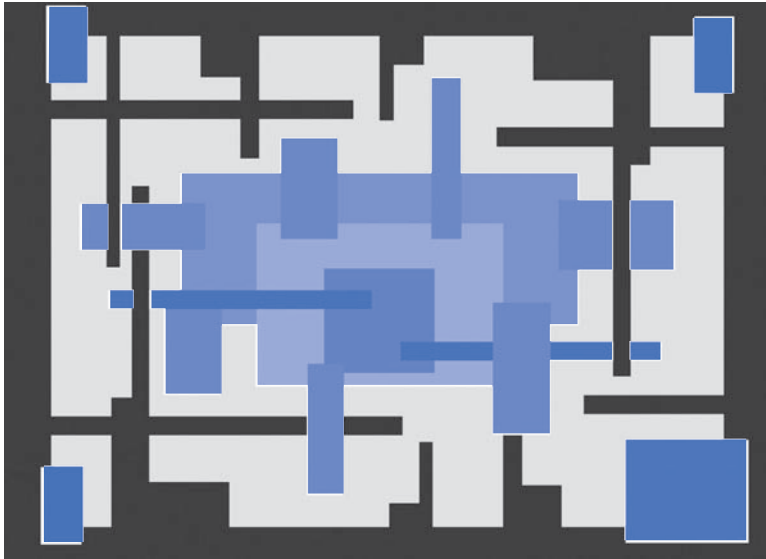


Hisaki Hashi

Philosophische Anthropologie zur globalen Welt

Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule



Hisaki Hashi

Philosophische Anthropologie zur globalen Welt

Komparative Philosophie

Band 1

LIT

Hisaki Hashi

Philosophische Anthropologie zur globalen Welt

Im Angelpunkt von Zen und Kyoto-Schule

LIT

INHALT

Vorwort	5
Vorbemerkung	7

HAUPTTEIL I

Einführung Ist Zen an sich mystisch?	13
1. Prolog.....	15
2. Die Bedeutung des ‚Nichts‘ im Buddhismus	19
<i>Der Weg der Erlösung von Buddha</i>	
3. Der Zen-Buddhismus und sein Weg zur Erlösung	34
<i>Zen als Mystik?</i>	

HAUPTTEIL II

Vom Ursprung und Ziel des Zen

Die Philosophie des originalen Zen-Buddhismus	51
I. Von der Essenz des Zen	52
II. Das Gespräch von Bodhidharma „Der Geist des Nicht-Geistes“	59
III. Die Morgendämmerung des chinesischen Zen – Aus dem Gespräch des Hui-neng –	67
IV. Zen und Alltag (1) Wie hat man im originalen Zen in China die Dualität von Erkenntnis und Alltag überwunden?	76
V. Das sich an nichts klammernde Denken und Handeln Die ursprüngliche Natur des wahren Selbst	87
VI. Zen und Alltag (2) „Die Blumen sind rot, die Weiden sind grün“	97
VII. Das Ich und der schrankenlose Urgrund seines Daseins	105
VIII. „A IST Nicht-A“ – die Logik des zugleich seienden Widerspruchs	115
IX. Aufschwung aus der Krise – Tod und Auferstehung unseres Geistes –	124

Exkurs	
im Hinblick auf Hermeneutik	129
Exkurs (1)	
„Tod und Auferstehung“ in den Religionen	137
Exkurs (2)	
Ein kausallogischer Grund alles Seienden	138
Exkurs (3)	
Zum Phänomen der globalisierenden Welt	140
X. Vom Ursprung und Ziel des Zen	141

ANHANG zu Hauptteil II

Bodhidharma: Über den Geist

Übersetzt ins Deutsche von HASHI Hisaki	151
---	-----

HAUPTTEIL III

Komparative Philosophie der globalen Welt

Im <i>topos</i> der Begegnung von Ost und West	163
I. Zum Begriff des Ich in der Dimension der komparativen Philosophie	165
1. Zur Grundlage der komparativen Philosophie	165
2. Das transzendentallogische Ich bei Kant und Fichte	169
II. Der Grundgedanke des „Nicht-Selbst“ im Buddhismus	172
Exkurs	173
III. Der Zweifel	177
1. Unterschiedliche Ich-Auffassung bei Kant und Fichte	177
2. Die Auffassung des Selbst im Zen	178
3. Dialektische Struktur des Ich bei Fichte und im Zen	181
4. Die Bedeutung des Strebens bei Fichte und im Zen	184
5. Das Wissen und das Glauben	187
IV. Phaenomenon und Noumenon	190

