

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

DEPARTMENT FÜR ASIENSTUDIEN
JAPAN-ZENTRUM



Abschlussarbeiten am Japan-Zentrum der Ludwig-Maximilians-Universität München

Munich University Japan Center Graduation Theses

herausgegeben von / edited by

Steffen Döll, Sierk Horn, Martin Lehnert, Peter Pörtner,
Evelyn Schulz, Klaus Vollmer, Franz Waldenberger

Band 7

Japan-Zentrum der LMU

2015

Vorwort der Herausgeber

Bei den Beiträgen in der vorliegenden Schriftenreihe handelt es sich um Abschlussarbeiten des Japan-Zentrums der LMU. Eine große Bandbreite an Themen und Forschungsrichtungen findet sich darin vertreten. Ziel der Reihe ist es, herausragende Arbeiten einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es wird davon abgesehen, inhaltliche oder strukturelle Überarbeitungen vorzunehmen; die Typoskripte der Bachelor-, Master- und Magisterarbeiten werden praktisch unverändert veröffentlicht.

Editors' Foreword

The present series comprises select Bachelor, Master and *Magister Artium* theses that were submitted to the Japan Center of Munich University and address a broad variety of topics from different methodological perspectives. The series' goal is to make available to a larger academic community outstanding studies that would otherwise remain inaccessible and unnoticed. The theses' typescripts are published without revisions with regards to structure and content and closely resemble their original versions.

Michael Kinadeter

Probleme der buddhistischen Verdienstethik

Dargestellt am Beispiel der
Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit (T 707)

Magisterarbeit an der LMU München, 2014

Japan-Zentrum der LMU
Oettingenstr. 67
80538 München

© 2015 M. Kinadeter
Alle Rechte vorbehalten

Vorbemerkungen zum Umgang mit Namen und Begriffen asiatischer Sprachen

Asiatische Namen werden in der konventionellen Reihenfolge angegeben, d.h. zuerst der Familienname, dann der Vorname. Wörter in asiatischen Sprachen werden erst übersetzt, danach folgt in Klammern die *Umschrift in lateinischem Alphabet* der jeweiligen Lesung auf chinesisches bzw. japanisch, nachfolgend die Schriftzeichen und ggf. der Verweis auf den Sanskrit-Begriff, z.B.:

Schriftzeichen der Han (ch. *hànzì*, jp. *kanji* 漢字).

Die Umschrift japanischer Namen und Begriffe erfolgt nach dem Hepburn-System. Die Umschrift chinesischer Namen und Begriffe folgt dem Pinyin-System (Ausnahme bilden Zitate, sowie bereits etablierte Umschriften, wie im Falle des buddhistischen Gelehrten Bunyio Nanjio). Überdies werden alle fremdsprachlichen Wörter und Werktitel kursiv geschrieben, soweit es sich nicht um Eigennamen und eingedeutschte Begriffe handelt.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	01
1.1	Zielsetzung und Erkenntnisinteresse	02
1.2	Methodik und Herangehensweise	04
2	Der aktuelle Forschungsstand	07
2.1	Zum aktuellen Forschungsstand der Sekundärliteratur	07
2.2	Übersicht der Hilfsmittel zum Buddhismus	11
2.3	Übersicht der Hilfsmittel zu Philosophie und Ethik	13
3	„Die Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“ (T 707)	14
3.1	Historischer Hintergrund zum T 707	14
3.1.1	Textgrundlage und Editionsgeschichte des T 707	14
3.1.2	Rezeptionsgeschichte I: auf Basis der Taishō-Sammlung	15
3.1.3	Rezeptionsgeschichte II: die japanische Rezeption	20
3.2	Kommentierte Übersetzung der „Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“	23
4	„Gesammelte Erläuterungen zur Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“	38
4.1	Historischer Hintergrund zum Kommentar von Shōryō	38
4.1.1	Über den Herausgeber des Kommentars	39
4.1.2	Über den Verfasser des Kommentars	41
4.1.3	Über die Dogmatik des Kommentars	42
4.2	Das Vorwort zu den „Gesammelten Erläuterungen zur Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“	44
4.3	Erläuterungen zu den ethischen Konzepten im Kommentar	45

5	Darstellung der Probleme buddhistischer Verdienstethik	49
5.1	Einführende Überlegungen zu den Grundbegriffen	51
5.1.1	Der Begriff Verdienstethik	51
5.1.2	Der Übersetzungsbegriff „Verdienst“	54
5.1.3	Der Übersetzungsbegriff „Hauslosigkeit“	59
5.1.4	Die Begriffe Zweckrationalität und Utilitarismus	62
5.2	Buddhistische Verdienstethik und Supererogation	64
5.3	Verdienst durch Hauslosigkeit vs. Verdienst durch Reue	69
5.4	Das Zunichtemachen des Verdienstes eines Anderen	74
5.5	Die karmische Frucht einer Handlung	78

6 Abschließende Betrachtungen und Ausblick 80

Anhang

Literatur- und Quellenverzeichnis	83
---	----

1 Einleitung

Die Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit (*Shukke Kudoku Kyō*)

Eine Schriftrolle, Übersetzer unbekannt. Als er die musikalischen Vergnügungen des Prinzen Vīrasena hört, berichtet der Buddha von dessen Lebensende in sieben Tagen. Ānanda ermutigt und veranlasst ihn (den Prinzen), einen Tag und eine Nacht in die Hauslosigkeit zu gehen und so kehrt dieser nach seinem Lebensende sieben mal zurück, wird in den sechs Himmeln der Begierde wiedergeboren und findet natürlicherweise auf den Pfad zum Pratyekabuddha. Weil Ānanda ihn danach fragt, gibt der Buddha (im Anschluss) detaillierte Auskunft über die Segnungen, wenn einer sich befreit und in die Hauslosigkeit geht, und über die Schuld, wenn einer jemanden daran hindert, in die Hauslosigkeit zu gehen.¹

Wie aus der Zusammenfassung des *Shukke Kudoku Kyō* (im Folgenden SKK) und dem Titel bereits klar hervorgeht, befasst sich die Lehrrede mit dem Verdienst der Hauslosigkeit². Obwohl der Text nicht Teil der Regeln und Richtlinien der Vinaya (ch. *Lù*, jp. *Ritsu* 律) ist, beschreibt er normative Ansichten darüber, wie man sich gegenüber der Hauslosigkeit zu verhalten hat. Daraus lässt sich schlussfolgern, dass sich der Text weniger an die Mönchsgemeinde, denn vielmehr an Laien richtet, wie etwa den Protagonisten Vīrasena. Nach dem Beispiel des Prinzen Vīrasena, der in die Hauslosigkeit zieht und nach zahlreichen Wiedergeburten in den Himmeln der Begierde schlussendlich zum Erwachen gelangt, befasst sich die zweite Hälfte mit einer Darstellung buddhistischer Verdienstethik. Auf die Nachfrage seines Schülers Ānanda hin gibt der Buddha eine detaillierte Begründung für die normative Position des Textes und erklärt den Verdienst der Hauslosigkeit sowie die Schuld, diese zu verhindern oder zu zerstören.

Doch eben diese ethische Dimension und die damit verbundenen Aspekte der Verdienstethik werfen viele Fragen auf. Beispielsweise die Stelle, in der Vīrasena erfährt, dass er nur noch sieben Tage zu leben hat, und dass er in die Hölle hinab

¹ Vergl. Oda Tokunō (1962): *Oda Bukkyō Daijiten*. Tōkyo: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha. S. 833.

² Verdienst bezeichnet kurz gesagt die positive, karmische Konsequenz einer Handlung, während Hauslosigkeit sich auf das Verlassen der Familie und den Verzicht weltlicher Besitztümer sowie irdischer Vergnügungen zugunsten der religiösen Entwicklung bezieht. Eine genauere Erläuterung dieser beiden Begriffe findet sich in den Kapiteln 5.1.2 und 5.1.3.

fallen wird, falls er weiterhin sein Leben dem Genuss weltlicher Vergnügungen widmet, und er beschließt, die Vergnügungen für weitere sechs Tage zu genießen, bevor er erst im letzten Moment in die Hauslosigkeit geht. Diese Stelle wirft nicht nur die Frage auf, aus welcher Motivation heraus der Prinz in die Hauslosigkeit geht, aus Reue und Einsicht, aus Kalkül oder schlichtweg aus Angst, sondern auch, welche Bedeutung die ersten sechs Tage oder generell das gesamte Leben gegenüber den letzten Momenten im Leben haben? Oder noch provokativer gefragt, wenn sich die Lehrrede mit dem Verdienst der Hauslosigkeit befasst, warum ist das Beispiel hier ein Prinz, der nur für einen Tag und eine Nacht in die Hauslosigkeit geht? Ab wann erwirbt man sich Verdienst, was ist unter Verdienst zu verstehen und welche Begründung liefert der Text für seine Position? Diese Probleme und Fragen, die beim Lesen des Textes aufkommen können, sollten in der vorliegenden Arbeit genauer untersucht werden.

1.1 Zielsetzung und Erkenntnisinteresse

Obwohl bereits unterschiedliche Aspekte von Verdienst im Buddhismus in wissenschaftlichen Publikationen behandelt wurden, gibt es noch keine umfassenden Veröffentlichungen in westlichen Sprachen, die sich allein mit dem Verdienst der Hauslosigkeit auseinandersetzen. Darüber hinaus basieren die bisher verfügbaren Veröffentlichungen zum Verdienst der Hauslosigkeit in der Regel auf Dōgens *Shōbōgenzō*. Eine Untersuchung dieses Konzepts auf Basis einer anderen, unabhängigen Quelle, wie dem SKK, kann daher wertvolle Informationen über andere Standpunkte zur Hauslosigkeit liefern. Geht man von der These aus, dass die Untersuchung des SKK dem Verständnis der Verdienstethik bezüglich der Hauslosigkeit dient, ist es notwendig, sich mit dem historischen Kontext des Textes zu befassen. Außerdem werden im Anschluss philosophische Konzepte auf den Inhalt des SKK angewendet und philosophische Probleme, die dadurch entstehen, untersucht.

Diese Vorgehensweise hat aufgrund ihrer theoretisch-historischen Natur allerdings Grenzen, die hier kurz beschrieben werden sollen. Zum einen kann auch sehr präzise historisch-hermeneutische Arbeit die historische Distanz von über 1500 Jahren seit der Entstehung des Textes nicht überbrücken. Zum anderen gibt der Text nur Auskunft über die präskriptive Haltung, nicht über die historische Wirklichkeit, etwa darüber, wie viele Laien, dem Beispiel des Prinzen folgend, in die Hauslosigkeit gegangen sind. Auch kann die Untersuchung eines einzigen Textes allein selbstverständlich keine umfassende Verdienstethik des Buddhismus beschreiben, allein schon, weil die ethischen Dimensionen von Praxis und Ritual unterschlagen bleiben.

Was die Untersuchung des SKK jedoch leisten kann, ist das Verständnis vom Verdienst der Hauslosigkeit zu vertiefen und die Argumentationsstruktur klar herauszuarbeiten, auf deren Grundlage der Verdienst der Hauslosigkeit basiert. Damit eröffnet sich ein Zugang zum Konzept vom Verdienst der Hauslosigkeit, der nicht nur unabhängig von Dōgens Ansichten ist, sondern auch auf Basis eines Textes, der einige Jahrhunderte früher verfasst wurde. Während Studien bislang hauptsächlich den Text des Zenmeisters aus dem zwölften Jahrhundert zugrunde gelegt haben, war das SKK vermutlich 800 Jahre früher als chinesische Übersetzung im Umlauf. Das SKK (T 707) und der gleichnamige Kommentar zum T 202 (siehe 3.1.2) wurden bereits im späten sechsten bzw. frühen siebten Jahrhundert von verschiedenen chinesischen Verfassern zitiert und entfalten ihren Einfluss also in etwa zeitgleich mit dem großen Aufschwung des Buddhismus in Japan. Da bisher noch kein indisches Original mit dem Sutra in Verbindung gebracht wurde, wäre hier weiteres Forschungsmaterial wünschenswert. Die vorliegende Arbeit konzentriert sich jedoch ohnehin auf den Verdienst der Hauslosigkeit auf Basis des SKK und der darauf folgenden Rezeptionsgeschichte in China und Japan. Die Herangehensweise und die Analyse philosophisch-ethischer Probleme, die sich aus dem Text ableiten lassen, sollen im nun folgenden Unterkapitel beschrieben werden.

1.2 Methodik und Herangehensweise

Von dieser Zielsetzung leitet sich die Struktur und Unterteilung der Arbeit in die folgenden zwei großen Bereiche ab. Der erste Teil besteht im Wesentlichen aus Kapitel Drei und Vier und stellt die historisch-philologische Seite dar.

Um die dogmatische Dimension des Textes analysieren zu können, ist es nötig, den Text an sich, d.h. den Inhalt, so präzise wie möglich zu bestimmen und zu verstehen. Daher widmet sich Kapitel 3 ganz dem Primärtext, beginnend mit der genauen Bestimmung des verwendeten Textes, seiner Geschichte und Editionen. Weil ein indisches Original nicht (mehr?) existiert, handelt es sich hierbei um eine Untersuchung des verfügbaren Materials in China. Für diese alten, buddhistischen Texte war der chinesisch-japanische Taishō-„Kanon“ von großer Hilfe.

Mit der Editionsgeschichte und der Verbreitung des Textes einhergehend, sollte auf die folgende Rezeption der Lehre in China und Japan ebenso eingegangen werden. In China beschränkt sich dies auf wenige und eher kurze Verweise verschiedener Verfasser im ersten Jahrtausend, während sich die buddhistische Rezeption in Japan auf einen Kommentar aus dem späten 17. Jahrhundert begrenzen lässt.

Vor diesem Hintergrund folgt in im Anschluss die kommentierte Übersetzung des Sutrentextes in 3.2. Unter Verwendung diverser Hilfsmittel (siehe 2.2) soll die Übersetzung inklusive der Fußnoten ein umfassendes Verständnis für den Text und seine Konzepte bieten. An dieser Stelle wäre bereits die philosophisch-ethische Untersuchung des Textes möglich, doch soll der einzig bekannte Kommentar aus Japan nicht außer Acht gelassen werden. Zum Abschluss des hermeneutischen und historischen Teils widmet sich Kapitel 4 einer näheren Betrachtung des Kommentars, beginnend mit dem Herausgeber und dem Verfasser, bis hin zur dogmatischen

Einordnung des Textes und einer schwerpunktorientierten Beleuchtung von Textstellen. Vor allem soll der Kommentar dabei kohärenterweise auf ethische und normative Aussagen und Deutungen untersucht werden.

Mit Kapitel fünf beginnt der zweite Abschnitt, die philosophisch-ethische Analyse. Dieser Teil widmet sich dem eigentlichen Kernpunkt der Arbeit, der Betrachtung derjenigen Fragen und Probleme, die sich beim Lesen des Textes ergeben. Spezieller, derjenigen Fragen nach der Natur und Art des Verdienstes der Hauslosigkeit und nach der buddhistischen Begründung dieses Konzeptes, wie es in diesem Text beschrieben wird. Da verschiedene Handlungsanweisungen bzw. normative Urteile über das menschliche Handeln beschrieben werden, handelt es sich hierbei um Begriffe und Konzepte der Ethik, die aus buddhistischer Sicht begründet werden. Deswegen ist es notwendig, erst einmal festzustellen, in welcher Bedeutung die verschiedenen Begrifflichkeiten verwendet werden. Im Anschluss daran werden ausgewählte Teile aus dem Text, die sich mit Verdienstethik beschäftigen, unter Anwendung ethischer Konzepte und philosophischer Begriffe analysiert.

Die Unterkapitel 5.2 und 5.3 beschäftigen sich mit der grundlegenden Frage nach der Natur des Verdienstes. Zuerst ist es wichtig, zu definieren, was Verdienst bedeutet. Ab wann spricht man von Verdienst? Bezeichnet dieser Begriff jede positive Konsequenz einer positiven Tat (also Karma), oder gibt es die Möglichkeit, sich positiven (karmischen) Überschuss anzuhäufen, eine sogenannte Supererogation – und bezeichnet das den Verdienst? Diese Thematik behandelt 5.2.

Die Fragestellung im Unterkapitel 5.3 ist eng damit verbunden, sie sucht nach der Begründung dafür, etwas als Verdienst zu bezeichnen. Wodurch entsteht dem Prinzen derart viel Verdienst, dass er Äonen (wörtl.: 20 *Kalpa*) nicht mehr in die niederen Wiedergeburtformen zurückfällt, sondern zum Pratyekabuddha wird? Basiert diese

Belohnung bzw. das bedingte Entstehen von karmischer Segnung auf wahrer Einsicht und Reue, oder rein auf dem formalen Akt der Hauslosigkeit? Damit widmet sich dieser Abschnitt der Arbeit dem ersten Teil der Frage Ānandas im Sutra selbst, der eigentlichen Frage nach dem Verdienst davon, dass man in die Hauslosigkeit zieht.

Das Unterkapitel 5.4 beschreibt nun das heilsgeschichtliche Gegenteil, nämlich das Zunichtemachen des Verdienstes eines Anderen. Das Problem, welche Schuld es mit sich bringt, auf jemand herabzublicken oder jemanden zu diffamieren, der in die Hauslosigkeit geht, oder jemanden daran zu hindern in die Hauslosigkeit zu gehen, ist der zweite Teil der Frage Ānandas. Bei der Beschäftigung mit dieser Frage lässt sich schließlich feststellen, dass das Vergehen nicht nur darin besteht, die Hauslosigkeit an sich zunichte zu machen, sondern bereits darin, das (karmische) Potential zunichte zu machen, aufgrund dessen jemand in die Hauslosigkeit gehen könnte, also allein die Voraussetzung zu stören.

Diese drei Teilbereiche aufgreifend, fasst das letzte Unterkapitel 5.5 die verschiedenen, karmischen Konsequenzen einer Tat ins Auge. Dabei geht es nicht nur um die Handlung an sich, sondern auch um das karmische Potential, das mit dieser Handlung einhergeht.

Als Abschluss werden in Kapitel 6 die Ergebnisse der vorliegenden Arbeit zusammengefasst, um eine abschließende Betrachtung zu ermöglichen und einen Ausblick zu geben, in welcher Richtung weitere Forschung notwendig bzw. wünschenswert ist. Nachfolgend finden sich im Anhang noch das Literaturverzeichnis und der Originaltext des *Shukke Kudoku Kyō*.

2 Der aktuelle Forschungsstand

In diesem Kapitel soll zunächst ein Überblick über die verfügbare Sekundärliteratur zum Primärtext und den Schwerpunkten der damit verbundenen Forschung gegeben werden. Die buddhistische Rezeption in China beschränkt sich auf Einträge in alten Wörterbüchern und Enzyklopädien, während in Japan lediglich eine einzige buddhistische Rezeption bekannt ist, nämlich ein japanischer Kommentar aus dem Ende des 17. Jahrhunderts. Die buddhistische Rezeption wird im dritten Kapitel behandelt, während hier die moderne Auseinandersetzung präsentiert wird. Da sich die vorliegende Arbeit auch mit dem Konzept von Verdienst und mit Hauslosigkeit beschäftigt, werden auch entsprechende, moderne Werke hierzu vorgestellt. Im Anschluss daran werden die wichtigsten Hilfsmittel beschrieben, aufgeteilt in die Hilfsmittel bezüglich buddhistischer Themen und in Themen der Ethik und der Philosophie.

2.1 Zum aktuellen Forschungsstand der Sekundärliteratur

Sucht man nach moderner Literatur zum Thema Verdienst (-ethik) im Buddhismus, fällt sofort auf, dass verschiedene Aspekte von buddhistischen Verdienstvorstellungen bereits in Form zahlreicher Publikationen Beachtung gefunden haben. Ein Schwerpunkt ist etwa die Beschäftigung mit der Idee des Transfers von Verdienst (en. *transfer / transference of merit*). Eine der frühen Auseinandersetzungen mit diesem Thema findet sich in einem Aufsatz über Buddhismus in Ceylon (das heutige Sri Lanka) von Malalasekera³, welcher eine dogmatischen Begründung für den Verdiensttransfer liefert. Wenig später veröffentlichte Gombrich⁴ seine historischen

³ Vergl. Malalasekera, G. P. (1967): "Transference of Merit" in Ceylonese Buddhism. In: *Philosophy East and West*. Vol. 17. S. 85 – 90.

⁴ Vergl. Gombrich, Richard (1971): "Merit Transference" in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice. In: *History of Religions*. Volume 11, Nr. 2. S. 203 – 219.

Studien, die ebenfalls auf Erfahrungen mit dem Buddhismus in Sri Lanka basieren. Dabei kommt er zu dem Schluss, dass im Laufe der Geschichte eine Verdinglichung von Verdienst stattfand, aber auch, dass die Doktrin von Verdienst eine nachweisbare Geschichte hat. Darüber hinaus argumentiert Gombrich, dass die Beschreibung von Verdienst als geistige Währung allein der Betrachtung von außen gerecht wird, nicht jedoch das repräsentiert, was die entsprechenden Buddhisten glauben oder sagen.⁵ McDermott hingegen beschreibt einen Fall in den Jātaka-Geschichten⁶, der sich auf Basis moralischer, nicht etwa dogmatischer Gründe, gegen den Transfer von Verdienst ausspricht. In den 90-er Jahren widmen sich Bechert⁷ und Sørensen⁸ schließlich der Problematik des Transfer von Verdienst in Verbindung mit dem Kausalitätsprinzip von Karma, während sich Schopen⁹ der Datierung und Zuordnung dieser Dogmatik widmet. Eine sehr aktuelle Arbeit zu diesem Kontext ist etwa die Untersuchung des Totenfestes bzw. den Opfertagen an die Toten von Ladwig.¹⁰ Auch wenn die verschiedenen Autoren unterschiedliche Positionen vertreten, lässt sich als Erkenntnis der verschiedenen Aufsätze herausarbeiten, dass bereits Theravāda bzw. „Hīnayāna“ Schulen den Transfer von Verdienst kannten, und dass die dogmatische Begründung für diesen Transfer nicht problemlos mit der ursprünglichen Idee von Karma vereinbar ist, während die Praxis vom Verdienst-Transfer jedoch zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten praktiziert wurde bzw. wird.

⁵ Diese Unterscheidung erinnert sehr an die sozialwissenschaftliche Unterscheidung zwischen emisch (aus dem Blickwinkel einer Person, die Teil des Systems ist) und etisch (der Sichtweise eines Betrachters von außen), wenngleich Gombrich die Begriffe *cognitive belief* und *affective belief* verwendet. Ders. S. 206, 216.

⁶ Vergl. McDermott, James P. (1974): "Sādhīna Jātaka: A Case against the Transfer of Merit." In: *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 94, Nr. 3. S. 385 – 387.

⁷ Vergl. Bechert, Heinz (1992): "Buddha-field and Transfer of Merit in a Theravāda Source." In: *Indo-Iranian Journal*. Ausgabe 35, nos. 2 / 3, S. 95 – 108.

⁸ Vergl. Sørensen, Henrik H. (1999): 'Optional Causality: Karma, Retribution and the Transference of Merit in the Context of Popular Chinese Buddhism' In: Muneto Sonoda (Hrsg.): *Hōrin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur. Comparative Studies in Japanese Culture*. München: Iudicium Verlag. Band 6. S. 170 – 188.

⁹ Vergl. Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Honolulu: University of Hawaii Press.

¹⁰ Vergl. Ladwig, Patrice (2012): Feeding the Dead: Ghosts, Materiality and Merit in a Lao Buddhist Festival for the Deceased. In: Williams, Paul und Ladwig, Patrice (Hrsg.): *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*. Cambridge: Cambridge University Press. Kapitel 6. S. 119 – 141.

Ein weiteres Forschungsfeld bezüglich der Aspekte von Verdienst im Buddhismus, das sehr viel Beachtung erfahren hat, ist die ökonomische Dimension von verdienstvollen Handlungen. So werden Spenden und Opfergaben von Laien an einzelne Mönche oder an die Gemeinschaft als eine der besten Möglichkeiten beschrieben, (Laien-) Verdienst zu erwerben. Gernet¹¹ betont diesbezüglich, dass sich die zwei Beziehungen von einem Laien zum Saṃgha, nämlich die religiöse und ökonomische Beziehung, gegenseitig beeinflussen. Gutschow¹² befasst sich wenige Jahre später dann mit dem Problem dieser ökonomischen Beziehung und den Ordensregeln bzw. den dogmatischen Grundsätzen eines Mönchs. Während ein Mönch durch den Eintritt in die Gemeinschaft weltliche Güter und Ansehen aufgibt, so betont Gutschow, basiert sein Ansehen als Mönch aus Sicht der Laien letztendlich doch wieder auf seinem materiellen Wohlstand und Erfolg. Ein etwas anderes Bild ergibt sich aus Freibergers kurzem Artikel, in dem er den Verdienst von Spenden auf jeweils die Qualitäten des Spenders und des Empfängers zurückführt.¹³ Adamek befasst sich ebenfalls mit dem Verdienst durch Spenden, geht darüber hinaus jedoch noch auf Verdienst im Verhältnis zu den zwei Wahrheiten ein. Dabei liefert Adamek wertvolle Hinweise über das Konzept von Verdienst und den Transfer von Verdienst, basierend auf dem *Fayuan Zhulin* 法苑珠林 und Schriften von Huiyuan.¹⁴

Befasst man sich jedoch mit Verdienst, der auf Hauslosigkeit basiert, wird man schnell feststellen, dass sich die verfügbaren Quellen üblicherweise auf Dōgens Kapitel 'Shukke Kudoku' im *Shōbōgenzō*¹⁵ beziehen. Ansonsten findet sich noch eine aktuelle Untersuchung des *Shukke Kudoku Kyō* von 2011 auf Japanisch, die sich

¹¹ Vergl. Gernet, Jacques (1995): *Buddhism in Chinese Society. An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. New York: Columbia University Press, insbes. Kapitel 8, S. 231 – 247.

¹² Vergl. Gutschow, Kim Irmgard (Diss.) (1998): *An Economy of Merit: Women and Buddhist Monasticism in Zangskar, Northwest India*. Harvard University.

¹³ Vergl. Oliver Freiburger (2000): Profiling the Sangha: Institutional and Non-institutional Tendencies in Early Buddhist Teachings. In: *Marburg Journal of Religion* 5, Nr. 1. S. 1 – 6.

¹⁴ Vergl. Adamek, Wendi L. (2005): The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism. In: *History of Religions*. Vol. 45, Nr. 2. S. 135 – 180.

¹⁵ Kapitel 83 befasst sich mit Hauslosigkeit (jp. *Shukke* 出家) im Generellen, während Kapitel 86 sich mit dem Verdienst der Hauslosigkeit (jp. *Shukke Kudoku* 出家功德) beschäftigt.

jedoch schwerpunktmäßig mit dem gleichnamigen Kommentar zu einem Kapitel der *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* T 202 beschäftigt. Von dem SKK, das in der vorliegenden Arbeit untersucht wird (T 707) findet sich auch keine Übersetzung im *Kokuyaku Issai Kyō* 国訳一切経. Lediglich in diversen Wörterbüchern und Enzyklopädien mit Zusammenfassungen buddhistischer Sutren finden sich kurze Einträge zum T 707, beispielsweise bei Kamata, Oda und Ono Genmyō (siehe 2.2). Veröffentlichungen, die sich direkt auf den Verdienst der Hauslosigkeit oder das SKK beziehen, gibt es nur wenige. An japanischsprachiger Literatur findet man die eben genannte Analyse des SKK (basierend auf dem T202) von Miyake und einige in diesem Zusammenhang unbedeutende Erwähnungen des SKK (etwa eine sprachliche Analyse auf Basis der *Sammlung der Geschichten von jetzt und früher* 今昔物語集¹⁶ oder eine Erwähnung in den Erzählungen der *Predigten über die ehrenwerte Biographie des Mönchs Hōnen* 法然上人御一代記説教¹⁷). Außerdem existiert ein japanischer Artikel, der ausführlich die Hauslosigkeit und den Verdienst der Hauslosigkeit anhand der Texte des Zenmeisters Dōgen behandelt.¹⁸ Dieser Aufsatz befasst sich zunächst mit der Beziehung der beiden Texte (bzw. Kapitel) „Shukke“ und „Shukke Kudoku“.¹⁹ Der Autor vergleicht verschiedene Textstellen und kommt schließlich zu dem Ergebnis, dass das „Shukke“ sich aus dem Entwurf bzw. der Idee des „Shukke Kudoku“ entwickelt hat. Im Folgenden beschreibt der Autor ein gänzlich anderes Verständnis der Hauslosigkeit als in der vorliegenden Arbeit; eine eingehendere Beschäftigung mit der Hauslosigkeit und Verdienst findet sich daher in den Kapiteln 5.1.2 und 5.1.3.

¹⁶ Vergl. Yang Jinping (bzw. laut Artikel Yō Kinpei) 楊金萍 (2002): „Konjaku Monogatari Shū” ni okeru Saikikaku Meishi Jutsugobun 『今昔物語集』における再帰格名詞述語文. In: *Kokugogaku*. Nummer 53, Vol. 3. S. 18 – 33.

¹⁷ Vergl. Ōtomi, Shūken 大富秀賢 (1918): *Hōnen Shōnin Goichidaiki Sekkyō* 法然上人御一代記説教. Kyōto: Gohōkan. Kapitel 37, S. 98 – 105.

¹⁸ Vergl. Honda, Kanshō 本多寛尚 (1996): „Shukke“ to „Shukke Kudoku“ 『出家』と『出家功德』 In: *Annual Report of the Zen Institute* 駒澤大學禪研究所年報. Tōkyō: Komazawa Daigaku Zen Kenkyūjo. Heft 3. S. 163 – 180.

¹⁹ Ders. S. 163 – 169.

