

Einzigartige ethische Einsichten, die sich aus der Integration von allmählicher Praxis und plötzlicher Erleuchtung im Plattform-Sutra ergeben – eine Interpretation aus der Perspektive des Daoismus

Rongkun Zhang

Hujiang College, Universität von Shanghai für Wissenschaft und Technologie, Shanghai 200093, China; rongkun166@usst.edu.cn

Angenommen: 13. August 2020; Veröffentlicht: 17. August 2020

Zusammenfassung: Da die plötzliche Erleuchtung im Plattform-Sutra überbetont und die allmähliche Praxis von einer Reihe von Gelehrten vergleichsweise ignoriert wird, soll dieser Artikel in erster Linie zeigen, dass für Huineng die allmähliche Praxis und die plötzliche Erleuchtung praktisch integriert sind, was tiefgreifende ethische Implikationen hat. Darüber hinaus geht er einen Schritt weiter, um zu untersuchen, wie die allmähliche Praxis ermöglicht wird, indem er Originalmaterial aus dem Text verwendet und relevante Theorien aus dem Daoismus einführt. Auch die Frage nach der Transzendenz der Moral, die einige Gelehrte aufwerfen, wird angesprochen. Indem ich die Themen Tugend und Wissen in Huinengs Denken mit Hilfe der daoistischen Weisheit untersuche, möchte ich zeigen, dass, wenn plötzliche Erleuchtung von allmählicher Praxis begleitet wird, Tugend und Wissen Hand in Hand in einer „vollkommenen“ Form erscheinen, was auch das Merkmal der Vollkommenheit stärkt, das in Huinengs ethischer Lehre zum Ausdruck kommt.

Stichworte: schrittweise Praxis; plötzliche Erleuchtung; Ethik; Huineng; Zhuangzi

1. Einführung

Chan¹, eine Schule des Mahayana-Buddhismus, entwickelte sich im achten Jahrhundert von einer vergleichsweise unbekanntem Schule zu einer bedeutenden Sekte. Der Begründer des Chan-Buddhismus Bodhidharma lehrte die Praxis des „Wandblicks“, um Erleuchtung zu erlangen; damit gab er den Ton für die zentrale Bedeutung der „Meditation“ in der Entwicklung des Chan-Buddhismus an. Nach dem fünften Patriarchen bildeten sich zwei verschiedene Chan-Schulen heraus. Die Geschichte, die sich in Chan-Kreisen durchsetzte, besagt, dass die nördliche Schule den Prozess der Erleuchtung betonte, der viel Übung erforderte, während die südliche Schule die Auffassung vertrat, dass die Erleuchtung abrupt und augenblicklich eintrat, wie im Folgenden ausführlich beschrieben wird.

Für die nördliche Schule hing der Weg zur Erleuchtung vollständig von der allmählichen Meditationspraxis ab – von der allmählichen Beseitigung

¹ Im gesamten Text wird Pinyin verwendet, auch in Zitaten, in denen ursprünglich Wade-Giles verwendet wurde, und ohne Klammern geändert. Wade-Giles in Buch- und Aufsatztiteln oder Personennamen moderner Gelehrter werden nicht geändert.

aller gewohnheitsmäßigen Tendenzen (習氣)², bis die Erleuchtung auftritt. Grob gesagt, war der praktische Prozess folgender: Gebote → Meditation → Weisheit. Durch die Gebote und Meditationen konnte die erleuchtende Weisheit erlangt werden. Huineng, der Hauptmönch der Südlichen Schule, erwachte jedoch zu seiner ursprünglichen Natur und erlangte direkt Erleuchtung, als er die Zeile aus dem *Diamant-Sutra* hörte: „Erwecke den Geist im Einklang mit keinem Aufenthaltsort.“ Das *Plattform-Sutra*, das sich auf die Lehren Huinengs konzentriert, zeigt deutlich, dass er die Praxis kritisierte, die als „sich dem Sitzen und der Kontemplation des Geistes oder der Reinheit widmen und sich nicht bewegen oder denken“ (Red Pine 2006, S. 11-12) beschrieben wird, und sagte: „All diese Wesen haben sich selbst getäuscht, indem sie durch äußere

² Nach Robert Sharf wird der Ausdruck 習氣 auch als „Durchdringungen von verblendeten Gedanken“ verstanden, der in Werken, die mit dem Nördlichen Chan in Verbindung gebracht werden, allgegenwärtig ist und immer wieder auftaucht, zum Beispiel im *dunwu dacheng zhengli jue* 頓悟大乘正理決 (Wahres Prinzip des Großen Fahrzeugs des plötzlichen Erwachens) von Moheyan 摩訶衍. Sharf merkt an, dass „das zentrale Thema dieses polemischen Werkes im nördlichen Chan, das bis zum Überdruß wiederholt wird, darin besteht, dass die Buddhaschaft gerade darin besteht, „die Durchdringungen des verblendeten Denkens zu überwinden“ 離一切妄想習氣, oder alternativ darin, „die Durchdringungen der Konzeptualisierung zu überwinden“ 離心想習氣. Moheyan bestreitet alles außer dem einfachen Gewahrsein der Gedanken, wenn sie auftauchen. Diese Praxis des ständigen Gewahrseins (jue覺) ist charakteristisch für viele der mit dem Nördlichen Chan verbundenen Lehrer“ (Sharf 2002, S. 218). Dies zeigt, dass die Frage des 習氣 schon vor der vermuteten Zeit der Abfassung des *Plattform-Sutra* eine oft diskutierte zentrale Frage war.

Praktiken nach einem Buddha suchten, und haben ihre eigene Natur noch nicht erkannt, so dass sie Menschen von geringer Kapazität bleiben“ (Red Pine 2006, S. 23). Huineng betonte, dass die Erleuchtung in einem einzigen Moment stattfindet, d.h. wenn wir erwachen und in die ursprünglich reine Natur sehen können, die alle Verblendungen und Anhaftungen an die Außenwelt erhellt, können wir eine solche augenblickliche und plötzliche Erleuchtung erfahren. Er vertrat die Lehre der „plötzlichen Erleuchtung“ und sagte, „sie würden ihre Natur sehen und sofort Buddhas werden“ (Red Pine 2006, S. 4). Aus diesem Grund haben viele Gelehrte darauf bestanden, dass Huineng dafür eintrat, dass plötzliche Erleuchtung ohne jegliche Anstrengung erreicht werden könne (Jia, zitiert in Meng und Boyd-Wilson 2017, S. 18-21; Shen 2008, S. 125-27). Andere Gelehrte haben argumentiert, dass die Praxis in der südlichen Schule nicht völlig abgelehnt wurde. So vertrat Yampolsky beispielsweise die Ansicht, dass „nach dem anfänglichen Erwachen wahrscheinlich mehr Übung, mehr Aufklärung und größere Anstrengungen seitens der Schüler erforderlich waren“ (Yampolsky 1967, S. 116). Die Beziehung zwischen plötzlicher Erleuchtung und allmählicher Praxis im *Plattform-Sutra* wird von den Gelehrten jedoch nur selten weiter ausgeführt.

Daher ist es wichtig, ein solch kontroverses Problem zu klären und dann einen Schritt weiter zu gehen. Bevor ich auf Huinengs Praxis im *Plattform-Sutra* eingehe, werde ich die Merkmale der plötzlichen Erleuchtung untersuchen und Fragen aufwerfen, die es wert sind, darüber nachzudenken, und die eng mit der Natur der Praxis zusammenhängen. Die Angelegenheit kann in den folgenden drei Punkten zusammengefasst werden, von denen jeder ein anderes Problem aufwirft: Erstens besteht die plötzliche Erleuchtung darin, die Buddhanatur (ursprüngliche Natur) zu erkennen, die allen fühlenden Wesen innewohnt. Obwohl sie etwas Immanentes ist, gelingt es den Menschen im Allgemeinen nicht, sie zu erkennen, weil sie irrige und verblendete Gedanken hegen. Erst wenn alle Verblendungen durch die Prajna-Weisheit, die der ursprünglichen Natur innewohnt, erhellt werden, kann die Erleuchtung erfolgen. Darüber hinaus ist die Erleuchtung ein so plötzlicher, intuitiver Akt, dass Chan-Praktizierende anscheinend ohne lange buddhistische Praxis sofort erleuchtet werden können. Das wirft die Frage auf: Da die plötzliche Erleuchtung ein so schneller Prozess des Erwachens ist, behauptet Huineng überhaupt, dass es einer allmählichen Praxis bedarf?

Zweitens: Nach traditioneller Auffassung wird die endgültige Weisheit erlangt, wenn verblendete

Gedanken Schritt für Schritt ausgelöscht werden, was einen allmählichen Verlauf impliziert, der für die Erleuchtung unerlässlich ist. Für Huineng ist die plötzliche Erleuchtung jedoch die Selbst-Erleuchtung der Prajna-Weisheit, die der ursprünglichen Natur innewohnt, und sie geschieht spontan und augenblicklich ohne praktische Ziele. Das Rätsel ist: Wenn es in Huinengs Theorie der plötzlichen Erleuchtung wirklich eine allmähliche Praxis gibt, wie wird dann eine zielgerichtete Praxis in der so genannten plötzlichen Erleuchtung als gültig erwiesen und tatsächlich verwirklicht? In diesem Teil werde ich versuchen, die Gedanken des Daoismus anzuwenden, um diese Frage zu analysieren und zu beantworten.

Eine Interpretation aus der Perspektive des Daoismus ist jedoch mit Herausforderungen konfrontiert, zum Beispiel damit, dass die „daoistische“ Betonung der Spontaneität ein Verständnis der Erleuchtung als amoralisch fördern könnte.³ Die

³ Im Hinblick auf die moralische Bedeutung dessen, was Hans-Georg Moeller als „Geschicklichkeitsgeschichten“ bezeichnet hat, wie zum Beispiel die bekannte Geschichte vom Koch Ding, in der sich Spontaneität im daoistischen Sinne voll entfaltet, behauptet Robert Eno, dass das Dao des Kochs Ding völlig amoralisch sei; außerdem „können Dao-Praktiken für jeden Zweck angepasst werden: Das Dao des Schlachtens von Menschen könnte genauso viel Spontaneität enthalten wie das Dao des Schlachtens von Ochsen ... [Koch Dings Dao] trifft keine Auswahl unter den Zielen, auf die es angewendet werden kann“ (Eno 1996, S. 142). Schließlich kommt er zum Schluss, dass Zhuangzis Ansatz „ethisch unzureichend“ ist (Eno 1996, S. 143).

Unangemessenheit dieser hermeneutischen Erklärung hindert uns jedoch daran, Huinengs ethische Theorie richtig zu verstehen. Im dritten Teil werde ich das ethische Denken in der Plattform-Sutra untersuchen und ihren einzigartigen Status herausarbeiten, indem ich die daoistische Ethik im Rahmen von Tugend und Wissen kläre.

In diesem Aufsatz wird versucht, die drei oben genannten Probleme anhand des Textes des *Plattform-Sutra* zu erörtern und zu erläutern. Die Methode meiner Untersuchung besteht darin, Argumente und Schlussfolgerungen durch eine genaue Lektüre des *Plattform-Sutra* zu liefern, ergänzt durch einen interdisziplinären Ansatz, der die Schriften von Zhuangzi in den Vordergrund stellt, um das zugrunde liegende Problem anzugehen.⁴

⁴ Ich habe zum Beispiel versucht, das latente „Paradox“ in Huinengs Denken zu verstehen, indem ich Koch Dings Geschichte aus Zhuangzis Philosophie entliehen habe, um eine innovative Interpretation zu finden. Allerdings muss ich darauf hinweisen, dass die beiden Arbeiten etwas unterschiedliche Herangehensweisen an die Probleme in ihren jeweiligen Kontexten zeigen und auch unterschiedliche Ziele verfolgen. Dennoch kann es ähnliche Anliegen geben, wie z.B. die Selbstkultivierung bis hin zur Erlangung von Spontaneität, oder es können ähnliche Missverständnisse auftreten, wie das Ablehnen von Moral und Wissen. Schließlich sind die Lehren von Huineng von früheren chinesischen Denkern beeinflusst und haben tiefe Wurzeln im Daoismus, der die Lehren und den Stil des traditionellen indischen Buddhismus tiefgreifend umgestaltet hat. Daher kann ein besseres Verständnis des *Plattform-Sutra* erreicht werden, wenn man die Perspektiven des Daoismus einbezieht, insbesondere die äußerst einflussreichen Schriften von Zhuangzi.

2. (Teil 1)

2.1. Die Rolle, die die allmähliche Praxis im Plattform-Sutra spielt

Es wird allgemein angenommen, dass Huinengs Lehre auf die unmittelbare Erfahrung der absoluten Leerheit abzielt, anstatt sich lange Zeit zu bemühen, den angesammelten Staub auf dem Geist wegzuwischen, da jede allmähliche Praxis von Natur aus die Grundlage des Dualismus schafft und die ultimative Leerheit objektiviert. Ist dies also die ganze Geschichte?

