

NAGARJUNA

Die Lehre von der Mitte

(Mula-madhyamaka-karika)

Zhong Lun

Chinesisch–Deutsch

Aus dem chinesischen Text des
Kumarajiva übersetzt und mit einem
Kommentar herausgegeben von

LUTZ GELDSETZER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1957-2

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2010. Alle Rechte vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53–54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	VII
---------------	-----

NAGARJUNA DIE LEHRE VON DER MITTE

Widmung an den Buddha	3
1. Über die Erscheinungen und die vier (aristotelischen) Ursachen	5
2. Über das Beispiel des Gehens	8
3. Über die Sinne, die sogenannten Wahrnehmungs- vermögen und ihren Zusammenhang mit dem Wahrnehmenden	13
4. Über die Gestalt als formale Ursache der Körper	15
5. Über den Raum und seine angeblichen Merkmale ...	17
6. Über den Leidenden und die Leidenserscheinungen ..	19
7. Über die Merkmale der vier Ursachen der Erscheinungen, insbesondere der Wirkursache	21
8. Über den Täter und sein Handeln	27
9. Über den Träger der Sinneserfahrung	30
10. Das Beispiel des Brennens von Brennstoff	33
11. Über Anfang und Ende, Geburt, Leben und Sterben ..	36
12. Über das Leiden	38
13. Über die Wesenlosigkeit der Erscheinungen und das Leere	40
14. Über die Identität von Wahrnehmung, Wahrnehmbarem und Wahrnehmendem	42

15. Über die angebliche Substantialität hinter den Erscheinungen	44
16. Über Samsara-Verstrickung und -Befreiung und den Sinn von Nirvana	47
17. Über karmatische Tätigkeit und ihre Vergeltung	49
18. Über das sogenannte Ich bzw. den Atman und das wahre Merkmal der Erscheinungen	55
19. Über die Zeit	58
20. Über die vier Ursachen und Wirkungen, insbesondere über die formale Ursache als Begründung für Folgerungen bzw. Ergebnisse	60
21. Über Werden und Zerfall und den Zusammenhang von Sein und Zeit	65
22. Über den wiederkehrenden und dahingegangenen (ru lai/tathagata) Buddha	69
23. Über die sogenannten Täuschungen	72
24. Über die vier Prinzipien	77
25. Über Nirvana	84
26. Über die formalen Ursachen der Wiedergeburt	88
27. Über die falschen Ansichten vom Ich (wo/atman) ...	90
 Kommentar	 97
Bibliographie	171
Namenregister	189
Sachregister	192

VORWORT

Nagarjuna ist einer der großen Philosophen Indiens. Er lebte von der zweiten Hälfte des 2. bis in die erste Hälfte des 3. Jhs. n. Chr. Somit war er Zeitgenosse der griechischen Neuplatoniker Plotin (205–270) und Porphyrios (ca. 232–ca. 304), des christlichen Neuplatonikers Clemens von Alexandrien (2.–3. Jh.) sowie des Aristotelikers Alexander von Aphrodisias (Ende 2. Jh.). Eventuell reicht seine Lebenszeit auch in die letzten Jahre des Sextus Empiricus (ca. 200–250) zurück, des Hauptvertreters der Skepsis, die aus der mittleren platonischen Akademie hervorgegangen war.

Karl Jaspers hat Nagarjuna zu den Weltphilosophen gezählt und ihn als solchen in seinem Werk über die »Großen Philosophen« vorgestellt. Gleichwohl ist er im Westen relativ unbekannt geblieben.

Das dürfte daran liegen, daß er zugleich der Begründer des Mahayana-Buddhismus und der für ihn zentralen »Philosophie des Mittleren Weges« ist. Er wurde damit aus westlicher Sicht vor allem als philosophischer Vordenker einer religiösen Bewegung Indiens, die sich vorwiegend nach Tibet, Hinterindien, China und Japan verbreitete, eingeschätzt.

Nagarjuna nimmt im Buddhismus eine Stellung ein, die man am ehesten mit derjenigen des Aurelius Augustinus als einem der Gründerväter der christlichen Theologie vergleichen kann. Augustin war bekanntlich zugleich ein Philosoph, der der christlichen Religion eine philosophische Begründung gab, die man »Gotteswissenschaft« (Theologie) nennt. Der Buddhismus aber kennt bekanntlich keinen Gott. Darum kann man die Philosophie des Nagarjuna allenfalls näherungsweise eine »buddhistische Theologie« nennen. Sie ist es nur so weit, als seine Philosophie zugleich eine große Auslegungslehre der Lehre Buddhas ist, der freilich bei den Buddhisten eine gottähnliche Verehrung genießt.