In den westlich-sprachlichen Publikationen finden sich wie bereits erwähnt ebenfalls Aufsätze zu Dōgens *Shōbōgenzō*²⁰ und seiner Ansicht über Hauslosigkeit bzw. dem daraus resultierenden Verdienst, sowie ein Aufsatz über die Hauslosigkeit eines Samurai aus dem 12. Jahrhundert²¹ und eine einzige westlichsprachige Erwähnung des SKK in einem Buch über das Mönchswesen in Ostasien²², genauer gesagt in einem Kapitel über Massenordination und die Beziehung zwischen Hauslosigkeit und dem Empfangen der reinen Gebote (näheres hierzu in Kapitel 5.1.1).

Insgesamt lässt sich also festhalten, dass bereits verschiedene Aspekte buddhistischer Verdienstvorstellungen in wissenschaftlichen Publikationen behandelt wurden. Diejenigen, die sich mit dem Verdienst der Hauslosigkeit beschäftigen, beziehen sich allerdings nur auf Dōgens *Shōbōgenzō*. Eine Untersuchung des Konzepts von dem Verdienst durch Hauslosigkeit basierend auf anderen Quellen, wie dem T 707, dem T 202 oder chinesischer Verfasser wie Huiyuan oder Daoshi ist daher nicht nur wünschenswert, sondern für ein umfassenderes und differenzierteres Bild der Hauslosigkeit notwendig.

2.2 Übersicht der Hilfsmittel zum Buddhismus

Nachstehend soll eine kurze Übersicht der Hilfsmittel zur Recherche buddhistischer Terminologie und Konzepte gegeben werden. Diese bezieht sich sowohl auf den philologisch-historischen Teil in Kapitel Drei und Vier, als auch auf die Begrifflichkeiten in der Analyse buddhistischer Verdienstethik in Kapitel Fünf.

²⁰ Darunter auch eine überaus interessante Gegenüberstellung der Ansichten von Dōgen und Aquinas von Mikkelson, Douglas K. (2005): Aquinas and Dōgen on Entrance into the Religious Life. In: *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 25. S. 109 – 121.

²¹ Vergl. Stoneman, Jack (2009): Between Monks: Saigyō's *Shukke*, Homosocial Desire, and Japanese Poetry. In: *Japanese Language and Literature*. Vol. 43, Nr. 2. S. 425 – 452.

²² Vergl. Meeks, Lori (2010): Vows for the Masses. In: Benn, James, Meeks, Lori und Robson, James: *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*. New York and Oxon: Routledge.

Als Basis für die Recherche des historischen Hintergrunds (insbesondere die Suche in den alten Katalogen) und für den zugrunde liegenden Originaltext des Sutras diente die digitalisierte Version des *neu-revidierten Taishō-Tripitaka* 大正新脩大藏經 (jp. *Taishō Shinshū Daizōkyō*; üblicherweise abgekürzt mit T, Taishō, Taishō Tripitaka oder 大正) in der neueren Version von 2012²³. Seit seiner Entstehung im zwanzigsten Jahrhundert und insbesondere durch den vereinfachten Zugang anhand der Digitalisierung ist die T-Ausgabe die maßgebliche und vermutlich meistverwendete Ausgabe der chinesisch-japanischen Tripitaka-Sammlung. Verweise auf Textstellen im Taishō-Tripitaka werden der üblichen Konvention entsprechend wie folgt angegeben: „T Nummer des Textes.Band.Seite, Reihe und Kolumne“. Als Beispiel der Verweis auf den Kerntext dieser Arbeit, das SKK: T 707.16.0813c04 – T 707.16.0815a29.

Außerdem wurde zum Abgleich mit der digitalen Version die gedruckte Ausgabe des Taishō-Tripitaka von 1983 verwendet. Darüber hinaus ist der *Shōwa Dharmajuwelen Gesamtkatalog*, mit den gesammelten historischen Informationen sämtlicher Sutren und ebenfalls von Takakusu Junjirō herausgegeben, von großer Nützlichkeit gewesen.

Außerdem wurden für den philologisch-hermeneutischen Teil diverse buddhistische Wörterbücher und Enzyklopädien verwendet, darunter vor allem das *Digital Dictionary of Buddhism* von Muller (kurz: DDB), das *Bukkyō Daijiten* von Mochitsuki, das *Kōsetsu Bukkyōgo Daijiten* (kurz: BKG) von Nakamura, das *Nihon Bukkyōgo Jiten* von Iwamoto, die kurzen Zusammenfassungen aller Sutren auf Japanisch von Kamata (DZK) und die Enzyklopädie buddhistischer Schriften von Ono Genmyō.

²³ Die Textsammlung des *Taishō Shinshū Daizōkyō* wurde ursprünglich von der Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha (kurz: Daizōkyōkai), u.a. von Takakusu Junjirō und Watanabe Kaigyoku, in Tōkyō (1924-1935) herausgegeben. Seit 1998 steht ein Digitalisat der Taishō Ausgabe der SAT Daizōkyō Text Database Committee (SAT) der Universität Tōkyō zur Verfügung, das 2012 aktualisiert und mit der Möglichkeit, die Originalseiten als Scan-Photographie zu betrachten, unter <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ddb-bdk-sat2.php> zur Verfügung.

Die große Mehrheit der Artikel und Bücher zum chinesischen Buddhismus, zur buddhistischen Ethik sowie zu buddhistischen Konzepten im Allgemeinen sind das Ergebnis der Literaturrecherche über gängige Online Datenbanken bzw. Bibliotheken wie die Staatsbibliothek in München und Berlin, die Bibliotheken der Universität München, Worldcat, Nacsis, CrossAsia, die National Diet Library, die Datenbank amerikanischer Dissertationen ProQuest, CiNii Books bzw. CiNii Articles und JStor.

2.3 Übersicht der Hilfsmittel zu Philosophie und Ethik

Die nachfolgenden Hilfsmittel beziehen sich der inhaltlichen Struktur der Arbeit gemäß hauptsächlich auf Kapitel Fünf und die darin beschriebene philosophische Terminologie. Verwendet wurden zunächst verschiedene Bücher zum Thema Ethik und Utilitarismus. Diese stammen hauptsächlich von dem Autor und Philosoph Otfried Höffe, um eine kohärente Darstellung der verwendeten philosophischen Termini wie Utilitarismus, Supererogation etc. zu erreichen. Darunter befinden sich das *Lexikon der Ethik*, das *Lesebuch der Ethik*, *Wissen Ethik* und schließlich noch eine *Einführung in die utilitaristische Ethik*. Letztere Einführung sowie einige der folgenden Artikel vertiefen den Schwerpunkt Verdienstethik und stellen Bezüge zu nutzenorientierten Systemen der Philosophie wie dem Utilitarismus her.

Darüber hinaus wurden verschiedene Artikel aus buddhistischen Wörterbüchern (Vergl. Kapitel 2.2) und philosophisch-theologischen Lexika verarbeitet, um ein möglichst reflektiertes und umfassendes Bild der verschiedenen Konzepte nachzuzeichnen und unterschiedliche Interpretationen und Beschreibungen von Begriffen darzustellen. Die philosophischen Referenzen beziehen sich hauptsächlich auf den bereits genannten Autor, Otfried Höffe, sowie das *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, das *historische Wörterbuch der Philosophie* und die *Encyclopaedia of Religion and Ethics*.

3 „Die Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“ (T 707)

3.1 Historischer Hintergrund zum T 707

Der vollständige Titel des vorliegenden Sutras lautet *Lehrrede (der Erläuterungen des Buddhas) vom Verdienst der Hauslosigkeit* (ch. *Fóshuō Chūjiā Gōngdé Jīng*, jp. *Bussetsu Shukke Kudoku Kyō* 佛説出家功德經²⁴; im Folgenden SKK) und trägt in der *neu-revidierten Taishō-Tripiṭaka* die Nummer T 707. Um den historischen Rahmen besser eingrenzen zu können, werden vor der kommentierten Übersetzung zuerst die Textgrundlage und die Editions-geschichte beschrieben. Die Analyse ist in drei Bereiche unterteilt: zuerst werden Angaben zum Sutrentext selbst genannt, danach folgen die Informationen auf Basis anderer relevanter Einträge in der Taishō-Sammlung, wie etwa die Einträge in den alten Katalogen vor der ersten Drucklegung des Tripiṭaka oder in alten, buddhistischen Wörterbüchern. Abschließend folgt die Darstellung der bekannten Rezeptionsgeschichte in Japan, genauer gesagt einem Kommentar aus dem späten 17. Jahrhundert.

3.1.1 Textgrundlage und Editions-geschichte des T 707

Als Textgrundlage des T 707 dient die digitalisierte Version des Taishō-Tripiṭaka in der neueren Version von 2012 (Vergl. Kapitel 2.2). Der Text findet sich in Band 16 Abschnitt 3 der gesammelten Sutren (ch. *Jīngjībù Sān*, jp. *Kyōshūbu San* 經集部三), Seite 813 mit der Nummer 707, er umfasst etwa 2200 Schriftzeichen und wurde in fünf Reihen mit je bis zu 29 Spalten a 17 Schriftzeichen angeordnet und als eine Schriftrolle angegeben.

Der Ausgangstext basiert auf der Kao Li Ausgabe 麗本 (ca. 1151 n.u.Z.) und wurde mit drei weiteren Editionen abgeglichen. Ergänzungen, fehlende Schriftzeichen und

²⁴ In der Sekundärliteratur wird meistens der Kurztitel *Shukke Kudoku Kyō* 出家功德經 verwendet, die der Einfachheit halber im Folgenden ebenfalls benutzt werden soll.

alternative Formulierungen in den anderen Druckausgaben werden im Text durch insgesamt 16 Fußnoten belegt. Diese Anmerkungen werden der Vollständigkeit halber in der Übersetzung (siehe 3.2) ebenfalls angegeben und übersetzt. Der einzige Absatz im Originaltext ist an der entsprechenden Stelle vermerkt.

Laut dem einleitenden Kolophon ist der Übersetzer nicht mehr bekannt, zeitlich wird das Sutra wird allerdings der östlichen Jin-Dynastie 東晉錄 (317 – 420 n.u.Z.) zugeordnet. Vergleicht man diese Informationen mit den Angaben aus den alten, überlieferten Katalogen der Taishō-Sammlung, ergeben sich einige Unterschiede. Diese werden im folgenden Unterkapitel näher beschrieben.

3.1.2 Rezeptionsgeschichte I: auf Basis der Taishō-Sammlung

Laut dem *Shōwa (zeitlichen) Dharmajuwelen Gesamtkatalog* (jp. *Shōwa Hōbō Shōmokuroku* 昭和法寶總目錄) wurde als Textgrundlage für das SKK die Kao Li Ausgabe 麗本 (1151 n.u.Z.) verwendet, die mit der Sung Edition 宋本 (1239 n.u.Z.), der Yuan Edition 元本 (1290 n.u.Z.) der Ming Edition 明本 (1601 n.u.Z.), sowie der alten Sung Edition 宮本 (1104-1148 n.u.Z.) aus dem Besitz der kaiserlichen Bibliothek Japans, abgeglichen wurde. Weiter werden folgende Einträge in anderen Editionen angegeben: 麗竟、宋学、元学、明當、縮宿七、卅十五・一、Nj. 776. Der letzte Eintrag verweist auf den Katalog von Nanjio Bunyiu, in dem sich folgende Informationen finden:

“776 佛說出家功德經 Fo-shwo-khu-kiâ-kun-tōh-kin. 'Sutra spoken by Buddha on the merit of leaving the house (in order to become an anchorite).' Translated under the three Tshin dynasties, A.D. 350-431; but the translator's name is lost. 6 leaves. The above two works [Anm. d. Autors: das vorherige Werk ist die Lehrrede der fünf Könige 佛說五王經 (Nj. 775)] agree with Tibetan. K'-yuen-lu, fasc. 7, fol. 23 a.”²⁵

²⁵ Vergl. Nanjio Bunyiu (1883): *A Catalogue of the Chinese Translation on the Buddhist Tripitaka – The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. London: Clarendon Press. S. 179.

Dieser Eintrag listet ebenfalls keinen Übersetzer, verweist aber auf eine tibetische Version. Eine Liste mit insgesamt 22 Einträgen der verschiedenen Editionen findet sich online in der *Digital Database of Buddhist Tripitaka Catalogues* 佛教藏經目錄數位資料庫.

Vergleicht man die Informationen in den ältesten noch existenten Katalogen der T-Sammlung, also den Katalogen aus der Zeit vor der ersten Drucklegung der Tripitaka-Sammlung, ergeben sich interessante Ergebnisse bzw. Widersprüche. Die frühesten Einträge zum SKK finden sich in Katalogen aus der Sui-Dynastie 隋朝 (581-618), genauer gesagt im *Lìdài Sānbǎo Jì* 歷代三寶紀 (T 2034)²⁶ und im *Zhòngjīng Mùlù* 衆經目錄 (T 2146, später ZML)²⁷. Dort wird das Sutra der Wu Zeit 吳世 (229 - 280 n.u.Z.) zugeordnet und im ZML wird als Übersetzer Zhi Qian 支謙 angegeben²⁸. Zhi Qian war ein gelehrter indo-skythischer Laienanhänger, der in der ersten Hälfte des dritten Jhdt.s eine Vielzahl an Sutren übersetzte, von denen 53 bis heute erhalten sind. Auffällig sind bereits Mehrfachnennungen und verschiedene Angaben über die Länge des Sutras (zwischen zwei und sechs Seiten). Die zeitliche Zuordnung sowie der Verfasser bleiben bis im Tang-zeitlichen Katalog *Dàtáng Nèidiǎn Lù* 大唐內典錄 (T 2149)²⁹ unverändert erhalten. Ab dem *Kāiyuán Shìjiào Lù* 開元釋教錄 (T 2154, später KYL) werden mindestens zwei Versionen unterschieden. Die eine Version (das T 707) wird als Qin-Übersetzung dem Qin Katalog angehängt, während die andere Version der *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* (ch. *Xiányú Jīng*, jp. *Gengukyō* 賢愚經; T 202³⁰) zugeordnet und separat in einen anderen Katalog aufgenommen wird.³¹

²⁶ Der Eintrag wurde dort in der fünften Schriftrolle aufgenommen, in dem Kapitel dessen Inhalte der Wei und der Wu Zeit (魏·吳錄) zugeordnet werden, also dem 3. Jahrhundert n.u.Z. Vergl. T 2034.54.0058b22 bzw. T 2034.54.0111b09.

²⁷ Vergl. T 2146.55.0116c22.

²⁸ Ibid.

²⁹ Vergl. u.a. T 2149.55.0229b05.

³⁰ Dieses Sutra beschreibt ebenfalls den grenzenlosen Verdienst der Hauslosigkeit und hatte besonders große Verbreitung bzw. Einfluss in ostasiatischen Bereichen des Buddhismus. Vergl. Meeks, Lori (2010): Vows for the Masses. In: Benn, James, Meeks, Lori und Robson, James: *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*. New York and Oxon: Routledge. S. 148 – 175.

³¹ Vergl. T 2154.55.0489c15.

Die zweite Version bezieht sich auf einen Kommentar, der ebenfalls *Shukke Kudoku Kyō* 出家功德經 lautet und sich auf den 'Sirī-vaddhi Abschnitt über den Verdienst der Hauslosigkeit' (出家功德尸利苾提品) des T 202 bezieht. Im Jahr 2011 hat der japanische Autor Miyake Tetsujō einen Artikel über die Textgeschichte des T 202 und des damit verbundenen SKK veröffentlicht. Obwohl der Kommentar selbst nicht Teil der Tripiṭaka-Sammlung ist, tauchen entsprechende Einträge in verschiedenen Katalogen ab dem Ende des siebten Jahrhunderts auf.

Dieser Text ist insofern von Bedeutung, da er den gleichen Namen wie das T 707 trägt und schon im späten sechsten bzw. dem frühen siebten Jahrhundert bei verschiedenen chinesischen Verfassern Verbreitung fand. Dies führte dazu, dass bereits im siebten Jahrhundert Verfasser wie Falin 法琳³² (572 - 640), Daoxuan³³ 道宣 (596 - 667) oder Daoshi 道世 (? - 683, s.u.) den Kommentar als 出家功德經 in ihren Werken erwähnen. Dies umfasst Änderungen und Ergänzungen des ursprünglichen Textes ebenso, die bereits im siebten Jahrhunderts auftauchen, wie Tetsujō seinem Artikel beschreibt. Dabei zielen die zeitgenössischen Ergänzungen und Veränderungen darauf ab, den Verdienst der Hauslosigkeit zu betonen. Ebenso hat sich das Verständnis der Schuld gewandelt, die man auf sich lädt, wenn man jemanden daran hindert, in die Hauslosigkeit zu gehen.³⁴ In der ursprünglichen Variante liegt das Vergehen in der Haltung, jemanden nicht in die Hauslosigkeit gehen zu lassen, während spätere Editionen betonen, dass die Schuld darin besteht, die Anlage (wörtlich die Samen) zur

³² Falin war chinesischer Mönch der Sui und frühen Tang Zeit. Ursprünglich ein Gelehrter des chinesischen Konfuzianismus und Daoistischer Philosophie, der dann allerdings zum Buddhismus konvertierte und sich zum Spezialisten der Sanlun 三論 (drei buddhistische Lehrtexte) entwickelte.

³³ Daoxuan war der Begründer der chinesischen Vinaya Schule (ch. *Lüzōng* 律宗) und gilt als überaus belesener und produktiver Mönch des chinesischen Mittelalters. Neben Übersetzungen und dem Verfassen buddhistischer Kataloge hat sich Daoxuan mit Kloster- und Ordinationsregeln befasst. Sein bedeutendstes Werk diesbezüglich ist das *Sifēnlǜ Shānfān Bùquē Xíngshìchāo* 四分律刪繁補闕行事鈔, eine Art Handbuch der Klosterregeln, basierend auf dem *Dharmaguptakavinaya* (ch. *Sifēnlǜ* 四分律). Vergl. Kieschnick, John (2004): Daoxuan. In: Buswell, Robert E. (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale. S. 202.

³⁴ Vergl. Miyake, Tetsujō 三宅徹誠 (2011): „Kengu Kyō“ 'Shukke Kudoku Shirihidai [Sirī-vaddhi] Hin' to „Shukke Kudoku Kyō“ 『賢愚經』「出家功德尸利苾提品」と『出家功德經』. In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 印度學佛教學研究. Tōkyō: Nihon Indo Gaku Bukkyō Gakukai. Heft 59 (2), S. 569 – 576.

Buddhaschaft abzuschneiden, indem man die Hauslosigkeit der anderen Person verhindert.³⁵ Dieser letzte Gedanke, den der Autor auf die *Lehrrede vom Lotos des wunderbaren Dharma* (ch. *Miàofǎ Liánhuá Jīng*, jp. *Myōhō Renge Kyō* 妙法蓮華經; T 262) zurückführt, kommt im SKK (T 707) ebenfalls vor.

Bei der weiteren Untersuchung der Kataloge fällt auf, dass im *Dàzhōu Kāndìng Zhōngjīng Mùlù* 大周刊定衆經目錄 (T 2153) schon drei Versionen unterschieden werden, von denen zwei Fassungen dem T 202 zugeordnet werden (eine kurze und eine lange) und die davon berichten, dass der Buddha in Rājagṛha im Kalandaka-Bambusgarten unterrichtet. In der ursprünglichen, dritten Version (das T 707), heißt es weiter, ist der Buddha in der Stadt Vaiśālī und unterrichtet den Licchavi Sohn Vīrasena. Ebenso wird auf die Textstelle im Sutra hingewiesen, in der der Name Vīrasena als tapfere Armee ins Chinesische übersetzt wird. Hier wird Zhi Qian dem Sutra bereits nicht mehr als Übersetzer zugeordnet, während als zeitliche Einordnung angemerkt wird, dass diese Übersetzung sicherlich aus der Qin-Dynastie stammt.³⁶ Da man die ursprüngliche Qin-Dynastie (221 - 206 v.u.Z.) zeitlich ausschließen kann, bleiben folgende drei Dynastien übrig: die frühere, die spätere und die westliche Qin. Alle drei währten in der Zeit der 16 Reiche. Bildet man einen zeitlichen Rahmen, der alle drei umfasst, ergibt sich der Zeitabschnitt zwischen 352 – 431 n.u.Z., also ein Zeitraum, der sich größtenteils mit der zeitlichen Einordnung im Sutra (s.u.) deckt.

Im Folgenden findet sich noch ein Eintrag im *Kāiyuán Shìjiào Lù* 開元釋教錄 (T 2154) mit einer weiteren Information: „Das *Shukke Kudoku Kyō*, eine Schriftrolle. Ein Auszug zum Verdienst der Hauslosigkeit, zu Beginn tauchte [der Absatz über] die karmischen Voraussetzungen des *Sirī-vaddhi* [In die Hauslosigkeit ziehen, um der

³⁵ Ders. S. 570 f.

³⁶ Vergl. T 2154.55.0617c14 – 617c16:出家功德經一卷失譯附三秦錄拾遺編入
右出家功德經有三本流行餘二雖有廣略並從賢愚抄出云佛在王舍城迦蘭陀竹園中說今並載別
生錄中此本佛在毘舍離國爲梨車子鞞羅羨那說其中復云鞞羅羨那秦言勇軍雖不知譯人姓名必
是秦朝譯也。

buddhistischen Gemeinschaft beizutreten und Mönch zu werden] nicht auf. Auf Rolle sieben: zwei Seiten wurden neu kompiliert, [siehe] oben [Im Sinne von: weiter vorne].³⁷ Im *Kāiyuán Shìjiào Lù Lüèchū* 開元釋教錄略出 (T 2155) wird das Sutra dann erstmals der östlichen Jin-Dynastie 東晉 (317-420 n.u.Z.) zugeordnet, also die Angabe, die im einleitenden Kolophon des Sutas angegeben wird.³⁸

Neben den Katalogen finden sich auch je zwei identische Einträge in den zwei Enzyklopädien von Daoshi 道世 (? - 683) aus dem siebten Jahrhundert, namentlich dem *Fǎyuàn Zhūlín* 法苑珠林 (T 2122) und dem *Zhūjīng Yāoji* 諸經要集 (T 2123). Der eine Eintrag listet Aussagen über den Verdienst der Hauslosigkeit auf und verweist auf den gleichnamigen Kommentar des T 202. Dieser Eintrag beschreibt den unermesslichen Verdienst von auch nur einem Tag und einer Nacht in der Hauslosigkeit.³⁹ Der andere Eintrag fasst den Inhalt des SKK (T 707) zusammen, wobei sich die Beschreibung lediglich auf die positiven Folgen der Hauslosigkeit beschränkt. Die Stellen in der *Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit*, die beschreiben, welche unermessliche Schuld man auf sich lädt, wenn man jemand daran hindert oder einen verleumdet, der in die Hauslosigkeit geht, werden nicht erwähnt.⁴⁰

Die gerade erwähnten Einträge und ein kurzer Vermerk⁴¹ im (*Wörterbuch der Aussprache und Bedeutungen (buddhistischer Begriffe) in allen Sutren*, dem *Yīqiè Jīng Yīnyì* 一切經音義⁴² (T 2128) von Huilin 慧琳 (737–820) aus dem Jahr 807, bilden den bekannten Teil der Rezeptionsgeschichte in China zwischen dem siebten und dem frühen neunten Jahrhundert.

³⁷ Vergl. T 2154.55.0661b07: 出家功德經一卷抄出家功德品初無福增因緣出第七卷二紙新編上.

³⁸ Vergl. T 2155.55.0741a19 – 0741a20.

³⁹ Vergl. T 2122.53.0447c29 – 0448a04 bzw. T 2123.54.0029a07 – 0029a11.

⁴⁰ Vergl. T 2122.53.0450a20 – 0450b15 bzw. T 2123.54.0031a26 – 0031b21.

⁴¹ Der Eintrag bezieht sich auf den Namen des Prinzen Vīrasena, Vergl. Kapitel 3.2.

⁴² Auch als (*Wörterbuch der Aussprache und Bedeutungen (buddhistischer Begriffe) des Huilin* 慧琳音義) bekannt.

Fasst man die verfügbaren Informationen zusammen, deuten die meisten Angaben darauf hin, dass die Übersetzung des Sutras ins Chinesische aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts stammt. Da weder Originalmanuskripte, noch eine Rezeption außerhalb der T-Sammlung aus dieser Zeit bis heute im Original erhalten sind, kann diese Datierung jedoch nicht bewiesen werden. Aufgrund der Einträge in entsprechenden Kataloglisten und der chinesischen Rezeption (s.o.) kann als *terminus ante quem* jedoch festgehalten werden, dass der Text spätestens im siebten Jahrhundert auf Chinesisch existierte. Aufgrund der Tatsache, dass kein indisches Original bekannt ist, kann allerdings nicht abschließend beantwortet werden, ob es sich beim SKK (T 707) um eine Übersetzung aus dem Indischen oder eine chinesische Produktion handelt. Unklar bleibt auch der Umstand, warum Zhi Qian als Übersetzer nicht in die späteren Kataloge übernommen wurde. Die japanische Rezeption, die im Folgenden untersucht wird, liefert auf diese Fragen leider auch keine Antworten.

3.1.3 Rezeptionsgeschichte II : die japanische Rezeption

Die japanische Rezeption des SKK lässt sich in zwei große Teile trennen. Zum einen in die tatsächliche, buddhistische Rezeption in Form von einem Sutrenkommentar aus dem späten 17. Jahrhundert. Zum anderen in die wissenschaftlichen Publikationen und Erwähnungen in verschiedenen buddhistischen Wörterbüchern bzw. Lexika und Einträge in Form von Zusammenfassungen, die den Inhalt des SKK beschreiben (siehe 2.1).

Der eben genannte Kommentar zum SKK wurde 1692 in Kyōto von Nakano Gorōzaemon herausgegeben und umfasst mehr als 80 Seiten. Verfasst wurde der Text vermutlich von einem zeitgenössischen Mönch namens Shōryō aus Japan. Die nähere Bestimmung und der Inhalt dieses Kommentars sind Gegenstand des vierten Kapitels.

Der japanische Kommentar ist der einzig bekannte, buddhistische Kommentar zum SSK und befindet sich inzwischen im preußischen Kulturbesitz der Staatsbibliothek Berlin. Neben diesem Kommentar existieren im japanischen Sprachraum lediglich einige Einträge in verschiedenen buddhistischen Wörterbüchern oder, wie das folgende Beispiel, Zusammenfassungen in Sammlungen japanischer Kurzversionen aller chinesischen Sutren. Interessanterweise gibt es keinen Eintrag zum SSK in der bekanntesten dieser Sammlungen, dem *Kokuyaku Issai Kyō* 国訳一切経. Die Zusammenfassungen in anderen Sammlungen, wie etwa im *Bukkyō Daijii* 佛教大辭彙 vom Fuzan Bō Verlag 富山房 (BDJ) oder im *Bussho Kaisetsu Daijiten* 仏書解説大辞典 von Ono Genmyō 小野玄妙 sind sich allerdings sowohl inhaltlich, wie auch im Wortlaut, überaus ähnlich. Hier beispielhaft eine dieser Zusammenfassungen in Übersetzung:

Bussetsu Shukke Kudoku Kyō:

Auch *Shukke Kudoku Kyō* genannt.

Inhalt: (Eine Rolle) Der Buddha war einmal im Reich der Vaiśālī. Er betrat die Stadt und ging um Almosen zu sammeln. Der Buddha wusste, dass der Prinz vom Klan der Licchavi, Vīrasena, heftig nach den fünf Begierden verlangte und in sieben Tagen sterben und in die Hölle hinab fallen würde, und er ließ ihn durch Ānanda davon unterrichten, so dass der Prinz am siebten Tag, an dem Tag da sein Lebensende kam, zum Buddha kam und in die Hauslosigkeit ging, und für einen Tag und eine Nacht die Gebote pflegte und verstarb. Danach wurde er in den oberen Himmeln wiedergeboren und für 20 *Kalpa* fällt er nicht auf die drei Pfade der Toten hinab und (schließlich) wird er zum Pratyekabuddha namens Virutei werden. Als Ānanda nach den Segnungen der Hauslosigkeit fragt, (erklärt Buddha) der Verdienst dieses Menschen sei unerschöpflich, er wird immerzu in den oberen Himmeln und unter den Menschen wiedergeboren und Herrscher eines Reiches sein. Doch wenn man jemanden daran hindert, in die Hauslosigkeit zu gehen, fällt man in die Hölle hinab und wird blind [wörtl.: ohne Augen] sein. Dann zeigt er es Ānanda anhand eines Gleichnis: selbst wenn die Welt [wörtl.: die vier Kontinente] voll wäre mit Arhats und man würde 100 Jahre seinen Geist darin erschöpfen, ihnen Opfer darzubringen, so erklärt der Buddha, erreicht dies nicht ein Sechzehntel von dem Verdienst, wenn man an seinem Lebensende in die Hauslosigkeit geht und die reinen Gebote empfängt und dies (auch nur) für einen Tag und eine Nacht tut.⁴³

⁴³ Vergl. Kamata, Shigeo 鎌田茂雄 (1998): *Daizōkyō Zenkaisetsu Daijiten* [DZK] 大藏経全解説大辞典. Tōkyō: Yūzankaku Shuppan Kabushiki Kaisha. S. 214.

Auffallend ist, dass sowohl im BDJ, als auch im *Bussho Kaisetsu Daijiten* von Ono Genmyō betont wird, dass der Prinz noch weitere 6 Tage die Vergnügungen genießt und dass alle japanischen Zusammenfassungen ebenfalls betonen, dass der Buddha seinen Schüler Ānanda schickt, um den Prinzen zu informieren. Diesen Details wird in den alten, chinesischen Erwähnungen nicht so viel Aufmerksamkeit gewidmet. Auffällig ist, dass weder die chinesischen, noch die japanischen Kommentare und Zusammenfassungen auf den kleinen Absatz im SKK ein, der sich mit sexuellen Ausschweifungen beschäftigt; ebenso findet sich keine Erwähnung der Textstelle, dass die Hauslosigkeit an einem anderen Ort nicht einem Sechzehntel des Verdienstes der Hauslosigkeit in dieser Welt (genauer gesagt in Jambudvīpa) gleich kommt. Dass der letztere Aspekt nicht erwähnt wird, mag daran liegen, dass er für Menschen keinerlei ethische Relevanz aufweist. Der Absatz über sexuelle Ausschweifungen jedoch scheint nicht ganz in den Text bzw. den Kontext zu passen. Hier wäre eine Erklärung in den chinesischen Quellen sicher hilfreich gewesen.

