

HEINRICH DUMOULIN SJ, TOKYO
 BUDDHISTISCHE MYSTIK IM MAHÂYÂNA¹

Das eigentümliche buddhistische Lebensgefühl drängt zur Mystik; denn es scheint, daß die beiden leidträchtigen Überzeugungen, auf denen es beruht, nur in einer höheren Erkenntnis gelöst werden können. Zunächst glaubt der Buddhist, daß dem Menschen von der Natur der Zusammenhang der Dinge, die eigentliche Wirklichkeit, verborgen wird, daß die Sinne und auch der gemeine Verstand irreführen und in unlösliche Wirrnisse verwickeln. Der Mensch lebt in Unwissenheit und Täuschung, und nur mit der höchsten Anstrengung und dem Aufgebot der verborgenen Kraft seines Innenwesens vermag er den Schleier der Illusionen, den der Schein und die Gier immer dichter um ihn zieht, zu zerreißen. Die wahre Wirklichkeit ist allein der mystischen Schau zugänglich. Auch das andere, allgemein menschliche, aber im östlichen Wahrheitsstreben besonders mächtige Gefühl für die Hinfälligkeit der Welt und ihrer Dinge treibt in die Mystik. Der Hînayâna-Buddhist erreicht das andere Ufer jenseits von Gier und Schmerz, indem er die Kausalkette der leidvollen Menschenexistenz durchschaut und die Unwissenheit vernichtet. Im Mahâyâna wird die Wesenlosigkeit des Menschenleids in transzendtem Wissen erfaßt. Nicht philosophische Erkenntnis ist das Ziel, sondern das Heil, das durch die intuitive Schau vermittelt wird.

Die Erfahrungen an der Wurzel des Buddhaweges lassen der Leidhaftigkeit der menschlichen Existenz, des täuschenden Scheines der Dinge und der Unwissenheit des selbstischen Ichs innwerden und bezeugen die äußerste Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Für alle Buddhisten liegt die Erlösung in der absoluten Erkenntnis, die durch Meditation vorbereitet und in mystischem Erleben erfahren wird. Ohne diese rettende Erkenntnis treibt der Mensch ausweglos auf dem Meer der Unbeständigkeit, das die indische Phantasie nach allen Seiten hin ins Grenzenlose ausgedehnt hat. Keine Logik, auch keine religiöse Frömmigkeitsübung, nur eine höhere, verborgene, schwer faßliche Schau trägt im gewinnenden Sprung zum Ufer der ewigen Befreiung.

Wie hat sich dieses buddhistische Lebensgefühl in den neuen Formen der Mahâyâna ausgewirkt? Welche Ausprägungen insbesondere hat die buddhistische Mystik im Großen Fahrzeug bei ihrer Wanderung durch die Länder Ostasiens angenommen?

¹ Vgl. zum Ganzen den früheren Aufsatz des Verf. über *Mystik im Urbuddhismus und Hînayâna*. ZMR 39, 1955, 115—126.

1. Die Anfänge des Mahâyâna

Die Buddhologie hat lange gebraucht, die einzelnen Phasen und Richtungen des Buddhismus gegeneinander abzuheben und in ihrer geschichtlichen Abfolge und Abhängigkeit zusammenzuordnen. Die übliche Zweiteilung gemäß den beiden Fahrzeugen mußte der Dreiteilung in Urbuddhismus, Hînayâna und Mahâyâna weichen². Die Bezeichnung Hînayâna erwies sich als ungeeignet, die früheste buddhistische Entwicklung zu decken. Auch erkannte man, daß die Anfänge des Mahâyâna in eine frühere Zeit zurückreichen, als man angenommen hatte. Auf eine unmittelbare Beziehung zum Stifter der buddhistischen Religion, zu Shâkyamuni freilich berufen sich die mahâyânistischen Sutren zu Unrecht. Wahrscheinlich birgt der Pali-Kanon das älteste überkommene buddhistische Schriftgut, auf das sich die Beurteilung des Urbuddhismus stützt, doch gehen die Ansätze zu Mahâyâna-Lehren in die Zeit der frühen Sektenbildung zurück³.

² Fast alle neueren Darstellungen über den Buddhismus unterscheiden zwischen dem Urbuddhismus des Shâkyamuni und der späteren Entwicklung im Hînayâna. C. Regamey (in: Die Religionen der Erde, Freiburg 1951, Bd. III) behandelt nacheinander den vorkanonischen Buddhismus, das Kleine Fahrzeug und das Große Fahrzeug. E. Conze fügt seiner gedrängten Gesamtdarstellung des Buddhismus eine aufschlußreiche Zeittafel über die „Hauptdaten der buddhistischen Geschichte“ bei. Darin erscheint als erste Eintragung in der Spalte Hînayâna das Jahr 246 v. Chr., fast 300 Jahre nach Buddha. Der japanische Buddhologe H. Ui gibt in der kleinen Ausgabe der Geschichte der indischen Philosophie (zuerst erschienen 1936) die folgende Zeiteilung: 1. Urbuddhismus bis 30 Jahre nach Buddhas Eingehen ins Nirvâna, 2. Frühbuddhismus bis 270 v. Chr. (Krönung des Asoka), 3. Sektenbuddhismus von 270 bis etwa 100 v. Chr., 4. 100 v. Chr. bis 100 n. Chr. Hînayâna und Mahâyâna. Die gesamte Zeitspanne der vier Perioden gehört nach Ui der Entwicklung des Urbuddhismus an (S. 188 ff.). Im gleichen Werk unterscheidet Ui drei Perioden in der frühen Geschichte des Mahâyâna: 1. Entstehung des Mahâyâna in Nord- und Südindien im 1. Jh. v. Chr. bis ins 3. Jh. n. Chr.: Anfänge des Mahâyâna und frühe Sütren, 2. von etwa 250—400 n. Chr.: Ausbildung der Mahâyânalehren, weitere Sütren, 3. 400 bis 650 n. Chr.: Letzte Sütren, vollkommene Ausgestaltung des Mahâyâna (S. 263 ff.). Das erste vorchristliche Jahrhundert dürfte heute allgemein als Entstehungszeit des Mahâyâna angenommen werden. Die weiteren Einteilungen hängen von der unsicheren Datierung der mahayanistischen Denker, sowie der Sütren und Sâstren ab.

