

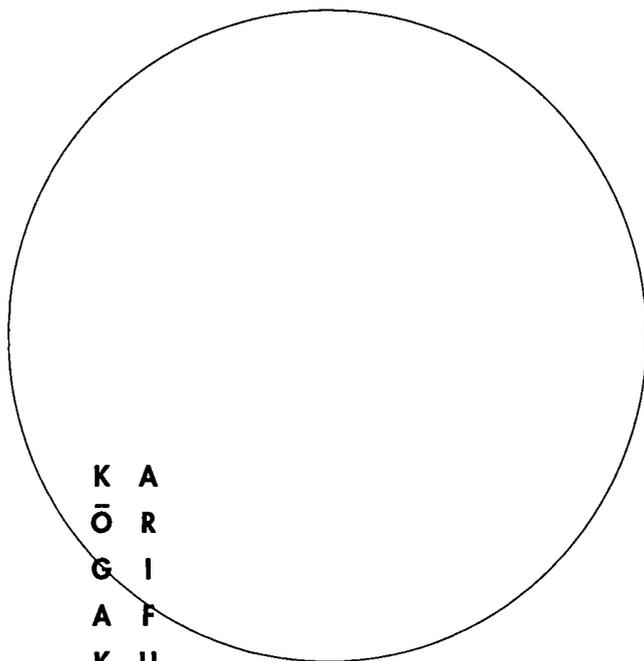
Kōgaku Arifuku

**Deutsche Philosophie
und
Zen-Buddhismus**

Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus

Komparative Studien

Mit einer Einleitung von Günter Wohlfart



K A
O R
G I
A F
K U
U K
U



Akademie Verlag

Abbildung auf dem Einband: Isamu Noguchi, Weiße Sonne
Princeton University, the John B. Putnam, Jr., Memorial Collection

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Arifuku, Kōgaku:

Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus : komparative Studien / Kōgaku Arifuku
Mit einer Einleitung von Günter Wohlfart.– Berlin : Akad. Verl., 1999

ISBN 3-05-003214-6

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1999

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der R. Oldenbourg-Gruppe

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.
Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein
anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von
Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer

Druck: GAM Media GmbH, Berlin

Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Einleitung von Günter Wohlfart	1
--------------------------------------	---

I. Philosophische Annäherungen an den Zen-Buddhismus

1. Was ist die Buddha-Natur? Anstelle der Frage: Was ist der Zen-Buddhismus?	17
2. Das Problem des Selbst im Zen-Buddhismus	33
3. Das Verhältnis des Menschen zur Natur im Buddhismus	49

II. Kant und der Zen-Buddhismus

4. Das Prinzip des denkenden Ich und des nicht-denkenden Selbst	61
5. Die Philosophie der Weisheit. Der Zusammenhang und die Differenz zwischen der Kantischen Philosophie und der buddhistischen Weltanschauung	77

III. Nietzsche und der Zen-Buddhismus

6. Der aktive Nihilismus Nietzsches und der buddhistische Gedanke der Leerheit (<i>śūnyatā</i>)	99
7. Nietzsches Zarathustra und der Zen-Buddhismus. Das Verhältnis des Menschen zum Übermenschen und zu Buddha	113
8. Der Leib als große Vernunft bei Nietzsche und das Problem des Leibes in der Zen-Theorie Dōgens	129

IV. Heidegger und der Zen-Buddhismus

9. Heidegger und Dōgen. Der Begriff ‚Sein zum Tode‘ und die Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘	151
10. Die Antinomie von Technik und Umwelt. Heidegger und der Buddhismus	167
Bibliographische Hinweise (zusammengestellt von Rolf Elberfeld)	185

Einleitung

von
Günter Wohlfart

Die folgenden komparativen Studien zur deutschen Philosophie und zum Zen-Buddhismus sind als Versuche zu sehen, einen Anfang zu machen mit der ‚vergleichenden Philosophie‘ in Deutschland. Im Unterschied zur vergleichenden Sprachwissenschaft, zur vergleichenden Religionswissenschaft und zur vergleichenden Anthropologie etwa, ist die vergleichende Philosophie in Deutschland bis heute immer noch so gut wie unbekannt. Soweit ich zurückblicken kann, ist mir kein ‚Deutscher Kongreß für Philosophie‘ bekannt, bei dem es eine Sektion ‚vergleichende Philosophie‘ gegeben hätte – wobei unter ‚Vergleich‘ der interkulturelle Vergleich zu verstehen ist. Ein Hauptgrund dafür wird in der immer noch bestehenden interkulturellen Inkompetenz der akademischen, deutschen Philosophie zu suchen sein. Eine repräsentative Umfrage in den philosophischen Seminaren deutschsprachiger Universitäten über einen Zeitraum von etwa 10 Jahren ergab, daß sich 98,7 % der Lehrveranstaltungen auf Europa und Nordamerika beziehen. Die übrige Welt wird mit 1,3 % bedacht, wobei auf Ostasien 0,3 % entfallen.¹ Im ‚Historischen Wörterbuch der Philosophie‘ findet sich interessanterweise nicht das Stichwort ‚Philosophie, vergleichende‘ sondern: ‚Philosophy, comparative‘.² Der Ausdruck ‚comparative philosophy‘ kam gegen Ende des 19. Jh. auf – 1899 erscheint der Ausdruck bei dem indischen Autor B.N. Seal – und fand vor allem in Indien und Nordamerika Verbreitung. In den USA wird das Interesse an comparative philosophical studies u. a. durch die auf Initiative von Ch. A. Moore seit 1939 an der University of Hawaii bis heute veranstalteten *East West Philosophers‘ Conferences* sowie durch die *Society for Asian and Comparative Philosophy* und deren renommierte Zeitschrift *Philosophy East and West* bezeugt, die seit 1951 erscheint. Zu erwähnen sind auch die Aktivitäten des dortigen *East-West Centre*. Vor allem in Japan – hier denke ich zuerst an die Philosophie der Kyōto-Schule – aber auch in Korea und China – spielt die vergleichende Philosophie seit geraumer Zeit eine erhebliche Rolle. – Das hier in deutscher Sprache vorgelegte Buch meines japanischen Kollegen Arifuku ist ein Beweis dafür.

Eine vergleichsweise unbedeutende Rolle spielt die vergleichende Philosophie offenbar in Europa insbesondere in Deutschland. Zu erinnern ist freilich an das bereits 1923 in Paris erschienene Werk von P. Masson-Oursels *La philosophie comparée* und an die Empfehlung der vergleichenden Methode für die Philosophiegeschichte durch W. Dilthey, der diese Methode selbst allerdings kaum auf *außereuropäische* Traditionen anwandte. Dies geschieht erst bei seinem Schüler Georg Misch, der in seinem *Weg in die Philosophie* von 1926 den Ursprung der Philosophie bei den Griechen, Indern und Chinesen vergleicht.

¹ Cf. J. G. Kitzel, *Thema und Tabu*, Würzburg 1997, 14.

² Bd. 7, Spalte 922ff.

