

LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN
SS 2000

HAUSARBEIT ZUM THEMA:

Über Dharmas und Monaden

Der Versuch einer vergleichenden
Gegenüberstellung der Monadologie G. W. LEIBNIZ'
und der Lehre des BUDDHA von den Dharmas

Von Michael METZNER

Verfasser: *Michael METZNER*

ImtrNr.: *100474302109*

Seminar: *G. W. Leibniz: Monadologie*

Dozent: *PD Dr. Dr. Hans BURKHARDT & Dr. Chistina SCHNEIDER*

INHALT

EINLEITUNG	3
LEIBNIZ UND SEINE LEHRE VON DEN MONADEN (MONADOLOGIE)	4
Zur Biographie LEIBNIZ'	4
Die Monadologie	4
BUDDHA UND SEINE LEHRE.....	7
Zur Biographie von SIDDHARTA GAUTAMA, dem BUDDHA.....	7
Der Dharma — Die Lehre des BUDDHA	8
DER VERGLEICH.....	13
LITERATUR.....	21

EINLEITUNG

LEIBNIZ' Monadenlehre ist eines der großen philosophischen Systeme des Abendlandes. Besonders hervorstechend ist darin die Betonung der Individualität und Kontinuität metaphysischer Einheiten — der *Monaden*. Dem anscheinend (oder scheinbar) diametral entgegengesetzt ist die Lehre des Nicht-Selbst bzw. der Nicht-Individualität und der Vergänglichkeit bzw. Momentanhaftigkeit allen Seins, wie sie die Philosophie des Buddhismus vertritt.

Im folgenden soll nun versucht werden, die beiden Systeme nach ihrer eigenständigen Skizzierung vergleichend gegenüberzustellen und anschließend ihre Parallelen und Differenzen — soweit es der Rahmen dieser Arbeit zuläßt — herauszuarbeiten.

LEIBNIZ UND SEINE LEHRE VON DEN MONADEN (MONADOLOGIE)

Zur Biographie LEIBNIZ'

Gottfried Wilhelm LEIBNIZ¹ (1646 — 1716) gilt mit DESCARTES, HOBBS und SPINOZA als einer der bedeutendsten Philosophen der Neuzeit. Am 21. Juni 1646 in Leipzig geboren, zeichnete er sich als Sohn eines Leipziger Rechtsgelehrten und Professors der Moral bereits in frühen Jahren als aufgeweckter und gelehriger Knabe aus. Schon mit 15 Jahren studiert er an der heimischen Universität Recht und Philosophie, ferner Mathematik in Jena. Als 20jähriger erlangt LEIBNIZ in Altdorf die juristische Doktorwürde. Nachdem er das Weltleben einer ihm dort angebotenen Professur vorzog, verschlug es ihn unter anderem nach Paris (1672 — 76), wo er insbesondere seine Studien der Mathematik (PASCAL) und Physik (HUYGHENS) vorantrieb und die Differential- und Integralrechnung entwickelte. Nach verschiedenen Ortswechseln lebte er 1711 in Wien, wo er für den Prinzen EUGEN eine Darstellung seiner Monadenlehre ausarbeitete. Die letzten Jahre seines Lebens (1714 — 1716) verbrachte er in Hannover.

Die Monadologie

LEIBNIZ definiert zu Beginn seiner Monadologie die *Monade* (d.h. Einheit) als eine einfache, nicht weiter teilbare Substanz (§ 1), wobei er als Substanz alles Tätige (Wirkende) bzw. das der Wirksamkeit Fähige (un être capable d'action) bezeichnet.² Diese auch als *Entelechien* bezeichneten (§ 18), metaphysischen Punkte seien die „wahren Atome der Natur“ bzw. die „Elemente der Dinge“ (§ 3). Als teillose Einheiten können die Monaden weder durch Zusammensetzung gebildet (§ 5), noch auf natürliche Weise zerstört werden bzw. vergehen (§ 4); sie können nur kraft Gottes Schöpfung „auf einen Schlag“ beginnen (§ 6), ganz im Gegensatz zum Zusammengesetzten, das „mit Teilen

¹ Zur Biographie von LEIBNIZ vgl. VORLÄNDER, 1919, S. 59ff.

² Vgl. VORLÄNDER, 1919, S. 77.

beginnt und endet“ (§ 6). Ohne Gestalt und Ausdehnung (§ 3) unterscheiden sich die Monaden nur durch ihre inneren Eigenschaften, ihre *Perzeptionen* (§ 14) — d.h. Widerspiegelungen des Zusammengesetzten — und ihren *Appetitus* (§ 15) — das ihnen inhärente Begehren bzw. die Fortsetzungskraft, von einer Perzeption zur nächsten zu gelangen. Auf diese Weise gibt es keine zwei gleichen Wesen in der Natur (§ 9). Die Monaden ändern sich fortwährend durch dieses „innere Prinzip“ (§ 15) des appetitgetriebenen Perzeptionswechsels, das sich jedoch nicht mit mechanischen Gründen erklären läßt (§ 17). Jede dieser Monaden hat in sich eine gewisse Vollkommenheit und Selbständigkeit (§ 18), sie besitzen, so wörtlich, „keine Fenster“ (§ 17), durch die etwas in sie hinein oder aus ihnen heraustreten könnte. Jede Monade ist ein „lebendiger Spiegel des Universums“ (§ 56) in dem Sinne, daß sie Beziehungen hat, die alle anderen ausdrücken (§ 56). Hierarchien unter den Monaden bzw. Halbordnungen entstehen durch verschiedene Grade an Klarheit und Deutlichkeit, mit der sie das Universum perzipieren; zudem existieren durch die unterschiedliche Perspektivität so viele Universen wie es Monaden gibt (§ 57). Die einfachsten oder „niedersten“ (im Sinne einer Strukturierung, nicht moralisch o.Ä.) Monaden sind jene, die lediglich Perzeptionen und Appetit haben, ohne Bewußtsein und Vernunft. Die mit *Empfindung* begabten einfachen Substanzen nennt LEIBNIZ *Seelen* (anima vegetativa und anima sensitiva), und spricht auch Tieren eine solche zu, da sie zu einer gedächtnisvermittelten Form des Lernens fähig sind, die vernünftig erscheint (§ 26). Heute würde man wohl die Begriffe von klassischer oder operanter Konditionierung verwenden — Lernprozesse, die ohne reflexives Bewußtsein funktionieren und auch beim Menschen wirksam sind. LEIBNIZ sagt, daß das Verhalten des Menschen sogar zu drei Vierteln gewohnheitsmäßig ist (§ 28). Seelen, die darüber hinaus fähig sind, die *notwendigen und ewigen Wahrheiten* mittels der *Vernunft* zu erkennen, heißen bei ihm *Geister* (§ 29). Allein der Geist vermag sich selbst und Gott zu erkennen (§ 29), da er zu reflexiven Akten fähig ist. Die höchste Substanz überhaupt, die zudem der Grund aller einfachen Monaden ist (§ 38), ist die *notwendige Substanz* oder *Gott*, der allumfassend ist (§ 40), und in dem *Macht, Wille und Erkenntnis grenzenlos* sind.

