Wai Schï" — der Gelehrte vom Wolkenbach; in Hangdschou nannte er sich auch „Dung Yüan Ko", der Fremdling vom Ostgarten. Seine bekannteste Bezeichnung ist jedoch „Nan Tiën" — Südfeld — oder „Nan Tiën Lau Jen" — der Alte vom Südfeld.

Unter seinen Schülern spielt eine Rolle seine Tochter Yün Bing, die als zarte Blumenmalerin bekannt und vielfach nachgeahmt wurde, und deren Gatte Ma Yüan Yü (Fu Hi). In der Familie vererbte sich das Talent. Der Sohn von Ma Fu Hi namens Ma I war während der Giaking-Periode am Kaiserhof bekannt, und dessen Tochter Ma Tsüan (Giang Hiang) hat wieder mit ihrem nicht sehr bedeutenden Mann Gung Yün Ho Blumen gemalt. So läßt sich die Tradition der Schule ziemlich weit verfolgen.

An Literatur vergleiche Hirth, Scraps from a Collector's Note Book, Leyden 1905, und die Biographie von Dschang Geng.

BUDDHISTISCHE STUDIEN

KURZER ÜBERBLICK ÜBER DIE BUDDHISTISCHE PSYCHOLOGIE

VON LIANG KI TSCHAU

ÜBERSETZT VON RICHARD WILHELM

4.

b) Die Komplexe der Aufnahme, Vorstellung, Handlung.

Diese drei Komplexe beschäftigen sich mit verschiedenen Teilen psychologischer Art. Nur kurz sei ihr Sinn hier dargelegt:

Im Wu Yün Lun (Pañca Skandhaka Śāstra) heißt es:

„Was heißt Komplex der Aufnahme (Gefühlsgruppe)? Es sind die drei Arten der Reaktion des Leidvollen (Unangenehmen), des Freudvollen (Angenehmen) und des Gleichgültigen (weder Angenehmen noch Unangenehmen).

Was heißt der Komplex der Vorstellungen? Es sind die aus der Umgebung entnommenen Bilder aller Art.

Was heißt der Komplex der Handlungen (Prozesse)? Es sind Abwehr und Annahme, Denken und alle übrigen Elemente des bewußten Lebens sowie die Prozesse, auf die das bewußte Leben nicht reagiert."

Im Dsa Dsi Lun (Band 1) heißt es:

„Frage: Welcher Art ist der Komplex der Aufnahme?

Antwort: Reaktion ist die Art der Aufnahme, d. h. die Reaktion des Fremden oder Verwandten, das allen verschiedenen Eindrücken eigen ist infolge der Aufnahme.

Frage: Welcher Art ist der Komplex der Vorstellung?

Antwort: Nachbildung ist die Art der Vorstellung. Infolge der Vorstellung bildet man alle Arten der Erscheinungen der Objekte nach.

Frage: Welcher Art ist der Komplex der Handlung?

Antwort: Der Prozeß der Beschäftigung ist die Art der Handlung. Infolge der Handlung wird das bewußte Leben zum Prozeß der Beschäftigung veranlaßt, das heißt das bewußte Leben wird in Anspruch genommen von guten und bösen Handlungen aller Art und wird von allen Arten von angenehmen und unangenehmen Situationen beschäftigt."

Im Biën Dschung Biën Lun (Band 1) heißt es:

„Was vom Staub (Objektiven, Visaya) aufgenommen auf das Leidvolle des Staubs usw. reagiert, das heißt der Komplex der Aufnahme; was unterscheidet, d. h. unter den Unterschieden des Staubes (Objekten) auswählt, das heißt der Komplex der Vorstellung; was zum Handeln führt, das bewußte Leben veranlassen kann, das eine zu lassen, das andere zu fassen, also die Triebe, Sehnsüchte, Wünsche, das heißt der Komplex der Handlungen."

Aufnahme wird also bezeichnet als Reaktion, d. h. als Gefühlserregung. Wenn eine Erscheinung auftritt, so wird das Ich zur Aufnahme bewogen und fühlt entweder Leid oder Freude oder Gleichgültigkeit.

Vorstellung entnimmt alle Arten von Bildern aus der Umwelt.

Im A Bi Tan Dsa Sin Lun heißt es:

„Der Vorstellungskomplex kann der Umgebung Bildgestalten entnehmen." Wenn es im Mo Dsï (Ging I) heißt: „Erkennen ist, daß man vorübergegangene Dinge erkennt und sie nachbilden kann", so ist damit genau das gemeint. Wir begegnen einer Erscheinung und photographieren sozusagen ein Bild von ihr und machen daraus eine Erinnerung als Substrat des sprachlichen Ausdrucks. Das ist Vorstellung.

Handlung ist der Prozeß der Beschäftigung. Hierunter fallen, abgesehen von den beiden Gattungen der Aufnahme und Vorstellung, alle psychologischen Prozesse. Das Charakteristikum der Handlung ist, daß sie das bewußte Leben veranlassen kann, das eine zu fassen und das andere zu lassen.

Wenn wir den Inhalt der Gruppe der Handlungen verstehen wollen, so müssen wir etwas näher auf die buddhistische Einteilung der Prozesse in die fünf Kategorien (We) und die verschiedenen Elemente (Fa, Dharma) eingehen.

Der Buddhismus teilt sämtliche Elemente in fünf Kategorien ein:

1. Die Gestaltelemente (Sê Fa, Rūpa, das Sinnliche).
2. Die Elemente der Herrschaft des bewußten Lebens (Sin Wang Fa, Citta, Bewußtsein).
3. Die Elemente der Stätte des bewußten Lebens (Sin So Fa, Caitta, die psychischen Prozesse).
4. Die Elemente der Prozesse, auf die das bewußte Leben nicht reagiert (Bu Siang Ying Hing Fa, Citta-Vipra-Yukta-Saṃskāra, die nicht-psychischen Prozesse).
5. Die Elemente des Nichthandelns (Wu We Fa, Asaṃskṛta, das dem Sein nicht Unterworfene).

