

# Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang

Rolf Elberfeld

## 1. Einleitende Bemerkungen zu verschiedenen Begriffen der Kausalität im Buddhismus

Das Thema Kausalität bzw. der Zusammenhang von Ursache und Wirkung spielt im Buddhismus auf verschiedenen Ebenen in unterschiedlicher Weise eine zentrale Rolle. Um über dieses Thema im Buddhismus auch nur annähernd befriedigend reden zu können, ist es zunächst wichtig anzugeben, über welche Art von Kausalität gesprochen wird.<sup>1</sup> Als für den Buddhismus wesentliche Arten und Ebenen der Kausalität können vorläufig folgende vier unterschieden werden: 1. Ursache und Wirkung im Bereich der Ethik (das *karma*-Konzept), 2. Ursache und Wirkung im physikalischen Bereich, 3. Ursache und Wirkung in der Erkenntnistheorie (vor allem in der Yogācāra-Schule), 4. Ursache und Wirkung als ein allgemeines Prinzip von Entstehen und Vergehen. Insbesondere die frühen Texte des Buddhismus sind stark an der *ethischen* Kausalität interessiert, da sie für die Befreiung vom Geburten- bzw. Leidenskreislauf von besonderer Wichtigkeit ist. Im Zusammenhang mit der karmischen Verstrickung des einzelnen Menschen in den Geburtenkreislauf bezieht sich die ethische Kausalität vor allem auf den individuellen Menschen, so daß auch die Lehre des *pratītya-samutpāda* (Entstehen in Abhängigkeit) in Form der zwölfgliedrigen Kette auf den individuellen Lebensprozeß des Menschen bezogen wurde (z.B. *Sarvāstivāda*-Tradition). Somit ist die ethische Kausalität vor allem wichtig für die religiösen Belange des Buddhismus, d.h. für das Erreichen der Befreiung vom Leiden.

Allgemeine theoretische Überlegungen zum Thema Ursache und Wirkung findet sich wohl erst bei dem indischen Buddhisten Nāgārjuna (ca. 2. Jh. n. Chr.). Gegen diese These könnte eingewendet werden, daß sich schon in den frühen Texten des Buddhismus allgemeine Formulierungen des Prinzips der Kausalität finden wie z.B.: „Wenn dieses

---

<sup>1</sup> Vgl. hierzu den sehr informativen Band: NAKAMURA, Hajime (Hg.), *Inga* (Ursache und Wirkung), *Bukkyōshisō* 3, Kyōto 1978, <sup>3</sup>1985. Der Band behandelt in einzelnen Aufsätzen den Begriff von Ursache und Wirkung in den verschiedenen buddhistischen Schulen.

ist, wird jenes“ usw. Dies ist zwar anzuerkennen, aber mit dem Konstatieren eines Prinzips ist noch keine theoretische Durchdringung geleistet. In verschiedenen Hinsichten wird zwar die ethische Kausalität theoretisch behandelt, aber nicht das *allgemeine* Prinzip derselben. Es bedürfte einer eigenen ausführlichen Untersuchung, um die Reichweite der Erörterungen zum allgemeinen Prinzip der Kausalität im Buddhismus vor Nāgārjuna zu analysieren. Meine These lautet, daß das allgemeine Prinzip der Kausalität in theoretischer Perspektive erst bei Nāgārjuna in den Blick tritt. In dieser Tradition der theoretischen Erörterung des allgemeinen Prinzips der Kausalität steht auch der chinesische Buddhist Fazang 法藏 (643–712),<sup>2</sup> der – nach meiner These – die theoretische Durchdringung des allgemeinen Kausalitätsprinzips im Buddhismus zur Vollendung brachte.

## 2. Das Verhältnis von Nāgārjuna und Fazang

Das Kernstück der theoretischen Durchdringung des allgemeinen Prinzips der Kausalität bei Nāgārjuna findet sich bekanntlich im ersten Kapitel der *Mūlamadhyamaka-Kārikā*, dem Hauptwerk Nāgārjunas.<sup>3</sup> Ausgehend von der Lehre des abhängigen Entstehens in ihrer abstrakten Bedeutung, versucht Nāgārjuna dort anhand des Themas Ursache und Wirkung jede substantielle Verfaßtheit der Dinge und der Wirklichkeit insgesamt zu destruieren. Sein Vorgehen ist dadurch charakterisiert, daß er jedes Etwas und jede Position als abhängig aufweist und somit radikal *relativiert*. Mit diesem Verfahren zeigt er die Relativität aller weltlichen Sachverhalte (*dharmas*) auf, womit für ihn als Buddhisten eine bestimmte Soteriologie verbunden ist, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll. Mit Nāgārjuna ist ein erster Höhepunkt erreicht im Hinblick auf die allgemeine und abstrakte Reflexion zum Prinzip der Kausalität. Bei ihm treten dementsprechend die Zwölfer-Kette und die anderen Anwendungsgebiete der Kausalität eher in den Hintergrund. Der eigentliche theoretische Höhepunkt im Hinblick auf die Theorie von Ursache und Wirkung wird jedoch erst mit dem bereits genannten chinesischen Denker Fazang erreicht. Fazang entwickelt das

<sup>2</sup> Zu Fazang und seiner Schule vgl.: Rolf ELBERFELD, Fazang – Der goldene Löwe. Zur Philosophie der Huayan-Schule, in: *minima sinica* 2/1997, S. 38–60.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu die neue deutsche Übersetzung dieses Werkes: Bernhard WEBER-BROSAMER, Dieter M. BACK, *Die Philosophie der Leere. Nāgārjunas Mūlamadhyamaka-Kārikās, Übersetzung des buddhistischen Basistextes mit kommentierenden Einführungen*, Beiträge zur Indologie 28, Wiesbaden 1997.

Thema Ursache und Wirkung ausgehend von einem neuen Ansatzpunkt. Somit unterscheiden sich Nāgārjuna und Fazang nicht nur in bezug auf einzelne Theoreme, sondern bereits in ihrem Ansatz.

Meine These hierzu lautet folgendermaßen: Bei Nāgārjuna wird das Thema Ursache und Wirkung im Sinne einer universalen *Relativität*<sup>4</sup> entfaltet. Bei Fazang hingegen im Sinne einer universalen *Relationalität*, wodurch zugleich die philosophische Reflexion zum Prinzip von Ursache und Wirkung zu einer Vollendung im Buddhismus gelangt. Beide Ansätze sind in einem jeweils anderen Kulturkontext entwickelt worden (Indien und China), der wesentlichen Einfluß auf die Erörterungen ausgeübt hat. Die Übertragung des Buddhismus von Indien nach China hat nachhaltige Transformationen in der Lehre des Buddhismus hervorgerufen,<sup>5</sup> wovon die Lehre Fazangs ein deutliches Zeugnis ablegt.