Da nun die verschiedenen Verweise auf das SKK in den chinesischen Quellen aufgezeigt wurden und die Geschichte des Textes, soweit möglich, rekonstruiert wurde, kann nun die kommentierte Übersetzung der Lehrrede folgen.

3.2 Kommentierte Übersetzung der „Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“

Übersetzer⁴⁴ nicht bekannt, nun dem Katalog der östlichen Jin-Dynastie beigelegt.⁴⁵

So habe ich dies vernommen: Zu einer Zeit war der Buddha im Reich der Vaiśālī⁴⁶. Zur Mittagszeit⁴⁷ betrat er die Stadt, um Almosen zu sammeln. Zu dieser Zeit weilte mitten in der Stadt Vaiśālī einer vom Klan der Licchavi⁴⁸. Sein Name war Vīrasena (In [der Sprache der] Qin gesagt: „tapfere Armee“)⁴⁹. Gleich wie ein Gott sich gemeinsam mit den Göttinnen vergnügt, so war zu der Zeit der Sohn des Königs mit vielen Palastdamen zusammen und sie vergnügten sich gemeinsam im Palast. Sie gaben sich den körperlichen Begierden hin und erfreuten sich wiederholt daran. Da nun, als der Welt-Verehrte mit seiner Allwissenheit die Geräusche jener Vergnügungen hörte, da sprach er zu Ānanda: „Ich kenne diesen Menschen. Er ist einer, der heftig nach den

⁴⁴ In der Sung, Yuan und der alten Sung Ausgabe fehlt hier das Schriftzeichen für Mensch (ch. *Rén*, jp. *Hito* 人) bei 'Übersetzer', während in der Ming Ausgabe ergänzend das Schriftzeichen für Name (ch. *Míng*, jp. *Mei* 名) angegeben wird.

⁴⁵ Bei der Aufnahme in die Taishō-Sammlung wurde der Text der Östlichen Jin-Dynastie (317 – 420) zugeordnet. In allen vier Vergleichseditionen wird das SKK jedoch den drei Qin-Dynastien zugeordnet (Vergl. 3.1.2).

⁴⁶ Vaiśālī war eine große Stadt im nördlichen Zentralindien, die zuweilen einer Liste der 16 größten Städte im Land zugeordnet wird. Im Text wird Vaiśālī zuerst als Herrschaftsgebiet oder Reich (ch. *Guó*, jp. *Koku* 國) angegeben, nachfolgend als Stadt (ch. *Chéng*, jp. *Jō* 城). Ohne die modernen Konnotationen bietet sich der Vergleich zum Stadtstaat an. Weitere Referenzen zu Vaiśālī, auch im Verhältnis zum Klan der Videha, finden sich in der Dissertation über buddhistische Heiligtümer und damit verbunden die zentralen Orte zu Lebzeiten des Buddha von Lori Cayton (1996), insbesondere S. 19 f. und 130 ff.

⁴⁷ Wörtlich heißt es im Text „zur Essenszeit“ (ch. *Shishi*, jp. *Shokuji* 食時), was sich auf die Zeitspanne vormittags bezieht, in der die Mönche traditionell in die Stadt gehen und um Essen betteln. Im Kommentar wird die Zeit als die Doppelstunde des Drachen (also zwischen 7 und 9 Uhr) spezifiziert.

⁴⁸ Licchavi ist der Name des Klans, der in Vaiśālī wohnte. In der Stadt fanden Buddhismus wie Jainismus gleichermaßen Anklang und die Licchavi waren dabei in einer Art Oligarchie mit demokratischen Zügen organisiert. Generell war die Bevölkerung wohl sehr wohlhabend mit einer ausgeprägten, vermögenden Oberschicht. In den vier Vergleichseditionen steht hier ergänzend „ein Kind (ch. *Zi*, jp. *Ko* 子) vom Klan der Licchavi“.

⁴⁹ Die Schriftzeichen für tapfere Armee (ch. *Yōngjūn* 勇軍) sind eine wörtliche Übersetzung der Sanskrit Begriffe tapfer (sk. *Vīra*) und Armee (sk. *Senā*). Im bereits erwähnten 慧琳音義 findet sich folgender Hinweis: „Zum SKK, verfasst von Huilin: Vīrasena, der erste Laut [鞞] entspricht dem Laut Vi 毘 aus dem Sanskrit. Dies ist der Name eines Bhikṣu aus dem westlichen Land [Indien].“ Vergl. T2128_54.0689c09 – 0689c10. In der Ming Edition heißt es wörtlich „das heißt“ (ch. *Cǐ Yán*, jp. *Kore Ifu* 此言) statt „In der Sprache der Qin“ und in der Sung und der alten Sung Edition steht die Erklärung im Haupttext.

fünf Begierden und Freuden verlangt.⁵⁰ [Doch es dauert] nicht mehr lange und sein Leben wird enden. In sieben Tagen nämlich! Er wird Vergnügungen dieser Art und seine Gefolgsleute aufgeben müssen. Denn es ist bereits bestimmt, dass er sterben wird. Ānanda, Menschen wie dieser⁵¹ werden, wenn sie nicht die Vergnügungen ihrer Begierden aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen, und ihr Leben endet, wohl in die Hölle hinab fallen!“ Da nun nahm Ānanda die Lehre des Buddha und ehrte sie aufs Höchste. Weil er den Wunsch verspürte, diesem Sohn des Königs von Nutzen zu sein, machte er sich als nächstes auf den Weg zu dessen Unterkunft. Da nun, als der Sohn des Königs hörte, Ānanda sei draußen, ging er sofort hinaus und begrüßte ihn ehrerbietig. Respektvoll bat er ihn einzutreten: „Ānanda, bitte kommt herein und setzt Euch.“ Er saß noch nicht lange, da begann der Sohn des Königs mit ehrerbietiger Geisteshaltung und sprach zu Ānanda: „Sehr gut, dass du gekommen bist, guter Freund!⁵² Jetzt ist gerade die rechte Zeit. Dass ich dich jetzt sehe, erfüllt mich mit größter Freude. Deine Worte sind eine Freude. Jetzt sollst du mich über den *Dharma* unterrichten, den der Buddha lehrt. Jetzt bereitet es mir Freude.“ Da nun, als der Sohn des Königs ihn dreimal auf diese Weise gebeten hatte, wünschte Ānanda ihm von großem Nutzen zu sein, blieb aber still und sagte nichts. Der Sohn des Königs sprach

⁵⁰ In diesem Kontext handelt es sich um die fünf Begierden, die von den Eindrücken der fünf Sinnesorgane und der damit verbundenen Anhänglichkeiten entspringen, also die Begierde nach Form (ch. *Sèyù*, jp. *Shikiyoku* 色欲), Geräusch (ch. *Shēngyù*, jp. *Koeyoku* 聲欲), Geruch (ch. *Xiāngyù*, jp. *Kōyoku* 香欲), Geschmack (ch. *Wèiyù*, jp. *Miyoku* 味欲) und Berührung (ch. *Chùyù*, jp. *Sokuyoku* 觸欲).

⁵¹ In den vier Vergleichseditionen heißt es nicht „Menschen wie dieser“, sondern „dieser Mensch“ (ch. *Cǐ Rén*, jp. *Kono Hito* 此人).

⁵² Im Kommentar (siehe Kapitel 4) erklärt Shōryō zu diesem Ausspruch, dass dies eine übliche Floskel ist, um weise Männer respektvoll anzusprechen. Vergl. SKKH (1692), S. 24.

abermals: „Videha⁵³ Muni Maharsi⁵⁴! Du bist Einer, von Nutzen für alle Lebewesen. Was könnte es da zu verabscheuen geben? [Und doch] schweigst du und erklärst nichts? [Obwohl] man nicht gesehen hätte, dass du nur wenig zu sagen hast!“ Da sprach der dritte Meister⁵⁵, als einer, der die Schatzkammer der Lehre Buddhas trägt, einer, der der Welt von Nutzen ist, von Mitgefühl ergriffen: „Du, hör mir jetzt gut zu.⁵⁶ Von nun an in sieben Tagen wird dein Leben enden. Wenn du dich weiter inmitten dieser fünf Begierden erfreust, nicht fähig zur Einsicht, als einer, der nicht in die Hauslosigkeit geht, und dein Leben endet, dann fällst du wohl mitten in die Hölle hinab. Der Buddha, der allwissende Mensch, hat die rechte Rede und die rechte Lehre. Merk du auf folgendes. Gleich wie ein Feuer die Dinge verbrennt, gibt es am Ende nichts, was sich aus dem Leeren entwickelt hätte. Du, überdenke dies aufmerksam.“ Als jener Prinz diese Worte gehört hatte, war er in großer Sorge und Furcht. Besorgt und niedergeschlagen empfing er die Lehre von Ānanda. „Ich muss in die Hauslosigkeit ziehen! Obwohl ich das so mit Bestimmtheit gehört habe, werde ich für weitere sechs Tage die Vergnügungen empfangen. Am siebten Tag dann lasse ich ab, von meinem Haus und meinen Angehörigen. Dann muss ich mich entscheiden, in die Hauslosigkeit zu gehen!“ So ließ Ānanda ihn gewähren.

⁵³ Der genau Lautwert der Anrede 鞞陀呵 für Ānanda ist unklar, besonders aufgrund des Umstandes, dass diese Bezeichnung weder ein zweites Mal in den 'kanonischen' Schriften auftaucht, noch ein indischer Ursprungstext vorliegt. Auch im japanischen Kommentar aus dem 17. Jhdt. wird kein Lautwert angegeben. Es ist jedoch denkbar, dass analog zum Dreikorb Meister, also dem *Tri-Pitaka* Meister, Ānanda hier als (Ein-)Korb-Meister *Bitaka* bezeichnet wird (Diese Idee ist Dr. Steffen Döll geschuldet). Wahrscheinlicher ist jedoch der Bezug zu einem König der Videha bzw. Vedeha, mit dem Ānanda identifiziert wird. Vgl. Malalasekera, G. P. (1974): *Dictionary of Pāli Proper Names, Vol. II. N – H*. London: The Pali Text Society, S. 879 f. und 922 bzw. Jā. 406: Gandhara-Jātaka, Jā. 455: Matuposika-Jātaka oder Jā. 504: Sāma-Jātaka. In der Ming Edition wird das dritte Zeichen des Namens mit einem anderen Radikal geschrieben (𠂔), der Lautwert entspricht dann nicht mehr einem *ka*, sondern einem kurzen oder langem *a*.

⁵⁴ Muni Maharsi (ch. *Móuni Dàxiān*, jp. *Muni Daisen* 牟尼大仙) steht für die Sanskrit Wörter Asket und großer Weiser.

⁵⁵ Worauf sich die Bezeichnung von Ānanda als dritter Meister bezieht, lässt sich nicht eindeutig feststellen. Eine Möglichkeit wäre, dass er im Hinblick auf die späteren Ereignisse als einer der drei Meister bezeichnet wird, die für eine Ordination benötigt werden. Wahrscheinlicher ist jedoch die Theorie, dass Ānanda nach Śākyamuni und Kāśyapa der dritte Lehrer ist (diese Idee ist Prof. Dr. Ann Heirman geschuldet), vergleichbar mit der Patriarchenlinie des Chan-Buddhismus, jedoch mit Śākyamuni an erster Stelle, statt Kāśyapa.

⁵⁶ In der Ming Edition heißt es stattdessen: „Du (musst) jetzt Die Tugend des Guten (entwickeln).“ (汝今善德).

Am siebten Tag schließlich, weil ihm vor Geburt und Tod graute, suchte der Prinz den Buddha auf und zog in die Hauslosigkeit. Nachdem der Buddha ihn erhörte, studierte und ehrte er einen Tag und eine Nacht die reinen Gebote⁵⁷. Daraufhin war sein Lebensende gekommen, die Räucherstäbchen waren verglommen. So ging der viel verehrte Ānanda zusammen mit den Gefolgsleuten zum Buddha und richtete folgende Worte an ihn: „Oh Welt-Verehrter! Der Bhikṣu⁵⁸ Vīrasena hat sein Lebensende bereits erreicht. Wo wird er nun wiedergeboren?“ Da sprach der Buddha, der Welt-Verehrte, der Lehrer von Göttern und Menschen, der Allwissende mit seiner mächtigen, göttlichen Stimme, überragend wie das Donnern von Trommeln, mit einer Stimme, so wunderschön wie der einer Schar Kalaviṅka Vögel⁵⁹. So sprach er, in den acht Qualitäten seiner Stimme⁶⁰ zu Ānanda: „Der Bhikṣu Vīrasena hat sich, weil er Ehrfurcht empfand vor Geburt und Tod, und vor der Hölle, von seinen Begierden losgesagt und ist in die Hauslosigkeit gezogen. Einen Tag und eine Nacht lang pflegte er die reinen Gebote und sagte sich so bereits von der Welt los.

[Jetzt] wird er im Himmel der vier himmlischen Könige⁶¹ wiedergeboren! Dort wird er in nördlicher Richtung als Kind des himmlischen Königs Vaiśravaṇa⁶² [wiedergeboren]. Nach Herzenslust durchlebt er dort die Freuden seiner fünf Begierden. [Er genießt] das ersehnte Empfinden der fünf Begierden mit vielen

⁵⁷ Der Ausdruck 'die reinen Gebote studieren und ehren' (ch. *Xiūchí Jìngjiè*, jp. *Shūji Jōkai* 修持淨戒) bezieht sich auf die Ordensdisziplin buddhistischer Mönche und Nonnen (ch. *Lǜ*, jp. *Ritsu* 律, sk. *Vinaya*).

⁵⁸ Bhikṣu (ch. *Bīqīū*, jp. *Biku* 比丘) ist der Sanskrit Begriff für einen, der in die Hauslosigkeit gegangen ist oder der Mönch geworden ist.

⁵⁹ Kalaviṅka (ch. *Jiālíng Pīn Jiā*, jp. *Karyōbinga* 迦陵頻伽) ist der Name einer Vogelart in Indien. Beide Vergleiche werden gebraucht um die göttliche Stimme Buddhas zu beschreiben.

⁶⁰ Die acht Qualitäten der Stimme Buddhas (ch. *Bā Zhōng Yīn*, jp. *Hachi Shu On* 八種音) werden im SKKH auf Basis folgender Aufzählung im *Brahmāyu Sutra* (ch. *Fanmoyu Jing* 梵摩渝經, T 76) gelistet: eine höchste feine Stimme (最好聲), eine leicht verständliche Stimme (易了聲), eine weiche Stimme (濡軟聲), eine harmonische Stimme (和調聲), eine ehrwürdige Stimme voll Weisheit (尊慧聲), eine makellose Stimme (不誤聲), eine tiefe, wunderbare Stimme (深妙聲) und eine unweibliche Stimme (不女聲). Vergl. SKKH (1692), S. 35 bzw. T 76.01.0884b23 – 0884b25.

⁶¹ (ch. *Sì Tiān Wàng Tiān*, jp. *Shitennōten* 四天王天, sk. *Cātur Mahārāja Kāyika-Deva*): Der Erste von den sechs Himmeln der Begierde und zusammen mit dem zweiten Himmel noch in der irdischen Welt angesiedelt, nämlich auf halben Weg zur Spitze des Sumeru Bergs.

⁶² Einer der vier Götter im Himmel der vier himmlischen Könige und der Beschützer des nördlichen Viertels der irdischen Welt.

Damen. [Dort lebt er] in gemeinsamen Vergnügungen ein langes Leben von 500 Lebensjahren. Sind die 500 Jahre vorüber, endet sein Leben und er wird bei den 33 himmlischen Wesen⁶³ wiedergeboren. Er wird ein Kind Indras und in vollen Zügen die fünf Begierden genießen. [Er wird] im höchsten Himmel der Freuden mit den wunderbaren Damen des Himmels nach Herzenslust für 1000 Jahre [leben]. Nachdem sein langes Leben [dort] aufgebraucht ist, wird er im Suyāma Himmel⁶⁴ wiedergeboren. Als Sohn des König Suyāma empfängt er die Formen, Geräusche, Gerüche, Geschmäcker und tastbaren Objekte des Himmels, nach denen sein Selbst gelüftet. Er wird [sich dort] mit freudigem Geist vergnügen. Wenn er für 2000 Jahre diesen Himmel genossen hat, endet sein Leben und er wird im Tuṣita Himmel⁶⁵ als Sohn des Königs wiedergeboren. Nach Herzenslust durchlebt er die Freuden seiner fünf Begierden. Er betrachtet die Erscheinungen der Begierde, die ihm vor Augen sind, und der Geist ist sich selbst genug⁶⁶. Er predigt unentwegt den *Dharma* und spricht von der Einsicht der Befreiung. [So verbringt er] ein langes Leben mitten im Himmel, ja, ein langes Leben! Sind dann 4000 Jahre vorüber, endet sein Leben und er erlangt die Wiedergeburt im hohen Nirmāṇa Himmel⁶⁷. [Dort] wird er sich wunderbar als Sohn des himmlischen Königs an den allerlei Empfindungen der fünf Begierden erfreuen! Inmitten all der Damen soll er diese Transformation nach Herzenslust für 8000 Jahre [durchleben]. Sind dann 8000 Jahre vorbei, endet sein Leben und er wird

⁶³ (ch. *Sānshísān Tiān*, jp. *Sanjūsanten* 三十三天, sk. *Trāyastriṃśa*): Der Zweite von den sechs Himmeln der Begierde und der höchste der zwei irdischen Himmel, nämlich auf dem Gipfel des Sumeru. In diesem Himmel regiert Indra in der Stadt Sudarśana.

⁶⁴ (ch. *Yèmó Tiān*, jp. *Yamaten* 夜摩天, sk. *Suyāma*): Der Dritte von den sechs Himmeln der Begierde und der erste über-irdische Himmel.

⁶⁵ (ch. *Dōushuai Tiān*, jp. *Tosotsuten* 兜率天, sk. *Tuṣita*): Der Vierte von den sechs Himmeln der Begierde, in dem man immerzu glücklich und zufrieden lebt. Aufenthaltsort von Shiva, Mara und auch dem zukünftigen Buddha Maitreya.

⁶⁶ Im Chinesischen kann die Formulierung ebenso doppeldeutig wie im Deutschen verstanden werden, also dass der Geist sich selbst satt hat, seiner überdrüssig ist, oder eben, dass der Geist an sich und seinen Vergnügungen genug hat und nichts weiter verlangt.

⁶⁷ (ch. *Huàzìzài Tiān*, jp. *Kajizaiten* 化自在天, sk. *Nirmāṇa-Rati*): Der Fünfte von den sechs Himmeln der Begierde, in dem sich die Götter an all den Freuden laben, die sie sich selbst auf ihr Begehren hin schaffen.

im Paranirmita-vaśavartin Himmel⁶⁸ wiedergeboren. Er wird der Sohn des himmlischen Königs in diesem sechsten Himmel. [Dort] wird er sich so inmitten der Begierden vergnügen, wie es in den fünf unteren Himmeln nicht erreicht werden kann! Er wird inmitten dieses Himmels wiedergeboren und empfängt die prächtigsten Vergnügungen und Schätze zahlreicher Vergnügungen. Zu der Zeit, da er diese Vergnügen empfindet, wird sein Geist höchst berauscht und verwirrt sein. [All dies wird er] zur Genüge empfangen und so lebt er in den zahlreichen herrlichen und höchsten Vergnügungen! Für 16.000 Jahre wird er solche [Freuden] empfangen und genießen! In den sechs Himmeln der Begierde geht und kommt er so und kehrt sieben mal zurück.

Dieser Vīrasena⁶⁹ wird, weil er einen Tag und eine Nacht in die Hauslosigkeit zog, ganze 20 *Kalpa*⁷⁰ nicht in die Hölle fallen, als Hungergeist oder Tier wiedergeboren. [Stattdessen] wird er immerzu als Mensch in den Himmeln wiedergeboren und empfängt dadurch selbstverständlich⁷¹ seine Segnungen! Zuletzt wird er inmitten der Menschen geboren, in einem Haus voller Reichtum und Vergnügungen, reichlich ausgestattet mit Geld, mit Edelsteinen und Juwelen. Doch zu der Zeit, da er das mittlere Lebensalter bereits überschritten haben wird und seine Wurzeln⁷² heranreifen,

⁶⁸ (ch. *Tāhuàzìzài Tiān*, jp. *Takejizaiten* 他化自在天, sk. *Paranirmita-Vaśavartin*): Der Sechste und Höchste von den sechs Himmeln der Begierde, in dem die Götter Freuden genießt, die ihnen von anderen Göttern geschaffen wurden. Mit diesem Himmel endet die Welt der Begierden (ch. *Yūjiè*, jp. *Yokukai* 欲界) und die Welt der Formen (ch. *Sèjiè*, jp. *Irokai* 色界) beginnt.

⁶⁹ In der Ming Edition wird ein anderes Schriftzeichen für die erste Silbe von Virasena angegeben (犍 statt 毘), der Lautwert ändert sich dadurch jedoch nicht.

⁷⁰ Eine sehr lange Zeitspanne, vergleichbar einem Weltzeitalter oder einem Äon. Wörtlich beschreibt *Kalpa* die Länge von einem Tag und einer Nacht des Brahma und wird im Pali Kanon als Entrollen und Aufrollen des Universums beschrieben, daher Weltzeitalter.

⁷¹ Diese Formulierung selbst im modernen Japanisch noch als “natürlich“ übersetzt (aufgrund der Tatsache, dass in der japanischen Formulierung ebenfalls vom Selbst die Rede ist, wurde in der vorliegenden Übersetzung jedoch der Begriff selbstverständlich gewählt). Im Kommentar SKKH wird überdies ergänzt, dass die Formulierung die Wahl nach freiem Willen ausschließt, die karmischen Segnungen sind also unabdingbare Konsequenz des Verdienstes. Vergl. Kapitel 4.3.

⁷² Wurzeln bezeichnet hier metaphorisch die Anlage einer Fähigkeit, die genauso wie ein Samen heranwächst, bis zu der Zeit das sie aufblüht, wie hier die Fähigkeit zur Einsicht und das Loslassen von der Welt beim Prinzen Vīrasena. Die Samen oder Wurzeln befinden sich im Ālaya Vijñāna und werden deswegen bei der Wiedergeburt mitgenommen, um die nächste Lebensform zu bestimmen. Solange sie schlummern, also inaktiv sind, werden sie als Wurzeln oder Samen bezeichnet. Werden sie jedoch aktiviert, manifestieren sie ihr Potential. Vergl. Takakusu (1956) S. 36 ff.

wird er, weil er Angst hat, an den Übeln von Geburt, Altern, Krankheit und Tod zu leiden, der Welt überdrüssig sein und in die Hauslosigkeit ziehen. Weil er seine Haare und seinen Bart abschert, seinen Körper mit den Ordenskleidern⁷³ bekleidet und mit Tatendrang und Willenskraft die vier Positionen⁷⁴ einhält und sich ständig in der rechten Versenkung übt, wird er die meditative Einsicht in die fünf Aggregatzustände⁷⁵ als Leiden, Leerheit und Nicht-Selbsthaftigkeit [erreichen]. Er wird das *Dharma* vom Entstehen in Abhängigkeit [der Begebenheiten] begreifen [und schlussendlich] wird er zum Pratyekabuddha⁷⁶ werden. Sein Name wird Virutei⁷⁷ sein. Zu dieser Zeit wird von ihm großes Leuchten und Helligkeit ausstrahlen und es wird viele Menschen und Götter geben, die mit guten Wurzeln wiedergeboren werden. Er wird veranlassen, dass alle Lebewesen mit guten Samen wiedergeboren werden, und sie mithilfe der drei Fahrzeuge⁷⁸ und dem Entstehen in Abhängigkeit befreien.

Zu dieser Zeit sprach Ānanda mit gefalteten Händen zum Buddha: „Weltverehrer! Wenn es einen Menschen gibt, der einen anderen in die Hauslosigkeit gehen lässt, oder selbst einer ist, der in die Hauslosigkeit geht, so akzeptiert dieser [doch nur] Notwendiges! Wie viel Segnungen erhält dieser dann? (Weiter,) wenn es einen gibt,

⁷³ Gemeint sind die üblichen Gewänder als Mönch.

⁷⁴ Die vier Positionen sind Gehen, Stehen, Sitzen und Liegen (ch. *Háng Zhù Zuò Wò*, jp. *Gyō Jū Za Ga* 行住坐臥, Sk. *Catur-Vidhacāra Catur-Vidhā Īryā-pathāḥ*). Diese vier Positionen oder Haltungen beziehen sich auf die gesamte menschliche Aktivität, besonders die Tätigkeit als Ordensmitglied. Richtet sich jemand in diesen sämtlichen Positionen bzw. all seinen Bemühungen nach den Ordensregeln der Vinaya, so lebt er voll und ganz nach seinem Ordensgelübde als Mönch.

⁷⁵ Die fünf Aggregatzustände bzw. Skandhas sind die fünf angesammelten Elemente Form (ch. *Sè*, jp. *Iro* 色, Sk. *Rūpa*), Fühlen (ch. *Shòu*, jp. *Ju* 受; Sk. *Vedanā*), Wahrnehmung (ch. *Xiǎng*, jp. *Sō* 想; Sk. *Samjñā*), Tatendrang (ch. *Háng*, jp. *Kō* 行; Sk. *Samskāra*) und Bewusstsein (ch. *Shí*, jp. *Shiki* 識; Sk. *Vijñāna*) zusammen gesetzt sind.

⁷⁶ Ein Pratyekabuddha (ch. *Bizhīfō*, jp. *Byakushibutsu* 辟支佛, Sk. *Pratyekabuddha*) erlangt das Erwachen durch die eigene Einsicht.

⁷⁷ Die Lesung der Schriftzeichen 毘流帝 ist nicht eindeutig zu bestimmen. Kamata (1998), S. 214. gibt in seiner japanischen Zusammenfassung des SKK die Lesung Virutei an, was lediglich dem japanischen Lautwert der einzelnen Zeichen entspricht. Iwamoto (1988), S. 598 stellt eine Verbindung zu einem Pratyekabuddha namens Bitairi 毘帝利 her, der ebenfalls in die Hauslosigkeit ging. Zugleich weist er aber daraufhin, dass dies nicht zur vermuteten Wortherkunft von Bitairi passt, nämlich Pitṛ (Sanskrit für Vater, Vorfahren oder Hungergeist). In der Zusammenfassung des Sutras im *Fayuan Zhulin* wird der Name sogar noch mit einem zusätzlichen Schriftzeichen wiedergegeben, dort lautet er 毘流帝梨. Vergl. T 2122.53.450b08.

⁷⁸ Die drei Fahrzeuge sind eine metaphorische Ausdrucksweise für die 3 Methoden, mittels derer man andere dem Ziel der Erleuchtung näher bringen kann. Die drei Fahrzeuge sind die Methoden der Zuhörer des Buddha (Śrāvaka), eines Pratyekabuddhas und eines Bodhisattvas.

der die Hauslosigkeit einer andere Person verunglimpft oder zunichte macht, was für eine Schuld⁷⁹ lädt sich dieser auf?“ So hat er den Weltverehrten ersucht und damit endete seine Ankündigung.

Also sprach Buddha zu Ānanda: „Du, wenn du 100 Lebensjahre vollendet hast, frage mich diese Sache (noch einmal). Ich habe die unerschöpfliche Weisheit. Zur Mittagszeit wenn deine 100 Jahre voll sind, werde ich dir den Verdienst dieses Menschen ausführlich darlegen. Denn der ist nahezu unerschöpflich. Diese Person wird immer in den oberen Himmeln unter den Menschen wiedergeboren. Immerzu als Herrscher eines Reiches, empfängt er die Vergnügungen der Götter. Wenn es jemand gibt, der nach dem Gesetz dieses Śramaṇa⁸⁰ lebt, der andere veranlasst, in die Hauslosigkeit zu ziehen, oder wenn er wiederum jemand behilflich dabei ist, in die Hauslosigkeit zu ziehen, inmitten des (Zyklus von) Geburt und Tod, so empfängt er immerzu Freude und Vergnügungen. Ich (könnte) also für volle 100 Jahre erklären, worin der Segen seines Verdienstes liegt, und doch kann das nicht ergründet oder erschöpft werden. Aus diesem Grund, Ānanda, hast Du mir für ganze 100 Jahre, ja ein Leben lang erschöpfend, eine Frage gestellt. Wenn ich das Nirvāṇa erreichte und diesen Verdienst zu erklären suchte, so würde es doch unerschöpflich bleiben!“ sprach der Buddha zu Ānanda.

Andererseits, wenn es jemand gibt, der die karmischen Bedingungen und Voraussetzungen einer anderen Person dafür, in die Hauslosigkeit zu ziehen, zunichte macht, wird er für ein *Kalpa* unerschöpfliches Vermögen an Gutem und die

⁷⁹ Das verwendete Schriftzeichen (ch. *Zui*, jp. *Tsumi* 罪) beinhaltet sowohl die Komponente der Untat, also eines sozialen Vergehens oder einer religiösen 'Sünde' bzw. einer Tat mit schlechten karmischen Konsequenzen, als auch die Komponente der daraus natürlicherweise folgenden Last bzw. Bestrafung (Dieses Verständnis basiert auf dem Konzept von Karma als Tat und gleichzeitig der daraus folgenden Konsequenz). Darüber hinaus kann die Untat eine tatsächliche Handlung bezeichnen, aber bereits auch bloße Worte oder Gedanken. Vgl. Kapitel 5.4 bzw. die Beschreibung bei Eberhard (1967), S. 12 ff.

