

**Zen und Philosophie**  
**Handelnde Einsicht – Reflexion im Alltag**

HASHI Hisaki (Universität Wien)

*Was ist Philosophie?*

*Zen und Philosophie – Die unterschiedlichen Wege zur ursprünglich atomaren Wahrheit*

Es gibt eine sich immer wiederkehrende Frage, was Philosophie ist. Jeder weiß, dass Philosophie in Europa aus dem Terminus der griechischen Antike *philosophia* und *philosophen* stammt. *philosophia* als die Liebe der Weisheit. Bei Platon ist die *philosophia* das unermüdete Anstreben zum Erreichen der *idea* zum Begreifen einer unzerstörbaren Wahrheit.<sup>1</sup> Bei Aristoteles ist die *prote philosophia* (*philosophia prima*) die Wissenschaft zum Begründen des Seins der Dinge.<sup>2</sup> *nous* ist die Vernunft, *psyche* wohnt jedem Seienden inne und ermöglicht die Tätigkeit jeder Partie eines lebendig Seienden.<sup>3</sup> Abgesehen von einer Reihe der strikten Platon-Kritik von Aristoteles kann man sagen, dass die Grundlage der abendländischen Philosophie durch Platon und Aristoteles etabliert wurde, wobei Platon am ehesten die metaphysisch-ontologische und ideenhafte Denkweise, Aristoteles die am ehesten erkenntnistheoretisch und analytisch orientierte Denkweise repräsentiert. Unsere Frage ist nun, ob die Denkrichtungen anderer Kulturen zur Kategorie der „Philosophie“ geordnet werden können. Ich gebe hier Beispiele von Aristoteles und von Zen-Buddhismus. Wir können sie komparativ philosophisch reflektieren:

Stellen wir uns vor, dass es in *philosophia prima* des Aristoteles hauptsächlich darum geht, Prinzipien alles Seienden durch kritisch reflexives Denken klarzustellen. Dazu ist die Methode *dialogos* wichtig. Es geht in dem *dialogos* darum, eine unteilbare, unzerstörbare Wahrheit durch Sprache zu erörtern, indem ein *ununterteilbares* Prinzip durch *logos* entdeckt wird. Gezeigt wird eine atomare Wahrheit im aufmerksamen Denken und Anschauen im Leben. Methoden der Darstellung der Wahrheit sind kritisch reflexives Denken und Aussprechen des Gedachten.

*Wie sieht dasselbe Problem im Zen-Buddhismus aus?*

Das Schriftzeichen Zen <sup>4</sup>(禪、禪) zeigt sich als das „Aufzeigen einer unteilbaren Wahrheit am partikularen einzelnen Seienden“ im realen Alltag. Mit anderen Worten, es geht im Zen darum, das eigene Leben kritisch und reflexiv anzuschauen, damit man eine *ununterteilbare* Wahrheit selbst erlebt und diese Wahrheit in seinem Leben selbst verkörpern kann. Sehr wichtig sind hier das Erleben der Wahrheit und das Aufzeigen derselben in einer atomaren, unteilbaren Form. Die Methode zum Anschauen, Erleben

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

und Zeigen der Wahrheit ist vor allen Dingen die Praxis des *zazen*. Wir erkennen damit einen Angelpunkt, der uns eine komparative Reflexion von *philosophia prima* des Aristoteles und der des Zen-Buddhismus ermöglicht. Dies ist: Aufsuchen und Erreichen einer *atomaren, un-unteilbaren Wahrheit*. Bei Aristoteles ist das Suchen und Zeigen dieser *atomaren Wahrheit* im *sinnlich wahrnehmbaren* Seienden, *eidos atomon*, angestrebt. Im Zen-Buddhismus wird dieses ebenso im realen Alltag angestrebt. Nun ist die methodische Grundlage der beiden Denkrichtungen völlig unterschiedlich. Bei Aristoteles ist das Erörtern der atomaren Wahrheit durch *logos* vor allen Dingen wichtig. Im Zen-Buddhismus ist dasselbe nicht wichtig, sondern eine ontisch leibhaftige Praxis, nämlich *zazen*.

#### *Das Zeigen der atomaren Wahrheit*

Ich gebe in aller Kürze eine Erklärung, was man im Zen als eine unteilbare Wahrheit versteht und wie man sie erlebt. Entgegen mancher Missverständnisse hat man im Zen keinen Gegenstand zum „Meditieren“. Ekstase von jeglicher Art, Visionen, die in einer Meditation in mystifizistischer Richtung zur Sprache gegeben werden können, werden im Zen insgesamt negiert. Anzustreben ist eine reine Einheit vom atmenden Körper und dem Bewusstsein auf Atmung. Das Atmende ist das Subjekt eines denkend-handelnden Menschen. Das Objekt seines Denkens und Handelns ist die Atmung. Das Atmende atmet. Darin gibt es kein Faktum zu einem dualistischen Aufspalten. Abgezielt ist im *zazen*, den Bewusstseinsinhalt und die Tätigkeit des körperlichen Organismus – ohne Streuung nach außen – zu einer reinen inneren Einheit der Stille anzuleiten. Diese reine Einheit der Stille ist im Zen-Buddhismus der „*einzigste Geist*“<sup>5</sup> genannt. Dieser Geist ist wie gesagt eine funktionale Gesamtheit vom Organismus des Körpers und der Konzentration des reinen Bewusstseins. Dies ist nämlich der konkret reale Geist, der den Geist des Zen ausmacht. Dieser Zen-Geist verkörpert unmittelbar das „*Aufzeigen einer unteilbaren Einheit*“. Eine atomare, unteilbare Wahrheit – bei Aristoteles kann man sie als *eidos atomon* auffassen. Zum Erreichen des *eidos atomon* gibt die *psyche* des denkenden Menschen ihren Beitrag. Im Zen liegt nun, wie gesagt, das Aufzeigen der Wahrheit nicht im Bereich der begrifflich orientierten Verbalität, sondern im gegenteiligen, also im unmittelbaren Erleben in einsichtvoller Anschauung dieser „*unteilbaren Einheit*“ vom Körper und Bewusstsein.