Die Einteilung in diese fünf Kategorien ist allen Schulen gemeinsam. In Beziehung auf die Reihenfolge der Kategorien und die Zahl der den einzelnen Kategorien zugeteilten Elemente herrschen Abweichungen, wie z. B. die Kośaschule nur 75 Elemente unterscheidet, während die Schule des Phänomenalismus (We Schï) 100 Elemente aufzählt. Unter den fünf Kategorien ist die Kategorie des Nichthandelns (der Ruhe, Wu We) nur durch Erleben und nicht durch Studium zugänglich, während die vier andern Kategorien als Kategorien des Seins (Yu We Fa, Saṃskṛta) alle dem Bereich der Psychologie angehören. Die Elemente der Gestalt beziehen sich auf die Gruppe der Dinge und Vorgänge objektiver Art. Die Elemente der Herrschaft des bewußten Lebens beziehen sich auf die Gruppe der spezifischen Bewußtseinsvorgänge. Die Elemente der Stätte des bewußten Lebens beziehen sich auf die Gesamtheit der Elemente des Ortes des Bewußtseins; sie heißen auch die Elemente der Zahl des bewußten Lebens (Sin Schu Fa). Sie sind nichts anderes, als was die westliche Psychologie mit „psychologischen Erscheinungen" bezeichnet. Darunter gehören Vorgänge wie: Aufnahme, Vorstellung, Berührung, Trieb, Gedanke, Sehnsucht, Begierde, Sinnlichkeit, Glaube, Fleiß, Scham, Reue usw. Die Elemente der Prozesse, auf die das bewußte Leben nicht reagiert, werden im Wu Yün Lun erklärt als das, was sich auf die Kategorien der Gestalten, des Bewußtseins, der psychischen Elemente nicht verteilen läßt, d. h. mit heutigen Worten ausgedrückt: alles, was in den andern drei Kategorien nicht untergebracht werden kann. Hierher gehören Elemente wie Verbindung (Dê, Prāpti) und Nichtverbindung (Fe Dê, Aprāpti), Geborenwerden (Scheng), Bestehen (Dschu), Auflösung (Biën), Vernichtung (Mië); ferner Worte (Ming), Sätze (Gü), Reden (Wen)[1].

[1] Anm.: Rosenberg, pag. 189, teilt ein in Silben, Wörter, Phrasen. Jedenfalls handelt es sich um das Phänomen der Sprache als Werkzeug des Denkens.

Wir stellen nun eine Tafel der Elemente der fünf Gruppen zusammen. (Diese Tafel ist nach der zur Hinayānaschule gehörigen Kośa śāstra zusammengestellt, aber die verschiedenen Mahāyāna śāstras wie das Wu Yün Lun und Yü Gia Schu Di Lun, die 100 Elemente annehmen, stimmen trotz einzelner Abweichungen in der Aufteilung der Elemente der Stätte des Bewußtseins und der Prozesse, auf die das bewußte Leben nicht reagiert, in Beziehung auf die drei Komplexe der Aufnahme, Vorstellung und Handlung im allgemeinen überein.)

Die fünf Kategorien (Wu We).

I. Sê Fa (Rūpa), die Gestaltelemente (11):
   1.—5. Die fünf Wurzeln, Wu Gen (Indryas).
   6.—10. Die fünf Umgebungen, Wu Ging (Viṣayas).
   11. Das die Gestalt nicht Offenbarende, Wu Biau Sê (Avijñapti).

II. Sin Wang (Citta), die Herrschaft des bewußten Lebens (1).

III. Sin So Yu Fa (Caitta), die Elemente der Stätte des bewußten Lebens (46):
   a) Da Di Fa (Mahābhūmika). Jederzeit vorhandene Bewußtseinselemente.
      1. Schou (Vedanā), Aufnahme.
      2. Siang (Saṃjñā), Vorstellung.
      3. Sï (Cetanā), Tätigkeit des Bewußtseins.
      4. Dschu (Sparṣa) Berührung.
      5. Yü (Chanda) Trieb, Begehren.
      6. Hui (Mati, Prajñā) Einsicht.
      7. Niën (Smṛti) Gedächtnis.
      8. Dso I (Manaskāra) Erzeugung des Bewußtseins.
      9. Scheng Gië (Adhimokṣa) Besiegung der Auflösung.
      10. San Mo Di (Samādhi) Höchste Intuition.
   b) Da Schan Di Fa (Kuśalamahābhūmika) Große günstige Elemente.
      11. Sin (Śraddhā) Seelenruhe, Glaube.
      12. Kin (Vīrya) Fleiß.
      13. Schê (Upekṣā) Verzicht.
      14. Tsan (Hri) Scham.
      15. Kui (Apatrapā) Reue.
      16. Wu Tan (Alobha) Nicht begehren.
      17. Wu Tschen (Advesa) Nicht zornig sein.
      18. Bu Hai (Ahiṃsa) Nicht schädigen.
      19. King An (Praśrabdhi) Zufriedenheit, Gelassenheit.
      20. Bu Fang I (Apramāda) Nichtzerstreutheit.

c) Da Fan Nau Di Fa (Kleśamahābhūmika) Große Elemente der Unruhe.
21. Tschï (Moha) Verfinsterung.
22. Fang I (Pramāda) Zerstreutheit.
23. Hië Dai (Kausīdya) Trägheit.
24. Bu Sin (Aśrāddhya) Ungläubigkeit.
25. Hun Tschen (Styāna) Versunkenheit.
26. Dscho Gü (Auddatya) Hochmut.

d) Da Bu Schan Di Fa (Akuśalamahābhūmika) Große nicht günstige Elemente.
27. Wu Tsan (Ahrīkatā) Unverschämtheit.
28. Wu Kui (Anapatrapā) Frechheit.

e) Siau Fan Nau Di Fa (Upakleśabhūmika) Kleine Elemente der Unruhe.
29. Fen (Krodha) Ärger.
30. Fu (Mrakṣa) Verheimlichung.
31. Giën (Mātsarya) Unzufriedenheit.
32. Dsi (Īrṣyā) Neid.
33. Nau (Pradāśa) Unruhe.
34. Hai (Vihiṃsa) Schädigung.
35. Hen (Upanāha) Haß.
36. Tschan (Māyā) Schmeichelei.
37. Wang (Śāṭhya) Rücksichtslosigkeit.
38. Giau (Mada) Stolz.

f) Bu Ding Di Fa (Aniyatabhūmika) Elemente der Unsicherheit.
39. Hui (Kaukṛtya) Beschämung.
40. Miën (Middha) Schläfrigkeit.
41. Sün (Vitarka) Suchen, Erwägung.
42. Sï (Vicāra) Bedenken.
43. Tan (Rāga) Begehren.
44. Tschen (Pratigha) Zorn.
45. Man (Māna) Selbstgefälligkeit.
46. I (Vicikitsā) Zweifelsucht.

