

Tsungmi's Yuen-zan-lun

Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen
aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus

Von **Hans Haas** in Heidelberg

Was im nachfolgenden dargeboten wird, ist eine Schrift des buddhistischen Kanons, wie dieser in China gesammelt und von den Buddhisten Japans unverändert übernommen wurde. Die Anlage dieses Kanons ist durch den von Nanjio Bunyiu, einem Schüler Max Müllers, 1883 herausgegebenen Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka bekannt.¹ Derselbe führt die Titel von 1662 verschiedenen Schriften auf, die in folgende Klassen zerfallen: I. Sūtra-Pitaka, II. Vinaya-Pitaka, III. Abhidharma-Pitaka, IV. Samyukta-Pitaka. Die letztgenannte Abteilung, in welcher Schriften vermischten Inhalts gesammelt sind, enthält 1. Werke indischer Lehrer, 2. chinesische Werke. Eines der letzteren ist die nachstehend in Übersetzung mitgeteilte Schrift. In Nanjios Katalog ist sie als Nr. 1594 aufgezählt und erscheint dort mit folgendem Vermerk:

„Yuen-zan-lun. 'A treatise on the origin of man'. Composed by Tsun-mi, the fifth patriarch of the Hwâ-yen school, who died in A. D. 841, under the Thân dynasty, A. D. 618—907. 11 leaves; 4 chapters. The first chapter confutes Confucianism; the second does the same with the Hinayanâ school, and even some of the followers of the Mahâyâna who still believe in only a part of the Law; the third explains the true doctrine of Buddha; and the fourth unites all those before confuted,

¹ Siehe Haas *Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan. Mitteil. der deutschen Gesellsch. für Natur- und Völkerk. Ostasiens* Bd X, Teil 1 (1904).

and treats them as if they were all the right teachings, being produced from one and the same source. This is a very well-known work.“

Der Verfasser unserer Schrift ist also Tsungmi oder, wie er auch respektvoll genannt wird, Kwêi-fân-tâ-sh', der große Lehrer, der auf dem Berge Kwêi-fân lebte, der fünfte Patriarch der Hwâ-yen oder Avatamsaka-Schule, ein chinesischer Buddhapriester, der 840 oder 841 n. Chr., 62 Jahre alt, starb. Sechs Werke, die sämtlich Aufnahme in den chinesischen Kanon des Buddhismus gefunden haben, werden ihm zugeschrieben. Keines von ihnen ist bis jetzt meines Wissens in eine europäische Sprache übersetzt.

Yuen-zan-lun oder, wie es in Japan genannt wird, Gennin (oder Genjin)-ron, d. h. Essay über den Ursprung des Menschen, ist das geschätzteste von Tsungmi's Werken. Es ist eine Streitschrift zur Verteidigung der buddhistischen Lehre. Unter gleichlautendem Titel hatte schon der Chinese Han Yü, ein energischer Bekämpfer des Buddhismus, eine Abhandlung geschrieben, die hohes Ansehen in China genoß. Gegen ihre Ausführungen ist offenbar Tsungmi's Schrift zunächst gerichtet. Sie hat es darauf abgesehen, die von der gefeierten Autorität auf die Frage nach dem Woher des Menschen von konfuzianischem Standpunkte aus gegebene Antwort als ungenügend zu erweisen und eine bessere, die allein richtige Antwort, wie sie nach ihm einzig der Buddhismus und auch er nur in seiner höchsten Erkenntnisform hat, zu geben.

Der von Tsungmi gewählte Titel deckt jedoch entfernt nicht den ganzen Inhalt seines Traktats. Denn dieser handelt nicht nur von der Genesis des Menschen, sondern auch vom Ursprung der anderen in den ewigen Samsarakreislauf gezogenen Lebewesen, der zehn Welten und des gesamten Universums, ja die Abhandlung wird dem Verfasser unter der Hand zu einem inhaltreichen Kompendium der Dogmatik des

ganzen Buddhismus in allen seinen Entwicklungsphasen. Und das vor allem ist es, was diese Abhandlung uns wichtig macht. Ihres Platzes im Kanon ist die Schrift, eine nach meinem Dafürhalten höchst achtungswerte literarische Leistung, ohne Zweifel würdig. Je mehr man sich in sie vertieft, desto weniger weiß man in der Tat, was man mehr an ihr bewundern soll: das ausgezeichnete apologetische Geschick, mit welchem der Verfasser zu Werke geht, oder den meisterhaften Aufbau des Ganzen oder aber die gewandte Dialektik im einzelnen, die dem alten Autor zu Gebote stand.

Auch durchaus klar ist die Schrift geschrieben. Nichtsdestoweniger ist sie nicht überall leicht zu verstehen. Dies liegt einmal an der vielfach sehr knappen und gedrungenen Ausdrucksweise des Verfassers, dann aber auch daran, daß er bei seinen Lesern schon ziemliche Vertrautheit mit den Details der Religionssysteme, deren große Grundgedanken er hervorhebt, bekämpft oder verficht, voraussetzt. Die hieraus erwachsenden Schwierigkeiten dem Leser nach Möglichkeit zu beheben, habe ich, wo immer es nötig schien, in Klammern kleinere oder größere Zusätze beigefügt, die dem Texte zur Erklärung dienen. Mit Dank habe ich dabei von Kommentaren Gebrauch gemacht, welche japanische Buddhisten zu der auch in Japan von den Priestern noch heute viel studierten Schrift bearbeitet haben.

Ergründung des Ursprungs des Menschen

Abhandlung nebst Einleitung, verfaßt von Tsungmi, Âranya S'ramana des Grashalle-Klosters des [Berges] Kwêi-fân im Gebirge des fernen Südens (Tsung nan shan) [zur Zeit] der [Dynastie] Thang

Von all den zehntausend Wesen, die da leben und weben, ein jegliches hat seinen Ursprung. Von all den zehntausend Dingen, die da sprossen und sprießen, jedwedes geht hervor aus einer Wurzel. Es kann nichts geben, das Zweige oder

Enden hat, es habe denn auch Wurzeln oder einen Anfang. Wie sollte (der Mensch,) der zuhächst mit Geist begabte unter den San-ts'ai (d. i. den drei Grundpotenzen des Weltalls: Himmel, Erde, Mensch) nicht einen Ursprung haben? Zudem (heißt es doch): „Wer (andere) Menschen kennt, ist verständig; (aber erst) wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (zu nennen)“ (Ansporn genug für den Menschen, dem Woher des eigenen Daseins nachzuforschen und sich so in den Stand zu setzen, auch über die anderen klar zu sehen). Bin ich (Tsungmi), der ich doch einen menschlichen Körper empfangen habe (d. h. als Mensch ins Dasein geboren und also mit der Fähigkeit, mich selbst und meine Umgebung zu erkennen, begabt bin), mir nicht klar darüber, von wannen ich gekommen bin, wie sollte ich (erst) imstande sein zu wissen um die andere (zukünftige) Welt, dahin ich (nach meinem Tode nach Ablegung dieses Körpers) gehen werde? (Und) wie könnte ich irgend verstehen, was in Vergangenheit und Gegenwart in der Welt bei den Menschen gewesen, geschehen oder annoch ist? Darum nun (um mich nicht des hohen Vorzugs unwert zu erweisen, daß ich als Mensch geboren worden) habe ich in jahrzehntelangem Studium, ohne einen bestimmten Lehrer (sondern mich jedem als Schüler begebend, von dem ich wo immer etwas meinte lernen zu können) in ausgedehnter Weise die heiligen und die profanen Schriften (d. h. diejenigen des Konfuzianismus und des Taoismus ebensowohl wie die des Buddhismus) durchforscht, um so meinen Ursprung zu ergründen, und da ich in diesem Forschen nicht nachließ, habe ich ihn denn endlich auch gefunden.

(Ich für meine Person also bin nun zwar jetzt ein Wissender.) Indes (die anderen,) die heutigen Tages dem Studium des Konfuzianismus und des Taoismus ergeben sind, sie (leider) wissen (kurzsichtig) nur von dem Zunächstliegenden, von Vater und Vatersvater, nämlich: daß wir von unserem Vater stammen, dieser aber wieder von dem seinen sein Da-

sein hat und so weiter, und nehmen (soweit sie weiter blicken) als Urgrund das eine (noch ungeteilte) chaotische uranfängliche Khi (d. i. Lebensodem, Kraft). Das besonderte sich (nach ihnen) in zwei (Prinzipien oder kosmische Urkräfte): Yin und Yang (d. h. in ein schweres, inertes, weibliches, empfangendes, kaltes, dunkles, durch die Erde repräsentiertes, und in ein leichtes, aktives, männliches, zeugendes, warmes, lichtetes, mit dem Himmel identifiziertes Prinzip). Diese zwei (Prinzipien) ließen aus sich die drei (Grundpotenzen [san-ts'ai]) Himmel, Erde und Mensch hervorgehen, und von diesen drei (Elementen) entsprang (sodann) alles, was da ist. Sowohl der Mensch wie die Gesamtheit der Dinge werden (hier also) von dem (einen und selben chaotischen) Khi als ihrem Urgrund hergeleitet.

Diejenigen (aber), die der buddhistischen Lehre folgen, sagen, soweit sie beim nächsten (Erklärungsgrunde) haften bleiben, die Ursache sei das von uns im früheren Leben produzierte Karma (d. h. die Gesamtheit der in unserer vorausgegangenen Existenz in Gedanken, Worten oder Werken vollbrachten guten oder üblen Taten), indem wir in Gemäßheit des Karma die (entsprechende) Vergeltung empfangen, (die in unserem Falle eben darin bestehe,) daß wir als Menschen geboren wurden. Sofern sie aber (bereits auf dem fortgeschritteneren, eine höhere Stufe des Buddhismus bezeichnenden Hinayâna-Standpunkt stehend, d. h. der Lehre des Kleinen Fahrzeugs zugetan) weiter zurückgehen, erklären sie: daß wir Karma produzierten, das uns in den Kreislauf (der Wiedergeburt) führt, geschehe wiederum infolge unserer Verblendung, oder glauben (— und das ist die Ansicht der noch weiter Fortgeschrittenen, der Anhänger der noch nicht zur Vollkommenheit gereiften Mahâyâna-Lehre —), daß wir, so Schritt um Schritt weitergehend, letztlich bei dem Âlaya-vijñâna (d. h. dem alles umfassenden Bewußtsein, aus dessen Nichterkennen die falsche Vorstellung von dem vermeintlichen wirklichen Dasein

unseres Selbst und der empirischen Dingewelt mit den aus derselben erwachsenden Folgen entspringt) als dem den Ursprung unseres Körpers Bildenden angelangen.

Alle (die die eine oder andere der verschiedenen im vorstehenden nacheinander aufgeführten Erklärungen des Ursprungs des Menschen geben, die Konfuzianer und Taoisten mit ihrem Hinweis auf Eltern und Großeltern oder auf das uranfängliche Khi wie die Anhänger der verschiedenen niedrigeren und höheren Stufen der buddhistischen Lehre mit ihrer Herleitung der Entstehung des Menschen aus dem von ihm in einem früheren Dasein angesammelten Karma, aus der Verblendung, dem falschen Haften oder aus dem Âlaya-Bewußtsein) wännen (mit ihrer Antwort) schon die höchste Wahrheit erreicht zu haben. In Wirklichkeit aber ist dies noch keineswegs der Fall.