Bei W. Dilthey heißt es: „Wie der Botaniker die Pflanzen in Klassen ordnet und das Gesetz ihres Wachstums erforscht, so muß der Zergliederer der Philosophie die Typen der Weltanschauung aufsuchen und die Gesetzmäßigkeit in ihrer Bildung erkennen. Eine solche vergleichende Betrachtungsweise erhebt den menschlichen Geist über die in seiner Bedingtheit gegründete Zuversicht, in einer dieser Weltanschauungen die Wahrheit selber ergriffen zu haben.“³

Trotz dieser Empfehlung scheint bis heute eher die Haltung Hegels vorzuherrschen, der in der orientalischen Philosophie nur etwas ‚Vorläufiges‘ sah, von dem wir „[...] nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchen Verhältnissen es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie [scil. der europäischen G.W.] steht.“⁴

In Deutschland steckt die ‚vergleichende Philosophie‘, sofern von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, noch immer in den Kinderschuhen. Dennoch stimme ich der Auffassung von W. Halbfass zu, daß „die grundsätzliche Wirksamkeit des Ansatzes, philosophische Begriffe und Lehren und den Begriff der Philosophie selbst in einen nicht bloß abendländischen hermeneutischen Kontext zu stellen, jedoch nicht mehr zu bezweifeln“ ist.⁵

Kant hat im Unterschied zu Leibniz und Wolff kein ernsthaftes Interesse an ostasiatischem Denken gezeigt. Im § 6 der *Jäsche-Logik* finden sich jedoch einige interessante Ausführungen zu den ‚logisch(en) Actus der Comparation, Reflexion und Abstraction‘, die man – zumindest was die Komparation und die Reflexion angeht – mutatis mutandis auf die *vergleichende* Philosophie als *komparative* Philosophie, übertragen könnte. In Anm. 1 zu § 6 heißt es: „Um aus Vorstellungen Begriffe zu machen, muß man also comparieren, reflectieren und abstrahieren können, denn diese drei logischen Operationen des Verstandes sind die wesentlichen und allgemeinen Bedingungen zur Erzeugung eines jeden Begriffs überhaupt. Ich sehe z.B. eine Fichte, eine Weide und eine Linde. Indem ich diese Gegenstände zuvörderst unter einander vergleiche, bemerke ich, daß sie von einander verschieden sind in Ansehung des Stammes, der Äste, der Blätter u. dgl. m.; nun reflektiere ich aber hiernächst nur auf das, was sie unter sich *gemein* haben, den Stamm, die Äste, die Blätter selbst und *abstrahiere* von der Größe, der Figur derselben u.f.w.; so bekomme ich einen Begriff vom Baume.“

Ich denke, daß das *Komparieren* in Form der in philosophischen Seminaren deutscher Universitäten bisher fast unbekanntem interkulturellen, komparativen Philosophie die erste Voraussetzung ist für eine philosophische *Reflexion*, in der es darum geht, sich wirklich einen Begriff zu machen von fremdem Denken. Bemerkenswert scheint mir vor allem zu sein: Im Komparieren, d.h. im Vergleichen, bemerkt man nach Kant zunächst, inwieweit die Vorstellungen verschieden, *different* sind, um erst dann auf das reflektieren zu können, was sie unter

³ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophiegeschichte*, Schriften 5, ³1961, 380, zitiert nach dem Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Sp. 923.

⁴ Hegel, *Sämtliche Werke* (Glockner), Bd. 17, 151, cf. Vom Verfasser ‚Hegel und China‘ in: *Jahrbuch für Hegelforschung* 3/97.

⁵ W. Halbfass, in: *Hist. Wörterbuch. d. Phil.*, Bd. 5, 924.

sich gemein haben bzw. worin sie sich *gleichen*.

Die wirkliche interkulturelle kommunikative Kompetenz besteht in der Einsicht, die man mit den Worten Christian Morgensterns so formulieren könnte: „Einander kennenlernen, heißt lernen, wie fremd man einander ist“. Jeder, der nicht nur hochfahrende Vorteile hat, sondern wirkliche Erfahrungen mit einer fremden Kultur gemacht hat, wird dies bestätigen.

Beim *Vergleichen* als Komparieren geht es also zunächst nicht darum, das *Gleiche* zu betonen, sondern vielmehr das Verschiedene, Disparate, die *Differenzen* herauszuarbeiten. *What matters is that which makes a difference*. „Retten wir die Differenzen“!⁶ „Vive la différence“! Es kommt auf die kleinen Unterschiede an. Nur durch diese Differenzen kann die interkulturelle ‚Kopulation‘ fruchtbar sein. Das rechte Motto für vergleichende philosophische Studien wäre deshalb m. E. das Wort aus Shakespeares *King Lear*, das Wittgenstein als Motto für seine *Philosophischen Untersuchungen* haben soll: „I’ll teach you differences“.

Die vergleichende Philosophie ist kein Schmelztiegel, in dem fremde Horizonte verschmolzen bzw. eingeschmolzen werden sollen.

Vielmehr geht es darum, das Fremde vor erdrückenden Umarmungen und Vergewaltigungen durch das Eigene zu schützen bzw. Fragen vor schnellen Antworten in Schutz zu nehmen.

Nur um den Preis des geduldigen *Aufschiebens* bzw. *Verschiebens* des Abstrahierens vom *Differenten* im Besonderen, nur um den Preis großer Behutsamkeit beim Versuch der Beantwortung der Frage nach dem *Einen*, allgemeinen Gemeinsamen, scheint es mir möglich zu sein, zu distinguieren, worin man bei aller Verschiedenheit *einig* ist. Das Ergebnis solcher interkultureller Behutsamkeit ist: An die Stelle eines Identischen treten verschiedene *Entsprechungen*, d.h. Identitäten in den Differenzen ohne Vernachlässigung der Differenzen in den Identitäten.

An die Stelle eines ‚logisch‘ Identischen treten *Analogien*. An die Stelle des ‚Selben‘ treten *Ähnlichkeiten*. Was Wittgenstein von der Sprache im Allgemeinen sagt, gilt auch für die Sprachspiele der vergleichenden Philosophie im Besonderen:

„Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, - sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft oder diesen Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle ‚Sprachen‘“⁷ Zu vernehmen sind im *Gespräch* mit einer fremden Kultur – wie der Ostasiens – bestenfalls *Entspre-*

⁶ J.-F. Lyotard, *Postmoderne für Kinder*, Wien 1987, 31.

⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 65. Es gibt nicht einen abstrakten, gemeinsamen Nenner. Es gibt nicht einen ‚overlapping consensus‘. Es gibt nicht eine präzise gemeinsame Schnittmenge der sich überschneidenden Denk-Kultur-Kreise. Die Ränder dieser Kreise sind ‚verschwommen‘. Zu erkennen sind so in den verschiedenen Denk-Ansichten der Völkerfamilie nur mehr oder weniger entfernte ‚Familienähnlichkeiten‘, cf. l.c. 66f.

chungen; und dies genügt.

