室蘭工業大学
学術資源アーカイブ
Muroran Institute of Technology Academic Resources Archive

般若心経ドイツ語訳改訂、その原典批判と註釈

メタデータ	言語: de 出版者: 室蘭工業大学 公開日: 2007-06-12 キーワード (Ja): 般若心経独訳, 原典批判, 註釈 キーワード (En): Prajnaparamita-hrdaya-sutra, text criticism, notes 作成者: 大村, 英繁, クラウゼン, ベルント メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10258/163

Mem. Muroran Inst. Tech.,49(1999)151～157

Eine verbesserte Ausgabe der deutschen Übersetzung des Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra mit Textkritik und Erläuterungen

Hideshige OMURA* und Bernd CLAUSEN*

(Received 10 May 1999, Accepted 31 August 1999)

Previously we published to this thesis two german translations of hṛdaya-sūtra : "Die Übersetzung Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra mit Erläuterungen" and "Die Phänomene der deutschen Übersetzung des Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra und seiner Text-Kritiken" In consequence, But one of them lacks its text criticism, and the other notes, which makes these two translations incomplete. The aim of this thesis is to unify them.

Keyword: Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, text criticism, notes.

Vorwort

Bereits im Jahre 1991 haben wir zum ersten Mal das Hṛdaya-Sūtra aus dem sanskritschen Originaltext, genauer gesagt, aus P.L. Vaidya-Text ins Deutsche übersetzt und mit Erläuterungen ausgestattet. Das ist unsere frühere Abhandlung : „Die Übersetzung des ‚Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra' mit Erläuterungen"[1] und haben damit einen Beitrag nicht nur zum Verständnis der japanischen Kultur, sondern auch zur Verbreitung des Buddhismus und seines Gedankengutes im deutschsprachigen Kulturkreis geleistet. Obwohl es allgemein bekannt ist, daß die indische Philosophie—einschließlich des Buddhismus—seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beachtliche Einflüsse auf viele Literaten und Philosophen in deutschsprachigen Kulturkreis ausgeübt hat, scheint nach unseren Nachforschungen, daß unsere Übersetzung dieses Hṛdaya-Sūtra die einzige ist. Die frühere Abhandlung hat zwar Vorzüge in den Erläuterungen, damit doch Nachteile in den Textkritiken. Folglich waren die darauf beruhenden Schwächen unserer deutschen Übersetzung entstanden.

Im Jahre 1996 haben wir also mit der gründlichsten Textkritik unsere frühere Übersetzung korrigiert. Das ist unsere zweite Abhandlung „Die Phänomene der deutschen Übersetzung des Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra und seiner Text-Kritiken"[2] Folglich bleiben jetzt nebeneinander die beiden Übersetzungen stehen. Da sie ausschließlich auf Textkritiken orientiert ist, mangelt ihr an Erläuterungen der buddhistischen Termini.

Hiermit veröffentlichen wir eine verbesserte Ausgabe der deutschen Übersetzung des Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra mit Textkritik und Erläuterungen.

*Common Subject Division

1.Rezeptionsgeschichte des Prajñānpāramitā hṛdaya-sūtra in Japan und seine Textkritiken

Das Hṛdaya-Sūtra ist am kürzesten und konsequent unter den unzähligen buddhistischen Sūtren und am populärsten in Asien, besonders bei uns in Japan. Besitzt es doch die Grundkonzeption des Buddhismus in konzentriertester Weise, seit dem Jahr 609 n. Chr (vermutlich), wo das Hṛdaya-Sūtra von China nach Japan kam, das beliebteste Sūtra in Japan wurde. Dieses Sūtra, ins Altchinesische übersetzt, wurde immer wieder von zahllosen Japanern beides Geschlechtes vorgelesen, abgeschrieben, gebetet, gemalt, literarisch thematisiert und hochgeschätzt, ohne den Unterschied zwischen den jeweiligen japanischen buddhistischen Schulen zu machen oder zu konterkarieren. So kann man heute auch auf dem Regal jeder Buchhandlung in Japan viele verschiedene Erläuterungen finden, die das Hṛdaya-Sūtra zum Inhalt haben. Noch in diesen Tagen werden Worte des „Hannya-Singyō", so heißt in Japan Hṛdaya-Sūtra, von vielen Menschen zitiert und interpretiert. Sein handschriftlicher ‚altindischer, sanskritischer Text wurde nur in Japan als einzig in der Welt gut erhaltenes Original 1884 im Tempel-Hōryūji in Nara wiederentdeckt. In der Gegenwart wird dieser Original im „Staatlichen Museum Tokyo" aufbewahrt. Der Indologe Max Müller beschäftigte sich als erster Wissenschaftler mit dem aufgefundenen Sūtra und fertigte eine Übersetzung ins Englische an. Aber er konnte leider nicht den Inhalt der buddhistischen Sūtren verstehen, obwohl er als Sanskrit-Philologe große Arbeit geleistet hatte.[3]

Alle buddhistischen Sūtren haben in Japan eine spezielle Rezeptionsform erfahren. Fast alle Sūtren, die nach Japan kamen, und Prajñāpāramitā hṛdaya-sūtra machte hier keine Ausnahme, waren ursprünglich in der altchinesischen Sprache verfaßt. Da es sich schon bei den chinesischen Schriftstücken um Übersetzungen aus Sanskrit gehandelt hatte, waren somit die Sūtren zweimal übersetzt. Eine Übersetzung aus dem altchinesischen Text in eine moderne Fremdsprache der Gegenwart

erscheint daher sehr fragwürdig zu sein. So sind zwei englische Übersetzungen leicht verfaßt, doch die Übersetzung ganz unmöglich zu verfassen ohne die Tiefe und Bedeutung der Sūtra-Aussage zu verlieren. Somit haben wir uns entschlossen, die direkt aus dem sanskritischen Original zu übersetzen, um nicht nur das Sprachliche, sondern auch Mentalität und gedanklich bedingte Bedeutung des Sūtras zu erhalten.

Der sogenannte Hōryūji Text[4] ist wohl ein altindischer Originaltext, doch nur einer von vielen verschiedenen handschriftlichen Texten aus Altindien. Somit besteht kein Beweis dafür, daß dieser Text tatsächlich der Originaltext oder nur eine in damaliger Zeit interpretierte Abschrift ist. Die Popularität des Sūtras ist auch Textkritik begründet, die bei uns in Japan eine philologisch-philosophische Geschichte, seit den Jahren der Buddhismusrezeption hat. Die zahlreichen rekonstruierten Texte, die man als Originale anbietet, zeugen von diesem Interesse. Hiermit haben wir doch von Neuem die ausführliche Kritik an den Texten des Sūtras von beiden Seiten, d.h. von der Philologie und Philosophie, zu üben. Diese Übersetzung kann man nicht als eine computerisierte und mechanische Übertragung aus dem einen in das andre betrachten.

