

Beiträge

André Bareau

Die Erfahrung des Leidens und der menschlichen Lebensbedingungen im Buddhismus

In völliger Übereinstimmung mit seinen kanonischen Schriften, und zwar unabhängig von der Sekte, zu der man gehörte, stellte sich der Buddhismus vom Anfang an als eine Methode dar, die als Ziel hatte, die Lebewesen zu retten, und insbesondere die Menschen, sie endgültig von ihren jeder Existenz innewohnenden Leiden zu heilen und sie zu einem Zustand unaussprechlicher und ewiger Glückseligkeit zu führen, außerhalb des endlosen Zyklus der Wiedergeburten (*samsāra*). Er beruht also auf zwei Postulaten, wobei das eine eine Glaubensanschauung ist, die den Indern, bei denen sie auch entstanden ist, eigen ist, und das andere das Ergebnis der persönlichen Erfahrung und der Meditationen seines Gründers, des weisen Gautama, genannt der Buddha, das heißt «jener, der (für die Wahrheit) erwacht ist».

Das erste dieser beiden Postulate setzt voraus, daß jedes Lebewesen nach seinem Tod eine endlose Anzahl von Malen wiedergeboren wird, wie es eine unberechenbare Anzahl von Existenzen in der Vergangenheit gelebt hat. Das zweite Postulat besagt, daß jedes Leben von Natur aus leidvoll ist, voll von Enttäuschungen und Leiden. Das trifft nicht nur für jenes der Verdammten zu, die sich in der Hölle aufhalten, der Wiederkehrenden, die hungrig umherirren, und der von der Angst, vom Hunger und von tausend anderen Qualen bedrängten Tiere, sondern auch für jenes der Menschen, denen weder die Mühsale noch die Leiden erspart bleiben. Was die Götter und die Geister aller Art betrifft, so ist ihre Existenz gewiß sehr langdauernd und recht angenehm, aber sie wird notwendigerweise ein Ende finden, nach dem sie im allgemeinen unter den anderen Arten von Lebewesen wiedergeboren werden, deren Leben so mühevoll ist. Man kennt die schöne Legende, mit der die Tradition den Ursprung des Buddhismus erklären will. Nach ihr war Gautama, der künftige Buddha, ein junger Prinz, der im Überfluß und in den Vergnügungen lebte, weil sein Vater, der König, dafür Sorge getragen hatte, daß er die Existenz des geringsten Leidens, der geringsten Mühsal nicht erfahren, nicht einmal vermuten sollte.

Nun begegnete der junge Mann während drei Spaziergängen nacheinander einem Kranken, einem Greis und einem Leichnam, das heißt den eindrucklichsten Äußerungen des Schmerzes, und er erfuhr von seinem Vertrauten, daß dies das unabwendbare Schicksal aller Menschen ist, einschließlich seiner selbst. Das bewegte den jungen Prinzen lebhaft, der nun die Traurigkeit kannte und die Ruhe verlor. Kurze Zeit später sah er, wiederum auf einem Spaziergang, einen Asketen, dessen heiterer Ausdruck ihn so stark traf, daß Gautama einige Stunden später aus seinem Palast entfloh, um von da an das unstete Leben eines bettelnden und meditierenden Mönches zu führen, das ihn nach Jahren von Kasteiung und Reflexion zur Erweckung (*bodhi*) führen mußte, das heißt zur Entdeckung der Wahrheit und des Heiles, zur Gründung des Buddhismus¹.

Es ist ganz gewiß, daß der künftige Buddha nicht dieser reiche und müßige Prinz war, dem jede Mühsal erspart wurde, sondern er lernte in seiner Jugend die harte Existenz eines jungen Kriegers kennen, der zu einem kleinen Grenzstamm gehörte, der sich in einer feindlichen und an Rohstoffen armen Gegend eingerichtet hatte und ohne Unterlaß vielfachen und schweren Gefahren ausgesetzt war, der Hungersnot und der Krankheit, den Jagd- und Kriegsunfällen. Er kannte also seit seiner Kindheit die ganze Härte der menschlichen Lebensbedingungen, und wie seine jungen Gefährten – oder sogar noch besser – härtete er sich dabei ab und schmiedete so diesen vornehmen und kräftigen Charakter, von dem er in der Folge so viele Beweise erbrachte. Der moralische Schock, der ihn dazu brachte, kurz nach der Geburt seines Sohnes Rāhula seine Familie, seine Freunde und seine Art zu leben für immer zu verlassen und ein umherirrender Asket zu werden, mußte also besonders grausam gewesen sein, aber die Tradition hat jede Erinnerung verloren, und wir sind deshalb für diesen doch wichtigen Punkt der Geschichte des Buddhismus auf bloße Vermutungen angewiesen. Nur der brutale Tod eines Menschen, der ihm sehr lieb war, scheint eine so plötzliche und so vollständige Änderung seines Lebens erklären zu können².

