

Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 34 (1974)

Artikel: Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken : zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses des Menschen

Autor: Ueda, Shizuteru

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-883234>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Das Nichts und das Selbst im buddhistischen Denken

Zum west-östlichen Vergleich des Selbstverständnisses
des Menschen*

von Shizuteru Ueda

Wenn die buddhistische Lehre vom Nichts spricht, bezieht sie es direkt auf das Selbst des Menschen. Wenn die buddhistische Lehre vom Selbst spricht, so spricht sie zugleich vom Nichts. Im Folgenden wird versucht, das Nichts-Selbst zunächst auf Seiten des Nichts und dann des Selbst zu erörtern.

I

Im Buddhismus (im Urbuddhismus mit der «anattā» (Nicht-Selbst)-Lehre und im Mahāyāna-Buddhismus mit der «śūnyatā» (Leere)-Lehre) wird grundsätzlich ausgeschlossen, das Sein im Sinne des Absoluten mit der Kategorie «Substanz» – wie im westlichen philosophischen und religiösen Denken – als etwas Seiendes, das identisch mit sich selbst ist und seinen Grund in sich hat, zu begreifen. Er kennt im Gegensatz dazu nur die Kategorie «Beziehung». Buddhistischem Denken gemäß gibt es schlechthin nichts, was in sich selbst und durch sich selbst ist. Alles, was ist, ist erst in Beziehung zu anderem, und zwar in gegenseitig be-dingender Beziehung. «Sein» im buddhistischen Sinne heißt: «in sich selbst nichts und in der Beziehung stehen», wofür die radikale Geltung der Kategorie «Beziehung» charakteristisch ist. Denn was in der Beziehung steht, ereignet sich erst aus Beziehung und wird wieder in Beziehung zurück

* Vortrag, gehalten am 15. 1. 1971 im Rahmen des von Prof. Dr. K. Rossmann (Philosophie) und Prof. Dr. F. Buri (Theologie) veranstalteten Seminars über: «Das Selbst und das Nichts. – Konfrontation von östlichem und westlichem Denken.» im Philosophischen Seminar der Universität Basel. – Professor Ueda ist Inhaber des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und philosophische Anthropologie an der Staatlichen Universität Kyoto.

aufgelöst. «Beziehung» selbst ist auch kein bestehender Zustand, sondern ein dynamisches Geschehen des Zu-, Mit-, Für-, Durch-, Von-einander usw. In dieser Beziehungsdynamik ist ein jedes in sich selbst ein Nichts und gerade dadurch für die universalen Beziehungen schrankenlos offen. Es ist in sich selbst ein Nichts und in diesem Nichts zentrieren sich die universalen Beziehungen je in Einmaligkeit und Einzigartigkeit. Ein Zen-Spruch sagt: «Es geht eine Blume auf und eine Welt entsteht.» Dieser zusammengehörige Sachverhalt wird im buddhistischen Denken in doppelter Perspektive gesehen. Die Lehre der «sunyatā» (der «Leere»), gemäß der ein jedes nach seinem Eigensein leer ist, betrachtet den ganzen Sachverhalt in der Perspektive des «Nichts»; und die Lehre der «pratītyasamutpāda», das ist: des Entstehens von etwas in gegenseitiger, allseitiger Abhängigkeit voneinander, betrachtet denselben Sachverhalt in der Perspektive der universalen Beziehungsdynamik. Die Wahrheit aber liegt dabei in der untrennbaren Zusammengehörigkeit des Nichts und der Beziehungsdynamik. Dieser Zusammengehörigkeit entsprechend bedient sich das mahayanistische Denken vielfach einer charakteristischen Formulierung, nämlich: «Es ist, *und zugleich* es ist nicht. Es ist nicht, *und zugleich* es ist.» In diesem doppelperspektivischen «Und-zugleich» von A und Non-A sieht der Buddhismus die Wahrheit des Seins als zugleich des Nichts. Die Einsicht in dieses «Und-zugleich» heißt die Prajñā-Erkenntnis, das ist: die absolute Weisheit über jeden Dualismus hinaus. Das «Und-zugleich» ist als solches über jeder Gegensätzlichkeit, weder A noch Non-A, durch keine bildliche, begriffliche und ideenhafte Fixierung zu bestimmen und deshalb zuweilen als das absolute Nichts bezeichnet, dessen der Mensch nur in seinem «Nichts» auf nicht-gegenständliche Weise inne werden kann.

Dieses Nichts besagt also nicht, daß es überhaupt nichts gebe. Es soll vielmehr uns vom substanzialisierenden, die Wahrheit verstellenden Denken befreien, das alles vergegenständlichend denkt, es als Gegenstand festhaltend, an ihm haften bleibend. Vom Buddhismus her gesehen liegt diesem substanzialisierenden Denken die Selbstsubstanzialisierung des Menschen zugrunde, sein substantielles Sichselbstergreifen, das seine verborgene Wurzel in der Ich-Verhaftetheit hat. Diesem entgegnet der Buddhismus mit der völligen Auflösung der Substantialität, nicht jedoch um das Seiende zu eliminieren, sondern um den Menschen und die Welt gemäß der über den Gegen-

sätzen liegenden Wahrheit neu zu stiften. Dies ist der Grund der Radikalität des Vollzugs der Negation im Buddhismus.

