-Buddhismus beschwingten Worten begegnen, kommen sie aus dem Munde religiös inspirierter Mönche oder Nonnen. Wir sind im Bereich der Mystik. Da lesen wir: „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungemachtes, Ungestaltetes; gäbe es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungemachte, Ungestaltete, so gäbe es keinen Ausweg für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete“³⁴. Oder: „Der große Ozean ist tief, unermesslich, unergründlich ... So ist auch der Vollendete, er ist tief, unermesslich, unergründlich“³⁵. Die Vereinungen bezeichnen hier die völlige Transzendenz über alles menschliche Denken und Sprechen hinaus. Ähnlich künden die Upanishaden vom Alles und Nichts des ewigen Brahma. In den folgenden Versen, die ebenfalls Oldenberg anführt, vernehmen wir den gleichen mystischen Klang:

³¹ a. a. O. 40. Die zwölfgliedrige Kette hat bei den Buddhisten selbst verschiedene Auslegungen gefunden. Die von den mahāyānistischen Buddhologen für den Urbuddhismus beanspruchte Erklärung sieht in der Formel den frühesten Ausdruck für die von der späteren buddhistischen Philosophie entwickelte Lehre von der Relativität des Seins. Dagegen deutet sie der Hīnayāna-Buddhismus (z. B. Buddhaghosa) auf die Entstehung in kausaler Abhängigkeit durch die drei Zeiten Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft. Welche der beiden Auslegungen dem ursprünglichen Sinn näher ist, läßt sich nicht sagen. Jedenfalls ist die mahāyānistische Erklärung im Sinne der Philosophie des Nāgarjuna metaphysischer, die hīnayānistische Auffassung entspricht der dem indischen Denken vertrauten Vorstellung vom Kreislauf der Wiedergeburten im Samsāra.

³² Mahāparanibbāna-sutta, Kap. 3 und 5.

³³ S. Glasenapp, *Die Religionen Indiens*, 224. Die hīnayānistische Philosophie hat ausführlich dargestellt O. Rosenberg in „Die Probleme der buddhistischen Philosophie“, Heidelberg 1924, ferner Th. Stcherbatsky „The central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word, Dharma“ (London 1923).

³⁴ Udāna VIII, 3, bei Oldenberg a. a. O. 326.

³⁵ Samyutta Nikāya IV, 374 ff., bei Oldenberg a. a. O. 321.

„Den, der zur Ruhe geht, kein Maß ermißt ihn.
 Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte.
 Verweht ist, was das Denken könnt' erfassen.
 So ist der Rede jeder Pfad verschlossen“ ³⁶.

Also durchseelt auch im Hīnayāna-Buddhismus der aus bester indischer Tradition gespeiste mystische Aufschwung die Meditationstechniken und das psychische Training der Yoga-Übungen. Denn das Nirvāna ist nicht ein in weite Fernen gerückter jenseitiger Zustand, sondern kann schon im Diesseits, „in der sichtbaren Ordnung“ (ditthe dhamme) erlangt werden. Das diesseitige Nirvāna unterscheidet sich vom jenseitigen nur durch das Fortbestehen des körperlichen Substrakts (upadhi), das aber den Vollendeten nicht mehr hemmt ³⁷.

Der Hīnayāna-Buddhismus verdankt viel von seiner Lebendigkeit und Spannkraft dem in ihm wirkenden mystischen Element, durch das er zu einem Absoluten hinstrebt, das er theoretisch verneint. Alle Mystik hat ihrer Natur gemäß eine Beziehung zu Moral und Metaphysik. Für die sittliche Bereitung ist im Hīnayāna gut vorgesorgt. Die weise Beherrschung der Sinne und der sinnlichen Gier, die der zwischen Genuß und Kasteiung hinanführende „mittlere Weg“ von seinen Jüngern fordert, schafft eine gute Grundlage für höhere Aufstiege des Geistes. Das Fehlen echter Metaphysik mußte als Mangel empfunden werden, bis die von mystischem Geist beschwingten kühnen philosophischen Spekulationen des „Großen Fahrzeugs“ auf dem Plan erschienen. In der mahāyānistischen Metaphysik bricht ein Neues auf, aber der Zusammenhang mit dem Ur-Buddhismus bleibt bestehen.

(Es folgt ein zweiter Aufsatz über die buddhistische Mystik im Mahāyāna.)

³⁶ Sutta Nipāta 1074 ff., bei Oldenberg a. a. O. 325.

³⁷ Über die beiden Nirvāna s. Thomas, a. a. O. 131 f. Die in der Hīnayāna-Literatur geläufige Unterscheidung zwischen diesseitigem und jenseitigem Nirvāna gehört nach Ansicht des japanischen Buddhologen Ui nicht dem Ur-Buddhismus, sondern der späteren hīnayānistischen Vorstellungswelt an. Der echte Begriff des Nirvāna bedeutet nach ihm das Buddha-Werden (mahāyānistisch gefaßt die positive Kehrseite der Realisierung der Seins-Relativität), das keine Beziehung zum Tode hat. Weil das Buddha-Werden in dieser Welt über die Fassungskraft der späteren Buddhisten hinausging, diese aber doch einen Erfolg ihrer asketischen Bemühung verlangten, hätten sie, so glaubt Ui, zwischen dem vollkommenen Nirvāna, wo kein Substrat bleibt, und dem unvollkommenen Nirvāna, bei dem ein Substrat fortbesteht, unterschieden. Diese Unterscheidung wurde mit der (nach Ui ebenfalls nicht zum Ur-Buddhismus gehörigen) Lehre von der Seelenwanderung verbunden. Die Existenzen dauern so lange fort, bis das vollkommene Nirvāna erreicht ist.