

Ein Wassertropfen

—Grundlage einer buddhistischen Ethik—

Kôichi TSUJIMURA

Mein Thema heißt: Ein Wassertropfen; dessen Untertitel lautet: Grundlage einer buddhistischen Ethik. Damit diese Ethik und ihre Grundlage möglichst konkret herausgestellt werden können, möchte ich zunächst mit einem Beispiel anfangen.

I. Beispiel

Gegen Ende der Zeit der Tokugawa-Regierung machte ein junger Mönch namens Giboku (宜牧) seine Übung beim Zen-Meister Gisan Zenrai (儀山善來) im Zen-Kloster „Sôgenji“ (曹源寺) in Okayama. Eines Tages schüttete der junge Mönch das schmutzig gewordene Handwasser in der Toilette weg. Meister Gisan, der das sah, erteilte dem jungen Mönch auf der Stelle eine Rüge: „Dummkopf! Warum hast du das schmutzige Handwasser nicht gut verwendet? Warum hast du es nicht auf die Gartenpflanzen gegossen?“⁽¹⁾ Der junge Mönch, der sich diese Ermahnung hinter die Ohren geschrieben hat, hat sich später, als er Meister geworden war, „Tekisui“ (滴水), d.h. „Wassertropfen“ genannt.

Diese Anekdote, die typisch zen-buddhistisch ist, bezieht sich auf ein Gebot in der Rinzai-Schule des japanischen Zen-Buddhismus, deren heutige Gestalt von Hakuin Ekaku (白隱慧鶴) und seinem Nachfolger Tôrei Enji (東嶺圖慈) stammt. Das Gebot heißt: „Gebot, nicht zu töten. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im immerbleibenden Dharma nicht die Ansicht von dessen Vernichtung entstehen läßt.“ Dieses Gebot ist das erste unter den „zehn gewichtigen Geboten“ (十重禁戒). Der junge Mönch, der das schmutzige Handwasser wegschüttete, verstieß gegen dieses Gebot, indem er es nicht gut gebrauchte. Er „vernichtete“ das schmutzige Wasser.

Hieraus können wir ersehen, daß das Gebot, nicht zu töten, einen anderen Sinn als den gewöhnlichen hat. Gewöhnlich versteht man unter „nicht töten“ keinen Menschen zu töten oder kein Tier zu schlachten. Dagegen gilt der Imperativ „*Du sollst nicht töten*,“ mit dem wir das genannte Gebot umschreiben können, im Zen-Buddhismus auch vom leblosen Wesen, wie etwa dem Wasser oder der Erde. Das *Verschwinden* von Lebensmitteln wie auch der uns umgebenden, leblosen Dinge ist streng verboten, weil es ihr Töten und Vernichten bedeutet. „*Du sollst nicht töten*“ betrifft nicht nur unser körperliches Handeln, sondern auch unsere geistige

Haltung. Wenn wir z.B. einen Gast ungebührlich empfangen und ihn geistig verletzen, so bedeutet auch dies ein Töten und Vernichten. Dieses Gebot befiehlt aber nicht nur: „Du sollst nicht töten“, sondern auch: „Du sollst nicht zulassen, daß der andere Mensch tötet.“ Also wird der Sinn des Gebotes sehr erweitert und geistig vertieft.

Wir bleiben noch bei unserem Beispiel. Als der junge Mönch das schmutzige Handwasser wegschüttete, sah er es als etwas Nichtiges an. Als ihn Meister Gisan streng rügte, befolgte er selbst nicht nur das Gebot in seinem vollen Sinne, sondern belebte er auch das bereit vernichtete Wasser wieder derart, daß er es für das Leben des jungen Mönchs sehr gut verwendete, infolgedessen sich dieser später Wassertropfen nannte. Nicht nur dies. Gisans Ermahnung tönt und gelangt bis heute, z.B. zu mir. Sein rügender Ruf kommt ganz unmittelbar von *selbst*—ohne Überlegung—wie ein Blitz. Er wirkt *wundersam*. Woher kommt dieses wunder-same Wirken? Die Frage führt uns zu einer Erläuterung des ersten Gebotes.

II. Gebote

Lassen Sie mich bitte zuerst die „Zehn gewichtigen Gebote“ anführen:

1. „Gebot, nicht zu töten. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im immerbleibenden Dharma nicht die Ansicht von dessen Vernichtung entstehen läßt“ (不殺生戒. 自性靈妙於常住之法不生斷滅之見).