Für das nicht-substanzialisierende Denken hat ein Ding, ein Sachverhalt, eine Situation, eine Person kein fest bestimmtes Eigensein, sondern unendlich viele Aspekte und Sinnvariationen je nach der Beziehung. Dafür ein konkretes Beispiel aus dem Alltag, eine wirkliche Geschichte. An einem heißen Sommertag hatte eine Familie einen Gast zu Mittag. Man saß am Tisch, der festlich gedeckt war, und wollte mit dem Essen beginnen. Da stieß plötzlich eine Tochter der Familie, die neben dem Gast saß, aus Ungeschick ein Glas mit Wasser um. Die schöne Tischdecke wurde naß und verfärbte sich. Es entstand eine gespannte Atmosphäre, da man wußte, wie streng und auf Korrektheit bedacht die Mutter war. In diesem Augenblick legte der Gast seine beiden Handflächen auf die nasse Tischdecke und sagte lächelnd: «Schön kühl» (es war ein sehr heißer Tag). Die Spannung war verflogen. Für die Tochter der Gastgeber bedeutete es eine Art Rettung. Die Handlung des Gastes aber hatte gar nicht zur Absicht, Verzeihung für die Tochter zu erwirken oder die Gastgeber zu trösten. Wäre das der Fall gewesen, dann hätte sich die Familie in der Schuld der Großmut des Gastes fühlen müssen. Was der Gast tat, war etwas ganz anderes. Statt in der Tochter «gegenständlich» ein unachtsames Kind zu sehen, hat er vielmehr einer fast eindeutigen und unveränderlich scheinenden Situation eine ganz neue Bedeutung innerhalb eines völlig anderen Beziehungsrahmens gegeben. Ohne Absicht, ohne Reflexion, plötzlich aus einer anderen unbekannten Ecke her ein neues Licht, eine neue Sinngebung, die um so mehr in der Tat als Rettung wirkte. Eine solche absichtslose Handlung, die aus dem nichtsubstanzialisierenden Denken unmittelbar entspringt und die in einer bestimmten gegebenen Situation eine tatsächliche Rettung für Andere bewirkt, nennt der Buddhismus «die wunderbare Tat aus dem Nichts des Herzens», die identisch ist mit dem buddhistischen Begriff der Barmherzigkeit.

Das nicht-substanzialisierende Denken weiß, daß eine Situation keine feste Substanz eindeutigen Charakters ist, sondern unendliche Bedeutungsmöglichkeiten je nach dem Beziehungsrahmen hat. Es weiß das nicht nur theoretisch, sondern es weiß auch – das ist entscheidend –, in einer gegebenen Situation tatsächlich eine andere Perspektive schöpferisch von sich aus einzuführen. Denn es ist für dieses Denken bezeichnend, sich auf Grund seines nicht-diskursiven

Charakters sofort und gleichzeitig konkret in einer leibhaften Handlung ausdrücken zu können, in der Weise des Denken-Handelns.

Für die Elastizität und Spannweite dieses Denken-Handelns möchte ich noch ein repräsentatives Beispiel aus dem Bereich des Zen-Buddhismus anführen: «Meister Da-di (wörtlich: Schlag auf den Boden) schlug bei jeder Frage, die man an ihn richtete, einfach mit seinem dicken Stock als Antwort auf den Boden. Als ihm einmal ein Schüler seinen Stock versteckt hatte und ihn dann fragte: «Was ist es mit dem Buddha?», machte er nur den Mund groß auf. Auf diese Weise hat der Meister Da-di seine unerschöpfliche Freiheit sein Leben lang genossen.» (Aus: «Bi-yän-lu»).

Alles kommt auf das Verständnis des nicht-substanzialisierenden Denkens an. Es soll hier an zwei Problemen weiter verdeutlicht werden, einmal am Problem des «Einsseins», zum andern am Subjekt-Objekt-Problem. Der Begriff des «Einsseins» oder der «Einheit» ist im buddhistischen Denken eng mit dem Begriff der «Nichts-Beziehung» verknüpft, während der entsprechende Begriff in der europäischen Philosophie und auch in der christlichen Mystik («to hen», «unum») gemeinhin mit der Kategorie «Substanz» verbunden ist.

In der Lehre des Zen-Buddhismus heißt es: «Alles Seiende geht auf Eines zurück». Daran aber schließt sich die Frage: «Worauf geht das Eine zurück?». Die Lehre, daß alles Seiende mit seinen Unterschieden und Gegensätzen auf Eines zurückgehe ist die von der «All-Einheit». Dabei aber ist noch nicht geklärt, was unter dem «Einen» gemeint ist. Deshalb die für den Zen-Buddhismus charakteristische Frage: «Worauf geht das Eine zurück?» Auch bei dem Einen ist nicht Halt zu machen: «Alles zwar geht auf Eines zurück. An dem Einen aber ist nicht festzuhalten.» Denn das würde bedeuten: in der Einheit gefangen bleiben. Auch sie muß durchbrochen werden, da sie nicht die Wahrheit sein kann, sofern sie als Einheit im Unterschied zur Verschiedenheit verstanden wird. Denn dann wird die Einheit zum Einen substanzialisiert, das selber dann mit einem bestimmten Begriff oder in einer bestimmten Form aufgefaßt werden müßte. So verstanden wäre das Eine Ursache der Spaltung und Gegensätzlichkeit, da es, in bestimmter Form gefaßt, anderes, das dieser Form sich nicht einfügt, ausschließen muß und das Ausgeschlossene seinerseits das Eine wiederum in einer anderen Form als Prinzip in Anspruch nimmt. Dann kommt es zum Kampf um das Grundprinzip, der zur

tiefsten Spaltung führt. In solcher Grundgegensätzlichkeit muß, im Beispiel, der Idealismus den Materialismus, der Theismus den Atheismus oder Nihilismus herausfordern. Wenn alles «in Wahrheit» eins ist, dann muß das wahre Eins-sein der substanziellen Fixierung durch bestimmte Formen des Einen (Gott, Vernunft, Materie usw.) entzogen sein. Darauf zielt die Frage: «Worauf geht das Eine zurück?» Die Antwort lautet: das Eine muß zu Nichts werden, oder der Mensch muß das Eine verlassen, und zwar nach zwei dynamisch zusammengehörenden Richtungen: einmal zum Nichts hin oder zum Nullpunkt und zum andern zugleich zur Vielheit hin (anders: zur Vielheit zurück). Die Wahrheit des Einen ist also: das Nichts «und zugleich» die Vielheit. In abschließender Formulierung heißt das: «Weder Eins noch Vieles: Eins und zugleich Vieles, Vieles und zugleich Eins.» Wenn das Eine zu Nichts geworden ist, dann entsteht es also jetzt zur Beziehung «Eins und zugleich Vieles, Vieles und zugleich Eins» wieder auf. Dieser Beziehung – das ist immer wieder hervorzuheben – liegt das ungründige Nichts zugrunde, das nunmehr auf der Beziehungsebene seine Negation ausübt: «Weder Eins noch Vieles». Das Nichts löst das Viele zum Einen auf und zerlegt «zugleich» das Eine in das Viele, wobei das Nichts aus dem Vielen die Gegensätzlichkeit – nicht aber die Unterschiedenheit – und aus dem Einen die geschlossene und verschlossene Festigkeit – nicht aber die Einheit – eliminiert. So hat die Beziehung: «Eins und zugleich Vieles, Vieles und zugleich Eins» ihren Möglichkeitsgrund im Nichts, das seinerseits seine Realität in der jeweiligen Beziehung bewährt. In solcher Beziehungsdynamik bedeutet die wahre Überwindung der Vielheit gerade die Rückkehr zur Vielheit als Vollzug vom Einen weg zum Nichts hin. Ein Zen-Spruch lautet: «Beim Frühlingswinde, gleichmäßig und unsichtbar, sind lange Äste mit Blüten lang, kurze kurz, je von selbst.» Langes lang, Kurzes kurz» oder «das Rot rot, das Grün grün». Hierin sieht der Buddhismus in Unmittelbarkeit die formfreie Einheit, die Einheit, die jedes Seiende und Geschehende in seiner Einzigartigkeit beläßt und die derart eine bunte Seinssymphonie in Offenheit darstellt. Es heißt: «Unterschiedenheit, das bedeutet Einheit; Einheit, das bedeutet Unterschiedenheit.»

