

Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren

DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
BEI DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER ALBERT-LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU
FREIBURG IM BREISGAU

EINGEREICHT VON
STANISLAV SCHAYER
AUS SENDISCHOW



No. 1. 668
899

DRUCK VON KNORR & HIRTH, G. M. B. H., MÜNCHEN



2280

H-12365c

Referent: Prof. Dr. Ernst Leumann

Die mündliche Prüfung fand am 16. März 1921 statt

*Meinem lieben Onkel
Kommerzienrat Josef Schayer
in Dankbarkeit und Verehrung
gewidmet*



Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren

von Stanislav Schayer

„Kann es gelingen „unter Büchern und Papier“, im Zimmer, in das der blasse Himmel des Nordens hineinsieht, Gedanken nachzudenken, die unter indischer Sonnenglut oder den Strömen indischen Regens gedacht sind, nahe den Opferplätzen der Dörfer oder in Asketenhütten unter dem weiten Laubdach mächtiger Bäume?“

Hermann Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, S. 2.

Einleitung.

Grundsätzliches zum Verständnis der altindischen Erlösungslehren.

Garbe sagt in seiner Darstellung des Sāṃkhya-Systems¹⁾, die Philosophie sei bei den Indern nicht wie bei den Griechen aus dem Drang nach der Erkenntnis um ihrer selbst willen erwachsen, sondern aus dem Verlangen nach der Erlösung aus dem Weltsein durch das Mittel der Erkenntnis. Inwiefern diese Formulierung im Einzelnen der historischen Entwicklung Rechnung trägt, braucht in diesem Zusammenhang nicht erörtert zu werden. Tatsache ist aber, daß soweit die fertigen, schulmäßig ausgebildeten Richtungen in Betracht kommen, man überall dem Gedanken begegnet, daß das Leben²⁾ nur ein Leiden ist und daß die Erlösung nur durch das „richtige Wissen“ erreicht werden kann: im Sāṃkhya und im Yoga durch die Unterscheidung des *puruṣa* und der *prakṛti*, im Vedānta durch die Erkenntnis der Identität zwischen dem *brahman*

¹⁾ Die Sāṃkhya-Philosophie, II. Aufl. S. 141.

²⁾ „Leben“ ist hier im spezifisch indischen Sinne des *samsāra* zu verstehen.

und dem *ātman* usw. bis sogar auf die Nyāya's und Vaiśeṣika's, die durch das Studium der logischen Kategorien das höchste Heil zu erlangen hoffen.¹⁾ Um die nötigen Voraussetzungen für das Verständnis der indischen Philosophie zu gewinnen, ist es mithin notwendig, diese zentrale Vorstellung von der erlösenden Macht des Wissens zu klären und ihren eigentlichen Sinn zu bestimmen.

Nach Deussen²⁾ gipfelt bereits die vedische Spekulation in dem Gedanken, daß die leidvolle Welt der Wirklichkeit nur ein trugvoller Schein, ein Irrtum ist und daher durch den einfachen Akt der Erkenntnis zum Schwinden gebracht werden kann.³⁾ Die Erlösung ist demnach nicht „ein Werden zu etwas, was noch nicht vorhanden ist“, sondern lediglich „das zum Bewußtsein-Kommen eines von jeher Vorhandenen“ — ein bloßes Erwachen des Geistes zu der ewigen Wahrheit. Daß diese Interpretation schon deshalb abgelehnt werden muß, weil die Hauptstelle, auf die sich Deussen beruft, das Śvetaketu-Fragment der Chānd. Up., nicht im Sinne des Illusionismus gedeutet werden kann, wird noch später zur Sprache kommen. Hingegen muß schon jetzt hervorgehoben werden, daß auch das Leiden als eine vollwertige Realität anzusehen ist, und zwar, was besonders wichtig ist, nicht nur als eine psychische Zuständlichkeit, der auf Seiten der objektiven Natur ein konkretes Korrelat, ein Ding oder ein Sachverhalt, entspricht, sondern als die Wirklichkeit schlechthin, weshalb die Befreiung vom Leiden zugleich mit der Vernichtung der Welt identisch ist. Damit hängt zusammen, daß der Begriff des Wissens als eines Mittels zur Erlösung nicht im Sinne einer Metapher und nicht als ein „Erwachen des träumenden Geistes“, sondern durchaus wörtlich, eben als ein Mittel (*instrumentum*) verstanden werden muß. Die Schwierigkeit, die uns gerade in diesem Punkt entgegentritt, ist allerdings nicht unbedeutend, sie läßt sich indessen leicht beseitigen, sobald man bedenkt, welche Rolle das Wissen in den „primitiven“ Kulturen zu spielen pflegt, daß es nämlich überall als eine Art magisches Fluidum aufgefaßt wird, mit dessen Hilfe der Wissende

¹⁾ Vgl. The Sarva-siddhānta-saṃgraha, ed. by M. Rāṅgācārya, Madras, 1909; V. 18 („*Ṣaṭ-padārtha-parijñānān mokṣam Vaiśeṣikā viduḥ*“).

²⁾ Gesch. d. Phil. I, 2, S. 38 ff., 206 ff., Syst. des Ved., S. 433.

³⁾ Dieselbe These hat auch Prabhu Dutt Shāstrī The Doctrine of Māyā (London 1911) mit wenig Erfolg zu beweisen versucht.

nach seinem Belieben in den Verlauf der kosmischen Geschehnisse einzugreifen vermag. Mit anderen Worten, es liegt hier der Gedanke zu Grunde, daß das Wissen selbst eine wirksame Potenz ist, so daß es genügt einen Gegenstand zu kennen, um ihn allein dadurch zu beherrschen und zu besitzen. Daß diese magische Theorie des Wissens den vedischen Indern nicht unbekannt war, ist beinahe selbstverständlich, daß sie aber nicht nur auf die niederen Volksschichten beschränkt war, sondern im Gegenteil von altersher im Mittelpunkt des geistigen Lebens gestanden hat, geht schon daraus hervor, daß sie in der Opfertheologie der Brāhmaṇa-Texte — also in der „offiziellen Wissenschaft“ — Eingang und Verbreitung gefunden hat. Der Hauptgedanke dieser Texte läßt sich kurz folgendermaßen charakterisieren: jeder Vorgang auf Seiten der Natur hat sein Korrelat (*pratimā*) auf Seiten des Ritus; kennt man den geheimen Zusammenhang (*bandhu, nidāna*) zwischen den beiden, dann braucht nur das „richtige“ Opfer verrichtet zu werden, um das Original (*pramā*) in seiner konkreten Leiblichkeit in die Gewalt des Opfernden zu bringen. Sehr treffend bemerkt hierzu Oldenberg¹⁾: „Wie das Abbild eines Vorgangs durch „sympathischen“ Zauber diesen selbst hervorruft, so ist auch das Wissen von einem Vorgang, dessen geistiges Abbild, mit diesem selbst zauberhaft verknüpft: dem Wissenden wird eben dadurch, daß er weiß, nicht weil er als Wissender geschickt oder richtig handelt, sondern vermöge der grenzenlos hochgeschätzten Kraft des Wissens, Macht über das von ihm gewußte Sein oder Geschehen zu eigen.“ Die Konsequenzen, die sich daraus für den Begriff des „erlösenden Wissens“ — „der Erlösung durch die Wahrheit“ usw. ergeben, sind übersichtlich und brauchen in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgt zu werden. Zusammenfassend: wir gewinnen im Gegensatz zu Deussen²⁾ die These, daß die Erlösung ein realiter verlaufender durch eine Art metaphysischer Kausalität eindeutig determinierter

¹⁾ Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, S. 5. Die Lehre der Upani-shaden, S. 6 ff.

²⁾ Ich möchte nicht versäumen an dieser Stelle zu vermerken, daß bereits Driesch in seiner „Wirklichkeitslehre“ (S. 347) ganz im Sinne dieser Ausführungen den Erlösungsprozeß der indischen Mystik als ein „zeitloses Werden“ und eine „Analogie zur Kausalität“ bezeichnet.

Prozeß ist, der in der kosmischen Weltauflösung sein genaues Paradigma hat, und daß daher das „erlösende Wissen“ wesentlich auf eine Spekulation von dem Ursprung und dem Untergang der Welt hinausläuft. Indem wir an diesen Zusammenhang zwischen der Kosmogonie und dem Erlösungsgedanken direkt anknüpfen, versuchen wir nunmehr die historischen Haupttypen: die Upanischaden, das Sāṃkhya, den Yoga und den älteren Buddhismus in aller Kürze zu analysieren, um auf diesem Wege die aufgestellte Formulierung an dem konkreten Material zu prüfen und zu vertiefen.

Wie schon öfters in der einschlägigen Literatur hervorgehoben wurde,¹⁾ lassen sich im Rg-Veda zwei Gruppen von kosmogonischen Vorstellungen unterscheiden: 1) eine ältere Schicht, die allem Anschein nach in die indogermanische Urzeit zurückreicht und die Welt als ein von den Göttern „gezimmertes Gebäude“ betrachtet — und 2) eine jüngere, spezifisch brahmanische Schicht, die den kosmischen Weltentstehungsprozeß in Anlehnung an die primitive Biologie zu einer Entfaltung des Weltembryo umdeutet. Von diesen zwei Standpunkten tritt der erstere, den wir als „kreatorisch“ bezeichnen können, schon innerhalb der vedischen Literatur immer mehr zurück, so daß die Idee einer einheitlichen Emanation (*visṛṣṭi*) der Welt aus einem Prinzip — einem göttlichen Wesen oder aus einer abstrakten Substanz — bald zur Alleinherrschaft gelangt. Sehen wir von zahlreichen Schöpfungsberichten der Brāhmaṇa-Texte ab, um direkt an die Upanischaden anzuknüpfen, so begegnen wir bereits in dem Śvetaketu-Fragment der Chānd. Up. (cap. VI.) einer typischen Kosmogonie, die den Prozeß der Weltentfaltung in einzelne Stadien zerlegt und zwischen den ureinen *ātman* und die Welt der „Umwandlung“ (*vikāra*) der Reihe nach die drei „Gottheiten“ (*devatā*): die Glut (*tejas*), das Wasser (*āpas*) und die Nahrung (*anna*) einschiebt.²⁾ Beachtenswert und für die spätere

¹⁾ Vgl. A. A. Macdonell, Vedic Mythology, § 8. “The cosmogonic mythology of the R. V. fluctuates between two theories, which are not mutually exclusive, but may be found combined in the same verse. The one regards the univers as the result of mechanical production, the work of the carpenters and joiners skill; the other represents it as the result of natural generation”.

²⁾ Eine Vorwegnahme der Guṇa-Theorie ist in dieser Trias unverkennbar. Vgl. Jacobi, Über das Verhältnis d. Vedānta zum Sāṃkhya, Festschrift Kuhn, S. 38.

Entwicklung vorbildlich sind die Erlösungslehren, die im Text der Vater *Āruṇi* an diese Entfaltungslehre anknüpft. Wie die einzelnen Flüsse im Ozean, wie das Salz im Wasser und wie die verschiedenen Blumensäfte im Honig, so geht der Mensch nach dem Tode im *ātman* auf, wenn er die tiefe Wahrheit von der Herkunft der Vielheit aus dem Einem erkannt und begriffen hat. Die Erlösung beruht demnach auf der Umkehrung der Emanationsreihe dadurch, daß man sie kennt, d. h. konkret gesprochen, daß man die Fülle der Vereinzlungen wörtlich auf das Ureine reduziert und im Rahmen dieser Reduktion auch die eigene Individualität zu Gunsten des allumfassenden kosmischen Bewußtseins, des *ātman* oder des *brahman* aufgibt. Daß es sich dabei um eine echte „Entwertung“, also um einen Prozeß und nicht um einen bloßen Akt handelt, ist klar und bedarf keiner weiteren Begründung.

Im *Sāṃkhya* tritt die Gleichsetzung der Weltentfaltung mit der Entfaltung des Leides und, entsprechend, die Gleichsetzung der Weltvernichtung (*pralaya*) mit der Erlösung noch deutlicher zum Vorschein: der *puruṣa*, der isolierte und in sich gekehrte Geist, wendet sich der weiblich gedachten Materie, der *prakṛti* zu und verbindet sich mit ihr, wodurch der Anlaß zu der Weltentfaltung gegeben wird. Die einzelnen Produkte dieses Prozesses sind: 1) die *buddhi* 2) der *ahaṃkāra* 3) die *indriya*'s (Sinnesorgane) und die *tan-mātras* (Grundstoffe) und 4) die groben Elemente — die *sthūla-bhūta*'s). Den kritischen Punkt dieser Reihe bildet der *ahaṃkāra*, das principium individuationis als kosmisches Organ gedacht, in welchem der Übergang von der ursprünglichen Einheit zu der empirischen Vielheit stattfindet. Auffallend und für die Erlösungstechniken bedeutsam ist ferner, daß die Wahrnehmungsobjekte und die wahrnehmenden Organe aus einem und demselben Prinzip abgeleitet werden, wodurch ein kontinuierlicher Zusammenhang (analog zu der „*lex continuitatis*“ bei Leibniz) hergestellt wird. Damit ist zugleich das Erlösungsschema als Umkehrung der Emanationsreihe vorgezeichnet, und zwar werden zunächst die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung durch die Sinnesorgane reabsorbiert, sodann gehen diese selbst im *ahaṃkāra* auf, usw. bis endlich der Zustand des *kaivalya* d. h. der absoluten Isoliertheit erreicht ist und die *prakṛti* wie eine „Tänzerin“ sich zurückzieht, um nie mehr ihre Reize vor dem *puruṣa* zu entfalten.

Ein weiterer Schritt in derselben Richtung ist zu verzeichnen im Yoga-System¹⁾, welches in theoretischer Hinsicht durchaus vom Sāṃkhya abhängig, das Erlösungsschema desselben dahin ergänzt, daß es der Stufenreihe der kosmischen Reduktionen eine entsprechende Reihe der psychischen Etappen auf dem Wege zum *kaivalya* zuordnet. Charakteristisch ist dabei die Einteilung des ganzen Heilspfades: den eigentlichen Yoga-Praktiken (*antar-aṅga*): der *dhāraṇā*, dem *dhyāna* und dem *samādhi*, gehen die fünf „Außenglieder“ (*bahir-aṅga*) voran, die den Geist durch verschiedene Vorübungen, namentlich aber durch die „sittliche Zucht“ (*yama* und *niyama*) vorbereiten sollen. Die Erlösungstechnik verläuft sodann „stufenweise“ (*bhūmiṣu*) und schreitet fort von der einfachen Konzentration, in der die äußeren Sinne auf das innere Organ (*manas*) zurückgehen, bis auf den Zustand des „*dharma-megha*“ (Wolke von Tugenden), in dem die „unterscheidende Erkenntnis“ endgültig erreicht wird. Auch hier ist es klar, daß die Erlösung ein Destruktionsprozeß ist, was übrigens hinsichtlich des psychischen Seins ausdrücklich in der Definition des Yoga als „Unterdrückung der Funktionen des Bewußtseins“ (*citta-vṛtti-nirodha*) ausgesprochen wird.

Als den Abschluß der altindischen, brahmanischen Periode betrachten wir zuletzt die Heilslehren des Pāli-Buddhismus. Zunächst muß indessen folgendes vorausgeschickt und mit aller Schärfe hervorgehoben werden: die Erlösungslehre, so wie sie in Indien verstanden wurde, ist eine Technologie, deren Thema die Weltvernichtung und die Aufhebung des Individuums bildet. Darin liegt implicite gesagt, daß jede Spekulation, sofern sie für das Streben nach der Erlösung irrelevant ist, prinzipiell verworfen und verdammt werden muß, womit weiterhin die Tendenz zusammenhängt, den theoretischen Lehrgehalt auf ein Minimum zu beschränken. In den älteren Entwicklungsphasen nur hie und da angedeutet, ist diese Tendenz im älteren Buddhismus zu einem ausgesprochenen Grundsatz geworden und so erklärt sich, weshalb Buddha so beharrlich die Beantwortung aller „metaphysischen“ Fragen ablehnte, sogar dann, wenn es sich um eine nähere Explikation des

¹⁾ An sich ist der Yoga kein System (*darśana*), sondern eine bloße „Methode“ eine psychische Technik, die nicht nur im Sāṃkhya sondern auch im Vedānta, vor allem aber im Buddhismus Eingang gefunden hat.

nirvāṇa und ähnliche Probleme handelte.¹⁾ Alles, was Buddha verkündet hat, muß daher von Anfang an im Rahmen des Zweckzusammenhangs einer Erlösungslehre verstanden werden, andernfalls man die Gefahr läuft, die Absicht des Buddhismus in einem der allerentscheidendsten Punkte zu fälschen. In diesem Sinne, d. h. als ein Minimum der für die Erlösung notwendigen Erkenntnis, sind auch die beiden Grundlehren: der „*aṣṭāṅgika-mārga*“ — der „achtgliedrige Heilspfad“ und der „*pratītya-samutpāda*“ — die Kausalformel „des abhängigen Entstehens“ zu verstehen, an die wir nunmehr anknüpfen, um ihre Stellung innerhalb der Erlösungslehre selbst zu bestimmen.²⁾

Was zunächst den *aṣṭāṅgika-mārga* betrifft, so erhellt auf den ersten Blick, daß es sich hier um keine willkürliche Zusammenstellung, sondern um eine nach dem Vorbild des Yoga³⁾ gegliederte Stufenreihe von psychischen Praktiken handelt. Dieser streng architektonische Charakter kommt noch deutlicher zum Vorschein, wenn wir die viergliedrige, mit dem *aṣṭāṅgika-mārga* gleichwertige, Klimax: 1. *śīla*-Charakterfestigkeit, 2. *samādhi*-Versenkung, 3. *prajñā*-Weisheit, 4. *nirvāṇa*, heranziehen, in welcher das *śīla* dem *yama* und *niyama* des Yoga, der *samādhi* dem *antar-aṅga*, die *prajñā* der „unterscheidenden Erkenntnis“ und das *nirvāṇa* dem *kaivalya* entspricht.⁴⁾ Wesentlich schwieriger ist hingegen die Entscheidung,

¹⁾ Vgl. das bekannte Gleichnis von dem vergifteten Pfeil.