Die Dominanzstruktur der Monaden dient LEIBNIZ dazu, organische Körper erklären zu können, die ein *Aggregat* einfacher Substanzen sind, aber in psychologischer Hinsicht erst durch *Interpretation* sinnlicher Eindrücke für den Menschen zu *Phänomenen* werden. Diese Interpretation ist dem Menschen möglich, da er Zugang zum *Verstand Gottes* hat, der die *Region der ewigen Wahrheiten und Ideen* ist (§ 43). Hier findet in gewisser Weise der Allsatz „Alles ist aus Monaden zusammengefügt“ seine epistemologische Rechtfertigung: Diese Aussage kann getroffen werden, da LEIBNIZ als Mensch die notwendigen Wahrheiten erkennen kann, die im Verstand Gottes sind, und Gott selbst das Absolute außerhalb der Negation ist (§ 45).

Wie das Reich der Körper, die den Gesetzen der *Wirkursachen* gehorchen, und das Reich der Seelen, die gemäß den *Finalursachen* durch *Appetit, Zwecke und Mittel* tätig sind (§ 79), miteinander in Beziehung stehen, erklärt LEIBNIZ durch die Annahme der *prästabilierten Harmonie* (§ 78): Die Körper — selbst nichts anderes als wohlbegründete Phänomene — sind mit den Seelen von Gott so aufeinander abgestimmt (§ 78), als ob sie einander beeinflussen würden (§ 81). Letztlich sind alle Substanzen (Monaden) ja ohnehin Vorstellungen eines und desselben Universums (§ 78).

Die Geister sind Abbilder der Gottheit (§ 83) und stehen zu ihm in einem Verhältnis wie Söhne zu ihrem Vater (§ 84). Und da nicht nur eine Harmonie zwischen dem Reich der Wirkursachen und dem der Finalursachen besteht, sondern auch noch zwischen dem physikalischen Reich der Natur und dem *moralischen Reich der Gnade* (§ 87), ist gewährleistet, daß alle Sünden ihre Strafe nach sich ziehen (§ 89) und „Gott als Architekt insgesamt Gott als Gesetzgeber zufriedenstellt“ (§ 89). Allein die Weisen, die sich an der Betrachtung der Vollkommenheit Gottes erfreuen und wirken, was sein Wille ist (obwohl man eher sagen müßte, sie „merken, daß sie seine Handlungen ausführen“), leben zufrieden in dieser „besten aller Welten“. Die erfahren das Glück der Befriedigung, da sie gewahr werden, daß alles auf Gott hin ausgerichtet ist und nichts verlorengehen kann (§ 4), und sein Auftrag in ihnen realisiert wird.

BUDDHA UND SEINE LEHRE

Zur Biographie von SIDDHARTA GAUTAMA, dem BUDDHA

Siddharta GAUTAMA³ wurde etwa 560 vor Christus in Lumbini, heute in Nepal gelegen, geboren. Er gehörte dem Geschlecht der SHAKYA an, ein einflußreicher Stamm aus der Kriegerkaste. Es heißt, daß Siddharta durch den Kontakt mit den damaligen Realitäten des Landes — Alter, Krankheit und Tod —, vor denen ihn sein Vater eigentlich beschützen wollte, als 29jähriger Frau, Kind und Hof verließ und die Suche nach dem Ende des Leidens — nach der Wahrheit — antrat. Nach sechs Jahren gab er die strenge Askese und Selbstkasteiung, die er praktiziert hatte, auf und fand, so wird berichtet, die unübertroffene höchste Erleuchtung (*anuttara samyak sambodhi*) unter einem Feigenbaum⁴. Bis zu seinem Tod mit 80 Jahren zog der fortan BUDDHA⁵ (= der Erwachte) genannte Siddharta umher und lehrte einen *Mittleren Weg*, jenseits von unedler Völlerei und nutzloser Selbstvernichtung.

BUDDHAS Lehre liegt heute in einigen zehntausend Lehrreden, sogenannten *Sutras*, vor. Welche dieser in vielen Schulrichtungen überlieferten Lehren Authentizität für sich beanspruchen kann, ist oft nur durch Textvergleiche zu erahnen. „Die in Sri Lanka auf Pali aufgezeichneten Sutras gehören der ‘Südlichen Schule’ an, und sind auch unter der Bezeichnung ‘Lehren der Ältesten’ (*Theravada*) bekannt. ... Der Schriftenkanon der Sarvastivada-Schule, die zur ‘Nördlichen Schule’ gehört, existiert heute allerdings nur noch in Fragmenten. Glücklicherweise waren die Texte ins Chinesische und Tibetische übersetzt worden, und viele dieser Übersetzungen sind uns heute noch zugänglich. Wir dürfen nicht vergessen, daß der BUDDHA weder Pali noch Sanskrit oder Prakrit sprach. Er sprach einen regionalen Dialekt namens Magadhi oder Ardhamagadhi, und keine seiner Lehrreden ist in seiner Muttersprache aufgezeichnet. ... Die dritte Richtung des

³ Zur Biographie des BUDDHA vgl. z.B. TWORUSCHKA, 1987, S. 15 — 20.

⁴ *Ficus religiosa*, auch Bodhibaum, d.h. „Baum der Erleuchtung“, genannt.

⁵ Der Buddha trägt oft auch den Beinamen *Shakyamuni*, was soviel bedeutet wie der „Schweigsame/Weise aus dem Geschlecht der Shakya“. Manchmal findet sich auch die Bezeichnung *Tathagata*, was mit „der, der einfach so kommt und geht“, d.h., der völlig frei und ungebunden ist.

Buddhismus, der *Mahayana-Buddhismus*⁶, kam im ersten oder zweiten Jahrhundert v. Chr. auf.“⁷ Das Wesentliche betreffend stimmen die Lehren der drei erwähnten Traditionen überein, wobei die Mahayana-Texte philosophisch oft präziser und elaborierter erscheinen. Sofern die Aussagen der im folgenden ausgeführten Lehre von den *Dharmas* nicht die Besonderheiten einer bestimmten Schule darstellen, wird der besseren Lesbarkeit halber auf einen expliziten Verweis verzichtet.