Ein Grundaspekt, der bei der Beschäftigung mit der Lehre Fazangs sogleich auffällt, ist, daß bei ihm die Dinge und die Welt etwas durchaus *Positives* darstellen und als solche affimiert werden, was der seit alters bestehenden Weltzugewandtheit des chinesischen Denkens in China durchaus entspricht. Bei Nāgārjuna hingegen ist die Grundoperation die Negation, so daß die weltlichen Zusammenhänge letztendlich als bloße Illusion und substanzlos in Erscheinung treten. Diese unterschiedliche Einschätzung der weltlichen Zusammenhänge bei Nāgārjuna und Fazang wird von Fazang selber sehr deutlich gesehen und ausgesprochen:

„Frage: ‚Wo liegt der Unterschied zwischen den sechs Bedeutungen (六義, *liu yi*, unter diesem Titel thematisiert Fazang das Prinzip der Kausalität) und den acht Negationen (八不, *ba bu*, vgl. Nāgārjuna, *Mūlamadhyamaka-Kārikā*, Einleitung)?‘ Antwort: ‚Die acht Negationen<sup>6</sup> basieren auf dem Entzug bzw. der Ne-

<sup>4</sup> Demnach trifft Stcherbatsky m. E. etwas durchaus Richtiges, wenn er *sūnyatā* mit „relativity“ übersetzt. Vgl. Theodor STCHERBATSKY, *The conception of buddhist Nirvana*, Delhi 1989.

<sup>5</sup> Vgl.: Rolf ELBERFELD, *Übersetzung der Kultur am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische*, in: *Translation und Interpretation*, hrsg. v. R. ELBERFELD, J. KREUZER, J. MINFORD, G. Wohlfart, München 1999, S. 67–79.

<sup>6</sup> Die acht Negationen finden wir bei Nāgārjuna als Einleitung zu seinem Hauptwerk *Mūlamadhyamaka-Kārikā*. Dort lauten die ersten Worte: „*anirōdham* (ohne Vernichtung), *anutpādam* (ohne Entstehen), *anucchedam* (ohne Aufhören), *aśāśvatam* (nicht ewig); *anekārtham* (ohne Einheit), *anānārtham* (ohne Mannigfaltigkeit), *anāgamam* (ohne Kommen), *anirgamam* (ohne Gehen)“. Die Einleitung insgesamt faßt die Grundthese des Werkes zusammen. Im Zusammenhang übersetzt lautet sie: „Den Buddha, der das abhängige Entstehen (*pratītya-samutpāda*) verkündet hat als ohne Vernichtung und ohne Entstehen, ohne Aufhören und nicht ewig, ohne Einheit und ohne Mannigfaltigkeit, ohne Kommen und ohne Gehen, als das friedvolle Zuruhekomen der Vielfalt, ihn, den Trefflich-

gation (據遮, *ju zhe*)<sup>7</sup> die sechs Bedeutungen<sup>8</sup> verbinden sich mit einem Ausdruck bzw. der Affirmation (約表, *yue biao*)<sup>9</sup>. Zudem verbinden sich (*yue*) die acht Verneinungen mit der Entgegensetzung von Tatbeständen bzw. common-sense Urteilen (反情, *fan qing*) wodurch sich das Prinzip von selbst manifestiert (理自顯, *li zi xian*). Die sechs Bedeutungen aber basieren (*ju*) auf der Manifestation des Prinzips (理顯, *li xian*), wodurch die Tatbestände bzw. common-sense Urteile von selbst verschwinden (情自亡, *qing zi wang*). Sie [gehören zusammen] wie links und rechts.“<sup>10</sup>

Fazang konstatiert, daß Nāgārjunas Argumentation und Vorgehensweise auf dem Prinzip der Verbergung beruhe, wohingegen seine eigene Argumentation und Vorgehensweise vom Prinzip des positiven Ausdrucks ausgehe. Fazang verwendet „basieren auf“ (*ju*) zunächst für Nāgārjuna und „sich verbinden mit“ (*yue*) für seinen eigenen Ansatz. Im nächsten Satz kehrt er die Verwendung jedoch um, wodurch er rhetorisch die relationale Zusammengehörigkeit der beiden Positionen zum Ausdruck bringt. Es heißt, daß Nāgārjunas Argumentation mit der „Entgegensetzung von Tatbeständen“ verbunden sei, wodurch sich das Prinzip von selber manifestiere. Fazangs Ansatz hingegen basiere auf der „Manifestation des Prinzips“, wodurch die herkömmlichen dualistischen Tatbestände von selbst verschwinden. Nāgārjuna geht aus von der Entgegensetzung einzelner *relativer* Positionen. Fazang geht aus

sten Lehrer, verehere ich.“ Übersetzung von FRAUWALLNER, *Die Buddhistische Philosophie*,<sup>3</sup> 1969, S. 178. Das heißt, die acht Negationen sind zugleich auch das Wesen des *pratītya-samutpāda*, so daß Nāgārjuna *pratītya-samutpāda* als Leere (*śūnyatā*) interpretieren kann.

<sup>7</sup> Nach Rūdenberg/Stange lassen sich folgende Bedeutungen angeben (die Hauptbedeutungen sind kursiv gedruckt): *ju*: nehmen, halten, in Besitz nehmen, besetzen; empfangen; *sich stützen*; sich verlassen auf -; *gemäß*, nach; beweisen, *Beweis*, Bescheinigung, Schein, Urkunde; *zhe*: bedecken, *verhüllen*, verschleiern, verbergen; schirmen, *schützen*; sperren; abfangen; Schutz, Schirm.

<sup>8</sup> Auf die sechs Bedeutungen als Interpretation des *pratītya-samutpāda* bei Fazang werde ich weiter unten noch ausführlich eingehen.

<sup>9</sup> *yue*: binden, schnüren; sich binden, *verabreden*, regeln, bestimmen, bestellen; Abkommen, *Vertrag*, Bündnis; *beschränken*, einschnüren; sich einschränken, *spar-sam*; *knapp*, kurz, wenig; gedrängt, in Umrissen, etwas, ungefähr; *biao*: wörtlich: Außenseite des Kleides; *Außenseite*, außen, Äußeres; äußern, anzeigen, *kundtun*; Mitteilung, Denkschrift, *Zeichen*; Kennzeichen, Merkmal; Symbol; Tabelle, *Verzeichnis*, Plan, Tafel; Messer, Zähler, *Uhr*;

<sup>10</sup> Als Textausgabe benutze ich: KAMATA Shigeo, *Kegongokyōsho*, Tōkyō<sup>3</sup> 1989. Die Ausgabe enthält den chinesischen Text und eine japanische Übersetzung mit Kommentar. Das Zitat findet sich auf Seite 239. Verwiesen sei an dieser Stelle auch auf die englische Übersetzung: Francis Harold COOK, *Fa-Tsang's Treatise on the Five Doctrines: an Annotated Translation*, Diss. University of Wisconsin 1970.

von der Manifestation des absoluten Prinzips selber. Hiermit sind die Ansätze der beiden Denker markiert.

Nach der Interpretation Fazangs bewegt sich Nāgārjunas Argumentation mitten im Bereich der weltlichen Umstände, die er durch Entgegensetzung (skrt.: *prasanga*, 反 *fan*) und Verneinung als relativ und leer aufzuweisen sucht. Den Ausführungen Nāgārjunas lassen sich keine positiven Aussagen über die weltlichen Zusammenhänge und die absolute Wahrheitsebene (*paramārthasatya*) entlocken, vielmehr nutzt er in seiner Argumentation radikal das Prinzip der Negation, um über das Gegebene als Vereinzelt und Relatives hinaus zu weisen auf den Bereich der Freiheit und damit auf die unbedingte Ebene der Wahrheit. Nāgārjuna versucht aber nicht die unbedingte Ebene der Wahrheit selber unmittelbar auszusprechen, denn sie kann – der Argumentation Nāgārjunas entsprechend – nur durch Entzug und Verbergung in ihrer eigenen Weise in Erscheinung treten.