Und doch sind (wenn man sich's richtig überlegt) Konfuzius und Laotsze sowohl wie Shakya gleicherweise die größten Heiligen und Weisen. Nur daß sie (alle drei) ihre Lehren entsprechend der Zeitlage (die sie vorfanden) in Anpassung an die Fassungskraft der Menschen (die ein jeder von ihnen zu belehren hatte) aufstellten und darum verschiedene Wege einschlugen. Gegenseitig sich helfend, können die buddhistischen und nichtbuddhistischen Lehren gleicherweise allem Volke Förderung bringen. Worauf es die (drei) großen Weisen alle abgesehen haben, das ist (im Grunde ganz das gleiche, dies nämlich) dazu anzuspornen, daß man sich der Übung all der verschiedenen Tugendwerke beflleißige, um uns so zu einem vollen Verständnis der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu verhelfen, und daß man die Gesamtheit der Erscheinungen erforsche, um uns so klarzumachen, wie sie geworden sind und sich entwickelt haben. Gleichwohl (wäre es falsch, alles, was sie lehrten, unterschiedslos als absolute Wahrheit anzusehen; vielmehr) gibt es eine Lehre, die nur als provisorische anzusehen ist, und eine Lehre, die wirklich die Wahrheit bietet. Die zwei Doktrinen (Konfuzianismus und

Taoismus) sind nur provisorische, der Buddhismus dagegen beschließt in sich beide zugleich, bloß provisorische und wirkliche Wahrheitslehre.

Die drei Glaubensformen treffen darin zusammen, daß sie, das Böse bestrafend und das Gute ermutigend, zur Übung all der guten Werke ermuntern in der gleichen Absicht, damit den Frieden und die (allgemeine) Wohlfahrt (des Volkes) sicherzustellen: und so mag man ihren Geboten folgen. Daß man jedoch (anstatt sich nur mit der Regelung dieses kurzen Erden-daseins von fünfzig oder vielleicht siebzig Jahren zu bescheiden) durch Erforschung aller Phänomene (das in ihnen waltende kosmische Gesetz oder) ihr wahres Sein erfaßt und durch Ergründung ihres innersten Wesenskernes bis zu dem Urprinzip (alles Bestehenden, aus dem sich also auch unser, der Menschen, Ursprung herleitet) vordringt, das ist einzig in der buddhistischen Lehre der Fall, die (eben darum) das Ende (d. i. die Krönung aller Wahrheitsforschung) bildet.

Die Lernbeflissenen von heute aber sind (in törichter Einseitigkeit) durch die Bank eingeschworen auf eine (oder die andere bestimmte) Lehrrichtung (und werden eben dadurch daran gehindert, in der Erkenntnis fortzuschreiten). (Nicht nur die Konfuzianer und Tao-Anhänger,) selbst solche, welche (unter Beiseitesetzung anderer Autoritäten) den Buddha als ihren Lehrmeister anerkennen, nehmen fälschlich die bloß provisorische Lehre für die wahre. Das ist denn auch der Grund, warum sie trotz ihres Forschens nicht imstande sind zu ergründen, von wannen Himmel und Erde und Mensch und was da (sonst noch) ist entstanden.

Ich (Tsungmi) nun dagegen (werde mich wohlweislich hüten, selbst in solche falsche Einseitigkeit zu fallen, und) werde mir bei meiner Untersuchung aller Erscheinungen die buddhistischen wie die außerbuddhistischen Theorien zunutze machen. Ich werde zunächst (einmal) von dem Seichten ausgehen und (von da aus Schritt für Schritt) zur Tiefe weiter-

dringen. So werde ich denjenigen, welche an einer nur provisorischen (ungenügenden) Lehre hängen, durch Wegschaffung der Hindernisse (d. h. durch Beseitigung ihrer falschen Voreingenommenheiten, die ihrem Weiterdringen hinderlich sind) die Bahn (zur Erkenntnis der vollen Wahrheit) frei machen, bis wir den letzten Urgrund (des Menschen wie überhaupt alles Bestehenden) gefunden haben. Alsdann werde ich, gestützt auf die endgültige, vollkommene Lehre, aufzeigen und erklären, wie (aus der gefundenen ersten Ursache alles Seins) die Dinge Schritt für Schritt in die Erscheinung treten, und (endlich) die (sämtlichen an sich) einseitigen und unzulänglichen Theorien zur Gewinnung der vollen, ganzen Wahrheit in eins harmonisieren, um so zum letzten Urgrund zu gelangen.

Meine Abhandlung, welcher ich den Titel gebe:

Ergründung des Ursprungs des Menschen

gliedert sich in vier Kapitel:

- Kapitel I. Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen.
- Kapitel II. Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren.
- Kapitel III. Direkte Erschließung des wahren Ursprungs.
- Kapitel IV. Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren.

Kapitel I

Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen

Von den beiden Lehren Konfuzianismus und Taoismus wird (übereinstimmend) gelehrt, daß die Menschen, die Tiere usw. allesamt von dem Großen Tao der Leerheit hervorgebracht wurden und von ihm ernährt und großgezogen werden. Nämlich (die Kosmogonie ging nach ihnen in solcher Aufeinanderfolge vor sich): das Tao genannte Etwas brachte spontan aus sich

das Ur-Khi hervor; das Ur-Khi (hinwiederum) erzeugt Himmel und Erde; Himmel und Erde aber erzeugten (sodann) alles, was da sonst in der Welt ist. Daher es denn der Himmel ist, von dem es einem jeglichen vorherbestimmt ist, daß er entweder als beschränkter Mensch oder als ein Weiser, in niedriger Stellung oder in hohem Range, arm oder reich, in ein Leben voll Schmerz oder voller Lust geboren wird; alles das hängt von der Zeit und Vorsehung ab. Und eben deshalb kehrt man auch nach dem Tode zurück zu Himmel und Erde und geht wieder ein in die Leerheit (d. i. in das Nichtsein).

Worauf es die heterodoxen Lehrsysteme hauptsächlich abgesehen haben, das ist nur, eine sittliche Lebensführung des Menschen zu sichern, und nicht so sehr, dem letzten Woher seines Daseins auf den Grund zu kommen. So fehlt es zwar (bei ihnen) nicht an Erörterungen über die Dinge des Universums, aber sie beziehen sich (an den Erscheinungsformen haften bleibend) nicht auf das, was über diese hinaus liegt. Wohl sehen sie das Große Tao als den Ursprung an. Aber (es sei einmal angenommen, daß damit wirklich der letzte Urgrund richtig aufgewiesen sei) sie lassen dabei doch unerklärt, welches denn nun im einzelnen die direkte Ursache und die (diese Ursache begleitenden günstigen Umstände oder kooperierenden) Bedingungen sind, aus denen der natürliche Prozeß des Entstehens der Wesen und der rückwärtsschreitende ihrer Vernichtung (d. h. der von ihnen zu erstrebenden Zurückführung zu dem Zustande des Nichtseins), sowie Befleckung und Reinheit resultieren. Die sich einer dieser Lehren als Jünger begeben, lassen also (das eine) außer acht, daß dieselben (von den weisen Meistern) nur (als) zeitweilige (gemeint) sind, und klammern sich (fälschlich) daran, als wären sie das Ende (oder der Wahrheit Gipfel).

Ich will nun daran gehen, in Kürze (indem ich nur auf die Hauptpunkte eingehe) die Unzulänglichkeit (beider Lehren) aufzuweisen und sie zu widerlegen.

Angenommen, es wäre so, wie sie behaupten, daß alle Dinge in der Welt aus dem Großen Tao der Leerheit hervorgegangen, so wäre doch wohl eben dieses Große Tao der Ursprung von Leben und Sterben, von Weisheit und Torheit und der Grund von Glück wie von Unglück, von Not wie von Wohlstand. Von jeher und für immer wäre bei dieser Annahme also die Grundlage (für alles, was da ist und wie es ist) vorhanden. (Wäre dem aber also,) so wäre es ausgeschlossen, daß man Übel und Kriegswirren, Unglück oder Torheit beseitigte und (durch tatkräftiges edles Wirken) Wohlstand und Glück, Weisheit und das Gute förderte (und jedes sittliche Streben wäre völlig nutzlos). Was sollte dann die Belehrung eines Laotsze und Chuangtze (die doch nur unter der Voraussetzung Sinn und Wert hat, daß es den Menschen irgendwie möglich ist, durch freies sittliches Tun ihre Lage zu bestimmen)? Und ferner, es wäre das Tao, welches (auch blutdürstige Bestien, die den Menschen Gefahr bringen, wie) Tiger und Wolf ernährt, (grausame Herrscher, wie) einen Kiëh und Chou aus seinem Schoße gebiert, einen Yen Hoei und Yen Ben Niu (die beiden Lieblingsjünger des Konfuzius) in jungen Jahren sterben läßt und Not verhängt über (so gerechte und tugendhafte Männer wie) einen Yi und Tshi (die Hungers starben). Wie könnte es verehrungswürdig heißen (wie es doch genannt wird)?

Wenn es aber weiter heißt, alles, was in der Welt ist, trete durch Transformation spontan ins Dasein und nicht durch Ursachen und Begleitbedingungen, so müßte es also überall, auch wo weder solche Ursachen noch die (entsprechenden) Begleitbedingungen vorhanden sind, zu einem Entstehen durch Transformation kommen, also daß etwa Gestein Gras hervorbrächte, Gras den Menschen aus sich entspringen ließe, der Mensch Tiere erzeugte usw. (während doch, solange die Welt existiert, unverrückt und ausnahmslos das Gesetz feststeht, daß jedes Wesen seinen ganz bestimmten Entstehungsgrund hat

und zu seinem Insdaseintreten und Wachstum stets die gleichen entsprechenden Begleitumstände oder Anlässe erfordert). Es könnte dann ferner bei ihrem Entstehen von keinem zeitlichen Vor und Nach, von keinem Früher oder Später die Rede sein, sondern sie müßten alle mit einemal werden (wohingegen doch die Erfahrung zeigt, daß ein jedes Ding auf Erden seine ganz bestimmte Zeit hat).

Zu einem in Bergeinsamkeit lebenden Heiligen (der sich, wie dies manche Taoisten tun, von der Welt zurückzieht, um sich um die Herstellung des wunderbaren Mittels zur Erlangung der Unsterblichkeit zu bemühen) könnte man dann (wenn alles von selbst geschieht und also alles der Natur anheimzustellen wäre) auch werden, ohne dazu des Hilfsmittels eines Lebenselixiers zu benötigen; zu dem Großen Frieden (d. h. zu der von den Konfuzianern angestrebten allgemeinen öffentlichen Ordnung und Ruhe) wären (wenn wirklich alles von selbst sich wirkte und folglich menschliche Beeinflussung ausgeschlossen wäre) keine weisen und tugendhaften Männer nötig (welche Sitten und Bräuche reformieren und sich die Politik am Herzen liegen lassen), und zur Herbeiführung von Menschlichkeit und Rechtschaffenheit könnte man füglich beides, der Unterweisung und des Lernens, entraten. Wozu brauchten dann (eigentlich) ein Laotsze und Chuangtze, ein Chou-kung und Konfuzius ihre Lehrsysteme zu gründen und ethische Normen aufzustellen?

