

Ein Grundkennzeichen des menschlichen Beziehungserlebens aus Mahāyāna-buddhistischer Sicht ist Interdependenz, die sich aus der Nicht-Ich(Sanskrit *anātman*)-Lehre¹ des Buddhismus ergibt. Im Buddhismus wird der Mensch in einem Feld von phänomenalen Beeinflussungen und Abhängigkeiten betrachtet, was zu einer Relativierung der individuell abgeschlossenen Person führt und sie selbst, als Person, aus einem größeren Kontext heraus erklärt. Die Erkenntnis dieses größeren Kontexts ist für das einzelne Individuum der entscheidende Schritt, um das Leiden (*duḥkha*) im Leben zu überwinden. Dieses entsteht nach buddhistischer Anschauung durch die Folgen der bewussten Ausschließung der phänomenalen Beeinflussungen, da sich nur in deren Geflecht das individuelle Dasein verstehen lässt.

Anhand eines bedeutenden *sūtras*, das der Yogācāra-Philosophie zuzurechnen ist (Lusthaus & Muller, 2000; Schmithausen, 2007), sowie der Metapher des Netzes von Indra, zeige ich einige psychologische Punkte auf, die für das Verständnis von Darlegungen gegenwärtiger buddhistisch Lehrender und den Dialog mit westlich psychologischen und psychotherapeutischen Zugängen entscheidend sind (siehe Jiang, 2006). Methodisch orientiere ich mich an den Vorgaben, die an eine postmoderne (in diesem Fall auf philosophisch religionspsychologische Aspekte ausgerichtete) Religionsphänomenologie gestellt werden (siehe Michaels, Pezzoli-Olgiati, & Stolz, 2001; Sharma, 2001).

Um zu verstehen, wie Aspekte von religiösen Systemen allgemein gegenwärtig im Dialog mit Wissenschaften Anwendung finden und, konkret in diesem Fall, worauf Rezeptionswege und -formen des Buddhismus als psychologischem System im Westen im Dialog mit der Psychologie und Psychotherapie aufbauen (Wallace & Shapiro, 2006; Virtbauer 2008b), erscheint mir ein phänomenologisch ausgerichtetes Arbeiten sehr zweckdienlich. Zwei Punkte gilt es meines Erachtens dabei besonders zu beachten. Zum einen ist ein subjektiver Anteil, der auf die kulturelle und gesellschaftliche Einbettung sowie die persönliche Geschichte des Autors verweist, in einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik ein integrierter Bestandteil (siehe z.B. Faure, 1998), der, positiv umgesetzt, wichtige weitere Anstöße zur Thematik und kritische Reflexionen fördern kann und soll. Zum anderen, und dieser Punkt ist die Folge des ersten, kommt dabei deutlich ein zirkulärer, kreishafter Prozess von Wissensgewinn zum Vorschein, wobei die Kreise des Verstehens und Erkennens immer wieder neu durchlaufen werden (Walach, 2005). In diesem Prozess ist religionsphänomenologisches Arbeiten, das in der Lage ist, gegenwärtig gelebte religiöse Praxis mit geschichtlichen Grundlagen der Religion zu verknüpfen, von entscheidender Bedeutung (Waardenburg, 2001).

Bewusstsein im Buddhismus

In der Psychologie des Buddhismus² spielt die Frage des Bewusstseins des Menschen eine herausragende Rolle. Die buddhistische Konzeption von Bewusstsein, auf die im Folgenden näher

¹ *Anātman* ('Nicht-Ich, Nicht-Selbst') stellt den Gegenpol zu *ātman* ('Ich, Selbst, Seele') dar. Der Buddhismus verneint einen inneren, ewigen Wesenskern im Menschen.

² 'Psychologie des Buddhismus' oder 'Buddhistische Psychologie' bezeichnet in diesem Artikel Anteile buddhistischer Traditionen und Schriften, die sich in besonderem Ausmaß mit den Grundlagen menschlichen Erlebens und Verhaltens auseinandersetzen (Kalupahana, 1987). Es handelt sich dabei um eine konstruierte

eingegangen wird, kennzeichnet das letzte der fünf Aggregate (*skandhas*), deren Zusammenspiel den Menschen als Individuum konstituieren.³ Bewusstsein (*vijñāna*) stellt traditionell ein sechsfaches Bewusstwerden von Sinneseindrücken dar: Seh-, Hör-, Geruchs-, Geschmacks-, Tastsinn sowie geistige Vorgänge. *Vijñāna* kommt dabei eine ordnende und organisierende Rolle zu, die letztendlich den Menschen als in seiner Weise charakteristisches, erlebendes Wesen ausmacht. Mentale Denkvorgänge (als sechster Sinn) werden in gleicher Weise wie Sinneseindrücke behandelt. Als psychische Instanz verweisen sie auf die Geschichte des Individuums und liefern das Fundament für die Realisation des dem Menschen innewohnenden Potentials von Erkenntnis.