2. „Gebot, nicht zu stehlen. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im ungreifbaren Dharma nicht die Ansicht von dessen Greifbarkeit entstehen läßt“ (不偷盜戒. 自性靈妙於不可得之法不生可得之見).

3. „Gebot, nicht wollüstig zu sein. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im nicht-anhänglichen Dharma nicht die Ansicht von dessen Anhänglichkeit entstehen läßt“ (不淫欲戒. 自性靈妙於無着之法不生愛着之見).

4. „Gebot, nicht zu lügen. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im unsagbaren Dharma nicht die Form von dessen Sagbarkeit entstehen läßt“ (不妄語戒. 自性靈妙於不可說之法不生可說之相).

5. „Gebot, nicht Alkohol zu trinken. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im ursprünglich reinen Dharma nicht dessen Verdunkelung entstehen läßt“ (不飲酒戒. 自性靈妙於本來清淨之法不生無明).

6. „Gebot, nicht den vier Arten von Menschen (d.h. den geistlichen Männern und Frauen, den weltlichen Männern und Frauen) Fehler und Sünden zuzusprechen. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im fehlerlosen Dharma nicht Fehler und Sünden entstehen läßt“ (不說四衆過罪戒. 自性靈妙於無過患之法不生罪過).

7. „Gebot, nicht sich zu loben, nicht die Anderen zu tadeln. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im Dharma der Gleichheit nicht die entzweibrechende Ansicht von Eigenem und Anderem entstehen läßt“ (不自讚毀他戒. 自性靈妙於平等之法不生自他之見).

8. „Gebot, nicht geizig und gierig zu sein. Die Selbstheit ist wundersam, so

daß sie überall in der wahren Welt des Dharma nicht das Bestehen auf einer Form entstehen läßt“ (不慳貧戒. 自性靈妙於真如徧法界中不生一相慳執).

9. „Gebot, nicht so zornig zu sein, daß die Entschuldigung der Anderen nicht mehr angenommen werden kann. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie im ichlosen Dharma nicht das reale Ich fälschlich annimmt“ (不受懺謝戒. 自性靈妙於無我法不計實我).

10. „Gebot, nicht die drei Schätze (d.h. Buddha, Dharma, Priester) zu schänden. Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie in allen Dharma nicht die entzweibrechende (unterscheidende) Ansicht vom Menschen und Buddha entstehen läßt“ (不謗三寶戒. 自性靈妙於一切法中不生佛之二見)²⁾.

Dies ist die in der Hakuin-Torei-Schule des japanischen Zen-Buddhismus bis heute überlieferte Fassung der „Zehn gewichtigen Gebote“, die aus dem Sutra „Bonmôkyô“ (梵網經) stammen und die in dieser Fassung etwas modifiziert sind. Der Gesamttitel der Zehn Gebote lautet: „Gebot des formlosen Herzensgrundes“ (無相心地戒). Auf diesen Titel, der vermutlich von Hakuin stammt, kommen wir etwas später zurück. An dieser Fassung der „Zehn gewichtigen Gebote“ ist zunächst folgendes zu bemerken:

(1) Jedes Gebot ist formuliert wie „Gebot, nicht zu töten,“ „Gebot, nicht zu stehlen,“ also überhaupt: Gebot, sich nicht so und nicht so zu verhalten. Jedes Gebot ist ein verbotender Imperativ. Also können wir jedes Gebot mit der Wendung: *Du sollst dich nicht* so und nicht so verhalten, umschreiben. In diesem Teil des Gebotes können wir *eine Art buddhistischer Ethik* sehen.

(2) Wogegen richtet sich der verbotende Imperativ? Gegen die sogenannten „drei Gifte“ (三毒). Die drei Gifte sind „Zorn“ (瞋), „Geiz und Gier“ (貪) und „Dummheit“ (癡). Diese drei Gifte sind gleichsam die drei Modi des radikalen Bösen im buddhistischen Sinne, die dem Menschen schaden und daher Gifte genannt werden. Das erste, das siebte und das neunte Gebot sprechen gegen den Zorn. Das zweite, das dritte und das achte Gebot richten sich gegen den Geiz und die Gier. Das vierte, das fünfte und das zehnte Gebot sprechen gegen die Dummheit. Das sechste Gebot wendet sich gegen die Gesamtheit der drei Gifte.