IV. Bu Siang Ying Fa (Cittaviprayukta) Die Elemente, auf die das bewußte Leben nicht reagiert (14):
1. Dê (Prāpti) Verbindung, Erlangung.
2. Fe Dê (Aprāpti) Nichtverbindung, Nichterlangung.
3. Tung Fen (Sabhāgata) Gleichartige Vergeltung.

e der

ıstige

e der

ußte

4. Wu Siang Go (Asaṃjñika) Frucht der Nichtvorstellung.
5. Wu Siang Ding (Asaṃjñisamāpatti) Festigkeit der Nichtvorstellung.
6. Mië Dsin Ding (Nirodhasamāpatti) Festigkeit des Endes der Vernichtung.
7. Ming Gen (Jīvita) Lebenskraft.
8. Scheng Siang (Jāti) Entstehen.
9. Dschu Siang (Sthiti) Bestehen.
10. I Siang (Jarā) Veränderung.
11. Mië Siang (Anityatā) Vernichtung.
12. Ming Schen (Nāmakāya) Namenleib, Begriff.
13. Gü Schen (Padakāya) Satzleib, Urteil.
14. Wen Schen (Vyañjanakāya) Abschnittleib, Schluß.

V. Wu We Fa (Asaṃskṛta) Elemente des Nichthandelns, die dem Sein nicht unterworfenen Elemente (3):
1. Dsê Mië Wu We (Pratisaṃkhyānirodha) Die Beruhigung von dem Prozeß der Bejahung des Entstehens und Vergehens.
2. Fe Dsê Mië Wu We (Apratisaṃkhyānirodha) Die Beruhigung von dem Prozeß der Verneinung des Entstehens und Vergehens.
3. Hü Kung Wu We (Ākaśa) Der leere Raum.

Davon gehört Nr. I zum Gestaltkomplex,
Nr. II zum Bewußtseinskomplex,
Nr. IIIa 1 zum Aufnahmekomplex,
Nr. IIIa 2 zum Vorstellungskomplex
und alle übrigen zum Komplex der Handlungen.

*

Aus dieser Tabelle kann man ersehen, wie mannigfaltig der Inhalt des Komplexes der Handlungen ist. Der Buddhismus hat sich um die psychologischen Einteilungen ganz besonders bemüht und hat sie immer mehr verfeinert. Obwohl zur Zeit Śākyamunis nur die drei Komplexe der Aufnahme, Vorstellung und Handlung unterschieden wurden, so waren im Komplex der Handlung auch da schon eine Menge von Eigenschaften vereinigt. Als dann die Gelehrten späterer Zeit diese Äußerungen systematisierten, fügten sie noch weitere Einteilungen hinzu, die großen Gruppen wurden in kleine Gruppen geteilt und die kleinen Gruppen in noch kleinere, so daß der Komplex der Handlungen schließlich so ausführlich behandelt wurde. Es würde über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgehen, weiteres darüber zu sagen. Nur das eine läßt sich behaupten, daß diese Einteilungen durchaus wissenschaftlich sind.

5.

c) Der Komplex des Bewußtseins.

Das Bewußtsein ist etwas sehr schwer zu Erklärendes. Wenn es gelingt, es zu verstehen, dann versteht man den gesamten Buddhismus. Ich wage nicht zu behaupten, daß ich es schon ganz verstanden hätte. Ich werde nur das erklären, was ich aus den von mir studierten Schriften entnommen habe.

Was ist das Bewußtsein? Im Wu Yün Lun (Band 1) heißt es:

„Was heißt Bewußtseinskomplex? Es heißt das, was seiner Natur nach aus seiner Umgebung Dinge verstehen und unterscheiden kann. Es heißt auch Herz (Sin) oder Gedanke (I), weil es auswählen und anhäufen kann, weil es das ist, was die Gedanken lenkt."

Im Dsa Dsi Lun (Band 1) heißt es:

„Frage: Welcher Art ist der Bewußtseinskomplex?

Antwort: Die Art des Verstehens und Unterscheidens ist die Art des Bewußtseins. Infolge dieses Bewußtseins verstehen und unterscheiden wir Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen und Objekte (Fa) in unsrer Umgebung."

Versuchen wir eine möglichst einfache Erklärung zu geben. Bewußtsein ist das Subjekt des Erkennens. Die Elemente, die wir weiter oben in unserer Tabelle aufgezählt haben als Gestaltelemente, Elemente der Stätte des bewußten Lebens, die Elemente der Prozesse, auf die das bewußte Leben nicht reagiert, bis zu den dem Sein nicht unterworfenen Elementen, sind alle etwas, das erkannt wird. Das Erkennen ist das Element des Bewußtseins, es heißt auch Element der Herrschaft des bewußten Lebens (Sin Wang Fa). Das ist dasjenige, was erkennen kann.

Anfangs sprach man im Buddhismus nur von sechs Arten des Bewußtseins. Später, als man genauere Unterscheidungen einführte, redete man auch von der siebenten Bewußtseinsstufe (Mona Schï, Manas, Bewußtsein des vorangegangenen Moments) und der achten Bewußtseinsstufe (A Lai Ye Schï, Ālaya, Bewußtseinsschatzkammer, absolutes Bewußtsein). Die sechs Bewußtseinsarten sind das Bewußtsein des Auges, des Ohres, der Nase, der Zunge, des Leibes und der Ideen. Unter diesen sechs Bewußtseinsarten werden die Bewußtseine des Auges, Ohres, der Nase, Zunge und des Leibes die fünf ersten Bewußtseinsarten genannt. Das Bewußtsein der Ideen wird das sechste Bewußtsein genannt. Die sechs Bewußtseinsarten werden dann ihrerseits unter dem Namen die sechs ersten Bewußtseinsstufen zusammengefaßt. Was ist nun die gemeinsame Art dieser sechs Bewußtseinsstufen?

