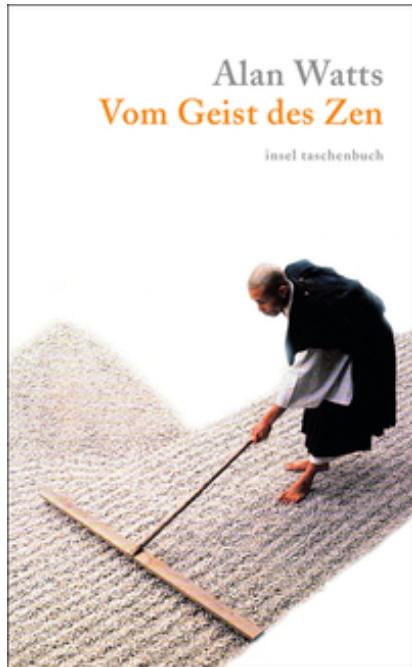


Insel Verlag

Leseprobe



Watts, Alan
Vom Geist des Zen

Aus dem Amerikanischen von Julius Schwabe

© Insel Verlag
insel taschenbuch 3364
978-3-458-35064-4

Zen übt einen besonderen Zauber auf ein Denken aus, das der herkömmlichen Religion und Philosophie müde ist, denn es gibt im Zen keine theoretische Belehrung, kein Studium von Schriften. Zen gründet sich vielmehr auf Praxis und auf persönliches Erleben der Wirklichkeit. Es bedeutet den unmittelbaren Kontakt mit dem Leben mit dem Ziel, eine nahtlose Verbindung zwischen Ich und Leben zu schaffen.

Der große amerikanische Religionsphilosoph Alan Watts (1915-1974) hat die vorliegende Einführung in den Geist des Zen und den Zen-Buddhismus eigens für westliche Leser verfaßt und zeigt ihnen Wege auf, wie sie sich diesem völlig andersartigen Denken des Zen nähern können.

Von Alan Watts liegen im insel taschenbuch außerdem vor: *Der Lauf des Wassers* (it 2939) und *Das Tao der Philosophie* (it 3053).

insel taschenbuch 3364

Alan Watts

Vom Geist des Zen



Alan Watts

Vom Geist des Zen

Aus dem Amerikanischen
von Julius Schwabe
Insel Verlag

insel taschenbuch 3364

Erste Auflage 2008

Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig

© 1954 Alan Watts

© 1984 Sphinx, im Heinrich Hugendubel Verlag Kreuzlingen/München

Lizenzausgabe mit freundlicher Genehmigung

des Heinrich Hugendubel Verlags Kreuzlingen/München

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das

des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Hinweise zu dieser Ausgabe am Schluß des Bandes

Vertrieb durch den Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Umschlag: Michael Hagemann

Satz: Hümmel GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Printed in Germany

ISBN 978-3-458-35064-4

1 2 3 4 5 6 - 13 12 11 10 09 08

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	10
Die Anfänge des Zen	15
Das Geheimnis des Zen	44
Die Technik des Zen	67
Leben in einer Zengemeinde	86
Zen und die fernöstliche Kultur	104
Schlußbetrachtung	132
Literaturverzeichnis	135
Verzeichnis und Erklärung einiger Sanskrit- und anderer Begriffe	138

Christmas Humphreys
zugeeignet

Vorwort

Ich hätte dieses Buch niemals schreiben können ohne das Werk des Professors Daisetz Teitaro Suzuki von der Buddhistischen Otani-Hochschule in Kyoto. Er ist es, dem wir im Westen schier unser gesamtes Wissen von Zen schulden, und ich bin ihm tief dankbar für die Erlaubnis, aus seiner Übertragung der Schriften und Aussprüche von Zenmeistern, die in den folgenden Blättern erscheinen, zitieren zu dürfen. Mein Buch wird für manche Leser ihre erste Einführung in das Zen bedeuten, und ich empfehle solchen zum anschließenden Studium nachdrücklich die drei Bände von Suzukis »Essays in Zen Buddhism«, woselbst sie eine erschöpfende Darstellung des Gegenstandes finden werden.

