

zu. Der Unterschied liegt daran, daß sich die Liebe geändert hatte. Daher, wenn man Liebe vom Herrscher genießt, ist jede Klugheit am Platz, und man wird immer vertrauter; wenn man beim Herrscher unbeliebt ist, so ist jede Klugheit unangebracht, wird einem nur zur Schuld angerechnet, und man wird noch mehr entfremdet. Daher muß derjenige, der einen Herrscher zu beraten unternimmt, wohl nachsehen, ob er einer von denen ist, die lieben, oder einer von denen, die hassen.

Der Drache ist ein Tier, das wohl zu zähmen ist und auf dem man reiten kann. Aber unterhalb der Kehle hat er eine Stelle, wohl gegen einen halben Meter lang, mit Schuppen, die gegen den Strich laufen. Wenn man sie berührt, so wird man unfehlbar von ihm getötet. Ein Herrscher hat auch solche Schuppen. Wenn der Redner versteht, diese nicht zu berühren, so hat er schon einiges verstanden.



## BUDDHISTISCHE STUDIEN

### EINIGE PROBLEME DER BUDDHISTISCHEN PSYCHOLOGIE

VON RICHARD WILHELM

Der Mahāyāna-Buddhismus ist bestrebt, den Riß, der durch unsere Wirklichkeit geht, zu beseitigen. Der naive Mensch denkt sich die Welt in eine innere und eine äußere geteilt. Innen ist das Ich, und außen ist die Umwelt, die Stätte des Ichs. Beides sind Wesenheiten, sind Substanzen, die einander real gegenüberstehen: das Ich innen und die Umwelt außen sind Dinge, die wirklich sind. Man kann nicht alles von ihnen wissen; auch kann das Ich von sich selbst nicht alles wissen. Es gibt ein Unbewußtes. Es ist eine Substanz, von der nicht sicher ist, ob sie nach dem Tode weiterlebt oder ob sie mit dem Tode aufhört zu existieren. Jedenfalls ist es eine Substanz von großer Realität und Wichtigkeit. Dieser Substanz stehen andere Substanzen, Wirklichkeiten der

enn  
ird  
ug-  
ird  
ten  
ner

ten  
ben  
hrt,  
up-  
iges

irk-  
eine  
velt,  
real  
irk-  
sich  
von  
ode  
und  
der



Außenwelt, gegenüber als Schauplatz dieses Ichs, und daraus entsteht der Kampf und das Leid des Lebens. Das Ich will Mittelpunkt sein. Es fühlt sich aber häufig an die Peripherie versetzt. Es sucht Erfolge zu erringen, sich in der Welt durchzusetzen, sich an Liebe möglichst viel anzueignen, oder was auf diese Weise nicht zugänglich ist, in Haß von sich abzustößen. Im Kampf aller gegen alle entwickelt sich das Leben. Das Leben, das doch etwas Einheitliches ist, ist so in der Wirklichkeit etwas Geteiltes. Es ist wie ein Spiegel, der in unendlich viele Scherben zerbrochen ist. Jeder dieser einzelnen Scherben ist bestrebt, das Leben zu gestalten, als Mittelpunkt seines Lebens seiner Substanz möglichst viel zuzuführen und andere Substanzen, die ihm in die Quere kommen, abzuwehren. Das ist das Leiden des Lebens: diese Sucht des Einzelnen, des räumlich und zeitlich getrennten Lebens, sich gegenüber anderen Substanzen als eine Substanz durchzusetzen und sie entweder aufzunehmen und in sich hereinzuziehen oder sie zu bekämpfen und abzustößen.

Der Buddhismus ist nun nicht nur Wissenschaft, sondern in erster Linie ein grundlegendes Erlebnis. Dieses Grunderlebnis ist die Überwindung dieser Zertrennung. Es ist die Intuition, daß das alles Wahn ist. Es ist Wahn, wenn ich denke, es gebe die Realität einer Substanz, die ich Ich benenne. Es ist Wahn, wenn ich dieser Substanz, diesem Subjekt, eine andere Substanz, ein Objekt, gegenüberstelle, das ebenso unveränderlich und ewig ist.

Wenn wir denken, daß dieser Kampf aller gegen alle eine Notwendigkeit sei und daß es bei diesem Kampf vielleicht einmal einen Sieg gebe, bei dem eines dieser Ichs sich durchsetzen kann, in dem es sich die anderen unterwirft oder diejenigen, die sich nicht unterwerfen, vernichtet, so ist das in Wirklichkeit alles Wahn. In Wirklichkeit hat sich nicht das mindeste zeitlich-räumlich verändert. Das notwendig der Veränderung Unterworfenen ist nicht das Wesen, sondern das Wesen ist etwas ganz anderes. Das Wesen ist nicht getrennt. Das Wesen ist eines in allen Einzelwesen. Jeder einzelne Mensch kann zu diesem Wesen vordringen, denn er hat den unmittelbaren Zugang zu dem Grunderlebnis. Und das ist es, was die Dhyana-Schule als grundlegend in den Mittelpunkt stellt: dieses Erleben des Durchdringens durch den Wahn der Täuschung und der Zerteilung zu dem einen unzerteilten Wesen, das jenseits von Raum und Zeit und allen Attributen der sogenannten Wirklichkeit ist.