Wie aber verhält es sich mit dem Subjekt-Objekt-Problem? Im Subjekt-Objekt-Schema, in dem das menschliche Denken zunächst unumgänglich sich bewegt und operiert, ersieht man heute, verschiedentlich auch in der westlichen Philosophie und Theologie,

wegen seines Objektivierungs- und Spaltungscharakters ein unheilvolles Verhängnis und zeigt sich darum bemüht, die Subjekt-Objekt-Spaltung zu überwinden und aufzuheben. Was sagt der Buddhismus zu diesem Problem? Er versucht nicht, wie dies in der christlichen Mystik und im philosophischen Idealismus geschehen ist, Subjekt und Objekt, von ihrer Spaltung ausgehend, zu einer weiteren, das ist: allgemeinen höheren und höchsten Einheit zu bringen. Im Buddhismus vielmehr kehrt der Mensch, selber zum Nichts werdend, sprunghaft zum «Vor-der-Spaltung» zurück, eben zum Nichts und umgreift von dem «Vor-der-Spaltung» aus (das heißt: «vom Diesseits der Unterscheidung») das Subjekt-Objekt-Feld.

In der westlichen Sprache heißt es und muß es heißen: «Ich sehe eine Blume», in der Weise, als ob das Ich beim Sehen, ja noch vor dem Sehen schon als Ich in sich selbst bestände. In der unmittelbaren Gegenwart des Sehens aber und der unmittelbaren Präsenz einer Blume findet in Wirklichkeit noch keine Reflexion statt, die subjektbezogen ist, gibt es also kein Subjekt und deshalb auch noch kein Objekt, da die Blume in ihrer bloßen Präsenz nicht als Blume vergegenständlicht vorgestellt ist. Die Reflexion in sich als das Ich und die Re-präsenz einer Blume als solcher für das Ich geschieht gleichzeitig aus gleichem Ursprung. Im gegenwärtigen Sehen ist nichts anderes als die Präsenz der Blume ohne subjektive Reflexion, oder, von der entgegengesetzten Richtung her gesagt: nichts anderes als die ich-lose Versenkung in die Blume ohne Vergegenständlichung. Es ist, mit der von einer modernen japanischen philosophischen Schule dafür geprägten Formel: «Sehen ohne Sehenden und ohne Gesehenes», weder subjektiv noch objektiv, wofür in der buddhistischen Lehre sich wiederum der Begriff des Nichts anbietet. Es läßt sich hier aber auch nicht von einer Einheit von Subjekt und Objekt sprechen. Denn es handelt sich um etwas, das noch vor dem Aufbrechen der Unterscheidung von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt liegt. In diesem «Vor», das sich nicht vergegenständlichen läßt (für die Vergegenständlichung muß es ein leeres Nichts bleiben) und dessen man nur unmittelbar auf nicht-gegenständliche Weise ich-los inne werden kann, sieht der Buddhismus den Grund der Wirklichkeit und zugleich der Wirklichkeitserfahrung. Erst über das Nichts erfolgt die Rückkehr zum entfalteten Subjekt-Objekt-Feld. Das substantialisierende Denken setzt dem entgegen ein sehendes Seiende als apriori selbstverständlich voraus, substantialisiert es als Subjekt und nimmt

die so entstehende Subjekt-Objekt-Spaltung als Anfangsprinzip der Wirklichkeitserfahrung überhaupt an.

In dem buddhistischen «Nichts», das durch Meditation ohne Meditationsgegenstand erfahren wird, gibt es weder Subjekt noch Objekt. Jeder Gegenstand, der als Gegenstand erst in der Subjekt-Objekt-Spaltung erscheint: sinnlich, bildlich, begrifflich, ideenhaft-transzendent, entschwindet zusammen und zugleich mit dem Subjekt. Denn solange irgendetwas noch als etwas, sei es auch als das Heilige, erlebt wird, bleibt solches Erleben immer noch mit einem (wie gegenständlichen) Vorstellungscharakter behaftet, ist es in der Subjekt-Objekt-Spaltung befangen und damit von der letzten Realität entfernt. Erst in der Nichts-Erfahrung, bei der zugleich auch der Erlebnischarakter ausfällt, weil es nichts gibt, was erlebt wird und weil auch der Erlebende zu Nichts wird, wird die Subjekt-Objekt-Spaltung aufgehoben, das ist: in die Richtung zum «Vor-der-Spaltung»; ins Nichts zurück-transzendiert. Das aber bedeutet nicht etwa, daß der Zen-Buddhismus, wie er zuweilen im Westen mißverstanden wird, in der Erlöschtheit des Bewußtseins aufgehe. Das Nichts-Erlebnis ist ein derartiges Erlebnis, in dem das Nichts, gerade weil es das Nichts ist, zu Nichts wird. Das nichtssubstanzielle Nichts bewegt sich als das Nichts des Nichts. Subjekt und Objekt entschwinden zusammen ins Nichts zurück, das seinerseits zu Nichts wird und das Subjekt-Objekt-Feld wieder stiftet, und zwar: es umgreifend. Anders: Das Nichts umgreift die Subjekt-Objekt-Unterscheidung von dem «Vor-der-Unterscheidung» her, vom «Diesseits der Unterscheidung». Das Umgreifende selber erscheint nie als solches, das ist: es kann selber in keiner Weise in die Subjekt-Objekt-Spaltung eintreten. Nur wo weder Subjekt noch Objekt ist, im Nichts, zu dem der Mensch entworden ist, ist das Umgreifende in der Nichtgegenständlichkeit gegenwärtig: als das Nichts des Nichts. Der Mensch, der in seinem Nichts zugleich dasselbe Nichts des Objekts ist, ersteht vom Nichts zum Umgreifenden auf. Er sieht nunmehr alles «wie auf der eigenen inneren Handfläche» oder «wie sein eigenes Gesicht», wie es im Zen-Buddhismus heißt. Das ist die wahre Selbständigkeit.