³ Die Sektenentwicklung im frühen Buddhismus bleibt ein dunkles Kapitel. Man pflegte lange Zeit zwischen der südlichen (Pali-)Überlieferung, hauptsächlich durch die Theravâdin vertreten, und der nördlichen (Sanskrit-)Überlieferung, zu der die Mahâsamghikas und Sarvastivâdin gehören, zu unterscheiden. Doch sind die Sarvastivâdin wahrscheinlich eine Abzweigung von den Theravâdin, die ihren Hauptsitz in Mathûra hatten und sich nach Nordwesten bis Kashmir ausdehnten. S. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1933.

Die erste Generation der Buddhologen betrachtete in einseitiger Vorliebe für den Pali-Buddhismus alle andere Entwicklung als einen Abfall von der nüchternen, sittlich hochstehenden Geistigkeit des Ursprungs. Das Mahâyâna wurde als Entartung und zugleich als radikaler Umbruch angesehen. Stcherbatsky schildert den Aufbruch der neuen Bewegung mit beinahe dramatischer Eindringlichkeit wie folgt: „Wenn wir sehen, wie eine atheistische, die Seele verneinende philosophische Lehre eines Pfades persönlicher Befreiung, der in absoluter Lebensauslöschung und einer einfachen Verehrung des Gedächtnisses des menschlichen Stifters besteht, — wenn wir an die Stelle einer solchen Lehre eine großartige Hochkirche treten sehen, mit einem höchsten Gott, umgeben von einem zahlreichen Pantheon und einer Schar von Heiligen, eine in hohem Maße andachtsvolle, zeremonielle und klerikale Religion mit dem Ideal der allgemeinen Erlösung aller Lebewesen, einer Erlösung durch die Gnade der Buddhas und Bodhisattvas, einer Erlösung nicht durch Vernichtung sondern in ewigem Leben, so sind wir völlig in der Annahme gerechtfertigt, daß die Religionsgeschichte kaum je einen ähnlichen Bruch zwischen alt und neu innerhalb der Pfähle, die auf gemeinsamen Ursprung vom gleichen Stifter Anspruch erheben, gesehen hat“⁴. Noch manchem Gelehrten ging es ähnlich wie Stcherbatsky. Durch philosophische Vorurteile getrübt, vermochte ihr Blick in so völlig verschieden erscheinenden Gebilden nicht mehr den gleichen Lebensstrom zu erkennen.

37 ff., ferner seinen Appendix über die 18 Schulen, 288—292. Das Werk des Vasumitra, der selbst der Sautrantikasekte angehört, über die 18 Sekten, ist übersetzt von J. Masuda in *Asia Major* II, 1—78, Leipzig 1925. Vgl. M. Walleser: *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg 1927.

⁴ In: *The Conception of Buddhist Nirvâna*, Leningrad 1927, 36. Thomas kontrastiert diesen Text mit der Bemerkung Rosenbergs, „daß es keinen Unterschied in der Grundanschauung gibt . . . Der Unterschied besteht nicht in der Theorie sondern in der Praxis der Erlösung, in welcher das Mahâyâna eine größere Zahl von Wegen zuläßt, die zum selben Ziel führen“ (*Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg 1924, 226). Thomas meint, Rosenberg „unterschätze die Bedeutung philosophischer Probleme“ (a. a. O. 213). Bei der Wertung des Unterschiedes zwischen Hînayâna und Mahâyâna wird der vorwiegend philosophische oder aber religiöse Standpunkt des Beurteilers entscheidend ins Gewicht fallen. Da der Zusammenhang des Buddhismus nicht in den philosophischen Theorien, sondern im religiösen Bereich liegt, ist Stcherbatskys abschließendes Urteil verfehlt, wenn er sagt: „Man muß zugeben, daß das Mahâyâna eine wirklich neue Religion ist, so radikal vom frühen Buddhismus verschieden, daß es mit späteren brahmanischen Religionen ebensoviel Berührung hat wie mit seinem eigenen Vorgänger“ (a. a. O. S. 36).

Nirgendwo läßt sich indessen in der Entwicklungsgeschichte des Buddhismus eine Erschütterung nachweisen, die einen radikalen Umbruch begründet hätte. Sollten bewegende Anstöße von außen für die tiefgreifenden Veränderungen verantwortlich zu machen sein? Oder schuf eine geniale Persönlichkeit die Neugestaltungen? Heute neigt die buddhistische Forschung zu der Ansicht, daß der Übergang allmählich, für die Zeitgenossen zunächst unmerklich vor sich gegangen ist⁵. Besonders für diese Annahme sprechen die zahlreichen verschiedenen Spuren von Mahâyâna-Lehren, die hier und da schon im frühen buddhistischen Schrifttum auftauchen. Vieles von dem durch die Mahâyâna-Bewegung aufgekommenen Neuen im Buddhismus stellt sich nicht als völlig originale Gedankenentwicklung dar. Gewichtige Anzeichen deuten auch darauf hin, daß in der Zeitspanne zwischen Alexander und Augustus geistig-religiöse Einströme aus dem Abendland nach Indien gelangten. Die Dinge liegen reichlich verwickelt. Als sicher darf betrachtet werden, daß das Mahâyâna in organischem Zusammenhang mit dem Gesamtbuddhismus, d. h. konkret aus den hinayanistischen Sekten entstanden ist. Noch auf lange Zeit lebten, wie wir aus sicheren Quellen wissen, Anhänger beider Fahrzeuge friedlich in den gleichen Klöstern der Hînayâna-Observanz zusammen. Die geistesgeschichtliche Prüfung der philosophischen Schulen im Mahâyâna ergibt, daß die neue Richtung wichtige Impulse und wirksame Befruchtung auch von außen empfangt.