Der Buddhismus hat aber auch eine Wissenschaft entwickelt, indem er dieses Erleben sozusagen zu begründen sucht, und hat dabei eine Menge psychologischer Hilfsmittel entdeckt, die überaus interessant sind. Seine Theorie besteht nämlich darin, daß er sagt: Es gibt kein Ich, und es gibt keine Stätte des Ichs in der Wirklichkeit, sondern das, was ich Ich nenne, ist ebenso

wie das, was ich Stätte des Ichs, was ich Außenwelt nenne, Phänomen. Alles, was lebt, ist Phänomen. Jenseits des Phänomens gibt es nichts; es ist alles Erscheinung. Wir sind geneigt, unsere Gedanken für Erscheinungen zu halten. Wir werden bei dem, was wir nicht für wirklich halten, von Phantasie sprechen, und wir denken, diese Phantasie habe einen geringeren Grad von Wirklichkeit als beispielsweise ein Stuhl, während die buddhistische Philosophie sagt, daß das nicht der Fall ist und daß der Stuhl ebenso wirklich und ebenso unwirklich ist wie der Pegasus, den ich mir in meiner Phantasie vorstelle. Denn beides sind Erscheinungsformen, die kein Dasein hinter der Erscheinung haben, sondern deren Dasein eben in der Erscheinung als solcher aufgeht. Dieser Stuhl ist eben deswegen für mich da, weil ich ihn sehe, weil ich ihn mir vorstelle, weil ich ihn empfinde. Wenn ich ihn nicht sehen würde, wäre er für mich nicht da, und wenn ihn niemand sehen würde, wäre er überhaupt nicht. Er ist also nur als Phänomen da, als seelische Bewußtseinsrealität.

Erst die moderne Wissenschaft ist darauf gekommen, daß wir es in unserer Psyche auch nicht mit Wirklichkeiten minderen Grades zu tun haben, sondern daß es auch sehr massive Wirklichkeiten sind, die das Leben eines Menschen glücklich oder unglücklich machen können. Wenn man sagt, das seien nur nervöse Erregungen, so ist das irrig. Wenn etwas auch tatsächlich nur ein psychoanalytischer Komplex ist, so ist er dennoch eine Realität, die das ganze Leben des Menschen fördern oder stören kann — in einer Weise, die in nichts hinter der Wirklichkeit einer äußeren Störung zurücksteht. Und so sind wir vielleicht geneigt, diese buddhistische Grundauffassung anzuerkennen, daß alles, was ist, eben Erscheinung ist und nicht als Substanz betrachtet werden darf. Aber der Buddhismus hat eine Methode des Beweisens. Er kennt nämlich fünf Erfahrungskomplexe. Die chinesische Schule des Idealismus faßt diese fünf Erfahrungskomplexe so auf, daß sie gleichsam ein Werkzeug sind, mit dem man der Wirklichkeit zu Leibe gehen kann; daß man mit ihnen die Wirklichkeit einfach auflöst und sie so überwindet. So findet man durch die Wissenschaft den Weg zur theoretischen Überwindung des Wahns, und dadurch wird der Weg frei für das große Erleben, in dem aller Wahn ein Ende hat.

Worin bestehen diese fünf Erfahrungskomplexe? Es sind Komplexe, d. h. es sind Ansammlungen, Anhäufungen. Jede Erfahrung ist nicht wirkungslos, sondern sie hinterläßt Spuren, und diese Spuren bilden Neigungen zur Wiederholung aus. Sie sprechen leichter an, wenn eine schon gewesene Spur wieder anklingt, als wenn sie neu anklingt. Es ist also eine Tatsache, daß alles das, was als Erscheinung vorhanden ist, Spuren zurückläßt und daß diese Spuren sich anhäufen und eine Tendenz bilden, die über die Reproduktion dieser

Erscheinungen hinausgeht. Diese aus Spuren angehäuften Tendenzen zu Erscheinungen sind das, was man als Erfahrungskomplex bezeichnet.