Und weiter, ginge es an (wie sie tun), zu sagen, alles (und folglich natürlich auch der Mensch) entspringe aus und werde gebildet von dem uranfänglichen Khi (das von den Konfuzianern und Taoisten doch als ein Unbewußtes vorgestellt wird, das selber nicht fühlt noch denkt), so stünde man (einer völlig unerklärlichen Tatsache, nämlich) einem plötzlich (unvermittelt) ins Dasein getretenen Geistesleben gegenüber. Denn ein eben (aus dem Khi) geborenes Kind ist ja doch des Denkens noch gänzlich ungewohnt. Wie denn sollte es doch

allbereits seine Neigungen und seinen Widerwillen haben, sich unartig und vielwillig zeigen können (wie dies tatsächlich an jedem Säuglinge zu beobachten ist)? Und wenn man mir darauf erwidern wollte (was sich in Konsequenz der eben angeführten Anschauung einzig erwidern läßt), es könne, sobald es geboren sei, von selbst (oder ganz natürlich) lieben, hassen usw. nach Gefallen, — nun, dann müßte es (was doch in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist) ganz ebenso auch (mit seiner Geburt schon) von selbst auf alle fünf (konfuzianischen) Kardinaltugenden (Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit) oder auf die sechs freien Künste (Gebräuche, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen) sich verstehen nach Gefallen. Warum wartet es erst (in den Besitz dieser Fertigkeiten zu gelangen) Bedingungen und Gelegenheiten ab, (das heißt) warum hat es dies alles erst (mühsam) durch (Empfang von) Unterweisung und durch Übung sich anzueignen?

Und ferner, wenn das Leben (wie die heterodoxen Lehren wollen) plötzlich ins Dasein tritt, indem es sich aus dem Khi bildet (d. h. indem bei der Geburt gleichsam ein gewisses Quantum des Odems gerinnt und so in den menschlichen Leib gelangt) und der Tod die durch die Zerstreuung dieses Khi bewirkte (ebenso) plötzlich vor sich gehende Rückkehr (des Lebens) in das Nichtsein ist, was sollen denn dann die Geister der Abgeschiedenen eigentlich sein (von denen doch bei den alten Weisen so häufig die Rede ist)? Und gibt es außerdem Leute (wie solche in China doch schon vor der Einführung der buddhistischen Religion sowohl unter den Anhängern der Lehre des Konfuzius wie unter den Taoisten sich fanden), die auf ihr früheres Dasein (zu) schauen und sich der Erlebnisse ihrer (vor dem gegenwärtigen Dasein gelegenen) Vergangenheit (zu) erinnern (vermögen), so weiß man doch, daß das (gegenwärtige) Leben die Fortsetzung eines vorausgegangenen und nicht plötzlich durch den Empfang des

Khi in Existenz getreten ist. Und ist es erwiesen, daß die übernatürliche Weisheit des (abgeschiedenen) Geistes nicht verloren geht, so weiß man doch wohl auch (— sollte man denken —), daß mit dem Tode keineswegs das Leben alsbald zunichte wird, indem das Khi sich wieder zerstreut (wie dies die Heterodoxen behaupten). Daher (ja eben) von Opferdarbringungen, Kultakten und Gebetsanrufungen (die sich auf die abgeschiedenen Geister beziehen) in den Schriftautoritäten (häufig genug) die Rede ist. Von alters her bis heute hat es überdies (— eine weitere Tatsache gegen die Annahme, daß der Tod dem Leben des Menschen ein Ende macht —) nicht an Fällen gefehlt, daß jemand, der gestorben war, wieder lebendig wurde und von dem, was er im Reiche des Schattens (des Todes) gesehen hat, erzählte, oder daß einer (noch) nach seinem Tode auf Weib und Kind einwirkte, oder daß einer Rache (an seinen Feinden) nahm oder (seinen Wohltätern im Leben von ihnen erfahrene) Güte vergalt.

Die Heterodoxen möchten nun aber einwenden: wenn die Menschen nach ihrem Ableben zu Geistern würden, so müßten (heute) Gassen und Straßen (nachgerade) vollgestopft sein von den seit alten Zeiten Abgeschiedenen, auch müßte sie doch einmal jemand zu Gesicht bekommen haben, und wieso dergleichen doch nie vorkomme? (Sie könnten meinen, damit wunder was für ein kräftiges Argument gegen uns ins Feld zu führen.) Hiergegen aber hätte ich geltend zu machen: der Daseinszustände, in welche der Mensch nach seinem Tode geraten kann, sind (nicht weniger als) sechs; [er kann, je nach seiner bisherigen Lebensführung, als Tier oder als Preta (Geist, Gespenst) oder als Höllenwesen oder als Asura (Dämon) oder als Deva (Himmelsbewohner, Gott) oder wieder als Mensch von neuem in ein Dasein treten]. Es ist durchaus nicht an dem, daß man immer zu einem Geiste wird (— ein Glaube, den auch Konfuzius mit seinen Zeitgenossen teilte). Und die Geister (wiederum sterben ebenfalls und) werden nach

ihrem Lebensende als Menschen oder in einer anderen Gestalt wiedergeboren. Wie sollte es (so) dazu kommen, daß die abgeschiedenen Geister der von alters her Gestorbenen sich gegenseitig drängen?

Dazu ist doch das (von den Konfuzianern und Taoisten als lebengebendes Prinzip angesehene ursprüngliche) Khi, von dem Himmel und Erde gebildet sein sollen, (selbst) ohne Zweifel (nicht nur form-, sondern auch intellektlos oder) des Bewußtseins bar. Wie (denn nun in aller Welt) soll der Mensch, mit diesem bewußtseinlosen Khi begabt, auf einmal im Besitze von Bewußtsein geboren werden? In Gras und Baum ist doch dasselbe Khi auch! Warum doch haben nicht auch sie Bewußtsein?

Und weiter, wenn, wie sie (die Konfuzianer) sagen, alles und jedes, Armut wie Reichtum, Hoheit wie Niedrigkeit, Weisheit wie Dummheit, Gutes und Böses, Glück und Unglück, Widerwärtigkeiten und Wohlergehen, vom Willen des Himmels abhängt: warum (so fragt es sich) werden vom Himmel so viele zur Armut und so wenige (nur) zu Reichtum, warum so viele zu Niedrigkeit und (nur) so wenige zu Hoheit, kurz, warum so viele zum Unglück und so wenige zum Glücklichsein prädestiniert? (Müßte das nicht die Folgerung nahelegen, daß der Himmel das Schlechte mehr liebt als das Gute, da er doch, ohne besondere Hinneigung zu dem einen oder anderen, beides wenigstens einigermaßen zu gleichen Teilen verfügen müßte?) Ist es wirklich des Himmels Wille, der (einem jeglichen sein Los zuteilt und dabei) dem einen so viel und anderen so wenig zumißt, warum ist er (der doch von den Konfuzianern als absolut unparteiisch gepriesen wird) so ungleich (in seinem Handeln mit den Menschen)? Und nicht nur das, es ist oft genug der Fall, daß (es gerade) unmoralische Menschen (sind, die) eine hohe Rangstellung einnehmen, und sittenstrenge in Niedrigkeit leben (müssen); daß Menschen, aller Tugend bar, im Reichtum sitzen, während durchaus tugendhafte unter Armut seufzen;

daß es Ungerechten gut geht, während Gerechte übel daran sind; daß einer, der sich durch Menschlichkeit auszeichnet, in jungen Jahren dahingerafft wird, während einem Unmenschen ein langes Leben beschieden ist; kurz, daß solche, die sich auf dem rechten Pfade halten, zugrunde gehen, und die sich nicht auf rechtem Wege halten, (in jeder Weise) prosperieren (während man doch bei der Voraussetzung, daß es der gerechte Himmel ist, der jegliches bestimmt, in allen diesen Fällen gerade das Gegenteil erwarten müßte). Wäre wirklich alles auf den Himmel zurückzuführen, so wäre doch auch er es, der es den Ungerechten wohlgehen und der die Rechtschaffenen zugrunde gehen läßt. Wie könnte dann noch die Rede davon sein, daß er beides, Lohn und Strafe, walten läßt, segnend die Guten und wohlthuend den Demütigen und (auf der anderen Seite) die Bösen mit seinem Fluche treffend und die Ausschweifenden verderbend?

Und wäre es der Wille des Himmels, dem man Kalamitäten (wie Pest, Erdbeben, Überschwemmung, Orkane usw.), Kriegswirren, Empörungen zuzuschreiben hätte, so wäre es nichts mit der Lehre der großen Weisen (des Altertums, wie z. B. des Laotsze und Konfuzius), die nicht den Himmel, sondern die Menschen rügen und ihren Tadel nicht gegen die Vorsehung, sondern gegen die Geschöpfe, die Schaden stiften, richten. Und sodann, wenn im Shi-king schlechtes Regiment geahndet, im Shu-king der Königliche Weg (d. i. die vollkommene Regierungsweise der alten chinesischen Musterkaiser) gepriesen wird, wenn (im Li-ki) von (den Vorschriften) der Etikette gesagt wird, daß durch sie Regierenden wie Regierten Ruhe gesichert werde, und im Yokki von der Musik, daß sie vermögend sei, die Sitten und Bräuche (des Volkes) zum Besseren zu wandeln, so verträgt sich das alles schlecht mit der (pflichtmäßigen) Beugung unter den höchsten Willen und dem Gehorsam gegenüber der Anordnung der Schöpfermacht (da doch bei der Voraussetzung der Heterodoxen alles Seiende als der Ausdruck des himmlischen Willens anzusehen wäre und darum

jede Mahnung an die Menschen, an den Zuständen, wie sie sind, etwas zu ändern, als Aufforderung zu einem vermessenen Sichauflehnen gegen diesen höchsten Willen erscheinen müßte). (Die heterodoxen Gelehrten geraten also, indem sie die Ordnung des Himmels als die determinierende Ursache alles Seienden ansehen, nicht nur in Widerspruch mit der buddhistischen Karma-Lehre, sondern auch mit ihren eigenen höchsten Schriftautoritäten: mit dem Buch der Urkunden, dem Buch der Lieder, dem Buch der Riten, dem [nicht erhaltenen] Buche der Musik, die alle an die sittliche Freiheit des Menschen glauben.)

Hiernach begreift man wohl, daß diejenigen, welche sich dem Studium dieser (taoistischen und konfuzianischen) Lehren hingeben, den (wahren) Ursprung des Menschen noch nicht finden können.

Kapitel II

Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren

Im Buddhismus (zu dem wir nun übergehen wollen) sind, um dies (gleich) in Kürze anzugeben, fünf Stufen (zu unterscheiden), indem derselbe von seichten Lehren (ausgeht und) zu immer tiefer werdenden fortschreitet:

1. Die Menschen- und Devawelt-Lehre (d. i. die Unterweisung, wie man sich die Erlangung einer Wiedergeburt entweder wieder als Mensch auf Erden oder als Gott in einer Himmelswelt sichert).
2. Die Hinayāna-Lehre (d. i. die Doktrin des sog. Kleinen Fahrzeugs).
3. Die mahāyānistische Dharma-Lakshana-Lehre (d. i. die bereits dem Buddhismus des sog. Großen Fahrzeugs zugehörige Doktrin von den im menschlichen Geiste sich manifestierenden Phänomenen).
4. Die mahāyānistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert.