Theoretisch muss jemand, der einmal erleuchtet ist, den erleuchteten Zustand beibehalten und die erleuchtete Sichtweise in allem anwenden, bis er die höchste, vollkommene Erleuchtung erlangt. Huineng hat dies im *Plattform-Sutra* zum Ausdruck gebracht:

„Lasst in eurem dunklen Haus der Bedrängnisse die Sonne der Weisheit scheinen. Die Unwahrheit kommt wegen der Bedrängnisse. Wenn die Wahrheit erscheint, verschwindet der Kummer. Lasst Wahrheit und Falschheit sein. Es gibt nichts mehr zu reinigen“. (Red Pine 2006, S. 31-32)

„Aber sie (Menschen mit geringen Fähigkeiten) besitzen alle die Weisheit von Prajna, genauso wie Menschen, die wirklich weise sind. Warum also verstehen sie den Dharma nicht, wenn sie ihn

hören? Das liegt daran, dass ihre Barrieren aus irrigen Ansichten so dick und ihre Wurzeln der Leidenschaft so tief sind. Es ist, wie wenn schwere Wolken die Sonne verdecken. Solange der Wind sie nicht wegbläst, kann die Sonne nicht durchscheinen“. (Red Pine 2006, S. 23)

Hier zog Huineng eine Analogie zwischen der Sonne und der Prajna-Weisheit: Die Prajna-Weisheit leuchtet wie die Sonne; solange die Leidenschaften beiseitegelassen werden, kann die wahre Realität erkannt werden. Es ist jedoch erwähnenswert, dass Huineng die Notwendigkeit betonte, „die Sonne der Weisheit leuchten zu lassen“, und dass „die Sonne der Weisheit zu jeder Zeit scheinen muss“ (Yampolsky 1967, S. 160).

Dies veranschaulicht, dass die Sonne nicht immer sichtbar sein kann und ihr Licht aufgrund der Bedeckung durch schwere Wolken verschwinden kann. Es bedeutet, dass, obwohl die Prajna-Weisheit innewohnt, ihre Fähigkeit, Erleuchtung zu verleihen, nur potenziell ist und leicht behindert und überschattet werden kann. Menschen, insbesondere solche mit geringen Fähigkeiten, neigen dazu, von den dicken Barrieren falscher Ansichten und den tiefen Wurzeln der Leidenschaft versklavt und eingeengt zu werden. Auch wenn sie in einem Moment plötzlich Erleuchtung

erlangen und Einsicht in ihre ursprüngliche Natur gewinnen könnten, sind sie dadurch nicht völlig befreit, sondern werden immer noch unbewusst von tief verwurzelter Unwissenheit und gewohnheitsmäßigen Tendenzen kontrolliert. Die einzige Möglichkeit, diese Begrenzung zu überwinden, besteht darin, dafür zu sorgen, dass die Sonne immer scheint (indem Prajna sich selbst erhellt), denn obwohl das Erwachen plötzlich erfolgt, ist die anfängliche Einsicht nur der Anfang und die erste Stufe der spirituellen Kultivierung. Wie beim Abgewöhnen einer schlechten Angewohnheit ist es unabdingbar, die Einsicht als Motivation und Anleitung für weitere Übungsmethoden einzubeziehen, die zur Erlangung der vollkommenen Erleuchtung führen.

Das ist der Grund, warum die „Prajna-Praxis“, die als eine Art allmähliche Praxis angesehen werden kann, wirklich etwas zählt. Es gibt genügend Beweise für diese Sichtweise im *Plattform-Sutra*:

„Was bedeutet Prajna? Prajna bedeutet ‚Weisheit‘. Zu jeder Zeit die Gedanken frei von Unwissenheit zu halten und immer Weisheit zu praktizieren, das ist es, was wir mit der Praxis von Prajna meinen. Ein Gedanke der Unwissenheit, und Prajna hört auf. Ein Gedanke der Weisheit, und Prajna kommt wieder zum Vorschein. Ein Mensch, dessen Geist voller

Unwissenheit ist, sagt: ‚Ich praktiziere Prajna.‘ Aber Prajna hat keine Form. Es ist die Natur der Weisheit.“ (Red Pine 2006, S. 171)

„Diejenigen, die diese Lehre erkennen, erkennen die Lehre von Prajna und praktizieren die Praxis von Prajna. Diejenigen, die sie nicht praktizieren, sind Narren. Aber wenn sie sie praktizieren würden, auch nur für einen Moment, wäre ihr Dharmakörper der gleiche wie der eines Buddha. Gute Freunde, Bedrängnis ist Erleuchtung. In einem Moment seid ihr verblendet und ein Narr. Im nächsten Moment seid ihr wach und ein Buddha.“ (Red Pine 2006, S. 172)

Die kontinuierliche Praxis von Prajna findet zur gleichen Zeit wie die plötzliche Erleuchtung statt. Jedes Mal, wenn die Prajna-Weisheit verblendete Gedanken erhellt, geschieht plötzliche Erleuchtung. Sobald die Erleuchtung zu einer instinktiven Reaktion und einem Ausdruck des angeborenen Potentials wird, wird die vollkommene und endgültige Erleuchtung erlangt werden. Mit anderen Worten: Obwohl die Vorstellung, dass Erleuchtung plötzlich und schnell eintritt, die Überzeugung zu widerlegen scheint, dass die Praxis von wesentlicher Bedeutung ist, ist es von großer Wichtigkeit, die schrittweise Praxis kontinuierlich

durchzuführen, bis sich die Erleuchtung natürlich und mühelos manifestiert. Was genau sind die Merkmale der „Praxis des Prajna“, die sie von der Nördlichen Schule unterscheiden?

2.2. Merkmale der von Huineng vorgeschlagenen Praxis

Eine Behauptung, die von einer Reihe führender Denker geteilt wird, ist, dass für Huineng Erleuchtetsein das Bewusstsein der absoluten Leerheit ist, während die Nördliche Schule auf dem grundlegenden Irrtum beruht, dass Unreinheiten real und substantiell sind und daher weggewischt werden müssen. Diese typische Unterscheidung legte die Bedingungen für einen Konsens im späteren Verständnis der beiden Arten der Chan-Methodik fest. Die Bedeutung der von der Nördlichen Schule vorgeschlagenen Methodik liegt in der Notwendigkeit, sich mit dieser echten Realität auseinanderzusetzen: Gewohnheitsmäßige Tendenzen sind so überwältigend, dass fühlende Wesen unweigerlich unbewusst in sie hineinfallen, selbst nach einer plötzlichen Erleuchtungserfahrung. Das erfolgreiche Erkennen dieser Realität erinnert die Praktizierenden an die Notwendigkeit, vor unbewusst auftretenden Verblendungen auf der Hut zu sein, eine Tatsache, die auch die Südliche Schule zu berücksichtigen hat. Huineng wandte sich jedoch gegen

den Standpunkt, der dazu neigt, die Weisheit zu verdinglichen,⁵ der eigentlich der These der Nördlichen Schule innewohnt; stattdessen betonte er, dass die „Praxis von Prajna“ nicht bedeutet, „Prajna“ zu praktizieren, denn „Prajna hat keine Form. Vielmehr ist es die Natur der Weisheit“. Das Hauptunterscheidungsmerkmal der „Praxis des Prajna“ der Südlichen Schule liegt also in „keine Form“ (無相) oder „kein Gedanke“ (無念)⁶.

Die Praxis des „Nicht-Denkens“ bedeutet, die essentielle Leerheit aller Gedanken zu erfahren, die spontan und frei auftauchen und wieder verschwinden, ohne den Geist an einen von ihnen zu binden. Das bedeutet nicht, die Gedanken abzuschneiden; es spielt vielmehr auf die Erkenntnis an, dass die wahre Natur der Gedanken wie auch der durch sie hervorgerufenen Emotionen grundsätzlich illusorisch ist, weshalb sich versierte Praktizierende niemals mit ihnen identifizieren. In diesem Zustand sind alle Gedanken von Weisheit erleuchtet und sollten weder festgehalten noch weggeworfen werden; dann können die Praktizierenden ihre eigene Natur erkennen und den Buddha-Weg

⁵ Das berühmte Gatha von Shenxiu lautet zum Beispiel: „Der Körper ist ein Bodhi-Baum, der Geist ist wie ein Standspiegel, versuche ihn stets sauber zu halten, lass keinen Staub sich darauf ansammeln.“ (Red Pine 2006, S. 6)

⁶ Huineng sagte: „Gute Freunde, seit alten Zeiten hat unsere Dharma-Lehre, sowohl in ihrer direkten als auch in ihrer indirekten Version, ‘kein Gedanke’ als ihre Lehre, ‘keine Form’ als ihren Körper und ‘keine Anhaftung’ als ihre Grundlage verkündet.“ (Red Pine 2006, S. 12)

erlangen. In diesem Moment sind sie nun in der Lage, sofort zu wissen, welcher der Gedanken wahr und welcher falsch ist. Die falschen Gedanken können immer noch aus Gewohnheit auftauchen, aber sie haben ihre Macht verloren.⁷

Unbestreitbar können einige Passagen so interpretiert werden, dass plötzliche Erleuchtung und der Zustand der Buddhaschaft einfach durch die Einsicht in die ursprüngliche Natur erlangt werden können. Huineng sagte zum Beispiel: „Das Bodhisattva-Gebote-Sutra sagt: ‚Unsere ursprüngliche Natur ist rein.‘ Wenn du deinen Geist kennst und deine Natur siehst, vollendest du den Pfad zur Buddhaschaft“ (Red Pine 2006, S. 24). Es scheint, dass plötzliche Erleuchtung sofort zum Zustand der Buddhaschaft führen könnte, aber diese Schlussfolgerung wurde überbetont. Auch wenn jemand den Bereich des Buddha wahrgenommen und diesen Status erreicht hat, ist dies nur für einen Augenblick. Wenn der nächste Augenblick des Denkens böse ist, „führt er zur Zerstörung von tausend Jahren des Guten“ (Red Pine 2006, S. 16), so dass weitere Anstrengungen unternommen werden müssen, um die Erleuchtung zu erhalten. Darüber hinaus verursacht der Versuch dieser Anstrengung an sich nicht notwendigerweise Anhaftung, solange es

⁷ Siehe (Tolle 1999, S. 18-41) als Referenz.

nicht darum geht, die Verblendung absichtlich zu „überwinden“. In der Tat, wie Ishida Hôyû sagte:

„Huineng, der Sechste Patriarch, erfährt verschiedene Stufen des Erwachens. Huineng erinnert sich, dass in seiner Jugend, als er das *Diamantsutra* hörte, sein Geist klar wurde und er erwacht war – anfangs erwacht. Er wurde sofort wieder erweckt, als er hörte, wie der Fünfte Patriarch das *Diamantsutra* erläuterte. Als Huineng den Tempel verließ, nachdem er die Robe und den Dharma des Sechsten Patriarchen erhalten hatte, war er wieder sofort erleuchtet“.

(Ishida 1996, S. 7)⁸

⁸ Das erste bedeutende Ereignis in Huinengs spirituellem Fortschritt ereignete sich, als er in Nanhai Brennholz auslieferte: „Eines Tages bestellte ein Ladenbesitzer eine Ladung Brennholz für seinen Laden. Nachdem er die Lieferung angenommen und mich bezahlt hatte, ging ich zur Tür und traf auf einen Kunden, der laut das Diamant-Sutra rezitierte. Sobald ich die Worte hörte, fühlte sich mein Geist klar und wach an.“ (Red Pine 2006, S. 79) Nachdem der Fünfte Patriarch die berühmten von Huineng verfassten Gathas gesehen hatte, rief er Huineng in sein Zimmer und erklärte ihm das *Diamant-Sutra*. Huineng wurde erneut erweckt: „Sobald ich die Worte hörte, verstand ich. In dieser Nacht empfang ich, von niemandem bemerkt, den Dharma, als er mir die Robe und die direkte Unterweisung übermittelte, und ich wurde der Sechste Patriarch.“ (Red Pine 2006, 109f.) Danach begleitete ihn der Fünfte Patriarch zur Neun-Flüsse-Fähre und wollte ihn hinüberbringen; Huineng lehnte ab und wurde sofort erleuchtet: „Als ich verblendet war, musste mich der Meister hinüberbringen. Aber jetzt, wo ich erwacht bin, ist es nur recht und billig, dass ich Euch über den Fluss bringe. Auch wenn das ‘Hinüberbringen’ dasselbe ist, sind die Zwecke unterschiedlich.“ (Red Pine 2006, S. 115)

Um zu erklären, warum manche Menschen unglaublich tiefe Einsichten erlangen und die Buddhaschaft durch plötzliche Erleuchtung ohne weitere Kultivierung erlangen, weist Zongmi darauf hin, „dass dies nur möglich ist, weil solche Personen bereits in früheren Leben einen langen Prozess der spirituellen Kultivierung durchlaufen haben – daher gibt es auch in dieser Position eine graduelle Komponente“ (Gregory 1987, S. 283). Nach Ansicht von Zongmi haben Menschen wie Huineng also tatsächlich viel allmähliche Praxis angesammelt, auch wenn sie sich dessen vielleicht nicht bewusst sind. Für die meisten Menschen reicht es jedoch nicht aus, die eigene ursprüngliche Natur zu erkennen, um Erleuchtung zu erlangen. Auch wenn die ursprüngliche Natur erweckt wird, ist danach noch viel Übung erforderlich.