#### *Alltagsleben und Philosophie*

„Alltagsleben ist trivial, Philosophie und Wissenschaft hingegen auf der hohen Ebene.“ So stellen es sich Manche vor. Auch Platon und Aristoteles waren der Ansicht,

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

dass in der *philosophia* das behandelt wird, was im Alltag nicht berücksichtigt werden kann. Sicherlich sind das Unendliche und eine unzerstörbare Wahrheit, das Schöne und Gute als Problematiken anscheinend nicht in unmittelbar beziehungsweise auf das reale Leben. Jedoch kann man davon ausgehend nicht die Meinung der folgenden Art vertreten: „Philosophie hat *keinen unmittelbaren Bezug* auf mein Leben im Alltag. Philosophie ist von der Relativitätsebene gehoben.“ „Philosophischer Gedankeninhalt lässt sich nicht im realen Leben des Alltags präsentieren. Philosophischer Gedanke kann nicht im realen Leben realisiert werden.“ Falls sich jemand an diesem Gedanken festhält, wird er erstaunen, wenn er folgende Prinzipien der Philosophie Ostasiens hört:

„*dharma*, eine universell unzerstörbare Wahrheit lässt sich in jedem Abschnitt des Lebens erkannt werden. – Keine Praxis, kein Zen.“<sup>6</sup> „Worin liegt der Sinn des Buddhismus überhaupt, als Bodhidharma, der legendäre Gründer des Zen-Buddhismus, von Indien nach China gekommen war? – Der Sinn liegt – in dem Zypressenbaum vor dem Garten.“<sup>7</sup> „Die Allheit des *dharma* kann auf eine Einheit zurückgeführt werden. Wohin wird Ihr *dharma* zurückgeführt? Damals, als ich in meiner Heimat zum Mönch ordiniert wurde, hatte ich die *dharma*-Robe genäht. Das war schwer, es betrug 7 jin.“<sup>8</sup>

Nishida Kitarō, Philosoph der Kyoto-Schule (1870 – 1945)sagte:

„Das Moment der Philosophie ist nicht das Staunen. Es muss ein solches sein, das aus tiefer Trauer des Lebens stammt.“<sup>9</sup> „Die Philosophie, die am inhaltreichsten ist, entsteht aus dem gründlichen Begreifen unseres Alltagslebens.“<sup>10</sup>

In diesen Aussagen zeigt sich der Gedanke, dass ein bloß theoretisches Wissen ohne Untermauerung durch die Praxis nicht als vollkommenes Wissen anerkannt wird. Die Menschen in Europa nehmen im allgemeinen an, dass Theoretisches Wissen einen eindeutigen Vorrang vor der Praxis hat: Ohne Theorie, keine Praxis. Interessanterweise ist eine Priorität in umgekehrter Art in Ostasien üblich: Ohne Praxis, kein Wissen. Nicht nur in Richtung des Buddhismus, sondern auch im Konfuzianismus und Neo-Konfuzianismus ist diese Grundlage gleich: Theoretische Prinzipien *lǐ* (理) sind nicht isoliert von der Praxis. *lǐ* sind mit dem Handeln des *lǐ* nur im engen Zusammenhang. Also, was macht man, wenn man diese beiden fast entgegengesetzten Prinzipien der Philosophie mit Bezug auf das Verhältnis von Theorie und Praxis vor Augen hat?

Komparative Philosophie hat hierbei eine besondere Bedeutung, dass wir die zwei absolut unterschiedlichen Systeme des Denkens haben. In unserer Zeit im Alltag wissen wir, dass in jedem einzelnen PC ein bestimmtes System eingebaut ist: Dokumente in XX-System lassen sich (ohne einen Mediator) nicht in einem anderen System einlesen.

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

Auch innerhalb des XX-Systems gibt es unterschiedliche Systemmodelle: Auch wenn der Hersteller der einen Programmserie identisch ist, kommt es oft vor, dass ein bestimmtes Programm nicht durch eine ältere Version desselben eingelesen werden kann. Auch innerhalb einer PC-Programmeinheit gibt es eine Systemmannigfaltigkeit, indem sich das eine durch das andere oft nicht einlesen lässt. – Ausgehend von diesem *trivial alltäglichen* Phänomenon können wir unsere Reflexion von Zen und Philosophie in folgende Richtung hinführen: Wichtig an unserem Problem ist, dass ein System unseres *menschlichen Denkens* in verschiedenen Kulturen *viel komplexer* ist als das eines Computers von unterschiedlichen Produkt-Markenzeichen oder Programmen. Menschliches Denken ist von vornherein nicht instrumentalisch, nicht nur technisch, sondern schlechthin mehr. – Denn eine ausgesandte 1 Bit Information ist technologisch gesehen, überall 1 Bit. Aber, diese 1 Bit Information kann nicht nur von Technologen, sondern von tausenden Menschen von unterschiedlichen Denkweisen, Gesellschaften und Kulturen rezipiert werden. Die menschliche Denkweisen sind bei allen Individuen unterschiedlich, auch wenn man eine und dieselbe Information bekommt. Sag man, dass hier 1 Bit Information ausgesandt und rezipiert ist. Bei einen Philosophen wird die Information als eine „auf das Minimale reduzierte Information“ rezipiert: Er denkt, dass 1 Bit Lichtquant nur ein Anfang, ein minimales Faktum ist, womit man nicht viel anfangen kann. Ein angewandter Physiker denkt, „hier haben wir ein grundlegendes sicherstes Faktum,“ wovon ausgehend die ganze physikalische Welt konstruktiv ausgebaut werden kann.“ Für einen Künstler ist dieselbe Information eine Quelle der freien Phantasie. Auch ein kleinstes Faktum der Information kann bei jedem einzelnen Menschen unterschiedlich empfangen werden. Streng genommen hat jeder Einzelne mehr oder minder ein unterschiedliches System des eigenen Denkens. Das menschliche Denken ist mit dieser Freiheit verbunden. Diese einzelnen Menschen und ihre Denkweisen sind durch ihre Lebensumgebung, der Kultur und der Gesellschaft, ausgeprägt. Gerade in unserer Zeit der Globalisierung von vielfacher Kommunikation und interkulturellen Beziehungen ist eine komparative Reflexion der Denksysteme mannigfaltiger Kulturen reich an Anregungen, weil in unserer Zeit unterschiedliche Denkweisen von Individuen, Kulturen und Nationen im komplexen Zusammenhang in Relation stehen. Komparativ denken zu können ist in unserer Zeit nicht bloß theoretisch wissenschaftlich orientiert, sondern vielmehr am praktisch orientierten Zweck für unser Leben auf der sich weiter globalisierenden Welt.