Es gibt fünf solcher Erfahrungskomplexe (indisch Skandha, chinesisch Yün). Von diesen ist der erste, sozusagen der objektive Erfahrungskomplex, der Gestaltkomplex. Er ist das, was wir auf europäisch das Objekt nennen, — daß also dem Ich etwas als Nicht-Ich gegenübergestellt wird. Und nun sagt der Buddhismus: Dieses Objekt ist nicht wirklich. Damit widerlegt er den Materialismus. Wieso ist das Objekt nicht wirklich? Nun, um wirklich zu sein, muß etwas der Zeit gegenüber unabhängig sein. Das, was ist, darf sich nicht verändern; denn wenn etwas anders wird, so ist damit eben bewiesen, daß es nicht ist, sondern daß es entsteht und vergeht. Das ist gar kein wirkliches Dasein, wenn dieses Dasein in einem beständigen Wechsel besteht, in einem Wechsel, in dem es keinen Augenblick der Existenz einer Realität gibt. Von dieser Art nun ist der Erfahrungskomplex, den wir als Objekt bezeichnen. Die Objekte sind entweder Vergangenes, Gegenwärtiges oder Künftiges. Die vergangenen Objekte haben ihren unmittelbaren Objektcharakter schon verloren, indem sie schon in die Erinnerung versunken sind. Wenn gestern ein Stein hier war, der heute nicht mehr hier ist, so ist das Dasein dieses Steins an diesem Ort schon etwas, das minder wirklich ist — das ist ohne weiteres verständlich —, also etwas, das keine Substanz mehr hat, denn es ist ja vergangen. Ebenso ist ja auch das Künftige etwas, das noch nicht wirklich ist, das noch nicht da ist. Vorhanden ist nur die Gegenwart. Aber was ist die Gegenwart? Die Gegenwart ist der verbindende Augenblick, in dem die Zukunft in die Vergangenheit übergeht. Der Moment aber, in dem dieser Übergang stattfindet, in dem die eigentliche Realität sich zeigen sollte, ist ohne jede Ausdehnung. Er verschwindet sofort, wenn er auftaucht. Und somit ist auch die Gegenwart nichts, was als wesentlich bezeichnet werden könnte.

Ein anderer Beweis wird auf folgende Art geführt. Die äußeren Objekte sind nichts, was von unserer Wahrnehmung unabhängig wäre. Wenn es ein Ding an sich gibt, so wissen wir nicht, was es ist. Wir können es gar nicht für sich denken. Wir können uns die Objekte nur so denken, wie sie für uns sind. Wir wissen, daß vieles an dem Objekt subjektive Täuschung ist; wir wissen, daß von diesem Objekt soviel subjektive Zutat von uns ist, daß, wenn wir das alles abziehen, eben nichts irgendwie Bestimmtes mehr übrigbleibt. Das ist ja der Vorgang, den Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ darstellt, indem er die Anschauungsformen, die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft, als den subjektiven Anteil an der objektiven Wirklichkeit abzieht. Was dann als Ding an sich, als objektives Sein übrigbleibt, von dem kann

man schlechterdings nichts aussagen; denn alles, was man von einem Ding aussagen kann, ist eben eine Folge der subjektiven Zutaten.

Nun sagt vielleicht jemand: Wenn auch die einzelnen Objekte nicht wirklich sind, so sind doch die Elemente, aus denen sie bestehen, wirklich. Diese Theorie gibt es im Osten ähnlich wie im Westen. Wir haben die Atomtheorie in der Chemie und in der Physik. Wir haben seither gesagt: Gewiß, es verändert sich alles; was aber unveränderlich bleibt, das sind die Atome. In diesen Atomen haben wir das Letzte, Feste.

In Indien kennt man vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das sind die vier großen Dinge zwischen Himmel und Erde. Und man hat nun gesagt, aus diesen vier Substanzen setze sich alles zusammen, was ist. Gewiß, es mag sein, daß ein Objekt, das sich aus diesen vier Substanzen zusammensetzt, nicht bleibt, daß es keinen Bestand hat; aber die Substanzen haben wenigstens Bestand. Der Buddhismus leugnet auch dies. Er sagt: „Was ist Erde? Erde ist der feste Aggregatzustand, Erde ist eine Qualität, von allen die härteste und festeste. Wasser ist der flüssige Aggregatzustand, Luft der gasförmige, und Feuer ist der warme, erhitzte Aggregatzustand. Also, wenn ich „Erde, Wasser, Feuer und Luft“ sage, so meine ich damit nur eine symbolische Bezeichnung, einen Namen für eine Qualität. Erde ist niemals außer diesem Aggregatzustand, den ich damit bezeichne. Es gibt nicht eine Erde an sich, sondern es gibt eben die feste Erde. Es gibt nicht ein Wasser an sich, sondern ein flüssiges Wasser. Und so weiter.“

Aber was ist diese Qualität? Sie ist Erscheinung. Denn wenn sie nicht Erscheinung wäre, so müßte sie sich logisch erklären lassen. Was objektiv wirklich ist, das muß ich jedem vernünftigen Menschen erklären können. Aber wenn jemand die Erfahrung der Festigkeit noch nicht gemacht hat, wie soll ich ihm dann erklären, was fest ist? Wenn jemand die Erfahrung der Flüssigkeit noch nicht gemacht hat, wie soll ich ihm erklären, was flüssig ist? Ich kann ihm noch nicht einmal erklären, was rot ist. Die Qualitäten sind alle Erfahrungen, die als solche eben von Subjekten erfahren werden müssen. Und nur der Mensch, das Subjekt, das diese Erfahrungen gemacht hat, versteht es, wenn man von diesen Qualitäten redet. Wenn er z. B. das Feste nicht erlebt hat, bleibt es für ihn ein leerer Name, ein Nichts. Und schließlich zeigt sich, daß, je weiter man mit der Analyse geht, desto mehr auch diese scheinbar ewigen Dinge, die Elemente, sich in Wirklichkeit in Erscheinungen auflösen.

