

BEWUSSTSEINSLEHRE IM BUDDHISMUS

1. Kapitel

DER MAHĀYĀNA-BUDDHISMUS UND SEINE DOKUMENTE

Wer die uralten heiligen Schriften, die Upaniṣads, die in der Zeit zwischen dem 8. und 6. Jahrh. v. Chr. geschrieben sind, liest, wird die wahrhaft tiefen und großen philosophischen Gedanken aus dieser allerältesten Zeit bewundern. Es wird in ihnen das Wesen unseres Ichs erforscht und im Bewußtsein erkannt. Das Bewußtsein ist nach den Gedanken der Upaniṣads eigentlich allgemein und überindividuell, es wird jedoch infolge der schöpferischen Voluntas individuell und wirklich. Dieses Allgemeine unseres Ichs wird „Sat“, das wahre Sein oder die Substanz genannt. Es wird mit dem Brahman, dem schöpferischen Gott, identifiziert und zugleich als das höchste Prinzip angesehen, und somit entspringen und entwickeln sich aus ihm alle Phänomene und Existenzen. So ist in den Upaniṣads „Pariṇāmavāda“, d. h. eine Emanationstheorie, in ihrer großen erhabenen Gestalt dargestellt. Diese Gedanken liegen als Grundströmungen allen später entwickelten indischen philosophischen und religiösen Vorstellungen zugrunde.

Die Inder, welche von altersher einen feurigen Enthusiasmus für die Wahrheit in Verbindung mit der Sehnsucht nach dem ewigen Leben und Frieden nach dem Tode empfanden, widmeten sich unzähligen Erörterungen und tiefsinnigen Meditationen, um in ihrem Glauben die geistige Zufriedenheit zu erreichen. Als Gautama oder der heilige Buddha im 6. Jahrh. v. Chr. geboren wurde, gab es die sog. „sechs Meister“. Von diesen lehrte und erklärte jeder seine eigene Theorie, in denen wir eine Ontologie des Ewigen, eine Phänomenologie, sophistischen Skeptizismus, materialistischen Eudämonismus und deterministischen Fatalismus finden. Ferner sind in den berühmten Ṣaḍ-darśana, d. h. den sechs philosophischen Lehrsystemen, welche sich in der Zeit von 450—250 v. Chr. entwickelten, wissenschaftliche Theorien auf streng logi-

schen Systemen aufgebaut. Man findet darin monistischen Theismus, dualistischen Atheismus, ferner Realismus und Nominalismus der Begriffe, realistische Naturphilosophie, spiritualistische Genesislehre der Welt und Formallogismus, die heute noch unser Interesse erwecken. Die durch Gautama begründete Lehre ist nichts anderes als eine philosophische Schule und eine religiöse Weltanschauung, welche den bisherigen Theorien entgegentrat. Sie debattierte immer mit diesen und wurde doch in ihrer weiteren Entwicklung von ihnen beeinflußt, wie sie aber auch weiterhin jene im gewissen Sinne beeinflußte.

Was ist nun als das Wesentliche, Charakteristische am Buddhismus aufzufassen? Die wohldurchdachten und umfangreichen Gedanken, welche Gautama sich erst nach vielen Leiden und nach zwölfjähriger Meditation bilden konnte, und welche er 50 Jahre hindurch predigte, hier kurz und bündig darzustellen, ist natürlich sehr schwer. Aber wenn wir nur die Grundtendenzen von Gautamas Lehre kennen lernen wollen, wäre etwa auf folgendes hinzuweisen: Er konnte nicht mit der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Lebens zufrieden sein, suchte die ewige Wahrheit jenseits desselben und wollte durch sie dem Leben einen Halt geben und es läutern. Das Warum des Leidens im Leben und das Wie der Sorge in der Welt zu beseitigen, — diese Lösungen waren das ihn stark beschäftigende Problem. Er untersuchte darauf, befreit von allem eigenen Willen und allen Vorurteilen das Wesentliche und Ewige im Menschen, und im Blick auf die echte Natur der Menschheit drang er in den echten Grund der Menschennatur ein. Durch die Menschheit, an der Menschheit, erkannte er die echte Menschheit, — in diesem Sinne ist sein Gedanke Humanismus. Er lehrte weiterhin auch die Beseitigung aller seichten individuellen Begierden und häßlich traditionellen Fesseln, befreite den Menschen von allem Unterschied der Rassen und Kasten, richtete sein Hauptaugenmerk nur auf das allgemeine Wesen des Menschen und stand somit auf dem Standpunkt des Universalismus. Dieser universale Humanismus vertiefte sich von sich aus zu einem Idealismus. Er sah alles in bezug auf den Menschen oder vom Standpunkt der Seele des Menschen aus; er ließ den Geist nicht abhängig sein von anderem, gründete die Welt auf das Bewußtsein und betrachtete die Welt im Grunde als geistig. Man kann überall bei ihm diesen Idealismus als ein Grundmoment seiner Betrachtung finden.

Dvādaśa pratītyasamutpādāḥ, die sog. „Zwölf Momente in der Kausalgenese“, mit denen er alles Geschehen und Sein metaphysisch erklärte und auf Grund deren er an die ewige Existenz des Lebens glaubte, sind nicht bloße Glieder der natürlichen Kausalität. Er erklärte, daß die veränderlichen Zustände der Wirklichkeit, wie Leben und Tod und andere, durch blinde Voluntas, Tat und Bewußtheit, verursacht werden. In dieser Auffassung liegt eine Hypostasierung eines sittlichen Postulates, daß nämlich immer auf gute Ursachen gute Wirkungen und auf böse Ursachen böse Wirkungen folgen sollen. In diesem Sinne ist seine Tendenz im Grunde genommen ein prachtvoller Moralismus, nicht nur in bezug auf den Menschen selbst, sondern auch in bezug auf das Weltall; sie ist somit eine moralische Metaphysik. Ohne sich in eigene Neigungen und eigenes Wollen zu verstricken, schaute er sub specie aeternitatis das Leben und die Welt ruhig an; er erlebte tief die ewige Wahrheit und genoß ihr gnadenreiches Wirken. Er umfaßte in dieser Grundstimmung alles mit Liebe, so daß man auch sagen kann, er stand schließlich auf dem Standpunkt des Philokosmismus. Wenn er mit diesen Gedanken den Menschen anruft, weshalb hat das Leben des Menschen keinen Widerhall dafür? Dieser große Gedanke im Zusammenhang mit seiner großen Persönlichkeit und edlen Herkunft, und der glückliche Umstand, daß er viele geniale Schüler und Nachfolger hat und später sogar der König Aśoka enthusiastisch seine Religion empfiehlt, macht seine Philosophie und Religion neben andern zu einer überwältigenden und unvergänglichen.

Die Gedanken, die wir heute in den Sūtras, d. h. heiligen Büchern finden, enthalten vieles, was erst in späterer Zeit ausgeführt und in sie aufgenommen wurde. Auch ist es sehr schwer, Buddhas eigene Worte in den Sūtras streng zu unterscheiden, da seine Ausdrücke und Erklärungen der Verschiedenheit seiner Zuhörer angepaßt und auch in den einzelnen Perioden seiner Verkündigung verschieden waren. Außerdem wurden seine Gedanken von ihm selbst nicht niedergeschrieben, sondern auf Grund der mündlichen Überlieferung erst nach sehr langer Zeit gesammelt. Bald nach seinem Tode fürchteten nämlich seine Schüler und Mönche, daß seine Doktrinen und Erzählungen nach und nach zerstreut und in Vergessenheit geraten würden. Diese — insgesamt 500 Personen — versammelten sich im Schlosse Rājagah und besprachen, was sie

von ihm gehört hatten, um untereinander die Abweichungen feststellen und die Erinnerungen an ihn genau festhalten zu können. Diese Sammlung ist die sog. Saṃgīti (Kongreß der Unterredung oder Zusammenstellung). Aber etwa 100 Jahre nach seinem Tode entstanden schon verschiedene Meinungen über seine Gedanken und deren Auslegung. Nach der Geschichte, die in Nordindien geschrieben und in China übersetzt wurde, befürwortete ein gelehrter Mönch mit Namen Mahādeva in Mahadha fünf Artikel einer neuen Auslegung. Damit trennten sich die Buddhisten jener Zeit in zwei Schulen: einerseits Theravāda, in welcher traditionärer Konservatismus und Rigorismus herrschte und die demgemäß gegen die neue Auslegung opponierte, und andererseits Mahāsaṃghika, welche freidenkend und fortschrittlich war und deswegen hier Toleranz übte. Es ist natürlich, daß die konservative Schule von den Gelehrten und Mönchen unterstützt, die freie aber von freien Geistern und Völkern aufgenommen wurde. Unter diesen Umständen versammelten sich 700 Mönche und Buddhisten in Vālikārama zur zweiten Saṃgīti. Es wurde damals hauptsächlich über die neue Auslegung gesprochen, und besonders wurden die Lebensnormen der Mönche und der Anhänger festgelegt. In den nächsten 400 Jahren nach Buddhas Tod entstehen noch verschiedene weitere Schismen: die Schule Theravāda zerfällt in elf, die Schule Mahāsaṃghika in neun, also in insgesamt zwanzig verschiedene Ansichten und Glaubenszünfte innerhalb des Buddhismus. (Diese sind die sog. 20 Schulen des Hīnayāna-Buddhismus; in der Geschichte Südindiens sind 18 Schulen bezeichnet.) Die dritte Saṃgīti fand etwa 330 Jahre nach dem Tode Buddhas statt im Schloß von Pāṭaliputta in Nordindien und wurde vom König Aśoka unterstützt. An ihr nahmen ungefähr 1000 Mönche teil. Ferner berief etwa 600 Jahre nach Buddhas Tod der König Kaṣka etwa 500 Mönche nach Kaśmīra zur vierten Saṃgīti. Später tagte dann die fünfte Saṃgīti in Tibet. Die Lehre von Buddha wurde auf diesen Saṃgītis also nach und nach zusammengestellt, ausgelegt, autoritativ anerkannt und verfaßt und damit auch die verschiedenen im Laufe der Zeit entwickelten Auslegungen, Kommentare und Betrachtungen zusammen aufgenommen.

Während dieser Zeit, in welcher verschiedene Schulen im Buddhismus entstanden und viele Sūtras und deren Auslegungen erschienen, bereitete sich eine entscheidende Revolution in der

Grundauffassung des Buddhismus vor; diese Bewegung begann im 2. oder 3. Jahrh. n. Chr. Sie zieht die Entstehung der Schule Mahāyāna nach sich, einen neuen mächtigen Widerstand gegen den Hīnayāna-Buddhismus, welcher in den oben erwähnten 20 Schulen gedeiht. Was bedeutet nun Mahāyāna? Wie unterscheidet sich diese Lehre von der des Hīnayāna? „Mahā(t)“ bedeutet groß, „Yāna“ bedeutet im ursprünglichen Sinne ein Fahrzeug. Yāna heißt somit auch Methode oder Mittel, durch welches die Menschen zu ihrem Ziel, d. h. zum Selbstbewußtsein der Wahrheit, im buddhistischen Sinne zu absoluter Befreiung oder Vergöttlichung gelangen. Also bedeutet Mahāyāna, daß Mittel, d. h. Lehre und Praxis, groß und tief sind, Hīnayāna dagegen, daß sie klein und beschränkt. Darum lassen sich die Grundverschiedenheiten zwischen Mahāyāna und Hīnayāna hauptsächlich folgendermaßen kennzeichnen. Es ist Tatsache, daß sich im Hīnayāna die Strömung der Freiheit fand, wie ich schon in der Darstellung derselben gezeigt habe. Im allgemeinen ist das Hīnayāna jedoch in seiner Grundtendenz negativ, es ist asketisch, bleibt nur einseitig der Bedeutung der Worte Buddhas treu, unterdrückt alles Wollen und bändigt alle Leidenschaft; in ihm war das durchaus stille Nirvāṇa das einzige Ideal. Es unterscheidet absolut den Menschen von Gott. Für den Menschen gibt es nur die Möglichkeit, schließlich den Arhat zu erreichen, welcher alle Begierde vernichtet. Die philosophische Grundauffassung des Hīnayāna ist im Grunde genommen empirisch; sie steht auf dem Standpunkt des naiven Realismus, ist individualistisch, egoistisch und sucht nur innerhalb des eigenen Ich. Sie verbindet sich auch leicht mit verschiedenem traditionellen Aberglauben. Der Glaube wurde allmählich nach den Kasten scharf begrenzt und gefesselt; das religiöse Leben und seine Bildung wurde zur Abgeschiedenheit, und demgemäß lagen Theorie und Religion immer mehr in Lebensferne. Die Gelehrten des Hīnayāna beschäftigten sich immer mit abstraktem Denken, wurden immer pedantischer und erstarrten scholastisch.

Dagegen geht der Mahāyāna-Buddhismus vor allem aus einer Grundauffassung des Kerngedankens Gautamas selbst hervor, gründet sich viel mehr auf das Verstehen dessen, was seine Grundidee sein sollte, und nur manchmal nicht auf seine Worte selbst. Der Mahāyāna-Buddhismus faßt sowohl Glauben und Leben als auch Wahrheit und Wirklichkeit als identisch auf und trennt diese

nie abstrakt; er möchte das letzte Ziel, d. h. die Wahrheit, absolute Befreiung oder Vergöttlichung durchaus durch wirkliche Taten im wirklichen Leben erreichen. Er glaubt an ein Innewohnen des Gottes im Menschen, an die Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen nur durch ernste Beschäftigung und Selbstbildung; er unterdrückt den Willen nicht, sondern läßt ihn lebendig werden und erkennt das Nirvaṇa am positiven Leben und der wirklichen Tat. Was ihm also als Ideal vorschwebt, ist nicht mehr der Arhat, in welchem ja alles Wollen und alle Begierde getötet wurde, sondern der Bodhisattva, der im wirklichen Leben die unendliche altruistische Tat begeht. Also steht seine philosophische Anschauung auf dem universalistischen transzendentalen Grundton und auf dem spiritualistischen Idealismus seines Begründers Gautama. Das Mahāyāna führt das Wirkliche und Empirische auf den tiefen, allgemeinen und transzendentalen Grundton zurück, d. h. auf den Begriff des Śūnyatā (Raum oder Nichts). Diesen eigentümlichen Begriff werden wir später untersuchen. Es macht sich damit frei von allem falschen Begreifen im Sinne der persönlichen Habgier, unabhängig von allen traditionellen Vorurteilen und sozialem Klassendünkel; jenseits vom individuellen Egoismus steht es somit auf dem Standpunkte des absoluten Altruismus, des echten Philanthropismus. Und seine Denkweise im allgemeinen ist nicht abstrakt, sondern immer konkret, synthetisch und total; sie ist frei, spekulativ und mystisch, und die durch diese Schule verfaßten Sūtras haben einen vorzüglichen literarischen Charakter.

Nāgārjuna, der wahrscheinlich im 2. Jahrh. n. Chr. geboren wurde und als der eigentliche Bahnbrecher in dieser Mahāyāna-Bewegung anzusehen ist, verbreitete die Lehre in Südindien. Aśvaghoṣa, der auf Nāgārjuna folgte, predigte seine Lehre hauptsächlich in Nordindien, so daß also diese Strömung zu seiner Zeit ganz Indien beherrschte. Dieser Aśvaghoṣa (der „zweite“ Aśvaghoṣa, der nicht mit dem Autor des Buddhaçarita verwechselt werden darf) wird für den Verfasser der Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra oder Tscheng-k'i-sin-lun (Einführung in die Lehre und den Glauben des Mahāyāna-Buddhismus) gehalten; Nāgārjuna schrieb Mādhyamaka-śāstra (in dem hauptsächlich die Lehre von dem Begriff des Leeren und der Mitte behandelt wird), Mahāprajñāpāramitā-śāstra (welches eine systematische Auslegung der Wissenschaftslehre im Mahāyāna-Buddhismus ist) und a. m. Auch diese großen Gelehrten faßten

viele Sūtras zusammen, legten sie aus oder systematisierten sie. Später, im 5. Jahrh. n. Chr. tauchen zwei Brüder, Asaṅga und Vasubandhu auf; anfangs Anhänger des Hīnayāna-Buddhismus, waren sie später mit dieser Lehre nicht mehr zufrieden, traten zum Mahāyāna-Buddhismus über und gaben diesem ein großes System und eine tiefe Begründung. Asaṅga hinterließ uns seine Werke von 180 Volumina in 18 Teilen in chinesischer Übersetzung, von denen besonders Yogācārabhūmi-śāstra (Analysis und systematische Betrachtung des Nicht-Ich), 100 vol., und Mahāyāna-samparigraha-śāstra (umfassendes System des Mahāyāna-Buddhismus), 3 vol., berühmt und wichtig sind. Vasubandhu schrieb über die Doktrin des Hīnayāna-Buddhismus Abhidharma-kośa-śāstra, 30 vol. in chinesischer Übersetzung, in denen er die Seinslehre genau analytisch darstellte, später über die Doktrin des Mahāyāna-Buddhismus Vijñaptimātrāsiddhi-śāstra (Grundriß der reinen Phänomenologie des Bewußtseins), 1 vol., in dem er die Bewußtseinslehre begründete und systematisierte. Außerdem schrieb er noch mehrere bedeutungsvolle Werke, von denen uns 95 vol. in 28 Teilen in chinesischer Übersetzung erhalten sind. Nach ihnen folgten Candrapāla und die sog. Zehnmeister oder zehn Kommentatoren der reinen Phänomenologie, unter ihnen Dharmapāla und Nanda (6. Jahrh. n. Chr.). Besonders ist Dharmapāla als Verfasser der Tsch'êng-wei-schī-lun, 10 vol. in chinesischer Übersetzung bekannt, in der er die Auslegung und Systematisierung von Vasubandhu's Vijñaptimātrāsiddhi-śāstra schuf. (Dieses Buch wurde durch den chinesischen Gelehrten Hsüan-tsang ins Chinesische übersetzt mit Einschaltung verschiedener Auslegungen der anderen Meister.) 1100 Jahre nach dem Tode Buddhas überwog also die Doktrin des Mahāyāna-Buddhismus in Indien. (Die Zahl der Bücher ist nach der alten chinesischen Druckkunst gerechnet, deswegen ist ein Teil ungefähr mit einem großen Band, ein Volumen etwa mit einem großen Kapitel der heutigen Bücher vergleichbar.)

Die Lehre Gautamas war also nicht von ihm selbst geschrieben, sondern in dieser langen Zeit mündlich überliefert und später erst bei vielen Gelegenheiten zu Sūtras gestaltet worden. Während dieser Zeit zerfiel der Buddhismus in viele Schulen, und so entwickelten sich verschiedene Auslegungen und Ansichten. Deswegen kann man nicht mehr erkennen, ob alle Worte in den Sūtras genau dieselben sind wie die Gautamas selbst. Besonders viele Sūtras, auf

welche sich der Mahāyāna-Buddhismus bezieht, waren in bestimmten Formen erst in der Zeit nach Christo redigiert; z. B. Laṅkāvatāra-sūtra (Buddhas Dialog im Schlosse Lanka) scheint erst später, im 4. oder 5. Jahrh. n. Chr., die letzte Form erhalten zu haben. Viele dieser Sūtras wurden als Reden Gautamas in der Form der „Gāthā“ (kleiner dichterischer Satz, passend mündlich überliefert) Generationen hindurch vererbt, später durch die Gedanken des Mahāyāna-Buddhismus ausführlich erläutert, zusammengefaßt und schließlich in einer Form des Dialogs zwischen Gautama und anderen in schönem literarischem Stil dargestellt. Aber man kann nicht daran zweifeln, daß in diesen Gāthās die Gedanken Gautamas selbst ausgedrückt werden, denn diese sind nicht an die Prägung in ganz bestimmten Worten gebunden, sondern liegen vielmehr in dem Geist, welcher die ganze Entwicklung des Buddhismus durchzieht. Es ist deshalb ein schwieriges Problem, zu sagen, was das Wesen des ursprünglichen Buddhismus sei; man kann aber dennoch nicht behaupten, daß es nur im primitiven oder Hīnayāna-Buddhismus liege.

Aber die Blütezeit des Buddhismus in Indien war nicht von langer Dauer; er ging zurück, und an seine Stelle trat der Hinduismus und der Mohammedanismus. Der Hīnayāna-Buddhismus gedieh nur fort in Südindien, später in Ceylon, Siam, Birma und ist bis heute in der Form des primitiven Buddhismus hier lebendig geblieben. Der Mahāyāna-Buddhismus blühte dagegen in Nordindien, Kaschmir, Tibet, China und Japan. Der Buddhismus, welcher heute durch die Pali- und Sanskrit-Sprache in das Abendland gelangt ist und dort studiert wird, repräsentiert eigentlich nur den Hīnayāna-Buddhismus. Aber der Mahāyāna-Buddhismus ist, wie ich glaube, nicht nur als Religion, sondern auch als Philosophie, besonders in der Bewußtseinslehre und der Metaphysik, bedeutend höher entwickelt und wissenschaftlich interessanter als das Hīnayāna.

Einige Gelehrte behaupten zwar, daß der Buddhismus schon zu den Zeiten der Ts'in-Dynastie vor Christi Geburt nach China kam; aber das geschah erst in der späteren Han-Dynastie (65 n. Chr.). Der reine Mahāyāna-Buddhismus chinesischer Prägung entwickelte sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte und war unter der T'ang- und der zweiten Sung-Dynastie bereits tief ins Volk eingedrungen. In dieser Zeit hatte China wirklich die Blütezeit seiner 3000-jährigen Geschichte; sein Gebiet war sehr groß, umfaßte viele

Völker, und diese alle liebten und genossen den Frieden. Doch war nicht nur die Lehre vom Frieden und von der Liebe den Kaisern herzlich willkommen, sondern auch die allgemeinen und tiefen Gedanken dieser Lehre stimmten genau mit denen der Völker überein. Aus Zentralasien, wo damals der Mahāyāna-Buddhismus herrschte, vor allem aber über Zentralasien (Pamirbecken), wo die frühe buddhistische Zentrale nördlich des Himalaya war, kamen viele indische und tibetanische Gelehrte und Mönche nach China und ließen sich hier nieder. Verschiedene chinesische Gelehrte und Mönche dagegen reisten durch Tibet oder über See nach Indien und blieben und studierten dort. Unter diesen Umständen wurden viele Sūtras und Abhidharmas (heilige Bücher und ihre Auslegungen) und andere Bücher in China eingeführt und die meisten von diesen ins Chinesische übersetzt.

Es würde zu weit führen, diese vielen historischen Tatsachen darzustellen, und so möchte ich mich darauf beschränken, nur zwei berühmte Personen hier anzuführen: 1. Kumārajīva (340—413 n. Chr.); sein Vater war Inder, und seine Mutter entstammte einer tibetanischen Adelsfamilie. Er studierte von Jugend an den Buddhismus und wurde 398 n. Chr. vom Kaiser nach China berufen, wo er als Staatsgast sehr geehrt wurde. In einem Zeitraum von mehr als 10 Jahren übersetzte er verschiedene Sūtras und Abhidharmas des Mahāyāna- und Hīnayāna-Buddhismus, in chinesischen Büchern 380 vol. in 74 Teilen. 2. Hsüan-tsang (602—664 n. Chr.), gelehrter chinesischer Mönch. Er wanderte um das Jahr 629 in Indien nach unsagbar vielen Abenteuern ein, bereiste alle Gegenden, besuchte viele Schulen, studierte bei einem Schüler des Dharmapāla und blieb 17 Jahre in Indien. Dann kehrte er in seine Heimat mit 224 Sūtras und 192 Abhidharmas des Mahāyāna-Buddhismus und vielen Büchern anderer Schüler zurück. Er übersetzte dann noch viele von diesen in 1335 vol. starken Büchern ins Chinesische. Diese damalige Übersetzung wurde auf Grund ausreichender Sprachbeherrschung und Gedankenschulung unternommen, getragen von einem erhabenen religiösen Glauben und ernsthaften Bestreben, gefördert von der reichlichen Unterstützung des damaligen Kaisers und der Hilfe vieler chinesischer Gelehrten. Deswegen sind diese Ergebnisse sehr exakt und heute noch wissenschaftlich gültig. Sie sind besonders wichtig, da viele Originaltexte der Sūtras und Abhidharmas des Mahāyāna-Buddhismus ver-

loren gegangen sind, die chinesische Übersetzung von diesen aber in verschiedenen Übertragungen noch heute erhalten und daher für unsere Studien sehr nützlich ist.

Ich möchte hier nur noch einige Bemerkungen über Dokumente des Buddhismus anführen. Diese werden in drei Arten, d. h. in Tri-ṣṭaka klassifiziert: 1. die Sūtras, welche als die Reden des Begründers Gautama selbst angesehen werden. 2. Die Vinayas, welche die Lebensregeln der Mönche und ihrer Angehörigen bestimmten und darlegten. 3. Die Abhidharmas, welche die Auslegungen und Betrachtungen der Sūtras und eine Systematisierung des Buddhismus sind. Unter den vorhandenen Dokumenten sind die sog. Āgamas in der Palisprache sehr wichtig, für das Studium des primitiven Buddhismus und den in ihm enthaltenen ursprünglichen Buddhismus. Diese sind zum Teil sogar in europäische Sprachen übersetzt, von denen besonders die deutschen Übersetzungen von K. E. Neumann und die englischen Übersetzungen von R. Davids berühmt geworden sind. Die (9) Schriften der Sanskritsprache sind vor etwa 100 Jahren aus Nepal durch Hodgson in das India Office nach London gekommen; die Schriften in der Tibetsprache bestehen auch nur aus 320 Bänden. Im Vergleich mit diesen sind die chinesischen Übersetzungen sehr zahlreich und inhaltsvoll. In China wurden fast unter jeder Dynastie die Dokumente neu übersetzt und aufgelegt; dies sind die sog. Ta-tsang-king oder Daizōkyo, d. h. gesammelte Schriften von allen buddhistischen Dokumenten. Nach dem Katalog der T'ang-Dynastie sind davon 8476 vol. in 2487 Teilen vorhanden gewesen, und diese sind fast alle in China und Japan bis heute erhalten. In Japan, welches sehr viel von der chinesischen Kultur zur Zeit der chinesischen T'ang- und Sung-Dynastie angenommen hatte und hauptsächlich von diesen chinesischen Übersetzungen der Gedanken besonders des Mahāyāna-Buddhismus tief und nachhaltig beeinflusst war, wurden schon in der Nara-Periode oder Tempyozeit 5000 vol. der Dokumente eingeführt. Diese gesammelten Schriften wurden in Japan viermal, jedesmal in etwas anderer Fassung, herausgegeben. Die Gravierplatten, die in der Tokugawa-Periode geschaffen wurden, sind noch heute in einem buddhistischen Tempel in der Nähe von Kioto aufbewahrt und füllen ein großes Gebäude. Das Daizōkyo, welches 1885 n. Chr. in der Meijizeit mit metallischen Typen gedruckt wurde, enthält 8538 vol. in 1916 Werken. Von diesen umfassen die

Mahāyāna-sūtras 2291 vol., die Hīnayāna-sūtras 778 vol., die Mahāyāna- und Hīnayāna-vinayas 545 vol., die ursprünglich in Indien verfaßten Mahāyāna-abhidharmas 659 vol., die ebenfalls in Indien verfaßten Hīnayāna-abhidharmas u. a. 1818 vol., die in China erschienenen Auslegungen und Systematisierungen 2381 vol. und schließlich die in Japan in alter Zeit geschriebenen Schriften 66 vol. (Die Zahl der Teile und Volumina versteht sich nach der chinesischen Buchverfassungsweise.)