Frühe Ansätze zu Mahâyâna-Lehren zeigen sich in den philosophisch interessierten Hînayâna-Sekten, deren Schrifttum in Sanskrit abgefaßt ist. Wie sie sich in dem Hauptwerk, dem bei den Sarvastivâdin entstandenen Abhidhamakosha des Vasubandhu, darstellt, ist die hînayânistische Philosophie ein recht trostloses, aschgraues Gebilde ohne metaphysischen Hochschwung. Der Abhidhamakosha, diese „Summa“ des Hînayâna, bietet eine katalogartige Aufzählung aller Bestandteile (dharma) der Wirklichkeit. Der krasse Materialismus dieser pluralistischen Dharmatheorie ist nur durch das moralisch wirkende Karmagesetz gemildert. Wenn auch das Nirvâna, das als eines der Bestandteile aufgeführt wird, als lebloses Überbleibsel der Prozesse materialistisch verstanden wird, bleibt ein reiner Stoffglaube übrig, in dem einige Erklärer das

⁵ So schreibt *J. Filliozat* im *Manuel des Etudes Indiennes* vol. II, Hanoi 1953: „Le passage insensible des idées anciennes à celle du Mahâyâna a pu s'opérer ainsi grâce à un développement progressif naturel de spéculations nouvelles dans les écoles anciennes elles-mêmes . . .“ (§ 2324).

eigentliche Wesen des Buddhismus zu fassen glaubten⁶. Der Erlösungsprozeß ist seines mystischen Charakters entkleidet und in ein mechanistisches Schema gepreßt. Diese materialistisch-pluralistische Philosophie, die sich in zahllosen scharfsinnigen Definitionen und Klassifikationen erschöpft, dürfte der religiösen Erfahrung im Hînayâna nicht gerecht werden. Sowohl die Versenkungsübungen als auch das starke Streben nach dem absoluten Zustand des Nirvâna lassen eine echte religiöse Lebendigkeit auch im Hînayâna erkennen, ohne die übrigens auch die Entwicklung des Mahâyâna unerklärlich wäre.

Kern und Stern der neuen Mahâyâna-Lehre ist das Ideal des Bodhisattva. Auch bei den Theravâdin, die sich der Pali-Sprache bedienten und im Abhidhamma ebenfalls philosophische Werke schufen, kommt das Wort Bodhisattva vor. Der Name bezeichnet aber nur eine Vorstufe auf dem Weg zum Buddhatum und wird zumal auf Shâkyamuni angewandt. Die Sarvastivâdin verknüpfen mit der Gestalt des Bodhisattva neue, zukunftssträchtige Gedanken, besonders die beiden Vorstellungen vom vollkommenen Buddhatum aller Lebewesen und der Hilfeleistung für die Lebewesen auf dem Erlösungsweg⁷.

Aus den Sarvastivâdin gingen durch weitere Unterteilungen die Sautrantikas hervor, die den philosophischen Abhidharma verwarfen und eine tiefere Erfassung der wesenhaften Buddhalehre von der Rückkehr zu den Sutren erhofften⁸. Bei ihnen verliert das Nirvâna den materialistischen Charakter, den es in der pluralistischen Dharmatheorie der Sarvastivâdin angenommen hat. Es bleibt auch nach dem Eingehen ins Nirvâna ein feines Bewußtsein, in dem Stcherbatsky einen Keim der Lehre vom Speicherbewußtsein (âlayavijñâna) der Yogâcâra vermutet⁹. Im gleichen Zusammenhang lehren sie den Dharmakâya, den kosmischen Buddhaleib, der in der philosophischen Spekulation des Großen Fahrzeuges einmal als Ausdruck des höchsten Absoluten dienen wird. Die Sautrantikas nahmen auch eine Art von Immanenz des wahrhaft Seienden im Empirischen an, die irgendwie die mahâyânistische Vorstellung von der Identität von Nirvâna und Samsâra vorwegnimmt¹⁰.

⁶ S. Th. Stcherbatsky a. a. O., 26, 28.

⁷ Nach E. J. Thomas ist es sicher, daß die erste wichtige Entwicklung zum Mahâyâna bei den Sarvastivâdin begann, aber der Bodhisattva erscheint noch als eine Möglichkeit neben dem Arhat (a. a. O. 169, 170).

⁸ Thomas a. a. O. 227—9.

⁹ A. a. O. S. 29—31. Stcherbatsky erklärt die Beziehung zwischen der „subtle consciousness“ und dem Dharmakâya in der Theorie der Sautrantika.

¹⁰ Vgl. O. Rosenberg, a. a. O. 248.

Die andere bedeutende Richtung im frühen Sanskrit-Buddhismus sind die Mahâsamghikas, die sich in viele Untersekten teilten. Die stärkste Mahâyâna-Tendenz weisen anscheinend die durch Abspaltung von den Mahâsamghikas entstandenen Lokottaravâdin auf, bei denen das Mahâvastu verfaßt wurde, das in einem Kapitel Daśabhûmika (nicht zu verwechseln mit dem mahayanistischen Daśabhûmika-Sûtra) über die zehn Stufen (bhûmi) der Bodhisattva-Laufbahn handelt¹¹. Die Beschreibung der Bodhisattva-Laufbahn betrifft nur Shâkyamuni und seine Vorgänger. Von einer allgemeinen Buddhaschaft für alle Lebewesen ist nicht die Rede. Der Standpunkt des Mahâvastu ist im ganzen der des Hînayâna. Das Besondere zeigt sich da, wo der Bodhisattva den Entschluß faßt, nicht unter einem anderen Buddha die volle Wahrheitserkenntnis zu suchen, sondern freiwillig eine Reihe von Wiedergeburten auf sich zu nehmen, um als Lehrer Göttern und Menschen zu helfen. Bei den Lokottaravâdin kommen auch gewisse doketistische Tendenzen in der Buddhalehre aus, die den für das Mahâyâna charakteristischen Abstand vom geschichtlichen Shâkyamuni vorbereiten¹². Nach ihrer Auffassung ist der Buddha überweltlich (lokottara), seine irdische Erscheinung ist von wunderbaren Umständen begleitet. Hier findet der rituelle Buddhakult Begründung und Ansporn.