5. Die Ekayâna-Lehre (oder die Doktrin des sog. Einigen Fahrzeugs), welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht.

1 Die Menschen- und Devawelt-Lehre

Zum ersten (also) stellte der Buddha (Shakya) provisorisch für die Anfänger (die Lehre über) das Karma und seine Vergeltung in den drei Welten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und (von der) Ursache und Wirkung der guten und der bösen Taten auf. Begeht nämlich ein Mensch die zehn Sünden (Mord, Diebstahl, Unzucht, Lüge, Spott, Verleumdung, Doppelzüngigkeit, Neid, Zorn, Verblendung) in ihrer obersten Klasse (d. h. in ihrer schwersten Form), so fällt er nach seinem Tode (um daselbst ein neues Dasein anzutreten) in die Hölle; begeht er sie in ihrer mittleren Klasse (d. h. in leichterer Form), so wird er zum Preta (oder hungernden Geist); begeht er sie in ihrer untersten Klasse (oder in der leichtesten Form), so wird er zum Tier. Deshalb ließ der Buddha (fürs erste) zeitweilig die den fünf Moralvorschriften (d. h. den fünf chinesischen Kardinaltugenden) analogen fünf Gebote (nämlich: Nicht töten, Nicht stehlen, Nicht Unzucht treiben, Nicht die Unwahrheit reden, Keine berausenden Getränke genießen) beobachten, damit man von den drei (untermenschlichen) Wegen (oder Daseinsweisen) loskomme und als Mensch (wieder-) geboren werde. Läßt man sich aber (darüber hinaus) die Übung der (den zehn Sünden des Körpers, des Mundes und der Gedanken entgegengesetzten) zehn Tugenden in ihrer oberen Klasse angelegen sein und gibt (dazu noch) Almosen, hält die Moralgebote usw., so wird man in die Himmelsphären, die sechs, welche (noch) zu der Welt der Begierde gehören, (als Deva, d. i. göttliches Wesen) geboren. Und übt man die vier Dhyâna (d. i. die verschiedenen Stufen von Kontemplation) und die acht Samadhi (d. i. die verschiedenen Stufen von Geistesversenkung), so wird man in die (sublimeren) Himmelsregionen der (begierde-

freien, aber doch noch körperlichen) Welt der Form und in den (noch höheren) Himmel des Formfreien (d. h. der Welt, wo auch alle Körperlichkeit aufgehört hat) geboren. Daher der Name 'Menschen- und Devawelt-Lehre' als Bezeichnung für diese Verkündigung. Der Entstehungsgrund des Körpers ist nach ihr das Karma.

Gegen diese Lehre (die, ob sie schon mit ihrer Theorie von der Vergeltung des Tuns der drei Welten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Fortschritt über die Ansichten der Taoisten und Konfuzianer hinaus bezeichnet, doch noch keineswegs als genügende Antwort gelten kann) habe ich folgendes zu sagen:

Wenn man tatsächlich die Objektivationen in den fünf Wegen (Gâti) als Wirkung des Karma empfängt, das man sich geschaffen hat, bleibt es nicht zweifelhaft, wer (es eigentlich ist, der) das Karma schafft und wer (es ist, der) die Vergeltung dafür empfängt? Wären es diese (unsere) Augen, Ohren, Hände und Füße, die das Karma zu schaffen vermögend sind (und also als das eigentliche Subjekt des Tuns anzusehen wären), wie denn, da einem eben erst Gestorbenen zunächst doch Augen, Ohren, Hände und Füße genau so, wie sie waren, verbleiben (und, abgesehen von dem Fehlen des Atems, nichts an ihm anders als an dem Lebenden ist), sollten sie dann nicht (auch am Toten noch) die Funktionen des Sehens, Hörens usw. ausführen (während sie in Wirklichkeit doch beim Verstorbenen nichts von alledem mehr tun)? Will man (aber) sagen, (nicht Augen, Ohren, Hände und Füße seien es, die das Gute wie das Böse vollbringen, sondern) der Geist schaffe das Karma, was ist (denn eigentlich) der Geist? Soll das Herz (von Fleisch, d. h. unser Gehirn) damit gemeint sein, nun — dieses Herz ist etwas Stoffliches, das innerhalb des Körpers hängt. Wie kann ein solches (— innerhalb des Körpers an ganz bestimmter Stelle fest loziert —) so flugs in Augen und Ohren kommen (wenn diesen sich irgendein Seh- oder

Hörobjekt, Farbe oder Töne präsentieren) und mit Bezug auf die Dinge der äußeren Welt Rechtes und Unrechtes voneinander kennen? Denn wie, wenn es Rechtes und Unrechtes nicht voneinander kannte, wollte es das eine annehmen und das andere von sich weisen (d. h. eine Auswahl treffen, wie dies der Mensch doch tatsächlich immer tut)? Und außerdem, das Herz sowohl wie Augen, Ohren, Hände und Füße sind als stoffliche Dinge voneinander (räumlich) gesondert (oder isoliert). Wie soll es möglich sein, daß das innen befindliche (Herz) mit den äußeren (Organen) in freien Kontakt kommt, also daß sie kooperierend ein Karma oder irgendwelche indirekten Ursachen des Körpers sollten produzieren können? Wollte man sagen, es seien (freilich nicht Augen, Ohren, Hände, Füße usw. noch auch das Herz und ebensowenig das Zusammenwirken beider, sondern) nur Freude oder Zorn, Liebe oder Haß, die Körper und Mund in Bewegung bringen und sie in den Stand setzen, ein Karma hervorzubringen, was ist es denn dann, was sich (in diesen Affekten) als ein Karmasetzendes dominierend auswirkt, da doch Affekte, wie Freude, Zorn usw. sich plötzlich erheben, um sich alsbald wieder zu legen (je nachdem eben die äußeren Umstände zu dem einen oder anderen Anlaß geben), und selbst keine Wesenhaftigkeit haben?

Wollte man sagen, so ins einzelne dürfe man nicht (nach dem eigentlichen Subjekt des Handelns) forschen, denn (man müsse sich bescheiden, zu sagen,) unser gesamter Körper und Geist wirkten zusammen zur Schaffung des Karma, wer (die Frage erhebt sich dann, wer) ist es doch, der die Vergeltung, dieselbe bestehe nun im Erleiden von Pein oder im Genießen von Freude (für die von unserem gegenwärtigen Körper und Geist getanen Werke), empfängt, nachdem dieser unser Körper gestorben (und mit ihm dann natürlich auch der Geist, da beide ja gemeinsam wirkten, zunichte geworden) ist? (Ist alsdann doch weder Geist noch Körper mehr vorhanden!) Wollte man sagen, nach dem Tode existiere von neuem ein

anderer Körper, so beginge also der Körper und Geist des gegenwärtigen Lebens Sünden oder befließigte sich der Tugendübung und ließe einen anderen künftigen Körper und Geist Qual dafür leiden oder Glück ernten. Das ließe dann darauf hinaus, daß diejenigen, welche sich der Tugendübung widmen, sich in gedrückter Lage befänden, während diejenigen, welche vor der Begehung von Sünden nicht zurückscheuen, aufs feinste heraus wären. Warum erweist sich die göttliche Vernunft (in ihrem sittlichen) Walten so ungerecht?

Wir begreifen deshalb, daß diejenigen, welche diese Lehre allein lernen, obwohl sie (richtig) an karmatische Ursachen glauben, doch (auch) nicht ganz verstehen, von wannen der Körper (d. i. der Mensch) seinen Ursprung hat.

2 Die Hīnayāna-Lehre

Nach dieser Lehre sind der materielle (konkrete) Körper sowohl wie der denkende Geist (die beide zusammen das ausmachen, was man ein Individuum nennt) seit unvordenklichen Zeiten (wörtlich: von der anfangslosen Ewigkeit her) kraft (gewisser) Ursachen und Begleitbedingungen (oder direkter und indirekter Ursachen, ohne deren Zusammenwirken überhaupt nichts auch nur zeitweilig in Erscheinung treten könnte) in jedem Augenblicke in einem steten Prozesse des Entstehens und Vergehens begriffen und existieren so fortdauernd ohne Ende, dem Wasser eines Baches gleich, das unausgesetzt dahinrinnt (während der Bach doch in jedem nächsten Augenblicke immer ein anderer als im voraufgegangenen ist) oder der Lichtflamme gleich, die beständig brennt (und doch in jedem Augenblicke eine andere ist). Körper und Geist nun (— sagt die Hīnayāna-Lehre —) vereinigen sich temporär, und das ist es, was (dann) den (trägerischen) Schein eines einigen und beharrlichen Wesens entstehen läßt. Die gemeinen unwissenden Menschen (aber) verstehen das nicht und haften daran, als wäre es ein Ego (Ātman).

Indem sie (nun törichterweise) dieses (rein illusorische) Ich (dessen irrige Annahme dann weiter zu der irrigen Setzung einer von diesem Selbst verschiedenen Vielheit anderer Wesen und Dinge verführt, ungebührlich) werten, lassen sie die (so genannten) drei Gifte Sinnenlust (d. h. Begierde nach Besitz, Ehrgeiz, Ruhmsucht usw.), Haß (oder Zorn, d. i. Widerwillen gegen alles dem Menschen Unangenehme) und (als Folge dieser beiden die Vernunft umnebelnden Affekte) Verblendung (oder Torheit) aufschießen. Diese drei (das allen Menschen von Natur innewohnende Buddhawesen ertötenden) Gifte (die als Hauptrepräsentanten der vom Buddhismus angenommenen 84000 Weisheit und Tugendhaftigkeit verderbenden Sünden gelten) erregen ihnen die Gedanken und setzen ihren Körper und Mund in Aktion, so daß diese (drei Organe alles Wirkens) alle möglichen Arten Karma (— die zehn Sünden sowohl wie die zehn Tugenden —) hervorbringen. Ist das Karma (aber) einmal vollendet, so gibt es kein Entweichen vor der Vergeltung: man erntet (als „echte Vergeltung“, je nach der Beschaffenheit des Karma) eine (mehr oder weniger) leid- oder freudvolle Verkörperung in einer der fünf oder sechs (möglichen) Existenzweisen und (als „Nebenvergeltung“) einen höheren oder niedrigeren Platz in einer der drei Welten (d. h. der Regionen, die noch zu der Sphäre der Begierden gehören, oder der höheren, wo die Begierden erloschen sind, wenn auch noch die Schranken der Körperlichkeit vorhanden sind, oder der noch höheren, der Himmel der Unkörperlichkeit). An den Körper, welchen man (als die Wirkung des Wirkens im vergangenen Dasein) empfangen hat, hängt man sich wieder, indem man ihn (fälschlich) als ein Ich würdigt, und ruft dadurch wieder Begierde usw. hervor. Dem Karma (d. h. dem guten oder nichtguten Tun, zu dem sich infolgedessen abermals Gedanken, Worte und Werke verleiten lassen) bleibt wiederum die Vergeltung nicht aus, ein Körper nämlich, der geboren wird, altert, hinsieht und in den Tod sinkt. Man stirbt und

wird von neuem geboren. (Und nicht anders ist es mit den „Nebenfolgen“), auch die Welten sind in einem (unaufhörlichen) Prozesse von Werden, (zeitweiligem) Bestehen und (dann wieder) Vergehen; sie werden zunichte und werden nach ihrem Nichtsein von neuem gestaltet. Kalpa um Kalpa, Leben um Leben geht die Transmigration fort ohne Anfang und ohne Ende, so etwa wie das in steter Drehung gehaltene Rad eines Ziehbrunnens (wo immer ein Eimer voll Wasser aus der Tiefe aufsteigt, wenn der andere leer hinuntergeht). Und alles das (warum? Nur) darum, weil man nicht begreift, daß dieser (unser Körper) das Selbst nicht ist (wofür man ihn fälschlich ansieht). Er ist kein Selbst. Darum nicht, weil, was dem Körper seine Gestalt gibt, indem es ihn entstehen läßt, nichts ist als die Vereinigung von Materie und Geist. Die Materie nun aber, wenn man sie (genau) erforscht und analysiert, erweist sich als aus vier Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Wind, bestehend. Und auch der Geist ist eine Zusammensetzung von vier (verschiedenen) Skandhas (d. i. [psychischen] Elementengruppen oder Aggregaten): Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen.