Der Buddhismus wurde um die Mitte des 6. Jahrh. n. Chr. über Korea und Südchina in Japan bekannt. Schon im 7. Jahrh. in der Nara-Periode studierten mehrere Gelehrte und Mönche den Buddhismus der T'ang- und Sung-Dynastie in China. Seitdem wurde in den 1500 Jahren das Denken des japanischen Volkslebens hauptsächlich von den Ideen des Mahāyāna-Buddhismus, übereinstimmend mit dem eigenen Volksgeist, fortdauernd beeinflusst. Da in China nach dieser Periode sehr oft Volkskriege ausbrachen, gingen viele Tempel und Dokumente verloren, und der Einfluß des Buddhismus auf das Volksleben wurde immer geringer. In Japan jedoch sind Tempel und Daizōkyo-Bibliotheken überall im Lande erhalten und der buddhistische Gedanke von Einfluß geblieben, so daß er immer noch auf die Grundstimmung der Welt- und Lebensanschauung des Volkes einwirkt. Jede von den heute noch existierenden acht buddhistischen Sekten hat Universitäten und Hochschulen gegründet, an denen emsig die Doktrinen und Dokumente studiert werden. Sechs kaiserliche Universitäten haben sogar jede ein Fachseminar für den Buddhismus, studieren ihn wissenschaftlich und philosophisch, und das Studium macht dauernd Fortschritte durch die Erforschung der Sanskrit- und Palisprachen. Man kann also sagen, daß die theoretischen Forschungen, besonders des Mahāyāna-Buddhismus, in Japan ausgezeichnet sind und die Erfolge nicht ausbleiben. Leider fehlt es daran, daß diese Forschungen und Ergebnisse auch in europäische Sprachen übertragen werden, damit europäische Gelehrte sie kennen lernen können.

Seit Gautama ist also für den Buddhismus eine Zeit von 2400 Jahren verflossen und mehr als 2000 Jahre seit Entstehung des Mahāyāna-Buddhismus. Heute ist sein Einfluß bis über Südasiens, Zentralasien, China und Japan ausgedehnt; somit ist er durch seine mannigfache Verschiedenheit und Entwicklung sehr reich an Inhalt. Außerdem finden wir in den Gedanken des Buddhismus

Psychologie, Erkenntnislehre, Metaphysik und Religion in sehr naher Verbindung. Deswegen ist es eine schwere Arbeit, aus diesem großen Gebiet und diesem komplizierten Aufbau den tiefen Kerngedanken zu lösen. Aber der Prozeß der Entwicklung des wesentlichen Gedankens lag nicht außerhalb des Philosophischen im weiten Sinne überhaupt. Wenn man die Notwendigkeit, die der Entwicklung innewohnte, und die Gründe, die die Trennungen der verschiedenen Schulen zur Folge hatten, sucht, wird man viele Ähnlichkeiten mit der Geschichte der abendländischen Philosophie finden. Mahāyāna-Buddhismus hat im Grunde genommen einen ähnlichen Grundton wie der Idealismus Platons, welcher die ganze Geschichte der okzidentalischen Philosophie beeinflußt hat, auch wie der Transzendental-Idealismus Kants, der die Philosophie der Neuzeit beherrscht. Es ist sehr bemerkenswert, daß der Gedanke der Kopernikanischen Wendung Kants sich schon im Laṅkāvatāra-sūtra wie in anderen Sūtras in betonten und wiederholten Ausdrücken findet. Diese idealistische Wandlung im Mahāyāna-Buddhismus wurde im Laufe der Zeit im 2.—5. Jahrh. n. Chr. in strenge Systeme eingeteilt und besonders in der reinen Phänomenologie des Bewußtseins ausgebildet. Im Avataṃsaka-sūtra wird der Gedanke der Leibnizschen Monadologie in schöner symbolischer Form dargestellt. Die Wendung zum Mahāyāna-Buddhismus bei Nāgārjuna u. a. ist dem Grundcharakter nach mit der Stellungnahme Fichtes der Philosophie Kants gegenüber sehr ähnlich. Wir lernen weiter in Fa-tsang (Mien-schou-ta-schī), welcher der größte Systematiker des Mahāyāna-Buddhismus in China war, einen Hegel kennen. Bei einem japanischen mystischen Religionsphilosophen, Kūkai (der heilige Kōbō), erinnern wir uns der erhabenen und tiefen Lehrsysteme von Augustin und Eckhart. Angesichts der Verinnerlichung und Popularisierung der Religion durch Shinran (den heiligen Kenshin) kann man an Luther denken. Außer diesen Ähnlichkeiten dürfen wir nicht den unmittelbaren Einfluß des Buddhismus auf Schopenhauer übersehen, dessen Studium des Buddhismus leider aber nur auf den Hīnayāna-Buddhismus beschränkt blieb. Hätte er den Mahāyāna-Buddhismus kennen gelernt, so würde seine philosophische Grundtendenz gewiß eine andere geworden sein.

Da, wie ich schon oben erwähnte, der Buddhismus die Entwicklung einer so langen Zeit und den reichen und mannigfachen

Inhalt der verschiedenen Schulen enthält, ist meine Aufgabe nicht leicht, wenn sie auch nur die Darstellung der Bewußtseinslehre im Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie und Metaphysik betrifft. Sie ist ungleich schwieriger als die Aufgabe, die Erkenntnistheorie Kants oder die Philosophie des Idealismus überhaupt in einfacher jedoch klarer Form darzustellen. Es ist mir leider des Raumes wegen versagt, hier genaue historische Erläuterungen hinzuzufügen. Allein schon die Textkritik einiger Sūtras und Abhidharmas, welche ich manchmal zitiere, würde ein großes Werk erfordern, wollte ich sie ausführlich genug behandeln. So sind z. B. die Originaltexte von Laṅkāvatāra-sūtra in wissenschaftlichen Kreisen in zwei Exemplaren in England, einem in Frankreich, einem in Indien und zweien in Japan anerkannt; jedes von diesen ist aber inhaltlich mehr oder weniger verschieden. Prof. Nanjio verglich und korrigierte in genauester Weise diese Sanskrittexte und veröffentlichte sie in Japan. Diese neue Auflage ist die heute allgemein bekannte; aber verstanden und betrachtet werden diese Texte ihrer Bedeutung nach heute immer noch verschieden. In der Zeit vom 5.—8. Jahrh. n. Chr. wurden diese Sūtras in China von vier verschiedenen Gelehrten ins Chinesische übersetzt und gedruckt, von denen uns drei Arten erhalten geblieben sind. Wenn man aber diese genau vergleicht, so findet man ziemlich große Abweichungen unter ihnen, die auf divergierende Auffassungen zurückzuführen sind. Wir besitzen über diese Sūtras in China geschriebene Kommentare und Auslegungen in 73 vol. in 16 verschiedenen Werken. Ganz ähnlich ist es auch mit dem Mahāyāna-śraddhōt-pāda-śāstra oder Ta-schêng-k'i-sin-lun, worüber ich später noch sprechen werde. Diese chinesische Übersetzung ist uns in zwei verschiedenen Exemplaren erhalten, während der Sanskrittext leider verloren gegangen ist. Der Schriftsteller dieser Übersetzungen ist uns unter dem Namen Āsvaghoṣa bekannt, aber Gelehrte mit diesem Namen erscheinen öfter in verschiedenen Zeiten in Indien. Daher bezweifeln einige japanische Gelehrte, daß dieses Śāstra von einem Inder verfaßt wurde, und behaupten, daß es von einem chinesischen Gelehrten herrühre, der den Namen des Āsvaghoṣa als Pseudonym benutzte und in diesem Buche die Grundgedanken des Mahāyāna-Buddhismus systematisch zu erfassen suchte. Zur Klärung dieser Frage fanden in Japan drei Jahre hindurch unter den buddhistischen Gelehrten Auseinandersetzungen statt.

Dem Zweck dieser kleinen Abhandlung entsprechend muß ich hier von solch subtiler Nachforschung über historische Angelegenheiten absehen und möchte vielmehr mein Hauptaugenmerk auf das philosophische System und die philosophische Bedeutung des Mahāyāna-Buddhismus richten. In der Hauptsache werde ich dabei die Sätze, welche von vielen Schulen gemeinsam anerkannt werden, als Daten benutzen. Diese kleine Schrift beabsichtigt nicht, darüber hinaus das ganze System der buddhistischen Lehre zu beschreiben, sondern ihr Thema ist nur ein kleines Gebiet derselben, nämlich die Übersicht einiger Lehren von der Bewußtseinslehre im Mahāyāna-Buddhismus. Dieses Thema fordert jedoch von sich aus die Beziehung zur Erkenntnislehre und Metaphysik, mithin lernen wir dadurch einige wesentliche Aspekte des Mahāyāna-Buddhismus kennen. Doch soll diese Abhandlung keinen anderen Zweck erfüllen, als eine Einführung in den Mahāyāna-Buddhismus zu sein, da dieser heute in europäischen intellektuellen Kreisen im allgemeinen wohl noch nicht hinreichend bekannt ist. Es wird also zusammenfassend diese Arbeit nur geschrieben, um die Grundlinien und die Fundamentalkennntnis des Mahāyāna-Buddhismus in großen Zügen bekannt zu machen. Demzufolge sehe ich absichtlich davon ab, einen scholastischen Stil mit übermäßiger Zitierung und Vergleichung der mannigfachen europäischen und orientalischen Dokumente hier anzuwenden.

2. Kapitel

DIE ACHT ARTEN DES BEWUSSTSEINS

Bevor ich näher auf die Betrachtung der Lehre vom Bewußtsein eingehe, möchte ich kurz die Teile der Doktrin des Buddhismus erwähnen. Die Doktrin oder das Lehrsystem des Buddhismus — womit ich von hier ab kurzweg den Mahāyāna-Buddhismus bezeichne — wird von altersher in zwei Gebiete eingeteilt: in die Genesislehre und Substanzlehre. Die Genesislehre untersucht den Ursprung, von dem alles Seiende in der Welt abgeleitet wird, und erklärt die Herkunft, wie dieses aus dem Ursprung herauswächst und sich entwickelt. Die Substanzlehre bestimmt die Substanz der Dinge und der Seele im Kosmos und erläutert die Beziehung der Substanz und ihre Funktion. Die Genesislehre ist eine Phänomenologie, die den Prozeß der Entstehung allen Seins zeitlich betrachtet,

die Substanzlehre dagegen eine Ontologie, die sich in den wesentlichen Charakter aller Existenzen hineindenkt. Die Dokumente, die eine besonders nahe Beziehung zu der Genesislehre haben, sind Avataṃsaka-sūtra, Laṅkāvatāra-sūtra, Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra und Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra, d. h. Ta-schêng-k'i-sin-lun. Was die Substanzlehre betrifft, so kann man Mahāprajñāpāramitā-sūtra, Vimalakīrti-nirdeśa, Mādhyamaka-śāstra und Śata-śāstra als wichtig bezeichnen. Selbstverständlich sind diese beiden Teile die zwei Grundmomente der Lehre des Buddhismus; es setzt also jedes das andere voraus, eines kann nicht dem anderen fehlen, so daß diese zwei sich wesentlich aufeinander beziehen.

Aber unser Thema hat dem eigenen Charakter nach mehr Beziehungen zu den Teilen der Genesislehre. Wie oben gesagt, ist Buddhismus im Grunde genommen ein Idealismus, ein Spiritualismus, in welchem alles Seiende als geistig angesehen wird und immer in Beziehung zu dem Bewußtsein auftritt. Hier eine Frage: Woher und wodurch bin ich und ist die Welt? Die Antwort würde vielleicht lauten: aus der Materie oder durch einen Gott. Aber nicht so im Buddhismus. Im Buddhismus werden ich und die Welt vom oder im Vijñāna (Bewußtsein) und durch das Karman (Tathandlung). Mithin muß die Genesislehre sich auf der Bewußtseinslehre und der Beziehung zur Karmanlehre aufbauen und ist schließlich von sich selbst aus gezwungen zu einer Bezugnahme auf das letzte Sein, Tathatā (ewige Wahrheit). In der Bewußtseinslehre des Buddhismus finden sich ferner zwei Momente: die phänomenologische Bewußtseinslehre, die sich hauptsächlich auf die wirkliche Seele und deren Phänomene bezieht, und die substantielle Bewußtseinslehre, die die Substanz derselben, d. h. die zutiefst liegende Wahrheitsseele erläutert. Diese Abhandlung wird dem Zwecke gemäß sich intensiv mit der phänomenologischen Bewußtseinslehre beschäftigen und mit der substantiellen nur insofern, als dieses Thema Beziehung zu ihr erhält. Aber die Aufgabe dieser Schrift, als eine Einführung in den Mahāyāna-Buddhismus überhaupt zu gelten, ermöglicht es mir, diese nicht nur in traditioneller Weise zu erklären, sondern so, wie es sich in freier Erwägung und Betrachtung ergibt.

Nach der Bewußtseinslehre des Mahāyāna-Buddhismus werden uns acht Arten des Bewußtseins gezeigt. Diese Klassifikation ist in Samdhi-nirmocana-sūtra und Laṅkāvatāra-sūtra u. a. ver-

merkt und wurde durch Vasubandhu in sehr einfacher, aber prägnanter und wissenschaftlicher Form in seinem Vijñaptimātra-siddhi-śāstra festgelegt. Damit systematisiert dieses Śāstra den idealistischen Gedanken des Mahāyāna-Buddhismus und schuf die Grundform des buddhistischen Idealismus. Vasubandhus Schüler und Nachfolger, besonders die sog. Zehnmeister des Vijñānavādins, schrieben über dieses Buch genaue Kommentare und Auslegungen. Ich habe schon eingangs darauf hingewiesen, daß Hsüan-tsang in seiner chinesischen Übersetzung Tsch'êng-wei-schī-lun (zehn Bände) besonders die Ansicht Dharmapālas als Grundriß benutzt und viele andere Erklärungen und Meinungen zusammenfaßt und vereinfacht. Vijñaptimātra-siddhi-śāstra oder Wei-schī-lun in chinesischer Übersetzung bedeutet wörtlich „Auslegungen über Nur-Bewußtseins-Theorie“. Dieser Name deutet ausgezeichnet die Eigenart dieses Gedankens an; wenn wir sie hier kurz und bündig kennzeichnen wollen, so sagt danach diese Theorie, daß alles Seiende und Bestehende nur durch Bewußtsein entstehen, also auch, daß nichts Seiendes außerhalb des Bewußtseins anerkannt werden kann. In diesem Sinne kann man diese Theorie als „Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins“ ansehen; bedeutet doch auch Vijñānamātra-vāda nichts anderes als „reine phänomenologische Schule“ und Vijñānavādins nichts anderes als „Phänomenologen“. Dieser phänomenologische Gedanke schafft das wertvolle System der buddhistischen Bewußtseinslehre und ist einer der Kerngedanken des Mahāyāna-Buddhismus. Sehen wir uns nun die folgende Darstellung der Bewußtseinslehre in ihrer Einteilung und ihre Ausführung im Laṅkāvatāra-sūtra, Vijñaptimātra-siddhi-śāstra, Tsch'êng-wei-schī-lun und einigen anderen Kommentaren an.

Die Arten des Bewußtseins

Das erste, das Seh-Bewußtsein, schaut und unterscheidet durch Vermittlung der Augenorgane die sinnlichen, d. h. durch Sehen erfaßbaren Gegenstände, wobei das Sinnliche hier erscheinende Farben und Figuren sind, während die Gegenstände die Objekte oder das Bestehende in einem bestimmten Gebiet sind.

Das zweite, das Hör-Bewußtsein, empfindet durch Vermittlung der Gehörorgane Stimme und Töne und erkennt damit deren Gegenstände und Umstände.

Die Arten des Bewußtseins

Sanskrit	Deutsche Übersetzung ¹⁾	Funktion	Klassifikation
1. Cakṣur-vijñāna	Seh-Bewußtsein	Anschauung und Empfindung	Wahrnehmung
2. Śrotra-vijñāna	Hör „		
3. Ghrāṇa-vijñāna	Riech „		
4. Jihvā-vijñāna	Schmeck „		
5. Kāya-vijñāna	Tast „		
6. Mano-vijñāna	Mano „	Wahrnehmung Vorstellung	Meinen
7. Ādāna-vijñāna	Manas Adana „	Empirische Apperzeption	
8. Ālaya-vijñāna	Citta Ālaya „	transzendente Apperzeption	
9. Amala-vijñāna	Tathatā Amala „	Wahrheits- bewußtsein	Wahrheit

Das dritte, das Riech-Bewußtsein, nimmt durch Vermittlung der Geruchsorgane die Umstände des Geruches auf.

Das vierte, das Schmeck-Bewußtsein, erkennt durch das Zungenorgan Geschmackseigenschaften.

Das fünfte, das Tast-Bewußtsein, empfindet durch körperliche Berührung oder Tastsinn die Umstände des Tastbaren.

Diese fünf Funktionen benötigen körperliche Organe, auf Grund deren eine jede eigene Gegenstandsumstände hat. Aber die Funktionen sind einfach, anschaulich, nur gegenwärtig, sie haben, so ausgezeichnet, kein Vermögen, sich auf die Vergangenheit und die Zukunft zu beziehen oder auf andere Umstände zu schließen. Ihr Vermögen führt zu wirklicher Wahrnehmung von Gegenständen oder Umständen, die Funktionen unterbrechen sich und sind zeitlich begrenzt. Diese fünf haben solche allgemeinen Charaktere und werden zur Vorstufe der später erwähnten anderen Bewußtseinsarten, sie werden also „fünf Arten des Bewußtseins der Vorstufe“ genannt.

¹⁾ Obige Übersetzung ist natürlich nicht eine genau wörtliche; wörtlich entsprechen nur Augen-, Ohren-Bewußtsein usw. der chinesischen Übersetzung. Man kann nach der Sanskritsprache das Bewußtsein „bei“ Augen oder „durch“ Ohren sagen. Ich habe hier also mehr nach der Bedeutung und dem Sinn gemäß übersetzt.

Über diese Funktionen sind in den Sūtras und den Śāstras genaue Beschreibungen und Betrachtungen enthalten. Z. B. werden farbige Gegenstände und Beschaffenheiten in drei verschiedene Arten eingeteilt: 1. Erscheinende Farbe. Diese wird noch in 13 weitere Klassen nach den verschiedenen Farben, dem Schwarz und dem Weiß und der Heiligkeit usw. aufgeteilt. 2. Figuren. Diese sind noch in zehn Abteilungen, wie: lang, kurz, rund und eckig usw. klassifiziert. 3. Gestalten. Sie werden nach inhaltlichen Zuständen in acht Arten eingeteilt. In dem Gebiet des anderen Bewußtseins wird genau wie auch hier eine exakte Erläuterung durchgeführt. Da aber diese Bemühung von dem Standpunkt der heutigen physiologischen oder funktionellen Psychologie aus für uns wenig Interesse hat, so wollen wir von der sechsten und den folgenden Bewußtseinsarten, die als das Eigentümliche der buddhistischen Bewußtseinslehre angesehen werden, sprechen.

Die sog. fünf Arten der Vorstufe des Bewußtseins stehen immer in Beziehung zu den Gegenständen; sie sind mithin unmittelbare Anschauung oder Empfindung. Das sechste, das Mano-Bewußtsein, entsteht gleichzeitig mit den Funktionen dieser obigen fünf Arten des Bewußtseins oder wird von diesen begleitet. Die Funktion des sechsten Bewußtseins wird als Wahrnehmung und Vorstellung gekennzeichnet; genauer teilt man sie in zwei Klassen ein: 1. Wahrnehmung: Sie entsteht zugleich mit der Funktion der vorigen fünf Arten des Bewußtseins; sie ist eine Funktion der genauen Unterscheidung und durch sie wird die Empfindung noch schärfer erkannt. 2. Die bloße Vorstellung oder Einbildung: Diese entsteht nicht gleichzeitig mit den anschaulichen Gegenständen, sondern selbständig für sich. Diese letzten Arten teilt man wieder in verschiedene Unterabteilungen ein: a) Erinnerung des Vergangenen und Einbildung des Zukünftigen; b) von der Wirklichkeit entferntes Traumbewußtsein; c) das intuitive Bewußtsein, das sich in stiller konzentrierter Meditation ganz abgesondert von der Außenwelt offenbart.

Nach buddhistischer Logik gibt es drei Arten von begreifender Auffassung des Gegenstandes durch das Bewußtsein, worauf ich später noch zurückkommen werde: gegenwärtige oder wirkliche Auffassung, Schluß- oder Vergleichsauffassung und falsche Auffassung. Die vorhin erwähnte (1) Wahrnehmung und (2c) das

intuitive Bewußtsein gehören zur wirklichen Auffassung. (2a) Erinnerung und Einbildung und (2b) Traumbewußtsein werden teils in die Schlußauffassung und teils in die falsche Auffassung eingereiht. Also hat das sechste, das Mano-Bewußtsein zu allen erscheinenden Gegenständen und bestehenden Seienden Beziehung und macht alle diese zu seinem Inhalt.

Das sechste Bewußtsein, wenn es auch selbständig bestehende Funktionen in sich enthält, bezieht sich dem Material nach unmittelbar auf die Anschauung und Empfindung und entsteht durch die Funktion und den Inhalt der ersten fünf Arten des Bewußtseins. Dieses sechste Bewußtsein, wie jede der fünf Arten, wirkt unterbrochen oder zeitlich. Es ist also, wie wenn man die Augen schließt und demzufolge das Bewußtsein des Sehens ausschaltet; so hebt sich auch Mano-Bewußtsein in vollkommenen Schlaf und in vollkommene Meditation auf. Das Mano-Bewußtsein und die erwähnten fünf anderen Arten können drei Charaktere, gute, böse oder neutrale haben. Unsere Empfindung steht im tatsächlichen Ablauf immer durch den Akt des Mano-Bewußtseins in Zusammenhang mit den Gegenständen und anderen Umständen. Lañkāva-tāra-sūtra drückt sich folgendermaßen aus: „Das Sehbewußtsein aller Menschen besteht im Zusammenhang mit dem Augenorgan, den sinnlichen Gegenständen und Raum- und Mano-Bewußtsein; und es entspringt aus dem Ālaya-Bewußtsein.“ (Ālaya-Bewußtsein ist das grundlegende Bewußtsein, das ich weiter unten ausführlich besprechen werde.)

Die oben erwähnten sechs Arten des Bewußtseins haben im Grunde genommen dem Charakter nach sehr viel Ähnliches. Sie werden daher von einer Schule so aufgefaßt, daß sie nur nach der Funktion verschieden, dem Wesen nach aber gleich sind: andere Schulen bestreiten das. Jene Schule führt ein in einem Sūtra erwähntes Gleichnis an, wonach ein Affe, in eine Schachtel mit sechs Löchern eingeschlossen, aus jedem Loche sein Gesicht sehen läßt; also dem Gesicht nach sechs Aspekte, aber der Affe selbst nur einer. Jedoch die letztere Schule erklärt, daß jede Funktion ein eigenes Gebiet der Gegenstände schafft, und so sollen auch die Funktionen dem Wesen nach verschieden sein.

Da die fünf sinnlichen Organe und ihre zugehörigen Gegenstandswelten schon bei der Sāṃkhya-Schule im 5. Jahrh. v. Chr. näher betrachtet wurden, ist die oben erwähnte Darlegung nicht

eigentlich eine Leistung des Buddhismus. Sie ist auch nichts Neues, wie gewöhnlich geglaubt wird. Im Hīnayāna-Buddhismus kannte man nur diese sechs Arten des Bewußtseins, insofern diese innerhalb der empirischen Betrachtung und der individuellen Psychologie blieben. Für den Mahāyāna-Buddhismus ist es charakteristisch, daß er noch Begriffe eines tieferen und innerlicheren wie auch ursprünglichen und überindividuellen Bewußtseins in seinem System enthält.