Das »Lehrgedicht über den mittleren Weg« ist das Hauptwerk des Nagarjuna. Es ist im ursprünglichen Sanskrit, dann auch in tibetischer und chinesischer Übersetzung überliefert worden. Die Sanskrit- und die tibetische Version sind in einen umfangreichen Kommentar des Candrakirti (ca. 600–650 n. Chr.) eingebettet, die chinesische Übersetzung des Kumarajiva (344–413 n. Chr.) in einen ebenso umfangreichen Kommentar des Pingala (spätes 3. bis frühes 4. Jh.), die beide für die nachfolgenden Interpretationen in Indien und im weiteren asiatischen Gebiet maßgeblich wurden. An sie schließt daher auch das vorwiegende Verständnis dieser buddhistischen Klassikerschrift des Mahayana-Buddhismus in den Übersetzungen in die neueren Sprachen an. Diese sind sämtlich in Prosa verfaßt, d. h. es hat sich außer dem chinesischen Übersetzer Kumarajiva noch kein kongenialer Übersetzer gefunden, der das Lehrgedicht auch in entsprechender Versform dargeboten hätte.

Die Grundlage der Schrift besteht im dogmatischen Anschluß an die Lehre des Buddha vom Leiden aller Wesen in der Welt und an den von Buddha gewiesenen »Heilsweg«, der zur Erlösung vom Leiden führen soll. Das Philosophische der Schrift aber besteht in den originellen Analysen des Nagarjuna, was Leiden überhaupt bedeutet, und worin das Ziel des Heilsweges überhaupt bestehen kann.

Dazu weist Nagarjuna eine weit ausgedehnte Gelehrsamkeit auf. Er kennt alle Argumente der brahminischen (hinduistischen) Schulen, ebenso diejenigen seiner buddhistischen Vorgänger und setzt sich mit ihnen auseinander. Die Argumente entstammen den schulmäßig favorisierten Schwerpunkten indischer Auseinandersetzungen, aber es werden bei ihm gemäß indischem Brauch weder Schulbezeichnungen noch Eigennamen einzelner Vertreter genannt. In westlicher Sicht würde man diese gleichsam anonymen Argumente den philosophischen Disziplinen der Metaphysik, Ontologie, Erkenntnistheorie, insbesondere der Logik, Anthropologie und nicht zuletzt der praktischen Philosophie zuweisen.

Metaphysisch ist die prinzipielle Frage, die in Indien ebenso wie im Abendland alle Schulen beantworten wollen: Gibt es eine »objektive« Wirklichkeit, der ein erkennendes »Subjekt« gegenübersteht? Oder gibt es nur die objektive Realität, zu der auch ein Erkenntnissubjekt gehört, wie alle Realismen behaupten. Oder gibt es nur ein Subjekt, das in sich alle Wirklichkeit erzeugt und erkennt, wie es die Idealismen behaupten?

Ontologische Schulmeinungen sind von solchen metaphysischen Prämissen abhängig. Ist die »realistisch« gedeutete Wirklichkeit materiell, und ist somit auch ein erkennendes Subjekt materiell? Oder ist die idealistisch gedeutete Wirklichkeit etwas Geistiges, das alles Wirkliche wirkend und erkennend vergeistigt? Ebenso abhängig sind die erkenntnistheoretischen Fragen. Nämlich, ob realistische Erkenntnis eine subjektive korrespondierende Abbildung einer objektiven Wirklichkeit darstellt, oder ob Erkenntnis und Wissen idealistisch gedeutet selbst ein kohärenter Teil der geistigen Wirklichkeit sind. Anthropologisch sind auch in Indien alle menschlichen Vermögen durchdekliniert worden. Die theoretischen Vermögen der Sinnlichkeit, des Denkens oder einer empathischen Intuition, und die praktischen Vermögen des Handelns und der produktiven Gestaltung. Hierbei stellt sich unmittelbar die Anschlußfrage nach dem Träger solcher Vermögen, nach dem Menschen also in seiner körperlichen und geistigen Verfassung, insbesondere aber nach seiner Individualität als »Selbst« (atman) oder als Teil eines überpersönlichen Geistes. Nicht zuletzt aber ist es das große Thema der praktischen Philosophie, wie und wozu im Leben gehandelt wird, welche »karmatischen« (kausalen) Folgen das hat und wohin der ganze Weltlauf führt. In diesem disziplinären Bereich stellen sich die wichtigsten ethischen und soteriologischen Fragen, die man gewöhnlich als die eigentlich »religiösen« Probleme ansieht.