Der Dharma — Die Lehre des BUDDHA

„Die Lehre des BUDDHA ist die Antithese des Substanzbegriffes, der durch Jahrtausende das menschliche Denken beherrschte“, schreibt LAMA ANAGARIKA GOVINDA⁸. „Der Buddha lehnte die Idee eines ewig beharrenden, unveränderlichen Seelenssubstrates oder einer Seelensubstanz ab, ...“⁹ vielmehr stellte er dem „die Idee der Nicht-Ichheit, der Nicht-Substantialität“¹⁰ gegenüber. Der BUDDHA betrachtete die sogenannte Wirklichkeit als einen Strom kurzfristig sich verbindender und wieder auseinanderfallender *Daseinsmomente* bzw. *-faktoren* oder *Dharmas*¹¹. Diese Dharmas sind sozusagen die Atome der Erfahrung; ihrem Wesen nach sind sie eigentlich nichts anderes als Eigenschaften (bar einer sie tragenden Substanz), die in jeweils bestimmter Konstellation die aufeinanderfolgenden Momente der Erfahrung konstituieren. In den *Lehrreden des*

⁶ *Mahayana* bedeutet so viel wie „das große Fahrzeug“ und resultiert aus der Abgrenzung von der Schule der Ältesten, deren Lehren vorwiegend für die persönliche, d.h. den Mönchen und Nonnen vorbehaltene Erlösung ausgerichtet war, wohingegen die Mahayana-Buddhisten das Ideal des *Bodhisattva* (= „Erleuchtungswesen“) entwickelten, eines Wesen, das dem Wohle aller fühlenden Wesen zuliebe noch die Runden von Geburt und Tod mitmacht, um anderen bei der Befreiung zu helfen. Der bekannteste Bodhisattva ist *Avalokiteshvara*, der Bodhisattva des Mitgefühls, als dessen Emanation S.HI. der XIV. DALAI LAMA gilt.

⁷ THICH NHAT HANH, 1999, S. 22f.

⁸ 1956, S. V, im Vorwort zu MURALT, 1988.

⁹ LAMA ANAGARIKA GOVINDA, S. VI, im Vorwort zu MURALT, 1988.

¹⁰ LAMA ANAGARIKA GOVINDA, S. VII, im Vorwort zu MURALT, 1988.

¹¹ Der vielschichtige Begriff *Dharma* bzw. *Dhamma* (Pali) kann nach NYANATILOKA, 1989, S. 61 f. das „Tragende“, „Vertrag“, „Brauch“, „Gesetz“, „Naturgesetz“ (Lehre des Buddha), „Recht“, „Gerechtigkeit“, „Rechtschaffenheit“, „Eigenschaft“, „Ding“, „Denkobjekt“ oder „Daseinserscheinung“ bedeuten. Siehe zur Dharmalehre auch HAYWARD, 1996, S. 77 — 80; THICH NHAT HANH, 1995b, Buch 1, S. 35.

*Buddha aus der Angereihten Sammlung*¹² (*Anguttara-Nikaya*) heißt es bezüglich dieser Daseinsfaktoren, daß sie 1. vergänglich, 2. leidhaft und 3. ohne Selbst, d.h. ohne bleibende Identität bzw. ohne inhärentes Sein, sind (drei Daseinsmerkmale). Der *Weg zur Reinheit*¹³ (*Visuddhi-Magga*) führt dazu folgende Strophen an:

Das Leben sowie alles Dasein,
Wie alle Freude, alles Leid,
Hängt bloß an einem Denkmoment,
Und schnell eil der Moment dahin.

Sie [die Dharmas] kommen aus dem Ungesehenen,
Ins Ungeseh'ne eilen sie erlöschend.
Gleichwie der Blitz am Himmel leuchtet auf,
So kommen sie und schwinden wieder hin.

Die menschliche Persönlichkeit ist aus dieser phänomenologischen Sicht eine Konstellation von fünf *Aggregaten* von Dharmas, den sogenannten *Skandhas*¹⁴. Der erste Skandha ist die *Form* oder *Körperlichkeitsgruppe* (*rupaskandha*). Darunter fällt der gesamte Bereich des Physischen und Physiologischen, wobei der ontologische Status der materiellen Welt je nach Schule variiert. Die Mahayana-Autoren aus der Nur-Geist-Schule (*Vijñānavada*) vertreten eine ähnliche Sicht wie der deutsche Idealismus, und so kann man im *Lankavatara-Sutra*¹⁵ immer wieder (z.B. S. 52) lesen, daß „die Welt nur etwas ist, das vom Geiste allein gesehen [wird]“. Der Skandha *Gefühl* (*vedanaskandha*) bezeichnet das Erleben angenehmer, unangenehmer und indifferenter Gefühle. Mit *Wahrnehmung* bzw. *Unterscheidung* (*samjñaskandha*) ist die Fähigkeit und der Vorgang gemeint, das zu unterscheiden, worauf das Gefühl sich bezieht, sprich: charakteristische Eigenschaften zu Schemen zu verdichten. Der Skandha *Geistesformationen* (*samskaraskandha*) bezieht sich auf eine ganze Liste von meist mit dem Skandha *Bewußtsein* (*viññanaskandha*) verbundenen Phänomenen wie z.B. Wille,

¹² NYANAPONIKA (Hrsg.), 1993, Band III, S. 238.

¹³ NYANATILOKA MAHATHERA (Hrsg.), 1997, S. 747.

¹⁴ Weitere Übersetzungen des Sanskritbegriffes *Skandha* bzw. *Khandha* (Pali) sind: *Anhäufungen, Daseinsgruppen, Greifegruppen*. Siehe zur Lehre von den Skandhas z.B. HAYWARD, 1996, S. 80 — 83; MURALT, 1988, S. 91 f.; NYANATILOKA, 1989, S. 106 — 111; 1995; 1997, S. 493 — 556; SOGYAL RINPOCHE, 1994, S. 296; THICH NHAT HANH, 1995b, Buch 1, S. 25 f.; TRUNGPA, 1994, S. 29 — 32.