Welches nun auch diese entscheidende Erfahrung für den jungen Gautama gewesen ist, sicher ist, daß sie für ihn äußerst mühselig war und daß sie nicht nur die Grundlagen seiner Meditation bestimmte, sondern auch die Begründungen seiner Lehre, indem sie das Problem stellte, dessen Lösung er lange, ausdauernd suchte, bis er sie gefunden hatte. Alles bewegt uns zu glauben, daß er während den Jahren, die zwischen seiner Flucht und dieser Entdeckung vergingen, von der Erinnerung an dieses grausame Ereignis verfolgt wurde. Der Beweis dafür ist, daß der Schmerz das Objekt

der ersten der vier Wahrheiten (sk. *satya*, pā. *sacca*)³ ist, deren unvermitteltes Erscheinen vor seinem Geist das ausmacht, was man die Erweckung oder Erleuchtung (*bodhi*) nennt.

«Alles ist Leiden, die Geburt ist Leiden, die Krankheit ist Leiden, das Alter ist Leiden, der Tod ist Leiden, die Vereinigung mit dem, was man nicht liebt, ist Leiden, die Trennung von dem, was man liebt, ist Leiden, nicht erlangen, was man ersehnt, ist Leiden, die fünf Daseinsfaktoren (die die Person aufbauen) sind Leiden», so hat der weise Gautama, der zum Buddha geworden war, seine fünf ersten Schüler im Antilopenpark in der Nähe von Benares wohl unterrichtet⁴.

Das Wort *duḥka* in Sanskrit, *dukkha* in Pāli, das wir mit «Leiden» übersetzen, hat einen sehr weiten Sinn, einen viel weiteren als jenen des deutschen Wortes, mit dem man es gewöhnlich wiedergibt. Es bezeichnet alles, was nicht gefällt, von der leichtesten Unannehmlichkeit bis zum grausamsten Schmerz, den physischen Schmerz so gut wie die seelische Pein, die Schwierigkeit, an der man sich in einem Geschehen, wie das Unglück oder die Verzweiflung es sind, verletzt. Überdies wird es als Adjektiv so gut wie als Nomen gebraucht, so daß die erste Wahrheit heißen könnte: «Alles ist schmerzlich, leidvoll», wenn der Kontext und die Kommentare uns nicht ermächtigt hätten, es so zu übersetzen, wie wir es oben getan haben. In zahllosen Reden haben Buddha und seine ersten Schüler diesen Gedanken entwickelt: alles in der Existenz ist leidvoll, von der Geburt bis zum Tod. Man wird die vielfachen Vergnügen und Freuden, die durch die Befriedigung der Sinne und des Geistes verursacht werden und die die hauptsächlichsten Ziele der menschlichen Aktivitäten sind, vergeblich anführen: alle diese Vergnügen, alle diese Freuden sind trügerisch, oberflächlich, das heißt von kurzer Dauer, oft mit unangenehmen oder bitteren Eindrücken vermischt, namentlich mit der Furcht, daß sie früher oder später zu Ende gehen. So ist also die wirkliche Natur der Existenz jeden Lebewesens im wesentlichen enttäuschend, traurig und schmerzvoll. Zweifelsohne kann man am Grunde dieser pessimistischen Lebensauffassung nicht nur die Erinnerung an das tragische Ereignis finden, das Gautama dazu gebracht hat, dem weltlichen Leben zu entfliehen und umherirrender und bettelnder Asket zu werden, sondern auch jene an die leidvollen Bedingungen, unter denen er seine Jugend verbracht hatte, eine Erinnerung, die seine Meditationen wohl sehr oft gefördert hat, indem sie sich in gewisser Weise um jene erste Erinnerung an das Drama, das sein Leben umgewälzt hatte, herum «kristallisierte». Er selber wußte sehr wohl, und zwar durch eine lange Erfahrung von mehr als zwanzig Jahren, die er in dem sumpfigen und

ungesunden Wald des Terai zugebracht hatte, daß die Gefahren, die Ängste, die Enttäuschungen, der Hunger, der Durst, die Krankheiten, die Unfälle, die Sorgen, die Schmerzen und die Leiden den Stoff des Lebens bilden, daß die Vergnügen und die Freuden selten und vorübergehend sind und daß ihre Beendigung die Existenz noch leidvoller macht.