„Die Menschen verstehen einander nicht dadurch, [...], daß sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, daß sie gegenseitig ineinander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, [...], worauf alsdann in jedem *entsprechende* [Hervorhebung von mir G.W.] nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen.“⁸

Um das Auffinden solcher Entsprechungen zwischen der deutschen Philosophie und dem Zen-Buddhismus geht es in den vorliegenden komparativen Studien.⁹

*

In den Kapiteln 1-3 geht es um philosophische Annäherungen an den Zen-Buddhismus, wobei in Kapitel 1 versucht wird, eine Antwort auf die Frage ‚Was ist der Zen-Buddhismus?‘ zu geben, die in Form der Frage ‚Was ist die Buddha-Natur?‘ gestellt wird. Der Dōgen-Kenner Arifuku¹⁰ geht dabei von Dōgen (1200 – 1253), dem Gründer der japanischen Sōtō-Zen-Schule aus, der in seinem Hauptwerk *Shōbōgenzō* die Idee von der Buddha-Natur (*bussho*) verdeutlicht. Die bisher nur unzureichend ins Deutsche übersetzten und bei uns so gut wie unbekannt 95 Bücher dieses literarischen Lebenswerks des großen japanischen Zen-Meisters sind der philosophisch wohl bedeutsamste japanische Zen-Text, dessen Gedanken-Reichtum bisher immer noch nicht vollständig erschlossen ist. Von seinen Zen-Studien in China berichtet Dōgen mit den folgenden denkwürdigen Worten: „Ich habe in China nicht gar zu viele Zen-Tempel besucht, habe nur unter der Leitung des verstorbenen Meisters Ju-Ching studiert, und was ich dabei erkannt habe, ist dies: die Augen sind waagerecht, die Nase ist senkrecht. Von niemandem in die Irre geführt, kam ich mit leeren Händen nach Hause zurück. Ich kam ohne eine Spur des Buddha-Gesetzes zurück und lasse der Zeit ihren Lauf. Jeden Morgen geht die Sonne im Osten auf, jede Nacht geht der Mond im Westen unter. Die Wolken verschwinden, die Berge werden sichtbar. Der Regen geht vorüber, und die vier Berge (Geburt, Alter, Krankheit, Tod) sind niedrig.“¹¹

⁸ W. v. Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, hg. v. A. Flitner u. K. Giel, Stuttgart 1963, Bd. 3, 559.

⁹ Zum Thema „Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus“ möchte ich wenigstens auf die folgenden Arbeiten aufmerksam machen, die mit dem Thema in mehr oder weniger engem Zusammenhang stehen: Kitarō Nishida, *Über das Gute*, aus dem Japanischen übersetzt und eingeleitet von P. Pörtner, Frankfurt 1989; Shin’ichi Hisamatsu, *Philosophie des Erwachens*, München 1990; Keiji Nishitani, *Was ist Religion?*, Frankfurt 1982; Toshihiko Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Hamburg, 1986; *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, hg. von R. Ōhashi, Freiburg / München, 1990.

¹⁰ Vgl. hierzu seine drei Bücher: Dōgen no Sekai (Die Welt Dōgens), Ōsaka 1985; „Shōbōgenzō“ ni shitashimu (Annäherung an das „Shōbōgenzō“), Tōkyō 1991; „Shōbōgenzō“ no kokoro (Der Geist des „Shōbōgenzō“), Tōkyō 1994.

¹¹ Zitiert nach: P. Pörtner u. J. Heise, *Die Philosophie Japans*, Stuttgart 1995, 204.

Dōgen war davon überzeugt, daß die Buddha-Natur immer und überall gegenwärtig ist. Diese Grundidee der Gegenwartigkeit der Buddha-Natur nannte Dōgen *genjōkōan*.¹²

Die Wortverbindung *genjō-kōan*, wörtlich übersetzt etwa: ‚öffentliche Bekanntmachung der Gegenwart der Welt im Ganzen‘¹³ bedeutet, daß diese Erscheinungswelt in ihrer Gegenwartigkeit, so wie sie ist, die wahre, offenbare Wirklichkeit ist bzw. daß alle offen daliegenden Dinge die Buddha-Natur sind, - wobei diese sich gerade wegen ihres Offenseins dem Zugriff der Erkenntnis entzieht. Dennoch ist die Buddha-Natur in jedem Augenblick unverborgen da. Das Wesen der Buddha-Natur erscheint nach Dōgen ‚offen und weit, leer und licht‘.¹⁴ Darin gleicht sie dem Vollmond, und – wie ein altes Zen-Wort sagt: ‚Denke nicht, der Mond ginge auf, wenn die Wolken verschwunden sind. Die ganze Zeit über stand er am Himmel in vollkommener Klarheit.‘ Er war nur verdunkelt vom gedankenumwölkten Ego. Deshalb enthalten die berühmten Worte aus dem Buch *Genjōkōan* wohl in ‚prägnantester Form die Quintessenz der Zen-Lehre Dōgens‘: ‚Den Buddha-Weg lernen heißt das Selbst lernen. Das Selbst lernen heißt das Selbst vergessen. Das Selbst vergessen heißt von allen *dharma* erleuchtet werden.‘¹⁵

In Kapitel 2 geht es um das Problem des Selbst im Zen-Buddhismus. Die Klärung des Selbst ist die höchste Aufgabe im Zen. Während es dem Philosophen um die Beantwortung der abstrakten Frage geht ‚Was ist der Mensch?‘ stellt sich diese Frage für den Zen-Buddhisten in der konkreten Form: ‚Wer bin ich?‘ Die Übung des Zazen, der sitzenden Meditation ist der Weg zum ichlosen wahren Selbst. Der entscheidende Punkt im Zen ist es, ‚um jeden Preis über das egoistische Ich hinauszugelangen.‘

Die schwerste Aufgabe des Selbst ist die *Aufgabe* des Selbst. Das wahre Selbst des ‚Von-selbst-so‘ ist nicht unser kleines egoistisches Ich, sondern das ‚große Selbst‘ (*daiga*), das den ‚großen Tod‘ des Ego gestorben ist. Eine alte Weisheit lautet: ‚Wenn du nicht stirbst, bevor du stirbst, verdirbst du, wenn du stirbst‘. ‚Das große Selbst‘ ist das selbstvergessene Selbst, dessen Ichheit abgestorben ist, wie ‚trockenes Holz‘ und ‚tote Asche‘. Der Augenblick der Klarheit bzw. der ‚Selbstwesensschau‘ (*kensho*) nach dem Tod des Ego des ‚dunklen Despoten‘ ist der Blick, der frei von mir selbst ist und frei für die Dinge in ihrer

¹² *Genjōkōan* ist der Titel des ersten, am häufigsten übersetzten und bekanntesten Kapitels des *Shōbōgenzō*, cf. insbes. die Übersetzung von H. Dumoulin, *Monumenta Nipponica*, Vol. XV, 1959/60, 217-232 sowie ders. ‚Die religiöse Metaphysik des japanischen Zen-Meisters Dōgen, in ‚*Saeculum* Bd. 12, 1961, 205-236 und R. Ohashi/ H. Brockard, *Das Buch Genjōkōan aus dem Shōbōgenzō von Dōgen*, Übersetzung und Erläuterungen, *Philos. Jahrbuch* 83, 1976, 402-415.