Ist das alles richtig, so erhält man (nicht weniger als) acht Ego. Ja, mehr noch: in dem (einen) Erdelemente (wieder) gibt es eine Vielheit, nämlich (ganze) dreihundertsechzig Knochen, deren jeder einzelne verschieden von den anderen ist (so daß man gar auf dreihundertsechzig Ego käme). (Da sind) voneinander verschieden (am äußeren Körper:) Haut, Haare, Muskeln, Fleisch; (im Inneren des Körpers die Eingeweide) Leber, Herz, Milz, Nieren (und von keinem einzelnen dieser Dinge kann man sagen: das ist das Selbst). (Ebenso aber verhält es sich mit dem geistigen Wesen des Menschen.) Da sind die geistigen Funktionen, auch sie verschiedenster Art. Sehen ist etwas anderes als Hören, Freude etwas anderes als Zorn. Kurz, wenn man so eins nach dem anderen aufzählen wollte, man käme auf achtzigtausend unreine

Leidenschaften und Gefühle (die den reinen Spiegel unseres ursprünglichen Wesens trüben, und folglich auf ganze achtzigtausend Ego). Wer kann bei solcher Vielheit der Dinge sagen, welches von ihnen nun wirklich als das Ego zu gelten hat? Sind sie es alle, so muß es hundert und tausend Ich geben. So wimmelte es also in Einem Körper nur so von Meistern (d. i. Seelendominanten, die denn doch nicht umhin könnten, in Kollision miteinander zu geraten). Getrennt von allen diesen Dingen (d. h. unabhängig von der Vielheit der das Dasein der lebenden Wesen ausmachenden Faktoren) aber gibt es kein anderes (für sich existierendes) Ding (das sich etwa als Ego [Âtman] betrachten ließe). So kann man nach einem Ich forschen (soviel man will), alles Suchen ist vergebens.

Nach alledem kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß der Körper (des Menschen) nichts anderes ist als eine aus zahlreichen Bedingungsfaktoren entstandene zeitweilige Zusammensetzung (die nur das Ansehen hat, als wäre sie eine feste Gestalt, etwas Wirkliches, Wesenhaftes). Im Grunde gibt es (gar) kein „Ich“ (und keine von diesem Ich verschiedenen „anderen“). Für wen sollte man dann gierig sein oder sich erzürnen, für wen Totschlag oder Diebstahl begehen, Mildtätigkeit üben oder die Gebote halten?

So gelangt man endlich dahin, daß man das Herz weder an (irgendwelche) Tugendwerke noch an die sittlichen Verfehlungen (die uns in die eine oder andere) der drei Welten (ziehen) dahingibt, (sondern von der Welt ganz loszukommen strebt) und einzig auf die Weisheit sich stützt, die über die Nichtigkeit eines (als Dominante im Menschen gedachten) Ich meditiert. Hierdurch (d. h. durch die Übung dieser Weisheit) vernichtet man (in sich) die Begierden usw. (usw. = Haß und Verblendung, die anderen zwei von den sog. drei Giften), setzt jeglicher Art von Karma (das ja doch nur aus den Begierden und der geistigen Verblendung entsteht) ein Ende (indem man weder Körper noch Zunge noch Herz mehr zu irgendwelcher

Aktion verführen läßt) und erfaßt endlich die Wahrheit von der Nichtexistenz des Ich. Kurz, man erlangt die Frucht des Arhat(zustandes), dem der (aus den vier Elementen zeitweilig zusammengesetzte) Körper (durch ein Feuer, das sich innerhalb desselben übernatürlicherweise entzündet) zu Asche verzehrt und das Bewußtsein (d. h. das aus der Vereinigung der vier Skandhas Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen resultierende geistige Wesen des Menschen) erloschen und eben damit alles Leiden abgenommen ist.

Nach der Lehre dieser Schule (des Buddhismus) sind also die zwei (Arten) Dharma, Materie und Geist, mit (den aus beiden hervorgehenden) Begierde, Zorn und Wahn als Ursprung des Menschen sowohl wie der Welt, in der wir leben, anzusehen, und gibt es weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein Besonderes außer ihnen, das als der Anfang (oder die Entstehungsursache des Kreislaufs von Leben und Sterben) genommen werden könnte.

Nun zur Kritik (dieser Hīnayāna-Lehre)!

Was so Leben um Leben und durch die (tausend und aber tausend) Welten (und Weltperioden) die (wirkende) Entstehungsursache des Körpers abzugeben vermögend sein soll, das muß doch wohl an sich selbst ein Unaufhörliches sein. Nun hören aber (gleich) die fünf Sinne auf, ihre Funktionen (des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens) auszuüben, wenn es ihnen an den Vorbedingungen (die sie zum Wirken stimulieren, nämlich an den Sinneswerkzeugen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und an den ihnen entsprechenden äußeren Objekten Form, Schall, Geruch, Geschmack und Tastbarem) fehlt, (so daß also bei ihnen von Unaufhörlichkeit keine Rede sein kann). Auch das Bewußtsein (mano-vijñāna) (die einzige der von den Hīnayānisten angenommenen sechs Sinnestätigkeiten, die allein unablässig rege zu sein scheint) ist zuweilen (so z. B. im tiefen, traumlosen Schläfe oder wenn

jemand starr vor Erstaunen oder in Ohnmacht gesunken ist oder auch im Zustande tiefer Versenkung sich befindet, wo überhaupt alle sechs Bewußtseine latent sind) nicht aktiv (womit also wiederum eine Abbrechung des Wirkens gegeben ist, die dem aufgestellten Kanon nicht entspricht). Und (ferner) in den Himmeln der Sphäre der Unkörperlichkeit (in denen wir Menschen doch in der langen Reihe unserer Existenzen, wie anzunehmen ist, auch einmal oder öfter schon geboren worden sind oder in Zukunft noch einmal eine Objektivierung erleben mögen) ist keines der vier (materiellen) Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Luft, die wir jetzt zu unserem Körper vereint tragen) vorhanden (sondern nur das aus den vier Skandhas bestehende Geistwesen). (Woraus also wieder hervorgeht, daß die Körperlichkeit so wenig wie die geistige Seite der lebenden Wesen ein Unaufhörliches ist.) Wie ist es möglich gewesen, daß man diesen Körper behauptet hat, also daß er durch alle aufeinander folgenden Welten hindurch (während der hinter uns liegenden Transmigrationen) niemals zunichte wurde?

So ist uns denn klar, daß auch diejenigen, welche sich einzig dieser Lehre ergeben, nicht instande sind, den Ursprung des Menschenkörpers zu ergründen.

3 Die mahâyânistische Dharma-lakshana-Lehre

Sie lehrt, daß von der anfangslosen Ewigkeit her alle empfindenden Wesen von Natur mit acht verschiedenen (Arten von) Bewußtsein (vijñāna) begabt seien, und daß das achte Bewußtsein, das (sogenannte) Ālaya-vijñāna (d. h. das Scheunen- oder Aufbewahrungsbewußtsein, so genannt, weil in ihm alle anderen sieben Arten Bewußtsein und damit die Samen aller existierenden Dinge befaßt und aufbewahrt sind) die Wurzel und Grundlage aller Dinge sei. In einem Nu setzt es (— man kann nicht eigentlich sagen: aus sich heraus, sondern als modi seiner selbst —) durch (Selbst-)Transformierung die Samen (oder

Keime) unseres materiellen Körpers (mit den sechs Sinneswurzeln Augen, Ohren, Nase usw.) und der Umwelt (d. i. der Berge, Ströme, Bäume usw.) und läßt (ferner), indem es sich wandelt, die sieben anderen (Arten von) Bewußtsein (vijñāna) entstehen. Jedes der letzteren wieder läßt (ebenfalls) durch (Selbst-)Transformierung die (ihm) entsprechenden äußeren Objekte (auf die es wirkt, nämlich das Sehbewußtsein die Farbe oder die Gestalten, das Hörbewußtsein die Töne usw.) erscheinen, so daß also die äußeren Objekte in Wirklichkeit gar nicht existieren (vielmehr die ganze Welt des Seienden nur ein Bewußtseinsimmanentes ist).

Wie aber nun geht diese Transformation (oder Selbstmodifikation des Âlaya-vijñāna) vor sich? Solcherweise: infolge der uns inhärierenden Gewohnheit, uns (fälschlich sozusagen) in ein Ich und (äußere, erkenn- oder wahrnehmbare) Dinge (dharma) zu unterscheiden (und also zwei Arten von Sein zu setzen, deren eines so unreal ist wie das andere), erleidet das Âlaya-vijñāna durch ihr Einwirken, indem die (verschiedenen Arten) Bewußtsein entstehen (d. h. wenn die Geistesoperationen zuerst sich regen, indem wir anfangen zu sehen, zu hören usw.), eine Veränderung, und es gewinnt (dann) den (falschen) Anschein, als wäre da (wirklich) ein Ich und (objektive, äußere) Dinge (dharma). Der Grund dafür, daß das Ich und die Dinge (vor uns) mit (einer) Realität bekleidet werden (die sie in Wirklichkeit nicht haben), liegt (einfach) darin, daß das sechste und siebente Bewußtsein von der Unwissenheit (avidya) umschleiert sind. Es ist wie bei einem Augenkranken oder bei einem Träumenden. Infolge seiner Krankheit oder seines Träumens nehmen ihm seine Phantasien die verschiedenen Formen von äußeren Objekten an, die er in seinen Träumen fälschlich für real existierend nimmt. Wenn er aus dem Traume erwacht, so erkennt er alsbald, daß es nichts als Traumbilder waren (was er gesehen hat). Nicht anders ist's mit unserem Körper. (Auch) er ist nichts anderes als ein Gebilde (wörtlich: eine Veränderung, d. i.

eine scheinbare Emanation) des achten Bewußtseins (vijñâna). Infolge des irrigen Denkens bildet man sich ein, das Ich und die bunte Außenwelt existierten wirklich. So geschieht es dann, daß man, verstrickt in falsche Vorstellungen, sich ein Karma schafft (indem man sich zum Handeln verleiten läßt) und das Geborenwerden und Sterben (oder die Transmigrationen) nehmen infolgedes in alle Ewigkeit kein Ende. Es gilt nur, diese (idealistische) Theorie zu erfassen, und man versteht ohne weiteres, daß unser Körper (dessen Elementen die Hînayâna-Lehre fälschlich wirkliches Dasein zuschreibt) nichts als eine Transformation (ein Gedankengebilde) des allein existenten (achten) Bewußtseins und daß also Âlaya-vijñâna sein Ursprung ist.