ñānaskandha) verbundenen Phänomenen wie z.B. Wille, diskursives Denken, Aufmerken etc. Für das Bewußtsein existieren mehrere Einteilungen, je nach unterschiedenem Aspekt. Festzuhalten bleibt folgendes: Verbinden sich aufgrund bestimmter Ursachen die Daseinsfaktoren oder Dharmas zu den Aggregaten, die eine Person konstituieren, ist trotzdem über die konventionelle Bezeichnung „Person“ hinaus kein Ich oder Individuum im Sinne eines inhärent existierenden Seelensubstrates zu finden, ebensowenig eine jenseits der Erfahrung an sich bestehende Welt. Dazu im *Visuddhi-Magga* (S. 719f., 721, 597):

Nicht findet man der Taten Täter,
Kein Wesen, das die Wirkung trifft,
Nur leere Dinge zieh'n vorüber:
Wer so erkennt, hat rechten Blick.

Da gibt es weder Gott noch Brahma,
Der dieses Daseinsrad erschuf:
Nur leere Dinge zieh'n vorüber.
Durch viele Ursachen bedingt.

Bloß Leiden gibt es, doch kein Leidender ist da.
Bloß Taten gibt es, doch kein Täter findet sich.
Erlösung gibt es, doch nicht den erlösten Mann.
Den Pfad gibt es, doch keinen Wand'rer sieht man da.

Die Ursache für die ständige Neuentstehung von Dharmas, zwischen denen Lücken (*Bardos*)¹⁶ von Nichtdualität liegen, ist *Karma*¹⁷, womit der mit dem Bewußtsein verbundene *Wille* gemeint ist, der zu positiven, neutralen und negativen geistigen, sprachlichen und körperlichen Handlungen führt.¹⁸ Eine Anhäufung von Dharmas, die den Na-

¹⁵ *Lankavatara-Sutra. Selbstverwirklichung des Edlen Wissens*, in: MURALT (Hrsg.), 1988, S. 47 — 167.

¹⁶ *Bardo* (tibetisch) bedeutet „Übergang“ und leitet sich ab von *Bar* = dazwischen und *do* = aufgehängt/geworfen. Siehe hierzu SOGYAL RINPOCHE, 1994, S. 131 — 158.

¹⁷ Wört. „Tat“, „Wirken“ nach NYANATILOKA, 1989, S. 98.

¹⁸ Vgl. *Anguttara-Nikaya*, Band III, S. 241.

men „Mensch“ trägt, bildet also die Ursache¹⁹ für die nächste Konstitution eines Erfahrungs Augenblicks, der die Wirkung und Fortsetzung des ersten ist, vergleichbar einer Flamme, die in jedem Moment eine andere ist, jedoch von der vorhergehenden verursacht wurde. Der *Visuddi-Magga* (S. 747) spricht dazu folgendes:

Die Daseinsgruppen [Skandhas], die erloschen,
Beim Sterben wie im Leben schon,
Sind alle, alle gleicherweise
Dahin auf Nimmerwiederkehr.

Ob sie g'rad jetzt erloschen sind,
Ob sie erlöschen künftighin,
Ob sie erlöschen zwischendurch,
Im Wesen ist kein Unterschied.

Diese Abwesenheit einer über das Begriffliche hinausgehenden Selbstheit sowohl in Personen als auch in Dingen²⁰ nennt die Mahayana-Tradition *Shunyata*, die *Leerheit*. Und so wird im sehr bekannten *Herz-Sutra*²¹ ausgeführt:

Höre Shariputra, alle Dharmas sind durch Leerheit gekennzeichnet; weder entstehen sie [als Gebilde mit immanentem Sein], noch vergehen sie, sie sind weder rein noch unrein, weder zunehmend noch abnehmend. Daher gibt es in der Leerheit weder Form, noch Empfindung [Gefühl], noch Wahrnehmung, noch geistige Formkraft, noch Bewußtsein ...

Erkennt ein Mensch diese Leerheit der Dinge und Personen intuitiv, d.h. nicht nur begrifflich als Gegenstand des diskursiven Verstandes, wird er augenblicklich von allem Leiden befreit und sieht die Dinge in ihrem So-Sein (*Tathata*), was ihn zu einem Erwachten oder Befreiten (Buddha, Tathagata) macht, der selbst die Dualität von bedingter, relativer Welt des Erleidens von Geburt und Tod (*Samsara*) auf der einen Seite, und unbedingter, geburt- und todloser Welt (*Nirwana*) auf der anderen Seite, transzendiert hat. Das *Lankavatara-Sutra* sagt uns dazu im letzten Satz (S. 167):

¹⁹ Je nach Schule werden verschieden viele Ursache-Wirkungs-Relationen unterschieden. Bei NYANATI-LOKA, 1989, S. 145ff. sind 24 Formen von *Paccaya* („Bedingung“) genannt. Die Ausführung der Art der Bedingungen im Strom der Skandhas würde den Rahmen dieser Arbeit bei weitem sprengen.

²⁰ Siehe z.B. *Lankavatara-Sutra*, S. 83.

Wenn sie [die Wesen] jedoch nur dieses verwirklicht haben, befinden sie sich bereits im Nirwana der Tathagatas, im Edlen Wissen, denn alle Dinge sind schon von Anfang an im Nirwana.

Ein Erwachter erzeugt keine karmisch wirksamen Taten mehr, da in ihm jeder „Ich-Dünkel“ und jede Spur von Begierde und Haß „mit der Wurzel ausgerissen ist“. Hilft er anderen als *Bodhisattva* (d.h. „Erleuchtungswesen“) bei der Suche nach Befreiung, stellt sich das für ihn so da, wie es in der dialektischen Erzählweise des *Sutra über den Diamant, der die Illusion durchschneidet*²² zum Ausdruck kommt:

‘...Und wenn die nicht zu zählende, unermessliche, unendlich große Anzahl der Wesen befreit ist, denken wir nicht, daß auch nur ein einziges Wesen befreit ist.’

Warum ist das so? Wenn, Subhuti, ein Bodhisattva an der Vorstellung festhält, daß ein Selbst, eine Person, ein Lebewesen oder eine Lebensspanne existiere, dann ist er kein echter Bodhisattva.

Ob das vollkommene Nirwana (was wörtl. „Erlöschen“ bedeutet) auch das Ende des als Mensch bezeichneten Bewußtseinskontinuums und das Ende der Entstehung von Körperlichkeit bedeutet, darüber herrscht keinesfalls Einigkeit. Ein Mahayana-Buddhist würde vermutlich sagen: „Wenn man erkennt, daß es nichts anderes gibt als das, was im Geiste selbst gesehen wird, und dieses wiederum leer von inhärentem Sein ist (quasi nur durch die begriffliche Unterscheidung als solches überhaupt existiert), ist die Frage nach der Fortsetzung der „Dinge“ „Bewußtsein“ oder „Körper“ sowieso hinfällig.