Im Allgemeinen soll man in den Übersetzungen den Verfasser, den Herausgeber, die Verlagsanstalt oder die Ausgabe klar angeben. Es liegt in der Sache selbst, daß bei der Literatur, die aus dem Altertum stammten und, die zum Beispiel anfangs nur sehr schwer wenn überhaupt, zu finden sind. Mit Rücksicht auf diese Tatsache haben wir uns entschlossen als Grundlage für unsere Arbeit den neuesten Text als Original anzunehmen. Diesem Prinzip des, sozusagen „common-sense" folgend, haben wir ein Text in der Hand, der bereits von den heimischen Philologen und Philosophen rekonstruiert und kritisiert wurde und somit als eine feste Grundlage dienen konnte. Das ist der P.L.Vaidya-Text.[5]

प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रम् ।

[संक्षिप्तमातृका]

॥ नमः सर्वज्ञाय ॥

आर्यावलोकितेश्वरबोधिसत्त्वो गम्भीरायां प्रज्ञापारमितायां चर्यां चरमाणो व्यवलोकयति स्म । पञ्च स्कन्धाः, तांश्च स्वभावशून्यान् पश्यति स्म ॥

इह शारिपुत्र रूपं शून्यता, शून्यतैव रूपम् । रूपान्न पृथक् शून्यता, शून्यताया न पृथग् रूपम् । यद्रूपं सा शून्यता, या शून्यता तद्रूपम् ॥

एवमेव वेदनासंज्ञासंस्कारविज्ञानानि ॥

इह शारिपुत्र सर्वधर्माः शून्यतालक्षणा अनुत्पन्ना अनिरुद्धा अमला न विमला नोना न परिपूर्णाः । तस्माच्छारिपुत्र शून्यतायां न रूपम्, न वेदना, न संज्ञा, न संस्काराः, न विज्ञानानि । न चक्षुःश्रोत्रघ्राणजिह्वाकायमनांसि, न रूपशब्दगन्धरसस्प्रष्टव्यधर्माः । न चक्षुर्धातुर्यावन्न मनोधातुः ॥

न विद्या नाविद्या न विद्याक्षयो नाविद्याक्षयो यावन्न जरामरणं न जरामरणक्षयो न दुःखसमुदयनिरोधमार्गा न ज्ञानं न प्राप्तित्वम् ॥

बोधिसत्त्वस्य(स्य ?) प्रज्ञापारमितामाश्रित्य विहरति चित्तावरणः । चित्तावरणनास्तित्वादत्रस्तो विपर्यासातिक्रान्तो निष्ठनिर्वाणः । त्र्यध्वव्यवस्थिताः सर्वबुद्धाः प्रज्ञापारमितामाश्रित्य अनुत्तरां सम्यक्संबोधिमभिसंबुद्धाः ॥

तस्माज्ज्ञातव्यः प्रज्ञापारमितामहामन्त्रो महाविद्यामन्त्रोऽनुत्तरमन्त्रोऽसमसममन्त्रः सर्वदुःखप्रशमनः सत्यममिथ्यत्वात् प्रज्ञापारमितायामुक्तो मन्त्रः । तद्यथा–गते गते पारगते पारसंगते बोधि स्वाहा ॥

इति प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्रं समाप्तम् ॥

Seit das Sūtra aus China nach Japan kam, wurde der Text genauer Kritik unterzogen. Besonders wurde die Kritiktätigkeit neuzeitlich wiederbelebt, einerseits durch den Fund des Textes in Hōryūji Tempel und der damit verbundenen Kritik, andererseits durch unzähligen buddhistischen Sūtren, die in Dunhuang in China entdeckt wurden. Das eigentliche und vertrauenswürdige hṛdaya-sūtra wurde so in einer, für uns neuer, Gestalt gefunden. Nicht in dem sanskritischen Originaltext, sondern in den in der altchinesischen Phonetik abgeschriebenen sanskritischen Text, kam hṛdaya-sūtra zum Vorschein. Von dem sogenannten „Hsüan-tsang Text" hatte man bis vor kurzem angenommen, daß dieser Hsüan-tsang vom Avalokiteschvara Bodhisattva ausgehändigt wurde. Erst im Jahre 1987 entdeckte die neuesten Forschungen von Dr. Fumimasa Fukui, daß Hsüan-tsang den Text erhalten hatte und der indische buddhistische Mönch Amoghavajra diesen Text aus dem altindischen Sanskrit in die altchinesische Phonetik übersetzte. Er veröffentlichte als erster in der Welt im Jahre 1989 einen weiteren, neuen Text,d,i. Maitribhadra Text aus der altchinesischen Phonetik und transkribierte ihn in die lateinische Schrift.[6]

In der vorliegenden Arbeit haben wir uns bei allen vergleichenden Texten auf die Tatsache beschränkt, daß alle Texte in Dunhaudng entdeckt worden waren und von den früheren Philologen die sanskritischen Sprache zu dem in lateinicscheshe Umschrift übertragen worden war. Dadurch wurde unsere Sūtra Übersetzung in die gegenwärtige deutsche Sprache sehr begünstigt. Dabei wurden die folgenden Texte mit dem Vaidya-Text verglichen.

a) Hōryūji Text, der 1884 von Max Müllller in die Lateinschrift transkribiert wurde.[7]
b) Sakaki Text, der 1907 von Ryūzaburō Sakaki auf Grund a) verbessert wurde.[8]
c) Hsüan-tsang Text, der von Shindō Shiraishi in die Lateinschrift transkribiert wurde.[9]
d) Shiraishi Text, der von Shindō Shiraishi rekonstruiert wurde.[10]
e) Nakamura Kino Text, der 1959 von Hajime Nakamura und Kazuyoshi Kino rekonstruiert wurde[11]
f) Conze Text, der 1967 von E. Conze rekonstruiert wurde.[12]
g) Tokuyama Text, der 1984 von Kijun Tokuyama rekonstruiert wurde.[13]
h) Amoghavajra Text, der 1987 von Fumimasa Fukui aus Hsüan-tsang Text in die Lateinschrift transkribiert wurde. [14]
i) Maitribhadra Text, der 1989 von Fumimasa Fukui aus der altchinesischen Phonetik in die Lateinschrift transkribiert wurde[15]

Daraus ist das folgende Fazit zu ziehen :

1) Vaidya Text hat folgende Druckfehler;
   a) Zeile 8. vedayā > vedanā
   b) Zeile 11. vijñānāni > vijñānam
   c) Zeile 15. viharati cittāvaraṇā > viharaty acittāvaranā

2) Wir dürfen bei der deutschen Übersetzung folgende Wörter und Zeichen dem Vaidya Text ergänzen und daraus abstreichen.
   a) Zeile 9. śūyatālakṣana > śūnyatā 'lakṣana ... vgl. oben den Text g)
   b) Zeile 14. na prāptivam > na prāptir nābhisamayāh ... vgl. oben die Texte d),i),J)
   c) Zeile 15. (sca) ausgestreicht, weil man kein Original ausfindig machen kann.