²⁾ Zur besseren Orientierung teile ich die einzelnen Punkte der beiden Formeln mit. I. *Aṣṭāṅgika-mārga*: 1. *samyag-dṛṣṭi* — die richtige Ansicht, 2. *samyak-saṃkalpa* — das richtige Denken, 3. *samyag-vūc* — die richtige Rede, 4. *samyak-karmānta* — das richtige Handeln, 5. *samyag-ājīva* — der richtige Lebenswandel, 6. *samyag-vyāyāma* — das richtige Streben, 7. *samyak-smṛti* — das richtige Gedenken, 8. *samyak-samādhi* — die richtige Versenkung. II. *Pratītya-samutpāda*: 1. *avidyā* — das Nichtwissen, 2. *saṃskāra*'s — die latenten Eindrücke, die Prädispositionen, 3. *viññāna* — das Bewußtsein, 4. *nāmarūpa* — Name und Form, 5. *ṣaḍ-āyatana*'s — die sechs Sinnesgebiete, 6. *sparśa* — die Berührung, 7. *vedanā* — das Gefühl, 8. *tṛṣṇā* — das Verlangen, 9. *upādāna* — das Haften, 10. *bhava* — das Werden, 11. *īāti* — die Geburt, 12. *duḥkha* — das Leiden.

³⁾ Die Yoga-Elemente in den Heilslehren des Buddhismus hat zum erstenmal H. Beckh in seinem „Buddhismus“ (1916) gebührend berücksichtigt. Vgl. auch Heiler, Die buddhistische Versenkung (1918).

⁴⁾ Es ist besonders zu beachten, daß in beiden Heilsschemata der Versenkung die sittliche Zucht vorangeht. Das ethische Moment erscheint demnach nur als eine vorbereitende Vorstufe und stellt keinen „Wert an sich“ dar.

ob auch der *pratītya-samutpāda* in ähnlicher Weise als eine Reduktionsformel zu verstehen ist, und namentlich, ob er als ein kosmisches Korrelat zum *aṣṭāṅgika-mārga*, etwa analog zu der Sāṃkhya-Reihe gedeutet werden kann. Die Hauptschwierigkeit bereitet dabei die Interpretation des Verhältnisses zwischen dem *viññāna* und dem *nāma-rūpa*, und wenn es auch im Rahmen dieser Skizze nicht daran gedacht werden kann, das ganze Problem in extenso zu behandeln, so ist es doch unumgänglich, auf einige sich daran anschließende Streitfragen in aller Kürze einzugehen.

Wie bekannt, gehen die meisten Erklärungsversuche dahin,¹⁾ daß man das *nāma-rūpa* in Anlehnung an die einheimische Exegese mit den fünf *skandha*'s, bzw. mit dem *pudgala* gleichsetzt und damit zugleich die ganze Formel wesentlich zu einer personalen Ontogenese, zu einer „primitiven Biologie“ umdeutet, in der geschildert wird, wie nach dem erfolgten Tode das *Karman* in den *saṃskāra*'s latent enthalten sich zum *viññāna* — zu einem „Bewußtsein“ verdichtet, in das Embryo (*nāma-rūpa*) eingeht, die Sinnesorgane (*saḍ-āyatana*'s) entfaltet und endlich zu einer neuen Existenz (*bhava*) und zu einer neuen Geburt (*jāti*) führt. Diese Erklärung ist indessen nicht befriedigend. Denn abgesehen davon, daß sie uns zu der widersinnigen Verlegung der Begriffe der *tr̥ṣṇā* und des *upādāna* in das „embryonale“ Stadium zwingt, ist die Einschränkung der Bedeutung des *nāma-rūpa* auf das psycho-physische Wesen ein Notbehelf der späteren Scholastik und entspricht dem ursprünglichen Sprachgebrauch auf jeden Fall nicht. Aber auch eine andere Deutung,²⁾ dergemäß das *nāma-rūpa* in angeblicher Übereinstimmung mit den Brāhmaṇa-Texten und den Upanischaden als die „Welt überhaupt“ übersetzt, und die Rückbeziehung auf das *viññāna* als eine implicite

¹⁾ Vgl. Rhys Davids, *American lectures on Buddhism*. S. 157. Kern, *Manual*, S. 48. Oldenberg, *Buddha*, S. 256 ff. Belege aus der einheimischen Literatur auch bei de la Vallée Poussin, *Théorie des douze causes* und bei Walleser, *Die philos. Grundl. d. ält. Buddh.* S. 37.

²⁾ Vgl. Deussen, *Gesch. d. Phil.* I. 3, S. 166., Walleser, *l. c.* S. 49 ff. Die Auffassung, daß die Lehre Buddha's auf den erkenntnistheoretischen Idealismus hinausläuft vertritt auch R. O. Franke, *Der „Negativismus“ in der alten Buddhalehre* (Festschrift für Kuhn, S. 336). Siehe auch, *Dīghanikāya* in Auswahl übersetzt, S. 307, Anhang V über den Begriff des „*saṃkhāra*“. Eine erschöpfende Kritik dieses Standpunktes bietet Oldenberg's Rezension der Festschrift für Kuhn in *G. G. A.* 1917, S. 152 ff.

oder explicite Behauptung von der Irrealität des vorgestellten Seins interpretiert wird, kann nicht gebilligt werden, und zwar aus dem prinzipiellen Grund, weil sie mit Kategorien operiert, an die in Indien kein Mensch und am wenigsten Buddha selbst gedacht hat. Man darf eben nicht vergessen, daß das „erkenntnistheoretische“ Bewußtseinsproblem eine Entdeckung der neueren Philosophie ist und als solche nicht mal den griechischen Denkern bekannt war.¹⁾ Die Frage, ob Buddha die Realität der Welt gezeugnet oder nicht gezeugnet hat, ist daher schlechthin unzulässig, weshalb jede Betrachtungsweise, die das Problem in die „transzendentalerkenntnistheoretische“ Sphäre verschiebt, als verkehrt abgelehnt werden muß.²⁾

Ist nun das Hervorgehen des *nāma-rūpa* aus dem *viññāna* weder „biologisch“ noch im Sinne einer bewußtseinmäßigen transzendentalen Konstitution zu deuten, so bleibt noch eine andere Möglichkeit übrig, auf die wir von vorneherein hingewiesen haben: daß der *pratitya-samutpāda* eine kosmische Emanationsformel darstellt und daß sowohl das *nāma-rūpa* wie auch das *viññāna* als konkrete Entfaltungsprodukte dieser Emanation anzusehen sind. Zu dieser Auslegung berechtigt uns nicht nur die schon längst von Jacobi, Garbe und Pischel hervorgehobene Analogie zum Sāṃkhya, sondern vor allem der Begriff des *viññāna* selbst, der ähnlich wie die übrigen psychologischen Kategorien *citta*, *manas* usw. durchweg ein „Organ“, d. h. ein substanziiell gedachtes, hypostasiertes Erkenntnisvermögen bedeutet. Noch wichtiger sind die Fol-

¹⁾ Vgl. die treffenden Bemerkungen in der Schrift von P. Tillich, *Mystik und Schuldbewußtsein*, S. 16 ff.: „Das Prinzip der Identität kann doppelt aufgefaßt werden, entweder als Identität des Allgemeinen mit dem Besonderen, oder als Identität von Subjekt und Objekt. Das erste ist sokratisch, das zweite augustinisch“ . . . „Für den Griechen ist der eleatisch-heraklitische Gegensatz von Einheit und Vielheit das Problem, und die Einheit der Vielheit im Begriff die Lösung. Aber der Begriff ist nicht Funktion des die Außenwelt erkennenden Subjekts, sondern selbständige Realität“.

²⁾ In diesem Sinne scheint mir auch die vermittelnde Interpretation Wallasers, wonach für den älteren Buddhismus „der Indifferentismus gegen alle theoretische und dogmatische Lehren . . . auch hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Erscheinungswelt zu Recht bestände“ nicht ganz einwandfrei zu sein. Übrigens sagt Waller selbst, daß der in Frage stehende Problemkreis für Buddha vielmehr überhaupt nicht bestanden hat. Dieser Punkt ist aber entscheidend.

gerungen, zu denen wir auf Grund einer historischen Analyse des zweiten Begriffs, des *nāma-rūpa* gelangen. Nach einer uralten Vorstellung, die in der indischen Spekulation fortlebt, ist nämlich der Name eines Gegenstandes kein äußerliches Zeichen, kein *flatus vocis*, sondern sein tiefstes und ureigentliches Wesen,¹⁾ durch dessen verbale Bestimmung, d. h. durch die Nennung, die strenge Abgrenzung des Individuums von dem übrigen Sein vollzogen wird. Ein klassisches Beispiel für diese Auffassung ist das bereits zitierte Śvetaketu-Fragment der Chānd. Up., in dem das „*vācārambhaṇa*“, also ganz wörtlich: die „Ergreifung durch die Rede (Instr.)“,²⁾ als das Prinzip der Individuation genannt wird. Der Gedankengang ist kurz folgender: das Seiende, als Einheit gedacht, spaltet sich in eine Vielheit von „Umwandlungen“ (*vikāra*) dadurch, daß es die Namen der einzelnen Objekte „durch die Rede ergreift“. Alles, was auf diese Weise entsteht, ist daher „Namenssetzung“ (*nāmadheya*), womit eben die Methode der Individuation und nicht etwa die Irrealität der Welt, die Philosophie der Eleaten, geschweige denn eine Vorwegnahme der kantischen transzendentalen Deduktion der Kategorien gemeint ist.³⁾ So entstehen zunächst die drei *devatā*'s: *tejas*, *āpas* und *anna*; in diese „dringt das Ureine als Lebensgeist ein (*jīvenā' tmanā' nupraviśya*) und sondert die Namen und Gestalten auseinander (*nāma-rūpe vyākaroti*) d. h. es verwandelt die Dreiheit der Urelemente in die empirische Vielheit — in die Wirklichkeit. Das *nāma-rūpa* ist also weder die Weltillusion noch das biologische Individuum, sondern das durch die „Nennung“ differenzierte Sein, dessen Rückbezogenheit auf das *vijñāna* wörtlich als ein *pratītya-samutpāda*, als ein kausal bedingtes Entstehen des einen aus dem anderen zu verstehen ist.

Allerdings, daß der Buddhismus ähnlich wie das Sāṃkhya und

¹⁾ Vgl. A. Hilka, Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung, S. 5ff.

²⁾ An sich wäre auch ein Kompositum *vācā + ārambhaṇa* denkbar, doch ist die Bildung *vācā* fem. erst in jüngerer Zeit belegt.

³⁾ Böhlingk übersetzt *vācārambhaṇa* mit „Wortklauberei“ und „Notbehelf der Rede“. Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, S. 160, übersetzt: „an Worte sich klammernd ist die Umwandlung, ein bloßer Name“ und gibt hierzu folgende Erklärung (S. 154): „Es ist die älteste Stelle, in der die Nichtrealität der vielheitlichen Welt ausgesprochen wird. Nicht lange darauf gelangte in Griechenland Parmenides zur selben Erkenntnis und sprach sie fast ebenso aus: τὸ πάντ' ὄνομα ἔστιν, ὅσα βροτοὶ κατέθεντο etc.“

die Upanischen ein absolutes Sein gekannt hätte, auf das die ganze Entfaltungsreihe zurückginge, braucht aus dem Gesagten nicht gefolgert zu werden. Tatsächlich steht an der Spitze der Formel keine Ursubstanz und kein Urwesen, sondern der negative Begriff des Nichtwissens (*avidyā*), womit nach der übereinstimmenden Aussage der Texte die Unkenntnis der Leidenswahrheiten schlechthin also nur die treibende Kraft der Entwicklung, die ἀρχή τῆς κινήσεως und nicht ihr ὑποκείμενον gemeint ist. Auch der nächstfolgende Begriff „*samskāra*“ bestimmt in keiner Weise den zu postulierenden Ursprung,¹⁾ indem er nur soviel besagt, daß der aktuelle Verlauf des „abhängigen Entstehens“ eine entsprechende „potenzielle Disposition“, eine latente „Einstellung“ voraussetzt. Die letzte und vom systematischen Standpunkt aus betrachtet, wohl die wichtigste Frage, worauf das *viñāna* zurückgeht, umhüllt auf diese Weise ein Geheimnis, auf dessen Aufhellung der ältere Buddhismus von vorneherein verzichtet. Denn seine Absicht ist nicht die exakte und erschöpfende Lösung der metaphysischen Probleme, sondern die Erlösung, d. h. die stufenweise Auflösung des Universums, wobei natürlicherweise das Leiden und nicht die unendliche Idee des *nirvāṇa* als der gegebene Ansatzpunkt betrachtet wurde. Die Schlußfolgerung Schraders²⁾, daß der Gleichung *aniccaṃ = dukkhaṃ = anattā* („Was nicht ewig ist, ist Leid, was Leid ist, ist Nicht-Selbst“) notwendigerweise auch ihre Umkehrung *niccaṃ = adukkhaṃ = attā* entsprechen muß, ist daher nur scheinbar richtig, indem sie gegen das epochistische Grundprinzip des Buddhismus dem metaphysischen Problem des „Ursprungs“ gegenüber verstößt. Auch ist es wohl kein Zufall, daß gerade in dieser theoretischen ἐποχή Buddha's die ganze Paradoxie und zugleich die ganze Lebensfähigkeit seiner Lehre enthalten ist, wie das noch später namentlich aus der Betrachtung der mahāyānistischen *sūnyatā* hervorgehen wird.

¹⁾ Nach Franke heißt *samskāra* soviel wie „Hervorbringung“ und zwar speziell die Hervorbringung der psychischen Dingvorstellungen, die infolge der Unwissenheit für etwas Reales gehalten werden. (Anhang zu der Übers. des *Dīgha-nikāya*, S. 307.) *Avidyā* würde demnach mit der Weltillusion gleichbedeutend sein. Daß diese Auffassung nicht angängig ist, hat Oldenberg in seinem Aufsatz in G. G. A. 1917. S. 152 ff. dargelegt.

²⁾ F. O. Schrader, über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, S. 4 ff.

Zum Schluß füge ich noch anhangsweise einige Worte über die von Jacobi¹⁾ und Pischel²⁾ behauptete Identität des *nāma-rūpa* und des *ahaṃkāra* hinzu. Es ergibt sich, daß die beiden Begriffe zwar eng miteinander zusammenhängen, jedoch nicht völlig äquivalent sind, indem der *ahaṃkāra* das Organ, das *nāma-rūpa* hingegen das entsprechende gegenständliche Korrelat — die „Substanz der Individualität“, wie Jacobi sagt, bezeichnet. Daß im *pratītya-samutpāda* an Stelle des *ahaṃkāra* das *nāma-rūpa* erscheint, braucht indessen nicht zu stören. Denn tatsächlich ist der Gedanke, daß jeder „Seinsregion“ (*dhātu, gocara*) ein besonderes Organ entspricht sowohl für das Sāṃkhya-Yoga, wie auch für den Buddhismus charakteristisch. In diesem Sinne sprechen die kanonischen Pāli-Texte von dem *viññāna* als einem Erkenntnisvermögen und von dessen Substanz, dem *viññāna-dhātu*. Nicht anders verhält es sich mit dem nächstfolgenden Produkt des *nāma-rūpa*, den *ṣaḍ-āyātana*'s, die entsprechend der Unterscheidung der *indriya*'s und der *tan-mātra*'s im Sāṃkhya in die „Sinnesorgane“ und deren „objektive Korrelate“, in „innere“ (*ādhyātmika*) und in „äußere“ (*bāhira*) „Gebiete“ eingeteilt werden. Demnach entspricht dem Sehen die visuelle Gestalt (*rūpa*), dem Hören der Ton (*śabda*) usw. bis auf das Denkorgan (*manas*), dem als Gegenstand die Gesamtheit der Begriffe (*dharma*) zugeordnet wird. Die Methode der Erlösungstechnik, die sich aus dieser physiologisch-ontologischen Korrelation ergibt, ist dieselbe wie im Sāṃkhya: durch die Aufhebung des Kontaktes (*sparśa*) zwischen den Organen und den Wahrnehmungsgegenständen werden die ersteren auf das *nāma-rūpa*, das *nāma-rūpa* auf das *viññāna* und das *viññāna* auf jenes unbestimmte *X* zurückgeführt. In dieser Form nach rückwärts (*pratīlomika*) gelesen, bekommt der *pratītya-samutpāda* den Wert einer kosmischen Destruktionstechnik³⁾, die sowohl das zu erlösende Individuum (*puḍgala*), wie auch die materielle Welt aufhebt kraft jener magi-

¹⁾ H. Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sāṃkhya-Yoga S. 7.

²⁾ R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha, S. 64.

³⁾ Daß die buddhistische Erlösungslehre zugleich eine Weltvernichtungslehre ist, wird im Pāli-Kanon öfters ausgesprochen. Vgl. zum B. Samy. Nik. II, S. 73. „*Lokassa bhikkhave samudayañ ca atthagamañ ca desissami*“ — „Die Entstehung und die Vernichtung der Welt, o Mönche, will ich (euch) zeigen.“ Es folgt eine Umschreibung des *pratītya-samutpāda* von den *ṣaḍ-āyātana*'s bis zum *duḥkha*.

schen „Identitätsphilosophie“, die alle Substanzen und alle Geschehnisse unter das eine universale Gesetz (*dharma*)¹⁾ subsumiert. Mit dem Illusionismus, subjektiven Idealismus und anderen Vorstellungen, die man in die buddhistischen Erlösungslehren hineinzudeuten pflegt, hat dieser Gedanke nicht das Geringste zu schaffen. Die auf S. 237 unten formulierte These behält somit für sämtliche Systeme des alten Indiens ihre volle und uneingeschränkte Gültigkeit.

Die Genesis des mahāyānistischen Erlösungsideals.

1. Der brahmanische „Atheismus“.

Die Ausführungen der vorangegangenen Einleitung hatten zum Thema den indischen Erlösungsgedanken in seiner allgemeinsten Typik, d. h. abgesehen von allen Momenten, die nicht gleichmäßig an allen Einzelphasen der historischen Entwicklung aufweisbar sind. Indem wir dem Verständnis der mahāyānistischen Erlösungslehren zustreben, müssen wir an jene eigenartige Umdeutung anknüpfen, die der alte Buddhismus etwa im I. Jahrh. v. Chr. erfahren hat und die mit der inneren Auflösung des alten „brahmanischen“ Erlösungsideals auf's Engste zusammenhängt. Es ist unsre Aufgabe zu zeigen, wie diese Krisis herausgebildet wurde, um erst auf diesem Hintergrund das Bild der mahāyānistischen Metaphysik zu entwerfen. Wir beginnen mit der Betrachtung einer Antinomie, die in einer impliciten Form die ganze indische Geistesgeschichte durchzieht und die wir, die späteren Ergebnisse vorwegnehmend, schon hier als die Antinomie des „brahmanischen Übermenschen“ bezeichnen.