1.	Bezugsverhältnis von Phaenomenon und Noumenon bei Kant und Fichte	190
2.	Das Verhältnis vom Noumenalen und Phaenomenalen im Buddhismus	192
	Exkurs	194
3.	Das Transzendierende und das Empirische bei Fichte und im Zen-Buddhismus	198
V.	Zum Verhältnis der Transzendentalität und Empirie	
	Das Problem der Antinomie der reinen Vernunft	
	Kants und der Aporie <i>avyākṛta</i> bei Buddha	201
1.	Grundlage der Antinomie bei Kant und Buddha	201
2.	Unterschiedliche Konstruktion des Denkens bei Kant und Buddha	206
VI.	Das Ich als unmittelbarer Daseinsvollzug –	
	Das Ich als die sich reflektierend entfaltende	
	Mannigfaltigkeit	209
1.	Das Problem bei Kant	209
2.	Die Entfaltung des Problems bei Nishida	211
3.	Das Sehen sieht sich nicht selbst – Die Auffassung des Problems bei Nāgārjuna	215
	Exkurs: Enthalten und Enthalten-Sein	217
	Exkurs: Differenzierte Versionen durch Sanskrit, Chinesisch und Englisch	217
4.	Das Teilbare und das Unteilbare – analytische Teile des Ich und das Ich als Daseinsvollzug	219
	Exkurs: Das <i>teilbare</i> und das <i>unteilbare</i> Ich	221
VII.	Das Verbale und das Non-Verbale	223
1.	<i>darshana</i> und <i>philosophiein</i>	223
2.	Das nichts denkende Denken	226
3.	Das Auge sieht sich nicht selbst Im Fall des Tractatus logico-philosophicus	228
4.	Über den Zusammenhang und die Grenze von Verbalität und Non-Verbalität	230
VIII.	Von der Grundfassung des Absoluten	232
1.	Die Auffassung des Problems bei Hegel	232
2.	Reine Erfahrung als absolute Erfahrung Problemstellung bei Nishida	235
3.	Die Teile und das Ganze	238
	Exkurs	240

zendierende: Ein transzendierendes Selbst führt das dynamische Pendeln zwischen den drei Gebieten: der Lebenswelt, der Welt der Versenkung (Praxis des Zen) und der Welt der Erkenntnis (*dharma*). Man kann diese ganze Dynamik mit einer „*transzendierenden Empirie*“ bezeichnen, da das transzendierende Selbst die beiden Bereiche, die Tiefe der Welt des *zazen* und die Welt des *dharma*, mit seinem ständigen Pendeln selbst erfüllt. Das Zentrum dieses Pendelns ist nichts anderes als das *ātman*, das Ich: *das Da-Sein des reflektierenden und erfahrenden Selbst*. Basierend auf der *prajñā* strebt es nach einem einzigen Ziel: *dem Weg des vereinigten Denkens und Handelns*.

VIII. „A IST *Nicht-A*“ – die Logik des zugleich seienden Widerspruchs

Jedes Lebewesen atmet ein und atmet aus. Unser ātman, ein atmendes Da-Sein, befindet sich in einer All-Einheit des Universums. Der Zen-Buddhismus vertritt die Auffassung: Dieses Universum wurde weder von Gott noch von Buddha, weder von Göttern noch von Bodhisattvas geschaffen. Wer ordnet dann das ganze Universum? Das Gesetz der universellen Wahrheit (*dharma*) ordnet das ganze Universum. Dem ganzen *dharma* liegt ein wichtiges Prinzip zugrunde: Kausalität und Wirkung. Ein tätiges Da-Sein eines partikularen Dinges schafft immer eine Dualität: Wenn die Sonne scheint, teilt sich die Welt in Licht und Dunkel. Der Lichtstrahl der Sonne schafft wieder eine andere Dualität: Wärme und Kälte. Sobald eine Dualität in Erscheinung tritt, entsteht daraus eine andere Dualität. Das *ganze*. Universum ist selbsttätig im Wandel. Die ganze Tätigkeit des Universums beruht auf dem grundlegenden Gesetz der Kausalität und Wirkung: Eine Ursache (U_n) hat ihre Ursache in ihrer unmittelbaren Vergangenheit: (U_{n-1}). (U_{n-1}) hat ihre Ursache in der weiteren Vergangenheit: (U_{n-2}) usw. In dieser Weise kann man immer eine weitere Ursache von (U_{n-x}) reflektieren, bis die Kausalität aller Kausalitäten erschlossen werden kann. Diese lässt sich wie folgt formulieren: (U_0). (U_0) bezeichnet einen unbekannten Anfang des Universums, in dem das Eine noch nicht in ein Subjekt und ein Objekt aufgespalten wurde. Es hat im unbekannten Anfang des Universums nicht einmal Zeit, nicht einmal einen Ort und auch keine bestimmte Situation gegeben. Ich bezeichne diesen unbekannten Ursprung des Kosmos mit folgendem Schema: [Z_0, O_0, S_0].