¹³ Der zweite Teil des Begriffs *genjō-kōan* ist uns vor allem aus der Sammlung der 48 *Kōan* des Meister Mumon, dem *Mumonkan*, bekannt.

¹⁴ Cf. H. Dumoulin, *Die religiöse Metaphysik des japanischen Zen-Meisters Dōgen*, l.c. 215, 222f. u. 225. In diesem Zusammenhang sei auch an die im 1. *Kōan* des *Hekiganroku* enthaltene Antwort Bodhidharmas auf die Frage nach dem Sinn des Zen erinnert: ‚Offene Weite – nichts von heilig.‘ *Bi-Yān-Lu*, übersetzt von W. Gundert., Frankfurt/ Berlin/ Wien 1983, 37.

¹⁵ H. Dumoulin, *Das Buch Genjōkōan*, l.c. 226.

Selbstverständlichkeit, d.h. für die Dinge wie sie *daselbst* so sind. Der Fluß fließt, wie er fließt; die Pflaume blüht, wie sie blüht. Der Augenblick der Klarheit – ‚der Augenblick, in dem mir ein Licht aufgeht‘, – um den Ausdruck ‚Erleuchtung‘ besser zu vermeiden –, ist der Augenblick der Freiheit des Selbst vom Ich. Dieser ‚Lichtblick‘ ins Freie ist der Augenblick des Nicht-Ich (*muga*), in dem auf einmal mein Selbst vergessen ist. Das Vergessen und Entäußern des kleinen Selbst, d.h. des Ich ist das Erinnern, daß das kleine Selbst in Wahrheit das große Selbst ist bzw. daß das, was *vom Selbst* kommt, in Wahrheit *von selbst* kommt. Das Prinzip der Ichlosigkeit (*muga*) ist eines der Grundprinzipien des Buddhismus. Es gilt, die Illusion des Ich zu durchschauen. Das Ich ist in Wahrheit ein Nichts. Zu erinnern ist hier mit Arifuku an die Nähe zu Nietzsches Nihilismus¹⁶. Entscheidend ist: Selbstlos bzw. Selbstvergessen-Sein und Von-selbst-so-sein (*shizen*, chin.: *ziran*) sind in Wahrheit dasselbe. Das Selbst des ‚Von-selbst-so‘ ist ein Selbst ohne Selbst (bzw. Ich).

‚Der höchste Mensch ist frei vom Ich‘ heißt es im 1. Buch des Zhuangzi. Ohne Selbst bzw. Ich ist der Zen-Mann. *Von selbst* den Weg gehen heißt: weggehen *vom Selbst*, vom Ego. Im Zen geht es um die Selbstbefreiung als Ungezwungenheit, Spontaneität und Natürlichkeit (*shizen*). Der Zen-Buddhismus betont die Ichlosigkeit sowie die Natürlichkeit. Arifuku sagt: „Das sogenannte Erwachen bedeutet nichts anderes als die Übereinstimmung von Ichlosigkeit und Natürlichkeit, von dem wahren Selbst und der großen Natur.“

Kapitel 3 behandelt das buddhistische Natur- und Menschenbild. Arifuku versucht, den durch die Unzweiheit von Natur und Mensch bzw. von Natur und Freiheit gekennzeichneten buddhistischen Naturbegriff, wie er im jap. *shizen* bzw. *jinen* (chin.: *ziran*)¹⁷ zum Ausdruck kommt, im Unterschied zum Naturbegriff im neuzeitlich-naturwissenschaftlichen Sinn zu verdeutlichen, in dem die Natur zum Objekt für ein menschliches Subjekt wird, das sie ‚nötigt‘ auf seine Fragen zu antworten.¹⁸ Das *ziran* steht im engsten Zusammenhang mit dem *wu wei* (‚ohne Tun‘); dieses *wu wei ziran* (jap.: *muishizen*) bedeutet: ‚Tun ohne menschliche Absicht‘ bzw. ‚natürliches Tun ohne Künstlichkeit‘. Hinsichtlich der ‚Natur/ Freiheit‘ zeigt sich der starke daoistische Einfluß auf den Zen-Buddhismus, der nicht nur in dieser Hinsicht als Zusammenfluß des Mahāyāna-Buddhismus mit dem Daoismus angesehen werden kann.

Die höchste Wahrheit des Zen-Buddhismus besteht nach Arifuku ‚in der

¹⁶ Vgl. den 3. Teil der hier vorliegenden Komparativen Studien: Nietzsche und der Zen-Buddhismus.

¹⁷ Der locus classicus des ‚*ziran*‘ findet sich am Ende des 25. Kapitels des ‚Laozi‘, wo es heißt, daß der Weg (*dao*) zu seinem Gesetz sich selbst – bzw. das Selbst-So (*ziran*) habe. Das chin. Binom ‚*ziran*‘ bedeutet wörtlich ‚selbst-so‘ und meint soviel wie ‚von alleine vor-sich-gehend bzw. verlaufend‘. Es wird häufig durch Natur bzw. Natürlichkeit oder natürlich übersetzt. Dies ist jedoch insofern einseitig und irreführend, als es zugleich soviel wie ‚spontan‘ oder ‚freiheitlich‘ (bzw. ‚freilich‘) bedeutet, was aus neuzeitlich-westlicher Sicht schwer zusammenzubringen ist, da hier Natur und Freiheit Gegenbegriffe sind. Da es beim ‚*ziran*‘ aber gerade um die Unzweiheit von Natur und Freiheit geht, scheint die Übersetzung ‚Natur/ Freiheit‘ bzw. ‚natürlich/ spontan/ frei(heit) lich‘ angemessener.

¹⁸ Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. XIII.

Natürlichkeit der menschlichen Handlung ohne absichtliche Künstlichkeit'. Die beste Handlung im Zen ist ‚ein so freies und natürliches, d.h. ichloses Spiel‘ - wie es die Natur selbst ist. „Etwas, das aus ‚Leere‘ kommt, ist Natürlichkeit, wie ein Same oder eine Pflanze, die aus dem Boden kommt. Der Same hat keine Vorstellung davon, daß er eine besondere Pflanze ist, aber er hat seine eigene Form und ist in vollkommener Harmonie mit dem Boden, mit seiner Umgebung.“¹⁹ Nichts im Sinn zu haben ist Natürlichkeit.²⁰

In den Kapiteln 4 und 5 geht es um Kant und den Zen-Buddhismus.

Kapitel 4 behandelt das Prinzip des denkenden Ich bei Kant und die Idee des nicht-denkenden Selbst bei Dōgen. Der erste Teil enthält eine subtile Analyse der synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption als ‚höchstem Punkt‘ der kantischen Transzendentalphilosophie²¹ im Unterschied zum cartesianischen cogito ergo sum als ‚premier principe de la philosophie‘²².