Nach dieser knappen und auf das Wesentliche beschränkten Darstellung der Lehre des BUDDHA sollen die beiden Systeme — die Monadologie und der Dharma — nun miteinander verglichen werden.

²¹ Herz- oder *Maha-Prajna-Paramita-Hridaya-Sutra*, in: THICH NHAT HANH, 1995b, Buch 1, S. 17.

²² Diamant- oder *Vajracchedika-Sutra*, in: THICH NHAT HANH, 1993 bzw. 1995b, Buch 1, S. 12.

DER VERGLEICH

Geht man davon aus, daß es über Perzeptionen und Appetit hinaus nichts gibt, was eine Monade ausmacht, und man ferner Substanz als „das der Wirkung Fähige“ betrachtet, so könnte man aus buddhistischer Sicht die Monade als einen Strom sich bedingender Dharmas ansehen, deren treibende Kraft — der karmisch wirksame Wille — durchaus mit dem Appetit verglichen werden könnte. Spinnt man diese Überlegung fort, so beschriebe § 22 der Monadologie genau das, was im Buddhismus als eine „Impulsfortsetzung“ von Dharmas, die zu einem Wahrnehmungsaggregat verdichtet sind, verstanden werden würde: Der gegenwärtige Zustand ist die Folge des vorhergehenden und selbst wieder wirksam (Substanz i.S. LEIBNIZ'), einen folgenden hervorzubringen. Der § 20 könnte im übrigen die buddhistische Begründung der These sein, daß im Schlaf zumindest auf einfachere Weise die Kontinuität der Skandhas fortgesetzt wird: Wir wachen wieder auf, d.h. eine zumindest einfache (wenig differenzierte) Form von Bewußtsein (bei LEIBNIZ *petit perception*) muß die Ursache dafür sein, daß beim Aufwachen ein komplexeres Bewußtsein (bei LEIBNIZ mit Apperzeptionen, im Buddhismus mit komplexen Geistesformationen) entstehen konnte. Daß der Mensch zu drei Vierteln empirisch und der Gewohnheit verpflichtet handelt (§ 28), trägt im *Lankavatara-Sutra* die Bezeichnung „Macht der Gewohnheitsenergie“.

Doch spätestens beim Status der Vernunft als Erkenntnisinstrument der Wahrheit spalten sich die Geister LEIBNIZ' und Herrn GAUTAMAS: Über die Außenposition Gottes wird bei LEIBNIZ das epistemologische Problem der gedachten Dualität von Subjekt (Monade) und Objekt (Wahrheit bzgl. der monadischen Welt) gelöst. Der Mensch ist fähig, mit der Vernunft die ewigen Wahrheiten zu erkennen, die im Verstand Gottes sind, und dieser kann als Absolutes bekanntlich nicht negiert werden (§ 45). Hier würde ein Buddhist skeptisch fragen: Woher weißt du, daß dein Verstand, der mit Begriffen und Wörtern hantiert, welche zweifelsohne bedingte Phänomene sind, zufälligerweise die Beschaffenheit der Wirklichkeit wiedergibt (wahres Wissen ist), und nicht Gott, auf den du deine Argumentation stützt, eine systembedingte Notwendigkeit deiner Vorstel-

lung der Welt ist? Zu dieser Problematik folgendes Zitat aus dem *Lankavatara-Sutra* (S. 63):

Worte und Sätze werden durch das Gesetz der Kausalität erzeugt und bedingen sich gegenseitig, — sie können die höchste Wirklichkeit nicht ausdrücken. Überdies gibt es in der höchsten Realität keine Unterschiede, die unterschieden werden können und es gibt nichts darüber zu lehren.

LEIBNIZ müßte dem natürlich entgegenhalten: Wie kann man diese Aussage treffen, wenn doch alle Begriffe und Worte nicht geeignet sind, die Wahrheit auszudrücken? Das ist genau der entscheidende Punkt: Die buddhistische Lehre versteht sich nicht als Philosophie, die einen absoluten Wahrheitsanspruch auf ihre Aussagen erhebt. Vielmehr gelten alle Lehren als „kunstvolle Mittel“, nur dazu geeignet, den jeweiligen Menschen vom Extrem seiner momentanen Ansichten zu befreien. So gibt es im Buddhismus die Aussage, daß es noch besser ist, an der Vorstellung von Individualität im Sinne eines bleibenden Selbst (als Basis von Akzidenz gedacht) festzuhalten — ist diese doch überwindbar (zu widerlegen) —, als an der Vorstellung von Nicht-Selbst, denn diese „Krankheit“ sei unheilbar. BUDDHA warnt aus diesem Grunde selbst vor seiner Lehre, für deren Studium ebensoviel Intelligenz und Geschick erforderlich sei, wie zum Fangen einer Schlange: Packt man sie am falschen Ende, beißt sie einen.²³

Die in der Monadologie erwähnte Harmonie zwischen Natur und moralischer Welt ist durchaus vergleichbar mit der buddhistischen Karmalehre. LEIBNIZ sagt, daß, „entsprechend der Ordnung der Natur und sogar kraft der mechanischen Struktur der Dinge“, „die Sünden ihre Strafe mit sich führen müssen“ und „die guten Handlungen ihre Belohnung“ (§ 89). Nur gibt es nicht den Begriff der „Sünde“ im Buddhismus; dieser ist mit Gott verbunden. Im *Anguttara-Nikaya* (Band I, S. 32, § 1, 3) lesen wir:

Was auch immer, ihr Mönche, ein Mensch mit falscher Ansicht, dieser falschen Ansicht folgend, an Taten ausführt und unternimmt, sei es in Werken, Worten oder Gedanken, und was dabei seine Willensverfassung ist, sein Wunsch und Verlangen, und seine anderen Geistesfunktionen — alle diese Dinge bringen Unerwünschtes, Unerfreuliches, Unangenehmes, bringen Unsegen und Leid. Und warum? Eben weil seine Ansicht eine schlechte ist.

²³ *Das Sutra über die Kenntnis vom besseren Weg, eine Schlange zu fangen*, in: THICH NHAT HANH, 1995a, S. 9 —24.

Der Vergleich

Was auch immer, ihr Mönche, ein Mensch mit rechter Erkenntnis, dieser rechten Erkenntnis folgend, an Taten ausführt und unternimmt, sei es in Werken, Worten oder Gedanken, und was dabei seine Willensverfassung ist, sein Wunsch und Verlangen, und seine anderen Geistesfunktionen — alle diese Dinge bringen Erwünschtes, Erfreuliches und Angenehmes, bringen Segen und Glück. Und warum? Eben weil seine Erkenntnis eine rechte ist.