Sodann das siebente, das Ādāna-Bewußtsein. Das Ādāna-Bewußtsein (eine andere Schule bezeichnet das siebente mit Mano-Bewußtsein) ist gedacht als ein inneres Bewußtsein, das der Empfindung und Vorstellung der vorigen sechs Bewußtseinsarten zugrunde liegt. Dieses Bewußtsein ist wichtig als das Bindeglied zwischen den vorigen sechs und dem unten aufgeführten ursprünglichen Bewußtsein. Ādāna bedeutet „für sich beharrlich greifen“ Seine Funktion ist: den durch die vorigen sechs Arten gewonnenen Bewußtseinsinhalt verstehend genauer zu bestimmen und dann für eine individuelle Person zu vereinheitlichen. Sie ist also eine Apperzeption und Synthesis oder ein Besinnen, aber immer innerhalb des individuellen und empirischen Bewußtseins. Nach der Idee des Buddhismus wird der höchste Wert immer in dem überindividuellen Wissen (oder der Wahrheit) liegen; demzufolge wird das Empirische und Individuelle als sekundär und somit als von der Wahrheit entfernt und falsch angesehen. So ist das siebente Bewußtsein also empirisch und individuell, und seine Funktion des Besinnens wird vielmehr als Meinen oder Annehmen, seine Funktion des Verstehens als hypothetische Bestimmung und seine Funktion der Synthesis als vermutliches Begreifen am besten charakterisiert. Es wird auch als ein innerliches vermutliches Begreifen durch individuelles Wollen definiert. Im Hintergrunde dieses Bewußtseins steht ein individuelles egoistisches Wollen; dieses individuelle Wollen ist das, was gegen die Idee des Buddhismus opponiert. Ich gehe später darauf noch ein. Es entsteht und besteht nach buddhistischer Weltanschauung alles Seiende im Kosmos nur durch Ursache und Verhältnis. Durch Veränderung und Vernichtung der Ursache und des Verhältnisses wird gleichzeitig alles Seiende verändert und vernichtet. Alle Phänomene sind vergänglich. Alles erscheinende Seiende ist immer nur Nichtsein oder bloßes Ähnlichsein. Das empirische, das individuelle

Ich, verhält sich ebenso; es ist nicht echtes Sein. Dennoch nimmt man immer diese erscheinende Welt und das empirische Ich als echtes Sein und substantielles Ich an. Diese gewöhnliche Auffassung ist aber nichts anderes als falsche Bestimmung, annehmende Auslegung, die durch das Nichtwissen der Wahrheit entsteht. Diese vermutende Auslegung der erscheinenden Welt als echter Welt, und die falsche Begreifung des individuellen Ichs als substantiellen Ichs entsteht nach der buddhistischen Bewußtseinslehre lediglich aus der innerlichen Funktion des siebenten Bewußtseins. Das individuelle Bewußtsein ist immer verdunkelt und durch eigenes Wollen oder eigene Fürsorge verwirrt. Das siebente Bewußtsein ist aber, obgleich es empirisch und individuell ist, dennoch nicht oberflächlich und zentrifugal wie die vorigen sechs Arten; es ist innerlich, zentripetal, ununterbrochen und ursprünglich.

In dem falschen Begreifen oder Vergreifen finden sich verschiedene Arten: Es ist a) ursprünglich und apriorisch, b) intellektuell und verstandesmäßig (d. h. durch Unterricht anderer oder durch eigenen Verstand ermöglicht) und zugleich auch, von einem anderen Gesichtspunkt aus: a') ewig und ununterbrochen, b') zeitlich und unterbrochen. Zum sechsten Bewußtsein gehören hauptsächlich die intellektuellen und unterbrochenen Funktionen, aber zum siebenten Bewußtsein in der Hauptsache die apriorischen und ununterbrochenen. Das siebente Bewußtsein ist also eine der Zeit nach ursprüngliche und ununterbrochene Funktion; dem Raum nach mißt und bestimmt es alle Phänomene, d. h. allen Inhalt des empirischen Bewußtseins näher und macht den Inhalt zu einem persönlichen. Es synthetisiert verschiedene Arten von Inhalten der Empfindung und Wahrnehmung und Vorstellung für sich, erfaßt diese scheinbar als ein wahrhaftes Sein, stellt den eigenen Körper her, täuscht ein falsches Ich vor und hält vieles von sich abhängig und faßt es wie ein individuelles Eigentum auf. Auf diese Weise funktioniert es immer und ewig. Dieses Bewußtsein ist vom Standpunkt der religiösen Ideen aus betrachtet der Quell des Vergreifens und der Unsittlichkeit in der erscheinenden Welt. Es ist nicht abgesondert von dem individuellen Ich, mißt und bestimmt aber dennoch immer und genau, vereinheitlicht die Inhalte der ersten sechs Arten des Bewußtseins und verschafft also empirische Kenntnis.

3. Kapitel

DAS ACHTE, ĀLAYA-BEWUSSTSEIN

Wenngleich das siebente Bewußtsein die synthetische Auffassung des Inhalts des empirischen Bewußtseins ist, so liegt es dennoch nicht außerhalb des Empirischen, des Individuellen. Deswegen ist im Mahāyāna-Buddhismus ein noch tiefer gegründetes, das achte, das Ālaya-Bewußtsein, welches das letzte, transzendente und ursprüngliche Bewußtsein ist, gesetzt. Dieses Bewußtsein kehrt im chinesischen Denken in zwei Bedeutungen wieder. Paramartha oder Tschen-ti (499—569; Gelehrter aus Ujjayana in Indien, später in China naturalisiert; er übersetzte dort Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra und Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra, d. h. Ta-schêng-k'i-sin-lun u. a. (278 vol. in 64 Teilen) — seine anderen Werke umfassen 135 vol. in 19 Teilen — und wurde der Stifter einer neuen Schule in China) übersetzt diesen Begriff mit „unzerstörbares oder unauslöschbares Bewußtsein“. Der im Vorstehenden genannte Hsüan-tsang übersetzte ihn mit Aufbewahrungsbewußtsein, was soviel bedeutet wie Bewußtsein, das alle Dinge in sich enthält und aufbewahrt. War das Wort im Urtext der Sanskritsprache Ālaya und hatte die Vorsilbe „a“ negative Bedeutung gleich dem deutschen „Un“ oder dem griechischen Alpha privativum, so ist die Bedeutung die erstere; war es Ālaya ohne Negationsvorsilbe, so ist die letztere Bedeutung die richtige. Ob in alter Zeit in Indien beide Arten des Wortes gebraucht wurden oder nicht, läßt sich nicht beweisen, denn die uns erhaltenen Sanskritdokumente sind zu gering, und die Sprache selbst hatte sich im Laufe der Zeit sehr verändert. In heute noch vorhandenen Dokumenten wird das Wort als Ālaya mit langer Vorsilbe gebraucht. Aber wenn man nach dem Inhalt dieses Begriffes geht, so kann man diesem achten Bewußtsein beide Bedeutungen unterlegen.

Nach der Bewußtseinslehre des Buddhismus wird durch Empfindung der ersten fünf, durch Vorstellung des sechsten und durch empirische Synthesis des individuellen Ichs im siebenten Bewußtsein das empirische Bewußtsein und die durch dieses entstehende äußere Welt gebildet. Aber dieses empirische Bewußtsein und die Außenwelt, insofern sie auf dem Boden des individuellen Ichs begründet wird, ist von der Idee der Erkenntnis aus betrachtet falsches Begreifen des unwahren Ichs und ein falsches Verstehen

der erscheinenden Welt. Die vorhin erwähnten sieben Arten des Bewußtseins sind nicht das wahre Bewußtsein, sie können noch nicht als allgemeine und objektive Begründung für äußere Phänomene gelten. Das grundlegende Bewußtsein also dürfte nicht zeitlich unterbrochen sein wie das Bewußtsein, das von unseren Sinnesorganen und psychischen Umständen abhängig ist. Es muß ein ewig dauerndes, nie unterbrochenes Bewußtsein sein, dürfte sich ganz und gar nicht verändern wie die veränderlichen Zustände in der erscheinenden Welt; es müßte für sich dauern und alle anderen Bewußtseinsarten und die Außenwelt in sich entstehen lassen. In diesem Sinne ist es das unzerstörbare, nie verlöschende Bewußtsein.

Das Ālaya-Bewußtsein hat, wie in Auslegungen behauptet wird, noch drei Wesenszüge. Dieses Bewußtsein ist nicht nur formale Grundlage des empirischen Ichs und der erscheinenden Welt, sondern auch ein Ursprung, aus dem alles innere und äußere Sein sich inhaltlich entwickeln läßt; es enthält somit alle Ursache, durch die alles von ihm aus entstehen kann. Diese Ursachen werden die Bijas genannt und sind in chinesischer Sprache mit Same oder Kern übersetzt. Sie sind Ansätze oder spezifische Anlagen, seelische Energien und von altersher als Potenzen, die zur Wirkung gelangen, definiert. Der Umstand, daß das Ālaya-Bewußtsein solche Bijas oder „Ursachen“ in sich enthält und von sich aus alle nach eigener Tendenz entwickeln läßt, wird mit „positiver Fähigkeit der Grundlage“ bezeichnet. Das Ālaya-Bewußtsein verursacht auf diese Weise aus den in ihm enthaltenen Potenzen verschiedene Folgen, und die damit erzeugten Erscheinungen und wirklichen Taten bleiben wieder ewig in ihm als seine Effekte; somit ist das Ālaya-Bewußtsein also der Ursprung aller Phänomene und zugleich ein substantieller Grund, der alles von ihm Erwirkte wieder in sich aufnimmt. Jeder letzte Erfolg ist wiederum eine Ursache, die spätere Entwicklung bewirkt. Diese Funktion, die Effekte von den erzeugten Phänomenen und wirklichen Taten als Ursachen (Bijas) in sich aufzunehmen und zu behalten, wird als „passive Fähigkeit der Grundlage“ bezeichnet. Das Ālaya-Bewußtsein ist, wenn ich bildlich sprechen darf, ein Boden, der eigenen, ursprünglichen Samen in sich enthält, der durch verschiedene Chancen im äußeren und inneren Verhältnis keimt und sich entwickelt, bis schließlich der neue Same fällt, so daß auf diesem fruchtbaren Boden die

Pflanzen nie aussterben. In solchem Sinne ist das Ālaya-Bewußtsein in der positiven und passiven Fähigkeit des Enthaltens das sog. Aufbewahrungs-Bewußtsein.

Diesem Bewußtsein wird aber noch ein anderer Charakter zugeschrieben. Obgleich das Ālaya-Bewußtsein grundlegend ist, ist es doch nicht ganz dem individuellen, wirklichen Bewußtsein transzendent; es hat vielmehr eine bestimmte Beziehung zu dem individuellen empirischen Ich und ist dem individuellen wirklichen Bewußtsein immanent. Deswegen haben seine Funktionen die Möglichkeit, durch das siebente Bewußtsein mit dem empirischen Ich zusammengefaßt zu werden. Mithin ist das Ālaya-Bewußtsein in wirklichen Phasen mit empirischen Momenten zusammengesetzt, obgleich es dem Wesen nach nicht mit ihm identisch ist. Dieser Charakter bezeichnet die unvermeidliche und notwendige Tatsache, daß das Bewußtsein Immanenzcharakter hat. Es ist, wenn auch nicht ganz transzendent, dennoch ein wesentliches, grundlegendes und allgemeines Bewußtsein. Es hat die Ursache zu allem in sich und hält Effekt oder Erfolg in sich. Es ist der Mutterboden von allem, der Grund, welcher aller Ursache und allem Wirklichen seine Wirkung folgen läßt. Es ist ununterbrochen und allgemein, durchgängig in allen drei Welten (Trayo dhātavaḥ): in der Welt des Wollenden, in der Welt des sinnlichen Daseins und in der Welt des rein Geistigen.

Im Hīnayāna-Buddhismus werden nur die ersten sechs Arten des Bewußtseins anerkannt. Das siebente Bewußtsein selbst wird auf Grund unserer gewöhnlichen Erfahrung des Bewußtseins leicht gefunden. Die Auffindung des achten Bewußtseins aber ist die entscheidende Leistung der Bewußtseinslehre im Mahāyāna-Buddhismus. Man kann hier zwei Momente oder Gründe für die Entdeckung dieses Bewußtseins annehmen. 1. Den erkenntnistheoretischen Grund. Das siebente Bewußtsein als empirisches Meinen und individuelles Wollen aktiviert sich auf dem Gebiete des bloßen vermutenden Bestimmens und falschen Begreifens. Nun könnte man natürlich fragen, woher kommt Inhalt und Objekt dieses Begreifens selbst? Muß man nicht einen noch tieferen und allgemeineren Grund dieses Gebietes des falschen und individuellen Meinens und Wollens fordern? Der Idealismus des Buddhismus gibt hierfür das Ālaya-Bewußtsein an, welches der Ursprung aller dieser Inhalte und Objekte ist und zugleich auch

allgemeines und ideales Bewußtsein, das diese allgemeine Gültigkeit zuläßt. 2. war es moralisch postuliert. Der Buddhismus ging von dem moralischen Grundmotiv seines Begründers aus. Es steht in dem Postulat, daß auf gute Ursache gute Wirkung, auf böse Ursache böse Wirkung erfolgen soll, demgegenüber steht aber, daß in unserer wirklichen Welt auf eine Ursache nicht unmittelbar die zutreffende Wirkung, d. h. auf gute Ursache nicht immer auch gute Wirkung erfolgt. Aber nach dem moralischen Grundpostulat des Buddhismus kommt es nicht vor, daß eine Ursache keine Wirkung hat oder auf eine gute Ursache böse Wirkung folgt. Verhält sich dies so, dann müßte man einen ewigen Träger hypostasieren, der jede Ursache in sich enthält. Dieser Träger könnte nicht körperlich oder veränderlich sein. Es muß darum ein Geistiges, Unveränderliches, Ununterbrochenes und Ewiges, nach dem Idealismus des Buddhismus ein Bewußtsein, d. h. Ālaya-Bewußtsein sein. Die Funktion dieses Bewußtseins in bezug auf die Ursachen oder Bījas werden wir später noch eingehender betrachten.

Die erwähnten acht Arten des Bewußtseins werden nach dem Verhältnis des Grundes und der Folge noch in zwei Arten, nach der Funktion in drei Arten eingeteilt. Wir haben schon der Reihe nach die Klassen des Bewußtseins vom Empfindungsbewußtsein an bis zum ursprünglichen Bewußtsein besprochen. Von diesen acht liegen die ersten fünf Arten (Seh-, Hör-, Riech-, Schmeck- und Tast-Bewußtsein) sowie das Mano-Bewußtsein auf einer Ebene; ihnen zugrunde liegt das siebente Bewußtsein. Dieses siebente Bewußtsein ordnet sich ferner dem achten, dem Ālaya-Bewußtsein, ein. Also ist Ālaya-Bewußtsein das am tiefsten liegende Bewußtsein, auf dessen Grund die anderen entwickelt, von dem aus sie abgeleitet werden. Die ersten sieben Arten werden darum „abgeleitetes oder angewandtes Bewußtsein“ genannt. Nach der Funktion werden diese acht in drei Klassen eingeteilt¹⁾: 1. Vijñāna d. h. unterscheidendes oder wahrnehmendes Bewußtsein (erstes bis sechstes Bewußtsein); 2. Mana, d. h. „Meinēn“ (siebentes Bewußtsein); 3. Citta, d. h. Geist (achtes, Ālaya-Bewußtsein). Diese Klassifikation tritt am deutlichsten im Laṅkāvatāra-sūtra auf; hier kann man genau die Charakteristik derselben kennen lernen.

¹⁾ Siehe obige Tafel der Klassifikation der Bewußtseinsarten.

Einige wichtige Sätze dieses Sūtras über die Bestimmungen und Erklärungen der Natur der verschiedenen Bewußtseinsarten möchte ich hier anführen. Im Werke der Abhidharmas (Auslegungen), wie Tsch'êng-wei-schī-lun werden systematische Erläuterungen gebracht, unter die jedoch nach und nach viele später entwickelte Gedanken gemischt wurden. Aber in den Sūtras werden die Gedanken des Gautama selbst in der Form der Gāthā (kleine dichterische Sätze) vorgebracht; aus ihnen kann man den Gedanken des ursprünglichen Buddhismus hierfür besser ansehen.

Cittena cīyate karma manasā ca vicīyate, vijñānena vijñāti drśyaṃ kalpeti pancabhiḥ: unsere Handlungen oder Funktionen werden durch den Geist (Citta) vereinheitlicht und durch das Meinen (Mana) zusammengesetzt; erscheinende Gegenstände unterscheiden sich durch unterscheidende Wahrnehmung (Vijñāna), d. h. durch fünf Arten des empfindenden Bewußtseins.

Vaikalyād viṣayāṇāṃ hi krama-vṛthyā pravartate, vijñānena vijñānāti manasā manyate punaḥ: infolge des falschen (meinenden) Unterscheidens der Gegenstände oder Umstände entwickelt [das Bewußtsein] sich wirklich in einem regelmäßigen Prozeß; wir nehmen wahr durch das unterscheidende „Wahrnehmen“ (Vijñāna) und nachher meinen wir oder begreifen wir für uns durch das „Meinen“ (Mana).

Ālayo muñcate kāyaṃ manaḥ prārthate gatim, vijñānaṃ viśayābhāsaṃ bhrāntiṃ drṣtvā pralabhate: Ālaya-Bewußtsein befreit sich, das Meinen (Mana) fordert (oder richtet sich auf) den Weg (oder: die Methode seiner Entwicklung), Wahrnehmungen (Vijñāna) nehmen die Gestalten (oder Merkmale) der falsch geschauten Gegenstände an und lassen sie auf sich beziehen (oder sie wirklich entwickeln).

Es ist merkwürdig, daß im Sanskrittext Funktionen der „Citta“ und „Mana“ durch cīyate und vicīyate unterschieden werden. Die Vorsilbe „vi“ der Sanskritsprache ist in chinesischer Übersetzung manchmal mit „falsch“ bezeichnet. Ursprünglich scheint sie „abgeleitet“, „abgewandert“, also auch „entfernt“ von dem eigentlichen Ursprung bedeutet zu haben. Von dem religiösen Standpunkt aus, der auf Wahrheit oder letzten Ursprung geht, bedeutet also „abgeleitet“ zugleich „falsch“. Aber betrachtet man dies vom psychologischen und erkenntnistheoretischen Standpunkt aus, der immer zu einer dem echten Ursprung mehr

oder weniger entfernten Erfahrung Beziehung hat, so soll dieses „empirisch“ bedeuten. Alles Empirische oder alle Erfahrung sind vom Standpunkt des Absoluten aus mehr oder weniger unvollkommen und insofern falsch. Also ist „Mano“ (die Funktion des siebenten Bewußtseins), d. h. Meinen, die empirische Apperzeption (oder empirische Synthesis), die immer für das individuelle empirische Ich wirkt. Darin liegt die wesentliche Charakteristik des siebenten Bewußtseins. „Citta“ ist dagegen noch eine tiefere Synthesis des Wesentlichen aller unserer Taten; sie faßt alles (geistige Besinnung, Willensbestimmung und ausdrückliche Taten) im Grunde zusammen. Sie ist eine ursprüngliche Funktion und in diesem Sinne transzendente Apperzeption. Das ist die Charakteristik des achten Bewußtseins. Das siebente Bewußtsein vollzieht sekundär die Grundfunktion oder ursprüngliche Synthesis des achten Bewußtseins für das individuelle Ich und ermöglicht damit empirisches Bewußtsein. Das siebente Bewußtsein ist also der Ursprung des eigenen Wollens und der Begierden und somit Quelle der Konflikte. Es ist entfernt von reinem und ruhigem Bewußtsein und von der ewigen Wahrheit abgekehrt. Von einem anderen Standpunkt aus betrachtet vereinigt es aber das wahrnehmende und vorstellende Bewußtsein, und läßt individuelles empirisches Bewußtsein wirklich entstehen. Man kann also den Sinn der oben zitierten Sätze des heiligen Buches etwa so verstehen: Ālaya-Bewußtsein ist frei von allem; durch Mana wird die zu entwickelnde Methode gesucht. Das Wort „Vijñāna“ bedeutet nach dem originalen Sinne mithin empirisches Bewußtsein oder Erfahrungskennntnis. Es ist im Vergleich mit der Wahrheit eigentlich „entfernt“ oder „falsch“. Ālaya-vijñāna als das transzendente Bewußtsein (geschweige das schließlich geforderte neunte, das Wahrheitsbewußtsein) ist, insofern es eine Art des Bewußtseins ist, nicht die Wahrheit an sich. Es ist eine wesentliche These der Bewußtseinslehre des Buddhismus, daß alles nur im Bewußtsein gedacht werden kann. Aber alle diese Gebiete sind mehr oder weniger von der Wahrheit an sich entfernt. Diese zu erreichen ist jedoch der Zweck alles Bewußtseins. Alle Lehre vom Bewußtsein selbst ist deswegen nichts anderes als bloß ein Mittel zu dem höchsten Zweck. Hierin liegt zugleich die Stärke und Schwäche der Bewußtseinslehre im Buddhismus.

Die acht Arten des Bewußtseins sind also gemäß dem Sanskritbrauche in Citta, Mana und Vijñāna, d. h. in Geist, Meinen und Wahrnehmen eingeteilt. Aber in alter Zeit wurden diese Begriffe nicht so scharf voneinander getrennt. Cittam iti pi, mano iti pi, viññānain iti pi. Später in der buddhistischen Bewußtseinslehre — besonders im Mahāyāna-Buddhismus — vertritt jeder der drei Begriffe eine besondere Funktion. Aber die Klassifikation dieser acht Arten und deren Benennung ist verschieden wieder nach den Schulen. In der chinesischen Übersetzung wurden die ersten sechs Arten des Bewußtseins nach dem Bedeutungsinhalt übersetzt, aber die Namen des siebenten, achten und neunten Bewußtseins wurden mit den chinesischen Zeichen gekennzeichnet, die lediglich eine ähnliche Aussprache wie im Sanskrit hatten. Wie ich oben andeutete, ist das siebente Bewußtsein nach seiner Funktion mit Mano-Bewußtsein bezeichnet; dann wird es aber mit dem sechsten Bewußtsein manchmal leicht verwechselt, da die Bezeichnungen im Urtext ähnlich sind. Deswegen habe ich das siebente Bewußtsein nach einer anderen Schule mit Ādāna-Bewußtsein bezeichnet, das „für sich begreifende, individuelle Synthesis“ bedeutet. Die Arten des Bewußtseins vom siebenten bis neunten sind nach den Schulen in ihrer Benennung verschieden; sie werden oft im technischen Gebrauch nach der Ordnung, d. h. mit sechstem, siebentem usw. Bewußtsein bezeichnet.

Das siebente Bewußtsein, dessen Funktion mit „Meinen“ charakterisiert wird, ist also empirische Synthesis im individuellen Ich und wird von dem religiösen Standpunkt aus als Quelle des falschen Auffassens und begehrlichen Begreifens angesehen. Aber dennoch hat es von einer anderen Seite aus gesehen seine eigene wichtige Bedeutung, weil, wenn es keine dieser Funktionen geben würde, das Ālaya-Bewußtsein ganz und gar transzendent wäre, und somit seine Beziehung zu dem Empirischen, also auch zu der Erfahrung verlöre. In diesem Sinne hat das sechste Bewußtsein eine wichtige Bedeutung, daß es nämlich aus dem Ālaya-Bewußtsein die anderen Arten des Bewußtseins sich entwickeln läßt und transzendentales Bewußtsein mit empirischem Bewußtsein verbindet. Lañkāvatāra-sūtra kündigt also: „Dadurch, daß das Bewußtsein vom ‚Mana‘ (d. h. das siebente Bewußtsein) die begehrliche Beziehung zu den durch unterscheidende Wahrnehmung (d. h. vorige sechs Bewußtseinsarten) entstehenden Umständen

hält, läßt es verschiedene psychische Tendenzen entstehen und damit auch das Ālaya-Bewußtsein sich entwickeln.“ „Wie der Wind weht über der See und die Wellen sich erheben, so weht es im Meer der Umstände, die vom Bewußtsein aus entwickelt werden, so erheben sich die Wellen vom Entstehen zum Vergehen. Ist das Bewußtsein von ‚Mana‘ verloren, dann werden alle sieben Arten des Bewußtseins auch erlöschen.“

4. Kapitel

ANALYSE DES BEWUSSTSEINSAKTES UND DER GEGENSTÄNDE IN DER REINEN PHÄNOMENOLOGIE DES BEWUSSTSEINS

Alle oben dargelegten acht Arten des Bewußtseins betreffen die wesentlichen Funktionen des Bewußtseins. Die Darlegung handelte lediglich von der Klassifikation der allgemeinen Charaktere aller Funktionen des Bewußtseins. Diese Wesensfunktionen sind nach der reinen Phänomenologie des Bewußtseins „Wesen der Seele“. Die spezifische Funktion der Seele dagegen ist mit „untergeordneter Seele“ bezeichnet, das bedeutet verschiedene spezifische Akte und ist dem „Wesen der Seele“ angehörig. Das Wesen der Seele nimmt bei Erkennen der Außenwelt nur die allgemeinen Merkmale derselben an; die untergeordnete Seele dagegen bezieht sich hauptsächlich auf die besonderen Gegenstände, und ihre Funktionen sind von den Funktionen des „Wesens der Seele“ begleitet.

Nach der reinen Phänomenologie des Bewußtseins wird die untergeordnete Seele in sechs Klassen und in 51 Unterklassen eingeteilt.

1. Allgemeines Moment: das Moment, das bei allen Geistesfunktionen zu finden ist und das fünffach eingeteilt wird: a) Voluntas nach außen, b) passiver Effekt von außen, c) Beziehung zu außen und innen (Objekt und Subjekt), d) Vorstellen der Gestalten und Töne, e) Bedenken und Bestimmen zum Handeln.

2. Besonderes Moment: Momente am spezifischen Seelenakt, der für bestimmte Objekte festgestellt wird; mit fünf Nebenklassen: a) Hoffnung oder Wunsch, b) Beharrlichkeit, c) klare Erinnerung, d) Konzentration, e) Weisheit in Voraussicht und im Urteil. Die

Konzentration (d) wird noch in zwei weitere Arten eingeteilt: a') angeborene Apperzeption, die jedem Menschen innewohnt; b') reine Meditation, die durch ernste Bildung von aller verwickelten Vorstellung und verwirrter Begierde gereinigt ist. In der Weisheit e) finden wir noch fünf Verschiedenheiten: a') angeborenes Wissen (unter dem drei Arten zu vermerken sind: schlechte, gute und neutrale Neigung im Wissen; b') gewonnenes Wissen; c') durch Besinnung geschaffenes Wissen; d') durch Meditation erreichtes endliches Wissen; e') ewige unendliche Weisheit.

3. Gute „untergeordnete Seele“, in der wir elf verschiedene spezifische Momente feststellen: a) Glaube, der in sich rein ist und alles Böse der Seele läutert (drei weitere Spezifikationen: a') Glaube an die Wahrheit, b') Freude an der realisierten Güte, c') Sehnsucht nach der Vollkommenheit der Sittlichkeit); b) unendliches Bestreben zur Selbstbildung; c) Scham über die eigene Unvollkommenheit; d) Verachtung der bösen Handlung; e) nicht-geizig (= gutmütig-freigebig); f) nicht-ärgerlich oder mild; g) ohne Irrtum; h) innerer Frieden; i) Regelmäßigkeit; j) Richtigkeit; k) Nicht-Schädigung des anderen.