Nagarjuna ist ganz und gar auf der Höhe dieser Auseinandersetzungen. Er kennt, wie gesagt, die Argumente und nimmt in manchen Fragen dezidiert Stellung. Aber seine Prämissen sind nicht leicht zu erkennen. Er deutet sie an oder führt durch Fra-

gen zu ihnen hin, so daß der Leser sie durch eigene Anstrengung finden soll und muß. Das macht einen besonderen Reiz seiner Argumentationsweise aus. Aber es lädt auch zu vielerlei divergierenden Interpretationen und Mißverständnissen ein, die seine Schrift zu einem sehr auslegungsfähigen »dogmatischen« Klassikerwerk gemacht haben. So kann auch in dieser Übersetzung nur ein Vorschlag zu einer »philosophischen« Deutung seiner grunddisziplinären Prinzipien und Thesen gemacht werden.

Nagarjunas metaphysische Einstellung geht grundsätzlich vom Idealismus aus. Das erklärt die Stoßrichtung seiner Argumentation gegen die realistische Voraussetzung einer objektiven Realität, die ontologisch eigenständig (»substantiell«) und erkenntnistheoretisch Objekt einer wie auch immer gearteten sinnlichen oder rationalen Erfahrung sein könnte. Seine Kritik richtet sich aber nicht nur gegen die objektive Realität, sondern gleichermaßen gegen so etwas wie eine geistige Wirklichkeit eines individuellen oder umfassenden Subjektes (den atman). Das unterscheidet seinen Idealismus von den brahminischen Annahmen eines individuellen oder universalen »Brahman« (Geist). Ebenso aber auch von den meisten abendländischen idealistischen Positionen, die einen solchen »Träger« als Seele, Geist oder als Göttliches voraussetzen. Nagarjuna führt dies in seiner Lehre vom »Nicht-Selbsthaften« (anatman) aus. So bleibt in seiner Ontologie eine Wirklichkeit übrig, die sich in sinnlichen und praktischen Handlungen entfaltet. Diese ist also ganz wörtlich diejenige »Wirklichkeit«, die von allen Schulen als Erscheinungen (Phänomene) zwar anerkannt, aber fälschlich als entweder von einer ding-an-sichhaften Realität oder einem sie produzierenden Subjekt abhängig erklärt werden. Auf den Punkt gebracht handelt es sich um einen phänomenalistischen Idealismus.

Daraus ergeben sich seine berühmten disziplinären Thesen. Daß alle Erscheinungen »leer« (shunya) seien, drückt aus, daß sie nicht über sich hinaus auf objektive oder subjektive »Träger« verweisen. Wenn sie nicht durch objektive Ursachen oder subjektive Vermögen hervorgebracht werden, können und müssen

sie sich gegenseitig »in Abhängigkeit hervorbringen« (pratitya-samutpada), denn sie »erscheinen« in ständiger Kontinuität. Kontinuität aber bedeutet hier Wechsel vom Erscheinen zum Verschwinden. Da kann es keine Anfänge oder Enden, kein phänomenales Bestehen oder Vergehen, auch keine Einschnitte und Unterscheidungen geben. Und würde man das Nicht-Sein für das Gegenteil oder für etwas außerhalb der Erscheinungen Liegendes halten, so würde man sich darüber täuschen, daß es gerade ein signifikantes, in der brahminischen ebenso wie in der chinesischen Philosophie – jedoch anders als in der abendländischen – viel verhandeltes Phänomen ist. Darum kann Nagarjuna betonen, daß das buddhistische Nirvana, das man in Indien wie auch im Westen gerne mit dem Nichts identifiziert, sich in keiner Weise vom phänomenalen »Sein« unterscheidet.