Einleitung

Vor kurzer Zeit noch war der Zen-Buddhismus dem Westen nahezu ganz unbekannt, außer ein paar wenigen Orientalisten, deren Interesse an dem Gegenstand in erster Linie akademisch war. Unmittelbar vor dem zweiten Weltkrieg gab es im ganzen Gebiet der europäischen Sprachen nur ein einziges Werk über Zen – Kaiten Nukariyas »Religion der Samurai« – und ein paar zerstreute Hinweise in Büchern über Buddhismus im allgemeinen. Erst als D. T. Suzuki aus Kyoto 1927 den ersten Band seiner »Essays in Zen Buddhism« veröffentlichte, lag ein Werk vor, welches das Interesse des Abendlands nachhaltig zu erregen und gleichzeitig etwas von dem wirklichen Geiste des Zen zu übermitteln vermochte. In der Folge gab Suzuki zwei weitere Bände »Essays« heraus*, und es ist weitgehend seinem Werk zu verdanken, daß wir von dem Gegenstand überhaupt etwas wissen. Das Ergebnis seiner mühevollen Arbeit war ein rasch zunehmendes Interesse an Zen, das nicht bloß auf die Fachgelehrten der orientalischen Philosophie beschränkt blieb. Zen ist so auffallend verschieden von jeder andern Form des Buddhismus, ja man möchte sagen von jeder andern Religionsform, daß es bei vielen, die sich im »unpraktischen« Osten sonst nicht nach praktischer Weisheit würden umtun, neugieriges Aufsehen erregt hat.

Nun die Neugier einmal entfacht ist, hält es schwer, sie wieder zu beschwichtigen; denn Zen übt einen eigentümlichen Zauber auf ein Denken aus, das der herkömmlichen Religion und Philosophie müde ist. Von allem Anfang an verzichtet Zen auf jede Form von Theoretisieren, lehrhaf-

tem Unterricht, lebensferner Förmlichkeit. All das behandelt es als bloße Sinnbilder der Weisheit, und Zen gründet sich auf Praxis und auf intimes, persönliches Erleben der Wirklichkeit, der die meisten Formen der Religion und Philosophie nicht näher kommen als eine verstandes- oder gefühlsmäßige *Beschreibung*. Das soll nicht heißen, Zen sei der einzige wahre Pfad zur Erleuchtung. Man hat gesagt, der Unterschied zwischen Zen und anderen Religionsformen liege darin, daß »alle andern Wege sich langsam den Berghang hinaufwinden, Zen jedoch, gleich einer Römerstraße, alle Hindernisse beiseite werfend, in schnurgeradem Lauf das Ziel ansteuert«. Zuletzt sind Glaubensbekanntnisse, Dogmen und philosophische Systeme eben bloß Ideen *über* die Wahrheit, in derselben Weise wie Worte nicht Tatsachen sind, sondern bloß *davon* handeln; wogegen Zen ein kraftvoller Versuch ist, unmittelbaren Kontakt mit der Wahrheit selber zu schließen, ohne zwischen den Erkennenden und das Erkannte Theorien und Sinnbilder treten zu lassen. In gewissem Sinne ist Zen: das Leben fühlen, statt *etwas auf das Leben Bezugliches* fühlen. Wissen aus zweiter Hand, Schilderung eines geistigen Erlebens durch einen andern oder bloße Begriffe und Glaubensinhalte sind Dinge, die es nicht leiden kann. Mag Wissen aus zweiter Hand wertvoll sein als Wegweiser, es wird allzu leicht für den Weg selber oder gar für das Ziel genommen. So voller Trug und Tücke sind die Wege, auf denen Beschreibung der Wahrheit sich als Wahrheit selber ausgeben möchte, daß Zen nicht selten zu einer Art Bilderstürmerei wird, einem Niederreißen bloßer Gedankenbilder von der lebendigen Wirklichkeit, die eben nur durch persönliche Erfahrung erkennbar ist.