4. Die Kleśas, d. h. böse Antriebe; sechs Arten: a) Begierde, b) Haß, c) Dummheit, d) Stolz, e) Argwohn, f) böse Meinung.

5. Die spezifischen bösen Antriebe, die entsprechend den Kleśas wirken und in 20 spezifische Arten eingeteilt werden: a) Zorn, b) Groll, c) Leiden, d) Verhehlung der Sünde, e) Lüge, f) Schmeichelei, g) Hochmut, h) Schadenfreude, i) Eifersucht, k) Geiz. Diese ersten zehn entstehen immer für sich, nicht mit den koordinierten. l) Nicht-Scham, m) Nicht-Verachtung des Bösen. Diese zwei entstehen immer mit allen bösen Sinnen in spezifischer Form. n) Ohne Glauben (Gottlosigkeit), o) Faulheit, p) Unregelmäßigkeit, q) Lustlosigkeit im geistigen Schaffen, r) Leichtsinn, s) Vergeßlichkeit, t) Unwissenheit, u) Konzentrationslosigkeit. Diese acht entstehen immer mit böser Gewohnheit zusammen.

6. Noch nicht klassifizierte vier weitere Arten: a) Reue, b) träges Vorstellen, c) dunkles und langsames Vorstellen oder grobe Betrachtung, d) genaue Betrachtung.

Wie oben dargestellt, ist nach der Schule der reinen Phänomenologie des Bewußtseins das Wesen der Seele, d. h. die wesentlichen Unterschiede der Bewußtseinsfunktionen in acht Arten klassifiziert und die untergeordnete Seele, d. h. die spezifische Funktion

der Seele in sechs (genauer in 51). Es ist bemerkenswert, daß diese Klassifikationen sowohl dem logischen Standpunkt als auch dem moralischen nach stets zusammengehen. Und diese subtile Klassifikation beabsichtigt nichts anderes, als uns den Beweis der reinen Phänomenologie zu erbringen, den ich später anführen werde.

Wir haben in den obigen Ausführungen die allgemeinen wesentlichen und die besonderen spezifischen Funktionen des Bewußtseins kennen gelernt. Wir wollen nunmehr die erkenntnistheoretische oder epistemologische Seite der buddhistischen Bewußtseinslehre betrachten. Zu diesem Zwecke wollen wir von vier Momenten des Bewußtseinsaktes und drei Arten der Gegenstände sprechen. Das erste betrifft eine klassifizierende Betrachtung des Subjekts, letzteres eine solche des Objekts. Wir finden da, daß man die Begriffe der deutschen Philosophie: Inhalt, Akt, Gegenstand, u. a. logisch fast in derselben Bedeutung gebrauchen kann. Nach der reinen Phänomenologie des Bewußtseins im Buddhismus sind die Funktionen der subjektiven Seite in vier Momente analysiert.

1. Das Moment des Bildes (Siang-fen)¹⁾ ist der immanente Gegenstand der im Bewußtsein vorgestellten Gestalt (oder Bild); es ist ein im Bewußtsein gebildeter Inhalt, der unserem Erkenntnisvermögen entspricht. Insofern ist es von subjektivem Wirken beeinflußt und erleidet subjektive Modifikationen. In diesem Sinne ist es also auch innerhalb des Bewußtseins, obwohl es objektive Gestalt im Subjekt besitzt, ist also ein Bezogenwerdendes.

2. Das Moment des Sehens oder Bildens (Kien-fen) ist das Moment (oder die Funktion), das dem Inhalt (oder dem Bild-Moment) seine Entstehung ermöglicht; es ist ein beziehender Akt, eine subjektive Funktion, die den Inhalt selbst schaut, beleuchtet und genau aufnimmt.

¹⁾ Diese Klassifikation der Momente des Bewußtseins und des Gegenstandes wurde zuerst von den indischen Vijñāvadins oder Phänomologen geschaffen; die Begriffe und ihre Bedeutungen sind aber nach den verschiedenen Meistern verschieden, und die heute noch vorhandenen Dokumente sind nicht sehr zahlreich. Die Klassifikationen und Begriffsbestimmungen wurden von chinesischen Gelehrten fortgeführt und von vielen Schulen in China und Japan genauer untersucht. Aus diesem Grunde hat der Verfasser als originaltechnische Begriffe mehrfach die Terminologie der chinesischen Sprache verwendet.

3. Das Moment der Deckung — „Moment des Sich-Beweisens“ oder das innere Moment (Tse-tschêng-fen) ist der Grundakt der Verbindung der vorigen beiden Momente; es liegt dem Bezogen-werdenden und den beziehenden Akten zugrunde und ist eine von sich aus erkennende Funktion; es wird treffend als das Moment der Deckung bezeichnet, die den Inhalt und Akt verbindet und das äußere und innere Moment vereinigt und befestigt.

4. Das Moment des letzten Beweises oder das Moment der Evidenz (Tschêng-tse-tschêng-fen) gibt der dritten Funktion, dem vereinigenden Erkennen, erst letzte begründende Anerkennung; es ist eine Grundfunktion, die apodiktische Erkenntnis garantiert. Das dritte Moment der Deckung selbst ist im Vergleich mit diesem letzten Beweismoment noch gegenständlich, noch nicht letztes Innerliches und ohne absolute Gültigkeit.

Diese Lehre von den Momenten des Bewußtseinsaktes vertritt aus wissenschaftlicher Erwägung heraus Asaṅgas (5. Jahrh. n. Chr.) im Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra in Beschränkung auf die ersten zwei Momente. Aber Dharmapāla (6. Jahrh. n. Chr.) stellt eine Theorie von vier Momenten auf. Über diese Klassifikationen und deren Wichtigkeit herrschen von dieser Zeit an verschiedene Ansichten in den Schulen. Die einen halten sich an die Zwei-Momenttheorie, die anderen dagegen an die Vier-Momenttheorie. Meistens wird jedoch an der Vier-Momenttheorie festgehalten. Jedenfalls ist es aber merkwürdig, daß in so alter Zeit schon so genaue Betrachtungen über die Bewußtseins-Momente angestellt wurden und wegen ihrer verschiedenen Begründung sogar Schulen sich abspalten konnten.

Nach Tsch'êng-wei-sch'i-lun hat jede Funktion der acht Arten des „Seelenwesens“ alle diese vier Momente. Aber nur wichtige Seelenakte in der „Untergeordneten Seele“ — nämlich wie ob-angezeigt: 1. das allgemeine Moment, 2. das besondere Moment, 3. die „gute Untergeordnete Seele“ und die in 6. gezeigten Arten der Untergeordneten Seele — haben vier Momente. Die übrigen Akte sind jedoch keine wichtigen und wesentlichen Funktionen, sie können also nicht alle diese wichtigen Momente besitzen.

Nach der Ansicht der Hetu-Vidyā, der Schule der Formallogik im alten Indien, — der Buddhismus brauchte die Prinzipien dieser Formallogik zu seiner Gedankenbildung — waren die geistigen

Funktionen nach dem Gültigkeitsstandpunkt in drei Arten der Auffassung einzuteilen, über die ich schon eingangs gesprochen habe.

1. Das Pratyakṣa ist die gegenwärtige oder wirkliche Auffassung, die unmittelbar schaut und als solche empfängt und annimmt.
2. Der Anumāna, Vergleichungs- oder Schlußauffassung, die unwirkliche Ideen oder Vorstellungen vergleicht, abschließt und beweist. Diese beiden Arten, wenn folgerichtig verwendet, sind nicht an sich irrig. Dagegen ist die 3. der Ananumāna, die falsche Auffassung, irreführend; sie ist eine Funktion ohne Grund.

In der reinen Phänomenologie des Bewußtseins wird das Verhältnis dieser drei Auffassungsarten zu den vorigen vier Momenten der psychischen Funktionen betrachtet. Das Moment des Bildes ist wesentlich passives Moment im Subjekt, hat also wenig Beziehung zu den Auffassungsarten. Das Moment des Sehens oder Bildens dagegen ist aktives Moment, es enthält so jede der drei Auffassungsarten. Vor allem halten die Funktionen des achten Bewußtseins und die ersten fünf Arten des Bewußtseins die Beziehung zu dem Inhalt des Gegenstandes aufrecht, sind deswegen wirkliche Auffassung und mithin richtig. Das Moment des Sehens des sechsten Bewußtseins enthält die drei Arten der Auffassung: Ferner haben die Wahrnehmungen — die mit der Funktion der ersten fünf Arten des Bewußtseins entstehen — immer drei Auffassungsarten. Das intuitive Bewußtsein in der Meditation ist wirkliche Auffassung und richtig. Die selbständige Einbildung und das Traum-Bewußtsein sind Vergleichsauffassung oder falsche Auffassung, also teilweise richtig und teilweise nicht richtig. Das Moment des „Sich-Beweisen“ und das Moment des „letzten Beweises“ befassen sich mit dem Verhältnis des Inhaltes an sich zum Ich; sie sind also in allen acht Arten des Bewußtseins wirkliche Auffassungen und die Bewußtseinsfunktionen, die Geltungsgrund geben. Diese drei Auffassungsarten entstehen manchmal gleichzeitig, und es wird auch zugegeben, daß mehrere Momente des Sehens in einem Moment zusammentreffen können.

Die dreiteilige Klassifikation des Gegenstandes, die in näherer Beziehung zu den vier Momenten der Bewußtseinsakte steht, ist auch ein wichtiger Teil der buddhistischen Erkenntnislehre. Sie betrifft hauptsächlich die objektive Seite des Bewußtseins. Wie ich oben zeigte, ist das Moment des Bildes im Bewußtsein der Inhalt desselben, sofern er im Bewußtsein widergespiegelt wird, aber es

ist nicht der Gegenstand an sich. Dieser Gegenstand an sich oder dieses Ding an sich wird besonders als der Sva-bhāva (Wesen) in der reinen Phänomenologie des Bewußtseins angenommen. Dieses Wesen liegt schließlich im achten Bewußtsein, ist aber dennoch auch in anderen Arten des Bewußtseins als Moment des Bildes derselben repräsentiert. Solches Moment des Bildes hat die Objektivität, die sich durch bloße subjektive Funktion nicht ändert. Die von diesem Objektiv gebildete Umwelt oder die gegenständliche Welt:

1. Sing-king ist die erste Art von den hier erwähnten drei Arten der Gegenstände. Sie ist das an den Gegenständen, was von bloßen subjektiven Funktionen unabhängig ist; ihr entspricht intuitives oder anschauliches Erkennen, Annehmen, Identität von Subjekt und Objekt. Sie ist nicht durch Willkür des Momentes des Sehens beeinflußt, unabhängig von den Bījas, die den Erfolg der subjektiven Handlung und der Gewohnheit darstellen; sie ist unabhängig von allem subjektiven Wollen und entspricht nach dem Umfang ungefähr wirklicher Auffassung der Bewußtseinsfunktion. Das Moment des Bildes der ersten fünf Arten des Bewußtseins, das Moment des Bildes der mit den ersten fünf entstehenden Wahrnehmungen im sechsten Bewußtsein und das Moment des Bildes im achten Bewußtsein sind in dieser ersten Klasse zusammengeschlossen. Diese gegenständlichen Umstände sind nach erkenntnistheoretischem Brauch eine objektiv gültige Gegenstandswelt.

2. Umwelt der Phantasie (Tu-ying-king) hat selbstverständlich keine objektive Existenz, aber dennoch eine Gegenständlichkeit. Da sie keine Beziehung zu dem Wesen (s. o.) hat, entsteht sie in Abhängigkeit von dem Subjekt. Sie ist bloße Erscheinung der Willkür des Momentes des Sehens. In den Sūtras sind als Beispiel hierfür die Schweifhaare der Schildkröte oder das Horn des Hasen oder die Fata Morgana angeführt. Diese zweite Umwelt ist subjektiver Gegenstand, der keine Gültigkeit hat.

3. Die Umwelt (oder die Gegenstände) des Wesensteilhaftigen (Tai-tschī-king). Diese nimmt an dem Wesen teil, ist aber nicht unmittelbare Aufnahme des Wesens schlechthin, sondern ist durch das Subjekt modifiziert, wenngleich nicht reines Erzeugnis der Willkür des Subjektiven. Sie ist die Umwelt von objektiven Inhalten, die durch das Subjekt bearbeitet wird, wie z. B. unsere Erinnerung an Vergangenes. Das vermutende Begreifen des siebenten Bewußtseins, das die Grundfunktionen des Ālaya-Bewußt-

seins im individuellen Ich synthetisiert, ist auch zu dieser dritten Art gehörig. Viele Momente dieser Art finden sich jedoch in unserer empirischen Erfahrung (die nicht die wahrhafte Erfahrung ist). In diesen Momenten finden sich das Wesen und die Ursache (Bījas) und unser Wollen zusammen; ihre Charaktere sind zugleich subjektiv und objektiv, sind Verbindung oder Vermischung dieser beiden.

Diese Klassifikation der drei Arten von Gegenständen wurde zuerst von Dharmapāla durchgeführt; später verglich Hsüang-tsang viele Ansichten der indischen Gelehrten und gab eine klare Definition in einem berühmten Satze heraus, nach dessen Inhalt ich die obigen Erläuterungen in der Hauptsache geschrieben habe. In bezug auf diese Klassifikation und ihre Bedeutung unterscheiden sich verschiedene Schulen mehr oder weniger. Z. B. glaubte eine Schule in Japan, daß diese Klassifikation der drei Arten der Gegenstände die Gebiete der Momente des Bildes, des Sehens, sowie der Momente des „Sich-Beweises“ und des „letzten Beweises“ in den Bewußtseinsakten betreffe; eine andere Schule dagegen hält sie nur auf das Gebiet des Bild-Momentes für anwendbar. Die Verschiedenheit dieser Ansichten wurde ein Grund, daß sich die Südschule von der Nordschule in der Naraperiode (8. Jahrh. n. Chr.) trennte.

Die Klassifikationen der vier Momente des Bewußtseinsaktes und der drei Arten der Gegenstände betreffen das Problem der „Gültigkeit“ in der buddhistischen Bewußtseinslehre. In der ersten Klassifikation ist es von der Subjekt-Seite aus betrachtet und das Moment des letzten Beweises oder der Evidenz als der absolute innere Grund angesehen. In der letzten dagegen ist es von der Gegenstands-Seite aus gesehen, wonach dem Wesen letzter objektiver Grund zugeschrieben wird. Nach der modernen deutschen Philosophie ist die erste etwa die noetische Betrachtungsrichtung, die andere ungefähr die noematische. Aber diese zwei Betrachtungsarten sind nicht ganz voneinander getrennt, immer voneinander abhängig, schließlich sogar identisch. Hier ist also die innere Apperzeption des Ich und die letzte Begründung des Gegenständlichen identifiziert. Nach der idealistischen Grundansicht der buddhistischen Bewußtseinslehre liegt das „Wesen“ (oder Ding an sich) nicht jenseits des Bewußtseins. Es ist nichts anderes als das Moment (Element), das in dem letzten grundlegenden, dem Ālaya-Bewußt-

sein, ruht; es liegt innerhalb des Bewußtseins, d. h. es ist geistig. Daran erkennt man die Grundposition des buddhistischen Idealismus. Aber wie kann dieser Idealismus im Buddhismus bewiesen werden?

Nach der Grundanschauung des Mahāyāna-Buddhismus erscheint alles Seiende und Bestehende durch Bewußtsein oder wird von ihm erzeugt; hierüber habe ich schon verschiedentlich gesprochen. Diese idealistische Anschauung lag als die Grundtendenz schon in dem Gedanken der Lebens- und Weltanschauung des Begründers Gautama und wurde später ausführlich behandelt, besonders vom Mahāyāna-Buddhismus, und wissenschaftlich systematisiert in der reinen Phänomenologie des Bewußtseins. Die Theorie, daß die drei Welten nur durch das Bewußtsein entstehen — erzeugt werden oder erscheinen oder sich entwickeln — ist die Hauptthese, die in fast allen Sūtras des Mahāyāna-Buddhismus betont wird. Als Beispiele führe ich hier einige Sätze aus der Laṅkāvatāra-sūtra an: „Alle äußeren Dinge sind nicht echtes Sein.“ „Ohne Seele (oder Bewußtsein) keine Dinge.“ „Eigener Körper, eigene Güte und eigene Wohnung, alle diese Dinge sind nichts anderes als bloße Schatten der Seele selbst (nur bloße Phänomene des Bewußtseins), unweise Menschen können diese wahre Tatsache nicht erkennen, halten das Nicht-Sein für echtes Sein, sehen unechtes Nichts als das Nichts an. Daß sie selbst so denken können, ist nur durch das Bewußtsein selbst möglich. Nichts ist schließlich möglich außerhalb des Bewußtseins.“

„Die Welt ist nicht die Schöpfung oder die Wirkung eines Gottes, sie ist nur durch Bewußtsein gebildet (erzeugt).“ Nach der indischen Glaubenslehre der Upaniṣads ist die wirkliche Welt von einem großen Gott „Brahman“ erzeugt. Andere Schulen halten den Gott Īśvara oder die kleinen Atome oder die Zeit an sich für erstes Sein, und jede behauptet für sich, daß diese die Welt geschaffen hätten, aber der Buddhismus negiert diese Gedanken. Diese Kreationstheorien wurden in den Buddhismus aufgenommen, aber umgewandelt und nur auf das Bewußtsein gegründet. Nicht nur mit den Grundgedanken der Upaniṣads, sondern auch mit vielen Motiven der anderen alten Schulen in Indien traf sich der Buddhismus, besonders der später entwickelte Mahāyāna-Buddhismus, auf der eigenen Grundlage seines Idealismus und nahm sie in etwas verändertem Sinne in sein System auf. Nach dieser

idealistischen Anschauung ist das sog. Seiende und die wirkliche Welt nicht das echte Sein, sondern nur bloßes Erscheinen. Deswegen sind auch die anderen oben erwähnten Anschauungen und somit auch die gewöhnlichen empirischen Kenntnisse falsch. Laṅkāvatāra-sūtra verkündet: „Alle Dinge sind wie eine Luftspiegelung, sind wie Flammen, sind wie der Mond auf dem Wasser reflektiert, sind die Dinge, die nur von unserer Seele so gesehen und so vorgestellt werden. Sie sind die Dinge, die durch unsere falsche Unterscheidungs-Wahrnehmung entstehen.“ „Wenn unweise Menschen auch die Erscheinungswelt zu sehen glauben, so ist das in Wahrheit so ähnlich, wie wenn jemand mit krankem Auge sieht oder Wahnfärben phantasiert. Es ist so ähnlich, wie wenn man ein Bild an der Wand und in ihm die Dinge plastisch sieht.“ „Die drei Welten — die Welt des Wollens, des sinnlichen Seins und des reinen Geistigen — sind alle nur Umstände des Bewußtseins.“

Einer derartigen Geringschätzung des empirischen Erkennens, die vom epistemologischen Standpunkte aus ihr zu wenig Wert zumißt, liegen zwei Absichten zugrunde: erstens soll sie uns über die Veränderlichkeit der empirischen Welt unterrichten, zweitens uns die Wertlosigkeit des praktischen Wollens in solcher Welt verkünden. Diese Lehre des Laṅkāvatāra-sūtra heißt dann: „durch unser Bewußtsein gesehene Körper, Güte und die Welt — diese alle werden vor unserem Aufbewahrungsbewußtsein erscheinen, sich schnell verändern und nicht einen Moment nachhaltig bleiben“. Es ist wie: „Ein durstiges Tier sieht die Luftspiegelung und glaubt Wasser zu sehen, seine Seele verirrt sich.“ „Alle Lebewesen leben und sterben, sind immer in unruhiger Aufregung — wie Affen begierig lärmen auf den Bäumen; alle Lebewesen streben immer nach der unreinen irrigen Welt — wie die Fliegen summen um das Aas. Und sie erkennen nicht ihren eigenen Irrtum.“ „Unklare Menschen können nicht die richtige Sicht haben.“ Auf der anderen Seite aber hat dieser Idealismus seine positiven Behauptungen — durch unsere reinen inneren Kriterien soll eine echte äußere Welt sich bahnbrechen oder offenbaren, und durch diese wahre Erkenntnis soll dann wahre Praxis erfolgen. „Die heilige Welt ist insofern rein, als unsere Seele rein ist.“ Wir treffen derartige Sätze sehr oft in vielen Sūtras, wie ich diesen Satz aus dem Vimalakīrti-nirdeśa zitierte. Laṅkāvatāra-sūtra lehrt uns wieder:

„Wenn man die Wahrheit, daß alles Sein nur durch Bewußtsein erscheint, kennen lernte, dann würde man nicht mehr hadern.“
„Das Wissen des heiligen Menschen ist befreit von allen Scheinexistenzen (haftet im Begreifen nicht an erscheinendem Sein); es ist rein, es sieht vollständig die Wahrheit des Einzigeins des Bewußtseins.“ „Unsere Seele sieht mannigfaltige Phasen des Seins, wenn sie unterscheidend wirkt, aber sie wirkt erst zur heiligen Handlung, wenn sie rein ist.“

Diese Grundansicht des Einzigeins des Bewußtseins oder die „Theorie der reinen Phänomenologie“ ist in vielen Abhidharmas (Auslegungen) eingehend ausgeführt und systematisiert worden. In China sind später diese Auslegungen besonders von Hsüan-tsang und K'uei-ki (632—682 n. Chr.) verbessert und eingeführt worden. K'uei-ki vereinfachte in seiner „Erläuterung der reinen Phänomenologie des Bewußtseins“ (60 vol.) die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins zu fünf Grundsätzen und bewies damit die These, daß alles Seiende nur durch Bewußtsein entstehe. Seine fünf Grundsätze lauten: 1. alle Umstände sind nur durch Bewußtsein; 2. alle Lehre ist nur durch Bewußtsein; 3. alle Gründe sind nur durch Bewußtsein; 4. alle Handlungen sind nur durch Bewußtsein; 5. alle Erfolge sind nur durch Bewußtsein ermöglicht.

In der Lehre der reinen Phänomenologie des Bewußtseins wird besonders intensiv und eingehend der Beweis der Grundthese, daß alles Seiende nur durch Bewußtsein entsteht, behandelt. Der Beweis ist derart durchgeführt, daß man alles Seiende in fünf Ordnungen und ferner in 100 Unterabteilungen einteilt und dann bewies, daß jede von diesen Abteilungen lediglich durch Bewußtsein erzeugt wird. Die fünf Abteilungen sind: 1. Wesen der Seele, 2. Untergeordnete Seele, 3. Sinnliches Sein, 4. Endlich Bestehendes oder relativer Begriff, 5. Unendlicher oder absoluter Begriff. Von diesen habe ich bereits bei den Ausführungen über die acht Arten des „Wesens der Seele“ und 51 Arten der „Untergeordneten Seele“ gesprochen. Deswegen möchte ich über die drei weiteren hier einige kurze Erklärungen geben, um die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins klar erläutern zu können.

Das „Sinnliche Sein“ (3.) wird in elf weitere Arten des bestehenden Seins eingeteilt. Diese elf Arten sind folgende: 5 Organe: der Augen, der Ohren, der Nase, der Zunge und des Körpers (d. h. Tastorgan); fünf Umstände oder Gebiete der Gegenstände, die auf

die fünf Organe sich beziehen und noch eine Art des Seienden, nämlich Stoff. Dieser Stoff, so erklärt die Lehre, bedeutet die infinitesimalen kleinen Punkte, die vermittels der durchgeführten Analysis des dinglichen Daseins schließlich erreicht werden. Er ist das letzte Atom. Es wird erklärt, daß selbst Licht und Schatten aus derartigem infinitesimalen Stoff gebildet seien; nach der Lehre soll in einigen Fällen auch in dem Bewußtsein des Wahnbildes dieser reale Stoff wohnen. In der buddhistischen Naturphilosophie findet man manchmal diese Elementarlehre. Aber dennoch ist Mahāyāna-Buddhismus kein Atomismus oder Materialismus. Mahāyāna-Buddhismus hat viele Momente des alten indischen Atomismus zwar aufgenommen, aber die Atome stehen schließlich immer in Beziehung zu dem Bewußtsein, mithin werden sie idealisiert.

Das „Endlich Bestehende“ oder der Relativbegriff (4.). Dieser ist so wenig sinnlich konkretes Ding wie das psychische Wesen oder der Akt; er ist lediglich Relativbegriff, zu dem die entsprechenden sinnlichen Dinge nicht vorhanden sind; aber er ist eine Art des Bestehenden in der relativen empirischen Welt. Hier finden wir 24 Begriffe oder Zustände abgeteilt: a) Vollkommenheit, b) Wirklichkeit, c) Ähnlichkeit, d) endliche Lebendigkeit, e) grobe Meditation, f) letzte Konzentration in der Meditation, g) Unbewußtheit, h) Sprachlaut an sich (z. B. a-b-c-d usw.), i) Bedeutung an sich, k) Satz an sich, l) Leben oder Entstehung im Geistigen und Sinnlichen, m) Alter oder Veränderung im Geistigen und Sinnlichen, n) zeitliches Bestehen, o) Verschwinden, p) Werden, q) Verschiedenheit, r) Entsprechendes, s) Schnelligkeit, t) Ordnung, u) Richtung, v) Zeit, w) Zahl, x) Harmonie, y) Disharmonie oder Widersprechen. Wir können nicht das wirkliche Dasein in der Außenwelt, das diesen Relativbegriffen genau entspricht, finden; wir können z. B. nicht das Dasein der Ähnlichkeit an sich, aber an verschiedenem ähnlich Bestehendem, in diesem Sinne Ähnlichkeiten finden. Also ist das oben Geschilderte nicht ein bloßer abstrakter Begriff, sondern es sind Begriffe, die in der Wirklichkeit bestehen und in dem faktischen Gebiete vorhanden sind. Deswegen sind die Relativbegriffe zugleich wirkliche Zustände.