Fazang hingegen bewegt sich von Anfang an im Bereich der unbedingten Wahrheit als dem Prinzip, wodurch alle einzelnen Tatbestände und Dinge positiv in der unbedingten Wahrheit aufgehoben erscheinen. Fazang sieht in jedem einzelnen Staubkorn die unbedingte Wahrheit realisiert und manifestiert.

„Die vollständige Lehre ist schwierig [im aktiven Bewußtsein] zu denken (難思, *nan si*). Beobachtet man aber heimlich nur ein Staubkorn, so wird sie plötzlich evident (窺一塵而頓現, *kui yi chen er dun xian*). [...] Eine Sache manifestiert sich abhängig vom Prinzip. Sie enthält damit alle Formen in sich (事依理顯自有一際之形 *shi yi li xian zi you yi ji zhi xing*).“<sup>11</sup>

Das heißt, jedes einzelne Staubkorn enthält die ganze unbedingte Wahrheit in sich. Bei Nāgārjuna wird an einem einzelnen Etwas (*dharma*) die Leere aufgewiesen, bei Fazang hingegen wird daran das Prinzip, d.h. die unbedingte Wahrheit in ihrer vollen Differenziertheit gezeigt.

An diesem Punkt wird die besondere Stellung Fazangs innerhalb des buddhistischen Denkens deutlich. *Er analysiert die Welt nicht mehr mit den Augen eines Leidenden in der Welt, sondern mit den Augen eines Er-wachten und Befreiten, d.h. mit den Augen Buddhas.* (!) Seine Interpretation des *pratītya-samutpāda* ist die Welt des abhängigen Entstehens mit den Augen Buddhas gesehen, so daß sich in jedem einzelnen Etwas (*dharma*) die unbedingte Wahrheit spiegelt. Abhängiges Entstehen bei Fazang ist näher bestimmt als *fajie yuanqi* 法界緣起 (skrt.: *dharma-dhātu*

<sup>11</sup> Zitiert nach *Taishō shunshū daizōkyō. The Tripitaka in Chinese*, hrsg. v. J. TAKAKUSU u. K. WATANABE, Tōkyō 1924–1932 (=T), Nr. 1876, S. 637a.

*pratītya-samutpāda*, jap.: *hokkai engi*), d.h. Abhängiges, Entstehen wie es sich im höchsten Bereich des *dharmā* d.h. im Bereich des Absoluten zeigt. Fazangs gesamte Analyse findet in dieser Dimension der unbedingten Wahrheit statt. Nimmt man dies nicht zur Kenntnis, so muß das von Fazang Gesagte in seiner Bedeutung verschlossen bleiben.

Neben der Auseinandersetzung mit der Mādhyamika-Tradition bezieht sich Fazang auch auf Grundpositionen der Yogācāra-Schule, deren Grundthese – vereinfacht gesagt – darin besteht, daß die gesamte Wirklichkeit nur in unserem Geist entsteht, ohne dabei die materielle Welt leugnen zu wollen.<sup>12</sup> Diese Grundthese wird von Fazang übernommen, jedoch wird ihr in der Übernahme ein neuer Sinn zugewiesen. Fazangs Ausführungen analysieren die Realität des Geistes, allerdings in der höchsten Form des Geistes als *tathatā*, d.h. als Soheit im Sinne der unbedingten Wahrheit. Alle anderen Formen des Geistes sind in dieser höchsten aufgehoben. Er stellt den Geist dar, wie er sich in einem *tathāgatā*, d.h. in einem Buddha realisiert. Seine *Darstellung* des relationalen Gefüges führt somit selber zur Schau des höchsten Geistes.

Der Geist des *tathāgatā* ist ein reiner und universaler Geist, der von allen Anhaftungen befreit ist, aber dennoch mitten in der Welt der Ursachen und Wirkungen lebt. Er sieht die Dinge zum einen in ihrer durchgehenden Abhängigkeit voneinander und zugleich in ihrem eigentlichen Wesen, daß mit seinem eigenen höchsten Wesen als Buddha identisch ist. Somit sieht er die gesamte Wirklichkeit in ihrer höchsten Wahrheit, die sich in jedem einzelnen Staubkorn manifestiert. Dieses *Zugleich* von höchster Wahrheit und bedingtem Entstehen in der Existenz des *tathāgatā* wird bei Fazang mit dem Wort *xingqi* (性起) näher bezeichnet. Bei Fazang heißt es:

„Das Unwandelbare (不改 *bu gai*) heißt das Wesen (性 *xing*). Die Manifestation der Wirkung (顯用 *xian yong*) heißt Hervortreten (起 *qi*). Dies ist das Hervortreten des Wesens des Erwachten (即如來之性起 *ji ru lai zhi xing qi*). Die Wahrheit (真理 *zhen li*) wird bezeichnet mit ‚so-wie‘ (如, *ru*) und mit ‚Wesen‘ 性. Die Manifestation der Wirkung wird ‚hervortreten‘ 起 und ‚kommen‘ 來 genannt. Hier ist der Erwachte zugleich auch das Hervortreten des Wesens (即如來為性起 *ji ru lai wei xing qi*).“<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Diese Schule hat für die Entwicklung des chinesischen Buddhismus eine wichtige Bedeutung. Für weitere Informationen vgl.: A. K. CHATTERJEE, *The Yogācāra Idealism*, Delhi 1987, und G. M. NAGAO, *Mādhyamika and Yogācāra*, New York 1991.

<sup>13</sup> T, Bd. 35, S. 405a.

Das Wesen des Erwachten ist daran zu erkennen, daß er die Dinge in ihrer Abhängigkeit *erblickt* und zugleich in ihrer universalen Zusammengehörigkeit *durchblickt*. In seinem Geiste ist das ungehinderte Auftreten von Differenz und Identität realisiert, so daß der Geist in seiner höchsten Wahrheit erscheint in Übereinstimmung mit dem Bereich des Absoluten (*fajie*, *dharmā-dhātu*). Im Hervortreten des Wesens (*xingqi*) realisiert sich die höchste Wahrheit des *fajie* als *fajie yuanqi* (*dharmā-dhātu pratītya-samutpāda*) im Erwachten mitten in dieser Welt. *Xingqi* ist somit das aktive Schauen der Wahrheit, wohingegen der *dharmā*-Bereich des abhängigen Entstehens der universale und vollkommene Durchblick der unbedingten Wahrheit und damit der universalen Relationalität aller Sachverhalte ist.

Das Erwachen bzw. die Befreiung ist in der Huayan-Schule mit einer aufwendigen geistigen Arbeit verbunden, bei der gilt: „das Studium der Lehre ist zugleich die Methode der Meditation“ (教義即觀法 *jiao yi ji guan fa*). Oder noch kürzer: „Studium ist zugleich Meditation“ (學即觀 *xue ji guan*). Die Lehre besteht aber vor allem im Aufweis der universalen Relationalität. Dieser Aufweis ist zugleich auch der Aufweis der universalen kausalen Verknüpfung aller Wirklichkeitsmomente miteinander.

Im Anschluß an diese allgemeinen Bemerkungen zu Nāgārjuna und Fazang wollen wir uns nun den Einzelheiten der Lehre Fazangs zuwenden. Insbesondere muß geklärt werden, was eigentlich *universale Relationalität* bedeuten soll. Ich möchte im folgenden die *sechs Bedeutungen* (六義 *liu yi*) und drei Punkte aus den *zehn geheimnisvollen Toren* (十玄門 *shi xuan men*) vorstellen, um dadurch Grundmomente der universalen Relationalität aufzuzeigen, die nach meiner Interpretation den Kern der Lehre Fazangs von Ursache und Wirkung ausmacht.