4 Die mahâyânistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert

Sie tut dar, daß es nichts ist mit der im vorhergehenden dargestellten Mahâyâna-Lehre, insofern diese noch den Glauben an die (in der Welt des Inneren, d. i. im menschlichen Geiste, sich manifestierenden) Dharma-Erscheinungsformen festhält, und offenbart (auch bereits, wenigstens) beiläufig, indem sie die Wahrheit von der Nichtrealität der Dinge (dharma) erklärt, die Existenz einer wirklichen Substanz, von welcher nachher (eingehender) zu handeln sein wird.

Jene (Lehre) nun als unzulänglich zu erweisen, könnte sie (d. h. die in diesem Abschnitt dargelegte Doktrin) (deren Anhängern) fürs erste einmal die Frage stellen, wie denn, wenn die äußeren Objekte, die nach ihnen eine bloße Transformation des achten vijñâna sein sollen, nichts Reales (sondern nur eine Illusion) sind, (wie denn dann) das vijñâna, welches sich transformiert, seinerseits selbst etwas Reales sein könne. Will man (nämlich) sagen, nur das eine (nämlich das Bewußtsein oder der Geist [vijñâna]) habe wirkliche Existenz, während das andere (die Welt der dharma) kein Dasein habe, so muß

(um die Sache durch ein Gleichnis deutlich zu machen, welches ganz auf die hier bemängelte Lehre paßt) das Traumdenken (welches dem Schlafenden eine Welt von Erscheinungen vorspiegelt) von dem (im Traume) Geschauten verschieden sein. Sind sie verschieden voneinander, so ist der Traum nicht identisch mit den (geschauten) Objekten, und die (im Traume geschauten) Objekte sind nicht identisch mit dem Traume (sondern beide müssen ihre gesonderte Existenz haben). Es müßten dann nach dem Aufwachen, wenn der Traum vorüber ist, doch die (im Traume gesehenen) Objekte verbleiben. — Und wiederum, sind die Objekte (die im Traumzustande geschaut werden) nicht identisch mit dem Traum (d. h. sind sie nicht bloße Täuschung), so müssen sie etwas wirklich Existierendes sein. Ist der Traum nicht identisch mit den (im Traume geschauten) Objekten, wie soll er (dazu kommen, diese oder jene bestimmte) Gestalt an(zu)nehmen? So erkennt man denn: hat es gleich den (trägerischen) Anschein, als lasse sich, wenn wir träumen, das träumende Denken von dem Geträumten wie Subjekt des Schauens vom Objekt des Schauens unterscheiden, vernünftig betrachtet, sind alle beide gleichermaßen (— nicht nur, wie die hier widerlegte Theorie will, die objektive Dharma-Welt —) bloße Illusionen, und es gibt überhaupt nichts, das in Wirklichkeit existierte. Es ist ebenso mit den (sieben) anderen vijñânas (Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen-, Körper-, Willensbewußtsein und dem sog. Klishta-mano-vijñâna), da sie alle nur zeitweilig in Gemäßheit (und Folge) der verschiedenen Ursachen existieren (d. h. in Operation treten) und keine selbständige Wesenhaftigkeit besitzen.

So heißt es (auch) im Madhyamaka-s'âstra: „Es gibt kein Dharma (= Ding, es sei nun geistiger oder stofflicher Natur), das ohne eine (direkte) Ursache und (begleitende) Bedingungen entstanden wäre. Unter allen Dingen in der Welt ist daher nicht eines, das nicht „leer“ (d. h. unreal, nichtig) wäre.“ Und ebenda wird weiter gesagt: „Dinge, welche durch Ur-

sachen und Bedingungen entstehen, erkläre ich (hiermit), sind an sich selbst leer (oder unwirklich, ohne festen Wesenskern).“ Im (Mahâyâna-) S'raddhotpâda-s'âstra ferner heißt es (einmal): „Die Dinge der Welt samt und sonders (die subjektiven Phänomene ebensowohl wie die objektiven) nehmen einzig infolge der falschen Vorstellungen (der acht Arten vijñâna) ihre verschiedenen Formen an. Beseitigt die (irrenden und irreführenden) Gedanken oder Vorstellungen, und die Formen aller Dinge der Außenwelt lösen sich in Nichts auf (d. h. es gibt dann überhaupt nichts mehr, das wirklich existierte, weder Gut noch Böse, weder Liebe noch Haß noch irgendein Ding). (So lehrten aber nicht nur spätere Autoritäten der buddhistischen Kirche wie die hier zitierten Nâgârjuna und As'vaghosha, sondern schon der Buddha Shakya selbst.) In einem Sutra (nämlich in dem von dem berühmten Priester Hiuen Thsang im Jahre 648 n. Chr. ins Chinesische übersetzten Vadjra-tcchhedikâ-pradjñâ-pâramitâ-sûtra) ist gesagt: „Was da immer Form hat, das ist nichtig und illusorisch. Die aller Formen bar und ledig sind, die heißen Buddhas.“

Hiermit ist uns denn klar, daß beide, der Geist sowohl wie die äußeren Objekte, leer (d. i. unreal) sind. Und eben dies ist die Wahrheit des Mahâyâna. Und spürt man nun ihr gemäß dem Ursprung des Körpers nach, so findet sich: derselbe ist im Grunde nicht seiend (oder „Leerheit“), und eben das Nichtsein (oder die „Leerheit“) ist sein Ursprung.

Nun aber wollen wir auch diese Lehre wieder der Kritik unterziehen, indem wir sagen: Wenn der Geist sowohl wie die äußeren Objekte (also alles und jedes gleicherweise Leerheit oder) Nichtsein ist, wer ist es (dann doch), der um dies ihr Nichtsein weiß (d. h. wer ist das diese erkennende Subjekt)? — Und wenn es überhaupt nichts Wesenhaftes (wirklich Seiendes) gibt (in der ganzen Welt), was ist es (dann doch), das alle die trügerischen und nichtrealen Dinge in Erscheinung treten

läßt? Zudem ist doch unter all den trügerischen und unrealen Dingen in dieser Welt, die wir (mit jedem Blicke auf diese) gewahr werden, keines, das je entstände, ohne daß ihm etwas Reales zugrunde läge. (Drei Beispiele mögen das illustrieren.) Wenn es kein Wasser mit der immerbleibenden Eigenschaft der Feuchtigkeit gäbe, wie könnten trügerische zeitweilige Wellen in Erscheinung treten? (Oder) wenn nicht ein Spiegel von unveränderlicher Klarheit und Reinheit vorhanden wäre, wie sollte es zu den (verschiedenen) vorübergehenden wesenslosen Spiegelbildern (in ihm) kommen können? Und ist es, wie gesagt wurde, auch richtig, daß das Traumdenken und die geträumten Dinge, wovon oben die Rede war, gleicherweise täuschend und unreal sind, so wird doch notwendig eben dieser täuschende und unreaale Traum (immer nur) von einem (wirklichen) Schlafenden geträumt. Sollen nun der Geist sowohl wie die äußeren Objekte pure Nichtse sein, ist es dann nicht dunkel, von wannen die trügerischen Erscheinungen kommen?

So erkennen wir denn, daß diese Lehre nur mit dem falschen Haften (d. h. dem Wahnglauben an die wirkliche Existenz des Bewußtseins als des Wesenskerns oder der Wurzel der objektiven Dingewelt) aufräumt, aber ebenfalls noch nicht deutlich die wahre (allen den trügerischen Erscheinungen zugrunde liegende) Geistsubstanz erschließt. Daher wird im Mahâbherî-hâraka-parivarta-sûtra gesagt, alle die Sutras, welche von der Nichtrealität der Dinge handeln, seien noch unvollkommene Theorien. Im Mahâpradjñâ-pâramitâ-sûtra-s'âstra wird gesagt: „Die Lehre von dem Nichtsein (oder der „Leerheit“) ist (nur erst) das Eingangstor des Mahâyâna.“

Überblickt man die vier aufgeführten Lehren, indem man die eine mit der anderen vergleicht, so ist immer die vorhergehende oberflächlicher und jede nachfolgende tiefgründiger. Studiert man sie nun eine Zeitlang und gelangt man darüber für sich selbst zu der Einsicht, daß sie unvollkommen sind, so

nennt man sie seichte (Lehren). Hängt sich (dagegen) der sie Studierende (törichterweise) an sie, indem er sie (ihre Unzulänglichkeit nicht erkennend) als vollkommen nimmt, so werden sie einseitige genannt. Nur vom Standpunkte der Lernbeflissenen (welche nicht alle die gleichen Fähigkeiten besitzen) also sagt man, die Lehren seien einseitig oder seicht (während in Wirklichkeit die Lehre immer eine und dieselbe ist).

Kapitel III

Direkte Erschließung des wahren Ursprungs

5 Die Ekayâna-Lehre, welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht

Sie lehrt: Alle empfindenden (d. i. alle lebenden) Wesen besitzen (als ihren eigentlichen Wesenskern) die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung (— einer Erleuchtung, die man, eben weil sie von Geburt an die Geistnatur aller Lebewesen ausmacht, nicht erst durch Studium oder anstrengendes Üben zu gewinnen braucht). Von der anfangslosen Ewigkeit her ist sie allezeit unvergänglich dieselbe (d. h. sie bleibet, die sie ist), lauter und rein (d. i. frei von Beschmutzung oder Befleckung, die mit dem Kreislauf von Leben und Sterben, mit der Veränderlichkeit beginnt), licht und hell und nimmer verfinstert (d. h. in ungetrübter Klarheit wie etwa ein blanker Spiegel, der treu widerspiegelt, was vor ihn hintritt) und (doch — hierin verschieden von dem starren, toten Spiegel —) immer wachen Bewußtseins und (in jedem Augenblicke unmittelbar, ohne daß es dazu erst des Reflektierens bedürfte, um alles und jedes) wissend (während sie dabei doch erhaben ist über Affekte, wie Freude, Zorn, Liebe usw.). Man nennt sie auch die Buddhanatur; auch Tathâgata-garbha wird sie genannt.

Von ewigen Zeiten her aber wird sie durch das wahnhaftige Denken (von uns Menschen, die wir als seiend ansehen, was

gar kein Dasein hat, und andererseits nicht sehen, was wirklich ist, wie von verdunkelnden Wolken gleichsam) zugedeckt, so daß man sich des einem innewohnenden wahren Wesens nicht bewußt ist (und gar nicht ahnt, daß man im Grunde selber Buddha ist). Indem man Erkenntnis nur von seinem gemeinen Wesen hat, verfällt man dem falschen Haften (an dem vermeintlichen Ego und den Dingen), infolgedessen man sich (Handlungen aller Art begehend) ein Karma schafft und (diesem gemäß) das Leid (des Kreislaufes) des Lebens und Sterbens zuzieht.