3. (Teil 2)

3.1. *Ein Weg zum Verständnis des Paradoxons*

Der obige Teil 1 betont die Notwendigkeit einer schrittweisen Praxis und stellt klar, dass die Prajna-Praxis nicht zielgerichtet und absichtslos sein soll, während sie niemals von der ethischen Welt isoliert ist. Es scheint jedoch, dass jede Praxis ein inhärentes Ziel impliziert, das das verlockende Versprechen beinhaltet, durch eine große Anstrengung erreicht zu werden. Dies scheint ein Paradoxon zu sein, ein Dilemma, dem wir wahrscheinlich ausgesetzt sind, wenn wir eine allmähliche Praxis ausüben, die vorgibt, kein Ziel zu haben. Vielleicht können wir versuchen, diesem Paradoxon einen Sinn zu geben, indem wir es mit der Perspektive des Daoismus vergleichen.

Die folgende Passage ist ein Beispiel aus dem *Zhuangzi*, Kapitel drei, „Das Geheimnis der Lebenspflege“:

Koch Ding zerlegte einen Ochsen für Lord Wenhui. Bei jeder Berührung seiner Hand, bei jedem Heben seiner Schulter, bei jeder Bewegung seiner Füße, bei jedem Stoß seines Knies – zack! zack! Er ließ das Messer mit einem Zischen gleiten, und alles geschah in perfektem Rhythmus, als würde er den Tanz des

Maulbeerhains aufführen oder den Takt der Jingshou-Musik halten.

„Ah, das ist wunderbar!“ sagte Fürst Wenhui.
„Kaum zu fassen, dass dein Können solche Höhen erreicht!“

Koch Ding legte sein Messer weg und antwortete:
„Was mich interessiert, ist der Weg, der über das Können hinausgeht. Als ich anfing, Ochsen zu zerlegen, konnte ich nur den Ochsen selbst sehen. Nach drei Jahren sah ich nicht mehr den ganzen Ochsen. Und jetzt – jetzt gehe ich mit dem Geist an die Sache heran und schaue nicht mehr mit den Augen. Wahrnehmung und Verstand sind zum Stillstand gekommen, und der Geist bewegt sich, wo er will. Ich folge der natürlichen Beschaffenheit, stoße in die großen Vertiefungen, führe das Messer durch die großen Öffnungen und folge den Dingen, wie sie sind. So berühre ich nie das kleinste Band oder die kleinste Sehne, geschweige denn ein Hauptgelenk.“

Ein guter Koch wechselt sein Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein mittelmäßiger Koch wechselt sein Messer einmal im Monat, weil er hackt. Ich habe mein Messer seit neunzehn Jahren und habe

damit Tausende von Ochsen zerlegt, und trotzdem ist die Klinge so gut, als käme sie gerade vom Schleifstein. Es gibt Zwischenräume zwischen den Gelenken und die Klinge des Messers hat wirklich keine Dicke. Wenn man etwas, das keine Dicke hat, in solche Zwischenräume einfügt, dann ist da viel Platz – mehr als genug für die Klinge, um darin zu spielen. Deshalb ist die Klinge meines Messers nach neunzehn Jahren immer noch so gut wie damals, als sie zum ersten Mal aus dem Schleifstein kam.“

„Ausgezeichnet!“ sagte Fürst Wenhui. „Ich habe die Worte des Kochs Ding gehört und gelernt, wie man für das Leben sorgt!“ (Watson 2013, S. 19-20)

In dieser Geschichte konzentriert sich die Lektion, die der Herr aus der Ansprache des Kochs gelernt hat, auf die Pflege des Lebens. Mehr noch, es geht um Selbstkultivierung in Bezug auf die Pflege des „Geistes“, wenn der Geist mit dem Messer verglichen wird. Darüber hinaus kann der Grund, warum der Koch so gute Arbeit leistet, ohne dass sein Messer stumpf wird, ein Licht auf das Paradoxon werfen, dass der Geist durch allmähliches Üben plötzlich Erleuchtung erlangt. Lassen Sie uns eine Analyse unter den folgenden Aspekten vornehmen:

Zunächst zerlegt er den Ochsen in Übereinstimmung mit dem „Dao“ („Der himmlische Weg“), einem ultimativen Konzept in der chinesischen Philosophie. Das „Dao“ im Daoismus hat hauptsächlich zwei Bedeutungen. Die eine ist das allgemeine Prinzip, dem alle unzähligen geschaffenen Dinge folgen, und die andere ist die spezifische Natur jedes einzelnen Dings. Die daoistische Praxis besteht darin, sich so zu verhalten, dass es auf natürliche und mühelose Weise mit dem „Dao“ in Einklang steht, was zu den besten Ergebnissen führt. Das „Dao“ im Denken von Huineng bedeutet jedoch die Wahre Wirklichkeit (oder ursprüngliche Natur). Huineng erwähnte es viele Male und forderte die Menschen auf, das „Dao“ zu praktizieren. Zum Beispiel betonte er:

„Geh den Weg mit Elan und sei kein Faulpelz, sonst wirst du dieses Leben vergeblich durchlaufen“ (Red Pine 2006, S. 27), „wenn du den Weg in dieser Welt gehst, lass nichts deinen Weg blockieren, achte auf deine eigenen Fehler, dann wirst du mit dem Weg Schritt halten“. (Red Pine 2006, S. 32)

Die Betonung auf „den Weg praktizieren“ könnte als die Bedeutung der Prajna-Praxis in Huinengs Denken angesehen werden. Die Frage ist: Wie soll man den „Weg“ praktizieren? Was den Koch betrifft, so

„schneidet“ oder „hackt“ er den Ochsen nicht wie andere Köche; vielmehr bewegt sich die Klinge seines Messers nur wie in einem leeren Raum, und das ist der Grund, warum er die Klinge seines Messers neunzehn Jahre lang so halten konnte, als wäre sie frisch vom Schleifstein. Die Klinge stellt hier den „Geist“ dar, der durch das kleinste Band oder die kleinste Sehne nicht behindert wird, weil er den Dingen folgt, wie sie sind, und frei durch die Zwischenräume der Gelenke gleitet. Es erfordert eine allmähliche Auflösung des Selbst, wie es in der Beschreibung heißt: „Ich gehe mit dem Geist an die Sache heran und schaue nicht mit den Augen. Wahrnehmung und Verstand sind zum Stillstand gekommen“. Das bedeutet, dass die Sinne und die Intelligenz allmählich in den Hintergrund treten, anstatt eine beherrschende Rolle einzunehmen, so dass sich der Geist letztlich bewegen kann, wohin er will. Dieser praktische Ansatz wird von Zhuangzi als „Fasten des Geistes“ bezeichnet und wie folgt erklärt: „Der Geist ist leer und wartet auf alle Dinge. Der Weg sammelt sich allein in der Leere. Leere ist das Fasten des Geistes.“ (氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者，心齋也) (Watson 2013, S. 25)

Mit einem Wort: Indem er seinen Geist in einem Zustand der „Leere“ (虛) hält und mit den natürlichen

Mustern der Dinge mitgeht,⁹ ist seine Interaktion mit der Außenwelt nicht länger ein nervenaufreibender und anstrengender Kampf, sondern wird vergleichsweise reibungsloser. Dies ist der Hauptgedanke des „Nicht-Handelns“ (Wuwei) im Daoismus und legt einige Implikationen für das Verständnis des Paradoxons nahe. Huineng plädierte dafür, nicht mit den Gedanken im Geist zu kämpfen, insbesondere nicht mit Leidenschaften und Verblendungen, sondern die ursprüngliche Natur zu erwecken und sich der Wahrheit ihrer Leere bewusst zu sein. Dann kann der Geist, ähnlich wie die Klinge eines Kochs, die ungehindert durch die Zwischenräume gleitet, frei von Anhaftungen funktionieren. Wenn der Praktizierende dagegen absichtlich ablenkende Gedanken unterdrückt, dann wird ein zielgerichtetes Ziel, die Erleuchtung zu suchen, etabliert und eine neue Art von Anhaftung erscheint. Tatsächlich sind alle Verblendungen Funktionen der ursprünglichen Natur und sie sind von Natur aus vergänglich und leer; der Versuch, sie zurückzuweisen, indem man absichtlich nach Erleuchtung strebt, wird zu

⁹ Durch jahrelanges diszipliniertes Üben hat der Koch ein intuitives Gespür für den Ochsen entwickelt, das man als spontane Handlung bezeichnen könnte, die sich nur in der Praxis, Stück für Stück, verwirklichen lässt. Zum besseren Verständnis möchte ich dennoch die Gründe für sein exquisites Geschick so beschreiben: Subjektiv gesehen ist das Verstehen durch die Sinnesorgane zum Stillstand gekommen, was zur Leere des Herzens führt. Der objektive Effekt ist, dass er sich an den natürlichen Konturen oder himmlischen Muster des Ochsen orientieren kann.

einer eigenen Quelle von Verblendungen. Huineng kommentierte: „Ein solches Dharma wäre dasselbe wie Leblosigkeit und würde stattdessen ein Hindernis für den Weg darstellen. Der Weg muss frei fließen.“ (Red Pine 2006, S. 11) Für Huineng bedeutet das Praktizieren des „Dao“ daher, dass sich der Geist im Zustand des „Nicht-Handelns“ befindet, nicht im Konflikt mit irgendetwas, sondern mit einer durchdringenden Einsicht in das Wesen der Leerheit. Dies ist vielleicht der wichtigste Punkt, um zu verstehen, warum die Prajna-Praxis fortgesetzt werden muss und absichtslos bleiben soll. In diesem Sinne könnte der Geist auch sofort erleuchtet werden.

Der zweite Grund für die Geschicklichkeit des Kochs ist, dass er so viel wie möglich übt („begann zuerst, Ochsen zu zerlegen – nach drei Jahren Übung“). Nach langer, kontinuierlicher Übung im Einklang mit dem „Dao“ konnte der Koch „mit dem Geist und nicht mit dem Auge arbeiten“, so dass sein Geist „ohne die Kontrolle der Sinne funktioniert“. Dies ist die höchste Spiritualität beim Schneiden der Ochsen, denn sein Schneiden ist zu einem spontanen Ausdruck geworden, so dass er schließlich Bewegungsfreiheit erlangt. Zu diesem Zeitpunkt vergisst er sogar seine eigene Existenz und wird eins mit dem Ochs. Seine herausragenden Fähigkeiten und seine exquisite Kunstfertigkeit sind das Ergebnis einer langen Übung, bis schließlich alles

„natürlich“ und „automatisch“ wird, wie Edward Slingerland es ausdrückt:

„Er beschreibt einen Zustand persönlicher Harmonie, in dem die Handlungen frei und unmittelbar aus den eigenen spontanen Neigungen heraus erfolgen – ohne langes Nachdenken oder inneres Ringen – und dennoch perfekt mit den Erfordernissen der jeweiligen Situation übereinstimmen.“ (Slingerland 2000, S. 300)

Ebenso müssen nach Ansicht von Huineng die fühlenden Wesen die Prajna-Praxis „zu jeder Zeit“ ausüben: „Zu jeder Zeit die Gedanken frei von Unwissenheit zu halten und immer Weisheit zu praktizieren, das ist es, was wir mit der Praxis von Prajna meinen“ (Red Pine 2006, S. 21). Konstante Praxis kann zu spontaner Erleuchtung führen, die automatisch eintritt. Als solches ist das anfängliche Erwachen niemals vollständig, sondern eine Öffnung, die spätere Kultivierung erfordert, um sie dauerhaft zu machen. Nach kontinuierlicher Prajna-Praxis ohne absichtliche Lenkung wird der erwachte Zustand völlig natürlich.

3.2. Möglichkeiten einer neuen Ethik-Perspektive

Darüber hinaus riet Huineng, sich in die Welt der verderblichen „Sechs Reiche der Empfindung“ zu begeben – anstatt sich als Tempelmönch aus der Gesellschaft zurückzuziehen – und ethische Beziehungen nicht zu vermeiden. Die Erfüllung seiner Lehre liegt darin:

„Alle Dharmas zu sehen, ohne an irgendeinem Dharma anzuhaften, überall hin zu gelangen, ohne irgendwo anzuhaften, deine Natur rein zu halten, so dass die Sechs Diebe, wenn sie die Sechs Tore durchschreiten, die Sechs Empfindungsbereiche weder meiden noch von ihnen verdorben werden, sondern frei kommen und gehen“. (Red Pine 2006, S. 25)

Auf dieser Grundlage ist auch sein Gedanke erwähnenswert, dass die Erleuchtung nicht von der weltlichen Welt getrennt werden kann, da dies eine neue Perspektive auf die Ethik eröffnen kann. Wir müssen in einer Gesellschaft mit komplizierten Strukturen leben und lernen, unsere eigene soziale Rolle innerhalb solcher Kontexte zu spielen; daher ist plötzliche Erleuchtung nicht unbedingt eine geheimnisvolle Vereinigung mit einem Dao weit jenseits dieser Welt. Huineng ging davon aus, dass wir, wie Zhuangzi es ausdrückt, innerhalb sozialer Strukturen und komplizierter ethischer Netzwerke „spontan umherwandern“ und

dabei einen Geisteszustand praktizieren würden, der es uns erleichtern würde, die schrittweisen Praktiken der plötzlichen Erleuchtung durchzuführen. Die plötzliche Erleuchtung, die in der weltlichen Welt verwirklicht wird, gibt wiederum Aufschluss über die ethischen Implikationen des *Plattform-Sutra*.