Das ‚stehende und bleibende Ich der reinen Apperzeption‘²³, das ‚ich denke‘, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können²⁴ ist nach Kant eine unabdingbare *Denkbedingung* im Unterschied zu Descartes' Ich als ‚*denkendem Ding*‘ (res cogitans). Die transzendente Apperzeption bezeichnet Kant als das ‚reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein‘²⁵. Der erste Satz der kantischen *Anthropologie* lautet: „Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf der Erde lebenden Wesen“. Im zweiten Teil arbeitet Arifuku im Unterschied dazu den zen-buddhistischen Standpunkt des nicht-denkenden Selbst heraus.

Im Zen-Buddhismus ist der von den Fesseln des Ich befreite Mensch der Mensch des Nicht-Denkens und des Nicht-Geistes bzw. Herzens (mushin, chin.: wu xin), was rechtverstanden weder etwas mit Herzlosigkeit noch mit Geistlosigkeit zu tun hat. Die ‚Technik‘ des Nicht-Geistes besteht darin, daß man offen bleibt und wirkt, ohne sich irgendwo festzulegen. Der Nicht-Geist bedeutet nicht, daß man gedankenverloren ist, sondern daß man ruhig, entspannt und konzentriert der Situation begegnet, d.h., daß man offen für sie ist. Der leere Herz-Geist ist wie ein leerer Spiegel, der nur so die Dinge wirklich widerspiegeln bzw. reflektieren kann. Wer dagegen ganz von sich selbst – und seinen Gedanken und Gefühlen – erfüllt ist, wird nicht von selbst, d.h. frei und spontan auf den Anspruch der Dinge antworten können. ‚In Japan hat man deshalb diesen Zustand des ‚Nicht-Geistes‘ (mushin) für die höchste Haltung des Geistes gehalten und noch heute wird er gelehrt und geübt, und man bemüht sich darum, ihn als Ideal im Bereich der traditionellen Künste und Kampfwege zu verwirkli-

¹⁹ Shunryū Suzuki, *Zen-Geist, Anfänger-Geist*, Zürich 1975, 115.

²⁰ Cf. l.c. 116.

²¹ Cf. Kant, *KrV*, B 134, Anm.

²² Cf. Descartes, *Discours de la Methode*, Quatrième Partie, Oeuvres philosophiques, édition de F. Alquié, Tome 1, Paris 1963, 603.

²³ Cf. Kant, *KrV*, A 123.

²⁴ Cf. l.c. B 131f.

²⁵ Cf. l.c. A 107.

chen'. Höchstes Tun ist ein Tun ohne selbstbewußtes, absichtliches Tun (chin.: wei wu wei), es ist ein selbstvergessenes Tun, das sich von selbst so der jeweils gegebenen Situation anpaßt, so wie das Wasser die Form des Gefäßes annimmt. Diese Haltung des Nicht-Tuns (mui, chin.: wu wei) bzw. die Haltung des Nicht-Geistes (mushin, chin.: wu xin) ist nichts anderes als die praktische Anwendung des zen-buddhistischen Prinzips der Leerheit und Ichlosigkeit bzw. des Nicht-Ich (muga, chin.: wu wo). *Muishizen*, *mushin* und *muga* gehören zusammen. Das Ziel des Zen-Buddhismus besteht darin, sich jederzeit und überall als ein natürlich-ungezwungener, frei-spielender, spontaner und selbst- bzw. ichloser Mensch zu verhalten.

Im dritten Teil, in dem das Prinzip des denkenden Ich mit dem des nicht-denkenden Selbst verglichen wird, erinnert Arifuku noch einmal an das berühmte Wort Dōgens: „Den Buddha-Weg lernen heißt, das Selbst lernen, das Selbst lernen heißt, das Selbst vergessen. Das Selbst vergessen heißt, durch die zehntausend *dharma* erwiesen werden.“

Durch die zehntausend *dharma* erwiesen werden heißt, den Leib und Geist des Selbst und des Anderen abfallen lassen [= sich von den leiblichen-geistigen Fesseln befreien lassen].“

Der Gedanke ‚Das Selbst lernen‘ bzw. das Selbst zu erkennen, könnte – isoliert betrachtet – auch aus der westlichen Philosophie stammen, wohingegen es schwieriger ist, das Motto ‚das Selbst vergessen‘ dort zu finden.²⁶

Zusammengefaßt läßt sich sagen: Im Buddhismus wird vor allem das (nicht-denkende) ichlose Selbst (und der Nicht-Geist) betont, wie bei Dōgen, während in der abendländischen (insbes. in der neuzeitlichen Philosophie seit Descartes) Philosophie das denkende Ich hochgeschätzt wird wie bei Kant. Philosophie im neuzeitlich-westlichen Sinne ist mehr ‚Wissenschaftstheorie‘ als ‚Weisheitsliebe‘.

Kapitel 5 behandelt unter dem Titel ‚Die Philosophie der Weisheit‘ noch einmal unter einem anderen Aspekt den Zusammenhang und die Differenz zwischen der Kantischen Philosophie und der buddhistischen Weltanschauung.

Nach Kant ist der ‚Schulbegriff‘ der Philosophie von ihrem ‚Weltbegriff‘ zu unterscheiden. Ihrem *Schulbegriff* gemäß ist die Philosophie ein „System der Erkenntnis, die nur als Wissenschaft gesucht wird, ohne etwas mehr als die systematische Einheit dieses Wissens, mithin die *logische* Vollkommenheit der Erkenntnis zum Zwecke zu haben“²⁷. Ihrem *Weltbegriff* (conceptus cosmicus) gemäß ist die Philosophie dagegen „die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (teleologia rationis humanae) und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft“²⁸. Ihrem Weltbegriff gemäß ist die Philosophie nach Kant ‚doctrina sapientiae‘, also eine Kunst von dem, was der

²⁶ Freilich könnte man z.B. an Meister Eckharts ‚mystischen Imperativ: ‚Laß Dich!‘ denken.

²⁷ Kant, *KrV*, A 838/B 866.

²⁸ L.c. A 839/B 867.

Mensch aus sich machen soll.

Philosophia ist *studium* (bzw. *doctrina*) *sapientiae*. Wissenschaft hat einen wahren Wert nur als ‚Organ des Weisheit‘²⁹. Die ‚Kritik der praktischen Vernunft‘ schließt mit den Worten: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur *Weisheitslehre* führt [...]“³⁰. Am Ende ist unser Vernunftinteresse praktisch und insofern ist der Zweck der Philosophie nicht Wissenschaftstheorie bzw. Schulweisheit, sondern Weltweisheit bzw. Lebensweisheit (*ars vitae*).