Das allmähliche Aufkeimen der Mahâyâna-Gedanken führt eine umfassende Wandlung herbei, die fast alle buddhistischen Grundbegriffe berührt. In der Philosophie macht die vom Kritizismus erschütterte Dharmatheorie einer monistischen Alleinslehre Platz. Die neue Tugendlehre der Pâramitâ mit der kontemplativen Spitze der Erkenntnis stellt sich in den Dienst der höheren Weisheit. Das Nirvâna wird mit der neuen kosmischen Buddhaschau verbunden und als Erlösungsziel mit dem Buddhawerden gleichgesetzt. Buddha, Nirvâna, Erleuchtung drücken die absolute Seite der Wirklichkeit

¹¹ Analyse der zehn Stufen der Bodhisattva-Laufbahn im Mahâvastu bei *Thomas*, a. a. O. 201—3. Dem Verfasser des Mahâvastu war das Buddhavamsa, eine späte Schrift im Pali-Kanon der Theravâdin bekannt, das eine ziemlich entwickelte Bodhisattva-Lehre aufweist, a. a. O. 171, 172, 204. Über die Entstehung der Schrift s. *Manuel des Etudes Indiennes* § 2318; vgl. *A. B. Keith*, *Buddhist Philosophy*. Oxford 1923, 223.

¹² Siehe *Thomas* a. a. O. 172—4. Im Unterschied zur doketischen Lehre der Mahâsamghikas betonen die Sarvastivâdin die menschlichen Eigenschaften des Buddha. Die japanischen Gelehrten, die in der Entwicklung der Lehre vom Buddha das Hauptkennzeichen des Mahâyâna erblicken, finden bei den Mahâsamghikas die ersten Anfänge der Mahâyâna-Bewegung.

aus, deren Erscheinung die in der Vielfalt des Werdens fließende phänomale Welt des Samsâra ist, in der die Lebewesen irrend nach Erlösung suchen. Alle diese Gedanken und Motive kommen zusammen. Aber das Mahâyâna ist erst eigentlich in der Stunde geboren, in der das „große Fahrzeug in bewußtem Gegensatz zum minder wertvollen „Kleinen Fahrzeug“ verkündet wird. Dies geschieht bezeichnenderweise in den Sûtren mit Berufung auf die religiöse Autorität. Die Macht des Einflusses, der die Bewegung entfacht, stammt nicht aus der philosophischen Spekulation, sondern aus der Inspiration geistlicher Männer. Die Sûtren haben als Ausdruck des neuen religiösen Bewußtseins die Führung inne¹³. Die vorherrschende Stellung des mystischen Elements tritt im Mahâyâna-Buddhismus stark hervor.

2. Das Bodhisattva-Ideal

Der Buddhismus besitzt als religiöser Heilsweg für alle Lebewesen das gemäßige Fahrzeug (yâna), das aus dieser leidvollen Erdenexistenz zum jenseitigen Ufer trägt. Im Laufe der Lehrentwicklung zeigten sich verschiedene Fahrzeuge dem Buddhajünger. Die erste Erlösungsmöglichkeit bietet das Fahrzeug des Hörers (śravaka). Der Hörer, der die Buddhalehre vernimmt und gläubig befolgt, erlangt in der Versenkung (samâdhi) für sich selbst die erlösende Erkenntnis und wird ein Heiliger (arhat). Alle Buddhajünger der Frühzeit haben dem Shâkyamuni folgend diesen Weg beschritten und sind ins Nirvâna eingegangen. Im Pâli-Kanon werden gelegentlich auch selbständige Buddhas (pratyekabuddha) genannt, die unabhängig von der Buddhalehre aus eigener Kraft eine vollkommene Buddhaschaft erreichten. Das dritte Fahrzeug des Bodhisattva ist den beiden anderen Fahrzeugen weit überlegen und allein „groß“ (mahâ); es verbürgt allen Lebewesen die vollkommene Erlösung. Mit höchster Autorität offenbaren die Mahâyâna-Sûtren die absolute Vollkommenheit des Fahrzeuges des Bodhisattva.

¹³ So bemerkt treffend D. T. Suzuki: „It is to be remembered that the spiritual vitality of Buddhism lies in its sutras and not in its shastras so called, which are philosophical treatises, and this is what we naturally expect of religious literature. Whoever the compilers of the Mahâyâna sutras may be, they are genuine expressions of the deepest spiritual experiences gone through by humanity as typified in this case by the Indian minds.“ Introduction to Beatrice L. Suzuki: Mahayana Buddhism, London 1948, XXX. Wie oben bemerkt wurde, ist die ausschließlich philosophische Blickrichtung *Stherbatskys* irreführend.

Die Mahâyâna-Lehre entwickelt sich religiös und philosophisch um das Bodhisattva-Ideal als Mittelpunkt. Bodhisattva bedeutet nach dem Sprachsinn ein „Wesen hingerichtet (sakta) auf Erleuchtung“ oder einfachhin „Wesen (sattva) der Erleuchtung“¹⁴. Obwohl mit der vollkommenen Erleuchtung begabt und im Besitz des Allwissens eines Buddhas, verzichtet der Bodhisattva auf die letzte Vollendung des Eingehens in das Nirvâna, um den Lebewesen auf dem Erleuchtungsweg zu helfen, da alle Lebewesen die Buddhanatur in sich tragen und die vollkommene Erleuchtung verwirklichen können. Das Bodhisattvatum empfängt seine Sinnggebung von der mahayanistischen Grundlehre der Buddhanatur in allen Lebewesen.