3) Der Text, der auf Grund von neuesten Forschungsergebnissen aus der Vaidya Text rekonstruiert wurde :

Prajñāpāramitāhṛdayasūtram

[Saṃkṣiptamātṛkā]

Namaḥ Sarvajñāya

āryāvalokiteśvarabodhisattvo gambhīrāyāṃ prajñāpāramitāyāṃ caryāṃ caramāṇo vyavalokayati sma. pañca skandhāḥ, tāṃśca svabhāvaśūnyān paśyati sma.

iha Śāriputra rūpaṃ śūnyatā, śūnyataiva rūpan. rūpān na pṛthak śūnyatā, śūnyatayā na pṛthak rūpam. yad rūpaṃ sā śūnyatā, ya śūnyatā tad rūpam.

evaṃ eva vedanā-saṃjñā-saṃskāra-vijñānānāni.

iha Śāriputra sarvadharmāḥ. śūnyatā'lakṣaṇā anutpannā aniruddhā amalā na vimalā nonā na paripūrnaḥ. tasmāc Chāriputra śūnyatāyām na rūpam, na vedanā, na saṃjñā, na saṃskārāḥ, na vijñānāṃ. na cakṣuḥ-śrotra-ghrāṇa-jihvā-kāya-manāṃsi, na rūpa-śabda-gandha-rasa-spraṣṭavya-dharmāḥ. na cakṣur-dhātur yāvan na mano-dhātuḥ.

na vidyā nāvidyā na vidyākṣayo nāvidyākṣayo yāvan na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo na duḥkha-samudaya-nirodha-mārgā na jñānaṃ na prāptir nabhisamayaḥ.

bodhisattvasya prajñāpāramitām āśritya viharaty acittāvaraṇaḥ. cittāvaraṇanāstitvād atrasto viparyāsātikrānto niṣṭhanirvāṇāḥ. tryadhvavyavasthitāḥ sarvabuddhāḥ prajñāpāramitām āśritya anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbuddhāḥ.

tasmājjñātavyaḥ prajñāpāramitā-mahāmantro mahāvidyāmantro 'nuttaramantro 'samasamamantraḥ sarvaduḥkhapraśamanaḥ satyam amithyatvāt prajñāpāramitāyām ukto mantraḥ. tad yathā—gate gate pāragate pāra-saṃgate bodhi svāhā.

iti prajñāpāramitāhṛdayasūtraṃ samāptam.

2.Prinzipien der Übersetzung

Da das Original in altindischen Versen geschrieben wird, könnte man dies in die altdeutschen Versen übertragen. Nun, in diesem Falle handelt es sich nicht um die Art der Übertragung, sondern um das philosophische Verständnis des Originaltexts. Mit Absicht haben wir darauf geachtet, daß der Text dem gegenwärtigen Denken und Verständnis entspricht. Um ein kleines Beispiel zu nennen, greifen wir das indische Wort „rūpaṃ" heraus. Rūpaṃ bedeutet in der sanskritischen Sprache : die Farbe, der Körper und jede materialistische Erscheinung. Da der deutschsprachige Kulturkreis in der Gegenwart besonderes stark am Materialismus und Physik orientiert, haben wir bewußt das Wort rūpaṃ als die Materie übersetzt, Und doch haben wir auch die Übersetzungsprinzipien von Erich Frauwallner beherzigt

„Eine Übersetzung hat dem der Sprache unkundigen Leser möglichst getreu zu vermitteln, was das Original enthält. Ist das Original feierlich und langatmig, so kann auch die Übersetzung nur feierlich und langatmig sein. Ist das Original hart und dunkel, so darf die Übersetzung nicht Glätte und Klarheit vortäuschen. Sonst ist sie keine Übersetzung mehr, sondern eine Bearbeitung. Selbst logische Fehler des Verfassers hat der Übersetzer unverändert wiederzugeben. Sie aufzuzeigen und zu erklären ist Sache der Erläuterungen. Die Erläuterungen selbst sind ziemlich umfangreich, besonders bei den knappen Merktexten. Dabei habe ich es vorgezogen, statt abgerissener einzelner Anmerkungen eine durchlaufende Erklärung zu geben und diese an die Spitze des Textes zu stellen. Es handelt sich dabei um keinen eingehenden wissenschaftlichen Kommentar. Aber ich hoffe. daß meine Erläuterungen alles enthalten, was für ein erstes Verständnis der Texte notwendig ist.

In der schwierigen Frage der Wiedergabe der philosophischen Terminologie bin ich folgendermaßen verfahren. Da es sich hier, im Gegensatz zur antiken Philosophie, um eine Sprache handelt, die nur den wenigsten Lesern vertraut ist, war eine Beibehaltung der originalen Termini nicht möglich. Ich habe daher grundsätzlich übersetzt, zur Vermeidung von Irrtümern und Unklarheiten jedoch die indischen Ausdrücke in Klammern beigefügt. Dabei habe ich mich bemüht, durchgängig an der gleichen Übersetzung des gleichen Terminus festzuhalten. Ferner habe ich auch hier zwischen Übersetzung und Erklärung unterschieden. Schließlich muß auch der Inder, der mit einem philosophischen System vertraut ist erst die terminologische Bedeutung der verschiedenen Ausdrücke kennenlernen. Ich habe daher soweit wie möglich Übersetzungen gewählt, die etwa dasselbe ausdrücken, was für den Inder das betreffende Wort zunächst besagt. Die genaue philosophische Bedeutung ergibt sich aus den Erläuterungen. Vor allem aber habe ich vermieden, Ausdrücke der europäischen philosophi schen Terminologie zu verwenden. Denn so bestechend es oft auf den ersten Blick erscheint, in der Regel führt es irre und erweckt falsche Vorstellungen. Überhaupt habe ich mich durchwegs bemüht, die indische Prägung der Gedanken festzuhalten und möglichst genau wiederzugeben. Denn nur so ist ein richtiges Verstehen dieser fremden Gedankenwelt möglich."[16]

Der klare Verstand verbietet es, schon auf Grund der Textkritik, daß man viele Ergänzungen und Ausstreichungen in einer Übersetzung machen darf. Bei der deutschen Übersetzung haben wir die größte Schwierigkeit gehabt die Kopulae in dem Sanskritischen wie z.B. „aste" (ist), einfach auszustreichen. Die Ausnahme bildeten ständige Wiederholungen oder die Kopulae, die aus Kontext austreichbar waren. In der chinesischen, russischen oder japanischen Sprache ist die Ausstreichung der Kopula eigentlich einfach. Doch in der deutschen Sprache kann sie nicht aufgrund der Grammatik und der Syntax durchgeführt werden. Um nur ein Beispiel zu geben, nennen wir die Worte „rūpaṃ śūnyatā", die im sanskritischen die Syntax bilden. Wenn man dies mit der S-V-C Syntax ausdrückte, so wäre es zu übersetzen, „Die Materie ist eine Leerheit" oder „Die Materie ist leer". Diese Übersetzung ist allerdings nur der einer allgemeinen und gewöhnlichen Wahrheit, sozusagen einer formalen Logik. Nach der wissenschaftlichen Abhandlung durch G.W.F. Hegel in „Wissenschaft der Logik" „Urteil ist die ursprüngliche Teilung des ursprünglichen Einen, oder der Einheit, und das Wort Urteil bezieht sich auf das, was es eigentlich ist."[17]Somit begründet die gewöhnliche Logik ein, sozusagen Denkschema :

S ist a ...
S ist b ...
S ist c ...
S ist d ...
S ist n ...
S ist x ...