Aber auch der gegenteilige Standpunkt, der von einigen Gelehrten wie James Whitehill vertreten wird, ist eine Überlegung wert. Er kritisiert diese Darstellung des vervollkommenen moralischen Lebens als nicht-rationale Ausdrucksfähigkeit, als etwas Natürliches, Spontanes, Nicht-Sprachliches und Unberechenbares, weil diese „daoistische“ Sicht der Tugend als „natürliche, intuitive Fähigkeit/Kraft“ zu einer Art ontologischer Ablehnung von Moral und Ethik führe (Keown 2000, S. 28). Ich möchte dennoch einige Vorbehalte gegenüber seinem Hauptgedanken äußern, denn seine Schlussfolgerung, dass eine „daoistische“ Sichtweise der Tugend zu einer Ablehnung der Ethik führt, ist nicht überzeugend. Ich werde zunächst nach der „daoistischen“ Auffassung von Tugend in Zhuangzis Philosophie fragen und sehen, wie sie zum Verständnis von Huinengs ethischem Denken beitragen kann.

4. (Teil 3)

4.1. *Zwei Dimensionen, die zur Tugend der Spontaneität beitragen*

Wie bereits erwähnt, besteht der Schlüssel zur Spontaneität in Zhuangzis Geschichte über die vollendete Kunstfertigkeit des Kochs darin, dem Dao mit einem fastenden Herzen zu folgen,¹⁰ was zum Zustand des Wuwei führt, der als eine daoistische Tugend definiert wird, die aus ständiger Übung entsteht. Dies wird auch in einem Satz zusammengefasst: „dem Himmlischen in mir erlauben, sich mit dem Himmlischen in der Welt zu vereinen“, aus einer anderen Geschichte von Zhuangzi über geschicktes Handeln.¹¹ Ich werde diese beiden Verweise auf das

¹⁰ Obwohl Zhuangzi die Fertigkeit des Kochs nicht direkt mit dem fastenden Herzen in Verbindung bringt, erfordert die vollendete Fertigkeit des Kochs von Natur aus das, was man ein „gefastetes“ Herz nennen könnte, wie ich in Teil 2 analysiert habe.

¹¹ Im Kapitel „Das Leben meistern“ erzählt Zhuangzi eine Geschichte über den Holzschnitzer Qing, der äußerst geschickt ein Stück Holz schnitzen und einen Glockenständer anfertigen konnte. Auf die Frage nach seiner Kunst antwortete er, er würde fasten, um seinen Geist so weit zu beruhigen, dass er die vier Gliedmaßen, Form und Körper völlig vergesse; er fügte hinzu: „Danach gehe ich in den Bergwald und untersuche die himmlische Natur der Bäume. Wenn ich einen von überragender Form finde und dort eine Glocke vor mir stehen sehe, mache ich mich an die Arbeit des Schnitzens; wenn nicht, lasse ich es bleiben. Auf diese Weise bringe ich einfach ‘Himmel’ mit ‘Himmel’ zusammen. Das ist wahrscheinlich der Grund dafür, dass die Leute sich fragen, ob die Ergebnisse nicht von Geistern gemacht wurden“ (Watson 2013, S. 152). Es zeigt, dass der Schnitzer ein intuitives Gespür für die natürlichen Muster der Materialien hat; dadurch werden seine Produkte

„Himmlische“ in zwei verschiedenen Dimensionen analytisch erweitern.

Das erste „himmlisch“ symbolisiert ein Herz, das durch die Praxis des spirituellen Fastens leer und tugendhaft geworden ist, was eine grundlegende Verbindung zwischen Tugend und Himmel (dem Universum) impliziert.¹²

Slingerland drückt es so aus: „Seit der Zhou-Zeit wird der Himmel auch als Quelle von Wert oder Güte angesehen: Was der Himmel will, ist per Definition gut.“ (Slingerland 2014, S. 44) Im *Zhuangzi* ist die Tugend des Himmels nur die Leere, so dass eine tugendhafte Person eine sein soll, die die latente, leere, vom Himmel verliehene Tugend entwickelt und daher in der Lage ist, die Dinge mit Hilfe der Tugend des Himmels zu behandeln.¹³ Wie ich gezeigt habe, wird plötzliche

wundervoll.

¹² Für die Philosophen im alten China ist die ursprüngliche Bedeutung von „Himmel“: „Himmel und Erde“ sowie die unzähligen Dinge im Universum. In dieser Hinsicht sind die beiden Begriffe „Himmel“ und „Universum“ Synonyme. Wie Kim-chong Chong sagte: „Im *Zhuangzi* ist dies weitgehend ein Synonym für ‚Natur‘, d.h. für die natürliche Welt und ihre normalen Phänomene. Diese werden im *Dazongshi* als das bezeichnet, was der Himmel tut, ohne dass damit eine anthropomorphe Entität gemeint ist, die diese Vorkommnisse bewirkt.“ (Chong 2011, S. 325). In diesem Sinne ist „die geheimnisvolle Einheit des Himmels“ im *Zhuangzi* dem „universellen Bewusstsein“ im Chan-Buddhismus, das ich später erwähnen werde, sehr ähnlich.

¹³ Zhuangzi schrieb dem „Himmel“ die Tugend der Leere zu, die die Menschen in großem Respekt halten und durch Selbstkultivierung verwirklichen sollten. Er erklärte, dass „derjenige, der ein klares Verständnis der Tugend des Himmels und der Erde hat, große Quelle und großer Vorfahr

Erleuchtung unter der Bedingung eintreten, dass der Geist die Wahrheit der Leerheit durchdrungen und erfahren hat, um irreführende Gedanken zu vermeiden, indem er kontinuierlich die Prajna-Praxis ausübt. Wenn der Himmel als Quelle des Wertes dienen kann, aus der die „Leerheit“ im Zhuangzi fließt, ist es vermutlich ebenso möglich, in der Prajna-Praxis eine Wurzel zu erkennen, aus der eine bestimmte Tugend gedeihen wird. Daher ist der Vorwurf, dass „daoistische“ Spontaneität zur Ablehnung von Tugend führt, unzutreffend; im Gegenteil, die ontologische Quelle im Himmel impliziert etwas Höheres und Endgültiges. Die Person, die Teil von etwas Größerem wird, durch welche Praxis auch immer, kann Tugend in einer besonderen Form erlangen,¹⁴ die es zu erforschen gilt.

Das zweite „himmlisch“ steht für den „himmlischen Weg“ und bezieht sich auf einen Pfad oder physischen

genannt werden kann“ (Watson 2013, S. 99). „Die Tugend der Kaiser und Könige nimmt den Himmel und die Erde als ihren Vorfahren, den Weg und seine Tugend als ihren Meister, Nicht-Tun als ihre ständige Regel.“ (Watson 2013, S. 100).

¹⁴ Im *Zhuangzi* sollte die Fastenpraxis so weit gehen, dass der Weise in der Lage ist, die ultimative Wahrheit zu erfahren: „Himmel und Erde wurden zur gleichen Zeit wie ich geboren, und die zehntausend Dinge sind eins mit mir.“ (Watson 2013, S. 13) „Gib dich damit zufrieden, weiterzugehen und den Wandel zu vergessen, dann kannst du in die geheimnisvolle Einheit des Himmels eintreten.“ (Watson 2013, S. 51) Eine solche Erfahrung hat dann einen einzigartigen Einfluss und eine tiefgreifende Auswirkung auf ethische Standpunkte, die wie folgt beschrieben werden: „Der Weise harmonisiert sowohl mit dem Richtigen als auch mit dem Falschen und ruht im Himmel, dem Gleichmacher.“ (Watson 2013, S. 11)

Weg, um etwas zu tun, das mit der Natur einer bestimmten Sache oder der gesamten kosmischen Ordnung übereinstimmt. Der Himmel als Grundlage des Wertes und der Tugend impliziert, dass der „Weg“ durch inhärente Güte gekennzeichnet ist und in diesem Sinne als „der richtige Weg“ oder das richtige Mittel angesehen wird, um ein vervollkommnetes und tugendhaftes menschliches Wesen zu sein. In der Beschreibung der Schnitzerei des Kochs in der Geschichte heißt es: „Ich folge der natürlichen Beschaffenheit (依乎天理), schlage in die großen Vertiefungen (批大郤), führe das Messer durch die großen Öffnungen (大窾) und folge den Dingen, wie sie sind“ (因其固然), also hat sein vollendetes Können zwei Facetten: Die eine ist „der natürlichen Beschaffenheit folgen“ oder „den Dingen folgen, wie sie sind“; im weiteren Sinne bezieht sie sich auf die Natur oder die natürliche Tendenz der Dinge (d.h. den himmlischen Weg), wie z.B. die Linien, Texturen und Rhythmen des Ochsen (d.h. die natürlichen Muster oder die Konfiguration der Gelenke des Ochsen). Das andere ist „in die großen Vertiefungen stoßen“ oder „das Messer durch die großen Öffnungen führen“. Die „Höhlen“ und „Öffnungen“, durch die das Messer geführt wird, sind eine Metapher für die „Leere“, in der der Geist frei umherwandern kann, wie es heißt. Darüber hinaus bedeuten die beiden Facetten im Grunde dasselbe, denn

sein Verhalten, das der Natur oder der natürlichen Tendenz der Dinge entspricht, erfordert von Natur aus, dass er sich selbst, insbesondere seinen eigenen zielgerichteten Willen, in einem Maße auflöst, dass sein fastendes Herz den leeren Zustand erreichen kann. Umgekehrt kann man sagen, dass der tugendhafte Weise nur durch das Befolgen des himmlischen Weges mit einem leeren Geist frei in der Welt umherwandern kann.

An dieser Stelle muss ich betonen, dass der scheinbar identische englische Begriff „emptiness“ in Wirklichkeit zwei verschiedene chinesische Wörter umfasst, die im Buddhismus und im Daoismus unterschiedliche Bedeutungen haben. Im Buddhismus wird „Leere“ als (空) geschrieben, was die Nichtexistenz der Eigennatur der Dinge bedeutet, während es im Daoismus als (虛) geschrieben wird, was lediglich einen schwachen geistigen Zustand ähnlich der zirkulierenden Energie (氣) darstellt.¹⁵ Das gemeinsame Merkmal beider

¹⁵ Zum Verständnis des Begriffs „Qi“ erklärt A. C. Graham: „Das Universum besteht nicht aus träger Materie, sondern aus einem Pool energetischer Flüssigkeit, dem Qi, aus dem sich die Dinge in ihren endlosen Zyklen verdichten und in das sie sich auflösen. Innerhalb des Kosmos als Ganzes steigt es natürlich als die Luft auf, die wir atmen, während das massivere und innerliche Qi sich als Erde niederlässt (und im Menschen als Körper bindet).“ (Graham 1981, S. 18-19) Darüber hinaus ist „Qi“ auch für die höchste Spiritualität von Bedeutung. Burton Watson übersetzt „Qi“ als den „Geist“ im „Fasten des Herzens“ (Watson 2013, S. 25). Kim-chong Chong zitierte auch Rur-bin Yangs Forschungen zu den sogenannten „Geschicklichkeitsgeschichten“ und wies darauf hin, dass „Yang die Kultivierung des Geistes (精神) durch Qi oder ‘Lebensenergie’ so beschreibt, dass sie die Sinnesorgane durchdringt und umwandelt und es dem Adepten so

Denkschulen liegt jedoch in der Nicht-Anhaftung an äußere Dinge und innere Gedanken, darin, sich niemals von ihnen ablenken zu lassen. Da Huinengs Gedanken über die Nicht-Dualität von Dharma und Welt eindeutig sind, ähnelt der äußere Ausdruck eines versierten Chan-Meisters in seiner wirklichen Praxis dem des daoistischen Weisen. Mit anderen Worten, er verhält sich auch in Übereinstimmung mit dem himmlischen Weg der äußeren Dinge.¹⁶ In dem Maße, in dem der Praktizierende im Zuge des allmählichen Fastens seines Geistes immer klarere Einsicht in den „Himmlischen Weg“ gewinnt, ist seine kognitive Leistung nicht so auffällig, gilt aber als die höchste Form, die natürlich verwirklicht wird.

ermöglicht, eine tiefe Bewusstseinssebene zu erreichen“ (Chong 2011, S. 336).