Der Weg zur Bodhisattva-Erleuchtung, die sogenannte Bodhisattva-Laufbahn (bodhisattva-cârya), würde dem christlichen Weg der Vollkommenheit entsprechen, wenn der Bodhisattva bloß die Gestalt des vollkommenen Buddhajüngers verwirklichte. Aber der Bodhisattva erfüllt im Mahâyâna-Buddhismus zugleich eine dogmatische Funktion, da ohne ihn die Erlösung der Lebewesen unmöglich verwirklicht werden kann. Deshalb empfängt er auch eine kultische Verehrung, die der des Buddha kaum nachsteht. In den Bereich des Wunderbaren und Magischen entrückt, verwischen sich oftmals die Umrisse seiner Erscheinung und verlieren sich im Kosmischen. Das mystische Element des Buddhismus ist sowohl in der Laufbahn als auch im Endzustand des Bodhisattva deutlich zu erkennen.

Voraussetzung für das Bodhisattvatum ist die vollkommene Hingabe an das Buddha-Gesetz. Die eigentliche Bodhisattva-Laufbahn beginnt mit der Erweckung des Entschlusses (bodhicittotpâda) und der Ablegung des Gelüdes (pranidhâna), in unermüdlichem Aufstieg alle Vollkommenheiten aller Stufen zu erreichen und bis zur höchsten Erleuchtung emporzusteigen, um allen Lebewesen der Erlangung des Heils behilflich zu sein. Die zehn Bodhisattvastufen werden in verschiedenen Mahâyâna-Schriften erklärt¹⁵. Nach der Beschreibung des Daśabhumika-Sûtra werden auf den ersten sechs Stufen die Versenkungsgrade der Hîmayâna-Mystik erlangt, insbesondere die vier Dhyâna gemeistert. Auch wird eine Meditation über die zwölfgliedrige Kausalkette in zehn verschie-

¹⁴ Thomas a. a. O. 167.

¹⁵ Die ausführlichste Beschreibung der zehn Bodhisattvastufen findet sich im Daśabhumikasûtra, bei Thomas a. a. O. 205—210. Das *Manuel des Etudes Indiennes* bringt die gleichen Stufen nach dem Mahâyânasûtralankâra, § 2334.

denen Formen vorgenommen. Von der siebenten Stufe an schreitet der Bodhisattva voran (dûramgamâ). Die Besonderheit der mahayanistischen Bodhisattvalaufbahn im Unterschied zum Hînayâna erweist sich in der Übung der zehn vollkommenen Tugenden (pâramitâ)¹⁶. Ursprünglich wurden nur sechs genannt. Die fünf ersten, nämlich: Schenken (dâna), Sittlichkeit (śîla), Geduld (kshânti), Tatkraft (vîrya) und Meditation (dhyâna) sind auf die sechste und höchste Vollkommenheit, die Weisheit (prajñâ) hingeordnet. Prajñâ bezeichnet das Ziel und die Endfrucht allen Strebens im Mahâyâna. Später wurden weitere vier vollkommene Tugenden hinzugefügt. Die drei ersten, nämlich: Kunstgriff (upâya), Gelübde (pranidhâna) und Kraft (bala) gehören dem besonderen Gedankenkreis des mahayanistischen Bodhisattvatums an. Das Ziel ist wiederum eine Erkenntnistüchtigkeit, und zwar das Wissen (jñâna). Jñâna scheint mehr das intellektuelle Erkennen zu bezeichnen, während Prajñâ die intuitive Einsicht meint¹⁷. Offenbar haben im mahâyânistischen Tugendenschema die intellektuellen Tüchtigkeiten die Schlüsselstellung inne. Mit der Übung dieser Vollkommenheiten ist der Bodhisattva auf der siebenten Stufe in den Ozean des Allwissens eingetreten. Er schreitet im Verständnis der Leerheit und Ungeborenheit aller Dinge voran, bis er auf der zehnten Stufe (dharmamegha) „alle Formen der Versenkung“ erlangt. Auf einem gewaltigen Lotus sitzend, besitzt er die Sammlung, welche „die Kenntnis des Allwissenden“ heißt. Das Sûtra schildert die großartige Szene seiner Weihe (abhisheka), die ihn als vollkommen erleuchteten Buddha manifestiert. Aber von großem Erbarmen getrieben steigt er, ohne ins Nirvâna einzugehen, auf Grund eines Kunstgriffs vom Himmel Tushita wieder auf diese Erde herab, um die Lebewesen zu retten.

Der Zustand des Bodhisattva ist durch die Vollkommenheit der Erkenntnis (prajñâ pâramitâ) charakterisiert. Die anderen fünf Tugenden und auch die Geschicktheit in den Kunstgriffen ist ohne die Erkenntnis wertlos. Das Sûtra von der Vollkommenheit der Erkenntnis sagt: „Mag auch ein Bodhisattva-Weltalter zahllos wie die Sandkörner des Gangesflusses hindurch, Gaben schenken, Moralvorschriften beobachten, Geduld üben, Tatkraft anwenden, in Meditation verharren, ... wenn dieser nicht von der Vollkom-

¹⁶ Von den mahayanistischen zehn Pâramitâ verschieden ist die Liste der zehn vollkommenen Tugenden im Pali-Kanon, s. *Manuel des Etudes Indiennes* § 2311.