Wobei a)steht für; die Biologie, b)für; der Mensch, c)für; das Tier, d)für; der Affe, n)für; das Lebewesen, x)für; der Organismus.usw.

Doch die,, Prajñāpāramitā-Weisheit" begeht vollkommen andere Logik.

a ist gleich (oder bedeutet) Leerheit.
b ist gleich (oder bedeutet) Leerheit.
c ist gleich (oder bedeutet) Leerheit.
n ist gleich (oder bedeutet) Leerheit.
x ist gleich (oder bedeutet) Leerheit.

Somit haben wir übersetzt : rūpaṃ śūnyatā oder śūnyatā rūpaṃ Die Materie (oder Form, Farbe) ist gleich (oder bedeutet) Leerheit. „Die Farbe ist gleich (oder bedeutet) Leerheit. Dabei sind wir mit allem englischen Übersetzung wenig zufrieden. Diese begeht die gewöhnliche, institutionelle Logik, die aussagt : „The form is emptiness". Wobei es richtig ausgedrückt werden sollte: ,,the Form, that means [i.e.]emptiness" Die Prajñāpāramitā des Buddhismus begeht doch keine verstandesmäßige Erkenntnis des Eins. Die ergänzenden Worte[d.i.], die man in Klammern vorfindet, wurden durch die deutschen Syntax und die Grammatik hineingezwungen. Die „śūnyatā" als das höchste Abstrakte, ist in der Beziehung zu allen Dingen allgemeingültig, nicht leer oder die Leerheit ohne jeglichen Artikel.

3.Anmerkungen

1) H. Omura und M.W,Chalupa: Die Übersetzung des Sutra Textes „Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra" mit Erläuterungen. (MEMOIRS of the MURORAN INSTITUTE TECHNOLOGY, (Cultural Science), Volume 41, Nov.1991 S, 111—136
2) ibd. Volume 46. Nov,1996 S,17-48
3) Die englische Übersetzung: In, Yoshio Shimba ,,Hannya shingyō Taisei, ''1931, reprinted (Kaimeishoin) 1977. S.509—511. vgl. Hajime Nakamura: Indian Philosophy and Buddhismus. In: Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies No. l0.Okt.1995.S.374.
4) Yoshio Shimba : ibd. S.293—294.
5) Mahāyāna-Sūrtra-Saṃgraha. Heft l.,Buddhist Sanskrit texte Nr.17.S.94. (The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, Darbhanga 1961)
6) Fumimasa Fukui : Hannya Singyō no Rekishiteki-Kenkyū (Shunjyū Verlag 1987 S.123—139) und BUKKYO-GAKU Nr.26 March 1981 S.1—20 „Resently discoveed version of the Sanskrit Heart sūtra in Chinese Translation, attributed to Maitṛbhadra (Cixian, X Century)"
7) Anm. 4) S.303—304
8) Ryūzabrō Sakaki : Anm. 4) S.307—308.
9) Sindo Siraisi: Bukkyōgaku Ronbunshū(Kyōbi verlag. 1988.S.487f.)
10) Shindō Shraishi : Bukkyōgaku Ronbunsyū. (kyōbi Verlag 1988.S.462—555)
11) Hajime Nakamura u. Kazuyoshi Kino : Hannya Shingyō. Kongōhannyagyō. (Iwanami Verlag,1987,S. 194)
12) Shōgo Watanabe : A Study of the Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra. In : BUKKYO-GAKU, Vol. 31,1991 S.41—86.
13) Kijun Tokuyama : Bonji Hannyashingyō. (Mokuji Verlag 1984,) S.41—86.
14) Anm.6)
15) Anm.6)

16) Erich Frauwallner : Die Philosophie des Buddhismus. (Akademie Verlag/Berlin) 1994 S.4f. Vgl. Geschichte der indische Philosophie(O. Müller Verlag Salzburg 1953) S.4ff.
17) G.F. Hegel : Wissenschaft der Logik. Bd.2.(Felix Meiner/Hamburg.1975)S.267.

Das Kern-Sutra der Prajñāpāramitā[1]

Die abgekürzten Buchstaben[2]

Verbeugung vor dem Allwissenden.

Heiliger[3] Avalokiteschvara[4] -Bodhisattva[5], sich in der tiefen Prajñāpāramitā Übung übend, hatte angesehen, die Fünf-Gruppen[6], seien ihrem eigenen Wesen nach leer.[7]

„Nun Schariputra[8], die Materie,[9] [d.i.] Leerheit, Leerheit wegen, [d.i.] die Materie, außerhalb der Materie, [d.i.] keine Leerheit, was die Materie, [d.i,] Leerheit, was Leerheit, [d.i.] die Materie. Ebenso Empfinden, Vorstellen, Gestalten, auch Erkennen.

Nun Schariputra[10], alle Gegebenheiten Leerheit-Unzeichen ,[11] Unentstehen- Unvergehen, Unschmutz-Unreine, Unleeren-Unfüllen. Also Schariputra, Leerheit wegen, [d.i.] keine Materie, kein Empfinden, kein Vorstellen, kein Gestalten, kein Erkennen. Kein Auge, kein Ohr, keine Nase, keine Zunge, kein Körper, kein Gehirn, weder Materie-Ton-Geruch-Geschmack-Berührung—Gegebenheiten noch Augenerkennen bis zum Denken.[12]

Kein Wissen kein Unwissen kein Wissenaufheben kein Unwissenaufheben weder Altern-Tod noch Altern-Tod-Aufheben[13] kein Leiden keine Leidenmasse keine Auflösung kein Weg[14] keine Weisheit kein Gewinnen keine Erleuchtung.

Keiner Erleuchtung wegen, der Bodhisattva, sich der Prajñāpāramitā hingebend, bleibt unabhängig. Der Unabhängigkeit wegen, der Unerschrockene, der Unselbstentfremdete, [ist] im Nirvana.[15]

'Alle in der Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft bleibenden Buddhas, sich der Prajñāpāramitā hingebend, [sind] die zur höchsten echten vollkommenen Erleuchtung Gelangten.

Also zu verstehend : der Prajñāpāramitā-Groß-Spruch, der Groß-Wissen-Spruch, der Höchst-Spruch, der Ungreichbar-Spruch, alle Leiden löschend, keiner Unwahrheit wegen Wahrheit, der in der Prajñāpāramitā gesprochene Spruch : dem zufolge-gate gate pāragate pārasaṃgate bodhi svāhā.[16]

Somit das Kern- Sutra der Prajñāpāramitā vollendet.

4.Erläuterungen

1) Prajñāpāramitā
Böhtlingk. Otto und Roth, Rudorf : Sanskrit Wörterbuch., abgekürzt ,BRSW ebenso weiter.
„Die höchste Stufe des Verstandes."
Frauwallner, Erich : Die Philosophie des Buddhismus, abgekürzt, FPB ebenso weiter. S, 148f.

