

## Das Fo Xing Lun - die 'Abhandlung über die Buddhanatur'

Als Autor des Fo Xing Lun (FXL) gilt traditionell Vasubandhu (4. Jahrhundert), der gemeinsam mit seinem Halbbruder Asaṅga die Yogācāra-Schule (auch Vijñānavāda oder Cittamātra genannt) begründete. Vor allem das FXL, in dem das Konzept der Buddhanatur mit Ideen des Yogācāra verbunden wird, dürfte der Grund dafür sein, dass Vasubandhu als (28.) indischer Patriarch des Zen verehrt wird. Das FXL existiert nur in chinesischer Übersetzung; es sind weder eine tibetische Übersetzung noch ein Sanskrit-Original erhalten. Übersetzer des Textes ist der aus Zentralindien stammende Paramārtha (499-569), der u.a. auch das Ratnagoṭravibhāga ins Chinesische übersetzte. Da der Text eine umfangreiche Kritik verschiedener indischer nicht-buddhistischer philosophischer Schulen enthält, handelt es sich wohl nicht um einen chinesischen Originaltext, es gibt jedoch erhebliche Zweifel, ob tatsächlich Vasubandhu Autor des Textes war und nicht Paramārtha selbst den Text auf Grundlage seiner Kenntnis des Ratnagoṭravibhāga und des Yogācāra verfasst hat. Es gibt viele Parallelen zwischen dem Ratnagoṭravibhāga und dem FXL, doch enthält letzteres auch einiges an eigenständigen Ideen – insbesondere hinsichtlich der schon angedeuteten Verschmelzung der Tathāgatagarbha-Lehre mit dem Yogācāra.

Der Text stellt einleitend zunächst vorsorglich drei Punkte klar, die möglichen Missverständnissen und Fehlinterpretationen des Folgenden vorbeugen sollen und klarstellen, dass seine Darlegung im Einklang mit dem Lehren des Madhyamaka sind.

Zunächst wird deutlich gemacht, dass in Bezug auf Buddhanatur weder davon gesprochen werden kann, sie existiere, noch sie existiere nicht. Existenz wie auch Nicht-Existenz werden grundsätzlich als statische Zustände verstanden, die jeweils nicht in einen anderen Zustand transformierbar und daher ungeeignet sind, die Wirklichkeit zu beschreiben. Von Bedeutung ist dies insbesondere insofern, als buddhistische Praxis als eine solche Transformation zu verstehen ist.

*Was ist, kann nicht zerstört werden. Was nicht ist, kann nicht erzeugt werden.  
(FXL 788c)*

Buddhanatur ist daher nicht "fixiert" (ding). Wirklichkeit und das, was sie konstituiert, ist stattdessen von einer dynamischen, stets in Veränderung begriffenen Natur. Verdeutlicht und vertieft wird dieses Thema in der Erörterung, ob Buddhanatur eine Eigennatur (svabhava) hat, d.h. ob dieses Konzept im Widerspruch zur Hauptaussage der Madhyamaka-Philosophie steht, die lehrt, dass alle Dinge (dharmas) leer, d.h. leer von einer Eigennatur (svabhavasunya) sind.

*Zum Beispiel: was zunächst ein Same ist, erzeugt in der Folge eine Getreidepflanze. Die Stadien "zunächst" und "in der Folge" dieses Getreides sind weder eins noch zwei, weder kommt ihnen Existenz (you) noch Nichtexistenz (wu) zu. Wären sie eins [identisch], dann gäbe es kein "zunächst" und "in der Folge". Wären sie verschieden, dann konnte da, was ursprünglich Getreide war, in der Folge eine Bohne sein. Daher sind sie weder gleich noch verschieden. Infolge [des Zusammentreffens] von Untergang der Ursache und Erzeugung der Wirkung existiert weder Eigennatur noch existiert sie nicht. [Das heisst,] weil die Ursache untergeht, existiert Eigennatur nicht, aber weil die Wirkung erzeugt wird, existiert sie nicht nicht. Weil es zur Zeit der Ursache noch keine Wirkung gibt, kannst du nicht sagen, dass Eigennatur existiert. Weil die Erzeugung des Effekts sicher der Ursache geschuldet ist, kannst du nicht sagen, dass sie nicht existiert. In diesem Sinn erlangen*

*Ursache und Wirkung, Überlegung und Verstehen, gemeinsam Vollständigkeit und daher sagen wir, dass da keine Eigennatur ist.*

*(FXL 793a)*

*Wisse daher, dass alle Dinge 'So' sind, wahrhaft ohne Eigennatur. Nur wahre Leerheit ist ihre essentielle Natur.*

*(FXL 793c)*

Anschließend wird der Begriff der Buddhanatur unter dem Gesichtspunkt der Madhyamaka-Lehre der zwei Wahrheiten (satyadvaya) erörtert – der 'relativen oder weltlichen Wahrheit' (samvṛtti satya) und der 'höchsten oder ultimativen Wahrheit' (paramārtha satya). Dieses satyadvaya wird hier mit einer klassischen Yogacāra-Theorie in Verbindung gebracht, der von der 'dreifachen Eigennatur' (trivabhava), die das nisvabhava ('ohne Eigennatur') weiterentwickelt und differenziert hat. Dabei werden unterschieden:

1. die parikalpita-Natur. Dies ist das, was dem unterscheidenden Geist als Eigennatur von Dingen erscheint.
2. die paratantra-Natur oder 'relative Natur'. Diese bezieht sich auf die wechselseitige Bedingtheit aller Dinge, ihr jeweiliges Existieren lediglich in Bezug auf- und in Abhängigkeit voneinander. Anders gesagt: dem Prinzip pratītyasamutpāda.
3. die pariniṣpanna-Natur, die unausdrückbare Soheit der Wirklichkeit.

Während parikalpita und paratantra sich in Form relativer oder weltlicher Wahrheit (samvṛtti satya) ausdrücken lassen, entspricht das pariniṣpanna der höchsten oder ultimativen, nicht ausdrückbaren sondern lediglich unmittelbar erfahrbaren Wahrheit (paramārtha satya).

*Die Theorie der zwei Wahrheiten kann nicht [eine Theorie der] Existenz (you) genannt werden noch kann sie [eine Theorie der] Nichtexistenz (wu) genannt werden, weil weder Existenz noch Nichtexistenz gegeben sind (fei you fei wu). Der Grund, warum die höchste Wahrheit weder [eine Theorie der] Existenz (you) noch der Nichtexistenz (wu) genannt werden kann liegt darin, dass sie, da sie sowohl Person wie auch Dinge negiert, nicht [eine Theorie der] Existenz genannt werden kann und, da sie die zwei Formen der Leerheit [von Person und Dingen] enthüllt (xian), nicht [eine Theorie der] Nichtexistenz [insofern Leerheit nicht dasselbe ist wie Nichtexistenz]. Dasselbe trifft auf weltliche Wahrheit zu. [Nur] wegen der unterscheidenden Natur (parikalpita) kann sie nicht [eine Theorie der] Existenz genannt werden und [nur] wegen der relativen Natur (paratantra) kann sie nicht [eine Theorie der] Nichtexistenz genannt werden. Darüber hinaus setzt die höchste Wahrheit in Bezug auf Personen und Dinge weder Existenz noch Nichtexistenz. [Existenz und Nichtexistenz sind] weder eins noch zwei [d.h. weder gleich noch verschieden]. Leerheit ist und ist nicht. Dasselbe trifft auf weltliche Wahrheit zu. Man kann nicht [nur] auf der Grundlage der unterscheidenden Natur Nichtexistenz begründen noch kann man [nur] auf der Grundlage der relativen Natur Existenz begründen.*

*(FXL 793c-794a)*

Um diese einleitende Klarstellung zusammen zu fassen:

|| (1) Es ist weder korrekt zu behaupten, Buddhanatur existiere, noch zu behaupten, sie existiere nicht. Beides würde fälschlich implizieren, dass Buddhanatur etwas sei, dass existieren oder nicht existieren könne, was Kategorien sind, die sich auf die Buddhanatur nicht anwenden lassen. Hingegen ist es korrekt, zu sagen, dass Buddhanatur ursprünglich

existiert, so lange man dies als Bekräftigung des Potentials jeder Person versteht, Buddhaschaft zu verwirklichen und nicht als eine Art von Existenz, die in Gegensatz zu Nicht-Existenz steht.

|| (2) Buddhanatur ist keine Eigennatur; eine Eigennatur kann nicht gefunden werden, wo ein Phänomen wie etwa eine Person sich als Prozess ereignet. Die Idee einer Eigennatur ist also abzulehnen und sorgfältig vom Begriff der Buddhanatur zu unterscheiden.

|| (3) Leere ist nicht lediglich Negation, höchste Wahrheit negiert nicht einfach weltliche Wahrheit. Der Inhalt von Leere bzw. höchster Wahrheit kann nicht so begrenzt sein, dass er sich in einer destruktiven Funktion erschöpft; es muss also auch eine positive Offenbarung in der Leere geben. Da also Leere nicht exklusiv negativ ist, steht sie nicht in Widerspruch mit einer Buddhanatur, die – obwohl keine Eigennatur – als ursprünglich existent gesetzt wird.