¹⁷ S. B. L. Suzuki, a. a. O. 60. Die bei der Übertragung verwandten chinesischen Schriftzeichen deuten in die Richtung dieser Unterscheidung.

menheit der Erkenntnis umfassen und von der Geschicktheit in den Kunstgriffen entblößt wäre, so fiele er auf die Stufe eines Hörers (śrāvaka) oder eines Pratyekabuddhas . . .“¹⁸. Die Vollkommenheit der Erkenntnis wird nicht ohne die völlige Leerheit des Geistes verwirklicht. Der Unerleuchtete hört das Wort von der Leerheit und drückt seine Vorstellung in Zeichen aus. „Der Weg des Bodhisattva ist die Leerheit oder der Wandel im Zeichenlosen“¹⁹. Die Vollkommenheit der Erkenntnis ist über alle Begriffe und Worte erhaben. Vor allem sind die Bodhisattvas, die „in einem Gedanken Beruhigung finden“ (eka-citta-prasādam), vom Begriff des Selbst befreit. „Nicht nämlich ist bei jenen Bodhisattvas der Begriff des Selbst wirksam, nicht der Begriff des Lebewesens, der Begriff des Lebenden, der Begriff der Person“²⁰. Ihr Geist ist auch weder vom Begriff des Dharma noch vom Nicht-Begriff befangen. Der Bodhisattva ergreift keinen Begriff, er haftet an nichts. Seine vollkommene Erkenntnis ist leer. Dieses ist der Inbegriff der höchsten Weisheit: „Ein Bodhisattva Mahāsattva soll in der Vollkommenheit der Erkenntnis wohnen, indem er in der Leere wohnt“²¹.

Aber während der Bodhisattva im Besitz der vollkommenen Erkenntnis die Leere aller Dinge durchschaut, verwirklicht er diese nicht, weil er um der Rettung der Lebewesen willen auf das Eingehen ins Nirvāna verzichtet. Er hält sich dicht an der „Grenzlinie der Wirklichkeit“ (bhūtakoti), ohne je den Schritt in die ewige Ruhe des Nirvāna zu tun, noch auch an der unerleuchteten Unrast des Samsāra zu haften. Um die Nichtigkeit aller Dinge und auch um die letztliche Belanglosigkeit aller Anstrengungen des Geistes wissend, ist er doch unermüdlich tätig, um den Lebewesen zu nützen. „Diese Logik des Widerspruchs mag man die Dialektik der Prajñā heißen“²². Suzuki sieht in der Psychologie des Bodhisattva eines der größten Geheimnisse im Leben des Geistes. Das seltsam Schwebende der Haltung veranschaulicht er durch Vergleiche, die an das Paradox des Zenon denken lassen. Der Bodhisattva „hält in der Hand den Spaten, und doch geschieht das Furchen des Erdreichs mit leeren Händen. Er reitet auf Pferderücken, und doch ist da kein Reiter im Sattel, noch ein Pferd

¹⁸ Nach der Übersetzung von *M. Walleser*: *Prajñāpāramitā, Die Vollkommenheit der Erkenntnis*, Göttingen 1914, 99.

¹⁹ A. a. O. S. 98.

²⁰ A. a. O. S. 143.

²¹ Bei *D. T. Suzuki*, *Studies in the Lankavatāra Sutra*, London 1930, S. 95.

²² *D. T. Suzuki*, *Essays in Zen-Buddhism*, vol. III, London 1934, S. 279.

unter ihm. Er überquert die Brücke, und doch fließt dort kein Wasser, noch ist eine Brücke da“²³. Die Verbindung von Erleuchtungswissen (prajñâ) und Erbarmen (karûnâ) im Wesen des Bodhisattva ist logisch unerklärlich, ein unlösbares Rätsel. Vergebens sucht man nach einer seinsmäßigen Grundlage. „Es ist wie das Schießen eines Pfeiles nach dem anderen in die Luft durch einen hochtächtigen Meister im Bogenschießen: er vermag alle Pfeile in der Luft zu halten, weil jeder den unmittelbar voraufgehenden trägt. Er tut dies, solange er wünscht“²⁴. Suzuki bringt in seiner Beschreibung des Bodhisattvatums die Nähe der Prajñâ zur Zen-Erleuchtung stark zum Bewußtsein. Zugleich wird der Unterschied zur abendländischen Mystik deutlich. Das Bodhisattva-Rätsel löst sich nicht in einer coincidentia oppositorum, einer Spannungseinheit von Gegensätzen oder Überwindung auf höherer Ebene. Der Widerspruch bleibt stehen, ungelöst und unlöslich, aber eingehüllt in einen Schleier der Unwirklichkeit.

Das Ideal des Bodhisattva ist aus dem indischen Geist gezeugt, dem es gleichgültig ist, ob seinen Vorstellungen Wirklichkeiten entsprechen oder nicht. Oder vielmehr sind ihm die Vorstellungen, Verlangen, Wünsche und Gelübde ebenso sehr Wirklichkeiten wie die Menschen und ihre Taten. Vollends schwinden dem buddhistischen Negativismus und Idealismus die Dinge ins Leere hinein. Was liegt daran, ob je ein Bodhisattva existiert hat oder nicht? Die schöpferische Phantasie hat im Klima des „mâya“ diese Gestalt zwischen Buddha und Mensch, weder Mann noch Frau, erzeugt. Der Bodhisattva verkörpert mit dem Erleuchtungswissen das große Erbarmen (mahâkarunâ). Die Anziehungskraft der Vorstellung auf das Volk erwies sich als ungeheuer. Die Bodhisattvas wurden im Mahâyâna-Buddhismus die hoch gepriesenen Erlösungsgottheiten für alle irrenden Menschen; ihre Barmherzigkeit und Wunderkraft wurden bald höher geschätzt als ihre erleuchtete Erkenntnis, die doch die Wurzel all ihrer Heilstätigkeit ist²⁵.

²³ A. a. O. S. 282.

²⁴ A. a. O. S. 268.

²⁵ Der Begriff des Bodhisattva erfuhr im Mahâyâna-Buddhismus eine Erweiterung. Außer den himmlischen Erleuchtungswesen wurden auch große geschichtliche Persönlichkeiten wie Nâgârjuna, Asanga und andere als Bodhisattva bezeichnet und verehrt. Schließlich nannte man jeden erleuchteten, heiligen Mann, ob Bonze oder Laie, wegen seiner hohen Erkenntnis und Güte einen Bodhisattva. Aber der Unterschied zwischen diesen drei genannten Arten von Bodhisattvas ist dem religiösen Bewußtsein lebendig. Die himmlischen Erlösungswesen und die geschichtlichen Persönlichkeiten stehen in der kultischen Verehrung nicht auf gleicher Stufe.