### 3. Die Lehre Fazangs vom Abhängigen Entstehen

#### 3.1. Die Lehre von den sechs Bedeutungen und den sechs Aspekten

Das Korpus der Schriften, der Fazang zugeschrieben wird, ist relativ umfangreich.<sup>14</sup> Unter seinen Schriften sind vor allem zwei Abhandlungen

<sup>14</sup> Fazang werden im *Taishō* folgende Schriften zugeschrieben: 1. *Banruo poluomiduo xin jing luoshu* (Kommentar zum Herz-Sūtra, T 1712), 2. *Huayan jing tanxuan ji* (Kommentar zum *Avatamsaka-Sūtra* in 60 Abschnitten, eine der zentralen Abhandlungen Fazangs, T 1733), 3. *Huayan jing wenyi gang mu* (Kommentar zum *Avatamsaka-Sūtra* in 60 Abschnitten, T 1734), 4. *Rulengka xinxuan yi* (Kommentar

gen von besonderer Wichtigkeit: 1. *Huayan jing tanxuan ji* (華嚴經探玄記), japanisch oft abgekürzt als *Tangenki* bezeichnet. Diese Schrift ist ein Kommentar zum *Avatamsaka-Sūtra* in 60 Abschnitten. Das *Avatamsaka-Sūtra* bildet die geistige Grundlage für die Huayan-Schule in China. Neben diesem Kommentar ist die systematische Schrift *Huayan yicheng jiaoyi fenqi zhang* 華嚴一乘教義分齊章 bzw. *Huayan wujiao zhang* 華嚴五教章 (japanisch oft nur als *Kegon gokyōshō* bezeichnet) die zentrale Abhandlung Fazangs zur Lehre der Huayan-Schule. In ihr entwickelt er nicht nur die systematische Einteilung der buddhistischen Schulen, sondern formuliert auch zhang die theoretischen Grundlagen seiner buddhistischen Weltanschauung. Neben diesen beiden Texten kann der sehr beliebte kurze Text *Jinshizi zhang yun jian lei jie* 金師子章雲間類解 (oft abgekürzt bezeichnet mit: Der goldene Löwe) als eine Zusammenfassung wichtiger Grundlehren Fazangs gelesen werden.<sup>15</sup> Bisher und im folgenden beziehe ich mich hauptsächlich auf diese drei Texte.

Die Lehre von den sechs Bedeutungen gehört neben den zehn geheimnisvollen Toren zum Zentrum der Lehre Fazangs. Die Lehre von

zum *Lañkāvatāra-Sūtra*, T 1790), 5. *Fan'gang jing pusa jie benshu* (Kommentar zum *Brahmajāla-Sūtra*, T 1813), 6. *Shi'er men lun zong zhi yiji* (Abhandlung über zu den zwölf Toren, ein Text, der Nāgārjuna zugeschrieben wird, T 1826), 7. *Dacheng fajie wu chabie lun shu* (Über Dharmadhatū ohne Unterscheidung im Mahāyāna, T 1838), 8. *Dacheng qixin lun yiji* (Kommentar zum *Sraddhotpāda-Sāstra*, T 1846), 9. *Dacheng qixin lun yiji bieji* (Zusätzlicher Kommentar zum *Sraddhotpāda-Sāstra*, T 1847), 10. *Huayan yicheng jiaoyi fenqi zhang* bzw. *Huayan wujiao zhang* (Zentrale Abhandlung Fazangs zur Lehre der Huayan-Schule, T 1866), 11. *Huayan jing zhigui* (Erläuterungen zu zehn Themen im *Avatamsaka-Sūtra* wie z.B. Zeit, Buddha, Lehre, Absicht, T 1871), 12. *Huayan ce lin* (Kurze Abhandlung zu acht Themen wie z.B. Prinzip-Sache, Verborgenheit-Anwesenheit, Ursache-Wirkung, Form-Leere, T 1872), 13. *Huayan jing wenda* (Fragen und Antworten zum *Avatamsaka-Sūtra*, T 1873), 14. *Huayan jing ming fapin nei li sanbao zhang* (Im Zusammenhang mit den drei Kostbarkeiten – Buddha, Dharma, Sangha – werden grundlegende Fragen abgehandelt, T 1874), 15. *Huayan jing yihai baimen* (Erläuterungen zu den 10 mal 10 = 100 Toren, T 1875), 16. *Xiu huayan ao zhi wang jin hai yuan guan* (Über die ursprüngliche Einsicht zum dharma-Leib, eine Schrift zur religiösen Praxis, T 1876), 17. *Huayan youxin fajie ji* (Schrift zur Klassifikation der buddhistischen Lehre, T 1877), 18. *Huayan fa puti xin zhang* (Zum Hervortreten des bodhi-Geistes, eine Schrift zur religiösen Praxis, T 1878) 19. *Huayan jing guan mai yiji* (Vier Fragen und Antworten, T 1879), 20. *Jinshizi zhang yun jian lei jie* (Der goldene Löwe, mit einem Kommentar von Jingyuan aus der Song-Zeit, T 1880), 21. *Huayan jing jinshizi zhang gua* (Der goldene Löwe, mit einem Kommentar von Zhenqian aus der Song-Zeit, T 1881), 22. *Huayan jing chuanji* (Eine Schrift zur Tradition der Huayan-Schule, T 2073).

<sup>15</sup> Vgl.: ROLF ELBERFELD, Fazang. Der goldene Löwe, a.a.O.

den sechs Bedeutungen entspricht dem, was Nāgārjuna in Kapitel eins der *Mūlamadhyamaka-Kārikā* abhandelt. In dieser Lehre wird vor allem der Begriff von Ursache und Wirkung näher geklärt, so daß die theoretische Durchdringung des Problems von Ursache und Wirkung auf neue Weise gelöst ist. Das philosophische Niveau, auf dem dies geschieht, ist u.a. mit dem der Wesenslogik bei Hegel vergleichbar.<sup>16</sup> Fazang geht zunächst aus von der Problemexposition, wie sie sich bei Nāgārjuna im 1. Kapitel Vers eins als dem vollständigen Muster des Urteilsvierkants (*siju* 四句, skrt.: *catuṣkoṭi*) findet. Bei Nāgārjuna heißt es: „Weder aus sich, noch aus anderen, noch aus beiden, noch ohne Grund sind jemals irgendwo irgendwelche Dinge entstanden“<sup>17</sup> (Skr.: *na svato nāpi parato na dvābhyām nāpy ahetutaḥ, utpannā jātu vidyante bhāvāḥ koacana kecana*; chin.: 諸法不自生·亦不從他生·不共不無因·是故知無生). Fazang nimmt allerdings an dieser Stelle nur die drei ersten Glieder auf und formuliert sie zudem in seinem Sinne um. Es fällt sogleich auf, daß er nicht negativ formuliert, sondern die drei Alternativen positiv als einzelne Standpunkte formuliert:

„Betrachtet man die Ursachen gegenüber den Bedingungen, so gibt es nur drei mögliche Bedeutungen:

1. Eine Ursache hat Kraft und ist nicht abhängig von den Bedingungen, weil sie [das Ergebnis] vollständig [aus sich] hervorbringen kann (全能生 *quan neng sheng*) und sich nicht mit den Bedingungen vermischt.
2. Eine Ursache hat Kraft und ist abhängig von Bedingungen, weil sich beide gegenseitig beim Hervorgehen unterstützen (相資發 *xiang zi fa*).
3. Eine Ursache hat keine Kraft und ist abhängig von Bedingungen, weil sie [von sich selber aus] nichts machen kann (全不作 *quan bu zuo*) und [ganz] in den Bedingungen aufgeht (因歸緣 *yin gui yuan*).“<sup>18</sup>

Nach dieser Problemexposition, in der zunächst das bei Nāgārjuna entscheidende Moment der Negation fehlt, wird im nächsten Schritt eine wesentliche Neuerung eingeführt. Dort werden die drei Bedeutungen mit folgenden Alternativen verbunden: 1. eine Ursache ist leer (空 *kong*) und 2. eine Ursache ist ein Seiendes (有 *you*). Aus der Kombination der gerade angeführten drei Bedeutungen mit den zwei Alternativen *leer* und *seiend* ergeben sich die *sechs Bedeutungen*. Fazang führt neben dem Aspekt der Leere, der für Nāgārjuna die entscheidende Argumentati-

<sup>16</sup> Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Abschnitt *Das absolute Verhältnis*.