Nach dieser Verdeutlichung, was Buddhanatur nicht ist, fährt der Autor fort, Buddhanatur anhand von drei anderen Konzepten konstruktiv zu diskutieren: 1. den drei "Ursachen", 2. der dreifachen Eigennatur (trisvabhāva, ein aus dem Yogācāra übernommenes Konzept) und 3. Tathāgatagarbha.

|| (1) Die drei "Ursachen" sind drei Aspekte der Buddhanatur hinsichtlich ihrer Funktion als Ursache des Erlangens der Buddhaschaft. Es sind dies die Ursache der Erlangbarkeit, die prayoga-Ursache und die Ursache vollständiger Erfüllung.

*(1a) Die Ursache der Erlangbarkeit ist die Soheit (Tathātā), die sich in der doppelten Leerheit (von Personen und Dingen) offenbart. Wegen dieser Leere, d.h. der Substanzlosigkeit und wechselseitigen Bedingtheit aller Phänomene, können bodhicitta, prayoga usw. bis hin zum dharmakāya am Ende des Pfades 'erlangt' werden. Deswegen wird diese Ursache 'erlangen können' genannt.*

[-> Verweis auf 3. aryasatya – wenn dies, dann jenes; erlöchen die Ursachen, erlöschen die Wirkungen]

*(1b) Die prayoga-Ursache wird bodhicitta [etwa: Geist des Erwachens] genannt. Mit diesem Geist kann man die 37 Glieder der Erleuchtung\*, die zehn Stadien (daśabhūmi) des Bodhisattva, die zehn Vollkommenheiten (pāramitā) und am Ende den dharmakāya erlangen. Dies wird die prayoga-Ursache genannt.*

[-> Besonderheit; bodhicitta als Aspekt der Buddhanatur]

\*[vier Objekte der Kontemplation, vier Arten Rechter Anstrengung, vier Schritte zu übernatürlichen Kräften, fünf spirituelle Fähigkeiten und die fünf damit verbundenen Kräfte, sieben Stufen der Weisheit und die acht Aspekte des Pfades.]

*(1c) Die vollständige Erfüllungs-Ursache ist prayoga\*\*. Mit diesem prayoga erlangt man vollständige Erfüllung von beidem, Ursache und Frucht [der Buddhanatur]. Mit Erfüllung der Ursache ist tugendhaftes und weises Handeln gemeint. Vollendung der Frucht wird konstituiert durch die drei Tugenden der Weisheit, des Abschneidens von Täuschungen und liebenden Mitgeföhls.*

\*\*[prayoga im engeren Sinn bezeichnet "vorbereitende" Praktiken wie die o.g. 37 Glieder; im weitesten Sinn Praxis und Kultivierung des Weges.]

*Von diesen drei Ursachen hat die erste als grundlegende Natur nicht-bedingte Soheit, die beiden anderen bedingte Entschlossenheit und bedingtes Handeln.*

*In der Ursache der Erlangbarkeit gibt es drei Arten von [Buddha-]Natur: die in sich selbst weilende, die hervortretende Natur und die erlangende Natur. Die Aufzeichnungen sagen, die in sich selbst weilende Natur ist [Buddhanatur] im Stadium der gewöhnlichen Person, die noch nicht mit buddhistischer Praxis begonnen hat; die hervortretende Natur ist [Buddhanatur] im Stadium des buddhistischen Praktizierenden vom ersten Erwachen des Geistes an bis zur Vollendung des Weges; die erlangende Natur ist [Buddhanatur] im Stadium der Person, die den buddhistischen Weg vollendet hat.*

*(FXL 794a)*

Diesem Abschnitt entsprechend sollte Buddhanatur also als drei Arten von Ursache verstanden werden. Diese drei sind jedoch alle auf die erste Ursache zurückzuführen, deren Natur das Erlangen der Buddhaschaft ermöglicht und deren grundlegender Charakter nicht-bedingte Soheit ist. Dies ist die erste direkte Aussage des Textes, was Buddhanatur ist: Soheit, die die Anstrengung, Buddhaschaft zu erlangen, auslöst. Im Verlauf der Beschreibung der drei Ursachen können wir sehen, dass dieses initialisierende Drängen zur Selbst-Verwirklichung der Buddhanatur die Basis ist, die sich fortschreitend zu bodhicitta, prayoga und Erfüllung entwickelt. Die bedingten Ursachen, die in der ersten, nicht-bedingten Gründen, werden durch verschiedene Aspekte buddhistischer Praxis erzeugt, insbesondere durch "bedingte Entschlossenheit und bedingtes Handeln".

|| (2) Nach der Behandlung der drei Ursachen wendet sich der Text den drei Naturen, also den trisvabhāva der Yogācāra-Theorie zu: der unterscheidenden Natur (parikalpita svabhāva), der relativen Natur (paratantra svabhāva) und der wahren Natur (pariniṣpanna svabhāva). Einleitend wird jedoch zunächst auf deren Gegenstück, die drei Nicht-Naturen verwiesen. Die Funktion dieser drei Nicht-Naturen ist es, die essentielle Natur des Tathāgatha oder Buddha mit der Leere zu identifizieren und so auch hier möglichen Missverständnissen vorzubeugen, die anschließend besprochenen Naturen seien im Sinne einer Substanz (etwa eines atman oder brahman) zu deuten.

*Die drei Nicht-Naturen sind: die ohne-Merkmal-Natur, die ohne-Geburt-Natur und die ohne-Wirklichkeit-Natur. In diesen drei Naturen zusammen erschöpft sich die Tathāgatha-Natur. In welchem Sinn? Zusammen konstituieren sie ihre Essenz.*

*Was mit der ohne-Merkmal-Natur gemeint ist, ist die Tatsache, dass alle dharmas ['Dinge'] nur Namen und Worte sind; ihrer Eigennatur fehlen Merkmale und Form. Die ohne-Geburt-Natur bedeutet, dass alle dharmas durch Ursachen und Bedingungen ins Sein treten, sie können sich nicht selbst erzeugen. Da weder sie selbst noch anderes [ihr Entstehen] vollendet, wird es ohne-Geburt-Natur genannt. Die ohne-Wirklichkeit-Natur bedeutet, dass, da allen Dingen das Merkmal der Wirklichkeit fehlt, es [auch] keinen anderen Besitzer von Wirklichkeit gibt, durch den Wirklichkeit erlangt werden kann.*

*(FXL 794a-b)*

Der letzte Satz ist so zu verstehen, dass insbesondere die Buddhanatur kein "anderer Besitzer von Wirklichkeit" ist, durch die "alle Dinge" Wirklichkeit erlangen – also keine letzte ontologische Realität, kein Seinsgrund ist. Auch Buddhanatur ist leer, ohne Substanz – das heisst, ohne ein tatsächliches Sein. Damit gibt es auch kein inhärentes Sein der Dharmas, der "Dinge".

---- Exkurs ----

Was ist nun "inhärentes Sein"? Inhärenz ist ein ontologischer Kernbegriff. In der abendländischen Philosophie steht 'Inhärenz' für das Verhältnis der Eigenschaften (Akzidenzien) zu einem postulierten (angenommenen) Träger dieser Eigenschaften, der Substanz. Insbesondere ist es das Sein der Eigenschaften, das als 'inhärent', als 'ererb't' von einer Substanz bezeichnet wird. Immanuel Kant z.B. bezeichnet die Eigenschaften oder Akzidenzien als 'das Reale in der Substanz', insofern allein Akzidenzien empirisch erfahrbar (und damit 'real') sind. Wird diesem 'Realen in der Substanz' nun ein besonderes Dasein beigelegt, so bezeichnet man dies nach Kant als Inhärenz; das Dasein der Substanz wiederum wird als Subsistenz ('Zu-Grunde-liegendes-Sein') bezeichnet.

Wenn man nun Dinge (dharmas) als 'leer von inhärentem Sein' bezeichnet, so wäre zunächst zu fragen, was hier unter 'Dingen' oder 'dharmas' zu verstehen ist. Gemeint ist damit sinnlich-empirisch Erfahrbares, mithin das, was man gewöhnlich 'Eigenschaften' nennt. Sind diese Eigenschaften nun leer von inhärentem Sein, so bedeutet dies, dass die erfahrenen Eigenschaften keinem 'Ding an sich', keiner Substanz, zuzuordnen sind, die diese Eigenschaften 'hat' bzw. ihr eigenes Sein den Eigenschaften vererbt. Es wird damit nicht der Realität oder dem Sein der Erfahrung widersprochen, doch dieses Sein wird nicht als inhärent - als auf etwas jenseits der Erfahrung Stehendes bezogen, davon ererbt - aufgefasst. Die in der Erfahrung wahrgenommenen Eigenschaften sind also nicht Eigenschaften von etwas, sie sind nichts außerhalb ihrer selbst 'zu eigen'.

Insofern ist es nicht nur irreführend, von 'Eigenschaften' zu sprechen (da wir uns zwangsläufig immer etwas dazu denken, das diese Eigenschaften \*hat\*), sondern auch von 'Dingen' (dharmas) zu sprechen, als seien diese tatsächlich existent, nicht nur nützliche Denkkonstruktionen. 'Dinge' sind eigentlich nur Begriffe und mit diesen Begriffen geben wir unserer Erfahrung eine Struktur, begreifen sie, um sie zu nutzen und um sie kommunizierbar zu machen - wobei die Gefahr besteht, diese Struktur aus Gedanken, Erinnerungen und damit verbundenen Gefühlen mit einer 'Realität' zu verwechseln. Dann ist aus dem Begreifen ein Ergreifen und damit ein Anhaften an bloßen Begriffen geworden.