Die Unwirklichkeit des Bodhisattva-Ideals beeinträchtigt nicht wenig den Wert des großen Erbarmens. Der bewunderte Heroismus dieser Erleuchtungswesen zeigt sich hauptsächlich in Wünschen und Gelübden. Die Taten, die sie zur Rettung der Lebewesen vollbringen, sind durch magische Kräfte gewirkte phantastische Wunder. Während er alle rettet, kommt dem Bodhisattva doch nicht die Vorstellung eines Lebewesens, denn seine Erkenntnis weilt in der Leere. Als eine Verkörperung der apersonalen Weisheit ist er, wenigstens der Idee nach, ein unpersönliches Wesen. Deshalb ist auch das Schwebende der Bodhisattvahaltung von der losgeschälten Liebesgesinnung der christlichen Heiligen wesentlich verschieden. Der Heilige, der nicht an dem Guten haftet, das er vollbringt, sondern in völliger Loslösung einzig auf Gott schaut, da seine „Rechte nicht weiß, was die Linke tut“ (Mt 6, 3), verwirklicht in sich die vollkommene innere persönliche Freiheit. Er erkennt und liebt seinen Mitmenschen als Person in Gott, zu dem sich sein Geist in ungehemmtem Flug erhebt. Die Liebestat, die er um Gottes Willen wirkt, ist deshalb um nichts weniger wirklich; der Beschenkte erfährt tatsächlich eine Bereicherung. Es geschieht etwas, und es ist wichtig, daß etwas geschieht, was geschieht, und wie es geschieht.

Das Bodhisattva-Ideal hat sehr nachhaltig auf den ganzen Buddhismus eingewirkt und besonders im Zen reichliche Früchte gezeitigt. Bis heute spielen die Bodhisattva-Gelübde eine wichtige Rolle im Leben des Zen-Jüngers. Sie werden am Anfang des Weges mit glühendem Herzen erweckt und während der langen Jahre der Übung beständig wiederholt:

„Wie zahllose Lebewesen sind: ich gelobe, alle zu retten.
 Wie unerschöpflich die Leidenschaften sind:
 ich gelobe, alle auszulöschen,
 Wie unermesslich die Dharma sind: ich gelobe, alle zu meistern.
 Wie unvergleichlich die Buddha-Wahrheit ist:
 ich gelobe sie zu erlangen.“

Im letzten der vier Gelübde ist die Bindung an die höchste Erleuchtung ausgesprochen. Durch seine Erkenntnis, die Allwissen ist, weilt der Bodhisattva beständig im Reich des Absoluten. Der mystische Charakter seiner intuitiven Einsicht eignet ebenso der Erleuchtung, die der zur Bodhisattva-Laufbahn verpflichtete Zen-Jünger anstrebt.

3. *Buddhologie und Nirvâna*

Das Bodhisattva-Ideal ist die neue, keimkräftige Wurzelidee, die die Bewegung im Mahâyâna vorantreibt. Aber die mahâyânistische Wandlung, die zunächst ohne Bruch mit dem Hinayâna vor sich geht, betrifft ziemlich alle Grundbegriffe. Die japanischen Gelehrten erblicken in der Entwicklung der Lehre vom Buddha das Hauptkennzeichen des Mahâyâna, weshalb sie die ersten Anfänge der neuen Richtung bei den doketischen Mahâsamghika erkennen²⁶. Die aus einem natürlichen Verehrungsbedürfnis früh entstandene Ausschmückung der Buddhagestalt rührt zunächst kaum an das Wesen der Lehre. Die dogmatischen Vorstellungen des abendländischen Docketismus liegen dem buddhistischen Denken fern. Der Buddhismus zieht nicht die Grenzlinie zwischen Mensch und Gott²⁷. Die göttlichen Wesen, die in Sâtren, Kult und Kunst auftreten, stammen zumeist aus dem Mythos und werden den Lebewesen eingeordnet, die sich im Kreislauf der Geburten bewegen. Die Erhöhung des Buddha ins Übermenschliche wird bedeutsam, sobald sie zur spekulativen Ausgestaltung des absoluten Bereichs Anlaß gibt. Ursprünglich aus der Schar der irrenden, erlösungsbedürftigen Lebewesen hervorgegangen, hat der Buddha so endgültig die Grenzlinie überschritten, daß er zur absoluten Wirklichkeit gehört. Er steht nicht mehr auf der menschlichen Seite. Seine irdische Herkunft ist, wenn nicht vergessen, so doch zu einer belanglosen Phase in der unendlichen Geschichte seiner Gnadenerweise herabgemindert. Seinem Wesen nach ist er das Absolute. Dieses ist die gewaltige neue Entdeckung des Mahâyâna, religiös vorbereitet durch die wachsende Neigung zur kultischen Verehrung, philosophisch durch den Einstrom aus der monistisch-pantheistischen indischen Philosophie. In mahâyânistischer Sicht ist der Buddha zuerst und wesentlich jenseitig. Weil aber der Buddhismus keine logischen Kategorien für die jenseitige Wirklichkeit

²⁶ Siehe *H. Ui*: Geschichte der Indischen Philosophie (Große Ausgabe), 3. Aufl. Tôkyô 1935, S. 160, 161. Vgl. *B. L. Suzuki*, a. a. O. S. 36, 37.

²⁷ *Thomas* macht bei der Darstellung der Bodhisattva-Laufbahn auf den fundamentalen Unterschied des buddhistischen Standpunktes gegenüber dem westlichen Docketismus aufmerksam. Er schreibt: „... This is unlike the gnostic docetism which represented the essentially divine as assuming the mere appearance of the human. Indian thought never conceived any fundamental difference in kind between the human and the divine. Whether an in Vedic thought they started with the One and reached the individual or as in Buddhism extended the individual into a universal principle, the conception always resulted in pantheism or pancosmism according to the aspect emphasized“ (a. a. O. S. 203).

gelten läßt, die Kausalität auf den Bereich des Werdens im Samsâra beschränkt und die Substantialität leugnet, konnte der Buddha von den Mahâyânisten nicht als Gott und Schöpfer verstanden werden. Sein Wesen liegt jenseits aller begrifflichen Aussagen und ist unaussprechlich, geheimnisvoll. Die Gleichsetzung des mystischen, absoluten Endzustandes des Nirvâna mit dem Buddha ergab sich folgerichtig aus der mahâyânistischen Buddhologie. Aber auch die Welt des Werdens ist vom Geheimnis des Buddha umfaßt. Das Erleuchtungsauge schaut die Allwirklichkeit des Buddha, die Einheit von Samsâra und Nirvâna.