Interessant ist nun der von Arifuku im 2. Teil durchgeführte Vergleich der dualistischen Weltanschauung Kants mit der buddhistischen Weltanschauung. Während der Denkweg Kants der *kritische Weg*³¹ des *Unterscheidens* – gr. *kri-nein* = unterscheiden – bzw. der dualistischen Spaltung von Subjekt und Objekt ist, auf dem er versuchte, der Philosophie ‚den sicheren Gang einer Wissenschaft‘³² zu weisen, um so ‚gesichert‘ und nicht ‚irregeleitet‘³³ zur Weisheit fortzuschreiten, wobei diese gegenüber der Wissenschaft weitgehend im Hintergrund bleibt, gehen die Buddhisten nach Arifuku von der *Un-Zweiheit* aus, um durch die *Zweiheit* auf die *Un-Zweiheit* zurückzukommen.

Dieser Begriff der *Un-Zweiheit* von Subjekt und Objekt ist der Inbegriff der *Zen-Weisheit*, der in der buddhistischen Weltanschauung im Vordergrund steht. Als Beispiel nennt Arifuku den Augenblick der ‚reinen Erfahrung‘³⁴ der Schönheit einer Blume, in dem ich mich so auf das Sehen *der* Blume eingelassen habe, daß mein Sehen der Blume (*genitivus obiectivus*) zugleich ein Gesehenwerden von der Blume – Sehen der Blume (*genitivus subiectivus*) – ist. Ich gehe so im Sehen der Blume auf, daß diese reine Erfahrung eine Erfahrung des ‚muga‘, des Nicht-Ich, bzw. der *Un-Zweiheit* von Sehendem und Gesehenem ist. In dieser *Un-Zweiheit* ‚können sowohl das Subjekt als auch das Objekt das wahre (ichlose) Selbst verkörpern‘.

Arifuku kommt zu dem Schluß (Teil 2.5), daß es im Zen-Buddhismus um die *Un-Zweiheit* bzw. *Unterschiedslosigkeit* z. B. von Subjekt und Objekt, Mensch und Buddha, Endlichem und Unendlichem, Relativem und Absolutem etc., bei Kant dagegen um die synthetische Einheit des Gegensatzes gehe.

Im Blick auf das Beispiel der Blume wäre freilich eine im Rahmen einer Einleitung nicht zu leistende feinere Differenzierung zwischen der ‚zen-buddhistisch inspirierten‘ reinen Erfahrung des ‚Durchduftetseins von Soheit‘ bei Nishida und der ästhetischen Reflexion auf die ‚pulchritudo vaga‘ einer Blume als

²⁹ Cf. Kant, *Logik*, Akademieausgabe IX, 26.

³⁰ Kant, *KpV*, 292.

³¹ Cf. *KrV*, A 856/ B 884: „Der *kritische Weg* ist allein noch offen“.

³² Cf. *KrV*, Vorrede zur zweiten Auflage.

³³ Cf. *KpV*, 255. Dort führt Kant aus, „daß der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irregeleitet werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die Wissenschaft durchgehen müsse.“

³⁴ Zu diesem Schlüsselbegriff cf. Nishida, *Über das Gute*, Frankfurt 1989.

„freier Naturschönheit“ bei Kant³⁵ von Interesse.

Die Kapitel 6 – 8 beschäftigen sich mit Nietzsche und dem Zen-Buddhismus.

In Kapitel 6 geht es um den aktiven Nihilismus Nietzsches und den buddhistischen Gedanken der Leerheit (*śūnyatā*).

In einem nachgelassenen Fragment aus der Zeit vom Herbst 1885 – Herbst 1886 konstatiert der Prophet Nietzsche: „Der Nihilismus steht vor der Thür: woher kommt uns dieser unheimlichste aller Gäste?“³⁶. In einem späten Fragment (Nov. 1887 – März 1888) sagt Nietzsche, der „erste vollkommene Nihilist Europas, der den Nihilismus selbst schon in sich zu Ende gelebt hat“³⁷: „Was ich erzähle ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *die Heraufkunft des Nihilismus*.“³⁸ Der Nihilismus ist „die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale“.³⁹

Als die ‚beiden großen nihilistischen Bewegungen‘ begreift Nietzsche den Buddhismus und das Christentum,⁴⁰ die er beide als ‚décadence-Religionen‘ versteht⁴¹, ohne dabei zu übersehen, daß beide voneinander ‚in der merkwürdigsten Weise getrennt‘ sind. Der Buddhismus ist nach Nietzsche⁴² „hundert Mal realistischer als das Christentum, - [...], er kommt *nach* einer hunderte von Jahren dauernden philosophischen Bewegung, der Begriff ‚Gott‘ ist bereits abgethan, als er kommt.“⁴³ „Er hat – dies unterscheidet ihn tief vom Christentum – die Selbst-Betrügerei der Moral-Begriffe bereits hinter sich, - er steht, in meiner Sprache geredet, *jenseits* von Gut und Böse.“⁴⁴

„Der Buddhismus, nochmals gesagt, ist hundert Mal kälter, wahrhafter, objektiver.“⁴⁵

Arifuku betont die Nähe zwischen dem zenbuddhistischen Gedanken der Leerheit (*śūnyatā*) und Nietzsches Einsicht in die Nichtigkeit alles Seienden sowie die Nähe zwischen Nietzsches Begriff der Selbstverneinung bzw.

³⁵ Cf. K.U. § 16.

³⁶ Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, KSA 12, 125 (2[127]). Nietzsche unterscheidet zwischen dem Nihilismus als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes und der Stärke, dem *aktiven Nihilismus* und dem Nihilismus als Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes, dem *passiven Nihilismus*. Cf. l.c. 350f., (9[35](27)).

³⁷ Cf. KSA 13, 190 (11[411]).

³⁸ L.c. 189.

³⁹ L.c. 190.

⁴⁰ L.c. 167 (11[373]).

⁴¹ Cf. KSA 6, 186.

⁴² Zu beachten ist Folgendes: wenn Nietzsche vom Buddhismus spricht, so hat er nicht den Zen-Buddhismus im Besonderen im Sinn, von dem er keine Kenntnis hatte. Der Eigenart des Zen(ismus) als eine Fusion von indischem Mahāyāna-Buddhismus und chinesischem Daoismus ist Nietzsche deshalb in einigen Punkten nicht gerecht geworden.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ L.c. 189. Ich denke, daß die Kenntnis des Zen-Buddhismus Nietzsche in dieser Auffassung noch bestärkt hätte.

Selbstüberwindung des Subjekts⁴⁶ einerseits und der buddhistischen *Selbstbefreiung* andererseits, arbeitet dann aber auch die Unterschiede heraus: „Nietzsche gelangt zu seiner Einsicht durch die Überwindung der subjektivistischen Erkenntnistheorie des neuzeitlichen Denkens und ist insofern immer noch genötigt vom Subjekt auszugehen, während der Buddhismus vom Standpunkt der kosmischen Einheit, der Un-Zweiheit von Subjekt und Objekt bzw. Mensch und Natur ausgeht und alle Erscheinungen von diesem Gesichtspunkt her betrachtet.“

Nietzsches ‚*Hauptgedanke*‘: „Schrittweise lernen, das *vermeintliche Individuum abzuwerfen*‘. ‚Die Irrthümer des Ego entdecken‘. ‚Den *Egoismus als Irrthum* einsehen‘. [...] *kosmisch empfinden!*“⁴⁷ bleibt ein Wunschgedanke; im Zen-Buddhismus ist es der Grundgedanke.