Nun haben die alten Inder natürlich nicht Kant gelesen, was ist also gemein, wenn vom mahayanisch-buddhistischen Standpunkt aus das universelle Seinsmerkmal (laksana) 'anatman' als 'leer von einem inhärenten Sein' definiert wird? Dies entstand vermutlich als Gegenposition zur hinduistischen Vaisesika-Philosophie, die sechs Kategorien (padartha) des Seins definierte: Substanz, Materie (dravya), Akzidens, Eigenschaft (guna), Handeln (karma), Allgemeinheit (samanya), Unterschiedenheit (visesa) und samavaya. Dieses 'samavaya' ist es, das gewöhnlich mit 'Inhärenz' wiedergegeben wird. Es steht (etwas allgemeiner als in der abendländischen Philosophie) für Relationen zwischen einem Über- und einem Untergeordneten - also z.B. für die Relation zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen Substanz und Akzidens, zwischen Generellem und Speziellem. Der Buddhismus wiederum verwirft solche 'hierarchischen' Relationen. Die Begriffe, die Erfahrungen wiedergeben, sind in Art eines Netzes aufeinander bezogen, nicht in Art einer Stufenleiter oder Pyramide auf etwas Transzendentes, jenseits der Erfahrung, hinter den Begriffen bzw. sie übersteig Liegendes. Das 'Ganze', die 'Substanz', das 'Generelle' - das sind alles nur Gedankenkonstruktionen, denen keinerlei tatsächliche Realität zukommt. Das ist eine Konsequenz der anatman-Lehre, die insbesondere den buddhistischen Idealismus, das Yogācara, grundsätzlich vom abendländischen Idealismus seit Plato unterscheidet.

---- Ende des Exkurses ----

Kommen wir von diesem Ausflug in das Madhyamaka, der Philosophie der Leere und Grundlage aller späteren Entwicklungen des Mahayana, zum FXL zurück.

Wir waren bei den trisvabhāva. Schauen wir uns nun also an, wie die dreifache Eigennatur trisvabhāva, also unterscheidende Natur (parikalpita svabhāva), relative Natur (paratantra svabhāva) und insbesondere wahre Natur (pariṇiṣpanna svabhāva) unter der Voraussetzung, dem Prinzip der Leere nicht zu widersprechen, zu verstehen sind.

Zunächst wird jede dieser drei Naturen definiert:

|| (2a) *Die unterscheidende Natur beruht auf der Basis des Gebrauchs von behelfsmäßigen [auf Konventionen beruhenden] Begriffen durch Sprache. Gäbe es solche Begriffe nicht, entstünde auch diese unterscheidende Natur nicht. Daher ist diese Natur lediglich eine Angelegenheit verbalen Ausdrucks; in der Realität ist sie keine [dingliche] Essenz und keine Eigenschaften.*

|| (2b) *Die relative Natur ist das Prinzip, das sich als die zwölfgliedrige Kette bedingten Entstehens (Pratītyasamutpāda) manifestiert. Da sie der unterscheidenden Natur als Basis dient, wird sie als relative Natur gesetzt.*

[Anmerkung: Pratītyasamutpāda ist entsprechend der Madhyamaka-Philosophie ein Wechselbegriff für Leere]

|| (2c) *Die wahre Natur ist die Soheit aller 'Dinge'. Dies ist das Reich nichtunterscheidender Weisheit der Weisen. Zum Zweck der Klärung der [anderen] beiden Naturen, der Manifestation der dritten [was Befreiung ist] und der Kultivierung aller Tugenden wird die wahre Natur gesetzt.*  
(FXL 794b)

Ungeachtet dieser ziemlich orthodoxen Präsentation der trisvabhāva argumentiert der Autor des FXL, dass sich letztlich die drei Naturen auf zwei reduzieren, die jeweils Aspekte der relativen Natur – anders gesagt: der Leere - sind:

*Die relative Natur ist von zweierlei Art: rein und unrein. Die unreine relative Natur tritt auf der Basis von Unterscheidung ins Sein. Die reine relative Natur tritt auf der Basis von Soheit ins Sein.*  
(FXL 794c)

Dieses Schema ersetzt funktionell das dreifache Standardschema von trisvabhāva. Entsprechend dieser Analyse ist die relative Natur, oder bedingtes Entstehen (Pratītyasamutpāda) Grundlage dessen, was als Wirklichkeit erfahren wird. D.h. insofern man diese relative Natur im Modus der Unterscheidung erfährt, ist die unterscheidende Natur tätig und erzeugt den Schein einer Wirklichkeit mit substanzhaften Dingen, die ihre jeweiligen Merkmale als Attribute besitzen. Insofern man jedoch Soheit erfährt, ist die wahre Natur tätig und diese ist lediglich, wirkt jedoch nicht und ist insofern auch keine Wirklichkeit. Also wird die Buddhanatur, die sich durch alle drei Naturen konstituiert, in einer unverzerrten Weise durch die reine relative Natur repräsentiert – oder, was dasselbe ist, durch die wahre Natur. Die Buddhanatur wird also durch pariṇiṣpanna svabhāva (ihre wahre Natur) in ihren Funktionen sichtbar: Klärung der anderen beiden Naturen, Befreiung und Kultivierung aller

Tugenden. Ihre Natur wird mit Soheit gleichgesetzt – dem Sein, wie es ist und dem Wissen dieses Seins, dessen Bewusst-Sein.

|| (3) Die dritte Komponente der Buddhanatur ist der Tathāgatararbha, was selbst natürlich, wie wir gesehen haben, fast ein Synonym für Buddhanatur ist. Im Text wird festgestellt (und häufig wiederholt), dass alle fühlenden Wesen in dem Sinne, dass ihre wahre Natur Buddhaschaft ist, dieser Tathāgatararbha sind. Der Autor betont, dass der Tathāgatararbha in dem kausalen Stadium einer Person, die noch nicht mit der Praxis des Buddhismus begonnen hat, identisch ist mit dem Tathāgatararbha im Stadium der Erfüllung des Buddha. D.h. der Tathāgatararbha ist im kausalen Stadium dem Individuum verborgen, aber in keinsten Weise verringert. Auch für den Tathāgatararbha finden wir eine Aufteilung der Analyse in das durchgehende Schema von drei Aspekten.

*Es gibt von Tathāgatararbha drei Aspekte, die man kennen sollte: das Enthaltene, Verborgenheit und der Behälter.  
(FXL 795c)*

Das 'Enthaltene' entspricht dabei der Lesart 'Embryo' von garbha, wobei es dieselbe Doppeldeutigkeit auch im Chinesischen Begriff 'zang' gibt, der in der Übersetzung für 'garbha' steht; dieser bezeichnet sowohl ein Lagerhaus als auch das, was dort gelagert wird.

In seinem Embryo- oder Keimaspekt ist der garbha in sich weilende Soheit, was auch einen Rückbezug zu den anfänglich erläuterten Ursachen ergibt, wo als grundlegende Ursache des Erlangens von Buddhaschaft Soheit benannt wird. Für 'So' (Tathā) nennt der Text zwei Bedeutungen; diese beziehen sich zum einen auf dessen subjektiven Aspekt (das Wissen von Soheit), zum anderen auf dessen objektiven Aspekt (das Reich der Soheit), anders ausgedrückt: einerseits die Erfahrung von Soheit, andererseits Soheit, wie sie an sich ist.

Einschub - Ihr kennt vielleicht die Koan-ähnliche Frage: wenn im tiefen Wald ein Baum umfällt und niemand ist da, der es wahrnimmt, macht das Umfallen des Baumes dann ein Geräusch? Das illustriert genau diese Trennung des subjektiven und des objektiven Aspekts von Soheit. 'Geräusch' existiert nur als subjektive Wahrnehmung von etwas sich objektiv Ereignenden. Jenseits einer solchen Subjekt-Objekt-Aufspaltung existiert kein Geräusch – aber auch kein Baum, der fällt. Beide Aspekte, der subjektive wie der objektive, existieren nicht wirklich voneinander getrennt. Für diese ungeschiedene Soheit, also die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Dualität, prägt als FXL also den Begriff Soheit-Soheit. Dieses nicht-duale 'So' wiederum ist nun das In-sich-selbst-Weilen der Soheit, also ihr Aspekt des 'Enthaltenen'. Dieses In-sich-selbst-Weilen der Soheit wiederum ist kein 'Ruhem' in sich selbst (das wäre Quietismus, der im Chan / Zen ausdrücklich zurückgewiesen wird), es ist vielmehr ein Ankommen – darauf verweist das 'Kommen' (āgata) in Tathāgata. Dazu nun die entsprechende Stelle im FXL:

*|| (3.a) Garbha als das Enthaltene. Der Buddha nennt dies die Soheit, die in sich selbst weilt. Alle fühlenden Wesen sind der Tathāgatararbha. Es gibt zwei Bedeutungen von 'So' (Tathā). Die erste ist das Wissen von Soheit und die zweite ist das Reich der Soheit. Da beide zusammen bestehen, sprechen wir von der Soheit-Soheit. 'Kommen' (āgata) bedeutet von sich selbst kommen, im Kommen ankommen und im Ankommen erlangen. Das ist es, was man 'So gekommen' (Tathāgata) nennt. Daher, auch wenn die Tathāgata-Natur Name einer Ursache ist, sollte es [auch] Name einer Erfüllung sein.  
(FXL 795c)*

Im letzten Satz des Zitats zeigt sich, dass der Aspekt des Enthaltene(n) oder des Tathāgata-Embryo nicht nur als 'Ursache' verstanden werden sollte – er ist gleichzeitig Erfüllung als Wirkung.