Ist es möglich, dem Leiden und dem Leben, das davon angesteckt ist, zu entgehen? Das ist das Problem, das zu lösen sich der künftige Buddha abmühte, nachdem er diese traurige Überzeugung gewonnen hatte. Es nützte nichts, den Tod zu beschleunigen oder ihn geduldig zu erwarten, weil – wir haben es gesehen – eine andere Geburt, eine neue Existenz auf das Ende des gegenwärtigen Lebens folgen würde, gemäß den indischen Glaubensanschauungen, denen gegenüber Gautama nicht den geringsten Zweifel aufkommen ließ.

Um das Mittel des gewünschten Heils zu entdecken, mußte man zunächst die Ursachen des Leidens kennenlernen und allgemeiner noch die Ursachen der Existenz, die so innig mit dem Leiden verbunden ist. Die Meditationen des weisen Gautama offenbarten ihm drei Ursachen, nämlich die Handlungen, den Durst oder die sinnliche Begierde und das Nichtwissen um die Wirklichkeit.

Er gewann zunächst die Überzeugung, daß die Lebewesen entsprechend ihren Handlungen (sk. *karma*, pā. *kamma*) wiedergeboren werden in dem Sinne, daß jene, die durch den Körper, das Reden oder das Denken schlechte Taten vollbracht hatten, nach ihrem Tod in die «schlechten Schicksale» (*durgati*) der Verdammten, der Tiere, der hungrigen Rückkehrer oder der von aller Art Leiden geplagten Menschen gingen, während jene, die gute Taten vollbracht hatten, in die «guten Schicksale» (*sugati*) der Götter oder der sich an der Wohlhabenheit, an der Gesundheit und an anderen Gütern sich erfreuenden Menschen wiedergeboren würden⁵. Es scheint, als sei dieser Gedanke vom künftigen Buddha von früheren indischen Denkern entlehnt worden, aber selbst wenn dem so war, so muß man den weisen Gautama dennoch loben, daß er daraus einen der Hauptgrundsätze seiner Lehre gemacht und ihr damit einen hohen moralischen Wert gegeben hat. Denn als Folge dieser Überzeugung nehmen die Unterdrückung, die vollständige Aufhebung der Leidenschaften und die Pflege der Tugenden, die Methoden, die die ersten abschwächen und dann auslöschen, und die Methoden, die die zweiten entwickeln wollen, im Buddhismus einen so großen Platz ein.

Die anderen Ursachen wurden aller Wahrscheinlichkeit nach von Gautama während der berühmten Nacht der Erweckung oder wenig später selber ent-

deckt. Die erste, definiert als der Ursprung (*samudaya*) des Leidens, ist der «Durst» (sk. *trṣṇā*, pā. *taṇhā*), das heißt die sinnliche Begierde, die ebenso gebieterisch ist wie der Durst, unter dem die Bewohner tropischer Länder wie Indien so oft leiden. Er bildet den Gegenstand der zweiten der vier Wahrheiten, die von Buddha in seiner berühmten Predigt von Benares gelehrt werden. Es ist denn auch der Durst, der zur Wiedergeburt, zur Rückkehr zur Existenz führt; weil er innerlich an das Verlangen nach Vergnügen aller Art gebunden ist, findet er seine Befriedigung hier und dort, und er drängt das Lebewesen dazu, noch und noch wiedergeboren zu werden, um diese Vergnügen ohne Unterlaß zu genießen. Deshalb ist er auch und vor allem sehnlicher Wunsch zu leben, also wiedergeboren zu werden; darum ist er die Ursache der Existenzen und folglich des Leidens⁶.