Die drei nächsten Erfahrungskomplexe lassen sich zusammenfassen. Diese sind sehr leicht zu erkennen, denn sie sind an sich psychologischer Art. Das

Subjekt muß erst als psychologisch bedingt erwiesen werden; Aufnahme, Vorstellung und Wille sind ohne weiteres psychologische Komplexe. Aufnahme ist das, was wir als Gefühl bezeichnen, also Trauer oder Freude oder weder Trauer noch Freude, kurzum: die Gefühlsbetonung. Vorstellung ist das, was von den Dingen in der Erinnerung haften bleibt und durch die Erinnerung ein Wiedererkennen möglich macht. Das wäre das Intellektuelle. Handeln ist Bewegung des Körpers oder der Gedanken. Auch alle Worte, den Ausdruck der Gedanken in der Rede umfaßt der Willenskomplex.

Diese drei Komplexe beziehen sich auch auf Dinge, die nicht irgendwie substantiell sind, sondern die sich in einem dauernden Kreislauf befinden, die entstehen und vergehen — ebenso wie die Objekte, ja vielleicht noch mehr. Es entspricht ihnen nichts Äußeres, sondern nur etwas Inneres. Sie sind nur innere Erfahrungen. Sie haben vielleicht äußere Anlässe. Das wissen wir nicht. Jedenfalls erleben wir sie nur als innere Erfahrungen, und zwar als solche, die fortwährendem Wechsel unterworfen sind. Obwohl es also Erfahrungen sind, können sie wegen ihrer dauernden Veränderung nicht als Beweis für die Dauer einer ihnen etwa zugrunde liegenden Substanz gefaßt werden. Von hier aus will der Beweis für das Dasein einer Psyche, den Descartes aufgestellt hat: „Cogito ergo sum“ (Ich denke, darum bin ich) sehr wenig bedeuten. Der Denkkomplex beweist noch lange nicht, daß dahinter eine Substanz steht. Es ist ein Denkprozeß, der sich im Menschen vollzieht. Was heißt denken? Es heißt schauen, wie eine Reihe psychologischer Prozesse sich abspielt, die in dauerndem Wechsel begriffen sind, die einander fortwährend ablösen und daher nichts Wirkliches sind. Auch das Denken führt nicht über die Welt der Erscheinungen hinaus. Die Grundlage des Denkens als Beweis für die Realität der Seelensubstanz ist für den Buddhisten ungenügend. Man müßte sagen: Es vollzieht sich in meinem Bewußtsein ein phänomenaler Vorgang, den ich als Ich bezeichne, der als solcher mehr betont ist, mit Lust und Unlust verknüpft ist, der als solcher Unterscheidungen macht, der Vorstellungen bildet, die wir wiedererkennen, der Namen und Bezeichnungen schafft, der Liebe und Haß erzeugt, dem einen dienen und den anderen vernichten will. Der Komplex der inneren Erscheinungen ist da, aber er ist wesentlich nur Phänomen.

Der fünfte der Erfahrungskomplexe ist der, der die anderen vier eigentlich erst zum subjektiven Erleben macht, nämlich der Bewußtseinskomplex. Er wird in acht verschiedene Unterabteilungen geteilt. Die fünf ersten sind sehr rasch aufgezählt. Das sind die fünf Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastgefühl. Was sind nun die fünf Sinneserfahrungen innerhalb des Bewußtseins-Phänomens? Sie bestehen aus dem Zusammentreffen zweier Elemente.

Wir haben nämlich Sinnesorgane, die die Fähigkeit zur spezifischen Erregung haben. Das Auge hat die Fähigkeit für Lichteindrücke. Wenn aber nur das Auge bestünde, so würde es noch keine Lichteindrücke haben. Zur Gesichtsempfindung ist außer dem Sinnesorgan mit seiner spezifischen Sinnesenergie eine Anregung nötig, damit es sieht. So ist es auch mit dem Gehör, dem Gefühl, dem Geschmack und dem Geruch. Es sind das die fünf spezifischen Sinnesqualitäten plus den dazu gehörenden Anregungen. Nun dürfen wir nicht so weit gehen, zu sagen: die Anregungen sind eben das Objekt. Nein, es ist beides Phänomen. Ja, es ist keineswegs sicher, daß das, was anregt, etwas Äußeres und das Angeregte etwas Inneres ist, sondern exakt untersucht handelt es sich nur um einen Prozeß von Sinnesqualität und Anregung dieser Qualität, woraus ein Sinneseindruck entsteht.