Das Nichts-Erlebnis vor der Unterscheidung verwandelt und entfaltet sich jetzt zur Freiheit zu und in der Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Das Subjekt-Objekt-Feld bedeutet nunmehr, des Spaltungscharakters enthoben, einen Spielraum oder Spielplatz für das

vom Nichts auferstandene selbst-lose Selbst, das die Verhältnisse von Subjekt und Objekt in verschiedenen Perspektiven als die verschiedenen Weisen seiner eigenen Selbstbewegung aus dem Nichts ansieht. So spricht der Zen-Buddhismus von der vierfachen Weise, sich auf dem Subjekt-Objekt-Feld zu bewegen:

1. «das Subjekt wegnehmen und das Objekt nicht wegnehmen»;
2. «das Objekt wegnehmen und das Subjekt nicht wegnehmen»;
3. «Subjekt und Objekt beide wegnehmen»;
4. «Subjekt und Objekt beide nicht wegnehmen».

Wenn eine der vier Weisen je einzeln als allein wahres Prinzip unter Ausschluß der anderen angenommen wird, so entstehen aus der ersten: der Objektivismus, Materialismus, Naturalismus usw., aus der zweiten: der Subjektivismus, Idealismus usw., aus der dritten: der Nihilismus, Negativismus, Agnostizismus usw. und aus der der vierten: der Dualismus, Relativismus usw. Demgegenüber weiß der Zen-Buddhismus, daß es sich bei allen vier Weisen um Perspektiven des Selben handelt. Wenn es auf das Selbe als solches aperspektivisch ankommt, spricht er einfach vom «Nichts». Dieses selber zeigt seine Realität im freien Wechsel der Perspektiven. So lehrt der Zen-Buddhismus, daß der über das Nichts einmal zum Subjekt-Objekt-Feld Zurückgekommene sich frei weiß von jeder Verabsolutierung einer Perspektive zu einem absoluten Prinzip, indem er abwechselnd in der vierfachen Weise das umgreifende Selbst perspektivisch je völlig anders zum Ausdruck und zur Geltung bringt. Dies ist auch der Grund für die verschiedenartigsten, auf der Ebene des Verstandes oft sich widersprechenden Aussagen des Zen-Buddhismus. Diese Aussagen sind derart nicht Darstellungen eines gegenständlichen Sachverhaltes, sondern unmittelbare Bekundungen der Freiheit und Hinweis auf den Grund der Freiheit, auf das Nichts.

Über dem «Vor-der-Unterscheidung», über dem Nichts, wechseln sich die vier Perspektiven untereinander ab. Die Freiheit der sichtbaren horizontalen Bewegung auf dem Subjekt-Objekt-Feld aber ist nichts anderes als der unmittelbare Ausdruck der Freiheit der unsichtbaren Bewegung auf und ab zwischen der Subjekt-Objekt-Ebene und dem Nicht des «Vor-der-Unterscheidung». Es handelt sich hier also nicht um eine monoton monistische Einheit von Subjekt und Objekt, nicht um ein unartikulierte dunkles Kontinuum, sondern um die Freiheit zum Wechsel der Perspektiven auf dem Subjekt-Objekt-Feld aufgrund der gleichzeitigen Bewahrung des Nichts. Als diese Freiheit

bewährt sich das Nichts und nicht als das Nichts, denn das wäre wieder eine irrige Substanzialisierung des Nichts.

Es ist also falsch, das buddhistische Nichts, das die Substantialität auflösende Nichts, nach Art des substanzialisierenden Denkens etwa als ein Nicht-Seiendes, ein Nihilium, anders noch: als Minus-Substanz vorzustellen oder zu verstehen. Hierauf beruht das Mißverstehen des Buddhismus als eines Nihilismus und Negativismus. Dagegen steht: das Nichts wird im Buddhismus nicht als das Nichts (gemäß substanzialisierender Denkweise nach Art eines Etwas) verstanden. In Wahrheit geht es beim buddhistischen Nichts um die nichtsubstanzielle Dynamik der unendlichen Negation, um das Nichts des Nichts, um die Negation der Negation, und zwar nicht wie auch immer substanzialisiert, sondern als reine Bewegung in zusammenhängender (komplementärer) Doppelrichtung, nämlich 1. als Negation der Negation im Sinne der Umkehr zur Bejahung und 2. als Negation der Negation im Sinne der weiteren Verneinung der Negation, ohne zur Bejahung umzukehren, weit ins unendlich offene Nichts. Die zweite Richtung ist besonders bezeichnend für den Zen-Buddhismus. Entscheidend aber ist im Buddhismus überhaupt die unmittelbare Zusammengehörigkeit (Komplementarität) beider Richtungen. Die eine ist nicht ohne die andere und jede für sich allein ist falsch. Deshalb heißt es: «Negation, das ist: Bejahung; Bejahung, das ist: Negation.» Das buddhistische Nichts bewährt sich als diese dynamische Zusammengehörigkeit der unendlichen Negation und der unmittelbaren Bejahung.

Wenn der Zen-Buddhismus vom Weg «aufwärts» spricht, so tut er es im Sinne der unendlichen Negation in ganzer Radikalität. So heißt es: «Wenn du den Buddha triffst, so töte ihn! Wenn du den Patriarchen triffst, so töte ihn!» Denn der Zen-Buddhismus erlaubt nicht, an einem namentlichen, formhaften Absoluten festzuhalten noch sich in Seligkeitsgefühle zu versenken. Dies ist für ihn immer noch Ich-Verhaftetheit des Menschen und Vorstellungscharakter des Absoluten oder das «Kleben an der Wahrheit», die subtilere und um so gefährlichere Form der Ich-Verhaftetheit. – Wenn der Zen-Buddhismus vom Weg «abwärts» spricht, dann handelt es sich um unmittelbare Bejahung. In dieser Richtung heißt es: «Die Berge Berge, das Wasser Wasser.» Die schlichte Unmittelbarkeit der Bejahung fällt hier auf. Im Beispiel: Ein Meister, der nach der letzten Wahrheit gefragt wurde, sagte wie unvermittelt: «Wollen wir eine Tasse Tee trinken!»