Unter verschiedenen Namen – sinnlicher Wunsch (*kāma*) oder Begierde (*lobha*) – wird er in den Reden Buddhas oft beschuldigt, mit dem Haß (sk. *dveṣa*, pā. *dosa*) und der Verirrung, dem Irrtum oder der Dummheit (*moha*) die drei «Wurzeln des Übels» (*akusalamūla*) zu bilden, das heißt die drei grundlegenden Laster, von denen alle übrigen herkommen. Der Haß und die entsprechenden Leidenschaften wie Wut und Boshaftigkeit können tatsächlich als Äußerungen einer bestimmten Form von Verlangen betrachtet werden: das Verlangen nach dem Verschwinden der mißfallenden Gegenstände oder Lebewesen; zweifelsohne werden sie deshalb nie als unmittelbare Ursachen des Leidens oder, was auf dasselbe herauskommt, der Existenz bezeichnet. Im Gegenteil wird die Verirrung unter dem Namen des Nichtwissens (sk. *avidyā*, pā. *avijjā*) in der berühmten Darstellung des von Buddha kurz nach der Erweckung entdeckten Gesetzes vom «Entstehen in Abhängigkeit» (sk. *pratīyasamutpāda*, pā. *paṭicca-samutpāda*) als erste Ursache des Leidens, der Existenz und von allem, was ist, ausgegeben. Das Nichtwissen ist denn auch das erste der zwölf Glieder der Kette der zwölf Bedingungen, indem jedes Glied als Entstehungsbedingung (sk. *pratītya*, pā. *paṭicca*) das vorangehende hat und das Erscheinen jenes bedingt, das ihm folgt. Der Durst (*trṣṇā/taṇhā*) ist das achte und hat als unmittelbare Ursache die Empfindung (*vedanā*) und als unmittelbare Folge den Lebenshang (*upadāna*). Aus dieser geht die Existenz (*bhava*) hervor, woraus sich alsbald die Geburt (*jāti*), der Tod (*maraṇā*) und die verschiedenen Formen von Leiden, der Kummer, die Klagen, die Trauer, die Plagen ergeben. Dieses Nichtwissen nun verhindert, die von Buddha entdeckte Wirklichkeit kennenzulernen, das heißt die vier Wahrheiten (*satya/sacca*), die das Leiden betreffen, seinen Ursprung, seine Beendigung und den Weg, der

dazu führt. Durch die Illusionen, die sie schafft, und namentlich durch die angenehmen Gegenstände der Empfindungen, nichtige und trügerische Phänomene, verursacht sie das Erscheinen der sinnlichen Begierde, die zur Wiedergeburt und, beim Weggang, zum Leiden führt. Das Nichtwissen knüpft die Schlinge, das Netz, in dem sich die Lebewesen verfangen werden und aus dem sie dann nicht mehr herausfinden können⁷.

So hat also der Buddhismus von seinem Anfang an neben dem Schmerz, der unmittelbar durch eine schmerzliche Empfindung oder ein Gefühl von Mühsal verursacht wird, die Existenz des Leidens und des Schmerzes anerkannt, die indirekt von der illusorischen und enttäuschenden Natur der Vergnügen und der anderen Objekte der Begierde ausgeht. Jedes Vergnügen, jede Freude geht vorbei, ist sogar oft flüchtig, und ihr Aufhören hat die Widerwärtigkeit zur Folge, die Traurigkeit der Enttäuschung, der Täuschung in der Erwartung, des Bedauerns. Und zwar verhält es sich so, weil jedes Lebewesen und ganz besonders der Mensch nicht weiß, daß jede Sache, jedes Sein dem unerbittlichen Gesetz der Unbeständigkeit (sk. *anityatā*, pā. *aniccatā*) unterworfen ist, daß alles in der Zeit wie im Raum beschränkt ist, daß alles einen Anfang hat und ein Ende haben wird, daß nichts ewig ist, daß alles sich ändert, mehr oder weniger schnell, aber ganz gewiß, zwischen dem Augenblick seiner Erscheinung und dem seines Verschwindens. Die Sache, die man erstrebte, verdirbt und wird schließlich zerstört: die Blume, die man bewunderte, welkt und löst sich dann in Staub auf; das Sein, das man liebte, wird alt und stirbt dann. Alles ist unbeständig, veränderlich, vorübergehend, weil alles aus vielfältigen und verschiedenen Elementen (*dhātu*) zusammengesetzt ist (sk. *samskṛta*, pā. *sankhata*), materiellen oder geistigen, die ihrerseits nur Phänomene ohne Beständigkeit und ohne Dauer sind, wobei die einen die anderen zeugen oder bedingen und untereinander sehr komplexe Verbindungen bilden, weil es in der Mitte von all dem nichts Unveränderliches, nichts Ewiges gibt, nichts, was die ungeschaffene und daher unzerstörbare, vollkommen einfache und reine Substanz der Sache oder des Seins wäre, das man betrachtet, das man ersehnt, das man liebt und an dem man sich erfreut, weil alles dem großen allgemeinen Gesetz von der Abwesenheit von «selbst» (sk. *anātman*, pā. *anattā*) unterworfen ist, das heißt von persönlichem, unveränderlichem und ewigem Prinzip.