*Was man erlangt ist wesentlich nicht-dual, es ist lediglich differenziert hinsichtlich Reinheit und Unreinheit. Im Ursache-Stadium lässt man, weil man die zwei Arten der Leere aufgibt, Unwissenheit sich erheben. Da er mit den kleśa vermischt ist, wird er [der Tathāgatagarbha] 'verunreinigt' genannt. Obwohl er nicht unmittelbar offenbar ist, ist er doch sicher dazu bestimmt, offenbar zu werden und wird daher erlangbar 'genannt'. Im Erfüllungsstadium, durch Vereinigung mit den zwei Arten von Leere, gibt es keine weitere Täuschung; die kleśa verunreinigen nicht länger und man nennt ihn 'rein'. Wenn die Frucht offenbar ist, nennen wir ihn 'erlangt'.*

*Wir können dies mit der Natur des Wassers vergleichen. Wasser ist in seiner Essenz weder rein noch unrein. Wir benutzen lediglich die Worte rein und unrein in Anwesenheit oder Abwesenheit von Schmutz. Wenn Schlamm und Ablagerungen aufgerührt werden, ist das Wasser nicht klar. Obwohl es nicht klar ist, ist die reine Natur des Wassers nicht verloren. Wenn, durch irgendwelche Mittel, es sich setzt, dann wird Reinheit erlangt. Wisse daher, dass die Worte rein und unrein sich ausschließlich auf die Anwesenheit oder Abwesenheit von Schmutz beziehen. Es hat nichts damit zu tun, dass die Natur des Wassers selbst rein oder schmutzig wäre. Das sollte man verstehen.*

*Die beiden Arten von Buddhanatur [d.h. die reine und unreine] sind ebenfalls so wie dies. Beide sind dieselbe Soheit. Da ist kein Unterschied in ihrer Essenz. Es ist nur so dass man, wenn man das Prinzip der Leerheit aufgibt, Zweifel und Anhaftung erregt. Wegen Unreinheit und Verwirrung aufgrund der kleśa wird sie [Buddhanatur] 'verunreinigt' genannt. Wenn man die zwei Arten von Leere und das eine Merkmal von Soheit nicht aufgibt, lässt man keine Unwissenheit aufsteigen und die kleśa verunreinigen nicht; daher bezeichnet man sie [Buddhanatur] behelfsweise als rein.*

*(FXL 795c-796a)*

Die Buddha-Natur ist stets nichtdual und unveränderlich: Ursache- und Wirkungsstadium unterscheiden sich in keinem essentiellen Aspekt, man gewinnt also nichts Neues im Aspekt der Reifung; man hört lediglich auf, sich von sich der eigenen wahren Natur zu entfremden. Buddha-Natur in Reinheit (Erlangen) unterscheidet sich also nicht von Buddha-Natur in Unreinheit (Verblendung).

*Was den Begriff garbha (Zang) betrifft, so existieren alle fühlenden Wesen in der Weisheit des Tathāgatagarbha, und daher wird er Schoß (Zang) genannt. Da das Wissen von Soheit dem Reich der Soheit entspricht, gibt es unweigerlich kein fühlendes Wesen, das [davon] ausgeschlossen ist. Der Tathāgata umfasst gleichermaßen das Reich der Soheit, und daher wird er 'das Enthaltene' [also 'Embryo', suo zang] genannt. Fühlende Wesen sind der Tathāgatagarbha.*

*(FXL 796a)*

Zur Verdeutlichung bzw. als Rückgriff auf das Vorgegangene: der Tathāgata in seinem Ursache- (oder Schoß-)Aspekt ist nicht ein Wesen oder 'Ding', das ein Bewusstsein von Soheit in ihrem objektiven Aspekt als 'Reich der Soheit' und von den fühlenden Wesen als deren subjektivem Aspekt, als 'Wissen von Soheit' hat, sondern Tathāgata ist eben dieses nicht-duale, allumfassende Bewusstsein, in der jede Dualität (insbesondere die Subjekt-



Objekt-Dualität) aufgehoben ist und umfasst daher alles Sein, also Soheit in ihrem vollständigen objektiven und subjektiven Aspekt. Es ist Bewusstsein nicht von, sondern Bewusstsein der Soheit. Also nicht ein dem Objekt Soheit korrespondierendes Subjekt, sondern identisch mit Soheit in beiden Aspekten, dem subjektiven der fühlenden Wesen und dem objektiven des 'Reichs der Soheit'. Dieses nicht-duale, allumfassende Bewusstsein wiederum entspricht dem Begriff 'Geist' (citta) in der Yogācāra-Philosophie.

*Darüber hinaus hat garbha drei Bedeutungen. Die erste zeigt die Unvergleichlichkeit des wahren Reichs, da es getrennt von diesem Reich von Soheit-Soheit kein anderes Reich gibt, das es übersteigt. Die zweite zeigt die Unvergleichlichkeit wahrer Übung, da es keine andere überlegene Weisheit gibt, die diese Weisheit übertreffen könnte. Die dritte manifestiert die Unvergleichlichkeit der wahren Frucht [der Übung], da es keine Frucht gibt, die diese übertrifft. Daher sprechen wir von Unvergleichlichkeit. Da diese Frucht alle fühlenden Wesen umfasst, sagen wir, dass fühlende Wesen der tathāgatagarbha sind.*  
(FXL 796a)

Die erste Komponente des garbha als Enthaltenes, als 'Embryo' bzw. Ursache ist Soheit-Soheit als wahre, d.h. nicht-duale Selbst-Erfahrung des Seins, wie es ist. Seine zweite Komponente ist die buddhistische Übung, die mit 'Weisheit' gleichgesetzt wird. Die dritte Komponente schließlich ist die Frucht der Übung als Erfüllung der Buddhanatur. In diesen drei Komponenten spiegeln sich damit also die drei Ursachen der Erlangbarkeit, der prayoga-Ursache und der Ursache vollständiger Erfüllung wieder.

### || (3.b) Verborgeneheit

*Der Tathāgata selbst ist verborgen und nicht offenbar, aus diesem Grund wird er garbha [i.S.v. 'Embryo'] genannt. Der Begriff 'So Gekommen' (Tathāgata, ru-lai) hat zwei Bedeutungen. Die erste steht für die Idee, dass Soheit (selbst) nicht verdreht ist – das heisst, wie nennen falsche Gedanken verdreht; wenn es keine falschen Gedanken gibt, sprechen wir von Soheit. Die zweite steht für die Idee ewigen Weilens; diese Soheit-Natur entspringt der [Buddha-]Natur, die in sich selbst weilt. Kommend kommt sie an und angekommen erlangt sie. Die Essenz der Soheit ist unveränderlich, in diesem Sinne ist sie ewig. Wenn die Tathāgata-Natur in dem Stadium weilt, bevor buddhistische Praxis begonnen wird, ist sie durch kleśa verborgen. Weil fühlende Wesen sie [so] nicht sehen können, wird sie garbha genannt.*  
(FXL 796a)

### || (3.c) Der Behälter

*Der Grund, warum man von dem garbha als Behälter (neng she) spricht, ist, dass all die zahllosen Verdienste des Stadiums der Reifung im Weilen in der Zeit des Erlangbarkeit-Stadiums [dem Ursache-Stadium] vollständig mit eingeschlossen sind. Würden wir vom Erlangen der Natur nur beim Ankommen in der Zeit der Reifung sprechen, dann wäre [Tathāgata-]Natur nicht ewig. Warum? Weil es keinen Anfang des Erlangens gibt ist es so, dass wir wissen, dass [die Tathāgata-Natur] von Anbeginn an existiert.*  
(FXL 796a)

Der folgende Abschnitt wendet sich nun konkret der Transformation (s.o.) zu, als Praxis des Bodhisattva. Dabei spielt insbesondere mahākaruṇā, das Große Mitgefühl, eine herausgehobene Rolle.

*Es gibt fünf Aspekte der Bedeutung von Größe (mahā) [in mahākaruṇā]. (1) [Sie ist groß insofern ihre Praxis umfasst] Körper und Geist zu versorgen (saṃbhāra): die zwei Übungen von saṃbhāra [d.h. materielles und spirituelles Geben] können große Freude, Tugend, Weisheit und Meditation erzeugen. (2) [Sie ist groß] weil ihr Merkmal die Fähigkeit ist, Einsicht in die drei Formen von dukkha zu haben und alle fühlenden Wesen [aus saṃsāra] zu erretten.*

[-> Die drei Arten von dukkha sind dukkha- dukhatā (ku-ku), Leiden im direkten Sinn, huai-ku als das durch Vergehen angenehmer Gefühle (die man nicht festhalten kann) entstehende Leiden und schließlich xing-ku, Leiden an der Unbeständigkeit alles Seins.]

*(3) [Sie ist groß] wegen des Ortes ihrer Übung: sie macht die drei Welten fühlender Wesen zu ihrem Ort.*

[-> die drei Bereiche von Begierde (ākmadhātu), Form (rūpadhātu) und Nicht-Form (ārūpadhātu)]

*(4) [Sie ist groß] wegen ihrer Unparteilichkeit: sie lässt einen unparteilichen Geist Hinsichtlich der Bedingungen aller fühlenden Wesen entstehen. (5) [Sie ist groß] wegen ihrer Überlegenheit: nicht übertrifft diese spirituelle Kultivierung.  
(FXL 796c)*

Direkt anschließend verdeutlicht der Text den Unterschied zwischen karuṇā und mahākaruṇā.