Aber das genügt noch nicht zur Hervorrufung einer bewußten Sinnesempfindung. Wenn ich zerstreut bin und ich habe ein Buch vor mir liegen, so kann ich dieses Buch tagelang suchen. Meine Augen sind völlig normal, das Sinnesorgan ist da, die Anregung ist da, und ich gewinne doch keinen Gesichtseindruck. Warum? Es fehlt das sechste in diesem Erfahrungskomplex des Bewußtseins, nämlich die Aufmerksamkeit. Erst wenn ich den Eindruck perzipiere, wenn ich diesen Eindruck wirklich wahrnehme, also Bewußtsein zu dem Vorgang des zur Tätigkeit angeregten Sinnesorgans heranbringe, erst dann sehe ich. Dieser Hergang der Sinnesempfindung ist aber auch ein Hergang, der sich aus einem System von Phänomenen zusammensetzt.

Nun kommen aber für das buddhistische Denken noch zwei andere Arten des Bewußtseins hinzu. Das eine ist das des Wechsels, und das andre ist das der Dauer. Eine einfache Beobachtung des Selbstbewußtseins zeigt nämlich, daß alles, was wir erleben, dem ständigen Wechsel unterworfen ist, und zwar ist dieser Wechsel etwas, das nicht regellos vor sich geht, sondern gewissen Gesetzen gehorcht. Es lassen sich vier Stadien verfolgen in allem, was besteht und was vergeht, nämlich ein Stadium des Werdens, darauf ein Stadium des Beharrens, sodann ein Stadium des Veränderns, und schließlich kommt das Stadium des Vergehens. Diese Stadien sind nicht als zeitlich dauernde Stadien zu denken. Es sind sozusagen nur zusammengefaßte Momente in einem dauernd in Bewegung befindlichen Prozeß. Wir fassen in ihnen nur eine Aufeinanderfolge von Erscheinungen zusammen. Ich erinnere an den Werdegang einer Blume. Die Blume entfaltet sich aus der Knospe und blüht auf. Dieser ganze Hergang, der keine Sekunde stillsteht, der immerfort in Veränderung begriffen ist, ist der erste Abschnitt des Lebens. Dann ist die Blume offen. Wir sehen sie an. Sie scheint nun Dauer zu haben.

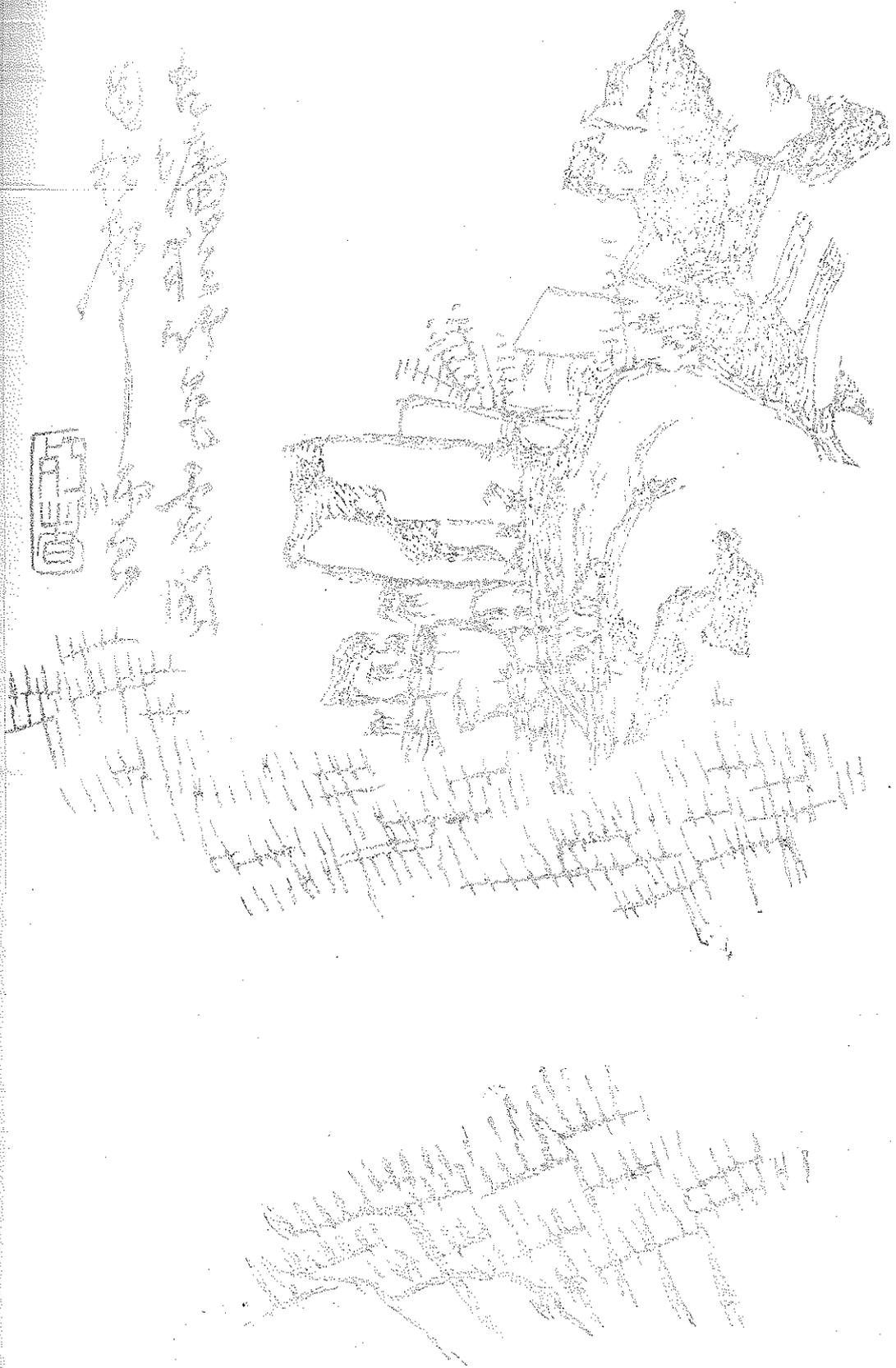
Wenn wir sie aber mit dem Zeitraffer betrachten, so sehen wir, daß der Zeitpunkt der scheinbaren Dauer auch nur ein Abschnitt von fortlaufender Veränderung ist, die nur zunächst noch nicht so schnell abläuft, daß sie in das alltägliche Bewußtsein eintritt. Dann aber geht es abwärts. Dann kommt die Veränderung, bis schließlich die Vernichtung da ist.