Als Bezeichnung für das höchste Sein erscheint oft der Ausdruck Wesen der Gegebenheiten (dharmāṇāṃ dharmatā) und Element der Gegebenheiten (dharmadhātuḥ), ferner Höhepunkt des Wirklichen (bhūtakoṭiḥ). Charakteristischer und ebenfalls sehr beliebt ist die schon in kanonischen Schriften auftauchende Bezeichnung Soheit (tathatā),die hier das unfaßbare und nur sich selbst gleiche Wesen des höchsten Seins auszudrücken scheint und später als Ausdruck für seine Unveränderlichkeit angesehen wurde. Noch kennzeichnender, wenn auch seltener, sind schließlich die in anderem Sinn ebenfalls bereits im Hīnayāna verwendeten Bezeichnungen als Leerheit (śūnyatā), als Merkmalloses (ānimittam) und als Unbegehrtes (apraṇihitam). Denn in diesen Begriffen kommt die Unbestimmbarkeit des höchsten Seins am stärksten zur Geltung und ihre Wichtigkeit wird dadurch hervorgehoben, daß sie und ihre Betrachtung Tore zur Erlösung (vimokṣamukhāni) genannt werden.

Als Wesen aller Dinge ist dieses höchste Sein auch das Wesen des Buddha (tathāgatatvam), es ist die Allwissenheit (sarvajñātā) und die Vollkommenheit der Einsicht (prajñāpāramitā).

Ihm gegenüber steht die Erscheinungswelt. Diese ist nicht wirklich. Das wird nicht weiter begründet, Denn offenkundig beruht diese Anschauung auf dem bei Mystikern so lebhaften Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen gegenüber dem wahren Sein, das sie im Zustand der Versenkung erlebt haben. Diese Nichtwirklichkeit der Erscheinungswelt wird aufs schärfste und schroffste ausgesprochen. Die Dinge sind nicht vorhanden und nicht festzustellen, und zwar ganz und gar nicht und in keiner Weise. Sie sind nämlich frei (virahitaḥ) und losgelöst (viviktaḥ) von jedem eigenen Wesen (svabhāvaḥ), vom Wesen des Kennzeichnenden (lakṣaṇam) und des Gekennzeichneten (lakṣyam). Sie sind also nichts, und ihre Natur (prakṛtiḥ) ist eine Nichtnatur (aprakṛtiḥ). Das, was wir zu erkennen glauben, sind bloße Worte (nāmadheyamātram) und gleicht einem Zaubertrug (māyā), einem Traum und einem bloßen Widerhall.

2) Mātṛkā
BRSW. „Der Diagramme u.s.w. geschriebenen Buchstaben, denen eine magische Kraft beigelegt wird"

3) Āryā
BRSW. „Bei den Buddhisten, ein Mann, der über die Wahrheiten nachgedacht hat und sein Betragen danach richtet, erhält fast jedes Werk das Beiwort,"

4) Avalokiteśvara
Personenname, bedeutet den Vermögender, Alles hinge sehen zu sein. Allgegenwärtiger.

5) Bodhisattva
BRSW. „Bei Buddhisten, ein Mann in dem letzten Stadium auf dem Wege zur Erlangung der vollkommenen Erkenntnis."

6) Pañca skandhāḥ
BRSW. „Menge, Komplex, bei den Buddhisten sind rūpa, vijñānam, vedanā, saṃjñā, saṃskārā."
FPB.S.26f.

Man unterschied vor allem den Durst, der durch die Sinnesobjekte erregt wird, und den Durst, der sich auf das irdische Dasein richtet. Wenn nämlich die Sinne mit ihren Objekten in Berührung kommen, entstehen Empfindungen und diese wecken die Begierde. So entsteht der sogenannte Begierdedurst (kāmatṛṣṇa). Die zweite Form des Durstes kommt folgendermaßen zustande. Für die Verstrickung in das Dasein ist es besonders verhängnisvoll, daß man die irdische Persönlichkeit für das wahre Ich (ātmā) hält. Demgegenüber hat der Buddha gezeigt, daß die irdische Persönlichkeit in Wahrheit nur eine Verbindung verschiedener Arten von Gegebenheiten (dharmāḥ) teils materieller, teils geistiger Art ist, welche alle vergänglich sind und dem Diesseits angehören. Und zwar unterschied er fünf Gruppen (skandhāḥ) solcher Gegebenheiten, Körperlichkeit (rūpam), Empfindung (vedanā), Bewußtsein (saṃjñā), Gestaltungen (saṃskārāḥ) und Erkennen (vijñānam). Einer der wichtigsten Gegenstände der Predigt des Buddha ist es daher, zu zeigen, daß diese fünf Gruppen nicht das wahre Ich sind. Wer aber, wie es unter gewöhnlichen Menschen die Regel ist, sie trotzdem für das Ich hält, kommt dazu, sich an sie zu klammern. Und dieses Hangen an der irdischen Persönlichkeit ist eine der wichtigsten Ursachen für das ständige Wiedergeborenwerden. Und das ist die zweite Form des Durstes, der sogenannte Werdedurst (bhavatṛṣṇā). Daneben hat man als dritte Form des Durstes gelegentlich auch den Vernichtungsdurst (vibhavatṛṣṇā) gestellt. Denn ebenso wie das Streben nach Fortdauer des Lebens, ist auch das Streben nach Vernichtung für den Erlösungsuchenden ein Irrweg. Aber diese dritte Form hat nie größere Bedeutung gewonnen und wurde bald fallen gelassen.

7) Śūnya, śūnyatā
leer, Leerheit
FPB. S.173.

a) Noch wichtiger ist der von Nāgārjuna eigenartig entwickelte Begriff des eigenen Wesens (svabhāvaḥ). Eigenes Wesen bedeutet nach Nāgārjuna, der indischen Wortbedeutung entsprechend, ein Sein aus sich selbst und nur durch sich selbst bedingt, unabhängig von allem andern. Daraus folgt aber, daß ein solches eigenes Wesen nicht entstanden ist, weil es nicht verursacht sein kann, und daß es nicht dem Vergehen

unterworfen ist, weil sein Bestehen von nichts anderem abhängt. Es ist daher ewig und unvergänglich. Und so folgert denn Nāgārjuna, daß die Dinge der Erscheinungswelt, weil sie dem ständigen Werden und Vergehen unterliegen, kein eigenes Wesen besitzen können. Sie sind also wesenlos, d. h. unwirklich.

Diese Begründung der Unwirklichkeit der Dinge ermöglicht ihm gleichzeitig, das Wesen der Erscheinungswelt, wie er sie sieht, schärfer zu erfassen. Die Unwirklichkeit der Erscheinungswelt bedeutet nicht, daß sie nicht ist. Sie ist nur nicht wesenhaft. Damit rückt eine Bestimmung in den Vordergrund, welche in der Prajñāpāramitā noch eine unter vielen war, die aber für Nāgārjuna zum entscheidenden Ausdruck für das Wesen der Erscheinungswelt wurde, die Leerheit (śūnyatā). Die Dinge der Erscheinungswelt sind leer, wesenlos. Wir können daher weder sagen, daß die Dinge sind, noch, daß sie nicht sind. Beides ist fehlerhaft. Beides sind Gegensätze. Die Wahrheit liegt in der Mitte, im mittleren Weg, in der Leerheit.

b) Bruno Petzold : „Die T'ien-T'ai Theorie der Identität der Kontraste und der ihr entsprechende in Goethesche Gedanke": In : Die Quitessenz der T'ien-T'ai (Tendai) Lehre (Otto Harrasowitz Verlag/Wiesbaden 1982) S, 287f.