Dies einzusehen ist für den Mahayana-Buddhisten der Einstieg in den Weg der »Erlösung« von der Einbindung in eine ohne diese Einsicht undurchschaubare, unverständene und als Bedrohung, Leid und Hoffnungslosigkeit erlebte Welt. Erlösung aber besteht im wahren Wissen um die Natur der Phänomenwelt. Es befreit von Irrtümern, Täuschungen und Selbsttäuschungen und läßt doch alles wie es ist. Dies wird den Jüngern und insbesondere den Arhats und Bodhisattvas zuteil, die – solche Einsichten lehrend und vermittelnd – »erscheinen«.

Nun ist es eine Sache, solche Einsichten für sich in Anspruch zu nehmen bzw. einen solchen philosophischen Standpunkt zu gewinnen, eine andere Sache aber, sie überzeugend zu lehren und gegen diejenigen Meinungen und Überzeugungen der Schulen zur Geltung zu bringen, die jeweils schon die Herzen und Köpfe der Leute besetzt haben. Nagarjunas Lehre war zu ihrer Zeit gegenüber dem Stand der brahminischen Schulauseinandersetzungen und auch im Verhältnis zu früheren buddhistischen Interpretationen der Lehre des Buddhas kühn und neu. Ersichtlich wurde er deshalb von seinen Gegnern kaum verstanden, wie die gegen ihn gerichteten Argumente, auf die er eingeht, zeigen. Daran dürfte sich auch bis heute nicht viel geändert haben.

Wie seine Lehre selbst neuartig war und deswegen so vielfach unverstanden blieb, so auch seine Methode bei der Auseinandersetzung mit Gegnern. Man kennt sie als den »Mittleren Weg«, von dem freilich auch schon Buddhisten vor ihm sprachen, den er aber neu gebahnt hat.

Dafür fand er Argumente, die man gewöhnlich seiner überragenden Originalität zuschreibt. Tut man das, so bleiben sie im Kontext der indischen und asiatischen Philosophie wie Diamanten, deren Glanz eine unauslotbare Tiefe überblendet. Und so arbeiten sich auch heute noch indische, tibetische und asiatische Philosophen und Buddhisten daran ab, diese Tiefe auszuloten.

In transkultureller Perspektive fällt jedoch auf, daß diese Argumente in der griechischen Philosophie eine Parallele haben. Man kann sie freilich nur unter der Voraussetzung für jeweils autochthone indische oder griechische Ideen halten, daß einzig die Philosophen und Wissenschaftler Indiens und Griechenlands keinerlei Gedankenkommerz gepflegt hätten. Und diese Meinung gründet sich darauf, daß über solchen Meinungsaustausch kaum historische Dokumente bekannt geworden sind, abgesehen von dem Gespräch des griechischstämmigen Königs Menandros (Milinda, Regierungszeit 155 – ca. 130 v. Chr.) mit dem buddhistischen Weisen Nagasena. In diesem alsbald auch ins Chinesische übersetzten Bericht stellt der ohnehin dem Buddhismus zugeneigte König in der Tat Fragen aus allen philosophischen Disziplinen, die auch jeder griechische Schulphilosoph so hätte stellen können, und die ihm Nagasena sehr scharfsichtig und mit zahlreichen Beispielfällen beantwortete. Einige davon waren schon damals Standardfragen, die auch von Nagarjuna thematisiert werden.

Allgemein bekannt ist gleichwohl, daß es zwischen Indien und Griechenland einen intensiven Handels- und Kulturaustausch gab, daß Alexander der Große Indien z.T. gräzisierte, daß viele indische Philosophen als »Gymnosophisten« in der griechischen Welt präsent waren und – wie schon Platon berichtet – ihre indische Weisheit (vielleicht auch den Buddhismus) missionarisch

beizubringen suchten. Das dürfte wohl dafür sprechen, daß es mehr als zufälliger Parallelismus war, daß Nagarjuna mit neuen Argumenten über den zeitgenössischen Horizont der indischen Bildung und ihres Diskussionsuniversums hinausgehen konnte. Es erklärt übrigens auch, daß in Griechenland selber mancherlei Gedankengut diskutiert wurde, von dem man bisher nur vermutet, daß es indischen Quellen entsprang.

Die vorliegende Übersetzung und Kommentierung des Nagarjunawerkes läßt sich von der Hypothese leiten, daß Nagarjuna Kenntnisse und Informationen über die griechische Philosophie hatte, die ihn zu seinen ungewöhnlichen Argumenten inspirierten, und die ersichtlich nicht aus dem Kontext des indischen Denkens stammen können.