Unendliches Sein oder Begriff des Absoluten (5.). Dieser Abschnitt betrifft die klassifizierte Erklärung des Asaṃskṛta (d. h. das Unendliche) und der Tathatā (d. h. Wahrheit). Das Asaṃskṛta ist der Gegenbegriff des Saṃskṛta (des Endlichen) und bedeutet Nicht-

Geschaffenes. Es liegt jenseits aller empirischen Entstehung, des Erlöschenden und der Veränderung. Es ist der absolute Begriff des Nirvāṇa. Dieses Unendliche ist in sechs Arten klassifiziert:

a) Der „reine Raum“. Dieser ist das, was von aller Einschränkung befreit und von allem unabhängig ist; er ist der Grund von allem. Wir werden in einem anderen Kapitel noch auf die epistemologische und praktische Bedeutung dieses Begriffes „Raum“ (Śūnyatā) näher eingehen. Jedenfalls ist das Selbstbewußtsein dieses Begriffes oder die Identität dieses absoluten Begriffes und unseres grundlegenden Bewußtseins die Tathatā (oder Wahrheit). b) Das intellektuelle Unendliche. Die durch intellektuellen Schluß oder verstandesmäßige Disziplin erst erreichbare Wahrheit. Sie wird nach der Vernichtung aller Leiden und Irrungen erst allmählich gewonnen und offenbart sich schließlich. c) Das apriorisch Unendliche. Das zweite Unendliche ist intellektuell, entwickelt sich also mehr oder weniger durch von außen gegebene Gelegenheit; dieses Unendliche aber ist die Wahrheit, die dem Menschen eigentlich ursprünglich innewohnt, erleuchtet von sich selbst ohne äußeres Verhältnis. d) Das Unendliche, das in Meditation erlebbar wird. Dies ist die Wahrheit, die im höchsten Zustande der Meditation (Dhyāna) sich Bahn bricht. Für die Meditation werden vom Buddhismus vier Stufen aufgewiesen: a') sinnliche oder empirische Meditation, der erste Grad, in dem unterscheidendes Verständnis mit Frage und Antwort wirkt und in dem man sich an der mühevollen Konzentration erfreut; b') der zweite Grad ist Meditation, die von dem unterscheidenden Verstand geläutert wird, und in der nur die Freude an der Konzentration bleibt; c') der dritte Grad ist die Meditation, die von dem Selbstgenuß befreit ist und auf eigenem Selbstbewußtsein der Einheit ruht; d') der vierte Grad ist der letzte Zustand der Meditation, die jenseits von dem Selbstbewußtsein liegt. Sie ist die absolute Identität von Subjekt und Objekt; in ihr bricht die „unbewegte Wahrheit“ durch. Diese höchste Meditation ist aber nicht Unbewußtheit, wenn sie auch die spezifische Funktion des Bewußtseins aufhebt. Sie ist das echte reine Bewußtsein an sich. Das Unendliche oder die Wahrheit im Dhyāna-Erlebnis bedeutet höchste Offenbarung. e) Das Unendliche oder die Wahrheit, die (— nicht nur von Leiden und Verirrungen, sondern auch —) von allem Begehren und Wollen befreit und geläutert ist. Die oben geschil-

derten fünf Arten der Wahrheit sind jedoch nur Phasen der Wahrheit (oder des Unendlichen). Diesen Phasen muß f) die Wahrheit an sich zugrunde liegen. Diese ist transzendent für alle unsere Worte und Begriffe, sie ist das ὄντως ὄν des absoluten Unendlichen. „Die Wahrheit ist entfernt vom Buchstaben.“ „Die Wahrheit liegt jenseits unserer Sprache und Begriffe.“ Diese Sätze kommen oft in den Sūtras vor. Die höchste Wahrheit ist nicht, besonders nach dem Mahāyāna-Buddhismus, bloßer negativer Grenzbegriff; sie liegt nicht innerhalb des spekulativen Schlusses. Sie soll aber dennoch der unendliche Ursprung sein, von dem aus die unendliche positive Handlung des Bodhisattva entspringt. Alles wahrhafte Denken, alle altruistische Tat und alle ernste Selbstbildung richtet sich nach der von sich aus entfernten Wahrheit, „wie der Finger auf den Mond der Tathatā (Wahrheit) zeigt“. Alles menschliche Denken und die Tat, wenn sie ernst gemeint ist, tendieren immer zum Ideal der Tathatā. Es ist wichtig und wesentlich, dieses einzige Ideal klar zu finden. „Aber gewöhnliche Menschen achten fast immer nur auf den Finger und bemerken nicht den gezeigten Mond.“

Ich zeigte eingangs, daß nach der reinen Phänomenologie des Bewußtseins alles Seiende oder Bestehende in acht Arten des „Wesens der Seele“, in 51 Arten der „Untergeordneten Seele“, in 11 Arten des „Sinnlichen Seienden“, in 24 Arten des „Endlich Bestehenden“, in 6 Arten „Absoluten Seins“, also in insgesamt 100 Klassen ordnungsmäßig eingeteilt ist. Diese heißen die „fünf Ordnungen und die 100 Seienden“. Und durch diese Klassifikation wird weiter bewiesen, daß all' dies Seiende nur durch Bewußtsein entsteht und besteht. Nämlich erstens durch Überzeugung, daß jede der acht Arten des „Wesens der Seele“ an sich die Funktion des Bewußtseins ist. Zweitens, die 51 Arten der „Untergeordneten Seele“ sind dem Wesen der Seele angehörig und nichts anderes als die spezifischen Phasen derselben, mithin auch die Phasen des Bewußtseins selbst. Drittens, das sinnlich Seiende besteht durch Zusammenwirken des Wesens der Seele und der Untergeordneten Seele und ist im Grunde genommen das Produkt des Bewußtseins. Das „Wesen“ oder Ding an sich, das dem Moment des Bildes zugrunde liegt, ist der Inhalt, der schließlich im achten Bewußtsein ruht. Viertens, das Relativ-Bestehende (oder Begriff) ist das wahrscheinliche Gebilde, was auf

den Grundlagen der oben gezeigten drei Arten konstruiert wird, etwas Abgeleitetes von diesem, also ist es auch Produkt des Bewußtseins. Fünftens, das Absolut-Seiende (oder Begriff des Absoluten) ist der Grund der ersten vier Artikel. Die Wahrheit (Tathatā) ist nichts anderes als die Leistung des zutiefstliegenden Bewußtseins oder vielmehr das Bewußtsein an sich. Die Beweise, die einzeln über obige fünf Artikel geführt werden, heißen „spezielle Beweise“ der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins. Andere Beweise, daß alle fünf Ordnungen und 100 Seiens- oder Bestehensarten kurz gefaßt von dem Bewußtsein abhängig (oder ihm angehörig) sind, heißen dagegen „allgemeine Beweise“ der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins. Diese speziellen und allgemeinen Beweise ergänzen sich in dem Beweis der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins, um derentwillen hauptsächlich die obige subtile und scholastische Klassifikation des Seins durchgeführt wird. Und wenn die Lehre lautet, daß alles vom Bewußtsein veranlaßt wird und alles auf das Bewußtsein zurückgeführt wird, schließlich in dem Ālaya-Bewußtsein der Grund für alles anerkannt wird, und wenn das Ālaya-Bewußtsein das reine Bewußtsein ist, zu dem die Allgemeinheit und Gültigkeit gerechnet wird — können wir dann nicht in diesem Beweis den Sinn der „Kopernikanischen Wendung Kants“ wiederfinden?

Nach der Grundauffassung der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins werden allem Seienden im allgemeinen zwei Charaktere zugeschrieben: 1. Jedes Seiende wird durch Bewußtsein erfaßt und 2. jedes kann eine eigene Eigenschaft haben. In der Klassifikation der oben geschilderten fünf Ordnungen und 100 Arten darf man eine Eigenart des Mahāyāna-Buddhismus im Vergleich mit dem Hīnayāna nicht übersehen. Nach der Seins-Klassifikation und ihrer Bedeutung im Hīnayāna-Buddhismus ist das sinnliche Seiende in die erste, die Seele in die zweite und die untergeordnete Seele in die dritte Klasse eingereiht. Überdies wird in der Seele das innere, grundlegende und allgemeine Bewußtsein (d. h. das siebente oder achte Bewußtsein u. a.) nicht anerkannt. Hīnayāna stellt äußere Gegenstände (oder Umstände) außerhalb der Seele fest. Das ist dann der naive Realismus. Hīnayāna hält ferner daran fest, daß die innere Funktion der Seele immer von der passiven Einwirkung der Außenwelt abhängig ist, und erkennt nichts außer dem individuellen empirischen Bewußtsein an. Dagegen behauptet

Mahāyāna, daß alle Gegenstände und Umstände einzig und allein durch Bewußtsein entstehen und bestehen. Seine Grundcharakteristik besteht vor allem darin, daß es keinen Gegenstand außerhalb des Bewußtseins zuläßt. Mahāyāna ist also transzendentaler Idealismus oder Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins.

Die Bewußtseinslehre im Mahāyāna-Buddhismus ist, so kann man sagen, nicht ganz streng wissenschaftliche Forschung über das erkennende Bewußtsein. Ihr Grundmotiv besteht im Grunde genommen lediglich darin, den Weg zu zeigen, um religiöses Selbstbewußtsein und seine Methode zu erreichen. Somit enthält die Bewußtseinslehre vom Standpunkt der sog. Erkenntniskritik aus (hier also Erkenntnislehre) einige unvollkommene Punkte. Im Vergleich mit dem heutigen wissenschaftlichen Studium über Bewußtsein und der erkenntnistheoretischen Forschung hat die buddhistische Bewußtseinslehre unklare Punkte. Aber sie hat als eine religiöse Epistemologie und als eine reine Phänomenologie des Bewußtseins, die im 5. Jahrh. n. Chr. bereits begründet wurde, das Recht, einen bedeutenden wissenschaftlichen Wert für sich in Anspruch zu nehmen.

5. Kapitel

KARMAN UND BEWUSSTSEIN

Da also die religiöse Befreiung oder Vergöttlichung zu der Bewußtseinslehre im Buddhismus das Grundmotiv bildet, so liegt die eigentliche Bedeutung in der Lehre von der Beziehung zwischen Bewußtsein und Karman. Es handelt sich hierbei um eine eigenartige Ursachenlehre, also auch um eine eigentümliche Metaphysik. Inwiefern sie mit der Bewußtseinslehre zusammenhängt, wollen wir nun im folgenden darlegen. Nach buddhistischer Anschauung geht die Welt weder auf Gott noch auf Materie zurück, sondern sie beruht auf unserem Bewußtsein und wird durch unser Karman entwickelt. Das Bedingtsein durch das Bewußtsein ist die statische Seite, die hauptsächlich die Bewußtseinslehre betrifft, und die wir schon oben betrachtet haben. Das Entspringen oder die Entwicklung infolge des Karman ist die dynamische Seite, die wir jetzt darlegen wollen.

Das Karman bedeutet in der alten indischen Philosophie, besonders nach der Schule Vaiśeṣika „Bewegung des Seienden“.

Aber später im buddhistischen Idealismus wurde seine Bedeutung verinnerlicht. Karman heißt im Buddhismus die Funktion im Bewußtsein und äußerlich ausgedrückte Handlung, also die Tat in weitestem Sinne. Über dieses Karman schreibt besonders Vasubandhu in seinem Abhidharma-kośa-śāstra ausführlich.

Man schuf verschiedene Klassifikationen für Karman (die Tat) selbst, aber im allgemeinen wird folgende Klassifikation in fünf Arten anerkannt.

Karman im Sich-Besinnen i. Willens-Karman Karman nach Sich-Besinnen	{	körperl. Karman	{ 2. körperl. ausgedr. Karman 3. körperl. unausgedr. oder nicht wirkliches Karman
		wörtl. Karman	{ 4. wörtlich ausgedr. Karman 5. wörtlich unausgedr. oder nicht wirkliches Karman

Über das Sich-Besinnen als eine Art des Seienden, das allgemeine Moment in der „Untergeordneten Seele“ haben wir schon gesprochen. Das Sich-Besinnen wird in weitere drei Arten eingeteilt: a) genaues Sich-Besinnen, b) Unterscheiden, c) Sich-Besinnen im Begriffe zu handeln (d. h. Entschluß oder Bestimmung). Wenn etwas innerlich bestimmt beschlossen und auch eingehalten wird, so wird es mit Willens-Karman bezeichnet. Wenn es jedoch als Tat körperlich oder in Worten deutlich erscheint, so heißt es körperlich oder wörtlich ausgedrücktes Karman. Und wenn eine Tat nicht wirklich erscheint oder wenn sie, nachdem sie getan wurde, eine immanente Wirkung hinterläßt, nennt man sie körperlich oder wörtlich unausgedrücktes (nicht wirkliches) Karman. Alle Tat als Karman ist ewig und unauslöschlich. Wenn eine Tat oder menschliches Wirken einmal in unserem Bewußtsein oder unserer Handlung erscheint, hinterläßt sie ihre Spuren, ihre Nachwirkung in sich; diese Nachwirkung bleibt als eine psychisch-immanente Tendenz, die zukünftig ihre eigene Wirkung bestimmt. Diese immanent verborgene Tendenz ist das unausgedrückte, nicht wirkliche Karman.

Hinsichtlich seines Charakters wird Karman in die drei Arten: gutes, böses und neutrales Karman eingeteilt, und ferner nach den Stufen der geistigen Zustände in acht Arten. Unsere Willensbestimmung oder innere Tat selbst und körperlich wörtlich ausgedrückte Handlung selbst, oder, wenn sie auch sofort verschwindet,

deren Nachwirkungen mit ihrem eigenen Charakter bleiben uns immer nachhaltig und immanent, sowohl während wir uns im Bewußtsein als auch wenn wir uns im Unbewußtsein befinden. Und sie bleibt gute, böse oder neutrale Ursache, die mit entsprechenden Erfolgen wieder gemäß ihrem Charakter der Tat erfüllt werden soll.

Das Karman hat also verschiedene Phasen und Charaktere. Was ist denn nun das Wesen des Karman, in dem alle seine Bestimmungen liegen? Auf diese Frage haben die verschiedenen Schulen des Mahāyāna und Hīnayāna verschiedene Antworten. Die 100 Arten des Seienden in der Welt nach dem Buddhismus haben wir schon betrachtet. Es wurde versucht, das Karman in einer von diesen 100 Arten zu finden. So bestimmt es eine Schule als den infinitesimalen Stoff, die andere zeigt es als das Sich-Besinnen und die Bestimmung in der „Untergeordneten Seele“, und vielfach findet man auch die Ansicht vertreten, daß das Karman in unserem Körper enthalten ist. Die Ansicht des Mahāyāna-Buddhismus lautet aber: das Karman wird in der Form der Bijas (Samen oder Ursachen) in dem achten, dem Ālaya-Bewußtsein aufbewahrt. Somit wird jede unserer Taten — innerlich oder ausdrücklich — im Ālaya-Bewußtsein abgespiegelt und mit ihren Charakteren ihre Nachwirkung hier verzeichnet, und unter Mitwirkung dieser gesamten Erfolge als neuer Ursachen entspringen und entwickeln sich sodann alle zukünftigen Taten und Phänomene von dem Ālaya-Bewußtsein aus wieder, wie später noch eingehender erörtert werden wird.

Hier muß ich eine Erklärung einfügen — eine Erklärung über das „Gute“ und „Böse“ im Buddhismus. Die Bedeutung des Gut und Böse ist etwa folgendermaßen definiert: Nach dem allgemeinen Glauben des Buddhismus heißt das Gute das, was lobenswerten Erfolg für eigene und andere Seelen und Körper verursacht; das Böse heißt das, was dagegen opponiert. Bei diesem Glauben sind das Gute und das Böse durch den Erfolg oder Effekt unterschieden. Nach dem Hīnayāna bewirkt der Erfolg dann Gutes oder Böses in der Zukunft; nach dem Mahāyāna jedoch ist er ein Erfolg sowohl im gegenwärtigen wie auch im zukünftigen Leben. Als Beispiel des Guten im Mahāyāna können wir die elf spezifischen Akte in der guten „Untergeordneten Seele“ nehmen (siehe die obige Klassifikation der „Untergeordneten Seele“) — reiner Glaube, Bestrebung zur

Selbstbildung, Scham usw. Für das Böse können wir die „Kleśas“, das sind die bösen Antriebe, als Beispiele nehmen — Begierde, Haß, böse Meinung usw. Das Gute zerfällt von dem Standpunkt der Wesenheit aus in drei Arten: 1. das original-a priori Gute, 2. das empirische Gute, das durch andere beeinflußt und gebildet wird. Diese zwei Arten sind jedoch relativ und endlich. Dagegen ist 3. das letzte Gute Absolutes und Unendliches, dem die Wahrheit oder das Nirwana in der Klassifikation des Alles-Seins entspricht. Die Charakteristiken dieser Arten sind ewiger Wert und Frieden. Das Böse wird dem Wesen nach auch in drei Klassen eingeteilt, aber diese drei Arten können wir leicht von den drei Arten des Guten ableiten. Das letzte Böse ist das Avidyā (das radikale Böse oder die Erbsünde, die dem Guten entgegenstehen) oder Geborenwerden und Sterben (was dem vollkommenen Nirvāṇa opponiert). Seine Charakteristik ist das Leiden. Hierzu ist noch das Neutrale zu rechnen. Dieses ist in ähnlicher Weise in drei Arten geschieden.

Wir fragen nun noch nach dem Grundkriterium des Guten und Bösen im Buddhismus. Was ist die Grundansicht, die sog. lobenswerten Erfolg oder gute Handlung bedingt? Was ist das Grundprinzip, das sog. lobenswerten Erfolg oder gute Handlung bestimmt? Wir können an das Böse ähnliche Fragen richten. Der Buddhismus will seiner Grundtendenz gemäß befreit von allen Leiden und Sorgen der veränderlichen Welt die ewige Wahrheit schauen, sie halten und damit diese Welt läutern. Nach der buddhistischen idealistischen Anschauung ist alles Seiende ja nur durch Bewußtsein entstanden und besteht nur durch Bewußtsein: die ewige Wahrheit ist der Grund, auf dem alles ruht; sie ist geistig, das zutiefstliegende Bewußtsein. Deswegen gestattet der Mahāyāna-Buddhismus nicht, im primitiven Realismus zu verharren, sondern fördert, alles Seiende in diesem letzten Bewußtsein zu betrachten. Nur dann kann man aus sich selbst heraus sich von der schlechten Erkenntnis des empirischen Ich und der Fesselung durch äußere Dinge befreien. Darüber hinaus ist alles Seiende so zu verstehen, daß es auf diesem einzigen und letzten Grunde eine absolut-identische Totalität bildet und in einer erhabenen Harmonie sich findet. Alles Seiende erstet aus einem einzigem Ursprung und hängt in sich zusammen. Diese Ansicht ist die sog. „Wahre Auffassung“, nämlich daß „Alles Seiende eine Identität ist und

in sich zusammenhängt“. Nach dem Buddhismus bedeutet also das Gute, daß es dieser „Wahr-Auffassung“ der All-Identität gemäß einen Beitrag zur harmonischen Welt schaffen wird (das Böse arbeitet dagegen). Um aber den einzigen Schlüssel zu der guten Ansicht und guten Tat zu finden, ist die Erweckung zu der Anschauung des buddhistischen Idealismus erforderlich — alles entsteht und besteht durch Bewußtsein.

Nun soll nach dem buddhistischen sittlichen Grundpostulate auf gute Ursache gute Wirkung, auf böse Ursache böse Wirkung ohne Ausnahme erfolgen. Also muß selbstverständlich dem guten und bösen Karman ein entsprechender Erfolg zugeschrieben werden. Der buddhistische Glaube an die Ewigkeit des Lebens und die Seelenwanderung ist nichts anderes als eine Hypostasierung seiner moralischen Grundpostulate. Die buddhistische Metaphysik steht auf dem Boden seines Moralismus und seiner Bewußtseinslehre.

Aber die Wirkungserfüllung für die Ursache ist nicht immer dieselbe. Im Buddhismus werden viele Fälle gezeigt: eine Ursache, in dieser wirklichen Welt festgestellt, wird entweder 1. zu Lebzeiten, oder 2. im zukünftigen Leben (nach dem Tode) oder 3. im zukünftigen dritten Leben vergolten. In einigen Fällen ist die Zeit der Wirkungserfüllung im voraus bestimmt, in anderen dagegen überhaupt unbestimmt. Die wiedervergeltende Wirkung zerfällt in zwei verschiedene Arten: 1. allgemeine Vergeltung, 2. besondere Vergeltung. Allgemeine Vergeltung: die Ursache ist so tief, daß eine allgemeine Wirkung sie vergelten soll. Z. B. wird eine gute Person wegen ihres guten Charakters „zukünftig“ in einem „Mann“ wieder geboren. Die besondere Vergeltung: die spezielle gute oder böse Ursache wird mit glücklichem oder unglücklichem Schicksal im zukünftigen Leben vergolten werden.

Wenn dem so ist, was ist dann die Substanz, welche die Ursache in sich aufnimmt, von der Gegenwart bis zur Zukunft in sich trägt und als Wirkungen dafür in sich wieder vergilt? Gibt es denn etwas, was von der Vergangenheit durch die Gegenwart bis zur Zukunft ununterbrochen sich erhält? Ist es möglich, eine solche ewigdauernde Beziehung der Ursache zur Wirkung anzunehmen? Dies ist die Grundfrage in allen buddhistischen Schulen. Schon im Hīnayāna vertraten viele Schulen verschiedene Ansichten mit verschiedenen Begriffen. Da ohne Zweifel das Körperliche

des Menschen sich nach dem Tode auflöst, ist es natürlich, daß der Träger der Ursache im dauernden Nichtkörperlichen gesucht wird. Es war also vor der Setzung des allgemeinen und ununterbrochenen Ālaya-Bewußtseins im Mahāyāna der Gedanke hierüber in der Gedankenentwicklung schon herangereift. Im Mahāyāna-Buddhismus werden alle Taten und Handlungen — psychische und körperliche, ausgedrückte und unausgedrückte — ihre Wirkungen in dem Bewußtsein behalten, auch wenn der übrige Inhalt unseres Bewußtseins sich verändert, wenn wir auch gegenwärtig unbewußt oder vollkommen schlafend leben, ja sogar nach dem Tode unseres körperlichen Lebens. Das Karman bleibt im Ālaya-Bewußtsein bestehen und läßt sich nicht ausrotten; es bleibt die Ursache, welche gute oder böse Wirkung in diesem Leben oder im zukünftigen vergilt; es ist die Substanz, in der all' unser Wesen kohäriert und fort dauert, obgleich unser gegenwärtiger Körper und das wirkliche Bewußtsein stirbt.

Nach der buddhistischen Anschauung verursacht und realisiert also unser Karman unsere Körper, unsere Schicksale und unsere Mitwelt. In Beziehung auf diese Ansicht möchte ich hier der buddhistischen Auffassung von der objektiven Welt Erwähnung tun. Nach dem Hīnayāna ist die Naturwelt aus den vier Arten der gegenständlichen Umstände gebildet — Umstände von Farbe, Geruch, Geschmack und Tastbarem, die durch unsere Augen, Nase, Zunge und Körper erfaßt werden. Diese gegenständlichen Welten sind, so glaubte man, von den kleinen stofflichen Elementen gebildet. Man klassifizierte diese Elemente den Charakteren gemäß in vier Arten: Harte, nasse, warme und luftige (beweglich wie Luft) Elemente. Die mannigfaltige Welt konstruiert sich aus den Elementen, deren jedes einen dieser vier Charaktere hat, und sie verändert sich durch deren Zerstreung. Auf diese Weise, z. B. wenn harte Elemente sich kohärieren, wird Stein oder Metall geschaffen; Elemente von nassem Charakter setzen sich zu einem See oder Fluß zusammen; warme Elemente entwickeln sich zum Feuer; ein Sturm findet statt, wenn luftige Elemente zusammenwachsen. Also ist die Welt von stofflicher Natur, immer veränderlich — durch Werden, provisorisches Bestehen, Zerstreung und Verschwinden.

Das Karman ist das, was diese Veränderung verursacht. Nach dem Buddhismus wird die schaffende Kraft des Karman nach

der Funktionsart in zwei Abteilungen eingeteilt: 1. die individuelle Karmankraft verursacht die Veränderung und das Schicksal eines bestimmten Menschen; 2. die allgemeine Karmankraft realisiert und verändert die objektive Naturwelt. Hier könnte die Frage aufgeworfen werden: wenn die Naturwelt von stofflichen Elementen gebildet ist, warum nicht auch ihre Veränderung durch Kraft des Stofflichen selbst? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir uns erst genauer mit der Natur der Elemente beschäftigen. Auch hierüber haben die Schulen des Hīnayāna-Buddhismus verschiedene Ansichten. Nach einer Schule ist das stoffliche Element unendlich geteilt, es hat also keine endliche Größe. Eine andere Schule opponiert hiergegen und behauptet, daß, wenn dem so wäre, wir nicht wirkliche bestimmte große Dinge haben könnten, wie viele Elemente auch zusammengesetzt würden. Also halten viele Schulen im Hīnayāna die Elemente noch für stofflich oder materiell, wenn sie sich auch dem Gedanken des unendlich Kleinen nähern. Im Mahāyāna-Buddhismus aber gibt es kein Sein ohne Bewußtsein, bei ihm ist also Stoff oder Element immer dem Bewußtsein angehörig, mithin von Grund aus geistig. Man glaubt im Mahāyāna an zwei Arten solchen Stoffes: 1. das unendlich Kleine des Materiellen, das eine Gestalt bildet; 2. die infinitesimale Feinheit, die Licht und Farbe erzeugt. Und diese beiden sind Produkt der Analyse des betrachtenden Intellekts. Das Mahāyāna behauptet, wenn wir das Unteilbare erreichen, bezeichnen wir dieses als „Unendlich Kleines oder Infinitesimales“. Damit ist aber nicht gedacht, daß es substantielle Materie ist, sondern es ist ein hypothetisches Sein, ein geistiges Sein. Also ist der Versuch, die Beziehung der Erscheinungs-Welt eines solchen Geistigen zu der Tat (im weiten Sinne, d. h. Karman) zu erkennen, nicht durchaus eine chimärische Metaphysik.

Hier bleibt uns noch eine Frage. Unsere Tat ist entweder gut oder böse, die objektive Naturwelt jedoch an sich neutral (weder gut noch böse). Wie verhält sich nun die gute oder böse Tat zu der neutralen Naturwelt? Dies ist die Frage, die selbst das Abhidharma-kośa-śāstra, das ausführlichste Werk über Karman im Hīnayāna, nicht beantworten kann. Wir wollen daher die Beziehung des Karman zum Bewußtsein im Mahāyāna noch eingehender betrachten. Dadurch wird uns allmählich erklärt, wie die Naturwelt von dem Karman verursacht wird.