Im Schun Dscheng Li Lun (Band 3) heißt es:

„Das Bewußtsein ist das, was versteht und unterscheidet. Es nimmt den Sinn aller Formen der Umgebung im ganzen auf. Alle einzelnen im ganzen aufgenommenen Formen der Umgebung werden verstanden und unterschieden. Wenn z. B. das Bewußtsein des Auges die Empfindung von Farben hat, so wählt es unter den vielen in Erscheinung tretenden Objekten die der Farben und nicht die der Töne aus, oder nur das Grüne. Wie hier das Empfinden des Auges nur die allgemeinen Formen aufnimmt, so verhält es sich auch mit den übrigen Bewußtseinsarten. Je nach der Reaktion erfolgt die Erkenntnis."

Aus diesem Abschnitt geht der Sinn des Ausdrucks „verstehen und unterscheiden" hervor. „Verstehen" bedeutet „auffassen", „unterscheiden" bedeutet „abtrennen". Unter den vielen Erscheinungen, die sich vor uns befinden, erkennt das Augenbewußtsein nur die Farben und kümmert sich nicht um Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. Wenn viele Farben vor uns sind, so wird das Augenbewußtsein, während es die grüne Farbe erkennt, sich nicht um gelb, weiß, rot usw. kümmern. Das Erkennen der Farbe ist „verstehen"; die Farben herausheben und sie nicht mit Tönen, Gerüchen, Geschmäcken verwirren, das ist „unterscheiden". Die Auffassung des Grünen ist verstehen, das Herausheben des Grünen, ohne es mit gelb, rot, weiß usw. zu verwechseln, das ist unterscheiden. Darum heißt es, daß die Fähigkeit des Bewußtseins in Verstehen und Unterscheiden besteht. Wenn es sich mit dem Bewußtsein des Auges so verhält, so läßt sich daraus auf die andern der fünf ersten Bewußtseinsarten: Nase, Ohr, Zunge, Körper analog weiter schließen.

Die sechste Bewußtseinsform, das Bewußtsein der Ideen oder das Bewußtsein des Nichtsinnlichen (I Schï) muß noch etwas erklärt werden. Die fünf ersten Bewußtseinsformen haben objektive Gestalten zum Objekt. Das Bewußtsein des Nichtsinnlichen hat weder objektive noch nicht objektive Erkenntnis zum Gegenstand. Fragen wie die nach der Persönlichkeit Śākyamunis oder dem Inhalt der Welt der höchsten Seligkeit behandeln Dinge, die weder sichtbar noch tastbar sind. Sie gehören zum Bereich des sechsten Bewußtseins.

Wie entsteht nun das Bewußtsein? In den buddhistischen Schriften gibt es ein sehr verbreitetes Wort: „Auge und Gestalt bilden Korrelate (Yüan), die das Augenbewußtsein erzeugen". Dieser Satz findet sich fast in allen Sūtras und Sāstras. Er ist die grundlegende Theorie des Buddhismus. Gemeint ist damit: Das Auge und die Farben der äußeren Welt bilden Korrelate; nur deshalb können sie das, was wir als Augenbewußtsein (Farbenempfindung)

bezeichnen, erzeugen. Kurz zusammengefaßt: Die Wurzel (Gen, Indryas) und der Staub (Tschen, Viṣāyas) erzeugen das Bewußtsein (Schï, Vijñāna)[1].

Was ist damit gemeint? Im Schun Dscheng Li Lun (Band 10) heißt es: „Das Auge, die Gestalt und das Bewußtsein: Wenn diese drei gemeinsam in Aktion treten, so bedarf das Auge an sich nicht der beiden andern; mit der Gestalt verhält es sich ebenso. Damit aber das Bewußtsein entstehen kann, bedarf es etwas, auf das es sich stützen kann, das zu ihm im Korrelatverhältnis steht, dann erst entsteht das Augenbewußtsein. Deshalb bedarf es, damit das Augenbewußtsein entstehe, der übrigen zwei. Aber worauf es sich stützt, davon gibt es wiederum zwei Arten: Das eine ist das, worauf das Vereinigen sich stützt, das ist das Bewußtsein; das andere ist, worauf das Unterscheiden sich stützt, das ist das Auge. Oder das Bewußtsein ist das, worauf sich die Annäherung der beiden andern stützt. Die Wurzel des Auges (der Gesichtsinn) ist das, worauf sich das Zusammentreten stützt. Was die Bedingung dafür gibt, ist die ausgewählte Umwelt. Damit also der Bewußtseinsvorgang zustande kommt, bedarf es der drei Faktoren: Auge und Gestalt stehen im Korrelatverhältnis und bieten die Bedingungen, aus denen sich der Vorgang des Augenbewußtseins erzeugt, d. h. Auge und Gestalt bilden vereinigt das Korrelat, das den Bewußtseinsvorgang des Sehens erzeugt."

Das, was hier als Augenwurzel bezeichnet wird, können wir also als etwas selbständig Bestehendes auffassen. Was als Gestalt-Staub bezeichnet wird, können wir etwa auch als etwas selbständig Bestehendes auffassen. Was aber das Augenbewußtsein anlangt, das die Farben verstehen und unterscheiden kann, für dessen Entstehung ist unbedingt notwendig, daß das Auge im Gesicht und die Farbe in der Außenwelt in Beziehung zueinander treten. Aber was die Farben versteht und unterscheidet, das ist keineswegs das Auge im Gesicht, sondern das Bewußtsein des Auges. So ist vielleicht das Auge eines Blinden oder eines Schlafenden oder eben Gestorbenen noch genau wie ein normales Auge, und doch können sie die Farben nicht verstehend unterscheiden, weil sie kein Augenbewußtsein haben. Mit dem Bewußtsein des Ohres, der Nase, der Zunge, des Körpers verhält es sich entsprechend. Darum gibt der Satz „Das Bewußtsein entsteht aus dem Zusammentreten jener drei Faktoren" eine Erklärung des Wesens der fünf ersten Bewußtseinsarten.