*Es gibt acht Unterschiede [zwischen karuṇā und mahākaruṇā]. (1) Unterschied hinsichtlich der ihnen innewohnenden Natur: die Grenzenlosigkeit von karuṇā hat Nicht-Aggressivität zur Natur; mahākaruṇā hat Nicht-Wahn zur Natur. (2) Unterschied im Ziel: karuṇā hat das Leiden im direkten Sinn als Ziel; mahākaruṇā hat die drei dukkhas als Ziel. (3) Unterschied im Ort der Aktivität: karuṇā hat das Reich der Begierde als Feld; mahākaruṇā durchdringt alle drei Reiche. (4) Unterschied im Stadium: karuṇā hat das vierte dhyāna als sein Stadium; mahākaruṇā hat das nimmt die Tathāgatha-Frucht ohne Ausflüsse als sein Stadium.*

[-> das vierte dhyāna-Stadium ist charakterisiert durch Achtsamkeit, Gleichmut und Freiheit von Affekten]

*(5) Unterschied in der Sphäre [in der es zum Ausdruck kommt]: karuṇā [wird manifestiert durch] gewöhnliche Personen und [Angehörige der] zwei Fahrzeuge [śrāvaka und pratyekabuddha]; mahākaruṇā [wird manifestiert] nur durch Bodhisattvas und Buddhas. (6) Unterschied in Tugend: karuṇā wählt Freiheit von Begierde und vom Reich der Begierde als seine Tugend; mahākaruṇā nimmt Freiheit von Begierde und von allen drei Reichen als seine Tugend. (7) Unterschied in [Effektivität der] Errettung: karuṇā hat lediglich den Herz-Geist, um Leiden zu lindern; mahākaruṇā hat beides, den Herz-Geist [um Leiden zu lindern] und die Aktivität [zu diesem Zweck]. (8) Unterschied zwischen endgültig und nicht endgültig; karuṇā kann Leiden für eine kurze Weile lindern, aber nicht wirklich retten; mahākaruṇā kann für alle Ewigkeit retten, da es sich niemals [vom Leiden] abkehrt.  
(FXL 796c-797a)*

Der zweite Aspekt der Transformation ist mentale Kultivierung, wobei das FXL eine bestimmte Art des samādhi beschreibt, und zwar als 'samādhi, das falsche Leere zerstört'. Darunter ist zu verstehen, dass der Ausübende bei der Passage des Tors der Befreiung durch die Leere nicht in ein negatives Verständnis von Leere verfällt.

*Es gibt anmaßende Menschen, die Leere als Sichtweise ergreifen. Dies [hingegen] ist das echte Tor wahrer Befreiung durch Leere. Das Tor der Befreiung durch Leere, das aus dem Ergreifen von Leere entsteht, ist [Anhaftung an die Sichtweise, dass] alle Dinge nichtexistent sind; alles ist Leere. Dieses Anhaften an Leere steht im Gegensatz zur Wirklichkeit. Weil es im Gegensatz zur Wirklichkeit steht, sind sowohl Ursache als auch Wirkung – d.h. die beiden Wahrheiten des Pfades und des Prinzips – verloren gegangen. Haftet man an dieser Leere an, fällt man in ein falsches Nichts. Diese Art des Anhaftens entsteht durch das Mittel der Leere und erzeugt auf diese Art eine falsche Sichtweise. Alle falschen Sichtweisen können [allgemein gesprochen] durch das Mittel der Leere ausgelöscht werden. Aber diese Sichtweise entsteht auf der Basis der Leere und kann daher [durch sie] nicht korrigiert werden. Wegen solch einer Person sagte der Buddha: "Kāśyapa, wenn eine Person die Sichtweise eines Selbst entstehen lässt, dann verspreche ich, auch wenn diese Sichtweise so groß wie der Berg Sumeru ist, sie zuzulassen. Warum? Weil [diese Sichtweise] zerstört werden kann. Aber diese Sichtweise der anmaßenden Person von Leere ist wie ein Viertel einer Haarspitze. Ich tadle sie sofort und sicherlich verspreche ich keine Zulassung."*

(FXL 797b)

(-> Zitat Mahānākūtrasūtra)

Wie im Folgenden verdeutlicht wird, sind diese beiden Aspekte von Transformation 'geschickte Mittel' zwei für unterschiedliche Arten buddhistisch Praktizierender bzw. solche, die zwei unterschiedliche Hindernisse überwinden müssen. Das FXL definiert aufgrund verschiedenartiger Hindernisse jedoch vier Typen von Menschen und nennt daher noch zwei weitere Aspekte von Transformation. Es handelt sich nicht um grundsätzlich verschiedene Typen von Menschen, sondern unterschiedliche Entwicklungsstadien der Transformation mit ihren jeweiligen spezifischen Hindernissen und den zur ihrer Überwindung geeigneten Gegenmitteln. Dies entspricht der Auffassung vom Mahāyana als dem Ekayana, dem einen, allumfassenden Fahrzeug.

*Es gibt vier [Klassen] von Menschen – den icchantika, den Nicht-Buddhisten, den śrāvaka und den pratyekabuddha – die wegen der vier Arten von Hindernissen die Buddhanatur nicht sehen. Was sind die vier Hindernisse?*

*(1) das Hindernis des icchantika ist Missachtung und Hass des Mahāyana. Um dies zu korrigieren, lehrte der Buddha die bodhisattva-Praxis der Kultivation vertrauensvoller Freude in das Mahāyana.*

*(2) Das Hindernis des Nicht-Buddhisten ist es, in Hinsicht aller dharmas eine Selbst-Perspektive aufsteigen zu lassen. Um dies zu korrigieren, lehrte der Buddha die bodhisattva-Praxis der Kultivation von prajñāpāramitā.*

*(3) Das Hindernis des śrāvaka, hinsichtlich saṃsāra am Gedanken von dukkha festzuhalten, so dass ein Geist, der von saṃsāra abgestoßen und und es fürchtet [entwickelt wird]. Um dies zu korrigieren, lehrte der Buddha die bodhisattva-Praxis der Kultivation des samādhi, das [falsche] Leere zerstört. Jene auf der ersten bodhisattva-Stufe und darüber können dieses samādhi erlangen und Sichtweisen wie die falsche Leere*

zerstören. Wenn man in diese Einsicht eintritt, [sieht man, dass Leere] weder identisch mit Existenz oder Nichtexistenz ist noch getrennt von Existenz oder Nichtexistenz. Zur Veranschaulichung: es ist wie die Einsicht sowohl in die absolute wie auch die weltliche [Wahrheit] auf der achten bodhisattva-Stufe.

(4) Das Hindernis des pratyekabuddha ist die Missachtung von Aktivität, die fühlenden Wesen nützt und das Erzeugen eines Geistes, das fühlende Wesen zurückweist. Um dies zu korrigieren, lehrte der Buddha die bodhisattva-Praxis der Kultivation von mahākaruṇā. Die Aktivität der mahākaruṇā des bodhisattva ist es, Anderen zu nützen. Dies zeigt, dass der pratyekabuddha lediglich eine individuelle Einsicht in Ursache und Wirkung hat. Er hat keinen Geist, der auf die Rettung Anderer gerichtet ist, also keine mahākaruṇā. Der śrāvaka ist ebenfalls so.

Um diese vier Hindernisse zu überwinden, nehmen wir vertrauensvolle Freude und die übrigen [Aspekte der Transformation] als vier Arten von Ursache. Dadurch, dass alle bodhisattvas diese vier Ursachen kultivieren, erlangen sie die reine pārāmitā des höchsten dharmakāya. Man nennt sie die Ursachen der Reinheit der Buddhanatur. Solche Personen erlangen den Namen 'Buddhas Kind'.

(FXL 797c-798a)

Was hier als "Kultivierung" wiedergegeben wird, ist der Begriff xiu-xi, der insbesondere für konsistentes, beständiges und wiederholtes Üben steht. Hinsichtlich der Buddhanatur geht es hier um ihren Aspekt als prayoga-Ursache, also ihren aktiven Aspekt als Ursache des Erlangens der Buddhaschaft.

Es gibt vier Aspekte der Bedeutung von 'Buddhas Kind': Ursache, Bedingung, Basis und Erfüllung.

(1) Es gibt zwei Ursachen [dafür, seinen Status als 'Buddhas Kind' zu erkennen]: Buddhanatur und vertrauensvolle Freude. Von diesen beiden ist Buddhanatur nicht-bedingt; vertrauensvolle Freude ist bedingt. Vertrauensvolle Freude als das, was Buddhanatur erlangt, ist die Ursache der Vollendung, da sie die Natur der wahren Ursache [d.h. die Buddhanatur] manifestiert und vervollständigt. Vertrauensvolle Freude ist als prayoga die produktive Ursache, weil sie alle Übung entstehen lässt.

(2) Die Bedingung [dafür, seinen Status als 'Buddhas Kind' zu erkennen] ist prajñāpārāmitā. Weil sie die Bedingung [des Erkennens] aller nicht-bedingten Vorzüge ist, erzeugt sie die individuellen bodhisattvas.