Ganz ohn gleichen jedoch ist Zen in seinen Unterrichtsmethoden. Es gibt da keine theoretische Belehrung, kein Studium von Schriften, kein regelrechtes Programm geistiger Ausbildung. Außer ein paar Sammlungen von Predigten der älteren Zenmeister, den einzigen Versuchen einer *rationalen* Darstellung ihrer Lehren, sind die uns erhaltenen Urkunden über Zenunterricht schier insgesamt Dialoge (mondo) zwischen den Meistern und ihren Schülern, Gespräche, die sich um die üblichen Regeln von Logik und gesundem Verstand so wenig zu kümmern scheinen, daß sie uns auf den ersten Blick wie reiner Blödsinn vorkommen. Es gibt eine Reihe von Kommentaren zu diesen Dialogen und eine umfangreiche Sammlung von Kurzgedichten, wie man sie auf chinesischen und japanischen Bildern findet; allein, dem verstandesmäßigen Erfassen bieten sie kaum mehr als die Dialoge selber. So verwirrend sind diese Urkunden, daß Wieger die Zenliteratur kurzerhand als »Zahlreiche Infolios, gefüllt mit Antworten ohne Sinn und Zusammenhang« bezeichnen konnte. »Es sind nicht, wie man vermutet hat, Anspielungen auf interne Angelegenheiten, die man kennen müßte, um sie verstehen zu können. Es sind Ausrufe, wie sie Verblödeten entfahren, die man für Augenblicke aus ihrer Schlafsucht riß.«

Doch wird man hier durch Äußerlichkeiten leicht irregeführt. Und gerade wie die höchsten und die tiefsten Töne gleichermaßen unhörbar sind, so mag der größte Tiefsinn und der größte Unsinn gleich unverständlich erscheinen. Zen versucht freilich gar nicht, verständlich, d.h. dem Verstande faßlich zu sein. Seine Methode besteht darin, den Verstand zu verwirren, zu reizen, zu verblüffen und zu erschöpfen, bis man sich klar wird, daß verstandesmäßiges

Erfassen bloß ein Denken *darüber* ist. Sie will auch die Gefühle herausfordern, aufbringen und abermals erschöpfen, bis man sich klarmacht, daß die Gefühlsregungen bloß ein Fühlen *von* etwas sind. Und dann ermöglicht sie, wenn der Schüler in eine Sackgasse des Denkens und Fühlens geraten ist, die Kluft zwischen begrifflichen, bloß mittelbarem Kontakt mit der Wirklichkeit und Erfahrung aus erster Hand zu überbrücken. Solches zu bewerkstelligen, ruft sie ein höheres – als Intuition oder *Buddhi* bekanntes – Denkvermögen auf den Plan, das bisweilen auch »Auge des Geistes« genannt wird. Kurzum, Zen verfolgt das Ziel, die Wirklichkeit selber ins Auge zu fassen statt unsere Denk- und Gefühlsreaktionen auf diese Wirklichkeit – wobei Wirklichkeit jenes immer wechselnde, immer wachsende unsagbare Etwas, genannt »Leben«, ist, das keinen Augenblick stillsteht, um sich von uns auf befriedigende Art in irgend ein starres System von Fächern und begrifflichen Schubladen einschachteln zu lassen.

Daher hat denn, wer immer über Zen zu schreiben versucht, ungewöhnlichen Schwierigkeiten zu begegnen. Er kann niemals Erklärungen, er kann nur Hinweise geben. Er kann nur Probleme stellen und Andeutungen machen, die den Leser bestenfalls in hinhaltender Weise der Wahrheit näher bringen. Sobald er aber eine bestimmte Definition versucht, entchlüpft ihm das Ding, und die Definition entpuppt sich als ein philosophischer Begriff und nichts weiter. Zen läßt sich nicht in irgendwelche -ismen und -ologien einpassen. Es ist lebendig und kann nicht wie ein Leichnam seziert und zergliedert werden. Darum, wenn wir Zweifel hegen am gesunden Sinn der Worte mancher Zenmeister, so wollen wir zuerst einmal die Zweifel zu ih-

ren Gunsten auslegen; wir wollen annehmen, daß in ihrer völligen Mißachtung der Logik Weisheit liege. Beispielsweise sagt Meister Wu Tsu: »Laßt mich zur Erläuterung eine Fabel heranziehen. Eine Kuh geht durch ein Fenster. Ihr Kopf, ihre Hörner und die vier Beine passieren es ohne Schwierigkeit; nur der Schwanz kann nicht durchkommen. Warum kann er nicht?« Oder dies andre: Ein Mönch kam zu Meister Chao-chou und fragte: »Ich bin soeben in dies Kloster gekommen. Bitte, möchtet Ihr mir wohl einige Belehrung erteilen?« Drauf der Meister: »Hast du schon gefrühstückt oder noch nicht?« – »Jawohl, Meister, ich habe.« – »Dann säubre deine Eßschalen.« Es heißt, der Mönch wurde infolge dieses Gesprächs erleuchtet.