Unter den drei Giften ist der *Zorn* nach der Auslegung Hakuins das schlimmste Gift, weil es in den anderen Menschen und Dingen nur das Anderssein sieht, das Anderssein als Feindschaft ansieht, und diese durch den Zorn vernichten will. Aber dem Zorn ist, wie schon ersichtlich ist, das *Bestehen auf dem Unterschied* zwischen Eigenem und Anderem zugrundegelegt, wobei das Bestehen auf diesem seinerseits von der „Grundblindheit“ (根本無明) herkommt. Obwohl auch der Geiz und die Dummheit aus dem Bestehen auf diesem Unterschied stammen, wirkt es doch im Zorn am stärksten. Also ist der Zorn, wie man sagen könnte, das radikale Böse in dieser buddhistischen Ethik. „Töten“ und „Sich loben und die Anderen tadeln“ sowie „Zörnigsein“ sind je das Wirken des Zorns im Tun des Leibes, der Sprache und des Bewußtseins. Im „Töten“ im weitesten Sinne sind aber die zwei anderen Laster vereinigt und enthalten. Daher können wir die besondere Gewich-

tigkeit des ersten Gebotes, d.h. des „Gebotes, nicht zu töten“, verstehen.

(3) Unmittelbar nach dem jeweiligen Imperativ folgt jedesmal jener Satz, der sich allgemein so fassen läßt: „Die Selbstheit ist wundersam, so daß sie in dem in jedem Gebot je anders charakterisierten Aspekt von Dharma nicht die Ansicht von dessen entgegengesetzten Charakter entstehen läßt.“ Diesen auf das Gebot folgenden Satz, den man vermutlich Hakuin zuschreiben kann, können wir zunächst als Erklärung des Sinnes des vorhergehenden Imperativs ansehen. Wenn der Satz aber den Sinn des Imperativs erklären kann, so muß der Satz der *Grund* des Imperativs sein. Dieser Grundsatz, der jedesmal mit dem Wort „*Die Selbstheit ist wundersam*“ (自性靈妙) anfängt, gehört m.E. nicht mehr zur Ethik, sondern zur Religion, d.h. hier zur buddhistischen Religion als dem *Grund* jener obengenannten Ethik. Durch diese Gründung wird aber zugleich der Sinn jedes Imperativs von Grund aus verändert und vertieft, gemessen an seinem gewöhnlichen Sinne, wie wir oben schon ein wenig gesehen haben. Wir müssen jetzt in den Grund dieser zehn Imperative zurückgehen.

III. Grund

In jedem einzelnen Gebot, d.h. Imperativ wird dessen Grund so angegeben: „*Die Selbstheit ist wundersam*“ oder genauer „*Die Selbstheit: wundersam*“ (自性靈妙). Dieses Wort nennt, wie mir scheint, die *Grundlage der genannten Ethik*, die aus den zehn Imperativen besteht. Was heißt aber dieser Ausdruck? Wir gehen zuerst von der Worterklärung aus.

(1) Die „Selbstheit“, mit der ich vorläufig das Wort „Jishô“ (自性) übersetze, bedeutet im allgemeinen das jeglichem Seienden eigene Urwesen und hier das *eigene Urwesen des Menschen*. Das Urwesen des Menschen bleibt unveränderlich und unzerstörbar, weil es als das „Formlose“ (無相), d.h. das „Leere“ (空) vor dem Unterschied zwischen Sein und Nichts liegt. Die „Selbstheit“ des Menschen ist als die formlose Selbstheit oder die ungeborene Selbstheit, nichts Anderes als die „*Buddhaheit*“ (佛性). Die formlose Selbstheit, die weder Ich noch Du noch Er ist, ist jedoch Ich selbst in mir, Du selbst in dir und Er selbst in ihm. Dieses Verhältnis der Selbstheit zu jedem von uns selbst, mit dem eine wirkliche Erfahrung gemacht werden kann, ist „*wundersam*“ (靈妙). Wenn es mir aber erlaubt ist, dieses Verhältnis mit einer Analogie zu erläutern, möchte ich ein Wort von *Nikolaus von Kues* anführen. Vom Universum schreibt er einmal: „Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna.“⁽³⁾ Eine deutsche Übersetzung lautet: „Wenn daher das Gesamt auch weder Sonne noch Mond ist, so ist es dennoch in der Sonne Sonne und im Mond Mond.“⁽⁴⁾ Das gleiche Verhältnis gilt von der formlosen Selbstheit und jedem von uns selbst. Die formlose Selbstheit ist die große Offenheit, in der jedes Seiende *so* erscheint *wie* es ist, d.h. —als das wahre Seiende in der Wahrheit des Seins.