Das *Laṅkāvatārasūtra* und der menschliche Geist

Ein in Bezug auf dieses Potential sehr entscheidender indischer Mahāyāna-Text, vor allem für die spätere Herausbildung des Chan(Chinesisch 'Meditation', Japanisch Zen)-Buddhismus in China, ist das *Laṅkāvatārasūtra*.⁴ Die philosophische Psychologie dieses *sūtras* beschreibt den menschlichen Geist (Sanskrit *citta*) als Ausgangspunkt jeglicher Erfahrung. Der Geist spiegelt sowohl eine absolute Sichtweise, im Sinne einer Verbindung und Nichtunterscheidung sämtlicher Erfahrungen bewusstenfähiger Wesen, als auch eine relative, im Sinne des individuellen Geistes der einzelnen Person, wider. Die Problemsituation, in der sich der Mensch dabei befindet, ist gekennzeichnet durch die Tendenz, sich der verbindenden Erfahrung, die vom Individuum selbst erlebt werden kann, nicht zu öffnen und in einer Abgrenzung und Unterscheidung sein individuelles Selbst zu entwickeln und zu stärken. Nach Mahāyāna-buddhistischer Anschauung ist es gerade diese Abgrenzung und scheinbare Stärkung und Versicherung, die Leiden (*duḥkha*) verursacht, da sie sich der natürlichen Voraussetzung des Menschen – der Verbindung und Nichtunterscheidung – gegenüberstellt und daher die, im Sinne des Mahāyāna, eigentliche Natur des Menschen (Buddha-Natur (*buddhatā*)), die nicht auf einer Selbst-Konstruktion beruht, in ihrer Entfaltung behindert. Die Paradoxie, mit der sich der Buddhismus in dieser Konzeption logisch sprachlich konfrontiert, ist die Schwierigkeit zu beschreiben, wie Nichtunterscheidung und Unterscheidung zur gleichen Zeit möglich ist, da einerseits das Streben und Ziel der menschlichen Natur auf Nichtunterscheidung ausgerichtet ist, andererseits die individuelle Person sich nur unterscheidend als solche erfahren

Unterscheidung, da der Buddhismus selbst, als System, keine disziplinären Abgrenzungen kennt (Virtbauer, 2008a). Inwieweit es gerechtfertigt ist, diese Konstruktion 'Psychologie' zu nennen, wird innerhalb der Buddhismuskunde kontrovers diskutiert—siehe Gómez (2004), der auch auf wesentliche Rezeptionen innerhalb der westlichen Psychologie eingeht. Drei gegenwärtige Zugänge im wissenschaftlichen Arbeiten mit dem Buddhismus als psychologischem System beschreibe ich in Virtbauer (2008b).

³ Die anderen Komponenten, Substanzgruppen oder Aggregate sind Formfaktoren (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Perzeption (*saṃjñā*) und Willensfaktoren (*saṃskāra*).

⁴ Die klassischen Arbeiten zum Sanskritoriginal dieses *sūtras* führten Nanjio Bunyiu (1923) und Suzuki Daisetsu Teitaro (1930/1999; 1932; 1934) durch. Eine neuere Übersetzung aus dem Sanskrit, die ich hier als deutschsprachiges Referenzwerk für Verweise verwende, stammt von Karl-Heinz Golzio (1995). Die von mir argumentierte, psychologische Systematik von Leitgedanken ist angesichts der Komplexität des *sūtras* und der daher mannigfaltigen Ausgestaltungen von Interpretationen zu Detailpunkten seiner Philosophie nicht zwingend gegeben (siehe Dumoulin, 2005; Schmithausen, 2007; Sutton, 1991). Der systematische Fokus verweist auf die Möglichkeit von interdisziplinärem Dialog zwischen der *Cittamātra*(Sanskrit 'Nur-Geist')-Philosophie des *Laṅkāvatārasūtra* und westlich philosophisch psychologischen und psychotherapeutischen Zugängen und auf die Intention und praktisch gegenwärtige Bedeutung des *sūtras*, in dem die buddhistische (Meditations-)Praxis im Vordergrund steht (Golzio, 1995, S. 95ff.).

kann (Virtbauer, 2010). Nichtunterscheidung charakterisiert eine Erlebensqualität, in der die Verbindung jeglicher Phänomene hervortritt und das eigene Dasein als (abgegrenztes) Individuum relativiert wird.⁵