<sup>17</sup> FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, a.a.O., S. 178.

<sup>18</sup> KAMATA, S. 236. Im Text folgt die Frage, warum Fazang nicht auch die Möglichkeit, „ohne Kraft und ohne abhängig zu sein von Bedingungen“ anführt. Fazang antwortet darauf, daß es sich bei dieser Möglichkeit nicht um eine Ursache handelt, so daß er sie nicht weiter behandelt.

onsgrundlage bildet, den Aspekt des Seienden ein. Dies scheint zunächst wie ein Rückfall, da ja gerade Nāgārjuna diesen Aspekt zu negieren versuchte. Wie bereits erwähnt, liegt aber gerade hier der Unterschied zwischen Nāgārjuna und Fazang. Fazang geht es nicht um die Relativierung d.h. um die Entleerung des Seienden, sondern es geht ihm vielmehr um die Relationalisierung, in der das Wesen *sowohl leer als auch* seiend ist. Im folgenden werden die sechs Bedeutungen einzeln angegeben und kurz interpretiert. Ich verändere die ursprüngliche Reihenfolge im Text, um das Verständnis zu erleichtern.<sup>19</sup>

„1. Eine Ursache ist leer, hat Kraft und ist nicht abhängig von Bedingungen (空有力不待緣 *kong you li bu dai yuan*).“

Diese Ursache hat zwar Kraft und ist nicht abhängig von Bedingungen, aber sie verlischt in dem Augenblick, in dem sie zur Ursache wird und eine Wirkung hervorbringt. Die Wirkung kann entstehen, weil die Ursache zugrunde geht und in diesem Sinne ist die Ursache leer, d. h. ohne festes Wesen.

„4. Eine Ursache ist ein Seiendes, hat Kraft und ist nicht abhängig von Bedingungen (有有力不待緣).“

Die Ursache bringt aber nicht willkürlich eine Wirkung hervor, sondern sie reproduziert sich selber in der Wirkung, so daß sie ein Seiendes ist, das sich in der Wirkung durchhält.

„2. Eine Ursache ist leer, hat Kraft und ist abhängig von Bedingungen (空有力待緣).“

Ursache und Wirkung existieren gleichzeitig und bringen sich gegenseitig hervor. Da die Ursache abhängig ist von Bedingungen sind Ursache und auch die Wirkung leer, da sie kein eigenes Wesen besitzen.

„5. Eine Ursache ist ein Seiendes, hat Kraft und ist abhängig von Bedingungen (有有力待緣).“

Obwohl sich Ursache und Wirkung gegenseitig hervorbringen, geschieht dies nicht willkürlich, sondern eine bestimmte Ursache bringt eine bestimmte Wirkung hervor.

<sup>19</sup> Die Zahlen aus dem Text werden aber beibehalten, so daß die Originalreihenfolge des Textes nachvollzogen werden kann.

„3. Eine Ursache ist leer, hat keine Kraft und ist abhängig von Bedingungen (空無力待緣).“

Die Ursache selber ist bestimmt von vielfältigen Bedingungen, ohne die sie nicht sein kann. Das heißt, die Ursache selber ist nichts ohne die vielfältigen Bedingungen, durch die sie erst zur Ursache wird. In diesem Sinne ist die Ursache leer, ohne Kraft und abhängig.

„6. Eine Ursache ist ein Seiendes, hat keine Kraft und ist abhängig von Bedingungen (有無力待緣).“<sup>20</sup>

Auch wenn die Ursache abhängig ist von vielfältigen Bedingungen, so ist die Ursache doch etwas, und zwar das Resultat der vielfältigen Bedingungen. Somit ist die Ursache nicht nichts, obwohl sie keine Kraft hat und abhängig ist.<sup>21</sup>

Neben den Aspekt der Leere tritt bei Fazang der Aspekt des Seienden. Nach Fazang sind die Ursachen nicht nur leer, sondern sie sind in bestimmter Hinsicht auch Seiendes. Die Ursachen sind demnach weder einfach nur leer noch sind sie einfach Seiendes im substantiellen Sinne. Es stellt sich nun die Frage, wie die sechs Bedeutungen zueinander stehen. Ist jede einzelne Bedeutung eine andere Form der Ursache, oder ist jede einzelne ein Moment einer einzigen Ursache? Um das Wesen einer Ursache näher zu beschreiben, zieht Fazang wieder den Urteilsvierkant heran, diesmal in seiner vollständigen Form. Er bringt den Urteilsvierkant somit direkt mit den sechs Bedeutungen in Verbindung:

„Erstens: in Verbindung mit der Existenz (*you*) oder Nicht-Existenz (*wu*) des Wesens (體 *ti*) [einer Ursache] gibt es den Urteilsvierkant: 1. [Die Ursache] ist (是有 *shi you*), d. h. sie hat die Bedeutung von etwas Bestimmtem (決定義 *jue ding yi*). 2. [Die Ursache] ist nicht (是無 *shi wu*), d. h. sie hat die Bedeutung eines unmittelbar Vergehenden (剎那滅義 *cha na mie yi*). 3. [Die Ursache] ist und ist nicht (亦有亦無 *yi you yi wu*), d.h. sie ist die Verneinung davon, daß sie ihr eigenes Ergebnis nach sich zieht und auch gleichzeitig [mit dem Ergebnis] zusammen ist. [Diese beiden] sind nicht zwei [Verschiedene]. 4. [Die Ursache] ist nicht und ist nicht Nichts (非有非無 *fei you fei wu*), d. h. sie ist die Vereinigung des konstanten Laufs der Veränderung (恆隨轉 *heng sui zhuan*) und dem Abhängigsein von allen

<sup>20</sup> KAMATA, S. 232.

<sup>21</sup> Im Anschluß an diese Erklärungen wird noch die Frage gestellt, ob auch die Wirkungen die sechs Bedeutungen beinhalten. Fazang antwortet, daß die Wirkungen nur leer und seiend sein können. Als abhängig von der Ursache ist die Wirkung leer und als Bewirktes ist sie ein Etwas in Sinne eines Seienden. Als Bewirktes kann sie natürlich selber wieder Ursache werden, so daß sie dann die sechs Bedeutungen in sich enthält.