Diese absolute Null-heit weist einen unermesslichen Ursprung des alles Seienden und Nicht-Seienden auf: Die Wirklichkeit des Da-Seins des Kosmos des Ganzen hat mit dieser ursprünglichen Null-heit begonnen. Der Zen-Buddhismus nennt diesen Urgrund von Sein und Nicht-Sein mit seinem originalen Terminus: *mu*: Ein schrankenloser Urgrund alles Seienden und Nicht-Seienden.

Damit kommt man zu einem wichtigen Thema von heute: Warum sagt man im Zen, dass „A“ zugleich „Nicht-A“ ist? Im „Diamanten-Sūtra der

vollendeten Weisheit“ „*Vajracchedika-prajñāpāramitā-sūtra*“ kommt folgende Form der Aussage häufig vor:

A ist *A*. Zugleich ist *A* *Nicht-A*: diese zugleich seiende Negation nennt man „*A*“.

Der Originaltext dieses Sūtras wurde von *Kumārajīva* (344 – 413) ins Chinesische übersetzt und übte auf die Entwicklung der Erkenntnis des Zen-Buddhismus einen bedeutenden Einfluss aus.

A IST *Nicht-A*: Diese Beschreibung widerspricht der Grundregel der Logik. Gerade weil der logische Widerspruch so plausibel ist, muss man das Problemfeld von dem Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs unterscheiden. Oder: man sollte die Gebiete der formalen Logik und der Zen-Logik des zugleich seienden Widerspruchs (Logik der *prajñā*) getrennt halten. An sich negiert der Zen-Buddhismus die formallogische Grundregel (den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs) *nicht*.

Bekanntlich sagt man in der elementaren Lehre der Logik: Jeder Satz lässt sich mit dem grammatikalischen Grundriss schematisieren:

Subjekt – Prädikat – Objekt: [*s* – *p* – *o*]

Wenn das *s* gesetzt wird, IST das *s* zugleich *p*: Wenn *s* ist, dann *p* : [*s* → *p*].

Verboten ist, zu sagen, dass *s* gleichzeitig *non-p* ist:

¬ [*p* ∧ ¬ *p*].

Die formallogische Grundregel liegt auch der zen-buddhistischen Erkenntnis zugrunde. Aber die Logik der *prajñā* problematisiert *nicht* die formallogische Richtigkeit. Der Brennpunkt ihres Interesses liegt im Gebiet der Empirie. Ihre Thematik und Methodik richtet sich auf die Menschen, die denkend und handelnd leben und nach einer Wahrheit streben. Die Logik der *prajñā* erkennt den kategorischen Unterschied von Empirie und der das Empirische *transzendierenden* Wahrheit. Trotzdem strebt sie nach einer Vereinigung der beiden Gebiete. Die Dualität der Empirie und der transzendierenden Wahrheit muss überwunden werden. Das Empirische und das Transzendierende sind kategorisch streng zu unterscheiden. Gleichzeitig bilden sie auf dem Weg des vereinigten Denkens und Handelns eine untrennbare Einheit. Ich nenne diesen Weg zum vereinigten Denken und