Darob sich erbarmend, lehrte der Große Erleuchtete die gänzliche Leerheit (oder Nichtrealität) aller Dinge (um diese falschen Gedanken zu brechen) und zeigte dann weiter klärlich, daß die wahre Geistsubstanz wunderbarer Erleuchtung (die das eigentliche Wesen der Menschen ausmacht) rein und mit allen Buddhas Eines Wesens ist. Darum heißt es im Avatamsaka-sūtra: „Es gibt kein lebendes Wesen, das nicht, ein Kind (d. i. ein Jünger oder Schüler) des Buddha, die Tathāgata-Weisheit (d. i. die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung) besäße. Nur daß man durch das wahnhaftige Denken und durch das falsche Haften daran verhindert wird, dies auch zu erkennen. Ist man aber (erst einmal) frei von (diesem) Wahn Denken, so tritt alsbald herfür die Universale Weisheit (d. i. die von Ewigkeit her vorhandene, das eigentliche Wesen des Alls ausmachende Buddhaweisheit oder die Erleuchtung a priori), die Natürliche (durch Lernen und Praxis zu erlangende) Weisheit (oder die Erleuchtung a posteriori, wie sie z. B. dem historischen Buddha Shakya als Frucht seiner Meditation zuteil wurde) und die (in der Identität dieser beiden bestehende) Unbegrenzte (vollkommene) Weisheit.“ Alsdann wird (im nämlichen Sutra) ein Gleichnis gebraucht von einem einzelnen Atome (wörtlich: von einem einzelnen feinsten Stäubchen), das mächtige Bände eines Sutra enthalte, dessen Dimensionen denen eines Großchiliokosmos gleichkommen. Das Atom (nämlich) wird (da)

mit einem empfindenden Wesen verglichen und das Sutra mit der Buddhaweisheit. Und im folgenden wird (dann im Avatamsaka-sûtra) gesagt: „Da überblickte der Tathâgata die empfindenden Wesen allerorten in der ganzen Welt und brach aus in die Worte: »Wunderbar! wunderbar! Daß diese empfindenden Wesen allesamt, obschon doch (von Natur) mit der Weisheit des Tathâgata ausgestattet, infolge ihrer Irrtümer und Täuschungen nicht dahinterzukommen vermögen! Ich will sie den Heiligen Pfad (d. i. die heilige Lehre) lehren und ihnen so dazu verhelfen, daß sie für immer loskommen von ihrem wahnhaften Denken (das ihnen den Blick hemmt). Ich will sie die große, breite Weisheit des Tathâgata inwendig in ihrem eigenen Körper von Fleisch und Blut finden lassen und sie so den Buddhas gleich machen.«

Hierzu nun möchte ich kurz folgendes bemerken: Viele Kalpas hindurch hat man, indem man die wahre (d. h. die vollkommene buddhistische) Religion noch nicht getroffen, sich nie darauf verstanden, den Ursprung des Körpers (wirklich) zu ergründen (was doch längst hätte gelingen können, wenn man nur da, wo er einzig zu suchen ist, nämlich im eigenen Inneren, den Urgrund seines Seins hätte suchen wollen). Man blieb (statt dessen) nur (törllich) an den trügerischen und nicht realen Formen der Dinge haften und gab sich damit zufrieden, sich als ein gewöhnliches niedriges Geschöpf, sei es nun Tier oder Mensch (oder Dämon oder Preta oder Deva oder Höllenwesen) zu erkennen (ohne sich des hohen Adels seines verborgenen Wesens irgend bewußt zu sein). Erst nun, da wir ihn (d. i. den Ursprung unseres Körpers) mit Hilfe dieser vortrefflichsten (im Avatamsaka-sûtra enthaltenen Lehre) erkunden, geht uns mit einem Male ein Licht darüber auf, daß wir selbst ursprünglich (d. h. im Grunde unseres Wesens) (nichts anderes als) Buddha sind.

Darum gilt es (nun aber auch), unser Tun und Lassen mit dem des Buddha und unseren Sinn mit dem seinigen

in Übereinstimmung zu bringen. Zum Urquell und zur Wurzel (d. h. zu dem ursprünglichen Zustande der Erleuchtung) zurückkommend, müssen wir die niederen Angewöhnungen, denen die Menschen gewöhnlichen Schlages ergeben sind, abtun. Indem man sich ihrer erledigt und wieder und wieder erledigt (d. h. die übeln Neigungen bis auf die Wurzel vernichtet) gelangt man (zuletzt) am „Nichttun“ an. (Aber dieser Zustand des sogenannten Nichttuns, da man nichts mehr geflissentlich tut, ist nicht etwa ein faules Aufderbärenhautliegen, nicht ein Untätigsein, nein) wie die Sandkörner im Ganges so unzählig sind die Weisen freier Selbstbetätigung, die aus demselben (dann) natürlich (d. i. spontan) hervorgehen. Das ist es, was man Buddha nennt.

So sollen wir denn wissen, daß Verirrung und Erleuchtung gleicherweise die eine und selbe wahre Geistsubstanz sind. Wie groß ist es doch, das wundervolle Tor (der Lehre)! Man kommt durch dasselbe (wirklich) zu des Menschen (wahrem) Ursprung.

Kapitel IV

Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren

Ist nun gleich (wie dem Leser im letzten Abschnitt dieser Abhandlung klar geworden sein wird) die (eine) wahre (Geist-) Substanz der Ursprung des Körpers, so kann es doch zu seinem Werden und Wachsen (d. h. dazu, daß sich dieses Absolute als geistig-körperliches Individuum oder als Mensch manifestiert) nicht wohl ohne irgendwelche Ursachen kommen. Nie und nimmer kann es, wenn kein Anlaß vorhanden ist, plötzlich Körperform annehmen (ebensowenig wie etwa die ruhige, glatte Wasserfläche sich ohne den Anstoß des Windes in Wogen wirft). Nur weil die oben aufgeführten (buddhistischen) Systeme (einseitig und darum) unvollkommen (in der von ihnen gegebenen Erklärung) sind, habe ich sie Glied

für Glied widerlegt. Nunmehr (aber) will ich daran gehen, (durch Synopse) die nur provisorischen Lehren mit der wahren Lehre (wörtlich: Ursprung, d. i. die tiefste Wahrheit, und Enden, d. i. die oberflächlichen Theorien) in Einklang zu bringen (also daß man in ihnen allen eine und dieselbe Wahrheit findet). Selbst der Konfuzianismus und die Tao-Lehre wird (— in diesen Konspektus einbezogen —) sich als nicht falsch herausstellen.

Erstlich denn: die Eine wahre (d. i. wesenhafte) Geistsubstanz (die uns die in Kapitel III zur Darstellung gelangte Ekayânalehre als den Urgrund alles Seins und darum auch des Menschen erwiesen hat, und außer welcher nichts anderes wirklich existiert) ist nicht geboren und nicht sterblich, sie nimmt weder zu noch erleidet sie eine Verminderung, sie ist unveränderlich und unvergänglich. Indessen von jeher befangen von irrendem Traumschlaf sind die lebenden Wesen nicht von selbst sich derselben bewußt (d. h. sie wissen nicht um ihr eigenes wahres Wesen, um dieses eine Absolute, mit dem sie ganz und gar identisch sind). Da sie solcherweise verborgen und verdeckt ist, nennt man sie Tathâgata-garbha. In (diesem) Tathâgata-garbha (eben aber) ist es begründet, daß es zu geistigen Phänomenen (in uns) kommt, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind.

Die wahre Geistsubstanz (— und damit gehen wir dazu über, die Wahrheit der oben kritisierten mahâyânistischen Lehre, welche die Realität der Erscheinungsformen (lakshana) negiert, verständlich zu machen und zu würdigen —), die, wie (in Asvaghosha's Mahâyâna-s'raddhotpada-s'âstra) gesagt wird, weder geschaffen ist noch (je) vernichtet wird, fällt mit dem Truggedanken von Werden und Vergehen (oder von Geborenwerden und Sterben, d. i. Samsara) zusammen, also daß sie (beide) weder ganz eins noch auch voneinander verschieden sind. (D. h. gesondert von der wahren Substanz, der Weltseele, gibt es kein Irrdenken, und gesondert von dem

von Irrtum und Leidenschaften umstrickten liebenden und hassenden Herzen gibt es keine besondere Geistsubstanz.) (Was nun aber so zustande kommt) diese Vereinigung (des wesenhaften Geistes und des verkehrten Denkens) nennt man *Âlaya-vijñāna*. Dieses *Vijñāna* (identisch mit dem, was die chinesischen Gelehrten als Seele oder Geist bezeichnen) befaßt (eben entsprechend seiner Entstehung aus einer Vereinigung des Absoluten und des Relativen) die zwei Prinzipien von Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung.

Infolge der Nicht-Erleuchtung (— und hier nun tritt das Wahrheitsmoment der *Dharma-lakshana*-Theorie zutage —) geschieht es, daß zuerst das *Âlaya* rege wird. Das nennt man den *Karmazustand*. Indem man (nun aber) nicht versteht, daß dieses (erstmalig und zunächst nur leise) sich regende Bewußtsein im Grunde gar nichts (Reales) ist, transformiert es sich verkehrterweise in ein subjektives Bewußtsein (*vijñāna*) (oder einen Geist, welcher wahrnimmt) und die Gestalten einer objektiven Außenwelt (welche wahrgenommen werden), und indem man nicht klar darüber ist, daß diese (ganze) äußere Welt nichts weiter als ein bloßer Scheinmodus (oder ein Produkt) des eigenen Geistes ist, mißt man ihr fälschlich ein (beharrliches) Sein bei und klebt an ihr. Das nennt man „Falsches Haften an den Dingen“.

Dadurch nun aber, daß man fälschlich an diesen Dingen haftet (— und hiermit kommen wir zu der im *Hīnayāna* enthaltenen Wahrheit —), gelangt man allmählich dazu, zwischen sich selbst und anderen zu unterscheiden, und wird so zu falschem Glauben an die Wirklichkeit des Ego verleitet (dessen Nichtrealität die *Hīnayāna*-Lehre vor allem aufzudecken bestrebt ist). Infolge der Anhänglichkeit an das (in Wirklichkeit nicht existierende) Ego ist man voll Gier darauf aus, diese und jene äußeren Objekte, die einem zusagen, zu erlangen, um sich damit gütlich zu tun (— es erwacht also die Begierde —), während man Widerwillen und Abneigung gegen diejenigen

äußeren Objekte hegt, die einem mißbehagen (— also das zweite „Gift“, Haß oder Zorn, entstehen läßt —), und sich vor Nachteilen und Unannehmlichkeiten, die sie einem bringen, fürchtet. So häuft sich dann (— da Begierde und Haß die Weisheit trüben —) Torheit auf Torheit und werden die Leidenschaften allmählich immer stärker (also daß sie dem Menschen mehr und mehr das Buddhawerden unmöglich machen).