(2) Das Wort „wundersam“, mit dem ich zunächst das Wort „Reimyô“ (靈妙)

übersetze, bedeutet im allgemeinen „undenkbar und unsagbar“ (不可思議). Hier wird das Wort „wundersam“ in mehrfachem Sinne verwendet. Die formlose Selbstheit ist *als solche* wundersam etwa im Sinne des „incomprehensibile“, von dem auch Nikolaus von Kues spricht. Das ebengenannte, *zugleich negative und positive Verhältnis* der formlosen Selbstheit zu uns selbst ist ebenfalls wundersam, weil es für unser gewöhnliches, unterscheidendes Denken undenkbar bleibt. Das Wirken und Handeln jedes von uns, die in sich die formlose Selbstheit verkörpert haben, ist und wirkt nicht weniger wundersam.

(3) Das Wort „Dharma“ (法) ist ein Grundwort des Buddhismus überhaupt. Es ist aber sehr mehrdeutig und so schwer zu übersetzen. Das Wort „Dharma“, das aus der Wurzel „dhṛ“, d. h. dem „Halten“ stammt, bedeutet überhaupt: das das eigene Urwesen *Haltende* und d. h. das so verstandene *Seiende*. Wenn das Wort im Plural gebraucht wird, bedeutet es fast immer *die Seienden*, wie z. B. aus dem zehnten Gebot zu ersehen ist. „Dharma“ bedeutet aber auch das „Gesetz“ des Haltens und also das „Gesetz“ unseres Verhaltens. Damit es aber das Gesetz des Haltens und unseres Verhaltens sein kann, muß, wie mir scheint, das Wort „Dharma“ die *Wahrheit des Seins* bedeuten—aber in einem anderen Sinne als dem Heideggers. Hier möchte ich „Dharma“ *ganz vorläufig* als die Wahrheit des Seins verstehen. Das Gegenteil zur Wahrheit des Seins wird im Text als die „Ansicht“ (見) oder die angesehene „Form“ (相) bezeichnet, welche Ansicht so etwas wie Doxa ist. Mit solchen Worterklärungen können wir aber kein lebendiges Verständnis von der *Grundlage* „Die Selbstheit: wundersam“ gewinnen. So möchten wir noch einmal zu dem Beispiel zurückkehren. Der rügende Anruf Meister Gisans kommt ganz unmittelbar aus ihm *selbst*. Falls er angesichts des Verhaltens des jungen Mönchs nichts sagte, würde er selbst gegen das Gebot mit verstoßen. Es ist also notwendig, daß er den jungen Mönch rügt. In dem Wort, das er *selbst* spricht, spricht er sich *selbst*. Auf welche Weise spricht er aber sich selbst? „Dummkopf!“, so ruft er jäh in der Weise, daß er mit dem Sein und Verhalten des jungen Mönchs *Eins* geworden ist. Sein Rügen und Sprechen wirkt *wundersam* erweckend. Denn ein „Dummkopf“, wie es der junge Mönch ist, vermag es nicht, sich selbst als Dummkopf zu wissen. Es sieht fast so aus, als ob der Meister anstatt des Mönchs dessen Sein vor ihn gebracht hat. Als dann der Mönch sich unmittelbar als Dummkopf gewahr wird, ist er kein Dummkopf mehr. Dieses Erweckende des Sprechens wird nun dadurch ermöglicht, daß der Meister selbst, in der formlosen Selbstheit stehend, mit dem Sein des Mönchs, der selbst ohne sein Wissen auch in derselben formlosen Selbstheit steht, ganz Eins geworden ist. Der Meister gibt dem Mönch eine weitere Anweisung: „Warum hast du das schmutzig gewordene Handwasser nicht gut verwendet? Warum hast du es nicht auf die Gartenpflanzen gegossen?“ Diese Anweisung ist ebenso notwendig wie die Rüge „Dummkopf?“ Warum? Weil man es mit dem Wort „Dummkopf?“ allein, mit dem der Meister das Sein und Verhalten des Mönchs negiert, noch nicht vermag, diesem positiv den rechten Weg zu weisen. Die wahre Negation muß jederzeit die Position,