Das achte, das Ālaya-Bewußtsein, ist nach dem Mahāyāna-Buddhismus der Grund, aus dem alle Dinge und alles Bestehende entspringen. Die übrigen sieben Arten des Bewußtseins sind abgeleitetes Bewußtsein, das von dem achten Bewußtsein verwandelt wird. Das achte, das Ālaya-Bewußtsein, ist das Zugrundeliegende (in diesem Sinne Substanz), das alle früheren guten und bösen Karman in sich trägt und von Gegenwart zur Zukunft erhält. Nach der reinen Phänomenologie des Bewußtseins finden wir hier zwei Charaktere des Ālaya-Bewußtseins: 1. Ursprünglichkeitscharakter: das Ālaya-Bewußtsein ist die Quelle des All, Grund alles Entstehenden; es ist ebenfalls die Ursache alles zu Erzeugenden. Das Ālaya-Bewußtsein erzeugt auf Grund seiner Ursprünglichkeit auch die übrigen sieben Arten des Bewußtseins. Jede der sieben Arten des Bewußtseins erzeugt und entwickelt eine eigene gegenständliche Umwelt. Diese Fähigkeit, wirkliche Umwelt mittelbar oder unmittelbar zu erzeugen und zu entwickeln, heißt 2. der Verwirklichungs-Charakter des Ālaya-Bewußtseins. Nur das Ālaya-Bewußtsein hat diese beiden Charaktere, die übrigen sieben Arten des Bewußtseins lediglich den Verwirklichungscharakter.

Die Nachwirkung der Aktionen der ersten sieben Bewußtseinsarten, die im achten, dem Ālaya-Bewußtsein, verzeichnet werden, also die Ursachen, die im Ālaya-Bewußtsein aufbewahrt werden und zu den zukünftigen Taten sich wieder entwickeln, heißen „Bījas“ (in chinesischer Übersetzung „Samen“). Die Bījas werden im allgemeinen in zwei verschiedene Arten eingeteilt. Die erste Art der Bījas erzeugt Wirkungen gleichen Charakters wie sie selbst. Z. B. gute Ursache erzeugt gute Wirkung, böse Ursache böse Wirkung. Die zweite Art der Bījas erzeugt Wirkungen mit anderem als dem eigenem Charakter; z. B. erzeugt gute Ursache neutrale Wirkung oder böse.

Über das Wesen dieser Bījas erschienen in Indien von altersher verschiedene Ansichten, über die lebhaft debattiert wurde. Die Ansichten oder Theorien sind in Hsüan-tsangs Tsch'êng-wei-sch'i-lun — d. h. „das gesamte System der reinen Phänomenologie des Bewußtseins“ — genau dargelegt. Nach dieser Darlegung möchte ich einige wesentliche Ansichten hier erörtern. Es gibt erstens eine a priori-Theorie von Candrapāla (6. Jahrh. n. Chr.). Nach ihm sind alle Bījas ursprünglich dem Ālaya-Bewußtsein eigen

und wohnen ihm inne. Sie werden nicht durch Erfahrung hervorgerufen, sie seien denn von Anfang an vorhanden. Alle sogenannte empirische Entstehung der Bījas ist in Wahrheit nur eine Steigerung oder Entwicklung des ursprünglich Vorhandenen durch Erfahrung. Das Gegenteil, eine a posteriori-Theorie vertreten dagegen Nanda und seine Anhänger. Nach diesen entstammen alle Bījas von neuem nur der Vāsanās, d. h. Gewohnheit der Erfahrung. Man verkennt diese Bījas, wenn man sie für a priori-Vorhandenes hält, lediglich wegen der Tatsache, daß sie seit der unendlichen Vergangenheit bestehen. Alle Vāsanās stammen aus der Erfahrung, gerade wie der Duft des Sesam von der Blume herrührt. Nach dieser Ansicht sind die Bījas eben nichts anderes als Vāsanās der Erfahrung. Erinnern diese Gegensätze zwischen a priori- und a posteriori-Theorie nicht an die Auseinandersetzung zwischen Leibniz und Locke? Diese beiden entgegengesetzten Theorien versuchen mit Zitierung von Sätzen aus den Sūtras ihre Ansichten zu beweisen. Die Sūtras enthalten verschiedene Ausdrücke, die beide Theorien für sich ausnutzen. Eine dritte Theorie stammt von Dharmapāla. (Dharmapāla wird mit Nanda bei den Zehnmeistern der reinen Phänomenologie des Bewußtseins genannt; diese sind Zeitgenossen von Candrapāla.) Nach Dharmapāla sind die Bījas weder nur apriorisch noch nur empirisch. Er nimmt diese beiden Momente in sein System auf. Er behauptet also, alle Dinge und alles Bestehende im Kosmos entwickelt sich dadurch, daß apriorische und aposteriorische Bījas sich zusammenfinden und miteinander wirken. Wenn man nur die apriorischen Bījas anerkennt, wie kann man dann glauben, daß das Endliche oder Empirische überhaupt entstehen kann? Wenn man nur aposteriorische Bījas anerkennt, wie kann sich das Unendliche aus bloßem Endlichen entwickeln? Denn das Unendliche und das Endliche sind der Natur nach ganz verschieden. Und ferner — das Ālaya-Bewußtsein ist der Grund und Ursprung der übrigen sieben Arten des Bewußtseins und diese sieben Arten drücken dem Ālaya-Bewußtsein den Stempel ihrer Wirkung auf. Dies ist die Grundthese des Mahāyāna-Buddhismus, über die ich später noch sprechen werde. Wenn man nur a priori-Momente anerkennt, dann können die sieben Arten des empirischen Bewußtseins nicht auf das Ālaya-Bewußtsein einwirken; wenn man aber nur an aposteriorische Momente glaubt, dann geht der Ursprünglichkeitscharakter des Ālaya-Bewußtseins verloren. Und

überdies, da in den Sūtras oder den heiligen Büchern diese beiden Ausdrücke enthalten sind, kann man nicht von dem buddhistischen Standpunkt aus eine von beiden einfach negieren. Damit wurde die dritte Theorie von Dharmapāla im allgemeinen angenommen. In Hsüan-tsangs Tsch'êng-wei-schī-lun wurden Bijas der Unendlichkeit und Bijas der Endlichkeit getrennt.

Welchen Charakter sollen nun diese Bijas haben? Nach Vijñaptimātra-siddhi-śāstra und besonders in Hsüan-tsangs Tsch'êng wei-schī-lun sind folgende sechs Charaktere kurz gekennzeichnet:

1. Die Bijas sind an sich immer veränderlich, mithin besteht die Möglichkeit, daß andere aus ihnen entstehen. Eine Charakteristik der reinen Phänomenologie des Bewußtseins gibt die Erkenntnis, daß die Bijas oder die Ursachen an sich funktionell und veränderlich und nicht die unveränderliche Substanz sind.
2. Die Ursache und die dieser entsprechende Wirkung existieren oder wirken gleichzeitig. Diese beiden sind immer korrelativ. So wird auch im Buddhismus nicht anerkannt, daß nur bloße Ursache und keine darauf folgende Wirkung existiere. Daß die Bijas in der Wirkung sich zeigen und das Wirken seine Bijas hinterläßt, zeigt ein Gegeneinanderwirken und gleichzeitiges Stattfinden. Unter den sechs philosophischen Lehrsystemen im alten Indien behauptet die Schule Sāṅkhya Vorhandensein der Wirkung in der Ursache, wogegen wieder die Schule Vaiśeṣika opponiert. Die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins vertrat eine ähnliche Ansicht wie die erste Schule.
3. Die Bijas oder Ursachen sind immer kontinuierlich oder ununterbrochen. Und solche ewig ununterbrochenen Gründe sind, wie wir schon gesehen haben, nichts anderes als das Ālaya-Bewußtsein, das der Träger der Ursache ist.
4. Alle Bijas haben ihren bestimmten Charakter: gut, böse oder neutral. Gute Ursache, in dem Gebiet der menschlichen Handlungen entwickelt sich nur zu guten Wirkungen, nie aber verändert oder gemischt mit anderen.
5. Die Ursache entwickelt nicht für sich allein ihre Wirkungen. Sie entwickelt sie erst mit anderen verschiedenen Gelegenheiten oder Beziehungen zusammen. Für sie sind Chance und Mitwirkung der anderen erforderlich.
6. Die Ursache der Seele hat die Wirkung der Seele, während die Ursache der Dinge die Wirkung der Dinge hat. Im Hīnayāna dagegen entwickelt eine Ursache alle Wirkung. — Es ist jedoch nicht erforderlich, daß alle Bijas auch immer alle obigen sechs Charaktere in jedem Moment enthalten.

Wie ist das innere Verhältnis des Ālaya-Bewußtseins zu den Bijas zu denken? Viele Ansichten wurden darüber geäußert. Im Yogācārabhūmi-śāstra wird erklärt, daß die Bijas die Ursache und die Verwirklichungen die Wirkung sind. In Mahāyāna-saṃparigraha-śāstra wird erklärt, daß das Ālaya-Bewußtsein die Substanz ist und die Bijas deren Funktion darstellen. In Tsch'êng-wei-schī-lun wurden diese beiden Erklärungen zusammen genommen; d. h. das Verhältnis ist in zwei Beziehungen — Ursache, Wirkung und Substanz, Funktion — geteilt; diese zwei Beziehungen gelten zwar nicht für ganz identisch, aber auch nicht für ganz verschieden voneinander. Das bedeutet: das Ālaya-Bewußtsein ist unsere Substanz (in dem Sinne von „zugrundeliegend“), in der unsere guten oder bösen Taten als Bijas bestehen bleiben und bei Gelegenheit wieder je nach ihrer Beschaffenheit wirken. Die Bijas sind mithin nichts anderes als Funktion und Merkmale der Substanz. Von diesem Gesichtspunkt aus also sind das Ālaya-Bewußtsein und die Bijas nicht ganz verschieden. Aber die Bijas sind die Wirkungen von gut und böse, während das Ālaya-Bewußtsein doch neutral und transzendent von gut und böse ist. Somit sind unter diesem Gesichtspunkt das Ālaya-Bewußtsein und die Bijas nicht identisch. Die oben geschilderten Beschaffenheiten der Bijas gelten aber nur für die Bijas der Endlichkeit, die a posteriori durch Erfahrung erzeugt und entwickelt werden. Das Verhältnis des Ālaya-Bewußtseins zu den Bijas ist ein etwas anderes. Die Bijas der Unendlichkeit sind nur dem Moment des Sich-Beweisen oder dem inneren Grundmoment des Ālaya-Bewußtseins unterworfen, sie stehen nicht im Verhältnis von Substanz-Funktion oder Ursache-Wirkung zum Ālaya-Bewußtsein. Aber sie ruhen dennoch immer innerhalb der Beziehung zum Ālaya-Bewußtsein, liegen also nicht außerhalb der reinen Phänomenologie des Bewußtseins.

Wie ich oben schilderte, entfalten sich die Bijas im Ālaya-Bewußtsein von sich aus zu Taten und zur erscheinenden Welt, aber das Ālaya-Bewußtseins empfängt in sich zugleich umgekehrt den Einfluß oder die Wirkung dieser Taten und Phänomene. Diese Einflüsse oder Wirkungen werden als neue oder veränderte Bijas im Ālaya-Bewußtsein aufgenommen und aufbewahrt. Die Tatsache, daß unser Sich-Besinnen, unsere Sprache und unsere Handlungen (also Taten im weitesten Sinne) auf den Inhalt des Ālaya-Bewußtseins einwirken, nennt man die Vāsanā. Die Vāsanā im

ursprünglichen Sinne bedeutet, daß z. B. Parfüms ihre Nachwirkung in den Kleidern hinterlassen, also auch, daß eine Tat das Zeichen ihres Eindruckes oder ihre Nachwirkung der Seele aufzudrücken pflegt. Man kann sie also mit „Gewöhnen“ oder „Gewohnheit“, wie sie der Buddhist manchmal nennt, übersetzen. Die Tat und ihre Nachwirkung werden nach indischer Denkweise so gedacht, daß sie zwar nicht identisch, aber auch nicht ganz verschieden voneinander sind. Vom heutigen Standpunkt aus betrachtet, ist die Vāsanā nichts anderes als der Sachverhalt, daß unsere Taten mehr oder weniger ihre Nachwirkungen in der Form von Gewohnheit, Erinnerung, psychischer Tendenz oder immanentem Bewußtsein — schließlich kann man sagen als psychische Energie — in unserem Bewußtsein haben. Im Buddhismus aber ist dies vorzugsweise vom Postulate der moralischen Kausalität gefordert. Die Theorie der Vāsanā also kann man daher als das Prinzip der Erhaltung der Energie in der moralischen Welt bezeichnen.

Die Vāsanā ist die Wechselbeziehung von Einpflanzung der Ursache und Aufnehmen der Ursache nach dem technischen Begriff. Die Charakteristik dieser beiden Momente wird ausführlich im Mahāyāna-saṃpari-graha-śāstra, Vijñaptimātra-siddhi-śāstra und Tsch'êng-wei-sch'i-lun behandelt. Hiernach soll das, was die Ursachen (Bījas) aufnimmt, folgende vier Charaktere besitzen: 1. Das, was die Ursache empfängt und erhält, muß an sich ewig haltbar, nicht an sich veränderlich und unterbrochen sein. Wenn es nicht so ist, kann es nicht immer die Einwirkung empfangen und tragen. 2. Muß es neutralen Charakter haben. Wenn es an sich gut ist, kann es nicht mit den bösen Ursachen harmonieren; ist es an sich böse, müßte es die guten Ursachen abstoßen. 3. Muß es in sich selbständig und frei sein, sich aber dennoch zugleich anderem anpassen. In diesem Sinne muß es also funktional und nicht dinglich starr sein. 4. Muß es sich der Einpflanzung der Ursache anpassen; es muß schon enthaltene Bījas und neue empfangene Bījas harmonisch verbinden. Das, was die obigen vier Charaktere enthält, ist eben das Ālaya-Bewußtsein. Alle Bījas, d. h. psychischen Energien sind also im Ālaya-Bewußtsein (oder im Aufbewahrungsbewußtsein) enthalten. Nach der Grundauffassung der reinen Phänomenologie des Bewußtseins ist solches Ālaya-Bewußtsein, wie ich später ausführlich darlegen will, jedem

Individuum immanent. Damit hat also ein jeder sein eigenes Ālaya-Bewußtsein, in dem alle Bījas (sowohl seine eigenen Taten als auch die mit anderen gemeinsamen allgemeinen Taten) einheitlich zusammengehalten werden.

Welchen Charakter soll nun aber die Einpflanzung der Ursache haben? Auch hier sind vier Charaktere erforderlich: 1. Das, was die Einwirkung im Ālaya-Bewußtsein einpflanzt, muß an sich veränderlich und verlöschlich sein. Wenn es an sich eine feste unveränderliche Dinglichkeit hätte, könnte es nicht die Einwirkung ausüben. 2. Muß es also eine psychische Funktion sein, die vorzüglich guten oder bösen Charakter besitzt. Und 3. darf es nicht vollkommen sein, also muß es mehr oder weniger unvollkommen, in diesem Sinne endlich sein. Das absolute Erlebnis des heiligen Buddha kann z. B. nicht die Ursache der Einpflanzung sein. 4. Muß es sich im Charakter der einnehmenden Ursache, d. h. dem Ālaya-Bewußtsein anpassen. Deswegen ist das, was die Einwirkung im Ālaya-Bewußtsein einpflanzt, endliche psychische Funktion, die entweder guten oder bösen Charakter hat; dieser Forderung entsprechen die ersten sieben Arten des Bewußtseins. Also bewirken die Taten im Bewußtsein der ersten sieben Arten die Einpflanzung der Ursache im Ālaya-Bewußtsein. Somit besteht die Vāsanā in der Wechselbeziehung des Ālaya-Bewußtseins und der übrigen sieben Arten des Bewußtseins. Die gegenseitige Wirkung dieser beiden ist die Grundthese des Mahāyāna-Buddhismus, auf die ich schon oben hindeutete.

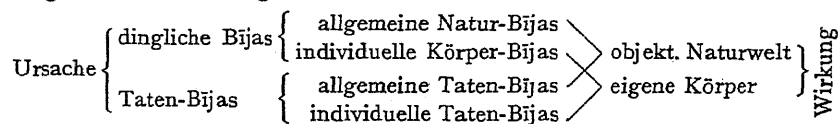
In der Vāsanā selbst unterscheidet man zwei Arten: 1. Vāsanā des Momentes des Bildes; 2. Vāsanā des Momentes des Bildens. Diese Klassifikation bezieht sich auf die vier Momente des Bewußtseinsaktes — Moment des Bildes und Bildens, des Sich-Beweisens und des letzten Beweises — die wir schon betrachtet haben. Die Vāsanā des Momentes des Bildes bezieht sich auf die Dinge an sich und das Moment des Bildes — d. h. nur auf die objektiven Momente des Bewußtseinsaktes; sie bedeutet den Eindruck der objektiven Einwirkung im Ālaya-Bewußtsein. Die Vāsanā des Momentes des Bildens bezieht sich auf die Momente des Bildens, des Sich-Beweisens und des letzten Beweises. Sie vertritt die subjektiven Momente des Bewußtseinsaktes, bedeutet die Einwirkung der subjektiven Funktionen auf das Ālaya-Bewußtsein. Auf diese Weise werden gute und böse Taten im Subjekt, sowie der Eindruck

der neutralen Außenwelt durch die Vāsanās (Gewöhnen) in dem Ālaya-Bewußtsein empfangen und aufbewahrt.

Das Ālaya-Bewußtsein enthält alle Bījas, und aus diesen Ursachen entwickeln sich alle Dinge und alles Bestehende. Hier muß ich kurz erklären, auf welche Weise das Dinglich-Seiende vom Ālaya-Bewußtsein erzeugt wird und erscheint. Das Dinglich-Seiende zerfällt in zwei Arten: 1. objektive Welt, die vom individuellen Ich unabhängig ist, und 2. eigenen Körper, der nur dem eigenen Ich angehört. Die objektive Welt entsteht und entfaltet sich durch allgemeine (nicht eigene) Natur-Bījas; der eigene Körper wird durch individuelle oder eigene Körper-Bījas verursacht. Diese zwei Arten von Bījas werden dingliche Bījas genannt; sie sind beide neutral. Aber es ist nötig, für diese neutralen dinglichen Bījas, um sie zum Dinglich-Seienden entwickeln zu können, eine Zusammenwirkung mit anderen Bījas zu suchen.

Bījas von anderer Art werden durch unsere Taten verursacht (Taten des Sich-Besinnens, sowie sprachliche und körperliche Handlungen). Diese sind „Taten-Bījas“ oder „Wachsende Bījas“ benannt und werden weiter in zwei Unterarten eingeteilt: 1. allgemeine Taten-Bījas, durch welche die allgemeinen Taten der Menschen verursacht werden, 2. individuelle Taten-Bījas, welche individuelle Taten der Menschen bewirken. Diese Taten-Bījas werden entweder als gut oder als böse gekennzeichnet.

Die Dinglich-Seienden (Natur und Körper) entwickeln sich durch die Zusammenwirkung dieser zwei, oder genauer vier Arten von Bījas. Das heißt: die objektive Naturwelt ist verursacht durch Zusammenwirkung² der allgemeinen Bījas und allgemeinen Taten-Bījas; individuelle eigene Körper sind entstanden durch Zusammenwirken der individuellen Körper-Bījas. Dies verdeutlicht die folgende Aufstellung.



Also können die neutralen dinglichen Bījas mit Zusammenwirken der Taten-Bījas, d. h. Zusammenwirkung der objektiven und subjektiven Momente, die objektive Naturwelt entfalten und bestehen lassen. Unsere Körper und Umstände (Mitwelt) sind nur Wirkung unserer Dinglichen-Ursachen und Taten-Ursachen in der Ver-

gangenheit. In unserem Körper wohnt, so bezeichnet es der Glaube, unmittelbare Wiedervergeltung, und unsere Umstände sind mittelbare Wiedervergeltung. Alle unsere gegenwärtigen Zustände sind nach buddhistischer Anschauung nichts anderes als die Wirkung oder Belohnung von einem ganzen riesengroßen Zusammenhang des Vergangenen.

Man unterscheidet an der sog. Vergeltung zwei Formen derselben, die ich schon einmal erwähnte: 1. allgemeine Vergeltung: die allgemeine Möglichkeit, als Mensch geboren zu werden; 2. besondere Vergeltung: die Begabung mit unserem besonderen Schicksal und besonderen Talent. Die allgemeine Vergeltung wird in dem Moment bestimmt, in dem unser individuelles physisches Leben beginnt; die besondere Vergeltung aber wird allmählich während unseres ganzen Lebens bestimmt und realisiert.

Ich sprach schon darüber, daß das Ālaya-Bewußtsein den Ursprünglichkeits- und Verwirklichungs-Charakter besitzt, während die übrigen sieben Arten des Bewußtseins nur den Verwirklichungs-Charakter haben, d. h. diese haben nur die Fähigkeit, die gegenständliche Umwelt zu realisieren, aber nicht, die Bījas oder Ursachen derselben in sich zu erhalten. Die fünf gegenständlichen Umwelten, die für fünf Organe in den ersten fünf Bewußtseinsarten erscheinen, sind schon die anschaulichen subjektiven Regionen, die uns erst durch uns erscheinen und die wir dann erst erkennen können. Die drei Arten der Gegenstände haben wir schon betrachtet. Die gegenständliche Umwelt ist, wenn sie auch neutral ist, eine erscheinende Welt, die durch die Mitwirkung unserer Taten-Bījas oder der Ursachen unserer Karman entsteht. Unsere innere subjektive Welt entwickelt sich aus den individuellen und allgemeinen, den guten und bösen Bījas. Sie sind Gegenstände der Phantasie und Gegenstände des Wesensteilhaftigen, die von dem siebenten Bewußtsein verursacht werden.

Also sind nach buddhistischer Auffassung alle unsere Zustände ein Zusammenwirken der Ursachen der Vergangenheit, und alles Denken, alles Wort und alle Tat der Gegenwart behalten ihre Spur als Ursache unserer Zukunft. Dieses wieder ist eine Charakteristik der Lebens- und Weltanschauung des Buddhismus. Sie war schon in dem Gedanken der Dvādaśa pratīyasamutpādāḥ (zwölf Momente in der Kausalgenese) des Begründers Gautama als Grundlage enthalten und wurde später genauer und ausführ-

licher entwickelt im Hinayāna und Mahāyāna. Diese buddhistische Anschauung enthält bei analytischer Betrachtung, wie man erkennen kann, die Momente der psychischen Gewohnheit, des immanenten Bewußtseins, der Vererbung usw. — d. h. Momente der positivistischen Betrachtung in der heutigen empirischen Wissenschaft. Hauptsächlich liegt ihr aber die Grundabsicht des moralischen Postulates, daß auf gute Ursache gute Wirkung, auf böse Ursache böse Wirkung notwendig erfolgen muß, zugrunde.

6. Kapitel

DIE ĀLAYA-GENESIS UND DIE WAHRHEITS-GENESIS

Alles Seiende und Bestehende entsteht durch Bewußtsein d. h. die sechs Arten des Bewußtseins der Empfindung und Wahrnehmung, das siebente Bewußtsein der individuellen Apperzeption und das achte Ālaya-Bewußtsein, das unserem empirischen Bewußtsein zugrunde liegt. Der moralische Wert in unseren Taten wird in dem Ālaya-Bewußtsein als unvergängliche Ursache aufbewahrt. Diese Theorie, daß das Ālaya-Bewußtsein letzter Grund ist und von ihm aus alles Seiende und Bestehende erscheint und sich entwickelt, wird Ālaya-Genesis (Ālaya-pratītye-samutpāda-vāda) benannt.

Das Ālaya-Bewußtsein ist in diesem Sinne das Ursprungsbewußtsein alles Seienden, es bedeutet aber zugleich von einem anderen Gesichtspunkt aus ein Norm-Bewußtsein, das eine echte und wesenhaftige Funktion vertritt. Es ist hier zu bemerken, daß diesem Bewußtsein nach dem Buddhismus der Charakter der Reinheit, der Allgemeinheit und der Gültigkeit zugeschrieben wird. Dem Ālaya-Bewußtsein ist in diesem Sinne vollständig der Charakter des transzendentalen Bewußtseins gegeben, wenn es auch nicht so gut wie bei Kant logisch, kritisch und formal gefordert und bewiesen ist. Im Laṅkāvatāra-sūtra wird so oft wiederholt, daß die Natur dieses Bewußtseins „rein“ ist, daß es sich an sich mit dem empirischen „Falsch“ und dessen „Gewohnheit“ nicht befleckt. „Die Natur des Geistes (Citta) ist ursprünglich rein wie klarer Himmel.“ „Das Ālaya-Bewußtsein ist transzendent der uralten Befleckung.“ „Das Aufbewahrungsbewußtsein ist so rein wie Quecksilber, das sich nie mit Staub und Schmutz verunreinigt.“

Die Dokumente sprechen deutlich von der Allgemeinheit des Ālaya-Bewußtseins: „es leuchtet allgemein ohne Ausnahme“; „es ist die allgemeine Grundlage, die alle Umstände in sich subsumiert und in allem sich verwirklicht“. „Das Aufbewahrungsbewußtsein wächst nicht an sich selbst, aber läßt anderes Leben sich entwickeln; es ist in sich nicht vergänglich, aber läßt Vergängliches sich entfalten. Es erscheint gleichzeitig an unendlich vielen Orten, gleich wie der Mond auf dem Wasser an allen Stellen reflektiert wird.“ Und dieses Bewußtsein ist das, von dem alles Menschliche abhängig ist. Dieses reine Bewußtsein, dieses grundlegende Selbstbewußtsein ist nichts anderes als das „Buddha“. Im Laṅkāvatāra-sūtra lauten die Wörter des heiligen Gautama selbst: „Ich halte den Geist (Citta) für das Buddha, das alles Seiende und alle Gesetze vollständig versteht.“ Das Wort „Buddha“ im ursprünglichen Sinne bedeutet nicht den heiligen Gautama selbst, sondern das absolute Selbstbewußtsein oder höchsten Zustand des echten Wissens, einen Zustand des absoluten Erlebnisses im Ālaya-Bewußtsein, der Identität von Ich und Welt. Erst später nannte man den heiligen Begründer selbst als einzige Person des absoluten Selbstbewußtseins „Buddha“. Man kann also sagen: der Buddhismus bedeutet nicht nur die Lehre Gautamas, sondern dem wesentlichen Sinne nach auch die Lehre vom absoluten Bewußtsein oder die Lebens- und Weltanschauung aus dem Bewußtsein selbst. Das Buddha ist in diesem ursprünglichen Sinne also allen Menschen immanent und somit auch sog. „Menschenseele überhaupt“.