Handeln die *transzendierende Empirie*. Der Motivationshorizont des Weges des vereinigten Denkens und Handelns liegt im Ich, einer untrennbaren Einheit von Leib und Geist: Zen-Buddhismus nennt es „das Selbst“. *Die Erkenntnis des Zen-Buddhismus erschließt hauptsächlich das Problem des Ich (das atmende Da-Sein des Selbst) auf der Grundlage der transzendierenden Empirie.*

Aufgrund dieses grundlegenden Prinzips sieht die zen-buddhistische Erkenntnis den Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs *nicht* als Problem. Zen problematisiert einen ganz anderen Aspekt, nämlich die [Vor-Stufe] von $[s \rightarrow p]$. Bevor jede Aussage von $[s \rightarrow p]$ gesprochen wird, bestehen eine Reihe von Erscheinungen in der weltlichen Empirie des Lebens. In einer einfachen Form stelle ich sie vor:

[??????] $\rightarrow$ Die Aussage $[s \rightarrow p]$

Die Logik der *prajñā* beleuchtet die mit Klammern [??????] gezeigten Teile, und zwar mit folgenden Fragestellungen:

1. WER hat das s mit dem p in Verbindung gesetzt?
2. WANN ist die Verbindung zustandegekommen?
3. WO war das Subjekt, welches das s und das p in Verbindung gesetzt hat?
4. WIE ist das Subjekt zur Aussage $[s \rightarrow p]$ gekommen?

Diese Aspekte, [WER, WANN, WO, WIE] beleuchten das Zentrum der transzendierenden Empirie: Mit der Frage I wendet der Zen das ganze Problemfeld dem „Ich, einem atmenden Selbst“ zu. „WER hat das bestimmt; $[s \rightarrow p]$?“ „Ein atmendes Da-Sein: Ich.“ „Erkennen wir selbst, was unser Ich überhaupt ist?“⁴²

⁴² Diese Fragestellung begleitet ständig ein Zen-Kōan. Von einer bloß analytischen Position aus gesehen, ist ein Zen-Kōan rätselhaft, lässt sich nicht durch logisch konsequentes Denken erörtern. Begreift man die o.g. prinzipielle Fragestellung des Zen und die dazu gehörende konfrontativ selbst-kritische Verhaltensweise eines reflektierend-erfahrenden Selbst, wird sich klarstellen, dass Zen eine unausgesprochene Voraussetzung jeder formallogischen Aussage zum ernsthaften Problem macht. Aus welcher Grundeinstellung des Ich kommt jede analytische Aussage? Sogar eine einfache Identitätsaussage, dass eine Kategorie A mit sich selbst nur identisch ist, kann und soll in Frage gestellt werden, *wer*, *wann* und *wo* und durch welche Orientierung das Ding- A als A bestimmt und *wer* dieses bestimmende Sub-

Ich muss *das* Problemfeld der Logik des Aristoteles und des Zen nachdrücklich trennen. Der Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs liegt auch im Grundgedanken des Zen. Das Gerechte und das Ungerechte dürfen nicht vermischt werden. Die kategorische Unterscheidung von A und Nicht-A ist im Zen eine plausible Tatsache. In der Logik des Zen jedoch handelt es sich nicht um die formallogische Richtigkeit von $[p \leftrightarrow \neg \neg p]$. Die Problematik, die der Zen zum Thema der „*Logik des zugleich seienden Widerspruchs*“ hat, liegt im folgenden:

Aus dem Gebiet der Empirie kann man jede beliebige Erscheinung nehmen. Nennen wir sie x . Dieses x wird von einem Ich (atmendes Da-Sein eines Selbst) beurteilt und ausgesprochen. Nennen wir sein Urteil „A“. Versuchen wir, seine Beurteilung des Ganzen mit dem Abkürzungszeichen zu beschreiben: $x \rightarrow A$.

Der Brennpunkt der Logik des Zen steht auf den vorhin erwähnten vier Aspekten: [WER, WANN, WO, WIE] dieses Urteil gesprochen hat.

Dieselbe Erscheinung x kann von einem anderen Individuum zu einem entgegengesetzten Urteil geführt werden: $[x \rightarrow \text{Nicht-A}]$.

Es mag auch sein, dass das Urteil eines selben Individuums zwischen der Bejahung und der Verneinung pendelt. Der Widerspruch von $[x \rightarrow A]$ und $[x \rightarrow \text{Nicht-A}]$ ist sowohl bei Individuen als auch im Ich-selbst zu finden.