Letztendlich übersteigt die Erkenntnis dieser Verbindung jegliche sprachliche Ausdrucksform und verweist im Buddhismus auf praktisches Bemühen und durch die buddhistische (Meditations-)Praxis entwickelte Fähigkeiten des Erkennens. Im Zen-Buddhismus wird in der Vermittlung dieser Praxis betont, dass es sich wesentlich um eine nicht diskursive, wortlose, nicht auf Schriften basierende Übermittlung (Japanisch *furyū monji*) handelt, die von Herz-Geist zu Herz-Geist (*ishin denshin*) geschieht. Autoren buddhistischer *śūtrās* versuchen diese Paradoxie auch in sprachlichen Ausdrucksformen bis zu einem gewissen Grad zu lösen. *Śūtras* sind in diesem Sinne metaphorisch der Finger, der auf dem Mond zeigt, vermitteln jedoch nicht den letztendlichen Gehalt der Erfahrung – in diesem Gleichnis den Mond selbst (Fischer-Schreiber, Ehrhard, Friedrichs, & Diener, 1986/2001, S. 113; Golzio, 1995, S. 199, 227; Suzuki, 1930/1999, S. 105ff.). Das *Laṅkāvatārasūtra* stellt aus psychologischer Sicht einen solchen Fingerzeig dar, wobei besonderer Wert auf das *vijñāna* gelegt wird. Dieses 'Organ' der Erkenntnis erfährt im *Laṅkāvatārasūtra* eine spezielle Ausgestaltung.

Acht Vijñānas, Ālayavijñāna

Das *Laṅkāvatārasūtra* unterscheidet insgesamt acht *vijñānas*. Die Einteilung in sechs *vijñānas* weicht einer Anordnung in fünf Sinne-*vijñānas*, *monovijñāna*, *manas-vijñāna* und *ālayavijñāna*.

Das *ālayavijñāna* ist direkt auf die Wahrnehmung gerichtet. Es kann als großer Speicher gedacht werden, der, neben allen persönlichen Eindrücken des Individuums, auch auf das *citta* (den Geist) in seiner absoluten Form verweist. Der *ālaya* (Sanskrit 'Wohnung, Haus') trägt in sich alle Eindrücke, die das Individuum in seiner Geschichte gesammelt hat und die seine Bewusstseinsfähigkeit durch die Kette von Ursache und Wirkung in der Gegenwart ausmachen, zugleich aber auch den diese Verursachungskette tragenden absoluten Geist (*citta*), der als alle bewusstseinsfähige Wesen verbindender Grund nicht denkbar ist, sondern nur durch die durch ihn hervorgebrachten geistigen Phänomene in deren Ausformung erlebbar wird, was wiederum auf den relativen, dem Individuum zugehörigen Geist verweist (Waldron, 2003).

Der *ālaya* ist daher das 'Haus' sämtlicher Faktoren (oder Eindrücke), die die menschliche Entwicklung der Bewusstseinsfähigkeit ausgemacht haben und die gegenwärtige Bewusstseinsmöglichkeit des Individuums widerspiegeln – in dem Sinne ein kollektiver und zugleich individueller Bewusstseinspeicher, wobei sich beide im jeweils anderen widerspiegeln. Das Speicherbewusstsein trifft, als wahrnehmende Bewusstseinsbasis, keine Unterscheidungen; es speichert ungefiltert alle Eindrücke im Leben des jeweiligen Menschen. Diese Eindrücke – oder

⁵ Siehe die Beschreibungen Dōgens (Japan, 1200–53) zu dieser Nichtunterscheidung im *Shōbōgenzō*-Faszikel *Busshō* (Japanisch 'Buddha-Natur'; Waddell & Abe, 2002; Virtbauer, 2009). Er löst die entscheidende Frage des Mahāyāna und Zen, wer oder welche Wesen die Buddha-Natur besitzen, indem er auf die logisch-diskursive Unlösbarkeit dieser Frage anspielt, da eine Erlebensqualität wie Buddha-Natur mit allen Phänomenen verbunden ist und alle Phänomene erfasst: „Whether you speak of 'living beings,' 'sentient beings,' 'all classes of living things,' or 'all varieties of living beings,' it makes no difference. The words *entire being* [*shitsuu*] mean both sentient beings and all beings. In other words, *entire being* is the Buddha-nature: I call the whole integral entity of *entire being* 'sentient beings.' Just as the very time when things are thus, both inside and outside of sentient beings are, as such, the *entire being* of the Buddha-nature“ (Waddell & Abe, 2002, S. 60ff.).

erste Stufe von Erfahrung – liefern den Ausgangspunkt von weiterer Verursachung, die sich von Eindruck zu Eindruck fortsetzt und entwickelt. Das *ālayavijñāna* stellt so den Grund dar, auf dem sich durch Ursache-und-Wirkungs-Verknüpfung unterscheidende Bewusstseinsfunktionen ausbilden können. Diese Funktionen erschaffen das, was in einer – aus dieser buddhistischen Sicht – falschen Anschauung als objektive Welt erlebt wird, die vordergründig durch eine Subjekt-Objekt-Aufspaltung gekennzeichnet ist (Golzio, 1995, S. 59ff.).