Oder, ein anderes Beispiel: «Wenn du hungrig bist, dann gehe zum Essen, wenn du müde bist, dann lege dich hin zum Ausruhen.» Derart gelangt der Zen-Buddhismus geradenwegs und unvermittelt zur schlichten Bejahung, zur ganz unmittelbaren Gegenwärtigkeit, indem er den mit verschiedenen Vorstellungen und Begriffen konstruierten halb positivistischen, halb empiristischen Bannkreis durchbricht und ihn durch ihn hindurch zum «Diesseits des Diesseits» zurücküberschreitet. Die dynamische Zusammengehörigkeit der unendlichen Negation und der unmittelbaren Bejahung der Hier-Jetzt-Gegenwärtigkeit bildet die Lebensmitte des buddhistischen Nichts-Selbst: «ins unendliche Nichts» als hier-jetzt-gegenwärtig «beim Tee». Also kein Transzendentalismus. «Beim Tee» als «Ins Nichts». Also kein Immanentismus. Diese Zusammengehörigkeit von unendlicher Negation und unmittelbarer Bejahung bedeutet die Freiheit des wahren Selbst.

II

Was zuvor in bezug auf das Nichts in verschiedenen Zusammenhängen erörtert wurde, soll nun am Problem des Selbst an Hand eines altchinesischen Zen-Textes in anderem Zusammenhang konkreter erhellt und verdeutlicht werden. Bei dem zugrundegelegten Text handelt es sich um das Buch «Der Ochs und sein Hirte» (Übersetzung ins Deutsche, Pfullingen 1958). Hier wird der Vorgang der Selbstwerdung des Menschen auf dem Zen-Weg in zehn Stationen anschaulich dargestellt. Zu jeder Station gehören ein kurzes Vorwort, eine Zeichnung und deren bündige Erklärung in Gedichtform. Die zur achten Station gehörige Zeichnung ist ein «leerer Kreis» als Versinnbildlichung des Nichts, nachdem die sieben vorherigen Stationen: Studium der buddhistischen Lehren, Einübung in die Meditation, zunächst anstrengende und angespannte Zucht und dann Einigung in Glückseligkeit usw., in stufenweiser Steigerung durchschritten wurden. Bei diesen sieben Stationen finden sich verschiedene Parallelen zum Zen-Buddhismus in der Religionsgeschichte. Mit der achten Station, dem Nichts-Erlebnis, aber kommt die Besonderheit des Zen-Buddhismus zum Vorschein. Das «Nichts» bedeutet hier zunächst, daß der Mensch, um zum Durchbruch zum wahren Selbst zu gelangen, alle bis dahin auf dem Zen-Wege erreichten inneren religiösen Einsichten (die Früchte seiner bisherigen Bemühungen) ganz bei-

seite lassen, seiner selbst wie auch des Buddhas ganz ledig werden und darüber einmal für allemal ins lautere «Nichts» ein-springen, das ist: «groß sterben» soll. Im Begleittext zur Zeichnung des «leeren Kreises» heißt es: «Alle weltlichen Begierden sind abgefallen. Zugleich hat sich auch der Sinn der Heiligkeit völlig entleert. Verweile nicht vergnügt am Ort, in dem der Buddha wohnt. Gehe rasch vorbei an dem Ort, in dem kein Buddha mehr wohnt.» – «Mit einem Schlag bricht jäh der große Himmel in Trümmer. Heiliges, Weltliches spurlos verschwunden.» In diesem Nichts, als dem Nichts des Nichts, aber ereignet sich dann die Grundwendung und völlige Umkehr wie beim «Stirb und werde» oder bei «Tod und Auferstehung».

Die Zeichnung der nächsten, der neunten Station zeigt nämlich einen am Fluß stehenden blühenden Baum. Dazu heißt es im erklärenden Text: «Die Blume blüht, wie sie von selbst blüht; der Fluß fließt, wie er von selbst fließt.» Es handelt sich hier auf dieser Station der Selbstwerdung des Menschen nicht um das Bild einer äußeren, gegenständlichen Landschaft. Es handelt sich aber auch nicht um eine «metaphorische» Landschaft als Ausdruck eines inneren Zustandes oder als Projektion einer inneren Seelenlandschaft. Es handelt sich vielmehr um die Auferstehung aus dem Nichts, um die radikale Wendung vom absoluten Nichts zum großen Ja. Da auf der achten Station die Subjekt-Objekt-Spaltung endgültig zum «Vor-der-Spaltung» zurücktranszendiert wurde, so ist hier auf der neunten Station das Sein der Landschaft (blühender Baum am Fluß) nichts anderes als das Sein des Menschen, und zwar nicht im Sinne substanzieller Identität, sondern in dem Sinne: daß «ein blühender Baum, wie er blüht, ein Fluß, wie er fließt», die Ichlosigkeit des Menschen, der zu Nichts geworden aus dem Nichts aufersteht, hier auf nichtgegenständliche Weise verleiblicht. Das Blühen des Baumes, das Fließen des Wassers ist, wie es ist, das Spiel der ich-losen Freiheit des Selbst.

Hier kann man auch nicht von Naturmystik sprechen, wie man im Westen oft den Zen-Buddhismus verstehen will, auch in der Weise nicht, wie man des Angelus Silesius Verse über den inneren Ort: «Die Rose, welche hier dein äußeres Auge sieht, Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht» mit gewissem Recht als Naturmystik bezeichnen kann. Das Bild des blühenden Baumes am Fluß bedeutet nichts Mystisches, wohl jedoch tun es die Verse des Angelus Silesius, sofern in ihnen ausdrücklich von zwei Seienden, das ist: der Rose (Natur) und Gott die Rede ist. Denn wo Gott als Gott erscheint, da ist gleichzeitig