Schlechte Taten nehmen hier eher die Form des aus Irrtum begangenen Fehlers an. Im Zusammenhang mit dieser Basis der Ethik muß untersucht werden, was LEIBNIZ und der BUDDHA zur Willensfreiheit sagen. Beide scheinen folgendes Paradoxon aufklären zu müssen: Einerseits hat man einen Willen, der zu guten und schlechten Taten führen kann, andererseits hängt alles in der Welt zusammen, als sich gegenseitig reflektierende Perzeptionen oder sich bedingende Dharmas. Es geht also um die Problematik „Freiheit *versus* Determination des Willens“. LEIBNIZ scheint es so zu sehen: Das gesamte Universum ist ein unendlich differenziertes Netzwerk aus Perzeptionen, bewegt durch Appetit und folgend einer inneren Entwicklungslogik. Die Freiheit des Willens ist — sofern wir ihn verstanden haben — nun eher eine Sache der Deutlichkeit der Perzeption und nicht des unverbundenen Außenstehens. Tätiges „nach außen Wirken“ ist die Eigenschaft des Geschöpfes mit deutlichen Perzeptionen, Leiden die desjenigen mit verworrenen Perzeptionen. Von der Sicht Gottes aus sind Leiden und Tätigsein ohnehin nur zwei Seiten einer Medaille, denn: tatsächlich können sich die Monaden garnicht gegenseitig i.S. der *causa efficiens* beeinflussen (§ 51). Man kann lediglich sagen, ein Geschöpf wirkt auf das andere, wenn es in sich den Grund findet, der ausmacht, was im anderen geschieht (§ 50). In gewisser Weise hat man also — ironisch gesprochen — nur Glück, wenn man gerade das Richtige will und demgemäß handelt. Interessant ist, daß LEIBNIZ in seiner Einteilung der verschiedenen Merkmale von Erkenntnis in dunkel/klar, verworren (konfus)/deutlich, adäquat/inadäquat und symbolisch/intuitiv, die intuitive Erkenntnis als die vollkommenste ansah.²⁴ Damit müßte derjenige, der eine intuitive Erkenntnis der Welt bzw. einzelner Zusammenhänge darin erlangt, einer sein, der zum tätigen Wirken (im obigen Sinne) befähigt ist — ein Weiser also.

²⁴ Vgl. VORLÄNDER, 1919, S. 65.

Ähnlich ist die Vorstellung im Buddhismus. Alles in der Erscheinungswelt (Samsara) ist bedingt, also auch der Wille als ein Teil derselben. Wer diese Bedingtheit zutiefst und unmittelbar durchschaut, ist nicht mehr an die Vorstellung von „Ich“ und „mein“ gebunden und damit vom Zwang der leidverursachenden Wirkung der sogenannten „Befleckungen“ des Geistes (*kleshas*), deren Hauptrepräsentanten Unwissenheit (Angst), Haß und Begierde²⁵ darstellen, befreit. Sein Wille ist zwar nun ein vom Eigennutz entbundener Wille, jedoch immernoch ein bedingtes Phänomen.

Bei den Phänomenen angelangt, kann man betrachten, was die beiden Systeme zu diesem Thema sagen. Bei LEIBNIZ sind Phänomene nichts metaphysisch Primäres. Wie bereits angesprochen, werden Sinneseindrücke erst durch Interpretation zu Phänomenen. Die Sinne selbst sind nun einerseits wiederum Phänomene, insofern wir sie betrachten und darüber sprechen, andererseits haben sie wie alles Physische und Physiologische eine Entsprechung im Bereich der Monaden, sie sind also „wohlfundierte Phänomene“. Mann kann sagen, um interpretiert werden zu können, muß es erst ein *Etwas* geben, und genau das ist die monadische Welt.

Auch für den Buddhismus sind Phänomene nicht primär im metaphysischen Sinne. Leer von einer eigenständigen, unabhängigen Existenz ist beispielsweise ein Tisch nur aus lauter Nicht-Tisch-Elementen (Holz, Leim, Schrauben, Schreinerarbeit, etc.) zusammengesetzt. Der Begriff „Tisch“ bezeichnet also ein Ding, daß es in der Wirklichkeit *an sich* nicht gibt. Die Existenz dieses Phänomens gilt nur als relative bzw. konventionelle Wahrheit. Daß die Welt jedoch keine nihilistische Leere ist i.S. eines „metaphysischen Vakuums“ ist, wird im Buddhismus sehr wohl anerkannt. Dieses positive Etwas sind die Dharmas. Liest man in älteren buddhistischen Texten, so könnte man meinen, daß diese Dharmas quasi als Phänomenalatom ein immanentes Sein besäßen und insofern ontologisch real seien. Genau aus diesem Grunde war und ist die Betonung der Leerheit aller Dinge, wie sie die Mahayana-Buddhisten vertreten, so wichtig. Auch Dharmas sind eigentlich nur vorgestellter, d.h. begrifflicher Natur und existieren lediglich in gegenseitiger Aus- bzw. Abgrenzung. Formalisiert könnte man sagen: $A = A$. Weil aber A nur durch \bar{A} gedacht werden kann, *ist* A seinem Wesen nach \bar{A} ($A = \bar{A}$).

²⁵ Dies sind die sog. „drei Gifte“; siehe dazu SOGYAL RINPOCHE, 1994, S. 302ff.

Wenn man dies beachtet, kann man allerdings A auch wieder als A bezeichnen ($A = A$), als das wirkliche A, das \bar{A} ist. Wie wir dem letzten Zitat aus dem *Lankavatara-Sutra* entnehmen können, gibt es aber keine entgeltliche Rechtfertigung für irgendeine Unterscheidung, weswegen eigentlich nur das Ununterschiedene (Nirwana) als metaphysisch Primäres gelten kann. Von diesem kann jedoch nichts Bestimmtes ausgesagt werden, da alle Begriffe relativen Charakter besitzen und in der skizzierten Dialektik zugrunde gehen. Die vollkommene begriffliche Unbestimmtheit des wahren Seins, das jenseits aller Positionen und Negationen steht, erinnert stark an den Anfang von HEGELS *Wissenschaft der Logik I* (1812, S. 22f.):

Sein, reines Sein, — ohne alle weitere Bestimmung ... Es ist die reine Unbestimmtheit und Leere. — Es ist nichts ... Das reine Sein und das reine Nichts ist dasselbe.