Dazu gehört zunächst seine Ausgestaltung der buddhistischen »Methode des Mittleren Weges«. Sie insinuiert, daß er mit ihr genau in der Mitte zwischen den Pro- und Contra-Argumenten der brahminischen Schulen hindurch zu seinen Forschungsergebnissen gelangen könnte. Dabei wird allgemein zugestanden, daß er dabei weder irgendeinem der von seinen Gegnern vorgebrachten Argumente zustimmt, noch, daß er irgendein derartiges Argument widerlegt. Wie diese Methode aber ausgestaltet wird, das haben die griechischen Skeptiker und insbesondere kurz vor ihm Sextus Empiricus vorgemacht. Es ist die skeptische Methode der »Epoché«, der Urteilsenthaltung, die weder zustimmt noch negiert. Darin stimmt der »Mittlere Weg« des Nagarjuna vollkommen mit der skeptischen Methode überein.

Anders als die Skeptiker, die davon ausgehen, daß sich (kontradiktorisch) gegenüberstehende Argumente gegenseitig widerlegen und deshalb falsch seien, behauptet Nagarjuna jedoch, daß sie insgesamt »sinnlos« bzw. »sinnleer« seien. Und dies deshalb, weil ihr unterstellter ideeller Gehalt ganz unvorstellbar, d.h. weder sinnlich verdeutlicht noch gedanklich verständlich gemacht werden könne. Man könnte sagen, er entlarvt die Schulstreitigkeiten seiner Gegner als einen müßigen Streit um des Kaisers glänzende Gewänder, indem er zeigt, daß es sie gar nicht gibt.

Eine andere griechische Inspirationsquelle dürfte die aristotelische Lehre von den vier Ursachen der Substanzerklärung gewesen sein, die auch in der Spätantike noch überall im Umlauf und Gebrauch war. Dafür spricht, daß er schon am Anfang seiner Schrift auf »vier Ursachen« zu sprechen kommt und betont, daß es keine »fünfte Ursache« gebe. Es ist aber weder in Indien noch in der abendländischen Welt irgendein Denker bekannt geworden, der genau diese Zahl von Ursachen als wissenschaftliches Erklärungsmittel erfunden und vorgeschlagen hätte außer Aristoteles.

Setzt man dies voraus, wird deutlich, daß er seine eigene Theorie vom »Entstehen im Zusammenhang« (pratitya-samutpada) in der Kritik an der aristotelischen Vier-Ursachen-Lehre entwickelt und dieser gegenübergestellt hat. Ebenso wird die Bedeutung der Benennung dieser vier Ursachen sowohl im Sanskrit wie im Chinesischen als Übersetzung der griechischen Bezeichnungen der »Form- und Materieursache sowie der Wirk- und Zweckursachen« überhaupt erst verständlich.

Der Gang seiner Analysen der einzelnen Ursachen aber zeigt, wie er drei dieser Ursachen, nämlich die materiellen und die Wirk- und Zweckursachen als wiederum »unvorstellbar« destruiert und nur die Formursache in einer neuen und originellen Deutung für seine »Kausaltheorie« der Entstehung in Abhängigkeit übrig läßt.

Für künftige Forschungen dürfte dabei die Frage offen sein, ob und wie weit sich Nagarjuna für seine Übernahme der Formerklärung auf neuplatonische Quellen stützt. Denn es waren die zeitgenössischen Neuplatoniker, die die platonischen Ideen als Begriffsformen (und göttlichen Schöpfungspläne) zur Erklärung der »Emanation« aller geschaffenen Dinge in Anspruch genommen haben. Und daß Nagarjuna davon Kenntnisse gehabt haben könnte, ergibt sich daraus, daß er das neuplatonisch-christliche Kernproblem diskutiert, ob und wie ein Gott überhaupt Mensch werden könnte. Auch Sextus Empiricus hat es thematisiert, aber es war sicher kein Problem der indischen Philosophie.

Bei all diesen Analysen kommt viel Logisches ins Spiel. Die meisten Interpreten verweisen dabei auf die aristotelische Syllogistik, sei es als Parallelentwicklung, sei es gar als Übernahme. Weniger hat man Bezüge zur stoischen Logik untersucht, obwohl diese dem Argumentationsmodus des Nagarjuna viel näher steht als die aristotelische Syllogistik. Aber die stoische Logik ist auch im Westen erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts gleichsam wiederentdeckt worden und somit den meisten früheren Interpreten unbekannt geblieben.