Um einen Ausdruck zu verwenden, der schon im frühesten Buddhismus erscheint und der bis heute dazu dient, dessen ganze Metaphysik zusammenzufassen: «alles ist leer» (sk. *sūnya*, pā. *suñña*), leer von

«sich», leer von eigener Natur, leer von dem, was das Christentum die Seele nennt, und darin unterscheidet sich die buddhistische Philosophie auch im wesentlichen von jener des Brahmanismus, die die Existenz eines individuellen «Selbst» wie eines universalen «Selbst» bejaht, des *ātman* wie des *brahman*, die einander im übrigen wesensgleich sind. Halten wir aber sogleich fest, daß dieses buddhistische «leer» nicht das Nichts ist, sondern etwas äußerst Subtiles an der Grenze des Seins und des Nichts, etwas, was die Begriffe der modernen Physik uns zu errahnen ermöglichen, nämlich mit ihren immensen Leeren, die die einen infinitesimalen Partikeln von den anderen trennen und die die Materie, selbst die solideste, bilden, sowie mit diesen unfühlbaren Wellen, die deren Eigenarten insgesamt bestimmen, ihre Farben, ihre Wärme, ihr Licht, ihre Töne usw. Natürlich darf man davon nicht ableiten, wie es einige zu enthusiastische Gläubige getan haben, daß Buddha dank seiner außerordentlichen Weisheit damit den Naturwissenschaften unserer Zeit fünfundzwanzig Jahrhunderte voraus war, auch wenn man diese Konvergenz von Gedanken anerkennen muß, die die Welt und die Dinge, die darin existieren, als in sich selbst äußerst verschieden von dem darstellen, was sie unseren Sinnen und unserem Geist zu sein scheinen, insbesondere die Substanz, an die unser Geist glaubt und an der er sich festhält, wenn sie sich nur als eine Illusion erweist, die auf die Unvollkommenheit unserer Mittel der Erkenntnis zurückgeht. Die Objekte der menschlichen Begierden, die die meisten unserer Aktivitäten bestimmen, sind also nur Schatten und keine soliden und dauerhaften Seienden, wie wir glauben, und dieser Unterschied zwischen der Wirklichkeit und der Erscheinung ist eine der Hauptursachen von Mühsal, das heißt von Leiden, nämlich durch die Enttäuschungen, die er zur Folge hat.

Überdies ist der Mensch selbst einer dieser Schatten ohne Beständigkeit, ein Gesamt von materiellen Phänomenen, von Empfindungen, Wahrnehmungen, verschiedenen geistigen Phänomenen und Bewußtseinsmomenten, die sich ständig verändern, und zwar so, daß er sich zwischen seiner Geburt und seinem Tod beständig umgestaltet, während er glaubt, immer derselbe zu sein. Infolgedessen ändern sich auch seine Neigungen, seine Wünsche; und das Objekt, das er so sehnlich begehrt und an dem er sich eine Zeitlang erfreut hat, langweilt ihn und weckt schließlich seinen Abscheu oder seinen Haß, woraus eine neue Ursache von Leid entsteht. So verbindet sich die zusammengesetzte, unbeständige, labile Natur des Subjektes der Begierde mit der in jeder Hinsicht analogen Natur ihres Objektes und bringt dadurch den Schmerz hervor.