*Intrasystem – Extrasystem; System-internes und System-Externes*

Zen-Buddhismus von Bodhidharma der *prote philosophia* von Aristoteles

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

gegenübergestellt – jedes hiervon macht gegenüber dem anderen ein abgeschlossenes System des eigenen Denkens und Handelns aus. Ich nenne dieses Verhältnis durch meinen Terminus; das *System-Interne* und das *System-Externe*. Mit anderen Worten ist sie das „System-Eigene“ und das „System-Fremde“. In unserer Zeit kann man abgekürzt sagen, das *Intrasystem* und das *Extrasystem*. Von Zen aus gesehen ist die *philosophia prima* des Aristoteles das *Extrasystem*. Von der aristotelischen *philosophia* aus gesehen ist der Zen das *Extrasystem*. Wichtig ist in unserer Zeit, beide zu verstehen. Man positioniert sich *zwischen dem Intrasystem und Extrasystem*. Reflektierend und vergleichend kann man zwischen den unterschiedlichen Denksystemen pendeln. Das ist keine unkritische, bunt gemischte Behandlung von mehrfachen Denksystemen in Einem; sondern unser Selbst erkennt sich selbst erst dann, wenn uns ein anderer bewusst in einer Begegnung gegenübertritt. Mit dem Wort der Philosophie Nishidas, dem wichtigen Vertreter der Kyoto-Schule, lässt es sich so darstellen: Unser Selbst lässt sich im anderen Selbst widerspiegeln. Durch das andere erkennen wir, was unser Selbst eigentlich ist.

#### *Lebendige Philosophie – Lebendiger Alltag*

Wir sind in unserer Zeit einer umfangreichen Masse von Informationen unterworfen. Gegeben sind vielfältige Möglichkeiten zum Downloaden von diversen Informationen, worunter nur einige geringere Teile in Wirklichkeit für jeweiligen Zweck des Lebens zum Gebrauch genommen werden können. Information ist bloß eine Quelle zu einem möglichen Wissen, nicht das Erkennen der Wirklichkeit selbst. *philosophia prima* sowohl als auch die *handelnde Einsicht* des Zen-Buddhismus dienen seit alters her dazu, in wandelnden Erscheinungen eine wahrhafte, unzerstörbare Wahrheit aufzugreifen. Ich stelle hier ein kurzes Exposé dar, in welcher Weise wir zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Denksystemen eine solche, perennierende Wahrheit aufgreifen können. Exponiert werden hier Aristoteles’ „De anima“ und Bodhidharmas „Über den Geist“<sup>11</sup>

Aristoteles spricht von unserem Organismus, z.B. der Einnahme des Nahrungsmittels und die Verdauung.<sup>12</sup> Das das Nahrungsmittel Nehmende und Verdauende ist der Mensch. Das System der Verdauung gehört zum Organismus seines Körpers, wobei die Verdauung mit der *psyche* („Seele“) des Menschen im untrennbaren Zusammenhang steht. Im Verdauen des Lebensmittels sind die zwei Dinge, das Nahrungsmittel und der Körper des Menschen vereinigt. Der Mensch als Verdauender ist kein bloß mechanisches Instrument, sondern der mit seinen eigenen Willen Handelnde. Das Verdauen eines Lebensmittels, auch diese elementare Faktizität wird bei Aristoteles als ein wichtiger Teil der „*psyche*, nämlich als ernähernde Seele“ aufgefasst. Die *psyche*

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

verstehen Aristoteles als die Grundlage eines lebendigen Seienden, die dazu dient, den Körper, die Wahrnehmung, bei einem Menschen seine Gefühle, sein vernünftiges Denken u.a. insgesamt zu einer Einheit des Lebens leiten zu können. Wie wird diese Einheit im Zen-Buddhismus gesehen?