In einer bestimmten Zusammensetzung von (Zeit, Ort, Situation) (n) besteht ein Selbstwiderspruch in bezug auf die Beurteilung der empirischen Erscheinung x : $[x \rightarrow A] \wedge [x \rightarrow \neg A]$.

Die Logik des zugleich seienden Widerspruchs lässt diesen Selbstwiderspruch nicht offen. Die Logik der *prajñā* betrifft hauptsächlich die Vorstufe / die voraussetzende **Tat**, die *vor der Aussage jedes Urteils besteht*. Die gesammelten Aspekte der Zen-Logik kann man stichwortartig wie folgt bezeichnen:

In welcher [Z, O, S] wurde das Urteil zum **Richtspruch** $[x \rightarrow A]$ gesetzt?: Dazu gehören die oben genannten konkreten Fragen:

jekt eigentlich ist. Zu den Merkmalen der Zen-Kōan-Aussagen und ihr Aussageinhalt siehe Hashi, „Sprachlose Logik – Grenzgebiete der Sprache der Zen- Kōans und der formalen Logik“, in: *Komparative Philosophie der Gegenwart. Transkulturelles Denken im Zeitalter der Globalisierung*, Wien 2007.

1. WER hat das Urteil gerechtfertigt?
2. WANN wurde es gerechtfertigt?
3. WO war das Ich, das es gerechtfertigt hat?
4. WIE ist das Ich zum Urteil gekommen?

Z. B. kann man einen universellen Grundsatz der Ethik überprüfen. „Das Töten“ ($[x]$) IST VERBOTEN ($[A]$). Die Logik des Zen behandelt die Vorstufe der Axiomatisierung $[x \rightarrow A]$; WER, WANN, WO, WIE diese Aussage zur Geltung gebracht hat.

Genauer kann man dieses Problem der transzendierenden Empirie mit folgendem Schema beschreiben:

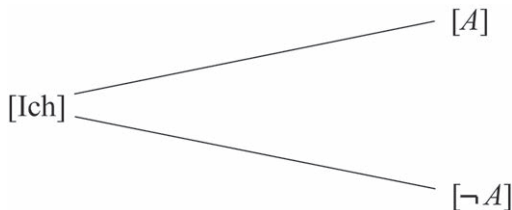
$[Zeit, Ort, Situation]$; schematisch abgekürzt $[Z, O, S]$

$[Z, O, S]_{(n)}$ des Ich $\wedge [x \rightarrow A]$

Das Urteil kann sich im darauffolgenden Zeitpunkt umwandeln:

$[Z, O, S]_{(n+1)}$ des Ich $\wedge [x \rightarrow \neg A]$

Das $[Ich]$ als *ontisch leibhaftiges Selbst* konfrontiert sich mit dem Selbstwiderspruch von $[A]$ und $[Nicht-A]$.



Die All-Einheit des einen Wahren ist schrankenlos und offen. Sie liegt seit dem unbekannten Anfang der Welt dem ganzen Universum zugrunde. Der Zen-Buddhismus benennt dieses Schrankenlose, Unnennbare mit dem bündigen Wort „*mu*“. Es bildet eine schrankenlose Dimension des Urgrundes von allem Seienden und Nicht-Seienden. Aus dem schrankenlosen Urgrund des *mu* gesehen, sind sowohl das $[A]$ als auch das $[Nicht-A]$ bestimmte Teilaspekte, die die Elemente der schrankenlosen All-Einheit gebildet haben. Betrachten wir nun das schrankenlose *mu* des Ganzen mit einem Zei-

chen: $[X]$. Wie kann man das Attribut von $[X]$ beschreiben? Das $[X]$ ist selbst unennbar, unermesslich, hat kein passendes Attribut:

$$[X] = \neg [A \vee \neg A]: ([X] \text{ IST weder } [A] \text{ noch } [non-A])$$

$$[X] = [A \wedge \neg A]: ([X] \text{ ist sowohl } [A] \text{ als auch } [non-A])$$

Die Differenz der Bejahung und der Verneinung fällt im Urgrund des *mu* zusammen. Sowohl das $[A]$ als auch das $[Nicht-A]$ sind Mitglieder des schrankenlosen *mu*. Das *mu*-selbst lässt sich weder mit dem $[A]$ noch mit dem $[Nicht-A]$ identifizieren. Der Selbstwiderspruch von $([A] \wedge [\neg A])$ wird zur Koinzidenz geführt: Erst nach dieser Konfrontation des Selbstwiderspruchs von $[A]$ und $[Nicht-A]$ erschließt das Ich eine Erkenntnis, *was die Wahrheit des A eigentlich IST*. Wir bezeichnen diese Erkenntnis als das $[A]$ -selbst.