Mag dies Aberwitz sein oder nicht, Tatsache bleibt, daß Zen die gesamte Kultur des Fernen Ostens tief beeinflußt hat. Und dadurch, daß wir es in Gedanken und Tat umsetzen, müssen wir den Wert seines Geistes prüfen, wie unbegreiflich er uns immer vorkommen mag. Im Westen muß man sich oft verwundert gefragt haben, wie die großen künstlerischen Leistungen des Fernen Ostens zu jener unsagbaren Feinheit kamen, die ihnen einen Ehrenplatz unter den Schöpfungen des menschlichen Geistes verschafft hat. Die Antwort lautet, sie kommt ihnen von Zen – einer Lebensschule, deren vitale Bedeutung für die Kulturgeschichte Chinas und Japans wir bis in die jüngsten Jahre sehr unterschätzt haben; denn erst in allerneuester Zeit wurde uns ein Schlüssel in die Hand gegeben zum Verständnis dessen, was Zen selber ist.

* deutsch unter dem Titel »Die große Befreiung«, Leipzig 1939 und Konstanz 1947 (3. Auflage).

Die Anfänge des Zen

Gleich wie es unmöglich ist, einem von Geburt her Blinden die Pracht eines Sonnenuntergangs zu schildern, so haben Weise keine Möglichkeit, Worte zu finden, die ihre Weisheit Menschen von geringerer Einsicht zum Ausdruck bringen könnten. Denn die Weisheit der Weisen liegt nicht in ihren Lehren; sonst möchte jeder Beliebige ein Weiser werden: bloß dadurch, daß er die *Bhagavad-Gita*, die platonischen *Dialoge* oder die buddhistischen Schriften liest. In Wirklichkeit kann man diese Bücher ein Leben lang studieren, ohne dabei an Weisheit im mindesten zu gewinnen. Denn Erleuchtung in Worten und Ideen suchen ist gerade so (mit Trigant Burrow zu reden), wie wenn man erwartet, der Anblick der Speisekarte werde genügen, das Nahrungsbedürfnis eines Hungrigen zu stillen. Nichts ist jedoch leichter, als die Weisheit eines Weisen mit seiner Lehre zu verwechseln; denn wo jede eigne Einsicht in die Wahrheit fehlt, wird das, was ein anderer Mensch über seine Einsichten sagt, gar leicht für die Wahrheit selber genommen. Und doch ist es damit ebensowenig eins wie ein Wegweiser mit dem Ort, auf den er hindeutet. Gautama *Buddha* (der Erleuchtete) vermied sorgsam jede Aussage über die Erleuchtung, die er eines Nachts – unter einem gewaltigen Feigenbaum zu Gaya sitzend – gefunden; und es heißt, als man ihn über die letzten Geheimnisse des Universums befragte, habe er ein edles Schweigen bewahrt. Er wurde nie müde zu betonen, daß seine Lehre (*Dharma*) nur den Weg zur Erleuchtung betreffe, niemals nannte er sie eine *Offenbarung* derselben. Daher die buddhistischen Verse:

Wenn sie dich voll Neugier fragen und wissen möchten,
 was ES ist,
Sollst du nichts bejahen und nichts verneinen.
Denn was immer bejaht wird, ist nicht wahr.
Und was immer verneint wird, ist nicht wahr.
Wie soll einer wahrheitsgetreu sagen, was DAS ist,
Solang er selber das Seiende nicht völlig erreicht hat?
Und nachdem ers gefunden, welch ein Wort soll er senden
 aus Höhen,
Wo der Rede Fahrzeug nicht Gleise findet, drauf zu rollen?
Drum denn halte den Fragern Schweigen entgegen –
Schweigen – und einen Finger, weisend den Weg.

Und dennoch haben die Anhänger Buddhas die Erleuchtung in jenem Finger gesucht, statt in das Schweigen einzugehn, auf das er hindeutet. Sie haben dem Andenken seiner Sprüche gehuldigt und sich darauf gestützt, als ob seine Weisheit darin beschlossen läge. Doch damit haben sie jenes Gedenken nicht bloß zum Schreine gemacht, sondern vollends zum Sarge, worin seiner Weisheit tot' Ge-rippe begraben liegt. Erleuchtung aber ist lebendig und lässt sich nicht in irgendeinem Wortlaut festlegen. Deswegen zielt die buddhistische Zenschule darauf hin, über Worte und Vorstellungen hinauszukommen, damit Buddhas ursprüngliche Erkenntnis wiederum aufleben möge. Sie betrachten diese Erkenntnis als das Eine, was not tut. Schriften sind weiter nichts als Kunstgriffe, zeitweilige Notbehelfe, um aufzuzeigen, wo sie gefunden werden mag. Sie begeht niemals den Fehler, Lehren mit Weisheit zu verwechseln; denn Zen ist seinem Wesen nach jenes Etwas, das den Buddha von einem gewöhnlichen Menschen unter-

scheidet, es ist Erleuchtung, und damit von bloßer Lehre verschieden.