Stellen wir uns vor, dass Sie an einem heißen Tag Durst spüren und ein Glas Wasser einnehmen. Dass das Wasser der Gegenstand der Einnahme ist, ist für jeden plausibel. Dazu braucht man keine besondere Erklärung zu geben. Gegenstand der Einnahme ist Wasser. Das Verdauende ist der Mensch. Im Zen betont man, dass der Moment des Erlebens des kühlen Wassers im ganzen Leib eine einmalige Begegnung vom Menschen und dem Glas Wasser ist. Zwar können Sie unzählige Male in Ihrem Leben ein Glas Wasser trinken. Aber dieses Wasser zu diesem Zeitpunkt, das Sie durch diesen Durst entgegennehmen, ist das Einmalige, unwiederholbare. Das kühle Wasser stillt Ihren Durst. Es verschmilzt mit Ihrem Organ. Dabei bilden das Wasser, Ihr Körper und Ihr Bewusstseinsinhalt eine untrennbare Einheit. Es ist ein Ort des Erlebens einer ursprünglichen Wahrheit, die gut ist. Zwar ist diese Einheit des Wahren und Guten im körperlichen Dasein eines Menschen gegeben. Dieses wird aber im Zen *nicht* als eine subjektive Wahrnehmung aufgefasst. Im Gegenteil, dieses einmalige Erleben des Wahren und Guten ist Zen, das Erleben einer atomaren Wahrheit. Dabei befindet sich der Mensch jedoch nicht in der Situation, das Wasser kritisch zu beurteilen, ob es gut schmeckt oder nicht. Denn ihm ist das Wasser *kein bloßes Objekt* zum Stillen des Durstes, sondern es ist *ein Ursprung des Guten*. Im Erleben dieses Guten gibt es kein Objekt und kein Subjekt. Zu bemerken ist, dass ein solches Erleben des ursprünglich Guten in einer Religion von Eingottglauben mit dem Konzept verbunden wird, dass der Mensch im Trinken des Wassers die Gnade Gottes und die Schöpfung wahrnimmt. Ich bemerke weiter, dass im Zen-Buddhismus solche Visionen bzw. Vorstellungen nicht dazu kommen. Zwar sagt man im Zen niemals, dass eine solche Interpretation von einer anderen Religion falsch ist. Es gibt Interpretationsweisen, die für den Interpreten verbunden mit seinem Bekenntnis unentbehrlich sind. Faktisch klar ist nur, wenn man komparativ-philosophisch den gedanklichen Inhalt der Rezipienten (Interpreten) von „Zen“ in verschiedenen Religionen aufmerksam anschaut, dass das Erleben des Guten in Zen-buddhistischer Art *nicht* mit einem bestimmten Schema von Schöpfung und Eingottglauben zusammengehörig ist. Jedenfalls ist der Ort des Erlebens des Wassers als ursprünglich Guten leitet den Menschen zu einer Einsicht, dass zum Einnehmen dieses Wassers Mühe und Arbeit von unzähligen Menschen gehören. Das Gefäß wurde erzeugt, die Wasserleitung musste in Ordnung sein, das Wasserwerk musste funktionieren, und das Wasser ist (trotz allen Zivilisationsfortschritts) nicht von

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

Menschen produziert worden. Es ist aus der reinen Natur. Regen befeuchtet alle Regionen auf der Erde, ganz unabhängig davon, wer wo ist und wer vermeintlich als besser als andere ist. In dieser Weise kommt der Mensch dazu, sein Gewahren der Wahrheit zum intuitiven Gewahren der ökologischen Probleme zu erweitern.

Ich frage Sie nun, ist die Reflexion des Zen keine Philosophie?

### *Von der ursprünglichen Wahrheit*

Es gibt eine unermessliche Dimension der perennierenden Wahrheit. Dazu haben verschiedene Religionen in ihren einzelnen Denkmethode unterschiedliche Bezeichnung und Interpretation gegeben: Gott, deus, vishnu, shiva, Allah, Jahwe, das Absolute, das Höchste usw. In den philosophischen Denkrichtungen gibt es mehrere Denkwege und die dazu gehörenden Denksysteme, in denen ein höchstes Wesen durch unterschiedliche Kategorien markiert wurde: *to hen, idea* bei Platon, *alete, to agathon, theoria* bei Aristoteles<sup>13</sup>, *das absolute Ich* (Fichte), *das transzendente Ideal* (Kant), *der absolute Geist* (Hegel)<sup>14</sup>, *das Sein* (Heidegger). Im Buddhismus ist kein personifizierbares Wesen als Eingott, als *omnipotenz* zum Thema gestellt, sondern „*dharma*“, das, was eine unermessliche Erkenntnis der Wahrheit perennierend unendlich hält.<sup>15</sup> Das metaphysische Gesetz, das zugleich in der real ontischen Welt überall anzuschauen ist. Im Buddhismus allgemein ist *dharma* das Umfassende. Innerhalb des Buddhismus ergab sich viele Interpretationen und Erklärungsarten über das *dharma*. *dharma* wurde von Buddha im Früh-Buddhismus erfasst und durch seine Lehre überliefert. Buddha selbst ist aber nicht Gott, nicht ein Schöpferwesen, sondern einer der wenigen *Menschen*, der zu einer unermesslichen Wahrheit erwacht wurde und diese Wahrheit durch seine Tätigkeit verkörperte. Buddha verzichtete darauf, sich selbst als Prophet bzw. Vertreter einer Dogmenlehre vorzustellen. Er zeigte durch seine prägnante komprimierte Worte und sein Verhalten das wesentliche, was *dharma* eigentlich ist und wie man *dharma* im Leben realisieren kann. Das eine Wahre, *dharma* in buddhistischer Art philosophisches und religiöses, theoretische Darlegung und die auf Praxis bezogene Handlung, in einer untrennbaren Einheit *gehalten* hat. In der langen geschichtlichen Entwicklung des Mahayana-Buddhismus in Indien nach China und Ostasien hat der Zen-Buddhismus parallel zum „*dharma*“ (*hō 法*) einen originalen Terminus erhalten: *mu* (無). Wortwörtlich bedeutet dies „Nichts“, in der heutigen Sprache in Ostasien hat das Zeichen eine Funktion der Negation, Leugnung. Terminologisch zeigt das *mu* in den Zen-Denkrichtungen das *von keiner bestimmten Definition* fassbare, ein unennbares, unermessliches, welches im Zen-Buddhismus prinzipiell nicht durch den Gottesbegriff erklärt ist.<sup>16</sup>

### *Meister Eckhart und Zen*

Eckhart verbindet Gott mit Nichts. Ausgehend davon gibt es seit der 2. Hälfte des 20. Jhdts. eine Reihe von Darlegungen und Aufsätzen bei Philosophen und religiösen Praktikern, die den Gottesbegriff von Meister Eckhart und dem *Nichts / mu* des Zen-Buddhismus in einem Einklang gestellt haben. M. E. ist dies zur *Versöhnung von verschiedenen Weltreligionen sehr wichtig*, und zugleich bin ich in vergleichend-philosophischer Sicht folgender Meinung. Eckhart sagte in *Deutschen Predigten*:

„Du sollst Gott lieben, wie er ein lauterer, reines klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einem (Gott) sollen wir ewig versinken, vom Etwas zu Nichts.“

Die letztere Hälfte ist wegen der Erwähnung der unbeschränkten Einheit dem *mu* des Zen-Buddhismus nahe. Zugleich sollte erwähnt werden, dass die Aussageweise der ersteren Hälfte so niemals in Zen-Schriften vorkommt: Eine Feststellung der Absolutheit des „mu“ / *dharma* / *buddha-dharma* / Buddha-Weg und eine bedingungslose Verbindung von dem zu Menschen – diese Kategorie gibt es im Zen nicht. Auch wenn Dōgen in seinem „shōbō genzō“ einige Termini wie *hannya (prajñā)*, *buddhas* und *bodhisattvas (shobutsu 諸仏)*, *buddha-dharma (buppō 仏法)*, Buddha-Weg (*buddha-śāsana, butsudō 仏道*) als symbolische Darstellungen der einen Wahrheit feststellt, sind diese Termini nicht mit dem Charakter einer *omni potenz* bzw. eines absoluten Schöpfers verstanden.

### *Ebene des Bekenntnisses – Ebene der komparativen Philosophie*

Wenn es durch eine Parallelhaltung der beiden Positionen, „Gott als Nichts“ von Meister Eckehart und „*mu*“ bzw. „*hannya (prajñā)*“ im Zen-Buddhismus, ein tieferes gegenseitiges Verstehen zwischen verschiedenen Religionen entstehen kann, sehe ich ein, dass diese Haltung für *Kenner und Praktiker* von Religionen in gesamten Regionen des Erdballs von besonderer Bedeutung ist. Auf der anderen Seite, die Religionswissenschaft und –Philosophie betreffend, kann man folgenden Aspekt nicht außer acht lassen: Lässt man die beiden Positionen (Meister Eckhart und Zen) durch *Bekenntnis einer bestimmten Religion* gleichgesetzt, übersieht man dabei einige markante Einzelheiten, die zur weiteren Entwicklung des Denkens für die Menschheit in Reflexion und für ein tiefer gehendes gegenseitiges Verstehen der religiösen Praktikern und Gläubigen wichtige Anregungen geben können.

Gott / Schöpfer / Gesetzgebender im Wesen einer *omni potenz* / Allmächtigkeit; dieses absolut umfassende Subjekt hat es nicht im Denken und Handeln des Früh-



H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

Buddhismus gegeben. Auch wenn in der späteren Entwicklung des Mahayāna-Buddhismus einige symbolische Absolute wie *vairochāna-tathāgata* (Symbol des Ursprungs des Universums) und *amitābha-buddha* (besonderer bodhisattva als Ursprung der Lichtquelle) aktuell wurden, wurden diese Wesen nicht als Gesetzgeber des Allwissenden verehrt. Hat es keinen Gott als Schöpfer gegeben, so wird der Aussageinhalt des „mu“, „unnennbares“, „unbeschränktes“ des Zen-Buddhismus nicht dem Charakter einer negativen Theologie gleich: Es „fehlt“ die Entstehung der Möglichkeit der Vorstellung einer *communio mystica*. – In den Schulen wie *vajrayāna*-Buddhismus mit der Verehrung *vairochāna-tathāgata* oder *amitābha*-Buddhismus kam – entsprechend ihrem personal-symbolisierenden Vorstellung des „Ursprung des Kosmos“ eine der *communio mystica* naheliegende Gebetsführung in Anschein. Allerdings muss dazu erwähnt werden, dass eine durch Kontemplation bzw. mystische Rituale erreichbare „Verwandlung eines Menschseins“ (vom bloßen Einzelmenschen auf ein zu Gott näher tretendes Wesen) trotz aller Mannigfaltigkeit im Buddhismus eine kaum anzutreffende Position ist. Einer der Gründe hierfür war, dass im Buddhismus (*theravāda* und *mahayāna* einschließlich *vajrayāna*, *amitābha* und *zen*) der Brennpunkt der Thematik darin liegt, ob und wie weit ein einzelnes leidvolles Menschsein von sich aus vom eigenen Leid losgelöst werden kann. Zahlreiche Figuren von *bodhisattvas* und ihre Darstellung und Visualisierung (*mandala*) im *vajrayāna*-Buddhismus sind Vermittlende zur Realisierung des Grundgedankens der Erlösung vom eigenen Leid von sich selbst. Dabei sind die erlösten Menschen im Grunde genommen nicht ins Göttliche verwandelte Wesen, sondern ein von Leid und Verwirrung losgelöstes Menschsein: Zwar ist die Erlösung von Leid in *vajrayāna*-Schulen durch verschiedene Visualisierung der *bodhisattvas* und ihrer unbegrenzten *compassion* und *wisdom* dargestellt. Dabei sind die Menschen *nicht* in ein transzendentes Wesen *verwandelt*, sondern das fatal menschliche Anhaften an der innewohnenden Gier wird im Besinnen auf *compassion* und *wisdom* der *bodhisattvas* in eine Selbst-Lösung *umgewandelt*. Zwar ist Buddha im *vajrayāna*-Buddhismus in Tibet ein höchstes *transzendentes* Wesen. Aber er selbst war Mensch, der die anderen leidenden Wesen durch pädagogische Sicht mit voller *compassion* und *wisdom* zum Weg der Selbstlösung geleitet hat.

### *Das eine Wahre*

Wir haben vom Denksystem des Aristoteles die Philosophie des Zen-Buddhismus angesehen. Gegeben ist im Zen das Zeigen einer meta-physischen Wahrheit (*mu*), das aber unmittelbar auf den weiteren Horizont Bezug nimmt, nämlich auf das ontisch

leibhaftige Dasein eines einzelnen Menschen und seine autonome Motivation zur Handlung des Guten. Das *mu* ist eine unbeschränkt offene Dimension der Wahrheit, die vor jeglicher Kategorisierung der Wahrheit oder eines Bekenntnisses gegeben ist. Eine solche Wahrheit lässt sich nicht kategorisieren. Das ist das Eine, ursprüngliche Wahre.