Manas-vijñāna, Manovijñāna

Im *Laṅkāvatārasūtra* wird der Prozess zu einem unterscheidenden, bewertenden Bewusstsein über die Vermittlung des *manas* ('Denken') beschrieben, das die reine Wahrnehmungsverarbeitung hin zu einem sich dem Erfahrungsprozess gegenüberstellenden Bewusstsein steuert. Die Einordnung der Tätigkeit des Denkens erfolgt über das *manovijñāna* ('Denkerkennen'), das, als unterscheidendes Bewusstsein, den entscheidenden Schritt zu einer Einteilung der durch die geistigen Prozesse hervorgerufenen Vorstellungen durchführt. Die *vijñānas* der fünf Sinne (Seh-, Hör-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastsinn) sind mit dem *manovijñāna* als ordnender Instanz verbunden und bilden zusammen die Voraussetzung der Ausbildung eines Ich-Bewusstseins (Golzio, 1995, S. 66ff.).

Alle den Menschen als Individuum ausmachenden Bewusstseinsfaktoren sind miteinander verbunden, arbeiten aber auch als eigene Entität, was die Erkenntnis und Erkenntnisfähigkeit des Individuums ermöglicht. Nach der Psychologie des *Laṅkāvatārasūtras* erlebt sich der Mensch dann als abgeschlossenes Ich-Subjekt, wenn er die verschiedenen Bewusstseinsysteme und deren Verursachungen und wechselseitige Beeinflussung, die ihn als denkendes Wesen ausmachen, nicht als verschieden erkennt, sondern deren Zusammenspiel als inneren Wesenskern (Selbst) der Person annimmt. Dies führt aus buddhistischer Sicht zu Leiden, da es der eigentlichen Realität des Daseins zuwiderläuft.

Spiegelungen des Geistes

Zugleich wird im *Laṅkāvatārasūtra* jedoch darauf hingewiesen, dass die Verursachungen, die das 'Material' der Denktätigkeit des Menschen liefern, selbst nichts anderes als Spiegelungen des Geistes sind. Die reale oder objektive Welt, die das Individuum in Abgrenzung und Einordnung konstruiert, ist nur eine geistig erschaffene und als solche, wenn das relativ, vom jeweiligen Individuum Wahrnehmbare als real interpretiert wird, eine Illusion, die den Menschen von der wahren Erkenntnis seiner inneren Natur (Buddha-Natur) abhält. Dass die Welt auch kollektiv objektiv konstruiert werden kann, ist über die Verbindung jeglichen individuellen Bewusstseins zu einem *citta* als All-Bewusstsein erklärbar. Diese objektive Welt kann daher, der *Laṅkāvatāra*-Psychologie folgend, in der Wahrnehmung verschiedener Menschen mehr oder minder die gleichen Ausprägungen ausbilden.

Es ist der Verstand des Individuums selbst, der die objektive Welt erschafft, indem das durch *manas* vermittelte Erleben der Sinnen-*vijñānas* nicht als individuelle und zur gleichen Zeit jedoch durch das absolute *citta* verbundene Bewusstseinsfaktoren erkannt werden. Da diese objektive Welt bei ähnlichen karmischen Voraussetzungen von verschiedenen Individuen ähnlich erschaffen wird, kann die Illusion selbiger Bestand haben und wird so im *manovijñāna* als unterscheidender Verursachungskomplex verankert.

Dieser Verursachungskomplex, der selbst schon eine Illusion ist, nährt dann weitere unterscheidende Bewusstseinsvorgänge, die sich in der Wahrnehmung und Einordnung des

Wahrgenommenen zeigen. Unterscheidende Bewusstseinsvorgänge entstehen so aus einer sich andauernd fortsetzenden Ursache-Wirkungs-Kette, wobei auch diese Kette und deren Geschichte eine rein geistig erschaffene – und ebenso keine objektive Entität – und als solche zugleich existent wie nicht-existent ist (Golzio, 1995, S. 80ff.). Diese Paradoxie in der Erkenntnistheorie des *Laikāvatārasūtra* ist eine Grundvoraussetzung, um auf das Unaussprechbare und diskursiv nicht Erfassbare in der Erkenntnis hinzuweisen.