der Unterschied zwischen Gott und dem, was nicht Gott ist, gesetzt. So muß zunächst einmal dieser Unterschied als Voraussetzung bestehen, damit es dann zum Einssein der von vorneherein unterschiedenen Zwei: Gott und Natur kommen kann. Ein solches Einswerden von Zweien ist mystisch. Solche Mystik gibt es auch in buddhistischen Lehren wie etwa in dem Spruch: «Der grüne Berg ist der reine Buddha-Leib.» Der Zen-Buddhismus aber will gerade diese Art Natur- und Buddhaerfahrung überwinden. In einem Beispiel: Ein Mönch sagte zu seinem Meister: «Die Rose mit Tautropfen. Oh schön! Ist das nicht das wahre Gesicht des Buddha?» Darauf – desillusionierend – der Meister: «Rede nicht im Schlaf!» In der neunten Station der Geschichte vom Hirten und seinem Ochsen ist es plötzlich und einfach «ein blühender Baum am Fluß», nichts anderes. Es ist das Einfache, dem nichts gegenübersteht, dem nichts sich hinzufügt. Dieses Einfache entfaltet sich, ohne seine Einfalt zu verlieren, so – wie schon erwähnt –: «Die Blume blüht rot, wie sie von selbst blüht». Oder: «Ferne Berge, grenzenlos, grün über grün.» Wo aber ist der Herzensgrund, in dem sich das Einfache so entfaltet, wie es ist, ohn jedes göttliche und menschliche Zutun? Im «Nichts». So gibt es im Zen-Buddhismus das Wort vom «Nichts des Herzens» (sino-japanisch: Mu-shin; vergleichend sei auch auf Meister Eckharts Begriff vom «Nichts in der Seele» verwiesen). Also: ein blühender Baum «im Nichts des Herzens» und das Herz nichts anderes als gerade der blühende Baum. Dabei handelt es sich nicht um die Auflösung des Menschen in die Natur auf der Subjekt-Objekt-Ebene, und auch nicht um eine Naturmystik oder um einen Naturmonismus. Denn was hier einerseits den Anschein eines Naturmonismus äußerlich erwecken mag, das ist andererseits verbunden mit der absoluten Negation der Natur bis zur A-Natur. Denn die Natur ist für den Buddhismus keine bleibende, tragende Substanz. Im «Nichts des Herzens» ist ein blühender Baum als solcher «zugleich» ein Nichts, ja das selbe Nichts. In dieser Perspektive übt der Mensch angesichts des blühenden Baumes die absolute Negation nicht zum Sein, sondern durch das Sein des blühenden Baumes hindurch aus: «Ein blühender Baum blüht nicht.» «Das Rot ist nicht rot». Hier erweist sich die absolute Unabhängigkeit, die Allein-heit des aus dem Nichts auferstandenen Menschen «in und über der Welt». Dieser Mensch ist «Nichts und zugleich Alles», wobei sein Nichts-Sein sich am «Ein-Baum-blüht-rot-wie-er-blüht» und sein Alles-Sein, Allein-Sein sich

am «Ein-blühender-Baum-blüht-nicht» verwirklicht und bewährt. Einmal also Allein-Sein der Natur im Nichts des Menschen, zum andern Allein-Sein des Menschen im Nichts der Natur: beides als totale Gegenwärtigkeit, völlig anders und völlig gleich. Wechselweise vertritt das eine das andere in Gegenseitigkeit. So bewegt sich hier die innere Dynamik des «Und» bei «Nichts und Alles» (jenseits alles Substanziellen).

Bei der Bewegung von der achten zur neunten Station in der Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten handelt es sich nicht mehr wie bei den vorangegangenen Stationen um eine Steigerung, sondern um einen Durchbruch. Das Nichts und das Einfache – im Beispiel: «ein blühender Baum» – gehören der Sache nach derart unmittelbar zusammen, daß sie – um im Gleichnis zu sprechen – die beiden Seiten eines Stücks Papier, eines Papiers ohne Dicke, bilden. Die beiden Seiten sind weder zwei noch eines. Es handelt sich allein um die zusammengehörige Doppelperspektive, nämlich: die Richtung von der achten zur neunten Station «in eins» mit der entgegengesetzten Richtung von der neunten zur achten Station, so daß es heißt: «Ein blühender Baum, das heißt: das Nichts; das Nichts, das heißt: ein blühender Baum». Die klassische Formulierung lautet: «Das Formhafte ist das Leere, das Leere ist das Formhafte» (*rūpam sūnyatā sūnyataiva rūpam*, sino-japanisch: *shiki soku ze ku, ku soku ze shiki*). Es ist demnach die absolute Identität des Nichts und des Formhaften damit bedeutet, wobei aber die Wahrheit nicht in der Identität als solcher liegt – das wäre wieder eine irrige Substanzialisierung – sondern in der zusammenhängenden Doppelperspektive. Die eine Richtung, das Formhafte als das Nichts zu durchschauen, wird im Mahāyāna-Buddhismus die «Große Erkenntnis» genannt. Die andere Richtung, das Nichts unmittelbar als das Formhafte konkretisiert zu sehen, wird die «Große Sympathie», das große Mitleid oder die Barmherzigkeit für alles Seiende genannt.

Die große Erkenntnis «in eins» mit der großen barmherzigen Sympathie: mit dieser Gleichung kommt ein neuer, aber von vorneherein zugrundeliegender Zusammenhang zum Vorschein: es ist die Beziehung von Person zu Person. Hier wirkt und spielt das wahre Selbst zwischen Mensch und Mensch als «ich-lose» Dynamik des «Zwischen» von Mensch und Mensch. Dabei handelt es sich nicht etwa um einen Impersonalismus, wie man diese Zen-Lehre oft mißdeutet. In der zehnten und letzten Station auf dem Zen-Wege in der

Geschichte vom Ochsen und seinem Hirten ist das «Zwischen» von Mensch und Mensch ausdrückliches Thema. Die Zeichnung stellt dar, wie ein Alter und ein Junge auf der Weltstraße sich begegnen. Im erklärenden Text wird dazu bemerkt: «Freundschaftlich kommt dieser Kerl – ein Alter – aus einem fremden Geschlecht (das ist: aus dem Nichts). Er hat sein gelichtetes Wesen schon tief vergraben. Bald kommt er mit einem ausgehöhlten Kürbis, mit Wein gefüllt, zum Markt. Bald kehrt er mit seinem Stab in seine Hütte zurück. Wie es ihm gerade gefällt, besucht er Weinkneipen und Fischbuden, um die Menschen im Umgang mit ihnen zu sich selbst erwachen zu lassen! Selber erwachen und die anderen so erwachen lassen, daß sie von selbst erwachen, ist die Praxis der Lehre. Denn das wahre erwachte Selbst wohnt nicht im sogenannten Nirvāna. Es wohnt auf der vielbefahrenen und -begangenen Weltstraße und zugleich im Nichts. Es handelt sich dabei wieder um die doppelerspektivische Dynamik: Auf der Weltstraße als im Nichts, im Nichts als auf der Weltstraße. Die unermüdliche, ernste Bemühung um die anderen ist dabei ein Spiel für sich selbst auf dem Grunde des Nichts, ohne daß durch den Spielcharakter jedoch die Bemühung und das Mitleiden Einbuße erlitten. Dies meint der Zen-Buddhismus mit der Doppelaussage, die objektiv gesehen – das ist: für den Verstand – einen Widerspruch bedeutet. Einerseits heißt es: «Die Lebewesen sind unermesslich. Wir geloben uns, sie alle zu retten.» Andererseits heißt es: «Es gibt kein Lebewesen, das wir retten sollen und gerettet haben, auch keine Rettung.» Oder: «Schande! Alle Welt wollte ich bisher retten. Erstauenen! Es gibt keine Welt mehr zu retten.»