⁸⁰ Ein Śramaṇa ist einer auf dem Pfad der Hauslosigkeit (Vergl. 4.3). In der alten Sung Ausgabe heißt es stattdessen: „Wenn es jemand gibt, der nach diesem wunderbaren Gesetz lebt [...]“ (若有於此妙法中).

Schatzkammer der Segnungen⁸¹ zunichte machen und die Grundlage der 37 *Bodhi Dharma*⁸² und des Nirvāṇa zunichte machen. Angenommen, es gibt Einen, der Willens ist, das bedingte Entstehen der Hauslosigkeit zu verhindern, sollte er sich diese Sache gründlich überlegen. Warum? Bedingt durch diese schuldhafte Aktivität fällt er mitten in die Hölle hinab. Ständig blind und ohne Augen erduldet er äußerste Leiden. Wenn er (neu) geschaffen wird, wird er als Tier wiedergeboren. Auch (dann) wird er blind geboren. Wenn er wiedergeboren wird, (dann) inmitten der Hungergeister. Auch (dann) wird er blind geboren. Er fristet sein Dasein im Leiden der drei Übel⁸³. (Es vergeht) lange Zeit bevor er Befreiung erlangt. Wenn er (dann) wiedergeboren wird, wird er ein Mensch sein. Wenn er im Mutterleib ist, ja, sofort bei der Empfängnis in den Mutterleib wird er blind sein.

Würdest du mich für 100 Lebensjahre beständig nach dieser Unterscheidung fragen, und wenn ich Dir für 100 Lebensjahre mit meinem unerschöpfliches Wissen die Vergeltung dieser Schuld erklären wollte, so bliebe es dennoch unerschöpflich. Auf den vier Pfaden⁸⁴ wird er wiedergeboren und ist immerzu blind. Ich müsste es am Ende doch unerklärt lassen. (Denn) diese Person wird als Mensch (weiter) existieren, bis zu der Zeit, da sie Befreiung erhält. Warum ist das so? Aus dem Grund, weil jeder dadurch, dass er Einen verunglimpft, der in die Hauslosigkeit geht oder der sich grenzenlosen Verdienst erworben hat⁸⁵, und dadurch, dass er so die karmischen

⁸¹ Die Formulierung 'Schatzkammer der Segnungen' könnte sich hier auf das Schatzkammer-Bewusstsein beziehen, in dem die Samen für alle späteren Manifestationen gespeichert sind, das *Ālaya Vijñāna*. Vergl. Takakusu (1956), S. 36 f. In den vier Vergleichsausgaben heißt es: „[...] wird er für ein *Kalpa* das unerschöpfliche Vermögen an Gutem dieses Menschen und die Schatzkammer der Segnungen zunichte machen [...]“.

⁸² Die 37 *Bodhi Pakṣikā Dharma* (ch. *Sānshiqī Zhù Pútí Fǎ*, jp. *Sanjūnana Suke Bodai Hō* 三十七助菩提法) werden im SKKH gemäß dem *Fājiè Cìdì Chūmén* 法界次第初門 in folgenden Gruppen aufgelistet, die Eimer wie folgt übersetzt: die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit, die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen übernatürlicher Fähigkeiten, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte, die sieben Hilfsmittel zur Erwachung und der edle, achtgliedrige Pfad. Zusammen beziehen sie sich auf die Lehre Buddhas und sollen einem auf dem Pfad zum Erwachen behilflich sein. Vergl. Eimer (2006): S. 43 ff. bzw. SKKH (1692), S. 53.

⁸³ Als Höllenwesen am Übel der Folter, als Tier am Übel, getötet zu werden, und als Hungergeist am Übel, zu verhungern (ohne daran zu verenden). Vergl. SKKH (1692), S. 55.

⁸⁴ Die vier Pfade bezieht sich auf die Bestimmung, als Höllenwesen, als Tier, als Hungergeist und schließlich als Mensch wiedergeboren zu werden. Vergl. SKKH (1692), S. 57.

⁸⁵ In den vier Vergleichsausgaben heißt es ergänzend: „[...] der sich unermesslichen und grenzenlosen Verdienst erworben hat [...]“ (或成就無量無邊功德).

Voraussetzungen von Gutem zunichte gemacht hat, unermessliche Schuld auf sich lädt.

Hindert man jemand, der in die Hauslosigkeit zieht und bei dem sich die reine Einsicht der Weisheit spiegelt, und der durch alle guten *Dharma*⁸⁶ Befreiung erlangen sollte, obwohl man sieht, dass er in die Hauslosigkeit zieht, hart praktiziert und sich den reinen Geboten widmet und dass sein Ziel der Zustand der Befreiung ist, und man dennoch seine Hauslosigkeit zunichte macht, so schafft man dadurch das Problem, dass gutes Verhalten durch Schlechtes verhindert wird. Aufgrund dieser karmischen Bedingungen wird man sogleich immerzu blind wiedergeboren und sieht das Nirvāṇa nicht.

Verunglimpft man jemanden, der in die Hauslosigkeit zieht und der ständig die meditative Einsicht in die Unwissenheit und die anderen Aspekte des 12-fachen Entstehens in Abhängigkeit⁸⁷ übt, und der Befreiung erlangen sollte, wird dadurch, indem man das Auge der Weisheit dieses Anderen verunglimpft und zunichte macht und damit die karmischen Voraussetzungen seiner Hauslosigkeit zunichte macht, sein Auge der Weisheit verschleiert. Dann folgt einem Wiedergeburt auf Wiedergeburt, ständig blind und ohne Augen. Man erkennt die 3 Welten⁸⁸ nicht.

Bedingt dadurch, dass man jemanden daran gehindert hat, in die Hauslosigkeit zu ziehen, der in der Hauslosigkeit⁸⁹ die 20 (falschen) Ansichten⁹⁰ über das Selbst der

⁸⁶ Gute *Dharma* sind vom Standpunkt der Heils- bzw. Erlösungslehre aus zu betrachten, also solche *Dharma*, die der Erlangung der Erlösung förderlich sind, wie bei Takakusu unter „*Asaṃskṛta Dharma*“ beschrieben. Vergl. Takakusu (1956), S. 94.

⁸⁷ Für eine detaillierte Auflistung der 12 Glieder des Entstehens in Abhängigkeit (ch. *Shi'èr Yīnyuán*, jp. *Jūni Innen* 十二因緣) Vergl. Freiberger, Kleine (2011), S. 202 ff. oder Takakusu (1956), S. 29 – 56.

⁸⁸ Die drei Welten sind die zuvor genannte Welt der Begierden, bestehend aus 20 Orten (8 brennende Höllen, die vier Kontinente und die bereits genannten 6 Himmel der Begierden), die Welt der Formen, in der man frei von physischen Begierden ist, und schließlich die Welt ohne Formen, die feingliedrigste Welt im Samsāra, in der es keinerlei Körper, Objekte oder Orte mehr gibt. Als Folge der Last schlechter Vergehen erkennt man jedoch die drei Welten nicht und bleibt damit verstrickt in den Leiden der Welt des Samsāra. Vergl. SKKH (1692), S. 61.

⁸⁹ In den vier Vergleichseditionen wird hier die Hauslosigkeit (出家) kein zweites Mal genannt.

⁹⁰ Die Ansichten (ch. *Jiàn*, jp. *Ken* 見, Sk. *Dṛṣṭi*) sind Betrachtungsweisen oder voreingenommene Positionen, hier falsche Ansichten, die aus Sicht der Heilslehre nicht förderlich sind.

fünf Aggregatzustände erkennen sollte, genauso wie die Bestimmung der menschlichen Wiedergeburt und den rechten Pfad, macht man die karmischen Voraussetzungen der Hauslosigkeit zunichte und stört dadurch seine rechte Sicht. Dadurch wird man ständig blind wiedergeboren und erkennt den rechten Pfad nicht.

Einer, der in die Hauslosigkeit zieht, sollte alle *Dharmas*, die Gruppen (*Skandha*), alle guten *Dharmas* und die Kontinuität der Basen (*Āyatana*) erkennen⁹¹ und sollte die meditative Einsicht in die reinen Dharmakörper aller Buddhas pflegen. Aber dadurch, dass man die karmischen Voraussetzungen der Hauslosigkeit und des Guten zunichte gemacht hat, wird man ständig blind wiedergeboren und man wird nicht fähig sein, den Dharmakörper des Buddha anzuschauen oder zu sehen.

Obwohl einer, der in die Hauslosigkeit geht, und mit dem Erscheinungsbild, dem Antlitz eines Śramaṇa ausgestattet sein würde und die Reinheit der Gebote einhalten und den Weg des Buddha auf dem Verdienstfeld sähen würde, wird dadurch, dass die Hauslosigkeit verhindert wird, jede Aussicht inmitten der guten *Dharma* vernichtet. Durch diese Schuld bedingt wird man wiedergeboren und wiedergeboren, und ist immerzu blind.

Bedingt dadurch, dass man jemanden verunglimpft hat, der in die Hauslosigkeit ziehen würde und Einsicht in alle körperlichen und mentalen (Gegebenheiten aus den vorherigen Leben) und in die Unbeständigkeit, die Nicht-Selbthaftigkeit und die Unreinheit allen Leidens pflegen würde, hat man dadurch, dass man die Hauslosigkeit dieses Anderen zunichte gemacht hat, das Problem geschaffen, dass gutes Verhalten durch Schlechtes verhindert wird.

⁹¹ Die Übersetzung der Begriffe *Skandha* und *Āyatana* basieren auf den Erläuterungen zur japanischen Kommentartradition des Abhidharmakośa von Rosenberg. In seinen Ausführungen finden sich ebenfalls Tabellen und Übersichten der verschiedenen *Dharma*. Vergl. Rosenberg, Otto (1924): Die Probleme der buddhistischen Philosophie. In: *Materialien zur Kunde des Buddhismus*. Heft 7 / 8. (Nachdruck des Chinese Materials Center, 1983), S. 120 ff.

Auf diese Weise macht man dessen (Weisheits-) Auge zunichte und weil man dessen Auge zunichte macht, sieht man die vier Pfade, die vier Konzentrationen der Aufmerksamkeit, die vier rechten Bemühungen, die vier Grundlagen übernatürlicher Fähigkeiten, die fünf Fähigkeiten, die fünf Kräfte, die sieben Hilfsmittel zur Erwachung und den edlen, achtgliedrigen Pfad⁹² nicht und erreicht sein Ziel, die Nirvāṇa-Zitadelle, nicht. Aufgrund der karmischen Bedingungen dieser Schuld wird man ständig blind wiedergeboren, so sehr, dass man weder die Leerheit erkennt, noch die Merkmallosigkeit noch die Absichtslosigkeit⁹³, genau so wenig wie die reinen und guten *Dharma*, die auf die Nirvāṇa-Zitadelle ausgerichtet sind.

Daher wissen die Menschen von Weisheit, dass einer, der in die Hauslosigkeit geht, die guten *Dharma* vervollkommen soll, und dass man die karmischen Voraussetzungen der guten *Dharma* nicht zunichte machen soll oder man verfährt sich in solch einer Schuld. Wer also⁹⁴ würde eine andere Person so daran hindern, in die Hauslosigkeit zu gehen und dadurch die karmischen Voraussetzungen zunichte machen, die zur rechten Sicht des Śramaṇa (führen)? (Denn das) würde damit enden, dass man den Anblick der Nirvāṇa-Zitadelle nicht erhalten und ständig blind wiedergeboren wird.

Wenn es wiederum einen Menschen gibt, der für ganze 100 *Kalpa* an einem anderen Ort in die Hauslosigkeit geht und sich darin übt, die reinen Gebote zu beachten, und im Gegensatz dazu, wenn es wiederum einen Menschen gibt, der hier in Jambudvīpa⁹⁵ in die Hauslosigkeit geht und die Gebote beachtet, für einen Tag und eine Nacht, oder

⁹² All diese Bestandteile (beginnend nach den vier Pfaden) bilden zusammen die 37 *Bodhi Dharma* und fassen als Sammlung den Inhalt der Unterweisung Buddhas zusammen. Vergl. Eimer (2006): S. 43 ff.

⁹³ D.h. keine karmische Aktivität mehr produzierend.

⁹⁴ In den vier Vergleichseditionen steht statt der rhetorischen Frage „Wer also würde“ hier: „Das heißt, wenn man eine andere Person so daran hindert, in die Hauslosigkeit zu gehen [...] würde dies damit enden, dass [...]“ (謂毀破他人如是出家 [...]).

⁹⁵ Dies ist der Name des Kontinents südlich vom Berg Sumeru und zugleich der Ort, an dem die Menschen wohnen und der die beste Form der Wiedergeburt darstellt. Alle Buddhas wurden in Jambudvīpa wiedergeboren.

auch nur für einen Moment, in Reinheit und in der Hauslosigkeit, und betrachtet man dies(en Verdienst) als 16 Teile, so erreicht jener mit den 100 *Kalpa* in der Hauslosigkeit und im Beachten der Gebote von den 16 Teilen nicht einmal Einen.⁹⁶

Wenn es perverse Ausschweifungen zwischen älteren Schwestern, jüngeren Schwestern und jungen Frauen gibt, werden (solche) missbräuchlichen Ausschweifungen starken Neid und Eifersucht hervorbringen⁹⁷. Bei diesem hier ist die Vergeltung dieser Schuld von unermesslichem Ausmaß.

Wenn es einen Menschen gibt, der fähig ist zur rechten Kontemplation, hat er (bereits) den Entschluss gefasst, in die Hauslosigkeit zu gehen. (So einer) hat das Verlangen, von den vielen Übeln abzulassen. Wenn es (weiter) einen Menschen gibt, der die karmischen Voraussetzungen zunichte macht, durch die dieser Mensch⁹⁸ in die Hauslosigkeit gehen könnte und es ist ihm nicht möglich, sein Gelübde zu erfüllen, dann fördert dies die karmischen Voraussetzungen seiner Schuld von vornherein für weitere zweihundert *Kalpa*.“

Zu dieser Zeit hob Ānanda erneut an und sprach zum Buddha: „Weltverehrer! Dieser Vīrasena wird mit zahlreichen förderlichen Wurzeln an einem ehrenhaften Ort wiedergeboren und er wird Segnungen und Freuden erhalten. Dadurch, dass er in vergangenen Welten⁹⁹ auch gute Taten vollbracht hat. Doch nur dadurch, dass er jetzt gleichermaßen den Verdienst von einem Tag und einer Nacht in der Hauslosigkeit erworben hat, empfängt er soviel Segnung.“

⁹⁶ Gemeint ist, dass die Hauslosigkeit in der Wiedergeburt als Mensch bzw. in Jambudvīpa unvergleichlich besser und mit mehr Verdienst ausgestattet ist, als an einem anderen Ort.

⁹⁷ Eigentlich bezieht sich das Attribut 'stark' hier adverbial auf Hervorbringen, doch im Deutschen bietet sich ein Adjektiv zu den zwei Objekten mehr an.

⁹⁸ In der alten Sung Ausgabe heißt es nicht „dieser Mensch“, sondern „zahlreiche Menschen“ (衆人).

⁹⁹ D.h. in vorherigen Wiedergeburten bzw. in der Vergangenheit.

(Doch) der Buddha sprach zu Ānanda: „Du sollst dich nicht so sehr auf die karmischen Voraussetzungen der Vergangenheit konzentrieren. Bei (dem Prinzen Vīrasena) sind der eine Tag und die eine Nacht der Reinheit und der Hauslosigkeit der Grund (für seine karmischen Segnungen). Er wird mit guten Wurzeln inmitten der sechs Himmel der Begierde sieben mal wiederkehren und seine Segnungen empfangen. (Er wird) 20 *Kalpa* inmitten der ständigen Empfindung von Geburt und Sterben (verbringen). Mit (all) den Vergnügungen der Welt, schlussendlich, wurde er unter den Menschen wiedergeboren, in einem Haus voller Segnungen und Vergnügen. Und als seine mittleren Jahre bereits vergangen waren und die Zeit kam, da zahlreiche seiner Wurzeln heranreiften und weil er Ehrfurcht empfand im Angesicht der Leiden von Geburt, Altern, Krankheit und Tod, ist er in die Hauslosigkeit gegangen und unterwarf sich den Geboten. So wird er zum Beispiel eines Pratyekabuddhas.“

[Anm. d. Übersetzers: Hier befindet sich der einzige Absatz im Original Text]

Der Buddha sprach (weiter) zu Ānanda: „Ich erkläre es dir jetzt mit einem Gleichnis. Du sollst also gut zuhören. Es ist vergleichbar damit, dass wenn die vier (Kontinente) unter dem Himmel, im Osten Pūrvavideha, im Süden Jambudvīpa, im Westen Godānīya und im Norden Uttarakuru, alle gefüllt sind voll mit Arhats, wie ein Wald, vollkommen zugewachsen mit Gestrüpp. Wenn es einen Menschen gibt, der volle 100 Jahre seinen Geist darin erschöpft, Opfer darzubringen für alle diese Arhats in der Welt, (wenn) er ihnen die Kleider eines Mönchs gibt, ihnen zu Trinken und zum Essen gibt, wenn er sie mit heilender Medizin gegen Krankheiten versorgt und mit einem Mönchsquartier und mit Bettzeug, bis sie das Nirvāṇa Erreichen. Und wenn er ihnen danach eine Stupa und eine Pagode errichtet, mit zahlreichen wertvollen Juwelen und steinbesetzte Halsketten mit dem Duft von Blumen und ihnen Banner, Leichentücher und Musik darbietet, und sie mit vielen juwelenbesetzten Glocken behängt, ihre (Leiber) abtupft und mit Duftwasser besprenkelt, sie durch viele Gāthās¹⁰⁰ lobpreist

¹⁰⁰ Der Sanskrit Begriff für poetische Lob-Verse.

und verehrt – wenn er ihnen all diese Opfer darbringt, so wird er sich (dadurch) Verdienst erwerben. (Doch) wenn es einen Menschen gibt, der das Nirvāṇa erreicht, aufgrund dessen, dass er in die Hauslosigkeit zieht und die Gebote empfangen hat - und selbst wenn er sich diesen Verdienst nur für einen Tag und eine Nacht erwirbt – so erreicht der vorherige Verdienst (durch die Verehrung der Arhats) nicht einmal einen von 16 Teilen von diesem (Verdienst, durch die Hauslosigkeit in Jambudvīpa).

In Anbetracht dieser karmischen Bedingungen sollte man die guten Söhne in die Hauslosigkeit ziehen lassen und sie die Praxis pflegen und die reinen Gebote befolgen lassen. (Dadurch) werden alle guten Söhne solche, die Verdienst erwartet. Solche, die den guten *Dharma* suchen. Solche, die das *Dharma* selbst empfangen. Sie sollen in Bezug auf die karmischen Voraussetzungen der Hauslosigkeit nicht das Problem schaffen, Gutes durch Schlechtes zu verhindern. (Stattdessen) sollen sie durch Anstrengung und geschickte Mittel andere ermutigen, die Vollendung zu erreichen.“

Da, als all die Lebewesen¹⁰¹ gehört hatten, was vom Buddha erklärt wurde, gab es Keinen, der nicht der Welt überdrüssig war. Und so zogen sie in die Hauslosigkeit und unterwarfen sich den Ordensgeboten, ihnen gelang der Einstieg auf den Fluss (hin zum Erwachen)¹⁰², und es gab auch solche, die soweit kamen, dass sie zum Arhat wurden, und solche, die die Samen zur Pratyekabuddhaschaft und gute Wurzeln (entwickelten) und solche, bei denen der unübertroffene Geist der Erleuchtung aufging. Alle waren in großer Freude und Entzücken und verneigten ihr Haupt in größtem Respekt vor dem Buddha und praktizierten (seine Lehre).

Dies ist die Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit.

¹⁰¹ In den vier Vergleichsausgaben heißt es statt „alle Lebewesen“ vielmehr „die zahlreichen himmlischen Wesen“ (諸天衆).

¹⁰² Fluss-Einsteiger (Sk. *Srota-āpanna*) wird die erste von vier Stufen der Realisierung auf dem Weg zum Arhat bezeichnet. Auf dieser Stufe verlässt man seine falschen Ansichten über die drei Welten und richtet seinen karmischen Fluss auf das Erlangen des Erwachens.

4 „Gesammelte Erläuterungen zur Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“

Im vorhergehenden Kapitel wurde der geschichtliche Hintergrund des SKK dargelegt und eine kommentierte Übersetzung erarbeitet. Bevor jedoch daraus abzuleitende Probleme buddhistischer Verdienstethik *en detail* untersucht werden, ist es zunächst angebracht, noch die ausführlichste Interpretation und Erläuterung des SKK zu berücksichtigen: dem Kommentar des japanischen Mönchs Shōryō. Wie auch schon beim Sutrentext, folgen zuerst der historische Hintergrund des Textes und einige Informationen, soweit bekannt, zum Herausgeber und dem Verfasser. Danach werden in zwei Teilen, je das Vorwort und ethische Konzepte im Haupttext, untersucht.

4.1 Historie zum Kommentar

Als Textgrundlage der *Gesammelten Erläuterungen zur Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit* 佛説出家功德經哀釋 (jp. *Bussetsu Shukke Kudoku Kyō Hōshaku*; kurz: SKKH) dienen die gescannten Dateien der Staatsbibliothek Berlin, die seit März 2014 online zugänglich sind. Der Text umfasst knapp 90 Seiten¹⁰³ und besteht im wesentlichen aus zwei Teilen: das Vorwort und der eigentliche Kommentar. Das Vorwort wurde in rund 600 Zeichen verfasst, der Kommentar umfasst mehr als 10.000 Zeichen¹⁰⁴ und hat damit *circa* den fünffachen Umfang des ursprünglichen Sutras.

Das Kolophon am Ende des Vorworts gibt Auskunft über den Zeitpunkt und Ort des Entstehens, sowie über den Verfasser des Vorwortes. Als Verfasser wird Shōryō 正亮 genannt, der das Vorwort im Jahr Genroku 3 (1691) in der Iwatani-Felsschlucht 巖溪 verfasst hat.¹⁰⁵

¹⁰³ Da der Originaltext von 1692 keine eigene Seitenzählung aufweist, bezieht sich die Seitenangabe im Folgenden auf die Paginierung der online verfügbaren Scansseiten (in eckigen Klammern).

¹⁰⁴ Exklusive der sich darin befindlichen Zeichen des Originalsutras. Diese mit eingerechnet hätte der Kommentar mehr als 12.000 Schriftzeichen.

¹⁰⁵ Vergl. SKKH (1692), S. 11: 元禄三年龍集庚午夷則日巖溪釋正亮欽叙. Im Jahr Genroku 3, im siebten Kalenderzeichen des Pferdes, am Tag des Gebots von Ebisu, [verfasst in der] Iwatani-Felsschlucht, Erläuterungen von Shōryō.

Der Hauptteil, also der eigentliche Kommentar, wurde laut einleitendem Kolophon ebenfalls von Shōryō (hier als Bhikṣu bezeichnet) an der Bergkette im Henjō-In verfasst.¹⁰⁶ Den Informationen auf der letzten Seite zufolge wurde der Kommentar im Sommer des Jahres Genroku 4 (1692) von Nakano Gorōzaemon 中野五郎左衛門 in Kyōto herausgegeben.¹⁰⁷

4.1.1 Über den Herausgeber des Kommentars

Wie gerade beschrieben, wird auf der letzten Seite als Herausgeber eine Person namens Nakano Gorōzaemon angegeben. Weitere Literaturrecherche legt nahe, dass Gorōzaemon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gelebt hat und zahlreiche Werke im Zeitraum zwischen 1648 und 1714 in Kyōto veröffentlicht hat. Wie aus der folgenden Tabelle ersichtlich, stehen viele der knapp 40 Veröffentlichungen in engem Bezug zur Tendai-Schule, zum Lotos Sutra, und darüber hinaus basieren viele Texte auf ursprünglich chinesischen Texten, die in der zweiten Hälfte des ersten Millenniums entstanden sind. Nachfolgend die tabellarische Übersicht der Werke, die Gorōzaemon als Herausgeber zugeschrieben werden:

Jahr	Werktitel	Quelle
1648	四家語録	http://iriz.hanazono.ac.jp/data/zenseki_014.html
1651	大光明藏	CrossAsia (im Folgenden mit CA abgekürzt).
1651	依憑天台集 伝教大師全集	Laut dem Nichiren Buddhism Modern Religious Institute. (Diese Ausgabe umfasst zwei Bücher in einem.)
1651	念佛安心集	CiNii Books (im Folgenden mit CN abgekürzt).
1652	大華嚴經畧[策]	CA.
1652	授決集	CA.

¹⁰⁶ Vergl. SKKH (1692), S. 13: 輪山徧照院苾芻正亮撰. An der Bergkette im Henjō-In von dem Bhikṣu [Mönch] Shōryō verfasst.

¹⁰⁷ Vergl. SKKH (1692), S. 86: 元禄四辛末年中夏吉祥日中野五郎左衛門板行. Im Jahr Genroku 4 [1692], am Ende des achten Kalenderzeichens an den glücksverheißenden Tagen im Sommer, herausgegeben von Nakano Gorōzaemon.

1653	大唐西域記	CA.
1653	佛說阿彌陀經義疏	CA.
1653	法華秀句	CA.
1653	神道深秘	CN.
1655	觀普賢菩薩行法經義疏科	http://www.bjnlc.com/dazangjing/dispArticle2.asp?id=29990
1655	遺教經論住法記	http://www.bjnlc.com/dazangjing/dispArticle2.asp?id=30016
1657	法華文句記箋難	CA.
1658	天台法華疏義續	CA.
1659	書敘指南	Laut der Dissertation „Textile use, technology, and change in rural textile production in Song, China (960-1279)” von Angela Yu-Yun Sheng (1990) an der University of Pennsylvania.
1660	番神問答記	CA.
1660	新撰六帖題和歌	CN.
1661	刪定止觀	Laut einem Online-Eintrag von Google Books.
1661	似我蜂物語	Bestand der National Diet Library.
1662	柿葉	CA.
1664	十二門論	Laut der Kanseki-Database der Kyōto-Universität ist dieses Werk im Besitz der Universität Tōhoku.
1667	普賢經記	CA.
1669	古今和歌六帖	Bestand der Waseda University Library.
1674	百法問答抄	CA.
1678	法宗原	CA.
1678	西国太平記	CA.
1680	百論疏	CA.
1683	法華玄論	CA.
1684	賢首諸乘法數	CN.
1691	山谷詩集	CN.
1692	仏說出家功德經衰積	CA.
1698	古語拾遺句解	CN.
1699	新編羣書類要事林廣記	CA.
1703	華嚴經探玄記	CN.

1706	喩箴録	CA.
1711	金剛釋文	CA.
1711	冠註地藏本願經	CN.
1714	法華論疏	CA.

4.1.2 Über den Verfasser des Kommentars

Im Vorwort, wie auch im Kommentar, wird Shōryō 正亮 als Verfasser angegeben, der als Bhikṣu am Henjō-In, an der Bergkette bei der Iwatani-Felsschlucht näher klassifiziert wird. Im Personenregister der bibliographischen Register des Ganshōji¹⁰⁸ am Hōkōzan 寶壺山願勝寺所藏文献目録索引編 finden sich zwei weitere Werke, die dem Mönch zugeschrieben werden:

Shōryō

Im Jahr Genroku 4 [1692] ... wurde am 和陽¹⁰⁹ Henjō-In von dem Bhikṣu Shōryō das
心謹 verfasst. (laut Druckangabe) Regal 2, 14.

Die Verhaltensregeln wurden von Shōryō, dem Regel-Tiger¹¹⁰, verfasst.

(laut Druckangabe) Regal 2, 14.¹¹¹

Darüber hinaus wird als Verfasser der *Lehrrede von der Lotusblume des wunderbaren Dharmas und dem Samādhi-Geheimnis im Samaya* (jp. *Myōhō Renge Sanmai Himitsu Samaya Kyō* 妙法蓮華三昧秘密三摩耶經, X 204) im Kolophon ein Bhikṣu namens

¹⁰⁸ Der Ganshōji Tempel 願勝寺 in der Tokushima Präfektur 徳島県 am Hōkōzan 寶壺山 ist im Besitz von mehr als 1000 Dokumenten und Aufzeichnungen aus der Edo und Meiji Zeit, unter anderem das hier zitierte Register über Namen buddhistischer Mönche.

¹⁰⁹ Aufgrund der spärlichen Literaturlage sowie dem Unvollständigkeit des Kolophon-Zitates aus dem Personenregister ist unklar, welche Bedeutung die zwei Schriftzeichen 和陽 haben. Möglicherweise handelt es sich um den Namen eines Ortes.

¹¹⁰ Laut dem BKG steht 'Regel-Tiger' (jp. *Ritsuko* 律虎) bildhaft gesprochen für einen (hohen) Mönch, der sich außergewöhnlich gut auf die Gebote und Regeln (des Buddhismus) versteht. Vergl. BKG (2001), S. 1725: 戒律にすぐれた高僧を虎にたとえていう。

¹¹¹ Vergl. Hara, Takuji 原卓志, Kajii, Kazuaki 梶井一暁, Hirakawa, Emiko 平川恵実子 (Hrsg.) (2012): *Hōkōzan Ganshōji Shozō Bunken Mokuroku Sakuin Hen* 寶壺山願勝寺所藏文献目録索引編. S. 53, Eintrag: 正亮 (ショウリョウ)
「元禄四…和陽遍照院苾芻正亮心謹撰」 〈奥書〉 2 棚 14
「正亮律虎所撰作法」 〈奥書〉 2 棚 14.

Shōryō¹¹² angegeben. In diesem Kolophon wird er auch als Überlieferer der Yoga-Lehre (ch. *Chuán Yújiā Jiào*, jp. *Den Yuga Kyō* 傳瑜伽教) bezeichnet. Fasst man die spärlichen, verfügbaren Informationen über Shōryō zusammen, deutet alles darauf hin, dass er als Mönch um die Jahrhundertwende zum 17. Jahrhundert im Henjō-In gelebt hat und sich eingehend mit geistiger Disziplin und Ordensregeln beschäftigt und einige buddhistische Werke, wie den Kommentar SKKH, verfasst hat.