Wie bereits in der Einleitung gezeigt wurde, steht im Zentrum der indischen Erlösungstechniken seit alters her das Wissen, durch das der Mensch die Fähigkeit erwirbt, das Leiden zu vernichten und die empirische Wirklichkeit auf ihren „Ursprung“ zurückzuführen. Zugleich ist auch auf die Quelle dieser Vorstellung hingewiesen worden: auf die magische Weltanschauung, bzw. wenn wir von Indien sprechen, auf die Opfertheologie der Brāhmaṇa-Texte und die ihnen zugrunde liegende Theorie von dem Parallelismus

¹⁾ Zu dieser Bedeutung des Wortes *dharma* vgl. jetzt Magdalene und Wilhelm Geiger, *Pāli Dhamma*, vornehmlich in der kanonischen Literatur, Abh. d. Bayer. Ak. d. W. XXXI, 1 Abh., S. 7 ff. und S. 76 ff.

des rituellen und des kosmischen Geschehens (*bandhu*). Die Folgen, die sich daraus speziell für die Machtstellung des „wissenden Menschen“ gegenüber der Götterwelt ergeben, sind leicht zu übersehen. Es leuchtet vor allem ein, daß die vedischen *deva*'s, nachdem sie einmal unter die starre, eindeutige Kausalität des „*bandhu*“ gestellt wurden, immer mehr zu bedeutungslosen Statisten herabsinken mußten, bis sie endlich, ihrer Selbstständigkeit völlig beraubt, völlig in die Macht des kundigen Brahmanen gerieten. Daß hier die Quelle des indischen „Übermenschentums“ zu suchen ist, hat schon Winternitz¹⁾ erkannt und eindrucksvoll geschildert. Tatsächlich ist der Zusammenhang zwischen der Opfertheologie und den späteren Erlösungslehren in dieser Hinsicht nicht zu verkennen. Denn so wie das liturgische Wissen den Wert eines absoluten Mittels zur Erreichung der materiellen Güter besaß, genau so wurde auch die „erlösende Erkenntnis“ der Weltordnung von Anfang an als eine wirksame Potenz aufgefaßt, die mit einer unfehlbaren Gesetzmäßigkeit die Vernichtung des Leidens bewirkt, ohne daß es einem göttlichen oder menschlichen Wesen möglich wäre, diesen Vorgang irgend wie zu beeinflussen oder zu stören. Mit anderen Worten, die Erlösung hängt lediglich von dem Willen der betreffenden Person ab und tritt automatisch ein sobald die nötige Einsicht über die Herkunft des Leidens erreicht ist.

In den älteren Upanischaden ist diese Überzeugung beinahe eine Selbstverständlichkeit. Ein Zweifel daran, ob die Erlösung nicht durch fremde Mächte bedingt sei, taucht nirgends auf, und es genügt das berühmte Śāṅḍilya-Fragment der Chāṅd. Up. zu lesen, um die enthusiastische Zuversicht kennen zu lernen, mit der man der heiß ersehnten Befreiung entgegenschaut. Auch im Sāṃkhya ist die Möglichkeit der Erlösung „durch sich selbst“ kein Gegenstand der Diskussion. Die einzige Voraussetzung für die Vernichtung des Leidens ist vielmehr die Erkenntnis der Untätigkeit des *puruṣa*, diese ist aber absolut jedem zugänglich, der von den vorgeschriebenen Beweismitteln (*pramāṇa*) einen richtigen Gebrauch zu machen weiß. Das diskursive Denken (*tarka*) ist somit die eigentliche Quelle

¹⁾ Gesch. d. ind. Lit. I, S. 174. Winternitz glaubt sogar darin einen allgemein „indogermanischen“ Charakterzug im Gegensatz zu der semitischen Auffassung der Abhängigkeit des Menschen von Gott erblicken zu dürfen. Diese Ansicht ist nicht ganz unbegründet.

der Erlösung und der homo logicus das heiligste Wesen — der Übermensch.

Im Yoga wird bekanntlich das logische Wissen samt den anderen Funktionen des normalen Bewußtseins radikal ausgeschaltet; daß aber die These von der Erlösung aus eigenen Kräften auch hier ihre volle Geltung behält, ist klar. Denn so wie im Sāṃkhya die ratiocinatio, so ist im Yoga die Askese dasjenige Mittel, das dem Menschen die höchste Erkenntnis verleiht und ihn selbst zu einem irdischen Gott erhebt. Der Wille eines Yogin's kennt daher keine Grenzen: mit den acht Wunderkräften ausgestattet, waltet er in dem ganzen Kosmos nach seinem Belieben. Er wird unsichtbar und fliegt durch die Luft, er wird klein wie ein Atom und groß wie der Äther, er liest die fremden Gedanken und die Götter im Himmel erzittern aus Angst vor der unendlichen Macht seine Kasteiung. So ist die Erlösung auch für den Yoga eine rein menschliche Errungenschaft, die man seiner eigenen Kraft und Anstrengung verdankt.¹⁾

Im Gegensatz zu den rein brahmanischen Erlösungstechnologien erheischt dasselbe Problem im älteren Buddhismus eine nähere Prüfung, und zwar schon deshalb, weil uns hier zum ersten Male die Gestalt eines „wissenden Menschen“ entgegentritt, der nach vielen Jahren schweren Ringens den Weg zur Befreiung gefunden hat und sein Wissen nicht für sich selbst behält, sondern in die Welt zieht, die Lehre jedem ohne Unterschied verkündet und eine Gemeinde von Laienbrüdern und Mönchen stiftet. — Liegt darin nicht implicite gesagt, daß der gewöhnliche Mensch unfähig ist, die Erlösung von selbst zu erreichen? Daß er eines Helfers bedarf und daß die Erlösung nicht sein eigenes Werk, sondern das Geschenk eines überirdischen Wesens — eines Tathāgata ist? Alle diese Fragen, so berechtigt sie zunächst erscheinen mögen, gilt es entschieden zu verneinen. Denn obschon Buddha als Lehrer und

¹⁾ Für diese Feststellung ist es durchaus irrelevant, daß der Yoga des Patanjali offiziell die Existenz eines *īśvara* — eines persönlichen Gottes — annimmt. Denn, wie schon Garbe richtig betont hat (vgl. die Sāṃkhya-Phil. ² S. 149), ist der Theismus des Yoga-Systems nur ein äußerliches Zugeständnis an die Volksreligionen und steht in keinerlei Beziehung mit dem übrigen Lehrgehalt. Anders Jacobi in seiner Rezension G. G. A. 1919, S. 21: „Der Yoga . . . mußte einen Gott als Belohner guter Werke annehmen, weil ja nach allgemeinem, im Epos immer zutage tretendem Glauben die Yogins einen Gott zur Gewährung ihrer Wünsche durch ihre Bußübungen erringen konnten.“

Erlöser der Menschheit auftritt, so ist doch das Heil der einzelnen Individuen von seiner Person völlig unabhängig. Nicht umsonst überliefert uns das Parinibbāna-sutta folgende Worte des sterbenden Meisters¹⁾: „Ānanda, es könnte euch vielleicht der Gedanke kommen: der Lehrer, (der uns) das Wort (verkündete), ist dahingegangen, wir (können uns nun auf) keinen Lehrer mehr (berufen). Aber so dürft ihr die Sache nicht ansehen, Ānanda. Die Lehre und die Regel, die ich euch gepredigt und vorgezeichnet habe, die sind euer Lehrer nach meinem Ende“. Und seine letzte Mahnung an die Gemeinde war: „Strebet unaufhaltsam!“ Diese Äußerungen können nicht mißverstanden werden: sie besagen, daß die Erlangung des *nirvāṇa* nicht von dem Beistand des Buddha, sondern lediglich von der „richtigen“ Anstrengung, also von durchaus persönlichen Qualitäten, abhängig ist. Um es noch präziser auszudrücken: der Buddha zeigt den Weg und das nötige Verhalten, greift jedoch nicht in den Erlösungsprozeß ein. In diesem Sinne ist es durchaus richtig, daß „man die Person Buddha's gänzlich wegdenken könnte, ohne daß die buddhistische Lehre in allem Wesentlichen aufgehört hätte das zu sein, was sie tatsächlich gewesen ist.“²⁾

An die Seite dieser positiven Hinweise stellen sich noch andere Indizien dafür, daß die These des „Übermenschentums“ dem Buddhismus ebenso sehr wie den älteren Erlösungstechniken eignet. Vor allem die Tatsache, daß der Begriff der Nächstenliebe in dem uns geläufigen Sinne des Wortes dem Buddhismus durchaus fremd ist. Denn daß die *mettā* trotz der Versicherungen von Pischel³⁾ nichts anderes als eine echt brahmanische, kühle Leidenschaftslosigkeit (*vairāgya*) und vornehme Gleichgültigkeit (*kṣānti*, *apekṣā*) dem Recht und dem Unrecht gegenüber ist, kann nicht dringend genug betont werden. Der buddhistische Heilige, der Arhat, von einem Buddha schon ganz zu schweigen,⁴⁾ steht eben himmelhoch über der Welt: er verachtet sie nicht, aber er liebt sie auch nicht; er

¹⁾ Zitiert nach der Übers. von R. O. Franke, S. 242.

²⁾ Oldenberg, Buddha, VII. Aufl., S. 371.

³⁾ Das Leben und die Lehre Buddhas, S. 76. Vgl. die Bemerkung von Lüders im Vorwort der II. und III. Auflage des Buches.

⁴⁾ Bezeichnend ist für diesen Charakterzug, daß nach der Legende Buddha in's *nirvāṇa* eingehen wollte, ohne die Lehre den anderen Wesen verkündet zu haben. Erst das flehentliche Bitten der Götterscharen bewegt ihn dazu „das Rad des Gesetzes in's Rollen zu bringen.“

„bemitleidet“ sie nur, und zwar wiederum nicht im christlichen Sinne des „Mitfühlers“ und des „Drinseins in der sündigen Welt“, sondern „von außen her“, als ein Zuschauer, der selbst dem Jammer entronnen ist und im Bewußtsein seiner eigenen Immunität gegen das Leiden auf die ringende Menschheit herabschaut. Man denke an den erlösten *puruṣa*, der teilnahmslos den Entfaltungen der *prakṛti* zuschaut, und die Wesensverwandtschaft der beiden Stimmungen leuchtet von selbst ein.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß alle Erlösungstechniken des älteren Typus, d. h. von den Upanischaden bis auf den ursprünglichen Buddhismus inklusive, unverbrüchlich an der Überzeugung festhalten, derzufolge die Erlösung aus ureigenen menschlichen Kräften und unabhängig von jeder fremden Potenz zustande kommt. Die Entstehung und die Vernichtung des Leidens sind eindeutig bestimmbare Prozesse, die zu beherrschen und zu lenken nur der Mensch berufen ist. Die Gesetzlichkeit der Natur, sofern sie erkannt ist, gerät völlig in seine Macht, und so beugen sich vor der Majestät des Wissenden alle Geschöpfe bis auf die „Götter“, die nichts anderes als willenslose, nur vorübergehend von den Kalamitäten des Daseins befreite Figuren auf der Bühne des kosmischen Geschehens darstellen. Einen Gott außerhalb der natürlichen Ordnung gibt es nicht, oder besser gesagt, man braucht ihn nicht, da man die Befreiung vom Leiden auch ohne ihn zu erlangen hofft. Das brahmanische Erlösungsideal erweist sich damit als *κατ' ἐξοχήν* „atheistisch“ und zwar nicht in diesem Sinne als ob die Kategorie des Göttlichen ganz geleugnet werden sollte, sondern vielmehr im Sinne einer einseitigen Betonung des „Göttlichen im Menschen“ und der „Gottesnähe“, ohne das antithetische Moment der religiösen Erfahrung: „das Ungöttliche im Menschen“ und die „Gottesferne“ zu beachten („*tat tvam asi*“). Den Gegensatz dazu bildet der kreatorische Theismus — *īśvara-vāda* — dessen Auftauchen in den Upanischaden der mittleren Schicht zugleich die Überwindung des Brahmanismus und den Beginn einer neuen Periode in der Geschichte der indischen Spekulation bedeutet.

2. Der indische Theismus und die *māyā*-Vorstellung.

Die allgemeine Charakteristik der altbrahmanischen Erlösungstechniken ergab, daß die souveräne Auffassung von der Rolle des

Menschen im Universum, von seiner Macht und von seinem Können wesentlich durch die Annahme einer festen, unverbrüchlich geltenden Weltordnung bedingt war. Hierzu gehört das *ṛta* der Opfertheologie, die Vorstellung einer gesetzmäßig verlaufenden Emanation in den älteren Upanishaden und im Sāṃkhya und endlich der Begriff des *dharma*¹⁾ im Pāli-Buddhismus als Bezeichnung einer universalen die Welt des Leidens beherrschenden Norm. Neben diesem Determinismus schimmert indessen noch im RV. eine andere weltanschauliche Position hindurch, die dem gleichförmigen Lauf der Naturgeschehnisse ein freies Schalten und Walten irrationaler, unberechenbarer Potenzen entgegenstellt. Sie gruppiert sich vornehmlich um den Begriff der *māyā*, der somit von vorneherein in eine schroffe Opposition gegen die brahmanische Spekulation tritt und als die eigentliche Quelle der theistischen Krisis angesehen werden muß. Um das Wesen des indischen Theismus, seine Problematik und seine Entwicklung richtig zu verstehen, ist es daher notwendig vor allem diesen Begriff klarzulegen. Wir beginnen mit einem Exkurs über die *māyā* im RV.

Im RV. kommt der Terminus *māyā* wiederholt vor, und zwar zunächst ganz allgemein als Bezeichnung des übernatürlichen Könnens, das den Göttern, speziell dem Varuṇa und dem Mitra, dann aber verschiedenen Geistern und Dämonen, dem Vṛtra, dem Pipru, dem Namuci usw. beigelegt wird. In dieser letzteren Funktion heißt *māyā* soviel wie Betrug, Tücke, List und bildet das besondere Attribut der *asuras*'s, mit denen die *deva*'s einen ewigen Kampf führen. Doch ist dieser Gebrauch, ebenso wie die merkwürdige Einschränkung der Bezeichnung *asura* auf die bösen Dämonen, eine jüngere Entwicklung, die etwa mit der Brāhmana-Periode zusammenfällt.²⁾ Es ist deshalb nicht angängig mit Geldner (Glossar zum RV. in Auswahl, S. 135) *māyā* von der Wurzel *mī* „schädigen“ abzuleiten und in das Wort von vorneherein eine ungünstige Bedeutung hineinzulegen. Denn abgesehen davon, daß die *māyā* in zahlreichen Liedern als eine segensreiche, welterhaltende Potenz gepriesen wird, läßt sich die alte schon von Bopp im Glossarium sanscriticum vorgeschlagene und auch von Böhtlingk im PW

¹⁾ Vgl. M. und W. Geiger, l. c. S. 7 ff.

²⁾ Im Awesta liegen die Verhältnisse bekanntlich umgekehrt: dort sind die *daevas* die teuflischen Wesen und der *ahura* der lichte Himmels-gott.

bevorzugte Ableitung von der Wurzel *Vmā* — „messen“ noch direkt aus dem Sprachgebrauch des RV. herauslesen.¹⁾ RV. III, 38, 7 heißt es: *anyad-anyad nī māyino mamire rūpām asmin* — „immer neue Gestalt bildeten ihm die kunstreichen an“; IX, 83, 3 *māyāvino mamire asya māyayā* — „die kunstreichen haben Kraft seines (des Soma) Könnens (die Wesen) gebildet“; I, 159, 4: *tē māyīno mamire supracetaso jāmi* — „die Künstler bildeten einsichtsvoll die zwei Geschwister.“ Und endlich wohl die wichtigste Stelle V, 85, 5, wo der Begriff der *mayā* bereits deutlich eine theistisch-kosmogonische Färbung bekommt: *imām ū ṣu mahīm māyāṃ Varuṇasya pra vocam mānēneva . . . vi yo mame pṛthivīm sūryeṇa* — „das große Kunststück Varuṇa's verkünde ich; der wie mit einem Maße die Erde mit der Sonne ausgemessen hat.“ Diese letztere Bedeutungsnuance ist ohne weiteres verständlich: denn was lag näher als die Welt mit dem Bauwerk eines himmlischen Zimmermanns, eines *δημιουργός* zu vergleichen? Man fragt staunend „nach dem Holz und nach dem Baum, aus dem Himmel und Erde geschnitzt wurden“, man fragt nach dem Namen des *Viśvakarman* — des Künstlers, der alles hervorgebracht hat, und man bewundert seine Geschicklichkeit, die Welten so fest und dauerhaft „gestützt“ zu haben. Daß die Sonne und der Mond ihren Bahnen folgen, daß die Wolken regnen und daß der Himmel nicht stürzt — alles das erscheint dem Sterblichen als eine asurische *māyā* — als ein übernatürliches, unbegreifliches Können eines weisen, himmlischen Wesens. Von der Wurzel *Vmī* — „schädigen“ aus läßt sich zu dieser Bedeutungssphäre keine Brücke schlagen.

Aber auch der Übergang zur „Tücke“, „List“, „böser Anschlag“ usw. läßt sich ohne weiteres erklären, wenn wir den Begriff der „Kunstfertigkeit“ und des „künstlerischen Schaffens“ zugrunde legen. Auf zwei Momente, die an dieser „ungünstigen“ Bedeutungsentwicklung beteiligt waren, hat bereits Neisser²⁾ hingewiesen. Es sind dies: 1. ein primitiv-ethischer Dualismus, „dem alles gut ist,

¹⁾ Auf diesen entscheidenden Umstand hat W. Neisser in seinem Aufsatz über die *māyā* in Festschrift für A. Hillebrandt S. 144 ff. hingewiesen. Dasselbst die Belege, die ich im Text anführe. Zu beachten ist auch, das es sich um Hymnen handelt, „die zu nur spielenden Gedanken- und Ausdrucksassoziationen keine ausgesprochene Neigung erkennen lassen.“

²⁾ In dem oben erwähnten Aufsatz in Festschrift für Hillebrandt.

was die eigene Partei betreibt, und verrucht, was der Gegner unternimmt¹⁾“, — und 2. der weit verbreitete Aberglaube, der die Künste und das Handwerk mit einem Geheimnis teuflischer Tücke umgibt²⁾. Zu diesen zwei Momenten füge ich noch ein drittes hinzu, dessen Rolle in diesem Zusammenhang wohl ausschlaggebend gewesen ist. Ich denke an die fortschreitende Konsolidierung der eindeutig determinierten Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte mit der Vorstellung des *bandhu* und des *ṛta* im Zentrum, der gegenüber die unberechenbare Willkür eines schaffenden Künstlers als etwas Störendes, Verdammenswertes und Dämonisches erschien. Das Göttliche, das *brahman*, ist daher schlechthin das Normale, durch das verborgene jedoch eindeutige Gesetz Geordnete und daher dem Wissen des Eingeweihten Zugängliche; die *māyā*-treibenden Wesen sind hingegen, *abrahma*³⁾“, sie stehen außerhalb der Norm und greifen nur gelegentlich als destruktive, böse Potenzen in das kosmische Gefüge hinein. Sie sind dämonisch, weil sie die magische Gleichförmigkeit des Naturverlaufs durchbrechen und in dem rationalistischen Weltbild des Brahmanismus das Irrationale verkörpern.⁴⁾ Dieser Wandel ist typisch, und zwar nicht nur für die indische Geisteswelt, sondern für die gesamte Sphäre der religionshistorischen Entwicklung. Man sieht, daß der Begriff des Dämonischen rein formal ist und als solcher erst im Rahmen eines Weltbildes inhaltlich bestimmt werden kann. Das „Dämonische an sich“ gibt es nicht, und so ist auch die pejorative Bedeutungsentwicklung der *māyā* nur ein Epiphänomen, eine sekundäre Folge der altvedischen Götterdämmerung — der Opferwissenschaft der Brāhmaṇa-Texte.