Eine der besten Illustrationen dieser Wahrheit bietet

zweifelsohne die berühmte Szene in der Legende des künftigen Buddha, die seiner Flucht unmittelbar vorausgeht und sie direkt verursacht. Durch die vier Begegnungen, die er eben gemacht hat, aufgewühlt, verbringt der junge Prinz den Abend in seinem Frauengemach, wo seine Konkubinen, die aus den schönsten und den verführerischsten ausgewählt worden waren, sich alle Mühe geben, ihn mit ihren Gesängen, ihren Tänzen und ihrer Musik zu zerstreuen. Gautama schläft ein, und die Frauen machen es ihm also gleich nach. In der Nacht wacht der Prinz auf, und wie er die in verschiedenen und wenig anmutigen Stellungen dem Schlaf überlassenen Körper der Tänzerinnen und Musikerinnen sieht, ihre Geschmeide in Unordnung, sie selbst stöhnend, geifernd, mit den Zähnen knirschend, schnarchend, ohne jede Anmut, da denkt er plötzlich mit Schrecken, daß er mitten in einem Leichenfeld, mitten unter Leichen aufgewacht sei. Und durch den Abscheu und das Entsetzen gereift, entscheidet er sich, sofort zu entfliehen, weckt seinen Stallmeister auf, läßt sein Pferd satteln und reitet im Galopp in die Nacht und hält erst beim Morgengrauen an, da seine Angehörigen noch schlafen⁸. Die Konkubinen, deren Schönheit ihn erst noch fasziniert hatte, hatten gewiß einen Teil ihrer Anziehungskraft verloren, aber erst die Umgestaltung seines Geistes, der durch die Offenbarungen der vier Begegnungen heftig bewegt worden war, hatte aus diesen Frauen in seinen Augen Objekte des Entsetzens gemacht. Obwohl es sich dabei um eine pure Legende handelt, hat sie in sich selbst dennoch nichts Unwahrscheinliches; ihre psychologische Wahrheit ist nicht zu bestreiten, und die Geschichte berichtet uns im übrigen von analogen Tatsachen, an denen wir nicht zweifeln dürften.

Durch die Kontrastfülle zwischen diesen beiden aufeinanderfolgenden Szenen illustriert diese Legende auf eine besonders anschauliche Weise die Wahrheit des Leidens, das radikal pessimistische Verständnis, das Buddha und seine Schüler von der Existenz hatten und von der oberflächlichen und enttäuschenden, weil illusorischen Natur der Objekte der Begierde wie der Vergnügen, die sie verschaffen. So lebendig diese auch sind, so anziehend jene auch sind, bringen sie doch bald die Sättigung und die Gleichgültigkeit hervor, und dann den Abscheu, das heißt das Entsetzen oder den Haß, wenn nicht umgekehrt die Enttäuschung und das Bedauern. Der Weise darf sich nicht in ihren Schlingen fangen lassen, sondern muß der Wirklichkeit der innerlich leidvollen, schmerzlichen Natur der Existenz mutig ins Gesicht schauen. Das ist die erste Lektion, die den Menschen von Buddha gelehrt wird, der erste Schritt des langen Weges, der zur Befreiung führt.

¹ Diese Legende wird zum ersten Mal erzählt im *Mahāpadāna-sutta*, *Sutta* Nr. 14 der *Dīgha-nikāya* in Pāli und in seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch. Sie wird da einem mythischen Vorgänger Gautamas, dem Buddha Vipassin, zugeschrieben, aber es wird auch gesagt, daß sie auf alle Buddhas, also auch auf Gautama, anzuwenden ist. Sie wird dann in den postkanonischen Biographien Gautamas wieder aufgenommen.

² Siehe A. Bareaux, La jeunesse du Buddha dans les *Sūtra-piṭaka* et les *Vinaya-piṭaka* anciens, in: Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient 61 (1974) 199–274, namentlich den Schluß.

³ Sk. = Sanskrit, pā. = Pāli. Wenn die Schreibweise des indischen Wortes in diesen beiden Sprachen dieselbe ist, wird diese Form angegeben ohne zu präzisieren, ob es sich um sk. oder pā. handelt.

⁴ Siehe den *Dhammacakkappavattana-sutta* des *Samyutta-nikāya* in Pāli, Band V, S. 420 ff und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

⁵ Siehe den *Bhayaḥherava-sutta* und den *Dvedhāvītaka-sutta*, *Sutta* Nr. 4 und 19 des *Majjhima-nikāya* in Pāli und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

⁶ Siehe Anm. 4.