¹⁶ Es ist bekannt, dass der Chan-Meister die Menschen mit Hilfe der besonderen Methode des „Gong’an“ (Paradoxien) geschickt zur Erleuchtung führt. Der Meister inspiriert die Lernenden durch Worte, Rufe oder Schläge, je nach den verschiedenen Bedingungen und ihren Fähigkeiten, mit dem Ziel, sie dazu zu bringen, die Erleuchtung selbst zu erlangen, was die tiefgreifenden Einsichten des Meisters in die Natur der äußeren Dinge demonstriert. Ich werde diesen Punkt im folgenden Teil dieses Aufsatzes näher erläutern.

4.2. Neues Licht auf die ethischen Implikationen des Plattform-Sutras

Der obige kritische Punkt kann unser Verständnis der impliziten Ethik des *Plattform-Sutra* erhellen. Obwohl die Bedeutung des Praktizierens des Dao oder des Erlebens der Leere anders zu sein scheint als bei Zhuangzi, bestehe ich darauf, dass Huineng wahrscheinlich mit Zhuangzi übereinstimmen würde, was die Art und Weise des Handelns gegenüber der Welt angeht, d.h. der Natur der Dinge oder den natürlichen Schwankungen der Situationen auf der Grundlage des „Nicht-Selbst“ zu folgen, so wie sich das Messer des Kochs Ding in der Leere bewegt, solange es dem Weg des Ochsen mit einem „fastenden“ Herzen entspricht. Dieses Thema ist also sowohl für die Rolle der Tugend als auch für die kognitive Aktivität in Huinengs Ethik von Bedeutung.

Obwohl ich diese beiden Verwendungen des Begriffs „himmlisch“ unter zwei verschiedenen Aspekten analysiert habe, ist die Bedeutung, die beiden Instanzen des Begriffs „himmlisch“ gemeinsam ist, auf einer anderen Ebene nicht zu trennen, wie in dem Satz „das Himmlische in mir mit dem Himmlischen in der Welt in Einklang bringen“ zu sehen ist. Für Zhuangzi werden die Einsichten des Praktizierenden umso schärfer, je leerer sein Herz in der Praxis wird, um der himmlischen Tugend zu entsprechen, was ihn dazu bringt, dem himmlischen Weg in der Praxis treuer zu

folgen. Im Bereich des Buddhismus geht es auch um die Frage, wie Tugend und Wissen tatsächlich miteinander verwoben sind und sich gegenseitig beeinflussen, so dass die Beziehung zwischen ihnen zu einem immer wieder kontroversen Thema geworden ist, das bei der Lektüre des *Plattform-Sutra* berücksichtigt werden muss und zum Verständnis seiner ethischen Implikationen beitragen würde, wenn es besser geklärt werden könnte.¹⁷

Als ein Schüler Huineng im *Plattform-Sutra* fragte, was Moral (Tugend), Meditation¹⁸ und Weisheit (Wissen oder Einsicht) für ihn konkret bedeuten, antwortete Huineng:

„Wenn das Land deines Geistes frei von Fehlern ist, ist dies die Moral deiner eigenen Natur. Wenn das Land deines Geistes frei von Verwirrung ist, dann ist dies die Meditation deiner eigenen Natur. Wenn das Land deines Geistes frei von Unwissenheit ist,

¹⁷ Nach Damien Keowns Ansicht betrifft die grundlegende Frage, die jede Untersuchung der buddhistischen Ethik zunächst angehen muss, die Beziehung der Ethik zur Struktur der buddhistischen Lehre und Praxis. Er formulierte dieses Problem im Hinblick auf die Beziehung zwischen Ethik (Moral), Wissen und dem *summum bonum* und versuchte, das Problem zu lösen, wie sich moralische und intellektuelle Güter im Rahmen der buddhistischen Soteriologie zueinander verhalten, was den Ansatz meiner Untersuchung inspirierte (Keown 1992, S. 8).

¹⁸ Im allgemeinen Sinne ist die Meditation in erster Linie ein Mittel zur Förderung und Teilhabe an den grundlegenden Gütern der Moral und des Wissens, wie Damien Keown betont hat (Keown 1992, S. 38).

dann ist dies die Weisheit deiner eigenen Natur.“
(Red Pine 2006, S. 36)

Ganz anders als das traditionelle Verständnis, das bestimmte Unterscheidungen zwischen Moral, Meditation und Weisheit macht, schlug Huineng vor, dass die Praxis direkt im Geist-Grund angewandt werden sollte, sofern die Selbstnatur dadurch erweckt wird. Die Moral, die Meditation und die Weisheit sind also alle konstitutionell gleichwertig mit ein und derselben Sache – der plötzlichen Erleuchtung –, auch wenn drei Namen vergeben wurden.¹⁹ Die einzigartige Wirksamkeit dieses Vorschlags ist vielen Gelehrten entgangen, die die Funktion leugnen, die Sittlichkeit (Tugend) und Weisheit (Wissen) auf dem Weg zur Erleuchtung haben könnten, und die damit in das, was man die „Transzendenzfalle“ nennen könnte, tappen. So hat D.T. Suzuki beispielsweise den Antirationalismus und den Antinomianismus im Chan-Buddhismus aus der Satori-Perspektive überbetont und seine moralischen, „tugendhaften“ Dimensionen fast ignoriert;²⁰ so wird die „Erwachens“-Dimension der

¹⁹ Huineng sagte: „Sobald die Menschen ihre eigene Natur erkennen, machen sie keinen Unterschied mehr zwischen Moral, Meditation und Weisheit.“ (Red Pine 2006, S. 36)

²⁰ Dieser Punkt wird von James Whitehill klar herausgestellt (Whitehill 1987, S. 9-33). Eine weitere Bemerkung von Whitehill erscheint in einer späteren Veröffentlichung: „Folglich neigt eine Betrachtung der buddhistischen Tugenden von diesem Standpunkt aus dazu, die ‘Tugend’ im *summum bonum* der ‘erwachten Tugend’ nachdrücklich zu relativieren und

buddhistischen Soteriologie so sehr hervorgehoben, dass die „Tugend“ relativiert und das „Wissen“ geschmälert wird. Dies ist jedoch nicht die ganze Geschichte.

Im nächsten Teil werde ich das Konzept der Tugend untersuchen, dicht gefolgt von Wissen. Die Erforschung dieser beiden Bestandteile und ihrer Beziehung könnte das Hauptmerkmal von Huinengs Ethik hervorheben.

kleinzureden, bis da nur der ‘Erwachte’ ist, jenseits von Gut und Böse.“
(Keown 1992, S. 28)

5. (Teil 4)

5.1. Tugend

Der Punkt, dass Chan-Praktizierende nicht durch relative Werte wie richtig und falsch oder gut und böse gebunden sein können, kann als Huinengs radikale Idee angesehen werden. Er sagte: „Unsere Natur ist frei von Fehlern, frei von Verwirrung und frei von Unwissenheit.“ (Red Pine 2006, S. 36) Dies zeigt, dass die eigene Natur ursprünglich rein und vollkommen ist, ohne von „Falschheit“ oder „Bösartigkeit“ heimgesucht zu werden. Daher müssen die moralischen Gebote nicht erfüllt werden. Wenn Chan-Praktizierende die Prajna-Praxis immer nur deshalb durchführen, um den erwachten Zustand der Selbstnatur zu bewahren, würde dies als „Moral der Selbstnatur“²¹ betrachtet werden.

Wir haben anhand der daoistischen Geschichte über die Ausführung einer hohen Kunstfertigkeit aufgezeigt, wie eine allmähliche Praxis im Kontext einer plötzlichen Erleuchtung möglich ist. Bei der Anwendung im ethischen Leben ist es notwendig, die Bewertungen von richtig und falsch oder gut und böse aufzulösen, die vom etablierten Herzen vorgenommen werden, um zu vermeiden, die Standpunkte anderer mit einer selbstgerechten Haltung anzugreifen. Genauer gesagt ist

²¹ Huineng sagte: „Wenn das Land deines Geistes frei von Irrtum ist, ist dies die Moral deiner eigenen Natur.“ (Red Pine 2006, S. 36)

es nicht nötig zu unterscheiden, ob aufsteigende oder verschwindende Gedanken dem Standard des Guten entsprechen oder nicht, denn jede qualitative Analyse und Bewertung hypostasiert die ursprünglich leere Natur des Gedankens. Das heißt, man sollte sich nicht die Mühe machen, sich in aufeinanderfolgende Gedanken zu verstricken oder mit ihnen zu kämpfen, und es ist auch nicht notwendig, die Qualität der Gedanken zu bewerten, sondern nur dafür zu sorgen, dass der Geist ohne Anhaftungen funktioniert, so wie die Klinge von Koch Dings Messer ohne Dicke in Zwischenräume schneidet und sich frei im leeren Raum bewegt.

Der Zustand, in dem keine Flecken im Geist existieren, bedeutet jedoch nicht das Verschwinden der Ethik oder die Transzendenz jenseits von Gut und Böse. Im Gegenteil, wenn der Erleuchtete in seiner Praxis eine immer tiefere Leere erfährt, kann er sich schließlich „mit einem größeren Wesen als sich selbst vereinigen oder darin aufgehen“, und das atomare Individuum „schmilzt in etwas Unbeschreiblichem dahin, etwas, das von einer ganz anderen Ordnung ist als das, was es gewohnt ist“ (Suzuki 1956, S. 105). In der Untersuchung von Walter Terence Stace ist diese mystische Erfahrung im „kosmischen Bewusstsein“ verwurzelt, das dem Konzept des ersten „Himmlischen“ im *Zhuangzi* ähnlich ist. Darüber hinaus ist die universelle Einheit, die vom

„kosmischen Bewusstsein“ wahrgenommen wird, nichts anderes als die wahre Quelle der Moral. Er betonte, dass das universelle „Eins“ („Einheit“), das vom „kosmischen Bewusstsein“ erfasst wird, die ultimative Quelle ethischer Werte, Rechte und Pflichten ist, und dass es der Teil der menschlichen Erfahrung ist, aus dem moralische Gefühle (wie ein Gefühl der Sympathie oder der Liebe) erwachsen, wodurch der Praktizierende motiviert wird, ein altruistisches und selbstloses Leben zu führen, das moralisch orientiert oder der Sozialethik verpflichtet ist (Stace 1961, S. 332-33).

Als Nächstes werde ich die Attribute der mystischen Erfahrung in Huinengs Denken untersuchen, entsprechend seinem Verständnis von „Einheit“, und dann die ethischen Implikationen erkunden. Huineng erklärt:

„Ein-Praxis-Samadhi (一行三昧)²² bedeutet, zu jeder Zeit, ob im Gehen, Stehen, Sitzen oder Liegen, immer mit einem geradlinigen Geist zu praktizieren. Wenn verblendete Menschen, die sich an die äußeren Attribute eines Dharmas klammern, des Ein-Praxis-Samadhi habhaft werden, sagen sie einfach, dass unbewegliches Sitzen, das Eliminieren von Verblendungen und das Nicht-Denken von Gedanken Ein-Praxis-Samadhi sind. Aber wenn das wahr wäre, dann wäre ein solches Dharma dasselbe wie Leblosigkeit und würde stattdessen ein Hindernis für den Weg darstellen. Der Weg muss frei fließen“. (Rotkiefner 2006, S. 132-33)

Aus dem obigen Zitat geht hervor, dass das erlebte „Einssein“ die Nicht-Dualität von Dharma und Welt

²² Red Pine hat hier einen guten Kommentar abgegeben, der klarstellt, dass „Samadhi“ ein Sanskrit-Begriff ist, der sich auf die Konzentration des Geistes auf ein einziges Objekt bis zu dem Punkt bezieht, an dem die Trennung des Objekts vom Subjekt verschwindet. In der *Vollkommenheit der Weisheit in siebenhundert Zeilen* fragt Manjushri den Buddha: „Bhagavan, was ist Ein-Praxis-Samadhi?“ und der Buddha antwortet: „Wenn das Dharma-Reich (ein anderer Name für das, was wir als Universum bezeichnen) nur ein einziges Attribut hat und du all deine Bemühungen auf das Dharma-Reich konzentrierst, dann ist das mit Ein-Praxis-Samadhi gemeint“. Unterdessen stellt Red Pine fest, dass Huineng diesen Ausdruck etwas anders benutzt: „Für Huineng hieß das, zu allen Zeiten an jedem Ort mit einem geradlinigen Geist zu üben (d.h. die eigene Natur erkennen)“ (Red Pine 2006, S. 134). Darüber hinaus hat Bernard Faure eine gründliche Studie über Ein-Praxis-Samadhi im frühen Chan durchgeführt und darauf hingewiesen, dass „Huineng und Shenhui (...) es für ihre eigenen Zwecke umgestalteten und als Hauptinstrument für ihre Kritik an der Nördlichen Schule und ihrer sitzenden Meditation verwendeten“ (Faure 1986, S. 107).

zeigt, die den Geist einer Vollkommenen Lehre (圓教) manifestiert. Huinengs Einheit ist eine solche Erfahrung, dass unter allen Umständen keine geistigen Anhaftungen an irgendeines der unzähligen Dinge in der Welt erlaubt sind. Es ist notwendig, die Zäune zwischen „innen“ und „außen“, „subjektiv“ und „objektiv“ niederzureißen, um die Prjana-Praxis in der weltlichen Welt und an realen Dingen wie dem Gehen, dem Verweilen in der Ruhe oder dem Umgang mit Problemen in allen Umständen des täglichen Lebens zu praktizieren. Nur durch diese wahren Prüfsteine kann der Praktizierende den vollendeten Zustand der geistigen Selbstkultivierung erreichen. Die Nicht-Dualität, die sich im Laufe der Praxis eines geradlinigen Geistes zeigt, beseitigt jedoch nicht die Unterscheidungen der unzähligen Dinge. Die Verschiedenartigkeit der Dinge wird bejaht, Pluralität und Buntheit werden geschätzt, obwohl auch ihre leere Essenz erfasst werden muss. In diesem Licht ist Staces Theorie über zwei Arten mystischer Erfahrung nicht anwendbar; vielmehr beinhaltet die Einheit, die durch die Prajna-Praxis erfahren wird, eine Vielheit aller Dinge, einschließlich verschiedener individueller Personen.