Nach dieser allgemeinen Klarlegung der Herkunft der *māyā*-Vorstellung betrachten wir noch eine wichtige Bedeutungsnuance.

1) Einen sehr interessanten Beitrag zu diesem Dualismus in der Sprache hat Hermann Güntert in seiner semasiologischen Studie „Über die ahurischen u. daevischen Ausdrücke im Awesta“, Sitz. Ber. d. Heidelbg. Akad. 1914, geliefert.

2) Neisser verweist auf die Rolle der Schmiedekunst in der altdeutschen Sage. Vgl. auch den Ausdruck „Ränke schmieden“.

3) Vgl. RV. IV, 16, 9: *ni māyavān abrahma dasyur arta* — „zugrunde soll gehen der mit der *māyā* ausgestattete, dem *brahman* feindliche Dasyu!“

4) Nur beiläufig sei angemerkt, daß in diesem Bestreben, den Zufall aus der Welt zu schaffen, der Grund zu suchen ist, weshalb die Ansätze zu einer kreatorigen Kosmogonie verkümmert sind und an ihrer Stelle die Idee einer „natürlichen“ Emanation entwickelt wurde.

Im RV. VI, 47, 18 wird die übernatürliche Macht des Indra folgendermaßen gepriesen.:

*rūpam rūpam pratirūpo babhūva
tad asya rūpaṃ praticakṣaṇāya
Indro māyābhiḥ pururūpa īyate
yuktā hy asya harayaḥ śatā daśa.*

— „in jeder Gestalt ist er ein Abbild geworden, und dieses (nur) ist als seine Gestalt anzuschauen. Vielgestaltig wandelt Indra durch seine māyā-Künste, angespannt sind seine zehn mal hundert Rosse.“ Der Sinn dieser Strophe ist klar und wurde bereits von Sāyaṇa richtig gedeutet: *ayam Indraḥ pratirūpo rūpāṇāṃ pratinidhiḥ san, rūpaṃ rūpaṃ tat-tad-agny-ādi-devatā-svarūpam babhūva Indraḥ svamāhā tmyena, tat-tad-devatā-rūpo bhavāṭity arthaḥ* — „Indra nimmt als Abbild, d. h. als Träger¹⁾ der Gestalten die jeweilige Gestalt der Götter wie Agni usw. an, als ob es seine eigene Gestalt wäre Durch seine Machtvollkommenheit erlangt Indra diese oder jene Gestalt der (anderen) Götter“. Der Begriff der māyā bekommt demnach in diesem Zusammenhang die Bedeutung der Verwandlungskunst, womit aber nicht so sehr die „Fähigkeit fremde Gestalten anzunehmen“ gemeint ist, sondern vielmehr die Unberechenbarkeit und die absolute Undeterminiertheit der Natur Indra's, die in seinem unbändigen Tun und Treiben — in seinem „māhātmya“ zum Ausdruck gelangt. Die Betonung dieses irrationalen Moments wird besonders deutlich, wenn man auch die vorhergehenden Strophen 15—17 in Betracht zieht: Indra's Gunst, heißt es da, ist nicht an bestimmte Freunde gebunden. „Durch seine eigene Klugheit (śacibhir-ātmīyābhiḥ prajānābhiḥ) vertauscht er den zuvorderst seienden Sänger mit dem hintenstehenden“. Er bezwingt den Mächtigen und erhöht den Schwachen, er wechselt seine Freunde, wie es ihm gefällt, und schreitet gewaltig siegend über sie hinweg.²⁾ Daß dabei speziell die proteusartige Gestaltlosigkeit besonders hervorgehoben wird, ist verständlich. Man muß bloß bedenken, welche Rolle gerade die Kenntnis der Gestalt in dem brahmanischen Zauber gespielt hat, und daß neben der Kenntnis des Namens gerade die Kenntnis der äußeren Form dasjenige Mittel gewesen ist, mit dessen Hilfe

¹⁾ *pratinidhi* — wört. „Repräsentant“, „Substitut“.

²⁾ Vgl. Geldner. Der RV. in Auswahl, Bd. II (Komm.) S. 96.

der Wissende über die betreffende Person Macht zu gewinnen hoffte. Die Immunität gegen die magischen Techniken beruht somit in diesem Fall nicht so sehr auf der absoluten Unsichtbarkeit, sondern vielmehr auf der Unbestimmbarkeit und der wechselnden Mannigfaltigkeit der Erscheinungsform: ein Gott, der in vielen Gestalten auftritt, ist eben für die zauberische Praxis „gestaltlos“, und sein „wahres Wesen“ ebenso unzugänglich, wie der wahre Charakter eines geschickten Schauspielers, der stets eine fremde Rolle spielt und nie „er selbst“ ist.

Als eine wichtige Ergänzung des Gesagten betrachten wir noch RV. X, 54, 2.

*yad acaras tanvā vāvṛdhāno
 balānīndra prabruvāṇo janeṣu
 māyet sā te yāni yuddhāny āhur
 nādyā śatruṃ nanu purā vīvitse.*

— „als du wandeltest groß gewachsen am Leibe, deine Stärke o Indra, den Menschen verkündend, da waren alle deine Kämpfe, von denen man sich erzählt, nur ein Kunststück (*māyā*). Denn nie hast du, nicht heute und nicht früher, einen Feind gefunden“. Liest man diese Worte nur flüchtig, so könnte man versucht sein sie dahin zu interpretieren, daß alle Taten des Indra nur ein „Trug“ (so übersetzt Ludwig) sind, daß sie nie vollbracht wurden, und nur in der Phantasie der Dichter existieren: in Wahrheit sei Indra zu mächtig um überhaupt Feinde zu besitzen. Das Wort *māyā* müßte dann von Anfang an die Bedeutung „Schein“ — „Illusion“ gehabt haben, und wir bekämen eine nicht unwichtige Stütze für die Behauptung Deussens,¹⁾ daß die vedischen Texte, je älter sie sind, um so schroffer und nachdrücklicher den illusorischen Charakter der empirischen Realität hervorheben. Indessen, wie sehr verkehrt eine solche Interpretation wäre, kann nicht nachdrücklich genug betont werden. Denn abgesehen davon, daß es ein ziemlich kühner Gedanke wäre, die Taten eines Gottes, von denen der ganze Veda voll ist, als eine fromme Lüge, ad majorem Dei gloriam von den Dichtern erfunden, hinzustellen, bedeutet die *māyā* nie etwas schlechthin „Irreales“, oder „bloß Eingebildetes“, auch wenn man an die sekundäre Bedeutung der „schwarzen Magie“ und der

¹⁾ Allg. Gesch. d. Phil. I, 2, S. 205.

„Hexerei“ anknüpft. Man darf eben nicht vergessen, daß die Auffassung, welche der moderne Mensch vom Wesen der „magischen Täuschung“ hegt, dem alten Inder durchaus fremd ist: für das indische Bewußtsein sind die hervorgezauberten Pferde, Paläste und dgl. mehr wirklich da, und der ganze Unterschied zu den übrigen Naturgegenständen beruht nur darauf, daß sie je nach der Zauberkraft des betreffenden Zauberers von größerer oder kleinerer Dauerhaftigkeit sind, endlich aber verschwinden müssen. Sie sind nur insofern „nicht seiend“, als auch eine Marionette kein wirklicher Mensch ist, wozu allerdings noch die Bedeutungsnuance des „Nicht-Sein-Sollens“ hinzukommt. An eine Halluzination im Sinne einer absoluten Einbildung darf daher unter keinen Umständen gedacht werden, und es ist wichtig für das Verständnis der weiteren Entwicklung ein für allemal festzustellen, daß in Indien über diesen Begriff des Nichtseins nie hinausgeschritten wurde. Unter „Irreal“ verstand man stets das „Unechte“, das „Falsche“ und das „Verstellte“, weshalb die Anknüpfung an List, Tücke, Betrug usw.

Daraus ergibt sich zugleich die allein mögliche Deutung der in Frage stehenden RV.-Strophe: das Tun Indra's als eines autonomen Gottes ist durch kein Gesetz und durch keine prästabilisierte Weltordnung bedingt, sondern es fließt ganz aus seiner eigenen Machtvollkommenheit. In diesem Sinne sind auch seine Kämpfe mit den Dämonen, mit dem Vṛtra und mit den Dasyu's von ihm selbst „inszeniert“ und somit nicht „ernst“ gemeint. Sie sind gleichsam ein großartiges Schauspiel, in dem Indra zugleich als Regisseur und als Hauptdarsteller auftritt. An der Wirklichkeit der Handlung wird aber nicht gezweifelt. Überraschend ist allerdings ein gewisser dämonischer Zug, der an dieser merkwürdigen Auffassung von der Würde Gottes haften bleibt: vergebens fragt man nach dem Motiv, das den Indra zu derartigen Phantasmagorien, die vielfach direkt die menschliche Existenz bedrohen, veranlaßt hat. Klar ist nur soviel, daß der *māyā*-Begriff auch hier eine Zuspitzung bekommt, die auf den Gegensatz zwischen dem echten, durch die menschliche Ratio zu bewältigenden Sein und dem willkürlichen Treiben einer unberechenbaren irrationalen Macht hinausläuft.

Nach diesem Exkurs über die *māyā*-Vorstellung im vedischen

Zeitalter überspringen wir mehrere Jahrhunderte, die durch die Vorherrschaft des brahmanischen Weltbildes ausgefüllt sind, und wenden uns direkt den Texten zu, in denen die ersten Symptome der theistischen Reaktion aufweisbar sind. Als solche kommen in Betracht in erster Linie die Śvetāśvatara-Upaniṣad¹⁾ und die Bhagavad-Gītā²⁾, die zugleich als die ältesten Dokumente der beiden Hauptreligionen des Hinduismus: des Śivaismus und des Viṣṇuismus anzusehen sind. Auch die übrigen Upanischaden der mittleren Schicht, die theistische Iśā-Up. und die mehr zum Sāṃkhya-Yoga neigende Kāṭha-Up. mögen in diesem Zusammenhang herangezogen werden.

In diesen Texten ist der Glaube an eine eindeutige Weltordnung, durch deren Kenntnis der wissende Mensch Macht über das Seiende und die ewige Seligkeit erreicht, bereits stark erschüttert. Das Wissen als Mittel der Erlösung wird direkt abgelehnt, so z. B. in der bekannten Stelle Kāṭh. Up. II, 23, wo die befreiende Erkenntnis als eine Gnadenwahl des *ātman* charakterisiert wird. Ähnlich in der Iśā-Up. 9, wo gesagt wird: In eine dunkle Finsternis versinken, die das Nichtwissen verehren (*upāsate*), doch in eine noch größere, die sich am Wissen genügen.“ Zugleich verdichtet sich das Irrationale und das Unberechenbare in der Welt, an dem man bis dahin in einer schrankenlosen Überschätzung der menschlichen Macht vorbeiglitt, immer mehr zu einer konkreten Potenz — zur Gestalt eines persönlichen Gottes, der im Gegensatz zu der dem Kausalgesetz unterstellten *deva*'s den Namen des *īśvara* — des „mächtigen Herrn“ bekommt. Daß dieser Gott in erster Linie mit der *māyā* ausgestattet ist, daß die *māyā* zu seinen urwesentlichsten Attributen gehört, erscheint als selbstverständlich. „Als eine *māyā* ist die *prakṛti* zu erkennen, und als ein *māyin* der *īśvara*“ verkündet die berühmte Stelle der Śvet. Up. IV 10, in der man mit Unrecht das älteste Zeugnis des klassisch-vedāntistischen Illusionismus erblicken wollte³⁾. Und in der Bhag. Gītā IV, 5 ff. spricht der „Erhabene“

¹⁾ Eine Inhaltsübersicht bei R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and minor rel. Systems*. S. 106 ff.

²⁾ Über die Lehren der Bhag. Gītā vgl. R. Garbe, *Die Bhag. Gītā*, aus dem Sanskrit übersetzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt ihre Lehren und ihr Alter, S. 50 ff.

³⁾ Treffend bemerkt H. Oldenberg, *Die Phil. d. Up.* S. 280: „Die Vorstellung, daß die Welt nur ein trügerischer Schein ist, verbindet sich damit jetzt offenbar noch nicht. Was der Zauberer schafft, ist für den Augenblick wahr.“

zum Arjuna: „Zahlreich sind meine vergangenen Geburten Obwohl ich ungeboren und unvergänglichen Wesens bin, obwohl ich der Herr der Geschöpfe bin, werde ich [doch immer aufs neue] geboren, meiner Natur zufolge, durch meine eigene *māyā*. Denn jedesmal wenn das Recht im Abnehmen ist und das Unrecht im Zunehmen, dann erschaffe ich mich selbst. Zum Schutze der Guten und zur Vernichtung der Bösen, um das Recht zu befestigen werde ich in jedem Menschenalter geboren“¹⁾. Daß es sich hier um eine Weiterbildung der noch im RV. lebendigen Vorstellungssphäre handelt, und daß namentlich das periodische Erscheinen der Gottheit in irdischen Daseinsformen mit der Verwandlungskunst des Indra im Zusammenhang steht, kann nicht geleugnet werden. Doch dürfen auch die trennenden Unterschiede nicht übersehen werden, so vor allem der entscheidende Umstand, daß die *māyā*-Kunst überhaupt und die „Verwandlungsfähigkeit“ im besonderen von dem *īśvara* ausdrücklich zum Zweck der Erlösung der Menschen ausgeübt werden. Wir berühren damit die charakteristische Vorstellung von den sog. *avatāra*'s, d. h. wörtlich von den „Herabkünften“ des Viṣṇu²⁾ — eine Lehre, die bereits in den erwähnten Strophen des Bhag. Gītā IV, 5 ff. ausgesprochen, im weiteren Verlauf der Entwicklung — in den Purāṇa's und im Harivaṃśa — zu einem geschlossenen System von zehn Inkarnationen ausgebildet wurde.³⁾

Die bloße Idee der Fleischwerdung Gottes erschöpft indessen noch nicht den Begriff der göttlichen *māyā*. Dieser bekommt vielmehr eine weitere, wesentliche Vertiefung durch die Umdeutung der Heilmethoden selbst, und zwar in dem Sinne, daß man nunmehr glaubt, die Erlösung könne durch keine „Technologie“, sondern lediglich durch die gläubige Hingabe an Gott, durch die *bhakti* erreicht werden. Die weiteren Folgerungen daraus sind leicht zu übersehen. Vor

¹⁾ R. Garbe, l. c. S. 98.

²⁾ Die Theorie von den *avatāra*'s ist ein spezifisch viṣṇuitisches Dogma. Vgl. H. Jacobi in Hastings Enc. of Rel. and. Eth., Artikel Incarnation: „ . . . the reverse holds good with Śiva, who is adored as such, or under one of his various forms which cannot be properly called incarnations.“

³⁾ Die zehn Inkarnationen sind: 1) als Fisch, 2) als Schildkröte, 3) als Eber, 4) als Mannlöwe, 5) als Zwerg, 6) als Paraśu-Rāma, 7) als Rāma, 8) als Kṛṣṇa, 9) als Buddha und 10) als Kalki, dessen Erscheinen auf der Erde erst zu erwarten ist. Vgl. hierzu E. Hardy, Indische Religionsgeschichte, S. 103. Samml. Göschen. R. G. Bhandarkar, l. c. S. 41 ff.

allem ist es klar, daß sobald das alte Ideal eines unfehlbar wirk-
 samen „Verfahrens“ aufgegeben wurde, auch die Erlösung selbst
 ihre Determiniertheit verlieren mußte und zu einem Akt der gött-
 lichen Gnadenwahl, zu einem Ausfluß des *prasāda* herabsank. Die
 absolute Unberechenbarkeit ist mithin auch hier das Prinzip, und
 man würde umsonst versuchen zwischen den beiden Korrelaten:
 der Hingabe an Gott und der Gnade Gottes irgend eine Analogie
 des Kausalverhältnisses aufzudecken. In dieser radikalen Aufgabe
 der Grundvoraussetzung aller brahmanischen Erlösungslehren ist
 aber zugleich implicite die ganze Paradoxie der theistischen Haltung
 angezeigt — eine Paradoxie die immer wieder zu Tage tritt und
 in ihren letzten Konsequenzen auf das Problem der Theodicee hinaus-
 läuft. Allerdings geht der Viṣṇuismus, der überhaupt, wenn man so
 sagen darf, den weniger reflektierten und von einer gewissen,
 kindisch-hoffnungsvollen Naivität beseelten Teil des indischen
 Theismus vertritt, über das ganze Problem leicht hinweg: für ihn
 ist Viṣṇu eben die absolute Güte und Milde. Die Hingabe und das
 Vertrauen ist das Band, das die Menschheit mit ihm verbindet,
 und so zweifelt kein Gläubiger daran, daß alles Geschehen durch
 die göttliche Liebe hinlänglich motiviert ist¹⁾. Im Gegensatz dazu
 ist für den Śivaismus die Frage nach der Herkunft des Leidens
 von Anfang an das Problem. Schon in der Śvetāśv. Up. I, 6 wird
 Śiva als der „Antreiber“ (*preritā*) des Brahman-rades geschildert,
 in dem die Seele gleichsam ein Schwan herumirrt, bis sie durch
 die Gnade Gottes der Unsterblichkeit und der Erlösung teilhaftig
 wird. Das Leiden, der *saṃsāra* stammt demnach zugestandenermaßen
 von demselben *īśvara*, der zugleich als der Erlöser gefeiert wird,
 und ist man konsequent genug, um vor den weiteren Folgerungen
 aus dieser Prämisse nicht zurückzuschrecken, so wird man wohl
 annehmen müssen, daß schließlich das ganze Weltgeschehen nichts
 anderes als ein Spielzeug in seinen Händen ist. Tatsächlich lesen
 wir in Bhag. Gītā XVIII, 61: Gott wohnt in den Herzen aller
 Wesen und läßt alle Wesen herumwirbeln durch seine *māyā*-Kraft
 (gleich Figuren) auf einer Puppenbühne.“ Ganz ähnlich in dem
 Kommentar Śaṅkara's zu den Brahma-sūtrāṇi II, 1, 38 „*lokavat tu*
ūlā-kaivalyam“, wo es heißt: „Wie es in der Erfahrung vor-

¹⁾ Vgl. Bhag. Gītā III, 24; IV, 13, 14; IX, 9 Garbe, l. c. S. 45.

kommt, daß einer der alles hat, was er wünscht, ein König, oder ein königlicher Minister, auch ohne einen besonderen Beweggrund sich zum bloßen Spiele mit Scherz oder Lustwandeln beschäftigt, so mag auch die Tätigkeit Gottes ohne irgend ein anders Motiv von selbst und nur zum Spiele statthaben.“¹⁾ Die Wesensverwandtschaft dieser ganzen Vorstellungssphäre mit der vedischen *māyā*-Lehre, die den Indra seine Feinde „bloß spaßhalber“ hervorzaubern und totschiagen läßt, ist hier nicht zu verleugnen, und so tritt uns im Śiva die Gestalt eines furchtbaren, halb dämonischen Gottes entgegen — eines allmächtigen Zauberers, der tanzend die Welt schafft und zur Endzeit (*anta-kāle*) wutentbrannt sein eigenes Werk zerschmettert.²⁾ Damit ist zugleich der ganze Umschwung gegenüber den altbrahmanischen Erlösungstechniken gekennzeichnet: der wissende Opfertheologe, der Brahmakenner der Upanischaden, der Übermensch, der durch seine Macht die Götter bannte, ist selbst zu einer Puppe, zu einer Marionette in der „göttlichen Komödie“ des *saṃsāra* geworden. Die Rollen sind vertauscht, und will man die Kluft ermessen, die etwa die Chānd. Up. und die Bhag. Gītā trennt, so mag man folgende Worte des Viṣṇu-Kṛṣṇa mit der enthusiastischen Lehre des Śāṅḍilya³⁾ oder des Aruṇi vergleichen: „Der mächtige Tod bin ich, der die Vernichtung der Menschen bewirkt, und habe mich hierher begeben, um die Menschen zu vertilgen. Auch ohne dein Zutun werden alle die Krieger, die in den sich feindlich beegnenden Schlachtreihen stehen, nicht am Leben bleiben Von mir sind diese schon vorher getötet — du sollst nur mein Werkzeug sein“⁴⁾.