Sehen wir zurück: während es sich von der ersten bis zur achten Station um eine stufenweise Steigerung des Vorankommens auf dem Zen-Weg handelt, stellen die achte, die neunte und die zehnte Station keine Steigerungsstufen mehr dar, sondern bedeuten je einen perspektivischen Ganzheitsaspekt, in dem jeweils das Selbe, das zugleich das Selbst des Menschen ist, auf eigene Weise total vergegenwärtigt wird. Von diesen drei Stationen ist also nicht mehr von Stufen, sondern von Aspekten zu sprechen. Diese drei Aspekte bilden gleichsam die Trinität des wahren, selbst-losen Selbst. Das Selbst ist dabei nirgends «da», sondern bewegt sich, einem jeweiligen Anlaß entsprechend und zugleich spontan, unbehindert zwischen den drei Aspekten hin und her. Im freien Wechsel der Aspekte bezeugt sich die Nicht-Substantialität des Selbst. Doch hat die Reihenfolge von

der achten zur neunten und zehnten Station dabei ein Bedeutung. Das schlechthin Entscheidende auf dem Zen-Weg ist das Nichts-Ereignis. Im Nichts entschwindet das Formhafte, das heißt zugleich: das form-freie Selbst zeigt sich zunächst als das Formlose, die Formlosigkeit überhaupt. Das ist die achte Station, versinnbildlicht durch einen leeren Kreis. Diese Formlosigkeit schlechthin aber ist nur insofern wahr, als sie sich zugleich schöpferisch in Form verwandelt und verklärt. Denn das Nichts gilt als schöpferischer Ursprung zur Form. So bezeugt sich das form-freie Selbst, aus dem Nichts auferstehend, in seiner Freiheit zur Form. Weshalb aber erscheint in der nächsten, der neunten Station «ein blühender Baum am Fluß» und gerade nicht ein Mensch? Darauf ist zu antworten: Es handelt sich um die Auferstehung des Selbst aus dem Nichts zu einem *selbst-losen* Selbst. Die Selbstlosigkeit des Menschen nicht im ethischen Sinne, sondern im universalen Beziehungssinne als Grundbedingung des wahren Selbst, wird bei der Auferstehung des Selbst zunächst in einer Form, in der gerade der Mensch als solcher nicht erscheint, verleiblicht: in einem blühenden Baum. Das bedeutet die neunte Station. Erst dann, auf Grund der in «entsprechender» Verleiblichung gesicherten Selbstlosigkeit (des blühenden Baumes im Beispiel) geht der Weg zum nunmehr selbstlosen menschlichen *Selbst* zurück, das jetzt das «Zwischen» von Mensch und Mensch zu seinem eigenen Innenraum macht. Das besagt die zehnte Station.

III

Das selbstlose Selbst, wie es bisher in der Orientierung über den Begriff des Nichts charakterisiert wurde, ist zunächst und zumeist nicht die Wirklichkeit des Menschen. Aber es ist die Wahrheit des Menschen, auf deren Verwirklichung es einzig ankommt: doch weder als Immer-wirklicher-werden einer Möglichkeit noch als Verwirklichung auf einer «tabula rasa». Denn im Herzen des Menschen herrscht das substanztialisierende Denken, das sich als besonders verhängnisvoll im Sich-Selbstergreifen (der Selbstigkeit) erweist. Die Verwirklichung der Wahrheit des Menschen ist deshalb gleichbedeutend mit einer Umwandlung des Existenzgrundes, einer totalen Umkehr.

Den Unheilsgrund des Menschen sieht der Buddhismus in dem substanztialisierenden Sich-Selbstergreifen des Menschen selber, im

«Ich». Worin erblickt der Buddhismus die Grundverkehrtheit des Ich? Das Ich heißt in der buddhistischen Lehre das Ich-Bewußtsein (ahamkāra) und die elementare Weise des Ich-Bewußtseins lautet: «Ich bin ich», und zwar in der Weise: «Ich bin ich, denn ich bin ich». Dieses «Ich bin ich», das seinen Grund wieder im «Ich bin ich» hat und derart in sich geschlossen und verschlossen ist, gilt im Buddhismus als die Grundverkehrtheit. Das «Ich bin ich» ist das Prinzip des substanzialisierenden Denkens schlechthin. Ihm gegenüber würde das wahre Selbst von sich sagen: «Ich bin ich und zugleich: ich bin nicht ich» oder: «Ich bin ich, weil ich nicht ich bin.»

Die Verkehrtheit des Ich sieht der Buddhismus in verschiedenen Hinsichten, vornehmlich in der «dreifachen Vergiftung des Ich».

1. *Der Haß*

Mit dem «Ich-bin-ich» ist zugleich der Unterschied zwischen dem Ich und dem Anderen gesetzt. Wegen des Ich-Zentrismus des «Ich-bin-ich» wird dieser Unterschied radikalisiert. So gehört der gegenseitige Haß zwischen den Ich-Menschen zur inneren Struktur des Ich, wenngleich er unter den verschiedenen Kompromißformen des sozialen Lebens sich zu verbergen pflegt. Der Haß als Gift des Ich tritt in den verschiedensten Erscheinungsformen auf: nicht nur zwischen einzelnen Menschen, sondern auch zwischen Partei und Partei, Staat und Staat, Volk und Volk und auch zwischen Religion und Religion, das ist: überall dort, wo das Ich-Bewußtsein auf ein Kollektivbewußtsein übertragen wird.