Geist und Erfahrung

Das alles umfassende *citta* ist eine reine Erlebensqualität und nicht durch eine diskursive Logik beschreibbar, bringt aber selbige zugleich hervor. Der Mensch kann sich in seinem gegenwärtigen Erleben nur aus seiner individuellen Geschichte, die durch eine Ursache-Wirkungs-Kette entsteht, verstehen. In diesem Erleben selbst spiegelt sich aber zugleich die Relativierung des Erlebens oder individuellen Erleben-Könnens wider, da die Art und Weise der mentalen Verarbeitung und daraus folgenden Konstruktion der unterscheidenden Erfahrung immer relativ auf die Verursachungen des Individuums zurückzuführen sind. Es kann daher keinen inneren Wesenskern im Individuum geben, sondern nur eine geschichtliche Verknüpfung von Bewusstseinsinhalten, deren Realisation, aus dieser buddhistischen Sicht, den Ausgangspunkt liefert, um die dahinterliegende bewusstseinsverbindende Qualität zu erkennen, und die unterscheidende Qualität der Bewusstseinsinhalte relativiert.

Im *Laikāvatārasūtra* wird die Bewusstseinspsychologie, die das System der *vijñānas* und deren gegenseitiges Aufeinander-Bezogenheit darlegt, an einer Stelle derart zusammengefasst:

Infolge des Sichstützens auf die Ursache entstehen die sieben Vijñānas. Das Manovijñāna besteht fort durch das Anhängen am Unterscheiden der Bereiche und wird ernährt durch Eindrücke des Ālayavijñāna. Das Manas bildet sich zusammen mit dem Begriff des Ich und dem, was dazugehört, an dem es hängt und worüber es nachdenkt. Es hat keinen selbständigen Körper und kein selbständiges Merkmal. Das Ālayavijñāna ist seine Ursache und seine Stütze. Die Gesamtheit des Geistes entwickelt sich in gegenseitiger Bedingtheit infolge des Anhängens an der Sichtweise, daß die Welt, die der Geist selbst ist, real ist. Wie die Wellen des Ozeans entsteht und vergeht die Welt, die der Geist selbst ist und die vom Wind der Sinnenwelt aufgewühlt wird. Deshalb, wenn man vom Manovijñāna befreit ist, ist man auch von den sieben Vijñānas befreit. (Golzio, 1995, S. 135)

Hier wird das *manovijñāna* dem *ālayavijñāna*, *manas-vijñāna* und den fünf Sinnen-*vijñānas* gegenübergestellt. Befreiung, oder das Ende eines Konstruierens der äußeren Welt als real oder objektiv durch ein unterscheidendes Bewusstsein, geschieht durch die Erkenntnis, dass dieses Bewusstsein (das *manovijñāna*) nicht unabhängig von einem verbindenden Bewusstsein, aus dem heraus es selbst entsteht, erlebt werden kann. In diesem Sinne ist die Verbindung, die den Ausgangspunkt jeglicher Individualität ausmacht, in den Vordergrund getreten.

Unterscheidung und Nicht-Unterscheidung

Von Unterscheidung befreit zu sein meint aber nicht, dass Unterscheidung nichtig wird, sondern dass im Erleben selbst die Relativierung eines unterscheidenden Erlebens stattfindet. Jeder Bewusstseinsakt trägt die Möglichkeit in sich, den Grund dieses Bewusstseinsaktes zu erkennen. Dieser Grund spiegelt sich im *ālayavijñāna* wider, aus dem die anderen unterscheidenden

Bewusstseinsakte entstehen. Die Entstehung von Bewusstseinsakten selbst wird so in diesem System die Erklärung der Möglichkeit, die Entstehung zu relativieren und richtig einzuordnen.

Im *Laṅkāvatārasūtra* wird das Ziel der buddhistischen Praxis – eine vollkommene Erkenntnis der Entstehung von Erleben durch Erleben selbst – mit dem Begriff *tathāgatagarbha* ('Embryo des So-Beschaffenen [ein Titel für Buddha]', was auf die Buddha-Natur in jedem Individuum verweist) in Verbindung gesetzt. *Citta*, *ālayavijñāna* und *tathāgatagarbha* werden im *Laṅkāvatārasūtra* sinngemäß oft synonym verwendet (Suzuki, 1930/1999), da das Speicherbewusstsein – *ālayavijñāna* – in sich die Potentialität der Verwirklichung eines Bewusstseins, das in der Wahrnehmung selbst alle Faktoren erkennt, die die Wahrnehmung und geistige Verarbeitung von Erlebnisinhalten ausmachen, trägt. Diese potentielle Umkehr des Bewusstseinsgrundes im *ālayavijñāna* (Golzio, 1995, S. 223ff.), auf der aufbauend alle Bewusstseinsvorgänge klar erkannt werden können, stellt das letztendliche Ziel der buddhistischen (Meditations-)Praxis dar (Brown, 1991).