3. Die Buddhologie des Mahāyāna und das Bodhisattva-Ideal.

Nachdem wir in den vorangegangenen Betrachtungen den Gegensatz zwischen dem brahmanischen und dem theistischen Erlösungsbegriff herauszuarbeiten versucht haben, treten wir nunmehr an das eigentliche Thema heran: an die Frage nach den Motiven der mahāyā-

¹⁾ Übers. von P. Deussen, S. 310. Vgl. auch derselbe, Das System des Vedānta, S. 239.

²⁾ Śvet U. III, 2.

³⁾ Chānd. Up. 3, 14.

⁴⁾ Bhag. Gītā XI, 32 ff.

nistischen Umdeutung des älteren Buddhismus. Es liegt uns ob, die gewonnenen Gesichtspunkte methodisch zu verwerten und das Problem selbst eindeutig zu formulieren. Zu diesem Zweck genügt es auf zwei Momente hinzuweisen: 1. auf die historische Stellung des alten Buddhismus als eines Systems, das zugleich den Abschluß und die Vollendung der altbrahmanischen Periode bildet, und 2. auf die autoritative Geltung der von Buddha verkündeten Lehrsätze, an denen unter allen Umständen festgehalten werden mußte. Darin ist aber implicite die ganze weitere Entwicklung vorgezeichnet: nachdem die theistische Bewegung den Glauben an die Erlösung „aus eigenen Kräften“ erschüttert hat, konnte die alte Lehre einer prinzipiellen Umdeutung nicht entraten, sofern sie überhaupt dem Schicksal einer völligen Erstarrung entgehen sollte. Dabei durfte aber das Bewußtsein der Orthodoxie wenigstens äußerlich nicht verletzt werden, und so ergab sich das eigenartige Dilemma, die Grundsätze des Theismus zu assimilieren, ohne die theistische Position selbst zu billigen, die Notwendigkeit einer Hilfe „von außen her“ anzuerkennen, ohne die Vorstellung eines wissenden, sich selbst erlösenden Übermenschen aufzugeben — mit einem Wort, ein Erlösungssystem zu schaffen, das in Bezug auf die Antinomie des alten und des neuen Typus in dem vermittelnden Prinzip des Sowohl-Als-Auch gipfelte. Damit ist das Thema umgrenzt und es bleibt nur zu zeigen, inwiefern diese synthetische Tendenz in den mahāyānistischen Lehren Ausdruck und Erfüllung gefunden hat.¹⁾ Wir beginnen mit einer Schilderung der allgemein mahāyānistischen Erlösungstechnik, um erst später zu der Analyse der einzelnen Schulen überzugehen. Vorauszuschicken ist hierbei, daß es sich nur scheinbar um zwei von einander unabhängige Schichten handelt, und daß sowohl die populäre Dogmatik wie auch die philosophische

¹⁾ Es mag nur nebenbei angemerkt werden, daß dasselbe Bestreben zwischen dem alten und dem neuen theistischen Erlösungsideal einen Ausgleich zu schaffen, auch für die Entwicklung des Vedānta charakteristisch ist. Dadurch erklären sich zugleich prinzipiell zahlreiche Berührungen zwischen dem „klassischen“ Vedānta und dem Mahāyāna, was übrigens auch eine direkte Beeinflussung, wie sie z. B. bei Gaṇḍapāda nachweisbar ist, nicht nur nicht ausschließt, sondern erst überhaupt verständlich macht. Vgl. hierzu de la Vallée Poussin, *Vedānta and Buddhism.*, JRAS, 1910, und *Nouvelles recherches sur la doctrine de l'acte*, JA. 1903. M. Walleser, *Der ältere Vedānta*, Heidelberg 1910. H. Jacobi, *On Māyāvāda*, JAOS, 1913.

Fundierung derselben nur im Rahmen eines einheitlichen Systems ihren vollen Sinn bekommen.

Wie bereits oben festgestellt wurde, ist die Rolle Buddha's in der alten Lehre nicht die eines göttlichen Heilands, sondern lediglich die eines überragenden, wissenden Lehrers gewesen. Für einen religiösen Kult der Person des Stifters war daher in der alten Gemeinde naturgemäß kein Platz. Tatsächlich ist das noch durchaus der Standpunkt der orthodoxen Sthavira's (Thera's), wogegen aber schon um 300 v. Chr. die Lokottaravādin's, eine Sekte der Mahāsaṅghika's die Behauptung aufgestellt haben, daß der Śākya-muni nur eine irdische Verkörperung eines göttlichen Wesens darstellt, und daß daher sein ganzes Erdenwallen nur eine „Anpassung“ (*anuvṛtti*) zum Heil der Menschen gewesen ist. Mit den gewöhnlichen Sterblichen ist der Tathāgata schlechthin nicht zu vergleichen. Wie nah sich diese Auffassung mit der *avatāra*-Theorie des Viṣṇuismus berührt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Auch ist es klar, daß wir es hier mit einem Vorläufer der mahāyānistischen Lehre zu tun haben, dergemäß an jedem Buddha drei verschiedene Körper zu unterscheiden sind¹⁾: 1. der wahre, unsichtbare Körper (*dharmakāya*), 2. der himmlische Körper des Genusses (*saṃbhogakāya*), der von den Bodhisattva's in den Himmelsregionen geschaut wird, und 3. der magische Körper (*nirmāṇakāya*), ein zauberisches Spiegelbild des Originals, das nur irrtümlicherweise von den unwissenden, minderwertigen Śrāvaka's, d. h. den Anhängern des Hīnayāna mit dem Wesen des Buddha (*tathatā*) verwechselt wird. Die menschlichen Qualitäten des Meisters sind somit nur eine Phantasmagorie, eine Art Verkleidung um das Gute Gesetz auf der Erde zu verkünden. Derselbe Gedanke kommt auch in der eigenartigen Theorie von den *dhyaṇi-buddha*'s wieder. Nach dieser Theorie entspricht jedem irdischen Buddha in der menschlichen Gestalt (*mānuṣi-buddha*) in der Sphäre der Versenkung (*dhyaṇa*) ein abstrakter, ideeller Buddha, der gleichsam ein verklärtes, überzeitliches Paradigma darstellt und ähnlich wie der himmlische Körper nur in der Ekstase von den gewöhnlichen Sterblichen geschaut werden kann.²⁾ Jeder *dhyaṇi-buddha* hat außerdem einen Sohn, einen

¹⁾ Vgl. de la Vallée Poussin, Note sur les trois corps du Buddha. Le Muséon, XIV.

²⁾ Die Lehre von den *dhyaṇi-buddha*'s enthält, wie schon mehrfach be-

dhyāni-bodhisattva, den er aus sich selbst emaniert und zum Beschützer der Wesen ernennt. So z. B. ist der himmlische Prototyp des Śākya-muni Amitābha oder Amitāyus, der Herr des paradiesischen Landes Sukhāvātī, wo die Gläubigen äonenlang ein heiteres und gesegnetes Dasein führen. Sein Sohn ist der berühmte Avalokiteśvara, auch Padmapāṇi genannt, und spielt die Rolle einer populären Schutzgottheit. Ähnlich besitzen auch die übrigen Buddha's der Zukunft und der Vergangenheit ihre *dhyāni-buddha*'s und *dhyāni-bodhisattva*'s, so daß wir schließlich ein ganzes Pantheon von mythologischen Gestalten bekommen, wodurch die ursprüngliche, atheistische Lehre schon rein äußerlich ein theistisches Gepräge bekommt. Zu erwähnen wäre noch die ganz späte Vorstellung eines durch sich selbst seienden (*svayambhu*) Urbuddha (*ādibuddha*), der die einzelnen Buddha's aus seinem Geist hervorgehen läßt und mit ihrer Hilfe die ganze Welt schafft.¹⁾ Doch gehört diese Entwicklungsphase mehr zu dem tibetischen und zu dem nepalesischen Tantrismus, als zu dem eigentlichen Mahāyāna, weshalb ein weiteres Eingehen auf dieses Thema nicht notwendig ist.

Die Vergöttlichung der Person des Stifters und die Ausbildung eines buddhologischen Systems ist indessen nur ein allgemeiner Rahmen für die theistische Umdeutung, die in ihren letzten Auswirkungen erst in der Lehre von dem Universalismus der Heilsbotschaft zum vollen Ausdruck gelangt. Wie schon öfters hervorgehoben wurde, ist der von dem Śākya-muni verkündete Heilspfad nur eine Methode, deren erfolgreiche Anwendung ganz der indivi-

merkt wurde, eigenartige Anklänge an christlich-gnostische Vorstellungen. Die Möglichkeit einer gegenseitigen Beeinflussung ist selbstverständlich nicht zu leugnen, wenn auch die Frage, ob Indien oder Vorderasien der gebende Teil gewesen ist, vorerst unentschieden bleiben muß. Der Versuch Grünwedel's, *Buddh. Kunst in Indien*, S. 170, die *dhyāni-buddha*'s auf die parsischen *fravaṣi*'s (pehl. *fravāhar*, von *fra-var*, schützen, bedecken) zurückzuführen, scheint mir indessen auf jeden Fall aussichtslos zu sein. Denn die *fravaṣi*'s sind nur individuelle Schutzgenien, die zugleich das geistige Wesen eines jeden Menschen — sein better self — ausmachen, während doch das Wesentliche an der *dhyāni-buddha*-Vorstellung das Erscheinen eines überirdischen Wesens in der menschlichen Gestalt um die Welt zu erlösen, also die „Fleischwerdung des Logos“ ist.

¹⁾ Vgl. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844, p. 525 ff, und de la Vallée Poussin in *Hastings Enc. of Rel. a. Eth.*, Artikel „Ādibuddha“; ferner Winternitz, *Gesch. d. ind. Lit.* II. S. 238.

duellen Fähigkeit des Jüngers überlassen wird. Zugleich erschöpft das Streben nach dem eigenen *nirvāṇa* den Sinn der Lehre, die über die Erlangung der Arhatschaft hinaus keine andere Aufgabe und keine andere Pflicht anerkennt. Daß diese Position nach dem erfolgten Zusammenbruch des Vertrauens an die allein seligmachende Macht des menschlichen Wissens nicht zu halten war, ist verständlich. In der Tat, wenn wir zunächst ganz allgemein nach dem Unterschied zwischen dem Mahāyāna und dem Hīnayāna, das als Fortsetzung der alten Lehre gelten kann, fragen, so läßt sich dieses nicht anders formulieren, als daß die Pflicht eines jeden Gläubigen nicht die eigene sondern die allgemeine Erleuchtung bildet und daß es somit jedem Menschen möglich ist durch die Gnade der Buddha's selbst ein Buddha zu werden. Daher heißt auch die neue Lehre das Mahāyāna — das große Fahrzeug, oder die große Laufbahn, während sich die Śrāvaka's nur mit der kleinen Laufbahn, dem Hīnayāna begnügen. „Das Fahrzeug der Śrāvaka's — sagt Asaṅga¹⁾ — ist nicht das große Fahrzeug, weil seine Belehrung unvollkommen ist hinsichtlich der Zweckdienlichkeit für die anderen Mitmenschen (*vaikalyāt parārtha-upadeśasya*). Denn die Zweckdienlichkeit für die anderen Mitmenschen wird in dem Fahrzeug der Śrāvaka's überhaupt nicht gelehrt, sondern nur die Mittel um bei sich und nur bei sich die Angst vor dem *saṃsāra* und die Leidenschaftslosigkeit hervorzurufen.“ Der Lebensüberdruß (*nirvid*), der dem alten Buddhismus als der erste Schritt zur Vollendung galt, wird daher im Mahāyāna direkt getadelt. Kleinmut und Verzagtheit sind Merkmale der „geringen Beanlagung“ (*hīnāśaya*), die nur den schwachen Śrāvaka's eignet; die wahren „Söhne des Siegers“ (*jīna-putrāḥ*), die eine „erhabene und großherzige Beanlagung“ (*udāra-māhātmyāśaya*) besitzen, erzittern nicht vor dem Leben. Mit Heldenkraft (*vīrya*) und Mitleid (*karuṇā*) gewappnet, nehmen sie auf sich willig die Kalamitäten der weiteren Existenzen und erlahmen nicht, bis sie, als ein vollendeter Buddha (*samyak-saṃbuddha*) wiedergeboren, alle Wesen, Menschen, Götter, Dämonen und Tiere dem Heile zugeführt haben. Denn alle Wesen sind „Embryonen des Tathāgata“ (*tathāgata-garbha*) und tragen in sich von Anbeginn den Keim der künftigen Buddhaschaft, der nur einer

¹⁾ Sūtrālamkāra I, 9.

Läuterung von den zufälligen (*āgantuka*) Trübungen bedarf, ähnlich „wie das Gold, das an einem unsauberem Ort begraben liegt¹⁾.“ Das Prinzip des Universalismus ist damit explicite ausgesprochen.

Auf diese Weise steht im Zentrum des Mahāyāna das Ideal des Bodhisattva, des erleuchteten, gottgewordenen Menschen, der nur deshalb auf das sofortige Eingehen in das *nirvāṇa* verzichtet, weil er sich seiner Pflicht, allen Wesen das Gute Gesetz zu predigen, noch nicht entledigt hat. Hoch über den Arhat erhaben, steht er nicht mal dem Tathāgata nach. Denn „aus den Königen der Weisen (*munīndra*, d. h. den Buddha's) entstehen die Śrāvaka's und die Pratyekabuddha's, aus dem Bodhisattva aber wird der vollendete Buddha selbst geboren²⁾.“ Daher sagt auch der Buddha in dem Ratnakūṭa-sūtra³⁾: „Fürwahr, o Kāśyapa, genau wie man den Neumond und nicht den Vollmond verehrt, genau so sollen auch diejenigen, die an mich glauben, die Bodhisattva's und nicht die Tathāgata's verehren.“ So ist die Genesis des Bodhisattva, seine Laufbahn und seine Entwicklung das Hauptproblem des Mahāyāna, ähnlich wie die Entwicklung des „Weltlings“ (*prthagjana*) zum Arahant das Hauptproblem des von Buddha für die weniger begabten Jünger verkündeten Hīnayāna gewesen ist.

Im Mahāvastu,⁴⁾ einem Werk, das zu der bereits erwähnten Sekte der Lokottaravādin's und somit formell zum Hīnayāna, in Wirklichkeit aber bereits zum Mahāyāna gehört, wird gleich am Eingang eine folgende Klimax der vier Phasen im „Wandel eines Bodhisattva“ (*bodhisattva-caryā*) aufgestellt:

1. *prakṛti-caryā*,
2. *praṇidhāna-caryā*,
3. *anuloma-caryā*,
4. *anivartana-caryā*.

Die *prakṛti-caryā* ist das Stadium der sittlichen Läuterung und der Vervollkommnung; der Bodhisattva hat seinen Beruf noch

¹⁾ Das Gleichnis stammt aus dem Tathāgata-garbha-sūtra. Vgl. B. Nanjio, 384 u. 443, Wassiljew, Der Buddhismus. S. 174.

²⁾ Madhyamakāvatara I, 1. tibet. Version herausgeg. v. de la Vallée Poussin, Bibl. Buddh. Bd. IX.

³⁾ B. Nanjio, 57, 58, 805. Wassiljew, Der Buddhismus, S. 155 ff.

⁴⁾ Herausgeg. von É. Senart, Paris 1882. Vgl. auch E. Windisch, Die Komposition des Mahāvastu, Abh. der phil. hist. Kl. d. kgl. sächs. Ges. d. W. Bd. XXVII.

nicht erkannt, er besitzt aber bereits die nötige „Anlage“ (*prakṛti*), übt Freigiebigkeit, verehrt die Buddha's, ist ein Freund der Asketen und fördert die Familie. In dem zweiten Stadium der *praṇidhāna-caryā* entsteht der erste Gedanke an die Erleuchtung; der Wunsch für die allgemeine Erlösung zu wirken, wird in ihm wach, und er richtet an einen Buddha das sog. *praṇidhāna*¹⁾, d. h. die Bitte, einst als vollendeter Buddha wiedergeboren zu werden. Das darauf folgende dritte Stadium ist, wie Senart richtig erklärt²⁾ „une période où ce voeu se reproduit en présence de buddhas successifs, et conformément (*anulomaṃ*) à la conduite qui a précédé“, also die Zeit der Pflege und der Festigung der bereits gewonnenen Eigenschaften. Mit der Erlangung des vierten Stadiums der *anivartana-caryā* ist die Vorbereitungsperiode abgeschlossen, der Rückfall (*nivartana*) ist nicht mehr möglich, und der Bodhisattva, der bis dahin noch immer ein gewöhnlicher Mensch gewesen ist, erreicht nunmehr die höchste Würde eines Anwärters auf die Buddhaschaft.