mindestens den Hinweis darauf enthalten. In der genannten Anweisung zeigt sich der Meister selbst in der Weise, daß er, in der formlosen Selbstheit stehend, nicht nur mit dem Sein des Mönchs, sondern auch mit dem Sein des schmutzigen Wassers sowie dem der Gartenpflanzen Eins geworden ist. Auf solche Weise ist und wirkt Meister Gisan als er *selbst*, d. h. die formlose Selbstheit in ihm selbst und als er selbst. Sprachlich gesehen, ist sein Wort sehr gedrängt und wundersam. Kein Wort ist zuviel. Also befolgt er nicht nur das „Gebot, nicht zu töten,“ sondern auch das „Gebot, nicht zu lügen.“ Er verhält sich so, daß er nicht den Mönch, das Wasser und die Gartenpflanzen als sein Eigentum ansieht, sondern ein jedes je in der Wahrheit des Seins als es selbst sein läßt. In diesem Sinne erfüllt er auch das „Gebot, nicht zu stehlen.“ Aber das Wundersamste besteht darin, daß er dies alles ohne Überlegung, auf der Stelle, tun kann. In einer anderen Situation wird er je anders handeln, —aber im Grunde genommen, immer das Selbe tun—, weil in ihm selbst als er selbst die formlose Selbstheit ist und wirkt. „Die Selbstheit ist und wirkt wundersam.“ Dies ist die *Grundlage* der in den „Zehn gewichtigen Geboten“ zum Ausdruck gekommenen buddhistischen Ethik.

Dasselbe Verhältnis besagt der Gesamttitel „*Gebot des formlosen Herzensgrundes*“ (無相心地戒). Das „Formlose“ (無相) bedeutet *die formlose Selbstheit*, die in jedem von uns selbst zur Anwesenheit kommt. Der „Herzensgrund“ (心地), der oft schon das Gebot selbst bedeuten kann, besagt hier *allerlei Seiendes* einschließlich des menschlichen Seienden, das vor uns erscheint. Das „Gebot“ (戒) ist das *Verhältnis* unserer formlosen Selbstheit zu allerlei Seienden in seiner Wahrheit des Seins, welches Verhältnis zum „Gelöbniß“ (誓願) wird. Warum muß sich aber das „Gebot“ in das „Gelöbniß“ verwandeln?

IV. Gelöbniß—Leben ohne Gebot

Die Verwandlung des Gebotes zum Gelöbniß geschieht aus der Unbefolgbarkeit des Gebotes. Wenn wir zur Grundlage des Gebotes gelangen, können wir von selbst jedes Gebot befolgen, wie es an dem Beispiel vom Wassertropfen zu sehen ist. Jedoch befiehlt das Gebot „Du sollst nicht töten“ auch: „Du sollst nicht zulassen, daß der andere Mensch tötet.“ Das vermögen wir nur in einem begrenzten Bezirk, auch wenn wir den Imperativ „Du sollst nicht töten“ für uns selbst vollkommen befolgen können. Daß das Gebot in der wirklichen Welt unbefolgbar bleibt, ist sein *Selbstwiderspruch*. Wegen dieses Selbstwiderspruchs muß sich das Gebot in ein unendliches und endloses „Gelöbniß“ verwandeln.

Das „Gelöbniß“ lautet: „Alle Lebewesen (einschließlich des Menschen und der leblosen Wesen) sind unermesslich; wir geloben uns, sie alle zu retten“ (衆生無邊誓願度), „Die weltlichen Begierden und Leidenschaften sind unzählig; wir geloben uns, sie alle auszurotten“ (煩惱無盡誓願斷), „Die Lehren der Wahrheit sind unerschöpflich; wir geloben uns, sie alle zu erlernen“ (法門無量誓願學), „Der Weg des Buddha ist unvergleichlich; wir geloben uns, ihn bis zur Vollendung zu

gehen“ (佛道無上誓願成). Diese „vier Gelöbnisse“ sind das Wesen aller Gebote und so das „eine Gebot“ (一戒), auf das die zehn Gebote zurückgeführt werden.

Auch von diesen „vier Gelöbnissen“ kann man sagen: sie bleiben unbefolgt, solange die Geschichte der Menschheit dauert. Aber sie enthalten von vornherein die Unmöglichkeit ihrer vollkommenen Verwirklichung in sich. Gerade deswegen bleiben sie Gelöbnisse, die bestehen, solange die Geschichte der Menschheit dauert. Die Gelöbnisse verlangen von uns jene unendliche und endlose Bemühung, die durch das endliche Leben des einzelnen Menschen hindurch geht.