Das Ālaya-Bewußtsein ist daher „in allen Orten allgegenwärtig; alle Menschen, die noch nicht den höchsten Zustand erreichten, können nach dem (in jedem offenbaren) Buddha die wertvolle Lehre (Gesetze) hören.“ Das Wirken dieses Buddha vertritt die konkrete Gültigkeit gemäß den einzelnen Bedürfnissen in allen Variationen; „es ist aller Größe transzendent, erscheint in der Form der Inkarnation entsprechend der Forderung, wirkt gleich wie ein Echo, das entsprechend der Stimme widerhallt, und läutert die in allen Menschen noch nicht realisierte Wahrheit.“ „Dieses Wirken ist befreit von Sein und Nicht-Sein; es ist an sich nicht viel, aber läßt viel erscheinen; ist an sich unbeweglich, dennoch allgegenwärtig.“ Diese Idee der Inkarnation wurde in späterer Zeit in Verbindung mit der persönlichen Verehrung des heiligen Gautama als seine Wiederkunft aufgefaßt. Aber nach der Sūtra selbst

ist es nichts anderes als die Tatsache, daß das allgemeingültige Bewußtsein im Innern eines jeden Individuums gemäß seiner Forderung die wertvolle Lehre verkündet. Es ist also die Funktion innerer Gültigkeit (Würdigkeit) des Norm-Bewußtseins. Nach dem Lānkāvātāra-sūtra ist die Funktion das Wirken des „reinen wahren Ich, das man nicht sehen, aber denken kann.“ Es ergibt damit den letzten Beweis für alle menschliche Erfahrung und Erkenntnis. Die Funktion ist mithin nichts anderes als die Synthesis des transzendentalen Ichs, das jedem Menschen immanent ist.

Und nach dem Sūtra kann das Buddha in allem gegenwärtig sein und „in allen Menschen die Wahrheit realisieren“, nur darum, weil alles nur durch Bewußtsein verursacht ist. Also gründet sich alle buddhistische Theorie auf dem Grundboden des Idealismus. Warum wird nun aber die Wahrheit so oft in uns nicht realisiert? Lassen wir Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra selbst sprechen: „Buddha soll in allen Orten erscheinen, aber warum sehen die meisten Menschen den Buddha nicht? Wenn ein Spiegel dunkel ist, kann er nicht Bilder reflektieren. Erscheint das Bild vom Logos nicht, ist die Seele der Menschen von Schmutz verdunkelt.“ Lānkāvātāra-sūtra spricht so ähnlich: „Der Geist ist wie ein weißes Kleid, aber Befleckung des Wahrnehmens und Meinens ist wie der Schmutz. Die falsche Gewohnheit läßt den Geist nicht realisieren.“

Also ist das Ālaya-Bewußtsein ohne Zweifel das transzendente Norm-Bewußtsein, da ihm Allgemeinheit und Gültigkeit zugeschrieben werden. Aber diese Allgemeingültigkeit ist nicht logisch gefordert; ihr Charakter liegt vielmehr in ihrer konkreten Funktion. Dann aber kann man die Lehre des Ālaya-Bewußtseins nicht als bloßen individuellen Idealismus oder Solipsismus bezeichnen. Sie wird passender als Lehre des immanenten Norm-Bewußtseins oder als Personal-Idealismus charakterisiert. Obgleich das Ālaya-Bewußtsein mit transzendentalem Bewußtsein verglichen werden kann, darf man hier aber nicht die wesentliche Verschiedenheit übersehen, die im Vergleich zu dem transzendentalen Bewußtsein Kants besteht. Das Ālaya-Bewußtsein hat nicht den Sinn, die exakte Naturwissenschaft zu begründen. Das transzendente Bewußtsein Kants sollte die Möglichkeit der Erfahrung begründen, legitimieren. Aber das Ālaya-Bewußtsein

soll, um sein Ideal der absoluten Wahrheit zu erreichen, sich von der empirischen Welt befreien.

Ich muß jedoch über die Natur des der Erfahrung zugrundeliegenden Ālaya-Bewußtseins noch ausführlicher sprechen. Das Ālaya-Bewußtsein ist, im Vergleich zu dem siebenten Bewußtsein der individuellen Synthesis, überindividuell, jedoch nur in dem Sinne, daß es dem empirischen individuellen Bewußtsein zugrunde liegt. Aber es ist jedem Individuum immanent. In diesem Sinne ist es wieder individuell und nicht überindividuell, also endlich anzusehen. Die von ihm aus erscheinende Welt erlischt mit dem Sterben des Individuums, und nur die Möglichkeit bleibt, daß es durch die erhalten gebliebenen Bījas neue Individuation bewirkt. Die objektive Welt bleibt darum ungeachtet des Sterbens des Lebewesens bestehen, weil der erscheinende Inhalt im anderen individuellen Bewußtsein im allgemeinen derselbe bleibt (wegen der allgemeinen Naturursache). Von diesem Gesichtspunkt aus ist das Ālaya-Bewußtsein ein persönliches und somit vielfältig. Es ist nicht das letzte Allgemeine, das erkenntnistheoretisch gefordert wird. Also lautet Vijñapti-mātra-siddhi-śāstra „im allgemeinen haben alle Menschen acht Arten des Bewußtseins in sich“. Deswegen liegt die sog. hierdurch entwickelte Welt innerhalb der Erfahrung des Individuellen; jemand kann nicht erscheinen lassen, was er nicht vorher aufgenommen hat. So enthält das Ālaya-Bewußtsein als letzten Grund viele empirische Momente in sich. Der Idealismus des Ālaya-Bewußtseins ist nichts weiter als sog. Personal-Idealismus. Somit ist der Erscheinungsinhalt, veranlaßt durch eigenes Bewußtsein, nicht immer identisch mit dem Erscheinungsinhalt durch anderes Bewußtsein. Wenn man nur dieses Moment in dieser Theorie betrachtet und nur diese Seite betont, könnte man sie auch als Solipsismus bezeichnen, obwohl damit nicht genau das Wesen des immanenten Idealismus im Begriff des Ālaya-Bewußtseins getroffen wird.

Das Ālaya-Bewußtsein ist nun das „Wesen der Seele“; es ist nicht unterbrochen, aber trotzdem funktionell. Es ist an sich rein, aber dennoch vereinbar mit allem Empirischen. Nach der buddhistischen Ansicht ist das absolute Bewußtsein wahr und zugleich gut, dagegen das, was von ihm entfernt ist, falsch und gleichzeitig böse. In diesem Sinne ist das Ālaya-Bewußtsein wahr und enthält zugleich die andere Seite, das Falsche. Es besitzt

immer diese zwei Charaktere. Im Lankāvatāra-sūtra finden sich folgende Sätze: „Das Aufbewahrungsbewußtsein ist rein“, aber zugleich „wohnt das Tathāgata-Bewußtsein (das achte Bewußtsein wird manchmal so genannt, besonders wenn es wirklichem Bewußtsein immanent ist) in allen Menschen, umwunden von den unreinen Kleidern der wirklichen Welt.“ „Das Aufbewahrungsbewußtsein wird von unendlicher Zeit her mit vielen schlechten Meinungen und bösen Gewohnheiten verflochten.“ „Das Tathāgata-Bewußtsein ist die Ursache von Gut und Böse, es entwickelt im allgemeinen alle besonderen Phasen des Lebens.“ „Ohne Aufbewahrungsbewußtsein kein Entstehen und Ersterben.“ Allerdings ist Ālaya-Bewußtsein dem Individuum immanent und nimmt am Empirischen teil, wirkt mitten im Falschen.

Daraus folgt nun: Also kann nicht das Ālaya-Bewußtsein in diesem Sinne das absolute Letzte, Einzige und Reine sein. Die buddhistische reine Phänomenologie des Bewußtseins bemüht sich, den reinen Grund des Empirischen herauszustellen, aber man kann nicht behaupten, daß sie völlig dieses schließlich letzte Moment erreicht. Und da die radikale Tendenz des Buddhismus, wie die aller anderen Philosophien, keine andere ist als die Forschung nach dem letzten Absoluten, so ergibt sich die Notwendigkeit einer Theorie, die das Absolute noch tiefer sucht. Dieses letzte Absolute wird mit dem Begriffe Tathatā bezeichnet. Die echte Ontologie des Buddhismus ist die Metaphysik, die diesen Begriff behandelt. Die reine Phänomenologie des Bewußtseins selbst erkennt auch zum Schluß die Tathatā (Wahrheit) als ewige unveränderliche Substanz an, aber ihr Hauptaugenmerk liegt auf dem funktionellen Ālaya-Bewußtsein als der Grundlage des Weltalls. Wir wollen nun über diese Ontologie sprechen: Da unsere Abhandlung jedoch in erster Linie die Bewußtseinslehre behandeln soll, möchte ich diese Metaphysik nur insoweit erwähnen, als sie sich auf die Bewußtseinslehre bezieht.

Die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins ist also nicht das Letzte um uns in unserer intellektuellen Forderung und unserem religiösen Glauben die schließliche Zufriedenheit zu geben. Das Verdienst der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins liegt allerdings darin, daß sie die Lehre des Buddhismus besonders auf dem Gebiet des Bewußtseins sehr genau durchführt. Diese Theorie lehrt, daß alles Seiende und Be-

stehende nur durch Bewußtsein erscheint; sie widerlegt damit ausdrücklich den naiven Realismus und beweist demzufolge auch, daß individuelles Begreifen und egoistisches Handeln falsch sind und keinen Wert haben. Sie betont, daß der Weg nach Befreiung und Vergöttlichung nur durch die innere Seele möglich ist, und daß der einzige Schlüssel hierfür nichts anderes ist, als die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins. Also verinnerlichte und vergeistigte sie die Religion; sie läßt das praktische Leben, befreit von allem dinglichen Besitz mit seiner Sorge, die als wesenloses „Meinen“ entlarvt wird, mithin von dem empirischen Egoismus sich nach unendlichem Altruismus hinwenden.

Ich schilderte oben, daß die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins im Buddhismus als philosophische Theorie und Grundlage religiöser Praxis viele gute Bestimmungen enthält. Aber ihr Grundbegriff, das Ālaya-Bewußtsein, leidet an einer gewissen Schwäche. Nach der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins, soll das Ālaya-Bewußtsein ein immanentes aktuelles Sein besitzen. In diesem Sinne hat es den Charakter eines personalen Bewußtseins. Es hat ferner die Charaktere der Allgemeinheit und Gültigkeit — in diesem Sinne ist es ein transzendentes Bewußtsein — aber es ist an sich nicht das absolut Wahre, sondern das Bewußtsein der Vermischung von Wahr und Falsch. Das Ālaya-Bewußtsein ist an sich — oder dem Wesen nach — rein, aber es enthält für sich — oder in wirklicher Form — alle empirischen Ursachen (d. h. empirische Momente); es wandelt sich in irrige wirkliche Welt. Lankāvatāra-sūtra drückt richtig aus: „das Ālaya-Bewußtsein existiert in einem ‚Mitsein‘ oder in einem Zusammenhang der empirischen Elemente, bildlich gesprochen ist es Gold oder Silber in Erz. Es muß erst durch die Schmelze, damit man Gold und Silber leuchten sieht.“

Allerdings ist das Ālaya-Bewußtsein, als ein Bewußtsein der Mischung von Wahr und Falsch, das Personal-Bewußtsein. Auch wenn es zum Schluß die ewige und unveränderliche Substanz einsetzt, wie kann diese unveränderliche Substanz dem funktionellen Bewußtsein eine wahre Bürgschaft geben? Ist somit die durch dieses Bewußtsein entwickelte Welt nur ein bloßes Phänomen ohne wahre Sicherheit? Wie können wir glauben, daß die Mitwelt unserer Erfahrung nicht ganz und gar falsche Erscheinung ist? Hier liegt die Achillesferse der reinen Phänomenologie des Bewußtseins.

Deswegen kann die andere Tendenz im Mahāyāna-Buddhismus sich mit der Charakteristik des Ālaya-Bewußtseins nicht begnügen; sie setzt noch ein anderes, neuntes Bewußtsein ein, das Amala-vijñāna, das dem Ālaya-Bewußtsein zugrunde liegt. Selbst das Laṅkāvatāra-sūtra, in dem der reine phänomenologische Grundton im Vergleich zu anderen Sūtras ganz besonders betont wird, fordert im letzten Teil der Gāthās-Sammlung das neunte Bewußtsein. Was ist denn nun das neunte, Amala-Bewußtsein?

Es ist natürlich, daß die buddhistische metaphysische Forschung noch tieferes Sein sucht als es das Ālaya-Bewußtsein ist, das Immanenz und bloße Funktionalität bedeutet. Es ist auch natürlich, besonders nach der buddhistischen Denkweise, die Substanz des achten Bewußtseins selbst zu suchen, die der Funktionalität und Phänomenalität derselben zugrunde liegt. Da das achte Bewußtsein persönlichen Charakter hat, wird das Überpersönliche gesucht; da das achte Bewußtsein ein Zusammenhang des Echten und Falschen ist, wird noch das reine Wahre gesucht. Was so gesucht wird, ist also die Tathatā, d. h. die Wahrheit. Die hier gemeinte Wahrheit ist nicht das bloße formale Gesetz der Erkenntnis, sondern ein seiender Bestand des Wahren, eine metaphysische Substanz. Die Tathatā ist somit der höchste Begriff; sie ist Substanz der ewigen Unvergänglichkeit. Ihre charakteristischen Eigenschaften sind diese: allgemeines Substrat, reines An-Sich-Sein, absolute Erkenntnis, Vollkommenheit des ewigen Friedens. Sie ist nicht das Objekt, das durch unser falsches Meinen erfaßt werden kann, sondern die ideale Wahrheit, die an der Grenze unseres Wissens liegt. Sie wird im allgemeinen in der Form der Negierung eingeführt, nämlich der Negierung aller unserer Versuche, sie durch unser beschränktes empirisches Wissen zu erfassen. Sie ist also unabhängig von allen Unterschieden in unserer Welt des Empirischen, dennoch der Ursprung der unendlichen Attribute und alles Seienden. Aber der Buddhismus sieht dieses Letzte nicht als dingliches Dasein, sondern als eine Art des Geistigen oder Vijñāna, d. h. Bewußtseins an. Die Tathatā, die Wahrheit, gilt also als das Wahrheits-Bewußtsein oder als das neunte, Amala-vijñāna. Die sog. Wahrheits-Genesis (Tathatā-pratītye-samutpāda-vāda) ist die Ansicht, die in dieser Wahrheit oder echten Wahrheits-Quelle den absoluten Grund alles Seins erblickt; sie steht damit der Ālaya-Genesis gerade gegenüber.

Die „Ālaya-Genesis“ hält das Ālaya-Bewußtsein für letzte Grundlage; sie erklärt alles als Erscheinung des Ālaya-Bewußtseins. Sie vertritt damit die phänomenologische Tendenz des Buddhismus. Die „Wahrheits-Genesis“ hält die Wahr-Substanz oder das „Wahre an sich“ für den letzten Grund; sie erklärt alles als von dem Ursprung dieser Substanz abhängig. Sie vertritt die ontologische Tendenz des Buddhismus. Die Ālaya-Genesis hat ihre Besonderheit darin, daß sie alles in Beziehung zum Bewußtsein erklärt; die Wahrheits-Genesis hat die ihre darin, daß sie alles mit konkreter Wirklichkeit erklärt. Die Wahrheit selbst ist aber ebenfalls nichts anderes als eine Art des Bewußtseins. So folgt also die Wahrheits-Genesis auch der idealistischen oder spiritualistischen Grundtendenz und fällt demzufolge auch in das Gebiet der Bewußtseinslehre.

Die Theorie der Wahrheits-Genesis wird vor allem im Mahāyāna-śraddhōt-pāda-śāstra, d. h. Ta-schêng-k'i-sin-lun systematisch dargelegt. Da das Ālaya-Bewußtsein den Zusammenhang des Wahren und Falschen bildet und an sich funktionell ist, so wurde die echte Wahrheit in der Substanz gesucht. Dennoch ist die erreichte Wahrheit nach der Wahrheits-Genesis nicht eine bloße statische Substanz, sondern ein dynamischer Ursprung, ein wirkender Grund. Diese dem Buddhismus eigene ontologische Tendenz ist vorzugsweise auf die Wirklichkeit gerichtet. Die Wahrheit bedeutet also den Ursprung aller empirischen Wirklichkeit; sie ist an sich ewige wahre Substanz, kann sich aber zugleich zu der zeitlichen Erfahrung entwickeln; sie kann von sich aus erscheinende Verwandlungen bringen. Und das Vermittlungsmoment zwischen dem wahren Ursprung und der verwandelten Welt ist die Avidyā. Diese ist ein notwendiges und charakteristisches Moment der Wahrheits-Genesis, gleichzeitig das statische Substrat und der dynamische Ursprung; sie läßt Erscheinung aus der Substanz entspringen und alle konkreten Wirklichkeiten sich realisieren. Bildlich gesprochen, — wie das ruhige Wasser ja auch zum wilden Wellenmeer werden kann; die Avidyā ist die Ursache der Wellen im Wasser des Bewußtseins selbst. Auf diesen wichtigen Punkt komme ich später noch zurück. Allerdings entfaltet sich die Wahrheit durch Vermittlung der Avidyā zu verschiedenen Phasen, ohne in sich die allgemeine Phase verloren zu haben. Diese Wahrheits-Genesis-Theorie ist noch radikaler dargelegt in der Logos-Welt-Genesis (Dharma-dhātu-pratītye-samutpāda-vāda), die sich

besonders auf dem Grunde der Gedanken des Avatamsaka-sūtra gebildet hat. In ihr wird gelehrt: alles Seiende und Bestehende ist in relativer und korrelativer Form vorhanden, daher müssen alle Gegensätze und Mannigfaltigkeiten in der Welt in Korrelativität betrachtet werden. Wenn man tiefer in die Welt dieser Korrelativität eindringt, ist alles Seiende im Kosmos in der letzten Identität vorhanden, alles Seiende allem immanent. Alles in allem: Eins, d. h. Alles, l'individu ergo l'univers, la vie ergo Nirwana, l'homme ergo Buddha. Diese Ansicht lehrt noch tiefer als die Erklärung aus dem bloßen reinen Bewußtsein oder als die Theorie der Entstehung durch die Substanz die Bedeutung der Erscheinung und die Korrelativität der Wirklichkeit selbst. Die Grundtendenz des Mahāyāna-Buddhismus entfaltet sich am sichtbarsten in diesem konkreten Idealismus.

Wie verhält sich nun das Amala-Bewußtsein, auf das die Wahrheits-Genesis sich begründet, zu dem Ālaya-Bewußtsein? Amala bedeutet das Reine; das Amala-Bewußtsein ist der Bedeutung nach als das Wahrheitsbewußtsein bezeichnet. Wie wir schon gesehen haben, besitzt das Ālaya-Bewußtsein auch die Charaktere des Reinen und der Wahrheit. Das Ālaya-Bewußtsein ist in sich aber gleichzeitig wahr und falsch, d. h. es ist eine Zusammensetzung dieser beiden Momente wegen seines Charakters als immanenten Bewußtseins. Also erscheint es als wahrscheinlich, daß nur das reine und substantielle Moment des Ālaya-Bewußtseins für sich selbständig auf Amala-Bewußtsein (d. h. Reines Bewußtsein) zurückgeführt wurde. Tatsächlich divergieren die Ansichten über die Bedeutung und Unterscheidung dieser zwei Arten des Bewußtseins in verschiedenen Schulen mehr oder weniger; einige behaupten das direkte Gegenteil der anderen Schulen. Nach der Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins, die die Ālaya-Genesis vertritt, ist das Ālaya-Bewußtsein die Funktionsquelle der Entfaltung des All, ist die Tathatā (Wahrheit) das, was im absoluten Erlebnis zuletzt gewonnen wird, ist die Wahrheit also als die dem Ālaya-Bewußtsein zugrunde liegende Substanz anzusehen, die an sich nicht funktionell ist. Nach einer Schule wird das Ālaya-Bewußtsein mit der Wahrheit (mit der Tathatā, also auch dem Amala-Bewußtsein) schlechthin identifiziert. Eine andere Schule hält das Ālaya-Bewußtsein für ein bloßes Entwicklungsmotiv des Empirischen, d. h. für den Ursprung des Falschen. Mithin nennt

sie das Ālaya-Bewußtsein Falschheits-Bewußtsein oder Avidyā-Bewußtsein und sieht nur das Amala-Bewußtsein als „wahres Bewußtsein“ an.

Diese Verschiedenheit ist, kurz gefaßt, von der verschiedenen Auffassung des Begriffes „Tathatā oder Wahrheit“ abhängig. Die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins oder die Theorie der Ālaya-Genesis bildet sich auf dem Grunde des Ālaya-Bewußtseins. Nach ihr ist die Wahrheit eine ewige unveränderliche Substanz und vertritt nur ein reines Moment im Ālaya-Bewußtsein; die Wahrheit ist nur der Unabhängigkeitspunkt im All, bewirkt selbst jedoch nichts. Nach der Theorie der Wahrheits-Genesis bedeutet die Wahrheit die Substanz von allem; sie ist ewig und zugleich entwickelt sie sich dem Verhältnis gemäß zu allen Dingen und Phänomenen. Die Ālaya-Genesis unterscheidet die Wahrheit (Substanz) von den Phänomenen. Die Wahrheits-Genesis identifiziert die Substanz mit den wirklichen Erscheinungen. Die Wahrheit als die unveränderliche Substanz anzusehen oder die Substanz als an sich beweglich anzuerkennen, — hierin liegt der Unterschied zwischen den beiden Theorien. Die Ālaya-Genesis ist nach ihrer Tendenz analytisch, mithin abstrakt; die Wahrheits-Genesis ist konkret, dynamisch und flüssig. Da die Wahrheits-Genesis die substantielle Wahrheit an sich als das allem zugrunde liegende Wirkende anerkennt, und die Identität von Substanz und Phänomen behauptet, beschränkt sie nicht unsere wirkliche Erfahrung auf bloße machtlose Erscheinungen. Aber das Grundverhältnis der Substanz und Erscheinung kann sie nicht radikaler erklären als es im alten indischen Beweis geschieht: sie sind nicht identisch, aber dennoch nicht verschieden voneinander.

Die Wahrheit ist die absolute Substanz an sich, aber dennoch entfaltet sie sich zugleich zur empirischen Wirklichkeit durch eine Vermittlung — dieses Vermittlungsmoment ist besonders nach Mahāyāna-śraddhōpāda-śāstra, d. h. Ta-schêng-k'i-sin-lun, die Avidyā. Was ist nun der Begriff der Avidyā? In diesem Begriff liegt ein wichtiges Problem des Buddhismus überhaupt. Es ist nicht nur für die Wahrheits-Genesis, sondern auch für die Ālaya-Genesis maßgebend. Das Ālaya-Bewußtsein ist das Ideal-Bewußtsein, die Grundlage der verschiedenen anderen Arten des Bewußtseins, aus dem alle Erscheinungen entstehen. Aber wie kann

das Ālaya-Bewußtsein anfangs aus sich selbst heraus die Erscheinung entspringen lassen? Man glaubte, daß das Ālaya-Bewußtsein die entwicklungsfähigen Bījas enthält. Nach dem genetischen Standpunkt aber wurden die Bījas hauptsächlich durch Funktionen der übrigen Bewußtseinsarten eingepflanzt und bedürfen der apriorischen Bījas selbst für die Entwicklung der Chancen von anderen Ursachen. Das Laṅkāvatāra-sūtra sagt über die vier Arten der Chancen (Pratyaya oder Verursachung), die das Ālaya-Bewußtsein zur Entwicklung bringen: es geschehe erstens wegen der falschen Annahme der Für-sich-Existenz der Außenwelt, obgleich in Wahrheit die Außenwelt nur durch unser Bewußtsein erscheint; zweitens wegen des Festhaltens am Empirischen durch falsche Gewöhnung, die von unendlicher Zeit her in uns lebt; drittens wegen der Unterscheidungsfunktion, die die Natur des Bewußtseins ist und viertens wegen der Neigung, mannigfaltige farbige Gestalten (oder empirische Phasen) in der Seele zu genießen. Mit diesen vier Momenten verwandelt sich das Ālaya-Bewußtsein in die sog. abgeleiteten Arten des Bewußtseins wie ein reißender Strom.

Diese Erörterung lehrt uns: eine Tendenz, auf Gegenständliches zu beziehen und Gegenstände zu unterscheiden, wohnt im Bewußtsein selbst. Wenn man die Tatsache, daß alles durch Bewußtsein erscheint, ganz anerkennt, kann man die ewige Wahrheit gewinnen; aber wenn nicht, bleiben wir im Verkennen und Meinen. Diese sind nach ihrer Natur a posteriori im Vergleich zum apriorischen Ālaya-Bewußtsein. Aber das Gewöhnen ist seit unendlicher Zeit in uns vorhanden, es wurde in wirklicher Phase schon als ursprünglich angesehen. Deswegen bringt es im ewigen Ālaya-Bewußtsein die mannigfaltigen Umstände und falschen Kenntnisse in uns hervor. Aus diesem Grunde glaubt man vom Ālaya-Bewußtsein, daß es einerseits das wahre ideale Bewußtsein sei, aber andererseits dennoch die Neigung zum Empirischen enthält.