Da auch das Leid nur etwas Relatives ist, haben es die Mahayana-Buddhisten als eines der drei Daseinsmerkmale (siehe oben, S. 9) nicht gelten lassen und Nirwana als Nicht-Bezeichenbarkeit an dessen Stelle gesetzt.

Interessant wäre zum Abschluß noch die Frage, ob das, was LEIBNIZ unter Gott versteht, eine Analogie im Buddhismus aufweist. „Wir fanden Gott als die Ursubstanz oder ‘Ureinheit’ aller Kräfte, als die oberste Monade, als den Quell alles Erkennens und alles Seins, und schließlich als obersten Baumeister der Natur und obersten Gesetzgeber des moralischen Reiches der Zwecke. Als der letzte Grund der Dinge muß er alle Vollkommenheiten, die sich in den aus ihm abgeleiteten Substanzen, seinen Ausflüssen, finden, im höchsten Maße in sich schließen. Er ist also allmächtig und allwissend, allgerecht und allgütig.“²⁶ Hören wir nun, was im *Lankavatara-Sutra* (S. 92ff.) über *Alaya-vijñana*, das *Universal-* oder *Schatzkammerbewußtsein*, und sein Verhältnis zur individuellen Psyche ausgesagt wird:

Das Universalbewußtsein (*alaya-vijnana*) überschreitet jegliche Individualisierung und Grenzen. Das Universalbewußtsein ist ganz rein in seiner wahren Natur, es bleibt unverändert und frei von den Fehlern der Vergänglichkeit, ungestört vom Egoismus und unberührt von Unterscheidungen, Wünschen und Widerwillen. Das Universalbewußtsein ist wie ein großer Ozean, dessen Oberfläche durch Wellen und Brandungen aufgewühlt ist, aber dessen Tiefen immer unbeweglich bleiben. In sich selber ist es

Der Vergleich

frei von Persönlichkeit und allem Dazugehörenden, aber durch Trübungen seiner Oberfläche [vgl. unklare und undeutliche Perzeptionen LEIBNIZ'] ist es gleich einem Schauspieler, es spielt eine Menge Stücke, zwischen denen eine wechselseitige Einwirkung stattfindet und wodurch das Geistsystem [Geistmonade] entsteht. Zwischen dem Universalbewußtsein und dem individuellen unterscheidenden Geist befindet sich der intuitive Geist (*manas*) [vgl. intuitive Erkenntnis bei LEIBNIZ], welcher das Universalbewußtsein als Ursache und Stütze hat und so mit beiden in Verbindung steht. ... *Manas* ist eins mit dem Universalbewußtsein auf Grund seiner Teilnahme am Transzendentalwissen (*Arya-jnana*) und ist auch eins mit dem Geistsystem durch sein Verständnis für differenziertes Wissen (*vijnana*). ... Wie das Universalbewußtsein kann es nie ein Quell des Irrtums sein. ... Der unterscheidende Geist [mit Apperzeptionen] ist wie ein Tänzer oder ein Magier auf der objektiven Welt als Bühne. ... Das Universalbewußtsein hält den höchsten Rang und weiß, was sein muß und was sein möge [vgl. Gott als Architekt und Richter]. Aus der Tätigkeit des unterscheidenden Geistes entsteht Irrtum, eine objektive [bei LEIBNIZ phänomenale] Welt entwickelt sich und der Begriff einer Ich-Seele taucht auf. ... Freude und Leid sind die trügerischen Reaktionen der sterblichen Psyche bei ihrem Ergreifen einer vorgestellten objektiven Welt. ... Aber da gibt es kein Aufhören des Universalbewußtseins, welches in sich selber der Sitz der Realität und der Schoß der Wahrheit ist.

Man sieht, auch das Universalbewußtsein wird als ewig, allgerecht und allwissend dargestellt, und die Unvollkommenheit dem beschränkten und erschaffenen Wesen, dem Geistsystem, zugeschrieben. LEIBNIZ beschreibt in § 47 die Entstehung der geschaffenen Monaden als „kontinuierliches Aufleuchten der Gottheit von Augenblick zu Augenblick, begrenzt durch die Aufnahmefähigkeit des Geschöpfes, zu dessen Wesen es gehört, beschränkt zu sein“. In vergleichbarer Weise läuft auch das Universalbewußtsein stets als Basis allen Seins im Untergrund mit, doch der unterscheidende Geist konstruiert daraus eine objektive, bei LEIBNIZ phänomenale Welt. LEIBNIZ und BUDDHA dürften in dem Punkt übereinstimmen, daß auf der Ebene der Perzeptionen noch kein Irrtum möglich ist, sondern erst, wenn diese in irgendeiner Weise beurteilt und interpretiert werden, was im Buddhismus der unterscheidende Geist (*manovijñana*) bewerkstelligt, in der Monadologie die Geistmonade mit ihren Apperzeptionen. Die reine Perzeption spiegelt — buddhistisch gesprochen — die Realität der Soheit (*tathata*) wider. In dieser Weise ist auch bei LEIBNIZ das Leiden abhängig von der Sicht des Wesens, was ermöglicht, Gott als Allgütigen zu erhalten. Interessant ist, daß das metaphorische Bild

²⁶ VORLÄNDER, 1919, S. 82.