Bedingungen (待衆緣 *dai zhong yuan*). [Diese beiden] sind nicht zwei [Verschiedene].<sup>22</sup>

Hier wird deutlich, daß es sich bei allen vier Alternativen um eine einzige Ursache handelt, die jeweils aus einer unterschiedlichen Perspektive beschrieben wird. Der Urteilsvierkant hat somit nicht die Funktion der Negation, sondern in der Anwendung auf die Ursache werden die verschiedenen inneren Momente einer Ursache in ihrer widersprüchlichen aber zugleich zusammengehörigen Struktur sichtbar. Nāgārjuna verneint jede einzelne Position (*dr̥ṣṭi*) als ein substantielles Etwas, so daß jede einzelne Position als leer erscheint. Fazang hingegen versteht jede einzelne Position als ein Moment einer in sich widersprüchlichen Struktur, die in jeweiliger Vereinseitigung beschrieben werden kann, aber sich letztendlich in einem einzigen Augenblick als ein Ganzes mit verschiedenen Momenten vollzieht. Im Hinblick auf die Wirkung einer Ursache wendet Fazang wieder den Urteilsvierkant an:

„Im Zusammenhang mit der Wirkung (用 *yong*) sind die vier Alternativen folgende: 1. [Die Wirkung ist] nicht aus sich selber entstanden, da die Verbindung des konstanten Laufs der Veränderung und das Abhängigsein von allen Bedingungen eine Einheit bilden (無二 *wu er*, wörtlich: nicht zwei sind). 2. [Die Wirkung ist] nicht aus etwas anderem entstanden, da die Verbindung von augenblicklichem Vergehen und bestimmter [Natur] eine Einheit bilden. 3. [Die Wirkung ist] nicht aus beiden entstanden, da die Verbindung des zusammen Existierens [mit der Wirkung] und das Nachsichziehen der eigenen Wirkung eine Einheit bilden. 4. [Die Wirkung ist] nicht ohne Grund entstanden, da [Leere und Existenz] die drei Alternativen enthalten und vereint die sechs Bedeutungen ausmachen, so daß die Bedeutung einer Ursache entsteht. Demnach ist das Ergebnis der sechs Bedeutungen, daß Ursache (因 *yin*) und Bedingungen (緣 *yuan*) vollständig weggerissen (全奪 *quan duo*) werden, so daß die überragende Qualität des Entstehens in Abhängigkeit (緣起 *yuanqi*) in Erscheinung tritt.“<sup>23</sup>

Ursache und Bedingung „vollständig wegreißen“ bedeutet, daß die einzelnen Momente in ihrer bloßen Vereinzelung verschwunden sind oder – wenn man es mit einem Hegelschen Wort ausdrücken will – aufgehoben sind in das gegenseitige relationale Durchdrungensein aller Momente untereinander. Die Struktur einer Ursache ist somit zum einen in ihrer inneren Differenz Durchblick und zum anderen in ihren augenblickhaften Vollzug zurückgekehrt.

Fazangs Beschreibung der sechs Bedeutungen isoliert die Einzelmomente einer Ursache, die nötig sind, damit sich so etwas wie Ursache überhaupt vollziehen kann. Diese Einzelmomente sind zwar unterein-

<sup>22</sup> KAMATA, S. 238.

<sup>23</sup> KAMATA, S. 238.

ander widersprüchlich, bilden aber im Sinne einer positiven Ursache ein Ganzes. Jedes der Einzelmomente enthält wiederum alle anderen Momente in sich, so daß gilt: „Alle sechs Bedeutungen sind in jeder einzelnen Bedeutung enthalten“.<sup>24</sup>

In einem nächsten Schritt wird die relationale Struktur einer Ursache unter dem Namen der sechs Aspekte (六相 *liu xiang*) weiter beschrieben und analysiert. Die Bedeutung der sechs Aspekte bezieht sich dabei nicht nur auf die Struktur einer Ursache, sondern auf jedes einzelne Wesen (*dharmā*): „1. Die Verschmelzung (融 *rong*) der sechs Bedeutungen, die eine Ursache ausmachen, ist der Aspekt der Ganzheit (總相 *zong xiang*).<sup>25</sup> 2. Die Aufteilung einer Ursache in sechs Bedeutungen ist der Aspekt der Getrenntheit (別相 *bie xiang*).<sup>26</sup> 3. Daß alle sechs Bedeutungen gleichermaßen Ursache genannt werden, ist der Aspekt der Gleichheit (同相 *tong xiang*).<sup>27</sup> 4. Daß die sechs Bedeutungen nicht [jeweils] ihre Charakteristik verlieren und einander nicht [auslöschen], ist der Aspekt der Verschiedenheit (異相 *yi xiang*).<sup>28</sup> 5. Daß die sechs Bedeutungen eine Ursache ausmachen können ist der Aspekt des Entstehens (成相 *cheng xiang*).<sup>29</sup> 6. Daß alle sechs Bedeutungen jeweils an ihrer eigenen Bedeutung festhalten können, ist der Aspekt des Zerfallens (壞相 *rang xiang*).“<sup>30</sup><sup>31</sup>

In den sechs Aspekten findet man die vollständige Analyse der Momente, die zu einer relationalen Struktur gehören. Die Ganzheit gewährleistet, daß die Gesamtstruktur z.B. einer Ursache als eines betrachtet werden kann. Die Getrenntheit besagt, daß die eine Ursache in sich verschiedene Momente birgt. Die Gleichheit besagt, daß die verschiedenen Momente der einen Ursache alle gleichrangig sind und kein Moment

<sup>24</sup> KAMATA, S. 242.

<sup>25</sup> Im folgenden werde ich bei allen sechs Aspekten die sehr gute kurze Bezeichnung von HEINEMANN, *Der Weg des Übens im ostasiatischen Mahayana. Grundform seiner Zeitrelation zum Übungsziel in der Entwicklung bis Dogen*, Wiesbaden 1979, mitangeben. „Der Aspekt als ein (aus Teilen gewordenes) Ganzes“, S. 45. Auch: Gesamtmodus.

<sup>26</sup> „Der Aspekt als Teile (eines Ganzen)“, S. 45. Auch: Separatmodus.

<sup>27</sup> „Der Aspekt als Teile, die alle gleicherweise das Ganze formen“, S. 46. Auch: Identitätsmodus.

<sup>28</sup> „Der Aspekt als Teile eines Ganzen, die untereinander verschieden sind“, S. 46. Auch: Differenzmodus.

<sup>29</sup> „Der Aspekt als Teile, die zusammen das Ganze bilden“, S. 46. Auch: Entstehungsmodus.

<sup>30</sup> „Der Aspekt als Teile, die, als Elemente eines Ganzen, ihre Individualität bewahren“, S. 46. Auch: Grenzmodus.

<sup>31</sup> KAMATA, S. 243.

überflüssig ist. Die *Verschiedenheit* besagt, daß die verschiedenen Momente einer Ursache nicht einfach miteinander verfließen. Das *Entstehen* besagt, daß die Ursache trotz innerer Differenziertheit sich als eine Ursache vollziehen kann. Das *Zerfallen* besagt, daß die einzelnen Momente sich auch im Zerfallen als einzelne Momente durchhalten.