Während Nietzsches nihilistische Einsicht aus einer historischen Erfahrung entspringt und die Überwindung der platonischen Metaphysik und des Christentums voraussetzt, ist das Vergänglichkeitsgefühl im Buddhismus geschichts-unabhängig; es drückt nach Arifuku ein kosmisches Grundprinzip der Welt und des Daseins aus, das zu jeder Zeit erfahren werden kann.

In Kapitel 7: ‚Nietzsches Zarathustra und der Zen-Buddhismus‘ geht es um das Verhältnis des Menschen zum Übermenschen und zu Buddha. Trotz der großen Unterschiede zwischen der Philosophie Nietzsches und dem buddhistischen Denken findet Arifuku - wie einige Denker vor ihm⁴⁸ - Entsprechungen.

Die bedeutsame 1. Rede Zarathustras in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ handelt von den drei Verwandlungen des Geistes: 1. zum *Kamel*, dem befohlen wird ‚*Du sollst*‘ - zu denken ist zuerst an den christlichen Dekalog⁴⁹; 2. zum *Löwen*, dessen Geist sagt ‚*ich will*‘ - zu denken ist nach Nietzsche an die Heroen⁵⁰; und 3. zum *Kinde: es spielt*, - zu denken ist an die Götter Griechenlands⁵¹, insbes. aber an den Aion, das spielende göttliche Kind in Heraklits Fragment B 52:⁵² „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen.“⁵³

Bedenkt man, daß Zarathustra als Lehrer des Übermenschen zugleich der Lehrer der ewigen Wiederkunft ist, beide Lehren also zusammengehören⁵⁴ und Heraklits Aion offenbar sowohl die Präfiguration von Nietzsches spielendem Kind nach der 3. Verwandlung des Geistes als auch die Präfiguration von Nietzsches ‚großem Jahr‘ der Wiederkunft ist, so wird man zu dem Ergebnis kommen

⁴⁶ Cf. KSA 12, 313 (7[54]).

⁴⁷ KSA 9, 442 f. (11[7]).

⁴⁸ Ich verweise hier lediglich auf: *Nietzsche and Asian Thought*, ed. by G. Parkes, Chicago and London, 1991, sowie auf Okochi Ryōgi, *Wie man wird, was man ist*, Darmstadt 1995.

⁴⁹ Cf. KSA 11, 105 [351].

⁵⁰ Cf. *ibid.*

⁵¹ Cf. *ibid.*

⁵² Cf. KSA 12, 129 (2[130]).

⁵³ KSA 4, 31.

⁵⁴ „Er [scil. Zarathustra] *vergißt sich* und lehrt *aus dem Übermenschen heraus* die Wiederkehr: der Übermensch *hält sie aus* und *züchtigt damit*.“ KSA 10, 378 (10[47]).

können, daß auch der die ‚Überzeit‘ der ewigen Wiederkunft aushaltende Übermensch im Aion als pais paizon präfiguriert ist. Mit einem Wort: Der Übermensch ist als ‚Ideal des mit Kraft Überhäuften‘ das göttliche Kind, welches mit ‚heiligem Ja-sagen‘ das Weltspiel spielt.⁵⁵ Der Übermensch, der nicht heroischer ‚Superman‘⁵⁶ ist, sondern göttlicher ‚overman‘ bzw. ‚overhuman‘ ist nicht die ‚blonde Bestie‘, sondern vielmehr der sich und seinen Geist des Löwen, welcher brüllt: ‚ich will‘ überwindende Mensch, dessen Geist zum Kind wird.⁵⁷

Ausgehend von dieser Interpretation des Übermenschen als spielendem Kind zeigt sich eine gewisse Familienähnlichkeit mit dem Buddha, dem Erwachten. Arifuku sagt: ‚Die höchste Stufe des Erwachens im Zen-Buddhismus ist das Vergessen des Erwachens und der Standpunkt des Spiels, wobei man sich frei und natürlich verhalten kann, wie man will.‘ Der wahre Buddha ist das wahre Selbst in spontanem, ichlosem, freiem Spiel. Der ichlose freie und natürliche Mensch ist ein ‚lebender Buddha‘.

Kapitel 8 handelt vom Leib als großer Vernunft bei Nietzsche und dem Problem des Leibes in der Zen-Theorie Dōgens. Im 1. Teil wird zunächst Nietzsches Begriff der Vernunft des Leibes untersucht, im 2. Teil wird Dōgens Idee der Leib-Übung betrachtet, um dann im Schlußteil beide Auffassungen zu vergleichen, wobei wiederum auf Ähnlichkeiten wie auf Unterschiede hingewiesen wird.

„Ehemals [...] glaubte man an ‚die Seele‘, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte...“⁵⁸ „Aber der Erwachte, der Wissende sagt: Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem; und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe.“

Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Herde und ein Hirt. Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du ‚Geist‘ nennst, ein kleines Werk – und Spielzeug deiner grossen Vernunft.

„‘Ich‘ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, - dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich aber thut Ich.“⁵⁹ Der Leib ist das wahre Subjekt unseres Tuns. Unser Leib ist weiser als unser Geist. Der Leib ist das ichlose Ich, das ‚große Selbst‘. Die ‚große Vernunft‘ des Leibes ist das ‚große Selbst‘.

Hier werden entfernte Ähnlichkeiten zwischen Nietzsche und Dōgen sichtbar, trotz des Unterschieds, der ein Unterschied zwischen Theorie und Praxis, zwischen Wissen und Übung ist. Nach Dōgen kann man sich dem Buddhaweg desto mehr nähern, „je weiter man sich von dem ichhaften egoistischen Bedenken, Wissen, Meinen und Vernehmen befreit, indem man sich ausschließlich mit der

⁵⁵ Cf. KSA 12, 129 (2[130]).

⁵⁶ Cf. Die Übersetzung von R.J. Hollingdale in der Penguin Classics Ausgabe, London 1961, 41ff. und dazu das Cover von F. Hodler.

⁵⁷ Cf. dazu Wohlfart *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in: Nietzsche-Studien, Bd. 26, 1997, 319–330.

⁵⁸ Nietzsche, KSA 5, 73.

⁵⁹ KSA 4, 39.