Wenn man dieses unbeschränkt Offene „*mu*“ zur Sprache bringt, muss man darauf acht geben, erstens dass der Grundzug des *mu* *keinerlei willkürliche Vermischung eines beliebigen Gegensatzpaars* ist, und zweitens dass das *mu* niemals mit einem gleichgültigen Offenlassen jeglicher kategorischer Unklarheit gleichgesetzt wird. Fällt diese selbst-kritische, reflexive Sichtweise weg, so kann das Wort *mu* unbegrenzt missbraucht werden, und zwar in die Richtung der Nivellierung und jeder Gegensätze, Vertauschen von *A mit non-A*, unbegrenzt unkritische Synthetisierung von bunt gemischten thematischen Subjekten. Im Extremen könnte einer sagen, „dass das *Gut und Böse* nur im *absoluten mu* in einem *Zusammenfall der Gegensätze* wie *coincidentia oppositorum* bei Nicolaus Cusanus (Nikolaus von Kues) der Fall ist.....“: Eine solche Interpretation ist in allen Teilen irreführend. Man muss klarstellen, dass die unbegrenzte Offenheit des „*mu*“ *ausschließlich* nach einer *selbst-kritischen* Auseinandersetzung vom Guten und Bösen mit Bezug auf *eigenes* Denken und Handeln aktiviert werden kann. Gutes und Böses sind von vornherein unterschiedlich: Der Unterscheidende ist grundsätzlich nur Mensch. *Buddha* und *bodhisattvas* geben dazu maßgebende *Empfehlungen* und *Hinweise* in Gebotscharakter: *sila*.

#### *Das Verbale und das Non-Verbale im Einen*

„Religionen sind auf der Suche nach *einem* *Wahren*. Religiöse Menschen können alle in diesem selben Weg vereinigt werden.“ Diese Idee kann ausgesprochen werden. Aber, sobald das Gesagte mit einer Kategorie des Einen fixiert wird, so ist es nicht mehr eine unbeschränkte Wahrheit selbst, sondern nur einige Worte einer Schlagzeile. Wenn man eine „Gleichheit aller religiösen Menschen in ihrer Seele“ ausspricht, so erscheinen unmittelbar unterschiedliche Denk- und Verhaltensweisen von vielen religiösen Menschen auf der ganzen Welt. Theoretisch gesehen ist das Gesagte wichtig; im Praktizieren gibt es noch Probleme, die man Schritt für Schritt überwinden muss. Von der Position des Zen kann folgender Hinweis gegeben werden:

Das Eine ist eine umfassende *Oneness*. Nun ist das Eine im Original der Zen-Sprache nur mit einem Schriftzeichen (一), welches sowohl als Zahlwort als auch ein Begriff verstanden werden kann. Das Eine ist *nicht* mit dem *Zahlwort Eins* gleich. Wenn man das Eine begrifflich darstellt, so dass man eine Aristotelische Definition der Kategorie gibt, kann gesagt werden, dass das Eine eine umfassend ursprüngliche Einheit des

Guten ist. Hierdurch stellt man das Eine im Zen-Buddhismus wie folgt dar: *Eins ohne Eins* (一無一).<sup>17</sup> Wortwörtlich ist die Überstezung: *Eins-mu-Eins*. *Das Eine stellt man dar. Und zugleich leugnet man es mit dem Zeichen des „mu“*. Erst hierdurch wird das gesagte „Eins“ *frei von kategorischer Fixierung*. Diese Darstellung- und Aussageart ist nicht bei Aristotelikern gegeben, erstens weil die Form der Zen-Aussage ganz *bewusst* den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs übertritt. Zweitens ist die Zen-Aussage ein *symbol mark* zum „Frei-Werden von einem durch Bekenntnis oder Denkansatz erstarrten Bewusstseinsinhalt“. In diesem Sinne ist die Verwendungsart „mu“ im Zen *nicht mit einer Satzaussage für begriffliche Prädikation gleich*. Zugleich ist sie auch *nicht mit einer Aussage einer Feststellung eines Bekenntnisses gleich*. Von der Position des Zen aus gesehen hat die *kategoria* des Aristoteles den Charakter, der daran orientiert ist, Gedanken und Aussage des Menschen überwiegend mit Begriffen zu bestimmen. Begriffliches ist von der Position des Zen aus gesehen *ein Teil* des einsichtigen Wissens im Leben. Die *Betonung der Thematik* in Zen und Philosophie ist – trotz aller Paralleltät des Strebens nach einem Wahren – *ungleich*.

#### *A und non-A*

A ist A. A ist mit sich selbst identisch. Wenn A durch die Aussage, *s ist p*, definiert wird, dann ist es verboten zu sagen, dass *s* zugleich *non-p* ist und dass A zugleich *non-A* ist. Im Zen-Buddhismus ist nun die Aussageweise völlig anders. Das Prototypon befindet sich im Diamanten-Sutra (*vajracchedikā prajñā pāramitā sūtra*), einem der bekanntesten Sutras des Mahayana-Buddhismus befindet sich diese schematische Aussageweise.<sup>18</sup> Im Zen-Buddhismus hat es verschiedene *kōan*, die nach dieser Sprechweise formuliert ist. „Die Welt ist zugleich nicht die Welt: Diese nennt man die Welt.“ (*sekai sokuhi*) „Dieser Bambusstock ist zugleich nicht Bambusstock. Diesen nennt man den Bambusstock“ (*shippei haishoku*). *A soku-hi A: A zugleich non-A*, letztlich *A als non-A*. Durch Daisetz wurde sie *soku-hi*, zugleich seiende Negation genannt. Akizuki legte die verborgene Konstruktion der Logik der Zen-kōan durch Zen-philosophischer Sicht dar und nannte sie *sokuhi no ronri* (即非の論理).<sup>19</sup>

[A ist A. Zugleich ist A *non-A*. A als *non-A*, dies nennt man A.] Überprüfen wir die Aussage im Bereich der Erkenntnis: Wenn Sie an die Stelle von „A und non-A“ „Zen und Philosophie“ (bzw. „*philosophia* und *zen* 禪“) als ein Paar Satzsubjekte einfügen, sollte Ihnen bemerkbar sein, dass Ihnen der Inhalt dieses [A und non-A] ganz am Anfang noch nicht klar genug gewesen ist. Sie hielten eine Vorkennntnis zum [Zen und Philosophie] und stellten sich bloß tautologisch vor, dass [Zen und Philosophie] wortwörtlich das fatale, und vielleicht ein „unvereinbares“, Gegensatzpaar sein kann.