Und es ist das ewig Eine,
Das sich vielfach offenbart;
Klein das Große, groß das Kleine,
Alles nach der eignen Art.
Immer wechselnd, fest sich haltend,
Nah und fern und fern und nah;
So gestaltend, umgestaltend, -
Zum Erstaunen bin ich da.

„Parabase" (Goethe Werke : Hamburger Ausgabe Bd. 1 S.358)

Die religiöse Formulierung dieser Idee der Identität der Gegensätze oder Gleichheit der Kontraste finden wir in den Mahāyāna-sūtras, vor allem im Prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra, dem ‚Sūtra der Vollkommenheit der Weisheit des Herzens', das den berühmten Satz enthält: se chi shih k'ung, k'ung chi shih se oder ‚die Farbe ist identisch mit dem Leeren, das Leere ist identisch mit der Farbe' (wobei das Wort ‚Farbe' den Sinn von ‚Körperlichkeit' oder ‚Materie' hat).

Das Sanskritoriginal sagt: ‚rūpa ist identisch mit śūnyatā, śūnyatā ist identisch mit rūpa.' Das bedeutet die Identität des ‚Phänomenalen und des Ontologischen' oder des ‚Relativen und des Absoluten', aber negativ formuliert, da das ‚Absolute' hier als das schlechthin ‚Leere' verstanden wird.

Eine positive Formulierung der Identität der Gegensätze geben das Saddharma-puṇḍarīka-sūtra und das Mahāparinirvāṇa-sūtra, auf denen die T'ien-t'ai-Schule beruht. Hier finden wir die Identifizierung von su-ti und chen-ti oder der ‚konventionellen Wahrheit' und der ‚absoluten Wahrheit'- von fan-nao und p'u-ti oder der ‚Leidenschaft' und der ‚Erleuchtung',—von sheng-szu und nieh-p'an oder von ‚Leben und Tod' und ‚Nirvāna', von ‚Zeitlichkeit' und ‚Ewigkeit'. Und als ‚Leitmotiv', welches das ganze Sps durchzieht, haben wir das Prinzip des k'ai-ch'üan hsien-shih: ‚öffne das Zeitliche, und es erscheint das Wirkliche', nämlich die absolute Wahrheit, was uns wieder an Goethe erinnert, der sagt:

Nichts ist drinnen, nichts ist draußen ;
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis!

„Epirrema" (Goethe Werke : ebenda S.358)

c) Der ähnliche Gedanke ist auch im „Faust"(Goethe Werke: Hamburger Ausgabe Bd.3. S.149 und 364) zu finden.

So bleibe denn die Sonne mir im Rücken! 4715
Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,
Ihn schau' ich an mit wachsendem Entzücken.
Von Sturz zu Sturzen wälzt er jetzt in tausend,
Dann abertausend Strömen sich ergießend,
Hoch in die Lüfte Schaum an Schäume sausend. 4720
Allein wie herrlich, diesem Sturm ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
Bald rein gezeichnet, bald in Luft zerfließend,
Umher verbreitend duftig kühle Schauer.
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben. 4725
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.

Alles Vergängliche
Ist nur ein Gleichnis ;
Das Unzulängliche, 12105
Hier wird's Ereignis ;
Das Unbeschreibliche,

Hier ist's getan ;
Das Ewig-Weibliche 12101
Zieht uns hinan.

d) Nobelpreisträger Max Plank (1858-1947) sagte in einem Vortrag, den er 1929 im Harnack-Haus in Berlin hielt : „Es gibt keine Materie an sich. Alle Materie entsteht und besteht nur durch eine Kraft, welche die Atomteilchen in Schwingung und zum winzigsten Sonnensystem zusammenhält"

8) Śāriputra
Personenname, das Sūtra ist ein Dialog zwischen Schariputra und Avalokiteschvara-Bodhisattva.

9) Rūpa
BRSW. „Äußere Erscheinung, sowohl Farbe als auch Gestalt, Form, Aussehen." vgl, 6) FPB.S. 109 f.

Das bei den Indern so stark ausgeprägte Streben nach Systematik hat schon früh dazu geführt, daß verschiedene philosophische Schulen versuchten, die Grundelemente, aus denen sich nach ihrer Ansicht die Welt zusammensetzt, listenmäßig zusammenzufassen. Dieser Brauch wurde von den späteren Systemen übernommen, und so stellte das Sāmkhya seine Reihe der fünfundzwanzig Wesenheiten (tattvāni) auf, ebenso wie das Vaiśeṣika die Liste seiner Kategorien (padārthāḥ). Als daher die buddhistischen Schulen darangingen, ihre Lehre zu vollkommenen Systemen auszugestalten, empfanden auch sie die Notwendigkeit, solche Listen zusammenzustellen, und sie taten es. Dabei wählten die Sarvāstivādin folgende Einteilung. Nach ihnen zerfallen sämtliche Gegebenheiten in Vergängliches und Ewiges, wofür man im Anschluß an die althergebrachten Ausdrucksformen des Buddhismus die Bezeichnungen saṃskṛtam (Gestaltetes) und asaṃskṛtam (Nichtgestaltetes) verwendete, die wir als „Verursachtes" und „Nichtverursachtes" übersetzen. Ferner teilte man das Vergängliche oder Verursachte in vier Gruppen, die Materie (rūpam), das Erkennen, oder wie man in diesem Zusammenhang lieber sagte, den Geist (cittam), die mit mittelbar aufeinanderfolgenden Orten, glelch der Bewegung der Flamme bei einem Steppenbrand. Auf Grund dieser Beweisführung gibt es also bestimmt keine Bewegung.

10) Dharma
BRSW. „Die Natur, die Art und Weise eines Dinges, eine wesentliche, charakteristische Eigenschaft, ein solches Merkmal, Eigentümlichkeit, Attribut."
vgl. Erläuterung 1)

11) Śūnyatā 'lakṣaṇā
vgl. Erläuterung 7)FPB.S.147f. u. S.149

Im Mittelpunkt steht die Vorstellung von einem höchsten Sein. Es ist dies die uralte in Indien seit der Upaniṣadenzeit lebendige Vorstellung. Aber sie ist hier nicht einfach übernommen. Man hat sie vielmehr aus eigenem Erleben heraus elgenartig gestaltet und in eigene Ausdrucksformen gekleidet.