Ausgehend von dieser Art grundlegender „Einheit“ wäre es vernünftig zu folgern, dass Chan-Praktizierende nicht nur universelle Liebe und Mitgefühl für alle Wesen zeigen und diese im aktiven Dienst an der Menschheit

zum Wohle des gemeinsamen Heils ausdrücken können, sondern auch das Wohlergehen anderer in ihren eigenen Werten, Überlegungen und Verhaltensweisen berücksichtigen. Das Gefühl der selbstlosen „Liebe“, das aus dieser Quelle fließt, befähigt einen Adepten, die Welt vor ihm von ganzem Herzen zu umarmen, alle Geschöpfe aus ihrer eigenen Perspektive zu sehen, ihre Lebensweise zu respektieren und die Bedeutung ihrer Existenz und ihrer Vorlieben zu bejahen.

Darüber hinaus scheint „nicht-dualistisches mystisches Gewahrsein“ zu implizieren, dass der Praktizierende, der erleuchtet ist, niemals durch moralische Fragen gestört wird und daher eine erwachte Tugend besitzt, die sich nicht mit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, Richtig und Falsch beschäftigt. Huineng drückte seine Ansichten über moralische Tugenden jedoch wie folgt aus:

„Unsere Natur enthält die zehntausend Dharmas. So groß ist sie. Und die zehntausend Dharmas sind unsere Natur. Menschen und Nicht-Menschen zu sehen, sowohl das Gute als auch das Schlechte, gute Dharmas und schlechte Dharmas, ohne sie abzulehnen und ohne von ihnen korrumpiert zu werden, das bedeutet, wie der Raum zu sein. Das ist es, was wir mit ‚großartig‘ meinen“. (Rotkiefner 2006, S. 20-21)

Huineng beschrieb die eigene Natur als einen leeren Himmel und betrachtete ihre Offenheit und Toleranz als den höchsten Wert, der das „Große“ symbolisiert, so dass er tatsächlich nicht in die „Transzendenzfalle“ und in eine amoralische Perspektive abrutschte. Außerdem ist der Hinweis, dass „man sie (das Böse und das Gute) nicht beiseite werfen darf“, ein überzeugender Beweis dafür, dass Huineng auf der Grundlage seines bejahenden Wertes immer noch ein moralisches Anliegen hat. Dies lässt sich in drei Punkten erläutern. Erstens bedeutet das Erwecken der eigenen Natur, die Identität des „Selbst“ aufzulösen, so dass sie so leer wie möglich wird; es ist die Selbstlosigkeit, die eine Person stark motiviert, sich moralisch²³ zu verhalten und sich

²³ Die Lehren des Konfuzianismus haben großartige Beispiele für die Regel geliefert, dass Selbstlosigkeit zu Moral führt. Feng Youlan bietet eine gute Erklärung für die Mystik in Mencius' Theorie. Er zitiert Mencius' Worte: „Alle Dinge sind vollständig in uns. Es gibt kein größeres Vergnügen, als dies durch Selbstkultivierung zu verwirklichen“, und führt dies folgendermaßen aus: „Mit anderen Worten: Durch die volle Entfaltung seiner Natur kann ein Mensch nicht nur den Himmel erkennen, sondern auch mit dem Himmel eins werden. Wenn ein Mensch seinen unnachgiebigen Geist [unduldsam gegenüber dem Leiden anderer] voll entwickelt hat, trägt er die Tugend der menschlichen Herzlichkeit in sich, und der beste Weg zur menschlichen Herzlichkeit ist die Praxis von zhong (忠) [Loyalität] und shu (恕) [Gegenseitigkeit]. Durch diese Praxis werden der Egoismus und die Selbstsucht allmählich reduziert. Und wenn sie reduziert sind, hat man das Gefühl, dass es keinen Unterschied mehr zwischen sich selbst und anderen gibt, und damit auch keinen Unterschied mehr zwischen dem Individuum und dem Universum. Das heißt, man wird mit dem Universum als Ganzem identifiziert. Dies führt zu der Erkenntnis, dass 'alle Dinge in uns vollständig sind'.“ (Feng 2007, S. 124)

nicht von bösen Gedanken stören zu lassen. Zweitens bringt die große „Leere“ im Umgang mit anderen die Tugenden der Offenheit und Toleranz hervor, selbst gegenüber dem Bösen. Schließlich zeigt der erleuchtete Praktizierende mit der klaren Erkenntnis, dass Unwissenheit tief und chronisch in allen Menschen verwurzelt ist, und mit der durchdringenden Einsicht, dass jedes Ereignis seine unvermeidliche Ursache hat, die als karmische Saat dient und irgendwann die ihr gebührenden Früchte tragen wird,²⁴ mitfühlendes Verständnis und immenses Mitleid für das Böse. Im *Daodejing* gibt es ein Sprichwort, das lautet: „Der Weise hat keinen festen Geist, er nimmt den Geist der Menschen als seinen Geist. Ich behandle das Gute als gut, ich behandle auch das Böse als gut. Das ist wahre Güte. Ich vertraue dem Vertrauenswürdigen, ich vertraue auch dem Unvertrauenswürdigen. Das ist wahres Vertrauen.“ (Lao 2005, Kapitel 49) Dies ist die wahre Tugend des Weisen in daoistischer Manier, die mit der Ethik des Chan-Buddhismus vergleichbar ist. Das Böse mit einem umfassenden und offenen Geist

²⁴ Da Huineng es gewöhnlich ablehnte, sich auf konzeptionelle und theoretische Diskussionen über buddhistische Lehren einzulassen, gibt es nur wenige Erklärungen und Theorien über Karma. Das bedeutet jedoch nicht, dass er sich dessen nicht bewusst war. Im *Plattform-Sutra* finden wir immer noch mehrere Belege dafür, dass karmische Konsequenzen in seiner Theorie in einer Art sofortiger Ursache-Wirkungs-Sequenz stattfinden. Siehe dazu auch (Zeuschner 1981, S. 411-12).

anzunehmen, bedeutet auch den nicht-dualen Geist von Huinengs Philosophie, und darin liegt die wahre Moral.

Wenn wir auf *Zhuangzi* zurückblicken, gibt es eine ähnliche Frage auch im Verständnis einiger Gelehrter zu seinen ethischen Aussagen. Wie Zhuangzi feststellte, „harmoniert der Weise sowohl mit dem Richtigen als auch mit dem Falschen und ruht im Himmel, dem Gleichmacher“. Dies scheint einige Beweise für die relativistische Lesart und die amoralische Position zu liefern.²⁵ Zhuangzis weitere Erklärung hat jedoch gezeigt, dass dies nicht die ganze Geschichte ist:

„Was meine ich damit, sie mit der himmlischen Gleichheit in Einklang zu bringen? Recht ist nicht Recht; so ist nicht so. Wenn das Recht wirklich richtig wäre, würde es sich so deutlich vom Nicht-Recht unterscheiden, dass es keinen Grund zum Streit gäbe. Wenn es wirklich so wäre, würde es sich so deutlich von dem unterscheiden, was nicht so ist, dass es keiner Argumente mehr bedürfte.“
(Watson 2013, S. 17)

²⁵ So kommentiert Philip J. Ivanhoe die relativistische Lesart von Chad Hansen, der nur den himmlischen Standpunkt sieht, als nicht menschlich und lediglich als „Blick aus dem Nichts“, was wahrscheinlich zu einer amoralischen Haltung führen würde, wie sie Robert Eno als „ethisch unzureichend“ bezeichnete und somit Raum für das Böse ließe (Ivanhoe 1996, S. 200; Eno 1996, S. 143).

Es ist offensichtlich, dass Zhuangzis Befürwortung der „Ruhe im Himmel, dem Gleichmacher“ empfiehlt, den Dingen zu folgen, wie sie sind, was bedeutet, dass alles in der Welt sein eigenes natürliches Muster hat, das unbestreitbar ist und den ultimativen Wert des Dao darstellt, den Zhuangzi als den „angemessenen“ Weg erkannt hat, dem man folgen sollte. Diese Frage ist also mit dem Konzept des „Wissens“ verknüpft, mit dem sich auch Huineng auseinandersetzen musste.²⁶

5.2. Wissen

Der Begriff „Wissen“ sollte im *Plattform-Sutra* zunächst geklärt werden, da er in Huinengs Denken eine sehr ausgeprägte Konnotation hat. Im Allgemeinen steht Wissen für die intellektuelle Dimension oder für Qualitäten des Geistes, die intellektuelle Exzellenz und das Erfassen der Wahrheit als ihr Objekt bezeichnen.

²⁶ Das Dao (d.h. Weg) bezieht sich auf den „angemessenen“ Weg. Es gibt viele „Wege“, etwas zu tun, aber das „Dao“ ist der angemessenste und besteht darin, mit dem natürlichen Muster der Dinge übereinzustimmen, laut Zhuangzis Ansicht (ich muss zugeben, dass verschiedene Menschen unterschiedliche Ansichten über „Angemessenheit“ haben). In diesem Sinne handelt es sich um ein Thema, das mit „Wissen“ zusammenhängt und das es wert ist, weiter erforscht zu werden, denn natürlich kann jemand sehr gut wissen, dass er/sie einen angemessenen Weg wählen sollte, um etwas zu tun, aber es ist trotzdem möglich, dass er/sie einen unangemessenen Weg wählt. Es handelt sich nicht um ein Problem des subjektiven „Willens“, sondern um das Erfassen eines objektiven „Wissens“.

Für die nördliche Schule kann Wissen durch Meditation erworben werden, was zu Weisheit führt.²⁷ Huineng sagte jedoch:

„Diese meine Dharma-Lehre basiert auf Meditation und Weisheit. Aber begeht nicht den Fehler zu denken, dass Meditation und Weisheit getrennt sind. Meditation und Weisheit sind eine Essenz und nicht zwei. Meditation ist der Körper der Weisheit, und Weisheit ist die Funktion der Meditation. Wo immer du Weisheit findest, findest du Meditation. Und wo immer du Meditation findest, findest du Weisheit“. (Red Pine 2006, S. 10)

Für ihn bedeutet Meditation nicht, in einem meditativen Zustand zu sitzen, sondern ist ein geistiger Modus des „Nicht-Gedankens“ oder der „Nicht-Form“, d.h. innerlich die ursprüngliche Natur zu sehen und niemals durch verblendete Gedanken oder äußere Formen verwirrt zu werden, was als der Grundsatz der plötzlichen Erleuchtung verstanden wird. Weisheit wird gleichzeitig mit der plötzlichen Erleuchtung erlangt, die

²⁷ Suzuki meint, dass in der nördlichen Schule die getrennte, meditative Praxis als notwendige Voraussetzung für Weisheit angesehen wird, obwohl ihr Nachteil darin besteht, „dass Dhyana (Meditation) zur Übung wurde, das Leben abzutöten, den Geist in einem Zustand der Erstarrung zu halten und die Yogis sozial nutzlos zu machen, während Prajna (Weisheit), sich selbst überlassen, ihre Tiefe verlor, da sie mit intellektuellen Feinheiten identifiziert wurde, die sich mit Konzepten und deren Analysen befassten“ (Suzuki 1981, S. 32-33).

die Quelle ist, aus der wahres Wissen oder Einsichten abgeleitet werden. Huineng verglich „Weisheit“ mit „Sonne und Mond“ und sagte:

„Unsere Natur ist rein wie der klare Himmel über uns, und unsere Weisheit ist wie die Sonne und der Mond, unsere Weisheit leuchtet immer. Aber wenn wir äußerlich an Objekte gebunden sind, verdecken die Wolken der Verblendung unsere Natur, und wir können sie nicht sehen.“ (Red Pine 2006, S. 16)

Es ist erwähnenswert, dass Yampolsky denselben Absatz im Plattform-Sutra auf eine subtil andere Weise kommentiert hat.