---

[1] Auge, Ohr, Nase, Zunge, Leib. Gedanken heißen die sechs Wurzeln (Gen, Indryas); Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Berührungen, Objektträger (Fa, Dharma) heißen die sechs Staubarten (Tschen, Viṣāyas) oder Umgebungen (Ging); davon werden die fünf Indryas und Viṣāyas auch zum Gestaltkomplex gerechnet, während das Bewußtsein einen besonderen Komplex bildet, oder sich entsprechend den anderen Bedingungen in Augenbewußtsein usw. spezifiziert.

Was aber ist das Bewußtsein der Ideen (Verstand, I Schï)? In moderner Sprache kann man die Sache folgendermaßen ausdrücken: Das Bewußtsein der Ideen ist die Verbindung allen psychischen Lebens.

Einerseits kann alles nicht Objektive (keine gegenüberstehende Gestalt Habende, also alles nur „Gedachte") nur durch das Bewußtsein der Ideen verstanden und unterschieden werden. Die Auffassung des Nichtsinnlichen ist somit die spezielle Funktion des Bewußtseins der Ideen; andererseits bedarf auch das durch die fünf ersten Bewußtseinsarten Verstandene und Unterschiedene (die Erfahrungen der Sinne, „das eine gegenüberstehende Gestalt Habende") ebenfalls des Bewußtseins der Ideen zu seiner Ordnung und Aufbewahrung. Das ist die regulative Funktion des Bewußtseins der Ideen (des Verstandes).

Anfänglich erwähnte die buddhistische Lehre nur die Hauptsachen, darum war der Gebrauch des Ausdrucks Bewußtsein der Ideen (Verstand) sehr allgemein. Später wurde der Inhalt dieses Begriffs sehr sorgfältig zergliedert.

Im Tscheng Schï Lun (Band 5) heißt es:

„Herz (Sin, Citta), Gedanke (I, Manas), Bewußtsein (Schï, Vijñāna) sind der Substanz nach dasselbe und haben nur verschiedene Namen. Wenn die Elemente sich als Korrelate finden, das heißt bewußtes Leben" (Sin, Citta).

Im Schun Dscheng Li Lun (Band 11) heißt es:

„Herz (Sin, Citta), Gedanke (I, Manas), Bewußtsein (Schï, Vijñāna) sind zwar der Substanz nach dasselbe, aber sie haben doch verschiedene Nebenbedeutungen. Unter dem Gesichtspunkt des Ansammelns der Eindrücke nennt man es Herz (Sin, Citta), unter dem Gesichtspunkt des Gedankeninhalts nennt man es Gedanken (I, Manas), unter dem Gesichtspunkt des Verstehens nennt man es Bewußtsein (Schï, Vijñāna)."

Das Schun Dscheng stammt aus der Richtung des Hinayāna. Aber obwohl es die Bezeichnungen des sechsten, siebten und achten Bewußtseins noch nicht gebraucht, stimmen seine Ansichten doch mit der späteren Mahāyānarichtung der We Schï Schule überein. Das ansammelnde Herz ist das achte Bewußtsein, die den Inhalt des Denkens bildenden Gedanken sind das siebente Bewußtsein, das verstehende und unterscheidende Bewußtsein ist das sechste Bewußtsein.

Weshalb braucht man diese vielen verschiedenen Bezeichnungen und Einteilungen?

Im Da Dschï Du Lun (Band 36) heißt es:

„Es gibt zwei Arten des Bewußtseins (Herz, Sin), das eine ist das mit jedem Gedanken entstehende und wieder vergehende Bewußtsein, das zweite ist das in der Reihenfolge kontinuierliche Bewußtsein."

Ferner heißt es:

„Wenn der frühere Gedanke schon vergangen ist, wie kann er den späteren Gedanken erzeugen? Antwort: Es gibt zwei Arten von Gedanken (I): Die eine vergeht mit jedem Gedanken wieder, die zweite ist das Bewußtsein (Herz, Sin), das in der Reihenfolge kontinuierlich ist."

Zu jener Zeit hatte man das Bewußtsein noch nicht in fest bezeichnete Arten geschieden, daher heißt es das eine Mal Gedanke (I), das andere Mal Herz(Sin); in Wirklichkeit bezieht sich beides auf denselben Gegenstand.

Unser bewußtes Leben hat zwei Zustände: Den Zustand des Vergehens und den Zustand des kontinuierlichen Zusammenhangs. Das ist wirklich so. Wenn man ein wenig Selbstbeobachtung treibt, so wird man es von selber entdecken. Diese zwei Zustände sind aber nur zwei Seiten eines einzigen Vorgangs.

Allein nach Ansicht einer oberflächlichen und jugendlichen Philosophie wird das mit jedem Gedanken entstehende und wieder vergehende Bewußtsein, weil es ohne Aufhören Neues an Stelle des Alten hervorbringt, sehr leicht für etwas Substantielles gehalten; darum wird es anerkannt als Gegenstand psychologischer Untersuchungen, und man nennt es Ablauf des Bewußtseins oder gibt ihm andere Namen. Was nun vollends das kontinuierliche Bewußtsein anlangt, so sind seine Veränderungen sehr minimal und werden daher nicht leicht erkannt; äußerlich betrachtet scheint es dauernd zu bleiben. Da es außerdem die vergangenen Erfahrungen aufzubewahren fähig ist und sie wieder erscheinen lassen kann, so scheint es wie ein Herr meines Leibes und Bewußtseins, fast wie ein allmächtiger und allwissender Herrscher. Darum kommt der Common Sense gewisser Menschen und selbst ein Teil der Philosophen dazu, verkehrte Ansichten wie die des „Cogito ergo sum" zu hegen, und sie nennen dieses Wesen das Ich. Nach buddhistischer Lehre ist das aber nur einer der fünf Komplexe.

Das Hiën Yang Scheng Giau Lun (Band 1) zitiert ein Wort des Buddha, das lautet:

„Das Abina-Bewußtsein ist sehr tief und stabil. Seine Keime sind wie die Tropfen eines Wasserfalls. Ich rede über diese Dinge nicht vor gewöhnlichen Toren, weil zu fürchten ist, daß sie das für das Ich halten."