Aufs schärfste ist, gemäß der allgemeinen Entwicklung, in der der Buddhismus steht, die Unfaßbarkeit und Unbestimmbarkeit des höchsten Seins betont. Nur selten wird es

im Anschluß an eine alte vereinzelt im Kanon auftauchende Anschauung, die später von den Mahāsāṃghika übernommen worden war, als fleckenloser. und leuchtender Geist (prabhāsvaram cittam) bezeichnet. Im allgemeinen wird immer wieder hervorgehoben, daß keinerlei Bestimmungen darauf zutreffen. Es ist ohne Entstehen und ohne Vergehen, ungeschaffen (akṛtaḥ) und unveränderlich (avikāraḥ) und überhaupt nicht ins Dasein getreten (anabhinirvṛttaḥ). Es ist undenkbar, unwägbar, unmeßbar, unzählbar und ohnegleichen. Es ist grenzenlos, d. h. ohne Anfang, ohne Mitte und ohne Ende, also räumlich unbegrenzt. Es ist aber auch ohne Beginn, ohne Gegenwart und ohne Aufhören, liegt also außerhalb der drei Zeitstufen. Kurz es ist von Natur aus rein (viśuddhaḥ) und losgelöst (viviktaḥ) von allen Bestimmungen. Es ist daher auch unvorstellbar (avikalpaḥ) und auch in ihm finden keine Erkenntnisvorgänge statt. Wegen seiner Grenzenlosigkeit und Unfaßbarkeit wird es daher gern mit dem leeren Raum verglichen.

Da die Dinge aber unwirklich und von allen Merkmalen losgelöst sind, treffen auch keinerlei Bestimmungen auf sie zu. Sie sind ungeboren und ungeschaffen, ohne Entstehen und Vergehen. Sie sind undenkbar, unwägbar, unmeßbar, unzählbar und ohnegleichen. Und sie sind unbegrenzt und ohne Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart. Damit fallen aber die Aussagen über die Erscheinungswelt mit denen über das höchste Sein zusammen, und die Dinge erscheinen gewissermaßen selbst als das höchste Sein. So gilt es also, das Verhältnis der beiden zueinander zu bestimmen. Aber das bereitet Schwierigkeiten Wo man es versucht, vermag man nur zu sagen, daß sie verschieden und doch nichtverschieden sind. Die Bestimmungen, welche dem höchsten Sein zukommen, wie z. B. das Nichtentstehen und Nichtvergehen, sind nicht die fünf Gruppen. Und doch sind sie und die fünf Gruppen keine Zweiheit. Ebenso ist das höchste Sein selbst nicht den fünf Gruppen gleich. Es ist aber auch nicht außerhalb der fünf Gruppen zu suchen.

12) Cakṣuḥ, śrotra, ghrāṇa, jihvā, kāya, manāṃsi, rūpa, śabda, gandha, rasa, spraṣṭavya, dharmāḥ, cakṣur-dhātur, mano-dhātuḥ
Die zwölf Bereiche, die achzehn Elemente.
Erich Frauwallner : Geschichte der indischen Philosophie, abgekürzt FGP ebenso weiter. S.190.

Sehr häufig begegnen wir der Vorstellung von den fünf Eigenschaften der Dinge, auf welche sich die Begierde richtet (kāmaguṇāḥ), also den Sinnesobjekten. Immer wieder spricht der Buddha von „den durch das Auge erkannten Formen, den durch das Ohr erkannten Tönen, den durch die Nase erkannten Gerüchen, den durch die Zunge erkannten Geschmäcken und den durch den Körper erkannten Berührungen, den erwünschten, begehrten, angenehmen, erfreulichen, mit den Begierden verknüpften, verlockenden," und warnt davor, sich von ihnen verstricken und betören zu lassen. Daneben steht die Vorstellung von den sechs äußeren und den sechs inneren Bereichen (āyatanāni). Es sind dies wiederum die Sinnesobjekte und daneben die ihnen entsprechenden Sinnesorgane, die hier, ähnlich wie im Gespräch zwischen Manu und Bṛhaspati, einander gegenübergestellt sind. Dabei ergibt sich die Sechszahl dadurch, daß das Denkorgan (manaḥ) in altertümlicher Weise auf gleicher Stufe mit den Sinnesorganen erscheint und daß ihm als Objekt alle dem Denken faßbaren Dinge unter dem Namen Gegebenheiten (dharmāḥ, P. dhammā) zugeordnet werden. Schließlich wird noch häufig eine Gruppe von 18 Elementen (dhātavaḥ) genannt. Diese bestehen aus den sechs äußeren und den sechs inneren Bereichen; also den Sinnesobjekten und Sinnesorganen, wozu noch das dadurch hervorgerufene Erkennen (vijñānam, P. viññāṇaṃ) kommt, das je nach seinem Ursprung in sechsfacher Form als Augenerkennen, Gehörerkennen, Gerucherkennen, Zungenerkennen, Körpererkennen und Denkerkennen erscheint.

13) Na vidyā, nāvidyā, na vidyākṣayo nāvidyākṣayo, yāvan na jarāmaraṇaṃ na jarāmaraṇakṣayo
Die zwölfgliedrige Ursachenkette. FGP. S. 197ff.

Wir finden nämlich in den alten Texten das buddhistischen Kanons neben den vier heiligen Wahrheiten einen zweiten Lehrsatz, welcher ebenfalls bestimmt ist, die Entstehung des Leidens und die Möglichkeit seiner Aufhebung zu erklären, und welcher seine letzte Ursache im Nichtwissen findet. Dieser Lehrsatz bringt das Bedeutendste, was der alte Buddhismus zur theoretischen Begründung seiner Erlösungslehre zu sagen hat, und enthält überhaupt das Wertvollste, was er an philosophischen Gedanken hervorgebracht hat. Es ist dies die zwölfgliedrige. Ursachenkette, oder wie sie vor allem genannt wird, die Lehre vom abhängigen Entstehen (pratītyasamutpādaḥ, P. paṭiccasamuppādo).

Die einfachste und häufigste Form, in der diese Ursachenkette aufgezählt wird, ist folgende : „Abhängig vom Nichtwissen (avidyā, p. avijjā) entstehen die Gestaltungen (saṃskārāḥ, P. saṅkhārā), abhängig von den Gestaltungen das Erkennen (vijñānam, P. viññāṇaṃ), abhängig vom Erkennen Name und Form (nāmarūpam), abhängig von Namen und Form die sechs Bereiche (ṣaḍāyatanam, P. saḷāyatanaṃ), abhängig von den sechs Bereichen die Berührung (sparśaḥ, P. phasso), abhängig von der Berührung die Empfindung (vedanā), abhängig von der Empfindung der Durst (tṛṣṇā, P. taṇhā), abhängig vom Durst das Ergreifen (upādānam), abhängig vom Ergreifen das Werden (bhavaḥ), abhänglg vom Werden die Geburt (jātiḥ), abhängig von der Geburt Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung (jarāmaraṇaśoka-paridevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ, P. jarāmaraṇaṃ soka-paridevadukkhadomanassupāyāsā). So kommt die Entstehung dieser ganzen Leidensmasse (duḥkhaskandhaḥ, P. dukkhakkhandho) zustande.

Durch Aufhebung (nirodhaḥ) des Nichtwissens werden die Gestaltungen aufgehoben, durch Aufhebung der Gestaltungen wird das Erkennen aufgehoben, durch Aufhebung des Erkennens wird Name und Form aufgehoben, durch Aufhebung von Namen und Form werden die sechs Bereiche aufgehoben, durch Aufhebung der sechs Bereiche wird die Berührung aufgehoben, durch Aufhebung der Berührung wird die Empfindung aufgehoben, durch Aufhebung der Empfindung wird der Durst aufgehoben, durch Aufhebung des Durstes wird das Ergreifen aufgehoben, durch Aufhebung des Ergreifens wird das Werden aufgehoben, durch Aufhebung des Werdens wird die Geburt aufgehoben, durch Aufhebung der Geburt werden Alter und Tod, Schmerz und Klagen, Leid, Betrübnis und Verzweiflung aufgehoben. So kommt die Aufhebung dieser ganzen Leidensmasse zustande."