Im Mittelpunkt der Debatten steht dabei die von Nagarjuna mehrfach verwendete Argumentfigur der Catuskoti, des »Urteils-Vierkant« bzw. »Tetralemmas«. Sie ist als Standardform aber auch schon vor Nagarjuna in Indien in Gebrauch gewesen, ebenso im Westen, und häufig auch bei Sextus Empiricus.

Obwohl die Catuskoti schon lange und intensiv verhandelt wurde, sind die Logiker noch weit von einer allgemein akzeptierten Deutung, worum es sich dabei handelt, entfernt. Einig dürfte man sich allenfalls darüber sein, daß Nagarjuna in der Catuskoti die Argumente der Schulen über bestimmte Themen jeweils in vier Sätzen zusammenfaßt, in denen die einfache und doppelte Negation die wesentliche Rolle spielen. Dabei stellt sich das Problem, ob Nagarjuna damit selbst negierende oder – durch doppelte Verneinung – positive Behauptungen aufstellt, ob dies auch bei den widersprüchlichen Sätzen als »dialektischen Thesen« der Fall ist, und ob er damit überhaupt etwas behauptet oder eben nicht. Der »Mittlere Weg« und seine skeptische Ausgestaltung sprechen für letzteres. Die Übersetzung läßt sich davon leiten, und sie wird im Kommentar ausführlich begründet.

Der Leser wird sich fragen, warum für die vorliegende Übersetzung die chinesische Version des Kumarajiva als Vorlage genommen wurde, nicht aber der originale Sanskrittext oder die tibetische Version.

Dazu ist zu sagen, daß sich die meisten Übersetzungen am Sanskrittext und der tibetischen Version orientieren. Das gilt selbst für die beiden Übersetzungen von Max Walleser (1912)

und Brian Bocking (1995). Ersichtlich geht man davon aus, daß indische und tibetische Gelehrte aus ihren Textvorlagen am besten erkennen könnten, was der »originale« Sinn dieser Schrift sei, der dann auch als Maßstab für die chinesische Interpretation zu gelten habe. Man unterschätzt dabei, daß der Text des Kuma-rajiva selbst zu einer »originären« Quelle für die Verbreitung der buddhistischen Lehre in ganz Asien geworden ist. Wie bei allen Übersetzungen überwiegen zwar die Übereinstimmungen, aber es gibt genügend schwierige und gar »dunkle« Passagen, deren Interpretation vor dem Hintergrund der indischen Geisteswelt anders ausfällt als auf dem der chinesischen. Und dies rechtfertigt gewiß eine Neuübersetzung aus dem Chinesischen.

Düsseldorf, im Dezember 2009

Lutz Geldsetzer

NAGARJUNA

中論

Die Lehre von der Mitte

WIDMUNG AN DEN BUDDHA

不生亦不滅 不常亦不斷 不一亦不異 不來亦不出
能說是因緣 善滅諸戲論 我稽首禮佛 諸說中第一

»Derjenige, welcher im Stande war zu erklären, daß weder Entstehen noch Vergehen, weder Beständigkeit (Kontinuität) noch Endlichkeit (Diskontinuität), weder Einheit (Identität) noch Unterschiedlichkeit (Nicht-Identität), weder Herkommen (Vergangenheit) noch Fortgehen (Zukunft) formale Ursachen (yin yuan/hetu) sind und dadurch elegant alle Folgerungen daraus (xi lun/prapanca) widerlegte, vor ihm, dem Buddha neige ich mein Haupt in Verehrung, dem Begründer der Lehre von der Mitte.«

I. KAPITEL

Über die Erscheinungen und die vier (aristotelischen) Ursachen

1. 諸法不自生 亦不從他生 不共不無因 是故知無生
Die Erscheinungen erzeugen sich nicht selbst, und sie werden auch nicht von etwas anderem erzeugt.

Da durch beides nicht, und da sie doch nicht ohne formale Ursachen (d.h. »begriffliche Form«) sind, weiß man, daß sie nicht erzeugt werden.