Das Abina-Bewußtsein ist eben das Alaiya-Bewußtsein oder das achte Bewußtsein. Es ist die angehäufte Substanz des der Reihenfolge nach kontinuierlichen Bewußtseins, das die angehäuften Erfahrungen des entstehenden und vergehenden Manasbewußtseins festhalten und aufbewahren kann. Weil es festhalten kann und kontinuierlich ist, darum haben die gewöhnlichen Menschen daraus den Begriff des Ich gebildet. Aber in Wirklichkeit stützt es sich

auf die sieben früheren Bewußtseinsstufen und steht zu ihnen in korrelativer Beziehung und kann nicht selbständig bestehen. Darum faßt der Buddhismus es mit den übrigen Bewußtseinsstufen als einen Komplex zusammen als Bewußtseinskomplex.

6.

Der Buddhismus spricht von den fünf Komplexen zu dem Zweck, die Form des Ich zu zerstören, weil die gewöhnlichen Menschen fälschlicherweise die fünf Komplexe für das Ich halten.

Im Tscheng Schï Lun (Band 10) heißt es:

„Im Veda ist gesagt: ‚Am Anfang der Zeit des Dunkels lebt ein großer Gott, dessen Gestalt ist wie die Sonne. Wenn jemand das weiß, kann er Leben und Tod überwinden, wozu es keinen andern Weg gibt. Bei den kleinen Menschen ist er klein, bei den großen groß. Er wohnt in der Höhle des Leibes. Beim Meditieren, wenn man zur Erleuchtung kommt, kann man ihn sehen wie den roten Faden im Seil.'

Solche Menschen halten die Gestalt für das Ich. Bei oberflächlichem Nachdenken halten sie den Aufnahmekomplex (Gefühl) für das Ich. Weil in Holz und Stein keine Aufnahme (Gefühl) vorhanden ist, denken sie fälschlicherweise, daß die Aufnahme (das Gefühl) eben das Ich sei. Bei mittlerem Nachdenken halten sie den Vorstellungskomplex für das Ich, weil Leid und Freude, auch wenn sie vergangen sind, noch immer die Vorstellung des Ichbewußtseins hinterlassen. Weiteres Nachdenken führt dazu, daß der Handlungskomplex das Ich sei, noch tieferes Nachdenken, daß das Bewußtsein das Ich sei, weil die Denktätigkeit, auch wenn sie vergangen ist, das Bewußtsein des Ich zurückläßt."

Gestalt, Aufnahme, Vorstellung, Handlung und Bewußtsein sind fünf Bezeichnungen für Vorgänge psychologischer Bewegungen, die vom Gröberen ins Feinere gehen. Die gewöhnlichen Menschen unterscheiden das nicht und nehmen häufig fälschlicherweise einen von ihnen oder alle zusammen für das Ich. Die primitive Denkweise glaubt, daß in der Schale des Körpers eine Seele wohne, wie es im Veda heißt, daß der Geist im Leib wie der rote Faden im Seil sei.

Was einige Schulen als göttliches Ich bezeichnen, bezieht sich eben auf diese Verhältnisse. Wenn die chinesischen Magiertaoisten davon reden, daß der Urgeist aus seiner Höhle hervorgehe, oder das Christentum von der Seele spricht, die auferstehe, so gehört dies ebenfalls in diesen Zusammenhang. Was sie als im Leib befindliche Seele bezeichnen, ist nach buddhistischer Lehre nichts anderes als der durch die Elemente des Bewußtseins festgehaltene innere Gestaltkomplex, also in Wirklichkeit nur einer der fünf Komplexe. Es ist natürlich lächerlich, diese Gestaltart für das Ich zu halten. Etwas tiefere Denker,

die sich mit der Untersuchung des Innenlebens beschäftigt haben, nehmen dann vielleicht einen der andern psychischen Vorgänge wie die Aufnahme, Vorstellung, Handlung als Ich. Am höchsten stehen noch die, welche das Bewußtsein für das Ich halten, etwa von der oben genannten Art, die aus dem Denken auf das Vorhandensein des Ich schließen (cogito ergo sum). Am zahlreichsten sind die Richtungen, die das Bewußtsein für das Ich halten.

Im Dsa Dsi Lun z. B. heißt es:

„Die Verhältnisse bringen es mit sich, daß die meisten den Bewußtseinskomplex für das Ich und die übrigen Komplexe für die Stätte des Ichs halten."

Nach der Ansicht des Buddhismus ist das, was sie als das erste Ich bezeichnen, das die Objekte erkennt (das Alaiya-Bewußtsein) und das, was sie als das zweite Ich bezeichnen, das das Subjekt dieser Erkenntnisfähigkeit ist (das Manasbewußtsein) nur zeitlich in seiner Äußerungsart verschieden. In Wirklichkeit sind beides geistige Tätigkeiten desselben Wesens. Wenn man genauer zusieht, erkennt man, daß alles, was man als Leben des Ichs bezeichnet, nichts anderes ist, als rein phänomenale Veränderungen.

Im Tscheng Schï Lun (Band 10) heißt es:

„Das Bewußtsein unter den verschiedenen Komplexen kann man als Leibansicht bezeichnen. Weil es in Wirklichkeit kein Ich gibt, deshalb ist die Rede von den fünf Komplexen. Die fünf Komplexe nennt man Leib; weil darin eine Ansicht entsteht, nennt man das Leibansicht. In dem nichtvorhandenen Ich nimmt man das Bild eines Ichs, darum nennt man das Ansicht."

Leibansicht ist ein sehr guter Ausdruck. „Im nicht vorhandenen Ich nimmt man das Bild eines Ichs." Das ist also nur eine Art von Täuschung. Sowie die Täuschung richtiggestellt ist, kann die wahre Anschauung hervorkommen. Woher weiß man, daß diese Leibansicht sicher eine Täuschung ist? Man braucht dazu nur den Sinn der Ansammlung der Komplexe zu verstehen, so läßt es sich beweisen.