Das Ich geht den Weg seines Lebens weiter. Es beschäftigt sich nun mit einem anderen Problem, nämlich mit dem Urteil von $[B]$ und $[Nicht-B]$. Das schrankenlose *mu* des einen Wahren umfasst sowohl das $[B]$ als auch das $[Nicht-B]$. Zugleich ist das *mu* weder ein bloßes $[B]$ noch ein bloßes $[Nicht-B]$. Nicht nur aus dem bloß begrifflich orientierten Wissen, sondern auch mit Praxis seiner Lebenserfahrung muss das Ich erschließen, wie die schrankenlose Wahrheit (*mu*) mit den Teilaspekten von $[B]$ und $[Nicht-B]$ durchleuchtet werden kann. Die Auseinandersetzung mit dem Widerspruch vollzieht sich in folgender Vorgangsweise:

„mu“ umfasst:

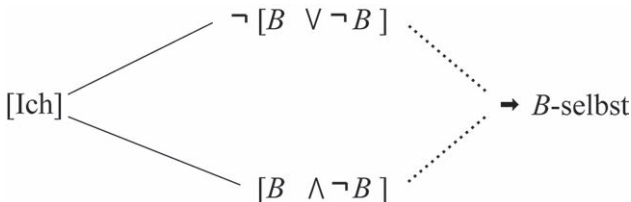
$$[X]_{\alpha} = \neg [B \vee \neg B]$$

$$[X]_{\beta} = [B \wedge \neg B]$$

$$[X] = \{[X]_{\alpha}: \neg [B \vee \neg B]\} \quad \wedge \quad \{[X]_{\beta}: [B \wedge \neg B]\}$$

(und die weiteren Auseinandersetzungen von C , D usw.)

Das Ich konfrontiert sich mit dem $[X]$ (*mu* des Ganzen) aus den Teilaspekten von $[B]$ und $[Nicht-B]$:



Nach der Koinzidenz des Selbstwiderspruchs erreicht das Ich die zur Erkenntnis anleitende Wahrheit: *B-selbst*.

Es entspricht in dieser Weise dem Problemfeld von *C, D, E, F ...* usw., wobei das denkende, anschauende und handelnde Ich mit vielen möglichen Attributen des *mu* konfrontiert und jedes hiervon erfasst. Bereichert von jedem Attribut $[X]_a$, $[X]_b$, $[X]_c$... bishin zu $[X]_\omega$ verwirklicht sich das Wesen des Ich als ein *real ontisches Selbst mit der handelnden Einsicht*, welches dazu fähig ist, das *mu* als eine *unbeschränkt offene Wahrheit* mit-ten im Leben für sich und für seine Mitseienden zu *aktualisieren*.

Stichwortartig kann man sagen, dass das *mu* die Dimension der schrankenlosen Wahrheit überhaupt ist. Diese Dimension liegt aber nicht jenseits des Horizonts des Himmels. Zen zeigt, dass die Dimension der All-Einheit „*mu*“ in einer unmittelbaren Szene des Alltags verborgen ist. Man muss sie selbst entdecken und ans Licht der Weisheit / *prajñā* bringen. Im folgenden Zen-Dialog von Chao-zhou zeigt sich die Art und Weise, wie man im Zen den Begriff des *mu* im aktuellen Alltag vergegenwärtigt hat:

Einer fragt seinen Zen-Lehrer Mönch Chao-zhou⁴³:

„Im Buddhismus sagt man: ‚In jedem einzelnen Lebewesen liegt eine Buddha-Natur.‘ Teilen Sie mir bitte mit, ob die Buddha-Natur auch im Leben eines Hundes liegt.“

Chao-zhou antwortete nur kurz und bündig: „*mu*“!