In den späteren Schriften des Mahāyāna, in dem Daśabhūmiśvara-sūtra, in der Bodhisattva-bhūmi und in dem Madhyamakāvataṛa, tritt uns ein anderes zehngliedriges Schema entgegen, das wir gegenüber den Versuchen im Mahāvastu wohl als klassisch bezeichnen dürfen³⁾. Die Vorbereitungsstufe bildet der „Wandel im Glauben“ (*adhimukti-caryā*), was der *prakṛti-caryā* des Mahāvastu entspricht. Die darauf folgende eigentliche Laufbahn läßt sich nach dem Sūtrālaṃkāra des Asaṅga (XX, 32—37) etwa folgendermaßen charakterisieren.⁴⁾ Auf der ersten Stufe, die „Freudenvoll“ (*muditā*) heißt, faßt der Bodhisattva den Gedanken an das nahe Ziel und an die „Vollendung der Zweckdienlichkeit für die anderen Wesen“ (*sattvārthasya sādhanam*). Auf der zweiten Stufe, der „Makellosen“

¹⁾ Das *praṇidhāna* ist der einfachste Akt der Buddha-Verehrung und wird oft in der buddhistischen Kunst bildlich dargestellt. Vgl. die in Turkestan gefundenen, in dem Prachtwerk von A. von le Coq, Chotscho, Berlin, 1913, abgebildeten Stifterszenen.

²⁾ Introduction zu der Ausg. des Mahāvastu, Bd. I. S. XXI. n. 1.

³⁾ Eine zehngliedrige, im Einzelnen jedoch ziemlich unklare Klimax kennt auch das Mahāvastu (Bd. I. S. 76 in der Ausg. v. Senart). Vgl. hierzu die Analyse von Senart, Introd. S. XXVII ff. und R. Mitra, The sanscrit buddhist literature of Nepal, S. 116 ff.

⁴⁾ Vgl. S. Lévi, Introduction zu einer Übers. des Sūtrālaṃkāra, und de la Vallée Poussin in Hastings Enc. of Rel. a. Eth., Artikel Bodhisattva.

(*vimalā*), erreicht er die Sündenlosigkeit und unterdrückt die noch vorhandene Neigung zu den anderen Fahrzeugen (*anya-yāna-manasikāra-malasyātikramah*). Auf der dritten Stufe, der „Leuchtenden“ (*prabhākārī*), bewirkt er das Aufleuchten des Dharma bei den anderen Menschen; er wird in der Sphäre der Sinnlichkeit (*kāma-dhātu*) wiedergeboren, behält aber trotzdem seine Eigenschaften. Auf der vierten Stufe, der „Strahlenden“ (*arciṣmatī*), verbrennt er die sittlichen und die intellektuellen Hindernisse (*kleśa-jñeyāvaraṇa*). Auf der fünften Stufe, die „schwer zu bewältigen“ ist (*durjaya*), beginnt er die Wesen für die Erleuchtung „reif zu machen“; er lebt in der Welt, wird jedoch von keiner Sünde berührt. Auf der sechsten Stufe „des Gerichtetseins“ (*abhimukhī*) steht er in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein, zwischen dem *saṃsāra* und *nirvāṇa*, haftet jedoch weder an der Existenz noch an der Vernichtung. Die siebte Stufe, die „Weitgehende“ (*dūraṅgamā*), faßt die bis jetzt gewonnenen Resultate zusammen; sie ist durch den Standpunkt der „Merkmallosigkeit“ (*animittatā*) ausgezeichnet und stellt die „Grenze des Seienden“ (*bhūta-koṭi*) dar. Die achte Stufe, die „Unbewegliche“ (*acalā*) bringt mit sich einen entscheidenden Wendepunkt: der Bodhisattva vernimmt aus dem Munde eines Buddha in menschlicher Gestalt das sog. *vyākaraṇa*, d. h. die endgültige Verheißung, daß er als ein Tathāgata wiedergeboren wird. Auf der neunten Stufe, der „Segensreichen¹⁾“ (*sādhumatī*) vollendet er das Reifwerden der Wesen (*sattva-paripāka-niṣpatti*), überwindet auch den Standpunkt der Merkmallosigkeit und betritt die zehnte und letzte Stufe „der Wolke des Dharma²⁾“ (*dharma-megha*), die zugleich den Abschluß und den Höhepunkt seiner Laufbahn bildet. Der Bodisattva ist nunmehr im Besitz der übernatürlichen Zauberkräfte (*dhāraṇā*) und der absoluten Allwissenheit, empfängt von den Buddha's die Weihe (*abhiṣeka*) und wird als ihresgleichen anerkannt. Er weilt von nun an in himmlischen Regionen und er-

¹⁾ Eigentl. die „Gütige“, fem. von *sādhumant*.

²⁾ Der Ausdruck *dharma-megha* kommt auch in den Yoga-sūtrāni (IV, 29) des Patañjali vor, und zwar ebenfalls als der abschließende *samādhi* vor der Erreichung des *kaivalya*. Da der Terminus allem Anschein nach von Haus aus buddhistisch ist, so ist die Übereinstimmung recht auffällig und schließt sich an die von Jacobi, JAOS 1911 hervorgehobenen Berührungen zwischen den Yogasūtra und dem Mahāyāna an. Vgl. jedoch B. Liebich, Einl. in d. einh. Sprachw. I, S. 7 ff. Sitz. Ber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss. 1919.

scheint auf der Erde als ein menschlicher Buddha kraft seiner Zaubermacht um das Gesetz zu verkünden und das Werk der Erlösung zu vollenden.

Als Ergänzung dieser allgemeinen Charakteristik muß endlich auf eine gewisse Doppelseitigkeit hingewiesen werden, die der Lehre von dem Werdegang eines Bodhisattva anhaftet und bereits deutliche Züge einer ausgleichenden Tendenz aufweist. So z. B., um nur das Wesentlichste hervorzuheben, beginnt der Bodhisattva seine Laufbahn mit einer einfachen Blumenspende oder mit einem ähnlichen Akt der schlichtesten Verehrung, vollbringt aber im weiteren Verlauf seiner Entwicklung übermenschliche Taten heldenhafter Selbstaufopferung und Entsagung. Ähnlich verhält es sich mit dem Wissen: zunächst völlig entbehrlich, rückt es allmählich in das Zentrum des Interessenkreises, wird zu der eigentlichen Substanz des Bodhisattva und gipfelt schließlich in „der Vollkommenheit der Erkenntnis“ (*prajñā-pāramitā*), vor deren Tiefsinn die gewöhnlichen Menschen „aus Angst erzittern“ und „in Verzweiflung geraten.“ Das verbindende Prinzip dieser Synthese läßt sich schon jetzt erkennen: die Gegensätze werden wohl geschieden, jedoch nicht antithetisch sondern genetisch als ineinander fließende Phasen eines und desselben Prozesses aufgefaßt. Besonders wichtig ist dabei die Art und Weise, wie man bemüht ist zwischen dem brahmanischen und dem theistischen Erlösungsbegriff eine Brücke zu schlagen: ein profaner Mensch, der durch die Gnade des Buddha die Verheißung (*vyākaraṇa*) erlangt hat, wird selbst zum Buddha, isoliert sich jedoch nicht von der Welt, etwa wie der befreite *puruṣa* im Sāṃkhya, sondern übernimmt selbst die Funktion des Welterlösers und übt sie aus, bis er von einem „Nachfolger“ abgelöst wird. Auf diese Weise bekommt schon das populäre Mahāyāna ein Janusgesicht, das zwei verschiedene Sprachen spricht und durch diese Doppelzüngigkeit die Kluft zwischen der alten und der neuen Lehre zu überbrücken sucht.

4. Die mahāyānistische Streitlosigkeit.

Die älteste für uns erreichbare Schicht der philosophischen Literatur des Mahāyāna bilden die sogenannten *Prajñā-pāramitā*-Texte¹⁾,

¹⁾ Eine Auswahl aus der *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā* und die *Vajracchedikā* ist von M. Walleser, *Quellen der Religionsgeschichte*, Bd. VI. Göt-

dialogartige Traktate über die „Vollkommenheit der Erkenntnis“, in denen als Hauptunterredner der Mönch Subhūti auftritt, eine Persönlichkeit, die auch dem Pāli-Kanon bekannt ist und im Aṅg. Nik. I, 24 und IV, 337 genannt wird. Das Hauptthema der von Subhūti vorgetragenen Lehre, die jedesmal eine lebhaft Billigung des anwesenden Buddha findet, ist die Leerheit (*śūnyatā*): alle Dinge sind momentan (*kṣaṇika*), ohne ein bestimmtes Sosein (*animitta*), wesenlos (*anātma*) und einem Zauberscheine gleich (*māyopama*). Die Behauptung „etwas ist“ hat ebensowenig Sinn wie ihr Gegenteil, und überall hinter dem fließenden Gewoge der Seinsentfaltung (*prapañca*) erschaut das Auge der Weisheit das eine unaussprechliche Nichts. Walleser¹⁾ hat für diese Auffassung den Terminus des Negativismus geprägt, den er selbst als das „Verneinen alles Seienden und Nichtseienden“ definiert. Diese Charakteristik trifft indessen nur zum Teil das Richtige. Denn daß die Negation, von der hier die Rede ist, nicht schlechthin mit der Leugnung irgend welcher Thesen identisch ist, ergibt sich aus dem epitheton ornans des Subhūti, der stets als *araṇā-vihārin* — d. h. (wie Walleser²⁾) selbst treffend übersetzt) als „einer der in der Streitlosigkeit verharrt“ bezeichnet wird. Die „Streitlosigkeit“ ist aber keine Skepsis und noch weniger ein Negativismus „in der Art der griechischen Sophistik“, sondern eine epochistische Grundhaltung allem Theoretischen gegenüber, die sowohl eine positive, wie auch eine negative Stellungnahme von vorneherein verbietet. Hierzu kommt noch, daß auch die anderen Grundbegriffe der Prajñā-pāramitā's deutliche Anhaltspunkte für dieselbe Interpretation enthalten, sobald man nur die ihnen zu Grunde liegende anschauliche Vorstellung und ihre konkrete, ursprüngliche Bedeutung in's Gedächtnis ruft. Dies gilt in erster Linie für die *śūnyatā*. Das Wort *suñña* (*śūnya*), um auf diesen Punkt kurz einzugehen, kommt im Pāli-Kanon wiederholt vor, und zwar fast immer in Zusammenhang mit einer beliebten, altbuddhistischen Parabel, die die Sinn-

tingen 1914 übersetzt worden. Dasselbst eine wichtige Einleitung über die Lehren dieser Texte.

¹⁾ Vgl. Die mittlere Lehre des Nāgārjuna, tib. Version, Heidelberg 1911, S. III.

²⁾ Vgl. die Streitlosigkeit des Subhūti, Sitz. Ber. der Heidelberger Akad. der Wiss. 1917. Dasselbst wichtige Belege aus der Pāli-Literatur (Buddhagosa's Erklärung zu Aṅg. Nik. I, 24 aus der Manoratha-pūranī u. a.)

lichkeit des Menschen mit einem leeren Dorf¹⁾ oder mit einem leeren Haus vergleicht. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die buddhistischen Gleichnisse durchweg nicht so sehr pädagogische, geschweige denn ästhetische Ziele verfolgen, sondern vielmehr direkt aus den Versenkungserlebnissen stammen, und in der praktischen Lehre die Rolle der „Paradigmen“ für die mystischen Techniken spielen. Der meditierende Mönch, der die Entwicklung zum *nirvāṇa* vor allem mit der Abkehr von der Sinnenwelt beginnt, erlebt demnach tatsächlich die Situation eines in einem menschenleeren Dorfe verirrt Wanderers, um sofort die Symbolik dieser Vision auf die faktische Umwelt anzuwenden. Ein Beispiel aus dem *Samy. Nik.* mag genügen, um diese Einsicht, die für das Verständnis der buddhistischen Metapher und zugleich für die Genesis fast sämtlicher *termini technici* des Buddhismus von grundlegender Bedeutung ist, zu bekräftigen. In dem sogenannten Schlangen-Abschnitt (*Asivisa-vagga*, *Samy. Nik. IV. 172*) lesen wir: „ und nun möge er ein leeres Dorf (*suññaṃ gāmaṃ*) erblicken, und jedes Haus, das er betritt, möge verlassen (*rittaka*), öde (*tucchaka*) und leer (*suñña*) sein; und jede Speise, die er berührt, möge (gleichfalls) gehaltlos (*tucchaka*) und leer (*suñña*) sein Das leere Dorf bezeichnet die sechs inneren Gebiete (*channaṃ ajjhakkānaṃ adhivacanā*). Betrachtet ein gelehrter, kluger, weiser Mann die Sphäre des Visuellen (eigentlich vom Auge aus, *cakkhuto*), so erscheint ihm alles (in dieser Welt) verlassen, öde und leer. Betrachtet ein gelehrter, kluger weiser Mann die Sphäre des Geschmacks, so erscheint ihm alles verlassen, öde und leer“ usw. bis auf das *manas* und dessen Objekte die „Begriffe“. Der Sinn dieses Gleichnisses kann nicht mißverstanden werden; man entnimmt daraus mit Deutlichkeit, daß die *śūnyatā* in keiner Weise eine direkte Leugnung des Seins involviert, sondern lediglich seine Nichtigkeit und Gehaltlosigkeit behauptet. Die Gleichgültigkeit (*apekṣā*), das indifferente Wohlwollen (*kṣānti*) und die Streitlosigkeit (*araṇā*), sind nur als praktische Konsequenzen dieser Haltung zu verstehen.

Außer dem Begriff der *śūnyatā* betrachten wir noch die Begriffe der *animittatā* und der *māyā*.

¹⁾ Verödete und verlassene Siedlungen, sei es infolge der Hungersnot, sei es infolge der Seuchen, mag es in Indien zu allen Zeiten in Überfluß gegeben haben.

Der Ausdruck *animitta* kommt ebenfalls im Pāli-Kanon vor, und zwar bereits als ein terminus technicus in der stereotypen Redewendung *na nimittaggāhī hoti nānuyyaṭṭjanaggāhī* — d. h. „er haftet weder an den Haupt- noch an den Nebenmerkmalen (des Wahrgenommenen)“. Man sieht ohne weiteres, daß auch hier keine „Negation“, sondern ein praktisches Verhalten gemeint ist; der Mönch soll der Sinnlichkeit gegenüber eine absolute Interessenlosigkeit behaupten und als „wachsamer Torwächter“ (*guttadvāra*) allen von außenher strömenden Eindrücken (*āsava*) den Zutritt verweigern. Zu einer idealistisch-erkenntnistheoretischen Deutung, wie sie zuletzt von Franke¹⁾ versucht wurde, liegt absolut kein Anlaß vor, und zwar im Mahāyāna ebensowenig wie in der älteren Lehre²⁾.

Eine etwas ausführlichere Erörterung erheischt in diesem Zusammenhang der buddhistische Begriff der *māyā*. In den Prajñāpāramitā's werden dieser Ausdruck und dessen Synonyma *nirmāṇa*, *marīci*, *gandharva-nagara* usw. öfters gebraucht. So z. B., um nur ein Beispiel anzuführen, heißt es in der Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā³⁾. „Ihr Göttersöhne, einer *māyā* gleich sind die Lebewesen, einem Traume gleich sind die Lebewesen; so sind die *māyā* und die Lebewesen keine Zweiheit (d. h. nichts Verschiedenes). Und auch die Dinge (*dharma*), ihr Göttersöhne, sind einer *māyā* gleich, einem Traume gleich“. Daß bei allen diesen und ähnlichen Äußerungen jeder Gedanke an einer Immanenzlehre hier ebensowenig wie in den Upanischaden der wirklichen Absicht der Texte entsprechen würde, ist selbstverständlich: die Welt wird mit einem Zauberschein verglichen nicht um das Bewußtsein der Realität mit der bloßen Einbildungskraft zu identifizieren, sondern um die Willkürlichkeit und die Nichtigkeit der Seinsentfaltung (*prapañca*) zu betonen. Dafür spricht nicht nur die indische Überzeugung von der vollen, handgreiflichen Wirklichkeit der vorgegaukelten Gegenstände, sondern

¹⁾ Festschrift für Kuhn, S. 336.

²⁾ In den Mahāyāna-Texten bedeutet *nimitta* zugleich soviel wie Ursache (*hetu*), und zwar speziell die Ursache einer falschen Annahme, so daß die *animittatā* geradezu als das „Freisein von Irrtümern“ übersetzt werden kann. Dieses Freisein ist aber auch hier epochistisch zu verstehen.

³⁾ Übers. bei M. Walleser, Quellen d. Religionsgesch. Bd. VI, S. 59; zitiert auch bei Candrakīrti in der Prasanna-padā, Bibl. Buddh. IV. S. 449.

vor allem eine Reihe von konkreten Bildern, die zur näheren Explikation der *māyā* herangezogen werden und die allesamt auf die Grundvorstellung der Täuschung im Sinne der Verwechslung hinweisen. So z. B., um nur die häufigsten Gleichnisse namhaft zu machen, wenn die *māyā* mit dem Pisang-Stamm (*kadalī-skandha*), der in Wirklichkeit kein Stamm ist und nur aus Blättern besteht, mit einem Abbild (*pratibimba*), mit dem Echo (*pratiśrutkā*, *pratiśabda*) usw. verglichen wird¹). Auch die übliche Gleichsetzung der *māyā* mit dem Traum (*svapna*) zwingt uns nicht auf die hier vertretene Interpretation zu verzichten, und zwar deshalb, weil nach der allgemein indischen Vorstellung auch die Traumgegenstände ihr Dasein haben und von der Wirklichkeit nur dadurch unterschieden sind, daß sie auf einer „freien Umschöpfung“ derselben durch den *ātman* beruhen²). Bereits in der *Bṛhadāraṇyaka-Up.* IV, 3, 9 lesen wir; „Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser allenthaltenden Welt das Bauholz, fällt es selbst und baut es selber auf vermöge seines eigenen Glanzes und seines eigenen Lichtes.“ Es handelt sich also abermals um ein „willkürliches“ aber nichtsdestoweniger wirkliches Schaffen von Realitäten, und nicht um „bewußtseinsmäßige“ Vorstellungsabläufe, immanente Wahrnehmungen, Assoziationen usw. Der Mahāyānist leugnet demnach nicht das Dasein der Dinge, er betrachtet sie aber als „unecht“, er ist an ihnen „nicht interessiert“ und nimmt sie nicht „ernst“, so wie es niemandem einfallen würde in einer Gandharven-Stadt zu rasten, oder ein künstliches Bildnis für die abgebildete Person selbst zu halten. Die „Streitlosigkeit“ erweitert sich auf diese Weise zu einer universalen *ἐπολή* nicht nur gegenüber den Meinungen und Ansichten (*dṛṣṭi*), sondern auch gegenüber der Daseinssetzung der dinglichen, in sich beharrenden Welt, sie umfaßt Personen und Sachen, Lebewesen und Gegenstände, klammert sie ein, ohne sie zu durchstreichen, schaltet sie aus, ohne sie zu negieren, und eröffnet so

¹) Eine Liste von 31 synonymen Ausdrücken für den Begriff der *māyā* findet sich in der *Mahāvvyutpatti*, Art. 169, herausgeg. von Minajew, *Bibl. Buddh.* Bd. XIII, S. 42.