Im Schun Dscheng Li Lun (Band 3) heißt es:

„Die Gegebenheiten der Worte stützen sich auf die Gegebenheiten der Unterschiede. Es läßt sich keine andere gegebene Substanz finden. Wenn man also vom Ich redet, so darf man außerhalb der Komplexe der Gestalt usw. kein wirklich substantielles Ich suchen. Innerhalb der Kontinuität der Komplexe spricht man symbolisch von einem Ich, das ist eine Gegebenheit in der Welt, aber das Ich existiert nicht wirklich."

Was bedeutet der Satz: „Die Gegebenheiten der Worte stützen sich auf die Gegebenheiten der Unterschiede, es läßt sich keine andere gegebene Substanz finden?"

men
Vor-
ußt-
ken
sten

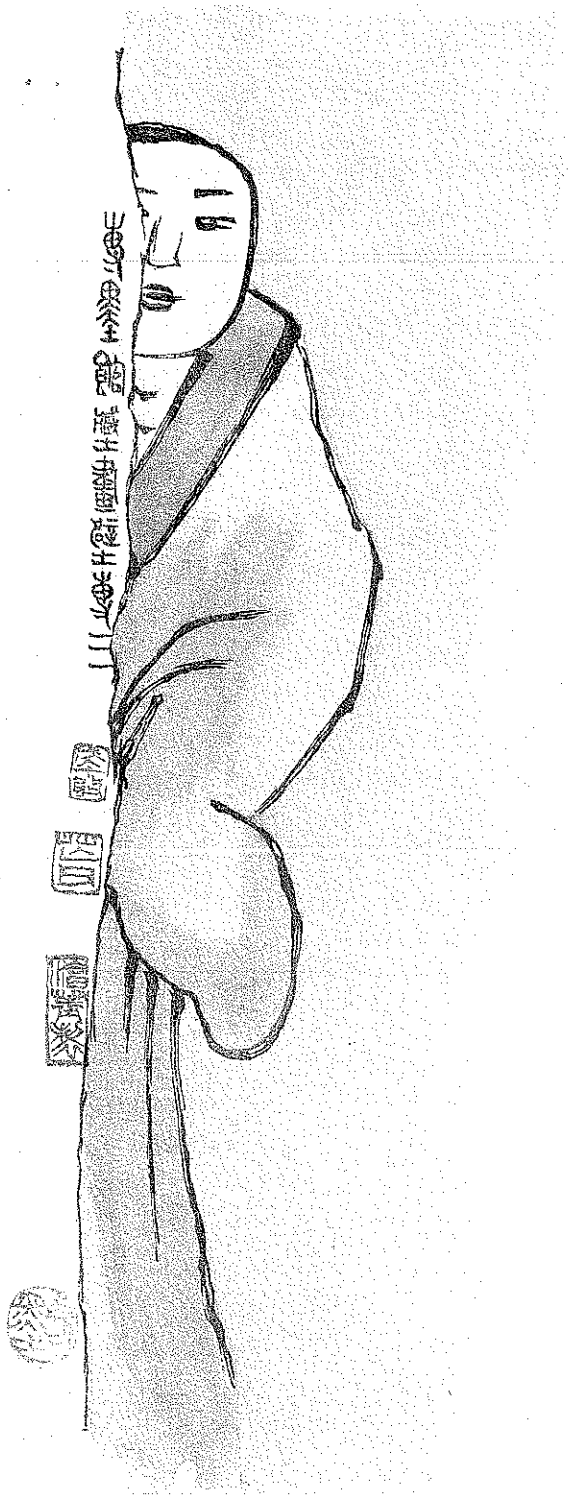
ins-
en."
nen,
das
(das
irk-
uer
chts

eib-
ede
eine
Ich

mt
die
en.
Man
, so

der
nan
kein
exe
elt,

die
anz



Im Da Dschï Du Lun (Band 36) ist ein Gleichnis erwähnt, das diesen Satz erläutern kann. Dort heißt es:

„Die Natur aller Elemente ist leer, es sind nur Namen. Indem sich die Korrelationen vereinigen, entstehen sie, wie z. B. Berge, Flüsse, Gräser, Bäume, Erde, Menschen, Bezirke, Städte mit dem Namen Staat genannt werden, oder wie Straßen, Plätze, Hütten, Läden, Tempel, Paläste mit dem Namen Stadt genannt werden, oder Balken, Säulen, Sparren und Querbalken, Ziegel, Bambus, Wände und Steine mit dem Namen Schloß genannt werden. Abgesehen von diesen Namen für eine solche Kollektivität gibt es keinen besonderen Träger dieser Elemente. Abgesehen von Bergen, Flüssen, Erde usw. als einem für die Korrelativität bezeichnenden Namen gibt es keine andere Substanz für Staat. Abgesehen von dem für die Korrelativität von Straßen, Gassen usw. gewählten Namen gibt es keine andere Substanz für Stadt. Abgesehen von dem für die Korrelativität von Balken, Pfeilern, Bambus, Ziegeln usw. gewählten Namen gibt es sonst keine andere Substanz für Palast."

Diese Lehre ist sehr leicht zu verstehen. Wenn viele Bäume beisammen sind, so braucht man dafür schließlich eine Allgemeinbezeichnung. So bezeichnet man also z. B. ein so oder so beschaffenes Zusammensein von Bäumen als Wald. Oder man gibt einem Zusammensein von vielen Soldaten den Namen Heer. Die Bäume sind es, auf die der Name des Waldes sich stützt. Die Soldaten sind es, auf die der Name des Heeres sich stützt. Abgesehen von den Bäumen und Soldaten ist es ganz ausgeschlossen, daß noch eine besondere Substanz eines Waldes oder Heeres bestehe. Nun wird der Zustand der Kontinuität der fünf Komplexe mit dem Gesamtnamen Ich benannt. Damit verhält es sich dann ganz ebenso.

Die Komplexe sind Ansammlungen, davon war schon oben die Rede. Daß aber die fünf Komplexe keine dauernde Art und keine wirkliche Substanz haben, ist durch den Vergleich sehr klar. Wenn man aber von dem Wald an einem bestimmten Ort redet, so besteht der Wald doch lange fort, während die den Wald bildenden Bäume wer weiß wie oft sich durch neue ersetzt haben. Die Art der fünf Komplexe ist genau so; bald sammeln sie sich an, bald zerstreuen sie sich. Es gibt keinerlei Dauer dabei.