(3) Die Basis [dafür, seinen Status als 'Buddhas Kind' zu erkennen] ist das samādhi, das [das Ergreifen einer falschen] Leere zerstört. Die Anhaftungen einer Person, die sich an Existenz (you) erfreut, werden abgeschnitten, da es [in Existenz] keine Bedingung dafür gibt, Freude, Reinheit usw. zu 'haben'. Der bodhisattva, der das samādhi, das [das Ergreifen einer falschen] Leere zerstört, kultiviert, kann dieses Ergreifen [der Leere] durch die Kraft dieses samādhi beseitigen. Deswegen ist der dharmakāya des bodhisattva fest und nicht schwach.

(4) Die Erfüllung [dabei, seinen Status als 'Buddhas Kind' zu erkennen] ist des bodhisattvas mahākaruṇā, weil sie Anderen in endlosem Engegement nützt. Weil Soheit unbegrenzt ist und die Wesen unzählbar sind, sind die nützlichen Aktivitäten [von mahākaruṇā] ebenfalls unbegrenzt.

(FXL 798a)

Im folgenden Abschnitt setzt sich das FXL mit der These des Nirvana-Sutra auseinander, die 'Seinsmerkmale' anitya (Unbeständigkeit), dukhatā (Leidhaftigkeit) und anātman (Nicht-Selbst) sowie aśuddhatā seien von Buddha lediglich als Provisorium gelehrt worden und das Mahānirvāna bzw. die Buddhanatur in ihrem Erfüllungsaspekt sei als höchste Realität mit den Merkmalen nityatā (Ewigkeit), sukha (Freude), atman (Selbst) und pariśuddhi (höchste Reinheit) ausgestattet. Leider ist der Text hier korrupt und nur unter Vorbehalten zu rekonstruieren.

*Die vier [kopfstehenden Sichtweisen sind die Folgenden]: da, wo es in Wahrheit (in den fünf skandhas) nichts Ewiges gibt, eine Ewigkeits-Sichtweise aufsteigen zu lassen. Wo es in Wahrheit Leiden gibt eine Freudes-Sichtweise aufsteigen zu lassen. Da, wo es in Wahrheit kein Selbst gibt, eine Selbst-Sichtweise aufsteigen zu lassen. Da, wo es in Wahrheit Unreinheit gibt, eine Reinheits-Sichtweise aufsteigen zu lassen. Diese werden die vier kopfstehenden Sichtweisen genannt.*

*Um diese vier zu korrigieren, werden die vier nicht-kopfstehenden Sichtweisen gelehrt. Was sind diese vier? [1] Form und die [anderen der] fünf skandhas in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden mit Sicherheit vergehen; daher sind sie nicht wirklich ewig. Also lässt man wahrhaft das Verstehen von Nicht-Ewigkeit aufsteigen. [2] In der Zeit des Leidens gibt es Leiden. Wenn Freude vergeht, gibt es Leiden. Also gibt man die drei Zeiten als Leiden auf und erzeugt damit das Verstehen von Leiden. [3] Nichtewigkeit ist Ursache. Nichtewigkeit ist Wirkung. Durch die Erfüllung von Ursache und Wirkung wird die abhängige Natur (paratantra) aufrecht erhalten. Wirkung ist nicht unabhängig noch ist es die Ursache: ob in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft, sie (die Wirkung) ist nie mit ihrer vorangegangenen Ursache abgeschlossen. Daher ist auch die abhängige Natur [als solche] nicht unabhängig. Außerhalb von Ursache und Wirkung gibt es kein verbleibendes dharma, das ein Selbst sein könnte. Daher ist Nicht-Selbst die Wahrheit und man erzeugt das Verstehen von Nicht-Selbst. [4] Es gibt zwei Aspekte von Unreinheit, in Form und in Nicht-Form. Unreinheit in Form hat drei [Manifestationen]: den Beginn, die Mitte und das Ende. Am Beginn, beim anfänglichen Eintreten in die Gebärmutter, ist der Fötus unrein. In der Mitte, nachdem an die Gebärmutter verlassen hat, ist Essen und Trinken, Besitz und Kinder erzeugen, alles unrein. Am Ende, nachdem man den Körper verlassen hat und die Substanz des Körpers verfällt, ist [Form] extrem unrein. Was Nichtform angeht, ob Freude oder Kummer, ob übel oder neutral, ob mit Begierde verbunden – alle sind mit Denken und Leidenschaft verbunden und daher Nichtform. Aufgrund dieser Tatsache sind sie ebenfalls unrein. Daher gewinnt der Weise Einsicht in die drei Reiche (kāma-dhātu, rūpa-dhātu, ārūpya-dhātu = saṃsāra) [und sieht] dass sie alle unrein sind.*

*Diese vier sind alle wahr. Daher sind sie nicht-kopfstehend. Aber hinsichtlich der vier Tugenden der Buddhanatur (Ewigkeit usw.) müssen diese vier Nicht-kopfstehenden erneut wieder umgekehrt werden. Um das Kopfstehende [dieser Nicht-kopfstehenden] zu korrigieren, werden die vier Tugenden des dharmakāya des Tathāgata aufgestellt. Diese vier Vorzüge sind die Ewigkeits-pāramitā, Freude-pāramitā, Selbst-pāramitā und Reinheits-pāramitā.*

*(FXL 798a-b)*

Die Argumentation ist nicht ganz konsistent. Bemerkenswert ist jedoch, dass das FXL dem Nirvanasutra nur ein Stück weit folgt. Insbesondere werden nityatā (Ewigkeit), sukha (Freude), atman (Selbst) und pariśuddhi (höchste Reinheit) nicht als Merkmale des dharmakāya definiert, sondern als pāramitās ('Tugenden'). Deutlich wird gesagt, dass diese als Korrektiv "aufgestellt werden" – als ein Mittel zum Zweck. Darauf deutet der Begriff (im Chinesischen nicht übersetzt, sondern transliteriert: bōluómi) selbst hin: er bedeutet wörtlich "zum anderen Ufer übersetzen". Ewigkeits-pāramitā, Freude-pāramitā, Selbst-pāramitā und Reinheits-pāramitā sind also keine Merkmale einer absoluten Substanz wie im Nirvana-Sutra, sondern (ein letztes) 'geschicktes Mittel', upāya. "Tugend" ist insofern eine schiefe Übersetzung für pāramitā, als pāramitā nicht etwas ist, das man passiv 'hat' sondern etwas, das man tut – es ist Aktivität. Das entspricht auch in etwa der Deutung des Ratnagotravibhāga. Im wesentlichen geht es bei diesem 'Korrektiv' darum, die heilsamen Negationen der nicht-kopfstehenden Sichtweisen, wenn sie ihren Zweck erfüllt haben, durch entsprechende positive, affirmative Sichtweisen zu neutralisieren um eine negative Sichtweise "falscher Leere" zu vermeiden.

Ausführlich wird dies insbesondere hinsichtlich ātmapāramitā ausgeführt, da insbesondere die Lehre vom Nicht-Selbst, anātman, die zentrale buddhistische Doktrin ist, die den Buddhismus von allen nicht-buddhistischen Lehren unterscheidet.

*Alle Nicht-Buddhisten, auf ihre verschiedenen Weisen, konzipieren und ergreifen ein Selbst (wo) in jenen Dingen, die ohne Selbst sind; namentlich den fünf skandhas, also Form usw.. Diese Dinge wie Form sind jedoch anders als das, was man als Merkmal von Selbst ergreift. Daher ermangelt ihnen ewig ein Selbst. [Jedoch] mit der Weisheit von Soheit erkennen alle Buddhas und bodhisattvas die Tugend von Nicht-Selbst (anātmapāramitā) aller Dinge. Weil diese Tugend des Nicht-Selbst und das, was als Merkmal von Nicht-Selbst gesehen wird, nicht verschieden sind, sagt der Tathāgata, dass dieses Kennzeichen des ewigen Nicht-Selbst die wahre, essentielle Natur (zhen ti xing) aller Dinge ist. Daher wird gesagt, dass die Tugend von Nicht-Selbst das Selbst (d.h. eine wahre, essentielle Natur) ist. Wie es in dem sūtra-Vers (des Mahāyānasūtrālaṅkāra) heisst:*

*Die zweifache Leere ist bereits rein;*

*[in ihr] in ihr wird das Nicht-Selbst als höchstes Selbst erkannt.*

*Weil der Buddha die reine Natur erkennt*

*Wendet sich Nicht-Selbst gegen sich (zhuan) und wird Selbst.*

*Alle Nicht-Buddhisten nehmen ein Selbst in den fünf skandhas wahr und ergreifen es. Diese Anhaftung an ein Selbst als gegenstandslos umstürzend und prajñāpāramitā kultivierend versteht man das höchste Nicht-Selbst, das identisch mit der Tugend des Selbst (ātmapāramitā) ist. Dies ist die Frucht [der Übung von prajñāpāramitā], die du wissen solltest.*

*(FXL 798c)*

*Es gibt zwei Arten von Ursachen und Bedingungen [aufgrund denen] wir sagen, dass der dharmakāya des Tathāgatha ātmapāramitā besitzt. Zuerst, weil es weit entfernt ist vom nichtbuddhistischen, einseitigen Ergreifen einer [Selbst-]Sichtweise, gibt es kein Anhaften an Selbst. Zweitens, weil es weit entfernt ist von dem, was die beiden Fahrzeuge [śrāvaka und pratyekabuddha] einseitig als Nicht-Selbst ergreifen, gibt es kein falsches Ergreifen von Nicht-Selbst. Weil beide Sichtweisen eliminiert werden, sprechen wir von ātmapāramitā.*

*(FXL 799b)*

*Dies ist das Erlangen des Eintritts in das Dharma-Tor der Nichtdualität.  
(FXL 799c)*

Diese Darlegung wird abschließend mit einem Zitat aus dem Śrīmālādevīsūtra gestützt, das zwar lediglich auf nityatāpāramitā bezogen ist, aber dahingehend kommentiert wird, dass alle vier pāramitās in gleicher Weise nicht als positiv-affirmativ (wie im Nirvanasutra) aufzufassen sind, sondern nicht-dual.