⁷ Siehe den *Mahā-vagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 1–2 und seine Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

⁸ Die älteste Fassung dieser Legende, die uns erhalten ist, findet sich in der chinesischen Übersetzung des *Vinaya-piṭaka* der *Mahīśāsaka*,

Nr. 1421 der Ausgabe von Taishō Issaikyō des chinesischen buddhistischen Kanons, S. 102a. Eine ganz ähnliche, aber auf Yasa, einen der ersten Schüler Buddhas angewandte Erzählung findet sich im *Mahāvagga* des *Vinaya-piṭaka* in Pāli, Band I, 15–16, und seinen Parallelen in Sanskrit und Chinesisch.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rolf Weibel

ANDRÉ BAREAU

1921 zu Saint Mandé (Frankreich) geboren, Doktor der Philosophie, Forscher am Centre national de la Recherche scientifique von 1947 bis 1956, Studiendirektor für buddhistische Philologie an der École pratique des hautes Études zu Paris von 1956 bis 1973, seit 1971 Professor für Buddhismusstudien am Collège de France. Er veröffentlichte hauptsächlich: *Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule* (Paris 1956), *Les premiers conciles bouddhiques* (Paris 1955), *Bouddha* (Paris 1962), *Recherches sur la biographie du Bouddha dans les Sūtra-piṭaka et les Vinaya-piṭaka anciens* (Paris 1963, 1970, 1971) sowie den Beitrag *Bouddhisme in: Les religions de l'Inde* (Paris 1966). Anschrift: Collège de France, 15 boulevard Colbert, F-92330 Sceaux, Frankreich.

James W. Boyd

Der Pfad der Befreiung vom Leid im Buddhismus

Der buddhistische Pfad der Befreiung vom Leid ist kontemplativer Art. Er hat drei Schwerpunkte: die Übung tugendhaften Lebens (*sīla*), die Meditation der Konzentration (*samādhi*) und die Meditation der höheren Einsicht oder des Verstehens (*paññā*). Eine wichtige Formulierung dieses ein Ganzes bildenden kontemplativen Pfades findet sich in Buddhaghosas Werk, das aus dem fünften Jahrhundert vor Christus stammt. Dieses enzyklopädische Werk, der *Pfad der Reinigung* (*Visuddhimagga*)¹ ist ein Handbuch des gesamten kanonischen Schrifttums des Theravada und seiner singhalesischen Kommentare. Es entwirft ein Standardschema des Pfades der Befreiung, nach dem sich die Praxis des Mahayana in China und Tibet gebildet hat und das heute noch in der Theravada-Tradition lebendig ist.

I. Tugendhaftigkeit (*sīla*)

Wenn von Tugendhaftigkeit die Rede ist, denkt man in der Regel an ein den Tugenden entsprechendes sittliches Verhalten. Das ist auch die Grundbedeutung des

buddhistischen Sila-Begriffes (*sīla* = Sittlichkeit, Tugend). Doch hat der buddhistische Begriff der Tugendhaftigkeit noch eine weitere Dimension, die in der Idee des tugendhaften Verhaltens nicht ganz richtig wiedergegeben ist. Laut Buddhaghosa muß das Wesen eines tugendhaften Handelns so verstanden werden, daß es grundlegend geistige Formungen einschließt, die bestimmte Typen geistiger, verbaler und körperlicher Tätigkeiten hervorbringen. Nach buddhistischer Analyse gibt es zu jedem Bewußtseinsmoment 52 mögliche begleitende Bedingungen, die zusammengenommen eine spezielle geistige Formung abgeben (B.XIV. 131 ff.). So sind zum Beispiel von den 52 begleitenden Bedingungen des Bewußtseins (*cetasika*) Kontakt, Wollen und Aufmerksamkeit in jedem aktiven Bewußtseinsmoment unveränderlich gegenwärtig.

Andere Begleitbedingungen, wie anhaltendes Denken und Entschlüsse, sind nur gelegentlich dabei präsent. Handelt es sich um ein besonders günstiges Bewußtseinsmoment (d.h. daß es als Ergebnis ein gutes *kamma* hat), so sind die Begleitumstände der Aufmerksamkeit, des Glaubens, des Fehlens von Begier und der Ruhe gleichmäßig vorhanden. Ungünstige, der Tugend widersprechende Geistesformungen dagegen schließen notwendig Trug und Erregung und ähnliche Fehlhaltungen ein, wie etwa Eitelkeit, Stolz, Neid und Unsicherheit.

Tugendgemäßes Handeln ist daher zu Anfang eine günstige Geistesformung, die Gefühle und Wahrnehmungen als Begleitumstände einschließt. Ein Mensch, der es unterläßt, Lebewesen zu töten, niemals nimmt,