Hier wird also das Leiden auf eine Reihe von Ursachen zurückgeführt, von denen immer eine die andere bedingt und deren letzte das Nichtwissen ist. Und anschließend daran wird gezeigt, wie durch die Aufhebung des Nichtwissens auch diese Ursachen aufgehoben werden, bis mit seinen Ursachen auch das Leiden verschwindet. Bevor wir jedoch auf diesen Grundgedanken selbst eingehen und die Ursachenkette in ihrer Gesamtheit zu verstehen suchen, müssen wir uns noch mit einer Reihe von Einzelfragen beschäftigen. Der Lehrsatz vom abhängigen Entstehen hat nämlich immer als der schwierigste und dunkelste Teil der Verkündigung des Buddha gegolten und hat seit frühester Zeit den Anstoß zu zahllosen Auseinandersetzungen und Erörterungen gegeben. Unter diesen Umständen ist eine genauere Besprechung nicht zu umgehen und wir müssen die wichtigsten in ihm enthaltenen Begriffe erst im Einzelnen zu verstehen und zu bestimmen suchen, bevor wir daran gehen können, ihn als Ganzes zu deuten und zu begreifen.

14) Duḥkha, samudaya, nirodha, mārgā,
Die vier edlen Wahrheiten. G. d. i. Ph., S.183 f.

„ ‚Dies, ihr Mönche, sind die vier edlen Wahrheiten. Welche vier? Das Leiden, die Entstehung des Leidens, die Aufhebung des Leidens und der zur Aufhebung des Leidens führende Weg.

Was ist nun das Leiden *(duḥkham, P. dukkhaṃ)?* Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint zu sein ist Leiden, von Liebem getrennt zu sein ist Leiden, nicht erlangen, was man begehrt und erstrebt, auch das ist Leiden, kurz die fünf Gruppen des

Ergreifens *(upādānaskandhāḥ*, P. *upādānakkhandhō)* sind Leiden. Das heißt das Leiden.

Was ist die Entstehung des Leidens *(duḥkhasamudayaḥ*, P. *dukkhanirodaho)*? Es ist der Durst *(tṛṣṇā*, P. *tanhā)*, der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet. Das heißt die Entstehung des Leidens.

Was ist die Aufhebung des Leidens *(duḥkhanirodhaḥ*, P. *dukkhanirodho)?* Es ist die restlose Ablehnung und Aufhebung dieses Durstes, der zur Wiedergeburt führt, der von Wohlgefallen und Begierde begleitet da und dort Gefallen findet, sein Aufgeben und seine Unterdrückung. Das heißt die Aufhebung des Leidens.

Und was ist der zur Aufhebung des Leidens führende Weg *(duḥkhanirodhagāminī pratipat*, P. *dukkhanirodhagāminī paṭipadā)?* Es ist der edle achtgliedrige Pfad, nämlich rechte Ansicht, rechtes Denken, rechtes Reden, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Wachsamkeit und rechte Sammlung. Das heißt der zur Aufhebung des Leidens führende Weg. Das, ihr Mönche, sind die vier edlen Wahrheiten' ".

15) Nirvāṇaḥ

BRSW. „Bei Buddhisten, das vollständige Erlöschen des Individuums" .FGP. S. 129.

Was ist die Erlösung, oder wie sie der Buddha nennt das Erlöschen, das Nirvāṇa? Gerade in der Beantwortung dieser Frage zeigt sich nun deutlicher als irgendwo der nüchterne realistische Geist, der die Scholastik des Sarvāstivāda kennzeichnet, gleichzeitig aber auch die bedenkenlose Folgerichtigkeit, mit der man auf einmal eingeschlagenen Weg festhielt und ihn zu Ende ging. Ein unfaßbares höchstes Sein kennt der aller Mystik abgekehrte Geist der Schule nicht. Das Nirvāṇa muß also wie jeder andere Gegenstand des Erkennens eine dinghafte Gegebenheit sein. So fordert es die Logik des Systems. Wie aber ist diese Gegebenheit genauer zu bestimmen? Dafür waren wieder dis zahlreichen Schriftsteller maßgebend, welche das Nirvāṇa als Aufhebung des Leidens und Schwinden der Begierde kennzeichnen. Das Nirvāṇa muß also etwas sein, das die Begierde aus dem Persönlichkeitsstrom ausmerzt und das Entstehen weiterer leidvoller Gegebenheiten verhindert. Damit konnte aber das Denken schon wieder in gewohnte Bahnen einlenken. Man kannte eine Gegebenheit an der Erlangung (prāptiḥ), welche die Zugehörigkeit bestimmter Gegebenheiten zum Persönlichkeitsstrom verursacht. Als Ursache der Nichtzugehörigkeit galt eine zweite Gegebenheit, die Nichterlangung (aprāptiḥ). Nichts lag daher näher als anzunehmen, daß das Nirvāṇa eine ähnlich geartete Gegebenheit ist, deren Verbindung mit dem Persönlichkeitsstrom dazu führt, daß die Laster und alle lasterhaften Gegebenheiten daraus ausgeschieden werden und später nicht mehr darin auftreten können. Und so wurde denn das Nirvāṇa auch tatsächlich bestimmt. Ein Unterschied ergab sich nur insofern, als man es zu den nicht verursachten Gegebenheiten rechnete, und nicht zu den verursachten. Aber esnötigten dazu die zahlreichen Schriftstellen, welche das Nirvāṇa als ewig und unvergänglich bezeichnen. So ergibt sich also die uns merkwürdig anmutende Tatsache, daß nach der Dogmatik des Sarvāstivāda die Erlösung, das Nirvāṇa, nichts anderes ist als eine Gegebenheit wie die übrigen auch, die mit dem Persönlichkeitsstrom in Verbindung tritt und so ihre Wirkung ausübt.

16) vgl. Shūyū Kanaoka : Indo Tetsugakusi Gaisetsu (Der Abriß der indischen Philisophie. Kōsei Verlag Tokyō 1990) S.22 ff. Die Sprüche von Mantra oder Darani wie auch die speziellen Termini (wie z.B .prajñāpāramiṭā u.s.w.) sind von alters her aus der Übersetzungsprinzip sowohi ins Tibetanische wie auch ins Chinesische nicht übersetzt worden. Der Spruch bedeutet: Gegangene Gegangene, Hinübergelangte, Hinübergelangtbleibende, Erleuchter Segen.

般若心経ドイツ語訳改訂、その原典批判と註釈

大村英繁、ベルント・クラウゼン

概要

既に、般若心経の二つのドイツ語訳を公にしたが、一方は原典批判を、他方は註釈を欠き、その結果二つの異なるドイツ語訳が並立することとなった。本稿の目的は、両者の不備を補い、訳語の統一をめざすことにある。

キーワード：般若心経独訳、原典批判、註釈

共通講座