„Die Reinheit der Natur des Menschen in dieser Welt ist wie der blaue Himmel; Weisheit ist wie die Sonne, Wissen wie der Mond. Obwohl Wissen und Weisheit immer klar sind, werden, wenn man sich an die äußere Umgebung klammert, die schwebenden Wolken der falschen Gedanken eine Abdeckung bilden, und die eigene Natur kann nicht klar werden.“ (Yampolsky 1967, S. 142)

Es ist offensichtlich, dass Red Pine „Weisheit“ und „Wissen“ als ein einziges Konzept auffasst, das

binomisch als „Sonne und Mond“ ausgedrückt wird und das er gemeinsam behandelt, während Yampolsky immer noch eine Unterscheidung macht. Ihre Darstellungen, die sich subtil unterscheiden, aber beide legitim sind, implizieren, dass „Wissen“ im *Plattform-Sutra* nicht im intellektuellen Sinne verwendet wird, sondern das Erwecken der Natur bedeutet, um Weisheit zu erlangen. Darüber hinaus wird – in enger Anlehnung an den Weg zur Spontaneität im Daoismus²⁸ – die kognitive Funktion des Geistes, die darin besteht, objektives Wissen zu erlangen, in gewissem Maße eingeschränkt und ausgeschlossen.²⁹ Das liegt daran,

²⁸ Zhuangzi kritisierte und reflektierte den Missbrauch von kognitiven Fähigkeiten. Zum Beispiel im Kapitel „Das Geheimnis der Sorge um das Leben“: „Dein Leben hat eine Grenze, aber das Wissen hat keine. Wenn du das, was begrenzt ist, benutzt, um das zu verfolgen, was keine Grenze hat, wirst du in Gefahr sein. Wenn du das verstehst und trotzdem nach Wissen strebst, wirst du mit Sicherheit in Gefahr sein!“ (Watson 2013, S. 19) Im Kapitel „In der Welt der Menschen“: „Tugend wird durch Ruhm zerstört und Weisheit kommt aus dem Streit. Ruhm ist etwas, mit dem man Menschen niederschlägt, und Weisheit ist ein Mittel zum Streiten.“ (Watson 2013, S. 22) (...) Neben dem „Fasten des Herzens“ ist die bekannteste Methode der Praxis das „Hinsetzen und alles vergessen“ (坐忘). Zum Beispiel: „Ich zertrümmere meine Glieder und meinen Körper, vertreibe Wahrnehmung und Intellekt, lasse das Verstehenwollen sein und mache mich identisch mit dem Großen Durchgang (Dao). Das meine ich mit: sich hinsetzen und alles vergessen.“ (Watson 2013, S. 53) Damit soll die Bedeutung des Verzichts auf intellektuelles Wissen auf dem Weg zu einem daoistischen Weisen hervorgehoben werden.

²⁹ Red Pine machte eine Anmerkung, um die „Prajna-Weisheit“ zu erklären: „Prajna bedeutet ‘vor dem Wissen’, und Wissen ist nach dem Mahayana nur ein anderer Name für Verblendung“ (Red Pine 2006, S. 127). Dies verdeutlicht die negative Dimension des Wissens und seine hinderliche Wirkung auf die Weisheit, obwohl ich in diesem Punkt noch einige Vorbehalte

dass Kognition, Wahrnehmung und Begriffsbildung, aus denen Wissen generiert und geformt wird, auf einer gewissen Ebene die intuitive und plötzliche Erfahrung des Einblicks in die Selbstnatur stören würden. Wie wir jedoch aus der Geschichte im *Zhuangzi* gesehen haben, besitzt der vollkommen geschickte Koch immer noch Wissen, das er während der praktischen Ausbildung erworben hat, obwohl sein Geist im ultimativen Spontanzustand völlig leer ist, als ob er „fastet“. Da der Mensch den intellektuellen Verstand benutzen muss, um in der realen Welt zu leben und reale Probleme während seines Lebens zu lösen, akzeptierte Huineng diese Tatsache und verachtete niemals die kognitive Aktivität und das erlangte objektive Wissen.

Einerseits ist prinzipiell jedes Mittel ratsam, das dem Praktizierenden helfen kann, erleuchtet zu werden. Huineng erklärte: „Ursprünglich gab es keine Lehre über die Vier Fahrzeuge. Aber weil die Kapazität des menschlichen Geistes vier Stufen hat, hat der Dharma die Vier Fahrzeuge.“ (Red Pine 2006, S. 39) Obwohl sein Vorschlag zur plötzlichen Erleuchtung als das höchste Fahrzeug angesehen wird und als höchste Priorität eingestuft werden muss, werden die anderen drei

Fahrzeuge³⁰, nämlich das Sehen, Hören, Rezitieren und Verstehen des Dharma, nicht geschmäleret. So wird beispielsweise im *Plattform-Sutra* berichtet, dass ein Priester namens Fada sieben Jahre lang ununterbrochen das Lotus-Sutra rezitiert hat. Obwohl er den Dharma beherrschte, war sein Geist immer noch verblendet und er wusste nicht, wo der wahre Dharma lag. Huineng benutzte die Metapher der Pflege einer sich öffnenden Blume und drängte ihn, zuallererst die wahre Weisheit des Buddha zu „öffnen“, die das Ein-Fahrzeug-Dharma des Lotos-Sutra ist, und nicht die weltliche „Weisheit“ der fühlenden Wesen zu „öffnen“, die das Böse schaffen würde, begleitet von Dummheit und Verblendung. Dennoch fügte er später im Sutra hinzu, dass die Lehre des Buddha in drei Fahrzeuge unterteilt ist, um den Verblendeten zu nutzen. Die verschiedenen Arten der Lehre des Buddha dienen der Bequemlichkeit der verschiedenen Praktizierenden, daher ihre Bedeutung. Dies deutet darauf hin, dass immer noch ein gewisses Maß an Erkenntnis und Reflexion erforderlich ist, was in starkem Gegensatz zu der Ansicht jener Chan-Gelehrten steht, dass alle Praktizierenden, die nach Erleuchtung streben, das durch „unterscheidendes Denken“ erzeugte

³⁰ Im *Plattform-Sutra* beschreibt Huineng, dass die anderen drei Fahrzeuge: „Beobachten, Zuhören, Lesen und Rezitieren das Kleine Fahrzeug bilden. Sich der Dharmas bewusst zu werden und ihre Bedeutung zu verstehen, ist das Mittlere Fahrzeug. Die Umsetzung des Dharma in die Praxis macht das Große Fahrzeug aus.“ (Red Pine 2006, S. 39) Sie alle sind relevant für die kognitiven Fähigkeiten, zusammen mit dem objektiven Wissen.

Wissen verwerfen müssen. Daher formulierte Huineng die Beziehung zwischen „plötzlicher Erleuchtung“ und „Wissen“ wie folgt: „Wenn du das Verständnis eines Buddha entwickelst, liest du den Lotus. Wenn du das Verständnis eines gewöhnlichen Menschen entwickelst, liest der Lotus dich.“ (Red Pine 2006, S. 38)

Andererseits glaubte er, dass nur unter der Voraussetzung der Erleuchtung die kognitive Tätigkeit richtig funktionieren und das erlangte und genutzte Wissen in authentischer Form wiederhergestellt werden kann. Das bekannte Porträt über die drei Stufen der spirituellen Entwicklung von Chan-Praktizierenden stammt von Qingyuan Xingsi 青原行思 (671-740), dem großen Schüler von Huineng:

„Bevor ich vor dreißig Jahren begann, Zuochan (Meditation) zu praktizieren, sah dieser alte Mönch Berge als Berge und Flüsse als Flüsse. Danach, als ich durch persönliche Erfahrung Weisheit erlangte und einen Zugang zur Erleuchtung fand, sah ich die Berge nicht mehr als Berge. Jetzt, wo ich einen Ruheplatz gefunden habe, sehe ich wieder Berge nur als Berge und Flüsse nur als Flüsse.“ (Wudeng Huiyuan, zitiert in Gu und Guo 2017, S. 251)

Die drei Situationen werden oft als drei Phasen der Selbstkultivierung eines Chan-Praktizierenden

interpretiert, von der Betrachtung von Objekten als dauerhafte, inhärent existierende Dinge über das Eindringen in ihre Essenz der Leerheit, aber das Festhalten daran, bis hin zu einem umfassenderen, dialektischen Verständnis der Welt und seines Lebens. Die dritte Stufe, in der die Berge wieder nur als Berge und die Flüsse nur als Flüsse gesehen werden, stellt eine neue Weltsicht des Praktizierenden dar, der die leere Essenz aller Dinge und inneren Gedanken erfahren hat und daher nie an ihnen haftete, *aber auch nicht an der Leerheit festhielt*, so dass alles immer noch wahrhaftig existiert, aber einen neuen Stellenwert in seiner Welt der Bedeutung hat. Wir können aus der akzeptierten Interpretation ableiten, dass die kognitive Aktivität mit dem Wissen an sich, wenn man sie mit Bergen oder Flüssen vergleicht, auch in der höchsten spirituellen Stufe von Huineng bekräftigt wird, vorausgesetzt, der Praktizierende haftet nicht daran.

Abschließend muss ich wiederholen, dass die Konnotation von „Wissen“ im Kontext des *Plattform-Sutras* tatsächlich mit „Weisheit“ gleichzusetzen ist und nur durch die Prajna-Praxis erlangt werden kann, während weltliche „intellektuelle Einsichten“ durch viele Methoden zugänglich sind. Das ist der radikale Unterschied zwischen den beiden Arten von Wissen. Huineng vertrat auch die Meinung, dass das intellektuelle Wissen durch die Prajna-Praxis

aufgerichtet wird und auf keinen Fall in die Irre geht. Mehr noch, in einem erleuchteten Zustand sind Wissen (im intellektuellen Sinne) und Tugend integriert und kooperieren harmonisch miteinander. Obwohl es Huineng nicht darum ging, ihre Beziehung explizit zu erläutern, ist es dennoch möglich, aus seiner Theorie und seinem rhetorischen Tonfall eine Schlussfolgerung zu ziehen, die ich weiter untersuchen werde.

5.3. Die Integration von Tugend und Wissen

In einem vervollkommenen, spontanen Zustand der daoistischen Selbstkultivierung kann der Praktizierende zulassen, dass das Himmlische in ihm mit dem Himmlischen in der Welt übereinstimmt, aber im eigentlichen Sinne gibt es keine Trennung zwischen den beiden Dimensionen des „Himmlischen“, die jeweils den subjektiven tugendhaften Zustand und die objektive Natur oder natürliche Tendenz der Dinge bezeichnen. Was das ethische Leben betrifft, so bedeutet „mit Recht und Unrecht harmonieren und im Himmel, dem Gleichmacher, ruhen“ nicht, dass man die Unterscheidung von Recht und Unrecht aufgibt; es handelt sich vielmehr um eine flexible Haltung, die auf der Weigerung beruht, feste Vorstellungen davon zu haben, was „richtig“ und „falsch“ ist, die dem etablierten Verstand entspringen. Mit den klarsten Einsichten in die Natur oder die natürliche Tendenz der Dinge kann die

Interaktion des daoistischen Weisen mit anderen Menschen auf die einzigartigen Charakteristika bestimmter Individuen, bestimmter Zeiten und Umstände zugeschnitten werden,³¹ was die einzigartige moralische Dimension von Zhuangzis Philosophie ausmacht. Dieser Punkt weist eine auffallende Ähnlichkeit mit Huinengs Idee auf.

Für Huineng ist ein erleuchteter Mensch in der Lage, bei jeder Gelegenheit angemessen zu handeln, er kann sich in guter Absicht verhalten und in richtigen Handlungen Ausdruck finden, da Moral nicht im

³¹ Jesse Fleming erläutert Zhuangzis Philosophie der Liebe aus der Perspektive der „angeborenen Naturen“: „Zhuangzi betont, dass alle Arten ihre eigene angeborene Natur haben (die erfolgreiche Trainer von Affen, Pferden und Tigern alle kennen, respektieren und in Übereinstimmung mit ihr handeln), und dass alle Individuen ihre eigene einzigartige ‘Tugend’ (de) haben, oder ein zu erfüllendes Potenzial“ (Fleming 1999, S. 386). Auf dieser Grundlage kommt er zu dem Schluss, dass „die Interaktionen mit Freunden, Kunden, Studenten usw. auf die einzigartigen Eigenschaften des jeweiligen Individuums und die jeweilige Zeit und Situation zugeschnitten sein müssen“ (Fleming 1999, S. 386). Professor Fang Wanquan 方萬全 in Taiwan analysiert die theoretischen Fehler, die dadurch entstehen, dass Zhuangzi fälschlicherweise für einen Verfechter agnostischer, relativistischer und amoralischer Ansichten gehalten wird; schließlich kommt er zu dem Schluss, dass es für einen daoistischen Weisen sehr wohl Beurteilungskriterien gibt, um zwischen richtig und falsch zu unterscheiden. Zhuangzis „moralisches Bewusstsein“, das im Nicht-Handeln und im leeren geistigen Zustand wurzelt, ist so ausgeprägt, dass sich die „moralischen Anforderungen“ bestimmter Umstände in seinem Bewusstsein getreu abbilden konnten. Darüber hinaus beruhen die Beurteilungskriterien, die seinem moralischen Bewusstsein entspringen, genau darauf, himmlische oder natürliche Unterscheidungen zwischen Dingen zu erkennen (Fang 2014, S. 167-92).