Diese Annahme ist gewissermaßen *bloß formell, unreflexiv, tautologisch*. Eine derartige Annahme ist auch nicht komparativ-*philosophisch*, und auch nicht der unmittelbar ins Thema eindringenden Einsicht in Zen-Art. Ein bloß formell vorgestelltes Themensubjekt [Zen und Philosophie] entspricht *nicht* dem tiefgründigen Inhalt von [Zen und Philosophie]. Das bloß formell gezeigte Satzsubjekt [A] ist zugleich [*non-A*], weil das Wesentliche von [A] nicht gedacht worden ist. Wir haben in dem bisherigen Diskurs davon reflektiert, dass [Zen und Philosophie] methodisch gesehen ganz unterschiedliche Denkwege in ihrer geschichtlichen Entwicklung zeigten, während sie von Anfang an auf der Suche nach einer unzerstörbaren Wahrheit gewesen sind. Das Ganze einer solchen Wahrheit wurde in der *philosophia* von Platon *das Eine* genannt; im Zen-Buddhismus wurde *Eins ohne Eins*, das schrankenlose *mu*. Ein kleinster Teil hiervon ist bei Aristoteles *eidōs atomon*, bei Zen-Denkern eine *un-unterteilbare* Wahrheit. Zum Klären dieser atomaren Wahrheit ist der methodische Vorgang von [Zen und Philosophie] tatsächlich unterschiedlich. In der *philosophia* wird das diskursive Denken durch dialogos bevorzugt; im Zen die Ausübung des *zazen*, dass das atmende Subjekt mit seiner Atmung eine ununterteilbare Einheit abzielt, so dass es selbst eine „atomare und urfaktische Wahrheit“ durch eigenes körperliches Dasein verwirklicht. [Zen und Philosophie], oder [Philosophie und Zen], das eine hiervon ist von dem anderen aus gesehen [*non-A*], *system-externes, Extrasystem*. Das eine lässt sich als das *System-Interne (Intrasystem)* vor dem anderen eingrenzen, wobei eine *vorurteilsfreie* Reflexion des *System-Externen (Extrasystem)* zum Leben und Denken für jedes *Intrasystem* reich an Anregungen ist.

Von da ausgehend können wir das Phänomen der Umwelt betrachten. Es gibt viele allgemein geläufige Satzsubjekte, [Information], [Kultur], [Gesellschaft], [Entwicklung], [Altersvorsorge], [Bildung] usw. Zu jedem einzelnen Satzsubjekt können wir jenes Schema geben: A ist A. Das gezeigte, [Bildung] ist schlicht und einfach [Bildung]. Jeder interessierte am Thema der Bildung spricht phonetisch die [Bildung], wobei der Bedeutungsinhalt bei jedem Einzelnen diverse Unterschiede zeigen kann. Bildung mit dem Kennzeichen [A] bei Person X kann nicht mit dem der Person Y das Gleiche sein. Das, was sie unter der einen Namensbezeichnung [A] verstehen, hat diverse uneinheitliche Inhalte. Von da an können die Person X und Y in eine Kommunikation treten. Meinungs-austausch und kooperative Arbeit führen dazu, dass der Mensch X und Mensch Y das Verhältnis vom Eigenen und Fremden, mit anderen Worten, das *System-Interne* und *System-Externe, Intrasystem* und *Extrasystem*, genau anschauen, wobei sie durch die ausschlaggebende Aussage, „A als *non-A*“ (A von Mensch X ist mit A von Y absolut ungleich), reflektierend seinen Denkhorizont erweitern, indem ein

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

gegenseitiges Verstehen von Tag zu Tag gepflegt und entwickelt wird.<sup>20</sup>

Das Phänomen der globalisierenden Welt umfasst mannigfaltige Geistesströmungen und Denkweisen von Menschen und Kulturen. Ich bin der Meinung, dass die komparative Philosophie dazu berufen ist, dem zeitgemäßen Problem unseres Lebens wichtige Beiträge zu leisten und die beiden – im bisherigen Denken der abendländischen Philosophie abgegrenzten Gebiete von Theorie und Praxis – in unser Leben des realen Alltags zu integrieren.

### Anmerkungen

(Personennamen von Ostasiaten sind in der originalen Reihenfolge: Nachname, Vorname, angegeben.)

<sup>1</sup> Platon, *Sophistes*, *Parmenides*.

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaphysica*.

<sup>3</sup> Aristoteles, *De anima*, *Metaphysica*.

<sup>4</sup> 禪、禪. Hashi, *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkwegs der Kyoto-Schule*, Kap. III, S. 23, Wien 2004<sup>2</sup>: Edition Doppelpunkt.

<sup>5</sup> 一心 chines.; *yī-xīn*, jap.; *isshin*. sanskr.; *eka-citta*. Hashi, *Vom Ursprung und Ziel des Zen. Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus*, Kap. II, Wien 2004<sup>5</sup>: Edition Doppelpunkt. Vgl. Suzuki Daisetz, *zen no shisō*, (Das Denken des Zen-Buddhismus), Kap. II, Tokyo 1983: shunjūsha.