Es ist aber wohl möglich, daß sich der einzelne Mensch die vier Gelöbnisse vollkommen zu eigen macht, und daß sie den Grund seines Lebens ausmachen. Wenn wir zu solch einem Grund gelangt sind, können wir leben „ohne Gebot“ (無戒). Wie ist ein Leben ohne Gebot für uns und in uns möglich? Die zehn gewichtigen Gebote sind auf das eine Gebot zurückgeführt worden, das die vier Gelöbnisse bedeutet. Wenn wir uns dieses eine Gebot so vollkommen zu eigen gemacht haben, daß wir dieses vergessen, dann leben wir ohne Gebot. Leben ohne Gebot ist die *endgültige Phase* dieser buddhistischen Ethik.

Als ein konkretes Beispiel für ein Leben ohne Gebot führen wir das folgende Wort des japanischen Zen-Meisters Bankei Yôtaku (盤珪永琢) an: „Ein Mönch von der Gesetz-Schule (律宗) des Buddhismus fragt den Meister Bankei: Habt Ihr kein Gebot in Euch, Meister? Darauf antwortet Bankei: Das Gebot gilt ursprünglich dem bösen Mönch, der das buddhistische Gesetz bricht; für den Menschen, der *ungeboren* ist, ist das Gebot unnötig. Das Gebot ist, vom Ort des Ungeborenen aus gesehen, von sekundärer Bedeutung. Im Bereich des Ungeborenen gibt es kein Gesetz und kein Gebot. Meine Hörer! Seid Ihr so im (ungeborenen) Buddhaherzen, wie Ihr hier und jetzt seid, so seid Ihr der heute lebende Buddha, in dem *das Gesetz selbst vollständig enthalten ist*. Also ist der Mensch, der im Ungeborenen als der Ungeborene ist, darüber hinaus, gegen das Gebot zu verstoßen oder es anzunehmen bzw. zu befolgen. Da er über das Gebot hinaus ist, so kann er auf keinen Fall gegen es verstoßen“.⁵⁾ Das von Bankei genannte „Ungeborene“ ist dasselbe wie das obengenannte „Formlose“, d. h. die formlose Selbstheit, die in uns selbst mit der Buddhaheit identisch ist. Im Bereich des Ungeborenen sind alle Gebote und Gesetze vollständig enthalten, weil der Ort des Ungeborenen der Ursprungsort der Gebote und Gesetze ist. So ist für den Menschen, der im Bereich des Ungeborenen wohnt und handelt, das Gebot unnötig. Das ist das Leben ohne Gebot, in dem der Mensch erst seine endgültige Freiheit erreicht.

Man könnte meinen: Das Leben ohne Gebot sei ein Ideal, das kein Mensch wirklich erreichen könne, weil es mit der Endlichkeit des Menschen unvereinbar sei. Das Leben ohne Gebot verträgt sich gut mit der Endlichkeit des Menschen, weil die „vier Gelöbnisse“, die im Leben ohne Gebot enthalten sind, von dem Menschen eine unendliche und endlose Bemühung verlangen. Es ist kein Ideal für jene Menschen, in denen als sie selbst die formlose Selbstheit lebt. Für diejenigen

Menschen, die noch nicht in sich die formlose Selbstheit verkörpern, wird das *Leben ohne Gebot zu einem Gebot*. Dasselbe Verhältnis gilt überall vom buddhistischen Leben, z.B. vom „Sitzen“ (坐). Wenn wir wirklich und vollkommen sitzen können, ist das schon die *Vollendung*. Solange wir noch nicht in vollkommener Weise sitzen können, wird das Sitzen zum sichersten *Weg* zur Vollendung.

V. Rückblick und Ausblick

Welche Bedeutung kann diese Ethik, die in einer Schule der buddhistischen Religion gründet, für die Menschen der gegenwärtigen Weltzivilisation haben? Das möchten wir zum Schluß ganz kurz bedenken.