²) Dieselbe Erklärung der Traumvorgänge im Gegensatz zu der volkstümlichen Auffassung des Traumes als eines freien Umherschweifens der Seele gibt auch *Gauḍapāda*. Vgl. hierzu M. Walleser, *Der ältere Vedānta*, Heidelberg 1910, S. 39 ff.

den Weg zum ewigen Ursprung alles Seienden — zum allumfassenden Nichts — zu der unaussprechlichen Leerheit¹⁾.

So viel über die epochistische Grundhaltung des Mahāyāna. Bevor wir weiter gehen, schalten wir noch einige Bemerkungen ein über die Frage, inwiefern die geschilderte atheoretische Haltung auch dem alten Buddhismus zugeschrieben werden kann.

Wie bereits gelegentlich bemerkt wurde, lag es in der Tendenz Buddha's, das positive Wissen auf ein Minimum zu beschränken und alle Fragen, die für das Streben nach der Erlösung irrelevant waren, auf sich beruhen zu lassen. Zugleich erwies sich als ausschlaggebend für die Grenzen und für den Umfang dieser Reduktion, daß Buddha selbst die traditionelle „brahmanische“ Auffassung von der Heilswirkung des Wissens übernommen hatte und somit wohl auf eine Metaphysik im weiteren Sinne des Wortes nicht aber auf den theoretischen Lehrgehalt überhaupt verzichten konnte. So kommt es, daß im Zentrum des Pāli-Buddhismus der *pratītya-samutpāda* steht, eine Theorie des Abfalls, die der Sāṃkhya-Reihe durchaus gleichwertig ist und nur im engsten Zusammenhang mit den vorbuddhistischen Erlösungstechniken richtig verstanden werden kann. Daß aber trotz dieser unzweifelhaft entscheidenden Rolle der positiven Lehrsätze ein gewisser Ressentiment gegen das Theoretische bereits für den Pāli-Buddhismus charakteristisch ist, kann nicht geleugnet werden. Ob dabei auch die Negation der individuellen Seele in diesem epochistischen Sinne als eine prinzipielle Ablehnung des Problems selbst gemeint war,²⁾ mag dahingestellt wer-

¹⁾ Die Ausdrücke, die hier zur Explikation der mahāyānistischen Grundhaltung gebraucht wurden, sind zum Teil wörtlich der von Husserl begründeten Phänomenologie entnommen, die als den ersten Schritt zur Gewinnung des „transzendental gereinigten“ Bewußtseins eine prinzipielle „Ausschaltung“ und „Einklammerung“ aller Daseinssetzungen vorschreibt. Vgl. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Halle 1913, § 30—33. Daß die mahāyānistische Streitlosigkeit mit der phänomenologischen *ἐποχή* direkt identisch ist, möchte ich indessen schon deshalb nicht behaupten, weil jede historische Erscheinung absolut einmalig ist, und durch eine typisierende Betrachtung notwendigerweise ihres ganzen Gehalts beraubt werden muß. Daher bleibt jede Parallele eben nur eine „Parallele“. Daß Wesen der mahāyānistischen Streitlosigkeit kann nur aus dem Mahāyāna selbst heraus und nicht durch Angleichung an anderweitig gegebene Paradigmen verstanden werden.

²⁾ Diese Auffassung scheint mir in der Tat das Richtige zu treffen, so daß ich geneigt bin die mahāyānistische Auslegung des *puḍgala-nai-*

den: Tatsache bleibt, daß gerade an der Spitze des *pratītya-samutpāda* ein unbestimmbares X steht und daß diese Unbestimmbarkeit keiner Unklarheit und keinem Widerspruch entspringt, sondern bewußt und absichtlich ein Prinzip zum Ausdruck bringt, auf dessen Tragweite Buddha selbst Saṃy. Nik. II, 17 hingewiesen hat: „An eine Zweiheit, o Kaccāna, pflegt diese Welt sich zu halten, an das „Es ist“ und an das „Es ist nicht“. Wer aber, o Kaccāna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt entstehen, für den gibt es kein „Es ist nicht“ in dieser Welt. Wer, o Kaccāna, in Wahrheit und Weisheit es anschaut, wie die Dinge in der Welt vergehen, für den gibt es kein „Es ist“ in dieser Welt.“ Und noch deutlicher im selben Text III, 138, wo es wörtlich heißt: „Ich streite nicht mit der Welt, aber die Welt streitet mit mir. Denn nie, o Mönche, streitet ein Dharma-Wisser (*dharmavādī*) mit der Welt. Und was, o Mönche, die Gelehrten in der Welt für nicht seiend halten, das lehre auch ich als nichtseiend. Und was, o Mönche, die Gelehrten in der Welt für seiend halten, das lehre auch ich als seiend.“ —

Der Sinn dieser beiden Stellen ist eindeutig, und so ist die mahāyānistische Streitlosigkeit nur eine konsequente Fortbildung eines Prinzips, das implicite bereits für die Tendenz der ursprünglichen Lehre charakteristisch war.

Nach dieser Digression kehren wir zum Thema zurück und richten unsere Aufmerksamkeit auf die Umdeutung, welche die altbuddhistische Theorie von der Herkunft des Leidens und von den Mitteln zu dessen Aufhebung in Zusammenhang mit der Lehre von der *sūnyatā* erfahren hat. Wir erinnern zu diesem Zweck noch einmal daran, daß der *pratītya-samutpāda* eine Emanationsreihe im Stil des Sāṃkhya gewesen ist, und daß er die Überzeugung von der Möglichkeit der Befreiung durch das „richtige Wissen“ zur Voraussetzung hatte. Ziehen wir in Betracht, was oben über

rātmya — der Lehre von der Wesenlosigkeit des Individuums für ursprünglich zu halten. Vgl. hierzu S. Kuroda, *Outlines of the Mahāyāna*, Tokyo 1893. S. 1: „Buddha's insight into things, his words, and actions were in perfect accord with truth itself; and in the teachings of his whole life, he never, set forth unchanging doctrine by establishing fixed dogmas. Although „*Anātman*“ (non-individuality) is the general principle of Buddhism., yet his teaching this principle was meant not so much to show the true meaning of „*Anātman*“ as to destroy man's erroneous attachment „to ego.“

die Ablehnung des Theoretischen gesagt wurde, so ergeben sich von selbst drei folgende Grundsätze:

1. Als Heilmittel gilt nicht das „richtige Wissen“ im Sinne positiver Wissensgehalte, sondern umgekehrt: die Aufhebung jedes „Wissens“, die Destruktion aller „Meinungen“ und aller „Ansichten.“

2. Die Unwissenheit bekommt als ἀρχὴ τῆς κινήσεως im Prozeß des kausalen Entstehens einen neuen und konkreten Sinn: sie wird speziell zur Unwissenheit, daß das Leiden ein Abfall von der Streitlosigkeit ist, und daß somit die „leidvolle Seinsentfaltung“ (*prapañca*) nichts anderes als eine in der theoretischen Einstellung vollzogene Ausformung der „Leerheit“ bedeutet.

3. Der „Urprung“ und die Quelle des Abfalls ist das Nichts, das unbestimmte *X*, zu dessen Erreichung nur der eine „mittlere“, alle Gegensätze (*anta-dvaya*) vermeidende Pfad des Verzichtes auf die „weltliche“ unechte (d. h. auf der *māyā* beruhende) Problematik führen kann.

In diesen drei Punkten ist implizite die ganze Erlösungslehre des Mahāyāna aller Schattierungen vorgebildet, und es liegt uns lediglich ob, die darin enthaltenen Gedanken herauszuschälen und näher zu charakterisieren.

Zunächst die Mādhyamika's mit Nāgārjuna, Buddhapālita und Candrakīrti an der Spitze, die sozusagen die orthodoxe Richtung innerhalb des Mahāyāna selbst vertreten, und deren Lehre mit den Prajñā-pāramitā's wesentlich übereinstimmt. Das Mittel, dessen sie sich bedienen, um die Leidenswelt zu vernichten, ist die sogenannte *prasanga*-Methode¹⁾ — eine raffinierte Begriffsdiagnostik, die auf der *reductio ad absurdum* aller Thesen beruht. Die Ursache des Leidens ist der theoretische Abfall von der *śūnyatā*, man bekämpft also den Feind gleichsam mit seinen eigenen Waffen, indem man nach allen Kunstregeln der indischen Syllogistik von jedem *dharma* beweist, daß er ist, nicht ist, sowohl ist wie auch nicht ist, weder ist noch nicht ist. Auf diese Weise wird vor allem die von altersher im Zentrum der buddhistischen Dogmatik stehende Kategorie der

¹⁾ *prasāṅga* bedeutet wörtlich „Eventualität“ — „Möglichkeit“ — „Alternative“ (Wz. *sañj* + *pra*).

Kausalität dialektisch zersetzt und „widerlegt“. Ähnlich wie Hume in der Ursachenverkettung ein bloßes *belief* gesehen hat, so leugnen auch die Mādhyamika's, daß es zwischen den einzelnen Seinserscheinungen eine objektive Abhängigkeit geben kann. Denn „alle Dinge sind entstanden nicht von selbst und nicht von einem anderen, nicht von beiden und nicht ohne Grund.“¹⁾ Ähnlich werden auch die Begriffe²⁾ der Zeit (*kāla*), der Materie (*dhātu*), der Persönlichkeit (*puḡala*) und des Werdens (*bhava*) zerlegt: alle diese Begriffe erweisen sich als leer, sie verlieren ihren Sinn und verblassen zu einem inhaltsleeren Schein. A wird non-A, Sein wird Nichtsein, und die leidvolle Welt versinkt in dem uferlosen Ozean der absoluten, unaussprechlichen Streitlosigkeit.³⁾

Wesentlich komplizierter und zugleich mehr systematisch ausgearbeitet ist die Dialektik der zweiten Schule des Mahāyāna, die in der Mitte des IV. Jahrh. n. Chr. von Asaṅga aus Puruṣapura und seinem Bruder Vasubandhu begründet wurde und unter dem Namen der Yogācāra's oder auch der Vijñaptivādin's bekannt ist. Diesen letzteren Namen verdankt sie ihrer Theorie von der *vijñaptimātratā*, d. h. von dem „bloßen Gegebensein der Anzeige“⁴⁾, dergemäß die leidvolle Welt dadurch vernichtet werden kann, daß man auf einer bestimmten Stufe der Versenkungstechnik ihre Realität als „bloß angezeigt“ erkennt. Zu dieser Einsicht gelangt der Gläubige durch eine Reihe von geistigen Übungen hindurch, indem er zunächst den Aspekt der (falschen) Setzung (*parikalpa*) überwindet, sodann zu der objektiven, d. h. auf der (gegenseitigen) Abhängigkeit (*paratantra*) des Sinnes und des Gegenstandes beruhenden Erkenntnis schreitet, und endlich auf der dritten Stufe des „vollendeten“ As-

¹⁾ Mādhyamika-vṛtti I, 1. Bibl. Buddh. Bd. IV. S. 12.

²⁾ Auf die Darstellung und Würdigung der gesamten Dialektik der Mādhyamika's muß im Rahmen dieser Skizze verzichtet werden. Ich verweise auf Wallesers Übersetzung des Mādhyamaka-śāstra von Nāgārjuna (tib. und chines. Version, Heidelberg 1911 und 1912), wie auch auf die geistreiche und gediegne, wenn auch stark kantianisierende Arbeit des russischen Buddhologen F. J. Schtscherbatskoj, Erkenntnistheorie und Logik in den Lehren der späteren Buddhisten (russ.), Petersburg 1909.

³⁾ Die weniger wichtige Schule der Svatantrika's, die auf Bhavaviveka zurückgeht und ebenfalls zu den Mādhyamika's gehört, kann hier unberücksichtigt bleiben.

⁴⁾ Wz. *jñā + vi, caus.* — etwas kundtun, mitteilen, anzeigen. *vijñapti* könnte man demnach mit „Bedeutungsintention“ übersetzen.

pektes (*pariṇiṣpanna*) die absolute, wahre Beschaffenheit (*bhūta-tataṭā, tattva*) erschaut. Die logische Urteilstheorie, die diesem dreigliedrigen Schema zu Grunde liegt, läßt sich kurz folgendermaßen umschreiben. Das Wissen um das Seiende erschöpft sich in Aussagen, die in der Funktion des Kennzeichnens (*lakṣaṇā*) stehen und eine eindeutige Korrelation zwischen dem Wort als dem Kennzeichen (*lakṣana*) und dem Gegenstande als dem Gekennzeichneten (*lakṣya*) voraussetzen. Diese Voraussetzung gilt indessen nur für die letzte Stufe des Abfalls von dem Ursprung und beruht auf einer unechten, willkürlichen Wirkung der *māyā*, so daß die Erlösung, als eine direkte Umkehrung des Emanationsprozesses in erster Linie als eine stufenweise, dialektische Destruktion der Symbolik der Sprache und der logisch-diskursiven Gesetze zu bestimmen ist. Die Welt erweist sich sodann als ein nichtiges, fließendes Gebilde, das zugleich seiend und nichtseiend ist: nichtseiend, sofern die „Anzeige“ etwas Unechtes und willkürlich Bewirktes (*abhisamkrta*) anzeigt; seiend: sofern sie überhaupt etwas anzeigt und somit noch nicht auf das absolute Nichts gerichtet ist. Die völlige Leerheit ist aber von hier aus leicht zu erreichen: der logische Ausdruck, nachdem er zur bloßen „Anzeige“ geworden ist, verliert überhaupt seinen Sinn und wird zu einem *flatus vocis*. „Man schaut das bloße Gegebensein des Wortes — heißt es im Sūtrālamkāra XI, 48 — d. h. die (bloße) Anzeige; Dies schauend, schaut man überhaupt nichts mehr, weil beim Fehlen des Sinnes auch seine Anzeige nicht mehr gesehen wird. Dieses Nicht-Erfassen ist die Erlösung.“

Zu dieser summarischen Skizze noch eine wichtige Ergänzung: War der „Ursprung“ der Mādhyamika's, den sie durch eine dialektische Zersetzung des Begriffes zu erreichen hofften, in voller Unbestimmtheit der atheoretischen Haltung als die „Leerheit“ definiert worden, so tritt uns derselbe Begriff bei den Yogācāra's als das Urbewußtsein — als das *ālaya-vijāna* entgegen. Die ganze Tragweite dieser für die weitere Entwicklung epochemachenden Neuerung gebührend zu würdigen, ist in diesem Zusammenhang nicht möglich: so viel muß indessen betont werden, daß es sich nur scheinbar um einen Verstoß gegen die mahāyānistische Streitlosigkeit handelt, indem das *ālaya-vijāna* nur ein anderer Titel für die *śūnyatā* ist. Auch darf man in diesem Begriff keine Verletzung der Lehre von der

Wesenslosigkeit des Individuums erblicken, da es sich nicht um die individuelle, an ein psycho-physisches Wesen gebundene Seele (*jīva*), sondern um das überpersönliche, ursprüngliche „Keim-Bewußtsein“ (*yoni-bīja*) handelt, das nur insofern zu der Kategorie des Psychischen in einer ausgezeichneten Beziehung steht, als es durch die geistigen Techniken und Läuterungsprozesse von dem Wahn des Leidens befreit werden kann. Besonders wichtig ist dabei die Rolle, welche der *māyā* als der Ursache des Leidens beigelegt wird: sie verblaßt nunmehr zu einer blinden, unpersönlichen Potenz, ohne jedoch die alte Grundbedeutung des unberechenbaren, unrechtmäßigen Hervorbringens zu verlieren. Damit ist aber zugleich der ganze Unterschied zwischen der indischen und der abendländischen Deduktion der Wirklichkeit aus dem Bewußtsein gekennzeichnet, der wesentlicher und wichtiger ist, als die in Europa meist mißverstandene und in Indien schlechthin unbekannte Immanenzlehre. Um nur den Kernpunkt der Frage anzudeuten, genügt hervorzuheben, daß während z. B. Kant durch seine transzendente Deduktion der Kategorien und in der Gegenwart etwa Husserl¹⁾ durch seine Konstitutionslehre die *quaestio iuris* und die unverbrüchlich geltende Gesetzmäßigkeit des sinngenetischen Zusammenhangs (das *apriori*-Problem) sicherzustellen bemüht sind, die *Yogācāra*'s durch die Ableitung des Seins aus dem *ālaya-vijñāna* gerade das Gegenteil, nämlich die Nichtigkeit und die Gehaltlosigkeit aller „Gesätze“ zu beweisen hoffen. Mit anderen Worten: für die Transzendentalphilosophie gilt die Bewußtseinsgenese als der letzte Rechtsgrund und die letzte Norm, für das *Mahāyāna* ist sie nur ein Verdunkelungsprozeß, ein schlechthin unmotivierter, sinnwidriger Abfall, der jeder Rechtsgrundlage entbehrt und nur deshalb rückgängig gemacht werden kann. Daß diese Reduktion durchaus nach dem Muster der in der Einleitung skizzierten Erlösungstechniken verläuft, und als ein objektiver Prozeß zu verstehen ist, bedarf keiner weiteren Begründung. So führt auch der Begriff des *ālaya-vijñāna* in seiner Verquickung mit der *māyā* über die traditionelle Problematik nicht hinaus, und gerade dieser Punkt muß bei jedem Vergleich mit den außerindischen Philosophien festgehalten werden, falls man überhaupt die Kulturphänomene in ihrer echten Unver-

¹⁾ Vgl. auch Cohens, Logik der reinen Erkenntnis.

fälschtheit, und nicht durch die Brillen meist trüber und entstellter Reminiszenzen betrachten will.