<sup>6</sup> Vgl. Suzuki Daisetz: *zen no shisō*, (Das Denken des Zen-Buddhismus), 1983, Vorwort, Kap. II. Daisetz, Gesamtausgabe Bd. II, Vorwort, Kap. II, Tokyo 1969: iwanami.

<sup>7</sup> *Mumonkan*, Abs. 37: Akizuki Ryōmin, *kōan*, S. 268, Tokyo 1989: chikuma shobō. Dasselbe Kōan befindet sich auch in „kattōshū“. Abs. 9. Akizuki, *zenshū koten bekkān* (Klassische Schriften des Zen-Buddhismus) Bd. 1, S. 368ff., Tokyo 1991: shunjūsha. Hashi Hisaki, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, Kp. IX, S. 63f., Wien 2004<sup>5</sup>.

<sup>8</sup> Biyen-lu / Hekiganroku (碧巖錄), Abs. 45, hrsg. von Iriya Y., Sueki F., Tokyo 1992<sup>6</sup>: iwanami. Hashi, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, Kap. VII, S. 45.

<sup>9</sup> Nishida Kitarō, Gesamtausgabe Bd. VI, S. 116, Tokyo: Iwanami.

<sup>10</sup> Ueda Shizuteru, *zen to sekai* (Zen und die Welt), in: *zen to tetsugaku* (Zen und Philosophie), S. 103, 120, hrsg. von Nishitani K. U. Ueda S., Kyoto 1988: Institut für Zen-Kultur. Hashi, *Die Aktualität der Philosophie. Grundriß des Denkwegs der Kyoto-Schule*, II, S. 15, Wien 2004<sup>2</sup>: Edition Doppelpunkt.

<sup>11</sup> *bodhidharma mushinron*, in: *zen-goroku* (Klassische Schriften des Zen-Buddhismus), hrsg. Yanagida S., Tokyo : chūō kōronsha. Hashi, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, Kap. II.

H. Hashi

“Zen und Philosophie – Handelnde Einsicht”

In: Wallner, Hashi, *Globalisierung des Denkens in Ost und West*

ISBN 978-3-88309-555-4

<sup>12</sup> Aristoteles, „De anima“, Buch II.

<sup>13</sup> Platon, *Phaidros*, *Sophisteis*. Aristoteles, *Ethica Nikomacheia*.

<sup>14</sup> Fichte, *Wissenschaftslehren* 1794, 1810. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 599ff., A 571ff. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VIII, [422ff.]

<sup>15</sup> Bekanntlich ist *dharma* aus dem Stamm des Sanskrit-Verbes *dhr*; halten. Im Sanskrit ist „dharma“ ein maskulines Substantiv; im vorliegenden Aufsatz wird *dharma* als das *Haltende*, das *metaphysisch-ontologische Gesetz*, 法 *fǎ* (chines.), *hō* (jap.), mit dem sächlichen bezeichnet.

<sup>16</sup> Meister Eckhart, Predigt 42, in: *Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. von Josef Quint, S. 355, München 1977<sup>4</sup>: C. Hanser. *Der Weg der Meister I*, Abs. 41, Wien 1988: Döll. Dōgen, *shōbō genzō*, hrsg. von Mizuno Yaoko, Tokyo 1989: Iwanami. Suzuki Daisetz, 1983, S. 132ff.: Daisetz erörtert, dass das Auge der Schau Gottes bei Meister Eckhart wohl mit dem einsichtigen Sehen im Zen-Buddhismus fast gleich sein sollte, wobei dieses „Auge zum Erschauen“ nicht zugleich mit dem „aktuellen Handeln in der Alltagswelt“ in einer unmittelbaren Verbindung sein kann: Nämlich der letztgenannte Punkt ist das Lebendige im Zen-Buddhismus, dass das *mu* sehende Auge selbst *mu* ist, indem der sehende Mensch *ohne* besondere Versenkung, *ohne* Aussage des Bekenntnisses und auch *ohne* besondere Erwähnung eines absoluten Wahren in *seiner eigenen Potentialität* das unbeschränkt offene *mu* als Quelle des lebendigen Guten und Wahren in seiner Alltagswelt verkörpert. Vgl. den Dialog von Suzuki Daisetz und Ueda Shizuteru, „zen to jiyū“ (Zen und Freiheit), in: Ueda (Hrsg.), *zen no sekai* (Die Welt des Zen), Tokyo 1981: risōsha.

<sup>17</sup> Dialog von Ueda Shizuteru und Asai Gisen, „zen to shinpi-shugi“ (Zen und Mystik), in: Ueda (Hrsg.), *zen no sekai* (Die Welt des Zen), 1981.

<sup>18</sup> *vajracchedikā prajñā pāramitā sūtra*, in: *daijō butten* (Klassik des Mahayana-Buddhismus), Nagao M. (Hrsg.), Tokyo 1991: chūō-kōronsha.

<sup>19</sup> *sekai sokuhi*: 世界即非. *shippei haishoku*: 竹籠背触. *A soku-hi* 即非 A: A zugleich non-A, A als non-A. Suzuki Daisetz, „*kongō-kyō no zen*“ (Zen-Buddhismus aus dem Diamanten-Sutra), Kap. II, S. 371ff., in: Gesamtausgabe, Bd. V, Tokyo 1968: iwanami. Akizuki Ryōmin, „*soku-hi no ronri*“, in: erkenntnistheoretischen 15bändige Ausgewählte Schriften, Bd. VIII, Hauptteil III, Tokyo 1978: san'ichi shobō. Zum und komparativ-philosophischen Inhalt der „*soku-hi no ronri*“ siehe Hashi, „HEN-PANTA“, in: *Die Dynamik von Sein und Nichts. Dimensionen der vergleichenden Philosophie*, Viertes Hauptteil, Frankfurt a.M. 2004: Peter Lang; in *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. 31/1999, Wien 2000: Universitätsverlag W. Braumüller.

<sup>20</sup> Hashi, *Vom Ursprung und Ziel des Zen*, Wien 2004<sup>5</sup>, Kap. VIII.