Dazu müssen wir auf die obengenannten zehn Gebote zurückblicken, damit wir sie kritisch prüfen können. Dabei sehen wir zunächst von spezifisch zen-buddhistischen Sinne des einzelnen Gebotes ab. Wir beachten seinen gewöhnlichen Wortsinne. „Nicht töten“, „Nicht stehlen“, „Nicht wollüstig sein“, „Nicht lügen“, „Nicht sich loben und nicht die Anderen tadeln“, „Nicht geizig und gierig sein“, „Nicht so zörrig sein, daß keine Entschuldigung mehr angenommen werden kann“—diese sieben Gebote sind einleuchtend in ihrer gewöhnlichen Sinne, unabhängig davon, ob sie befolgt sind. „Nicht Alkohol trinken“, „Nicht den vier Arten von Menschen Fehler und Sünden zusprechen“ und „Nicht die drei Schätze schänden“—diese drei Gebote scheinen zunächst spezifisch buddhistisch zu sein. Aber der Grund für das Gebot, nicht Alkohol zu trinken, liegt darin, in der ursprünglich reinen Wahrheit des Seins nicht deren Verdunkelung entstehen zu lassen. Deshalb können wir ruhig Wein und Bier trinken, wenn wir nur damit keine Verdunkelung von uns selbst entstehen lassen. In diesem Sinne ist auch dieses Gebot verständlich, obwohl es schwer zu befolgen ist. „Nicht den vier Arten von Menschen Fehler und Sünden zusprechen“ bedeutet: Nicht irgendwelchen Leuten Fehler und Sünden zuschreiben“. Dieses Gebot gebietet nicht, daß wir den Unterschied zwischen den Menschen—z. B. weise und dumm, gut und böse—einfach ignorieren, sondern es gebietet, daß wir trotz diesem Unterschied in jedem und allen Menschen die formlose, fehlerlose und sündlose Selbstheit sehen. K. Nishida schreibt einmal: „Auch in den gottlosen Gewaltverbrecher wohnt Gott“. Dieses Gebot entspricht vermutlich der Vergebung der Sünden im Christentum. So verstanden, ist es auch nicht so spezifisch buddhistisch. „Nicht die drei Schätze, d. h. Buddha, Dharma und Priester, schänden“, klingt wie eine Selbstverteidigung des Buddhismus. In diesem Gebot kommt es aber darauf an, daß wir in allen Seienden nicht die unterscheidende Ansicht vom einerseits irrenden Menschen und andererseits erwachten Buddha entstehen lassen. Das heißt: Wir dürfen nicht die irrenden Menschen geringschätzen und die Buddha, d. h. die erwachten Menschen, hochschätzen, weil diese „entzweibrechende“ Ansicht nur die Doxa ist, die irrende Menschen haben, während es für die vollkommen erwachten Menschen keinen Unterschied von Erwachen und Irren gibt. Dieses Gebot bedeutet m. E.: Wir dürfen keinen Men-

schen verachten, weil in jedem Menschen die formlose, wundersame Selbstheit ist. Also sind die „Zehn gewichtigen Gebote“ alle verstehbar geworden.

Wir kommen wieder auf das an dem Anfang gestellte Beispiel zurück. Das schmutzige Wasser wegzuschütten, ist schon ein Verstoß gegen das Gebot, nicht zu töten, weil im Wegschütten die Ansicht von der Vernichtung der Wahrheit des Seins steckt. Ist jedoch ein solches Verhalten zu den Seienden und Dingen nur ein Zeichen für eine typisch zenbuddhistische Sparsamkeit im Leben? Nein, das glaube ich nicht. Denn die Sparsamkeit im Leben kommt von dem oben erläuterten Gebot her. Ist es nicht ein trivialer Anachronismus, ein solches Verhalten von den heutigen Menschen zu verlangen? Nein, im Gegenteil. Ein Verhalten zu den uns umgebenden Dingen, das sie schont und gut verwendet, ist, wie mir scheint, ein heute sehr nötiges, wenn auch fast vergessenes Êthos. Unter dem Gesichtspunkt dieses Êthos, ist unser Leben in der gegenwärtigen Weltzivilisation wahnsinnig verschwenderisch und so ganz gegen das „Gebot, nicht zu töten“. Wenn sich die von der modernen Technik durchherrschte, gegenwärtige Weltzivilisation auf dieser Bahn der Verschwendung und Vernichtung der umgebenden Dinge weiter bewegt, gerät sie gewiß, früher oder später in die Katastrophe, in die Selbstvernichtung der Zivilisation. Der heutige Mensch, der die umgebenden Dinge, seien sie lebend, seien sie leblos, tötet und vernichtet, muß sich selbst töten und vernichten.