Das führt alsdann (— und damit kommen wir zu der in der Menschen- und Devawelt-Lehre beschlossenen Wahrheit —) dazu, daß die Seelen derjenigen, die (in Egoismus befangen) die Sünden des Tötens, Stehlens usw. begehen, infolge ihres schlimmen Karmas in den (niedrigen) Regionen der Hölle oder als Preta oder als Tiere wiedergeboren werden. Andererseits gibt es (aber neben solchen schlechten Menschen auch) solche, welche, sei es aus Furcht vor diesen (den Übeltaten als Vergeltung drohenden) Qualen (der sogenannten drei schlimmen Wege), sei es aus natürlich guter Herzensveranlagung, (anstatt zu töten, zu stehlen, zu lügen usw.) Mildtätigkeit üben und die Moralgebote halten (sowie der Übung der übrigen vier der Sechs Vollkommenheiten [pâramitâ] sich befleißigen). Ihre Seelen gehen infolge (dieses) ihres guten Karma in den (neunundvierzig Tage lang, bis zu ihrer nächsten Wiederverkörperung währenden) Schattenzwischenzustand, worauf sie (von neuem) in einen Mutterschoß eingehen (um also als Menschen, nicht in niedrigerer Form, etwa als Tier, wiedergeboren zu werden).

Sie empfangen (im Mutterleibe — das ist die Wahrheit der konfuzianischen und taoistischen Aussagen —) das Khi (d. i. das vereinigte Sperma von Vater und Mutter) und (andere Elemente der) Materie. Das Khi entfaltet sich alsbald in die vier Elemente (die zusammen das Daseinselement der Körperlichkeit ausmachen: Erde, Wasser, Feuer und Wind mit den diesen Grundstoffen entsprechenden Eigenschaften der

Festigkeit, Nässe, Wärme und Beweglichkeit) und bildet nach und nach alle die (verschiedenen) Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper). Der Geist andererseits gelangt (ebenso) plötzlich zum Besitze der vier Skandhas (Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen) und bildet nach und nach die verschiedenen Arten von Bewußtsein (vijñāna). Sind zehn (Mondkalender-)Monate voll um, so wird geboren, was man (dann) einen Menschen nennt, das ist nichts anderes als Körper und Geist, wie wir diese jetzt haben.

So wissen wir denn nun, daß beide, der (aus den vier Elementen zusammengesetzte) Körper wie der Geist (das Kompositum von vier psychischen Skandhas) ihren besonderen Ursprung haben, und daß die beiden vereinigt eben einen Menschen bilden. Ganz die gleiche Bewandnis hat es im ganzen auch mit den (in anderen Lebenssphären weilenden) Devas und Asuras usw. (die auf ähnliche Weise ins Dasein geboren werden).

Wenn man nun auch (— und hiermit geht Tsungmi, nachdem er im vorhergehenden das Wahrheitsmoment in der Khi-Theorie aufgewiesen hat, über zu der Lehre von der Natur, wie sie sich bei den Konfuzianern findet —) den Körper (den man in der Gegenwart trägt) als Wirkung des (in einem früheren Dasein produzierten) allgemeinen Karma empfängt, so hat das Karma je nach seiner Beschaffenheit im einzelnen weiter die besondere Wirkung, daß man entweder edel oder in niederem Stande geboren wird, arm oder reich ist, langes oder kurzes Leben hat, krank oder gesund ist, daß es einem gut oder schlecht geht, daß man Schmerzen zu tragen hat oder Freude genießt. Je nachdem man nämlich in seinem früheren Leben ehrerbietig oder hochfahrend (gegen andere) gewesen, erfährt man als Folge dieser (selbstgeschaffenen) Ursache im gegenwärtigen Leben vornehme Geburt oder Niedrigkeit. Und so hat auch Menschlichkeit (im vorigen Dasein an den Tag gelegt, im jetzigen) langes Leben als Lohn, ist früher

Tod dem beschieden, der (vormals) getötet hat, wird reich, wer (voreinst) Almosen gegeben, und arm, wer filzig gewesen ist, und was dergleichen Vergeltungen mehr sind, die im einzelnen nicht aufzuzählen sind. Hieraus erklärt es sich (auch), daß (oft) einer (wörtlich: dieser Körper), obschon er nichts Böses tut, gleichwohl von selbst von Unglück heimgesucht und ein anderer, obgleich er sich nicht des Guten befleißigt, von selbst mit Glück gesegnet ist, daß ein Unmensch zu hohem Alter gelangt, während ein anderer, der nie ein Wesen umbringt, in jungen Jahren dahingerafft wird usw. Das alles scheint, da es durch keine im gegenwärtigen Leben vollbrachten Handlungen verursacht ist, von Natur so zu kommen, während es (in Wirklichkeit) durch das (sogenannte) partikularisierende Karma vom vorigen Leben her (schon so) bestimmt ist. Nur weil sie von einem (solchen, dem gegenwärtigen) vorausgehenden Leben nichts wissen, sondern sich einzig auf das stützen, was vor Augen liegt, bilden sich die heterodoxen Gelehrten (so) steif und fest ein, die Unterschiede (in den Losen der Menschen) seien so von Natur vorhanden. Auch das, daß manche im gegenwärtigen Leben in ihrer Jugend wohlhabend und hochangesehen sind und herrlich und in Freuden leben, während sie in ihren alten Tagen arm, verachtet und von Leid heimgesucht sind, oder (umgekehrt) in jungen Jahren ein armes und elendes Dasein führen, um erst später zu Ansehen und Besitz zu gelangen, hat seinen Grund darin, daß sie im vorigen Leben in ihrer Jugendzeit der Tugend pflegten und in reiferen Jahren Missetaten begingen, oder aber in der Jugend böse und im Alter gut waren. Während es so ist, sind die heterodoxen (= konfuzianischen) Gelehrten in dem Wahne befangen, Glück wie Unglück hingen nur von Zeit und Schicksal ab.

Spürt man aber (— damit räumt der Kritiker Tsungmi die in der Theorie von dem elementaren Khi enthaltene Wahrheit ein —) dem Khi, das man (in den Mutterleib eingegangen)

empfangen hat, weiter und weiter nach bis zu seinem (ersten) Anfang (indem man von dem Khi, das man in sich selbst hat, auf das der Eltern, von denen man es hat, rekurriert und von diesem auf das der Großeltern und von dem ihrigen zu dem der Urgroßeltern zurückgeht), so findet man (tatsächlich), daß es (durchweg kontinuierlich und identisch) kein anderes ist als das eine chaotische elementare (Ur-)Khi. Die in Wirklichkeit tretende Mentalität (— hier bringt Tsungmi unter Billigung der Theorie der Konfuzianer seine eigene, buddhistische Anschauung herein —) ist, wenn man sie weiter und weiter (über das sechste zum siebenten, von diesem zum achten, dem *Âlaya-vijñâna* und von diesem wieder) bis zu ihrer (ersten) Quelle nachspürt, nichts anderes als die eine wahre Geistsubstanz. Es existiert überhaupt, die Wahrheit zu sagen, nichts außerhalb der Geistsubstanz. Auch das elementare Khi (dieses materielle Element, welches die Konfuzianer als letzten Ursprung des Menschen bezeichnen) gehört, (— ein Erzeugnis, d. i.) eine bloße Transformation des Geistes, zu den äußeren Objekten, welche (nur) durch jene transformierten *Vijñânas* hervorgerufen wurden, und ist befaßt in den (subjektiven) geistigen Gebilden des *Âlaya*. Aus dem Karma-zustande bei dem ersten Erwachen des Bewußtseins (*âlaya*) entsteht die Zerteilung von geistigen Fähigkeiten und äußeren Objekten. Die geistigen Fähigkeiten entwickeln sich, indem sie, zuerst nur schwach sich regend, allmählich stärker und immer stärker werden, und führen, indem sie irrige Vorstellungen bilden, endlich zur Hervorbringung von Karma. Auch mit den Objekten der Außenwelt verhält es sich also, daß sie ins Dasein treten, indem sie von dem Unscheinbarsten sich weiter und weiter zum Augenfälligen wandeln, bis zuletzt Himmel und Erde sich gebildet haben.

Wenn das (in der Vergangenheit von uns produzierte, eine Wiederobjektivierung in Menschengestalt involvierende) Karma ausgewachsen und reif ist (um zur Geburt eines neuen

Individuums zu führen), so empfängt es von Vater und Mutter die zwei Khi (d. i. das männliche und weibliche Sperma), die sich mit dem ebenfalls durch Karma hervorgebrachten Bewußtsein vereinigen, womit dann der Mensch in seiner Ganzheit (d. i. in der Einheit von Körper und Geist) da ist.

Hiernach (d. h.: wenn man diese Erklärung des Buddhismus gelten läßt) zerfällt die Welt der Objekte, die durch Transformation des *Âlaya* und der anderen *Vijñānas* in Erscheinung treten, in zwei Teile. Der eine Teil vereinigt sich mit dem *Âlaya* und den anderen *Vijñānas* und wird zum Menschen, während der andere Teil sich nicht mit ihnen vereinigt und zu Himmel und Erde, zu Bergen und Strömen, zu Ländern und Dörfern wird. Eben darin, daß der Mensch (d. h. das den fleischlichen Körper bildende konfuzianische Khi) mit Geist und Seele vereinigt ist, hat es seinen Grund, daß er unter den *San-ts'ai* (d. i. den drei Grundpotenzen Himmel, Erde, Mensch) das geistigste Wesen (und also der gesamten Schöpfung Krone) ist. Der Buddha (*Shakya*) lehrte (im *Mahā-ratnakūṭa-sūtra*), daß die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) innerhalb (des Menschen) und die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) außerhalb (des Menschen, in der materiellen Welt um uns) keineswegs ganz gleich seien. Dies stimmt gut zu unserer Erklärung.

Ach über jene, die, so ungenügend unterrichtet, sich in einen Wirrwarr verkehrter Anschauungen verlieren! Sei's euch, die ihr der Lehre nachfolgt, (in freundlicher Warnung) gesagt: Wer die Buddhaschaft (das Endziel alles buddhistischen Strebens) erreichen (und zu diesem Ende den Buddhismus studieren und nach seiner Lehre sein Leben regeln will), der muß sich klar sein über die (drei) feinen und über die (sechs) gröberen Irrungen (d. i. die oben unterschiedenen Aktionen des *Âlaya-vijñāna*) sowie über Ursprung und Enden (d. i. darüber, welches die wahre Lehre ist, und welche Lehren als bloß temporäre anzusehen sind) und zu gleicher Zeit Sorge

tragen, daß er die letzteren fahren läßt und zu der ersteren zurückkehrt, um so in sich selbst die ursprüngliche Geistsubstanz erstrahlen zu lassen.

Ist das Grobe völlig abgetan und sind (auch) die feineren (Irrungen) beseitigt, dann tritt die wunderbare Weisheit in Erscheinung. Dann gibt es kein Ding mehr, das uns unverständlich wäre. Dann ist da (schon in unserem gegenwärtigen Leibe), was man Dharma- und Sambhoga-kâya (des Erleuchteten) nennt, und alsdann wirkt man sich (anderen ein Lehrer und Heiland werdend) völlig frei aus, ohne Schranken (jeglicher Zeit und jeglichem Orte und jeder Fassungskraft und jeglichen Dingen und Verhältnissen) sich anpassend und heißt Nirmâna-kâya Buddha.