*"Wenn du alle Ereignisse als nichtewig ansiehst, nennt man dies Nihilismus. Dies wird nicht eine korrekte Sichtweise genannt. Wenn du nirvāṇa als beständig präsent ansiehst, nennt man dies Eternalismus. Es ist keine korrekte Sichtweise." Deswegen ist der dharmakāya des Tathāgatha von diesen beiden Sichtweisen getrennt und wird die große Ewigkeits-pāramitā genannt. .... Dies ist das Erlangen des Eintritts durch das Dharma-Tor des Nichtdualismus, der weder eins noch zwei ist.  
(FXL 799c)*

Ergänzend weist die Übersetzerin und Kommentatorin Sallie King auf eine Stelle des Sabbāsava Sutta im Palikanon (MN 2) hin die verdeutlicht, dass sich schon der frühe Buddhismus gegen ein einseitiges und damit inkorrektes Verständnis der anātman-Doktrin wandte:

Wenn er [die unweise Person] auf diese Art unweise nachdenkt, dann steigt eine der sechs falschen Sichtweisen in ihm auf:

1. Ich habe ein Selbst: diese Sichtweise steigt in ihm auf als wahr und wirklich.
2. Ich habe kein Selbst: diese Sichtweise steigt in ihm auf als wahr und wirklich.
3. Durch das Selbst nehme ich das Selbst wahr: diese Sichtweise steigt in ihm auf als wahr und wirklich.
4. Durch das Selbst nehme ich das Nicht-Selbst wahr: diese Sichtweise steigt in ihm auf als wahr und wirklich.
5. Durch das Nicht-Selbst nehme ich das Selbst wahr: diese Sichtweise steigt in ihm auf als wahr und wirklich.
6. Oder eine falsche Sichtweise steigt in ihm auf wie folgt: Dies ist mein Selbst, das spricht und fühlt, das die Früchte guter und schlechter Handlungen hier und dort erfährt, dieses Selbst ist andauernd, stabil, ewig, unveränderlich, gleich bleibend für immer.

Im Anschluss kehrt der Text wieder zur Transformation bzw. Praxis zurück. Weiter oben war von vier Arten von Personen und der ihnen jeweils angemessenen Praxis die Rede, die als die vier Ursachen der Reinheit der Buddhanatur definiert werden, deren Kultivierung "die reine pāramitā des höchsten dharmakāya" ist. Zur Erinnerung: es sind dies die icchantika, die Nicht-Buddhisten, die śrāvaka und die pratyekabuddhas und die ihnen zugeordneten Korrektive vertrauensvoller Freude in das Mahāyana, prajñāpāramitā, das samādhi, das falsche Leere zerstört und mahākaruṇā.

Zu diesen vier Ursachen treten vier begünstigende Bedingungen, die sog. vier cakras.

Die vier cakras sind (1) in einem Land zu leben, das im Einklang mit den Dharma ist; (2) auf Dharma-Freunde zu vertrauen; (3) Selbstdisziplin hinsichtlich des eigenen Geistes zu besitzen; (4) gute Wurzeln in vergangenen Leben zu haben ....

(1) an einem guten Ort zu weilen heißt, an einem Ort [zu leben], wo eine gute Person lebt, die korrekte Übung kultiviert. Wenn man dort lebt, ständig diese Person sieht, wird man einen erleuchteten Geist erlangen.

(2) Das zweite cakra ist es, einem Dharma-Freund (kalyāṇamitra) nahe zu sein. Ein kalyāṇamitra hat sieben Charakteristiken, zusammengefasst wie folgt: Er oder sie ist freigebig, ehrenhaft, vertrauenswürdig, fähig, effektiv zu sprechen, ausdauernd, fähig, über das tiefgründige Prinzip zu sprechen und fähig, guten Freunden Frieden zu geben und sie unter guten Bedingungen einzusetzen. Diese sieben Charakteristiken werden umfasst von den drei mehr generellen Qualitäten, die ein kalyāṇamitra alle besitzen muss: Zuneigung, Intelligenz und Geduld. Śākyamuni ist das Musterbeispiel des kalyāṇamitra.

(3) [Das dritte cakra ist,] Selbstdisziplin hinsichtlich des eigenen Geistes zu besitzen. Korrekte Lehre und Übung ist in der Zeit des Hörens kein zerstreuter Geist; in der Zeit des Denkens kein herabsetzender Geist; in der Zeit der Kultivierung spiritueller Übung kein verkehrter Geist. Wenn man seinen eigenen Geist nicht diszipliniert, sind ein guter Ort und ein kalyāṇamitra ohne Nutzen.

(4) [Das vierte cakra,] gute Wurzeln in der Vergangenheit gepflanzt zu haben, ist die Grundlage der Befreiung. Kultiviere gute Wurzeln. Gute Wurzeln sind Vertrauen, śīla, Hören, Geben und Weisheit. Vertrauen ist Rechte Achtsamkeit (samyaksmṛti) der Drei Juwelen. Śīla bedeutet, nicht vom guten Pfad abzuweichen. Hören [umfasst] das eigene [Zu-]Hören, Andere zu veranlassen, zu hören, andere veranlassen, nicht zu hören, was [der Wahrheit] nicht entspricht und dem Hören anderer kein Hindernis zu sein. Wegen dieser vier Arten des Hörens ist die Welt heute fähig [den Dharma] zu hören, über [den Dharma] nachzudenken und spirituelle Übung zu kultivieren. Für [diese] drei Arten, Weisheit zu erlangen, kann [Hören] ein ausreichendes Dharma-Gefäß sein. [Sodann] ist Geben von zweierlei Art. Weil man in der Vergangenheit Anderen materielle Dinge gegeben hat, ist heute Begierde besiegt. Weil man in der Vergangenheit Leuten vom Dharma gegeben hat, ist heute Unwissenheit zerstört. ... Daher erlangt man durch diese Ursache und Bedingung Befreiung. [Schließlich,] hinsichtlich Weisheit, weil diese Person in früheren Leben bereits die drei Juwelen und die Vier [edlen] Wahrheiten bereits erwählt, über sie nachgedacht und sie verstanden hat, erlangt er oder sie [das zehnfache Wissen] vom weltlichen Wissen über das erschöpfende Wissen [bis zum] Wissen von Nicht-Geburt.

(FXL 800a - 800b)

(-> zehn Stufen des Wissens nach dem Abhidharmakośa. Weltliches Wissen ist die erste Stufe. Erschöpfendes Wissen, das alle kleśa auflöst, die neunte und die zehnte ist vollkommene Einsicht in die vier edlen Wahrheiten und damit nirvāṇa)

Nun greift der Text nochmals auf die 'vier Ursachen' zurück und setzt sie zueinander in Beziehung.

Die Kultivierung vertrauensvoller Freude in das Mahāyāna ist wie ein Gefäß, das unbegrenzte Meditation und Weisheit enthält. Da sie vollständig erfüllt ist mit dem Großen [Dharma-]Juwel, gleicht sie einem Gefäß. Die Kultivierungen von prajñā und meditativer Konzentration sind unergründlich; da sie die Grundlage der pāramitās [des dharmakāya]



*(d.h.von Ewigkeits-pāramitā, Freude-pāramitā, Selbst-pāramitā und Reinheits-pāramitā) sind, ist prajñā wie ein reines Juwel und meditative Konzentration ist wie eine wunscherfüllendes Juwel. Die Kultivierung der mahākaruṇā des bodhisattva ist wie reines Wasser, da ein einziger Geschmack alle fühlenden Wesen in der Welt ernährt. (FXL 801a)*

In dem daran anschließenden Abschnitt des FXL wird ein fundamentales Konzept des Yogācara behandelt und mit dem Konzept der Buddhanatur verbunden: āśrayaparāvṛtti. Den Begriff kann man mit "Transformation (oder Umwenden) der Basis" übersetzen, aber auch mit "zur Basis zurückwenden". Letzteres ist das im Zen typische Verständnis von āśrayaparāvṛtti, wie wir es z.B. bei Linji (Rinzai) oder Hakuin finden – aber auch bei Dōgen. Bezeichnend ist hier der Ausspruch in seiner "Gebrauchsanweisung für Zazen", dem Fukan Zazen Gi: *eko hensho no taiho o gaku subeshi*. Übersetzt in etwa: "Erlerne das Zurücktreten, das das Umwenden des Lichts ist".