4.1.3 Über die Dogmatik des Kommentars

Der Aufbau des Kommentars folgt der Struktur, dass der Originaltext Satz für Satz zitiert wird, und daneben zu jedem Satz (einzeln oder in kleinen Einheiten) Erklärungen angibt. Als Grundlage für den Kommentar hat Shōryō dabei nicht die Kao Li Ausgabe (wie in der T-Sammlung und für die vorliegende Übersetzung) verwendet, sondern vermutlich die Sung oder die Yuan Edition.¹¹³ Daher findet sich im einleitenden Kolophon auch die zeitliche Zuordnung des Sutras zu den drei Qin-Dynastien 三秦, nicht zur östlichen Jin-Dynastie 東晉 (Vergl. Kapitel 3.1.2).

Die Erklärungen im Kommentar geben in der Regel auf Basis anderer Sutrentexte Hintergrundinformationen zu Eigennamen wie Vaiśālī, Licchavi oder Ānanda. Darüber hinaus werden buddhistische „Fachbegriffe“ erklärt und der Zusammenhang von Handlungen in den karmischen Gesamtkontext aufgezeigt (s.u.). Zitiert werden dabei etwa das *Mahāsāṃghika Vinaya* (ch. *Mohe Sengqi Lùn*, jp. *Maka Sōgi Ritsu* 摩訶僧祇律; T 1425), das *Mahāprajñāpāramitā Śāstra* (ch. *Dàzhìdù Lùn*, jp. *Daichido Ron* 大智度論, kurz: 智論) oder das *Vimalakīrti Nirdeśa Sūtra* (ch. *Wéimó Jīng*, jp.

¹¹² Shōryō 性亮 wird hier zwar mit einem anderen Schriftzeichen geschrieben, da dieses Zeichen jedoch auch *shō* gelesen werden kann und sowohl der zeitliche Rahmen (das Sutra wurde 1711 geschrieben) als auch die Ortsangaben (an der Bergkette in der Iwatani-Felsschlucht am Henjō-In) mit den bereits bekannten Informationen übereinstimmen, ist davon auszugehen, dass es sich um denselben Mönch handelt.

¹¹³ Dies lässt sich aus den Unterschieden zwischen den verschiedenen Editionen ableiten, die im Taishō-Text als Fußnoten angegeben werden (Vergl. 3.2).

Yuima Kyō 維摩經). Letztere Quelle ist in zweierlei Hinsicht interessant: zum einen lebte der Laien-Bodhisattva Vimalakīrti in der Stadt Vaiśālī (in der die Handlung des SKK spielt), zum anderen wurde dieses Sutra u.a. von Zhi Qian 支謙 übersetzt, der in den frühen Katalogen als Übersetzer des SKK genannt wird (z.B. im ZML, T 2146). Das *Mohe Sengqi Lü* hingegen ist einer der umfangreichsten und einflussreichsten Vinaya-Texte, der nach Ostasien überliefert wurde. Neben detaillierten Erklärungen über die Verbote für Mönche und Nonnen beschäftigt sich der Text mit zahlreichen buddhistischen Richtlinien und Verhaltensregeln im Alltag oder bei Zeremonien. Es verwundert daher nicht, dass Shōryō, der sich auf die Regeln der Ordensdisziplin spezialisiert hat, diesen Text verwendet – welcher übrigens ebenfalls in der östlichen Jin-Dynastie übersetzt wurde. Darüber hinaus zitiert der Text auch die *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* (Vergl. 3.1.2), Texte von Konfuzius und Menzius¹¹⁴ und ein Zeichenwörterbuch (字彙)¹¹⁵.

Ein Beispiel für die Anmerkungen zu Eigennamen, die Shōryō im Kommentar gibt, soll hier repräsentativ vorgestellt werden (weitere Beispiele finden sich in der Übersetzung, Vergl. 3.2). Bei den Beschreibungen bezieht der Verfasser sich oftmals auf die verwendeten Schriftzeichen, indische Begriffe und andere Sutren-Texte. Das Beispiel, die Stadt Vaiśālī 毘舍離, übersetzt der Mönch aus dem Sanskrit mit 'weitläufige, prachtvolle und reine (Stadt)' 廣博嚴淨 und geht dann näher auf die Bestandteile ein. Da die Stadt 'groß und eben' (ch. *Kuānpíng* 寬平) gewesen sein soll, wurde sie 'weitläufig' (ch. *Guǎngbó* 廣博) genannt, wegen seiner 'Pracht und Eleganz' (ch. *Huáilí* 華麗) wurde sie 'prachtvoll und rein' (ch. *Yánjìng* 嚴淨) genannt.¹¹⁶

Im Folgenden wird ein Einblick in das Vorwort gegeben und im Anschluss daran hauptsächlich auf Erläuterungen mit ethischen Konsequenzen eingegangen werden.

¹¹⁴ Vergl. SKKH (1692), S. 49 - 51.

¹¹⁵ Ders. S. 52.

¹¹⁶ Ders. S. 17.

4.2 Das Vorwort zu den „Gesammelten Erläuterungen zur Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit“

Das Vorwort zum SKKH umfasst 8 Seiten bzw. 610 Schriftzeichen und wurde von Shōryō verfasst. Bereits an den ersten Sätzen zeigt sich die eher abstrakte Natur dieses Textes, denn er beginnt mit den Worten: „Die wunderbare Natur des Juwelenlicht[*-Kalpa*] (ch. *Bǎomíng* 寶明 ; Sk. *Ratnaprabhāsa-Kalpa*) ist in großer Ferne, ein unergründliches Geheimnis.“¹¹⁷ Darüber hinaus zeigt der Verfasser hier Reichtum und Feinheit im Ausdruck, die sich exemplarisch anhand der folgenden Stelle nachvollziehen lässt, in der der Verfasser vier verschiedene Formulierungen bzw. Schriftzeichen für das Wort „Unterschied“ verwendet:

Es gibt keinen Unterschied zwischen (anderen) Lebewesen und einem Buddha. Es gibt keine Unterscheidung zwischen Täuschung und Erwachen. Es gibt keine Verschiedenheit zwischen klar (erkennbarem) und Unfassbarem.¹¹⁸ Es gibt keine Andersartigkeit zwischen Unergründlichem und Reinem.¹¹⁹

Dabei bezieht sich der Verfasser, wie wenig später im Text expliziert genannt wird, auf die buddhistische Lehre der zwei Wahrheiten (die konventionelle, weltliche Wahrheit und die ultimative, seiende Wahrheit), mithilfe derer die Buddhas alle Lebewesen unterrichten.¹²⁰ Aufgrund solcher Unterscheidungen entstehen Leid und Freuden, so der Text, doch wenn man sich an den materiellen Dingen und seinem Zuhause gesättigt hat und sich auf die freudige Suche nach dem Verlöschen macht, endet das weitere Fortschreiten von Karma und man hält die Praxis der Einsicht aufrecht.¹²¹ Mit dieser Suche und dem Ausmerzen aller Übel beschäftigt sich das *Shukke Kudoku Kyō*.¹²²

¹¹⁷ Ders. S. 3: 寶明妙性。高遠深曠。

¹¹⁸ Wörtlich kann dies auch wie folgt übersetzt werden: Es gibt keine Verschiedenheit zwischen Weißem und Schwarzem. Doch in diesem Kontext geht es weniger um Farben, als vielmehr um die Metaphorik zwischen klar erkennbarem und dem, was undurchsichtig ist.

¹¹⁹ Ders. S. 3: 無生佛差。無迷悟別。無素緇殊。無深淨異。

¹²⁰ Ders. S. 4.

¹²¹ Ders. S. 4 f.

¹²² Ders. S. 5.

4.3 Erläuterungen zu den ethischen Konzepten im Kommentar

Wie bereits erwähnt, werden im SKKH buddhistische Termini erklärt und in den Gesamtzusammenhang eingebettet. Ein Beispiel dafür findet sich relativ früh im Kommentar, nämlich die Anmerkung zu der Textstelle, an der Vīrasena hinaus geht, um Ānanda zu begrüßen. Hier verdeutlicht Shōryō die drei Dimensionen karmischer Aktivität (Vergl. Kapitel 5), in denen der Prinz agiert. Zuerst geht er hinaus und empfängt Ānanda respektvoll, was eine Handlung darstellt, also eine körperliche Aktivität (ch. *Shēnyè*, jp. *Migō* 身業) dar. Die respektvolle und ehrenvolle Haltung gegenüber Ānanda stellt eine geistige Aktivität (ch. *Yiyè*, jp. *Igō* 意業) dar. Die Begrüßung und das Hereinbitten schließlich ist eine verbale Aktivität (ch. *Kōuyè*, jp. *Kōgō* 口業).¹²³ Damit spezifiziert der Kommentar die Aspekte der Aktivitäten des Prinzen, durch die sein Karma bestimmt wird.

Im Folgenden gibt der Kommentar detaillierte Erklärungen für verschiedene Begriffe und Formulierungen. Dass der Prinz zu Ānanda sagt: „Jetzt ist gerade die rechte Zeit“, liegt daran, dass sich in ihm ein Zustand entwickelt, in dem er die (karmische Kette der) Begierden abschneiden möchte und den Beschluss fasst (oder den Geist besitzt), in die Hauslosigkeit zu gehen.¹²⁴ Ānanda entwickelt daraufhin den Wunsch, diesem Prinzen von großem Nutzen zu sein (大利益). Diese Formulierung beschreibt einen Geist, der universal (die Einstellung) ausstrahlt, allen Nutzen (oder Gewinn) für die Unterstützung anderer (Lebewesen) zu übertragen und ihnen dadurch Leiden zu verhindern und Freude zu bringen.¹²⁵ Die Anrede 'Muni Maharsi' erklärt der Verfasser als Attribute, die Ehrfurcht ausdrücken bzw. auf die Tugendhaftigkeit von Ānanda verweisen.

¹²³ Ders. S. 23.

¹²⁴ Ders. S. 24.

¹²⁵ Ders. S. 25.

Als der Buddha die Wiedergeburten des Prinzen in den sechs Himmeln der Begierde beschreibt, wird dies im Kommentar als (karmische) Frucht der Vergeltung (seiner Taten) bezeichnet. Damit drückt er nochmals eindeutig aus, dass die guten Wiedergeburten auf die karmische Aktivität (von einem Tag und einer Nacht in der Hauslosigkeit) zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang betont Shōryō wörtlich, dass zwar ein Tag und eine Nacht (in der Hauslosigkeit) nicht viel ist, die (Belohnung von) 20 *Kalpa* (in glücklichen Wiedergeburten) jedoch wahrlich viel ist.¹²⁶ Ebenfalls von großer Relevanz ist die Anmerkung zur folgenden Stelle: „[Stattdessen] wird er [der Prinz] immerzu als Mensch in den Himmeln wiedergeboren und empfängt dadurch selbstverständlich seine Segnungen!“¹²⁷ Hierzu heißt es nämlich, dass die Formulierung 'selbstverständlich' (oder 'natürlicherweise') bedeutet, dass es sich hierbei nicht um eine Entscheidung in freier Wahl oder nach eigenem Wunsch handelt.¹²⁸ Durch seine karmische Aktivität folgt dem Prinz also „verpflichtend“ die karmische Entlohnung in Form von segnungsreichen Wiedergeburten.

Ebenfalls eine hervorzuhebende Textstelle ist der Kommentar zur Beschreibung des des Prinzen durch den Buddha. In diesem Kontext wird der Begriff der Hauslosigkeit als „Aufgeben des ursprünglichen Geburtshauses“ bezeichnet und die Einsicht des Prinzen als „metaphysische, essentielle und wunderbare Weisheit“ beschrieben.¹²⁹ Das *Dharma* vom Entstehen in Abhängigkeit, das der Prinz begreifen wird, drückt aus, dass er als Selbst-Erwachter die zwölffachen Verflechtungen vom Entstehen in Abhängigkeit erkennt. Die drei Fahrzeuge werden daraufhin einzeln aufgelistet, als Hörer-Fahrzeug mithilfe der Lehre der vier Wahrheiten, als Selbst-Erwachten-Fahrzeug durch die Lehre vom gerade genannten, eigenen Erkennen der zwölffachen Verflechtungen, und als Bodhisattva-Fahrzeug gemäß dem Gesetz von Mitgefühl, Weisheit und den 6 Pāramitās. Die Stelle im Sutra, an der Ānanda sagt, dass einer, der

¹²⁶ Ders. S. 42.

¹²⁷ Vergl. T 707.16.0814b03.

¹²⁸ Vergl. SKKH (1692), S. 43.

¹²⁹ Ders. S. 45 f.: 出家捨本生家。[...] 出世間正體妙慧。

in die Hauslosigkeit geht, doch nur Notwendiges akzeptiert, wird damit erklärt, dass derjenige, der in die Hauslosigkeit gehen wird, dafür bereits die nötige, geistige Voraussetzung oder Einstellung hat (und er entsprechend seiner Einsicht handelt). Die Segnungen dieser Person durch die Hauslosigkeit, nach denen Ānanda fragt, werden als gutes Karma bzw. wörtlich als 'gute Aktivitäten' (ch. *Shànyè*, jp. *Zengō* 善業) bezeichnet.¹³⁰ Die Erklärungen von negativen karmischen Aktivitäten, also dem verunglimpfen und zunichte machen der Hauslosigkeit eines anderen, werden auf Basis konfuzianischer Texte erklärt. Aus dem *Lúnyǔ* (jp. *Rongo* 論語) zitiert Shōryō eine Stelle, in der das Verunglimpfen als „Verkünden der Übel eines Menschen“ bezeichnet wird, wobei „diese Aussage (Tatsache) demjenigen Schaden zufügt.“¹³¹

Danach folgt die Erklärung eines Śramaṇa anhand zwei verschiedener Textstellen. Die erste besagt, dass ein Śramaṇa den Gesetzen auf dem Pfad eines Hörers (*Śrāvaka*) bzw. dem Pfad eines Bodhisattva folgt, während die zweite ausdrückt, dass es sich dabei um einen Menschen handelt, der den Weg der Hauslosigkeit sucht.¹³² Das Nirvāṇa wird ebenfalls an zwei verschiedenen Stellen erklärt, einmal als Übersetzung des Sanskrit Begriffs für Verlöschen, das andere mal als Abschneiden aller (karmischen) Früchte.¹³³

Bei der Beschreibung der karmischen Segnungen und der Schuld schlechter Aktivitäten, die hauptsächlich in der zweiten Hälfte des Sutras beschrieben werden, wird häufig auf Zitate über den grenzenlosen Verdienst und unermessliche Schuld aus der *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* verwiesen (T 202, Vergl. 3.1.2).¹³⁴ In diesem Zusammenhang wird Unreinheit als Abgetrennt-sein von den zahlreichen Unreinheiten der weltlichen Leidenschaften erklärt.¹³⁵ Als Grundlage der Unwissenheit

¹³⁰ Ders. S. 47 f.

¹³¹ Ders. S. 48: 論語註八曰毀者稱人之惡而損其真也。

¹³² Ders. S. 50.

¹³³ Ders. S. 51 bzw. 53.

¹³⁴ Ders. S. 52 – 84.

¹³⁵ Ders. S. 58.

werden vergangene Aktivitäten genannt, während die zwölffachen Verflechtungen vom Entstehen in Abhängigkeit auf vergangenen Begierden basieren.¹³⁶ In der folgenden Beschreibung, dass einer, der in die Hauslosigkeit geht, „mit dem Erscheinungsbild, dem Antlitz eines Śramaṇa ausgestattet sein“ soll, wird Śramaṇa als elegante Ausdrucksweise für einen in der Hauslosigkeit erläutert, während das 'Erscheinungsbild' die Form und die (äußeren) Merkmale eines Mönchs bezeichnen.¹³⁷ Das Einhalten der reinen Gebote wird hier explizit auf die 250 Gebote bzw. *Śīla* 二百五十尸羅 bezogen.

Die „perversen Ausschweifungen“¹³⁸ werden als unreine Aktivität aufgrund der Gewohnheiten durch sexuelle Bedürfnisse beschrieben, und die Auflistung von „älteren Schwestern, jüngeren Schwestern und jungen Frauen“ bezieht sich darauf, dass diese alle, wenn sie sich prostituieren, die körperlichen Form von einem leichten Mädchen besitzen.

Der Kommentar zu der Stelle, die den Verdienst durch Hauslosigkeit und den Verdienst eine Fülle an Arhats zu verehren nennt, zitiert aus dem T 202 den bereits erwähnten Vergleich, dass der Bau einer siebenstöckigen Pagode, die bis zum Himmel der 33 göttlichen Wesen reicht, nicht dem Verdienst der Hauslosigkeit gleichkommt.¹³⁹

Möchte man den Inhalt des SKKH resümieren und die Erkenntnisse rekapitulieren, lässt sich feststellen, dass unter Zuhilfenahme diverser Texte (i.d.R. buddhistische Sutren, wenige Male jedoch auch konfuzianische Werke) die Konzepte hinter buddhistischen Fachbegriffen erklärt werden. Die wichtigsten Konzepte wie Hauslosigkeit oder Verdienst werden im Folgenden nochmals näher betrachtet und darauf aufbauend die ethischen Probleme der Verdienstethik diskutiert.

¹³⁶ Ders. S. 61.

¹³⁷ Ders. S. 64.

¹³⁸ Vergl. T 707.16.0814c28.

¹³⁹ Vergl. SKKH (1692), S. 78 bzw. Kapitel 5.2.

5 Darstellung der Probleme buddhistischer Verdienstethik

In den vergangenen Kapiteln wurde auf Basis philologischer und historischer Methoden auf den Inhalt des SKK eingegangen und dieser um die Erkenntnisse der buddhistischen Rezeption erweitert, besonders anhand des Kommentars von Shōryō. Auf dieser Grundlage ist es nun möglich, philosophische Begriffe und Konzepte auf den Text anzuwenden und die philosophischen Probleme, die sich daraus ergeben, zu betrachten. Die Problematik, dass sich die historische Distanz zwischen einer Interpretation heute und dem Verständnis des Verfassers bzw. Übersetzers vor über 1500 Jahren nicht durch hermeneutische Arbeit eliminieren lässt, kann auch durch philosophisches Nach-Denken und das kritische Auseinandersetzen mit der inhaltlichen Konsistenz des Sutras nicht vollkommen beseitigt werden. Was die Untersuchung und Begegnung mit philosophischen Konzepten jedoch vermag, ist die dem Text inhärente Logik und Argumentationsstruktur klar herauszuarbeiten, auf deren Grundlage der Verdienst der Hauslosigkeit zurückgeführt wird.

Dazu ist es zunächst angebracht, einige Grundbegriffe zu definieren. Zuerst soll Rechenschaft darüber abgelegt werden, inwiefern der Text mit Verdienstethik in Verbindung steht und welches Verständnis diesem Begriff in der vorliegenden Arbeit zugrunde liegt. Daraus leitet sich das Objekt - der Verdienst an sich - ab, der wiederum auf der karmischen Aktivität der Hauslosigkeit basiert. Daher folgen als nächstes die Definitionen dieser beiden Begriffe. Im Anschluss wird die ethische Dimension einer Handlung in den Vordergrund gestellt. Hierfür ist es hilfreich, entsprechende Theorien der Motivation einer verdienstvollen Handlung zu definieren. Weil man sich beim Lesen des SKK leicht fragen mag, warum der Prinz erst sechs Tage weiter weltliche Vergnügungen genießt, bevor er in die Hauslosigkeit geht, wurden hier zwei Theorien der Philosophie gewählt, deren Maxime darauf abzielen, den Nutzen einer Handlung abwägen: Zweckrationalität und Utilitarismus.

Der erste der vier folgenden Abschnitte (5.2 bis 5.5.) versucht, anhand des Textes zu beschreiben, was Verdienst von der karmischen Segnung unterscheidet, oder anders ausgedrückt, wie sich ein Überschuss an positivem Verdienst (Supererogation) bemerkbar macht. Daraus ergibt sich die Frage nach der Natur des Verdienstes, die im folgenden Unterkapitel behandelt wird.

Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage, worin der Verdienst des Prinzen liegt. Ist die Handlung, also das Gehen in die Hauslosigkeit an sich, ausschlaggebend, oder liegt der Verdienst in dem Willen und Entschluss, die weltliche Sphäre hinter sich zu lassen? Spielen Reue und Einsicht eine Rolle für die karmische Konsequenz, oder kann man Nutzen und Aufwand abwägen und aus reinem Kalkül heraus die Strategie verfolgen, die einem ein Maximum an Wohlergehen beschert? Nachdem die Struktur analysiert wurde, die einer verdienstvollen Handlung zugrunde liegt, liegt es nahe, sich auch der Frage zu widmen, welche Auswirkungen es hat, verdienstvolle Tätigkeiten zu verhindern bzw. zunichte zu machen.

Im dritten Abschnitt geht es genau um diese Schuld, die man auf sich lädt, wenn man etwa die (künftige) Hauslosigkeit einer anderen Person verhindert, oder die bestehende Hauslosigkeit eines Menschen stört. Welche karmischen Auswirkungen hat solch eine Handlung für einen selbst und für den anderen? Diesen Aspekt nimmt der letzte Teil nun auf und führt ihn weiter.

Im vierten Abschnitt werden die Ergebnisse zusammen geführt und es wird abschließend betrachtet, welches Bild karmischer Konsequenzen das SKK mit der darin beschriebenen Verdienstethik gibt. Das Unterkapitel beinhaltet die Frage, welche Auswirkungen jeweils gute und schlechte Taten haben, aber auch wer deren Konsequenzen zu tragen hat, also ob immer nur der Akteur betroffen ist, oder auch andere Menschen vom eigenen Handeln betroffen sein können.

5.1 Einführende Überlegungen zu den Grundbegriffen

Im weiteren Verlauf sollen einige Grundbegriffe definiert werden. Da sich das *Shukke Kudoku Kyō* mit dem Wert einer Handlung befasst, genauer gesagt dem Verdienst dessen, dass man in die Hauslosigkeit geht, soll zu Beginn begründet werden, warum es angebracht ist, in diesem Kontext von Verdienstethik zu sprechen. Dazu wurde zum einen die Literatur von Höffe zu Rate gezogen, zum anderen die traditionellen Wörterbücher für philosophische Begriffe. Da sich in beiden Quellen keine Definition des Begriffs 'Verdienstethik' findet, soll hier eine Handhabung mit dem Begriff Verdienstethik vorgestellt werden, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit das Verständnis für das Konzept „Verdienst der Hauslosigkeit“ erleichtern soll. Dieses Konzept ist eine Verbindung aus den beiden Übersetzungsbegriffen „Verdienst“ und „Hauslosigkeit“, die nicht nur Teil des Sutrentitels sind, sondern auch das Fundament der dogmatischen Ebene der Lehrrede ausmachen. Aus diesem Grund wird die Bedeutung bzw. die verschiedenen Möglichkeiten der Deutung beider Begriffe im Kontext des Buddhismus geklärt. Abschließend werden noch zwei Formen normativer Ethik, der Utilitarismus und die Zweckrationalität, anhand der oben genannten Literatur definiert. Nachdem so versucht wurde, begriffliche Klarheit zu schaffen, folgen ab 5.2 die Ergebnisse der Anwendung dieser Begriffe auf den Inhalt des SKK.

5.1.1 Der Begriff Verdienstethik

Dieser Teil der Arbeit beschäftigt sich damit, was Verdienstethik in der vorliegenden Arbeit bedeutet und warum es sich anbietet, das *Shukke Kudoku Kyō* auf diese Weise zu betrachten bzw. welche Probleme sich daraus ergeben. Da sich jedoch weder bei Höffe noch im *historischen Wörterbuch der Philosophie* oder der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* eine Definition dieses Begriffs finden lässt, wird hier eine für diesen Kontext möglichst hilfreiche Bedeutung vorgestellt.

Als Teilgebiet der Philosophie befasst sich Ethik mit dem moralischen Wert einer Handlung und trifft Aussagen über gutes und gerechtes Handeln. Das bedeutet, Ethik widmet sich der idealen Lebensführung und gibt nicht nur ethische Normen und Urteile, sondern muss diese als normative Ethik auch begründen.¹⁴⁰ Eine der Grundinteressen der Ethik ist daher die Frage: Wie soll ich mich in dieser Situation verhalten? Welche Handlung ist gut, welche Handlung zu unterlassen? Eine Antwort auf diese Fragen ist durch Argumente zu begründen, die für jeden nachvollziehbar und logisch korrekt aufgebaut sind. Als Verdienstethik wird in der vorliegenden Arbeit derjenige Bereich der Ethik verstanden, der sich mit dem Begründen und Beschreiben von Verdienst und verdienstvollen Handlungen auseinandersetzt. Die Kernfragen sind also: Was bedeutet Verdienst und wann ist eine Handlung als verdienstvoll zu bezeichnen? Verdienstethik beurteilt Handlungen in Abhängigkeit bestimmter Werte und leitet daraus normative Bewertungen ab, welche Handlung gut ist und (unter der Annahme, dass diesem Guten etwas folgt) Verdienst mit sich bringt, bzw. welche Handlung schlecht ist und negative Konsequenzen trägt (im Kontext des Sutras als 'Schuld' bezeichnet, siehe 5.4).

Im *Shukke Kudoku Kyō* wird in der eben genannten Manier der Wert von bestimmten Handlungen beschrieben und begründet. Auf die Frage von Ānanda hin unterscheidet und erklärt der Buddha den Wert davon, in die Hauslosigkeit zu gehen, und die Schuld, wenn man jemand daran hindert, oder die Hauslosigkeit zerstört. Wichtig dabei ist, dass das Konzept von Karma im Buddhismus unter Handlung nicht nur eine nach außen hin sichtbare, physische Tat versteht, sondern auch Worte und Gedanken mit einschließt. Ebenso auf die Natur von Karma lässt sich zurückführen, wie sich im Laufe der Diskussion zeigen wird, dass es nicht nur förderlich bzw. hinderlich ist, die Hauslosigkeit an sich zu unterstützen bzw. stören, sondern bereits das Potential, die Veranlagung zur Hauslosigkeit zu fördern oder stören.

¹⁴⁰ Vergl. Höffe, Otfried (1980): *Lexikon der Ethik*. München: C.H.Beck. S. 54.

Die Unterscheidung zwischen ethisch guten und schlechten Taten orientiert sich hierbei nicht an göttlichen Geboten oder Offenbarungen, sondern richtet sich nach der förderlichen oder hinderlichen Aktivität in Bezug auf das Heilsziel. Als gemeinsamer Nenner des letztendlichen Heilsziels aller buddhistischen Schulen wird in diesem Kontext das Realisieren des Erwachens angenommen, auch wenn dies beispielsweise im Mahāyāna und dem damit verbundenen Ideal des Bodhisattva um das Erwachen aller anderen Lebewesen erweitert wird. Manche Autoren beschreiben zwar als Heilsziel der Laien die gute Wiedergeburt (z.B. als Mönch oder im westlichen Land Amidas), während das Realisieren von Erwachen zum Ziel der Mönche deklariert wird. Diese Unterscheidung ist jedoch von größerem Nutzen, wenn man etwa die unterschiedlichen Gebote für Laien und Mönche beschreiben möchte; im vorliegenden Fall kann eine gute Wiedergeburt allerdings als bloße Zwischenstufe auf dem Weg zum eigentlichen Ziel, dem Erwachen, betrachtet werden.

Die Bewertung der genannten Handlungen im SKK, also die normativen Urteile des Buddha über den Wert der Handlungen in Bezug auf die Hauslosigkeit, werden schließlich in der zweiten Hälfte des Sutras begründet. Der Text beschreibt also nicht nur die Unterscheidung zwischen ethisch guten und schlechten Taten in Bezug auf das buddhistische Heilsziel, sondern legt in Form einer Argumentationsstruktur auch Rechenschaft darüber ab, warum das Ziehen in die Hauslosigkeit verdienstvoll ist bzw. warum man sich durch das Stören der Hauslosigkeit Schuld auflädt. Diese beiden Begründungen werden in 5.3 bzw. 5.4 genauer erläutert. Da der Fokus dabei immer auf verdienstvollem Handeln liegt, soll zunächst dieser Teil der buddhistischen Praxis definiert werden. Dazu ist zum einen notwendig, auf das Prinzip von Karma einzugehen, zum anderen auf entsprechende Textstellen zu verweisen, anhand derer klar wird, welches Verständnis das SKK vom Begriff Verdienst aufzeigt.

5.1.2 Der Übersetzungsbegriff „Verdienst“

Der Übersetzungsbegriff Verdienst wird in der vorliegenden Arbeit für die Schriftzeichen 功德 (ch. *Gōngdé*, jp. *Kudoku* 功德, Sk. *Punya*) verwendet. Auf einer vereinfachten Ebene bezeichnet Verdienst „gute Taten, die in der Gegenwart oder in der Zukunft angenehme karmische Folgen mit sich bringen.“¹⁴¹ Doch anhand des Eintrags in Buswell's Enzyklopädie unter dem Stichwort „Merit and merit-making“ lässt sich bereits schnell erkennen, dass Verdienst im Buddhismus sowohl von ethischen Maßstäben, als auch der Gesetzmäßigkeit karmischer Aktivität abhängt:

Merit (punya; Chinese, gongde; Japanese, kudoku) is karmic virtue acquired through moral and ritual actions; it is widely regarded as the foundation of Buddhist ethics and salvation. [...] the vast majority of Buddhist communities affirm the soteriological effects of good actions. As indicated by the term meritmaking, virtue is the deliberate result of human consideration and conduct.¹⁴²

Konkrete Beispiele für moralisch gutes Handeln, durch die man sich großen Verdienst erwirbt, sind etwa Spenden an die buddhistische Gemeinschaft¹⁴³, das Rezitieren oder Kopieren von Sutren¹⁴⁴, das Befolgen der Ordensdisziplin oder, wie im folgenden Unterkapitel beschrieben wird, durch Hauslosigkeit. Grundsätzlich besteht Verdienst aus der Praxis und dem Anhäufen karmisch guter Aktivitäten. Die natürliche

¹⁴¹ Vergl. Iwamoto Yutaka 岩本裕 (1988): *Nihon Bukkyōgo Jiten* 日本佛教語辞典. Tōkyō: Heibonsha. S. 211: 現在または将来により果報をもたらすような善い行為。

¹⁴² Vergl. Tanabe, George J. Jr. (2004): Merit and merit-making. In: Buswell, Robert (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale. S. 532 – 534.