Die sechs Aspekte sind jeweils in Zweiergruppen aufgeteilt: 1. Ganzheit – Getrenntheit, 2. Gleichheit – Verschiedenheit, 3. Entstehen – Zerfallen. Dabei fällt auf, daß der Einheitsaspekt voransteht und der Differenzaspekt nachfolgt. Auf die Struktur der sechs Aspekte selber lassen sich natürlich auch wiederum die sechs Aspekte anwenden. So ergibt sich eine durchgehende Relationalität von Identität und Differenz. Dies bedeutet, Identität ist nur durch und als Differenz denkbar und Differenz ist nur durch und als Identität konstituierbar. Diese relationale Struktur von Identität und Differenz ist meines Erachtens der Schlüssel zum Denken Fazangs, ohne den man in den Texten nur auf Widersprüche stößt. Es kommt darauf an, die relationale Struktur einer Ursache zugleich in ihrer Identität und Differenz zu durchblicken, so daß die verschiedenen Momente gleichzeitig auf ihren verschiedenen Ebenen im Blick gehalten werden, obwohl sie sich immer als eines vollziehen. Dieses geistige Durchdringen ist zugleich die Auflösung der Wirklichkeit als einer *substanziell* verfaßten Wirklichkeit.

Eine Ursache ist kein einfach gegebenes Etwas, sondern ein in sich vielfach differenzierter Sachverhalt, der in seiner relationalen Struktur betrachtet werden kann. Er enthält in sich verschiedene Momente, die analysierbar sind, obwohl sie sich im Akt des Verursachens immer nur als ein einziges Geschehen vollziehen. Die sechs Bedeutungen und die sechs Aspekte ergeben zusammen den Gedanken des Entstehens in Abhängigkeit:

„Die sechs Bedeutungen basieren auf dem Eigenwesen (自體 *zi ti*) des Entstehens in Abhängigkeit (緣起 *yuanti*). Die sechs Aspekte basieren auf der Bedeutung des Entstehens in Abhängigkeit.“<sup>32</sup>

Erst der Geist, der die Differenzierungen im abhängigen Entstehen vollständig durchblickt, kann den Akt des Verursachens ohne Anhaftung und mit reinem Herzen vollziehen. Denn sobald er sie durchblickt, entstehen keine Vereinseitigungen mehr, sondern der reine Geist denkt und handelt in der vollständigen Durchdringung aller Momente miteinander und zugleich in vollständiger Differenz aller Momente untereinander. Dieses geistige Durchdringen bedeutet zugleich die Befrei-

ung vom Leiden. Wie oben bereits erwähnt, ist das Studium der Lehre zugleich die Meditation. Das Denken spielt bei Fazangs Version des Buddhismus eine überragende Rolle, wobei vielleicht gerade dies die Breitenwirkung der Huayan-Schule verhinderte.

### 3.2. Die Zehn geheimnisvollen Tore

Der Begriff der Ursache hat sich als ein relationales Gefüge verschiedener Momente erwiesen. Dieses Vorgehen Fazangs im Hinblick auf die Ursache kann als exemplarisch gelten, wobei aber die Ursache auch nur ein besonders herausragendes Beispiel ist. Es ist Fazangs Bestreben, *alle* Wirklichkeitsmomente in dieser Weise zu beschreiben und damit denkerisch zu durchdringen. Er entwirft eine umfassende Relationalität in räumlicher und zeitlicher Hinsicht. Die räumliche und zeitliche Relationalität steht in der Analyse der Ursache nicht eigens im Vordergrund, obwohl sie als Grundlage immer mitgesagt wird. Die umfassende Relationalität in räumlicher und zeitlicher Hinsicht drückt eine fundamentale Ebene der relational verfaßten Wirklichkeit aus. Da die Wirklichkeit insgesamt immer räumlich und zeitlich strukturiert ist, findet man hier die grundlegendste und allgemeinste Form der Relationalität. Um die universale Relationalität in räumlicher und zeitlicher Hinsicht zu erläutern, verwendet Fazang in einem Text das Beispiel eines goldenen Löwen. Obwohl der hier herangezogene Text mit dem Titel *Der goldene Löwe* sehr kurz ist, enthält er einen sehr komplexen Inhalt und kann als eine Art Zusammenfassung der Huayan-Lehre gelesen werden. Ich werde im folgenden nur ausschnitthaft aus den zehn geheimnisvollen Toren – einem Teil des genannten Textes – zitieren, um die räumliche und zeitliche Relationalität zu verdeutlichen.

Zunächst ergibt sich eine relationale Bezogenheit von Einzelem und Ganzem als Relationalität des Räumlichen:

„In jedem Auge, Ohr, Glied, Gelenk und in jedem einzelnen Haar wohnt der Löwe. Gleichzeitig ist alles in einem Haar versammelt und zusammengezogen.“<sup>33</sup>

„Wenn alle Organe zur gleichen Zeit einander erfassen und wenn alle in ihrem Besitz erfüllt sind, dann ist jedes einzelne jeweils vermischt, und jedes einzelne ist jeweils rein.“<sup>34</sup>

Jedes Einzelne *ist* das Ganze als Einzelnes, da es in universaler Relationalität das Ganze in sich versammelt. Indem das Auge nicht ohne das

<sup>32</sup> KAMATA, S. 243.

<sup>33</sup> Zehn Geheimnisse Nr. 7.

<sup>34</sup> Zehn Geheimnisse Nr. 2.



Ohr und die anderen Glieder Auge sein kann, spiegelt sich im Auge der ganze Löwe, so daß der Löwe im Auge Auge ist und im Ohr Ohr. Der Löwe selber ist aber auch nichts anderes als seine Momente, ohne die er nichts wäre. So ist das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Einzelnen, ohne nur eine einfache Identität zu sein.

Zu dieser *räumlichen* Relationalität tritt die *zeitliche* Relationalität:

„Die Weile eines Augenblicks (刹那之間 *chana zhi jian*, skrt. *ksana*) ist unterteilt in drei Momente: Vergangenheit (過去 *guoqu*), Gegenwart (現在 *xianzai*), Zukunft (未來 *weilai*). Jedes dieser drei Momente hat (wiederum) Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Alle zusammen als drei mal drei Momente ergeben neun Zeiten (時 *shi*). Diese ineins (即 *ji*) und zusammengebunden (束 *shu*) ergeben das Tor des einen *dharmas*. Obwohl es neun Zeiten sind und sie sich alle einzeln voneinander abtrennen (各有各隔相 *ge ge you ge xiang*), gehen sie im Zustandekommen eine harmonische Verbindung (融 *rong*) ein und durchdringen sich ohne Behinderung (通無礙 *tong wu ai*). Vereint erbringen sie einen Augenblick (同為一念 *tong wei yi nian*). Dies nennt man das Tor des Werdens verschiedener *dharmas* in zehn getrennten Zeiten.“<sup>35</sup>

Nach buddhistischer Auffassung entsteht und vergeht die Welt in jedem Augenblick.<sup>36</sup> Jede dieser Augenblickswelten entwirft in sich die ganze Zeit als Gefüge der neun Zeiten, so daß Zeit als ganze in jedem Augenblick entsteht und vergeht. Die hier vorliegende zeitliche Relationalität ist somit nicht *geschichtlich* im Sinne einer epochalen Entwicklung, sondern *augenblicksgebunden*.

Zugespitzt gesagt, expliziert Fazang immer einen *Punkt* (Raum) und einen *Augenblick* (Zeit). Punkt und Augenblick sind dabei aber nicht statisch aufzufassen, sondern sie besitzen in sich Beziehungsreichtum und Dynamik. Ein Punkt in einem Augenblick spiegelt in relationaler Weise die gesamte Wirklichkeit in räumlicher und zeitlicher Hinsicht, so wie es weiter oben bereits am Beispiel des Staubkorns angedeutet wurde. Dies in seiner Komplexität zu durchblicken, ist die Vereinigung mit dem Ganzen und die Befreiung vom Ganzen.