Und nun sagt der Buddhismus: „Ebenso wie aus dem Entstehen mit Notwendigkeit Vergehen folgt, folgt aus dem Vergehen wieder neues Entstehen!“ Jeder Erfahrungsprozeß hat diesen Rhythmus zwischen Latentem und sich Offenbarendem. Es gibt eine nach außen gerichtete Bewegung: das ist das Werden und Bestehen, und dann gibt es wieder eine Zurückziehung: das ist das Verändern und Vergehen. Aber durch das Vergehen speichern sich gleichzeitig Spannungen auf, und diese Spannungen lösen sich in neue Werke auf. Es ist ein fortdauernder Rhythmus, eine Inversion, der eine Extraversion folgt, und umgekehrt. Hier ist der Punkt, wo die populäre Vorstellung von der Seelenwanderung etwa einzusetzen hätte. Der wissenschaftliche Buddhismus kennt jedoch keine Substanz der Seele. Es gibt kein Ich als Substanz; somit kennt der Buddhist auch keine Wanderung dieses Ichs in verschiedenen Phasen. Wohl aber bildet dieser Erlebniskomplex ein bestimmtes System, das sich neu erzeugt, während es in einem anderen Körper, in einem anderen Bewußtsein derselbe Komplex ist. Es ist ungefähr wie ein Wald. Was ist ein Wald? Ein Wald ist gar nichts als eine Menge von einzelnen Bäumen. Ohne Bäume gibt es keinen Wald. Aber dieser Wald ist ein Lebenskomplex, der entsteht und der vergeht, der aber ein gewisses Gesetz in sich hat: die Bäume wachsen aus der Erde hervor, entfalten sich, werden groß, stehen eine Zeitlang, fallen um, verfaulen und werden wieder zu Erde. Andere Bäume kommen hervor. Die Bäume wechseln, aber der Wald bleibt. Was ist nun das, was bleibt? Es ist nichts anderes als das Gesetz der Wirkung. Der Wald ist sozusagen eine Lebensform, die sich immer neu aus sich heraus erzeugt. Und so ist es auch mit dem Menschen und seinem Ich. Der Mensch ist, ohne daß man ein künftiges Leben in Betracht zu ziehen braucht, schon in diesem Leben dauernden Veränderungen unterworfen. Ich bin heute nicht mehr der, der ich vor sieben Jahren war. Nicht ein Atom an mir ist mehr dasselbe. Alles hat sich inzwischen geändert. Aber der Name, das, was ich mein Ich nenne, ist ein solcher Komplex, der nach einem bestimmten Rhythmus des Geschehens das, was vergeht, durch Neues ersetzt. Dieses Neue wächst gleichsam in den Rhythmus des alten Geschehens hinein. So entsteht der Schein der Dauer des Individuums, während in Wirklichkeit das Individuum ein fortwährend in Auflösung und in Ersatz befindlicher Komplexbegriff ist. Nur der Name ist es, durch den