2. 如諸法自性 不在於緣中 以無自性故 他性亦復無
Bei allen Erscheinungen gilt: Substantialität liegt nicht in ihnen und nicht in Ursachen.

Weil sie keine eigene Substantialität haben, haben sie auch keine Substantialität von anderswo her.

3. 因緣次第緣 緣緣增上緣 四緣生諸法 更無第五緣
(Es wird behauptet, freilich nur von dem Griechen Aristoteles:) Formursache (yin yuan/hetu), materiale Ursache (ci di yuan/alambana, eigentlich: Ursache als Glied einer Reihe, nämlich der Stufen der Materie), Wirkursache (yuan yuan/samanantara, eigentlich: vorausgehende Ursache) und Ursache des Abzielens auf einen Wert (Zweckursache, zeng shang yuan/adhipati) als vier Ursachen sollen alle Erscheinungen erzeugen. Darüber hinaus gäbe es keine fünfte Ursache.

4. 果為從緣生 為從非緣生 是緣為有果 是緣為無果
Wirkungen läßt er (Aristoteles!) infolge von Ursachen erzeugt werden, und er läßt sie infolge von etwas entstehen, was keine Ursache ist,

d.h. (einigen) Ursachen schreibt er eine Wirkung zu, und (einigen) Ursachen schreibt er keine Wirkung zu.

5. 因是法生果 是法名為緣 若是果未生 何不名非緣
Wenn es eine Erscheinung ist, die eine Wirkung erzeugt, dann nennt er diese Erscheinung Ursache.

Würde die Wirkung noch nicht erzeugt, warum sollte man dann nicht sagen, daß sie gar keine Ursache sei?

6. 果先於緣中 有無俱不可 先無為誰緣 先有何用緣
Daß die Wirkung vorher in der Ursache (enthalten) ist und nicht (enthalten) ist, kann nicht nebeneinander der Fall sein.

Ist sie vorher nicht darin, für was wäre sie Ursache? Ist sie vorher darin, warum braucht es da eine Ursache?

7. 若果非有生 亦復非無生 亦非有無生 何得言有緣
Gäbe es aber für die Wirkung weder eine Erzeugung noch auch Nichterzeugung

und auch nicht Erzeugung und Nichterzeugung zugleich, wie könnte man dann davon reden, daß sie Ursachen hat?

8. 果若未生時 則不應有滅 滅法何能緣 故無次第緣
Solange sie (scil. die Ursache) die Wirkung noch nicht erzeugt hätte, dürfte sie nicht vergehen.

Ist sie aber als Erscheinung vergangen, wie könnte sie (etwas) verursachen? Daher gibt es keine materiellen Ursachen.

9. 如諸佛所說 真實微妙法 於此無緣法 云何有緣緣
Nach der Erklärung aller Buddhisten besteht die Wirklichkeit aus wunderbar-geheimnisvollen Erscheinungen,
und zwar ursachelosen Erscheinungen. Wie gäbe es da Wirkursachen?

10. 諸法無自性 故無有有相 說有是事故 是事有不然
Die Erscheinungen sind keine Substanzen, weil sie keine Seinsmerkmale besitzen.

Die Behauptung, daß eine Sache deswegen existiere, weil es eine andere Sache gibt, ist nicht richtig.

11. 略廣因緣中 求果不可得 因緣中若無 云何從緣出

In den einzelnes umfassenden Formursachen Wirkungen zu suchen, kann nicht gelingen.

Gäbe es in den Formursachen keine, wie sollten sie infolge von Ursachen hervortreten?

12. 若謂緣無果 而從緣中出 是果何不從 非緣中而出

Würde man etwas Ursache nennen, das keine Wirkung hat, die mitten aus der Ursache hervorgeht,

warum sollte die Wirkung nicht aus etwas hervorgehen, was keine Ursache ist?

13. 若果從緣生 是緣無自性 從無自性生 何得從緣生

Entstünde die Wirkung aus Ursachen, wären diese Ursachen doch substanzlos.

Entstünden sie aber aus solchem Substanzlosem, wie stellt man sich dann vor, daß sie aus Ursachen entstünden?

14. 果不從緣生 不從非緣生 以果無有故 緣非緣亦無

Wirkungen entstehen nicht aus Ursachen und sie entstehen nicht aus dem, was keine Ursache ist.

Weil es also keine Wirkungen gibt, gibt es auch keine Verursachung oder Nicht-Verursachung.