Zazen-Übung durch den Leib beschäftigt. Den Buddha-Weg zu erreichen ist also vor allen Dingen durch die leibliche Übung möglich.“⁶⁰ Die Zazen-Übung vollziehen bedeutet nach Arifuku, die Beherrschung des Leibes durch das Bewußtsein bzw. den Geist aufzugeben, was der gewöhnlichen Vorstellung gerade widerspricht. „Man soll beim Zazen unbeweglich sitzen, wie ein großer Berg, was zugleich ein Nichtdenken ist. Nicht-Denken bedeutet, alle Vorstellungen und alles Wollen zu verlassen und zu transzendieren. Das Nicht-Denken ist also nichts anderes, als daß der Mensch durch seinen Leib zu einem Ding und zur Natur wird. Darin liegt eben die geheimnisvolle Kunst der Zazen-Übung.“

Eine weitere Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Dōgen ergibt sich hinsichtlich des Begriffs der Erde. Nietzsche beschwört uns: „*bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“⁶¹ Er lehrt das ‚Erdenreich‘ anstelle des christlichen ‚Himmelreichs‘.

Nach Dōgen ist die ganze Erde „der wahrhafte Leib des Buddha, die ganze Erde ist das Tor zur Befreiung [...]“. In der Tat lebt unser großes Selbst als Leib mit der ganzen Erde und ist ein Teil der großen Natur, obwohl wir dies meist vergessen und uns als ‚*maîtres et possesseurs de la nature*‘ verstehen. Das selbstvergessene Selbst ist kein kleines egoistisches Ich, sondern ein ichloses großes Selbst, ein ‚kosmisches‘ Selbst, das mit der ganzen Erde lebt, handelt, spricht, fühlt und denkt. In der Zazen-Übung erfahren wir die innige Verbundenheit zwischen uns und der Natur bzw. die Un-Zweiheit unseres Selbst und der Erde.

Nach Arifuku unterscheiden sich aber beide Denker dennoch darin, daß Nietzsches Leib und seine ‚große Vernunft‘ noch ein „den Sinn der Erde gebendes, aber von der Erde zu unterscheidendes Wesen ist, während Dōgens ichloses Selbst den Leib mit der Erde fast identifiziert“. Trotz aller Ähnlichkeiten sind die Unterschiede zwischen philosophischer Reflexion einerseits und religiöser Übung bzw. Meditation andererseits unübersehbar.

Die Kapitel 9 und 10 behandeln Heidegger und den Zen-Buddhismus.

Kapitel 9 ist eine komparative Studie zu Heidegger und Dōgen, wobei es um den Begriff des ‚Seins zum Tode‘ einerseits und die Idee der ‚Unzweiheit von Leben und Tod‘ andererseits geht.

Im 1. Teil analysiert Arifuku die Seinsweise des Daseins als Sein zum Tode bei Heidegger, wobei im Einzelnen der Todesbegriff bei Heidegger und die Sorganstruktur des Daseins sowie die vorlaufende Entschlossenheit als Sein zum Tode näher betrachtet werden.

Im 2. Teil untersucht Arifuku das Problem von Leben und Tod bei Dōgen, wobei es zunächst um Dōgens Erklärung von Leben und Tod als Nicht-Leben und Nicht-Sterben und dann um das Problem von Leben und Tod in der absoluten Gegenwart geht.

Im 3. Teil werden Entsprechungen und Unterschiede aufgezeigt. Insbesondere wird auf den Vorrang der Zukunft in der Zeitigung der Zeitlichkeit bei Heidegger

⁶⁰ Dōgen, Shōbōgenzō – Zuimonki, Kap.2.

⁶¹ KSA 4, 15.

einerseits und auf den Vorrang der absoluten Gegenwart in der ‚ganzen Aktivierung von Leben und Tod‘ bei Dōgen andererseits hingewiesen. Schließlich wird Heideggers dualistischer Gedankengang im Begriff ‚Sein zum Tode‘ mit Dōgens Logik der Unzweiheit von Leben und Tod verglichen.

Trotz Heideggers Behauptung des Vorranges der Zukunft hält Arifuku dafür, daß die absolute Gegenwart für das menschliche Leben ursprünglich ist. Die Zeitlehre der absoluten Gegenwart als absoluter Trennung von Vor und Nach bei Dōgen kommt in dem zen-buddhistischen Motto zum Ausdruck: „Leben ist die ganze Aktivierung des Lebens. Tod ist die ganze Aktivierung des Todes.“ Dies bedeutet nach Arifuku, daß man sich im Leben auf das Leben konzentriert und im Tod auf den Tod. Das heißt, man soll mit aller Kraft leben und sterben. Nur durch die Konzentration auf den gegenwärtigen Augenblick ist nach Dōgen der Gegensatz von Leben und Tod zu überwinden.

Kapitel 10 behandelt die Antinomie von Technik und Umwelt. Dabei werden zunächst die Grundzüge der Technik überhaupt aufgezeigt und das Wesen der modernen Technik als Ge-stell bei Heidegger betrachtet. Ferner geht es um den Charakter der poiesis und die ursprüngliche Beziehung zwischen Mensch und Umwelt, um schließlich die Frage zu behandeln, wie man sich zur Technik und den Umweltproblemen verhalten muß.

Gelassenheit bedeutet nicht nur Ablassen vom kleinen Ich, sondern zugleich das Sich-Einlassen auf die Dinge, um so durch die Einfühlung des Menschen in die Welt der Dinge und das Mitfühlen mit ihnen die Un-Zweiheit von Mensch und Natur bzw. die Un-Zweiheit der Dinge und des sog. ‚denkenden Dings‘ zu erfahren.

Arifuku erinnert an den japanischen Begriff *mono no aware* (wörtlich etwa die ‚Ach-heit der Dinge‘), der sowohl ästhetisch wie ethisch verstanden werden kann. „*Aware* war ursprünglich eine Interjektion, *mono* bedeutet ‚Ding‘, ‚Etwas‘ (zugleich im Sinne eines *tremendum* und eines *fascinosum*), *mono no aware* bedeutet somit den Respons eines wahrnehmenden Bewußtseins auf die pathosereizende Qualität der Dinge“.⁶²

Abschließend sei die Frage gestattet, inwiefern sich Heidegger, dessen Einfluß auf die Philosophie Japans in diesem Jahrhundert kaum überschätzt werden kann, wirklich auf ostasiatisches, insbesondere japanisches Denken eingelassen hat.⁶³ Ist sein ‚Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden‘⁶⁴ am Ende doch nur ein Monolog geblieben? Wie dem auch sei: Zweifellos zählt es zu seinen größten Verdiensten, den philosophischen Dialog mit Ostasien, insbesondere mit Japan, vorbereitet zu haben.

⁶² P. Pörtner, J. Heise, *Die Philosophie Japans*, Stuttgart 1995, 224, cf. l.c. 319.

⁶³ Aus der Vielzahl der Literatur sei hier auf Folgendes verwiesen: *Heidegger and Asian Thought*, hg. von G. Parkes, Hawaii 1987; G. Parkes, *Heidegger and Japanese Thought: How much did he know and when did he know it?*, in: *Martin Heidegger. Critical Assessments*, hg. von Chr. Macann, London / New York 1992, 377-406; R. May, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart 1989; *Japan und Heidegger*, hg. von H. Buchner, Sigmaringen 1989.

⁶⁴ In: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1960.