Der vollendete Ausdruck der neuen Buddhologie ist die Lehre von den drei Buddha-Leibern, die zu den Zentraldogmen des Mahâyâna zählt und von allen Sekten angenommen wird²⁸. Diese systematische Zusammenfassung der verschiedenen, einander widersprechenden Aspekte einer vielfältigen Buddha-Schau fand erst ziemlich spät die letzte Form in der philosophischen Schule der Yogâcâra. Gewöhnlich werden als die drei Buddha-Leiber genannt: der Leib der Erscheinung (nirmanakâya) — spätere Sekten unterscheiden zwischen den vollkommenen Erscheinungen des Vollendeten (wie z. B. der des Shâkyamuni) und Teilmanifestationen (wie dem Erscheinen der großen buddhistischen Geisteslehrer) —, der Leib der Glückseligkeit (sambhogakâya) — die idealisierte, vollendete Buddhogestalt, die zur Personifizierung anreizt; besonders berühmt und verehrt ist so der Buddha Amithaba (jap. Amida) — und der kosmische Leib (dharmakâya), der nichts anderes ist als die absolute Allwirklichkeit des Buddha. Offenbar finden in dieser Buddha-Schau alle sehr verschiedenartigen Vorstellungen Befriedigung. Die unbegrenzten Erscheinungsmöglichkeiten des Vollendeten, wie sie die Phantasie ersinnt, geben den Stoff für ein Pantheon zahlloser Buddhas, das doch in der einen Buddha-Natur des Dharmakâya seine Einheit besitzt. Das kultische Verehrungsbedürfnis konnte den glückseligen Buddhaleib in einen unaussprechlichen Glanz von Licht und Schönheit kleiden, mit grenzenloser Weisheit, Macht und Erbarmen ausrüsten und sein reines Land als die Heimat aller menschlichen Sehnsüchte malen. Die grundlegende Metaphysik dieser Buddhologie ist offensichtlich pantheistisch, oder, wie die Buddhisten lieber und genauer sagen, kosmotheistisch. Die entsprechende Anthropologie ist mystisch ausgerichtet. Des Menschen tiefstes Anliegen muß die Erlangung der Erleuchtungs-

²⁸ Vgl. die kurze Darstellung der Lehre von den drei Buddhaleibern bei B. L. Suzuki, a. a. O. S. 36—48.

schau sein. Nur der Erleuchtete erfaßt ja die vollkommene Buddha-wirklichkeit. Die Erleuchtung bedeutet aber für den Menschen zugleich die Verwirklichung seines eigenen tiefsten Wesens, nämlich der in allen Lebewesen angelegten Buddhanatur.

Die Überlegenheit des Mahâyâna im Vergleich zum Hînayâna, die sich auf verschiedenen Gebieten sowohl im philosophischen als auch im religiösen Bereich zeigt, rührt hauptsächlich davon her, daß das Mahâyâna eine mystische Einheitsschau lehrt, die das fundamentale Verlangen des Menschengenusses nach Einheit in hohem Grade zu erfüllen verspricht²⁹. Die Vorstellung einer doppelten Wahrheit, einer in die Vielheit der Dinge verhafteten exoterischen und einer völlig einfachen, leeren, esoterischen Wahrheit, in der alles und nichts zusammenfallen, durchzieht das gesamte indische Denken und wirkt besonders stark im Mahâyânismus. Philosophisch am weitesten vorangetrieben ist die Problematik in der Dialektik des Nâgârjuna, dessen radikale logische und ontologische Kritik die buddhistische Philosophie hart an den Rand des Nihilismus bringt. Bezeichnenderweise rettet nicht philosophische Spekulation, sondern allein die mystische Intuition. Hier liegt ein Unterschied zum echt philosophischen Standpunkt Shankaras. Nâgârjunas Philosophie mündet ein in den mystischen buddhistischen Heilsweg.

Unter den religiösen Übungen des Mahâyâna ragt die Meditation hervor, die allein zur Verwirklichung der Einheitsschau verhilft. Der zur personalen Verehrung hindrängende Kult, der in der buddhistischen Volksfrömmigkeit einen so breiten Raum einnimmt, ist doch, vom Wesen her gesehen, zweitrangig. In allen mahâyânistischen Sekten kommt das meditative Element mehr oder weniger zur Geltung, auch im Amidismus, wo das endlos wiederholte Anrufen des Buddhanamens in eine seelische Verfassung völliger Beruhigung einwiegt³⁰. Das esoterische Moment tritt im Tantrismus besonders stark hervor, während das Zen die eigentliche geistige Meditation im Buddhismus zur höchsten Entfaltung gebracht hat. Tantrismus und Zen bezwecken auf verschiedene Weise das gleiche, nämlich den Durchbruch zu einer höheren, verborgenen Wahrheit, deren Erkenntnis den Erleuchteten in den absoluten Bereich versetzt, wo alles eins und das Eine der Buddha ist.

²⁹ Die Mahâyânisten bezeichnen ihre Lehre deshalb auch als „tief“ im Vergleich zur „seichten“ Hînayâna-Lehre; s. *H. Ui*, a. a. O. S. 160.

³⁰ Vgl. die aufschlußreiche Studie von *D. T. Suzuki* über Koan-Übung und Nembutsu (Anrufung des Buddhanamens) in: *Essays in Zen-Buddhism*, vol. II, London 1933, S. 115—165.