wir eine solche Dauer zu erfassen imstande sind. Ebenso aber, wie es schon im Leben ist, ist es auch im Tode. Auch da gibt es das eiserne Gesetz der Auswirkung, daß jede Handlung ihre Wirkung haben wird. Und diese Auswirkung ist Weltgesetz; denn jede Kraft wirkt sich nach der ihr innewohnenden Tendenz aus, und so wird sich jede Handlung in einem Kreislauf auswirken, so daß alles auf den Urheber zurückfällt. Das ist das gute und böse Karma. In Wirklichkeit gibt es kein gutes und böses Karma, sondern es sind Erlebnissysteme, die sich so oder so auswirken, abnehmen oder zunehmen. Innerhalb dieses Wechsels entfaltet sich nun das siebente Bewußtsein, Manas genannt. Dieses Bewußtsein enthält jeweils den vergangenen Moment und dient dadurch dem kommenden als Stütze. Denn da es sich um einen dauernden Wechsel handelt, bedarf es jeweils des Übergangs von einem Zustand zum anderen. Ohne diesen Übergang wäre an eine Kontinuität des Bewußtseins nicht zu denken. Wo immer dieser Übergang in die Verborgenheit zurücktritt — wie z. B. beim Erwachen das Bewußtsein des Geträumten —, da entsteht eine Bewußtseinslücke. Und ohne dieses siebente oder Manasbewußtsein wäre die Vorbedingung für einen einheitlichen Bewußtseinsstrom nicht mehr vorhanden. Und das Bewußtsein würde sich auflösen in einzelne lichte Momente, die aber, weil ohne Zusammenhang, nicht mehr eigentlich als Bewußtsein bezeichnet werden könnten. Dieses siebente oder Manasbewußtsein wird auch zuweilen „das zweite Ich“ genannt, wobei „das erste Ich“ mit dem achten Bewußtsein identifiziert wird.

Diesem Wechselbewußtsein gegenüber existiert nämlich noch das achte Bewußtsein der Dauer, und das ist das Bewußtsein, das die Möglichkeit hat, aus dem Zeitverlauf herauszukommen. Es wird sich den Zeitverlauf nicht abkürzen. Es wird sich, wenn es nicht mehr in einem angenehmen Erlebnis-komplex drinsteht, nicht sagen: „So, ich will jetzt heraus. Ich habe Unglück gehabt. Ich will das Unglück beseitigen“, sondern es wird das Unglück ebenso gern übernehmen wie das Glück, denn es ist eine notwendige Abwicklung des Systems von Phänomenen, die einfach ertragen werden muß. Man wird sich in alle Erlebnisse in Gelassenheit finden, und man wird die Notwendigkeit dieser Erlebnisse erkennen. Man kann sich dann in jeder Lage zurechtfinden. Man ist nicht mehr aufgeregt. Aufgeregt ist man nur, solange man der Meinung ist, daß es sich um Wirklichkeiten handle. Wenn man aber weiß, daß alles nur Phänomene sind, die kommen und gehen, so ist man ebensowenig aufgeregt, wie man aufgeregt ist, wenn man Erfahrungen über Träume hat. Vor noch nicht erfahrenen Träumen bekommt das Kind unsägliche Angst, so daß es schreit und schwer zu trösten ist. Aber wer seine Träume

schon  
Aus-  
rkung  
ndenz  
alles  
klich-  
e, die  
dieses  
Dieses  
dem  
ndelt,  
liesen  
Wo  
beim  
wußt-  
orbe-  
nden.  
aber,  
chnet  
veilen  
tsein  
  
achte  
hat,  
nicht  
bnis-  
glück  
eben-  
Ab-  
muß.  
d die  
Lage  
lange  
aber  
man  
über  
nsäg-  
äume



CHINESISCHER ORIGINAL-HOLZSCHNITT NACH EINEM LANDSCHAFTSGEMÄLDE  
VON TSCHEN SCHÏ DSENG  
(VERGL. „CHINESISCHE BLÄTTER FÜR WISSENSCHAFT UND KUNST“ HEFT 1)

kennt, wird, selbst wenn er das Entsetzlichste träumt, sich nie aufregen, weil er weiß: ich bin ja der Träumer, ich träume selbst. Wenn ich die Dinge abreagieren muß, so will ich es tun. Dann sind sie fertig.

Ganz ähnlich wird in diesem Bewußtsein auch das Leben genommen, und dadurch verliert es seine wesentliche Bitterkeit. Nicht daß es weniger ernst genommen wird. Es ist ein Irrtum, wenn man denkt, daß es Mystizismus sei, der im Buddhismus herrsche, eine Flucht aus der Wirklichkeit heraus. Im Gegenteil, der Mensch wird handeln und wird seine Verantwortung auf sich nehmen. Er wird das tun, was er jederzeit zu tun hat. Er muß diese Phänomene erledigen. Er kann sich nicht darüber hinwegtäuschen, denn damit wird nichts erreicht; sondern er wird diesen Dingen ganz ernst gegenüberstehen, nur in dem Bewußtsein, daß sie keine Ewigkeit sind, sondern daß alles aufhört. Und das ist schön, daß alles einmal aufhört. Es kann das Gräßlichste sein, — es hört einmal auf. Und das ist die Erlösung, das Nirwana. Ist es das Nichts? Man hat das in Europa gedacht, weil große Vorsicht waltet bei der Definition des Nirwana. Man ist vorsichtig, daß man nicht sagt: „Es ist Sein“ oder: „Es ist Nichtsein“ oder: „Es ist sowohl Sein wie Nichtsein“. Das alles ist es nicht, sondern es ist auf einer prinzipiell ganz anderen Linie. Es ist jenseits von Sein und Nichtsein. Es ist die Ruhe, die erreicht wird nach Überwindung der anfanglosen Aufregung und Unrast der Welt.