Die Befreiung aus einer geschichtlichen Situation, die das Erleben des Individuums geprägt hat und seine jetzigen Erlebensmöglichkeiten und darauf folgendes Verhalten ausmacht, erfolgt, der *Laṅkāvatāra*-Psychologie nach, in jedem Moment des Erkennens in der geschichtlichen Situation selbst. Erleben relativiert Erleben, indem der Grund dieses Erlebens klar hervortreten kann. Der Grund – *tathāgatagarbha* oder *citta* (oder *ālayavijñāna* im gerade erläuterten Sinne) – übersteigt jegliches unterscheidendes Bewusstsein, ist aber ohne dieses nicht erlebbar. Bewusstseinskenntnis bedeutet im Hier und Jetzt des erkennenden Menschen ein Heraustreten und zugleich Eingebettet-Sein in die gegenwärtige Bewusstseinsfähigkeit, da sich beides gegenseitig bedingt und erfordert.

Indras Netz

Eine weitere, auf der *Cittamātra* ('Nur-Geist')-Bewusstseinspsychologie aufbauende, für den Buddhismus entscheidende Frage betrifft das Zusammenwirken von Erleben und Beziehung. Ein Bild aus einer bedeutenden Richtung des Mahāyāna-Buddhismus – der Huayan (Chinesisch 'Blumengirlande', Japanisch Kegon)-Schule – verdeutlicht eine phänomenale Verbindung und Abhängigkeit, in die das menschliche Erleben eingebettet ist.⁶ Es beschreibt das Netz des Gottes Indra.⁷ Dieses besteht aus einem in alle Richtungen unendlich weit reichenden Netzgewebe, das mit Juwelen an seinen Knoten behangen ist. Die Juwelen hängen derart, dass man in der Spiegelung eines Juwels – wenn man seine Oberfläche betrachtet – alle anderen Juwelen im Netz sehen kann. Dies gilt für jedes einzelne betrachtete Juwel, und da es unendlich viele Juwelen sind – das Netz hat keine Beschränkung –, spiegelt sich in jedem einzelnen eine unendliche Anzahl von anderen Juwelen wider. Die Spiegelungen selbst, die die gesamte Struktur begleiten, sind daher ebenfalls unendlich (Cook, 1977; Cleary, 1983).

Dieses Bild des Kosmos als interdependentes Geflecht, indem sich in jedem einzelnen Phänomen die Gesamtheit aller Phänomene widerspiegelt, bildet die Grundlage für Erleben aus der Sichtweise dieser buddhistischen Philosophie. In jedem Ding (Sanskrit *dharma*) zeigt sich in der tieferen Erkenntnis des Aufeinander-bezogen-Seins und In-Dialog-Stehens der Phänomene die absolute

⁶ Die Schule führt ihren Namen, Huayan, auf die gleichnamige Schrift *Huayan jing* (Sanskrit *Avataṃsakasūtra*; Cleary, 1993) zurück, die die Grundlage ihrer philosophischen Psychologie bildet.

⁷ Indra ist eine alt-indoarische Gottheit (an der Spitze des vedischen Pantheons), die in der buddhistischen Kosmologie eine wichtige Rolle spielt.

Wahrheit dieses Phänomens. Nach der Huayan-Philosophie ist die Erkenntnis, dass alle Phänomene nur aus ihrer Beziehung zueinander als einzelnes, charakteristisches Phänomen Bestand haben können, ein Erkennen der inhärenten Leere (*śūnyatā*) aller Phänomene.⁸

Erleben phänomenaler Interdependenz

Phänomene stehen immer in Beziehung zueinander und sind nur aus ihrer Interdependenz in Bezug auf andere Phänomene erklärbar. Cook (1977) beschreibt das Verhältnis von Identität und Interdependenz von Phänomenen als zwei Seiten derselben Münze, was für ein Verständnis dieses dynamisch-dialogischen Erlebens und daraus folgendem Verhalten wichtig ist. Erleben ist grundsätzlich als in Beziehung stehend zu betrachten. Das Erleben des Einzelnen entsteht in einem Beziehungsgeflecht, einem Raum, in dem sich aus Einflüssen und Impulsen heraus ein statisches Element, wie eine Ich- oder Selbst-Identität, entwickeln kann. Die dynamische Bezogenheit dieses Ich zu allen anderen Phänomenen lässt die Ich-Identität als nur aus der Beziehung heraus ergreifbar beschreiben. Ein Ich, das selbst Beziehung ist und aus Beziehung hervorgeht, kann sich nicht der Beziehung gegenüberstellen.