Darum heißt es im Tscheng Schï Lun (Band 10):

„Diese fünf Komplexe sind leer wie eine Phantasie, wie eine Flamme, die nur durch die Kontinuität der einander folgenden Elemente besteht."

Im Dsa A Bi Liang Sin Lun (Band 2) heißt es:

„Alle Elemente des Daseins unterliegen den Prozessen des Entstehens, Dauerns, Verfalls und der Vernichtung, die sich im Kreislauf erzeugen."

Was Menschenleben heißt oder Weltall, ist nur ein dauernder Wechsel von Geschehnissen, eine ununterbrochene Folge von Zuständen. Sie werden geboren, dann dauern sie, dann verändern sie sich, dann werden sie vernichtet und nach der Vernichtung entstehen sie wieder von neuem. Das ist die Lehre von der allgemeinen Leerheit der fünf Komplexe und die Lehre von der Nichtexistenz des Ichs.

Was hat es aber nun für einen Vorteil, daß der Buddhismus lehrt, daß es kein Ich gibt? Der Zweck besteht darin, daß die Menschen sich frei machen aus den ewig vergehenden, leidvollen Zuständen des Lebens und sich zu den ruhevollen und friedvollen Zuständen des Lebens wenden. Was ewig vergeht, das ist nicht sicher und nicht wirklich, und dadurch entsteht natürlich immer Leid. Ruhe ist eine Bezeichnung für die reine Wahrheit. Der Buddhismus lehrt die Überwindung des Vergänglichen durch das vernunftgemäße Leben, vernunftgemäß ist eben die Ruhe.

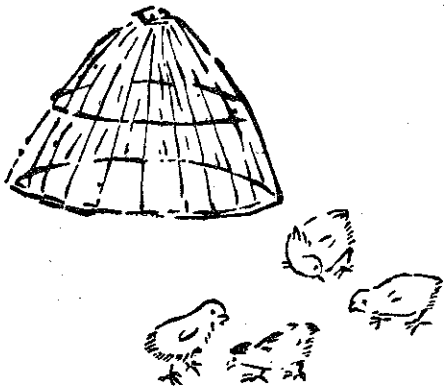
Im Sui Siang Lun (Band 2) heißt es:

„Es gibt Entstehen und Vergehen, darum heißt es Vergänglichkeit; weil die Elemente des Seins entstehend und vergehend sind, deshalb ist keine Dauer möglich. Entstehen ist Sein, Vergehen ist Nichtsein. Erst Sein, dann Nichtsein; so ist alles vergänglich. Wenn etwas entsteht, warum entsteht es dann nicht immer? Wenn etwas vergeht, warum vergeht es dann nicht immer? Und warum sagt man, daß Entstehen und Vergehen ohne Dauer seien? Antwort: Das Entstehen vernichtet das Vergehen, darum ist das Vergehen ohne Dauer. Aber das Vergehen vernichtet auch das Entstehen, darum ist auch das Entstehen ohne Dauer. Weil hier ein Widerspruch im Wesen ist, darum heißt es leidvoll. Die fünf Komplexe sind Anhäufungen von Leidvollem. Sie widersprechen direkt dem Bewußtsein aller Lebewesen und machen sie leidvoll. Der Grund, warum es dem Bewußtsein der Lebewesen widerspricht, ist, weil in der Welt nirgends eine wahre Substanz ist. Das Widerstreben aber erzeugt Leid."

Weil wir die Lehre nicht verstehen, daß die fünf Komplexe alle leer sind, so halten wir fälschlicherweise den Zustand der kontinuierlichen Folge der fünf Komplexe für das Ich. Daraus entsteht der Wahn vom Ich. Weil der Wahn des Ichs existiert, darum existiert Selbstsucht und Selbsthochmut. Die Früchte, die Selbstsucht und Hochmut tragen, schädigen aber nicht nur die andern, sondern bereiten auch uns selbst endloses Leid. In Wirklichkeit ist das alles kein vernünftiges Leben, weil der Umstand, daß in der Welt nichts Wirkliches existiert, dem Bewußtsein aller Lebewesen widerspricht.

Da die Menschen versunken sind in dieses Leben, so können sie nicht einmal das geistige Leben des eigenen Innern einheitlich machen und sind dauernd

in Kampf und Chaos begriffen. Daß es so ist, kommt ganz allein davon, daß man die Wahrheit nicht erkennt. Das nennt der Buddhismus die Verblendung (Wu Ming, Avidya). Wie können wir uns nun von diesem verblendeten Zustand freimachen? Wir müssen ihn durch die Erkenntnis überwinden. Der Schlüssel zum Ganzen liegt in dem Satz: Das Bewußtsein in Wahrheit verwandeln. Wie läßt sich das Bewußtsein in Wahrheit verwandeln? Indem man die Methode des Buddhismus anwendet, sein Herz rein (leer) zu machen und mit Fleiß und Kraft diese tiefe und geheimnisvolle Psychologie studiert. Das ist der beste Weg zur Wahrheit.



AUS DER CHINESISCHEN LITERATUR

AUSGEWÄHLTE KAPITEL AUS DEM ROMAN HUNG LOU MONG (DER TRAUM DES ROTEN SCHLOSSES)

ÜBERSETZT VON W. Y. TING

Einleitung

Zu den berühmten chinesischen Sittenromanen des 18. Jahrhunderts gehört das Hung Lou Mong, der Traum des roten Schlosses, oder wie man auch übersetzen könnte „ein Traum von der Herrlichkeit der Welt". Der Verfasser war Dschau Schï Tsing (1719—1764). Er stammte aus einer sehr reichen Beamtenfamilie aus Nanking. Der Kaiser Kanghi hat während seiner sechs Reisen nach dem Süden viermal im Schloß seines Großvaters Dschau Ying, der auch literarisch einen bedeutenden Namen hatte, gewohnt, was natürlich mit ungeheuren Kosten für den Gastgeber verbunden war. Die Dschaus waren alle Idealisten, Poeten und Künstler und führten ein luxuriöses und kunstliebendes Leben. Doch verstanden sie nichts vom Wirtschaften. So ging denn im Verlauf von drei Generationen der ganze Reichtum der Familie