Allgemeiner steht āśrayaparāvṛtti als Prozess für buddhistische Praxis, und auch hier wird ein nichtdualistischer Ansatz verfolgt: āśrayaparāvṛtti ist nicht nur ein Umwenden der (oder zur) Basis, es ist gleichzeitig Basis des Umwendens. Es werden dabei vier Aspekte beschrieben:

- 1. Als Grundlage des buddhistischen Weges ist es eine produktive Basis. "Basis" (āśraya) ist selbstverständlich nicht dinglich / substanzhaft zu verstehen, sondern als Grundlage bzw. Ausrichtung einer speziellen Form des Handelns – buddhistischer Praxis.
- 2. Dem produktiven Aspekt der Basis entspricht ein destruktiver, namentlich die Auslöschung der kleśa. Diese Auslöschung wird durch Einsicht in ihre Nicht-Realität bewirkt.
- 3. Der dritte Aspekt wird als "Frucht wohlgereifter Kontemplation" bezeichnet. Dies ist Einsicht der buddhistischen vierfachen Wahrheit von Leid, seiner Ursachen, seiner Auslöschung und dem Weg der Auslöschung.
- 4. Schließlich ist āśrayaparāvṛtti die Kulmination buddhistischer Praxis in der höchsten Einsicht in die unaussprechliche Soheit. Somit repräsentieren die vier Aspekte von āśrayaparāvṛtti buddhistische Praxis oder den buddhistischen Weg von ihrem Ursprung bis zu ihrer Vollendung.

*1. Die produktive Basis (sheng yi) ist die kontinuierliche Basis für Buddhas nichtunterscheidenden Pfad. Gäbe es keine solche Bedingung [wie āśrayaparāvṛtti], würde der nichtunterscheidende Pfad nicht erzeugt. Weil diese Bedingung verlässlich ist, nennen wir diesen Aspekt die Basis, die den Pfad erzeugt (Dao sheng yi).*

*2. Die destruktive Basis (mie yi) ist die äußerste Auslöschung und Nichtgeburt aller Täuschungen und Konditionierungen aufgrund ihres Ermangelns einer [realen] Basis. Außer dadurch, dass man sich auf die äußerste Zerstörung von Täuschung durch āśrayaparāvṛtti verlässt, gäbe es keinen Unterschied in der Auslöschung der Täuschung bei śrāvakas, pratyekabuddhas und Buddhas. Aber weil sie nicht gleich sind, wissen wir, dass dieses [āśrayaparāvṛtti] die Basis der äußersten Auslöschung von Täuschung ist.*

*3. Die Frucht wohlgereifter Kontemplation. Gut und korrekt [Soheit] durchdringend, über einen langen Zeitraum Verehrung zeigen sowie ununterbrochen und vollständig die Soheit kultivieren, die man kennt, dies sind die Früchte von āśrayaparāvṛtti. Wenn man auf dem Pfad ist, ist āśrayaparāvṛtti die Ursache. Hat man den Pfad vollendet, wird es Frucht genannt. Wäre āśrayaparāvṛtti nicht die Frucht wohlgereifter Kontemplation, müssten alle*

*Buddhas, aus ihrer Natur heraus, wiederholt ihre Kontemplation zur Reife bringen, wiederholt [die kleśa] zerstören und wiederholt [sich selbst] reinigen. Da dies nicht so ist, wissen wir, dass āśrayaparāvṛtti die Frucht wohlgeiferter Kontemplation ist.*

*4. Das Merkmal der Reinheit des dharmadhātu. Weil alle Gedanken in ihm völlig ausgelöscht sind, übersteigt dieser dharmadhātu das, was in logischem Denken oder in Sprache ausgedrückt werden kann. Daher sehen wir Reinheit als eine Charakteristik des dharmadhātu an. Dies ist die Auslöschung der Aktivitäten des Geistes und das Abschneiden des Wegs der Sprache. Es ist unaussprechlich, weil es das Erlangen des unerlangbaren Prinzips von Soheit (shen-ru li) ist.*

*(801b)*

Im FXL wird dieses Umwenden, āśrayaparāvṛtti, als Prozess der Offenbarung höchster Reinheit beschrieben, die zutage tritt, wenn alle Begrenzungen des Verstehens, anders gesagt: alle kleśa, abgefallen sind. Dōgen fasst dieses "alle kleśa" in der Formel shinjin, Körper-(und)-Geist. Das Abfallen aller kleśa wird im FXL als "Reinheit der ursprünglichen Natur" bezeichnet und diese mit Buddhanatur in ihrem Erfüllungs-Aspekt identifiziert.

Die Buddhanatur in ihrem Erfüllungs-Aspekt wiederum ist der dharmakāya und mit diesem beschäftigt sich das FXL nun eingehend. Dabei wird an die "nichtunterscheidende Weisheit" angeknüpft.

*Wir sprechen von der nichtunterscheidenden Weisheit dieses Reichs [des dharmakāya] als auf drei Arten der Sonne gleichend. Wegen ihrer keine Ausflüsse erzeugenden Reinheit gleicht es der Sonnenscheibe. Weil sie alle Reiche völlig erleuchtet, gleicht sie dem Glanz der Sonne. Weil sie sich allem, was wie Wolken die Wahrheit verdunkelt, widersetzen und es heilen kann, gleicht sie den Strahlen der Sonne.*

*Kommentar: "alles, was wie Wolken die Wahrheit verdunkelt" bezieht sich auf Denken in seiner Gänze und die Widrigkeiten der kleśa, von karma und Vergeltung. "Denken in seiner Gänze" nimmt kleśa-Samen zur Ursache, Begierde nach den Objekten der fünf Sinne als Bedingung und inkorrektes Denken als simultane Ursache. Zusammen nennt man diese drei "Denken in seiner Gänze". Sie verdunkeln und verbergen Wirklichkeit [so dass man] sie nicht sieht und nichts von ihr weiss. Nach dem Aufsteigen des einen Reichs des dharmakāya, das frei von Begierde ist, siehst und weißt du dies.*

*Wie sieht und weiss man den dharmakāya des Tathāgatha, der frei von Begierde ist? [Man sieht und weiss es] in der Wirklichkeit des Denkens, in der man weder Gedanken noch Objekte sieht. Objekte werden parikalpita-svabhāva genannt. Gedanken werden paratantra[-svabhāva] genannt. Weil man weder das parikalpita- noch das paratantra-svabhāva sieht, wird dies pariniṣpanna[-svabhāva] genannt: sehen und wissen des einen Reichs [des dharmakāya].*

*Darüber hinaus sind Gedanken Personen [als Subjekt]; Objekte sind dharmas. Personen und dharmas nicht zu sehen, Gedanken und Objekte, nennt man die zweifache Leere. Der Tathāgatha sieht und weiss alle dharmas auf diese Art, weil er die būthatathatā (Soheit-wie-sie-ist) und die universelle Gleichheit [aller dharmas] durchdrungen hat. Das Nicht-Zunehmen und Nicht-Abnehmen von Subjekt und Objekt nennt man Einsicht in universelle Gleichheit. Diese Einsicht kann Hindernisse überwinden, Wirklichkeit-wie-sie-ist (zhen shi) zu sehen. Als den Pfad des Sehens und den Pfad spiritueller Kultivierung einschließend ist sie die generelle Ursache des Tathāgathas Erlangen.*

*In diesem Sinn erlangt die Ursache des Aufgebens der Begierde (-> die, wie oben erläutert, Begleitbedingung der Ursachen 'kleśa-Samen' und ' inkorrektes Denken' ist und gemeinsam mit ihnen als "Denken in seiner Gänze" das Sehen der Wirklichkeit-wie-sie-ist verdunkelt)*

*Erfüllung, wenn sie mit zwei Übungen verbunden ist. Diese beiden Übungen sind die Kultivierung des Prinzips der Soheit und die Kultivierung Vollständiger Soheit. In der Welt gibt es nur zwei Dinge zu wissen: Menschen und Dinge. Wer fähig ist, diese zwei [Arten von] Leerheit zu durchdringen, wird ewig den wahren Gipfel von Soheit verstehen. Daher wird dies das Prinzip von Soheit genannt. Die höchste Vollständige Soheit untersucht die Quelle, gelangt zur [wahren] Natur und durchdringt die Quelle des dharmadhātu; daher spricht man ihr als der höchsten. ...*

*Das Wissen Vollständiger Soheit: das höchste und erschöpfende Wissen aller Reiche wird das Wissen Vollständiger Soheit genannt. In diesem Sinne werden alle Tathāgatha-dharmas Vollständige Soheit genannt. Der bodhisattva auf der ersten Stufe erlangt diese beiden [Formen von] Wissen [d.h. des Prinzips der Soheit und der Vollständigen Soheit]. Weil er oder sie das allumfassende dharmadhātu-Prinzip durchdringt, sind beide, saṃsāra und nirvāṇa, gewusst.*

*Diese beiden [Formen von] Wissen sind selbst-erkannt; das Wissen wird erlangt, indem man selbst Verstehen erlangt; es wird nicht von etwas anderem erlangt. Nur durch sich selbst erlangt man Erkennen, es ist durch nichts anderes verursacht. Dies wird Selbst-Erkenntnis von Wissen und korrekter Sichtweise genannt.*

*Darüber hinaus haben diese beiden [Formen von] Wissen zwei Merkmale. ... Nichtanhaften ist, dem Reich der fühlenden Wesen innewohnende Reinheit zu sehen. Es ist das Kennzeichen des Wissens des Prinzips der Soheit. Nicht-Hinderung bedeutet unbegrenztes Durchdringen aller Reiche und unbegrenzte Einsicht in sie. Es ist das Kennzeichen des Wissens der Vollständigen Soheit. Diese beiden [Formen von] Wissen haben wiederum zwei Bedeutungen. ... Das Wissen des Prinzips der Soheit ist die Ursache; es ist die Ursache der Erzeugung von saṃsāra und nirvāṇa. Das Wissen Vollständiger Soheit ist Frucht insofern in diesem Prinzip das all-genügende Wissen der höchsten und der weltlichen dharmas des Tathāgatha vollendet ist.*

*(FXL 801c-802b)*