Wie so manche Schlüsselbegriffe der Philosophie des Ostens hat das Wort *Zen* in unsrer Sprache keine genaue Entsprechung. Es ist ein japanisches Wort, das sich vom chinesischen *Ch'an* oder *Ch'an-na* herleitet. Dies wiederum ist eine Entstellung aus Sanskrit *Dhyana*, was üblicherweise mit »Meditation« oder »Versetzung« übersetzt wird: eine irreführende Übersetzung; denn für uns bedeutet Meditation kaum mehr als tiefes Denken und Nachdenken, wogegen in der Yogalehre *Dhyana* ein hoher Bewußtseinszustand ist, worin man Einung mit der letzten Wirklichkeit des Universums findet. Dasselbe gilt von *Ch'an* und *Zen*, nur daß die chinesische Mentalität es vorzog, diese Einung weniger durch einsames Meditieren im Dschungel als in der Arbeit des Alltags zu finden. Es gibt nichts »Jenseitiges« in *Zen*; denn dieses ist eine fortwährende seelische Haltung, ebenso anwendbar beim Waschen der Kleider wie bei der Verrichtung religiöser Pflichten. Und wenn der Yogi sich von der Welt zurückzieht, sein *Dhyana* zu erreichen, begegnet man dem *Zen* in Mönchsgemeinden, wo Meister und Schüler die gesamte Arbeit zum Unterhalt des Klosters miteinander teilen: Reisanbau, Gartenpflege, Kochen, Holzspalten und Reihalten der Klosterräume. Soll also »*Zen*« überhaupt verdeutscht werden, so entspricht ihm am nächsten »Erleuchtung«. Aber gleichwohl ist *Zen* nicht nur Erleuchtung, es ist auch der Weg, auf dem man sie erreicht.

Es gibt eine Überlieferung, wonach *Zen* in jener Nacht seinen Anfang nahm, als Buddha im 5. Jahrhundert v. Chr. zu Gaya seine tiefste Einsicht in die Mysterien des Lebens

gewann. Diese Einsicht wurde durch eine Reihe von 28 Patriarchen weitergegeben, bis sie an einen gewissen Bodhidharma kam, welcher im 6. Jahrhundert n. Chr. Zen nach China brachte. Die Urkunden sagen, jene Erkenntnis sei von einem auf den andern übergegangen, ohne jede Vermittlung durch Schriften oder lehrhaften Unterricht. Es war eine »unmittelbare Übertragung«, eine Mitteilung, die insgeheim von Geist zu Geist ging, verständlich nur für den, der weit genug entwickelt war, seines Meisters Erleuchtung zu fassen. Während diese »Geheimbotschaft« weitergetragen wurde, fanden sich die Nachfolger Buddhas zu vielen unterschiedlichen Sekten zusammen, die allesamt unter zwei Hauptrichtungen fallen: Mahayana (größeres Fahrzeug des Gesetzes) und Hinayana (kleineres Fahrzeug). Letzteres war ein Ausdruck der Verachtung, erfunden von den Anhängern des Größeren Fahrzeugs. Der Unterschied zwischen den beiden war weitgehend das Resultat eines Streites über die Glaubwürdigkeit gewisser Textreihen. Keine von Buddhas Reden wurde aufgeschrieben bis mindestens 150 Jahre nach seinem Tod. Vor jenem Zeitpunkt wurden sie aus dem Gedächtnis wiederholt und erhielten dadurch eine tabellarische und mechanische, für uns Abendländer besonders reizlose Form. Hieraus ergab sich unvermeidlich, daß sie mit Einschiebungen von Mönchshand durchsetzt wurden.¹ Und wenn auch allgemein angenommen wird, die Pali-Version sei ursprünglicher als die Sanskrittexte des Mahayana, so besteht dennoch wenig Zweifel, daß auch diese sich weit von den wirklichen Buddhaworten entfernt haben. Das Hinayana oder Theravada (Weg der Älteren) umfaßt jene Gläubigen, die einzig die Pali-Version anerkennen. Letztere, bekannt als Tipitaka