### 3.3. Die Lehre von den drei Naturen (*trivabhāva*, 三性 *san xing*)

Als letzten Aspekt möchte ich noch kurz auf Fazangs Lehre von den drei Naturen zu sprechen kommen. Ich werde mich dabei insbesondere

<sup>35</sup> Zehn Geheimnisse Nr. 9.

<sup>36</sup> Vgl. hierzu: Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness. A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart 1995.

auf einen Punkt konzentrieren, durch den sich seine Interpretation grundsätzlich von den indischen Interpretationen dieser Lehre unterscheidet. Die Lehre von den drei Naturen wurde in der Yogācāra-Schule des indischen Buddhismus entwickelt, um die unterschiedliche Natur der *dharmas*, d.h. aller möglichen erkennbaren Vorkommnisse in der Welt zu beschreiben. Alle *dharmas* sind jeweils 1. nur vorgestellt, 2. abhängig von anderen *dharmas*, 3. in sich vollkommen. Da die *dharmas* nach der Lehre der Yogācāra-Schule nur als Erkenntnisvorgänge bestehen, haben sie als etwas Erkennbares die drei genannten Naturen.

Fazang deutet diese Lehre um, was allein schon an der umgekehrten Reihenfolge abzulesen ist, in der er die drei Naturen behandelt. Er beginnt mit der vollkommenen Natur, was ganz seinem Ansatz entspricht, der die Dinge und Wesen in der Dimension der unbedingten Wahrheit betrachtet. Nach Fazangs Lehre bedeuten die drei Naturen folgendes: 1. 圓成實性 *yuán chéng shí xìng*, skrt.: *parinispanna*. Mit diesem Aspekt wird das unbedingte Sosein der Dinge (*tathatā*) angesprochen, das zugleich verborgen den Bedingungen folgt. 2. 依他起性 *yī tā qǐ xìng*, skrt.: *paratantra*. Unter diesem Aspekt existieren die Dinge real, aber nur in abhängiger Weise, ohne ein eigenes, unabhängiges Wesen zu besitzen. 3. 遍計承執性 *biàn jì chéng zhí xìng*, skrt.: *parikalpita*. Unter diesem Aspekt existieren die Dinge nicht real, sondern existieren nur in den Sinnen und der Wahrnehmung.

Fazang erklärt, daß die drei Naturen zum einen in ihrem Wesen identisch sind zum anderen aber in ihrer Bedeutung verschieden. Das bedeutet, daß in allen drei Naturen das wahre Wesen präsent ist. Umgekehrt bedeutet es aber auch, daß die vollkommene Natur in irgendeiner Weise den Bedingungen folgt. Diese Konsequenz ist ein besonderes Charakteristikum in der Lehre von den drei Naturen in der Huayan-Schule. Fazang sagt, daß das wahre Wesen zwei Bedeutungen hat:

„Im Wahren (*tathatā*) gibt es zwei Bedeutungen: 1. die Bedeutung des Unveränderlichen, 2. die Bedeutung des den Bedingungen folgen (真中二者一不變義而隨緣義 *zhen zhong er zhe yi bu bian yi er sui yuan yi*).“<sup>37</sup>

Wie soll es möglich sein, daß auch das unveränderliche Wahre den Bedingungen folgt? Ist dies nicht ein Widerspruch? Relational gedacht ist es kein Widerspruch, sondern vielmehr ein notwendiger Gedanke. Fazang teilt die drei Naturen eigentlich in zwei Gruppen ein: 1. das Unveränderliche und 2. das Veränderliche. Da allem Veränderlichen das Unveränderliche zugrunde liegt, ist mit allem Veränderlichen auch das

<sup>37</sup> KAMATA, S. 202.

Unveränderliche präsent. Das Unveränderliche selber aber wird nur im Veränderlichen präsent, so daß auch das Unveränderliche in gewissem Sinne auf das Veränderliche angewiesen ist. Hier kommt ein Problem zum tragen – freilich in unterschiedlichem Gewande –, das Nāgārjuna in Kapitel 24 und 25 der *Mūlamadhyamaka-Kārikā* behandelt. In Kapitel 24 spricht er von den zwei Wahrheitsebenen, und in Kapitel 25 versucht er den Zusammenhang von Samsara und Nirvana aufzuweisen. Nāgārjuna zeigt, daß zwischen Samsara und Nirvana nicht der geringste Unterschied besteht, führt dies aber theoretisch nicht näher aus. Fazang versucht mit dem relationalen Aspekt theoretisch weiter zu gelangen und interpretiert die beiden Ebenen als Wesen (性 *xing*) und Aspekt (相 *xiang*) die relational miteinander verschmolzen sind.

„Wesen und Aspekt durchdringen einander ohne Schaden und ohne Behinderung“ (性相通融無障無礙 *xing xiang tong rong wu zhang wu ai*).<sup>38</sup>

Durch den relationalen Aspekt läßt sich die widersprüchliche Struktur in ihre Momente auflösen, ohne die Einzelmomente bzw. das Ganze zu substanzialisieren. Der neue Aspekt, der durch diesen Gedanken im Vergleich zu Nāgārjuna und auch zum *Herz-Sūtra* eingeführt wird, ist der Aspekt des Ganzen bzw. der Identität. Bei Nāgārjuna und im *Herz-Sūtra* ist es die *Leere*, die das eigentliche Wesen der *dharmas* ausmacht. Obwohl hier, streng genommen, nicht von einem eigenen Wesen gesprochen werden darf. Bei Fazang ist es die Identität, die unendlich in sich differenziert ist, und damit die *dharmas* als Einzelmomente in sich enthält, wie es bereits in dem Beispiel vom goldenen Löwen deutlich geworden ist.

Zum Schluß stellen sich für mich in komparativer Hinsicht zwei Fragen: 1. Welchen Einfluß hatte das klassisch chinesische Denken auf die Entwicklung der Konzeption bei Fazang? Die Unterschiede zu indischen Konzeptionen zeichnen sich deutlich ab. Die Lehre Fazangs trägt offensichtlich Spuren des Einflusses der chinesischen Geisteswelt. Diesen Zusammenhang genauer zu durchleuchten, wäre für das Verständnis der Lehre Fazangs von besonderer Bedeutung.

2. Läßt sich von Fazang aus ein Anknüpfungspunkt für eine Auseinandersetzung mit westlichen Philosophien finden? Eine Möglichkeit könnte sich aus folgender Frage herleiten: Wie kann sich das Absolute mit dem Endlichen verbinden? Diese Frage bewegte spätestens seit der frühen Formulierung der Trinitätsformel viele Denker in Europa. Von Cusanus bis hin zu Hegel wird dieses Problem dann zunehmend in sä-

kularisierter Form zu einem Zentralproblem der Philosophie überhaupt. Ist es möglich, hier eine Entsprechung zwischen Fazang und Cusanus bzw. Hegel zu sehen? Hier könnten sich Wege des inhaltlichen Gespräches auftun, die bisher noch unerforscht sind.

<sup>38</sup> KAMATA, S. 202.

# Hōrin

Vergleichende Studien  
zur japanischen Kultur

Comparative Studies in Japanese Culture

6

herausgegeben von  
Muneto Sonoda

Mitherausgeber:  
Volker Beeh, Gregor Paul und Dieter Rahn

Redaktion:  
Gregor Paul

Eine Veröffentlichung  
des Hauses der Japanischen Kultur (EKÖ)  
in Düsseldorf

Brüggener Weg 6, D-40547 Düsseldorf  
Tel. (0211) 57 40 71, Telefax (0211) 57 35 46