des Widerspiegelns in der Perzeption auch im Buddhismus Verwendung findet. Ein Wesen mit undeutlichen Perzeptionen heißt hier „verblendet“, weil es die Wirklichkeit nicht klar und deutlich in seinem Geist widerspiegelt. Der Hauptfehler in der Interpretation der Wirklichkeit ist dem BUDDHA zufolge die Vorstellung eines unabhängig existierenden *Ich*. Zwar ist das Ich auch für LEIBNIZ eine Konstruktion, die in den „reflexiven Akten“ (§ 30) entsteht, doch scheint er diesem Gedankengebilde mehr Gültigkeit zuzurechnen, insofern er es in einem Atemzug mit den notwendigen Wahrheiten nennt. Aber zurück zu Gott und dem Universalbewußtsein. Beide scheinen notwendig zu sein, um das Abgeleitete erklären zu können. Doch LEIBNIZ gibt in der Monadologie keinen expliziten Grund an, warum eine bestimmte Monade ausgerechnet zu einer zentralen Geistmonade wird und diesen Status dann wieder verlieren kann. Wenn der Status der Monade durch die Deutlichkeit ihrer Perzeptionen bestimmt wird, mag man fragen, was wiederum die Deutlichkeit ihrer Perzeptionen bedingt. Die Ursache für ein aus bestimmten Dharmas gebildeten Geistsystems liegt, wie bereits angesprochen, in den karmischen Samen (*bijas*), die, im Schatzkammerbewußtsein ausgesät, im nächsten Moment zu einem neuen Geistsystem aufkeimen. Werden keine typisch menschlichen Samen mehr ausgesät, entsteht auch kein menschliches Bewußtsein mehr. Die Verblendung als tiefste Ursache für die verschiedenen Bewußtseinsformen²⁷, welche sich durch die Gewohnheitsenergie aufrechterhalten, ist jedoch *nicht* vom Universalbewußtsein hervorgebracht, sondern besteht seit anfangloser Zeit in einem sich selbst aufrechterhaltenden Kreislauf der Erzeugung durch die in ihr befangenen Wesen. Wäre das Universalbewußtsein die Ursache der Verblendung und damit des Bösen, wäre es selbst nicht mehr gut. Gegen diesen Vorwurf schützt LEIBNIZ seine Vorstellung von Gott folgendermaßen: Man muß, „um auch erfahrungsmäßig die bestehende Welt als die bestmögliche ... zu erkennen, den Blick nicht an einzelnen Flecken haften lassen, sondern auf das Ganze richten, von dem wir ja nur einen Teil, vielleicht den mit den meisten Übeln be-

²⁷ Im Buddhismus werden sechs Bewußtseinstypen als die „sechs Daseinsbereiche“ unterschieden: Der Bereich der Höllenwesen, der Hungergeister, der Tiere, der Menschen, der Eifersüchtigen Götter (Halbgötter) und der Bereich der Götter. Diese Bereiche entsprechen auch den zentralen, negativen Emotionen des verblendeten Wesens: Haß, Gier, Unwissenheit, Verlangen, Eifersucht und Stolz. Siehe dazu SOGYAL RINPOCHE, 1994, S. 143 — 145; TRUNGPA, 1994, S. 33 — 47.

hafteten, kennen.“²⁸ Aus der Sicht der höchsten Realität heißt es im *Herz-Sutra* (S. 17) schließlich:

Daher gibt es in der Leerheit ... kein bedingtes Entstehen und kein Erlöschen dessen (von Unwissenheit bis zu Tod und Verfall); kein Leiden, keinen Ursprung des Leidens, kein Erlöschen des Leidens, keinen Weg; kein Erlangen.

Alles ist also seit Anbeginn (Nichtbeginn) in der höchsten Realität des Universalbewußtseins, welches jenseits aller Bestimmungen von Sein und Nichtsein, Existenz und Nichtexistenz ist, vollkommen.

Soweit ist nun unser Streifzug durch die Welt der Monaden und Dharmas abgeschlossen. Was bleibt, ist folgendes: Ob LEIBNIZ und der BUDDHA in ihren philosophischen Ansichten Parallelen aufweisen oder von völlig verschiedenen Dingen reden, so haben sie eines jedoch gemeinsam. Beide Systeme stellen die Welt als durch und durch belebt da, und die Beschäftigung mit einem solchen die Vitalität der Welt betonenden Gedankengebäude mag besonders in unserer heutigen Zeit, die allzu oft einem mechanistischen Materialismus anhängt, als Korrektiv dienen.

²⁸ VORLÄNDER, 1919, S. 83.

LITERATUR

- HAYWARD, J. (1996). *Die Erforschung der Innenwelt. Neue Wege zum wissenschaftlichen Verständnis von Wahrnehmung, Erkennen und Bewußtsein*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel (mit Genehmigung des Scherz Verlages).
- HEGEL, G. W. F. (1812). *Wissenschaft der Logik I*. Göttingen.
- LEIBNIZ, G. W. (1998). *Monadologie*. Französisch/ Deutsch. Stuttgart: Reclam.
- MURALT, R. von (1988), (Hrsg. Übers. aus dem Engl.). *Meditations-Sutras des Mahâyâna-Buddhismus, Bd. I*. 3. Aufl., Berlin/ Schweiz: Origo.
- NYANAPONIKA (1993), (Hrsg., überarbeitet von.), übers. von NYANATILOKA. *Die Lehreden des Buddha aus der Angereichten Sammlung. Anguttara-Nikaya. Bd. I — V*. 5. Aufl., Braunschweig: Aurum.
- NYANATILOKA (1989). *Buddhistisches Wörterbuch*. Hrsg.: NYANAPONIKA: Buddhistische Handbibliothek/3. 4. Aufl., Konstanz: Christiani.
- NYANATILOKA MAHATHERA (1995), (Hrsg., übers. und erl. von). ANURUDDHA (Au.). *Handbuch der Buddhistischen Philosophie. Abhidhammattha-Sangaha*. Uttenbühl: Jhana Verlag.
- NYANATILOKA MAHATHERA (1997), (Hrsg., Übers. aus dem Pali). BUDDHAGHOSA (Au.). *Der Weg zur Reinheit. Visuddhi-Magga. Die größte und älteste systematische Darstellung des Buddhismus*. 7. Aufl., Uttenbühl: Jhana Verlag.
- SOGYAL RINPOCHE (1994). *Das tibetische Buch vom Leben und vom Sterben. Ein Schlüssel zum tieferen Verständnis von Leben und Tod*. 12. Aufl., Bern/ München/ Wien: O. W. Barth.
- THICH NHAT HANH (1993). *Das Diamant-Sutra. Kommentare zum Prajnaparamita Diamant-Sutra*. Zürich/ München: Theseus.
- THICH NHAT HANH (1995a). *Donnerndes Schweigen. Das Sutra über die Kenntnis vom besseren Weg, eine Schlange zu fangen*. Berlin: Theseus.
- THICH NHAT HANH (1995b). *Über die Worte Buddhas. Kommentare zu sechs wesentlichen Sutras*. Berlin: Theseus.
- THICH NHAT HANH (1999). *Das Herz von Buddhas Lehre*. Freiburg: Herder.

Literatur

- TRUNGPA, CH. (1994). *Der Mythos Freiheit und der Weg der Meditation*. 2. Aufl., Kün-
nacht/ Schweiz: Theseus.
- TWORUSCHKA, U. (1987), (Hrsg.). *Der Weg zum Heil: Buddha*. Gütersloh: Gütersloher
Verlagshaus Mohn.
- VORLÄNDER, K. (1919). *Geschichte der Philosophie. Bd. II. Philosophie der Neuzeit*. 5.
Aufl., Leipzig: Meiner.