Widerspruch zu kognitiver Aktivität und dem daraus resultierenden Wissen steht.³²

Erstens kann der tugendhafte Mensch in einem erleuchteten Zustand sein Verhalten an die Natur der Dinge anpassen. Ein Chan-Meister, dem es ein großes Anliegen ist, die Menschen von ihrem Leid zu erlösen, kann zum Beispiel im Zuge der Erbauung anderer auch geschickt Menschen zur Erleuchtung führen. Der markanteste Ansatz ist die Verwendung von „Gong’an“ (Paradox), das als geniales Mittel dient, um das gewohnte rationale Denken der Lernenden zu untergraben. Der Meister inspiriert die Lernenden durch Worte, Rufe oder Schläge, je nach den verschiedenen Bedingungen und ihren Fähigkeiten, gibt taktvolle Anweisungen und lehrreiche Hinweise, die auf subtile Weise auf die Wahrheit anspielen, damit sie erleuchtet

³² Dan Lusthaus führt ein eigenes, zweigeteiltes Kategorienpaar ein, um zwischen zwei Arten von epistemischen Motiven zu unterscheiden (proskriptive Erkenntnistheorie und präskriptive Erkenntnistheorie), und er stellt klar, dass Huinengs Schachzug darin besteht, Shenxius proskriptive Erkenntnistheorie durch eine präskriptive Erkenntnistheorie zu dekonstruieren, die als einziges Gebot das direkte Sehen des Spiegels oder des Geistes selbst voraussetzt, d.h. die Dinge so zu reflektieren, wie sie sind, und keine Standpunkte zu haben, auch wenn sich Praktizierende an das, was sie reflektiert sehen, klammern oder Bedeutungen hineinprojizieren können (Lusthaus 1985, S. 170-78). Er deutet auch an, dass Huineng, ähnlich wie andere buddhistische Schulen, die gleiche Abhängigkeit der Ontologie von der erkenntnistheoretischen Konstruktion vertrat.

werden.³³ Im *Plattform-Sutra* verkündete Huineng seine Lehre verschiedenen Schülern wie Zhicheng (志誠), Fada (法達) und Zhichang (智常) entsprechend ihrer unterschiedlichen Bewusstseinsstufen, Sensibilität und ihrem persönlichen Hintergrund.

Zweitens ist der erleuchtete tugendhafte Mensch geschickt darin, sich an verschiedene Situationen und sich ständig verändernde Umstände anzupassen. Brook Ziporyn hat eine Analogie zwischen dem Geist und einem Spiegel gezogen, um die Bedeutung des echten Wissens im *Zhuangzi* zu erklären. Er argumentiert zunächst, dass wir Menschen die Anhaftungen an Ideen loslassen sollten, so wie es der Buddhismus vorschlägt, und dabei einen leeren Geisteszustand beibehalten, so wie ein Spiegel keine Bilder von Dingen „speichert“, die er zuvor reflektiert hat. Dann sagt er:

„Der höchste Mensch benutzt seinen Verstand wie einen Spiegel. Der Spiegel hat seine eigene Aktivität, seine eigene Verlaufskurve, die sich aus dem entstehenden Wert der Situation und aus der

³³ Dan Lusthaus: „Chan ist ‚nicht rational. Koans (Gong’an) sind unlösbare Fragen, die Antworten haben. Auch heute noch wird ein Mönch, wenn er eine Erwachsenerfahrung hat, mit Koans überschüttet, und er muss sie spontan und ohne zu zögern beantworten“ (Lusthaus 1985, S. 174). Er weist darauf hin, dass Gong’an nur als eine spezielle „Methode“ dient, um dem Praktizierenden zu helfen, erleuchtet zu werden, so dass die verblüffend unzusammenhängenden Phänomene wie Chan-Schläge, Schreie usw. nur im Kontext der Chan-Schulung gewürdigt werden können.

Platzierung des Spiegels ergibt ... Es ist das ‚gegenwärtige Dies‘, das der Spiegel reflektiert oder besser gesagt, auf das er antwortet“. (Ziporyn 2013, p. 123)

Das heißt, der Weise ist in der Lage, sofort zu reagieren, sobald das „gegenwärtige Dies“ auftaucht, und er verhält sich angemessen im Lichte verschiedener Situationen, ohne zu planen oder zu intrigieren – so wie ein Spiegel, der seine eigene Position und Perspektive hat, die die sich verändernden Situationen um seine spezifische Position herum reflektiert. Tatsächlich gibt es im *Plattform-Sutra* viele Geschichten, die von Huinengs Art und Weise erzählen, auf äußere Dinge zu reagieren. Als ein erleuchteter Mann wirft er nicht nur Fragen auf und beantwortet sie in genialer Weise, sondern inspiriert und erleuchtet auch die Schüler in Übereinstimmung mit bestimmten Situationen. In einer Geschichte schickte Shenxiu seinen Schüler Zhicheng, um heimlich Huinengs Dharma über plötzliche Erleuchtung zu lernen. Als Zhicheng den Dharma hörte, wurde er sofort erleuchtet und erwachte zu seinem ursprünglichen Geist. Da er unter seinem Lehrer Shenxiu im Yuquan-Tempel kein Erwachen erlangen konnte, bat er Huineng um Unterweisung. Es folgt ein Dialog:

Meister Huineng sagte: „Wenn du von dort kommst, musst du ein Spion sein.“ Zhicheng sagte: „Ich bin kein Spion.“

Der Sechste Patriarch sagte: „Und warum nicht?“

Zhicheng sagte: „Bevor ich gesprochen habe, war ich es. Aber jetzt, wo ich gesprochen habe, bin ich es nicht mehr.“

Der Sechste Patriarch sagte: „Es ist dasselbe mit ‚Bedrängnis ist Erleuchtung‘.“ (Red Pine 2006, S. 35)

Auf den konkreten Vorfall reagierte Huineng mit inspirierenden Erziehungsmethoden, indem er sich auf „Bedrängnis ist Erleuchtung“ berief. Der Beiname „Spion“ wurde von Zhicheng entfernt, als Huineng ihm die Predigt hielt; in gleicher Weise geschieht Erleuchtung in dem Moment, in dem die Leidenschaften durch das Erwachen des eigenen Geistes vertrieben werden. Die Geschichte zeigt, wie Huineng als Weisheitsmeister, dessen Tugend hoch geachtet wird, auf intelligente Weise den richtigen Weg finden kann, um den Schülern eine wirksame Lehre zu erteilen.

Die Integration von Tugend und Wissen zeugt von der Kohärenz der Nicht-Dualität in Huinengs vollständig vervollkommneter Doktrin. Moral und Wissen sind zwei Seiten einer Medaille; sie begleiten sich gegenseitig in der allmählichen Prajna-Praxis und offenbaren gleichzeitig ihr wahres Wesen in einer

geeigneten Situation, vorausgesetzt, dass plötzliche Erleuchtung erreicht wird. Mit einem Wort, die Einzigartigkeit von Huinengs Ethik enthüllt in der Tat den unverwechselbaren Charakter des *Plattform-Sutra*: Plötzliche Erleuchtung und allmähliche Praxis, Moral und Wissen in ultimativer Kombination und Harmonie, die alle eine weitere Reflexion verdienen.

6. Schlussfolgerungen

Die meisten Gelehrten sind der Meinung, dass die plötzliche Erleuchtung Huinengs Denken charakterisiert und die Dimension der allmählichen Praxis schmälert. Diese Behauptung entspricht jedoch nicht nur nicht dem tatsächlichen Prozess, den ein Chan-Praktizierender in der Praxis durchläuft, sondern steht auch im Widerspruch zu dem reichhaltigen Textmaterial im *Plattform-Sutra*, das offensichtlich zeigt, dass Huineng der allmählichen Selbstkultivierung große Bedeutung beimaß. Wir können jedoch das Problem nicht umgehen, wie die allmähliche Praxis tatsächlich verwirklicht wird, da die plötzliche Erleuchtung immer als ein Akt eines Augenblicks stattfindet, in dem man seine eigene Selbstnatur erweckt, während die allmähliche Praxis ein Ziel hat, das zu erreichen ist und unermüdliche Anstrengungen erfordert. Ich versuchte, das Problem aus der Perspektive der berühmten Geschichte vom Koch Ding im *Zhuangzi* anzugehen. Der Schlüssel zur daoistischen Spontaneität liegt darin, dem Dao (Natur oder natürliche Tendenz der äußeren Dinge) mit einem leeren Herzen durch langjährige Praxis zu folgen. Ebenso muss der Chan-Praktizierende die Prajna-Praxis ausüben, d.h. das Dao (die Leerheit der äußeren Dinge und der inneren Gedanken) klar sehen und wahrhaftig erfahren, ohne Anhaftungen, indem er dem Geist erlaubt, mit einer leeren Geisteshaltung frei zu

funktionieren und sich niemals mit verblendeten Gedanken herumschlagen. Nach kontinuierlicher Prajna-Praxis auf diese Weise wird der erwachte Zustand völlig natürlich.

Darüber hinaus ist das bemerkenswerte Merkmal der Prajna-Praxis ihre Verwirklichung in der säkularen Welt, die aus komplexen Beziehungen besteht; doch wird in diesem Fall die vervollkommnete „daoistische“ Erleuchtung zu einer Transzendenz der Ethik führen? Indem ich Koch Dings Geschichte unter dem Gesichtspunkt „das Himmlische in mir mit dem Himmlischen in der Welt in Einklang zu bringen“ weiter untersuchte – eine Beschreibung, die das Geheimnis von Koch Dings exquisiten Fähigkeiten zusammenfasst und auch den Schlüssel zum Verständnis der Verbindung von Tugend und Wissen im Zhuangzi liefert –, versuchte ich, die Rolle zu erhellen, die zwei zentrale Elemente – Tugend und Wissen – in Huinengs Ethik spielen. Erstens wird davon ausgegangen, dass der daoistische Weise, der einen leeren Herz-Geist bewahrt, die potenzielle, vom „Himmel“ verliehene Tugend manifestiert, die den ultimativen Wert darstellt, und dass er sogar die geheimnisvolle Einheit des leeren Herz-Geistes erfährt; in ähnlicher Weise würde der Chan-Praktizierende, der die Leerheit aller Dinge sowie seines eigenen Selbst erfahren hat, wahrscheinlich ein „universelles Bewusstsein“ erlangen, aus dem die wahren moralischen

Gefühle fließen und somit zu moralischen Handlungen führen könnten. In der Zwischenzeit wird die Verschiedenartigkeit der Dinge bejaht, die Vielfalt und Buntheit geschätzt und das Wohlergehen anderer innerhalb der eigenen Welt der Bedeutung berücksichtigt, was die einzigartigen Eigenschaften der mystischen Erfahrung in Huinengs Theorie ausmacht. Zweitens ist die Verwendung von „Wissen“ im *Plattform-Sutra* gleichbedeutend mit dem Erkennen der eigenen Natur, um Weisheit zu erlangen, und bezieht sich somit auf die Prajna-Praxis *an sich*, während „Wissen“ in einem allgemeinen Sinn beibehalten wird, solange es zur Erleuchtung beiträgt. So wie die Interaktion des daoistischen Weisen mit den äußeren Dingen auf deren Natur und natürliche Tendenzen (bestimmte Personen, Zeit, Umstände usw.) zugeschnitten werden kann, die spezifische Formen des „Himmlichen Weges“ sind, kann der erleuchtete Chan-Praktizierende (z.B. der Chan-Meister) auch angemessene Wege finden, um seine moralischen Anliegen zu erfüllen. Auf diese Weise gehen Moral und Wissen in einem wirklich erleuchteten Lebenszustand tatsächlich Hand in Hand. So verkörpern die einzigartigen ethischen Einsichten, die aus der Verbindung von allmählicher Praxis und plötzlicher Erleuchtung im *Plattform-Sutra* gewonnen werden, tatsächlich die Merkmale der Vollkommenheit,

insbesondere die Nicht-Dualität von Dharma und Welt, sowie die Erfahrung der Leerheit und die erneute Bestätigung der verschiedenen Myriaden von Dingen.

Finanzierung: Diese Forschung erhielt keine externen Mittel.

Danksagungen: Ich möchte Thomas Bartlett von der Stanford University für seine enorme Hilfe bei der Ausarbeitung des Textes sowie für seine ständige Ermutigung danken. Dieses Papier wurde auch durch das Feedback von zwei anonymen Gutachtern erheblich verbessert. All dies hat zu einer Überarbeitung des Papiers geführt.

Interessenkonflikte: Der Autor erklärt, dass kein Interessenkonflikt besteht.

[Bibliografie](#)

(<https://www.mdpi.com/2077-1444/11/8/424>)

© 2020 durch den Autor. Lizenznehmer MDPI, Basel, Schweiz. Dieser Artikel ist ein Open-Access-Artikel, der unter den Bedingungen der Creative Commons Attribution (CC BY) Lizenz verbreitet wird (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).