¹⁴³ Die buddhistische Klostergemeinde besteht aus Mönchen und Nonnen, die allesamt die Lehre Buddhas repräsentieren, weiterführen und befolgen. Insofern stellt das Kloster ein großes Potential als Verdienstfeld für Laien dar, insbesondere in Bezug auf Spenden als förderliche Aktivitäten für Laien. Der Verdienst dieser Handlungen zeigt sich als karmische Segnung, z.B. in einer guten Wiedergeburt. Vergl. Samuels, Jeffrey: Monasticism. In: Ders., S. 556 – 560.

¹⁴⁴ Eine Praxis, die besonders in Mahāyāna Buddhismus große Verbreitung fand. Dem „Buchkult“ widmet Drewes (2006) ein ganzes Kapitel seiner Dissertation über Mahāyāna-Sutren und beschreibt darunter u.a. eine exemplarische Stelle, in der der Verdienst, Sutren zu kopieren oder rezitieren, dem Verdienst eine Stupa zu errichten gegenüber gestellt (und natürlich unermesslich höher bewertet) wird. Dabei stützt er sich etwa auf die Theorie von Schopen, nach der der Buchkult und der Kult um Reliquien und Stupas konkurrierten. Vergl. Drewes (2006), Part One: The „Cult of the Book“ (S. 19 – 101), insbesondere S. 77 ff.

Gesetzmäßigkeit von Karma bedingt, dass sich soteriologisch förderliche Handlungen in guten Auswirkung zeigen, während Handlungen die gegen das Erwachen gerichtet sind, negative Konsequenzen nach sich ziehen.¹⁴⁵ Doch in welchem Verhältnis steht der Verdienst zu einer karmisch positiven Konsequenz, der karmischen Segnung (ch. *Fú*, jp. *Fuku* 福)? Hier eine hilfreiche Gegenüberstellung der wichtigsten Begriffe:

Through body, speech, and mind (*shen kou yi* 身口意), sentient beings engage in karmic acts, and the moral valence of such acts was starkly described in terms of good and evil (*shan'e* 善惡). Meritorious deeds (*gongde* 功德) and sins (*zui* 罪) result in recompenses (*bao* 報) of blessing (*fude* 福德) or calamity (*huo* 禍) in the present life or in subsequent existences. Good and evil acts accumulate over lifetimes, especially if recompenses do not come to fruition immediately in present existence, and such accumulations of karma were described through metaphors of quantity and weight (less/more *shao/duo* 少多, light/heavy *qing/zhong* 輕重).¹⁴⁶

Durch Handeln, Sprechen und Denken agieren Lebewesen im Bereich karmischer Aktivität und rufen dadurch entsprechende Konsequenzen zu einem unbestimmten Zeitpunkt in der Zukunft hervor.¹⁴⁷ Dabei ist die Wiedergeburt als Mensch von besonderer Bedeutung, weil Menschen zwischen gut und schlecht, heilsam und nicht heilsam und zwischen Freude und Leid unterscheiden können.¹⁴⁸ Außerdem leben die Menschen in einem Kosmos voll anderer Lebewesen, wodurch ihre Möglichkeiten an potentieller karmischer Aktivität exponentiell ansteigt, im Guten wie im Schlechten.¹⁴⁹ So wird die karmischen Vergeltung, also das natürliche Ergebnis einer karmischen Aktivität (ch. *Bào*, jp. *Hō* 報), bereits in der Handlung an sich bestimmt. Unterscheidet man die karmischen Handlungen auf ihren moralischen Gehalt und die damit verbundenen Auswirkungen hin, gibt es solche, die verdienstvoll sind (功德),

¹⁴⁵ Vergl. Reed, Barbara E. (2004): Ethics. In: Ders., S. 261 – 265. Oder Sørensen, Henrik H. (1999): 'Optional Causality: Karma, Retribution and the Transference of Merit in the Context of Popular Chinese Buddhism' In: Muneto Sonoda (Hrsg.): *Hōrin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur. Comparative Studies in Japanese Culture*. Band 6. München: Iudicium Verlag. S.172 f.

¹⁴⁶ Vergl. Mai, Cuong T. (2009): *Visualization Apocrypha and the Making of Buddhist Deity Cults in Early Medieval China: with Special Reference to the Cults of Amitābha, Maitreya, and Samantabhadra*. Indiana University. S. 73 f.

¹⁴⁷ Vergl. Sørensen (1999), S. 172.

¹⁴⁸ Vergl. Mai (2009), S. 74.

¹⁴⁹ Ibid.

und solche die schuldhaft sind (ch. *Zuì*, jp. *Tsumi* 罪).¹⁵⁰ Das bedeutet, wenn einer sich Verdienst erwirbt, folgt daraus natürlicherweise eine karmische Segnung, *Fú* oder *Fúdé* (ch. *Fúdé*, jp. *Fukutoku* 福德). Im SKK wird die Segnung des Prinzen beschrieben und auf seinen Verdienst von einem Tag und einer Nacht in der Hauslosigkeit zurückgeführt:

„Dieser Vīrasena wird, weil er einen Tag und eine Nacht in die Hauslosigkeit zog, ganze 20 *Kalpa* nicht in die Hölle fallen oder als Hungergeist und Tier wiedergeboren. [Stattdessen] wird er immerzu als Mensch in den Himmeln wiedergeboren und empfängt dadurch selbstverständlich seine Segnungen!“¹⁵¹

Auch wenig später im Sutra, wenn Ānanda sich nach dem Verdienst der Hauslosigkeit erkundigt, fragt er: „Wie viele Segnungen erhält dieser dann?“¹⁵² Daraus lässt sich die soteriologische Struktur ableiten, dass karmische Segnungen durch verdienstvolles Handeln hervorgerufen werden, die zu einem unbekanntem Zeitpunkt, etwa in der folgenden Wiedergeburt, auftreten. In der späteren Entwicklung des chinesischen Buddhismus ist die karmische Segnung nicht allein auf den Akteur der verdienstvollen Handlung beschränkt, sondern kann auf andere übertragen werden.¹⁵³ Dieser Transfer liegt auch Ritualen und Zeremonien zugrunde, die man für Verstorbene abhält, um ihnen eine günstige Wiedergeburt zu ermöglichen und das Hinabfallen in die Hölle oder die Welt der Hungergeister zu verhindern.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Die Frage nach Aktivitäten, denen keine karmische Auswirkung folgt, die also karmisch und moralisch 'neutral' sind (ch. *Wújì*, jp. *Muki* 無記, Sk. *Avyākṛta*), ist hier nicht von Bedeutung, da die vorliegende Arbeit sich explizit mit karmischen Auswirkungen von ethischen Handlungen befasst, und wird daher bewusst außer Acht gelassen.

¹⁵¹ Vergl. T 707.16.0814b01 – 0814b03: 此毘羅羨那。以一日一夜出家故。滿二十劫。不墮地獄饑鬼畜生。常生天人。受福自然。

¹⁵² Vergl. T 707.16.0814b11: 得幾所福。

¹⁵³ Wie Schopen in dem Kapitel „Two Problems in the History of Indian Buddhism – The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit“ sehr überzeugend darlegt, existiert die Idee des Transfers von Verdienst bereits lange vor den Mahāyāna Schulen. Der transferierte Verdienst kommt in den früheren „Hīnayāna“ Inschriften dabei den Eltern zugute und wird keinem bestimmten Zweck zugeordnet, während mahāyānistische Inschriften zugunsten der wahren Erkenntnis aller Lebewesen formuliert wurden. Vergl. Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Honolulu: University of Hawaii Press. S. 23 ff.

¹⁵⁴ Vergl. Ter Haar Barend J. (2001): *Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340*. In: Brill (Hrsg.): *T'oung Pao*. Leiden: Brill. Vol. 87, Fasc. 1/3, S. 113 – 115 Oder Sørensen (1999): S. 176 ff.

Die karmische Übertragung von Verdienst wirft allerdings die Frage nach der Kausalität bzw. dem Prinzip von Karma auf. Während die ursprüngliche Idee von Karma in Indien eher einer gesetzmäßigen Kausalitätsbeziehung zwischen dem bedingendem Faktor und folgendem Resultat entspricht, ähnelt das chinesische Konzept von Verdienst mehr dem Prinzip eines Bankkontos. So können die (karmisch notwendigen) Folgen einer schlechten, d.h. schuldhaften, Handlung zwar nicht übertragen, aber dennoch durch verdienstvolles Handeln getilgt und eine bessere Wiedergeburt (wie z.B. im westlichen Land des Amida) erlangt werden.¹⁵⁵ Wird die verdienstvolle Handlung eines solchen Rituals zugunsten der Erlösung bzw. der guten Wiedergeburt eines Verstorbenen getätigt, scheint das ursprüngliche Prinzip von Karma bzw. Kausalität immer mehr zur moralischen Frage, weniger zum Kausalitätsprinzip zu werden.¹⁵⁶ Die Problematik vom Transfer von Verdienst wird im SKK jedoch nicht konkret aufgeworfen, denn es spricht lediglich vom Einfluss, den jemand auf die Anlagen bzw. das karmische Potential eines anderen ausüben kann (siehe 5.5). Dafür stellt sich die Frage, ob der unermessliche Verdienst der Hauslosigkeit, wie im SKK (T 707) beschrieben, zerstört werden kann, oder nicht, wie im SKK auf dem T 202 basierend (siehe ebenfalls 5.5).

Ein gänzlich anderes Bild vom Verdienst der Hauslosigkeit gibt der japanische Autor Honda in seiner Untersuchung der Ansichten Dōgens über das Einhalten der Ordensdisziplin. Für Honda stellt die Hauslosigkeit und das Befolgen der Ordensdisziplin nur die innere und äußere Seite derselben Aktivität dar, weswegen er in seinen Studien Dōgens Ansichten über die Hauslosigkeit untersucht.¹⁵⁷ *Shukke* als Wille und Suche nach der Hauslosigkeit hängt hierbei von dem Entwickeln eines unübertroffenen Bodhi-Geistes ab. Der Verdienst der Hauslosigkeit (*Shukke Kudoku*)

¹⁵⁵ Vergl. Ter Haar (2001): S. 113.

¹⁵⁶ Für eine detaillierte Diskussion dieser Problematik und der Entwicklung des Verständnisses von Kausalität siehe etwa Sørensen (1999) oder Bechert (1992).

¹⁵⁷ Vergl. Honda, Kanshō 本多寛尚 (1996): „Shukke“ to „Shukke Kudoku“ 『出家』と『出家功德』 In: *Annual Report of the Zen Institute* 駒澤大學禪研究所年報. Tōkyō: Komazawa Daigaku Zen Kenkyūjo. Heft 3. S.163 f.

jedoch, so der Autor, verweist hierbei nicht auf einen Verdienst oder Vorzug, den man dadurch erhält, dass man in die Hauslosigkeit gegangen ist. Vielmehr ist die Hauslosigkeit selbst der Verdienst. Anhand einiger Textstellen erläutert der Autor den Verdienst (*Kudoku*) als die Ermöglichung dessen, in die Hauslosigkeit zu gehen, auf Basis der Gnade bzw. Kraft der Buddhas der Vergangenheit; allein diese Möglichkeit ist der Verdienst der Hauslosigkeit (gegenüber dem Verdienst von oder durch Hauslosigkeit).¹⁵⁸ Diese Interpretation lässt sich jedoch kaum mit der Beschreibung im SKK vereinbaren. Wie bereits gezeigt wurde, wird in der Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit an vielen Stellen explizit die karmische Segnung dessen dargelegt, dass der Prinz Vīrasena in die Hauslosigkeit geht. Überdies erkundigt sich Ānanda wörtlich nach den Segnungen einer Person, die in die Hauslosigkeit geht.¹⁵⁹ Im SKK wird also klar der Zusammenhang zwischen der Handlung (Hauslosigkeit) und der karmischen Konsequenz (Verdienst bzw. Segnung) beschrieben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Verdienst einerseits auf dem Prinzip karmischer Kausalität basiert, andererseits nicht ohne einen ethischen oder soteriologischen Rahmen zu denken ist. Dies spiegelt sich auch in der Formulierung von Verdienst als *currency of morality*¹⁶⁰ wieder. Das bedeutet, der Verdienst hängt von der ethischen Bewertung einer Handlung (wieder in Tat, Sprache oder Gedanken) ab. Die Begründung des Verdienstes wird im SKK auf die Hauslosigkeit des Prinzen zurückgeführt; daher soll nun der Begriff der Hauslosigkeit näher erläutert werden.

¹⁵⁸ Ders. S. 170 ff.

¹⁵⁹ Vergl. T 707.16.0814b10 – 0814b11.

¹⁶⁰ Vergl. Capitanio, Joshua (2008): *Dragon Kings and Thunder Gods: Rainmaking, Magic, and Ritual in Medieval Chinese Religion*. University of Pennsylvania. S. 238.

5.1.3 Der Übersetzungsbegriff „Hauslosigkeit“

Ein zentraler Begriff im SKK, der bereits im Titel steckt, ist die Hauslosigkeit (ch. *Chūjiā*, jp. *Shukke* 出家, Sk. *Pravrajyā*). Seiner semantischen Bedeutung nach kann der Begriff sein Haus oder seine Familie verlassen bedeuten. Im Kontext des Buddhismus ist es jedoch angebracht, näher zu erläutern, was *Shukke* bedeutet und was einen veranlassen kann, in die Hauslosigkeit zu gehen. In dem bereits genannten Eintrag von Nanjio Bunyio erweitert der Autor bei der Übersetzung des Titels die Hauslosigkeit um den Aspekt der Einsiedelei: „[...] leaving the house (in order to become an anchorite)“.¹⁶¹ In der ersten, einfachen Bedeutung drückt der Begriff also ganz wörtlich aus, dass man sein Haus, seine Familie, seinen Besitz und das irdische Leben aufgibt – also in die Haus-losigkeit zieht. Für einen Buddhisten ergibt sich daraus der Vorteil, sich ganz auf die geistige Entwicklung hin zum Erwachen konzentrieren zu können.¹⁶²

Doch der Begriff kann auch sehr viel konkreter verwendet werden: man verlässt die weltliche Sphäre und gibt sein weltliches Dasein auf, um der Gemeinschaft, dem Saṃgha, beizutreten. Nach diesem Verständnis zielt die Hauslosigkeit darauf ab, dass man die ordentliche Welt hinter sich lässt, um sich der geistigen Gemeinschaft anzuschließen, dem Klosterleben. Man gibt seinen Beruf und seine Familie auf und wird Mönch. Man unterwirft sich der Ordensdisziplin, um sich voll auf den Pfad und die Praxis hin zum Erwachen zu konzentrieren. Nach diesem Verständnis steht die Hauslosigkeit dem Laienanhänger gegenüber (ch. *Zàijiā*, jp. *Zaike* 在家, Sk. *Grhastha*), der sich zwar der buddhistischen Praxis widmet, seine weltliche Tätigkeit aber nicht aufgibt.¹⁶³ Dieses Verständnis zeigt sich etwa in dem Umstand, wie Meeks in

¹⁶¹ Vergl. Nanjio Bunyiu (1883), S. 179.

¹⁶² Vergl. Iwamoto Yutaka 岩本裕 (1988): *Nihon Bukkyōgo Jiten* 日本佛教語辞典. Tōkyō: Heibonsha. S. 420: *Shukke* (1).

¹⁶³ Ibid: *Shukke* (2).

seinem Aufsatz 'Vows for the masses' beschreibt, dass in China nur diejenigen als *Shukke* galten, die offizielle Ordinationszertifikate erhalten haben.¹⁶⁴ Leider gibt der Autor allerdings nicht an, für welchen Zeitabschnitt diese Reglementierung seitens der chinesischen Regierung gilt. Dennoch lässt sich festhalten, dass es diese zwei verschiedenen Grundbedeutungen oder Stufen von *Shukke* gibt.

Die Hauslosigkeit des Prinzen im SKK wird beim ersten mal in Negation beschrieben und auf ihre karmische Konsequenz hin dargestellt:

Er wird Vergnügungen dieser Art und seine Gefolgsleute aufgeben müssen. Denn es ist bereits bestimmt, dass er sterben wird. Ānanda, solche Menschen werden, wenn sie nicht die Vergnügungen ihrer Begierden aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen, und ihr Leben endet, wohl in die Hölle hinab fallen!¹⁶⁵

In diesem Zusammenhang betont der Text, dass man sowohl seine Familie oder Gefolgschaft verlassen soll, als auch die (weltlichen) Vergnügungen aufgeben. Dieser Eindruck verstärkt sich auch durch die Tatsache, dass die meisten Erwähnungen der Hauslosigkeit im SKK zusammen mit dem Befolgen der Ordensdisziplin genannt werden. Als Bhikṣu, oder Einsiedler, in der Hauslosigkeit ist der Prinz nicht mehr von musikalischen Vergnügungen oder den Freuden mit seinen Palastdamen abgelenkt, sondern kann den Ordensregeln entsprechend leben und sich auf die buddhistische Praxis und die meditative Einsicht konzentrieren. Da im Sutra keinerlei Erwähnung einer Ordination zu finden ist, darf angenommen werden, dass der Prinz einfach seine weltliche Bestimmung hinter sich gelassen hat, ohne in die Mönchsgemeinde einzutreten. Vielmehr scheint die Hauslosigkeit im Text mehr dem Ziel zu dienen, dass der Prinz vom Genuss der fünf Begierden ablässt und sich von der Welt lossagt. Ein weiterer interessanter Aspekt des SKK ist, dass der Text keine Erwähnung enthält, dass eine Gabe an die Mönchsgemeinde verdienstvoll ist, also dass hier keinerlei

¹⁶⁴ Vergl. Meeks, Lori (2010): „Vows for the Masses“. In: Benn, James, Meeks, Lori und Robson, James: *Buddhist monasticism in East Asia: places of practice*. New York and Oxon: Routledge. S. 174.

¹⁶⁵ Vergl. T 707.16.0813c17 – 0813c19.

„institutionelles Interesse“ propagiert oder Laien zur materiellen Unterstützung des Saṃgha aufgerufen werden.¹⁶⁶ Ausschlaggebend ist also allein der Entschluss und die Durchführung von dem Befolgen der Gebote und dem Ziehen in die Hauslosigkeit. Eben diese Kombination wurde in zahlreichen Sutren der T-Sammlung rezitiert¹⁶⁷, unter anderem auch im SKK. Gegen Ende des Sūtras findet sich ein Vergleich zwischen dem Verdienst davon, 100 Jahre ein Fülle von Arhats zu verehren, und auch nur einem Tag und einer Nacht in der Hauslosigkeit und im Empfangen der Gebote (ch. *Chūjiā Shòujiè*, jp. *Shukke Jukai* 出家受戒) zu leben.¹⁶⁸ Diese Kombination findet sich wie bereits erwähnt in zahlreichen anderen Sutren und durch ihre enge Verbindung wurde der Verdienst der Hauslosigkeit auch mit dem Einhalten der Ordensdisziplin assoziiert. Diese Entwicklung geht soweit, dass allein der Verdienst, die Gebote zu beachten als unermesslich bezeichnet wird. Dieser Glaube hat sich in der Praxis manifestiert, kurz vor seinem Lebensende, in Vorbereitung auf die kommende Wiedergeburt, noch die Ordensdisziplin zu empfangen und dadurch dem Hinabfallen in die Hölle oder die Welt der Hungergeister zu entkommen.¹⁶⁹

Wie festgestellt werden konnte, bezeichnet *Shukke* ganz wörtlich genommen das Verlassen von Haus und Familie, bis hin zur religiösen Interpretation die weltliche Sphäre hinter sich zu lassen. Im Buddhismus geht damit oft das Einhalten der Gebote einher, weswegen *Shukke* in enger Verbindung zum Empfangen der Gebote steht, und als verdienstvoller Teil der Laienpraxis angesehen wird.

¹⁶⁶ Gernet beschreibt in seinem Kapitel „Economics and Religion“ derartiges institutionelles Interesse und definiert zwei Beziehungen, die buddhistische Laien mit dem Saṃgha haben: die ökonomische und die religiöse Beziehung. Die ökonomische Beziehung zeigt sich dabei u.a. in Opfergaben und Spenden an die Gemeinschaft. Die religiöse Beziehung wird dadurch insofern beeinflusst, dass solche finanziellen Spenden den Eindruck erwecken, dass man sich Glückseligkeit kaufen oder seine Sünden verkaufen kann, wie in einem Vertrag. Vergl. Gernet, Jacques (1995): *Buddhism in Chinese Society. An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. New York: Columbia University Press. Kapitel 8. S. 231 – 247. Zur Problematik der Beziehung zwischen materiellem Wohlstand von Mönchen (auf Basis ihrer Verdienste) und dem Ideal, sich von weltlichen Gütern loszusagen, siehe auch Gutschow, Kim Irmgard (1998): *An Economy of Merit: Women and Buddhist Monasticism in Zangkar, Northwest India*. Harvard University. S. 219 ff.

¹⁶⁷ Vergl. Meeks (2010), S. 150.

¹⁶⁸ Vergl. T 707.16.0815a18 – 0815a20.

¹⁶⁹ Vergl. Meeks (2010), S. 150 f.

5.1.4 Die Begriffe Zweckrationalität und Utilitarismus

Der Begriff Zweckrationalität (en. *purposive / instrumental rationality*, kurz: ZR) ist u.a. auf die Handlungstheorie von Max Weber (1864 - 1920) zurückzuführen. Im Zusammenhang der neukantianischen Diskussion um die Begründung von Werten und Zwecken hat Weber diese Theorie ausformuliert und betont damit den subjektiven Moment der Handlungsorientierung.¹⁷⁰ Nach Webers Theorie ist jede denkende Besinnung auf die letzten Elemente sinnvollen Handelns zunächst an die Kategorien Zweck und Mittel gebunden. Dabei wird die Handlung aus eigener Sicht als geeignetstes Mittel zur Erreichung des vorgegebenen Zwecks gedeutet. Weber entwickelt das Konzept der ZR weiter und definiert Handeln, das man nach Zweck, Mittel und Nebenfolgen orientiert und diese gegeneinander abwägt; also weder affektiv (und insbesondere nicht emotional), noch traditionell handelt. Je mehr allerdings der Alleinwert eines solchen Zweckes Schätzung erfährt, desto weniger Reflexion erfährt das Handeln. Eine Handlungsentscheidung kann insgesamt wertrational, also gesinnungsorientiert erfolgen. Die obersten (oder grundsätzlichen) Zwecke lassen sich jedoch nicht mehr aus der ZR heraus rechtfertigen oder begründen. In seiner Zuspitzung wird ZR als bloße Nutzenkalkulation, also Zweckhandeln das sich am Eigeninteresse orientiert, oder als reine Mittel-Zweck-Rationalität verstanden.¹⁷¹

Der Utilitarismus vertritt ebenso einen Nützlichkeitsstandpunkt innerhalb der Ethik.¹⁷² Nach diesem Prinzip normativer Ethik wird eine Handlung nicht nach ihren Merkmalen, sondern nach ihrem Nutzen und ihren Folgen bewertet.¹⁷³ Kurz gesagt

¹⁷⁰ Vergl. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (2001): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band II U – V*. Basel u.a.: Schwabe. S. 503 f.

¹⁷¹ Vergl. Ders. S. 504.

¹⁷² Vergl. Eisler, Rudolf (1910): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Dritter Band SCI – Z*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn. S. 1633.

¹⁷³ Vergl. Höffe, Otfried (1992): *Einführung in die utilitaristische Ethik*. Tübingen: A. Francke Verlag GmbH. S. 10 f.

liegt die teleologische Ausrichtung auf Handlungen oder Handlungsregeln, die mittels ihrer Folgen dem allgemeinen Wohlergehen optimal nützen (sollen).¹⁷⁴ Da dieses Wohlergehen besonders in der Debatte des Utilitarismus nach Bentham¹⁷⁵ (1748 - 1832) viel diskutiert wird, soll die von ihm als erste Prämisse utilitaristischen Handelns formulierte Ansicht über Wohlergehen bzw. Glückseligkeit verwendet werden, eine Art „psychologischer Hedonismus“. Das Ziel ist, Schmerz zu vermeiden und Lust oder Bedürfnis-Erfüllung zu erfahren.¹⁷⁶ Auf die Suche nach Lust zu verzichten wäre gemäß Benthams Theorie irrational.¹⁷⁷ Nur ein Prinzip, das der Nützlichkeit entgegengesetzt wäre, würde nach diesem Entsagen streben und das nennt er das Prinzip der Askese. Dabei werden Handlungen ebenso auf ihren Zweck hin gewertet, allerdings werden sie hierbei „insoweit gebilligt, als sie dazu neigen, das Glück zu vermindern“.¹⁷⁸ Dieses Prinzip schreibt Bentham Moralisten und Religionsanhängern zu, verwirft es jedoch. Für ihn gilt allein das Prinzip der Nützlichkeit, und demnach ist das Ziel von sittlichem Handeln allein die Maximierung von Glückseligkeit.¹⁷⁹

Beide Theorien beschreiben also einen teleologischen Ansatz, Handlungen zu bewerten, und die Reflexion über den Wert einer Handlung in Bezug auf den ihr zugeschriebenen Zweck bzw. ihr Nutzen-Potential zur Glücksmaximierung. Da nun auch beide Begriffe der Philosophie, die ZR und der Utilitarismus, kurz erklärt wurden, kann nun die kritische Untersuchung der Verdienstethik, die dem SKK zugrunde liegt, unter Anwendung der genannten Begriffe erfolgen. Der erste Augenmerk liegt auf der Unterscheidung zwischen Verdienst an sich, und einem Überschuss positiver Aktivität, einer Supererogation.

¹⁷⁴ Vergl. Baum W., Franz A., Kreutzer K. (Hrsg.) (2007): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder. S. 128 f.

¹⁷⁵ Jeremy Bentham gilt im engeren Sinne als Begründer des Utilitarismus, da er die Systematik der klassischen Form dieser ethischen Ausrichtung als erster in seinem Werk *Einführung in die Prinzipien von Moral und Gesetzgebung* (1780, 1789) formuliert hat. Grundlegende Elemente finden sich jedoch bereits bei Aristipp, Hobbes oder Hume. Vergl. Höffe (1992), S. 12 f.

¹⁷⁶ Vergl. Ders., S. 55 f. Und Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (2001): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band II U – V*. Basel u.a.: Schwabe. S. 504.

¹⁷⁷ Vergl. Ritter u.a. (2001), S. 504.

¹⁷⁸ Vergl. Höffe (1992), S. 61 f.

¹⁷⁹ Vergl. Eisler (1910), S. 103 f.

5.2 Buddhistische Verdienstethik und Supererogation

Betrachtet man die Geschichte des Prinzen Vīrasena vom ethischen Standpunkt aus und möchte man die Argumentation nachvollziehen, aufgrund derer sein Verdienst beschrieben wird, ist es hilfreich, zunächst zwei Punkte zu unterscheiden. Gegen Ende des Sutras beschreibt Ānanda zahlreiche Segnungen, die der Prinz in der Zukunft erhalten wird und nennt als Grund dafür die (Konsequenzen der) guten Taten aus vergangenen Leben und die Hauslosigkeit in diesem Leben. Der Buddha entgegnet jedoch, dass die nun folgenden karmischen Segnungen allein auf dem Verdienst der Hauslosigkeit basieren.¹⁸⁰ Diese karmischen Segnungen werden im Sutra ebenfalls sehr konkret geschildert: der Prinz wird in den sechs Himmeln der Begierde wiedergeboren und empfängt dort alle Vergnügungen, die sein Geist begehren mag. Diese sechs oberen Himmel gelten als Orte der feinsten Nuancen von Vergnügen und stellen die höchste Wiedergeburt innerhalb der Welt der Begierde dar. In seiner siebten Wiedergeburt schließlich wird der Prinz der Welt überdrüssig und im Angesicht von Leben und Tod sucht er Zuflucht in der Hauslosigkeit und wird zum Pratyekabuddha. All diesen Segnungen liegt der Verdienst der Hauslosigkeit zugrunde. Hier stellt sich die Frage, ob der Prinz nicht eigentlich genau das getan hat, was von ihm zu erwarten ist. Produziert die Hauslosigkeit des Prinzen einen Überschuss an positiven Verdienst (Karma), die sich in karmischer Segnung auswirkt, durch eine Handlung, die er sowieso auszuführen hat, wenn er der Hölle entgehen möchte? Ist diese Handlung ein darüber-hinaus bezüglich dem, was von einem Menschen zu erwarten ist und was er gemäß seiner Einsicht sowieso zu leisten hat?