Allein, es ist auch offenkundig, daß es in der gegenwärtigen Weltzivilisation fast keinen Raum dazu gibt, die Dinge in der oben genannten Weise gut zu verwenden, wie die große Menge von Abfällen zeigt. Damit wir wieder diesen Raum einräumen können, müssen wir die Richtung und die Art und Weise der technischen Produktion und Fabrikation von Grund aus ändern. Wir müssen die Stellung des Menschen im Kosmos oder die art de „nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature“⁽⁶⁾ derart umdenken und umstellen, daß wir als je ein *formloses, ungeborenes Selbst über* das Seiende im Ganzen hinweggehen und zugleich als ein *formloses ungeborenes Selbst mit* dem Seienden im Ganzen zusammenwachsen und jedes begegnende Seiende in sein Selbst und zugleich in den „großen Zusammenhang“⁽⁷⁾ mit den anderen Seienden bringen. Jegliches Seiende einschließlich des Menschen hat in sich die zwei Seiten: nämlich es selbst, d. h. das *Formhafte* und *nicht* es selbst, d. h. das *Formlose*“. Diese zwei Seiten zusammenzudenken, ist das *konkrete Denken*, wie es wir z. B. bei Nikolaus von Kues gesehen haben.

Wer es vermag, einen Wassertropfen gut, d. h. konkret, zusammenwachsend, in den großen Zusammenhang zu verwenden, der ist „ein Wassertropfen“ in einem anderen, ursprünglichen Sinne. „Ein Wassertropfen“ im letzteren Sinne bedeutet die schon genannte „*ursprüngliche, formlose Selbstheit*“, die „wundersam“ ist und wirkt. „Ein Wassertropfen am Ursprung des Talbachs Sôkei“ ist, wie man sagt, „unerschöpflich, auch wenn man ihn in seinem ganzen Leben benützt“ (曹源一滴受用不盡). Im Namen „Wassertropfen“ des Meisters Tekisui zeigt sich die Einheit des zwiefachen Sinnes, d. h. die Einheit einer buddhistischen *Ethik* und ihrer

letzten *Grundlage*.

Damit diese Ethik aber irgendeinen Beitrag zur kommenden Weltethik der ganzen Menschheit leisten kann, muß jene Ethik, die heute noch im klösterlichen Leben am Leben ist, ihre bloß spezifisch buddhistische Gestalt ablegen, ohne ihren Geist zu verlieren, und so im tiefen Sinne zeitgemäß modifiziert werden.⁸⁾ Denn vom Êthos gilt vielleicht das Wort Nietzsches:

„Was um euch wohnt,
das wohnt sich bald euch:
Gewöhnung wird daraus.
Wo lange du sitztest,
da wachsen Sitten“⁹⁾

Anmerkungen

- 1) Bunte Obata, Biographie von den Meistern in den neuzeitlichen japanischen Zen-Klöstern (小島文鼎. 近世禪林僧寶傳).
- 2) Genro Fujita, Die mit Gift gestrichene Trommel. Handbuch für den Schüler des japanischen Rinzai Zen-Buddhismus (藤田玄路. 塗毒鼓), Bd. I. S. 58.
Vgl. die andere Fassung der Zehn Gebote in: Dôgen, Schôbôgenzô (道元. 正法眼藏. 新草第二. 受戒), S. 621 (Chikuma Verlag 1971).
- 3) Nikolaus von Kues, Docta ignorantia II. 4. Philosophisch-Theologische Schriften, hrsg. von Leo Gabriel, Bd. I. S. 342.
- 4) Op. cit., S. 343.
- 5) Bankei, Das Auge des Geheimnisses (盤珪. 玄旨軒眼目)
- 6) René Descartes, Discours de la méthode, 6. Partie, in: Oeuvres et Lettres, éd. par André Bridoux, p. 168.
- 7) Werner Heisenberg, Der Teil und das Ganze. S. 294.
- 8) Vgl. H. S. Hisamatsu, "Gelöbniß der Menschheit" (人類の誓), in: Gesammelte Schriften, Bd. III, S. 159-352 (久松眞一著作集第三卷 159 頁—352 頁)
- 9) Friedrich Nietzsche, Bruchstücke zu den Dionysos-Dythramben Nr. 76. Werke (Großoktavausgabe), Bd. VIII, S. 393.

Universität zu Kyoto