(die drei Körbe), besteht aus drei Gruppen vorwiegend ethischer Lehren. So fest überzeugt sind sie, daß diese Fassung das letzte Wort von Buddhas Weisheit enthalte, daß sie allen Gedanken oder Vorschriften, die sich darin nicht finden, die Anerkennung versagen. Und da nun seine Lehre in der Hauptsache ethischen Charakter hat, ist das Hinayana eine Schule formellen und starren, schier materialistischen Denkens geworden. Seit den Tagen seines Ursprungs bis auf unsere Zeit hat seine Philosophie sich weder gewandelt noch in irgendeiner bedeutsamen Hinsicht entwickelt. Dagegen bestehen die Sanskrittexte des Mahayana hauptsächlich aus metaphysischen Abhandlungen, welche fortwährend bearbeitet und stets wieder frischen Deutungen unterworfen wurden. Geographisch ist das Hinayana auf Südasien – Ceylon, Burma und Siam – beschränkt, wogegen das Mahayana nordwärts nach China, Tibet, der Mongolei, Korea und Japan gelangte. Während das Hinayana von Land zu Land keine wichtigen Unterschiede zeigt, umschließt das Mahayana eine Anzahl verschiedener Sekten, vom hochritualistischen Lamaismus Tibets bis zur frischen Unbefangenheit des japanischen Zen.

Hinayana- wie Mahayana-Buddhismus haben beide ihre gemeinsame Wurzel in den elementaren Grundsätzen von Buddhas Lehre. Auf die kürzeste Formel gebracht, besagt diese Lehre, daß der Mensch leidet, weil er Dinge, die ihrem Wesen nach vergänglich sind, besitzen und für immer festhalten möchte. Das erste und wichtigste von diesen Dingen ist seine eigene Person. Denn mittels ihrer sondert er sich vom übrigen Leben ab; sie ist die Festung, worein er sich zurückziehen, von wo er sich gegen äußere Gewalten behaupten kann. Er ist des Glaubens, diese befestigte und

isierte Stellung sei das beste Mittel, Glück zu erlangen. Sie ermöglicht ihm, gegen Veränderungen zu kämpfen; sie fördert sein Bemühen, Angenehmes für sich zu behalten, Leiden auszuschließen und die Umstände nach seinem Willen zu formen. Genug, sie ist sein Mittel, dem Leben Widerstand zu leisten. Buddha lehrte, alle Dinge, mit Einschluß dieser Festung, seien wesentlich von Unbestand und entgleiten dem Menschen, sobald er sie zu besitzen versucht. Dies Vereiteln seines Wunsches nach Besitz ist die unmittelbare Ursache seines Leidens. Aber Buddha ging noch weiter; denn er zeigte, die tiefste Ursache sei der Wahn, der Mensch könne sich vom Leben absondern. Eine Schein-Isolierung kommt dadurch zustande, daß er sich dieser Festung, seiner Person, gleichsetzt; weil aber die Festung nicht von Dauer ist, hat sie keine bleibende Wirklichkeit, ist sie ohne jede »Selbstnatur« (*atta*) und ebensowenig das Selbst wie irgendein anderer veränderlicher Gegenstand. Was ist dann aber das Selbst? Buddha blieb stumm, wenn man diese Frage an ihn tat. Er lehrte jedoch, der Mensch werde es erst erkennen, wenn er aufhöre, sich seiner Person gleichzusetzen, aufhöre, aus seinem Bollwerk heraus Widerstand zu leisten und wenn er seiner Feindschaft und seinen Raubzügen gegen das Leben vollends ein Ende setze. Im Gegensatz zu dieser Philosophie der Absonderung verkündete Buddha die Einheit aller Lebewesen und verpflichtete seine Anhänger, statt solcher Feindschaft göttliches Mitleid (*karuna*) zu üben. Die Befolgung dieser Lehre bringt den Schüler in den Zustand von Nirvana, ans Ende des Leidens und zum Erlöschen der Selbstsucht, in den Stand ewiger Wonne, welche zu schildern Worte nicht fähig sind. Als Zusatz zu dieser Lebensphilosophie verleibte Buddha