Eines Tages stellte eine anderer Chao-zhou dieselbe Frage:

„Hat ein Hund seine Buddha-Natur?“

Chao-zhou sagte: „Ja!“

Der Fragesteller: „Wenn *er* wirklich die Buddha-Natur hat, hätte er als Bodhisattva oder als Mensch geboren werden sollen! Weshalb ist das Ding trotz seiner Buddha-Natur als ein Tier auf die Welt gekommen?“

Chao-zhou: „Weil *er* die Bestimmung der Buddha-Natur kennt: Trotzdem leistet *er* dazu Widerstand.“

Der Schlüsselbegriff dieses Dialogs liegt in der Interpretation, welches Problem von den beiden Fragestellern aufgeworfen wird. Beobachten wir die

⁴³ Mumonkan (Das Tor ohne Tor, 無門関), Abs. 1. Kattō-shū (Sammlung der inneren Konflikte, 葛藤集) Abs. 49. Siehe Akizuki, *Kōan*, 1987, Abs. 23. Akizuki, *Ausgewählte Schriften* Bd. 14, Abs. 1.

Phrase des ersten Fragestellers: „Hat *auch* ein Hund die Buddha-Natur?“ Dieser Schüler hat sich bereits mit dem Problem konfrontiert, ob die Buddha-Natur auch im leiblichen Da-Sein seines Selbst liegt. Je ernster er die Buddha-Natur betrachtet, umso stärker wird sein Zweifel, ob er selber die Buddha-Natur hat. Da kommt ihm ein Hund zufällig in die Nähe. Er fragte seinen Lehrer: „Hat ein Hund auch die Buddha-Natur?“

In dem Moment ist eine gewöhnliche Subjekt-Objekt-Aufspaltung aus seinem Bewusstsein gekommen. *Chao-zhou* erkannte genau. Von Gesicht zu Gesicht konnte er den Kummer seines Schülers sehen. Er sagte dazu: „*mu!*“: Einfach nur *mu!* Dies bedeutet: – Heben Sie die dualen Urteile von Bejahung und Verneinung auf. Die Dimension des schrankenlosen *mu* umschließt die beiden Urteile, dass jedes Lebewesen eine Buddha-Natur hat und dass es sie nicht hat. Warum wird der zugleich seiende Widerspruch gestattet? Der Grund liegt im folgenden: Wenn jemand mit seinem subjektiven Urteil definiert „Jedes Lebewesen hat eine Buddha-Natur!“, so gerät er in Selbstwiderspruch, weil er selbst von eigener Gier, Hass und Verblendung nicht abgelöst werden kann. Gerade in dem Moment der feurigen Gier verhält sich der Mensch buddha-natur-widrig. Spricht jemand anderer ein entgegengesetztes Urteil: „Nein, kein einziges Lebewesen hat die Buddha-Natur!“, so gerät dieser genauso in Selbstwiderspruch, weil er mit seiner einseitigen Annahme unsere verborgene Möglichkeit zum Erkennen der Buddha-Natur ausschließt.

Deshalb meinte *Chao-zhou*: „Heben Sie die dualistischen Urteile auf, die entweder zur Bejahung oder zur Verneinung neigen! Mit einem Urteil von ‚*entweder A oder Nicht-A*‘ wird das schrankenlose *mu* in eine Dualität aufgespalten. Unsere ursprüngliche Humanität (Buddha-Natur) ruht auf dem schrankenlosen *mu*. Sie liegt unserem leiblichen Da-Sein inne. Falls Sie sich vom *mu* distanzieren, hätte ich Sie ehestens gewarnt, weil man mit dem Verhalten in eine Subjekt-Objekt-Aufspaltung von sich und *mu* geraten könne. Aber Sie haben sich bereits in das schrankenlose Konfrontationsfeld, *mu*, hineinversetzt. Sie konfrontieren sich in der Dimension des Schrankenlosen (*mu*) mit dem *mu* des Ganzen. Das *mu*-selbst ist *weder A noch das Nicht-A, weder das B noch das Nicht-B*. Zugleich ist das *mu* sowohl das *A* als auch das *Nicht-A*, sowohl das *B* als auch das *Nicht-B* usw. Auf Ihre Frage gebe ich nur einen konkreten Hinweis: *mu! mu-mu-mu-mu-mu ... !* Sie müssen schlicht und einfach den Weg des schrankenlosen *mu* weitergehen. Anders geht es nicht!“