Ethische Grundsätze im Theravāda Buddhismus werden üblicherweise auf die Dualität zwischen förderlichen und nicht förderlichen Aktivitäten hin unterschieden. In seinem Aufsatz über nicht förderliche Aktivitäten zitiert Peter Harvey deswegen zu Beginn seiner Arbeit den Vers: „Not to do any evil, To cultivate wholesome action, To

¹⁸⁰ Vergl. T 707.16.0815a03 – 0815a07.

purify one's mind-- This is the teaching of the Buddhas (Dhp.183)".¹⁸¹ Ganz ähnliche Ansätze finden sich in der Ethik des Mahāyāna Buddhismus, wie Chappell in seiner Einführung über „Mahāyāna Social Ethic“ anhand der folgenden drei Maßstäbe beschreibt: Schlechtes vermeiden (dadurch dass man sich der Beschränkungen der reinen Gebote unterwirft), Gutes zu pflegen und allen Lebewesen zu helfen (ch. *Sānjù Jingjiè*, jp. *Sanju Jōkai* 三聚淨戒, Sk. *Trividhāni Śīlāni*).¹⁸² Wie am dritten Punkt unschwer zu erkennen ist, handelt es sich bei diesen drei Kategorien um die Grundpfeiler des Bodhisattva-Gelübdes (ch. *Púsàjiè*, jp. *Bosatsukai* 菩薩戒, Sk. *Bodhisattva-Śīla*). Lässt man das mahāyānistische Ideal, alle Lebewesen zu retten, einmal beiseite, bleibt die vereinfachte Dualität übrig: vermeide Schlechtes und tue das Gute. Die Dualität, Gutes zu tun, aber schlechtes Verhalten zu unterlassen und das Gute nicht zu hindern, wird im SKK bezüglich der Hauslosigkeit expliziert. Der Buddha beschreibt, dass der Verdienst der Hauslosigkeit den Prinzen für 20 *Kalpa* verhindert, dass er in die drei niederen Wiedergeburtformen hinab fällt, während hingegen die Schuld jemanden an oder in der Hauslosigkeit zu hindern von vornherein karmische „Bestrafung“ für 200 *Kalpa* hervorruft.¹⁸³ Während im SKK beschrieben wird, welche unermessliche Schuld man auf sich lädt, wenn man (den Verdienst der) Hauslosigkeit zunichte macht, findet sich in der *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* (T 202) eine andere Auffassung. Dort heißt es wörtlich, dass das *Dharma* der Hauslosigkeit nicht vernichtet werden kann. Im Vergleich mit dem Verdienst eine Stupa zu errichten, die bis zum Himmel reicht, wird erklärt warum der Verdienst durch die Stupa die Hauslosigkeit nicht erreicht: „It is because greedy, evil and ignorant people can destroy a seven-jeweled stupa, [but] the virtue (lit. the 'dharma') of leaving home cannot be damaged.“¹⁸⁴ Zur Frage, ob man diesen Verdienst zunichte machen kann mehr in Kapitel 5.3. Grundsätzlich aber folgt die karmische

¹⁸¹ Harvey, Peter (1995): Criteria for Judging the Unwholesomeness of Actions in the Texts of Theravaada Buddhism. In: *Journal of Buddhist Ethics*. Vol. 2. S. 2.

¹⁸² Vergl. Chappell, David. W. (1996): Searching for a Mahāyāna Social Ethic. In: Wiley (Hrsg.): *Journal of Religious Ethics*. New Jersey: John Wiley and Sons, Inc. Volume 24 (2), S. 351 – 375.

¹⁸³ Vergl. T 707.16.0814b01 – 0814b03 bzw. T 707.16.0815a01 - 0815a03.

¹⁸⁴ Vergl. Meeks (2010), S. 149.

Vergeltung guter und schlechter Taten natürlicherweise, auf Basis der kausalen Beziehung zwischen Bedingendem und Bedingtem. Diese Beziehung findet sich im Sutra wie folgt beschrieben:

Dieser Vīrasena wird, weil er einen Tag und eine Nacht in die Hauslosigkeit zog, ganze 20 *Kalpa* nicht in die Hölle fallen oder als Hungergeist und Tier wiedergeboren. [Stattdessen] wird er immerzu als Mensch in den Himmeln wiedergeboren und empfängt dadurch selbstverständlich seine Segnungen!¹⁸⁵

Der Begriff (ch. *Zirán*, jp. *Shizen* 自然) der hier mit „selbstverständlich“ übersetzt wurde, kann genauso gut mit „natürlicherweise“ übersetzt werden. In dieser Formulierung wird die Beziehung zwischen Handlung und Folge, also die Essenz von Karma, ausgedrückt. Durch eine gute Tat sät man Samen auf dem (Segnungs- oder) Verdienstfeld (ch. *Fútián*, jp. *Fukuden* 福田, Sk. *Punya-Kṣetra*) und sammelt sich künftige karmische Segnungen an (ch. *Jífú*, jp. *Shūfuku* 集福). Interpretiert man diese schicksalhafte „Belohnung“ als Ergebnis eines Überschusses, den man sich durch tugendhaftes Verhalten angehäuft hat, wird nachvollziehbar, dass der Prinz auf Basis der verdienstvollen Taten in früheren Leben die ersten sechs Tage noch in Vergnügungen verbracht hat und auf Basis des Verdienstes der Hauslosigkeit in diesem Leben anschließend in sämtlichen irdischen Himmeln wiedergeboren wurde.

Darüber hinaus zeigt sich hier die Unterscheidung der Zielorientierung von Laien und Mönchen – der Blick auf die bessere Wiedergeburt einerseits und das Verlöschen andererseits – sehr fruchtbar. Während der Mönch sich im Kloster um Reinheit bemüht und versucht, keine karmische Auswirkung mehr zu verursachen, muss der Laie erst einmal durch verdienstvolle Tätigkeiten eine bessere Wiedergeburt, idealerweise als buddhistischer Mönch, erreichen.¹⁸⁶ Dabei sammelt er einen

¹⁸⁵ Vergl. T 707.16.0814b01 – 0814b03.

¹⁸⁶ Vergl. Amore, Roy Clayton (Diss.) (1970): *The Concept and Practice of Doing Merit in Early Theravāda Buddhism*. Columbia University. S. 117 f.

Überschuss an positivem Karma an, den er – wie der Prinz – empfangen wird, bevor er schlussendlich das Verlöschen erreichen kann. In einer Untersuchung des bedeutendsten, buddhistischen Tempels in Thailand findet sich die folgende Passage, die ebenso eine Erklärung für das Verhalten des Prinzen Vīrasena bieten kann:

As the current king of Thailand, King Bhumibol Adulyadej is an individual of great merit, indicated by his social status and the luxuries that he is able to enjoy in life. His cache of merit brings him closer to achieving enlightenment and eventual Buddhahood than most individuals. Recall that prior to becoming the "Enlightened One," the Buddha was a prince from the Sākya clan. Similarly, in his very last previous life before being reborn as Prince Sākyamuni, the Buddha appeared on earth as Prince Vessantara. In other words, the Buddha had to achieve a certain level of secular comfort before having to give it all away as part of his path to seeking the "truth." In these examples, merit is manifested by one's social status; however, merit can also be visualized by one's material possessions.¹⁸⁷

Geht man davon aus, dass der Prinz in den vergangenen Leben zahlreiche gute Taten vollbracht hat, wie Ānanda beschreibt, wäre es möglich, dass der Prinz die Folgen seiner Taten, d.h. den Reichtum und die Vergnügungen, zu genießen und zunächst einen gewissen sozialen Status zu erreichen hat. Gegen diese Hypothese spricht allerdings die Verurteilung des Buddha: „Ānanda, solche Menschen werden, wenn sie nicht die Vergnügungen ihrer Begierden aufgeben und in die Hauslosigkeit ziehen, und ihr Leben endet, wohl in die Hölle hinab fallen!“¹⁸⁸

Einen anderen Blickwinkel, warum der Prinz die ersten sechs Tage in den Vergnügungen verlebt, bietet die soteriologische Betrachtung einer Parallelität in der *Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit*. Zu Beginn wird von den letzten sieben Tagen des Prinzen berichtet; in den ersten sechs Tagen empfängt der Prinz die Vergnügungen und erst am siebten Tag wird er der Welt überdrüssig und zieht aus Ehrfurcht vor (weiterer) Wiedergeburt und Tod in die Hauslosigkeit. Danach wird

¹⁸⁷ Vergl. Rod-ari, Melody Nina (2010): *Visualizing Merit: An Art Historical Study of the Emerald Buddha and Wat Phra Kaew*. Los Angeles. S. 173 f.

¹⁸⁸ Vergl. T 707.16.0813c18 – 0813c19.

beschrieben, wie er sechs mal in den jeweiligen Himmeln der Begierde wiedergeboren wird und abermals die feinsten Vergnügungen erhält. Tatsächlich entspricht die Zeitspanne, die er jeweils in einem der Himmel verbringt, der zehnfachen Potenz der Jahre, die in anderen Sutra als Dauer von einem Tag des jeweiligen Himmels beschrieben werden. Ein Tag im ersten Himmel entspricht also 50 Menschenjahren (bzw. 500 im Sutra), ein Tag im zweiten Himmel 100 Menschenjahren (bzw. 1000) usw. Geht man davon aus, dass diese Differenz auf historische und editionsgeschichtliche Diskrepanzen zurückzuführen ist, entspricht auch der zweite Zeitabschnitt sechs Tagen in feinsten Vergnügungen, vergleichbar den ersten sechs Tagen in der Welt der Menschen. In diesen sechs Wiedergeburten durchlebt der Prinz die wünschenswertesten und feinsten Vergnügungen und genießt sie ganz sprichwörtlich bis zur Sättigung. In seiner siebten Wiedergeburt wird der Prinz, der Welt überdrüssig, schlussendlich zum Pratyekabuddha. Aus dem Blickwinkel der Heilsgeschichte könnte man nun die These aufstellen, dass die karmischen Segnungen und die gute Wiedergeburt (im Vergleich zur Wiedergeburt in der Hölle oder als Hungergeist) den potentiellen Erwachensprozess hilfreich unterstützt und daher eine notwendige Konsequenz guter Taten sind und die Zeit darstellt, die der Prinz braucht, um letztendlich zur Einsicht zu gelangen.

Auf jeden Fall kann festgehalten werden, dass karmische Segnungen als notwendige Folgen verdienstvoller Tat auftreten und als positives Potential in der Zukunft in Erscheinung treten. Da die Segnung nicht nur eine Begleiterscheinung auf dem Weg zum Erwachen darstellt, sondern natürlicherweise auf gute Taten folgt, scheint es angebracht, hier von einem Überschuss bzw. von Supererogation zu sprechen.¹⁸⁹ Doch die Frage nach der Bedeutung der Beweggründe für den Verdienstmoment ist damit noch nicht geklärt. Darauf soll im nun folgenden Unterkapitel eingegangen werden.

¹⁸⁹ Zu einem ähnlichen Schluss kommt Mikkelson bezüglich des Einhaltens der Bodhisattva-Gelübde auch. Vergl. Mikkelson, Douglas K. (2005): Aquinas and Dōgen on Entrance into the Religious Life. In: *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 25. S. 111.

5.3 Verdienst durch Hauslosigkeit vs. Verdienst durch Reue

Nachdem nun beschrieben wurde, was Verdienst bedeutet, und festgestellt wurde, dass Vīrasena sich unermesslichen Verdienst angehäuft hat, stellt sich die Frage, womit genau er diesen Verdienst erworben hat. Worin exakt liegt die Tugendhaftigkeit der Hauslosigkeit? Im Sutra erfährt man zunächst, dass der Prinz ein überaus genussvolles Leben führt, und dass er in die Hölle hinab fällt, wenn er seinen Lebenswandel nicht ändert. Nachdem ihm Ānanda dies klarmacht und ihn auf seine verbliebenen sieben Tage hinweist, entscheidet sich der Prinz auch noch, für sechs weitere Tage die Vergnügungen zu empfangen. Dass er erst im letzten Moment sein Verhalten ändert und in die Hauslosigkeit zieht, wirft verschiedene Probleme der Ethik auf. Basiert die Entscheidung des Prinzen nicht eher auf Angst, denn Einsicht? Wenn der eine letzte Tag und die Nacht in der Hauslosigkeit der ausschlaggebende Faktor für den Verdienstmoment sind, welche Bedeutung haben die anderen sechs Tage dann? Und welche Bedeutung hat die Reue „im Angesicht des Todes“ ethisch gesehen? Oder handelt der Prinz einfach aus zweckrationalem Kalkül bzw. durch utilitaristisches Abwägen seiner Handlungen?

Im SKK werden drei Aspekte angeführt, die verdeutlichen, worin der Verdienst des Prinzen liegt. Der erste Aspekt wurde bereits genannt: die Aufgabe seiner weltlicher Vergnügungen. Als Prinz hat Vīrasena die Vergnügungen von Musik, Palastdamen und großem Reichtum genossen, doch indem er seine weltliche Existenz hinter sich lässt, gibt er auch diese Vergnügungen auf. So verstrickt er sich nicht weiter in daraus resultierendem Entstehen in Abhängigkeit, sondern lebt im Beachten der reinen Gebote. Die buddhistische Gemeinschaft kann auf eine sehr ähnliche Weise beschrieben werden: man hält sich bewusst aus den unreinen oder weltlichen Angelegenheiten heraus, um sich auf die eigene religiöse Entwicklung und das Erwachen zu konzentrieren. Dieser Teil der „idealen“ Laienpraxis als Aspekt der

Hauslosigkeit bildet die Voraussetzung für das zweite Kriterium, den Moment religiöser Einsicht.

Der zweite Verdienstmoment der Hauslosigkeit liegt in der Einsicht des Handelnden. In seiner Belehrung sagt Ānanda dem Prinzen: „Wenn du dich (weiter) inmitten dieser fünf Begierden erfreust, unfähig aufzuwachen (zur Einsicht), als Einer, der nicht in die Hauslosigkeit geht, und wenn dein Leben endet, fällst du vielleicht mitten in die Hölle hinab.“ Kurz darauf betont der Buddha die mentale Disposition nochmals, wenn er das verdienstvolle Handeln und die Hauslosigkeit des Prinzen beschreibt:

[...] [wird er] die meditative Einsicht in die fünf Aggregatzustände als Leiden, Leerheit und Nicht-Selbsthaftigkeit [erreichen]. Er wird das *Dharma* vom Entstehen in Abhängigkeit [der Begebenheiten] begreifen [und schlussendlich] wird er zum Pratyekabuddha werden.¹⁹⁰

Durch die Hauslosigkeit und die reinen Gebote ist dem Prinzen die Einsicht in die Verstrickungen karmischer Abhängigkeit möglich. Er versteht, dass das Selbst nicht mehr als eine Illusion ist, die durch ein Zusammenspiel der fünf Aggregate hervorgerufen wird, leer ist und Leiden verursacht. Wie im vorigen Kapitel beschrieben, geht diese religiöse Einsicht mit der rechten Praxis einher, also dem Ziehen in die Hauslosigkeit und dem Befolgen der reinen Gebote. Nach Harveys Beschreibung von heilsamen Aktivitäten ist die mentale Disposition und die Motivation des Akteurs ebenso ausschlaggebend für den Verdienstcharakter der Handlung.¹⁹¹ Ob man allerdings von einem Gefühl der aufrichtigen Reue¹⁹² oder von Schuld sprechen kann, ist eher zu bezweifeln. Der Prinz kommt zu seinem Sinneswandel im Sutra nicht mehr zu Wort, und der Buddha beschreibt lediglich die

¹⁹⁰ Vergl. T 707.16.0814b06 – 0814b07.

¹⁹¹ Vergl. Harvey (1995), S. 4.

¹⁹² Das Konzept von aufrichtiger Reue und wahrhaftem Glauben (jp. *Shinjin* 信心) wurde in der japanischen Jōdo Shinshū 淨土真宗 Strömung als Reaktion auf das Zeitalter des Niedergangs der Lehre (jp. *Mappō* 末法) vertieft. Danach ist es nicht mehr möglich, sich aus eigener Kraft (jp. *Jiriki* 自力) zu befreien, sondern man vertraut auf die Kraft eines anderen (jp. *Tariki* 他力), nämlich des Amidabuddha. Tatsächlich gibt es das Konzept von aufrichtiger Reue jedoch bereits im späten Theravāda Buddhismus.

Einsicht, die der Prinz letztendlich gewonnen hat und die ihn veranlasste, in die Hauslosigkeit zu gehen.

In Anbetracht dieser Einsicht ist es unwahrscheinlich, dass der Prinz zu Beginn der Geschichte nach Maßstäben der Zweckrationalität gehandelt hat. Zwar kann man den subjektiven Moment der Handlungsorientierung des Prinzen herausarbeiten, wenn er sich – trotz des Wissens, das er von Ānanda erlangt hat – bewusst dafür entscheidet, weitere sechs Tage in den weltlichen Vergnügungen zu leben. Allerdings schließt die ZR Handeln aufgrund affektuelier und emotionaler Beweggründe aus. Doch der Prinz handelt aus Ehrfurcht und Angst vor weiterer Wiedergeburt und aus der gerade beschriebenen religiösen Einsicht. Entscheidet er sich aus Ehrfurcht und Angst wäre seine Entscheidung emotionaler Natur, im Falle religiöser Überzeugung kann angenommen werden, dass sein Handeln nicht auf Basis einer zweckrationalen Entscheidung fußt, sondern auf religiöser Gesinnung.

Da allerdings die ersten sechs Tage in weiteren Vergnügungen nicht gerade von religiöser Einsicht zeugen, stellt sich die Frage, ob der Prinz nicht rein utilitaristisch und egozentrisch gehandelt hat; eine Sichtweise, die Freiburger und Kleine der gesamten buddhistischen Ethik auf den ersten Blick zuschreiben.¹⁹³ Denn selbst im Angesicht der Angst, die Vīrasena vor Leben und Tod empfindet, kann seine Handlung (Hauslosigkeit) als teleologisch, also auf ihre Folgen hin (nicht in die Hölle zu kommen bzw. letztendlich nicht wiedergeboren zu werden), betrachtet werden. Ebenso das hedonistische Motiv nach Bentham¹⁹⁴ ist erfüllt: der Prinz versucht Schmerzen und Leid zu verhindern, und sein Handeln konzentriert sich zunächst auf Lustmaximierung. Denn sowohl in den ersten sechs Tagen verbleibt er in weltlichen Vergnügungen, als auch in den sechs Himmeln erfreut er sich aller dargebotenen

¹⁹³ Vergl. Freiburger, Oliver und Kleine, Christoph (2011): *Buddhismus – Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 227.

¹⁹⁴ Vergl. Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (2001): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band II U – V*. Basel u.a.: Schwabe. S. 504.

Formen von Vergnügungen. In zwei Punkten jedoch folgt Vīrasena nicht mehr dem Prinzip der Nützlichkeit. Zum einen sollten die Folgen seines Handelns dem Wohlergehen aller optimal nützen (was höchstens in Anbetracht des dritten Verdienstaspekts der Hauslosigkeit, der Vorbildfunktion (s.u.), gegeben sein könnte). Zum anderen – und dies macht die Handlungsmaxime des Prinzen eindeutig zu einer nicht utilitaristischen Handlung – gibt der Prinz ja letztlich die Vergnügungen auf und entschließt sich zum Gegenteil, wörtlich dem Prinzip der Askese. Er wird sämtlicher Vergnügungen überdrüssig und sagt sich von der Welt los. Während der ersten sechs Tage kann man dem Prinzen durchaus ein utilitaristisches Motiv zuschreiben, am siebten Tag allerdings, gesättigt an all den Vergnügungen, widerfährt ihm ein Sinneswandel und er unterwirft sich der reinen Ordensdisziplin und zieht in die Hauslosigkeit.

Doch die Hauslosigkeit hat noch einen weiteren Aspekt, der sie als verdienstvoll auszeichnet. Denn die Hauslosigkeit des Prinzen ist nicht nur eine gute Handlung an sich, sondern übt in der gesellschaftlichen Dimension als Vorbildfunktion auch guten Einfluss auf andere aus. Wenn ein reicher, zufriedener Prinz mit genussvollem Lebenswandel die irdischen Vergnügungen aufgibt und in die Hauslosigkeit zieht, kann diese Tat andere anstiften, es ihm gleich zu tun. Im Sutra wird der Verdienst dieser vorbildlichen Tat wie folgt beschrieben:

Wenn es jemand gibt, der nach dem Gesetz dieses Śramaṇa lebt, der andere veranlasst, in die Hauslosigkeit zu ziehen, oder wenn er wiederum jemand behilflich dabei ist, in die Hauslosigkeit zu ziehen, inmitten des (Zyklus von) Geburt und Tod, so empfängt er immerzu Freude und Vergnügungen.¹⁹⁵

Auch der Zenmeister Dōgen betont in seinem *Shōbōgenzō* einige Jahrhunderte später den Verdienst, andere zu ermuntern, in die Hauslosigkeit zu gehen, wie Mikkelsen in seinem Vergleich von der Einstellung Aquinas und Dōgens zur Hauslosigkeit

¹⁹⁵ Vergl. T 707.16.0814b16 – 0814b18.

feststellt.¹⁹⁶ Dōgen betont darüber hinaus, dass man Familienangehörige so früh als möglich veranlassen sollte, Mönch zu werden.¹⁹⁷ Das SKK ist diesbezüglich nicht ganz so explizit, betont allerdings zum Ende hin ebenfalls:

In Anbetracht dieser karmischen Bedingungen sollte man die guten Söhne in die Hauslosigkeit ziehen lassen und sie die Praxis pflegen und die reinen Gebote befolgen lassen. (Dadurch) werden alle guten Söhne solche, die Verdienst erwartet. [...] Durch Anstrengung und geschickte Mittel sollen sie anderen ermutigen die Vollendung zu erreichen.¹⁹⁸

Andere zu ermutigen, zu veranlassen oder ihnen einfach zu gestatten, dass sie in die Hauslosigkeit gehen, ist ebenso verdienstvoll. Eine Einschränkung gibt es für den Verdienst der Hauslosigkeit jedoch. Die Hauslosigkeit in Jambudvīpa, d.h. in der Welt der Menschen, ist unvergleichlich verdienstvoller als an einem anderen Ort.¹⁹⁹ Diese Aussage könnte man auf den bereits beschriebenen Umstand zurückführen, dass die Wiedergeburt als Mensch das größte Potential bietet, positives Karma zu schaffen (und damit dem Erwachen näher zu kommen). Aus einer etwas anderen Perspektive kann man zudem feststellen, dass diese Äußerung die Menschen veranlassen soll, hier und jetzt, also in der Wiedergeburtform als Mensch, in die Hauslosigkeit zu gehen. Die Gegenüberstellung²⁰⁰ des Verdienstes der Hauslosigkeit und des Verdienstes, 100 Jahre eine Fülle an Arhats zu verehren, soll ebenso dazu motivieren, in die Hauslosigkeit zu ziehen, statt sich mit der Praxis der Verehrung zu beschäftigen.

Aus den eben genannten Textstellen geht deutlich hervor, dass der Verdienst des Prinzen nicht auf zweckrationale oder utilitaristische Motive zurückzuführen ist. Vielmehr liegt der Verdienst der Hauslosigkeit darin, sich von weltlichen Vergnügungen fern zu halten und sich auf die Entwicklung der eigenen Weisheit zu

¹⁹⁶ Vergl. Mikkelson (2005), S. 116.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Vergl. T 707.16.0815a20 – 0815a23.

¹⁹⁹ Vergl. T 707.16.0814c24 – 0814c28.

²⁰⁰ Vergl. T 707.16.0815a12 – 0815a20.

konzentrieren. Ob der Prinz aus Angst oder aus Reue in die Hauslosigkeit geht, spielt hierbei weniger eine Rolle. Zentral ist vielmehr die Einsicht, die den Prinzen veranlasst, seine Familie und seine Besitztümer hinter sich zu lassen. Tatsächlich wäre sogar denkbar, dass der Prinz nur die karmischen Segnungen aufgrund guter Taten in den vergangenen Wiedergeburten genießt, wenn er sein Leben und die letzten Tage in weltlichen Vergnügungen verbringt. Tatsächlich offenbart der Umstand, dass Vīrasena in die Hauslosigkeit geht, obwohl er eigentlich ein wohlhabender Prinz des Licchavi Klans ist, noch einen weiteren Aspekt seines Verdienstmomentes. Dadurch, dass ein Prinz die Vergnügungen aufgibt, kann er anderen Menschen ein Vorbild sein und sie veranlassen, es ihm gleich zu tun. Was jedoch, wenn man andere veranlasst, ihre Hauslosigkeit aufzugeben, oder sie daran hindert?

5.4 Das Zunichtemachen des Verdienstes Anderer

Der dritte Abschnitt beschreibt nun das heilsgeschichtliche Gegenteil zum Verdienst: das Zunichtemachen der Hauslosigkeit eines Anderen und seiner karmischen Folgen. Diesem Problem geht auch der zweite Teil von Ānandas Frage nach, also welche Schuld²⁰¹ (ch. *Zuì*, jp. *Tsumi* 罪) es mit sich bringt, auf jemanden herabzublicken oder zu diffamieren, der in die Hauslosigkeit geht, oder jemanden daran zu hindern in die Hauslosigkeit zu gehen. Im Folgenden sollen daher die einzelnen Aspekte dieser Schuld anhand des Textes herausgearbeitet werden. Das Vergehen besteht jedoch nicht nur darin, die Hauslosigkeit an sich zunichte zu machen, sondern auch bereits darin, das (karmische) Potential zunichte zu machen, aufgrund dessen jemand in die Hauslosigkeit gehen würde, also allein die karmische Prädisposition zu stören. Auch dieser Aspekt wird im Anschluss näher erläutert.

²⁰¹ Eberhard unterscheidet drei grundlegende Bedeutungen von „Schuld“ *zuì* 罪: die Untat an sich, die Bestrafung der Untat, und Sünde. Da der Begriff nicht nur die schuldhaftige Aktivität bezeichnet, sondern bereits die (karmische) Bestrafung oder Last beinhaltet, die man durch die Untat natürlicherweise produziert, wird in der vorliegenden Arbeit der Übersetzungsbegriff „Schuld“ verwendet. Theoretisch trifft der Begriff Sünde das Konzept sehr gut, allerdings hat dieser Begriff eine zu lange, eigene Tradition im Christentum. Vergl. Eberhard (1967), S. 12 f.

Im SKK fragt Ānanda den Buddha nach der karmischen Konsequenz, wenn jemand gegen die Hauslosigkeit handelt: „(Weiter,) wenn es einen gibt, der die Hauslosigkeit einer andere Person verunglimpft oder zunichte macht, was für eine Schuld lädt sich dieser auf?“²⁰² Der Kernbegriff dieser Frage und das Gegenstück zum Verdienst ist dabei immer der Begriff der Schuld. Der Buddha betont in seiner Antwort zunächst, dass die Schatzkammer der Segnungen (ch. *Fúzàng*, jp. *Fukuzō* 福藏) und die Grundlage der 37 *Bodhi Dharma*, also die grundlegende Essenz der Lehre des Buddhas²⁰³, dadurch zunichte gemacht werden. Die karmischen Konsequenzen dieser Untat erschöpfen sich jedoch nicht darin, positives Karma zunichte zu machen:

Bedingt durch die Aktivität dieses Vergehens fällt er mitten in die Hölle hinab. Ständig blind und ohne Augen erduldet er äußerste Leiden. Wenn er (neu) geschaffen wird, wird er als Tier wiedergeboren. Auch (dann) wird er blind geboren. Wenn er wiedergeboren wird, (dann) inmitten der Hungergeister. Auch (dann) wird er blind geboren. Er fristet sein Dasein im Leiden der drei Übel. (Es vergeht) lange Zeit bevor er Befreiung erlangt.²⁰⁴

Durch die schuldhaftige Aktivität wird die karmische Veranlagung für spätere karmische Segnungen abgeschnitten und stattdessen folgt, dem Prinzip von Karma entsprechend, die Schuld der Untat. Dass man einen anderen auf seinem Weg zum Erwachen in der Hauslosigkeit stört oder diskreditiert, hat zur natürlichen Folge, dass man sein Dasein blind in den Wiedergeburtformen der Tiere, der Hungergeister und in der Hölle verbringt. Soteriologisch lässt sich dies dadurch erklären, dass man jemand auf dem Weg zum Heilsziel hindert und damit eine ethisch schlechte, also schuldhaftige Handlung vollzieht.²⁰⁵ Im Sutra findet sich dieser Gedanke in der Formulierung, „dass gutes Verhalten durch Schlechtes verhindert wird“ (ch. *Liúnàn*,

²⁰² Vergl. T 707.16.0814b11 - 0814b12.

²⁰³ Vergl. Eimer (2006), S. 41 ff.

²⁰⁴ Vergl. T 707.16.0814b23 - 0814b26.

²⁰⁵ Harvey definiert als nicht förderliche Handlung, also eine aus ethischer Sicht als schlecht zu bewertende Handlung, diejenige Handlung, die aus Gier, Hass oder Verblendung (oder einer Kombination davon) entsteht. In diesem Sinne ist die Untat, jemand an der Hauslosigkeit zu hindern, als eine Handlung aus Verblendung zu betrachten und kreiert somit negatives Karma. Vergl. Harvey (1995), S. 3 f.

jp. *Ryūnan* 留難). Durch das eigene Verhalten verschleiert man das Auge der Weisheit des anderen und er ist nicht fähig, Einsicht in das Selbst und die fünf Aggregatzustände zu gewinnen. Trotz seiner Anlage wird diese Person nicht als Śramaṇa die reinen Gebote einhalten „und den Weg des Buddha auf dem Verdienstfeld sähen [...] dadurch wird jede Aussicht inmitten der guten *Dharma* vernichtet.“²⁰⁶ Als letzte Konsequenz wird schließlich betont, dass man „den Anblick der Nirvāṇa-Zitadelle nicht erhalten und ständig blind wiedergeboren wird.“²⁰⁷ Die Schuld jemanden an der Hauslosigkeit zu hindern oder die Voraussetzungen der Hauslosigkeit zu zerstören führt also dazu, dass man selbst nicht zum Nirvāṇa gelangt und die rechte Sicht des anderen stört. Wenn jemand genug Einsicht in die Wahrheit der Lehre Buddhas gewonnen hat, sich zur Hauslosigkeit zu entschließen, und man dessen Veranlagung zerstört, schafft man sich bereits karmische Schuld für 200 *Kalpa*.²⁰⁸ Die extreme Vergeltung dieser Untat entfaltet ihren Sinn vor allem in Bezug auf den Schaden für den anderen; wenn man betrachtet, dass man nicht nur selbst eine schlechte Handlung vollzieht, sondern alle Bemühungen eines anderen Buddhisten auf seinem Weg zum Erwachen auf einen Schlag vernichtet. Man löst damit nicht nur schlechte Folgen aus, sondern schneidet den anderen auf einmal von seinen angehäuften Verdiensten und der guten Wiedergeburt ab.