5. Die Lehre von der doppelten Wahrheit.

Wenn wir jetzt zurückblickend die skizzierten Grundgedanken der philosophischen und der volkstümlichen Erlösungslehren des Mahāyāna miteinander vergleichen, so werden wir uns kaum der Erkenntnis verschließen können, daß die beiden Schichten nicht nur kein übereinstimmendes geschlossenes Ganze bilden, sondern daß sie sich direkt gegenseitig aufheben und ausschließen. So z. B. um nur die am meisten auffallenden Gegensätze hervorzuheben, verträgt sich die epochistische Grundhaltung schwerlich mit dem Gebot des tätigen universalen Mitleids und noch weniger mit dem positiven Glauben an die unzähligen Buddha's und Buddha-Regionen. Daß die Scholastik und die populäre Dogmatik soweit auseinandergehen, ist allerdings zunächst überraschend, und erklärt sich nur zum Teil durch die für Indien charakteristische Dehnbarkeit und Anpassungsfähigkeit des Begriffs der Orthodoxie. In der Tat liegt das Problem viel tiefer, was bereits aus der Tatsache erhellt, daß die mahāyānistischen Doctores die angedeutete Divergenz nicht nur selbst gesehen, sondern sogar auf alle Konsequenzen daraus mit Nachdruck hingewiesen haben. So z. B. lesen wir in der Vajracchedikā Prajñā-pāramitā¹⁾: „Wer so sagte, o Subhūti, 'durch den Tathāgata ist das Gesetz gelehrt worden', der würde Unwahres (*vitatha*) sagen, der würde mit Unwahrem, das er gesagt hat, um mich herumreden (*abhyācaksīta maṃ sa Subhūte 'satod-grhītena*). Warum? — Gesetzeslehre, Gesetzeslehre! O Subhūti, es gibt kein Ding, das als „Gesetzeslehre“ wahrgenommen werden könnte.“ Und noch deutlicher in der Akutobhaya²⁾ des Nāgārjuna XXIV, 1, wo direkt gefolgert wird: „Wenn alles leer ist, ohne Entstehen und Vergehen, so ergibt sich die Nichtexistenz der vier edlen Wahrheiten. Dann aber gibt es weder die „in den Früchten Stehenden“ (d. h. die nach der Erlösung Strebenden), noch die „Angelangten“ (d. h. die bereits Erlösten) — weder die Lehre, noch die Gemeinde.“ Und „wenn das alles nicht existiert, wie wird dann ein Buddha existieren?!“

¹⁾ Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, I, 1. S. 40.

²⁾ M. Wallaser, Die mittlere Lehre, tib. Vers. S. 149.

Hierzu kommt noch, daß die Schwierigkeit, die hier zu Tage tritt, für die höhere Exegese eben überhaupt keine Schwierigkeit, sondern nur einen Tiefsinn bedeutet, der durch die Behauptung gerechtfertigt wird, daß die in den Sūtra's niedergelegte Lehre nicht alles sei, was der Meister zum Heil der Wesen verkündet hat. Gemäß der Theorie von den *dhyaṇi-buddha's* hat vielmehr zu derselben Zeit als Śākya-muni auf dem Jambu-dvīpa (d. h. auf dem indischen Kontinent) das Rad des Gesetzes in's Rollen brachte, das übersinnliche Original desselben im Himmel eine andere, tiefe und verborgene Lehre gepredigt, die zunächst von den Drachen (*nāga*) aufbewahrt, erst einige Jahrhunderte später von dem heiligen Nāgārjuna und anderen Lehrern auf die Erde heruntergebracht wurde.¹⁾ Dem entspricht auch eine doppelte Wahrheit: die des höchsten Sinnes“ (*paramārtha*) und die „umhüllte“ (*saṃvṛti*) der „täglichen Erfahrung“ (*vyavahāra*), wodurch der Gegensatz zwischen der populären und des philosophischen Auffassung offiziell anerkannt und sanktioniert wird. „Der Buddha's Lehre — sagt Akutobhayā XXIV. 8 — ist von zwei Wahrheiten abhängig: der verhüllten, weltlichen Wahrheit und der Wahrheit des höchsten Sinnes. Diejenigen, welche den Unterschied dieser beiden Wahrheiten nicht erkennen, erkennen nicht der Buddha-Lehre tiefste Beschaffenheit.“ Der formale Widerspruch zwischen den beiden Standpunkten wird somit von der einheimischen Exegese selbst zu einem Prinzip gestempelt, dessen Tragweite und Bedeutung herauszuarbeiten und zu bestimmen die nächste Aufgabe dieser Betrachtungen bilden muß.

Zunächst ist hervorzuheben, daß über das unmittelbare Motiv dieser Doppelheit der Offenbarung die mahāyānistische Literatur selbst die gewünschte Auskunft gibt. Im Sad-dharma-puṇḍarīka²⁾ lesen

¹⁾ Vgl. auch die bei Wassiljew, S. 164 übersetzte Stelle aus dem Saṃdhi-nirmocana-sūtra, dergemäß der historische Buddha drei verschiedene Lehren nacheinander verkündet hat: 1. die Lehre der Śrāvaka's, 2. die der Mādhyamika's und 3. die der Yogācāra's, die in jeder Hinsicht als das „letzte“ Wort des Meisters anzusehen ist. Die drei Perioden in der Lehrtätigkeit Budda's entsprechen den drei Merkmalen (*lakṣaṇa*): dem *parikalpita*, dem *paratantra* und dem *pariṇiṣpanna*. Der japanische Buddhismus geht noch weiter, indem z. B. die He-gon-Sekte, die sich auf das Avataṃsaka-sūtra stützt, fünf, und die theistischen So-do-Sekten sogar tausende von Offenbarungen, die alle von dem einen Śākya-numi stammen, annehmen

²⁾ Vgl. Ryavon Fujishima, *he bouddhisme japonais*, Paris 1899, und H Haas, *Amida Buddha unsere Zuflucht*, Leipzig 1910.

wir: „Die Wissenschaft ist schwer zu begreifen; wenn die Toren sie plötzlich hörten, würden sie verwirrt und in ihrer großen Torheit sofort rasen und tollen. Ich spreche je nach dem Fassungsvermögen eines jeden: mit Hilfe doppelsinniger Bedeutungen mache ich die Theorie zu recht.“ Und ähnlich im Madhyamakāvātāra VI, 95,¹⁾ wo der Bodhisattva Mahāmātī auf die Frage, ob die Annahme eines *tathāgatagarbha* nicht der verpönten *ātman*-Lehre gleichkäme, aus dem Munde des Erhabenen selbst eine folgende Antwort bekommt: „Die Tathāgata's, die Arhat's, die vollkommenen Buddha's lehren als *tathāgata-garbha* die *śūnyatā*, das Übersein (*bhavakoṭi*), das *nirvāṇa*... Und um die Angst, welche die Toren vor der Wesenslosigkeit empfinden, nicht aufkommen zu lassen, gebrauchen sie das Wort „*tathāgata-garbha*.“ Wie ein Töpfer aus demselben Lehm verschiedene Töpfe herstellt... so lehren auch die Tathāgata's mit Hilfe verschiedener Äquivalationen dieselbe Wesenslosigkeit der Dinge.“ Der Gedanke, der hier ausgesprochen wird, ist von größter Bedeutung. Man sieht, daß das „Was“ der Offenbarung für das Mahāyāna gänzlich gleichgültig ist. Denn nicht auf die „reine Wahrheit“ und die Befriedigung des exakten, kritischen Erkenntnistriebes kommt es hier an, sondern lediglich auf die Befreiung vom Leiden. In diesem Streben berühren sich aber zugleich die „Streitlosigkeit“ und der „Universalismus“: weil das Theoretische irrelevant ist, deshalb ist die allgemeine Erlösung auch für die Schwachen und Einfältigen möglich; und umgekehrt, weil die Erlösung universal sein muß, deshalb ist das inhaltliche Wissen als solches bedeutungslos.²⁾

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, bekommt die Erweiterung der dialektischen Destruktion auf die Heilswahrheiten selbst eine

¹⁾ Tibet. Version herausgeg. von de la Vallée Poussin, Bibl. Buddh. Bd. IX; übersetzt von demselben Gelehrten, Le Muséon. XII. S. 251.

²⁾ Damit hängt zusammen, daß nach der Lehre des Mahāyāna alle „Fahrzeuge“ echt sind, indem sie alle von dem Buddha verkündet wurden und indem sie alle zum *nirvāṇa* führen. Nur ihre Zweckmäßigkeit, d. h. der praktische Wert ist verschieden, wie das z. B. im Praśna-vyākaraṇa-sūtra (nordarische Version mitgeteilt und übersetzt bei E. Leumann, Maitreya-Samiti, S. 43.) ausgeführt wird. Eine philosophische Begründung dieser Lehre gibt Asaṅga, im Sūtrālamkāra, XI, 53–59. Diese, in der Theorie behauptete „Einheit aller Fahrzeuge“ hindert die Mahāyānisten selbstverständlich nicht, die Śrāvaka's für ganz minderwertige, bedauernswerte Menschen zu halten — ein Charakterzug, der auch für den Begriff des buddhistischen Mitleids nicht unwesentlich ist.

neue Beleuchtung: sie wird zur Weisheit aller Weisheiten, zum Apogäum der Laufbahn eines Bodhisattva, zu einer endgültigen und allumfassenden Synthese sämtlicher Gegensätze und Widersprüche — zum letzten Akt des Erlösungsprozesses. Zugleich weist die Lehre von der Anpassung des Meisters an die Intelligenz der Hörer auf eine andere Seite desselben Grundgedankens hin: auf die Vorstellung, daß nicht nur in einem magischen Körper (*nīṃāṇa-kāya*) erscheinende Welterlöser, sondern die Erlösung überhaupt und somit auch das Leiden und das *nirvāṇa* nur ein Trick, ein im Nichts aufgeführtes Schauspiel — eine *māyā* ist. In der *Aṣṭasāhasrikā-Prajñā-pāramitā*¹⁾ heißt es: „Wie, o Subhūti, ein Zauberer, oder Zauberkünstler, oder eines Zauberkünstlers Schüler an einem Kreuzwege eine große Volksmenge hervorzauberte, und, nachdem er sie hervorgezaubert hat, das Verschwinden jener großen Menge bewirkte: was denkst du, Subhūti, ist da durch jemanden irgend wer getötet oder gemordet oder vernichtet oder zum Schwinden gebracht worden? — Nein, Ehrwürdiger! — Ebenso, o Subhūti, bringt ein Bodhisattva Mahāsattva unermessliche, unzählige Wesen zum völligen Erlöschen“. Und in dem *Bhadra-māyākāra-vyākaraṇa*²⁾, wo erzählt wird, wie ein Jongleur Bhadra, um die Allwissenheit des Erhabenen auf die Probe zu stellen, ihn und seine Gemeinde zu einem vorgegaukelten Mahl auf einem Kehrthausen einlädt, sagt der Tathāgata selbst: „Nur dem Tathāgata kommt wirkliche Zauberkraft zu, insofern er alles als *māyā*-artig erkennt. Würden auch alle Wesen die *māyā* des Bhadra besitzen, damit kämen sie nicht dem hundertsten oder tausendsten, ja nicht mal dem billionsten Teil der *māyā* des Tathāgata nahe.“ Der Gipfel aller Dialektik sind aber die Worte, die in demselben Text Buddha an Bhadra richtet, als dieser von der Macht des Erhabenen überwältigt, seine *māyā* nicht rückgängig machen kann und reuevoll um Verzeihung bittet: „Die Besitztümer und

¹⁾ M. Walleser, Die Vollkommenheit der Erkenntnis, Quellen der Religionsgeschichte, Bd. VI, S. 46.

²⁾ Erhalten nur in der tibetischen und in der chinesischen Version. Die chinesische Übersetzung stammt von Dharmarakṣa (Cu-Fā-hu) aus der Zeit der Tsin-Dynastie 265—316 n. Chr. Vgl. Bunyu Nanjio, Cat. Nr. 35. Die mitgeteilten Stellen verdanke ich der Freundlichkeit meines hochverehrten Lehrers, Herrn Prof. E. Leumann, der mir einen Einblick in das Manuskript seiner unveröffentlichten Übersetzung des Textes aus dem Tibetischen gestattet hat.

Vergnügungen der Wesen sind hervorgezaubert durch die *māyā* des *karman* (d. h. des Gesetzes der Vergeltung), mein Mönchsorden durch die *māyā* des *dharmā*, ich selbst durch die *māyā* der *prājñā* (der überweltlichen Weisheit), der *trisāhasra-mahāsahasra-lokadhātu* (d. h. das Universum aus unzähligen Welten bestehend) durch die *māyā* des *prapāñea-abhisamkāra* (d. h. der empirischen, die Vielheit bewirkenden Ursächlichkeit) — alles durch die *māyā* des *hetu* (der Einzelursache) und des *pratyaya* (der funktionellen Abhängigkeit überhaupt). So magst Du mich jetzt zauberartig bewirten.“ Auf diese Weise führt die Philosophie des Mahāyāna zu einer universalen Scheinlehre: den hervorgezauberten Lebewesen erscheint ein ebénfalls hervorgezauberter Erlöser und erlöst sie vom hervorgezauberten Leiden, indem er die allgemeine Nichtigkeit der Seinsentfaltung offenbart.

Die Er-lösung erweist sich alsdann als Auf-lösung der kosmischen Phantasmagorie — als eine fortschreitende Reduktion auf den Ursprung. Die Kluft zwischen dem gnadespendenden Gott und dem begnadigten Menschen schwindet: der Erlöser und der Erlöste sind nur Ausstrahlungen einer und derselben Macht: des *tathāgata-garbha* in der Sprache der Welt, des allumfassenden, unaussprechlichen Nichts im Sinne der höchsten Wahrheit.

Dieses Ergebnis ist das letzte Wort des Mahāyāna. Daß aber eine historisch-verstehende Betrachtung bei dieser Formulierung nicht stehen bleiben darf, sondern vielmehr das Problem, das offenbar erst jetzt in das entscheidende Stadium gerückt wird, auf seine allerletzten Konsequenzen hin untersuchen muß, ist klar. Es drängt sich vor allem die Frage auf, wie die Leerheit, bezw. das Urbewußtsein in den Strom des Abfalls geraten konnte, eine Schwierigkeit, die durch den Begriff der *māyā* zugestandenermaßen nur umschrieben, aber nicht beseitigt wird. Bekanntlich geben die altbrahmanischen Erlösungstechniken auf diese Frage eine durchaus eindeutige Antwort, indem sie von den ältesten und primitivsten Anfängen der Spekulation in den Brāhmaṇa-Texten bis auf das Sāṃkhya und den Vedānta eine Art Sündenfall des Absoluten lehren, und sei es in der „Sehnsucht nach dem Anderen“, sei es in der „Furcht vor der Einsamkeit“ das Urmotiv der Entfaltung alles Seienden

erblicken.¹⁾ Daß diese Auffassung der Metaphysik der Yogācāra's tatsächlich zugrunde liegt, scheint ziemlich klar zu sein: das *ālaya-vijñāna*, das Urbewußtsein durch die *kleśa*'s getrübt, verliert gleichsam das Gleichgewicht und entfaltet, wie ein Träumender oder noch besser wie jemand, der in der Hypnose eine fremde Rolle spielt, eine ganze Welt, die in Wirklichkeit nichts wie eine Kulisse ist, oder auch in der streng-logischen Terminologie der Schule gesprochen, auf einer willkürlichen „Setzung“ (*parikalpa*) beruht. Allerdings, ob diese Darstellung als allgemein mahāyānistisch bezeichnet werden darf, muß stark bezweifelt werden, da es nicht ausgeschlossen ist, daß wir es gerade hier mit einer sekundären Angleichung an die brahmanischen Vorstellungen, vor allem an das Sāṃkhya-Yoga, das sich grade im 3. nachchristlichen Jahrhundert einer besonderen Blüte erfreute, zu tun haben.²⁾ Hierzu kommt noch, daß die Stellungnahme der Mādhyamika's zu demselben Problem kaum die Ursprünglichkeit der in Frage stehenden Lehre zu stützen vermag, und zwar nicht nur, weil die radikale Durchführung des epochistischen Grundprinzips auch die Frage nach der Herkunft des Abfalls einklammert, sondern weil die Texte eher zu einer diametral verschiedenen Auffassung Anlaß geben, indem sie die *māyā* mit der *prajñā*, d. h. mit der überweltlichen Weisheit gleichsetzen, diese letztere zugleich als die Mutter der Buddha's und als die Urquelle des Seins betrachten und somit deutlich auf die śivaitische Vorstellung des „spielenden Gottes“ hinweisen. Daß der Begriff der *māyā* von Haus aus theistisch ist, und, sofern man in einer Theodicee keinen Ausweg zu finden hofft, notwendigerweise in einer völlig irrationalen, ästhetisierend-dämonischen Ausdeutung des Weltgeschehens gipfeln muß, ist schon früher ausgeführt worden; und da auch sonst die gesamte Buddhologie des Mahāyāna mit der Lehre von den drei Körpern an der Spitze deutlich eine außerweltliche, an dem Treiben der Welt unbeteiligte Macht

¹⁾ Auch die Theorie der „Verführung“, die für das Sāṃkhya charakteristisch ist, gehört hierher, insofern die Möglichkeit der Verbindung zwischen Geist und Materie prinzipiell eine entsprechende Prädisposition bei dem Ersteren voraussetzt. Die Verantwortung für die Tatsache des Leidens trifft somit ausschließlich den verführten Geist, und nicht die Verführerin, die ex definitione geistlose Materie.

²⁾ Vgl. S. Lévi in der Introduction zu der Übersetzung des Sūtrālamkāra, Bibl. de Pécole des hautes études. Paris 1911.

voraussetzt, was bei der Annahme der Theorie des Sündenfalls ganz offenbar undenkbar wäre, so dürfen wir wohl die Frage nach dem Urmotiv des Abfalls von der Leerheit dahin beantworten, daß es sich um ein „unverantwortliches Spiel“ einer mit Bewußtsein ausgestatteten Potenz handelt. Doch ist nicht zu vergessen, daß die hier erörterte Alternative in einer so scharf zugespitzten Formulierung den Texten unbekannt ist, so daß im allgemeinen nur von gewissen Indizien, die implicate auf die angedeuteten Vorstellungssphären hinweisen, die Rede sein kann. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß für die mahāyānistische Dialektik die beiden Grenzfälle etwa als ein „Sündenfall ohne das Schuldbewußtsein“ dasselbe bedeuten. Doch muß diese Möglichkeit offen bleiben, da sie sich den Mitteln des diskursiven Denkens völlig entzieht und nicht mal einer mythologisch-bildlichen Andeutung zugänglich ist. So bleibt gerade das allerletzte Problem ein Mysterium. Denn „diese erhabene und geheimnisvolle Lehre ist fürwahr kein Tummelplatz der Logiker!)"

1) Sūtrālamkāra, I. 7.

Berichtigungen

Seite 44 Fußnote lies Das Wesen anstatt Daß Wesen.

Seite 51 Fußnote lies Ke-gon-Sekte anstatt He-gon-Sekte.

Seite 55 Zeile 12 ist grade zu streichen.

Seite 56 Zeile 3 von unten lies Ausdeutung anstatt Andeutung.



for author.
Kurczak 1924v.