2. *Die Grundblindheit über sich selbst*

Das Ich wird im Ich-Bewußtsein als das Ich *vorge stellt*. Denn das Ich stellt sich selbst gegenständlich in sich vor und damit zugleich seine Identität mit dem vorgestellten Ich fest. Dies tut es in triebhafter Hinneigung zum vorgestellten Ich durch leidenschaftliches Ergreifen seiner selbst. Derart ist das «Ich bin ich» als Ich-Bewußtsein blind gegenüber sich selbst und deshalb in sich verschlossen. Am vorgestellten Ich als Gegenstand der Eigenliebe wird diese Eigenliebe aktualisiert und potentialisiert. So gehört der Narzissmus strukturell immer schon zum Ich-Bewußtsein. Das Ich heißt stets das «liebe» Ich. Derart hat das Ich als Ich-Bewußtsein keine Klarheit über sich selbst,

sondern nur eine Scheinklarheit, die im Grunde Blindheit über sich selbst ist wie bei Narziß, der sein schönes Spiegelbild im Wasser sah und sich in dieses vernarrte. Diese Grundblindheit über sich selbst ist das zweite Gift des Ich als die Selbstliebe, als die Verslossenheit in sich selbst, als das triebhafte Kleben am Ich, insgesamt als die «Ich-Verhaftetheit» (sino-japanisch: gashū). Was die Identität des Ich mit sich selbst ausmacht und was diese Identität als Identität zusammenhält, ist diese Ich-Verhaftetheit. Das dunkle Geheimnis des Ich-bin-ich liegt in dem «Ich-liebe-mich». Von solchem Ich-Bewußtsein aber wird das Bewußtsein überhaupt getrübt, verstimmt und verdunkelt.

3. *Die Habgier*

Sofern das Ich-bin-ich inhaltlose Identität mit sich selbst ist, bedarf diese an sich leere Ich-Behauptung, um ausgefüllt zu werden und sich zu bestätigen, der Inhalte. Deshalb will das Ich Eigenschaften. So muß es etwa sagen: «Ich bin schön», oder: «Ich bin nicht schön, aber klug», oder: «Ich bin nicht klug, aber . . .» usw., oder: «Ich bin ein Mensch», «Ich bin . . .», wobei das Ich jeweils als der Eigentümer der Eigenschaften ein unantastbares Recht für sich beansprucht. Es ist für das Ich unumgänglich, der Eigentümer von geistigen Eigenschaften und von Sachen zu sein. Zum Ich gehört also seiner Struktur nach immer schon das «Mein». Die Grundform des Umgangs des Ich mit Dingen ist das «Haben». In diesem Haben vermeint das Ich sein Sein zu haben und ist darauf bedacht, durch Vermehrung der Habe sein Sein zu festigen und zu erhalten. Was das Ich noch nicht hat, will es haben, und was es hat, das will es nicht lassen. Das ist die Habgier des Ich als Eigentümer: das dritte Gift des Ich neben dem Haß gegen Andere und der Blindheit gegenüber sich selbst. Alle drei Gifte entstammen für den Buddhismus dem Ich-selbst, der Ich-Verhaftetheit. Dabei ist das Ich selber zugleich Ursache und Opfer dieses dreifachen Giftes: Opfer also einer Selbstvergiftung.

Das Sein des Menschen in dieser Selbstvergiftung aber ist das Leiden, die Qual (dukkha, dukkha, sino-japanisch: ku). Von hier aus ist das Wort über die Unheilswirklichkeit des Menschen: «Alles ist Leiden» zu verstehen, wobei unter «Leiden» ursprünglich die Unstimmigkeit, die Diskrepanz zwischen dem, was das Ich für sich will und dem, was ihm widerfährt und die Unfreiheit in dieser Diskrepanz

begriffen wird: «Sich-trennen müssen von Geliebten, Gehaßten begegnen und mit ihnen leben müssen; haben wollen und doch nicht haben können; behalten wollen und doch verlieren müssen.» Die Grunddiskrepanz sieht der Buddhismus zwischen dem Ich-bin-ich und der Vergänglichkeit alles Seienden, die auch das Sein des Ich hinfällig macht. Das Ich will das «liebe» Ich verewigen. Doch muß es sterben. Das Ich versucht, sich des Leidens zu entledigen, indem es sich eine leid-lose andere Welt vorstellt und Askese und Anbetung praktiziert: als Wege zu der anderen Welt. Solche Versuche des Ich zur eigenen Erlösung aber bewegen sich immer noch innerhalb des Bannkreises des Ich-bin-ich. Sie übertragen nur den Egoismus ins Religiöse, während doch die Ursache des Leidens in dem Ich als solchem steckt. Daß der Mensch vom und im «Ich-bin-ich» gefangen und gefesselt ist, ist die Grundeinsicht des Buddhismus: Die Ich-Verhaftetheit ist der Grund der Unfreiheit des Menschen und damit auch seines Leidens. Von der Ich-Fessel frei zu werden aber genügt nicht allein die moralische Überwindung des Egoismus, sondern bedarf es dessen allseitiger Negation, mit eingeschlossen das von ihm ausgehende substanztialisierende Denken ebenso wie die Unio-Mystik, die in Gestalt der Ātman-Brahman-Unio-Mystik schon im Urbuddhismus als (bloß sublimere) Ausprägung des Egoismus begriffen und abgelehnt wurde. Das «Ich-bin-ich» soll völlig aufgelöst werden. Der Ich-Mensch soll gründlich sterben um des wahren Selbst willen. Alles kommt auf die Loslösung von der Ich-Fessel, vom «Ich-bin-ich» an. Dies geschieht im Nichts und als das Nichts, wie es das Sinnbild des leeren, offenen Kreises zeigen will.

Anm.: Zu anderen Aspekten des buddhistischen Begriffs des «Nichts» vgl. u. a.:

Keiji Nishitani: Die religiös-philosophische Existenz im Buddhismus, in: «Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium! Tübingen 1960.

Keiji Nishitani: Nihilism and *Śūnyatā*, in «The Eastern Buddhist», Vol. IV No. 2 and Vol. V No. 1 Kyoto 1971, 72.

Shizuteru Ueda: Der Zen-Buddhismus als «Nicht-Mystik», in: «Transparente Welt», Bern und Stuttgart 1965.

Shizuteru Ueda: Der Buddhismus und das Problem der Säkularisierung, in: «Hat Religion Zukunft?», Graz und Wien 1971.