Die Möglichkeit, die karmische Disposition der Hauslosigkeit, die sich ein anderer erworben hat, zu zerstören wird im SKK sehr deutlich geschildert; in der *Lehrrede des Klugen und des Dummen* (T 202), die ebenfalls vom unermesslichen Verdienst der Hauslosigkeit berichtet, wird diese Möglichkeit gänzlich verneint. Dort wird der Verdienst der Hauslosigkeit mit dem Verdienst, eine Stupa zu errichten, verglichen. Die Begründung, warum die Hauslosigkeit unvorstellbar verdienstvoller ist, lautet: „It is because greedy, evil and ignorant people can destroy a seven-jeweled stupa, [but]

²⁰⁶ Vergl. T 707.16.0814c14 – 0814c15.

²⁰⁷ Vergl. T 707.16.0814c23 – 0814c24.

²⁰⁸ Vergl. T 707.16.0814c29 – 0815a03.

the virtue (lit. the 'dharma') of leaving home cannot be damaged.²⁰⁹ Das SKK (T 707) äußert sich lediglich zum Ausmaß des Verdienstes durch Hauslosigkeit im Vergleich zum Verdienst durch die Verehrung von Arhats und dem Errichten von Stupas oder Gedichten zu ihren Ehren. Der Verdienst der Hauslosigkeit und die karmische Voraussetzung dafür, wie zahlreiche Male beschrieben wird, kann gemäß dem SKK (T 707) jedoch durch andere zunichte gemacht werden. Dies erfordert eine Auffassung von Karma, ähnlich der bilanzartigen Vorstellung im chinesischen Buddhismus, die bereits zuvor erklärt wurde.²¹⁰

Im *Shukke Kudoku Kyō* wird noch ein weiterer Aspekt beschrieben, der mehr in gesellschaftlicher Hinsicht eine Rolle spielt. Immer wieder betont der Buddha, dass das Geringschätzen oder das Verunglimpfen der Hauslosigkeit eines anderen unermessliche Schuld nach sich zieht:

Weil jeder durch das Geringschätzen Eines, der in die Hauslosigkeit zieht, oder Eines, der sich grenzenlosen Verdienst erworben hat, oder dadurch, dass er das Bedingte Entstehen von Gutem entkräftet, unermessliche Schuld auf sich lädt.²¹¹

Die Formulierung in dieser und anderen Textstellen weist auf die gesellschaftliche Ebene hin, wenn man jemanden, der sich Verdienst erworben hat oder zum Asketen wurde, öffentlich schlecht redet oder vor Anderen verunglimpft. Dadurch stellt man eine eigentlich gute Tat vor Anderen als schlecht hin und löst so möglicherweise noch mehr schlechte Aktivität bei weiteren Beteiligten aus. Analog dem Verdienst, Anderen ein Vorbild zu sein, verschlechtert sich das negative, karmische Potential, wenn man die Hauslosigkeit herabsetzt und schlecht macht.

²⁰⁹ Vergl. Meeks (2010), S. 149.

²¹⁰ Vergl. Eberhard (1967), S.19.

²¹¹ Vergl. T 707.16.0814c01 – 0814c02.

5.5 Die karmische Frucht einer Handlung

Wie in den vorangehenden Kapiteln gezeigt wurde, beschreibt das SKK nicht nur den Verdienst (bzw. im negativen Fall die Hauslosigkeit zu verhindern: die Schuld), in die Hauslosigkeit zu gehen, sondern betont in einem weiteren Schritt bereits das Potential in Bezug auf andere Menschen. Dass der Prinz Vīrasena in die Hauslosigkeit geht, kann anderen Laien als Vorbild dienen, ebenso wird durch das Hindernis an der Hauslosigkeit das gesamte positive Potential des anderen zerstört. In der Begründung des Verdienstes und der Schuld geht es also nicht nur um die Tat bzw. Untat an sich, sondern darum, welche Frucht aus dem Samen dieser Handlung gedeiht. Tatsächlich wird die Metapher vom Heranreifen einer Frucht (ch. *Guǒ*, jp. *Ka* 果, Sk. *Phala*) häufig für das Ergebnis einer Handlung in buddhistischen Texten verwendet.²¹² Den wortwörtlichen Nährboden für diese Metapher liefert dabei das Verdienstfeld (ch. *Fútián*, jp. *Fukuden* 福田, Sk. *Puṇya-Kṣetra*), auf dem die Samen verdienstvoller Taten gesät werden. Ein Beispiel für solch ein Verdienstfeld beschreibt Harvey in seiner viel zitierten Arbeit über buddhistische Ethik: „[...] the *Sangha* is described as the best ‘field of *puṇna*’, i.e. the best group of people to ‘plant’ a gift ‘in’ in terms of karmically beneficial results of the gift (see pp. 21–2).”²¹³ Harvey macht dabei die Unterscheidung, dass positive Taten²¹⁴ bzw. Verdienst als karmisches Gedeihen einer Frucht bezeichnet werden: „karmic fruitfulness (P *puñña*, S *puṇya*): the auspicious power of good actions to purify the mind and bring good karmic fruits. Often translated as ‘merit’.”²¹⁵ während schlechte oder unheilvolle Taten als karmisches Absterben (*karmic deadness*) bezeichnet werden (wobei Absterben einen negativen,

²¹² Vergl. Amore, Roy Clayton (Diss.) (1970): *The Concept and Practice of Doing Merit in Early Theravāda Buddhism*. Columbia University. S. 61 f.

²¹³ Harvey, Peter (2000): *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 17 ff.

²¹⁴ Tatsächlich gibt es zahlreiche Textstellen in buddhistischen Sutren, die besagen, dass nicht nur die Tat, sondern auch die Intention hinter der Handlung eine Rolle spielt. Da sich das SKK jedoch hierzu in keinerlei Weise äußert, wird auf diesen Aspekt nicht näher eingegangen. Eine ausführliche Darstellung dieser Thematik findet sich jedoch in folgendem Aufsatz: Fink, Charles K. (2013): The Cultivation of Virtue in Buddhist Ethics. In: *Journal of Buddhist Ethics*. Vol. 20. S. 668 - 701, insbesondere S. 676 f.

²¹⁵ Harvey (2000), S. 436.

einschränkenden Einfluss auf die Psyche bezeichnet)²¹⁶. Betrachtet man das Herabwürdigen der Hauslosigkeit in dieser Hinsicht als karmisches Absterben oder, in Anlehnung an die Metapher von Samen, als das Sähen von Unkraut, wird etwas deutlicher, warum sich die karmische Schuld dieser Untat über Äonen hinweg zieht. Umgekehrt beschert das Veranlassen und Inspirieren von anderen, in die Hauslosigkeit zu gehen, die karmische Frucht von 20 *Kalpa* voll glücklicher Wiedergeburten und karmischer Segnungen. Damit bietet das SKK ein Erklärungsmodell für die Verdienstethik in Bezug auf Hauslosigkeit, das sich sowohl auf die natürlichen Folgen einer Handlung (Karma) bezieht, als auch auf die Bedeutung dieser Folgen in gesellschaftlicher Hinsicht.

²¹⁶ Ders. S. 18 f.

6 Abschließende Betrachtungen und Ausblick

Die vorliegende Arbeit hat sich mit der Übersetzung und Analyse des *Shukke Kudoku Kyō* beschäftigt. Ziel dabei war, das Konzept vom Verdienst der Hauslosigkeit auf Basis dieses Textes zu beschreiben und verschiedene ethische Probleme herauszuarbeiten. Als erstes wurden dafür die geschichtliche Entwicklung und die chinesische und japanische Rezeption beschrieben, um anschließend eine kommentierte Übersetzung zu geben. Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die Untersuchung des verfügbaren Quellmaterials daraufhin deutet, dass der Text aus dem vierten Jahrhundert n.u.Z. stammt. Da keine Originaldokumente aus dieser Zeit erhalten sind, kann dies jedoch nicht bewiesen werden. Ebenso wenig ist abschließend zu beantworten, ob der Text eine Übersetzung eines indischen Sutras darstellt, oder ein chinesisches Fabrikat ist. Durch die Rezeptionsgeschichte innerhalb und außerhalb der Taishō-Sammlung lässt sich jedoch bestätigen, dass der Text spätestens im sechsten Jahrhundert in China bekannt war. Die historische Vorgehensweise hat schließlich die Frage aufgeworfen, warum frühe Einträge in buddhistischen Katalogen (z.B. das ZML) den Übersetzer Zhi Qian 支謙 nennen, während in späteren Katalogen und im einleitenden Kolophon des Sutras kein Übersetzer mehr genannt wird.

Im Anschluss an diese historischen Auswertungen wurde eine kommentierte Übersetzung des SKK angefertigt. Mithilfe diverser Wörterbücher und der Erkenntnis anderer buddhistischer Forschungsarbeiten wurden philologische Feinheiten herausgearbeitet und anschließend um die Einblicke aus dem SKKH ergänzt. Wenngleich sich die kulturelle und historische Distanz zwischen dem Verfasser bzw. Übersetzer vor etwa 1500 Jahren in China und einem Leser heute nicht vollständig tilgen lässt, wurde durch die historische und philologische Arbeit ein differenziertes Bild vom Inhalt des SKK nachgezeichnet und der japanischen Rezeption gegenüber gestellt.

Die Herangehensweise beschränkt sich auf theoretische Aspekte und auf die Analyse von Problemen, die sich aus der Argumentationsstruktur des Textes ergeben. Die Erkenntnisse dieser Arbeit stellen also keine deskriptive Beschreibung der historischen Laienpraxis dar, sondern bieten vielmehr einen alternativen Zugang zum dogmatischen Verständnis vom Verdienst der Hauslosigkeit, der nicht auf Dōgens Shōbōgenzō basiert. Durch weitere Forschung und die direkte Gegenüberstellung mit dem japanischen Text des Zenmeisters, oder mit dem Kommentar zur *Lehrrede vom Klugen und vom Dummen* (T 202), öffnen sich sicherlich weitere Möglichkeiten der Interpretation. Interessante Ergebnisse könnte auch die Untersuchung der tibetischen Rezeption des SKK bieten – eine Möglichkeit, die dem Autor aufgrund fehlender Sprachkenntnisse nicht möglich war. Der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt jedoch ohnehin auf den Erkenntnissen einer genaueren Untersuchung des SKK.

Die Ergebnisse, die aus der Betrachtung und Übersetzung der *Lehrrede vom Verdienst der Hauslosigkeit* gewonnen wurden, wurden in einem zweiten Schritt auf ihren ethischen Zusammenhang geprüft. Durch die Anwendung vorhandener Konzepte der westlichen Philosophie wurde ein tieferes Verständnis von Hauslosigkeit und der damit verbundenen Verdienstethik geschaffen. So wurde festgestellt, dass verdienstvolles Handeln karmische Belohnungen in Form von Segnungen mit sich bringt. Dabei wurde die Frage gestellt, ob dem Prinzen im Sutra eine utilitaristische oder zweckrationale Gesinnung zugeschrieben werden kann. Da jedoch verschiedene Aspekte der jeweiligen Definition nicht erfüllt waren, ist dies zu verneinen. Vielmehr basiert das Handeln des Prinzen auf der Einsicht, die er in einem Zustand der Sättigung (an der Welt) gewonnen und schließlich mit der Hauslosigkeit umgesetzt hat. Da der Text Richtlinien für das Verhalten eines Laien in der Hauslosigkeit gibt und auf die Ordensdisziplin verweist, kann gefolgert werden, dass er sich hauptsächlich an Laien richtet. Das Modell der Verdienstethik, das im Sutra beschrieben wird, widmet sich intensiv verschiedenen Aspekten der Schuld, die man

sich auflädt, indem man die Hauslosigkeit stört oder jemanden verleumdet, der in die Hauslosigkeit geht (oder bereits gegangen ist). Ebenso werden verschiedene Aspekte des Verdienstmomentes geschildert, wenn man in die Hauslosigkeit geht. Besondere Aufmerksamkeit wird bei beiden Beschreibungen der gesellschaftlichen Folgen des eigenen Handelns gewidmet, d.h. zum einen die Vorbildfunktion, die der Prinz bietet, wenn er seine Reichtümer und seine Gefolgsleute aufgibt, um in die Hauslosigkeit zu gehen bzw. das Negativbeispiel, wenn man jemanden in der Hauslosigkeit beschimpft oder herabwürdigt.

Die ethischen Probleme, die sich aus dem Fallbeispiel des Prinzen ergeben haben, waren etwa die Frage nach den ersten sechs Tagen, die der Prinz weiter in Vergnügungen verbringt und die Motivation, aufgrund derer er in die Hauslosigkeit geht – also handelt Vīrasena aus Einsicht und Reue oder aus Angst? Wie im Sutra beschrieben, waren sowohl die Angst bzw. Ehrfurcht vor weiterer Wiedergeburt und weiterem Sterben als auch die Einsicht und der Moment der Sättigung jeglicher Vergnügungen an den Phänomenen ausschlaggebend dafür, dass er die Welt hinter sich ließ und zum Pratyekabuddha wird, also aus eigener Einsicht zum Erwachen gelangt. Die ersten sechs Tage (und parallel dazu die Wiedergeburt in den sechs Himmeln der Begierde) spielen dabei einerseits eine förderliche Rolle in Bezug auf diese Einsicht, andererseits stellen sie eine notwendige karmische Konsequenz seines verdienstvollen Handelns dar. Der unermessliche Verdienst der Hauslosigkeit kann mit Sicherheit auch erst im letzten Augenblick des Lebens erworben werden und birgt für den ehrfürchtigen Laien 20 *Kalpa* voll karmischer Segnungen.

Anhang

Literatur- und Quellenverzeichnis

In Literaturverzeichnis und bibliographischen Angaben verwendete Abkürzungen:

- BDJ Ryūkoku Daigaku 龍谷大学 (Hrsg.) (1940): *Bukkyō Daijii* 佛教大辭彙. Tōkyō: Fuzan Bō.
- BKG Nakamura Hajime 中村元 (2001): *Kōsetsu Bukkyōgo Daijiten* 広説佛教語大辞典. Tōkyō: Tōkyō Shoseki Kabushiki Kaisha.
- DDB *Digital Dictionary of Buddhism* 電子佛教辭典. URL: <http://www.buddhism-dict.net/ddb>
- Diss. Dissertation (zugänglich durch ProQuest, CrossAsia).
- DZK Kamata, Shigeo 鎌田茂雄 (1998): *Daizōkyō Zenkaisetsu Daijiten* 大蔵経全解説大辞典. Tōkyō: Yūzankaku Shuppan Kabushiki Kaisha.
- SKK *Bussetsu Shukke Kudoku Kyō* (T 707).
- SKKH *Bussetsu Shukke Kudoku Kyō Hōshaku* (siehe Primärquellen).
- T Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hrsg.) (1924 – 1935): *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大蔵経. Tōkyō: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.
- X (1973 - 1989): *Shinsan Dai Nippon Zokuzōkyō* (ch. *Xuzangjing*) 卍新纂大日本續藏経. Tōkyō: Kokusho Kankōkai.

Primärquellen:

Bussetsu Shukke Kudoku Kyō Hōshaku 佛説出家功德経衰釋. Verfasst von Shōryō 正亮, herausgegeben von Nakano, Gorōzaemon 中野五郎左衛門 in Kyōto.
URL: <http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN3346228983>
Stand: 29.09.2014.

Dàtáng Nèidiǎn Lù 大唐内典録. Kompiliert von Daoxuan 道宣. T 2149.55.219a01 – 342a18.

Dàzhōu Kāndìng Zhòngjīng Mùlù 大周刊定衆経目録. Kompiliert von Mingquan 明詮. T 2153.55.372c10 – 0476c01.

Fǎyuàn Zhūlín 法苑珠林. Verfasst von Daoshi 道世. T 2122.53.0269a01 – 1030c29.

Fóshuō Chūjiā Gōngdé Jīng 佛説出家功德経. Verfasser oder Übersetzer nicht mehr bekannt. T 707.16.0813c04 – 0815a29.

Gǔjīnyìjīng Tújì 古今譯経圖記. Kompiliert von Shi Jingmai 釋靖邁. T 2151.55.0348a01 – 0367c19.

- Kāiyuán Shìjiào Lù / Fù, Rùzàng Mùlù* 開元釋教錄. Kompiliert von Zhisheng 智昇. T 2154.55.0477a01 – 0723c01.
- Kāiyuán Shìjiào Lù Lüèchū* 開元釋教錄略出. Kompiliert von Zhisheng 智昇. T 2155.55.0724a01 – 0748b05.
- Lìdài Sānbǎo Jì* 歷代三寶紀. Kompiliert von Fei Changfang 費長房. T 2034.49.0022c25 – 0127c26.
- Myōhō Renge Sanmai Himitsu Samaya Kyō* 妙法蓮華三昧祕密三摩耶經. Verfasst von Shōryō 性亮 (bzw. 正亮). X 204 02.0882a01 – 0887b08.
- Xiányú Jīng* 賢愚經. Übersetzt von Huijue 慧覺 u.a. T 202.04.0349a01 – 0445c01.
- Yīqiè Jīng Yīnyì* 一切經音義. Verfasst von Huilin 慧琳 (basierend auf der Arbeit von Xuanying 玄應). T 2128.54.0311a01 – 0933c29.
- Zhēnyuán Xīndìng Shìjiào Mùlù* 貞元新定釋教目錄. Kompiliert von Yuanzhao 圓照. T 2157.55.0771a01 – 1048a15.
- Zhòngjīng Mùlù* 衆經目錄. Kompiliert von Fajing 法經等. T 2146.55.0115a01 – 0150a14.
- Zhòngjīng Mùlù* 衆經目錄. Kompiliert von Yancong 彥琮. T 2147.55.0150a15 – 0180b28.
- Zhòngjīng Mùlù* 衆經目錄. Kompiliert von Jingtai 靜泰. T 2148.55.0180c01 – 0218c01.
- Zhūjīng Yāoji* 諸經要集. Verfasst von Daoshi 道世. T 2123.54.0001a01 – 0194c29.

Sekundärquellen:

- Adamek, Wendi L. (2005): The Impossibility of the Given: Representations of Merit and Emptiness in Medieval Chinese Buddhism. In: *History of Religions*. Vol. 45, Nr. 2. S. 135 – 180.
- Amore, Roy Clayton (Diss.) (1970): *The Concept and Practice of Doing Merit in Early Theravāda Buddhism*. Columbia University.

- Baum W., Franz A., Kreutzer K. (Hrsg.) (2007): *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*. Freiburg im Breisgau u.a.: Herder.
- Bechert, Heinz (1992): "Buddha-field and Transfer of Merit in a Theravāda Source." In: *Indo-Iranian Journal*. Ausgabe 35, nos. 2 / 3, S. 95-108.
- Bhikkhu Bodhi (2000): *The Connected Discourses of the Buddha*. Oxford: The Pali Text Society. Band 2. S. 1334 f.
- Buswell, Robert E. Jr. (Hrsg.) (2004): *Encyclopedia of Buddhism*. New York (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale.
- Capitanio, Joshua (Diss.) (2008): *Dragon Kings and Thunder Gods: Rainmaking, Magic, and Ritual in Medieval Chinese Religion*. University of Pennsylvania.
- Cayton, Lori J. (Diss.) (1996): *The Buddhist Stūpa: it's History, Dimensions and Symbolism according to Tibetan Sources*. University of Wisconsin-Madison.
- Chappell, David. W. (1996): Searching for a Mahāyāna Social Ethic. In: Wiley (Hrsg.): *Journal of Religious Ethics*. Volume 24, Nr. 2. S. 351 – 375.
- Chinese Buddhist Electronic Text Association (CBETA): *Digital Database of Buddhist Tripitaka Catalogues* 佛教藏經目錄數位資料庫.
URL: http://www.jinglu.cbeta.org/cgi-bin/jl_detail.pl?lang=en&sid=zrrtr
Stand: 29.09.2014.
- Shinsan Dainippon Zokuzōkyō* (ch. *Xuzangjing*) 卍新纂大日本續藏經.
URL: http://www.cbeta.org/result/normal/X02/0204_001.htm
Stand: 29.09.2014.
- Daitō Shuppansha 大東出版社 (Hrsg.) (1928 – 1944): *Kokuyaku Issai Kyō Indo Senjutsu-bu Kyōshū-bu* 国訳一切經印度撰述部經集部. Tōkyō: Daitō Shuppansha.
- Drewes, David Donald (Diss.) (2006): *Mahāyāna Sūtras and Their Preachers: Rethinking the Nature of a Religious Tradition*. University of Virginia.
- Eberhard, Wolfram (1967): *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley and Los Angeles: University of Columbia Press.
- Eimer, Helmut (2006): Buddhistische Begriffsreihen als Skizzen des Erlösungsweges. In: Kellner Birgit, Krasser, Helmut und Tauscher, Helmut: *Wiener Studien zur*

Tibetologie und Buddhismuskunde. Wien: Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien, Heft 65.

Eisler, Rudolf (1910): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Dritter Band SCI – Z*. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.

Fink, Charles K. (2013): The Cultivation of Virtue in Buddhist Ethics. In: *Journal of Buddhist Ethics*. S. 668 - 701.

Freiberger, Oliver (2000): Profiling the Sangha: Institutional and Non-institutional Tendencies in Early Buddhist Teachings. In: *Marburg Journal of Religion* 5, Nr. 1. S. 1 – 6.

u. Kleine, Christoph (2011): *Buddhismus – Handbuch und kritische Einführung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Gernet, Jacques (1995): *Buddhism in Chinese Society. An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries*. New York: Columbia University Press.

Gombrich, Richard (1971): "Merit Transference" in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction between Doctrine and Practice. In: *History of Religions*. Vol. 11, Nr. 2. S. 203-219.

Gutschow, Kim Irmgard (Diss.) (1998): *An Economy of Merit: Women and Buddhist Monasticism in Zangskar, Northwest India*. Harvard University.

Hara, Takuji 原卓志, Kajii, Kazuaki 梶井一暁, Hirakawa, Emiko 平川恵実子 (Hrsg.) (2012): *Hōkōzan Ganshōji Shozō Bunken Mokuroku Sakuin Hen 寶壺山願勝寺所藏文献目録索引編*.

URL: www.naruto-u.ac.jp/repository/file/448/20140708111334/hara_20121230.pdf
Stand: 29.09.2014.

Harvey, Peter (2000): *An Introduction to Buddhist Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1995): Criteria for Judging the Unwholesomeness of Actions in the Texts of Theravaada Buddhism. In: *Journal of Buddhist Ethics*. Vol. 2. S. 140 – 151.

Hastings, James (Hrsg.) (1955): *Encyclopædia of Religion and Ethics*. New York: Scribner. Band 5.

- Höffe, Otfried (2013): *Ethik – Eine Einführung*. München: C.H.Beck.
- (1998) *Lesebuch der Ethik*. München: C.H.Beck.
- (1992) *Einführung in die utilitaristische Ethik*. Tübingen: Francke Verlag GmbH.
- (1980) *Lexikon der Ethik*. München: C. H. Beck.
- Honda, Kanshō 本多寛尚 (1996): „Shukke“ to „Shukke Kudoku“ 『出家』と『出家功德』 . In: *Annual Report of the Zen Institute* 駒澤大學禪研究所年報. Tōkyō: Komazawa Daigaku Zen Kenkyūjo. Heft 3. S. 163 – 180.
- Iwamoto Yutaka 岩本裕 (1988): *Nihon Bukkyōgo Jiten* 日本佛教語辞典. Tōkyō: Heibonsha.
- Kamata, Shigeo 鎌田茂雄 (1998): *Daizōkyō Zenkaisetsu Daijiten* [DZK] 大藏經全解説大辞典. Tōkyō: Yūzankaku Shuppan Kabushiki Kaisha.
- Kieschnick, John (2004): Daoxuan. In: Buswell, Robert E. (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale. S. 202.
- Ladwig, Patrice (2012): Feeding the Dead: Ghosts, Materiality and Merit in a Lao Buddhist Festival for the Deceased. In: Williams, Paul und Ladwig, Patrice (Hrsg.): *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mai, Cuong T. (Diss.) (2009): *Visualization Apocrypha and the Making of Buddhist Deity Cults in Early Medieval China: with Special Reference to the Cults of Amitābha, Maitreya, and Samantabhadra*. Indiana University.
- Malalasekera, G. P. (1967): "Transference of Merit" in Ceylonese Buddhism. In: *Philosophy East and West*. Vol. 17. S. 85 – 90.
- (1974): *Dictionary of Pāli Proper Names, Vol. II. N – H*. London: The Pali Text Society.
- McDermott, James P. (1974): Sādhīna Jātaka: A Case against the Transfer of Merit. In: *Journal of the American Oriental Society*. Vol. 94, Nr. 3. S. 385-387.
- Meeks, Lori (2010): Vows for the Masses. In: Benn, James, Meeks, Lori und Robson, James: *Buddhist Monasticism in East Asia: Places of Practice*. New York and Oxon: Routledge.

- Mikkelson, Douglas K. (2005): Aquinas and Dōgen on Entrance into the Religious Life. In: *Buddhist-Christian Studies*. Vol. 25. S. 109 – 121.
- Miyake, Tetsujō 三宅徹誠 (2011): „Kengu Kyō“ 'Shukke Kudoku Shirihidai [Sīrīvaddhi] Hin' to „Shukke Kudoku Kyō“ 『賢愚經』「出家功德尸利苾提品」と『出家功德經』. In: *Journal of Indian and Buddhist Studies* 印度學佛教學研究. Heft 59, Nummer 2. S. 569 – 576.
- Mochitsuki Shinkō 望月信亨 (Hrsg.) (1963): (*Mochitsuki*) *Bukkyō Daijiten* (望月) 佛教大辭典. Tōkyō: Sekai seiten kankō kyōkai.
- Muller, Charles: *Digital Dictionary of Buddhism* (DBB) 電子佛教辭典.
URL: <http://www.buddhism-dict.net/ddb>
Stand: 29.09.2014.
- Nakamura Hajime 中村元 (2001): *Kōsetsu Bukkyōgo Daijiten* [BKG] 広説佛教語大辞典. Tōkyō: Tōkyō Shoseki Kabushiki Kaisha.
- Nanjio Bunyiu 南條文雄 (1883): *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka – The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*. London: Clarendon Press.
- Oda Tokunō 織田得能 (1962): (*Oda*) *Bukkyō Daijiten* (織田) 仏教大辞典. Tōkyō: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.
- Ono Genmyō 小野玄妙 (Hrsg.) (1988): *Bussho kaisetsu daijiten* 仏書解説大辞典. Tōkyō: Daitō Shuppansha.
- Orzech, Charles D. (1994): Mechanisms of Violent Retribution in Chinese Hell Narratives. In: Johnsen, William A. (Hrsg.): *Contagion, Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Band 1. S. 111 – 126.
- Ōtomi, Shūken 大富秀賢 (1918): *Hōnen Shōnin Goichidaiki Sekkyō* 法然上人御一代記説教. Kyōto: Gohōkan. Kapitel 37, S. 98 – 105.
- Reed, Barbara E. (2004): Ethics. In: Buswell, Robert E. Jr. (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, Thomson Gale, S. 261 – 265.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried und Gabriel, Gottfried (Hrsg.) (2001): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 11 U – V*. Basel u.a.: Schwabe.

- Rod-ari, Melody Nina (Diss.) (2010): *Visualizing Merit: An Art Historical Study of the Emerald Buddha and Wat Phra Kaew*. Los Angeles.
- Rosenberg, Otto (1924): Die Probleme der buddhistischen Philosophie. In: *Materialien zur Kunde des Buddhismus*. Heft 7 / 8. (Nachdruck des Chinese Materials Center, 1983).
- Ryūkoku Daigaku 龍谷大学 (Hrsg.) (1940): *Bukkyō Daijii [BDJ] 佛教大辭彙*. Tōkyō: Fuzan Bō.
- Samuels, Jeffrey (2004): Monasticism. In: Buswell, Robert E. Jr. (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York: Macmillan Reference USA, Thomson Gale, S. 556 – 560.
- Schlieter, Jens (1997): *Buddhismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- (2010) *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*. Stuttgart: Reclam.
- Schopen, Gregory (1997): *Bones, Stones, and Buddhist Monks*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Soothill, William Edward, Hodous, Lewis (1975): *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. Taipei: Ch'eng Wen Publishing Company.
- Sørensen, Henrik H. (1999): 'Optional Causality: Karma, Retribution and the Transference of Merit in the Context of Popular Chinese Buddhism' In: Muneto Sonoda (Hrsg.): *Hōrin, Vergleichende Studien zur japanischen Kultur. Comparative Studies in Japanese Culture*. München: Iudicium Verlag. Band 6.
- Stoneman, Jack (2009): Between Monks: Saigyō's *Shukke*, Homosocial Desire, and Japanese Poetry. In: *Japanese Language and Literature*. Vol. 43, Nr. 2. S. 425 – 452.
- Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (1956): *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Watanabe Kaigyoku 渡邊海旭 (Hrsg.) (1924 – 1935): *Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新修大藏經. Tōkyō: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.
- (Hrsg.) (1929): *Shōwa Hōbō Sōmokuoku* 昭和法寶總目錄. Tōkyō: Daizō Shuppan Kabushiki Kaisha.

- Tanabe, George J. Jr. (2004): Merit and Merit-Making. In: Buswell, Robert (Hrsg.): *Encyclopedia of Buddhism*. New York (u.a.): Macmillan Reference USA, Thomson Gale. S. 532 – 534.
- Ter Haar Barend J. (2001): Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340. In: Brill (Hrsg.): *T'oung Pao*. Vol. 87, Fasc. 1/3, S. 92 – 152.
- Whitehill, James (1994): Buddhist Ethics in Western Context: The Virtues Approach. In: Cozort, Daniel: *Journal of Buddhist Ethics*. Volume 1. S. 1 - 22.
- Yang Jinping (jp. Yō Kinpei) 楊金萍 (2002): “Konjaku Monogatari Shū” ni okeru Saikikaku Meishi Jutsugobun 『今昔物語集』における再帰格名詞述語文. In: *Kokugogaku*. Nummer 53, Vol. 3. S. 18 – 33.