Wie können Erlebensdimensionen in dieser Beziehung verstanden werden? Fazang⁹ gibt eine Erklärung zu Indras Netz, die sich in Bezug auf diese Frage weiter zu verfolgen lohnt.

This [the contemplation of the net of Indra] means that with self as principal, one looks to others as satellites or companions; or else one thing or principle is taken as principal and all things or principles become satellites or companions; or one body is taken as principal and all bodies become satellites. Whatever single thing is brought up, immediately principal and satellite are equally contained, multiplying infinitely – this represents the nature of things manifesting reflections multiplied and remultiplied in all phenomena, all infinitely. This is also the infinite doubling and redoubling of compassion and wisdom. (Cleary, 1983, S. 168)

Die Netzwerkmetaphorik verweist auf Entstehen in Abhängigkeit in der Erfahrung selbst. Erfahrung im Moment ist das Produkt einer Ursache-Wirkungs-Vernetzung, die aus mehreren Richtungen heraus beschrieben werden kann. Zum einen kommt dabei deutlich der geschichtliche Aspekt des individuellen Erlebens zum Vorschein. Jedes gegenwärtige Erleben ist ein Produkt einer Verursachungskette, die die eigene Geschichte als Individuum und darüber hinaus die Beeinflussungen, die diese Individuumsgeschichte in Gang gesetzt haben, deutlich werden lässt. Diese Geschichte steht aber zugleich immer auch in einem relationalen Netzwerk, das selbst wiederum geschichtlich gesehen werden kann.

Da laut Huayan-Philosophie sich in jedem Teil das Ganze widerspiegelt, ist Erleben selbst nicht auf ein Individuum beschränkt. Individuelles Erleben ist netzwerkartig als Ganzes mit menschlichem Erleben an sich verbunden und menschliches Erleben ist wiederum mit anderen Phänomenen verknüpft – was sich unendlich fortsetzen lässt. Somit ist der Teil das Ganze und das eigene Erleben ist das andere Erleben. Dies gilt für jedes *dharma* ('Phänomen'), das entsteht, und beschreibt damit auch geistige Vorgänge – die aus dieser buddhistischen Sicht genauso wie alle

⁸ Die *śūnyatā* liegt Interdependenz auf einer tieferen Ebene in der Huayan-Philosophie zugrunde. Das Konzept kann zu missverständlichen, vor allem nihilistischen, Interpretationen führen. Für eine psychologische Beschreibung dieses Konzepts in Bezug auf Nāgārjunas *Mūlamadhyamakakārikā* siehe Virtbauer (2008).

⁹ Fazang (643–712) ist der dritte Patriarch der Huayan-Schule in China und die für die Entwicklung und Etablierung selbiger wohl wichtigste Persönlichkeit.

anderen Dinge der Verursachung unterliegen und daher auf derselben phänomenalen Ebene zu betrachten sind –, die sich letztendlich immer nur aus einem Beziehungsgeflecht bilden können. Dabei kommt sehr stark ein kommunikativ-interdependenter Aspekt in Bezug auf psychische Vorgänge zur Geltung. Denk- und Erlebensvorgänge verlieren ihre Bezogenheit auf ein Ich oder Selbst und bilden ihrer Natur nach einen kommunikativen Raum aus – jeder psychische Vorgang ist in gewisser Hinsicht eine Kommunikation mit unendlich vielen anderen Phänomenen, da er aus diesen Phänomenen entsteht und selbst diese Phänomene widerspiegelt, die nicht getrennt vom Vorgang selbst sein können. Jegliches Erleben und Verhalten findet in einem kommunikativen Netzwerk mit anderen Phänomenen statt, und es ist dieses Netzwerk, das die gegenwärtige Aktion des Menschen bestimmt.

Die eigene Impulssetzung im Handeln kann nur dann im Sinne dieses Netzwerkes sein, wenn man sich der gegenseitigen, phänomenalen Abhängigkeit als Ausgangssituation nicht widersetzt und nicht in einer Identitätsbestimmung, die auf Abgrenzung basiert, gedankliche Verursachungen erzeugt, was nach buddhistischer Auffassung zu Leiden führt. Der Mensch kann daher nie bei sich selbst sein oder bleiben, sondern ist immer ein 'Zwischen-Wesen'. Leben bestimmt sich als ein Dazwischensein, da Interdependenz und Identität eine dynamische Einheit bilden und in jedem Augenblick die Relationalität hervortritt, die im Moment entsteht und die gegenwärtige Situation des Individuums ausmacht.