Wenn wir versuchen, durch einen europäischen Ausdruck eine Deutung für das zu geben, was dem Buddhismus zutiefst zugrunde liegt: Es ist das ungeteilt, was im Leben polar getrennt erscheint. Das Leben nicht in seiner Zerspaltung im Einzelwesen, sondern wie es jenseits der Erscheinungen ist. Wenn ich „jenseits der Erscheinungen“ sage, so muß ich mich eines annähernden Ausdrucks bedienen, der eben notwendig ist, da unsere Sprache keine Ausdrücke hat, um es restlos auszudrücken. Das Jenseits der Erscheinungen ist nicht etwas anderes hinter der Erscheinung, es ist in und hinter der Erscheinung selbst. Aber es ist das, was in der Erscheinung eben nicht aufgeht, was nicht polar getrennt ist, sondern was in beiden Polen vorhanden ist, was sowohl Licht wie Finsternis ist. Und das kann nicht erfahren werden, denn für die Erfahrung sind wir auf die Kategorien der „Erfahrungen“, eben auf die Skandhas angewiesen, von denen die Rede war. Hier ist die Grenze der Wissenschaft. Diese Einheit kann nicht erfahren werden, kann nicht objektiv bewußt gemacht werden, sondern kann nur erlebt werden in ihrer ganzen Größe, in ihrer ungebeugten Majestät. Das ist der Vorgang der Erleuchtung, wie ihn die Dhyanaschule pflegt, ein Vorgang, der sich nicht in Worten beschreiben läßt, da unsere Sprache gar

nicht dazu fähig ist. Es ist eben das, was das Bewußtsein übersteigt und was alle Hilfsmittel, die wir uns geschaffen haben, um die Erfahrung zu be- meistern, notwendig überschreiten muß. Es ist eine Verwandlung des Wissens in weitestem Sinne. Es ist ein Hinaustreten aus dem Bewußtsein ins Schauen. Das Wissen wandelt sich auf dieser Stufe in Weisheit. Das achte Bewußtsein, das erste Ich, das Alaya, die Bewußtseins-schatzkammer erfüllt sich mit dem letzten Erleben, das zur Ruhe führt.

## AUS DER CHINESISCHEN LITERATUR

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

ÜBERSETZT VON W. Y. TING

#### III. Weltschmerz

Am Abend befahl Siang Yün ihrer Dienerin namens Tschui Liu, ihre Sachen einzupacken. Tschui Liu sagte: „Weshalb so eilig? Es wird bestimmt nicht zu spät, wenn wir es erst kurz vor der Abreise machen.“ Siang Yün sagte: „Wir gehen schon morgen! Wozu sollen wir noch hier bleiben? Es ist gar kein Vergnügen, wenn man sich immer nach andern richten soll.“ Als Bau Yü davon hörte, kam er schnell zu ihr und entschuldigte sich: „Liebe Schwester Du hast mich sicher mißverstanden. Schwester Lin (Dai Yü) ist sehr empfindlich. Die andern merkten es ja auch alle, wollten es aber nicht sagen, um sie nicht böse zu machen. Nun, Du hast es leider ohne Rücksicht frei heraus gesagt. Wird sie jetzt nicht mit Dir böse sein? Ich fürchtete, daß Du sie beleidigen werdest, ohne es zu wollen; deshalb gab ich Dir den Wink. Nun hast Du mir das übelgenommen. Ist das vielleicht der Dank dafür? Wenn eine andre an Deiner Stelle wäre, so würde es mir bestimmt nichts ausmachen, und wenn einer sie auch zehnmal beleidigte.“ Siang Yün wies ihn aber zurück: „Alle Deine Schmeicheleien und Ausreden nützen Dir gar nichts. Ich kann mich selbstverständlich nicht gut mit Deiner Schwester Lin vergleichen. Alles ist erlaubt, wenn die andern mit ihr scherzen. Nur ich darf es nicht! Selbstverständlich bin ich ja ihr nicht gleich. Sie ist eine Dame, ein gnädiges Fräulein und ich bin nur eine Sklavin und eine Dienerin. Wenn ich mit ihr scherze, so ist sie gleich beleidigt.“ Bau Yü wurde sehr erregt und sagte: „So habe ich also wieder die Schuld, wenn ich mich auch nur um Dich gesorgt habe. Ich