Das Ālaya-Bewußtsein ist in sich ein Zusammenhang des Wahren mit dem Falschen; darum verwundert es nicht, daß die Ālaya-Genesis-Theorie eine dualistische Tendenz in sich enthält. Das Amala-Bewußtsein stellt nur das Wahrheits-Moment im Ālaya-Bewußtsein in einer letzten Substanz fest. Bei der Wahrheits-Genesis jedoch die erste Anlage des Falschen oder des Empirischen richtig zu erklären, ist sehr schwierig. Die Erklärung der Anlage

für die Entstehung des Empirischen aus der Wahrheit ist im Mahāyāna-śraddhōtpāda-śāstra selbst nicht genauer ausgeführt als im Laṅkāvatāra-sūtra. An einer Stelle des ersten śāstra heißt es: „der wesentliche Charakter des Bewußtseins ist stets ruhig (wörtlich: ohne Sich-Besinnen oder voluntas), also unveränderlich, aber es kann plötzlich ein Sich-Besinnen oder eine voluntas entspringen; dies heißt die Avidyā (Nicht-Klares).“ Wie und warum darf in ewiger Ruhe des absoluten Bewußtseins plötzlich die Quelle des Falschen entstehen? Man spricht so oft in Bildern: Im ruhigen Meer der Wahrheit weht der Wind, und damit erheben sich die Wellen — so entsteht die Welt der Erfahrung. Aber da die Wahrheit eine einzige monistische Substanz sein soll, darf der Wind nicht für die Wahrheit ein „Fremdes“ sein. Der Wind oder die Avidyā soll nun der ursprüngliche Charakter der Substanz selbst sein. Wenn dies der Fall ist, enthält dann auch die Wahrheit selbst die Quelle des Falschen in sich? Die philosophische Bedeutung der Quelle des Avidyā ist ein ebenso schwieriges Problem wie das des $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ oder der „Dinge an sich“ im abendländischen Idealismus. Tatsächlich sagt ja auch z. B. das Śrīmālā-devī-siṃhanāda-sūtra: „seine Auflösung (sc. dieses Problems) liegt außerhalb des menschlichen Wissens. Nur das heilige Wissen Buddhas weiß es genau.“ Viele Wege für die Lösung dieses Problems sind gesucht worden — einer von ihnen war der des Agnostizismus oder Mystizismus, wie dieses Sūtra ihn vertritt; eine andere Möglichkeit war die des Intellektualismus, der im Nicht-Wissen der Wahrheit den Grund des Avidyā suchte; oder die der Immanenz der das Innewohnen des Irrtums in der Wahrheit selbst behauptet; und schließlich die der Anlehnung an den Voluntarismus, der das Vorhandensein der Neigung des Wollens zum empirischen Genießen behauptet. Die Bedeutung der Avidyā ist gemäß dieser vielen Auffassungsrichtungen verschieden: eine mystische Quelle, das Unwissen, ein innerer Ursprung oder eine unklare voluntas. Aber insofern die Wahrheit als die absolute reine ewige Substanz angesehen wird, ist keine Erklärung über die Quelle der ihr widersprechenden Avidyā gründlich durchführbar. Hierin liegt der Punkt größter Schwierigkeit für die „Wahrheits-Genesis“.

Aber man bedenke, daß dieses Problem nicht für den Buddhismus allein, sondern für die Philosophie überhaupt eine schwierige Aporie bedeutet. Wer kann sagen, daß das Problem der Erbsünde

im Christentum vollständig gelöst wurde? Wer hat das Realitäts-Problem der Philosophie, das Problem der Kantschen „Dinge an sich“ genügend erklärt? So setzt z. B. die Badische Schule Dinge an sich voraus, aber klärt die Frage sehr wenig. In der Philosophie Cohens bleibt der Begriff des $\mu\eta\ \delta\upsilon$ als ein schwerer und dunkler Punkt, wie in der Philosophie Platons selbst, bestehen. Wir bewundern vielmehr, daß ein ähnliches Problem die buddhistischen Gelehrten schon im 4. oder 5. Jahrh. n. Chr. so tief beschäftigte, dessen Lösung sie aber schließlich leider doch nicht fanden; ist es nicht so, daß man sich — um die Worte Kants hier zu gebrauchen — „darüber wundern muß, daß sie in so frühen Zeiten schon alle erdenklichen Wege philosophischer Eroberungen versuchten“?

Jedoch begnügten sich die Buddhisten bei diesem Problem nicht mit bloßen dualistischen Erwägungen. Die Wahrheit ist nach ihnen a priori, Avidyā dagegen a posteriori; obwohl Avidyā seit undenklicher Zeit vorhanden ist, ist es doch schließlich zeitlich; die Wahrheit ist dagegen, wie man glaubt, ewig und unendlich, also letzten Endes ist Avidyā von der Wahrheit überwunden, das Nirvaṇa erreicht. In diesem Sinne läßt der Buddhismus der Wahrheit die Übermacht und glaubt an ihre letzte Überlegenheit und Absolutheit.

7. Kapitel

DIE WISSENSLEHRE IM BUDDHISMUS

Die Ālaya-Genesis und die Wahrheits-Genesis haben beide ihre guten und starken sowie ihre schwachen Punkte. Die Ālaya-Genesis lehrt auf Grund des Begriffes des Ālaya-Bewußtseins die Entstehung der übrigen Bewußtseinsarten und aller Erscheinungen genau und ausführlich, aber das Ālaya-Bewußtsein ist schließlich nicht überindividuell, und in diesem Sinne nicht ganz rein allgemein und nicht absolut, ja sogar Zusammentreffen des Wahren und Falschen. Die Wahrheits-Genesis sieht allgemeiner und gründlicher die absolute Substanz und gewinnt sie in Tathatā. Aber wenn die Tathatā oder Wahrheit auch der konkrete Ursprung des Bewußtseins und der Wirklichkeit ist, so bedarf sie doch einer Ursache (d. h. Avidyā), um zur Entwicklung zu gelangen. Und wenn das Avidyā nicht ein Fremdes, sondern in der Wahrheit ein-

geschlossen ist, dann enthält die Wahrheit also die Ursache des Falschen oder des Empirischen in sich. Jedoch liegt der Vorzug der Wahrheits-Genesis darin, daß sie Substanz und Phänomene nicht abstrakt voneinander trennt und die Bedeutung der empirischen Erfahrung nicht negiert, d. h. daß sie Immanenz bleibt, die das Sein der Substanz in Phänomenen, der Phänomene in der Substanz — die Identifikation dieser beiden, bedeutet. Um diese Immanenz zu erreichen, die die Bedeutung der wirklichen Erfahrung anerkennt, bedarf es der Hilfe des Begriffes Śūnyatā. Der Begriff Śūnyatā (das „Leere“ oder die „Nicht-Existenz“) ist der eigentümlichste Begriff im Mahāyāna-Buddhismus. Was hilft nun der Begriff der „Nicht-Existenz“ für die Anerkennung der Bedeutung „Wirklichkeit“?

Die Subjektivierung der reinen Phänomenologie des Bewußtseins im Buddhismus ist mit anderen Worten eine Reduktion zu dem Begriff der Śūnyatā. Der Begriff Śūnyatā ist der Grundbegriff nicht nur für die Theorie der reinen Phänomenologie des Bewußtseins, sondern auch für den Mahāyāna-Buddhismus überhaupt. Dieser Begriff ist ausführlich behandelt in dem Mahāprajñāpāramitā-sūtra, der hauptsächlich die Wissenslehre des Mahāyāna-Buddhismus enthält. Auch im Mahāprajñāparamitā-sāstra Nāgārjunas (2. Jahrh. n. Chr.) kann man exakte Auslegungen und Systematisierungen darüber finden. Wir wollen nicht die Subtilität scheuen, dem Hauptgedanken desselben nachzugehen. „Prajñā“ oder „Pañña“ bedeutet das Wissen oder die Weisheit, — im allgemeinen sowohl empirische relative Kenntnis des gewöhnlichen Menschen, als auch die höchste absolute Weisheit des Heiligen. Ki-tsang (Kiasiang) (549—623 n. Chr.), der chinesische gelehrte Mönch zur Zeit der Sui Dynastie, untersuchte wissenschaftlich diese Bedeutung und analysierte sie in drei Momente: 1. die Wahrheit, d. h. die Substanz des Wissens; 2. Durchsichtigkeit oder Klarleuchtung, d. h. Funktion des Wissens; 3. ausgedrückte Begriffe, Buchstaben oder heilige Bücher und ihre Auslegungen, d. h. die Mittel des Wissens. Das Wort „Pāramitā“ bedeutet „überführen“ zu dem absoluten Selbstbewußtsein der Wahrheit (zur absoluten Befreiung). In dem oben gezeigten Sāstra (Auslegung) Nāgārjunas wird dieses „Überführen“ in vier Artikeln erörtert: 1. Überführen vom Diesseits der Region des Geborenwerdens und Sterbens zum Jenseits des Nirvaṇa. 2. Überführen vom Diesseits des Daseins zum Jenseits

der formlosen Gestaltung. 3. Überführen vom Diesseits des unvollkommenen Wissens zum Jenseits des höchsten vollkommenen Wissens. 4. Überführen vom Diesseits des empirischen Seins zum Jenseits des transzendentalen Nichts. Der Zweck des Wissens ist nach dieser Auffassung die absolute Befreiung (oder Erlösung) durch höchstes Erlebnis des wahren Wissens. In diesem Sūtra wird eine genaue Klassifikation des Wissens gegeben. Nach ihr ist es in zwei Artikel und elf Unterartikel, alle diese in den Begriff des Pañña eingeordnet. Dieses Sūtra lehrt vier praktische Methoden der Befreiung, die noch weiter in 91 Methoden abgeteilt sind; vor allem wird die Befreiung durch das Wissen als das Höchste geschätzt.

Das absolute Erlebnis der Wahrheit ist nur durch wahre Erkenntnis der Sūnyatā möglich. Was bedeutet nun der Begriff der Sūnyatā? Es ist sehr schwer, diese Bedeutung sinngemäß ins Deutsche zu übersetzen. Wörtlich heißt Sūnyatā „leerer Raum“. Aber sie ist nicht der Raum, der dem Begriff der Zeit sich koordiniert. Auch ist sie nicht der Begriff „leeres Nichts“. Sie ist das, was alles in sich einschließt, aber an sich nicht wieder Etwas: Sie ist die letzte Grundlage, der Ort, τόπος, auf dem alles ruht und wächst. In einigen Sūtras wird sie mit dem blauen Himmel verglichen, der alles in sich einläßt, aber an sich nichts ist. Der Begriff Sūnyatā im Mahāyāna ist nicht der bloße Gegenbegriff des Seins, er ist ein unendlicher Begriff, der allem Sein transzendent ist und dennoch der Grund des All ist. Sein Gegenbegriff ist eher noch der des Empirischen oder „Farbigen“ in der buddhistischen Terminologie. Von diesem Gesichtspunkt aus möchte man ihn als transzental ansehen. In Wirklichkeit entspricht der Begriff dem des „Nichts“ in der europäischen Metaphysik. Der Buddhismus hat sowohl in seiner Theorie als auch in seiner Praxis den starken Charakter der negierenden Philosophie. Um also die ideale Wahrheit oder das absolute Selbstbewußtsein zu erreichen, treibt er immer auf dem Wege der Negation. Hier gilt auch das Wort: *Dei accedere magis ad nihil quam ad aliud*.

Alles empirische Wissen ist endlich. Es besteht in dem Verhältnis zwischen Erkennendem und Erkanntweddendem, ist immer räumlich, zeitlich und nach der Größe relativ und unterschiedlich. Es ist also alles falsch im Vergleich zu der absoluten Wahrheit des buddhistischen Ideals. Mithin schließt der Buddhismus

alle Formen der Erkenntnis, die zur bloßen unterschiedlichen Erkenntnis führt, aus. Die echte Erkenntnis muß vielmehr allen empirischen Erkenntnisformen, Zeit, Raum und Naturkausalität (gefordert ist sittliche Kausalität) transzendent sein. Dieser Anti-Empirismus beginnt mit der radikalen Kritik der überlieferten dogmatischen Theorien, führt diese als negierende Philosophie, die naiven Realismus, metaphysische Substanzlehre, atomistischen und begrifflichen Realismus ablehnt, durch — und negiert schließlich sogar den Skeptizismus und Nihilismus selbst. Dieser radikale Negativismus negiert also das Erkennen, das Erkanntwerden, die Wörter, Buchstaben und Begriffe, die nur endliche Erkenntnis ausdrücken. „Die Wahrheit ruht immer entfernt von dem Buchstaben.“ Nāgārjuna gebrauchte in dieser seiner Negierungsmethode acht Negations-Kategorien, entfaltete damit seine Theorie der 100 Negationsbeweise und führte so die Theorie der unendlichen Negation durch.

Es ist mir versagt, alle Verfahren seines Beweises hier darzustellen. Hier nur einige Beispiele. Vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus war sein Angriff gegen den empirischen Dogmatismus des Hīnayāna (besonders die sog. Sarvāsti-vāda, d. h. die naive Seinslehre) und Brahmanismus gerichtet. Ich möchte hier nur kurz die Auseinandersetzung mit der naiven Seinslehre oder dem Dogmatismus anführen. Die Anhänger der Seinslehre glauben erstens an die An-sich-Existenz des äußeren Daseins. Aber nach ihm ist äußeres Dasein nichts anderes als bloße Erscheinung für das Bewußtsein, d. h. nur Phänomen; es ist wie ein Traum oder Schatten. Als solches ist es gar keine Existenz. In jener Schule wird behauptet, daß die drei Welten Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft real existieren. Nach Nāgārjuna aber ist die Vergangenheit etwas Gewesenes, existiert also nicht mehr, während die Zukunft noch nicht lebt. Gegenwart ist gegenwärtig, jedoch in jedem Moment veränderlich und existiert also nach seiner Lehre nicht. Die Schule behauptet auch, daß Raum, Zeit und Kausalität unveränderlich und real sind. Dem widerspricht Nāgārjuna, er behauptet: der sog. Raum und die Zeit sind immer der empirischen Erfahrung unterworfen; sie sind nicht das reale Sein an sich. Auch die Kausalität — ebenfalls die sog. Theorie von der Existenz der Wirkung in der Ursache oder der Nichtexistenz der Wirkung in der Ursache kann man nicht aufrecht erhalten, da sie innerhalb der relativen

Abhängigkeit der Ursache und Wirkung bleiben. Derartige Begriffe wie Raum, Zeit und Kausalität sind in dieser Schule dieselben wie im Empirismus. Sie haben keinerlei Bedeutung, wenn sie getrennt sind von den Erscheinungen, sie sind also kein reales Sein. Diese Lehre bringt uns also keinen Schritt weiter auf dem Wege der Erringung der Wahrheit. So wird also ganz allgemein der empirische Realismus verbannt. Diese Widerlegung ist sehr genau durchgeführt, aber ich kann leider nicht auf alles hier eingehen.

Der Brähmanismus hat seinen Halt in der Anerkennung des Gottes, des Schöpfers der Welt. Dieser Gedanke ist in der indischen Gedankengeschichte sehr alt und grundlegend. Aber es fehlt ihm die subjektive Reduktion; er ist ein metaphysischer Realismus, der den Schöpfer als objektives Sein äußerlich dogmatisch behauptet. Deswegen polemisierte Nāgārjuna scharf gegen den naiven Dogmatismus und die philosophische Inkonsequenz. Der Buddhismus vertritt nicht Emanationslehre, sondern Kreationstheorie — diese Kreationstheorie steht auf dem Grunde des Idealismus, d. h. sie geht von der subjektiven Umwendung oder der Reduktion des Bewußtseins aus. Nāgārjunas Negationstheorie ist jedoch nicht reiner Nihilismus; er negiert den Nihilismus sogar — und hierin liegt die Bedeutung der Śūnyatā oder des „Leeren“. Daß alles negiert, aber die Negierung selbst als letztes Unnegierbares angesehen wird, ist nichts anderes als eine Art der Seinslehre, welche Negation für Sein hält. Der Buddhismus nennt diese Ansicht die Lehre von der „falsch gewonnenen Leerheit“. Die echte Śūnyatā-Lehre muß die Lehre der Negation dieser Negation sein.

In der Śūnyatā-Lehre des Buddhismus begegnet man zwei Momenten oder Phasen: 1. Nicht-Sein (die Negation der Auffassung, welche die äußeren Dinge als solche für echtes Seiendes hält); 2. Nicht-Ich (die Negation der praktischen Auffassung, die das empirische Ich als echtes Ich ansieht). Die praktische Auffassung des Nicht-Ich und ihre Bedeutung wird leicht von der theoretischen Bedeutung des Nicht-Seins abgeleitet. Der Vorzug der Śūnyatā-Ansicht oder der sog. „Ansicht des Leeren“ besteht in der Negierung des auf dem empirischen Realismus begründeten Relativismus und in der Befreiung vom Egoismus des empirischen Ich. Die Śūnyatā-Ansicht im Buddhismus ist mit anderen Worten hauptsächlich eine Widerlegung des empirischen Realismus und in diesem Sinne also auch eine transzendente Doktrin. Also

negiert diese Negationstheorie den Realismus in jedem verschiedenen Sinne. Sie ist somit eine schließlich wohldurchdachte und höchste freie „Ansicht des Leeren“. Sie ist befreit von jedem gefesselten Standpunkt und steht wirklich auf dem letzten Standpunkt, der nicht mehr beschränkter Standpunkt, sondern absoluter Standpunkt ist.

In diesem Momente erst bricht in der letzten Negierung, in der Negierung aller Negierung eine unendliche Bejahung durch. An der letzten Grenze der unendlichen Negierung selbst stößt man auf die echte Bejahung des absoluten Alls. Auf diese Idee kann man die Worte Goethes anwenden: „In diesem Nichts hoff' ich das All zu finden“. Wenn man diese Tatsache kennenlernt, daß nämlich alles empirische Sein als solches nicht das wahre Sein an sich, sondern immer erst durch das Bewußtsein überhaupt ermöglicht ist, d. h. wenn man die subjektive Umwendung oder die Reduktion rein verwirklicht, dann kann man befreit von aller Unterscheidung, von Neigungen und Vorurteilen erst alles auf dem letzten Grund sub specie aequalitatis, alles Vergängliche sub specie aeternitatis betrachten. Man gelangt so zu einem konkreten Monismus, der aller abstrakten Unterscheidung ledig ist. Dieser Gesichtspunkt wird die „statische oder theoretische Grundanschauung“ (Śamātha) genannt. Nach dieser Anschauung ist also Substanz und Phänomen, also auch Buddha und Mensch nicht eigentlich zweierlei. Man erreicht so die echte immanente Auffassung der Wirklichkeit. Es lebt nicht alles im Streit, im Unterschied und Egoismus, sondern in einer großen harmonischen Welt, in der alles sub specie aequalitatis sieht, und in der doch jedes seine eigene Bedeutung hat.

Bleibt man aber nicht bei dieser theoretischen statischen Anschauung, sondern geht von dieser Grundauffassung aus noch weiter, dann ist es notwendig, allen Menschen das echte Wissen und wesentliche Leben zu zeigen — den Menschen, die die Möglichkeit oder Grundlage zur Realisierung des „Buddha“ in sich haben, aber trotzdem in endlichen und unterschiedlichen Erscheinungsphasen irren. Man muß den Taten der großen Liebe und Seligmachung nacheifern, um alle Menschen zur letzten Erlösung gelangen zu lassen. Diese Ansicht ist die positive (oder praktische) Grundanschauung (Vipasýnanā) benannt. Nach dem Glauben der Mahāyāna-Buddhisten muß man in der absoluten Liebe alle anderen Menschen das Nirvaṇa erreichen lassen; man kann nie im Nirvaṇa ruhen, solange man einen einzigen anderen, der das

Buddha in sich noch nicht realisiert hat, findet. Dieser Glaube und diese Praxis heißen der „Icchantika“. Deswegen bedeutet im Mahāyāna-Buddhismus das Nirvaṇa in der Tat nicht einen Ruhe-Zustand (Nairyāni-katā), sondern Freude und Frieden, die in unbegrenzten, unendlichen, altruistischen Taten sich finden lassen. Ich glaube, daß es keinen größeren und erhabeneren Gedanken als diesen Icchantika gibt. Der praktische und religiöse Gedanke der unendlichen Tathandlung für alles durch unendliche Liebe ist ein großer Gewinn, der aus der Śūnyatā-Ansicht entspringt. Der Begriff der Śūnyatā im Buddhismus enthält also den transzendenten Gesichtspunkt, der den empirischen Realismus negiert und uns ihn überschreiten läßt, er setzt den absoluten Gesichtspunkt, durch den wir schließlich zu unendlichen praktischen philanthropischen Taten gelangen. Und nach der spiritualistischen, idealistischen Idee des Buddhismus ist die ursprüngliche Liebe nicht auf den Menschen beschränkt, die philanthropischen Taten sollen sich zum Philokosmismus vollenden. Der Begriff der Śūnyatā ist also nicht bloße Negierung, sondern bedeutet sogar Nicht-Nihilismus. „Durch Śūnyatā entsteht und entwickelt sich alles, sonst nichts.“ Die erkenntnistheoretische, praktische und metaphysische Bedeutung dieses Wortes „Śūnyatā“ können wir nun ganz verstehen. Die Śūnyatā-Ansicht ist die große und tiefe Bejahung der Erfahrung selbst durch Negierung des Empirischen, tiefe Begründung der Wirklichkeit durch tiefen Idealismus. Hierin liegt das echte Wesen des Mahāyāna-Buddhismus; hier können wir die erhabenste Auswirkung des buddhistischen Idealismus erkennen.

Es ist nun sehr lehrreich, wenn der Wissenslehre im Buddhismus (besonders der Beschreibung der Grundcharaktere des Mahāyāna-Buddhismus) „die zehn Arten oder Klassen der Glaubenserkenntnis“ (Jūjūshinron) Kūkais zum Schluß hinzugefügt werden. Dieser japanische gelehrte Mönch Kūkai (der heilige Kōbō 774 bis 835) systematisierte und entwickelte den Gedanken des Mahāyāna-Buddhismus in besonderer Form und begründete eine mystische buddhistische Sekte „Shingon“. Durch folgende Darstellung dieser seiner Theorie lernen wir viele Elemente oder Grade der Glaubenserkenntnis im Buddhismus und zugleich die eigentümliche Stellung seines religiösen Systems kennen. Seine Klassifikation der Glaubenserkenntnisse zeigt auch verschiedene religiöse Einstellungen im inneren Glauben und ihre Entwicklung.

Die zehn Arten oder Klassen der Glaubenserkenntnis sind:

1. Einstellung der unaufgeklärten, unwissenden Menschen; diese haben nur Begierde für Selbsterhaltung und Rassenerhaltung. In ihnen herrscht nur der Trieb ohne Sittlichkeit und Frömmigkeit.
2. Selbstauffindung der eigenen Erfüllung; auf dieser Stufe gibt man den Überfluß dessen, was man selbst braucht, dem Mangel-Leidenden, und das bedeutet das erste Erwachen der Sittlichkeit.
3. Auf der dritten Stufe fühlt man die Unruhe im gegenwärtigen Menschenleben, Sehnsucht nach glücklicherem Zustand oder segensvollem Paradies. Das ist die Stufe des Erwachens der religiösen Seele. Dieses Erwachen und die Lehre dafür gelten wirklich nur für wirkliches Leben, zeigen noch keine echte Erlösung oder echte Religion, beschränken und fesseln sich innerhalb des empirischen individuellen Ich.
4. Auf der vierten Stufe glaubt man, daß unser Ich aus fünf Elementen des Seelischen und Körperlichen (Pañca-skandha, d. h. körperlicher Stoff, Empfindung, Vorstellung, Handlung und Seele) zusammengesetzt ist, und es kein Sein des sog. Ich gibt. Man sucht mithin die Idee des Nicht-Ich befreit von falschem Begreifen des individuellen Ich. Man wird jedoch auf dieser Stufe noch von anderen geleitet.
5. Auf der nächsten denkt man durch eigenes Selbstbewußtsein, bildet und bemüht sich von sich selbst aus, beseitigt durch eigene innere Kraft das Nicht-Klare oder Avidyā, den Ursprung des Irrtums, und steht damit auf dem Standpunkt des Nicht-Ich. Aber man richtet sein Hauptaugenmerk auf die Erlösung des eigenen Ich und begnügt sich mit dem eigenen Guten. Diese Stufe ist also die Stufe des Hīnayāna.

Im Hīnayāna wird die Negierung des individuellen Ich gelehrt, aber an die Existenz des äußeren Seins als solchen geglaubt. In Wahrheit ist aber das äußere Sein bloße Erscheinung durch das Bewußtsein.

6. Auf dieser Stufe erkennt man an, daß alles durch Bewußtsein erzeugt ist, und man soll demzufolge nach dieser Grundauffassung jeden Menschen im allgemeinen lieben. Hier entsteht der Geist des Mahāyāna, der Geist der allgemeinen Liebe. Man hält also äußere Welt für Erscheinung und schreibt dem inneren Bewußtsein Realität zu. Auf der 7. Stufe jedoch werden Außen- und Innenwelt (Bewußtsein) als bloße Phänomene aufgefaßt, d. h. man bekennt sich damit zu der Lehre, in der alles vom „leeren Raum“ aus betrachtet wird.
8. Von diesem negativen Standpunkt, der alles vom „Leeren“ deduziert, erwacht man zu einem

neuen positiven Gesichtspunkt, in dem alles von der Leerheit des Leeren aus begründet und in ihr als völlige Identität angesehen wird. 9. Stufe: Alles Seiende besteht in der dynamischen Verschiedenheit der Substanz, der Wahrheit. Keine Besonderheit als solche hat Substanz; alles Seiende entsteht und besteht nicht für sich, sondern, so glaubt man auf dieser Stufe, in korrelativer Harmonie als ein Ganzes. Durch diese Stufen der Glaubenserkenntnisse erreicht man theoretisch das höchste Wissen. Aber dieses Wissen ist noch Wissen des Unterscheidens, insofern ist es noch relative Erkenntnis. Das schließlich letzte Wesen der Religion wird im absoluten Erlebnis, das jenseits von allen, bzw. im tieferen Grunde aller Begriffe und aller Theorie liegt, als eine unsagbare Wahrheit — als „Wahrer Logos“ oder „Shingon“ innerlich offenbart. Die letzte, 10. Glaubenserkenntnis, ist dann das Erlebnis der Identität des Unendlichen, Absoluten mit diesem wirklichen Ich, welches Erlebnis schließlich in innerer Reflexion des endlichen Ich selbst offenbar wird. Diese Glaubenserkenntnis sieht, daß alles Sein Symbol des Universums ist und jedes Individuum Gott repräsentiert, also daß ich Buddha bin, daß ich mit diesem meinem Körper als solchem das Nirvāṇa realisieren werde. Auf diese Glaubenserkenntnis gründet Kūkai seinen symbolischen Mystizismus.