Literatur

- Brown, B. 1991. *The Buddha Nature: A Study of the Thatāgatagarbha and Ālayavijñāna*. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Cleary, T. 1983. *Entry Into the Inconceivable. An Introduction to Hua-yen Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Cleary, T. tr., 1993. *The Flower Ornament Scripture*. Shambala Publications, Boston.
- Cook, F. H. 1977. *Hua-yen Buddhism. The Jewel Net of Indra*. The Pennsylvania State University Press, University Park.
- Dumoulin, H. 1985/2005. *Zen Buddhism: A History. Volume 1 India and China*. Translated by J. W. Heisig & P. Knitter. World Wisdom, Bloomington, IN. (f. p. Geschichte des Zen-Buddhismus. Band I: Indien und China)
- Faure, B. 1998. *The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality*. Princeton University Press, Princeton.
- Fischer-Schreiber, I., Ehrhard, F.-K., Friedrichs, K., & Diener, M. S. 1986/2001. *Lexikon der östlichen Weisheitslehren. Buddhismus-Hinduismus-Taoismus-Zen*. Otto Wilhelm Barth Verlag, Bern.
- Golzio, K.-H. übers., 1995. *Die makellose Wahrheit erschauen. Die Lehre von der höchsten Bewußtheit und absoluten Erkenntnis. Das Lankavatara-Sutra*. O. W. Barth Verlag, Bern.
- Gómez, L. O. 2004. *Psychology*. In R. E. Buswell, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. 2 Volumes (Volume 2: 678–92). Macmillan Reference USA, New York.
- Jiang, T. 2006. *Contexts and Dialogue: Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*. University of Hawai'i Press, Honolulu.
- Kalupahana, D. J. 1987. *The Principles of Buddhist Psychology*. State University of New York Press, Albany.
- Lusthaus, D. & Muller, C. establ., 2000. *Yogācāra Buddhism Research Association*. Web Site, <http://www.acmuller.net/yogacara/>, 2009/10/25.
- Michaels, A., Pezzoli-Oligiati, D., & Stolz, F. hg., 2001. *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* *Studia Religiosa Helvetica*, Jahrbuch, Vol. 6/7. Lang, Bern.
- Nanjio, B. ed., 1923. *The Laṅkāvatāra Sūtra*. Otani University Press, Kyoto.
- Schmithausen, L. 2007. *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy: Reprint with Addenda and Corrigenda*. (2 V.) International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, Tokyo.

- Sharma, A. 2001. To the Things Themselves. Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion. Religion and Reason, Vol. 39. De Gruyter, Berlin.
- Sutton, F. G. 1991. Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism. State University of New York Press, Albany.
- Suzuki, D. T. 1930/1999. Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra. One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen. Motilal Banarsidass, Delhi.
- Suzuki, D. T. tr., 1932. The Lankavatara Sutra. A Mahayana Text. Routledge, London.
- Suzuki, D. T. 1934. An Index to the Laṅkāvatārasūtra. Nanjio Edition. 2nd Edition. The Sanskrit Buddhist Texts Publishing Society, Kyoto.
- Virtbauer, G. 2008a. Psychologie im Erkenntnishorizont des Mahāyāna-Buddhismus. Interdependenz und Intersubjektivität im Beziehungserleben. Lang, Frankfurt am Main.
- Virtbauer, G. 2008b. Buddhism as a Psychological System: Three Approaches. Nielsen's Psychology of Religion Pages, <http://psyrel.com/virtbauer.htm>, 2008/11/12.
- Virtbauer, G. 2009. Das Zen-buddhistische Selbst-Konzept. Eine Erläuterung anhand Dōgen Zenji's Shōbōgenzō. e-Journal Philosophie der Psychologie, 12 (2009), <http://www.jp.philo.at/texte/VirtbauerG1.pdf>.
- Virtbauer, G. D. 2010. Dimensions of Intersubjectivity in Mahāyāna-Buddhism and Relational Psychoanalysis. Contemporary Buddhism, 11, 1, 85–102.
- Waardenburg, J. 2001. Religionsphänomenologie 2000. In A. Michaels, D. Pezzoli-Olgiati, & F. Stolz (hg.), Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Studia Religiosa Helvetica, Jahrbuch, Vol. 6/7. Lang, Bern.
- Waddell, N., & Abe, M. tr., 2002. The Heart of Dōgen's Shōbōgenzō. State University of New York Press, Albany.
- Walach, H. 2005. Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte der Psychologie. Kohlhammer, Stuttgart.
- Waldron, W. S. 2003. The Buddhist Unconscious: The Ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought. RoutledgeCurzon, London, New York.
- Wallace, B. A. & Shapiro, S. L. 2006. Mental Balance and Well-Being. Building Bridges Between Buddhism and Western Psychology. American Psychologist, 61, 7, 690–701.